

**MATA RANTAI SUFI PERAWI HADIS
DALAM *AL-KUTUB AT-TIS'AH***

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh:

AHMAD TAJUDDIN ARAFAT
NIM: 125113021

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2017**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Lengkap : **Ahmad Tajuddin Arafat**
NIM : 125113021
Judul Penelitian : **Mata Rantai Sufi Perawi Hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah***
Program Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Ilmu Hadis

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

MATA RANTAI SUFI PERAWI HADIS DALAM *AL-KUTUB AT-TIS'AH*

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya

Semarang, 29 Mei 2017

Pembuat Pernyataan,



Ahmad Tajuddin Arafat

NIM: 125113021



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : AHMAD TAJUDDIN ARAFAT

NIM : 125113021

Judul : MATA RANTAI SUFI PERAWI DALAM AL-KUTUB AT-TIS'AH

telah diujikan pada 20 Juni 2017 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	<u>22/6/2017</u>	
<u>Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, M.A.</u> Sekretaris/Penguji	<u>22/06/2017</u>	
<u>Prof. Dr. H. Suryadi, M.Ag.</u> Promotor/Penguji	<u>20/06/2017</u>	
<u>Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag.</u> Kopromotor/Penguji	<u>20/06/2017</u>	
<u>Prof. Dr. Moh. Zuhri, MA.</u> Penguji	<u>20/06/2017</u>	
<u>Prof. Dr. H. Erfan Soebahar, M.Ag.</u> Penguji	<u>22/06/2017</u>	
<u>Prof. Dr. H. Amin Syukur, MA.</u> Penguji	<u>21/06/2017</u>	
<u>Prof. Dr. H. Muslich Shabir, M.A.</u> Penguji	<u>20/06/2017</u>	

NOTA DINAS

Semarang, 3-4-2017

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

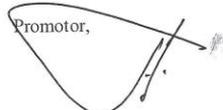
Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : Ahmad Tajuddin Arafat
NIM : 1251132021
Konsentrasi : Ilmu Hadis
Program Studi : Studi Islam
Judul : Sufi Periwat Hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tertutup Disertasi.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Promotor,


Prof. Dr. H. Suryadi, M.Ag
NIP: 19650312 199303 1 004

Ko-Promotor,


Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag
NIP: 19710402 199503 1001

ABSTRAK

Kajian ini menitikberatkan pada mata rantai sufi perawi hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Kajian ini penting karena beberapa alasan, di antaranya adalah proses periwayatan hadis secara lisan telah tumbuh dan berlangsung sejak abad pertama hijriyah; upaya kodifikasi hadis baru muncul pada permulaan abad kedua hijriyah; kebanyakan perhatian *tadwīn* hadis diberikan kepada periwayatan hadis-hadis hukum; munculnya pemalsuan-pemalsuan hadis; penilaian terhadap kualitas perawi yang bersifat *ijtihādī* meskipun menggunakan standar kritik yang telah disepakati; serta fakta sejarah bahwa abad kedua hingga ketiga hijriyah merupakan periode formatif pemikiran Islam, terutama Hadis dan Tasawuf.

Kajian ini membahas mata rantai intelektual sufi perawi hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, ragam tema hadis yang diriwayatkan, urgensi periwayatan sufi terhadap ajaran Tasawuf dan urgensi periwayatan sufi terhadap proses kodifikasi Hadis. Penelitian ini termasuk studi pustaka (*library research*) dan menggunakan analisis kritik-hadis dan analisis kesejarahan.

Melalui penelitian ini ditemukan beberapa pandangan bahwa: a) setidaknya ditemukan sebanyak 295 sufi perawi dalam *al-Kutub at-Tis'ah* yang kesemuanya berkontribusi besar dalam proses periwayatan hadis; b) kawasan yang menjadi basis periwayatan bagi sufi perawi selaras dengan sebaran kawasan yang menjadi tempat favorit bagi proses transmisi hadis saat itu; c) rata-rata sufi perawi tergolong *muqill al-ḥadīs* (sengaja menyedikitkan riwayat hadis); d) sufi perawi secara umum dapat diterima periwayatannya, 92.2% dari mereka bermartabat terpuji, dan hanya 7.8% yang bermartabat *majrūh*; e) terdapat mata rantai intelektual dari dua belas (12)

sufi perawi. Melalui mereka ditemukan sebanyak 1295 riwayat hadis yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, atau sekitar 2.1% dari keseluruhan jumlah hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Adapun tema yang paling banyak adalah tema ibadah dan akhlak; f) periwayatan hadis yang datang dari sufi perawi telah menjadi basis yang kokoh bagi perilaku sufistik umat Islam saat itu; g) terdapat dua nama sufi perawi yang menjadi simpul dalam proses periwayatan mereka. Kedua sufi tersebut adalah Sufyān aš-Šaurī (w. 181 H) dari Kufah dan Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) dari Basrah; h) sufi perawi juga berkontribusi besar dalam proses kodifikasi hadis saat itu. Dibuktikan dengan munculnya beragam bentuk catatan periwayatan mulai dari generasi *tābi'īn*, generasi *atbā' at-tābi'īn*, dan generasi *tab' al-atbā'*; dan i) hadis yang diriwayatkan oleh sufi perawi dalam mata rantai tersebut jelas-jelas dapat dipertanggung jawabkan, baik dari sisi kesahihan periwayatan maupun dari sisi kontekstualisasi pemahaman hadis.

Kata kunci: sufi, perawi, periwayatan hadis, *al-Kutub at-Tis'ah*

الملخص

يركز هذا البحث على سلسلة الرواة الصوفية في الكتب التسعة. وهذا البحث مؤسس لعدة وجوه، منها أن عملية رواية الحديث الشفاهية قد نمت واستمرت منذ القرن الاول من الهجري. والثاني أن عملية تدوين الحديث قد نشأت في بداية القرن الثاني الهجري. والثالث أن معظم وجوه التدوين على صورة أبواب الفقه وما حوله. والرابع هو ظهور أخبار المبتدعة والموضوعات. والخامس أن عملية نقد الرواة وحديثهم من أمر إجتهادي. والسادس هناك حقيقة تاريخية بأن القرنين الثاني والثالث من الهجري قد أصبحت عصر التكوين من الفكر الإسلامي، خاصة في الحديث والتصوف

ويناقش هذا البحث الإرتباط الفكرية لسلسلة الرواة الصوفية في الكتب التسعة. وأنواع موضوعات الحديث المروية عنهم، وأهمية روايتهم نحو التعاليم الصوفية، وأهمية روايتهم نحو عملية التدوين. ويدخل هذا البحث في البحوث المكتبية مع استخدام طريقة نقد الحديث والتحليل التاريخي.

من خلال هذا البحث، هناك بعض النتائج، وهي: (أ) وجدنا على الأقل ٢٩٥ من رجال الصوفية الذين رواوا الأحاديث في الكتب التسعة، (ب) المناطق التي يروي فيها الرواة الصوفية نفس منطقة بالمناطق التي انتشرت الرواية فيها، (ج) معظم الرواة الصوفية داخلون في رتبة مقلّ الحديث، يعنى يقللون عملية التحمل والأداء في إلقاء الرواية، (د) معظم حالة الرواة الصوفية في المرتبة المقبولة، يعنى وصلت إلى ٩٢.٢ في المائة منها مرتبة سليمة صحيحة، و ٧.٨ في المائة تعتبر ضعيفة ومجروحة، (هـ) توجد فيهم سلسلة فكرية مكونة من إثني عشر (١٢) الرواة الصوفية، وسجلت

حوالي ١٢٩٥ رواياتهم في الكتب التسعة، وغالب موضوع حديثهم يتحدث عن مسألة العبودية والأخلاق، (و روايتهم قد أصبحت أساسا وتأكيدا نحو التعاليم الصوفية ذاك العصر، ز) وجدنا الراويين الصوفيين اللذين كالجسر والربط بين الرواة الصوفية في الرواية، وهما سفيان الثوري (ت. ١٨١هـ) من الكوفة و حماد بن سلمة (ت. ١٦٧هـ) من البصرة، (ح) الرواة الصوفية لهم مساهمات كبيرة في خدمة تدوين الحديث ذاك العصر، لاسيما في عصر التابعين وأتباع التابعين، (ط) أن معظم الرواة الصوفية الذي يوجد في رواة الكتب التسعة قد تحققت صحة روايتهم وضبط تعاملهم في فهم الحديث النبوي

كلمات البحث: الصوفية، الرواة، رواية الحديث، الكتب التسعة

ABSTRACT

This study focused on the nuanced Sufi chain of *Hadith* transmitters in *al-Kutub at-Tis'ah*. This study is pivotal for several reasons, among them is to discuss the process of oral transmission of *hadith* that has grown and continued since the first century of hijriyah; the second one is to comprehend the attempts of *hadith* codification of which emerged in the beginning of the second century hijriyah; the third is to figure out that the attention of *tadwīn hadith* was given to the transmission of legal traditions; the fourth is to find that the rise of *hadith* fabrication; the fifth is to assess the *ijtihādi* quality process of transmitters through the critiques agreed upon and is to prove that there was a historical fact recording that the second and third centuries of hijriyah were called as formative periods of Islamic thought, especially of Hadith and Sufism.

This study discussed the intellectual links of the nuanced Sufi chain of *Hadith* transmitters in *al-Kutub at-Tis'ah*; the various themes of hadith narrated, the urgency of Sufi transmissions on the teachings of Sufism, and the urgency of Sufi transmissions on the process of codification of Hadith. This research included library research and used critical-historical analysis of hadith.

Through this research, there are some findings: a) at least there were 295 Sufis who transmitted hadiths in *al-Kutub at-Tis'ah*; b) there were areas where the Sufi transmitters narrated similar with the area of the transmission process of the hadith at that time; c) mostly Sufi transmitters are classified into *muqill al-hadīs* (deliberately minimizing the

transmission of hadith); d) Sufi transmitters are generally acceptable for their reports that 92.2% of them are ranked sound and valid, and only 7.8% are regarded weak (*majrūh*); e) there is an intellectual link of twelve (12) Sufi transmitters. Approximately 1295 reports of their hadiths were recorded in *al-Kutub at-Tis'ah*, or about 2.1% of the total number of hadiths in *al-Kutub at-Tis'ah*. The theme of their hadiths covered mostly of worship and morals; f) the transmission of hadith coming from the Sufi transmitters used to be a solid basis for the attitude of the Muslim Sufis at that time; f) there are two Sufi names of transmitters who become nodes in their transmission process. The two Sufis are Sufyān aš-Saurī (w 181 H) of Kufa and Ḥammād bin Salamah (d 167 H) of Basrah; h) Sufi transmitters also contributed greatly to the process of the hadith codification at that time. It is proved by the emergence of various forms of transmission records from the generation of *tābi'īn*, of *atbā' at-tābi'īn*, and of *tab' al-atbā'*; and i) the traditions transmitted by Sufi transmitters in those links are clearly accountable both in terms of the validity of the transmission and of the contextualization of the understanding of the hadith.

Key words: Sufi, the Transmitters, Hadith transmission,
al-Kutub at-Tis'ah

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin ini didasarkan pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158 tahun 1987 dan Nomor: 0543 b/U/1987 pada 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	B b	-
ت	Tā'	T t	-
ث	Ṡā'	ṣ	s dengan satu titik di atas
ج	Jīm	J j	-
ح	Ḥā'	Ḥ ḥ	h dengan satu titik di bawah
خ	Khā'	Kh kh	-
د	Dāl	D d	-
ذ	Ẓāl	Ẓ ẓ	z dengan satu titik di atas
ر	Rā'	R r	-
ز	Zā'	Z z	-
س	Sīn	S s	-
ش	Syīn	Sy sy	-
ص	Ṣād	Ṣ ṣ	s dengan satu titik di bawah

ض	Dād	Ḍ ḍ	d dengan satu titik di bawah
ط	Ṭā'	Ṭ ṭ	t dengan satu titik di bawah
ظ	Zā'	Z z	z dengan satu titik di bawah
ع	'Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G g	-
ف	Fā'	F f	-
ق	Qāf	Q q	-
ك	Kāf	K k	-
ل	Lām	L l	-
م	Mīm	M m	-
ن	Nūn	N n	-
هـ	Hā'	H h	-
و	Wāwu	W w	-
ء	Hamzah	tidak dilambangkan atau ‘	Apostrof, tetapi lambang ini tidak dipergunakan untuk hamzah di awal kata
ي	Yā'	Y y	-

B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda *syiddah*, ditulis rangkap.

Contoh : إِيَّكَ : ditulis *iyyāka*

تَصَوَّفَ : ditulis *taṣawwafa*

C. Vokal

1. Vokal Pendek

Vokal atau *ḥarakah fathah* ditulis *a*, *kasrah* ditulis *ī* dan *ḍammah* ditulis *u*.

Contoh: يَفْرَأُ : ditulis *yaqra'u*

يَسْأَلُ : ditulis *yasluku*

2. Vokal Panjang

Vokal panjang (*māddah*) yang menggunakan harakat dan huruf dalam tulisan Arab ditulis dengan huruf dan tanda caron (-) di atasnya: *ā ī ū*.

Contoh: قَالَ : ditulis *qāla*

يَقُولُ : ditulis *yaqūlu*

قِيلَ : ditulis *qīla*

3. Vokal Rangkap

1. *Fathah* dan *yā'* mati ditulis *ai* (أَي)

Contoh : كَيْفَ : ditulis *kaifa*

2. *Fathah* dan *wāwu* mati ditulis *au* (أَوْ)

Contoh : حَوْلَ : ditulis *ḥaula*

D. *Tā' Marbūṭah* di Akhir Kata

1. *Tā' marbūṭah* (ة) yang dibaca mati (*sukūn*) ditulis *h*, kecuali kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia seperti *salat*, *zakat*, *tobat*, *khurafat*, *bidah* dan lainnya.

Contoh: مَعْرِفَةٌ ditulis *ma'rifah*

تَزْكِيَةٌ ditulis *tazkiyah*

حَقِيقَةٌ ditulis *ḥaqīqah*

2. *Tā' marbūṭah* yang diikuti kata sandang *al* (ال) jika dibaca terpisah atau dimatikan, ditulis *h*.

Contoh: تَزْكِيَةُ النَّفْسِ ditulis *tazkiyah an-nafs*

Jika dibaca menjadi satu dan dihidupkan, maka dibaca *t*.

Contoh: تَزْكِيَةُ النَّفْسِ ditulis *tazkiyatun nafs*

E. Kata Sandang *Alif* dan *Lām* (ال)

1. Kata sandang *alif* dan *lām* (ال) diikuti huruf *syamsiyyah* sesuai dengan bunyinya (sama dengan huruf yang mengikutinya) dan dipisahkan tanda (-).

Contoh: التَّوَكُّلُ ditulis *at-tawakkul*

الشَّيْخُ ditulis *asy-syaikh*

الضَّعِيفُ ditulis *aḍ-ḍa'if*

2. Kata sandang *alif* dan *lām* (ال) diikuti huruf *qamariyyah* ditulis *al* dengan dipisahkan tanda (-) dengan huruf berikutnya.

Contoh : الْحَدِيثُ : ditulis *al-ḥadīṣ*

الْحَسَنُ ditulis *al-ḥasan*

F. Kata dalam Rangkaian Frasa atau Kalimat

1. Jika rangkaian kata tidak mengubah bacaan, maka ditulis terpisah/kata per kata, atau
2. Jika rangkaian kata mengubah bacaan menjadi satu, ditulis menurut bunyi/pengucapannya, atau dipisah dalam rangkaian kata.

Contoh: *صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ* ditulis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*
atau *Ṣaḥīḥul Bukhārī*

G. Kata Serapan dari Bahasa Arab

Kata serapan dari yang digunakan berasal dari Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) seperti *bidah*, *khurafat*, *tasawuf*, dan *tawakal*. Kata asli dalam bahasa Arab masih digunakan untuk menjelaskan istilah teknis seperti *taṣawwuf*, *ḍa'īf* dan lainnya pada awal penjelasan.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji syukur bagi Allah dan semoga limpahan karunia, rahmat, dan keberkahan selalu dicurahkan-Nya kepada semua makhluk ciptaan-Nya, dan kepada penulis sehingga mampu menyelesaikan penulisan disertasi ini sebagai syarat untuk menyelesaikan studi pada Program Doktor Studi Islam di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Salawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Kanjeng Nabi Agung nan Mulia Muhammad saw beserta para keluarga dan para sahabatnya.

Penulis menyadari dengan sepenuh hati bahwa kehadiran karya ini bukanlah semata karena kemampuan penulis, melainkan karena bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Untuk itu, sepatutnya penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak, terutama kepada yang terhormat:

1. Rektor UIN Walisongo yang telah memberikan kesempatan dan dorongan kepada penulis untuk menyelesaikan Program Doktor di UIN Walisongo tercinta ini.
2. Direktur Pascasarjana UIN Walisongo, dan seluruh staf pengajar serta semua staf administrasi dan perpustakaan yang telah memberikan pelayanan yang sangat baik kepada penulis, baik pelayanan akademik maupun non akademik, sehingga dapat memperlancar proses penyelesaian kuliah dan penulisan disertasi ini.

3. Prof. Dr. H. Suryadi, M.Ag sebagai Promotor dan Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag sebagai Kopromotor yang telah berkenan memberikan arahan dan bimbingan yang sangat berharga kepada penulis di sela-sela kesibukannya, namun tidak mengurangi ketelitian dan kesungguhan dalam melakukan koreksi dan pengarahan untuk perbaikan penulisan disertasi ini dari waktu ke waktu.
4. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada dewan penguji yang berkenan memberikan masukan, catatan dan penguatan argumen dalam disertasi ini.
5. Penulis wajib mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada kedua orang tua penulis; Drs. H. Ahmad Sururi, M.Hum. dan Dra. Hj. Khayatun, S.Pd yang telah membesarkan, membimbing, mendidik, serta senantiasa mendoakan penulis, serta kepada adik-adik penulis tercinta. *Allāh yahfazukum fī ṣiḥḥat wa 'āfiyat wa yuṭīlu 'umrakum fī ṭā'atillāh.*
6. Kepada Bapak H. Fahrīs MN (*Allah yarḥam wa yagfir*) dan Ibu Hj. Anieke Rokhwati yang selalu memotivasi, mendukung, dan senantiasa mendoakan penulis, serta kepada kakak-kakak ipar penulis tercinta. *Allah yahfazukum fī ṣiḥḥat wa 'āfiyat wa yuṭīlu 'umrakum fī ṭā'atillāh.*
7. Kepada istri tercinta (*alby*) Hj. Fisqiyatud Dailami, S.Sn dan putera tercinta kami, Muhammad Masy'al Galby Arafat yang senantiasa mendoakan dan memotivasi penulis dalam menyelesaikan program doktor di UIN Walisongo ini. Dengan

cinta-kasih, kesabaran dan doa mereka, penulisan disertasi ini dapat terselesaikan. Kepada mereka semua, disertasi ini saya persembahkan.

8. Kepada semua kyai, guru, dosen, sahabat, kerabat, dan santri yang senantiasa memotivasi penulis dalam penyelesaian disertasi ini, saya sampaikan banyak terima kasih. Terutama kepada keluarga besar FUPK, FUHUM, Ma'had Ulil Albab, dan yang paling utama kepada *Murabbi Rūhinā* Romo K.H. M. Arifin Fanani dan keluarga, Dr. K.H. Abdul Muhaya, M.A. dan keluarga, serta Prof. Dr. K.H. Imam Taufiq, M.Ag dan keluarga, *Allāh yahfazukum fī ṣiḥḥat wa 'āfiyat wa yuṭīlu 'umrakum fī tā'atillāh wa fī khidmat al-'ilm wa at-ta'īm.*

Semoga segala bimbingan, doa, dan kebaikan yang telah diberikan kepada penulis mendapatkan balasan pahala yang berlipat dari Allah SWT. Semoga Allah SWT senantiasa menganugerahkan kepada kita semua kemanfaatan dan keberkahan ilmu serta senantiasa membimbing kita pada jalan yang diridlai-Nya.

Akhirnya, semoga kehadiran karya ini memberikan guna dan manfaat serta mendapat ridla Allah SWT. Amin.

Wa mā taufiqunā illa billāh.

Semarang, 29 Mei 2017
Penulis,

Ahmad Tajuddin Arafat

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN	iii
NOTA PEMBIMBING	iv
ABSTRAK	v
TRANSLITERASI	xi
KATA PENGANTAR	xvi
DAFTAR ISI	xix
DAFTAR GAMBAR DAN TABEL	xxiii
GLOSARIUM	xxiv
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	14
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	15
D. Tinjauan Pustaka	17
E. Kerangka Teoritik	25
F. Metode Penelitian	42
G. Sistematika Pembahasan	46
BAB II : PROSES TERBENTUKNYA MATA RANTAI PERIWAYATAN HADIS	49
A. Pengertian Peristiwa dan Hadis	49
1. Pengertian Riwayat	49
2. Pengertian Hadis	51
B. Peristiwa Hadis dari Masa ke Masa	53
C. Historisitas Peristiwa	60
D. Studi Hadis pada Abad ke II-III H	68
E. Kodifikasi Hadis dan <i>al-Kutub at-Tis'ah</i>	71
1. <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	72
2. <i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	78
3. <i>Sunan Abī Dāwūd</i>	79
4. <i>Sunan at-Tirmizī</i>	81
5. <i>Sunan an-Nasā'ī</i>	82
6. <i>Sunan Ibnu Mājah</i>	83

7. <i>Sunan ad-Dārimī</i>	84
8. <i>Muwatṭā Mālik</i>	86
9. <i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	87

BAB III : TASAWUF DAN SUFI PERAWI

HADIS	90
A. Pengertian Tasawuf dan Sufi	93
B. Sumber Pengetahuan Tasawuf	100
C. Metode Perolehan Pengetahuan Tasawuf	104
D. Validitas Pengetahuan Tasawuf	107
E. Tradisi dan Corak Tasawuf Abad II-III H.	112
F. Interaksi Kaum Sufi Abad II-III H. dalam Studi Hadis	124
1. Interaksi dalam Periwiyatan Hadis	124
2. Interaksi dalam Pemahaman Hadis (<i>Fiqh al-Ḥadīs</i>)	129
G. Sufi Perawi Hadis Abad II-III H.	133
1. Madinah	138
2. Mekkah	140
3. Basrah	140
4. Kufah	142
5. Syam	143
6. Mesir	144
7. Bagdad	144
8. Khurasan	146

BAB IV: MATA RANTAI PERIWAYATAN SUFI

DALAM <i>AL-KUTUB AT-TIS'AH</i>	156
A. Generasi <i>Tābi'īn</i>	157
1. Manṣūr bin al-Mu'tamir as-Sulamī al-Kūfī (w. 132 H)	157
2. Šābit bin Aslam al-Bunānī al-Baṣrī (w. 127 H)	160
3. Makhūl al-Faqīh asy-Syāmī (w. 112 H)	166
4. Muḥammad bin al-Munkadir al-Madīnī (w. 130 H)	170

B. Generasi <i>Atbā' at-Tābi'īn</i>	174
1. Sufyān aš-Šaurī bin Sa'īd al-Kūfī (w. 161 H)	174
2. Ḥammād bin Salamah al-Baṣrī (w. 167 H)	181
3. Ādam bin Abī Iyās asy-Syāmī (132-220 H)	186
4. Ḥaiwah bin Syuraiḥ al-Miṣrī (w. 159 H)	188
C. Generasi <i>Tab' al-Atbā'</i>	191
1. Aḥmad bin Ḥanbal al-Bagḍādī (w. 241 H)	191
2. Yazīd bin Khālid ar-Ramlī asy-Syāmī (w. 232 H)	196
3. Muḥammad bin Rāfi' an-Naisābūrī (w. 245 H)	199
4. Hannād bin as-Sarī al-Kūfī (w. 243 H)	202
D. Sebaran Riwayat Sufi Perawi Hadis	205
BAB V : URGENSI PERIWAYATAN SUFI TERHADAP AJARAN TASAWUF	212
A. Mengoptimalkan Ibadah	215
B. Keutamaan Akhlak	229
C. Kesederhanaan	238
BAB VI : URGENSI PERIWAYATAN SUFI TERHADAP KODIFIKASI HADIS	245
A. Generasi <i>Tābi'īn</i>	248
B. Generasi <i>Atbā' at-Tābi'īn</i>	253
C. Generasi <i>Tab' al-Atbā'</i>	259
D. Karakteristik Perwayatan Hadis Sufi Perawi	262
BAB VI : PENUTUP	274
A. Kesimpulan	274
B. Keterbatasan Kajian	278
C. Saran	279
DAFTAR PUSTAKA	280

LAMPIRAN	
Lampiran 1. Rekapitulasi Nama Sufi Perawi dalam <i>al-Kutub at-Tis 'ah</i>	292
Lampiran 2. Rekapitulasi Jumlah Riwayat Hadis dari Sufi Perawi dalam <i>al-Kutub at-Tis 'ah</i>	314
Lampiran 3. Ragam Tema Riwayat dari 12 Sufi Perawi	344
Lampiran 4. Mata Rantai Intelektual Sufi Perawi	385
RIWAYAT HIDUP	386

DAFTAR GAMBAR DAN TABEL

DAFTAR GAMBAR

Gambar 4.1. Mata Rantai Maṣṣūr bin al-Mu‘tamir	160
Gambar 4.2. Mata Rantai Šābit bin Aslam al-Bunānī	165
Gambar 4.3. Mata Rantai Makḥūl al-Faqīh	169
Gambar 4.4. Mata Rantai Muḥammad bin al-Munkadir	173
Gambar 4.5. Mata Rantai Sufyān aš-Šaurī	180
Gambar 4.6. Mata Rantai Ḥammād bin Salamah	185
Gambar 4.7. Mata Rantai Ādam bin Abī Iyās	188
Gambar 4.8. Mata Rantai Ḥaiwah bin Syuraih	191
Gambar 4.9. Mata Rantai Aḥmad bin Ḥanbal	195
Gambar 4.10. Mata Rantai Yazīd bin Khālīd	198
Gambar 4.11. Mata Rantai Muḥammad bin Rāfi‘	202
Gambar 4.12. Mata Rantai Hannād bin as-Sarī	205

DAFTAR TABEL

Tabel 3.1. Ragam Atribut dari Sufi Perawi	133
Tabel 3.2. Sebaran Kawasan Sufi Perawi	137
Tabel 3.3. Jumlah Riwayat dari Sufi Perawi	148
Tabel 3.4. Sebaran & Persentase Riwayat Sufi Perawi dalam <i>al-Kutub at-Tis‘ah</i>	152
Tabel 3.5. Kualitas Sufi Perawi Hadis	153
Tabel 4.1. Sebaran Riwayat 12 Sufi Perawi dalam <i>al-Kutub at-Tis‘ah</i>	206
Tabel 4.2. Ragam Tema Riwayat 12 Sufi Perawi	209
Tabel 6.1. Nama-Nama Sufi Perawi Generasi <i>Tābi‘īn</i> yang Memiliki Catatan Riwayat Hadis	249
Tabel 6.2. Nama-Nama Sufi Perawi Generasi <i>Atbā‘ at-Tābi‘īn</i> yang Memiliki Catatan Riwayat Hadis	254

GLOSARIUM

- ‘Ābid* : Orang yang tekun dalam beribadah
- ‘Ādil* : Periwat yang konsisten dalam menegakkan ajaran Islam, serta dihiasi akhlak yang baik, selamat dari kefasikan dan selamat dari unsur perusak *murū’ah* (kewibawaan)
- al-Jarḥ wa at-Ta’dīl* : Pembahasan tentang para periwat dari segi apa yang datang dari keadaan mereka, dan dari apa yang mencela (*al-jarḥ*) mereka atau yang memuji (*at-ta’dīl*) mereka dengan menggunakan kata-kata khusus
- al-Kutub at-Tis’ah* : Sembilan kitab hadis populer yang menghimpun hadis-hadis Nabi saw sebagai sumber rujukan dan dianggap memiliki derajat yang tinggi dalam kualitas periwatannya. Kesembilan kitab tersebut adalah: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan at-Tirmizī*, *Sunan an-Nasā’ī*, *Sunan Ibnu Mājah*, *Sunan ad-Dārimī*, *Muwaṭṭā Mālik*, dan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*

- Atbā' at-Tābi'īn* : Generasi umat Islam sesudah generasi *Tābi'īn* dan ketika meninggal dunia tetap dalam keadaan Islam
- Ḍābiṭ* : Periwat yang hafal betul dan paham dengan apa yang ia riwayatkan dan mampu menyampaikannya dengan akurat serta baik hafalannya
- Ḥādīṣ* : Menurut bahasa adalah sesuatu yang baru, dan menurut istilah adalah segala perkataan, perbuatan dan ketetapan yang disandarkan kepada Rasulullah
- Kodifikasi Ḥādīṣ : Kegiatan penghimpunan hadis, dikenal dengan istilah *tadwīn al-ḥādīṣ*. Menurut Ulama' hadis, kegiatan pencatatan atau penghimpunan hadis sudah dilakukan semenjak abad pertama hijriyah meski masih bersifat pribadi-pribadi. Selanjutnya, kegiatan ini menjadi resmi dan lebih semarak ketika Khalīfah 'Umar bin 'Abdul 'Azīz mengeluarkan perintah untuk menghimpun hadis.
- Matan : Kalimat atau redaksi hadis yang mengandung makna-makna tertentu yang berada diakhir sanad.

<i>Muḥaddis</i>	: Orang yang menekuni keilmuan hadis, baik <i>riwāyat</i> maupun <i>dirāyat</i> .
<i>Mukhaḍram</i>	: Orang yang sempat hidup pada zaman Jahiliyah dan Zaman Nabi, dan memeluk Islam, tetapi tidak sempat bertemu dengan Nabi saw. Ulama' hadis umumnya memasukkan <i>al-Mukhaḍram</i> ke dalam kelompok <i>Tābi'īn</i> .
Periwayat (<i>rāwī</i>)	: Orang yang melakukan proses <i>taḥammul wa adā' al-ḥadiṣ</i> , dan hadis yang disampaikannya lengkap berisi sanad dan matan
Periwayatan (<i>riwāyat</i>)	: Kegiatan penerimaan, penyampaian, serta penyandaran hadis kepada rangkaian para periwayatnya dengan bentuk-bentuk tertentu.
Sahabat Nabi	: Generasi umat Islam yang bertemu langsung dengan Nabi dan ketika meninggal dunia tetap dalam keadaan Islam
Sanad	: Rangkaian para periwayat yang menyampaikan redaksi hadis (matan) dari sumbernya yang pertama
Sūfi	: Orang yang menjalankan penyucian hati dengan melakukan beragam <i>mujāhadah</i> atau

	<i>riyāḍah</i> untuk mendekatkan diri kepada Allah.
Sunnah	: Sesuatu yang berasal dari Rasulullah baik yang berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, karakter, bentuk, atau kebiasaan baik sebelum diutusnyā Rasulullah maupun sesudahnyā.
<i>Ṭabaqat</i>	: Generasi yang sama-sama dalam masa/umur dan dalam bertemu dengan para guru-guru
<i>Tābi'īn</i>	: Generasi umat Islam yang pernah bertemu dengan seorang sahabat Nabi atau lebih dan ketika meninggal dunia tetap dalam keadaan Islam
<i>Tab' al-Atbā'</i>	: Generasi umat Islam sesudah generasi <i>Atbā' at-Tabi'īn</i> dan ketika meninggal dunia tetap dalam keadaan Islam
Tasawuf	: Secara etimologis, tasawuf berasal dari kata <i>ṣūf</i> , yang berarti wol. Secara terminologis, tasawuf tidak memiliki definisi yang baku, karena berangkat dari subjektifitas pengalaman masing-masing sufi. Jadi, tasawuf dapat diartikan <i>ṣafā` dan musyāhadat`</i> (kejernihan hati untuk menuju penyaksian langsung kepada Allah SWT)

- Zāhid* : Orang yang meninggalkan beragam kelezatan dan kenikmatan duniawi guna mendekati diri kepada Allah
- Zuhud : Secara etimologis, berarti tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya, dan secara terminologis, berarti berpaling dari dunia seraya menghadapkan diri untuk beribadah kepada Allah

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadis sebagai verbalisasi sunah oleh sebagian besar umat Islam terlalu penting untuk diabaikan dalam kehidupan beragama umat Islam. Hadis bukan hanya sebagai sumber otoritatif dalam pembentukan hukum Islam, tapi juga sebagai sumber informasi yang sangat berharga untuk memahami wahyu Tuhan. Ia juga sebagai sumber sejarah masa awal Islam. Singkatnya, ditemukan beragam riwayat hadis yang berkaitan dengan tradisi keilmuan Islam, seperti: hadis hukum, hadis tafsir, hadis sebagai sumber sejarah, serta hadis sebagai pilar ajaran-ajaran moral dan spiritual.

Mengutip apa yang dikatakan oleh ‘Ajjāj al-Khaṭīb dan Abū Zahw yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw bagi para *muḥaddiṣūn* merupakan sang imam dan pemberi petunjuk serta pembimbing (*al-hādī*).¹ Dengan demikian, Sunah Nabi saw terdiri atas beragam dimensi, baik hukum, moral, sosial, spiritual, maupun lainnya, dapat menjadi petunjuk dan norma kehidupan bagi umatnya. Melalui sunahnya, Nabi Muhammad saw benar-benar berusaha untuk menjadi teladan universal. Sebuah keteladanan

¹ Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: ‘Ulūmuḥu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 19; Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn* (Mesir: Syirkah Musāhamah Miṣriyyah, t.t.), 9.

yang lebih menekankan pada tujuan ajarannya dan bukan pada bentuknya.²

Seperti halnya *muhaddisūn*, hadis bagi kaum sufi juga memiliki posisi sentral dalam formulasi suluk dan laku spiritualnya. Junaid al-Bagdādī (w. 297 H) berkata bahwa siapa yang tidak hafal al-Qur'an dan tidak menulis (meriwayatkan) hadis Nabi saw, maka tidak boleh diikuti dalam urusan ini (tasawuf), karena ilmu kami ini berkaitan erat dengan asas al-Qur'an dan Sunah.³ Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H) menyatakan bahwa siapa yang beramal tanpa mengikuti sunah, maka amal tersebut batal. Abū Sulaimān ad-Dārānī (w. 212 H), guru dari Ibnu Abī al-Ḥawārī (w. 246 H), menegaskan pula bahwa suatu pernyataan sufi tidak akan diterima kecuali disaksikan oleh dua saksi adil, al-Qur'an dan Sunah.⁴

Pola kehidupan Nabi saw yang sederhana dan selalu ber-*mujāhadah* juga menjadi *uswah* (teladan) bagi kehidupan manusia, khususnya bagi kaum sufi. Sebuah teladan yang mengantarkan pada fase-fase intuitif yang pada akhirnya akan mengantarkan seorang *sālik* kepada terbukanya hakikat serta sampai pada jalan menuju Allah dengan pengetahuan yang bersifat ilahiah (*ma'rifah*

² Frithjof Schuon, *Islam Dan Filsafat Perennial*, trans. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1993), 115 dan 117.

³ 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍīyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 16.

⁴ Sayyid Nūr bin Sayyid 'Alī, *at-Taṣawwuf asy-Syar'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 35.

ilhāmiyyah-ladunniyyah).⁵ Oleh karena itu, banyak dari perkataan dan perilaku Nabi saw yang menjadi dasar dari amalan-amalan sufistik kaum sufi, seperti kehidupan yang penuh dengan kesederhanaan (*zuhd*), selalu beristighfar, berpuasa, dan ber-*mujāhadah*.⁶ Selain itu, terdapat pula beragam riwayat hadis yang berbicara tentang moralitas dan *'ubūdiyyah* telah menjadi dasar bagi kaum sufi untuk berusaha meneladani Rasul saw melalui ucapan dan perilakunya. Hadis tentang *ihsān*, misalnya, telah menjadi pondasi utama bagi konsep *musyāhadah* dan *ma'rifah ilāhiyyah*.

Lebih lanjut, Mulyadhi Kartanegara menegaskan bahwa hadis *qudsi*, bagi *mutaşawwif*, memiliki dimensi spiritual yang kental sekaligus menjadi pondasi dasar ajaran-ajaran esoterik mereka.⁷ Bahkan Julian Baldick (2002: 40) berpendapat bahwa para sufi-lah yang bertanggung jawab dalam memopulerkan hadis-hadis *qudsi* demi kepentingan tradisi sufistik mereka. Senada dengan Baldick, William Graham menyatakan pula bahwa kaum sufi memandang bahwa hadis *qudsi* merupakan wahyu Tuhan di luar al-Qur'an (*extra-Qur'anic revelation*) yang banyak berbicara perihal spiritualitas yang nantinya menjadi basis utama dalam

⁵ M. Jalāl Syaraf, *Dirāsah fī at-Taşawwuf al-Islamī; Syakhşiyyāh wa Mazāhib* (Beirut: Dār al-Nahḍat al-‘Arabīyyat, 1984), 37-38.

⁶ As‘ad as-Sahmarani, *at-Taşawwuf; Mansya‘uhū wa Muşṭalahātuhū* (Beirut: Dār an-Nafā‘is, 1987), 74-75.

⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 26.

pembentukan ajaran-ajaran tasawuf.⁸ 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.

Informasi tersebut setidaknya menunjukkan bahwa kaum sufi pada prinsipnya memiliki keterkaitan yang cukup erat dengan tradisi pemikiran hadis, baik dalam bentuk periwayatan maupun pemahaman. Oleh karena itu, hadis sebagai sumber ajaran Islam selain al-Qur'an, nampaknya selalu menarik untuk dikaji, baik yang menyangkut tentang munculnya proses transmisi periwayatan, kritik otentisitas atau validitas (*sanad* dan *matan*) maupun metode pemahaman (*mafḥūm at-ta'āmul*) hadis itu sendiri. Oleh karenanya, kajian tentang mata rantai transmisi periwayatan hadis kaum sufi dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, penting karena beberapa alasan.

Di antaranya adalah proses periwayatan hadis secara lisan telah tumbuh dan berlangsung sejak abad pertama hijriyah; upaya kodifikasi (*tadwīn*) hadis baru muncul pada permulaan abad kedua hijriyah hingga akhir abad ketiga hijriyah; *al-Kutub at-Tis'ah* hadir

⁸ William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Paris: Mouton & Co, 1977), 67-70.

sebagai produk dari proses periwayatan yang berkembang pada masa *tadwīn* tersebut; kebanyakan perhatian *tadwīn* hadis diberikan kepada periwayatan hadis-hadis hukum;⁹ munculnya pemalsuan-pemalsuan hadis yang salah satunya dipelopori oleh beberapa kaum sufi dengan dalih sebagai motivasi untuk selalu berbuat baik dan bijak (*at-targīb wa at-tarhīb*); serta penilaian terhadap kualitas perawi yang bersifat *ijtihādī* meskipun menggunakan standar kritik yang telah disepakati.

Selain itu, alasan utama lainnya adalah bahwa abad kedua hingga ketiga hijriyah merupakan periode formatif pemikiran Islam. Sebuah periode yang oleh banyak kalangan intelektual disebut sebagai masa ortodoks dalam Islam.¹⁰ Bukti historis menunjukkan bahwa pada periode tersebut dinamika tradisi intelektual dalam Islam mulai muncul dan berkembang hingga menjadi sebuah subjek keilmuan yang tersistematis, sebagaimana Hadis dan Tasawuf.

Jadi, tidaklah dapat dipungkiri bahwa kedua masa tersebut telah menjadi semacam periode ideal dan romantis dalam sejarah pemikiran Islam. Terbukti dengan perkembangan keilmuan Islam setelahnya yang selalu merujuk pada referensi-referensi klasik

⁹ Kecenderungan tersebut dapat dilihat dari munculnya beragam karya kanonik hadis pada abad ketiga hijriyah yang bercorak fiqh, seperti enam karya hadis terkenal (*al-kutub al-sittah*). Muncul kecenderungan fiqh *minded* tersebut merupakan bentuk respon dari ahli hadis terhadap ahli ra'yi. Dinamika dari kedua tradisi keilmuan inilah, yakni tradisi rasionalis dan tradisi tradisionalis, yang akhirnya memberikan warna sedemikian rupa dalam proses kanonisasi riwayat hadis. Lihat dalam Dede M. Rodliyana, "Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitāb Ḥadīth," *Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies* 1, no. 1 (2012): 119–44.

¹⁰ Jamal J. Elias, *Islam* (London: Calmann & King, 1999), 44.

pada abad tersebut. Referensi tersebut, biasanya, menjadi acuan historis atau sebagai landasan epistemologis bagi kerangka berpikir para kaum intelektual setelahnya.

Selanjutnya, guna mendapatkan data dan informasi yang utuh perihal kaum sufi yang memiliki riwayat hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, peneliti mengidentifikasi sufi perawi dengan menggunakan atribut dan karakter serta perilaku yang biasa disematkan dalam tradisi kesufian. Seperti: *zāhid*, *'ābid*, *nussāk*, dan *'ārif*. Meski atribut-atribut tersebut bisa dikatakan masih bersifat umum, namun satu hal yang jelas bahwa atribut dan karakter tersebut merupakan ekspresi lahir dari kesufiannya.¹¹ Kualitas personal dan atribut tersebut peneliti dapatkan dari beragam literatur yang menjelaskan perilaku dan karakter sufistik seseorang, sebagaimana yang terekam dalam *rijāl al-ḥadīs*, *ṭabaqāt al-muḥaddiṣīn*, *ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyyah*, dan buku-buku biografi

¹¹ Ibrāhīm Basyūnī menjelaskan bahwa jarang bahkan tidak ada atribut kesufian yang menonjol pada kaum sufi generasi awal, kecuali hanya bisa dilihat dari perilaku kezuhudannya serta ketekunannya dalam beribadah. Dikarenakan mereka lebih suka diberi atribut sebagai sahabat atau tābi'īn serta munculnya beberapa orang yang mengaku dirinya sebagai seorang sufi, namun, hatinya tidak mencerminkan kebaikan.

Meski demikian, pada pertengahan abad kedua hijriyah, istilah sufi sebagai sebuah atribut bagi seseorang yang memiliki perilaku sufistik mulai muncul, seperti Abū Hāsyim al-Kūfī (w. 160 H./776 M.) seorang zahid dari Kufah yang dikenal sebagai orang pertama yang memiliki atribut sufi. Nicholson, sebagaimana dikutip oleh 'Afīfī, berbeda dengan pendapat tersebut. Menurutnya, gelar sufi sudah ada pada paruh kedua abad kedua hijriyah dan orang yang mendapatkan gelar sufi tersebut adalah Jābir bin Hayyān bin Abdullah al-Kūfī (w. 161 H). Ibrāhīm Basyūnī, *Nasy'ah at-Taṣawwuf al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1969), 13-14; Syaraf, *Dirāsah fi at-Taṣawwuf al-Islāmī; Syakhṣiyyāh wa Mazāhib*, 81; Abū al-'Alā 'Afīfī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām* (Alexandria: Dār al-Ma'ārif, 1963), 28-29.

lainnya.¹² Jadi, istilah kesufian dalam penelitian ini tidak hanya merujuk pada kualitas spiritual seseorang saja, melainkan merujuk pula pada pengakuan sejarah serta kecenderungan keilmuan yang ia tekuni.

Di antara sufi perawi hadis yang tercatat adalah Aḥmad bin Ishāq bin al-Ḥaṣīn az-Zāhid (w. 242 H),¹³ Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H),¹⁴ Aḥmad bin Naṣr az-Zāhid (w. 245 H),¹⁵ Aḥmad bin Yahyā al-‘Ābid (w. 264 H),¹⁶ Ibrāhīm bin Adham (w. 161 H),¹⁷ Aḥwaṣ bin Ḥakīm al-‘Ābid,¹⁸ Ādam bin Abī Iyās al-

¹² Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994); Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalāni, *Tahzīb at-Tahzīb* (India: Maṭba’ah Dā’irah al-Ma’ārif an-Nizāmiah, 1326); Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalāni, *Lisān al-Mizān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996); Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *at-Tārīkh al-Kabīr*, ed. M. ‘Abd al-Mu’īd Khān (Hyderabad: Dā’irah al-Ma’ārif al-Islāmiyyah, t.t.); ‘Abd ar-Rahmān bin Muḥammad Ibn Ḥātim ar-Rāzī, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah* (Hyderabad: Majlis Dā’irah al-Ma’ārif al-‘Uṣmāniyyah, 1952); Ahmad bin ‘Abdullāh bin Aḥmad Abū Nua’im al-Aṣbihānī, *Ḥilyah al-Auliā’ wa Ṭabaqāh al-Aṣfiyā’* (Mesir: as-Sa’ādah, 1974); Muḥammad bin al-Ḥusain as-Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyyah*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998); Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Zahabī, *Siyar A’lām an-Nubalā’* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2006); ‘Abd al-Gaffār Sulaimān al-Bandārī and Sayyid Kasrawī Ḥasan, *Mausū’ah Rijāl al-Kutub at-Tis’ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993).

¹³ Ia dihukumi *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī

¹⁴ Ia dihukumi *ṣiqat* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah Abū Dāwūd dan Ibnu Mājah. Ia adalah murid dari seorang Sufi masyhur Abū Sulaimān ad-Dārānī (w. 212/215 H)

¹⁵ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah at-Nasā’ī dan at-Tirmizī

¹⁶ Ia dihukumi *ṣiqat* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah an-Nasā’ī

¹⁷ Ia dihukumi *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī dalam kitab *al-Adab* dan at-Tirmizī

¹⁸ Ia dihukumi *ḍa’if al-ḥifẓ* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah Ibnu Mājah

‘Ābid (w. 221 H),¹⁹ Ismā‘īl bin Abī al-Ḥārīs az-Zāhid (w. 258 H),²⁰ Šābit bin Aslam al-Bunānī (w. 127 H),²¹ Ḥammād bin Salamah (w. 167 H),²² al-Ḥasan al-Bašrī (w. 110 H),²³ al-Ḥasan bin Manšūr aš-Šūfī,²⁴ ‘Abdurrahmān bin Šābit bin Šaubān (w. 165 H),²⁵ ‘Abdullāh bin al-Mubārak (w. 181 H),²⁶ Dāwūd aṭ-Ṭā‘ī (w. 165 H),²⁷ al-

¹⁹ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Abū Dāwūd dalam *an-Nāsikh wa al-Mansūkh*, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmiżī

²⁰ Ia dihukumi *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah Abū Dāwūd dan Ibnu Mājah

²¹ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmiżī

²² Ia dihukumi *ṣiqah ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmiżī

²³ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis, meski sering pula meriwayatkan hadis secara *mursal* dan *tadlis*. Di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmiżī

²⁴ Ia dihukumi *ṣiqah* dan *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī. Ia terkenal dengan sebutan Abū ‘Alawiyah aš-Šūfī

²⁵ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis, meski dituduh sebagai pengikut Qadariyah. Di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī dalam *al-Adāb*, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmiżī

²⁶ Ia dihukumi *ṣiqah ṣabat* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmiżī

²⁷ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah an-Nasā‘ī

Fuḍail bin ‘Iyād (w. 187 H),²⁸ Bisyr al-Ḥāfi (w. 227 H),²⁹ dan Ahmād bin ‘Aṣīm al-Anṭākī (w. 227 H).³⁰

Ḥasan al-Baṣri (w. 110 H), dalam catatan Kamaruddin Amin, misalnya, memiliki riwayat hadis yang tersebar dalam berbagai kitab hadis.³¹ Tercatat setidaknya ada 281 riwayat hadis darinya yang terekam dalam *al-Kutub as-Sittah*. Ia meriwayatkan 193 hadis Nabi saw dari 33 sahabat dan tābi‘īn, dan 88 hadis yang diriwayatkannya adalah *mursalah*. Dari 281 hadis yang terdapat dalam *al-Kutub as-Sittah*, 43 hadis diantaranya ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* (31 hadis terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan 12 terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*). Meski para kritikus hadis memberikan label kepadanya sebagai seorang *mudallis*,³² namun mengesampingkan berbagai riwayatnya merupakan suatu hal yang perlu dipikirkan ulang.

²⁸ Ia dihukumi *ṣiqah* serta memiliki banyak riwayat meski tidak sampai pada derajat *ḥāfiẓ* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, an-Nasā’ī dan at-Tirmizī

²⁹ Ia dihukumi *ṣiqah qudwah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah an-Nasā’ī dalam *Musnad ‘Alī* dan at-Tirmizī dalam *al-Masā’il*.

³⁰ Tidak ditemukan komentar yang jelas dari para kritikus hadis terhadapnya oleh, dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī

³¹ Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009), 105-108.

³² Ada dua bentuk *tadlīs* dalam hadis, yaitu: *tadlīs al-isnād*, yakni perawi menggugurkan nama gurunya, lalu menukil dari orang yang lebih atas daripada gurunya dengan memakai ungkapan yang memberikan pengertian kepada si pendengar bahwa hal itu dinukilnya secara langsung atau perawi menggugurkan seorang perawi *da‘īf* di antara dua orang perawi yang *ṣiqah*. Kedua, *tadlīs asy-syuyūkh*, yakni nama gurunya tidak digugurkan, tetapi gurunya itu digambarkan dengan sifat yang tidak dikenal. Lihat dalam Yahya bin Syaraf an-Nawāwī, *al-Taqrīb at-Taisīr li Ma‘rifat Sunan al-Baṣyīr an-Naẓīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), 30.

Selain Ḥasan al-Baṣri (w. 110 H), masih banyak ditemukan beberapa perawi yang terkenal sebagai seorang sufi masyhur. Al-Fuḍail bin ‘Iyād (w. 187 H), misalnya, yang dikomentari oleh para kritikus hadis sebagai seorang yang *siqah*, ahli ibadah, dan memiliki banyak riwayat hadis, meskipun tidak sampai pada derajat *ḥāfiẓ*.³³ Selain al-Fuḍail, ada juga seorang sufi yang juga memiliki otoritas periwayatan hadis yang diakui oleh *muḥaddis*, yaitu Aḥmad bin Abi al-Ḥawārī (w. 246 H). Ia adalah murid dari sufi terkenal Abu Sulaimān ad-Dārānī (w. 212 H). Tercatat bahwa Abū Dāwud (w. 275 H), Ibnu Mājah (w. 273 H), dan Baqī bin Makhlad (w. 276 H) masuk dalam jaringan periwayatannya. Bahkan, kritikus hadis mensifatinya sebagai seorang *zāhid* yang banyak dipuji oleh ulama sezamannya.³⁴

Di samping melalui proses transmisi periwayatan secara lisan, Muṣtafā al-A‘zamī mencatat pula ada beberapa perawi hadis yang juga dikenal sebagai sufi yang memiliki beberapa karya atau risalah riwayat hadis, di antaranya adalah: Ḥasan al-Baṣrī (w. 110) yang pernah memiliki *ṣaḥīfah* hadis,³⁵ meski setelah itu dibakar olehnya sendiri sebelum ia meninggal;³⁶ Sufyān aš-Ṣaurī (w. 161);

³³ al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, 282.

³⁴ al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, 371.

³⁵ Muḥammad Muṣtafā al-A‘zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīs an-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihī*, vol. I (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1992), 173, 256, dan 272.

³⁶ Kisah mengenai pembakaran, penguburan, dan penghapusan kitab hadis tidak hanya dilakukan oleh Ḥasan al-Baṣrī saja. Sejarahwan mencatat bahwa fenomena tersebut telah terjadi sejak masa sahabat dan tābi‘īn dengan berbagai alasan yang menyertainya. Di antara sahabat yang tercatat telah menghapus bahkan membakar koleksi hadisnya adalah Abū Bakr, ‘Alī bin Abī Tālib, dan Ibnu Mas‘ūd. Adapun yang dari kalangan tabi‘īn adalah seperti: ‘Ubaidah bin ‘Amr, Khālid bin al-Ḥiẓā’,

Syaqīq al-Balkhī (w. 153) dan Ibnu al-Mubārak (w. 181 H) yang memiliki kitab hadis tentang zuhud, serta Ibrāhīm an-Nakha‘ī (w. 96 H).

Berdasarkan telaah awal dari beberapa sufi perawi tersebut, peneliti menemukan berbagai variasi kualitas perawi sufi, mulai dari yang *siqah*, *ṣadūq*, *maqbul*, *matruk al-ḥadīs*, hingga *da‘īf*. Selain itu, peneliti juga menemukan kecenderungan jumlah periwayatan yang sedikit dari beberapa sufi perawi. Bahkan ditemukan pula sufi perawi yang enggan hingga takut meriwayatkan hadis karena alasan adanya unsur duniawi dalam proses periwayatannya. Hal tersebut dikarenakan adanya dinamika keilmuan yang terjadi antara kaum sufi dengan *muḥaddisūn* dalam lintasan sejarah masa itu.³⁷

dan Hisyām bin Hisān. Lihat dalam Daelan M. Danuri, “Kitābat al-Ḥadīs wa Tadwīnuh Qabla an-Takūna Rasmiyyah,” *Al-Jāmi‘ah* 43, no. 1 (2005), 187-189 dan 196-199.

³⁷ Di antara dinamika yang muncul pada saat itu adalah kritikan pedas para *muḥaddisūn* terhadap perilaku kaum sufi yang banyak meriwayatkan hadis-hadis palsu tentang *at-targīb wa at-tarhīb*; para *muḥaddisūn* mengkategorikan kaum sufi sebagai faktor eksternal dalam hal pemalsuan hadis; serta kritikan tajam para *muḥaddisūn* terhadap kaum sufi yang cenderung menyepelekan proses *at-taḥammul wa al-adā’* dalam proses periwayatan hadis atau berkaitan dengan perilaku sufistiknya yang dianggap *nyleneh* hingga bidah.

Sebaliknya, para *muḥaddisūn* juga mendapat kritikan pedas dari kaum sufi perihal: kurang hati-hatian beberapa *muḥaddisūn* dalam menilai seorang perawi hingga akhirnya jatuh pada perilaku *gibah*; para *muḥaddisūn* terlalu asik dengan penukilan riwayat dari satu guru ke guru yang lain hingga melupakan esensi dan substansi dari matan hadis itu sendiri; dan beberapa dari mereka, *muḥaddisūn*, telah menyimpang dengan menjadikan hadis sebagai media untuk mendapatkan keuntungan materi, status sosial atau kebanggaan diri.

Berdasarkan dinamika intelektual inilah, peneliti menggunakan pula telaah kesejarahan guna mendapatkan gambaran yang utuh, objektif, dan proporsional dari serpihan-serpihan fakta sejarah perihal mata rantai periwayatan hadis kaum sufi dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*.

Sebagai kajian awal, peneliti menemukan sebuah nukilan hadis dalam karya Ibn ‘Ajībah yang berkaitan dengan zikir kepada Allah yang diriwayatkan oleh Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) dari Ali bin Abī Ṭālib.³⁸ Satu hal yang unik dari periwayatan tersebut adalah rangkaian perawi yang semuanya merupakan para ulama yang terkenal sebagai pemuka kaum sufi, diantaranya adalah Ḥabīb al-‘Ajamī (w. 119 H), Dawūd aṭ-Ṭāi` (w. 162 H), Ma‘rūf al-Karkhī (w. 200 H), Sirri as-Saqī (w. 251/253 H), dan Junaid al-Bagdādī (w. 297 H). Meski demikian, peneliti belum meneliti lebih jauh perihal otentisitas dan kualitas periwayatan hadis tersebut.

Jika riwayat tersebut diperbandingkan dengan riwayat lain yang semakna, maka dapat ditemukan mata rantai serta kualitas periwayatannya dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*. Tercatat, dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, dua riwayat hadis yang memiliki kesamaan makna dengan riwayat yang ditemukan dalam karyanya Ibnu ‘Ajībah tersebut.³⁹ Mata rantai dari riwayat pertama adalah Muslim dari Zuhair bin Ḥarb (w. 234 H) dari ‘Affān bin Muslim (w. 219 H) dari Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) dari Ṣābit bin Aslam (w. 127 H) dari Anas bin Mālik, serta

³⁸ Potongan dari redaksi hadis tersebut adalah “*lā taqūmu as-sā‘ah ḥattā lā yabqā ‘alā wajh al-arḍ man yaqūlu Allāh* (tidak akan terjadi hari Kiamat hingga tidak ada satupun di muka bumi ini yang mengucapkan nama Allah).” Lihat dalam Aḥmad bin Muḥammad Ibnu al-‘Ajībah, *Īqāz Al-Himam Fi Syarḥ Al-Ḥikam* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 136.

³⁹ Redaksi hadis dalam riwayat Muslim dan Aḥmad dari mata rantai pertama adalah “*lā taqūmu as-sā‘ah ḥattā lā yuqālu fī al-arḍ Allāh Allāh* (tidak akan datang Hari Kiamat hingga tidak ada yang mengucapkan di atas bumi ini nama Allah).” Adapun riwayat dari mata rantai kedua adalah “*lā taqūmu as-sā‘ah ‘alā aḥad yaqūlu Allāh Allāh* (tidak akan datang Hari Kiamat atas seseorang yang masih selalu mengucapkan Allah)”

Aḥmad bin Ḥanbal dari ‘Affān bin Muslim (w. 219 H) dari Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) dari Šābit bin Aslam (w. 127 H) dari Anas bin Mālik. Adapun mata rantai dari riwayat kedua adalah hanya diriwayatkan oleh Muslim dari ‘Abd bin Ḥamīd (w. 249 H) dari ‘Abdur Razāq (w. 211 H) dari Ma‘mar bin Rāsyid (w. 154 H) dari Šābit bin Aslam (w. 127 H) dari Anas bin Mālik.⁴⁰

Berdasarkan pembacaan peneliti terhadap para perawi hadis tersebut, setidaknya terdapat dua perawi hadis yang juga tercatat dalam buku-buku biografi (*kutub ar-rijāl wa at-tarājum*) sebagai seorang sufi dengan atribut *al-‘ābid*. Kedua perawi tersebut adalah Šābit bin Aslam (w. 127 H) dan Ḥammād bin Salamah (w. 167 H), yang oleh para kritikus hadis, keduanya disifati sebagai seorang yang *siqat*.

Melalui analisa sederhana tersebut, peneliti setidaknya menemukan beberapa hal yang di antaranya adalah bahwa Šābit bin Aslam (w. 127 H) dan Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) dapat menjadi titik pijak dalam mengkaji mata rantai periwayatan hadis kaum sufi. Hal ini dikarenakan keduanya merupakan perawi pada generasi awal yang memungkinkan keduanya untuk menyebarkan riwayat hadis pada generasi sufi perawi berikutnya, selain pada perawi lain tentunya.⁴¹ Selain itu, jika riwayat tersebut dikaitkan

⁴⁰ Selain mata rantai tersebut, ditemukan pula riwayat yang senada dalam beberapa kitab hadis lainnya. Di antaranya dalam riwayat Ibnu Ḥibbān dari jalur Anas bin Mālik, al-Ḥākim dalam *al-Mustadrak* melalui jalur Abdullāh bin Mas‘ūd, dan al-Khaṭīb al-Bagdādī dari jalur Abū Hurairah.

⁴¹ Misalnya, dalam *Musnad Aḥmad* ditemukan beberapa jalur periwayatan dari Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) dari Yazīd bin Hārūn (w. 206 H) dari Ḥammād bin

dengan riwayat yang terdapat dalam karya Ibnu ‘Ajībah, maka dapat dikatakan bahwa setidaknya terdapat tema hadis tertentu yang beredar dalam lingkaran tradisi kaum sufi yang secara makna dapat diterima, meski kualitas periwayatannya belum tentu dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah.

Jadi, melalui sufi perawi tersebut setidaknya dapat diketahui bahwa kaum sufi memiliki peran yang cukup signifikan dan tidak bisa diabaikan begitu saja dalam proses tumbuh dan berkembangnya transmisi periwayatan hadis pada masa itu. Oleh karenanya, melakukan kajian yang serius mengenai mata rantai periwayatan kaum sufi dalam *al-Kutub at-Tis‘ah* merupakan satu hal yang niscaya, sehingga tidak akan terjadi lagi kesalahpahaman dan justifikasi yang tidak mendasar terhadap kaum sufi perihal tradisi periwayatan hadis yang mereka miliki. Buktinya, banyak dijumpai sufi perawi yang dianggap mumpuni dan kredibel dalam meriwayatkan hadis serta memiliki kontribusi yang signifikan dalam keilmuan hadis secara umum.

B. Rumusan Masalah

Fokus utama dalam kajian ini adalah para perawi hadis yang memiliki atribut dan karakter kesufian yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*. Adapun masalah utama yang hendak dibahas

Salamah (w. 167 H) dari Šābit bin Aslam (w. 127 H) yang kesemuanya dikenal sebagai *az-zāhid* dan *al-‘ābid*. Selain itu, dalam jalur Šābit bin Aslam (w. 127 H) lainnya juga terdapat Bakr bin Khanīs serta Ādam bin Abī Iyās (w. 221 H) yang juga terkenal sebagai *al-‘ābid* dan *al-muta‘abbid*.

adalah gambaran mata rantai sufi perawi hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Oleh karena itu, berikut akan dirumuskan beberapa permasalahan guna mendapatkan telaah yang lebih fokus dan terarah. Rumusan masalah yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Siapa saja tokoh intelektual sufi perawi hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*? dan seperti apa ragam tema hadis yang diriwayatkan olehnya?
2. Sejauh mana urgensi periwayatan sufi terhadap ajaran tasawuf?
3. Sejauh mana urgensi periwayatan sufi terhadap kodifikasi hadis?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan yang hendak dicapai, sebagaimana telah disinggung di permulaan pembahasan ini, adalah untuk menemukan serta mengetahui sejauh mana kaum sufi berkontribusi dalam transmisi periwayatan hadis yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Transmisi tersebut ada pada masa dimana proses kodifikasi hadis sedang berlangsung dan ajaran-ajaran tasawuf pun sedang berkembang pesat.

Oleh karenanya, mengetahui seperti apakah mata rantai serta peran kaum sufi dalam proses transmisi hadis, berikut kualitas dan karakter periwayatannya, menjadi tujuan awal dalam penelitian ini. Selanjutnya, penelitian ini juga bertujuan untuk mengetahui sejauh mana proses transmisi tersebut memberikan kontribusi dalam

perkembangan ajaran-ajaran tasawuf, berikut sumbangsih gagasan serta pemikiran dalam proses kodifikasi hadis pada saat itu.

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan berguna sebagai metode alternatif dalam proses penilaian (*takhrīj/taḥqīq*) atas perbedaan argumen mengenai kualitas perawi yang kontroversial, sebagaimana kaum sufi. Penelitian ini diharapkan pula bermanfaat bagi pengembangan keilmuan hadis, terutama yang berkaitan dengan ilmu *jarḥ* dan *ta'dīl* yang hingga saat ini masih diperdebatkan obyektifitas dan subyektifitas para kritikus hadis dalam menilai perawi hadis.⁴² Disamping pula dapat menjadi cara pandang yang proporsional dalam melihat realitas ajaran dan tradisi kesufian pada saat itu yang dihubungkan dengan tradisi keilmuan hadis.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan sumbangsih nyata dalam memberikan informasi dan pengetahuan yang berkaitan dengan kontribusi kaum sufi dalam ranah keilmuan hadis secara lebih objektif dan proporsional, terutama dalam hal periwayatan hadis. Hal ini dikarenakan sebagian dari masyarakat Muslim masih ada yang memiliki asumsi bahwa apapun riwayat hadis yang disampaikan oleh kaum sufi adalah lemah, bahkan palsu tak berdasar.

⁴² Ibnu Daqīq al-ʿĪd, sebagaimana dikutip oleh al-Qāsimī memperingatkan bahwa ada beberapa hal yang sangat perlu diketahui oleh para kritikus dalam menilai perawi hadis agar tidak terjebak dalam subjektivitas penilaian. Hal tersebut adalah: dorongan hawa nafsu atau motivasi tertentu; perbedaan aqidah/keyakinan; perbedaan antara kaum sufi dan para fuqahā'; komentar tanpa dasar; serta mendahulukan prasangka. Lihat dalam Jamāluddīn al-Qāsimī, *al-Jarḥ wa at-Ta'dīl* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1979), 6-7.

Selain itu, penelitian ini diharapkan dapat menjadi motivasi bagi para pegiat tradisi keilmuan klasik Islam untuk selalu menghidupkan kembali warisan intelektual Islam (*iḥyā' at-turās*). Sebab, hal tersebut diharapkan supaya mampu menjadi modal serta pondasi yang lurus dan kuat bagi pengetahuan dan pemahaman umat Islam saat ini yang cenderung instan dan eksklusif sehingga terkesan telah tercerabut dari akar historisnya.

D. Tinjauan Pustaka

Penelitian mengenai mata rantai periwayatan hadis kaum sufi, pada dasarnya, masih jarang ditemukan. Akan tetapi, kajian-kajian yang senada dengan studi ini, terutama dalam kaitannya dengan studi *takhrīj* dan *tahqīq*, serta pola pemahaman hadis kaum sufi sangatlah banyak ditemukan.

Sejauh ini, terdapat beberapa karya penelitian ilmiah maupun buku yang mengungkap permasalahan dalam proses periwayatan hadis dari satu generasi ke generasi berikutnya, terutama yang terjadi pada masa *tadwīn* hadis, baik yang dilakukan oleh intelektual Muslim maupun Barat. Di antara karya-karya tersebut adalah karya Saifuddin yang berjudul “*Arus Tradisi Tadwīn Hadis dan Historiografi Islam (Kajian Lintas Aliran)*.” Fokus dari kajian dalam karya ini adalah elaborasi sejarah *tadwīn* hadis, yang menurutnya, memiliki sejarah yang panjang dan rumit serta masih banyak diwarnai kontroversi. Penulis, dalam narasinya, menemukan bahwa kontroversi dalam proses *tadwīn* itu semakin

tajam ketika ditarik pada persoalan sekte atau aliran di dalamnya, seperti Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah, Syi'ah, dan Khawārij. Menurutnya, ketiga aliran tersebut terbukti memiliki tradisi *tadwīn* hadis sendiri-sendiri. Selain itu, kajian yang berangkat dari penelitian disertasi ini menemukan fakta bahwa dinamika yang terjadi dalam proses *tadwīn* hadis telah memberikan pengaruh atau kontribusi nyata terhadap perkembangan historiografi Islam. Peneliti dalam hal ini sepakat dengan karya ini yang menyatakan bahwa proses *tadwīn* hadis yang terjadi saat itu menyisakan sisi kontroversi di dalamnya. Sisi kontroversi tersebut tidak hanya muncul disebabkan oleh perbedaan ideologi saja, melainkan pula munculnya beragam tradisi keilmuan Islam saat itu seperti fikih dan tasawuf.⁴³

Selanjutnya, karya akademis lain yang patut disebutkan adalah karya disertasi saudara Muhammad Zain yang berjudul “Profesi Sahabat Nabi dan Hadis yang Diriwayatkannya (Tinjauan Sosio-antropologis).” Melalui kajian tersebut, penulis berusaha mengungkap sisi manusiawi dari para sahabat Nabi saw. Penulis menyimpulkan bahwa profesi sahabat dengan riwayat hadis yang diriwayatkannya tidaklah seragam, melainkan beragam. Selain itu, banyak ditemukan beragam riwayat yang datang dari sahabat berkaitan erat dengan afiliasi politik, kekerabatan, aktifitas keseharian, serta bidang perniagaan. Meski demikian, mereka pada

⁴³ Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwīn Hadis Dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)

umumnya meriwayatkan hadis tetap dalam misi utama, yakni syiar Islam. Kajian ini telah memberikan pandangan baru dalam studi hadis. Pandangan baru tersebut adalah bahwa profesi atau kecenderungan perilaku atau aktifitas seorang perawi pada dasarnya memiliki pengaruh yang kuat dalam proses periwayatannya, terutama pada materi riwayat yang disampaikan. Maka dari itu, berdasarkan teori ini, bisa saja seorang perawi yang memiliki perilaku sufistik dalam meriwayatkan hadis dipengaruhi oleh karakter sufistiknya, sehingga materi riwayat yang disampaikan berkaitan erat dengan tradisi sufistik saat itu.⁴⁴

Karya akademis Usman Sya'roni yang berjudul "Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi" merupakan studi yang cukup komprehensif mengenai pemikiran tentang validitas riwayat hadis. Karya ini diajukan untuk memperoleh Ijazah License (Lc.) dalam ilmu hadis dari Pesantren Luhur Ilmu Hadis *Darus-Sunah*, Ciputat Tangerang Selatan. Dengan menggunakan pendekatan komparasi, karya ini berusaha menggali dan menyoroti tentang bagaimana metodologi yang digunakan baik oleh ahli hadis maupun kaum sufi dalam membuktikan otentisitas hadis. Pada bagian pertama, penulis terlebih dahulu memaparkan uraian mengenai standar utama dalam menguji otentisitas dan kesahihan hadis menurut ahli hadis. Pada bagian kedua, penulis menyatakan bahwa kaum sufi sangat berbeda dengan ahli hadis dalam

⁴⁴ Muhammad Zain, "Profesi Sahabat Nabi Dan Hadis Yang Diriwayatkannya (Tinjauan Sosio-Antropologis)" (Ph.D, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007).

membuktikan otentisitas suatu hadis. Jika ahli hadis sangat menekankan adanya kesahihan dari sudut pandang riwayat sanad sekaligus matan hadis. Maka kaum sufi tidak hanya terpaku pada ada tidaknya jaringan sanad yang bersambung dalam suatu hadis, melainkan pada perkataan tertentu bisa dinisbatkan sebagai Hadis Nabi saw apabila perkataan tersebut sejalan dengan al-Qur'an dan disampaikan oleh orang yang mempunyai tingkat kesalehan yang tinggi. Penulis menyatakan setidaknya ada dua metode yang digunakan kaum sufi dalam membuktikan otentisitas Hadis, yaitu: *liqā' al-Nabi* (bertemu Nabi saw. baik dalam mimpi maupun dalam keadaan terjaga) dan *ṭarīq al-kasyf* (metode ketersingkapan). Meskipun demikian, kajian ini tidak menyoroti sejauh mana kaum sufi berkontribusi dalam proses periwayatan hadis.⁴⁵

Karya akademis lain yang layak disebutkan di sini adalah sebuah karya penelitian yang berjudul “Autoriti Hadith dalam Kitab Tasawuf Tulisan Jawi: Satu Kajian terhadap Kitab *Hidāyah as-Sālikīn*.” Karya yang disusun oleh Khadher bin Ahmad dan Ishak Hj. Suliaman merupakan artikel ilmiah yang diterbitkan dalam *al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadith*, Department of al-Qur'an and al-Hadith Academy of Islamic Studies University of Malaya. Melalui studi tersebut, penulis berusaha menelusuri serta menganalisa kualitas hadis yang terdapat dalam kitab *Hidāyah as-Sālikīn* karya Syeikh ‘Abduṣ Ṣamad al-Falimbānī,

⁴⁵ Usman Sya'rani, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002).

seorang neosufi. Penulis menggunakan pendekatan kritik sanad dalam mengkaji riwayat hadis yang ditemukan dalam kitab tersebut. Berdasarkan analisis yang dilakukan, penulis menemukan jumlah keseluruhan hadis sebanyak 176 buah hadis. Jumlah tersebut diperoleh setelah penulis melacak berbagai riwayat hadis mulai dari *muqaddimah* hingga *khātimah*. Selain itu, berdasarkan analisa kritik sanad, penulis menemukan bahwa dari jumlah hadis yang ditemukan memiliki beragam kualitas mulai dari yang *ṣahīḥ*, *ḥasan*, *ḍa‘īf*, hingga *mauḍū‘*. Hadis yang sahih sebanyak 57 hadis; hadis yang hasan sebanyak 10 hadis; hadis yang *ḍa‘īf* sebanyak 60 hadis; hadis yang *mauḍū‘* sebanyak 3 hadis; hadis yang *mukhtalaf* sebanyak 22 hadis; dan hadis yang tidak diketahui sebanyak 24 hadis. Kajian ini, pada hakikatnya, hanya berupa *takhrīj* terhadap riwayat hadis yang terdapat dalam karya seorang sufi. Dengan demikian, kajian ini tidak masuk pada ranah jaringan periwayatan sufi dimana riwayat tersebut disampaikan.⁴⁶

Karya Muhammad Mustafā al-A‘zamī yang berjudul *Dirāsāt fī al-Ḥadīs al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* merupakan karya yang patut disampaikan di sini. Karya ini berasal dari disertasi doktoral yang diajukannya pada University Cambridge. Melalui karya ini, al-A‘zamī telah menelusuri secara cermat literatur-literatur hadis yang dicatat mulai masa Nabi saw, sahabat, hingga awal abad II H. Kesimpulan yang didapatnya adalah bahwa kebanyakan hadis telah

⁴⁶ Khadher Ahmad and Ishak Hj. Suliaman, “Autoriti Hadith Dalam Kitab Tasawuf Tulisan Jawi: Satu Kajian Terhadap Kitab Hidāyah Al-Sālikīn,” *Al-Bayan Journal of Al-Qur’an & Al-Hadith* 5 (2007): 97–128.

diabadikan dalam dokumen tertulis selama masa hidup para sahabat. Dalam karya ini, al-A‘zamī juga menyebutkan beberapa sufi yang memiliki catatan atau risalah periwayatan hadis, seperti: Ibrāhīm an-Nakha‘ī (w. 96 H), Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), Syaḳīq al-Balkhī (w. 194 H), Ibnu Mubārak (w. 181 H), dan Sufyān aš-Šaurī (w. 161 H). Temuan-temuan tersebut telah menjadi inspirasi penting bagi munculnya studi ini.⁴⁷

Sebuah artikel yang berjudul “*Mauqif al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal min at-Taṣawuf wa aš-Šūfiyah*” patut untuk ditelaah di sini. Karya yang ditulis oleh As‘ad al-Khaṭīb dalam Jurnal *at-Turaṣ al-‘Arabī* ini menjelaskan tentang relasi personal Ibnu Ḥanbal (w. 241 H) dengan beberapa ajaran tasawuf, seperti *tawassul*, *tabarruk*, *‘uzlah*, *zuhd*, serta *samā’*. Selain itu, kajian ini juga melihat sejauh mana interaksi Ibnu Ḥanbal dengan beberapa kaum sufi yang masyhur saat itu, seperti Bisyr al-Ḥāfi (w. 227 H), Aḥmad bin Abī al-Ḥiwārī (w. 203 H), Ḥātim al-Aṣamm (w. 237 H), Abū Ḥamzah aš-Šūfi (w. 269 H), dan al-Ḥāriš al-Muḥāsibī (w. 243 H). Meski demikian, tidak ditemukan secara jelas hubungan serta interaksi dalam konteks proses periwayatan hadis dari dan ke Ibnu Ḥanbal (w. 241 H) dengan kaum sufi.⁴⁸

Karya penting lain yang patut disampaikan di sini adalah *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* karya Profesor

⁴⁷ al-A‘zamī, *Dirāsāt fi al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihī*.

⁴⁸ As‘ad al-Khaṭīb, “Mauqif al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal min at-Taṣawuf wa aš-Šūfiyah,” *At-Turaṣ Al-‘Arabī* 1, no. 83–84 (2001): 252–65.

Azyumardi Azra. Salah satu sub-tema yang termaktub dalam karya ini juga membahas tentang jaringan hadis ulama Ḥaramain dan Nusantara. Menurutnya, dalam catatan sejarah ditemukan adanya jaringan periwayatan hadis hingga masanya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 853 H), Jalāluddīn as-Suyūṭī (w. 911 H/1505 M), dan Zakariyyā al-Anṣārī (w. 926 H). Mereka tercatat sebagai *muḥaddis* utama dari abad ke-15 dan awal ke-16 yang dalam jaringan periwayatannya terdapat beberapa ulama sufi yang terkenal, seperti: Abdul Wahhāb asy-Sya‘rānī (w. 973 H/1565 M), Aḥmad al-Qusyāsī, Ibrāhīm al-Kurānī, Aḥmad al-Nakhlī, atau Abdullāh al-Baṣrī (Azra, 2005: 120-127). Satu hal yang penting dari karya ini bagi penelitian disertasi ini adalah menjadi bahan referensi dalam rangka melihat realitas jaringan kaum sufi awal dalam proses periwayatan hadis.⁴⁹

Seluruh karya yang telah disebutkan belum ada satu pun yang mencoba melihat keterkaitan kaum Sufi dalam proses *tadwīn* hadis saat itu. Artikel As‘ad al-Khaṭīb dalam Jurnal *at-Turas al-‘Arabī* lebih melihat pola interaksi Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) dengan beberapa kaum Sufi saat itu. Seperti layaknya artikel, dalam tulisan ini hanya disajikan pembahasan yang singkat saja. Informasi yang berkaitan dengan proses interaksi periwayatan di antara mereka tidak ditemukan di dalamnya. Meski demikian, karya ini telah menemukan fakta bahwa dinamika keilmuan yang

⁴⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2005).

terjadi saat itu merupakan satu hal yang niscaya dalam sejarah pemikiran Islam awal.

Sementara itu, sebuah artikel yang ditulis oleh Christopher Melchert yang berjudul “Early Renunciants as *Ḥadīṣ* Transmitters” termasuk karya penting yang berusaha melacak peran kaum Zāhid awal dalam proses perawi hadis. Artikel yang diterbitkan dalam jurnal *The Muslim World* ini banyak menyajikan informasi penting perihal keterlibatan aktif para sufi awal dalam proses periwayatan hadis saat itu. Meski demikian, keterlibatan tersebut mengalami penurunan yang signifikan pada abad ketiha hijriyah. Setidaknya ada tiga faktor yang menyebabkan hal tersebut. Pertama, para Zāhid lebih cenderung memilih untuk lebih konsentrasi dalam aktifitas sufistiknya daripada meriwayatkan hadis. Kedua, terjadi persepsi yang berbeda antara kaum Zāhid dan ahli Hadis perihal *jarḥ wa ta’dīl*. Kaum Sufi beranggapan bahwa men-*jarḥ* seorang perawi bisa saja masuk dalam kategori *gībah*. Ketiga, kaum Sufi menilai bahwa ahli Hadis hanya menitikberatkan pada aspek periwayatan saja dan kurang memperhatikan aspek pemahaman matan hadis. Untuk menemukan kesimpulan tersebut, Christopher Melchert mengkaji para Zāhid yang tercatat dalam *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyyah* karya as-Sulamī dan *Ḥilyah al-Auliyā’* karya Abū Nu’aim. Meski berupa artikel yang sangat sederhana, informasi di dalamnya telah banyak memberikan inspirasi bagi penulis dalam studi ini.⁵⁰

⁵⁰ Christopher Melchert, “Early Renunciants as Hadith Transmitters,” *The Muslim World* 92 3, no. 4 (2002): 407–18.

Artikel sederhana lain yang patut dicatat di sini adalah tulisan ‘Adnān bin Abdullāh Zuhār berjudul “*Juhūd as-Sādat aṣ-Ṣūfiyyah fī Khidmah al-Hadīs an-Nabawī: Riwāyah wa Dirāyah.*” Artikel yang sepertinya bersifat reflektif ini hendak meneguhkan bahwa kaum Sufi sejak generasi awal telah banyak berkontribusi dalam proses pemeliharaan hadis baik secara riwayat maupun pemahaman matan. Seperti layaknya artikel lain, dalam tulisan ini hanya menyajikan deskripsi yang sangat sederhana perihal keterlibatan kaum Sufi dalam proses periwayatan hadis, terutama periwayatan yang terekam dalam karya kanonisasi hadis yang terkenal. Akan tetapi, kelebihan dari tulisan ini adalah telah menjadi informasi dan inspirasi paling penting untuk melacak secara lengkap keterlibatan kaum Sufi dalam proses periwayatan hadis, sebagaimana tujuan utama dari studi ini.⁵¹

E. Kerangka Teoritik

Guna mendapatkan fokus penelitian yang diinginkan, peneliti memanfaatkan beberapa teori dan konsep yang berhubungan dengan tema pokok dan sub-sub tema yang diteliti. Berikut teori dan konsep yang dijadikan sebagai kerangka teoritik dalam penelitian ini:

⁵¹ ‘Adnān bin Abdullāh Zuhār, *Juhūd as-Sādāh aṣ-Ṣūfiyyah fī Khidmah al-Hadīs an-Nabawī: Riwāyah wa Dirāyah* (Perancis: Tidjania, 2008).

1. Proses Periwiyatan Hadis

Periwiyatan (*ar-riwāyah*) ialah kegiatan penerimaan, penyampaian, serta penyandaran hadis kepada rangkaian para periwayatnya dengan bentuk-bentuk tertentu. Seseorang yang menerima hadis dari seorang perawi, tetapi dia tidak menyampaikan hadis itu kepada orang lain, maka dia tidak dapat disebut sebagai perawi hadis. Sekiranya orang tersebut menyampaikan hadis yang telah diterimanya kepada orang lain, tetapi ketika menyampaikan hadis itu dia tidak menyebutkan rangkaian para periwayatnya, maka orang tersebut juga tidak dinyatakan sebagai perawi hadis.⁵²

Jadi, ada empat unsur yang harus dipenuhi dalam proses periwiyatan hadis. Keempat unsur tersebut adalah (1) adanya *ar-rāwi*, perawi hadis; (2) adanya *al-marwī* atau *ar-riwāyah*, apa yang diriwayatkan; (3) adanya sanad atau *isnād*, susunan rangkaian para perawi; dan (4) adanya *matn*, kalimat yang disebutkan setelah sanad. Adapun kegiatan yang berkaitan dengan seluk-beluk penerimaan dan penyampaian hadis disebut dengan *taḥammul wa adā' al-ḥadīṣ*. Dengan demikian, seseorang barulah dapat dikatakan sebagai perawi, apabila ia telah melakukan *taḥammul wa adā' al-ḥadīṣ*, dan hadis yang disampaikannya lengkap berisi sanad dan matan.⁵³

⁵² 'Abdurrahmān bin Abī Bakr as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawāwī* (Beirut: Dār Iḥyā' as-Sunnah an-Nabawiyah, 1979), 225.

⁵³ M. Syuhudi Isma'il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 24.

Adapun proses periwayatan hadis di antaranya dilakukan melalui proses *riḥlah* (perjalanan) mencari hadis. Menurut para perawi hadis, proses pencarian hadis merupakan suatu hal yang sangat istimewa. Mereka meyakini bahwa perjalanan ini merupakan bagian dari ibadah. Imam Muslim meriwayatkan bahwa Rasulullah saw pernah berkata: “*barangsiapa yang menapaki jalan dalam mencari ilmu, maka Allah pasti memudahkan baginya jalan menuju surga.*” Selain motivasi tersebut, para perawi hadis dalam melakukan lawatan tersebut juga memiliki motivasi untuk mendapatkan riwayat yang utama sekaligus menguji validitas riwayat yang mereka dapat dari perawi lain. Al-Khaṭīb al-Bagdādī, sebagaimana dikutip oleh az-Zahrānī, menegaskan bahwa ada dua tujuan dalam proses perjalanan mencari hadis, yaitu: mendapatkan sanad utama dan riwayat yang paling awal; serta *muzākarah* (mengkaji) dan mengambil ilmu dari para *ḥuffāz*.⁵⁴

Selain itu, Ibnu Khaldūn mengatakan bahwa *riḥlah* dalam mencari ilmu dan guru dapat memberikan kemanfaatan serta menambah kesempurnaan di dalamnya. Hal tersebut disebabkan karena pertemuan dengan seorang guru serta berinteraksi langsung dengan mereka dapat menjadikan proses belajar mengajar menjadi sangat lebih efektif. Seseorang akan lebih mudah untuk menyerap pengetahuan, etika, serta berbagai

⁵⁴ Muḥammad bin Maṭar az-Zahrānī, *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawīyyah: Nasy'atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī* (Riyadh: Dār al-Minhāj, 1998), 39.

pengalaman yang muncul dalam proses interaksi tersebut. Oleh karenanya, lawatan ilmiah merupakan satu hal yang niscaya dalam proses mencari ilmu.⁵⁵

Upaya periwayatan hadis melalui *rihlah* tersebut, jika dikaitkan dengan historisitas pertumbuhan dan perkembangan hadis, setidaknya terjadi pada generasi setelah sahabat, yakni sekitar awal abad dua hijriyah. Hal itu didasarkan oleh beberapa alasan: *pertama*, periwayatan hadis pada masa Nabi saw dan sahabat masih sangat sederhana, sehingga tidak perlu dibutuhkan usaha yang serius dalam proses transmisinya. Meski demikian, sikap kehati-hatian sudah menjadi ciri khas dalam proses periwayatan sejak masa Nabi saw hingga masa *tadwīn*. *Kedua*, para sahabat, setelah wafatnya Nabi saw, tersebar ke beberapa kawasan kota-kota Islam, sehingga para pencari hadis melakukan lawatan guna mendapatkan riwayat hadis dari para sahabat yang ditemuinya. *Ketiga*, telah mulai munculnya pemalsuan hadis, sehingga diperlukan sikap hati-hati dengan cara mencari riwayat yang sahih serta dapat dipertanggung jawabkan.

Nūruddīn ‘Itr, dalam mukadimah kitab *ar-Rihlah fī Ṭalab al-Ḥadīṣ* karya al-Khaṭīb al-Bagḍādī, menjelaskan bahwa ada lima tujuan mulia yang didapat oleh *muhaddisūn* dalam *rihlah*-nya, yaitu: (1) pengoleksian riwayat hadis; (2) mengukuhkan

⁵⁵ ‘Abdurrahmān Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 541.

riwayat yang diperoleh; (3) mencari riwayat yang paling utama; (4) mengkaji karakteristik perawi; dan (5) berdiskusi dengan perawi lain perihal kualitas riwayat yang diperoleh.⁵⁶ Adapun manfaat yang diperoleh dalam proses *riḥlah* ilmiah tersebut, di antaranya adalah: (1) mengukuhkan tradisi ilmiah dalam proses periwayatan; (2) transmisi pengetahuan yang diperoleh; (3) memperkaya tradisi dan budaya; (4) mengembangkan kemuliaan dan kesempurnaan diri; dan (5) membangun relasi persahabatan dengan tulus.⁵⁷

‘Ajjāj al-Khaṭīb mencatat bahwa pasca penaklukan beberapa kawasan, hingga ke daratan cina, oleh pasukan muslim pada masa itu. Banyak dari para sahabat Nabi saw yang melakukan hijrah dan lawatan ke berbagai daerah penaklukan, bahkan bermukim di daerah tersebut. Mereka mengajarkan kepada masyarakat setempat perihal membaca al-Qur’an serta riwayat-riwayat hadis Nabi saw. Akhirnya daerah tersebut menjadi kawasan penting yang nantinya menjadi sentral lawatan dalam membentuk jaringan periwayatan hadis. Di antara daerah-daerah tersebut adalah: Madinah, Mekkah, Kufah, Baṣrah, Syām, Mesir, Maroko, Andalusia, Yaman, Jurjān, Qazwīn, dan Khurāsān.⁵⁸

⁵⁶ Nūr ad-Dīn ‘Itr, “I’jāz an-Nubuwwah al-‘Ilmī,” in *ar-Riḥlah fī Ṭalab al-Ḥadīṣ*, by ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1975), 17-23.

⁵⁷ ‘Itr, “I’jāz an-Nubuwwah al-‘Ilmī,” 24-28.

⁵⁸ al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, 115.

Dengan bermukimnya beberapa sahabat di dalam kawasan tersebut, maka akhirnya muncul berbagai madrasah yang fokus dalam mempelajari ilmu-ilmu keislaman, terutama al-Qur'an dan Hadis. Melalui madrasah-madrasah inilah terbentuk suatu jaringan keilmuan, terutama yang berkaitan erat dengan periwayatan hadis. Banyak dari generasi tābi'īn saat itu yang berupaya menghafal serta menghimpun berbagai riwayat hadis yang mereka dapat dari para sahabat yang ditemuinya. Kemudian akhirnya muncul berbagai *ṭabaqah* pada generasi tābi'īn dalam setiap kawasan Islam.⁵⁹ Tradisi periwayatan inilah yang nantinya akan menjadi awal dari proses pembentukan jaringan intelektual kaum muslim, terutama dalam periwayatan hadis, pada masa selanjutnya.

Satu hal lain yang sangat perlu diperhatikan dalam proses *riḥlah* adalah selalu mendahulukan nilai-nilai etik di dalamnya. Di antara nilai-nilai tersebut adalah bijak serta cermat dalam memilih kawasan yang hendak dituju; selalu melakukan diskusi dan *muzakarah* dengan berbagai guru guna mendapatkan kedalaman ilmu; serta selalu menjaga ketulusan niat dalam mencari hadis.⁶⁰ Nilai-nilai etik tersebut diperlukan karena dalam catatan Ṣubḥī Ṣāliḥ terdapat beberapa pencari hadis yang memiliki niat duniawi dalam proses *riḥlah*-nya.⁶¹ Mereka

⁵⁹ Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*, 101.

⁶⁰ 'Itr, "I'jāz an-Nubuwwah al-'Ilmī." 29-31

⁶¹ Subḥī Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuhū* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1959), 62-65.

mencari hadis guna dapat diperjualbelikan riwayatnya kepada yang lain. Ya'qūb bin Ibrāhīm bin Sa'd, misalnya, yang tidak meriwayatkan hadis kecuali dengan satu dinar. Akan tetapi, tidak semua perawi yang meminta upah dalam periwayatannya adalah perawi pemalsu dan pembohong, melainkan ada pula perawi yang terpercaya yang terbelenggu dengan kebutuhan duniawi. Meski demikian, perilaku tersebut jelas tidak sesuai dengan tujuan utama yang hendak dicapai dalam proses *riḥlah* mencari hadis, yaitu niat memuliakan serta melestarikan riwayat hadis Nabi saw.

2. Tasawuf dan Kaum Sufi

Ketika membicarakan tasawuf, penting untuk mengatakan bahwa tasawuf bisa disamakan dengan mistisisme dalam Islam atau mistik Islam. Istilah tersebut biasa digunakan oleh para sarjana Barat dalam menggambarkan realitas pengalaman esoterik Islam. Sebagaimana Annemarie Schimmel dengan karyanya *Mystical Dimensions of Islam*,⁶² Reynold A. Nicholson dengan karyanya *The Mystics of Islam* dan *Studies in Islamic Mysticism*,⁶³ serta Claud Field dengan karyanya *Mystics and Saints of Islam*.⁶⁴ Mistik merupakan sesuatu yang misterius yang tidak bisa dipahami dan dicapai dengan cara-cara biasa

⁶² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

⁶³ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974); Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Forgotten Books, 1921).

⁶⁴ Claud Field, *Mystics and Saints of Islam* (Cosimo, Inc., 2011).

atau dengan usaha intelektual. Mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran atas Kenyataan Tunggal yang mungkin disebut hikmah (*wisdom*), cahaya (*light*), cinta (*love*), atau nihil (*nothing*).⁶⁵

Schimmel menegaskan bahwa definisi tersebut hanya sekedar petunjuk saja.⁶⁶ Sebab, kenyataan yang menjadi tujuan mistik, sekali lagi, adalah sesuatu yang tak terlukiskan dan tidak bisa dijelaskan dengan persepsi apa pun; baik filsafat maupun penalaran tak bisa mengungkapkannya. Bagi mistik, hanya kearifan hati (*gnosis*) yang mampu mendalaminya. Nicholson menambahkan bahwa kata mistik, yang merupakan kata serapan dari bahasa Yunani ke bahasa Inggris, dapat disamakan dengan kata sufi dalam bahasa Arab.⁶⁷ Akan tetapi, persamaan tersebut tidaklah identik. Sebab, sufi merupakan sebuah konotasi pengalaman esoterik keagamaan khusus bagi mereka yang mengakui keimanan kepada Muhammad saw.

Selain kata mistik atau mistisisme, kata sufisme juga biasa dikenalkan oleh para sarjana, baik Barat maupun Muslim, untuk menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan ajaran esoterik Islam. Sufisme berarti kepercayaan dan doktrin kaum sufi, atau berusaha menjadi seorang sufi. Jadi, dimensi esoteris dalam Islam itu dikenal dengan nama tasawuf, mistik Islam, atau sufisme. Pendapat ini diteguhkan oleh Harun Nasution

⁶⁵ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 3-4.

⁶⁶ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 4.

⁶⁷ Nicholson, *The Mystics of Islam*, 3.

yang menyatakan bahwa mistisisme dalam Islam diberi nama tasawuf, yang oleh para sarjana barat disebut dengan sufisme.⁶⁸

Secara etimologis, tasawuf berasal dari bahasa Arab yang masih diperdebatkan asal katanya, baik oleh sarjana Muslim maupun Barat. Pandangan mayoritas mengatakan bahwa istilah itu berasal dari kata *ṣūf*, yang berarti wol. Karena kaum sufi awal biasanya memakai pakaian wol kasar. Sebagian mengatakan bahwa kata itu dinisbatkan kepada *ahl aṣ-ṣuffah*, para sahabat dekat Nabi saw yang sering duduk di beranda Masjid Nabi di Madinah. Lainnya menyatakan bahwa kata itu berasal dari *ṣafā*, yang berarti suci, bersih, atau jernih, atau berasal dari *ṣaff*, yang berarti barisan terdepan, karena kaum sufi berada pada barisan pertama di sisi Allah SWT.⁶⁹

Bahkan ada beberapa sarjana, terutama yang berasal dari Barat, mencoba mengaitkan asal kata tasawuf dengan bahasa Yunani, *sophia* atau *sophos*, yang berarti arif dan bijak. Akan tetapi, pandangan tersebut tidak bisa diterima secara filologis.⁷⁰ Al-Qusyairī mengkritik semua pendapat tersebut dengan menyatakan bahwa nama sufi dan tasawuf tidak memiliki akar

⁶⁸ Harun Nasution, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 56.

⁶⁹ M. Amin Syukur and Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 11-13; Sayyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), 213.

⁷⁰ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 14.

etimologis, tetapi kata itu merupakan julukan (*laqab*).⁷¹ Senada dengan al-Qusyairī, ‘Abdul Wāḥid Yaḥyā menyatakan bahwa kata itu merupakan nama simbol (*tasmiyyah ramziyyah*) melalui nilai numerik simbol huruf-hurufnya, dan istilah tersebut berkaitan erat dengan Hikmah Ilahi (*al-ḥikmah al-ilāhiyyah*).⁷²

Selanjutnya, secara terminologis, tasawuf diartikan secara beragam oleh para sarjana, Abu al-‘Alā ‘Afīf setidaknya telah mengkaji enam puluh lima definisi tasawuf dari kaum sufi secara berurutan sesuai tahun keberadaannya, yaitu antara 200 H.-420 H., dan tidak menemukan sebuah pengertian tasawuf yang definitif. Ia hanya dapat menyimpulkan gambaran umum dari beragam pengertian tersebut bahwa tasawuf, dalam konteks asas dan substansinya, adalah *faqd* (kehampaan) dan *wujūd* (keadaan).⁷³ Maksudnya, hampa dan sirna dari diri personal dan segala sifat-sifatnya, serta kekal dalam citra Allah.

Abdul Ḥalīm Maḥmūd juga menegaskan bahwa definisi tasawuf yang diungkapkan oleh kaum sufi sebenarnya memiliki dua unsur yang penting, yaitu *wasīlah* (sarana) dan *gāyah* (tujuan final).⁷⁴ Hal tersebut dapat dilihat dari ungkapan yang dilontarkan oleh al-Kattāni (w. 322), yakni: “tasawuf adalah *ṣafā`* dan *musyāhadat*,” kejernihan hati untuk menuju penyaksian langsung kepada Allah SWT.

⁷¹ Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah* (Dār al-Maḥajjah al-Baiḍā, t.t.), 440.

⁷² Maḥmūd, *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Dalāl*, 32.

⁷³ ‘Afīf, *at-Taṣawwuf: as-Saurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 35.

⁷⁴ Maḥmūd, *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Dalāl*, 43-47.

‘Abdus Sattār Mutawallī juga mengungkapkan bahwa tasawuf hakikatnya memiliki dua unsur utama, yaitu: unsur ‘*amalī* (praktek) dan unsur *zauqī rūhī* (intuisi spiritual), yang keduanya saling berkaitan. Unsur pertama sebagai mukadimah yang berupa praktek olah batin (*riyādah*) dan *mujāhadah*, yang akhirnya menumbuhkan dimensi batin berupa pengalaman intuisi.⁷⁵ Ibrāhīm Basyūnī secara panjang lebar juga membagi beragam definisi tasawuf yang ada menjadi tiga bagian, yaitu: *al-bidāyah*, *al-mujāhadah*, dan *al-mazāqah*.⁷⁶ Ketiga tingkatan tersebut berawal dari proses penyucian jiwa serta penjernihan hati (*al-bidāyah*), kemudian berupaya untuk menghiasi diri dengan melakukan perbuatan yang utama nan mulia (*al-mujāhadāh*), dan akhirnya mendapatkan manisnya kedekatan serta persaksian dengan Allah (*al-mazāqah*).

Lebih lanjut, Ibnu Taimiyyah memberikan tiga kriteria mengenai siapa yang berhak memiliki atribut sufi, yaitu: 1) senantiasa melaksanakan kewajiban syari’at serta menjauhi keharaman (*al-‘adālah asy-syar‘iyyah*); 2) senantiasa berperilaku sesuai tuntunan syari’at dalam berbagai kondisi dan situasi (*talāzum fī at-taa`ddub bi al-adāb asy-syar‘ī fī gālib al-*

⁷⁵ ‘Abd al-Sattār al-Sayyid Mutawallī, *Adab az-Zuhd fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsi: Nasya`tuḥu wa Taṭawwuruḥu wa Asyhar Rijālihi* (Mesir: al-Hai’at al-Miṣriyah al-‘Ammāh li al-Kitāb, 1984), 230.

⁷⁶ Basyūnī, *Nasy’ah at-Tasawwuf al-Islāmī*, 17-25.

auqāt); dan 3) selalu hidup sederhana sekedar memenuhi
hajatnya (*al-kafāf wa al-mutamassik bi fuḍūl ad-dunyā*).⁷⁷

Al-Gazālī menuturkan bahwa tasawuf merupakan urusan batin yang tidak bisa diketahui dan tidak mungkin hakikatnya dihukumi secara tepat, kecuali ia bisa diketahui dengan melihat unsur-unsur lahiriah yang biasa dinisbatkan kepada istilah sufi. Meski demikian, sifat dan atribut tersebut bisa saja hilang bersamaan dengan tercerabutnya gelar sufi darinya.⁷⁸ Sebab, hakikat sufi adalah orang-orang saleh dengan karakter tertentu, yang bisa saja karakter itu luntur dalam dirinya karena perbuatan kotor yang dilakukannya, meski ia memakai jubah atau atribut kesufian. Dengan demikian, aktifitas-aktifitas yang sering diidentikkan dengan tasawuf atau sufi seperti zuhud dan tekun beribadah merupakan bagian dari sarana menuju *musyāhadah ilāhiyyah*.

Begitu pula dengan keramat, bahwa tasawuf tidak ada kaitannya dengan keramat. Bagi mereka, keramat adalah suatu hal yang sepele yang hanya memunculkan rasa senang sementara tanpa memiliki dampak yang permanen atau derajat yang istimewa bagi penerimanya. Mereka hanya menginginkan

⁷⁷ Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah (1995: vol. 11, 19-20) mengklasifikasi karakteristik seorang sufi menjadi tiga kelompok, yaitu: *ṣūfiyyah al-ḥaqā'i'iq*, yakni sufi yang bersungguh dalam ber-mujāhadah dalam ketaatan terhadap Allah; *ṣūfiyyah al-arzāq*, yakni sufi yang terikat dengan tempat tertentu, seperti dalam *al-khawāniq*; dan *ṣūfiyyah ar-rasm*, yakni sufi yang memakai atribut kesufian padahal mereka bukan dari golongannya. Lihat dalam Taqī ad-Dīn Ibnu Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), XI: 19-20.

⁷⁸ Abū Hāmid Muhammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2005), II: 153.

musyāhadah ilāhiyyah, yang merupakan derajat makrifat tertinggi pasca *nubuwwah*, melalui *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang dicapainya.⁷⁹

Jadi, tasawuf bukanlah tradisi yang hanya dapat diperoleh melalui usaha (*ṣaqāfah kasbiyyah*), akan tetapi ia adalah rasa (*ẓauq*) dan *musyāhadah* yang diperoleh melalui *khalwah* (pertapaan), *riyāḍah* (olah batin), *mujāhadah* (sungguh-sungguh), dan *isytiyāq* (kecintaan) dengan pembersihan jiwa, perbaikan akhlak, dan penyucian hati untuk selalu mengingat Allah SWT. Oleh karena itu, laku tasawuf bermula dari pengetahuan, di tengahnya adalah perbuatan dan di penghujungnya hadiah spiritual. Pandangan ini diungkapkan oleh Ibn ‘Aǧībah.⁸⁰ Az-Zabīdi, sebagaimana dikutip oleh Iḥsān Dahlān, menegaskan bahwa tasawuf dilalui dengan selalu menetapi perilaku lahir yang syar’i yang mana dari perilaku itu meresap ke dalam batin (hati) dan kemudian perilaku batin (hati) itu muncul ke perilaku lahir yang lebih baik.⁸¹

3. Pendekatan Sejarah

Alun Munslow, dalam *The New History*, menyatakan bahwa sejarah ialah historiografi, yakni membuat narasi masa

⁷⁹ Maḥmūd, *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Dalāl*, 42, 45.

⁸⁰ Fadhlalla Haeri, *Jenang-Jenang Sufisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 4.

⁸¹ Iḥsān Muḥammad Daḥlan, *Sirāj at-Ṭālibīn* (Surabaya: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah, t.t.), 267.

lalu (*the-past-as-history*).⁸² Jelasnya, tidak ada istilah penulisan sejarah yang hanya menggambarkan apa yang ditulis tentang masa lalu yang hanya bertujuan untuk memahaminya. Selain itu, Taufik Abdullah menjelaskan pula bahwa penulisan sejarah “*histoire-recite*” sebagaimana ia dikisahkan adalah mencoba menangkap dan memahami *histoire-realite*, sejarah sebagaimana terjadinya.⁸³

Istilah historiografi secara umum merujuk pada aktifitas penulisan sejarah, koleksi penulisan masa lalu, serta sejarah aktifitas-aktifitas berabad-abad silam. Melalui pemikiran ini, sejarah semata-mata menjadi sebuah payung istilah dari usaha mempelajari masa lalu dalam segala aspek.⁸⁴ Menurut pandangan ini, historiografi merupakan salah satu aspek dalam pendekatan sejarah. Jelasnya, sejarah bukanlah semata-mata mengenai data, akan tetapi juga berbicara mengenai bahasa yang digunakan sejarawan dalam menarasikan masa lalu, dan itulah historiografi.

Sartono Kartodirdjo menekankan bahwa, dalam penelitian yang berorientasi sejarah, bahan dokumentasi memiliki peranan metodologis yang sangat penting.⁸⁵ Yang

⁸² Alun Munslow, *The New History* (England: Pearson Education Limited, 2003), 157.

⁸³ Taufik Abdulla and Abdurrachman Surjomihardjo, *Ilmu Sejarah Dan Historiografi: Arah Dan Perspektif* (Jakarta: Gramedia, 1985), xv.

⁸⁴ Alun Munslow, *Companion to Historical Studies* (London: Routledge, 2006), 142.

⁸⁵ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 1992), 16.

dimaksudkan dengan dokumentasi di sini ialah setiap proses penelitian yang didasarkan atas catatan, baik berupa tulisan, lisan, maupun simbol, yang memuat pelbagai tindakan, pendapat, pikiran, pernyataan, dan lain sebagainya. Selanjutnya, pemakaian dokumen sebagai sumber sejarah memerlukan kritik intern maupun kritik ekstern. Kritik eksternal menelaah tentang keaslian dan kesahihan catatan yang didapat. Kritik internal meneliti tentang keaslian isi dari dokumen atau sumber yang ditemukan. Selain itu, mengidentifikasi penulis, beserta sifat dan wataknya, juga sangat perlu diteliti guna mendapatkan sebuah informasi yang objektif dan terpercaya. Setelah itu, peneliti menyeleksi dan mengklasifikasi dokumen mana yang relevan dengan pokok penelitiannya, kemudian mengolahnya menjadi fakta sejarah yang direkonstruksi menjadi narasi sejarah.

Untuk merangkaikan fakta-fakta sebagai suatu narasi sejarah, Hayden White, sebagaimana yang dikutip Munslow, memberikan tiga strategi yang diperlukan oleh sejarawan dalam menarasikan sejarah.⁸⁶ Strategi tersebut adalah *emplotment* (membangun cerita tentang perubahan waktu), *argument* (memfungsikan hubungan kausalitas antara tindakan dan peristiwa), *ideological preference* (memberikan posisi etik dan nilai tentang hakikat realitas).

⁸⁶ Munslow, *The New History*, 168.

Satu hal yang perlu dipahami pula adalah bahwa dalam proses menceritakan sejarah tidak hanya menekankan pada plot dan hubungan kausalitas dari fakta sejarah yang ada. Melainkan pula berdasarkan pada model, gaya, serta nilai etik yang sejarawan yakini yang bertolak dari orientasi ideologi mereka masing-masing. Sebagaimana pelukis yang memilih genre dan gaya dalam lukisannya.⁸⁷ Dengan demikian, menarasikan sejarah tidak hanya mengedepankan kemampuan berfikir logis, melainkan pula memerlukan kecakapan imajinatif dalam mengungkap apa hakekat makna dari fakta sejarah itu sendiri.

Interpretasi dan eksplanasi terhadap fakta dan realitas sejarah itu, pada saatnya menghendaki penggunaan konsep atau teori sebagai kerangka analitis. Analisa yang dimaksudkan dalam konteks penelitian ini ialah arkeologi dan genealogi pengetahuannya Michel Foucault. Menurutnya, arkeologi merupakan metode yang berkaitan dengan analisa sinkronis terhadap pernyataan atau prinsip yang ada dalam diskursif apapun yang tanpa sadar telah mempengaruhi apa yang dapat dan yang tidak dapat diartikulasikan di dalamnya. Arkeologi dapat dilihat dalam usaha menggali *episteme* atau bagian sejarah yang menentukan suatu konstruksi diskursif, praktek kultural, pengetahuan dan rancangan kekuasaan.⁸⁸

⁸⁷ Munslow, *The New History*, 175.

⁸⁸ Munslow, *Companion to Historical Studies*, 119.

Melalui arkeologinya, Foucault menyetujui para sejarawan yang menguraikan sejarah dari sisi diskontinuitas sejarah. Sebuah analisa sejarah yang banyak menggunakan konsep-konsep seperti “retakan,” “batas,” “seri,” dan “transformasi.” Hal itu sangat berbeda dengan sejarawan yang menitikberatkan kontinuitas sejarah dalam menguraikan sejarah seolah-olah satu periode secara organis dari periode sebelumnya, sebagaimana yang umumnya berlaku pada sejarah pemikiran.⁸⁹ Ringkasnya, arkeologi memperlihatkan perbedaan-perbedaan yang ada dalam sejarah seperti apa adanya, dan sejarah pemikiran cenderung untuk menutup perbedaan-perbedaan. Jadi, analisa arkeologis menghormati keadaan faktual yang muncul dalam sebuah diskursif sejarah.⁹⁰

Jika arkeologi berkenaan dengan analisa sinkronis, maka genealogi berkenaan dengan analisa diakronis yang merekonstruksi asal mula atau sumber dan evolusi diskursif dalam perubahan yang berkelanjutan dari pengalaman saat ini. Genealogi menyangkal bahwa pada masa lalu terdapat asal usul fundamental dari apa saja. Menurut genealogi, makna hanya muncul dan tumbuh dalam sebuah relasi. Tidak pernah terdapat makna yang absolute yang dapat diperoleh baik dari prinsip atau fakta metafisis maupun diskursif rasional.⁹¹ Dengan

⁸⁹ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*, vol. 2 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 345.

⁹⁰ Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*, 352.

⁹¹ Munslow, *Companion to Historical Studies*, 119.

demikian, dalam arkeologi dan genealogi, sejarah tidak diciptakan secara dominan oleh seorang subjek, terutama seorang subjek rasional logis yang memiliki “pengaruh” terhadap roda pemandu sejarah. Justru sebaliknya, sejarah tercipta dari serangkaian kompleks proses, dominasi, persebaran, keinginan, diskontinuitas, perselisihan, dan beragam diskursif.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah yang ada, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya, penelitian ini fokus pada upaya menemukan serta mengkonstruksikan mata rantai periwayatan hadis kaum sufi yang terdapat dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*. Adapun data primernya berupa karya-karya ulama yang berkaitan dengan biografi dan sejenisnya, baik tentang *rijāl al-ḥadīs* maupun *ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyah*.

Semisal *at-Tārīkh al-Kabīr* karya al-Bukhārī (w. 256 H), *al-Jarḥ wa at-Ta’dīl* karya Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (w. 327 H), *Tahzīb al-Kamāl* karya al-Mizzī (w. 742 H), *Taẓkirah al-Ḥuffāz* dan *Mīzān al-I’tidāl* keduanya karya az-Ẓahabī (w. 748 H),⁹² *Tahzīb at-Tahzīb* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H), *Mausū‘ah Rijāl al-Kutub at-Tis‘ah* karya al-Bandārī dan Sayed

⁹² Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Ẓahabī, *Kitāb Taẓkirah al-Ḥuffāz* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.); Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Ẓahabī, *Mīzān al-I’tidāl fī Naqd ar-Rijāl*, ed. ‘Alī M. al-Bajāwī (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1963).

Kasrawī, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyyah* karya Abū Abdur Raḥmān as-Sulamī (w. 412 H), *Ḥilyah al-Auliā'* karya Abū Nua'im al-Aṣbihānī (w. 430 H), *ar-Risālah al-Qusyairiyyah* karya 'Abdul Karīm al-Qusyairī (w. 465 H), serta buku-buku yang berkaitan dengan biografi tokoh secara umum.

Data sekundernya berupa karya-karya lain yang langsung atau tidak langsung berkaitan dengan jaringan periwayatan hadis atau dengan tokoh dan ajaran tasawuf secara umum. Selain itu, peneliti juga memanfaatkan *e-library* seperti: *al-Maktabah asy-Syāmilah* yang diproduksi oleh www.arrawdah.com edisi 3.48,⁹³ *Mausū'ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis'ah* edisi 2.1 yang diproduksi oleh Harf Information Technology Mesir tahun 1998⁹⁴ dan *Jawāmi' al-Kalim* versi 4.5 yang diproduksi oleh www.islamweb.net dalam mencari dan mengidentifikasi sufi perawi hadis.⁹⁵

Adapun langkah-langkah yang dilakukan adalah: pertama, melakukan penelusuran terhadap sejumlah perawi yang memiliki kecenderungan sufistik dalam beragam literatur *rijāl al-ḥadīṣ* dan *rijāl aṣ-ṣūfiyyah*. Kedua, mengidentifikasi nama sufi perawi serta mengkategorikan sesuai dengan tingkat generasi yang ada. Ketiga, menelusuri sebaran riwayat dari

⁹³ al-Maktabah asy-Syāmilah, *Al-Maktabah Asy-Syāmilah*, version 3.48 (www.arrawdah.com, 2015), www.shamela.ws.

⁹⁴ Mausū'ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis'ah, *Mausū'ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis'ah*, version 2.1 (Mesir: Harf Information Technology, 1998).

⁹⁵ Jawāmi' al-Kalim, *Jawāmi' al-Kalim*, version 4.5 (www.islamweb.net, 2013), www.islamweb.net.

mereka dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Keempat, menginventarisir sejumlah tokoh sufi perawi berikut mata rantai dan kualitas periwayatannya serta mengaitkannya dengan sebaran tema yang mereka riwayatkan.

2. Metode Pengumpulan Data

Studi ini menggunakan metode dokumentasi dalam mengumpulkan data yang diperoleh. Peneliti mengkaji dokumen-dokumen tertulis yang didapat, kemudian hasilnya dicatat dan didokumentasikan baik melalui komputer sebagai alat bantu pengumpulan data maupun melalui pengopian referensi-referensi yang didapat. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Florence M.A. Hilbish, setidaknya ada tiga bentuk catatan yang dapat dibuat dalam proses pengumpulan data, yaitu: *quotation* (kutipan langsung); *citation* (kutipan tidak langsung); dan *summary* (ringkasan) dan *comment* (komentar).⁹⁶

Karena penelitian ini bersifat kesejarahan, maka metode sejarah juga dimanfaatkan dalam proses pengumpulan data yang ditemukan. Data-data tersebut kemudian diseleksi dan diuji keaslian dan kesahihannya melalui kritik eksternal dan kritik internal. Selanjutnya, data tersebut dideskripsikan serta disistematiskan menjadi sebuah teks naratif agar mudah untuk dianalisa dan dielaborasi lebih mendalam guna menemukan hasil analisa yang diharapkan. Semua proses deskripsi ini

⁹⁶ Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 56.

dilakukan guna memudahkan peneliti untuk menyimpulkan hasil penelitian dengan valid dan *reliable*.

3. Analisis dan Interpretasi Data

Karena penelitian ini masuk dalam kajian keilmuan hadis, maka metode kritik hadis menjadi salah satu metode analisis yang digunakan. Melalui metode ini, peneliti menilai dan menganalisa kesahihan serta kualitas periwayatan yang dimiliki oleh sufi perawi. Metode ini bertujuan untuk mengungkap proses transmisi periwayatan hadis kaum sufi dilihat dari kualitas serta corak periwayatannya. Selain itu, diharapkan pula akan ditemukan deskripsi yang sistematis, serta mampu mengungkap secara terbuka beragam gagasan, tradisi pemikiran, dan nilai di dalamnya. Oleh karena itu, peneliti menggunakan metode kritik hadis ini secara komprehensif baik yang diterapkan untuk kritik sanad maupun kritik matan.

Peneliti juga menggunakan metode deskriptif-interpretatif dalam proses analisis data yang didapat. Metode ini dimaksudkan sebagai metode teknis ketika peneliti menarasikan sebuah gambaran objek telaah. Alasan utama dari penggunaan metode ini adalah bahwa studi ini berkaitan erat dengan realitas kesejarahan. Sebuah realitas yang menyimpan beragam pemikiran dan realitas dialektis yang perlu dinarasikan sedetail mungkin. Alun Munslow menyatakan bahwa narasi sejarah tidak sekedar mempresentasikan temuan-temuan data mentah, namun ia merupakan situs atau tempat dimana strategi-strategi

penjabaran yang berbeda-beda tersebut beroperasi, baik secara estetika, moral, rasional, maupun empiris.⁹⁷ Dengan demikian, metode ini sangat berguna dalam menganalisa mata rantai kaum sufi dalam proses tumbuh berkembangnya transmisi hadis secara lebih akurat dan *reliable*.

Melalui analisis tersebut, peneliti berupaya melakukan konstruksi secara objektif beragam realitas yang terungkap perihal mata rantai periwayatan hadis yang tumbuh dan terbentuk di kalangan kaum Sufi. Tumbuh berkembangnya tradisi periwayatan hadis di kalangan mereka akan dijelaskan secara objektif sebagai sebuah realitas kesejarahan. Oleh karenanya, penelitian ini tidak hanya memaparkan data-data historis secara naratif-kronologis, melainkan melihat pula realitas-realitas historis yang saling bersinggungan dan berkait, bahkan hingga saling mempengaruhi satu sama lainnya.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disajikan dalam tujuh bab yang satu sama lainnya saling berkaitan secara sistematis. Bab pertama mengemukakan latar belakang penelitian yang didasarkan pada pemikiran dan fakta periwayatan yang ada yang kemudian dijadikan sebagai pertimbangan dipilihnya masalah ini. Berikutnya, disebutkan beberapa karya penelitian ilmiah terdahulu dan relevansinya dengan penelitian ini, metode penelitian, dan terakhir

⁹⁷ Munslow, *The New History*, 162.

dikemukakan sistematika penulisan yang menjelaskan alur keseluruhan pembahasan.

Sebelum memasuki inti pembahasan dalam penelitian ini, penelusuran dan penjelasan tentang hal-hal yang terkait dengan konsep periwayatan hadis, historisitas periwayatan, hingga pada penjelasan perihal pola studi hadis yang terjadi pada abada kedua dan ketiga hijriyah akan dielaborasi secara mendalam di bab kedua. Selain itu, bab ini juga akan menjelaskan secara umum perihal *al-Kutub at-Tis'ah* yang merupakan karya kodifikasi hadis yang lahir dalam proses periwayatan hadis saat itu.

Selanjutnya, dalam bab ketiga, akan disajikan telaah yang mendalam perihal pengertian tasawuf dan sufi berikut karakteristiknya dalam perspektif filsafat ilmu. Di samping itu, bab ini juga menjelaskan corak perkembangan sufistik pada abad kedua dan ketiga hijriyah hingga pada sejauh mana interaksi kaum sufi dalam studi hadis saat itu. Analisa ini dilakukan guna menentukan siapa saja yang patut disebut sebagai seorang sufi yang nantinya dapat menjadi bahan acuan dalam menemukan perawi yang sufi atau setidaknya berkarakter sufistik.

Masalah pokok dalam pembahasan dianalisa secara mendalam pada setiap bab, yakni bab keempat, kelima, dan keenam. Bab keempat berkaitan dengan pembahasan soal mata rantai periwayatan kaum sufi yang direpresentasikan melalui beberapa tokoh-tokoh intelektualnya berikut pula kualitas dan corak periwayatannya. Selain itu, peneliti juga menganalisa tentang

persentase periwayatan hadis kaum sufi serta sejauh mana kontribusi periwayatan hadis mereka pada masa itu.

Bab kelima membahas tentang urgensi periwayatan kaum sufi terhadap perkembangan pemikiran serta perilaku tasawuf saat itu. Bab keenam mengkaji perihal urgensi dan kontribusi yang terdapat dalam mata rantai periwayatan kaum sufi pada proses kodifikasi hadis yang berkembang saat itu. Selanjutnya, bab ketujuh merupakan bagian simpulan yang diambil dari hasil analisa penelitian beserta berbagai saran yang berkaitan dengan penelitian ini.

BAB II

PROSES TERBENTUKNYA

MATA RANTAI PERIWAYATAN HADIS

A. Pengertian Periwiyatan dan Hadis

1. Pengertian Riwayat

Periwayatan (*riwāyah*) adalah lawan kata dari haus (*'aṣy*) yang kemudian digunakan untuk seseorang yang membawakan sesuatu. *Rawā* artinya adalah mengalirkan alir, sedangkan pelakunya berarti *rāwin*. Kalimat ini digunakan untuk seseorang yang membawa ilmu atau kabar kemudian disampaikan sebagaimana air dialirkan.¹ Jadi, periwayatan (*ar-riwāyah*) ialah kegiatan penerimaan, penyampaian, serta penyandaran hadis kepada rangkaian para periwayatnya dengan bentuk-bentuk tertentu. Seseorang yang menerima hadis dari seorang perawi, tetapi dia tidak menyampaikan hadis itu kepada orang lain, maka dia tidak dapat disebut sebagai pseriwayat hadis. Sekiranya orang tersebut menyampaikan hadis yang telah diterimanya kepada orang lain, tetapi ketika menyampaikan hadis itu dia tidak menyebutkan rangkaian para periwayatnya,

¹ Ahmad bin Fāris ar-Rāzī, *Mu'jam Maqāyis Al-Lughah*, ed. 'Abd as-Salām M. Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), II: 453.

maka orang tersebut juga tidak dinyatakan sebagai perawi hadis.²

Jadi, ada empat unsur yang harus dipenuhi dalam proses periwayatan hadis. Keempat unsur tersebut adalah (1) adanya *ar-rāwī*, perawi hadis; (2) adanya *al-marwī* atau *ar-riwāyah*, apa yang diriwayatkan; (3) adanya sanad atau *isnād*, susunan rangkaian para perawi; dan (4) adanya *matn*, kalimat yang disebutkan setelah sanad. Adapun kegiatan yang berkaitan dengan seluk-beluk penerimaan dan penyampaian hadis disebut dengan *taḥammul wa adā' al-ḥadīṣ*.³ Dengan demikian, seseorang barulah dapat dikatakan sebagai perawi, apabila ia telah melakukan *taḥammul wa adā' al-ḥadīṣ*, dan hadis yang disampaikannya lengkap berisi sanad dan matan (Isma'il, 2005: 24).⁴

² 'Abdurrahmān bin Abī Bakr as-Suyūfī, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawāwī* (Beirut: Dār Iḥyā' as-Sunnah an-Nabawiyah, 1979), II: 225.

³ *Taḥammul* adalah menyampaikan hadis dan mengambilnya dari guru. Sedangkan *adā'* adalah meriwayatkan hadis dan menyampaikannya kepada murid. Lihat dalam Maḥmūd aṭ-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 32; Adapun cara penerimaan dan penyampaian hadis (*ṭuruq at-taḥammul wa al-adā'*) ada delapan, yaitu: mendengar dari guru (*as-samā' min lafẓ asy-syaikh*), membacakan hadis kepada guru (*al-qirā'ah 'alā asy-syaikh*), otoritas periwayatan dengan lafal atau tulisan (*al-ijāzah*), memperoleh kitab (*al-munāwalah*), tulisan (*al-kitābah*), memberitahu (*al-i'lām*), wasiat (*al-waṣīyyah*), dan menemukan (*al-wijādah*). Untuk informasi lebih detailnya dapat dibaca di 'Uṣmān bin 'Abd al-Rahmān Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibnu aṣ-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 132; as-Suyūfī, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawāwī*, I: 418; Iyād bin Mūsā Al-Yaḥṣubī, *al-Ilmā' ilā Ma'rifah Uṣūl ar-Riwāyah wa Taqyīd as-Samā'*, ed. Al-Sayyid A. Ṣaqar (Kairo: Dār al-Turāṣ, 1970), 68.

⁴ M. Syuhudi Isma'il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 24.

2. Pengertian Hadis

Ḥadīṣ menurut bahasa adalah sesuatu yang baru. *Ḥadīṣ* adalah kabar yang datang, baik sedikit maupun banyak. Adapun bentuk jama'/pluralnya adalah *aḥādīṣ*. *Ḥadīṣ* menurut istilah adalah segala perkataan, perbuatan dan ketetapan yang diriwayatkan pada Rasulullah setelah beliau diutus menjadi Nabi. Dengan definisi ini, maka *sunnah* lebih luas dari *ḥadīṣ*. Ketika para ahli ushul fiqh menyebutkan *ḥadīṣ* secara mutlak, maka yang dimaksud adalah *sunnah qaūliyyah* (sunah yang berupa perkataan). Ini dikarenakan *sunnah* menurut mereka adalah sesuatu yang berasal dari Rasulullah selain al-Qur'an yang berupa perkataan, perbuatan dan penetapan dan patut dijadikan dalil syar'i. *Khabar* menurut *muhaddisūn* adalah sinonim dengan *ḥadīṣ* dan mencakup apa yang diriwayatkan dari Rasulullah (*marfū'*), sahabat (*mauqūf*) dan tābi'īn (*maqṭū'*).⁵

Sementara itu, ketika lafal *ḥadīṣ* disebutkan secara mutlak, maka artinya bisa jadi apa yang disandarkan pada Rasulullah, atau yang disandarkan pada sahabat atau tābi'īn. *Khabar* dan *aṣar* ketika disebutkan secara mutlak, maka yang dimaksud adalah apa yang disandarkan pada Rasulullah dan yang disandarkan pada sahabat atau tābi'īn, kecuali ahli fikih

⁵ Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 18, 27-28.

Khurasān yang menamakan *mauqūf* sebagai *aṣar* dan *maqṭū'* sebagai *khobar*.⁶

Selanjutnya, sebagian ulama menyatakan bahwa antara hadis dan sunah memiliki titik persamaan, sekaligus juga memiliki titik perbedaan yang signifikan. Dikatakan sama jika melihat dari objek yang dimaksudkan yakni sesuatu yang berasal dari Rasulullah baik yang berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, karakter, bentuk, atau kebiasaan baik sebelum diutusnyā Rasulullah maupun sesudahnyā. Jadi, apapun yang berkaitan dengan pribadi Rasulullah, baik dalam hal keteladanan, kepemimpinan, akhlak, dan lainnya, merupakan sunah dan hadis sekaligus. Hal yang berbeda ketika yang dimaksudkan dengan hadis adalah rekaman atas ragam perkataan, aktifitas, serta sikap Rasul saw, maka hadis menjadi sangat berbeda dengan sunah. Artinya, hadis menjadi bagian dari rekaman sunah Rasul, dan bukan sebaliknya.

Mengenai perbedaan itu, 'Abdurrahmān bin Mahdī (w. 198 H) berkata: "Sufyān aš-Šaurī (w. 161 H) adalah imam dalam *sunnah* dan *ḥadīṣ*, sedangkan Syu'bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H) adalah imam di dalam *ḥadīṣ* dan tidak imam di dalam *sunnah*. Kemudian dia juga berkata: "Aku tidak melihat orang yang lebih mengetahui *sunnah* dan *ḥadīṣ* yang masuk dalam sunah lebih dari Ḥammād bin Zaid (w. 179 H)."⁷

⁶ al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, 27-28.

⁷ 'Abd ar-Rahmān bin Muḥammad Ibn Ḥātim ar-Rāzī, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Hyderabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uṣmāniyyah, 1952), I: 19 dan 177.

Ibnu as-Ṣalāḥ (w. 643 H/1245 M) pernah ditanya tentang makna kalimat pertama. Dia mengatakan: “*sunnah* di sini adalah lawan dari bidah. Terkadang seseorang ahli dalam *ḥadīṣ*, tetapi tidak ahli dalam *sunnah*.” Sulaiman al-A‘masy (w. 148 H) juga berkata: “aku tidak mengetahui kaum yang lebih utama dari kaum yang mencari *ḥadīṣ* dan mencintai *sunnah*.”⁸.

Abū al-Ḥasan an-Nadwī (w. 1420 H/1999 M) mengatakan bahwa *ḥadīṣ* adalah segala realitas yang disandarkan pada Rasulullah walaupun cuma dilakukan sekali dalam hidupnya atau yang diriwayatkan seseorang saja, yaitu *ar-riwāyah al-lafẓiyyah* (riwayat perkataan) tentang perkataan, perbuatan dan kondisi Rasulullah. Adapun sunah adalah perbuatan yang terus menerus (*mutawātir*) yang diambil dari Rasulullah kemudian dari sahabat dan tābi‘īn dan orang yang sesudahnya walaupun tidak mutawatir perkataannya. Hal tersebut adalah metode yang *mutawātir* untuk beramal dengan al-Qur’an dan Hadis, karena sunah adalah interpretasi praktis terhadap al-Qur’an.⁹

B. Periwiyatan Hadis dari Masa ke Masa

Berdasarkan pembahasan tersebut di atas, maka unsur utama dalam proses periwiyatan hadis adalah adanya mata rantai *isnād/sanad* dan redaksi *riwāyah/matan*. Orang yang pertama kali

⁸ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunis: Muassasāh ‘Abdul Karīm bin ‘Abdullāh, 1989), 21.

⁹ al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 47.

berhati-hati dalam menerima hadis adalah Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq. Ketika ditanya tentang hak waris seorang nenek, beliau menjawab tidak menemukannya dalam al-Qur'an. Kemudian Abū Bakr bertanya pada orang-orang dan al-Mugīrah berkata bahwa Rasulullah memberi hak waris nenek sebesar seperenam. Abū Bakr pun bertanya apakah ada orang yang menyaksikan hal tersebut. Kemudian Muḥammad bin Maslamah bersaksi atas al-Mugīrah, dan Abū Bakr baru menerimanya. Begitu juga 'Umar bin al-Khaṭṭāb dan 'Alī bin Abī Ṭālib berhati-hati dalam meriwayatkan, agar orang-orang tidak dengan mudah menyandarkan dan meriwayatkan hadis Rasulullah saw.¹⁰

Kehati-hatian dan kewaspadaan dalam meriwayatkan hadis telah terjadi pada masa-masa awal munculnya Islam. Banyaknya pertanyaan tentang sanad periwayatan serta penelitiannya semakin bertambah dan berkembang setelah terjadinya fitnah di akhir pemerintahan 'Uṣmān bin 'Affān. Penggunaan sanad dalam periwayatan terus berlangsung dan berkembang dengan bertambahnya gejolak dan fitnah di kalangan umat Islam yang terkadang disisipi kebohongan dan kepalsuan informasi. Dengan demikian, orang tidak mudah menerima hadis/riwayat kecuali dengan disandarkan dengan sanad agar diketahui siapa perawi dan kualitasnya.¹¹

¹⁰ Abū 'Abd Allāh Syams al-Dīn az-Zahabī, *Kitāb Taẓkirah al-Huffāz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), I: 2, 6.

¹¹ Aḥmad 'Umar Hāsyim, *as-Sunnah an-Nabawiyah wa 'Ulūmuhā* (Mesir: Maktabah Garīb, t.t.), 53-54.

Berikut ragam komentar ulama tentang pentingnya sanad dalam proses transmisi hadis. Misal, Ibnu Sīrīn (w. 110 H) mengatakan bahwa orang tidak bertanya tentang sanad, kecuali sesudah terjadinya fitnah.¹² Ketika fitnah terjadi, maka nama perawi pun dipertanyakan dalam periwayatannya (az-Zahrāni. 1996: 21). Sementara itu, Ibnu Abī Ḥātim meriwayatkan bahwa Mālik bin Anas (w. 179 H) berkata bahwa orang yang pertama kali menyebut sanad dalam periwayatan hadis adalah az-Zuhrī (w. 124 H/742 M).¹³ Oleh karena itu, secara perlahan-lahan mulai muncul beragam pengetahuan, baik yang bersifat *riwāyah* maupun *dirāyah*, yang berkaitan dengan sikap kehati-hatian dalam menerima dan menyampaikan riwayat hadis.

Adapun proses periwayatan hadis di antaranya dilakukan melalui proses *riḥlah* (perjalanan) mencari hadis.¹⁴ Menurut para

¹² ‘Alī bin al-Madīnī mengatakan bahwa Muḥammad bin Sīrīn (w. 110 H) merupakan orang yang pertama kali meneliti dan menilai sanad. Ia adalah seorang perawi *ṣiqah* dari generasi tabiīn yang berasal dari Baṣrah. Lihat ‘Abdurrahmān bin Aḥmad al-Ḥanbali Ibnu Rajab, *Syarḥ ‘Ilal at-Tirmidzī*, ed. Nūr ad-Dīn ‘Itr (Dār al-Mullāh, 1978), I: 23.

¹³ ar-Rāzī, *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*, I: 20.

¹⁴ Menurut Ibnu Manzūr, *riḥlah* artinya meneruskan perjalanan (*muḍiyyun fi as-safar*). Melihat dari kondisi geografisnya, banyak orang Arab sebelum Islam melakukan perjalanan keluar dari daerahnya untuk melakukan berbagai kegiatan dalam bidang sosial, ekonomi, budaya dan lainnya. Menurut Nawwāb, *riḥlah* lebih komprehensif dan lebih umum dari *safar*. Pada awalnya, *riḥlah* orang-orang Islam mencakup segala sebab dan tujuan. Ada yang melakukan *riḥlah* guna mencari ilmu menyelidiki daerah yang akan ditaklukkan, mengajak kerjasama daerah Islam yang lain, beribadah seperti haji dan ziarah serta yang lainnya. Lihat dalam Muḥammad bin Mukrim Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), I: 274-279; Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: MacMillan and Co, 1946), 30; Awāṭif M. Yūsuf Nawwāb, *ar-Rihlāt al-Magribiyyah wa al-Andalusiyyah: Masdar*

perawi hadis, proses pencarian hadis merupakan suatu hal yang sangat istimewa. Mereka meyakini bahwa perjalanan ini merupakan bagian dari ibadah. Imam Muslim (w. 261 H/875 M) meriwayatkan bahwa Rasulullah saw pernah berkata: “*barangsiapa yang menapaki jalan dalam mencari ilmu, maka Allah pasti memudahkan baginya jalan menuju surga.*” Selain motivasi tersebut, para perawi hadis dalam melakukan lawatan tersebut juga memiliki motivasi untuk mendapatkan riwayat yang utama sekaligus menguji validitas riwayat yang mereka dapat dari perawi lain.

Al-Khaṭīb al-Bagḍādī (w. 463 H/1072 M), sebagaimana dikutip oleh az-Zahrānī, menegaskan bahwa ada dua tujuan dalam proses perjalanan mencari hadis, yaitu: mendapatkan sanad utama dan riwayat yang paling awal; serta *muṣākarah* (mengkaji) dan mengambil ilmu dari para *ḥuffāz*.¹⁵ Lebih lanjut, Ibnu Khaldūn mengatakan bahwa *riḥlah* dalam mencari ilmu dan guru dapat memberikan kemanfaatan serta menambah kesempurnaan di dalamnya.¹⁶ Hal ini disebabkan karena pertemuan dengan seorang guru serta berinteraksi langsung dengan mereka dapat menjadikan proses belajar mengajar menjadi lebih efektif. Seseorang akan

min Maṣādir Tārīkh al-Hijāz fi al-Qarnain as-Sābi‘ wa as-Sāmin al-Hijriyyah Dirāsah Taḥlīliyyah Muqāranah (Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 1996), 33-41.

¹⁵ Muḥammad bin Maṭar az-Zahrānī, *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah: Nasy’atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi‘ al-Hijrī* (Riyadh: Dār al-Minhāj, 1998), 39.

¹⁶ ‘Abdurraḥmān Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 541.

lebih mudah untuk menyerap pengetahuan, etika, serta berbagai pengalaman yang muncul dalam proses interaksi tersebut. Oleh karenanya, lawatan ilmiah merupakan satu hal yang niscaya dalam proses mencari ilmu.

Upaya periwayatan hadis melalui *riḥlah* tersebut, jika dikaitkan dengan historisitas pertumbuhan dan perkembangan hadis, setidaknya terjadi pada generasi setelah sahabat, yakni sekitar awal abad dua hijriyah. Hal itu didasarkan oleh beberapa alasan: *pertama*, periwayatan hadis pada masa Nabi saw dan sahabat masih sangat sederhana, sehingga tidak perlu dibutuhkan usaha yang serius dalam proses transmisinya. Meski demikian, sikap kehati-hatian sudah menjadi ciri khas dalam proses periwayatan sejak masa Nabi saw hingga masa *tadwīn*. *Kedua*, para sahabat, setelah wafatnya Nabi saw, tersebar ke beberapa kawasan kota-kota Islam, sehingga para pencari hadis melakukan lawatan guna mendapatkan riwayat hadis dari para sahabat yang ditemuinya. *Ketiga*, telah mulai munculnya pemalsuan hadis, sehingga diperlukan sikap hati-hati dengan cara mencari riwayat yang sah serta dapat dipertanggung jawabkan.

Nūruddīn ‘Itr dalam mukadimah kitab *ar-Riḥlah fī Ṭalab al-Ḥadīṣ* karya al-Khaṭīb al-Bagḍādī (w. 463 H/1072 M), menjelaskan bahwa ada lima tujuan mulia yang didapat oleh *muhaddisūn* dalam *riḥlah*-nya, yaitu: (1) pengoleksian riwayat hadis; (2) mengukuhkan riwayat yang diperoleh; (3) mencari riwayat yang paling utama; (4) mengkaji karakteristik perawi; dan (5) berdiskusi

dengan perawi lain perihal kualitas riwayat yang diperoleh. Adapun manfaat yang diperoleh dalam proses *rihlah* ilmiah tersebut, di antaranya adalah: (1) mengukuhkan tradisi ilmiah dalam proses periwayatan; (2) transmisi pengetahuan yang diperoleh; (3) memperkaya tradisi dan budaya; (4) mengembangkan kemuliaan dan kesempurnaan diri; dan (5) membangun relasi persahabatan dengan tulus.¹⁷

‘Ajjāj al-Khaṭīb mencatat bahwa pasca penaklukan beberapa kawasan, hingga ke daratan cina, oleh pasukan muslim pada masa itu.¹⁸ Banyak dari para sahabat Nabi saw yang melakukan hijrah dan lawatan ke berbagai daerah penaklukan, bahkan bermukim di daerah tersebut. Mereka mengajarkan kepada masyarakat setempat perihal membaca al-Qur’an serta riwayat-riwayat hadis Nabi saw. Akhirnya daerah tersebut menjadi kawasan penting yang nantinya menjadi sentral lawatan dalam membentuk jaringan periwayatan hadis. Di antara daerah-daerah tersebut adalah: Madinah, Makkah, Kufah, Baṣrah, Syām, Mesir, Maroko, Andalusia, Yaman, Jurjān, Qazwīn, dan Khurāsān.

Dengan bermukimnya beberapa sahabat di dalam kawasan tersebut, maka akhirnya muncul berbagai madrasah yang fokus dalam mempelajari ilmu-ilmu keislaman, terutama al-Qur’an dan Hadis. Melalui madrasah-madrasah inilah terbentuk suatu jaringan

¹⁷ Nūr ad-Dīn ‘Itr, “I’jāz an-Nubuwwah al-‘Ilmī,” in *ar-Rihlah fi Ṭalab al-Hadīṣ*, by ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1975), 17-28.

¹⁸ al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, 115.

keilmuan, terutama yang berkaitan erat dengan periwayatan hadis. Banyak dari generasi tābi‘īn saat itu yang berupaya menghapal serta menghimpun berbagai riwayat hadis yang mereka dapat dari para sahabat yang ditemuinya. Hingga akhirnya muncul berbagai *ṭabaqah* pada generasi tābi‘īn dalam setiap kawasan Islam.¹⁹ Tradisi periwayatan inilah yang nantinya akan menjadi awal dari proses pembentukan jaringan intelektual kaum muslim, terutama dalam periwayatan hadis, pada masa selanjutnya.

Satu hal yang sangat perlu diperhatikan pula dalam proses *riḥlah* adalah selalu mendahulukan nilai-nilai etik di dalamnya. Di antara nilai-nilai tersebut adalah bijak serta cermat dalam memilih kawasan yang hendak dituju; selalu melakukan diskusi dan *muṣākarah* dengan berbagai guru guna mendapatkan kedalaman ilmu; serta selalu menjaga ketulusan niat dalam mencari hadis.²⁰ Nilai-nilai etik tersebut diperlukan karena dalam catatan Ṣubḥī Ṣāliḥ terdapat beberapa pencari hadis yang memiliki motif duniawi dalam proses *riḥlah*-nya.²¹ Mereka mencari hadis bukan untuk syiar agama, melainkan guna dapat “diperjualbelikan” riwayatnya kepada yang lain.

Ya’qūb bin Ibrāhīm bin Sa‘d (w. 208 H), misalnya, yang oleh an-Nasā’ī (w. 303 H) dinilai sebagai perawi yang meminta

¹⁹ Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn* (Mesir: Syirkah Musāhamah Miṣriyyah, t.t.), 101.

²⁰ ‘Itr, “I‘jāz an-Nubuwwah al-‘Ilmī.” 29-31

²¹ Subḥī Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuhū* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1959), 62-69.

upah satu dinar untuk satu hadis.²² Akan tetapi, tidak semua perawi yang meminta upah dalam periwayatannya adalah perawi pemalsu dan pembohong, melainkan ada pula perawi yang terpercaya, sebagaimana Ya'qūb di atas, yang terbelenggu dengan kebutuhan duniawi. Meski demikian, perilaku tersebut jelas tidak sesuai dengan tujuan utama yang hendak dicapai dalam proses *riḥlah* mencari hadis, yaitu niat tulus untuk memuliakan serta melestarikan riwayat hadis Nabi saw.

C. Historisitas Periwatyan Hadis

Para *muḥaddisūn* telah menetapkan standar yang jelas dalam hal periwatyan hadis. Oleh karenanya, tidak bisa setiap orang bebas meriwatyan hadis tanpa dinilai dan diukur kualitasnya. Misal, dari sisi kesahihan suatu riwayat, perawi harus memiliki kualitas diri *'ādil* dan *ḍābiṭ*. *'Ādil* adalah perawi yang konsisten dalam menegakkan ajaran Islam, serta dihiasi akhlak yang baik, selamat dari kefasikan dan selamat dari unsur perusak *murū'ah* (kewibawaan).²³

Adapun *ḍābiṭ* adalah perawi yang hafal betul dan paham dengan apa yang ia riwayatkan dan mampu menyampaikannya dengan akurat serta baik hafalannya, ia juga memahami betul bila diriwayatkan secara makna, ia memelihara hafalan dengan catatan dari masuknya unsur perubahan huruf dan penggantian serta

²² Aḥmad bin 'Alī al-Khaṭīb al-Baḡdādī, *Kitāb al-Kifāyah fī 'Ilmi ar-Riwāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 156.

²³ al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu*, 231-232.

pengurangan di dalamnya, jika ia menyampaikan dari catatannya. Jadi, menurut Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, secara garis besar, ada dua unsur dalam *ḍābṭ* itu sendiri, yaitu *ḍābṭ ṣadr* (hafalan di dalam benak atau pikiran) dan *ḍābṭ kitāb* (memiliki hafalan melalui catatannya yang akurat).²⁴

Jika melihat kedua standar periwayatan tersebut di atas, kategori *ḍābṭ* masih mungkin dapat diukur dan distandarkan, dan untuk persyaratan *‘adl*, hal ini masih banyak diperdebatkan. Ukuran seperti selamat dari kefasikan dan selamat dari unsur perusak *murū’ah* (kewibawaan) tentunya sangat subyektif dan berbeda antara satu orang dengan yang lainnya. Maka, karena itulah Tājuddīn as-Subkī mengatakan bahwa perawi dianggap adil dan tidak dicatat ketika keimanan dan keadilan dalam dirinya masih utuh dan tetap, banyak yang memuji dan memandangnya positif, jarang ada yang mencelanya, dan tidak ada indikasi bahwa pencacatan perawi tersebut adalah karena fanatik dengan mazhab tertentu, berkompetisi dalam hal keduniaan, hawa nafsu atau yang lainnya.²⁵

Oleh karena itu, kritik terhadap seorang perawi tertentu tidak diterima kecuali dengan adanya penjelasan (*lā yuqbal al-jarḥ illā mufasssaran*). Yang perlu diteliti kembali adalah perbedaan ketika dinisbatkan pada *al-jāriḥ* (yang menilai) dan *al-majrūḥ* (yang

²⁴ Aḥmad bin ‘Alī bin Hajar al-‘Asqalānī, *Nuzḥah an-Nazar Syarḥ Nukhbah al-Fikr* (Riyadh: Maṭba‘ah Safīr, 1422), 69.

²⁵ Tāj ad-Dīn ‘Abd al-Wahhab bin ‘Alī as-Subkī, *Qā‘idah fi al-Jarḥ wa at-Ta’dīl wa Qā‘idah fi al-Mu’arrikhīn*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Guddah (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 1990), 13.

dinilai). Hal itu dikarenakan bahwa bisa saja kedua orang tersebut berbeda sekte atau aliran, sehingga munculnya kritikan tersebut karena motif tersebut. Adapun orang yang menilai positif terhadap seorang perawi (*mu'addil*) juga harus terlepas dari dendam dan fanatisme dalam mazhab agar tidak mengkritik orang yang adil atau membersihkan orang fasik.²⁶

Kasus Abū Zur'ah (w. 264 H/878 M) dan Abū Ḥātim (w. 277 H/890 M), misalnya, yang menilai al-Bukhārī (w. 256 H/870 M) sebagai *matrūk* (riwayat hadisnya ditinggalkan) karena permasalahan kontroversial perihal wacana perihal al-Qur'an adalah makhluk. Begitu pula dengan Yaḥyā bin 'Ammār (w. 422 H) dari golongan Mujassimah yang menganggap Ibnu Ḥibbān (w. 354 H/965 M) sebagai orang biasa dan dikeluarkan dari Sijjistān karena mengingkari *al-ḥadd li Allāh* (batas Tuhan). Jadi, model penilaian tersebut otomatis tertolak dan tidak bisa diterima.²⁷

Penilaian yang tidak proporsional juga ada dalam penilaian aẓ-Ẓāhabī (w. 748 H/1347 M) terhadap *ahl al-iṣbāt*.²⁸ Ketika menyebut salah satu dari mereka, aẓ-Ẓāhabī (w. 748 H/1347 M) menyebutkan berbagai keutamaan dan pujian terhadap kelompok ini. Ketika ia menyebutkan kelompok lain seperti Imām al-Ḥaramain (w. 478 H/1085 M), al-Gazālī (w. 505 H/1111 M) dan

²⁶ as-Subki, *Qā'idah fi al-Jarḥ wa at-Ta'dīl wa Qā'idah fi al-Mu'arrikhīn*, 29.

²⁷ as-Subki, *Qā'idah fi al-Jarḥ wa at-Ta'dīl wa Qā'idah fi al-Mu'arrikhīn*, 30-32.

²⁸ *Ahl al-iṣbāt* (seperti Mujassimah) adalah kelompok yang mengatakan bahwa Allah mempunyai anggota badan seperti manusia, berlawanan dengan *ahl at-tanzīh* dalam ilmu tauhid.

yang lainnya yang berasal dari mazhab Asyā'irah, Ḥanafiyah, Mālikiyyah dan Syāfi'iyah, maka ia banyak memberikan catatan dan kritikan atas mereka. Oleh karena itu, menurut Tājuddīn as-Subkī bahwa pendapat negatif az-Ẓahabī tersebut tidak bisa diterima secara mutlak, seperti pandangan negatifnya terhadap as-Saif al-Āmidī (w. 632 H) dan Fakhruddīn ar-Rāzī (w. 606 H/1210 M).²⁹

Penilaian *jarḥ* dan *ta'dīl* dari orang yang berbeda sekte ataupun politik adalah masalah yang sangat kompleks. Oleh karenanya, ecermatan serta keterbukaan dalam menilai sangat dibutuhkan sekali. Sebagaimana dikutip Amin Abdullah (2011: 13-4) dari W.C. Smith bahwa pendekatan teologis, terlebih ideologis, hanyalah bagian dari tradisi, dan tradisi merupakan bagian dari dunia. Para pengamat sosial keagamaan sepakat bahwa pemikiran sepihak (*truth claim*) yang banyak dilakukan oleh masing-masing madzhab teologis sering membawa pada disintegrasi umat. Struktur pandangan teologis biasanya berkaitan dengan kecenderungan untuk memberikan prioritas dan loyalitas kepada kelompok sendiri, infiltrasi individu pada ajaran teologi yang diyakini kebenarannya dan menggunakan perasaan serta pemikiran dengan bahasa pelaku dari internal sendiri. Oleh karena itu, an-Nawāwī (w. 676 H/1278 M) mengatakan bahwa orang yang ahli

²⁹ as-Subki, *Qā'idah fi al-Jarḥ wa at-Ta'dīl wa Qā'idah fi al-Mu'arrikhīn*, 39, 42-43.

bidah tetap bisa diterima persaksiannya jika tidak dianggap kafir secara global.

Oleh karena itu, disiplin teologi yang dianggap sebagai *the queen of science* pada masa awal Islam menjadi parameter utama dalam menilai benar salahnya seseorang.³⁰ Klaim validitas dan otoritas keilmuan dalam bidang studi agama menjadi milik beberapa kelompok sehingga kelompok lain dianggap salah dan kafir. Hal ini mengakibatkan ditetapkannya syarat perawi hadis yang diterima bias ideologis dan cenderung menggunakan *truth claim*. Kelompok dari *ahl ar-ra'y*, misalnya, tidak diterima oleh kalangan *ahl al-ḥadīs*, begitu juga sebaliknya. Kelompok dari Khawārij, Syī'ah, Mujassimah, Mu'tazilah dan lainnya juga tidak bisa diterima oleh kalangan Sunnī. Hal tersebut dapat dilihat dari salah satu tema dalam *'ulūm al-ḥadīs* yang berbicara tentang pandangan dan sikap ahli hadis terhadap riwayat kaum ahli bid'ah (*akhbār al-mubtadi'ah*).

Hal serupa terjadi pada kaum sufi yang dianggap banyak memberikan kelonggaran dalam proses periwayatan hadis, terutama dalam proses *taḥammul* (menerima hadis) dan *adā'* (menyampaikan hadis). Oleh karena itu, kaum sufi seperti al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) dianggap sebagai orang yang sering melakukan *tadlīs*, bahkan sebagaimana dikutip Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H/855 M) dari 'Alī bin Zaid (w. 131 H) mengatakan bahwa Ḥasan

³⁰ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), vi-vii.

al-Baṣrī (w. 110 H/728 M) termasuk salah satu dari tiga orang yang menyandarkan semua hadis langsung kepada Rasulullah saw.³¹

Kaum sufi tersebut, sebagaimana dikatakan Ibnu Daqīq al-‘Īd (w. 702 H/1302 M), banyak berseberangan dengan para *aṣḥāb al-ḥadīṣ*. *Aṣḥāb al-ḥadīṣ* banyak mengkritik kaum sufi seperti Ḥārīs bin Asad al-Muḥāsibī (w. 243 H), karena mereka berbeda dalam epistemologi keilmuan dan teologi masing-masing, begitu juga sebaliknya. Masih menurut Ibnu Daqīq al-‘Īd (w. 702 H/1302 M), hal ini dipengaruhi oleh kompetisi dan gesekan pengetahuan di antara mereka dengan tujuan untuk mendapatkan pengaruh sosial-politik di masyarakat.³²

Untuk menjembatani kedua kelompok tersebut, beberapa ulama kemudian memadukan konsep kaum sufi dengan aturan riwayat hadis yang dimiliki *aṣḥāb al-ḥadīṣ*. Kitab *az-Zuhd wa ar-Raqā’iq* karya ‘Abdullāh bin al-Mubārak (w. 181 H),³³ kitab *az-Zuhd* karya al-Mu‘āfi bin ‘Imrān al-Mūṣilī (185 H),³⁴ kitab *az-Zuhd* karya Wakī‘ bin al-Jarrāḥ (w. 197),³⁵ kitab *az-Zuhd* karya

³¹ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalāni, *Ta’rīf Ahl at-Taqdīs bi Marātib al-Mausūfīn bi at-Tadlīs*, ed. ‘Āsim bin ‘Abdullāh al-Qaryūṭī (Oman: Maktabah al-Manār, 1983), 9; Dua orang lain yang disebutkan Aḥmad bin Ḥanbal adalah Abū al-‘Āliyah dan satu orang yang tidak diketahui namanya. Lihat as-Sayyid Abū al-Mu‘āfi an-Nūrī, Aḥmad ‘Abdurrazzāq, and Maḥmūd M. Khalīl, *Mausū‘ah Aqwāl al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal fī Rijāl al-Ḥadīṣ wa ‘Ilalihī* (‘Ālam al-Kutub, 1997), I: 245; ‘Alī bin ‘Abd Allāh al-Madīnī, *al-‘Ilal*, ed. Mustafā al-A‘zamī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 51.

³² as-Subkī, *Qā’idah fī al-Jarḥ wa at-Ta’dīl wa Qā’idah fī al-Mu’arrikhīn*, 54.

³³ ‘Abd Allāh bin al-Mubārak al-Marwazī, *az-Zuhd wa ar-Raqā’iq*, ed. Ḥabīb ar-Raḥmān al-A‘zamī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.).

³⁴ al-Mu‘āfi bin ‘Imrān al-Mūṣilī, *az-Zuhd*, ed. ‘Amīr Ḥasan Ṣabrī (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 1999).

³⁵ Wakī‘ bin al-Jarrāḥ ar-Ru’āsī, *az-Zuhd* (Madinah: Maktabah ad-Dār, 1984).

Asad bin Mūsā al-Qurasyī (w. 212 H),³⁶ kitab *az-Zuhd* karya Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H)³⁷ dan kitab *az-Zuhd* karya Abū Dāwūd as-Sijistānī (w. 275) ada beberapa di antaranya.³⁸ Kitab-kitab tersebut disusun guna mengoreksi sekaligus menjembatani kaum sufi dan *aṣḥāb al-ḥadīs* yang saling menggunakan *truth claim* dalam kajiannya. Hal serupa juga dilakukan oleh Ibn Abī ad-Dunyā (w. 281 H) dalam kitabnya, *at-Tawakkul*.³⁹

Upaya rekonsiliasi antara kaum sufi dan *aṣḥāb al-ḥadīs* dilakukan karena sebenarnya kedua kelompok tersebut mempunyai tujuan yang sama mulianya, yaitu merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis, dalam setiap sikap dan perilaku keagamaannya, tetapi dengan *wasīlah* dan *manhaj* yang berbeda. Oleh karena itu, para *muhaddisūn*, utamanya para *mukharrij al-Kutub as-Sittah* sangat berhati-hati dalam menerima hadis, terlebih bila perawi yang menyampaikan hadis (*adā' al-ḥadīs*) berbeda ideologi dan madzhab. Kehati-hatian ini bukan berarti menolak seluruh riwayat tetapi menyaring hadis yang kiranya terlepas dari kontroversi dari *aṣḥāb al-ḥadīs*, *mutakallimūn*, *ṣūfiyyah* dan kelompok lainnya.

Studi yang dilakukan Ahmad 'Ubaydi Hasbillah menunjukkan bahwa semakin tinggi komitmen seseorang terhadap

³⁶ Asad bin Mūsā al-Qurasyī, *az-Zuhd*, ed. Abū Ishāq al-Ḥuwaynī (Maktabah al-Wa'y al-Islāmī, 1993).

³⁷ Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal asy-Syaibānī, *az-Zuhd*, ed. M. 'Abd al-Salām Syāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999).

³⁸ Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy'ās as-Sijistānī, *az-Zuhd*, ed. Yāsir bin Ibrāhīm (Ḥalwān: Dār al-Misykāh, 1993).

³⁹ Abdullāh bin Muḥammad al-Qurasyī Ibnu Abī ad-Dunyā, "Kitāb at-Tawakkul," in *Majmū'ah Rasā'il Ibn Abī Ad-Dunyā*, ed. Mustafā 'Abdul Qādir 'Aṭā (Beirut: Mu'assasah al-Kutub as-Ṣāqāfiyyah, 1993).

Sunah Nabi, semakin dapat dia menetralsir bias ideologi dalam periwayatan hadis.⁴⁰ Ideologi seorang perawi tidak dapat dijadikan sebagai alasan penolakan sebuah hadis. Seorang penganut ideologi sektarian dapat meriwayatkan hadis secara objektif. Di samping itu, fenomena periwayatan silang ideologi menunjukkan bahwa efek perbedaan ideologi tidaklah signifikan dalam proses periwayatan, namun cukup signifikan dalam validasi dan pemahaman hadis. Kesamaan dan perbedaan ideologi tidak dapat dijadikan sebagai alasan penolakan sebuah hadis. Dalam kasus periwayatan hadis, komitmen terhadap Sunah Nabi justru menetralsir konflik antar ideologi. Karena itu, hadis Nabi tidak dapat digeneralisir sebagai produk ideologi (*muntāj al-aydiyūljīyā*), sebagaimana juga tidak semua hadis dapat memproduksi ideologi (*muntij al-aydiyūljīyā*).

Karena tidak sedikit riwayat hadis yang dinyatakan valid dan otentik dari Nabi saw ternyata disampaikan oleh orang-orang sektarian dalam ideologinya. Pada kenyataannya pula, tidak sedikit seorang perawi mendapatkan penilaian negatif (*majrūh*) lantaran disinyalir menganut berideologi non-Sunni. Padahal, dalam literatur-literatur hadis Sunni yang paling otoritatif, terdapat ribuan hadis yang diriwayatkan oleh para penganut ideologi non-Sunni.

⁴⁰ Kajian yang dilakukan Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah menyajikan data bahwa dari 809 riwayat orang Khawārij terdapat dalam *Kutub as-Sittah*. Dari data tersebut, tema yang paling banyak diriwayatkan oleh Khawārij dalam literatur Sunni adalah tentang ibadah, haji, umrah, dan salat dan hampir tidak ditemukan tema-tema politik dalam riwayat Khawārij. Lihat dalam Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, “Periwayat Khawarij Dalam Literatur Hadis Sunni” (M.A., Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2013).

Ideologi-ideologi Muslim tersebut justru terbentuk dari sebuah pemahaman terhadap suatu hadis yang dinyatakan valid. Dengan demikian, metode validasi yang ketat dalam tradisi kritik hadis seharusnya mampu membendung arus pemalsuan hadis, khususnya yang dimotori oleh kepentingan ideologis. Jadi, historisitas periwayatan hadis dapat dipertanggung jawabkan dan jauh dari bias ideologi dan politik.

D. Studi Hadis pada Abad II-III H

Satu hal yang amat mencolok dalam tradisi pemikiran Islam abad kedua dan ketiga hijriyah adalah proses transmisi pengetahuannya yang menggunakan sistem sanad, sebagaimana penjelasan dari bab sebelumnya. Artinya, setiap pengetahuan yang diajarkan pada periode tersebut selalu disertai dengan proses transmisi pengetahuan dengan pola tertentu antara guru dan murid. Proses transmisi tersebut tidak hanya terjadi dalam tradisi periwayatan hadis saja. Melainkan terdapat pula dalam segala aspek pemikiran Islam saat itu.

Ahmed el-Shamsy menyatakan bahwa tradisi sanad yang berkembang pada awal abad kedelapan masehi/kedua hijriyah sangat berkaitan dengan proses transmisi pengetahuan yang telah ada sejak abad pertama hijriyah.⁴¹ Peralpnya, tradisi tersebut pada dasarnya didasari oleh esensi dari tradisi pewahyuan yang

⁴¹ Ahmed El-Shamsy, "The Social Construction of Orthodoxy," in *On Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 98.

merepresentasikan kekhasan dalam mentransfer pengetahuan ke dalam setiap jiwa. Oleh karena itu, proses transmisi pengetahuan dari satu generasi ke generasi selanjutnya secara akurat dan otentik menjadi sangat penting pada masa tersebut.

Maka dari itu, banyak ragam pernyataan yang diungkapkan oleh kaum intelektual Muslim saat itu perihal pentingnya sanad dalam proses transmisi pengetahuan. Sufyān as-Ṣaurī (w. 161 H), berkata “sanad merupakan senjata bagi kaum beriman, jika dia tanpa senjata maka dengan apa dia akan berperang.” Ibnu al-Mubārak (w. 181 H) dengan tegas menyatakan pula bahwa “sanad adalah bagian dari agama, jika tanpa sanad maka orang akan bebas berkata apa yang dia ingin katakan” (al-Hākīm, 1977: 6; ‘Itr, t.th: 36). Ibnu Ḥazm menyatakan pula bahwa sanad merupakan kekhasan yang hanya dimiliki oleh Islam saja, dan hal tersebut telah berlangsung selama berabad-abad.⁴² Sekali lagi, pernyataan tersebut menegaskan bahwa sanad telah menjadi ciri khas dari proses transmisi pengetahuan pada masa itu, terlebih dalam tradisi periwayatan hadis.

Pola kajian hadis yang terjadi pada abad kedua hingga ketiga hijriyah sangatlah berbeda dengan pola kajian hadis sebelumnya. Periode ini dapat disebut sebagai periode pasca sahabat Nabi saw. Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb juga menyebut periode ini sebagai

⁴² ‘Ali bin Aḥmad bin Sa‘īd Ibnu Ḥazm, *al-Faṣl fī al-Mīlāl wa al-‘Aḥwā wa an-Niḥāl* (Kairo: Maktabah al-Khānījī, t.t.), II: 68.

periode *'inda at-tadwīn* (masa kodifikasi).⁴³ Adapun periode sebelumnya disebut dengan periode *qabl at-tadwīn* (pra-kodifikasi), dan periode setelahnya disebut dengan periode *ba'da at-tadwīn* (pasca kodifikasi). Di antara ciri-ciri yang menonjol dalam periode ini adalah:

1. Proses periwayatan hadis mulai tersistematis dengan baik. Hal tersebut dibuktikan dengan telah dibakukannya tata cara penyampaian dan penerimaan hadis Nabi saw (*at-taḥammul wa al-adā'*).⁴⁴
2. Kegiatan periwayatan hadis telah menjadi semakin luas dan mendapat perhatian besar dari kaum intelektual Muslim pada masa itu. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan munculnya beragam madrasah-madrasah hadis yang tersebar di berbagai kawasan Islam, baik yang di timur maupun yang di barat ('Ajjāj al-Khaṭīb, 1988: 163-175).⁴⁵
3. Perdebatan perihal boleh dan tidaknya menuliskan riwayat-riwayat hadis sudah mulai luntur dan hilang. Jadi, dalam proses periwayatan hadis tidak lagi hanya mengandalkan hafalan,

⁴³ Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *as-Sunnah Qabl at-Tadwin* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), 332-333.

⁴⁴ Isma'il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, 54.

⁴⁵ al-Khaṭīb, *as-Sunnah Qabl at-Tadwin*, 163-175; Muḥammad Tāhir al-Jawābī secara panjang lebar menjelaskan kemunculan beberapa studi hadis yang tersebar di berbagai kawasan dunia Islam, Bahkan hingga ke kawasan Afrika dan Andalusia. Kemunculan tersebut telah di mulai sejak generasi tabiin hingga generasi *atbā' at-tābi'in*. al-Jawābī menyebutnya sebagai madrasah, seperti madrasah Madinah, madrasah Mekkah, madrasah Yaman, madrasah Kufah, madrasah Baṣrah hingga madrasah Bagdad dan Wasit yang muncul pada generasi *atbā' at-tābi'in* al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣin fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 20-49.

melainkan pula menggunakan sistem *kitābah* (tulisan). Hal tersebut salah satunya dimotori oleh kebijakan yang dikeluarkan oleh ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azīz (w. 101 H.), penguasa Dinasti Umayyah saat itu, untuk menghimpun serta mengkoleksi beragam riwayat hadis yang telah ada dan beredar (Subhī Ṣālīh, 1959: 44-45). Oleh karena itu, upaya kodifikasi hadis menjadi semakin semarak dan berkembang pesat.

4. Mulai muncul beragam jenis karya-karya monumental di bidang hadis dan keilmuannya. Oleh karena itu, masa ini dapat dikatakan sebagai masa keemasan dan masa yang gemilang bagi tradisi keilmuan hadis.

E. Kodifikasi Hadis dan *al-Kutub at-Tis‘ah*

Sebagaimana diketahui bersama, bahwa upaya kodifikasi hadis pada dasarnya sudah ada sejak masa awal hijriyah, namun hal tersebut masih bersifat personal dan belum terjadi secara massif. Upaya kodifikasi hadis baru mendapat momentumnya ketika ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azīz (w. 101 H.), memerintahkan kepada para kaum intelektual Muslim saat itu untuk segera menghimpun hadis yang ada. Kemudian, sang Khalifah menugaskan Gubernur Madinah saat itu, Abū Bakr bin Muḥammad bin Amr bin Ḥazm (w. 120 H), untuk segera menghimpun hadis yang ada ditangan ‘Amrah binti ‘Abdurrahmān dan Qāsīm bin Muḥammad bin Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, keduanya adalah murid ‘Aisyāh. Di sisi lain, seorang ulama bernama Muḥammad bin Muslim bin Syihāb az-

Zuhrī (w. 124 H/742 M) telah berhasil menghimpun hadis sebelum sang Khalifah wafat.⁴⁶

Banyak ragam metode yang digunakan oleh para ulama' saat itu dalam upaya menghimpun hadis. Ada yang menggunakan metode *al-musnad* (tersusun berdasarkan nama sahabat), metode *al-jāmi'* (disusun berdasarkan urutan-urutan pembahasan) ataupun metode *as-sunan* (tersusun berdasarkan pembahasan dalam fikih) dan lain sebagainya.

Upaya kodifikasi tersebut terus berkembang hingga abad ketiga hijriyah dengan menggunakan beragam metode kodifikasi yang ada. Setelah abad ketiga hijriyah, proses kodifikasi hadis dapat dikatakan hanya sebatas dalam taraf melengkapi, menyempurnakan, menjelaskan (*syarh*), menyeleksi, mengomentari (*ta'līq*), dan sebagainya.⁴⁷

Dengan demikian, pada periode inilah, upaya kodifikasi hadis dilakukan secara massif dalam bentuk yang beragam. Di antara karya-karya hadis yang terkenal adalah sembilan kitab hadis atau yang masyhur dengan sebutan *al-Kutub at-Tis'ah*, yaitu:

1. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī

Kitab ini disusun oleh Syaikh al-Islām wa Imām al-Ḥuffāz Amīr al-Mu'minīn fī al-Ḥadīs Abū Abdullāh Muhammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Muḡīrah al-Bukhārī

⁴⁶ Isma'il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, 114.

⁴⁷ Isma'il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, 116-117.

al-Ju‘fī. Al-Bukhārī lahir pada 194 H di Bukhara, daerah Transoksiana. Kakeknya, al-Mugīrah, masuk Islam melalui al-Yamān bin Akhnas al-Ju‘fī, penguasa Bukhārā pada waktu itu. Ia meninggal pada 256 H di Khartank, daerah luar Samarkand.⁴⁸ Ia melakukan *rihlah* ke berbagai daerah untuk mencari hadis dari para *muhddisūn* dan menulis di Khurasān, Jibāl, kota-kota di Irak, Hijāz, Syām dan Mesir. Ia juga mengunjungi Baghdād berkali-kali.⁴⁹

Kitab yang dikarang olehnya berjudul *al-Jāmi‘ al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallā Allāh ‘alaihi wa Sallama wa Sunanihī wa Ayyāmihi* yang kemudian populer dengan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Penyusunan kitab ini didasarkan pada pandangan al-Bukhārī bahwa kitab hadis yang ada saat itu tidak hanya memuat hadis yang sahih, tetapi juga hadis yang daif. Kemudian atas saran gurunya, Ishāq bin Rāhawaih (w. 238 H), al-Bukhārī mengumpulkan hadis Rasulullah dalam satu kitab.⁵⁰

Menurut Ibnu Hajar (w. 852 H), al-Bukhārī memfokuskan kesahihan hadis dalam kitabnya. Jadi, al-Bukhārī tidak bermaksud meringkas hadis saja, tetapi juga memilah yang sahih dalam kitabnya. Ia memasukkan beberapa kaidah-

⁴⁸ Muḥammad bin Ja‘far Al-Kattānī, *ar-Risālah al-Mustaṭrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrifah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011), 55.

⁴⁹ Aḥmad bin ‘Ali al-Khaṭīb al-Bagdādī and Basysyār ‘Awwād Ma‘rūf, *Tārīkh Bagdād* (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2002), II: 322.

⁵⁰ Aḥmad bin ‘Alī bin Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. I (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), 6-8.

kaidah fiqh dan intisari kitab hukum, kemudian ia membaginya dalam beberapa bab sesuai dengan pembahasannya, dan dilengkapi dengan ayat-ayat *ahkām*.⁵¹

Menurut Ibnu aṣ-Ṣalāḥ (w. 643 H), jumlah hadis Ṣaḥīḥ al-Bukhārī sebanyak 7275 hadis yang diulang, sedangkan menurut *taḥqīq* Muḥammad Zuhair bin Nāṣir an-Nāṣir berjumlah 7563 hadis.⁵² Menurut pendapat lain, jumlah hadis tanpa hadis-hadis yang diulang-ulang sebanyak 4.000 hadis, termasuk *aṣar* sahabat dan tābi‘īn dan terkadang satu hadis dengan dua sanad hadis dihitung menjadi dua hadis.⁵³

Ibn Ḥajar (w. 852 H) menyatakan bahwa keseluruhan hadis dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, termasuk matan yang *muttaṣil* tanpa diulang ada 2.602 hadis. Dan matan yang *mu‘allaq* dan *marfū‘* serta tidak di-*waṣal*-kan ada 159 hadis, adapun keseluruhannya 2.761 hadis.⁵⁴ Perbedaan jumlah hadis ini sebenarnya terletak pada tiga masalah, yaitu:

- a. Penghitungan para ulama tidak dilakukan secara detail, tetapi menurut estimasi masing-masing. Oleh karena itu, maka biasanya perhitungan tersebut bisa lebih dan bisa kurang.

⁵¹ al-‘Asqalāni, *Faḥḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 8-14.

⁵² Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaih wa Sallam wa Sunaniḥ wa Ayyāmih*, ed. Muḥammad bin Zuhair bin Nāṣir al-Nāṣir (Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2001).

⁵³ ‘Uṣmān bin ‘Abd al-Raḥmān Ibn Ṣalāḥ al-Syahrāzūrī, *Ma‘rifah Anwā‘ ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, ed. ‘Abd al-Laṭīf al-Ḥamīm and Māḥir Yāsīn al-Faḥl (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 20.

⁵⁴ al-‘Asqalāni, *Faḥḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 477.

- b. Ada dua hadis atau lebih yang dihitung satu. Hal ini dikarenakan sanad dan matan hadis sama atau karena sanadnya berbeda tapi dengan hadis yang sama sehingga dihitung satu. Oleh karena itu, maka jumlahnya menjadi sedikit. Demikian juga dua hadis dengan dua sanad atau lebih dihitung sendiri-sendiri sehingga jumlahnya menjadi banyak.
- c. Tidak adanya kesepakatan di antara para *syurrāh* (komentator) maupun *muḥaqqiqūn* (editor) dalam menghitung hadis. Oleh karena itu, beda komentator dan editor, maka jumlah hadis juga berbeda

Beberapa komentar (*syarḥ*) dari Ṣaḥīḥ al-Bukhārī antara lain:

- a. *A'lām as-Sunan* karya al-Khaṭṭābī Abū Sulaimān Ḥamd bin Muḥammad al-Bustī (w. 388 H.) merupakan *syarḥ* sebagian hadis-hadis al-Bukhārī
- b. *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Abū al-Ḥasan ‘Ali bin Khalaf bin ‘Abdul Malik yang dikenal dengan Ibnu Baṭṭāl al-Mālikī (w. 449 H.)
- c. *Al-Kawākib ad-Darārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya al-Ḥāfiẓ Syamsuddīn Muḥammad bin Yūsuf al-Kirmānī (w. 786 H.)
- d. *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya al-Ḥāfiẓ Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795 H.)

e. *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya al-Ḥāfiẓ Ibnu Ḥajar (w. 852 H.) yang merupakan kitab *syarḥ* terpenting dan paling bagus.

f. *‘Umdah al-Qārī* karya al-Ḥāfiẓ Badruddīn Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad al-Ḥanafī al-‘Ainī (w. 855 H.)

Dan beberapa *syarḥ* lainnya yang sangat banyak. Al-Baidāwī mencatat ada 258 ulasan kitab yang berupa komentar, *mukhtaṣar* (ringkasan), *ta’līq* (catatan) dan *ḥāsiyyah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.⁵⁵

Ibnu aṣ-Ṣalāḥ mengatakan bahwa kitab paling sahih adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kemudian disusul dengan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Adapun as-Syāfi‘ī mengatakan bahwa kitab *Muwaṭṭa’ Mālik* merupakan kitab yang paling sahih.⁵⁶ Selain itu, sebagian ulama Maghrīb dan beberapa ulama Masyriq seperti Abū ‘Alī an-Nīsābūrī menomorsatukan *Ṣaḥīḥ Muslim*.⁵⁷

Pendapat di atas dapat dirinci sebagai berikut:

a. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah kitab yang paling sahih dikarenakan hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī lebih *ittiṣāl*, lebih *siqah* rawinya dan ada *istinbāt* fikih serta hukum yang tidak ada dalam kitab Muslim (aṭ-Ṭaḥḥān, 2004: 48, lihat juga Ḥumaid, 1999: 40-41). Al-Bukhārī, sebagaimana Ibnu al-

⁵⁵ Abū Ya’lā al-Baidāwī, *at-Ta’līqāt al-Mustaṣrafah ‘alā ar-Risālah al-Mustaṣrafah*,” by Muḥammad bin Ja’far al-Kattāni (Beirut: ar-Risālah al-Mustaṣrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrāfah, 2011), 35-55.

⁵⁶ al-Syahrāzūrī, *Ma’rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, 16-17.

⁵⁷ al-Qāsim bin Yūsuf bin Muḥammad at-Tujībī, *Barnāmīj at-Tujībī*, ed. ‘Abd al-Ḥafīẓ Maṣṣūr (Tunis: ad-Dār al-‘Arabīyah li al-Kitāb, 1981), 93.

Madīnī juga mensyaratkan antara guru dan murid harus bertatap muka secara langsung dan tapi, tidak hanya kemungkinan saja sebagaimana Muslim.⁵⁸

- b. *Ṣaḥīḥ Muslim* paling sahih karena hanya murni menyebutkan hadis Rasulullah saw, menempatkan hadis sesuai dengan babnya, menyusun hadis secara sistematis, yang di-*naskh* dulu kemudian baru menyebutkan hadis yang me-*naskh* dan berhati-hati dalam menggunakan kalimat, baik dalam matan maupun sanad itu sendiri.⁵⁹
- c. *Muwatta'ā' Malik* merupakan kitab yang paling sahih dikarenakan kitab hadis yang paling awal dan dekat sanadnya dengan Rasulullah. Walaupun banyak hadis yang *mursal*, *mauqūf*, *maqṭū'*, *mu'dal* dan beberapa status hadis yang lemah, namun setelah diteliti dan dicari sanadnya ternyata semuanya *marfū'* dan *muttaṣil* sebagaimana dilakukan oleh Ibn 'Abdul Barr dalam beberapa *syarḥ*-nya dan as-Suyūṭī.⁶⁰

Oleh karena itu, kesahihan ketiga kitab di atas didasarkan pada beberapa hal, tidak pada semua aspek seperti kesahihan sanad dan matan, penggunaan kalimat, kedekatan sanad serta susunan yang sistematis.

⁵⁸ Maḥmūd bin Aḥmad bin Maḥmūd at-Taḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* (Maktabah al-Ma'ārif li an-Nasyr wa at-Tauzī', 2004), 108.

⁵⁹ at-Tujībī, *Barnāmij at-Tujībī*, 93.

⁶⁰ 'Abdurrahmān bin Abī Bakr as-Suyūṭī, *Tanwīr al-Ḥawālik Syarḥ 'alā Muwaṭṭa'ā' Mālik* (Singapura: al-Ḥaramain, t.t.), 8.

2. Ṣaḥīḥ Muslim

Pengarangnya adalah al-Imām al-Ḥāfīz an-Nāqīd Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qusyairī an-Nīsābūrī yang lahir pada 204 H dan meninggal pada 260.⁶¹ Nama lengkap kitabnya adalah *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Ṣallā Allāh ‘alaih wa Sallam* yang terkenal dengan *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Mayoritas ulama menempatkan *Ṣaḥīḥ Muslim* berada di urutan nomor dua setelah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dikarenakan Muslim hanya mensyaratkan kemungkinan bertemu, tidak harus ada bukti bertemu langsung (aṭ-Ṭaḥḥān, 2004: 108). Muslim juga tidak memasukkan hadis ‘*ālī* (sanadnya pendek) dalam *Ṣaḥīḥ*-nya karena ia lebih mementingkan kualitas sanad dan matan.⁶²

Alasan Muslim mengarang kitab ini adalah sebagai respon atas hadis-hadis daif, munkar dan lemah yang beredar di masyarakat. Menurut an-Nawāwī (w. 676 H), *Ṣaḥīḥ Muslim* berisi 4.000 hadis tanpa diulang-ulang. Menurut Fu’ād ‘Abdul Bāqī (w. 1968 M), jumlah hadis yang tidak diulang berjumlah 3.033 hadis karena ada satu hadis yang diulang sampai lebih dari dua kali. Beberapa *syarḥ* kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* antara lain adalah:

⁶¹ Muḥammad bin Aḥmad al-Ḍahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāḥir wa al-A‘lām*, ed. Basysyār ‘Awwād Ma‘rūf (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), VI: 430.

⁶² Sa’d bin ‘Abdullāh Āli Ḥumaid, *Manāḥij al-Muḥaddisīn* (Riyadh: Dār ‘Ulūm as-Sunnah, 1999), 46.

- a. *Al-Mufhim fī Syarḥ Muslim* karya ‘Abdul Gāfir bin Isma‘īl al-Fārisī (w. 529 H.)
- b. *Al-Mu‘lim fī fī Syarḥ Muslim* karya Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin ‘Alī bin ‘Umar al-Māzirī al-Mālikī (w. 536 H.)
- c. *Ikmāl al-Mu‘lim fī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya Qāḍī Abī al-Faḍl ‘Iyāḍ bin ‘Īsā al-Yaḥsubī (w. 544 H.)
- d. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya Abū ‘Amr ‘Uṣmān bin aṣ-Ṣalāḥ (w. 643 H.)
- e. *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* karya Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Syaraf an-Nawāwī (w. 676 H.)
- f. *Ikmāl al-Ikmāl* karya Abū ar-Rūḥ Īsā bin Mas‘ūd az-Zawāwī al-Mālikī (w. 744 H.)
- g. *Fatḥ al-Mun‘im Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya Prof. Dr. Musa Syāhīn Lasyīn, seorang Guru Besar Hadis dari Universitas al-Azhar Mesir

Dan beberapa *syarḥ* lainnya yang sangat banyak. Al-Baiḍāwī mencatat ada 108 ulasan kitab ini yang memuat komentar, *mukhtaṣar* (ringkasan), *ta‘līq* (catatan), *zawā‘id* (tambahan) dan *ḥāsyiyah Ṣaḥīḥ Muslim*.⁶³

3. Sunan Abī Dāwud

Nama lengkap pengarang kitab ini adalah al-Imām Syaikh as-Sunnah Muqaddim al-Ḥuffāz wa Muḥaddiṣ al-Baṣrah

⁶³ al-Baiḍāwī, “at-Ta‘līqāt al-Mustazrafah ‘alā ar-Risālah al-Mustatrafah.” 35-

Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy‘as bin Ishāq bin Basyīr bin Syaddād al-Azdī as-Sijistānī. Abū Dāwūd lahir pada 202 H dan wafat pada 275 H.⁶⁴

Abū Dāwūd termasuk salah satu murid agung Imam Aḥmad bin Ḥanbal yang mengambil sekitar 220 hadis dan juga mengambil *jarḥ ta’dīl*. Ia juga mengarang kitab *Sunan*-nya ketika Aḥmad masih hidup. Kitab yang dikarangnya disebut *sunan* karena tersusun atas beberapa bab fikih mulai dari iman, bersuci, salat, zakat dan lainnya.⁶⁵

Menurut Abū Dāwūd sendiri dalam kitabnya, *Risālah Abī Dāwūd ilā Ahl Makkah wa Gairihim fī Waṣf Sunanīh*, membagi kitabnya dalam tiga bagian:⁶⁶

- a. Hadis sahih dan yang menyerupainya, yaitu hadis hasan
- b. Hadis yang sangat daif yang nanti dijelaskan dalam kritiknya terhadap salah satu rawi hadis atau matannya
- c. Hadis yang tidak dikomentari (*maskūt ‘anhu*) Abū Dāwūd merupakan hadis yang tidak begitu daif (*ṣāliḥ*)

Adapun beberapa *syarḥ*-nya antara lain:

- a. *Ma ‘ālim as-Sunan* karya al-Khaṭṭābī (w. 388 H.)
- b. *Mirqāt as-Ṣu‘ūd ilā Sunan Abī Dāwūd* karya as-Suyūṭī (w. 911 H.)

⁶⁴ al-Žahabī, *Tārīkh al-Islām wa Waḥyāt al-Masyāhīr wa al-A‘lām*, XIII: 203.

⁶⁵ Al-Kattānī, *ar-Risālah al-Mustatrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrarah*, 32.

⁶⁶ Sulaimān bin al-Asy‘as as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. M. Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.t.), 27; Ḥumaid, *Manāḥij al-Muḥaddisīn*, 71-72.

- c. *Fath al-Wadūd ‘alā Sunan Abī Dāwūd* karya ‘Abdul Hādī as-Sindī (w. 1039 H.)
- d. *‘Aun al-Ma‘būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd* karya Syaraf al-Ḥaqq al-‘Azīm Ābādī (w. 1326 H.)
- e. *Baḥṡ al-Majhūd fī Ḥall Abī Dāwūd* karya Khalīl Aḥmad as-Sahāranfūrī (w. 1346 H.)

Dan beberapa *syarḥ* lainnya. Menurut al-Baiḍāwī mencatat ada 36 ulasan kitab ini yang memuat komentar, *mukhtaṣar* (ringkasan), *ta‘līq* (catatan), *zawā’id* (tambahan) dan *taṣḥīḥ* maupun *taḍḥīf*.⁶⁷

4. Sunan at-Tirmizī

Nama lengkap penulis kitab ini adalah al-Ḥāfiẓ al-‘Ālim al-Bārī ‘Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā bin Saurah bin Mūsā aḍ-Ḍaḥḥāk as-Sulamī at-Tirmizī yang lahir pada 209 H dan wafat pada 279 H.⁶⁸ Nama sebenarnya dari kitab ini adalah *Jāmi‘ at-Tirmizī* karena di dalamnya memuat tidak hanya bab-bab fikih seperti kitab *sunan*, tapi juga tafsir, *manāqib* dan lainnya.⁶⁹

At-Tirmizī terpengaruh oleh kedua gurunya, yaitu al-Bukhārī (dari aspek fikih) dan Muslim (dari aspek hadis). Ia kemudian menggabungkan keduanya dalam kitab *Jāmi‘-nya*.⁷⁰

⁶⁷ al-Baiḍāwī, “at-Ta‘līqāt al-Mustaẓrafah ‘alā ar-Risālah al-Mustaẓrafah.” 68-71

⁶⁸ Muḥammad bin ‘Abd al-Ganī bin Abī Bakr Ibnu Nuḡṭah, *at-Taḡyīd li Ma‘rifah Ruwāḥ as-Sunan wa al-Masānīd*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 96-97.

⁶⁹ ‘Abd al-Fattāḥ Abū Guddah, *Taḥqīq Ismā‘ aṣ-Ṣaḥīḥain wa Ism Jāmi‘ at-Tirmizī* (Beirut: Dār al-Qalam, 1993), 53.

⁷⁰ Ḥumaid, *Manāḥij al-Muḥaddiṣīn*, 88-89.

Ia sering juga menggunakan istilah ganda dalam menilai hadis di dalam kitabnya, seperti *ḥasan ṣaḥīḥ*, *ḥasan garīb*, bahkan *ṣaḥīḥ ḥasan garīb*. Ini artinya bahwa hadis tersebut bisa jadi hasan dari satu jalur, dan juga bisa jadi sahih dari jalur lain. Atau bisa jadi sahih tapi jalurnya hanya satu (*garīb*).⁷¹ Beberapa *syarḥ*-nya antara lain:

- a. *‘Ariḍah al-Aḥwazī* karya Abū Bakr bin al-‘Arabī al-Mālikī
- b. *An-Nafḥ asy-Syazī* karya Ibn Sayyid an-Nās
- c. *Tuḥfah al-Aḥwazī* karya ‘Abdur Raḥmān al-Mubārakfūrī

Dan beberapa *syarḥ* lainnya. Ada 48 ulasan tentang *Jāmi‘ at-Tirmizī* yang berupa komentar, *mukhtaṣar* (ringkasan), *ta‘līq* (catatan), *zawā’id* (tambahan) dan *taṣḥīḥ* maupun *taḍ‘īf*.⁷²

5. Sunan an-Nasā’ī

Pengarangnya adalah al-Ḥāfiẓ Syaikh al-Islām Nāqid al-Ḥadīṣ Ṣāhib as-Sunan al-Imām Abū ‘Abdur Raḥmān Aḥmad bin Syu‘aib bin ‘Alī bin Baḥr an-Nasā’ī yang lahir pada 215 H di Nasa, Khurasan dan meninggal di Ramallah pada 303 H.⁷³

An-Nasā’ī mengarang *as-Sunan al-Kubrā*, dan ketika melewati Palestina untuk kembali ke Mesir, ia singgah di Ramallah. Di sana gubernurnya bertanya apakah isi *as-Sunan*

⁷¹ Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad Ibn Sayyid an-Nās al-Ya‘murī, *Nafḥ asy-Syazī Syarḥ Jāmi‘ at-Tirmizī*, ed. A. Ma‘bad ‘Abd al-Karīm, vol. 1 (Riyadh: Dār al-‘Āṣimah, 1409), 194-195.

⁷² al-Baiḍāwī, “at-Ta‘līqāt al-Mustazrafah ‘alā ar-Risālah al-Mustazrafah.” 73-75

⁷³ Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Ẓahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’* (Beirut: Mu’assah al-Risālah, 1985), XIV: 125; Al-Kattānī, *ar-Risālah al-Mustazrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrifah*, 78.

al-Kubrā sahih semuanya. Kemudian ia menjawabnya tidak sahih semuanya, dan gubernur tersebut memerintahkan untuk memilih hadis yang sahih saja. An-Nasā'ī kemudian memilah hadis yang sahih dari *as-Sunan al-Kubrā*, dan menamakannya *al-Mujtabā* atau ada yang menamakannya *al-Mujtanā* dan dikenal sebagai *as-Sunan aṣ-Ṣugrā*.⁷⁴

An-Nasā'ī tidak akan membuang hadis seorang rawi jika semua ulama tidak sepakat (*ikhtilāf*) untuk meninggalkan rawi tersebut. Dalam *as-Sunan aṣ-Ṣugrā*, an-Nasā'ī membagi hadisnya menjadi tiga bagian, yaitu:⁷⁵

- a. Hadis yang ada dalam *Ṣaḥīḥain*
- b. Hadis yang masuk kriteria kesahihan *Ṣaḥīḥain*
- c. Hadis yang diriwayatkan an-Nasā'ī sendiri yang mana ketika itu lemah, maka disebutkan alasannya, baik itu secara eksplisit maupun implisit (*bi isyārah wāḍiḥah am lā*)

Syarḥ-nya antara lain *Syarḥ as-Suyūṭī* karya as-Suyūṭī dan *Ḥāsyiyah as-Sindī* karya as-Sindī. Ada 21 ulasan tentang *as-Sunan aṣ-Ṣugrā* yang berupa komentar serta *taṣḥīḥ* maupun *taḍḥīr*.⁷⁶

6. Sunan Ibnu Mājah

Kitab ini dikarang oleh al-Ḥāfiẓ al-Kabīr al-Ḥujjah al-Mufassir Ḥāfiẓ Qazwīn Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Yazīd

⁷⁴ Muḥammad bin Maṭar az-Zahrānī, *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyah Nasy'atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī* (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1426), 125.

⁷⁵ Ḥumaid, *Manāhij al-Muḥaddiṣin*, 241-242.

⁷⁶ al-Baidāwī, "at-Ta'liqāt al-Mustazrafah 'alā ar-Risālah al-Mustatrafah." 77-78

bin Mājah yang lahir pada 209 H dan wafat pada 273 H. Ibn Mājah melakukan *riḥlah* dari Bashrah, Kufah, Baghdad, Syam, Mesir, Hijaz dan Ray dalam mencari hadis.⁷⁷

Hadis yang ada dalam *Sunan Ibn Mājah* tidak sah semuanya, tetapi juga tidak sedikit yang sah. Ada tiga bagian hadis dalam *Sunan Ibn Mājah*, yaitu:⁷⁸

- a. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, at-Tirmizī dan an-Nasā'ī yang juga diriwayatkan Ibn Mājah
- b. Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah saja, yang mencakup hadis sah, daif, bahkan munkar
- c. Hadis yang tidak diriwayatkan oleh Ibn Mājah, yaitu tambahan (*zawā'id*) dari Abū al-Ḥasan al-Qaṭṭān (w. 345 H) yang merupakan rawi kitab *Sunan Ibn Mājah*

Syarḥ-nya antara lain *Ta'liqāt as-Suyūṭī* dan juga *Miṣbāḥ az-Zujājah 'alā Sunan Ibn Mājah* karya as-Suyūṭī. Ada 26 ulasan tentang *as-Sunan aṣ-Ṣugrā* yang berupa komentar, *mukhtaṣar* (ringkasan), *ta'liq* (catatan), *takhrīj*, *taṣḥīḥ* maupun *taḍ'īf*.⁷⁹

7. Sunan ad-Dārimī

Judul lengkap kitab ini adalah *al-Ḥadīṣ al-Musnad al-Marfū' wa al-Mauqūf wa al-Maqtū'*, dan terkenal dengan

⁷⁷ Khair ad-Dīn bin Maḥmūd az-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. 7 (Beirut: Dār 'Ilm li al-Malāyīn, 2000), VII: 114.

⁷⁸ Humaid, *Manāhij al-Muḥaddiṣīn*, 220-224.

⁷⁹ al-Baidāwī, "at-Ta'liqāt al-Mustazrafah 'alā ar-Risālah al-Mustazrafah." 71-81

sebutan *Sunan ad-Dārimī*. Kitab ini dikarang oleh al-Ḥāfiẓ al-Imām al-Mufassir al-‘Ālim al-Muḥaddiṣ Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abdur Raḥmān bin al-Faḍl in Bahrām ad-Dārimī at-Tamīmī as-Samarqandī. Ia lahir pada 181 H dan wafat pada 255 H.⁸⁰ Ad-Dārimī banyak memuat hadis ‘ālī yang berjumlah tiga (*ṣulāsiyyāt*) yang lebih banyak daripada al-Bukhārī.⁸¹

Menurut Ḥusain Salīm Asad ad-Dāranī (2000), jumlah hadis dalam *Sunan ad-Dārimī* ada 3.546 hadis. ad-Dārimī, dalam kitabnya, memulai kitabnya dengan mukadimah yang mencakup penjelasan tentang kehidupan Rasulullah saw, mengikuti sunah, adab berfatwa dan keutamaan ilmu. Kitab ini mengandung hadis yang sahih, daif, *muttaṣil*, *maqtū’*, dan lainnya tanpa menilai kualitas hadis yang ada dalam kitab.⁸²

Kitab hadis ini kurang populer di kalangan ulama non hadis dan tidak banyak dikenal. Dikarenakan kitab ini tidak banyak memuat hadis tambahan dari yang sudah ada dalam *al-Kutub as-Sittah*. Akan tetapi, di kalangan kaum *muḥaddiṣīn*, kitab ini memiliki reputasi yang tinggi, karena penulisnya, yakni Imam ad-Dārimī, terkenal dengan ke-*dābiṭ*-annya, luas

⁸⁰ aẓ-Ḍahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*. XII: 224-225

⁸¹ Al-Kattānī, *ar-Risālah al-Mustaṭrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrifah*, 142.

⁸² ‘Abd Allāh bin ‘Abdurrahmān ad-Dārimī, *Sunan Ad-Dārimī*, ed. Ḥusain Salīm Asad ad-Dāranī (Riyadh: Dār al-Mugnī li an-Nasyr wa at-Tauzī’, 2000).

pengetahuannya, dan ketinggian *ṭabaqahnya* yang melebihi Imam Muslim dan penyusun kitab *sunan* lainnya.⁸³

8. Muwaṭṭa' Mālik

Pengarangnya adalah al-Ḥāfiẓ al-Imām Faqīh al-Ummah Syaikh al-Islām Abū ‘Abdillāh Mālik bin Anas al-Aṣbahī Imām Dār al-Hijrah yang lahir pada 93 H dan wafat pada 179 H.⁸⁴ Para rawi yang meriwayatkan *Muwaṭṭa' Mālik* antara lain Yahyā bin Yahyā al-Laiṣī al-Andalusī (w. 234 H) yang merupakan riwayat yang paling populer, ‘Abdullāh bin Maslamah al-Qa‘nabī (w. 221 H.) merupakan riwayat yang paling besar, Abū Muṣ‘ab Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurasyī az-Zuhrī (w. 242 H) yang paling banyak tambahannya, Muḥammad bin al-Ḥasan asy-Syaibānī (w. 189 H), dan lain sebagainya.⁸⁵

Al-Qāḍī ‘Iyād (w. 544 H/1149 M) menulis bahwa rawi *Muwaṭṭa' Mālik* terdiri dari tiga kawasan, yaitu kawasan Irak dan Masyrīq, kawasan Hijāz dan Yaman, kawasan Qairawān dan kawasan Andalusia. Keseluruhan rawi berjumlah 81, termasuk putri Mālik sendiri, yaitu Fāṭimah binti Mālik yang sering mendengarkan dari balik pintu ketika ayahnya mengaji.⁸⁶

⁸³ Agung Danarta, *Perempuan Periwiyat Hadis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 53.

⁸⁴ az-Zāhabī, *Siyar A ‘lām an-Nubalā’*. IV: 48-49

⁸⁵ Al-Kattānī, *ar-Risālah al-Mustatrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrifah*, 96-97.

⁸⁶ Al-Yaḥṣubī, *al-Ilmā’ ilā Ma‘rifah Uṣūl ar-Riwāyah wa Taqyīd as-Samā’*, II: 179; al-Baiḍāwī, “at-Ta‘līqāt al-Mustatrafah ‘alā ar-Risālah al-Mustatrafah.” 97-103

Menurut Abū Bakr al-Abharī, hadis di dalam *Muwaṭṭa'* antara lain berupa hadis *musnad* (600 hadis), *mursal* (222 hadis), *mauqūf* (613 hadis) dan *aṣar* tabi'in (285 hadis).⁸⁷

Adapun *syarḥ*-nya antara lain:

- a. *Al-Istizkār fī Syarḥ Mazhab 'Ulamā' al-Amṣār* oleh Ibnu 'Abdil Barr (w. 463 H.)
- b. *At-Tamhīd li mā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd* oleh Ibnu 'Abdil Barr (w. 463 H.)
- c. *Al-Muntaqā* karya Abū al-Walīd al-Bājī (w. 474 H.)

Dan beberapa *syarḥ* lainnya. Ada 179 ulasan tentang *as-Sunan aṣ-Ṣugrā* yang berupa komentar, *tafsīr* (sebutan *syarḥ* untuk ulama Maghrib), *mukhtaṣar* (ringkasan), *ta'liq* (catatan), *takhrīj*, *aṭrāf*, *taṣḥīḥ* maupun *taḍ'īf*.⁸⁸

9. Musnad Aḥmad bin Ḥanbal

Pengarangnya adalah al-Ḥāfiẓ al-Imām al-Ḥujjah Syaikh al-Islām Abū 'Abdullāh Aḥmad bin Muḥamad az-Ẓuhlī asy-Syaibānī yang lahir pada 164 H dan wafat pada 241 H. Jumlah hadis dalam kitab ini menurut Abū Mūsā al-Madīnī adalah 40.000 hadis, sedangkan menurut *taḥqīq* dari tim Syu'aib al-Arnā'ūṭ berjumlah 27.467 hadis.

⁸⁷ as-Suyūfī, *Tanwīr al-Hawālik Syarḥ 'alā Muwaṭṭa' Mālik*, 8.

⁸⁸ al-Baidāwī, *at-Ta'liqāt al-Mustazrafah 'alā ar-Risālah al-Mustatrafah*." 86-95

Kitab *Musnad Aḥmad* ini menurut as-Sā'ātī terbagi menjadi enam bagian, yaitu:⁸⁹

- a. Hadis yang diriwayatkan 'Abdullāh bin Aḥmad dari Aḥmad bin Ḥanbal, yaitu ayahnya sendiri, secara *samā'* yang dinamakan *Musnad Aḥmad*. Jumlahnya lebih dari tiga perempat kitab
- b. Hadis yang diriwayatkan 'Abdullāh bin Aḥmad dari ayahnya dan juga selain ayahnya
- c. Hadis yang diriwayatkan 'Abdullāh bin Aḥmad dari selain ayahnya, yang disebut *Zawā'id 'Abd Allāh* oleh para *muḥaddisūn*. Jumlahnya agak banyak.
- d. Hadis yang dibaca (*qirā'ah*) 'Abdullāh bin Aḥmad kepada ayahnya tetapi tidak dengan *samā'*
- e. Hadis yang ditemukan (*wijādah*) 'Abdullāh bin Aḥmad dari kitab ayahnya yang ditulis sendiri, di mana 'Abdullāh tidak melalui *samā'* maupun *qirā'ah*
- f. Hadis yang diriwayatkan al-Ḥāfiẓ Abū Bakr al-Qaṭī'ī dari selain 'Abdullāh bin Aḥmad dan ayahnya, yang jumlahnya sangat sedikit.

⁸⁹ Aḥmad bin 'Abdurrahmān bin Muḥammad al-Bannā as-Sā'ātī, *al-Faṭḥ ar-Rabbānī li Tartīb Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal asy-Syaibānī*, vol. 1 (Kairo: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī, t.t.), 19-21.

Ada 27 ulasan tentang *Musnad Ahmad* yang berupa pengantar (*madkhal*), urutan (*tartīb*), kekhususan (*khaṣā'is*) komentar, *tafsīr* (sebutan *syarḥ* untuk ulama Maghrib), *mukhtaṣar* (ringkasan), *ta'liq* (catatan), *takhrīj* dan *aṭrāf*.⁹⁰

⁹⁰ al-Baiḍāwī, “at-Ta’liqāt al-Mustaṣrafah ‘alā ar-Risālah al-Mustaṣrafah.” 86-95

BAB III

TASAWUF DAN SUFI PERAWI HADIS

Ketika membicarakan tasawuf, penting untuk mengatakan bahwa tasawuf bisa disamakan dengan mistisisme dalam Islam atau mistik Islam. Istilah tersebut biasa digunakan oleh para sarjana Barat dalam menggambarkan realitas pengalaman esoteris Islam. Sebagaimana Annemarie Schimmel dengan karyanya, *Mystical Dimensions of Islam*,¹ Reynold A. Nicholson dengan karyanya, *The Mystics of Islam* dan *Studies in Islamic Mysticism*,² serta Claud Field dengan karyanya, *Mystics and Saints of Islam*.³ Mistik merupakan sesuatu yang misterius yang tidak bisa dipahami dan dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual. Mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran atas Kenyataan Tunggal yang mungkin disebut Hikmah (*Wisdom*), Cahaya (*light*), Cinta (*Love*), atau Nihil (*Nothing*).⁴

Mistisisme merupakan suatu kondisi pasif. Artinya, seseorang tidak mungkin menumbuhkan kondisi tersebut dengan kehendaknya sendiri. Sebab, dalam pengalaman mistisnya justru ia tampak seolah-olah tunduk dibawah satu kekuatan supranatural yang begitu

¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

² Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974); Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Forgotten Books, 1921).

³ Claud Field, *Mystics and Saints of Islam* (Cosimo, Inc., 2011).

⁴ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 3-4.

menguasainya. William James mengatakan bahwa secara umum kondisi-kondisi mistisisme selalu ditandai oleh empat karakteristik sebagai berikut: 1) *Ineffability*, yakni suatu kondisi pemahaman yang tak terlukiskan; 2) *Noetic quality*, yakni suatu kondisi yang mustahil dapat dideskripsikan atau dijabarkan; 3) *Transiency*, yakni kondisi yang cepat sirna.⁵ Artinya, ia tidak berlangsung lama dalam diri mistikus, tetapi ia menimbulkan kesan-kesan yang sangat kuat dalam ingatan; serta 4) *Passivity*, yakni kondisi pasif. Artinya, seseorang tidak mungkin menumbuhkan kondisi tersebut dengan kehendaknya sendiri.

Schimmel menegaskan bahwa definisi tersebut hanya sekedar petunjuk saja. Sebab, kenyataan yang menjadi tujuan mistik, sekali lagi, adalah sesuatu yang tak terlukiskan dan tidak bisa dijelaskan dengan persepsi apa pun; baik filsafat maupun penalaran tak bisa mengungkapkannya. Bagi mistik, hanya kearifan hati (*gnosis*) yang mampu mendalaminya.⁶ Nicholson menambahkan bahwa kata mistik, yang merupakan kata serapan dari bahasa Yunani ke bahasa Inggris, dapat disamakan dengan kata sufi dalam bahasa Arab.⁷ Meski demikian, persamaan tersebut tidaklah identik. Sebab, sufi merupakan konotasi dari sebuah pengalaman esoterik keagamaan khusus bagi mereka yang mengakui keimanan kepada Muhammad saw.

⁵ William James, *The Varieties of Religious Experiences: A Study in Human Nature* (Pennsylvania: the Pennsylvania State University, 2002), 366-367.

⁶ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 4.

⁷ Nicholson, *The Mystics of Islam*, 3.

Selain kata mistik atau mistisisme, kata sufisme juga biasa dikenalkan oleh para sarjana, baik Barat maupun Muslim, untuk menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan ajaran esoterik Islam, Tasawuf. Sufisme berarti kepercayaan dan doktrin kaum sufi, atau berusaha menjadi seorang sufi. Sebagaimana A.J Arberry dengan karyanya, *Sufism; an Account of the Mystics of Islam*,⁸ Martin Lings dengan karyanya, *What is Sufism*,⁹ Erik S. Ohlander dengan karyanya, *Sufism in an Age of Transition*,¹⁰ Ahmet T. Karamustafa dengan karyanya, *Sufism: The Formative Period*,¹¹ dan Seyyed Hossein Nasr dengan karyanya, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*.¹²

Jadi, dimensi esoteris dalam Islam itu dikenal dengan nama tasawuf, mistik Islam, atau sufisme.¹³ Pendapat ini diteguhkan oleh Harun Nasution yang menyatakan bahwa mistisisme dalam Islam diberi nama tasawuf, yang oleh para sarjana barat disebut dengan

⁸ Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Courier Corporation, 1950).

⁹ Martin Lings, *What Is Sufism?* (University of California Press, 1975).

¹⁰ Erik Ohlander, *Sufism in an Age of Transition: 'Umar Al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Brill, 2008).

¹¹ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh University Press, 2007).

¹² Sayyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: Mizan Pustaka, 2010).

¹³ Selain istilah di atas, al-Jābirī dalam trilogi nalar Arabnya memasukkan tradisi sufistik ke dalam kategori nalar *'irfānī*, yaitu yang dikenal sebagai *aṣḥāb al-aḥwāl wa asy-syaṭaḥāt*. Menurutnya, seorang *'arif* dalam menemukan hakikat pengetahuan tidak menyandarkan kepada realita empiris, maupun melalui akal dan panca indra. Namun, secara langsung berupaya menangkap hakikat tertinggi sebagaimana yang ia saksikan (*al-musyāhadah wa al-ma'rifah*). Lihat dalam M. Faishol, "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid Al-Jabiri," *Jurnal Religio* 1, no. 1 (2011): 63–84.

sufisme.¹⁴ Dengan demikian, kata “sufisme” dalam istilah mereka khusus dipakai untuk menyebut mistisisme atau mistik Islam. Sufisme tidak pernah dipakai untuk menyebut mistisisme yang terdapat dalam agama-agama lain.

A. Pengertian Tasawuf dan Sufi

Secara etimologis, tasawuf berasal dari bahasa Arab yang masih diperdebatkan asal katanya, baik oleh sarjana Muslim maupun Barat. Pandangan mayoritas mengatakan bahwa istilah itu berasal dari kata *ṣūf*, yang berarti wol. Karena kaum sufi awal biasanya memakai pakaian wol kasar. Sebagian mengatakan bahwa kata itu dinisbatkan kepada *ahl aṣ-ṣuffah*, para sahabat dekat Nabi saw yang sering duduk di beranda Masjid Nabi di Madinah. Lainnya menyatakan bahwa kata itu berasal dari *ṣafā*, yang berarti suci, bersih, atau jernih, atau berasal dari *ṣaff*, yang berarti barisan terdepan, karena kaum sufi berada pada barisan pertama di sisi Allah SWT.¹⁵

Bahkan ada beberapa sarjana, terutama yang berasal dari Barat, mencoba mengaitkan asal kata tasawuf dengan bahasa Yunani, *sophia* atau *sophos*, yang berarti arif dan bijak. Akan tetapi, pandangan tersebut tidak bisa diterima secara filologis.¹⁶ Akan tetapi, Al-Qusyairī mengkritik semua pendapat tersebut

¹⁴ Harun Nasution, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 56.

¹⁵ M. Amin Syukur and Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 11-13; Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, 213.

¹⁶ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 14.

dengan menyatakan bahwa nama sufi dan tasawuf tidak memiliki akar etimologis, tetapi kata itu merupakan atribut (*laqb*).¹⁷ Senada dengan al-Qusyairī (w. 465 H) di atas, ‘Abdul Wāḥid Yahya menyatakan bahwa kata itu merupakan nama simbol (*tasmiyyah ramziyyah*) melalui nilai numerik simbol huruf-hurufnya, dan istilah itu berkaitan erat dengan hikmah ilahiah (*al-ḥikmah al-ilāhiyyah*). Jadi, seseorang dikatakan sufi atau *al-ḥakīm al-ilāhī* apabila ia telah sampai pada hikmah ilahiah tersebut.¹⁸

Meski pandangan mayoritas menyatakan bahwa tasawuf atau sufi berasal dari *ṣūf*, yang berarti jubah wol kasar, ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd menegaskan bahwa istilah tersebut berasal dari kata yang identik dengan segi lahiriah saja, yaitu pakaian dari wol kasar yang biasa dikenakan oleh para sufi.¹⁹ Meski seperti itu, bukan berarti tasawuf adalah bersifat lahiriah. Sebab, tidak ada keharusan dalam sebuah istilah harus yang dimaksudkan adalah makna asal dari istilah tersebut. Dikarenakan terkadang suatu istilah bisa berkembang, berubah, bahkan berbeda dari makna asal istilah tersebut.²⁰

¹⁷ Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah* (Dār al-Maḥajjah al-Baidā, t.t.), II: 440.

¹⁸ ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.). 32.

¹⁹ Maḥmūd, *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 34-35.

²⁰ Menurut sejarawan, orang yang pertama kali memakai kata sufi adalah Abū Ḥāsyim al-Kūfī (w. 160 H./776 M.) seorang zahid dari Kufāh. Nicholson, sebagaimana dikutip oleh ‘Affī (1963: 28-29), berbeda dengan pendapat tersebut. Menurutnya, gelar sufi sudah ada pada paruh kedua abad kedua hijriah dan orang yang mendapatkan gelar sufi tersebut adalah Jābir bin Ḥayyān bin Abdullāh al-Kūfī (w. 161 H). Lihat dalam M. Jalāl Syaraf, *Dirāsah fi at-Taṣawwuf al-Islamī; Syakhṣiyyāh wa Mazāhib* (Beirut: Dār al-Nahḍat al-‘Arabiyyat, 1984), 81; Abū al-

Dengan demikian, kata tasawuf pada awal mulanya tidaklah dipahami sebagaimana yang dipahami sekarang. Melainkan dipahami sebagai gerakan awal dalam menjauhi kehidupan duniawi, dan itu memang merupakan ciri khas kaum *zāhid* dan *nāsik* generasi pertama.²¹ Mengenai hal ini, al-Kalābāzī mengatakan:²²

“Orang-orang yang menghubungkan mereka dengan bangku dan wool menyatakan segi luar kehidupan mereka saja, sebab sebenarnya mereka itu adalah orang-orang yang telah meninggalkan dunia ini, meninggalkan rumahnya, berpisah dengan teman-temannya. Mereka mengembara ke pelbagai negeri, membunuh nafsu jasmani, dan membersihkan jiwa”

Selanjutnya, secara terminologis, tasawuf diartikan secara beragam oleh para sarjana, baik Muslim maupun Barat. Bahkan, Syekh Zarūq (w. 1493 M.), sebagaimana dikutip oleh Ibnu ‘Ajībah menuturkan bahwa definisi tasawuf mencapai hingga bilangan dua ribu, yang kesemuanya itu tertuju pada upaya real menuju kehadiran Allah (*tawajjuh ilā Allāh*) meski melalui jalan yang

‘Alā ‘Affī, *at-Taṣawwuf: as-Šaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām* (Alexandria: Dār al-Ma’ārif, 1963), 28-29.

²¹ Selain menjalani kehidupan asketis, para zahid, sebagai sufi generasi pertama, juga memiliki relasi dengan kehidupan Rasul saw dan para sahabatnya serta mengambil bimbingan spiritual baik secara langsung maupun tidak langsung. Seperti ibunya al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) yang merupakan pembantu Ummu Salamah, istri Rasul saw; Rabīah al-‘Adawiyah (w. 135 H) yang pernah bertemu Ā‘isyāh; dan al-Fuḍail bin ‘Iyād (w. 187 H) yang pernah berkunjung kepada Ja’far aṣ-Ṣādiq (w. 148 H). Lihat dalam Maryam Bakhtyar, “Prophets Lifestyle, Criterion of Reflected Islamic Mysticism Persian Sufical Texts,” *Asian Journal of Social Sciences & Humanities* 1, no. 1 (2014): 170–76.

²² Abū Bakr Muḥammad al-Kalābāzī, *at-Ta’arruf li Maḏhab Ahl at-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 17-18.

beragam sesuai dengan kecenderungan *maqām* yang telah dicapainya.²³

Tercatat bahwa Ma‘rūf al-Karkhī (w. 200 H/816 M) adalah orang yang pertama kali mendefinisikan tasawuf, yaitu: “berpegang pada hal-hal yang hakiki dengan mengabaikan segala apa yang ada pada makhluk.” Bisyr bin al-Hāris al-Hāfi (w. 227 H) berpandangan bahwa “sufi adalah orang yang hatinya suci karena Allah.” Selain itu, Abu Turāb an-Nukhsyabī (w. 240 H) mendefinisikan sufi sebagai seorang yang tidak terkotori oleh sesuatu dan segala sesuatu menjadi jernih dengannya.

Secara tegas pula, Abū al-Ḥusain an-Nūrī (w. 295 H) menyatakan bahwa tasawuf bukanlah tata cara atau aturan (*rasm*) maupun ilmu, akan tetapi ia adalah akhlak. Sebab apabila tasawuf adalah *rasm* maka ia cukup dengan *mujāhadah*, dan jikalau ia adalah ilmu maka cukup dengan belajar (*ta‘līm*), tetapi ia adalah akhlak atau berperangai sebagaimana perangai Tuhan (*takhalluq bi akhlāq Allāh*), dan itu tidak diperoleh dengan *rasm* dan *ta‘līm*. Pandangan semacam ini juga dilontarkan oleh Sufyān as-Ṣaurī (w. 161 H) (Mutawallī, 1984: 227). Definisi lain juga dipaparkan oleh Abu Bakr al-Kattānī (w. 322 H) dengan mengatakan bahwa tasawuf adalah akhlak, siapa saja yang bertambah (mulia) akhlaknya maka bertambah pula kesucian hatinya. Selain itu al-

²³ Ahmad bin Muḥammad Ibnu al-‘Ajībah, *Īqāz Al-Himam Fi Syarḥ Al-Ḥikam* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 17.

Kattānī juga menyatakan bahwa tasawuf adalah *ṣafā* (kesucian) dan *musyāhadah* (penyaksian langsung).²⁴

Abu al-‘Alā ‘Afīfī setidaknya telah mengkaji enam puluh lima definisi tasawuf dari kaum sufi secara berurutan sesuai tahun keberadaannya, yaitu antara 200-420 H, dan tidak menemukan sebuah pengertian tasawuf yang definitif. Ia hanya dapat menyimpulkan gambaran umum dari beragam pengertian tersebut bahwa tasawuf, dalam konteks asas dan substansinya, adalah *faqd* (kehampaan) dan *wujūd* (keadaan). Maksudnya, hampa dan sirna dari diri personal dan segala sifat-sifatnya, serta kekal dalam citra Allah.²⁵ Di samping itu, definisi-definisi tersebut, selain mengandung unsur pengalaman spiritual, juga menjelaskan metode tentang bagaimana cara menuju kepada Allah.

Senada dengan pandangan ‘Afīfī di atas, ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd juga menegaskan bahwa definisi tasawuf yang diungkapkan oleh kaum sufi sebenarnya memiliki dua unsur yang penting, yaitu *wasīlah* (sarana) dan *gāyah* (tujuan final).²⁶ Hal tersebut dapat dilihat dari ungkapan yang dilontarkan oleh al-Kattānī (w. 322 H), yakni: “tasawuf adalah *ṣafā*’ dan *musyāhadah*.” Kejernihan hati untuk menuju penyaksian langsung kepada Allah SWT. Begitu pula ‘Abdus Sattār Mutawallī juga mengungkapkan bahwa tasawuf hakikatnya memiliki dua unsur

²⁴ ‘Afīfī, *at-Taṣawwuf: as-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 39-54; Maḥmūd, *Qaḍīyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 38, 42-43; al-‘Ajībah, *Īqāz Al-Himam Fi Syarḥ Al-Ḥikam*, 16-17.

²⁵ ‘Afīfī, *at-Taṣawwuf: as-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 35.

²⁶ Maḥmūd, *Qaḍīyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 43-47.

utama, yaitu: unsur *'amalī* (praktek) dan unsur *zauqī rūhī* (intuisi spiritual), yang keduanya saling berkaitan.²⁷ Unsur pertama sebagai mukadimah yang berupa praktek olah batin (*riyāḍah*) dan *mujāhadah*, yang akhirnya menumbuhkan dimensi batin berupa pengalaman intuisi.

Ibrāhīm Basyūnī secara panjang lebar juga membagi beragam definisi tasawuf yang ada menjadi tiga bagian, yaitu: *al-bidāyah*, *al-mujāhadah*, dan *al-maḥāqah*.²⁸ Ketiga tingkatan tersebut berawal dari proses penyucian jiwa serta penjernihan hati (*al-bidāyah*), kemudian berupaya untuk menghiasi diri dengan melakukan perbuatan yang utama nan mulia (*al-mujāhadah*), dan akhirnya mendapatkan manisnya kedekatan serta persaksian dengan Allah (*al-maḥāqah*).

Oleh karenanya, at-Taftāzānī mengidentifikasi beberapa karakteristik umum yang ada dalam tasawuf. Menurutnya, tasawuf umumnya memiliki lima ciri, yaitu: (1) peningkatan moral, *aṣ-ṣafā*; (2) pemenuhan fana (sirna) dalam realitas mutlak, *al-faḥd wa al-wujūd*; (3) pengetahuan intuitif langsung, *al-ma'rifah wa al-mukāsyafah*; (4) timbulnya rasa kebahagiaan, *al-musyāhadah wa*

²⁷ 'Abd al-Sattār al-Sayyid Mutawallī, *Adab az-Zuhd fī al-'Aṣr al-'Abbāsi: Nasya'tuhu wa Taṭawwuruhi wa Asyhar Rijālihi* (Mesir: al-Hai'at al-Miṣriyah al-'Ammāh li al-Kitāb, 1984), 230.

²⁸ Ibrāhīm Basyūnī, *Nasy'ah at-Tasawwuf al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1969), 17-25.

as-sa'ādah al-abadiyyah; dan (5) penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan, *ar-ramziyyah wa asy-syaṭāhāt*.²⁹

Dengan demikian, aktifitas-aktifitas yang sering diidentikkan dengan tasawuf atau sufi seperti zuhud dan tekun beribadah merupakan bagian dari sarana menuju *musyāhadah ilāhiyyah*. Oleh karenanya, tidak serta merta bagi mereka yang terkenal dengan sebutan *zāhid* maupun *'ābid* adalah *ṣūfi*. Akan tetapi, jika seseorang dikatakan sebagai sufi maka ia pasti *zāhid* dan atau *'ābid*, karena semua itu merupakan gelar-gelar yang menunjukkan aktifitas yang ditekuninya.³⁰

Al-Gazālī menuturkan bahwa tasawuf merupakan urusan batin yang tidak bisa diketahui dan tidak mungkin hakikatnya dihukumi secara tepat, kecuali ia bisa diketahui dengan melihat unsur-unsur lahiriah yang biasa dinisbatkan kepada istilah sufi.³¹ Meski demikian, sifat (atribut) tersebut bisa saja hilang bersamaan dengan tercerabutnya gelar sufi darinya. Sebab, hakikat sufi adalah orang-orang saleh dengan karakter tertentu, yang bisa saja karakter itu luntur dalam dirinya karena perbuatan kotor yang dilakukannya, meski ia memakai jubah atau atribut kesufian.

²⁹ Abū al-Wafā al-Ganīmī at-Taftāzānī and Ahmad Rofi' Utsmani, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī* (Bandung: Pustaka, 1985), 4-5.

³⁰ Ibn Sina dalam buku *al-Isyārāt wa at-Tanbīhāt* memaparkan definisi zahid sebagai orang yang meninggalkan kelezatan dan kenikmatan duniawi, dan abid sebagai orang yang tekun dalam beribadah, serta arif atau sufi sebagai orang yang memusatkan pikirannya kepada kesucian *al-Jabarūt* (Kuasa Tuhan) dan berusaha selalu dalam pancaran cahaya-Nya. Lihat dalam Maḥmūd, *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Dalāl*, 20, 40-41.

³¹ Abū Hāmid Muhammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2005), II: 153.

Ibnu Taimiyyah juga memberikan tiga criteria mengenai siapa yang berhak memiliki atribut sufi, yaitu: 1) senantiasa melaksanakan kewajiban syari'at serta menjauhi keharaman (*al-'adālah asy-syar'iyah*); 2) senantiasa berperilaku sesuai tuntunan syari'at dalam berbagai kondisi dan situasi (*talāzum fī at-taa`ddub bi al-adāb asy-syar'ī fī gālib al-auqāt*); dan 3) selalu hidup sederhana sekedar memenuhi hajatnya (*al-kafāf wa al-mutamassik bi fuḍūl ad-dunyā*).³²

Begitu pula dengan keramat, bahwa sejatinya tasawuf tidak ada kaitannya dengan keramat. Bagi kaum sufi, keramat adalah suatu hal yang sepele yang hanya memunculkan rasa senang sementara tanpa memiliki dampak yang permanen atau derajat yang istimewa bagi penerimanya. Mereka hanya menginginkan *musyāhadah ilāhiyyah*, yang pada hakikatnya merupakan derajat pengetahuan tertinggi (*ma'rifat*) pasca *nubuwwah*, melalui *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang dicapainya.³³

B. Sumber Pengetahuan Tasawuf

Pengertian tasawuf tersebut menunjukkan bahwa sumber pengetahuan sekaligus pula sebagai mekanisme kerja dalam

³² Oleh karena itu, Ibnu Taimiah (1995: vol. 11, 19-20) mengklasifikasi karakteristik seorang sufi menjadi tiga kelompok, yaitu: *ṣūfiyyah al-ḥaqāi`q*, yakni sufi yang bersungguh dalam bermujahadah dalam ketaatan terhadap Allah; *ṣūfiyyah al-arzāq*, yakni sufi yang terikat dengan tempat tertentu, seperti dalam *al-khawānik*; dan *ṣūfiyyah ar-rasm*, yakni sufi yang memakai atribut kesufian padahal mereka bukan dari golongannya. Lihat dalam Taqī ad-Dīn Ibnu Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), II: 19.

³³ Maḥmūd, *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 42-45.

tasawuf adalah intuisi, *zauq* dan *kasyf* di dalam hati (*qalb*). Al-Qur'an menegaskan dalam Q.S. Al-Nahl: 78 bahwa hati (*al-af'idah*) merupakan salah satu sumber pengetahuan, selain pendengaran (*al-sam'u*), dan penglihatan (*al-abṣār*). Kedua sumber yang pertama adalah sumber pengetahuan bagi obyek-obyek empiris. Sumber yang ketiga, yang dalam hal ini adalah rasio dan intuisi, merupakan instrumen pengetahuan bagi obyek-obyek non-fisik atau metafisik.³⁴

Sebagian dari para ilmuwan modern, di antaranya adalah: Pascal, William James, Alexis Carrel dan Bergson menganggap hati sebagai alat pengetahuan. Akan tetapi, tepatnya adalah bahwa hati merupakan sumber bukan alat pengetahuan. Adapun alat pengetahuannya adalah penyucian hati atau jiwa (*tazkiyah an-nufūs*). Artinya, hati manusia ibarat satu sumber dan manusia dapat mengambil manfaat sumber itu dengan menggunakan alat penyucian hati.³⁵

Javad Nurbakhsy menambahkan bahwa hati adalah sebuah tempat antara kesatuan (*rūh*) dan keanekaragaman (*nafs*).³⁶ Jika hati mampu melepaskan selubung nafsu maka ia akan berada

³⁴ Mengenai relasi antara intuisi dan hati sebagai sumbernya, al-Gazālī telah menjelaskan bahwa dalam diri manusia terdapat suatu dimensi intuitif yang bersifat rohani yang disebut sebagai *laṭīfah rabbāniyyah rūḥāniyyah*. Meski demikian, dimensi itu memiliki fungsi yang beragam sesuai dengan nama yang diistilahkan, yaitu: *al-qalb* (hati); *ar-rūḥ* (jiwa); *an-nafs* (nafsu); dan *al-'aql* (akal/nalar). Lihat dalam al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, III: 4-6.

³⁵ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam* (Jakarta: Shadra Press, 2010), 56-57, 77, 79.

³⁶ Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi (Psychology of Sufism)* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 1998), 135-137.

dibawah payung ruh (kesatuan), dan itulah hati dalam makna yang sebenarnya. Sabda Nabi saw, yang sering dikutip oleh Maulana Rumi, menyatakan: *Tuhan berfirman, langit dan bumi tidak mampu meliputi-Ku, tapi kelembutan hati hamba-hamba-Ku yang beriman mampu melingkupi-Ku.*³⁷ Sebuah hadis menyatakan pula bahwa Rasulullah saw bersabda: “*sesungguhnya Allah SWT tidak melihat pada bentuk dan harta kalian semua, namun Ia melihat pada hati dan amal perbuatanmu sekalian*” (H.R. Muslim dan Ahmad). Jadi, hati adalah tempat dari semua pengetahuan hakiki (*ma‘rifah*) dan kesempurnaan ruh serta tempat penyingkapan perwujudan ketuhanan (*musyāhadah ilāhiyah*).

Hati sebagai sumber satu-satunya untuk mengenal dan menyelami lebih dalam perihal hakikat realitas Tuhan, secara tegas, banyak tersirat dalam beberapa definisi tasawuf yang diungkapkan oleh kaum sufi. Bisyr bin al-Hāris al-Hāfi (w. 227 H), misalnya, yang menyatakan bahwa “sufi adalah orang yang hatinya suci karena Allah,” dan Abu Turāb an-Nukhsyabī (w. 240 H) yang mendefinisikan sufi sebagai orang yang tidak terkotori (hatinya) oleh sesuatu dan segala sesuatu menjadi jernih dengannya. Lebih jelas lagi, al-Kattāni (w. 322 H), menyatakan bahwa “tasawuf adalah *ṣafā* dan *musyāhadah*,” yaitu kejernihan hati untuk menuju penyaksian langsung kepada Allah SWT.

³⁷ William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi* (Yogyakarta: Qalam, 2001), 55.

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam tradisi tasawuf adalah hati (*qalb*) yang bagi kaum sufi banyak dianalogikan sebagai cermin yang apabila selalu digosok dan disucikan akan mengkilap dan memantulkan cahaya Ilahi. Oleh sebab itu, pengetahuan yang didapat bukanlah pengetahuan yang bersifat penalaran logis demonstratif melainkan berupa pancaran atau iluminasi dari Tuhan secara langsung. Sebuah pengetahuan yang langsung masuk ke dalam sanubari tanpa proses mempelajari, mengkaji, atau menulisnya, tetapi dengan mensucikan dan menjernihkan hati dari kotoran-kotorannya melalui *maqāmāt* yang dilaluinya. Bagi mereka, inilah jenis pengetahuan yang dapat dipegangi kebenarannya.³⁸

Maulana Jalaluddin Rumi menggambarannya dengan ungkapan syair:³⁹

“Manakala cermin telah bersih dan tersucikan, engkau akan melihat lukisan-lukisan yang tersembunyi di balik air dan tanah. Bahkan Sang Pelukis; Orang-orang suci telah membersihkan hati mereka dari ambisi, ketamakan, kerakusan, dan kebencian. maka, tak syak lagi, cermin yang kilap adalah hati yang menjadi tempat menyimpan lukisan-lukisan yang tak terbatas.”

³⁸ Syukur and Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali*, 78.

³⁹ Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*, 54.

C. Metode Perolehan Pengetahuan Tasawuf

Telah disinggung pada pembahasan sebelumnya, bahwa metode yang dilakukan oleh kaum sufi dalam upaya untuk mendapatkan puncak pengetahuan hakiki dari Tuhan adalah dengan proses pemurnian atau penyucian hati dengan melakukan aktifitas-aktifitas spiritual (*at-tajribah ar-rūḥiyyah*). Maka dari itu, penyucian hati merupakan satu hal yang mutlak bagi mereka-mereka yang menginginkan pengalaman tersebut. Akan tetapi, satu hal yang penting diketahui bahwa aktifitas-aktifitas spiritual tersebut tidak serta merta langsung mendapatkan pengalaman intuitif sebagaimana yang dimaksudkan. Sebab, dalam tradisi tasawuf, mendapatkan pengalaman *musyāhadah* merupakan anugerah, cahaya, dan hidayah dari Tuhan, bukan dari upaya kita.

Meski demikian, pemurnian hati dan jiwa tetap menjadi metode yang harus ditapaki oleh *mutaşawwif*, yaitu orang berusaha untuk mencapai tingkat spiritual yang lebih tinggi. Al-Gazālī (w. 505 H) menegaskan bahwa menjadi sufi bukan dengan pengkajian (*al-ta'limiyah*), melainkan condong kepada ilmu-ilmu ketuhanan (*yamīl ila al-'ulūm al-ilāhiyyah*). Oleh karenanya, nilai-nilai sufistik tidak lahir melalui proses mengkaji dan mempelajari karya-karya sufistik, melainkan dengan merubah sifat dan karakter dari yang kotor menuju yang suci melalui mujahadah dan penyucian hati dan jiwa.

Menurut al-Gazālī (w. 505 H), sebagaimana dikutip oleh 'Abdul Laṭīf Naṣīr, setidaknya ada tiga dalil atas pengetahuan

intuitif, yaitu: olah spiritual yang dilakukan oleh para nabi dan para wali hingga tersingkap makna yang tersembunyi; informasi yang berkesinambungan; dan teks al-Qur'an dan Hadis yang di dalamnya terdapat isyarat yang jelas perihal pengetahuan yang didapat melalui mujahadah dan ketaqwaan.⁴⁰

Jadi, tasawuf bukanlah tradisi yang diperoleh melalui usaha (*ṣaqqāfah kasbiyyah*), akan tetapi ia adalah rasa (*ẓauq*) dan *musyāhadah* yang diperoleh melalui *khalwah* (pertapaan), *riyāḍah* (olah batin), *mujāhadah* (sungguh-sungguh), dan *isytiyāq* (kecintaan) dengan pembersihan jiwa, perbaikan akhlak, dan penyucian hati untuk selalu mengingat Allah SWT. Oleh karena itu, laku tasawuf bermula dari pengetahuan, di tengahnya adalah perbuatan dan di penghujungnya hadiah spiritual, pandangan ini diungkapkan oleh Ibn 'Ajjabah.⁴¹ Az-Zabīdī (w. 1204 H), sebagaimana dikutip oleh Ihsān Dahlān, menegaskan bahwa tasawuf dilalui dengan selalu menetapi perilaku lahir yang syar'i yang mana dari perilaku itu meresap ke dalam batin (hati) dan kemudian perilaku batin (hati) itu muncul ke perilaku lahir yang lebih baik.⁴²

Oleh karena itu, bagi kaum sufi, melakukan *mujāhadah* dalam upaya menghilangkan keinginan jasmani dan menghapuskan

⁴⁰ 'Abdul Laṭīf Nāṣir, "Ḥubb Allah wa Ḥubb Rasūlih Manba' al-Ilhām wa asy-Syi'r 'ind aṣ-Ṣūfiyah," *Majallah Jāmi'ah Tikrit li al-'Ulūm Al-Insāniyyah* 13, no. 9 (2006): 27–52.

⁴¹ Fadhlalla Haeri, *Jenjang-Jenjang Sufisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 4.

⁴² Ihsān Muḥammad Dahlān, *Sirāj at-Ṭalībīn* (Surabaya: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 267.

hasrat duniawi merupakan metode yang paling tepat yang mesti ditempuh untuk menghilangkan rasa syirik dalam diri mereka. Jadi, nantinya yang lahir dalam dirinya adalah rasa persatuan terhadap kehendak Tuhan. Tatkala persatuan itu tercapai, maka terwujudlah keyakinan tauhid yang nyata sebagaimana yang mereka harapkan, yakni tauhid berdasarkan *musyāhadah wa ma‘rifah*.⁴³

Berkenaan dengan masalah penyucian hati atau jiwa, Murtaḍa Muṭahhari menyatakan bahwa di situ terdapat dua fungsi: fungsi pertama ialah jika manusia melakukan penyucian jiwa, maka pandangan akalnya akan menjadi lebih terang.⁴⁴ Karena, salah satu pengaruh dari penyucian jiwa itu adalah membersihkan ruang-ruang yang ada dalam akal. Adapun fungsi yang lain adalah bahwa hati manusia itu sendiri memberikan ilham dan pandangan intuitif kepada manusia.

Selanjutnya, Muṭahhari menjelaskan bahwa mekanisme yang ada dalam tradisi *‘irfān* (tasawuf) merupakan mekanisme canggih mengenai aktifitas hati dan jiwa, yang kaum sufi menyebutnya dengan *manzil* (rumah) atau *maqāmāt* (tahapan). *Manzil* (rumah) atau *maqāmāt* (tahapan), seperti *yaqḍah* (kesadaran), *taubah*, *inābah*, dan yang lain, inilah yang dapat mengantarkan mereka pada hal-hal yang mereka yakini.

⁴³ Said Aqiel Siradj, “Tauhid Dalam Perspektif Tasawuf,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 5, no. 1 (January 22, 2014): 152–60, doi:10.15642/islamica.2010.5.1.152-160.

⁴⁴ Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*, 107-111.

Dengan demikian, *maqāmāt* yang telah banyak dipaparkan oleh kaum sufi pada hakikatnya merupakan cara atau metode dalam mencapai tingkatan spiritual yang lebih tinggi dalam tradisi tasawuf. Semua itu bukanlah ditujukan untuk hanya dipelajari dan dikaji saja, melainkan untuk diinternalisasikan dalam aktifitas hati dan jiwa dengan harapan dapat mencapai tingkat pengalaman spiritual yang puncak, yakni *musyāhadah*.⁴⁵ Ibn ‘Aṭā’illah as-Sakandārī (w. 1309 M) menyatakan dalam sepenggal syairnya: “Bagaimana ia mengharap mendapatkan pemahaman akan rahasia-rahasia Tuhan, tetapi ia tidak bertaubat dari kesalahan dan perilaku kotoranya.”

D. Validitas Pengetahuan Tasawuf

Ada tiga kriteria dalam menguji kebenaran suatu pengetahuan. salah satu kriteria tersebut adalah: teori koherensi. Berdasarkan teori ini, suatu pernyataan dianggap benar bila pernyataan itu bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Kriteria kebenaran yang lain adalah berdasarkan kepada teori korespondensi, di mana

⁴⁵ Selain term *musyāhadah*, term *ma‘rifah* (pengetahuan puncak) juga biasa digunakan oleh kaum sufi dalam menggambarkan realitas kebenaran hakiki perihal hakikat Tuhan. Melalui *ma‘rifat* ini, mereka mengetahui atau menyaksikan secara pasti dan yakin tentang hakikat Tuhan dengan kesempurnaan kualitas spiritual serta mampu menegasi beragam deskripsi mengenai hakikat ketuhanan yang tidak benar. Hal inilah yang secara hakiki maksud utama dari tujuan diperintahkannya manusia untuk beribadah dan mengabdikan kepada-Nya. Lihat dalam Muhammad Khairi Mahyuddin, Dato’ Zakaria Stapa, and Faudzainim Badaruddin, “The Relationship Between the Sharīah, Tariqah, Haqiqah and Macrifah by Wan Sulaiman B Wan Siddik , a 19th Malay Sufi Scholar in the Malay World,” *Journal of Islamic Studies and Culture* 1, no. 1 (2013): 1–11.

eksponen utamanya adalah Bertrand Russell (1872-1970). Penganut teori ini menyatakan bahwa suatu pernyataan adalah benar jika materi pengetahuan yang dikandung pernyataan itu berkorespondensi (berhubungan) dengan objek yang dituju oleh pernyataan tersebut. Kedua teori kebenaran ini dipergunakan dalam cara berpikir ilmiah.⁴⁶

Adapun proses pembuktian secara empiris dalam bentuk pengumpulan fakta-fakta yang mendukung suatu pernyataan tertentu mempergunakan teori kebenaran yang lain yang disebut teori kebenaran pragmatis.⁴⁷ Bagi seorang pragmatis, kebenaran suatu pernyataan diukur dengan kriteria apakah pernyataan tersebut bersifat fungsional dalam kehidupan praktis. Artinya, suatu pengetahuan dikatakan benar, jika pengetahuan atau konsekuensi dari pengetahuan tersebut mempunyai manfaat praktis bagi kehidupan manusia. Oleh karenanya, kaum pragmatis percaya kepada agama, karena kebenaran agama bersifat fungsional dalam memberikan pegangan moral.⁴⁸

Berkenaan dengan masalah kriteria kebenaran di atas, apakah pengetahuan serta pengalaman sufistik dapat diukur dan diuji kebenarannya, ataukah pengetahuan tersebut hanya

⁴⁶ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 2010), 55-57.

⁴⁷ Teori ini dicetuskan oleh Charles S. Peirce (1839-1914) dan kemudian dikembangkan oleh beberapa ahli filsafat berkebangsaan Amerika yang menjadikan filsafat ini sering dikaitkan dengan filsafat Amerika. Ahli-ahli filsafat ini di antaranya adalah William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931), dan C.I. Lewis.

⁴⁸ Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, 57-59.

merupakan pengalaman personal yang tidak dapat diukur kebenarannya? Schimmel sejak awal menegaskan bahwa tujuan pengetahuan mistik, sebagaimana tasawuf, adalah sesuatu yang tak terlukiskan dan tidak bisa dijelaskan dengan cara persepsi apa pun; baik filsafat maupun penalaran tak bisa mengungkapkannya.⁴⁹ Bagi mistik, hanya kearifan hati (*gnosis*) yang mampu mendalaminya, dan pernyataan-pernyataan itu hanya sekedar petunjuk saja. Dengan demikian, ukuran kebenaran dalam pernyataan dan pengetahuan sufistik hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung oleh intuisi melalui instrumen hati.

Meski demikian, Amin Syukur dan Masyharuddin menyatakan bahwa pengetahuan intuitif termasuk pengetahuan rasional yang dapat diuji sebagaimana keilmuan yang lain.⁵⁰ Keduanya mencoba untuk menguji kebenaran pernyataan-pernyataan sufistik dengan tiga kriteria, yakni moralitas subyek, akal sehat sebagai alat melihat, dan keahlian subyek secara tepat. Ketiga hal tersebut setidaknya bisa menjawab keragu-raguan epistemologi Barat terhadap pengetahuan intuitif, sekaligus bisa menjawab bagaimana cara menguji kebenaran tradisi pengetahuan ini, meski hanya bersifat perkiraan dan tidak akan sampai pada jawaban yang pasti. Karena, sekali lagi, pengalaman intuisi merupakan pengalaman yang digerakkan oleh Cahaya Ilahi dan hidayah-Nya serta bersifat metafisis yang jangkauannya berada

⁴⁹ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 4.

⁵⁰ Syukur and Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali*, 8.

diluar rasio manusia. Wujudnya hanya bisa dirasakan oleh yang mengalaminya serta sulit diungkapkan dalam bentuk kata dan ucapan.

Muhammad Iqbal, misalnya, menyatakan bahwa akal dan intuisi berasal dari akar yang sama dan saling mengisi, yang pertama menangkap realitas secara terpotong-potong, sedang yang kedua menangkapnya secara utuh. Bergson juga berpendapat bahwa intuisi adalah jenis akal yang lebih tinggi daripada akal biasa.⁵¹ Jadi, dapat dipahami bahwa intuisi memiliki titik persinggungan dengan rasionalitas. Ia tidaklah bertentangan dengan rasionalitas, melainkan ia adalah penyempurna bagi rasionalitas itu sendiri. Jika demikian adanya, maka pernyataan-pernyataan intuitif pada dasarnya dapat diuji kebenarannya melalui teori koherensi.

Artinya, suatu pernyataan intuitif adalah benar jika pernyataan itu konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Hal itu dikarenakan oleh beberapa hal, di antaranya adalah bahwa pernyataan intuitif, seperti halnya pemikiran rasional, bersifat idealisme,⁵² deduktif dan abstrak, serta cenderung untuk bersifat solipsistic (hanya benar

⁵¹ Syukur and Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali*, 7.

⁵² Dinamakan idealisme karena premis yang dipakai dalam penalarannya didapatkan dari ide yang menurut anggapannya jelas dan dapat diterima. Ide ini menurut penganut paham ini bukanlah ciptaan pikiran manusia, dan sudah ada jauh sebelum manusia berusaha memikirkannya. Lihat dalam Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, 50.

dalam kerangka pemikiran tertentu yang berada dalam benak orang yang berpikir tersebut) dan subyektif.⁵³

Selanjutnya, pengetahuan yang didapat melalui intuisi sebenarnya juga dapat diukur kebenarannya menggunakan teori korespondensi. Mulyadhi Kartanegara menyatakan bahwa seorang sufi menggunakan modus ilmu *ḥudūrī* (*knowledge by presence*) dalam menangkap kebenaran objek yang didapatkannya.⁵⁴ Artinya, pengetahuan tentang makna suatu objek telah dihadirkan ke dalam jiwa seorang sufi. Karena ia telah hadir dalam jiwa seseorang, maka orang itu mengetahui objek tersebut seperti ia mengetahui dirinya sendiri. Dengan kata lain, telah terjadi peleburan identitas antara pengetahuan, yang mengetahui (subjek) dan yang diketahui (objek).

Jadi, objek imanen yang hadir dalam diri seorang sufi, yang disebut “makna,” diketahui secara langsung dan tidak melalui representasi apa pun, sehingga diperoleh pengetahuan yang mendalam dan asli tentangnya. Dengan demikian, pengetahuan yang hadir dalam diri seorang sufi adalah sama dan identik dengan pengetahuan tentang jiwanya sendiri. Inilah jaminan kebenaran bagi kaum sufi yang selalu meyakini bahwa yang menyingkapkan kebenaran yang hadir dalam sanubari mereka adalah Allah *al-Haqq*.

⁵³ Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, 51.

⁵⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 138-139.

Selain itu, pernyataan dan pengalaman sufistik juga dapat diuji kebenarannya melalui teori kebenaran pragmatis. Hal itu dapat dibuktikan dari banyaknya masyarakat yang mengikuti ajaran-ajaran tarekat tasawuf tertentu sebagai upaya untuk menjernihkan hati dan mendekatkan diri kepada Tuhan. Jadi, tarekat telah menjadi semacam sistem sufistik yang mempunyai manfaat praktis dalam upaya menyelami kedalaman spiritual untuk menggapai kehidupan yang lebih bahagia dan tentram. Seyyed H. Nasr menegaskan bahwa tasawuf bukan sebagai warisan yang sekadar bernilai historis dan arkeologis, melainkan sebagai kenyataan hidup yang selalu memiliki arti penting bagi kehidupan manusia.⁵⁵

E. Tradisi dan Corak Tasawuf Abad II-III H

Annemarie Schimmel menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw sendiri telah memberikan suatu petunjuk bagaimana kaum Muslim bisa mendekatkan diri kepada Allah, yakni dengan mengamalkan iman, islam, dan ihsan.⁵⁶ Iman sebagai bentuk pengejawantahan akan tauhid atau akidah. Islam sebagai bentuk manifestasi dari ibadah atau syari'at. Adapun ihsan adalah laku spiritual dalam melakukan ibadah guna mendekatkan diri kepada

⁵⁵ Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, 195.

⁵⁶ Hadis tentang iman, islam, dan ihsan merupakan hadis yang berupa dialog antara Jibril dan Rasulullah yang disaksikan oleh para sahabat. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari 'Umar bin al-Khattāb. Lihat dalam Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 34.

Allah dan hal ini selanjutnya mewujud sebagai manifestasi dari tradisi sufistik.

Banyak ragam pola kehidupan Rasulullah saw yang mengandung pengalaman spiritual yang baik dan indah, yang mana oleh para sufi dijadikan *uswah ḥasanah* (teladan mulia) dalam melaksanakan *tajrībah* atau *riyāḍah* dalam keseharian hidup mereka. Adapun pola kehidupan para sahabat Nabi saw tidaklah jauh dari apa yang diamalkan oleh Rasulullah. Karena sahabat selalu berusaha meneladani apa saja yang Nabi saw amalkan. Oleh karena itu, pola kerohanian para sahabat selalu berusaha disesuaikan dengan tuntunan Rasulullah. Selalu bersikap sederhana, warak, zuhud, dan selalu berbuat kebaikan guna mendapat ridha Allah SWT.

Seyyed Hossein Nasr menyatakan bahwa Nabi saw juga memberikan ajaran-ajaran esoterik kepada lingkaran khusus para Sahabat.⁵⁷ Di antara yang paling terkemuka adalah Ali bin Abī Ṭālib, yang menjadi garis penghubung antara Nabi saw dan hampir semua kelompok Tarekat Sufi melalui pengajaran secara rahasia (*silsilah barzakhiyyah*) dari tiap-tiap generasi sufi sampai Nabi saw. Selain Alī bin Ṭālib, ada pula Abū Bakr dan Salmān al-Fārisī yang kedua-duanya mempunyai peran penting dalam sejarah awal perkembangan ajaran tasawuf dan tarekat.

Di samping nama-nama sahabat di atas, masih banyak lagi para sahabat yang mengamalkan ajaran-ajaran tentang

⁵⁷ Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, 97-98.

kesederhanaan, tawaduk, dan amalan kerohanian yang lain. Semisal Umar bin al-Khattāb, Usmān bin Affān, Khuzaifah bin al-Yamān, dan al-Barrā' bin Mālik.⁵⁸ Selain itu, ada seseorang yang secara mistik dihubungkan dengan Nabi saw, namun ia tidak pernah bertemu Nabi saw secara langsung, dan ia adalah Uwais al-Qaranī (w. 37 H.). Menurut cerita, Nabi Muhammad saw mengetahui kesalahan Uwais dan berkata, “*nafas ar-Rahmān datang kepadaku dari Yaman.*” Uwais dalam pandangan kaum sufi dianggap sebagai prototip seorang sufi yang menerima ilham, yang semata-mata dibimbing oleh kemurahan Tuhan, serta yang mengenal Nabi saw tanpa mengadakan hubungan kontak luar secara langsung.⁵⁹

Pada masa Nabi SAW dan sahabat inilah, ajaran-ajaran sufistik masih sangat alami dan sederhana. Ajaran-ajaran tasawuf terbingkai dalam term-term moral dan akhlak. Semisal kesederhanaan, tawaduk, warak, sabar, amal saleh, dan lain sebagainya. Oleh karenanya, manifestasi ajaran tasawuf dapat dilihat dari amaliah Nabi saw sendiri dan para sahabatnya yang terdapat dalam *as-sīrah an-nabawiyah* dan *manāqib* para sahabat.

Selanjutnya, tasawuf pada abad pertama hingga kedua hijriyah masih bersifat ekspresi yang alami dari sebuah pengalaman keagamaan individu. Pengalaman tersebut disarikan dari ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Pengalaman spiritual

⁵⁸ Lihat dalam As'ad as-Sahmarani, *at-Taṣawwuf; Mansya'uhū wa Muṣṭalahātuhū* (Beirut: Dār an-Nafā'is, 1987).

⁵⁹ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 34.

yang bertujuan untuk mendapatkan hubungan dengan sumber utama dari keberadaan realitas, yakni Allah. Ajaran-ajaran yang berkembang antara lain adalah *zikr*, *zuhd*, dan *nusuk*.⁶⁰ Akan tetapi dalam perkembangannya, ajaran zuhud mempunyai dampak yang signifikan dalam mewarnai pola aliran Tasawuf pada masa ini.

At-Taftāzānī (1985: 54) menyatakan bahwa zuhud merupakan fase yang mendahului Tasawuf. Zuhud dalam Islam bukanlah berarti kependetaan (*rahbānīyah*) atau terputusnya kehidupan duniawi, melainkan ia adalah hikmah pemahaman yang membuat para penganutnya mempunyai pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi, dimana kehidupan duniawi itu tidak menguasai kalbu mereka serta tidak membuat mereka ingkar kepada Allah.

Setidaknya ada empat faktor yang mengembangkan paham zuhud dalam Islam, yakni: pertama, ajaran-ajaran Islam itu sendiri yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua, revolusi rohaniah kaum Muslim terhadap sistem sosio-politik yang berlaku pada masa itu. salah satunya disebabkan oleh rasa ketidakpuasan dengan perilaku penguasa saat itu yang koruptif dan hidup berfoya-foya serta jauh dari nilai-nilai agama. hal tersebut senada dengan pendapatnya Fazlur Rahman.⁶¹ Ketiga, dampak dari asketisme

⁶⁰ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), 2.

⁶¹ Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd edition (University of Chicago Press, 1979), 129.

Nasrani. Keempat, penentangan terhadap fiqh dan kalam.⁶² Di sisi lain, ekspansi wilayah kekuasaan Islam hingga keluar jazirah Arab juga menjadi salah satu faktor munculnya pemikiran Islam saat itu, terutama dalam bidang fikih dan tasawuf.⁶³

Adalah *as-Salaf aṣ-Ṣālih* dari Baṣrah, al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H/728 M) yang merupakan tokoh yang menonjol pada generasi ini.⁶⁴ Ia adalah seorang zahid pertama dan termasyhur dalam sejarah Tasawuf. Ia tampil pertama dengan membawa ajaran *khauf wa rajā`* (mempertebal takut dan harap kepada Allah), di samping ajaran zuhud, tawakkal dan warak.⁶⁵ Yazid bin Husyab berkata: “saya tidak pernah melihat orang yang lebih takut daripada al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H/728 M) dan ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azīz (w. 101 H/720 M), seakan-akan neraka diciptakan untuk mereka berdua”.⁶⁶

Abdullah bin al-Mubarak (w. 181 H), seorang *muhaddis* sekaligus sufi masyhur saat itu, juga memiliki pengertian yang sama dengan para ulama saat itu perihal perkembangan tradisi

⁶² ‘Afīfī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 65-74; at-Taftāzānī and Utsmani, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, 57-58.

⁶³ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York, NY, US: Oxford University Press, 2005), 48-49.

⁶⁴ Nama lengkapnya adalah al-Ḥasan bin Abī al-Ḥasan Abū Sa‘īd al-Baṣrī, salah seorang tabiin yang lahir pada masa kekhalifahan ‘Umar bin Khaṭṭāb. Lihat dalam as-Sahmarani, *at-Taṣawwuf; Mansya’uhū wa Muṣṭalahātuhū*, 105.

⁶⁵ M. Amin Syukur, *Zuhud Di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 30.

⁶⁶ As‘ad as-Sahmarani. *at-Taṣawwuf; Mansya’uhū wa Muṣṭalahātuhū*. (Beirut: Dār an-Nafā’is, 1987). 106

Setelah al-Ḥasan al-Baṣrī, muncul secara bertahap dua aliran dalam Tasawuf yang berkembang, yakni: aliran *aṣ-ṣaḥw* (kesadaran) dan aliran *as-sakr* (mabuk). Lihat Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, 98.

zuhud. Ia menyatakan bahwa para zahid merupakan raja diraja, ia lebih utama daripada raja penguasa yang dapat mengumpulkan rakyat dengan kuasanya. Adapun para zahid, yang dengan kezuhudannya, ia mampu menjadi panutan bagi orang banyak.⁶⁷ Senada dengan Ibnu al-Mubarak, meski dengan pola sikap yang agak berbeda, Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) juga memberikan penjelasan bahwa zuhud tidak harus diartikan dengan mengharamkan diri sendiri dalam urusan kenikmatan yang diharamkan, seperti nikah. Karena, sejatinya zuhud adalah senantiasa mengaitkan hati seorang mukmin hanya kepada Allah semata.⁶⁸

Selain fenomena kezuhudan, pada masa ini pula muncul beberapa istilah-istilah Tasawuf tertentu yang dinisbatkan kepada kaum sufi. Istilah-istilah tersebut di antaranya adalah:

1. *An-Nussāk/al-'Ubbād*; adalah mereka yang menekuni ibadah, baik ibadah wajib ataupun sunnah dalam proses penyucian jiwa dan olah spiritual mereka.⁶⁹
2. *Al-Bakkā'*; adalah mereka yang senantiasa menangis, karena keadaan dunia yang menyedihkan serta renungan tentang kekurangan diri sendiri. Mereka menangis dengan harapan akan mendapatkan pertolongan dan ampunan Tuhan.⁷⁰

⁶⁷ 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd. *al-Imam ar-Rabbani az-Zahid: Abdullah bin al-Mubarak*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.). 31

⁶⁸ Abu Sa'id al-'Arabi, *Kitab fihi Ma'na az-Zuhd wa al-Maqalat wa Sifat az-Zahidin*. (Kairo: Matba'ah Dar al-Kutub al-Misriyah, 1998). 37

⁶⁹ Mustafā Galwus, *at-Taṣawwufi al-Mīzan* (Mesir: Dār al-Nahḍat, t.t.), 37.

⁷⁰ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 37.

3. *Al-Hāfi*; artinya si telanjang kaki. Adalah mereka yang beranggapan bahwa bahkan sepatu atau sandal pun merupakan sekat/penghalang jalan menuju Allah. Seorang Sufi yang terkenal dengan sebutan ini adalah Bisyr bin al-Ḥārīs (w. 227 H), murid Fuḍail bin ‘Iyāḍ (w. 187 H).⁷¹
4. *Aṣ-Ṣā’imūn*; adalah mereka yang senantiasa melakukan puasa hanya karena mengaharap rida Allah, terkadang mereka juga disebut dengan al-Jū’iyyah (orang yang suka lapar).⁷²
5. *As-Sayyahīn*; adalah mereka yang senantiasa melakukan banyak perjalanan panjang ke berbagai daerah atau kota, terkadang mereka juga terkenal dengan sebutan al-Gurabā’ (sang pengelana). Seperti yang dilakukan oleh Ibrāhim bin Adham.⁷³
6. *Asy-Syakfatiyyah*; adalah mereka yang senantiasa berdiam diri atau bertapa di dalam sebuah gua atau terowongan.⁷⁴
7. Dan masih banyak istilah yang lainnya.

Selanjutnya, pada akhir abad kedua hijriyah muncul Rabī’ah al-‘Adawiyah (w. 185 H/801 M),⁷⁵ seorang sufi wanita yang terkenal dengan ajaran cintanya (*ḥubb al-ilāh*). Meskipun Rabī’ah mengenalkan ajaran tentang cinta, namun hal itu berangkat dari

⁷¹ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 45.

⁷² Galwus, *at-Taṣawwuf fī al-Mīzan*, 37; Abū Bakr Muḥammad al-Kalābazī, *at-Ta’arruf li Mazhab Ahl at-Taṣawwuf*, 11.

⁷³ Abū Bakr Muḥammad al-Kalābazī, *at-Ta’arruf li Mazhab Ahl at-Taṣawwuf*, 11.

⁷⁴ Abū Bakr Muḥammad al-Kalābazī, *at-Ta’arruf li Mazhab Ahl at-Taṣawwuf*, 11.

⁷⁵ Abū al-Wafā at-Taftazānī (1985: 82) mengatakan bahwa menurut Ibn Khallikān, nama lengkap Rabī’ah al-‘Adawiyah adalah Umm al-Khair Rabī’ah binti Ismā’īl al-‘Adawiyah al-Qaisiyah.

sikap zuhud juga. Zuhud yang semula bersifat *khauf* dan *rajā'* di naikkan oleh Rabī'ah ke tingkat zuhud yang bersifat *ḥubb* (cinta).⁷⁶

Cinta murni kepada Allah merupakan puncak tasawuf bagi Rabī'ah al-'Adawiyyah (w. 185 H). Ekspresi cinta yang bersifat murni yang tidak mengharapkan apa-apa kecuali mengharapkan pertemuan antara pecinta dan yang dicinta. Hal ini tercermin dalam beberapa syairnya tentang cinta. Antara lain:

“aku mencintai dengan dua cinta;
cinta karena kebahagiaanku dan cinta sempurna karena
diri-Mu,
cinta karena diriku adalah keadaanku senantiasa
mengingat-Mu
cinta karena diri-Mu adalah keadaan-Mu
mengungkapkan tabir
hingga Engkau kulihat.....”⁷⁷

Pada generasi ini, masih banyak tokoh lain yang juga memiliki peranan yang signifikan dalam mewarnai pola kesufian pada masanya. Semisal yang dari Baṣrah adalah: Mālīk bin Dinār (w. 131 H), Ṣāliḥ al-Murrī (w. 172 H), dan 'Abdul Wāḥid bin Zaid (w. 177 H). Dari Kufah, semisal al-Rabī' bin Khaṣim (w. 67 H), Sa'īd bin Jubair (w. 95 H), Sufyān as-Sauri (w. 161 H), dan Sufyān bin 'Uyainah (w. 198 H), serta masih banyak yang lainnya dari berbagai penjuru Arabia.⁷⁸ Walhasil, pada abad pertama hingga kedua hijriyah fenomena pengalaman-pengalaman kezuhudan telah

⁷⁶ at-Taftāzānī and Utsmani, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, 85.

⁷⁷ Rahman, *Islam*, 130.

⁷⁸ at-Taftāzānī and Utsmani, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, 69-80.

mewarnai perilaku kesufian umat Islam saat itu, meskipun dengan beragam suluk yang dilakoninya.

Oleh Karena itu, sejarah Islam mencatat bahwa gerakan zuhud dan aktifitas spiritual lainnya yang muncul pada masa ini kelak menjadi embrio lahirnya aliran tasawuf. Menurut sejarawan, orang yang pertama kali memakai kata “sufi” adalah Abū Hāsyim al-Kūfi (w. 160 H/776 M) seorang *zāhid* dari Kūfah. Dia hidup pada masa khalifah al-Manşūr sekitar tahun 145 H.⁷⁹ Akan tetapi ajaran pokok yang selanjutnya merupakan inti Tasawuf itu baru muncul secara lengkap pada abad ketiga hijriyah. Pada abad kedua hijriyah ini belum diketahui adanya orang-orang yang disebut sebagai sufi; yang terlihat adalah aliran zuhud yang penganutnya disebut *az-zāhid*.⁸⁰

Tasawuf pada abad ketiga hingga keempat hijriyah sudah memiliki corak yang berbeda dengan tasawuf pada abad sebelumnya. Mulai periode ini, tasawuf sudah bercorak ke-*fanā*'-an (*ekstase*) yang menjurus ke persatuan hamba dengan Tuhannya. Kaum sufi sudah ramai membahas tentang “lenyap dalam kecintaan” (*al-fanā' fi al-maḥbūb*), “bersatu dengan kecintaan” (*al-ittiḥād bi al-maḥbūb*), “kekal dengan Tuhan” (*al-baqā' bi al-maḥbūb*), menyaksikan Tuhan (*al-musyāhadah*), bertemu dengan-

⁷⁹ Syaraf, *Dirāsah fi at-Taşawwuf al-Islamī; Syakhşiyāh wa Mazāhib*, 81.

⁸⁰ Nicholson, sebagaimana dikutip oleh 'Afīfī, berbeda dengan pendapat di atas. Menurutnya, gelar Sufi sudah ada pada paruh kedua abad kedua hijriah dan orang yang mendapatkan gelar Sufi tersebut adalah Jābir bin Ḥayyan bin 'Abdullāh al-Kūfi (w. 161 H), baru kemudian Abū Hāsyim al-Kūfi (w. 160 H), dan setelah itu 'Abdak (w. 210 H). Lihat 'Afīfī, *at-Taşawwuf: as-Şaurah ar-Rūḥiyah fi al-Islām*, 28-29.

Nya (*al-liqā' bi Allāh*), dan menjadi satu dengan-Nya (*'ain al-jam'*).⁸¹

Adalah Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (w. 261 H/875 M) seorang Sufi dari Persia yang pertama kali mempergunakan istilah *fanā'*. Ia dianggap sebagai peletak batu pertama dalam aliran ini. *Fanā'* dalam pandangan al-Buṣṭāmī adalah sirnanya segala sesuatu yang selain Allah dari pandangannya, di mana seorang sufi tidak lagi menyaksikan kecuali hakekat yang satu, yaitu Allah. Bahkan dia tidak lagi melihat dirinya sendiri, karena dirinya terlebur dalam Dia yang disaksikannya (at-Taftāzānī, 1985: 116). Mengenai hal ini, ada sebuah ungkapan yang terkenal dari al-Buṣṭāmī sendiri yang disampaikan oleh Farīduddīn al-'Aṭṭār, yaitu ketika ia ditanya, *kapan seorang bisa mencapai hakekat makrifat?* Ia menjawab: *“ketika dia fana` di bawah pantauan-Nya dan tetap di atas hamparan Yang Haqq, tanpa jiwa dan tanpa penciptaan,”* kemudian ia (al-Buṣṭāmī) berkata: *“saya adalah Allah, tiada Tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku, Maha Suci Aku, alangkah besarnya keadaan-Ku”* (Syukur, 1999: 33).

Sufi yang tidak kalah kontroversialnya dengan al-Buṣṭāmī adalah Manṣūr al-Ḥallāj (w. 309 H/922 M). Dia merupakan salah satu murid Junaid al-Bagdādī yang kemudian keluar dari ajaran gurunya dan menyebarkan ajarannya sendiri, seperti *ḥulūl*.⁸² Dia

⁸¹ Syukur, *Zuhud Di Abad Modern*, 32-33.

⁸² *Ḥulūl* adalah sifat ketuhanan (*lāhūt*) menjelma kedalam diri insan (*nāsūt*), manusia memiliki sifat ketuhanan dalam dirinya, demikian pula sebaliknya Tuhan memiliki sifat kemanusiaan dalam diri-Nya. Agar dapat bersatu (*ḥulūl*) maka sifat-

divonis hukuman mati sebagai akibat dari intrik politik, namun lebih spesifik atas dasar tuduhan menyebarkan ajaran heterodoksi religious karena telah mengucapkan perkataan-perkataan ganjil (*syatāḥāt*)⁸³ secara publik, “*Akulah Kebenaran (anā al-Haqq)*.”⁸⁴ Al-Ḥallāj memiliki beberapa karya, dan yang paling terkenal ialah *at-Taḥwasīn*.

Selain kedua tokoh di atas, pada masa ini juga muncul beberapa tokoh tasawuf yang masyhur dan memiliki beberapa ajaran mengenai tasawuf. Di antaranya adalah al-Ḥārīs al-Muḥāsibī (w. 243 H/857 M), Junaid al-Bagdādī (w. 297 H/910 M), Żū an-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H/859 M), Ma’rūf al-Karkhī (w. 200 H/816 M), Abū Sulaimān ad-Dārānī (w. 254 H), dan yang lain.

Dengan demikian, pada abad ketiga hingga keempat hijriyah, wacana tentang zuhud secara perlahan-lahan telah mulai digantikan oleh perilaku-perilaku sufistik yang beragam dan tersistematis. Ajaran kaum sufi ini pun tidak lagi terbatas pada aspek praktis (*‘amalī*) saja, melainkan mulai masuk ke aspek teoretis (*naẓarī*) dengan jalan memperkenalkan konsep-konsep dan terminologi baru yang sebelumnya tidak dikenal seperti; *maqām*,

sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh harus dilenyapkan melalui *fanā’*. Di samping *ḥulūl*, al-Ḥallāj juga memiliki ajaran tasawuf yang lain, yaitu: *Nūr Muhammad* dan *Wahdah al-Adyān*. Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 80; Syukur, *Zuhud Di Abad Modern*, 34.

⁸³ *Syatāḥāt* kata tunggalnya *syatḥ* yang berarti ungkapan yang ganjil (tidak rasional) yang dapat membingungkan bahkan menyesatkan para pendengarnya. Ungkapan-ungkapan seperti ini biasanya dinisbatkan kepada para Sufi tertentu ketika dalam keadaan tak sadarkan diri (*trance/jazb*). Lihat Totok Jumentoro and Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amzah, 2005).

⁸⁴ Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*.

ḥāl, *ma'rifah*, *tauḥīd* (dalam maknanya yang khas Tasawuf), *fanā'*, *ḥulūl*, dan lain-lain. Mengenai hal ini, Abū al-‘Alā ‘Afīfī menyatakan: “sejak itupun tasawuf memasuki periode baru, yaitu periode intuisi dan *kasyf*, periode ini terjadi pada abad ketiga hingga keempat hijriyah yang merupakan zaman keemasan bagi tradisi Tasawuf dalam pencapaiannya yang paling luhur ataupun jernih.”⁸⁵

Ibnu Taimiyyah (w. 728 H/1328 M) dengan jelas menyatakan pula bahwa setelah periode *tābi‘īn* telah muncul tiga aliran keilmuan, yaitu: *ar-ra’y* (fikih), *al-kalām* (teologi), dan *ataṣawwuf* (sufisme).⁸⁶ Aliran fikih banyak berkembang di kawasan Kufah. Adapun aliran teologi dan sufisme banyak berkembang di kawasan Baṣrah.⁸⁷ Pernyataan tersebut juga didukung oleh beberapa pandangan intelektual modern saat ini, seperti Ira M. Lapidus dalam *A History of Islamic Societies*, John L. Esposito

⁸⁵ ‘Afīfī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥīyah fī al-Islām*, 92.

⁸⁶ Klasifikasi keilmuan yang dilontarkan Ibnu Taimiyyah (w. 728 H/1328 M) tersebut memunculkan satu pertanyaan, bagaimana dengan aliran hadis?. Bukankah periwayatan hadis jelas-jelas telah berjalan dengan baik pada saat itu. Setidaknya ada dua argument untuk menjawab hal tersebut. Pertama, Hadis, pada hakikatnya, diposisikan sebagaimana al-Qur‘an sebagai sumber otoritatif dalam ragam pemikiran Islam saat itu.

Kedua, proses periwayatan serta kodifikasi hadis berjalan beriringan dengan perkembangan fikih saat itu. Maka hal ini wajar jika banyak ditemukan pola susunan fikih dalam kitab-kitab hadis. Selain itu, rata-rata para fuqaha masa itu juga ahli Hadis pada zamannya. Bahkan di antara sarat menjadi seorang *ḥakīm* atau *qādī* pada masa itu adalah memiliki riwayat hadis yang berkualitas dan otoritatif. Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 85-86.

⁸⁷ Muḥammad Tāriq Abd. al-Ḥalīm al-‘Abdah, *aṣ-Ṣūfiyah: Nasy’atuhū wa Taṭawwuruhū* (Riyadh: Maktabah al-Kauṣar, 2001), 22.

dalam *Islam: the Straight Path*, Sayyed Hosein Nasr dalam *Islam*, dan Jamal J. Elias dalam *Islam*.

F. Interaksi Kaum Sufi Abad II-III H dalam Studi Hadis

1. Interaksi dalam Periwaiatan Hadis

Muṣṭafa al-A‘zamī setidaknnya mencatat ada beberapa perawi hadis yang juga dikenal sebagai sufi yang memiliki beberapa karya atau risalah riwayat hadis,⁸⁸ di antaranya adalah: Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) yang pernah memiliki *ṣahīfah* hadis, meski setelah itu dibakar olehnya sendiri sebelum ia meninggal;⁸⁹ Sufyān aš-Ṣaurī (w. 161 H); Ibnu al-Mubārak (w. 181 H) yang memiliki kitab hadis tentang zuhud, serta Ibrāhīm an-Nakha‘ī (w. 96 H).

Al-Bukhārī (w. 256 H) dalam *Adab al-Mufrad*-nya tercatat meriwayatkan hadis dari Ibrāhīm bin Adham (w. 162 H). Ia juga pernah menegaskan bahwa ia mendukung proses kodifikasi hadis dengan menyatakan bahwa Tuhan telah menolak cobaan untuk umat ini dengan perjalanan para *muhaddis* dalam mengumpulkan hadis (az-Zahrānī, 1998: 44).

⁸⁸ Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, *Dirāsāt Fi Al-Ḥadīṣ an-Nabawi Wa Tārīkh Tadwīnihī*, vol. I (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1992), 173, 256, dan 272.

⁸⁹ Kisah mengenai pembakaran dan penghapusan kitab hadis tidak hanya dilakukan oleh Ḥasan al-Baṣrī saja. Sejarawan mencatat bahwa fenomena tersebut telah terjadi sejak masa sahabat dan tabiin dengan berbagai alasan yang menyertainya. Di antara sahabat yang tercatat telah menghapus bahkan membakar koleksi hadisnya adalah Abū Bakr, ‘Alī bin Abī Ṭālib, dan Ibnu Mas‘ūd. Sedangkan yang dari kalangan tabiin adalah seperti: ‘Ubaidah bin ‘Amr, Khālid bin al-Ḥizā’, dan Hisyām bin Ḥisān. Lihat Daelan M. Danuri, “Kitābat al-Ḥadīṣ wa Tadwīnuh Qabla an-Takūna Rasmiyyah,” *Al-Jāmi‘ah* 43, no. 1 (2005), 187-189 dan 196-199.

William Graham menyatakan pula bahwa kaum sufi juga memiliki kontribusi yang signifikan dalam penyebaran hadis qudsi.⁹⁰ Menurut mereka, hadis qudsi merupakan wahyu Tuhan di luar al-Quran (*extra-Qur'anic revelation*) yang banyak berbicara perihal spiritualitas yang nantinya menjadi basis utama dalam pembentukan ajaran-ajaran tasawuf. 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.

Di antara sufi perawi hadis yang tercatat adalah Aḥmad bin Ishāq bin al-Ḥaṣīn az-Zāhid (w. 242 H),⁹¹ Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H),⁹² Aḥmad bin Naṣr az-Zāhid (w. 245 H),⁹³ Aḥmad bin Yaḥya al-‘Ābid (w. 264 H),⁹⁴ Ibrāhīm bin Adham

⁹⁰ William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Paris: Mouton & Co, 1977), 69-70.

⁹¹ Ia dihukumi *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī

⁹² Ia dihukumi *ṣiqat* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah Abū Dāwūd dan Ibnu Mājah. Ia adalah murid dari seorang Sufi masyhur Abū Sulaimān ad-Dārānī (w. 212/215 H)

⁹³ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah at-Nasā’ī dan at-Tirmizī

⁹⁴ Ia dihukumi *ṣiqat* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah an-Nasā’ī

(w. 161 H),⁹⁵ Aḥwaṣ bin Ḥakīm al-‘Ābid,⁹⁶ Ādam bin Abī Iyās al-‘Ābid (w. 221 H),⁹⁷ Ismā‘īl bin Abī al-Ḥārīs az-Zāhid (w. 258 H),⁹⁸ Šābit bin Aslam al-Bunānī (w. 127 H),⁹⁹ Ḥammād bin Salamah (w. 167 H),¹⁰⁰ al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H),¹⁰¹ al-Ḥasan bin Manṣūr aṣ-Ṣūfī,¹⁰² ‘Abdur Raḥmān bin Šābit bin Šaubān (w. 165 H),¹⁰³ ‘Abdullāh bin al-Mubārak (w. 181 H),¹⁰⁴ Dāwūd aṭ-Ṭā‘ī (w. 165 H),¹⁰⁵ al-Fuḍail bin ‘Iyād (w. 187 H),¹⁰⁶

⁹⁵ Ia dihukumi *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī dalam kitab *al-Adab* dan at-Tirmizī

⁹⁶ Ia dihukumi *da‘īf al-ḥifẓ* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah Ibnu Mājah

⁹⁷ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Abū Dāwūd dalam *an-Nāsikh wa al-Mansūkh*, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmizī

⁹⁸ Ia dihukumi *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah Abū Dāwūd dan Ibnu Mājah

⁹⁹ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmizī

¹⁰⁰ Ia dihukumi *ṣiqah ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmizī

¹⁰¹ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis, meski sering pula meriwayatkan hadis secara *mursal* dan *tadlīs*. Di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmizī

¹⁰² Ia dihukumi *ṣiqah* dan *ṣadūq* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī. Ia terkenal dengan sebutan Abū ‘Alawiyyah aṣ-Ṣūfī

¹⁰³ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis, meski dituduh sebagai pengikut Qadariyah. Di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī dalam *al-Adāb*, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmizī

¹⁰⁴ Ia dihukumi *ṣiqah ṣabat* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibnu Mājah, an-Nasā‘ī dan at-Tirmizī

¹⁰⁵ Ia dihukumi *ṣiqah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah an-Nasā‘ī

¹⁰⁶ Ia dihukumi *ṣiqah* serta memiliki banyak riwayat meski tidak sampai pada derajat *ḥāfiẓ* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, an-Nasā‘ī dan at-Tirmizī

Bisyar al-Ḥāfī (w. 227 H),¹⁰⁷ dan Ahmād bin ‘Aṣīm al-Anṭākī (w. 227 H).¹⁰⁸

Misal, Ḥasan al-Baṣri (w. 110 H), dalam catatan Kamaruddin Amin, memiliki riwayat hadis yang tersebar dalam berbagai kitab hadis.¹⁰⁹ Tercatat setidaknya ada 281 riwayat hadis darinya yang terekam dalam *al-kutub as-sittah*. Ia meriwayatkan 193 hadis Nabi saw dari 33 sahabat dan tābi‘īn, dan 88 hadis yang diriwayatkannya adalah *mursalah*. Dari 281 hadis yang terdapat dalam *al-Kutub al-Sittah*, 43 hadis diantaranya ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* (31 hadis terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan 12 terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*). Meski para kritikus hadis memberikan label kepadanya sebagai seorang *mudallis*,¹¹⁰ namun mengesampingkan berbagai riwayatnya merupakan suatu hal yang perlu dipikirkan ulang.

¹⁰⁷ Ia dihukumi *ṣiqah qudwah* oleh para kritikus hadis dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah an-Nasā’ī dalam *Musnad ‘Alī* dan at-Tirmizī dalam *al-Masā’i’l*.

¹⁰⁸ Tidak ditemukan komentar yang jelas dari para kritikus hadis terhadapnya oleh, dan di antara *mukharrij* yang meriwayatkan darinya adalah al-Bukhārī

¹⁰⁹ Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009), 105-108.

¹¹⁰ Ada dua bentuk *tadlīs* dalam hadis, yaitu: *tadlīs al-isnād*, yakni perawi menggugurkan nama gurunya, lalu menukil dari orang yang lebih atas daripada gurunya dengan memakai ungkapan yang memberikan pengertian kepada si pendengar bahwa hal itu dinukilnya secara langsung atau perawi menggugurkan seorang perawi *da’if* di antara dua orang perawi yang *tsiqah*. Kedua, *tadlīs asy-syuyūkh*, yakni nama gurunya tidak digugurkan, tetapi gurunya itu digambarkan dengan sifat yang tidak dikenal. Lihat Yahya bin Syaraf an-Nawāwī, *al-Taqrīb at-Taisīr li Ma’rifat Sunan al-Basyīr an-Nazīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), 30.

Selain Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), masih banyak ditemukan beberapa perawi yang dikenal juga sebagai seorang sufi terkenal. Fuḍail bin ‘Iyāḍ (w. 187 H), misalnya, yang dikomentari oleh para kritikus hadis sebagai seorang yang *ṣiqat*, ahli ibadah, dan memiliki banyak riwayat hadis, meskipun tidak sampai pada derajat *ḥāfiẓ*.¹¹¹ Selain al-Fuḍail (w. 187 H), ada juga seorang sufi yang juga memiliki otoritas periwayatan hadis yang diakui oleh *muḥaddiṣ*, yaitu Aḥmad bin Abi al-Ḥawārī (w. 246 H). Ia adalah murid dari sufi terkenal Abū Sulaimān al-Dārānī (w. 212 H). Tercatat bahwa Abū Dāwud (w. 275 H/889 M), Ibnu Mājah (w. 273 H/887 M), dan Baqī bin Makhlad (w. 276 H/889 M) masuk dalam jaringan periwayatannya. Para kritikus hadis menyifatinya sebagai seorang yang *zāhid* serta banyak dipuji oleh ulama sezamannya.¹¹²

Kontribusi kaum sufi dalam periwayatan hadis ternyata tidak berhenti pada masa keemasan *tadwīn* saja, melainkan terus berlanjut hingga masa-masa sesudahnya. Aẓ-Ẓahabī (w. 1347 M), sebagaimana dinukil oleh Sayyid Alī, menuturkan beberapa perawi yang juga seorang sufi terkenal di zamannya.¹¹³ Di antara mereka adalah: Muḥammad bin Dāwud bin Sulaimān az-Zāhid (w. 342 H), yang dijuluki sebagai Syaikh aṣ-Ṣūfiyyah dari Naisābur; al-Gundur aṣ-Ṣālīs (w. 357

¹¹¹ Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 282.

¹¹² I-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, 371.

¹¹³ Sayyid Nūr bin Sayyid ‘Alī, *at-Taṣawwuf asy-Syar’ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 42-46.

H) seorang sufi *muḥaddiṣ* yang suka berkelana; Aḥmad bin Muḥammad al-Harāwī al-Mālinī aṣ-Ṣūfī (w. 412 H), terkenal sebagai *tāwus al-fuqarā'* (meraknya para fakir); Al-Ṭūsi al-Ḥāfiẓ Abu al-Faḍl Naṣr bin Muhammad bin Ahmad al-‘Aṭṭār (w. 383 H), ia terkenal sebagai salah satu penegak hadis di Khurasān dan terkenal dengan perilaku zuhud dan kedermawanannya, ia juga sahabat asy-Syiblī (w. 334 H); ‘Aṭīyyah bin Sa’id al-Andalusī aṣṣ-Ṣūfī (w. 408 H), ia adalah perawi yang zahid dan tidak pernah tidur kecuali dengan *iḥtiba'* (duduk memeluk lutut dan kaki diikat dengan serban); Abū Nu‘aim al-Ḥāfiẓ al-Kabīr al-Aṣbihānī aṣ-Ṣūfī (w. 430 H/1038 M), ia adalah pengarang kitab *Ḥilyah al-Auliyā'*, selain itu, ia juga memiliki beberapa karya yang berkaitan dengan ilmu hadis, seperti: *kitāb ma‘rifah aṣ-ṣaḥabat*, *al-mustakhraj ‘alā al-Bukhārī*, dan *al-mustakhraj ‘alā Muslim*; dan masih banyak yang lain.

2. Interaksi dalam Pemahaman Hadis (*Fiqh al-Ḥadīṣ*)

Yahya bin Ma‘īn (w. 233 H) pernah menceritakan bahwa pada suatu hari Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) bertemu dengan Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H) di Makkah. Ibn Ḥanbal bertanya kepada al-Ḥawārī tentang satu petuah yang didapatkan dari gurunya, yaitu Abu Sulaimān ad-Dārānī (w. 215 H). Kemudian al-Ḥawārī berkata “guruku pernah berkata: “jika engkau telah sukses mengikat nafsumu dari berbuat dosa, maka ia akan naik ke alam Malakūt 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.”¹¹⁴

Kisah tersebut mensiratkan bahwa pemahaman intuitif (*ẓauqī*) telah menjadi salah satu model dalam memahami kandungan hadis Nabi saw. Meski kenyataannya masih banyak para *muḥaddiṣ* yang meragukan validitas model sufi tersebut. Akan tetapi, hal tersebut seharusnya tidak menjadi polemik yang berlebihan karena pada hakikatnya pemahaman terhadap suatu riwayat tergantung pada perspektif apa yang digunakan oleh ulama tersebut. Jadi, 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-Ḥakīm at-Tirmizī (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 *Nawādir al-Uṣūl fī Maʿrifah Aḥādīṣ ar-Rasūl*.¹¹⁵ Ia secara tegas menyatakan bahwa

¹¹⁴ Ahmad bin ‘Abdullāh bin Aḥmad Abū Nua‘im al-Aṣṣihānī, *Ḥilyah al-Auliyyā’ wa Ṭabaqāh al-Aṣfiyā’* (Mesir: as-Sa’ādah, 1974), X: 14-15.

¹¹⁵ Muḥammad bin Alī al-Ḥakīm at-Tirmizī, *Nawādir al-Uṣūl fī Aḥādīṣ ar-Rasūl* (Beirut: Dār al-Jīl, t.t.).

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 *isyārī* seperti peselancar yang bertitik tolak dari lapisan permukaan makna yang signifikan dari suatu teks kemudian mempertimbangkan hubungan kalimat dari teks tersebut dengan pengalaman pribadinya.¹¹⁶ Ibnu Hajar bahkan menjuluki al-Ḥakīm at-Tirmizī (w. 320 H) sebagai ulama yang pakar dalam ilmu *ma‘ānī al-ḥadīṣ*.¹¹⁷ Menurutnya, hadis Nabi saw memiliki posisi yang sentral dalam memformulasikan beragam konsep ketasawufan, seperti zuhud, tobat, mahabah, dan lainnya.¹¹⁸

Abu al-‘Ala ‘Afīfī (1963:112) menyatakan bahwa alasan kaum sufi menggunakan metode *isyārī* sufistik dalam memahami hadis Nabi saw dikarenakan telah terjebaknya para ulama pada masa itu dalam cara pandang yang tekstual formalistik, *fiqh-minded*.¹¹⁹ Oleh karenanya, ajaran Islam

¹¹⁶ Maryam Musharraf, “A Study on the Sufi Interpretation of Qur’ān and the Theory of Hermeneutic,” *Al-Bayan: Journal of Qur’ān and Hadith Studies* 11, no. 1 (April 26, 2013): 33–47, doi:10.11136/jqh.1311.01.03.

¹¹⁷ Ahmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-Tahzīb* (India: Maṭba‘ah Dā‘irah al-Ma‘ārif an-Nizāmīyah, 1326), VII: 386.

¹¹⁸ Ahmad ‘Abd al-Raḥīm as-Sāyih, *as-Sulūk ‘ind al-Ḥakīm at-Tirmizī* (Kairo: Dār al-Salām, 1988), 44.

¹¹⁹ Kecenderungan tersebut dapat dilihat dari munculnya beragam karya kanonik hadis pada abad ketiga hijriyah yang bercorak fiqh, seperti enam karya hadis terkenal (*al-kutub as-sittah*). Muncul kecenderungan fiqh *minded* tersebut merupakan

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 *fuqahā'*, *muhaddisūn*, serta *mutakallimūn*.

Selçuk Coşkun, 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.¹²⁰ 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*). Harus disadari pula bahwa potensi ini hanya dapat dipahami oleh mereka yang memilikinya. Jadi, pendekatan ini lebih bersifat subjektif dalam membuktikan keautentikan suatu hadis.

bentuk respon dari ahli hadis terhadap ahli *ra'yi*. Konflik dari kedua tradisi keilmuan inilah, yakni tradisi rasionalis dan tradisi tradisional, yang akhirnya memberikan warna sedemikian rupa dalam proses kanonisasi riwayat hadis. Lihat Dede M. Rodliyana, "Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitāb Ḥadīth," *Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies* 1, no. 1 (2012): 119–44.

¹²⁰ Selçuk Coşkun, "On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Ḥadīth Belongs to the Prophet Muhammad," *Journal of Ḥadīth Studies* 6, no. 1 (2008): 29–46.

G. Sufi Perawi Hadis Abad II-III H.

Berdasarkan penelusuran pada literatur-literatur *rijāl al-ḥadīṣ*, *rijāl aṣ-ṣūfiyah*, serta biografi intelektual Muslim dijumpai sejumlah perawi hadis yang memiliki perilaku serta atribut sufistik dan riwayatnya terekam dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*. Penelusuran tersebut diawali mulai dari generasi *tābi‘īn* hingga generasi *tab‘ al-Atbā‘* yang oleh umat Islam dikenal sebagai masa muncul dan jayanya berbagai tradisi keilmuan Islam, seperti tradisi kodifikasi hadis dan tradisi sufistik. Sufi perawi yang ditemukan dalam rentang generasi tersebut berjumlah 295 orang dengan klasifikasi sebagaimana berikut; generasi *tābi‘īn* sebanyak 109 orang, generasi *atbā‘ at-tābi‘īn* sebanyak 138 orang, dan generasi *tab‘ al-atbā‘* sebanyak 48 orang.¹²¹

Apabila dilihat dari sisi penyematan atribut serta gambaran dari perilaku sufistik yang ada, ditemukan beragam atribut kesufian sebagaimana paparan berikut:

Tabel 3.1. Ragam Atribut dari Sufi Perawi

No	Atribut	T	AT	TA	Jumlah
1	al-‘Ābid	88	123	39	250
2	al-Abdāl	1	13	8	22
3	al-Bakkā`	7	7	1	15
4	al-Ḥakīm	2	-	1	3
5	al-Khā`if	-	1	-	1

¹²¹ Perihal biografi singkat dari masing-masing sufi perawi dapat dilihat pada Lampiran 1 Nama-Nama Sufi Perawi Hadis

No	Atribut	T	AT	TA	Jumlah
6	al-Khāsyī‘	2	1	-	3
7	Mujāb ad-Du‘ā’	2	1	-	3
8	al-Muta’allih	1	-	-	1
9	al-Mutabattil	1	-	-	1
10	al-Mutaqasysyif	-	2	-	2
11	an-Nāsik	2	1	-	3
12	al-Qānit	4	2	-	6
13	al-Qawwām	4	-	-	4
14	al-Qiss	1	-	-	1
15	ar-Rāhib	1	2	1	4
16	ar-Rabbānī	1	-	-	1
17	aṣ-Ṣālih	1	-	-	1
18	aṣ-Ṣawwām	5	1	-	6
19	aṣ-Ṣūfi	-	1	2	3
20	as-Sajjād	1	-	-	1
21	al-Walī	4	5	-	9
22	al-Wara‘	9	10	5	24
23	az-Zāhid	23	41	18	82

Keterangan: T: *Tābi‘īn*, AT: *Tab‘ al-Atbā‘*, TA: *Tab‘ al-Atbā‘*

Melalui paparan dalam tabel tersebut di atas, dapat dikatakan bahwa atribut yang dominan disematkan kepada para sufi perawi adalah *al-‘ābid* yang berjumlah 250 kali (*tābi‘īn* sebanyak 88 kali; *atbā‘ at-tābi‘īn* sebanyak 123 kali; dan *tab‘ al-atbā‘* sebanyak 39 kali) dan *az-zāhid* yang berjumlah 82 kali (*tābi‘īn* sebanyak 23

kali; *atbā' at-tābi'in* sebanyak 41 kali; dan *tab' al-atbā'* sebanyak 18 kali). Sering munculnya dua atribut tersebut setidaknya menunjukkan serta memperkuat pendapat bahwa tradisi zuhud dalam arti menjauhkan diri dari materi duniawi serta tenggelam dalam ritual ibadah yang ketat masih menjadi alur utama dalam tradisi sufistik awal. Adapun atribut seperti *an-nāsik*, *al-qānit*, *ar-rāhib*, *al-qiss*, *al-mutabattil*, *al-qawwām*, *aṣ-ṣawwām*, dan *al-khāsyi'* pada dasarnya satu jenis dengan atribut *al-'ābid*. Kemudian, atribut *al-mutaqasysyif* serta *al-wara'* merupakan bagian dari atribut *az-zāhid*. Selebihnya, atribut, seperti *al-bakkā*, *al-khā'if*, dan yang lain, merupakan bagian dari ekspresi-ekspresi esoteric seperti rasa *al-khauf wa ar-rajā'* (takut dan berharap), yang juga sudah muncul dan berkembang sebagai bagian dari tradisi tasawuf saat itu.

Ada satu atribut yang perlu dicermati dari paparan tabel tersebut. Atribut itu adalah *aṣ-ṣūfi* yang hanya disebut sebanyak tiga kali dan itu ada pada generasi *atbā' at-tābi'in* disebut satu kali dan *tab' al-atbā'* disebut dua kali. Hal ini menunjukkan bahwa atribut *aṣ-ṣūfi*, sebagai atribut khas bagi para pengamalnya, belum lah muncul sebagai atribut yang dominan pada generasi awal, yakni *tābi'in*, meski telah ditemukan catatan bahwa pada generasi ini telah muncul seorang *az-zāhid* yang dijuluki pula sebagai *aṣ-ṣūfi*, yaitu Abu Hāsyim al-Kūfi (w. 160 H./776 M.).¹²²

¹²² Catatan tersebut bermula dari pernyataan Sufyān aš-Šauri yang berkata: “jika tidak ada Abū Hāsyim aṣ-Ṣūfi niscaya aku tidak mengetahui hakikat *riyā'*.” Menurut mayoritas ulama, atribut yang disematkan oleh Sufyān kepada Abū Hāsyim

Karena, tradisi tasawuf pada generasi awal masih berupa amalan ihsan (moralitas) yang mewujud dalam sebuah perilaku seperti zuhud serta tekun dalam beribadah, dan belum membentuk diri menjadi sebuah ajaran yang tersistematis sebagaimana periode setelahnya. Sebagaimana pendapat Ibnu Khaldūn (t.th.; 329) yang menyatakan bahwa istilah *ṣūfiyah*, yang disematkan kepada mereka yang ahli ibadah serta menjauhi gemerlap kehidupan duniawi, baru muncul pada abad kedua hijriyah dan seterusnya. Pernyataan senada juga diungkapkan oleh Ibnu Taimiyyah yang menyatakan bahwa perilaku zuhud telah mengalami perubahan istilah menjadi *aṣ-ṣūfī* ketika memasuki abad pertengahan abad kedua hijriyah.¹²³ Dikarenakan oleh banyaknya pemakaian kain berjenis wol (*aṣ-ṣūf*) oleh kaum zahid saat itu.

Satu hal yang perlu diketahui pula adalah bahwa penyebutan atribut tersebut tidaklah tunggal untuk setiap perawi yang ada. Melainkan banyak sekali ditemukan seorang perawi yang mendapatkan dua atribut sekaligus atau bahkan lebih, seperti Buddail bin Maisarah al-‘Ābid az-Zāhid (w. 125 H); Salmah bin Dīnār al-‘Ābid az-Zāhid al-Ḥakīm (w. 133 H); Ḥammad bin Salamah al-‘Ābid al-Abdāl (w. 167 H); Yaḥya bin Yamān al-‘Ābid ar-Rāhib al-Mutaqasysyif (w. 189 H); Aḥmad bin Yaḥya al-‘Ābid aṣ-Ṣūfī (w. 264 H); dan Yaḥya bin Ayyūb al-‘Ābid az-Zāhid al-

al-Kūfī inilah yang menjadi awal kemunculan istilah sufi/tasawuf dalam tradisi keilmuan esoterik Islam setelahnya. Lihat Syaraf, *Dirāsah fi at-Taṣawwuf al-Islamī; Syakhṣiyyāh wa Mazāhib*, 81.

¹²³ Taimiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, XI: 29.

Bakkā' al-Wara' (w. 234 H). Variasi atribut tersebut biasanya disebabkan oleh adanya penyematan atribut dari pernyataan tokoh yang beragam terhadap seorang perawi. Di samping pula, didasarkan pada beberapa perilaku atau aktifitas seorang perawi yang dikategorikan sebagai perilaku sufistik.

Selanjutnya, merujuk pada keterangan yang ditulis oleh al-Jawābī dan 'Ajjāj al-Khaṭīb yang menjelaskan bahwa penyebaran riwayat hadis telah berlangsung sejak periode sahabat dan *tābi'īn* hingga berjalan secara massif pada awal abad II H di berbagai kawasan dunia Islam saat itu.¹²⁴ Kemudian muncul beragam pusat kajian hadis yang dikenal dengan sebutan “madrasah” atau “markaz” di Madinah, Kufah, Basrah, Mesir, kawasan Khurasan, bahkan ke kawasan Islam bagian barat, seperti di Afrika dan Andalusia. Berikut paparan sebaran kawasan dari sufi perawi:

Tabel 3.2. Sebaran Kawasan Sufi Perawi

No	Kawasan	T	AT	TA	Jumlah
1	Madinah	17	6	-	23
2	Mekkah	5	8	-	13
3	Yaman	2	3	1	6
4	Basrah	29	33	2	64
5	Kufah	33	37	5	75
6	Syam	18	17	9	44

¹²⁴ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunis: Muassasāh 'Abdul Karīm bin 'Abdullāh, 1989), 18-43; Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 116-126.

No	Kawasan	T	AT	TA	Jumlah
7	Mesir	4	13	2	19
8	Bagdad	-	4	12	16
9	Wasit	-	6	2	8
10	Khurasan	1	4	8	13
11	Bukhara	-	-	2	2
12	Mosul	-	3	-	3
13	Tarsus	-	1	2	3
14	Isfahan	-	1	1	2
15	Ta'if	-	1	-	1
16	Hamedan	-	-	1	1
17	Tdk diketahui	-	1	1	2
		109	138	48	295

Keterangan: T: *Tābi'īn*, AT: *Atbā' at-Tābi'īn*, TA: *Tab' al-Atbā'*

Berdasarkan tabel sebaran di atas, dapat dikatakan bahwa setidaknya terdapat delapan kawasan besar, di samping kawasan lainnya, yang menjadi sentral bagi sufi perawi dalam mentransmisikan riwayat-riwayatnya. Meski demikian, jumlah sufi perawi dari masing-masing kawasan tersebut sangat beragam dan variatif, baik dilihat dari sisi banyak dan sedikitnya maupun dari sisi jumlah antar generasi. Berikut penjelasan singkat mengenai delapan kawasan utama tersebut:

1. Madinah

Madinah merupakan kota utama tempat periwayatan hadis. Hal ini dapat dipahami karena Madinah merupakan

tempat dimana Nabi Muhammad saw tinggal dan membentuk komunitas pasca melakukan hijrah dari Mekkah. Jadi, banyak dari sahabat yang menetap dan merekam setiap aktifitas Nabi Muhammad saw. Kemudian, para sahabat mentransmisikannya kepada generasi berikutnya. Demikian halnya dengan sufi perawi hadis, setidaknya terdapat tujuh belas orang dari generasi *tābi'īn* dan enam dari generasi *atbā' at-tābi'īn* yang meriwayatkan hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Di antara mereka yang terkenal adalah: Sa'īd bin Musayyab (w. 90 H); Khārijah bin Zaid (w. 100 H); Sulaimān bin Yasār (w. 100 H); dan Muḥammad bin al-Munkadir (w. 130 H).

Mengenai keberadaan mereka di kawasan Madinah, 'Afi'f menyatakan bahwa pada hakikatnya kemunculan tradisi zuhud telah berawal dari kawasan ini dikarenakan banyaknya para sahabat yang berusaha secara langsung meniru perilaku sederhana Nabi Muhammad saw.¹²⁵ Selain itu pula, situasi politik, di antaranya perpindahan kekuasaan dari Madinah ke Damaskus oleh dinasti Umayyah, menjadi pemicu munculnya sikap apolitis dan sikap menjauhi hiruk pikuk kehidupan dunia oleh beberapa sahabat dan generasi *tābi'īn* saat itu.

Fenomena perpindahan kekuasaan politik ini pula yang mungkin bisa menjadi alasan mengapa pada generasi setelah *tābi'īn*, sufi perawi hadis di Madinah mengalami kemunduran.

¹²⁵ 'Afi'f, *at-Taṣawwuf: as-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 87.

Bahkan tidak ditemukan catatan perihal sufi perawi pada generasi *tab' al-atbā'*, sebagaimana dalam tabel tersebut di atas.

2. Mekkah

Dibandingkan dengan Madinah, keberadaan sufi perawi yang berada di kawasan Mekkah cenderung lebih sedikit jumlahnya. Tercatat hanya ditemukan sebanyak 13 orang saja, dari generasi *tābi'īn* sebanyak lima orang dan delapan orang dari generasi *atbā' at-tābi'īn*. Di samping itu pula, rata-rata jumlah riwayat dari mereka juga cenderung sedikit.

Mengenai hal ini, al-Jawābī menjelaskan bahwa Mekkah setelah ditinggal hijrah oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya cenderung sepi dari aktifitas keilmuan hingga Nabi saw mengutus beberapa sahabat Nabi saw untuk berdakwah di sana.¹²⁶ Selain itu, aktivitas keilmuan di Mekkah biasanya hanya terjadi ketika musim haji tiba. Sufi perawi yang tercatat di sana, di antaranya adalah: 'Aṭā' bin Abī Rabbāh (w. 114 H); Sufyān bin 'Uyainah (w. 198 H); dan Fuḍail bin Iyād (w. 178 H).

3. Basrah

Berbeda dengan dua kawasan sebelumnya, Basrah merupakan salah satu kawasan yang ramai dengan pemikiran-pemikiran keislaman saat itu. Basrah telah menjadi tempat rujukan bagi mereka yang ingin bergumul dalam dunia

¹²⁶ al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 26.

keilmuan Islam, terutama dalam periwayatan hadis dan tradisi kesufian. Mengenai tradisi periwayatan hadis, Basra banyak di datangi dan bahkan ditinggali oleh beberapa sahabat besar, seperti: Anas bin Mālik, Abū Mūsa al-Asy'arī, dan Ibnu 'Abbās. Oleh karenanya, proses transmisi hadis di kawasan ini menjadi semarak dan meluas. Tercatat bahwa Anas bin Mālik telah meriwayatkan hadis di kawasan ini sebanyak 2286 hadis dan memiliki murid sekitar 200 orang.¹²⁷

Selanjutnya, Abū al-'Alā 'Afīfī juga mencatat bahwa Basra pada saat yang sama juga telah menjadi markas bagi tradisi sufistik saat itu.¹²⁸ Hal ini dibuktikan dengan munculnya beragam perilaku yang ekstrim (*tajrībah rūhiyah*) dalam upaya membentuk karakter jiwa yang suci dan bersih, seperti selalu berpuasa dan sejenisnya. Maka, tidaklah mengherankan jika banyak ditemukan sufi perawi hadis di kawasan ini. Paling tidak terdapat 64 sufi perawi di kawasan ini. Dua puluh sembilan di antaranya adalah *tābi'īn*, tiga puluh tiga adalah *atbā' at-tābi'īn*, dan dua yang lainnya adalah *tab' al-atbā'*. Hasan al-Baṣrī (w. 110 H), Šābit bin Aslam al-Bunānī (w. 127 H), Ayyūb as-Sikhtiyānī (w. 131 H), dan Yūnus bin 'Ubaid (w. 139 H) adalah di antara sufi perawi di Basrah.

¹²⁷ al-Jawābī, *Juhūd al-Muhaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 27.

¹²⁸ 'Afīfī, *at-Taṣawwuf: as-Šaurah ar-Rūhiyah fī al-Islām*, 87.

4. Kufah

Sebagaimana Basrah, Kufah juga telah menjadi pusat perkembangan ilmu pengetahuan Islam, terutama setelah menjadi basis utama bagi pendukung ‘Alī bin Abī Ṭālib. Meski, oleh sebagian ulama, Kufah dikenal sebagai pusat bagi para pemikir rasional (*ahl ar-r’a’y*). Meski demikian, pada kenyataannya pula, Kufah menjadi magnet bagi mereka yang ingin mencari dan meriwayatkan hadis. Karena, banyak sekali sahabat Nabi saw yang pindah dari Madinah dan menetap di kawasan ini, seperti ‘Alī bin Abī Ṭālib, Ibnu Mas‘ūd, dan Sa’d bin Abī Waqqāṣ. Jadi, proses transmisi periwayatan hadis di kawasan ini mulai muncul dan berkembang pesat.¹²⁹

Selain tradisi periwayatan hadis, tradisi sufistik juga mulai muncul dan berkembang di kawasan ini. Bahkan seorang sufi yang pertama kali mendapat julukan *aṣ-ṣūfi* juga berasal dari sini, yaitu Abū Hāsyim al-Kūfi dan Jābir bin Ḥayyān.¹³⁰ Oleh karenanya, setidaknya terdapat 75 sufi perawi yang berasal dari Kufah. Bahkan jumlah tersebut lebih banyak dari sufi perawi Basrah yang hanya berjumlah 64 orang.

Mereka tersebar dalam tiga generasi. Generasi *tābi’īn* sebanyak 33 orang, generasi *atbā’ at-tābi’īn* sebanyak 37 orang, dan generasi *tab’ al-atbā’* sebanyak 5 orang. Rabī’ bin Khuṣaim

¹²⁹ al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, 119.

¹³⁰ Menurut ‘Afiṭī, bahwasanya tradisi sufistik yang muncul di kawasan Kufah pada dasarnya telah banyak dipengaruhi oleh komunitas Syi’ah saat itu. Lihat ‘Afiṭī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 88.

(w. 63 H), Aswād bin Yazīd an-Nakhā'ī (w. 75 H), dan Sufyān aṣ-Ṣauri (w. 161 H) adalah di antara sufi perawi dari Kufah.

5. Syam

Pasca perpindahan pusat kekuasaan Islam dari Madinah ke Damaskus oleh dinasti Umawiyah, Damaskus, bagian dari Syam, telah menjadi pusat peradaban baru serta menjadi markas ilmu pengetahuan Islam. Salah satunya, menjadi pusat *riḥlah* bagi para pencari hadis. Tradisi periwayatan hadis di kawasan ini diawali dengan banyaknya sahabat Nabi saw, seperti: Mu'āz bin Jabal (w. 18 H), Abū ad-Dardā' (w. 32 H), dan 'Ubādah bin aṣ-Ṣāmit (w. 34 H), yang berdatangan ke kawasan ini dan kemudian mengajarkan serta meriwayatkan hadis. Berbeda dengan tradisi hadis, tradisi sufistik di kawasan ini baru terlihat dan berkembang pada abad ketiga hijriah. Tokoh yang terkenal saat itu adalah Abū Sulaimān ad-Dārānī (w. 215 H).¹³¹

Meski demikian, berdasarkan telaah peneliti, ditemukan setidaknya 44 sufi perawi di kawasan ini. Generasi *tābi'īn* sebanyak 18 orang, generasi *atbā' at-tābi'īn* sebanyak 17 orang, serta generasi *tab' al-atbā'* sebanyak 9 orang. Mereka tersebar di berbagai daerah di Syam, seperti di Damaskus, Homs, Harran, dan Antakya. Mereka yang terkenal adalah Rajā' bin Ḥaiwah (w. 112 H), Makḥūl al-Faqīh (w. 110 H), Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H).

¹³¹ 'Afi'fī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 98.

6. Mesir

Sebagaimana kota-kota besar Islam saat itu, Mesir juga menjadi pusat migrasi oleh beberapa sahabat Nabi saw. Tercatat beberapa nama di antaranya adalah ‘Amr bin al-‘Āṣ (w. 43 H) dan putranya sendiri, Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Āṣ (w. 63 H) yang memiliki riwayat hadis sekitar 700 hadis.¹³² Perihal tradisi sufistik di Mesir, sebagaimana Syam, tradisi tersebut baru terlihat pada sekitar awal abad ketiga hijriyah. Hal itu ditandai dengan munculnya tokoh semisal Żūn Nūn al-Miṣrī (w. 245 H) yang memiliki pengaruh dan sumbangsih besar dalam pemikiran tasawuf.¹³³

Oleh karenanya, sangat wajar jika dalam rentetan generasi sejak *tābi‘īn* hingga *tab‘ al-atbā‘*, sufi perawi banyak dijumpai pada generasi *atbā‘ at-tābi‘īn* yang berjumlah 13 orang. Generasi *tābi‘īn* hanya empat orang dan generasi *tab‘ al-atbā‘* hanya dua orang. Jadi, sufi perawi di Mesir secara keseluruhan berjumlah 19 orang, dan di antaranya adalah Abdullah bin Wahb (w. 197 H) dan Ḥaiwah bin Syuraiḥ (w. 58 H).

7. Bagdad

Bagdad, sebagai pusat peradaban dan ilmu pengetahuan Islam, baru muncul ketika kota ini dijadikan pusat pemerintahan oleh Abū Ja‘far al-Manṣūr, Khalifah pertama dinasti Abbasiyah,

¹³² al-Jawābī, *Juhūd al-Muhaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 31.

¹³³ ‘Affī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 98.

sekitar tahun 136-158 H. Oleh karena itu, tidak terdapat sahabat maupun *tābi'īn* yang tercatat tinggal di kawasan ini. Baru pada generasi *atbā' at-tābi'īn*, Bagdad menjadi sentral periwayatan hadis.¹³⁴ Hal senada juga terjadi pada tradisi sufistik, madrasah Tasawuf di Bagdad baru muncul dan terlihat pada sekitar awal abad ketiga hijriyah, dan salah satu tokoh yang terkenal adalah al-Ḥārīs al-Muḥāsibī (w. 243 H).¹³⁵

Kedua hal tersebut sesuai dengan temuan yang ada, bahwa sufi perawi baru muncul pada generasi *atbā' at-tābi'īn* dan generasi *tab' al-atbā'*. Sufi perawi pada generasi *atbā' at-tābi'īn* tercatat hanya empat orang. Pada generasi *tab' al-atbā'* sebanyak 14 orang. Fenomena periwayatan di Bagdad ini jelas berbeda dengan kawasan sebelumnya. Jika kawasan yang lain rata-rata jumlah sufi perawi mengalami penurunan pada generasi *tab' al-atbā'*. Akan tetapi, periwayatan dari kaum sufi di Bagdad pada generasi ini malah mengalami peningkatan.

Menurut Abū al-'Alā 'Afīfī, hal tersebut terjadi karena ketika Bagdad telah menjadi pusat ilmu pengetahuan Islam, terutama tasawuf.¹³⁶ Kemudian, di sisi yang lain, tradisi sufistik yang berada di kawasan Basrah mulai lemah, dan Bagdad menjadi arus baru dalam tradisi sufistik yang mewarisi dua pusat tradisi sufistik generasi awal, yakni tasawuf mazhab

¹³⁴ al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 34.

¹³⁵ at-Taftāzānī and Utsmani, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, 94.

¹³⁶ 'Afīfī, *at-Taṣawwuf: as-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 89.

Basrah dan tasawuf mazhab Madinah. Yang pertama banyak dipengaruhi oleh unsur teologi, terutama Mu‘tazilah, dengan tokohnya yang terkenal Abū al-Ḥārīs al-Muḥāsibī (w. 243 H). Adapun yang kedua banyak dipengaruhi oleh tradisi hadis dengan tokohnya Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H).

8. Khurasan

Menurut Aḥmad Amīn, sebagaimana dikutip oleh al-Jawābī, Khurasan merupakan nama kawasan untuk empat kota besar di kawasan luar Arab, yakni Naisabur, Merv, Herat, dan Balkh.¹³⁷ Kawasan ini tercatat telah didatangi oleh beberapa sahabat Nabi saw, di antaranya adalah Buraidah bin Ḥuṣaib al-Aslamī, Ḥakam bin ‘Amr al-Giffārī, ‘Abdullah bin Khāzim, dan Qais bin Sa‘īd bin ‘Ubādah.¹³⁸ Jadi, bisa dikatakan bahwa proses transmisi hadis sudah ada sejak generasi awal.

Meski demikian, Khurasan belum terkenal sebagai pusat kajian hadis kecuali pada akhir abad kedua hijriyah, dan ulama yang terkenal saat sebelum itu hanya Abdullah bin Mubārak (w. 181 H). Kemudian, mulai awal abad ketiga hijriyah, Khurasan terkenal sebagai pusat studi hadis, baik riwayat maupun kodifikasi. Oleh para intelektual Islam, Khurasan telah dikenal

¹³⁷ al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 35.

¹³⁸ Ibid. 36; al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, 126.

menjadi salah satu sentral bagi perkembangan ilmu hadis dan fikih.¹³⁹

Selanjutnya, tradisi tasawuf juga telah muncul dan berkembang sejak sekitar akhir abad kedua hijriyah. Tradisi tersebut mendapatkan momentumnya ketika pada pertengahan abad ketiga hijriyah terjadi peralihan pusat tasawuf dari Balkh, yang merupakan pusat tertua tradisi tasawuf di Khurasan, ke Naisabur. Tasawuf di Naisabur pada dasarnya pula memiliki keterkaitan erat dengan madrasah Tasawuf di Balkh dan di Bagdad. Keterkaitan tersebut didasari oleh adanya jaringan pertemanan serta jaringan guru dan murid. Salah satu ciri khas dari tradisi tasawuf di sini adalah lahirnya golongan *al-Malāmatiyyah*. Adapun tokoh yang terkenal di kawasan ini adalah Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād dan Ḥamdūn al-Qaṣār (w. 271 H).¹⁴⁰

Demikian halnya dengan sufi perawi hadis, setidaknya ditemukan sebanyak 13 orang yang berasal dari kawasan ini. satu orang pada generasi *tābi‘īn*, empat orang pada generasi *atbā‘ at-tābi‘īn*, dan delapan orang pada generasi *tab‘ al-atbā‘*. Meski jumlah mereka tercatat lebih sedikit dari kawasan lainnya, namun terlihat mengalami peningkatan pada generasi *tab‘ al-atbā‘*, sebagaimana di Bagdad. Mereka yang terkenal di antaranya adalah Abdullah bin Mubārak (w. 181 H), Yazīd bin

¹³⁹ al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, 37.

¹⁴⁰ ‘Afiḥī, *at-Taṣawwuf: as-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 96.

Abī Sa‘īd (w. 131 H), Ibnu Rahawaih (w. 238 H), dan Muḥammad bin Rāfi’ (w. 245 H).

Selain delapan kawasan tersebut, masih ada kawasan lain yang menjadi asal keberadaan dari sufi perawi hadis, di antaranya adalah Yaman, Wasit, Bukhara, Tarsus, Mosul, Isfahan, Taif, dan Hamadan. Akan tetapi, jumlah keberadaan mereka di kawasan tersebut sangat sedikit sekali pada tiap generasi. Bahkan, ditemukan dua sufi perawi yang tidak diketahui secara pasti asal keberadaannya.

Adanya sufi perawi dalam sebaran kawasan tersebut dapat menjadi bukti bahwa interaksi antara tradisi hadis dan tasawuf sejak awal telah menjadi warna tersendiri bagi perkembangan ilmu pengetahuan Islam saat itu. Meski hal itu mengalami penurunan yang signifikan hampir di setiap kawasan pada generasi *tab‘ al-atbā‘*, yang notabene merupakan masa kejayaan bagi proses kodifikasi hadis dan tradisi pemikiran tasawuf.

Satu hal yang menarik untuk ditelaah lebih lanjut perihal sufi perawi adalah jumlah riwayat yang disampaikan oleh mereka dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*, sebagaimana paparan tabel berikut:

Tabel 3.3. Jumlah Riwayat dari Sufi Perawi

No	Jumlah Riwayat	T	AT	TA	Jumlah	%
1	≥ 1000	9	10	1	20	6.8
2	500 – 1000	7	4	1	12	4
3	100 – 500	24	11	4	39	13.3
4	50 – 100	18	12	2	32	10.9

No	Jumlah Riwayat	T	AT	TA	Jumlah	%
5	10 – 50	31	44	12	87	29.5
6	≤ 10	20	57	28	105	35.5
		109	138	48	295	100

Keterangan: T: *Tābi ‘īn*, AT: *Atbā' at-Tābi ‘īn*, TA: *Tab ‘ al-Atbā'*

Berdasarkan data jumlah riwayat sebagaimana disebut di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa rata-rata sufi perawi tergolong yang sedikit meriwayatkan hadis (*qalīl ḥadīṣ*). Hal itu dapat dilihat dari jumlah perawi yang meriwayatkan hadis kurang dari sepuluh hadis, yang berjumlah 105 orang atau hanya 35.5% dari 295 sufi perawi yang tercatat. Jumlah tersebut bisa menjadi bertambah jika 87 sufi perawi yang meriwayatkan hadis mulai dari 50-10 hadis dikategorikan pula sebagai *qalīl al-ḥadīṣ*. Jadi, persentase mereka bertambah menjadi 65.1% dari 295 sufi perawi. Jika demikian adanya, maka sufi perawi hadis secara umum tergolong memiliki riwayat yang sangat sedikit dibanding dengan perawi lainnya.

Potensi *qalīl al-ḥadīṣ* yang sangat menonjol hampir di setiap generasi tersebut pada dasarnya disebabkan oleh beberapa faktor, baik yang bersifat internal maupun eksternal. Faktor internal di antaranya adalah munculnya beberapa sikap sufi perawi yang sangat berhati-hati dalam meriwayatkan hadis. Karena, menurut mereka, meriwayatkan hadis adalah suatu hal yang mulia. Jadi, hal itu harus disikapi dengan penuh ketulusan dan menjauhkan diri

dari unsur-unsur negatif yang merusaknya, seperti motivasi duniawi dan status sosial.

Alasan dari Bisyr al-Ḥāfi (w. 227 H), misalnya, untuk tidak lagi mengajarkan hadis dengan model sanad (periwayatan), dikarenakan dirinya takut jika dalam meriwayatkan hadis timbul rasa sombong dalam dirinya.¹⁴¹ Abdullah bin Dāwūd (w. 213 H) juga melakukan hal yang sama, yakni berhenti untuk tidak meriwayatkan hadis, dan ia berkata: “agama bukan dengan ucapan, melainkan dengan perbuatan.” Ia juga tergolong sebagai perawi yang sulit dalam meriwayatkan hadis.¹⁴² Maka sangat wajar jika hanya ditemukan sebanyak 44 riwayat darinya. Bahkan, Mufaḍḍal bin Muḥalhal (w. 167 H), yang hanya memiliki 24 hadis, dengan tegas menyatakan: “amalkan dengan sedikit hadis, maka kamu pasti tidak memperhatikan dengan yang banyak.”¹⁴³

Adapun faktor eksternal yang menyertainya adalah respon keras dari kaum sufi kepada sebagian *muḥaddiṣūn* yang meriwayatkan hadis dengan didasari motif-motif duniawi, seperti karena materi atau status sosial. Mengenai hal ini, Żūn Nūn al-Miṣrī (w. 245 H) mengkritik habis perawi hadis yang telah melenceng dari semangat *tadwīn al-ḥadīṣ* dengan menjadikan

¹⁴¹ Karena rasa takutnya ini, hingga Bisyr al-Ḥāfi mengubur kitab-kitabnya. Fenomena mengubur dan membakar sebuah karya atau buku, pada dasarnya, telah terjadi sejak masa periode awal Islam, yakni generasi sahabat, seperti Abū Bakr, Ali bin Abī Ṭalib, dan Ibnu Mas‘ud. Bahkan masih berlanjut hingga generasi setelahnya, sebagaimana yang dilakukan oleh Ḥasan al-Baṣri (w. 110 H). Lihat Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Żahabī, *Siyar A “lām an-Nubalā”* (Beirut: Mu‘assah al-Risālah, 1985), XI: 470-471.

¹⁴² ż-Żahabī, *Siyar A “lām an-Nubalā”*, IX: 347.

¹⁴³ ż-Żahabī, *Siyar A “lām an-Nubalā”*, VII: 77.

hadis sebagai media untuk mendapatkan keuntungan materi, status sosial atau kebanggaan diri. Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) juga berkata: “siapa saja yang mencari hadis tidak karena Allah, maka ia pasti terpedaya.”¹⁴⁴

Pernyataan senada juga dilontarkan oleh al-Muḥāsibī yang menyatakan bahwa ada sekelompok ulama yang terlena dengan banyaknya riwayat yang dikoleksi serta bagusnyaf hafalan mereka, namun mereka menyalah-menyalahkan kewajiban kepada Tuhannya.¹⁴⁵ Karena dalam dirinya tidak tercermin rasa takut terhadap Allah SWT. Mengenai hal ini, ia mengutip Ibnu Mas’ūd yang berkata: “ilmu bukanlah dengan banyaknya riwayat yang ia dapat, tetapi seorang dikatakan alim karena ia takut kepada Allah SWT.”

Jika demikian adanya, maka dapat dikatakan bahwa sedikitnya riwayat dari sufi perawi bukan karena mereka tidak memiliki riwayat hadis. Melainkan bisa saja mereka dengan sengaja membatasi periwayatan agar mereka terjaga dari hal-hal negatif di atas. Dengan demikian, mereka bukan tergolong sebagai *qalīl al-ḥadīṣ*, melainkan *muqīll al-ḥadīṣ* (sengaja menyedikitkan riwayat hadis). Kecenderungan tersebut secara umum juga bisa terlihat dari persentase jumlah sebaran riwayat mereka di masing-masing *al-Kutub at-Tis‘ah*, sebagaimana berikut ini:

¹⁴⁴ ‘Abdurrahmān bin Aḥmad al-Ḥanbali Ibnu Rajab, *Syarḥ ‘Ilal at-Tirmizī*, ed. Nūr ad-Dīn ‘Itr (Dār al-Mullāḥ, 1978), 190.

¹⁴⁵ al-Hāriṣ al-Muḥāsibī, *ar-Ri‘āyah fi Ḥuqūq Allāh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 441-443.

**Tabel 3.4. Sebaran & Persentase Riwayat Sufi Perawi
dalam *al-Kutub at-Tis'ah***

No	KT	HadisKT ¹⁴⁶	T	%	AT	%	TA	%
1	al-Bukhārī	7008	3604	51.4	4008	57.1	160	2.2
2	Muslim	5362	2676	49.9	3578	66.7	1179	21.9
3	at-Tirmizī	3891	1718	44.1	2233	57.3	342	8.7
4	an-Nasāī	5662	2832	50	3434	60.6	581	10.2
5	Abū Dāwud	4590	1928	42	3014	65.6	466	10.1
6	Ibnu Mājah	4332	1775	40.9	2050	47.3	606	13.9
7	Aḥmad	26363	10307	39	14657	55.5	52	0.1
8	Mālik	1594	542	34	3	0.1	-	-
9	ad-Dārimī	3367	1642	48.7	1705	50.6	72	2.1
		62169	27024	43.4	34682	55.7	3458	5.5

Keterangan: **KT:** *al-Kutub at-Tis'ah*, **T:** *Tābi'īn*, **AT:** *Atbā' at-Tābi'īn*, **TA:** *Tab' al-Atbā'*

Riwayat hadis dari sufi perawi terlihat merata dan banyak pada generasi *tābi'īn* dan *atbā' at-tābi'īn*, yakni berkisar 34% hingga 66%. Namun, pada generasi *tab' al-atbā'* mengalami penurunan yang sangat drastis. Riwayat mereka hanya berkisar dibawah 14% dari masing-masing *al-Kutub at-Tis'ah*. Bahkan, jika dibandingkan dengan jumlah keseluruhan riwayat hadis yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, yakni 62169 hadis, riwayat mereka hanya berkisar 5.5% saja. Dengan demikian, data ini sekali

¹⁴⁶ Jumlah tersebut berdasarkan hitungan dari software Mausū'ah al-Hadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis'ah, *Mausū'ah al-Hadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis'ah*, version 2.1 (Mesir: Harf Information Technology, 1998).

lagi menguatkan pendapat sebelumnya yang menyatakan bahwa rata-rata sufi perawi hadis tergolong memiliki riwayat yang sedikit, dan itu terjadi pada generasi *tab' al-atbā'*.

Berikutnya, yang sangat penting untuk diungkap adalah kualitas personal dari tiap-tiap sufi perawi dalam pandangan para kritikus hadis. Hal ini diperlukan untuk mengetahui tingkat kredibilitas sang perawi itu sendiri, serta untuk menguji tingkat validitas riwayat yang mereka sampaikan. Berikut penjelasan perihal catatan *jarḥ* dan *ta'dīl* yang melekat dalam tiap sufi perawi hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*:

Tabel 3.5. Kualitas Sufi Perawi Hadis

No	<i>at-Ta'dīl</i>	T	AT	TA	Jumlah
1	<i>Ṣiqah</i>	94	78	37	209
2	<i>Ṣadūq</i>	9	37	10	56
3	<i>Maqbūl</i>	2	3	-	5
4	<i>Lā Ba'sa bih</i>	-	2	-	2
No	<i>al-Jarḥ</i>	T	AT	TA	Jumlah
1	<i>Ḍa'īf</i>	4	11	-	15
2	<i>Munkar</i>	-	1	-	1
3	<i>Layyin</i>	-	2	-	2
4	<i>Matruk</i>	-	1	-	1
5	<i>Muttahim</i>	-	1	-	1
6	<i>Kazzāb</i>	-	1	1	2
7	<i>Majhūl al-Ḥāl</i>	-	1	-	1
		109	138	48	295

Keterangan: T: *Tābi'in*, AT: *Atbā' at-Tābi'in*, TA: *Tab' al-Atbā'*

Sufi perawi generasi *tābi'īn*, dari 109 orang jumlah semuanya, 105 di antaranya adalah perawi yang dipuji oleh para kritikus hadis. Derajat pujiannya, 94 orang dinyatakan sebagai perawi *ṣiqah*, 9 orang dinyatakan sebagai perawi *ṣadūq*, dan dua orang dinyatakan sebagai perawi *maqḅūl*. Adapun sufi perawi yang mendapatkan nilai *majrūḥ* adalah empat orang saja dengan level *da'īf*.

Keadaan yang demikian itu juga ditemukan pada generasi *atbā' at-tābi'īn*. Sufi perawi generasi ini, yang berjumlah 138 orang, mendapat pujian (*ta'dīl*) dari kritikus hadis sebanyak 120 orang, dan sisanya adalah mereka yang mendapat *majrūḥ* dari kritikus hadis, yakni sebanyak 18 orang. Meski demikian, nilai *majrūḥ* yang ditemukan pada generasi ini lebih bervariasi daripada generasi sebelumnya. Bahkan, ditemukan pula nilai *majrūḥ* yang sangat berat, yakni *muttahim* dan *kazzāb*.¹⁴⁷

Senada dengan dua generasi sebelumnya, sufi perawi generasi *tab' al-atbā'* juga banyak menerima pujian dari kritikus hadis sebanyak 47 orang dari jumlah semuanya 48 orang. Sebanyak 37 orang yang bermartabat *ṣiqah*, dan 10 orang yang bermartabat *ṣadūq*. Adapun yang mendapatkan nilai *majrūḥ* hanya satu orang saja dengan level *al-kazzāb*. Dengan demikian, jika berpedoman kepada tabel tersebut, maka dapat dikatakan bahwa

¹⁴⁷ Kedua *jarḥ* tersebut di atas disematkan kepada kedua orang, yakni kepada 'Amr bin 'Ubaid (w. 142 H) atau yang lebih dikenal dengan Ibnu Kīsān, seorang pemuka sekte Qadariyyah, dan kepada al-Mu'allā bin Hilāl (w. 171an H) yang memang dalam catatan para kritikus hadis terkenal sebagai salah seorang pemalsu hadis.

sufi perawi secara umum dapat diterima periwayatannya. Setidaknya 92.2% dari keseluruhannya bermartabat terpuji, dan hanya 7.8% yang bermartabat *majrūh*.

Meski mayoritas dari sufi perawi memiliki martabat terpuji dalam proses periwayatan hadis. Akan tetapi, sifat dan martabat tersebut tidaklah bersifat mutlak. Karena banyak dari mereka juga mendapatkan catatan kritis dari para kritikus hadis. Catatan tersebut seperti adanya kesalahan (*al-khaṭā`*), kerancuan (*al-ikhtilāṭ*), atau keraguan (*al-wahm*) dalam periwayatan, terutama ketika mereka memasuki usia senja. Di antara mereka adalah Dāwūd bin Abī Hind (w. 140 H), ‘Amr bin Abdullāh al-Hamadānī (w. 129 H), Ḥammād bin Salamah (w. 167 H), Syarīk bin Abdullāh (w. 177 H), dan Ḥārīs bin Manṣūr (w. sekitar 211 H).

Sementara itu, ditemukan pula dari mereka, terutama pada generasi *tābi‘īn*, yang meriwayatkan hadis secara mursal dan *tadlīs*. Di sisi lain, hasil telaah peneliti juga menemukan beberapa sufi perawi dari lintas generasi, meski sangat sedikit, yang memiliki afiliasi ideologi tertentu, seperti Qadariyyah, Murji’ah, dan *Tasyayyu’*.

BAB IV

MATA RANTAI PERIWAYATAN SUFI

DALAM *AL-KUTUB AT-TIS‘AH*

Terdapat sebuah keyakinan, meski baru bersifat asumptif, bahwa sufi perawi yang ada dalam pembahasan sebelumnya memiliki hubungan satu sama lain, terutama dalam lingkup satu kawasan tertentu. Tetapi, pembahasan mengenai hubungan-hubungan tersebut secara lebih terperinci berada di luar cakupan kajian ini. Meski demikian, satu hal yang lebih penting adalah bahwa terdapat beberapa sufi perawi terkemuka pada tiap generasi yang di duga kuat menjadi simpul dari inti mata rantai periwayatan hadis saat itu.

Kenyataan tersebut didasarkan setidaknya pada tingkat kepopuleran mereka dalam dua bidang keilmuan ini sekaligus, yakni hadis dan atau tasawuf. Selain itu, jumlah riwayat mereka yang relatif cukup banyak dibandingkan dengan sufi perawi lain dalam satu kawasan tertentu.¹ Berdasarkan penelusuran yang dilakukan dalam literatur *rijāl al-ḥadīṣ* maupun *rijāl aṣ-ṣūfiyah*,

¹ Berdasarkan temuan yang ada, memang ditemukan nama-nama terkemuka dari pihak kaum sufi yang tercatat memiliki riwayat dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*. Namun, rata-rata riwayat yang dimiliki oleh mereka sangat sedikit jumlahnya. Seperti Mālik bin Dīnār (w. 130 H) yang memiliki 10 hadis, Ibrāhīm bin Adham (w. 162 H) yang mempunyai 2 hadis, Dāwud aṭ-Ṭāi (w. 165 H) yang memiliki 5 hadis. Fuḍail bin ‘Iyād (w. 178 H) yang memiliki 33 hadis, dan Muḥammad bin Mansūr (w. 254 H) yang memiliki 10 hadis. Sehingga dimungkinkan akan menemukan kesulitan untuk menemukan mata rantai periwayatannya.

peneliti mengklasifikasi mereka sesuai dengan generasinya serta mengambil beberapa tokoh berdasarkan kawasan terbanyak dalam setiap generasi.

Berikut adalah beberapa sufi perawi, dalam setiap generasi, yang riwayat serta mata rantainya terdokumentasikan dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.

A. Generasi *Tābi'īn*

1. Manṣūr bin al-Mu'tamir as-Sulamī al-Kūfī (w. 132 H)

Nama lengkapnya adalah Manṣūr bin al-Mu'tamir bin 'Abdullāh bin Rabī'ah,² dan julukannya adalah Abū 'Itāb as-Sulamī al-Kūfī. Manṣūr meninggal pada tahun 132 H. Ia terkenal sebagai salah satu dari ahli ibadah serta ahli zuhudnya ulama Kufah.³ Az-Ẓahabī mencatat bahwa Manṣūr tidak pernah melakukan *riḥlah* serta tidak memiliki riwayat langsung dari sahabat, meski banyak dari para sahabat yang tinggal di Kufah.⁴ Mungkin karena alasan inilah, Ibnu Ḥibbān (w. 354 H) dalam kitabnya *Masyāhīr 'Ulamā' al-Amṣār* mengategorikan Manṣūr ke dalam generasi *atbā' at-tābi'īn*. Manṣūr meninggal pada tahun 132 H, dan riwayat lain menyatakan bahwa ia meninggal pada tahun 133 H.

² Riwayat lain menyatakan namanya adalah Manṣūr bin al-Mu'tamir bin 'Itāb bin 'Abdullah bin Rabī'ah atau bin 'Itāb bin Farqad (Maktabah Syāmilah)

³ Abū Ḥātim Muḥammad Ibnu Ḥibbān, *Masyāhīr 'Ulamā' Al-Amṣār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 198.

⁴ Abū 'Abd Allāh Syams al-Dīn az-Ẓahabī, *Siyar A "lām an-Nubalā"* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2006), VI: 126.

Manṣūr, dalam pandangan kritikus hadis, merupakan seorang yang terpercaya (*ṣiqah*) serta memiliki derajat *al-ḥāfiẓ*. ‘Abdurrahmān bin Mahdī (w. 198 H) berkata: “tidak ada seorang ulama di Kufah yang lebih *ḥāfiẓ* dari Manṣūr.” Aḥmad bin ‘Abdullāh al-‘Ijlī (w. 261 H) berkata bahwa Manṣūr adalah orang yang paling dapat dijadikan hujjah, dan ia adalah seorang yang saleh dan ahli ibadah, tidak suka menjadi *qadhi*, serta sedikit *tasyayyu’*.⁵

Mengenai rutinitas kesufiannya, diriwayatkan bahwa Manṣūr selalu berpuasa dan ibadah malam berturut-turut selama 60 tahun, serta selalu menangis hingga menyebabkan penglihatannya menjadi kabur. Meski demikian, ia selalu menutupi perilaku tersebut dengan memakai celak serta tetap beraktivitas di pagi hari seperti biasa. Abū Bakar bin ‘Ayyāsy (w. 194 H) berkata: “Allah merahmati Manṣūr, karena ia adalah orang yang banyak berpuasa (*aṣ-ṣawwām*) dan beribadah malam (*al-qawwām*).” Sufyān as-Ṣauri (w. 161 H) berkata: “jika kamu melihat Manṣūr maka seakan-akan waktu berhenti.”⁶

Manṣūr mendapatkan banyak riwayat pengetahuan dari berbagai guru. Tercatat dalam *Tahzīb al-Kamāl* karya al-Mizzī, Manṣūr bin al-Mu‘tamir memiliki guru sebanyak 43 orang yang di antaranya adalah sufi perawi. Mereka adalah Ibrāhīm an-

⁵ aẓ-Ẓahabī, *Siyar A “lām an-Nubalā”*, VI: 128-129.

⁶ Ibid. VI: 129-131; ‘Abd al-Wahhāb asy-Sya‘rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 44.

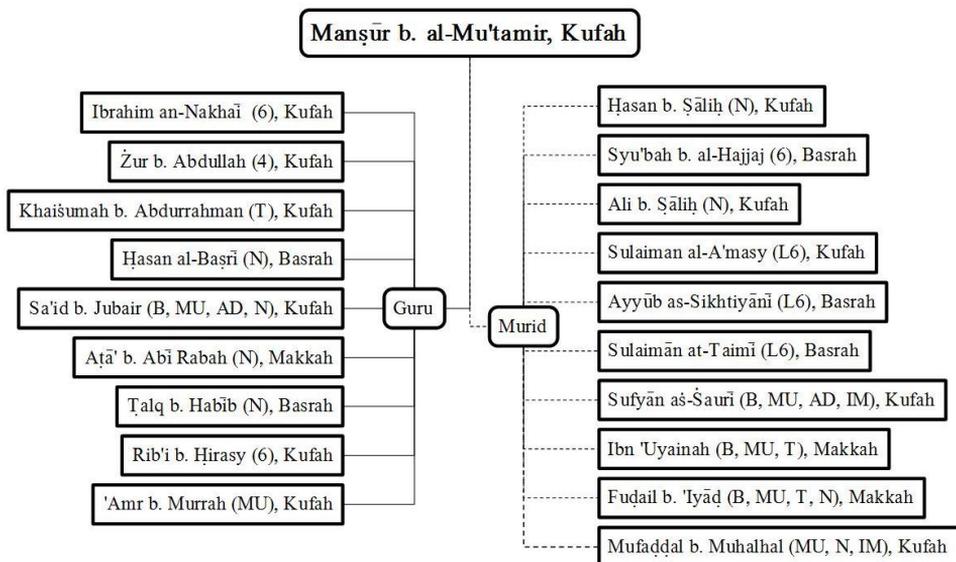
Nakha‘ī (w. 196 H), Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), Khaiṣumah bin ‘Abdurrahmān (w. 80 H), Żur bin ‘Abdullāh al-Hamadānī (w. 111 H), Rib‘ī bin Ḥirāsy (w. 104 H), Sa‘īd bin Jubair (w. 95 H), Talq bin Ḥabīb (w. 90 H), ‘Aṭā’ bin Abī Rabbāḥ (w. 114 H), dan ‘Amr bin Murrah (w. 118 H).⁷

Ulama yang meriwayatkan darinya tercatat sebanyak 43 orang juga. Sufi perawi di antaranya adalah Ayyūb as-Sikhtiyānī (w. 131 H), Ḥasan bin Ṣāliḥ bin Ḥayy (w. 169 H), Sufyān as-Ṣaurī (w. 161 H), Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H), Sulaimān al-A‘masy (w. 148 H), Sulaimān at-Taimī (w. 143 H), Syarīk bin ‘Abdullāh (w. 177 H), Syu‘bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H), ‘Ali bin Ṣāliḥ bin Hay (w. 151 H), Fuḍail bin ‘Iyāḍ (w. 178 H), dan Mufaḍḍal bin Muḥalhal (w. 167 H).

Berdasarkan data sufi perawi tersebut di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa 86 orang, dari jumlah guru dan murid, yang masuk dalam mata rantai periwayatan Maṣṣūr bin al-Mu‘tamir terdapat setidaknya 20 sufi perawi. Jadi, dapat dikatakan bahwa 23.3% dari mata rantai Maṣṣūr adalah sufi perawi. Jumlah tersebut mengindikasikan bahwa Maṣṣūr memiliki peran penting dalam simpul mata rantai periwayatan sufi.

⁷ Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).

Gambar 4.1. Mata Rantai Manşūr bin al-Mu'tamir



Hal tersebut juga terlihat dari munculnya Sufyān as-Şaurī (w. 161 H) dalam jaringan Manşūr, yang oleh para *muḥaddisīn*, seperti az-Żahabī (w. 748) dinyatakan bahwa jalur periwayatan dari Sufyān (w. 161 H) melalui Manşūr (w. 132 H) dari Ibrāhīm an-Nakhā'ī (w. 96 H) merupakan jalur yang kuat dan kredibel. Bahasa lainnya disebut dengan jalur periwayatan emas (*as-silsilah az-żahabiyyah*). Selain itu, secara umum, rata-rata riwayat dari mata rantai Manşūr tersebut juga banyak terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.

2. Şābit bin Aslam al-Bunānī al-Baṣrī (w. 127 H)

Şābit al-Bunānī adalah ulama terkemuka di Basrah. Şābit lahir pada masa pemerintahan Mu'āwiyah bin Abī Sufyān.

Peneliti tidak mendapatkan penjelasan yang memadai mengenai latar belakang keluarga Šābit al-Bunānī. Menurut al-Mizzī dan sejarawan lain, kata al-Bunānī yang disematkan dalam namanya merupakan marga dari Bunānāh, yakni keluarga dari keturunan bani Sa‘d bin Luayy bin Gālib dari suku Quraisy.⁸ Šābit juga dikenal dengan julukan Abū Muḥammad al-Baṣrī. Šābit meninggal pada tahun 127 H. saat berusia 86 tahun.

Tradisi periwayatan hadis bagi Šābit merupakan satu bidang pengetahuan yang sangat ditekuninya. Hal tersebut dapat dilihat dari ragam komentar serta pengakuan dari para *muḥaddiṣ* mengenainya. Abū Ḥātim (w. 277 H/890 M) berkata: “di antara murid Anas bin Mālik yang paling kuat riwayatnya adalah Šābit al-Bunānī. Ia menemani sekaligus belajar dengan Anas bin Mālik selama 40 tahun.” Hal senada juga disampaikan oleh al-‘Ijlī (w. 261 H/875 M) dan an-Nasā‘ī (w. 303 H/915 M) yang berkata bahwa Šābit merupakan perawi Basrah yang terpercaya.

Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H/855 M) juga berkata bahwa Šābit al-Bunānī adalah seorang *muḥaddiṣ* yang terpercaya sekaligus pencerita (*al-qaṣṣāṣ*). Mengenai profesinya sebagai *al-qaṣṣāṣ* tersebut, Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) sempat menguji kualitas periwayatannya.⁹ Ḥammād membolak-

⁸ Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, III: 223.

⁹ Karena, para pencerita (*al-qaṣṣāṣ*) bagi kaum *muḥaddiṣīn* pada dasarnya tidak memiliki kualitas riwayat yang baik. Bahkan dalam catatan para kritikus hadis, mereka adalah salah satu bagian dari faktor eksternal penyebab munculnya hadis

balikkan riwayat hadis dari Anas bin Mālik dan Ibnu Abī Laila dengan tujuan agar Šābit bingung dan ragu. Akan tetapi, kenyataan yang ada, Šābit mampu mengurai serta mengembalikan riwayat yang tercampur tersebut pada asal periwayatnya.¹⁰

Sebagaimana kemasyhurannya dalam periwayatan hadis, Šābit juga terkenal sebagai ulama yang memiliki perilaku sufistik yang kental. Ibnu Hibbān menyebutnya sebagai warga Basrah yang paling tekun beribadah, banyak melaksanakan salat (sunnah) siang malam, serta memiliki sifat wara' yang kuat.¹¹ Šābit sendiri pernah berkata bahwa ia memaksa diri untuk selalu salat (sunnah) selama 20 tahun hingga akhirnya merasakan nikmatnya salat selama 20 tahun juga.

Selain itu, Syu'bah (w. 160 H) bercerita bahwa Šābit selalu membaca al-Qur'an siang malam serta selalu berpuasa tanpa henti (*aṣ-ṣaum ad-dahr*). Dikisahkan pula oleh Ja'far bin Sulaimān (w. 178 H) bahwa Šābit selalu menangis hingga kedua matanya hampir buta. Meski Šābit tergolong sebagai seorang sufi yang terkenal, namun, ia senang memakai pakaian dan surban yang berharga (až-Žahabī, 2006: vol. 5, hlm. 522).

palsu, sebagaimana yang disampaikan oleh 'Ajjāj al-Khaṭīb dan Šubhī aṣ-Šāliḥ. Lihat Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 424-425; Subhī Šāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuhū* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1959), 269.

¹⁰ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*, III: 223-227.

¹¹ Hibbān, *Masyāhīr 'Ulamā' Al-Amṣār*, 114.

Hal ini menunjukkan bahwa kesufian seseorang tidak bisa dilihat hanya dari lahiriahnya saja.

Sisi keramat dari Šābit al-Bunānī juga banyak diceritakan oleh generasi setelahnya, terutama oleh Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) yang sepertinya memiliki hubungan guru-murid yang sangat dekat. Dikisahkan bahwa Šābit selalu beribadah malam selama 50 tahun dan ketika menjelang waktu sahur ia selalu berdoa: “Ya Allah jika Engkau berikan kepada seseorang dari hamba-Mu untuk bisa solat di kuburnya, maka berikan padaku untuk bisa sholat di kuburku,” lalu apa yang dimintanya itu terjadi. Ketika ia meninggal diceritakan bahwa Šābit sedang salat di dalam kuburnya. Selain itu, banyak orang yang mendengar bacaan al-Qur’an dari dalam kuburnya.¹² Abū al-Qāsim al-Alkā’i (w. 418 H) juga mendapatkan riwayat cerita dari Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) yang berkata bahwa Šābit diangkat oleh Allah sehingga tidak ditemukan jejak di kuburannya. Karena ia selalu berdoa: “Ya Allah jika Engkau dapat mengangkat beberapa kaum dari hamba-Mu, maka jadikanlah aku bagian darinya.”

Adapun perihal daftar guru-gurunya, al-Mizzī (w. 742 H) mencatat bahwa terdapat 34 nama yang menjadi guru Šābit, terutama dalam periwayatan hadis. Di antara sufi perawi yang masuk di dalamnya adalah Bakr bin ‘Abdullāh al-Muzanī (w. 106 H), Šafwān bin Muḥriz (w. 174 H), Muṭarrif bin ‘Abdullāh

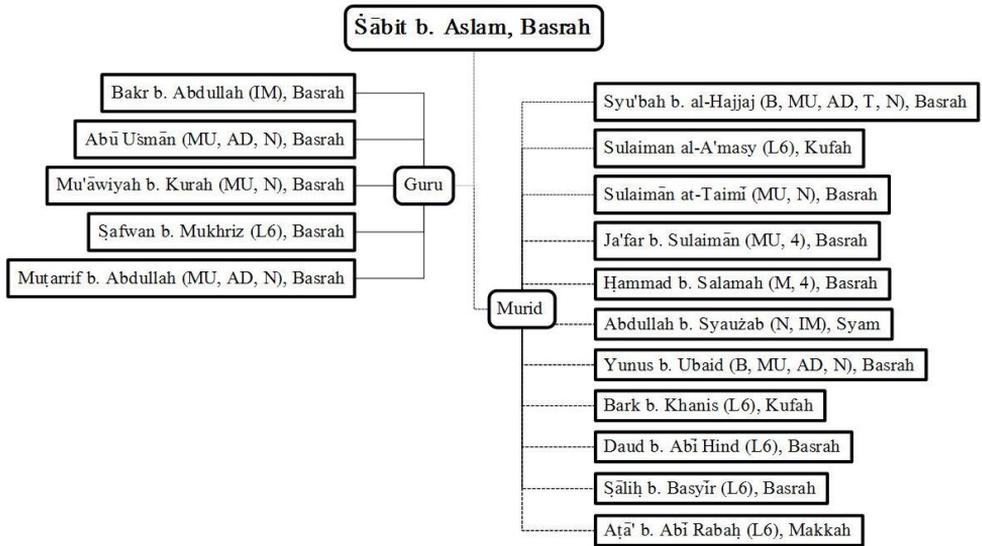
¹² asy-Sya‘rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 36.

(w. 95 H), Mu'āwiyah bin Qurrah (w. 113 H), dan Abū 'Usmān an-Nahdī (w. 95 H).¹³

Selanjutnya, al-Mizzī (w. 742 H) mencatat setidaknya terdapat 105 nama yang teridentifikasi sebagai murid Šābit. Jumlah tersebut dapat menjadi acuan bahwa Šābit merupakan sufi perawi yang populer bagi generasi setelahnya. Ia menjadi sumber riwayat bagi mereka yang berpetualang mencari hadis, dan tak terkecuali oleh mereka, sufi perawi lainnya. Di antara nama-nama sufi perawi yang meriwayatkan darinya adalah Bakr bin Khanīs (w. 170 H), Ja'far bin Sulaimān (w. 178 H), Hammād bin Salamah (w. 167 H), Dāwūd bin Abī Hind (w. 140 H), Sulaimān al-A'masy (w. 148 H), Sulaimān at-Taimī (w. 143 H), Syu'bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H), Šāliḥ bin Basyīr al-Murrī (w. 172 H), 'Abdullāh bin Syauzab (w. 157 H), 'Aṭā bin Abī Rabbāḥ (w. 114 H), dan Yūnus bin 'Ubaid (w. 139 H).

¹³ Jika melihat deretan nama guru Šābit yang merupakan sufi perawi, tidak ditemukan nama Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) dalam rangkaian nama gurunya. Padahal keduanya berada dalam kawasan yang sama, Basrah. Setidaknya ada dua alasan yang dapat dikatakan. Pertama, bisa saja keduanya bertemu serta saling meriwayatkan, tetapi riwayat keduanya tidak terekam dalam literature hadis sunni yang populer. Karena, keduanya tercatat sebagai murid dari Muṭarrif bin Abdullāh. Kedua, meski keduanya memiliki kesamaan perilaku sufistik, tetapi tidak serta merta hal tersebut membuktikan bahwa keduanya saling mempengaruhi. Bisa saja hal tersebut membuktikan bahwa dalam satu kawasan tidak jarang terdapat beragam simpul utama dalam mata rantai sufi perawi, sebagaimana kasus Šābit al-Bunānī dan Ḥasan al-Baṣrī ini.

Gambar 4.2. Mata Rantai Šābit bin Aslam al-Bunānī



Berdasarkan data tersebut di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa 139 orang, dari jumlah guru dan murid, yang masuk dalam mata rantai periwayatan Šābit terdapat setidaknya 16 sufi perawi. Jadi, dapat dikatakan bahwa setidaknya ada 11.5% dari jaringan Šābit adalah sufi perawi. Di antara mata rantai riwayat Šābit yang sangat menentukan adalah Ja'far bin Sulaimān (w. 178 H), Ḥammād bin Salamah (w. 167 H), dan Syu'bah bin al-Hajjāj (w. 160 H). Ketiga murid Šābit tersebut memiliki sebaran riwayat, melalui Šābit, yang banyak dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.

3. Makḥūl al-Faqīh asy-Syāmī (w. 112 H)

Makḥūl mendapat julukan Abū ‘Abdullāh asy-Syāmī, dan dikenal sebagai pakar fikih masyhur dari Syam. Muḥammad bin al-Munzīr al-Harawī (w. 303 H) berkata bahwa Makḥūl berasal dari daerah Herat, Afghanistan. Nama ayahnya adalah Abū Muslim Syahrab bin Syāzil bin Sanad bin Syerwān bin Bazdal bin Yagūs bin Kistrā. Kakeknya yang bernama Syāzil asli Herat menikah dengan putri dari salah satu raja di Kabul. Ketika Makḥūl lahir, terjadi kekacauan di Kabul hingga akhirnya ia menjadi budak tawanan. Lalu, Makḥūl diserahkan kepada Sa‘īd bin al-‘Āṣ yang kemudian ia diberikan kepada seorang perempuan dari bani Huzail dan akhirnya ia dimerdekakan olehnya. Setelah itu, Makḥūl keluar dari Mesir dan tinggal di Damaskus serta memiliki rumah yang terletak di ujung pasar al-Aḥad Damaskus. Terdapat beragam pendapat mengenai tahun kapan Makḥūl wafat. Pendapat mayoritas menyatakan bahwa Makḥūl meninggal pada tahun 112 H.¹⁴

Makḥūl memiliki hasrat yang kuat dalam mencari hadis. Hal tersebut dinyatakan sendiri olehnya, dengan berkata: “aku mengelilingi bumi ini untuk mencari ilmu (hadis).” Makḥūl bercerita bahwa dirinya telah melakukan perjalanan panjang mulai dari Mesir, Irak, Madinah, hingga Syam hanya untuk belajar dan mencari ilmu. Oleh karenanya, Makḥūl, dalam hal

¹⁴ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, XVIII: 356; Ḥibbān, *Masyāhīr ‘Ulamā’ Al-Amṣār*, 114.

keilmuannya, dapat disandingkan dengan Sa‘īd bin al-Musayyab (w. 90 H) dari Madinah, ‘Āmir asy-Sya’bī (w. 100 H) dari Kufah, dan Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) dari Basrah. Ibnu Khirāsy (w. 283 H) dan al-‘Ijlī (w. 261 H) mengomentari Makhūl sebagai seorang *tābi‘īn* yang terpercaya (*ṣiqah*). Sebagaimana Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), Makhūl juga terkenal sebagai perawi yang sering meriwayatkan hadis secara mursal.¹⁵

Mengenai kesufian Makhūl, Sa‘īd bin ‘Abdul ‘Azīz (w. 167 H) berkata bahwa tidak ada di antara kami yang paling bagus cara beribadahnya dibanding dengan Makhūl dan Rabī‘ah bin Yazīd (w. 121 H). Makhūl berkata: “jika berinteraksi dengan masyarakat merupakan hal yang baik, maka menyendiri (*al-‘uzlah*)” merupakan hal yang lebih aman/selamat.¹⁶ Abū Nu‘aim (1974: vol. 5, hlm. 177) menyebut Makhūl sebagai Imam bagi warga Syam yang suka berpuasa (*aṣ-Ṣāim*) dan bertubuh kurus kering (*al-Mahzūl*).

Makhūl banyak memberikan kata-kata hikmah. Di antaranya adalah “dua mata yang tidak akan pernah tersentuh

¹⁵ Selain kasus di atas, Makhūl, bersama dengan Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), sempat dituduh sebagai pengikut Qadariyyah. Namun, hal tersebut telah dikaji dan dibantah oleh al-Auzā‘ī (w. 157 H). Tuduhan ini sempat menjadi polemik diantara ulama di kawasan Syam. Bahkan, Rajā bin Ḥaiwah (w. 112 H), salah satu ulama Syam, melaknat sikap Qadariahnya Makhūl. Kontroversi tersebut dipicu oleh perkataan Makhūl di depan jama‘ahnya dengan menyatakan bahwa sesungguhnya Allah tidak memberi rizki kecuali yang baik. Lihat az-Žahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*,” 2006. III: 320

¹⁶ Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*.

azab adalah mata yang selalu menangis karena takut kepada Allah, serta mata yang selalu terbangun saat kaum muslim yang lain sedang lelap tertidur.” Dia juga berkata bahwa “ibadah yang paling utama setelah ibadah wajib adalah rasa lapar dan dahaga.” Makhūl pernah berkata pula bahwa dia mencintai kematian. Karena hanya dengan kematian, surga akan baru dapat dilihat. Dikisahkan bahwa ketika Makhūl sedang sakit hingga menjelang wafatnya selalu tersenyum seraya berkata: “mengapa aku tidak tersenyum, padahal sebentar lagi aku akan berpisah dengan sesuatu yang selalu aku waspadai (kenikmatan duniawi), dan sebentar lagi akan datang sesuatu yang selalu aku harapkan dan aku cita-citakan (kenikmatan surgawi).”¹⁷

Selanjutnya, Makhūl, dalam catatan al-Mizzī (w. 742 H), memiliki setidaknya 56 guru, baik yang ia riwayatkan secara langsung maupun secara mursal. Dari daftar nama gurunya tersebut, yang dikenal sebagai sufi perawi adalah Sa‘īd bin al-Musayyab (w. 90 H), Sulaimān bin Yasār (w. 100 H), Ṭāwūs bin Kaisān (w. 106 H), ‘Abdullāh bin Muḥairīz (w. 99 H), ‘Irāk bin Mālik (w. 104 H), ‘Urwah bin Zubair (w. 94 H), Masrūq bin al-Ajda’ (w. 63 H), dan Abū Muslim al-Khulānī (w. 62 H).

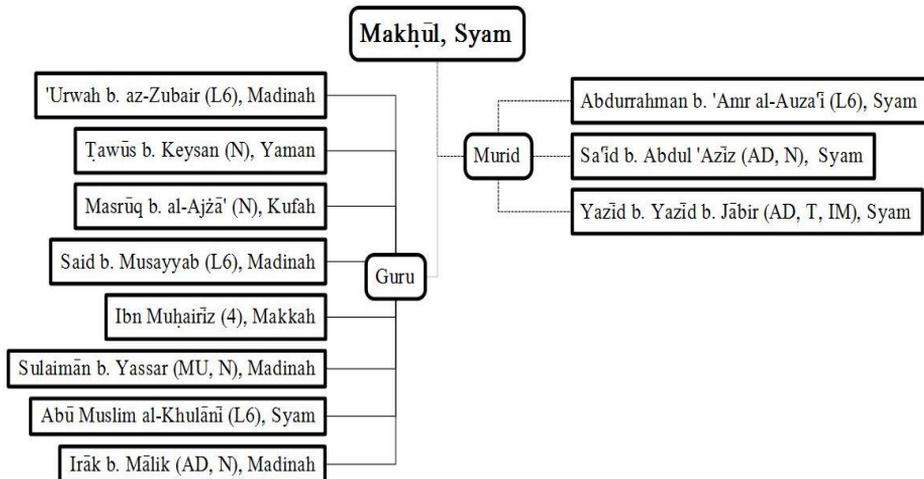
Adapun jumlah murid dari Makhūl yang tercatat sebanyak 78 orang. Nama muridnya yang tergolong sufi perawi hanya ditemukan tiga saja. Ketiga nama tersebut adalah

¹⁷ Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah* (Dār al-Mahajjah al-Baidā, t.t.), II: 469; al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, XVIII: 356-361.

‘Abdurrahmān bin ‘Amr al-Auzā’ī (w. 157 H), Sa‘īd bin ‘Abdul ‘Azīz (w. 167 H), dan Yazīd bin Yazīd bin Jābir (w. 134 H).

Data perawi tersebut di atas, setidaknya dapat menunjukkan bahwa mata rantai periwayatan Makḥūl secara keseluruhan berjumlah 134 orang, dari jalur guru dan murid. Sufi perawi yang masuk di dalamnya adalah sebanyak 11 sufi perawi. Jadi, dapat dikatakan bahwa setidaknya ada 8.2% dari jaringan Makḥūl adalah para sufi perawi. Jumlah tersebut sangat sedikit dibanding dengan kedua tokoh sebelumnya. Selain itu, tidak semua riwayat hadis sufi perawi dari jaringan Makḥūl terekam dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*.

Gambar 4.3. Mata Rantai Makḥūl al-Faqīh



4. Muḥammad bin al-Munkadir al-Madīnī (w. 130 H)

Muḥammad bin al-Munkadir¹⁸ dilahirkan di Madinah pada sekitar tahun 33-39 hijriyah dan meninggal dunia pada tahun 130 H. dalam usia sekitar 70 tahun. Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin al-Munkadir bin ‘Abdullāh bin al-Hudair bin Abdul ‘Uzzā bin ‘Āmir bin al-Ḥāris bin Ḥārisah bin Sa‘d at-Taimī al-Qurasyī. Ia dikenal dengan julukan Abū ‘Abdullāh. Akan tetapi, al-Bukhārī (w. 256 H), Muslim (w. 261 H), dan an-Nasā’ī (w. 303 H) menjulukinya dengan julukan Abū Bakr.¹⁹

Muḥammad bin al-Munkadir dikenal sebagai sumber pengetahuan dan merupakan ahli ibadahnya warga Madinah. Banyak orang yang berkumpul dan meminta riwayat darinya. Sufyān (w. 161 H) berkata bahwa tidak ditemukan satu orang pun yang lebih pantas diterima riwayatnya ketika menyampaikan hadis kecuali darinya. Ibnu Ma‘īn (w. 233 H), Abū Ḥātim (w. 277 H), dan *muḥaddiṣ* lain menyifatinya sebagai perawi yang *ṣiqah* dan *ḥāfiẓ*. Menurut az-Ḍahabī (w. 78 H), riwayat yang didapat Muḥammad bin al-Munkadir dari

¹⁸ Ayahnya Muḥammad, yakni al-Munkadir, adalah paman, sisi ibu, dari ‘Ā’isyah. Suatu saat, al-Munkadir mengeluh kepada ‘Ā’isyah tentang kebutuhannya (nikah). Lalu, ‘Ā’isyah memberikan padanya uang sebesar 10.000. Kemudian al-Munkadir membeli seorang budak perempuan dari uang tersebut dan menikahnya. Dari pernikahan tersebut, maka lahirlah tiga anak laki-laki, yaitu: Muḥammad, Abū Bakr, dan ‘Umar.

¹⁹ Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Ḍahabī, *Siyar A’lām an-Nubalā’* (Beirut: Mu’assah al-Risālah, 1985), V: 353; Ḥibbān, *Masyāhīr ‘Ulamā’ Al-Amṣār*, 84.

‘Ā’isyah memiliki kualitas yang baik (*jayyid*). Karena, Muḥammad sendiri adalah kerabat ‘Ā’isyah dan pernah bertemu dengannya ketika masih berumur sekitar 20 tahun. Salah satu keistimewaan Muḥammad adalah tidak mampu menahan tangis ketika ia sedang meriwayatkan hadis Nabi saw. Ia terkenal suka menyemir jenggot dan rambutnya dengan *ḥinā’* (semir/inai).²⁰

Salah satu sifat kesufian yang menonjol dalam diri Muḥammad bin al-Munkadir adalah sangat mudah menangis (*al-bakkā’*). Bahkan, jika ada salah seorang yang meminta riwayat hadis padanya, dapat dipastikan ia menangis ketika meriwayatkannya. Dikisahkan, pada suatu malam, Muḥammad sedang melaksanakan salat dan menangis sangat keras hingga mengagetkan keluarganya. Ketika ditanya mengapa ia menangis, Muḥammad tidak bisa berkata-kata karena isakan tangisnya sendiri. Kemudian keluarganya meminta Abū Ḥāzīm (w. 133 H) untuk bertanya kepadanya perihal tangisannya tersebut. Abū Ḥāzīm bertanya kepada Muḥammad mengapa ia menangis sekeras itu. Kemudian, Muḥammad mengatakan bahwa hal itu karena membaca potongan ayat dari surat az-Zumar ayat 47.²¹ Abū Ḥāzīm setelah mendengar jawaban dari

²⁰ az-Zahabī, *Siyar A “lām an-Nubalā,”* 1985, V: 353.

²¹ Potongan ayat tersebut adalah “*wa badā lahum min Allāh mā lam yakūnū yaḥtasibūn*” artinya: “dan jelaslah bagi mereka azab dari Allah yang belum pernah mereka perkirakan.”

Muḥammad langsung menangis tersedu-sedu, begitu pula dengan Muḥammad sendiri.

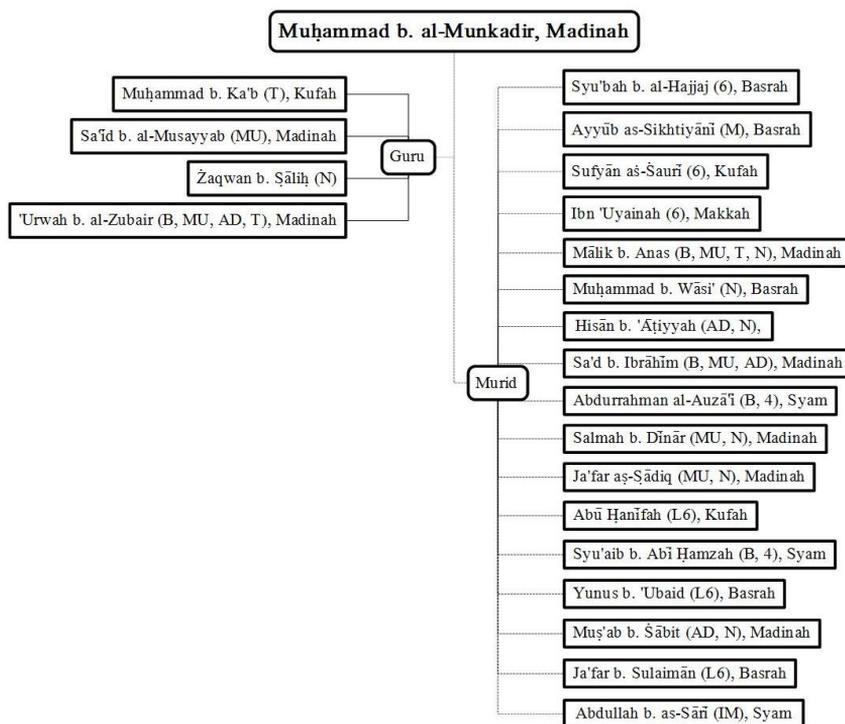
Muḥammad bin al-Munkadir berkata: “aku memaksa diri untuk selalu beribadah selama 40 tahun hingga aku dapat beristiqomah menjalaninya.” Ia juga berkata: “sebaik-baik pertolongan atas ketaqwaan adalah kekayaan.” Oleh karenanya, ia adalah seorang tuan kaya yang selalu suka memberi makan kepada siapapun. Selebihnya, banyak riwayat yang menceritakan tentang perilaku Muḥammad yang mencerminkan diri sebagai seorang yang taat beribadah dan takut akan azab Allah SWT.²²

Berdasarkan data yang ada, ditemukan setidaknya terdapat 34 nama yang tercatat sebagai guru dari Muḥammad bin al-Munkadir. Sufi perawi dari nama-nama gurunya tersebut adalah Żakwān Abī Şālih as-Sammān al-Madanī (w. 101 H), Sa‘īd bin al-Musayyab (w. 90 H), ‘Urwah bin Zubair (w. 94 H), dan Muḥammad bin Ka’b (w. 120 H). Selanjutnya, jumlah murid dari Muḥammad bin al-Munkadir adalah sebanyak 81 orang. Sufi perawi dari mereka adalah Ayyūb as-Sikhtiyānī (w. 131 H), Ja‘far bin Sulaimān (w. 178 H), Ja‘far aṣ-Şādiq (w. 148 H), Ḥisān bin ‘Aṭiyyah (w. 120 H), Sa‘d bin Ibrāhīm (w. 125 H), Sufyān aṣ-Şaurī (w. 161 H), Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H), Abū Ḥāzim Salmah bin Dīnār (w. 133 H), Syu‘bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H), Syu’aib bin Abī Ḥamzah (w. 162 H),

²² al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, XVII: 263-266.

‘Abdullāh bin as-Sarī al-Anṭākī (w. 211 H), ‘Abdur Raḥmān bin ‘Amr al-Auzā’ī (w. 157 H), Mālik bin Anas (w. 179 H), Muḥammad bin Sauqah (w. 140 H), Muḥammad bin Wāsi‘ (w. 123 H), Muṣ‘ab bin Šābit (w. 157 H), dan Yūnus bin ‘Ubaid (w. 139 H).

Gambar 4.4. Mata Rantai Muḥammad bin al-Munkadir



Sebagaimana data tersebut di atas, peneliti dapat menyimpulkan bahwa ada 115 orang yang terlibat dalam jaringan Muḥammad bin al-Munkadir. Jumlah tersebut

menunjukkan bahwa Muḥammad bin al-Munkadir adalah salah satu *tābi'īn*, sebagaimana Ṣābit dari Basrah dan Makḥūl dari Syam, yang menjadi rujukan bagi mereka yang mencari hadis. Sementara itu, sufi perawi yang masuk di dalamnya berjumlah 21 orang. Jadi, dapat dikatakan bahwa setidaknya ada 18.2% dari jaringan Muḥammad adalah sufi perawi, dan rata-rata riwayatnya banyak terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.

B. Generasi *Atbā' at-Tābi'īn*

1. Sufyān aš-Šaurī bin Sa'īd al-Kūfī (w. 161 H)

Salah satu mata rantai utama dari jaringan sufi perawi generasi *atbā' at-tābi'īn*, terutama di kawasan Kufah, adalah yang berasal dari Sufyān aš-Šaurī. Dasar dari hipotesis ini yaitu adanya pengakuan dari para ulama terhadap Sufyān aš-Šaurī sebagai seorang perawi handal dan terpercaya, sekaligus pula seorang *al-'ābid* dan *az-zāhid* di zamannya. Sufyān aš-Šaurī memiliki nama lengkap Sufyān bin Sa'īd bin Masrūq aš-Šaurī. Julukan yang disematkan padanya adalah Abū 'Abdullāh al-Kūfī, namun, ia lebih dikenal dengan namanya sendiri Sufyān aš-Šaurī.

Sufyān dilahirkan pada tahun 97 H., tetapi menurut Ibnu Ḥibbān (w. 354 H), ia dilahirkan pada tahun 95 H. Menjelang usia senja, Sufyān keluar dari Kufah dan pergi ke Basrah sekitar tahun 155 H. Sufyān tinggal di Basrah hingga meninggal dunia pada bulan Sya'bān tahun 161 H., dan dimakamkan di

pemakaman Bani Kulaib di Basrah.²³ Mengenai pendidikannya, sejak kecil Sufyān mendapat perhatian langsung dari ayahnya sendiri, Sa‘īd bin Masrūq (w. 126 H), yang juga seorang muḥaddiṣ Kufah yang memiliki jalur riwayat dari asy-Sya‘bī (w. 100 H) dan Khaiṣumah bin Abdurrahmān (w. 80 H).

Sufyān aš-Šaurī, bagi kalangan kritikus hadis, dikenal sebagai *amīr al-mu‘minīn fī al-ḥadīṣ*. Sebuah penghargaan yang luar biasa bagi para penjaga dan perawi hadis Nabi saw.²⁴ Penghargaan tersebut tercermin dari berbagai komentar serta pengakuan ulama terhadapnya. Misal, Ibnu Mubārak (w. 181 H) berkata bahwa aku telah menulis hampir ribuan guru dan tidak ada yang lebih utama dari Sufyān.

Para ulama menyatakan bahwa kredibilitas Sufyān layak disandingkan dengan Syu‘bah (w. 160 H) dari Basrah dan Mālik bin Anas (w. 179 H) dari Madinah. Ibnu ‘Uyainah (w. 198 H) juga mengakui kredibilitas Sufyān dalam bidang hadis. Ibnu Ma‘īn (w. 233 H), seorang kritikus hadis masyhur, menyatakan bahwa tidak satupun yang mampu mendahului Sufyān, pada masanya, dalam bidang fikih, hadis, zuhud, dan lainnya.

²³ Ḥibbān, *Masyāḥir ‘Ulamā’ Al-Amṣār*, 201; asy-Sya‘rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 47.

²⁴ Selain Sufyān aš-Šaurī, gelar tersebut juga disematkan pada beberapa muḥaddiṣ masyhur yang berkontribusi besar dalam periwayatan hadis serta teruji kredibilitasnya baik dalam hal hafalan (*ḥifẓ*) maupun keilmuan (*dirāyah*). Di antara mereka yang memiliki gelar *amīr al-mu‘minīn fī al-ḥadīṣ* adalah Abū az-Zinād al-Madanī, Syu‘bah bin al-Ḥajjāj, Mālik bin Anas, al-Bukhārī, dan Muslim.

Selain pakar di bidang periwayatan, Sufyān juga dikenal sebagai pribadi yang memiliki dimensi sufistik yang kuat. Julukan sebagai *al-‘ābid* serta *az-zāhid* selalu disematkan dalam dirinya. Mengenai hal tersebut, Qabīṣah bin ‘Uqbah (w. 215 H) berkata aku belum pernah melihat satupun orang yang selalu memikirkan kematian lebih banyak dari Sufyān. Dikisahkan bahwa pada suatu malam, Yūsuf bin Asbāṭ (w. 195 H) diminta oleh Sufyān yang ingin berwudhu untuk diambalkan *al-miṭharah* (bejana untuk bersuci). Setelah itu, Sufyān mulai membasuh muka dan berhenti di pipinya (sambil merenung), hingga Yūsuf tertidur dan terbangun pada waktu fajar. Maka, alangkah terkejutnya Yūsuf ketika melihat Sufyān masih dalam posisi yang sama seperti sebelum ia tertidur. Lalu, Yūsuf berkata: waktu fajar telah datang wahai Sufyān, maka Sufyān menjawab: ketika aku memegang *al-miṭharah* ini, aku selalu merenung tentang akhirat.

Banyak kisah dan cerita mengenai kepribadian luhur dari Sufyān aš-Šaurī yang tidak bisa disampaikan semuanya disini, begitu pula kata-kata hikmah darinya. Namun, satu hal yang utama bahwa Sufyān adalah pribadi yang kompeten dalam berbagai bidang pengetahuan, mulai persoalan fikih, hadis, dan kezuhudan. Sufyān dikenal sebagai salah satu sumber pengetahuan saat itu.

Mengenai afiliasi ideologi, Sufyān juga sedikit terpengaruh dengan Syi’ah yang memang menjadi ideologi

mayoritas warga Kufah saat itu. Hal itu dapat dilihat dari sikap Sufyān yang lebih mengutamakan posisi ‘Ali bin Abī Ṭālib dibanding ‘Usmān bin ‘Affān dalam hal keutamaan setelah Abū Bakar dan ‘Umar bin al-Khaṭṭāb.²⁵

Tidak seperti tokoh-tokoh sebelumnya, Sufyān tercatat memiliki jumlah guru yang lebih banyak dari mereka. Daftar nama guru yang terekam ndalam *Tahzīb al-Kamāl* karya al-Mizzī (w. 742 H) sebanyak 277 orang. Jumlah tersebut dapat menjadi indikasi bahwa Sufyān memiliki pengaruh dan simpul yang kuat dalam proses periwayatan hadis, terutama pada generasi *atbā’ at-tābi’īn*. Berdasarkan telaah atas daftar guru Sufyān tersebut, terdapat beberapa nama yang masuk dalam kategori sufi perawi. Mereka adalah Ayyūb as-Sikhtiyānī (w. 131 H), Ja‘far aṣ-Ṣādīq (w. 148 H), Ḥabīb bin Abī Šābit (w. 119 H), Ḥajjāj bin Farāfiṣah (w. 140 H), Dāwūd bin Abī Hind (w. 140 H), ar-Rab‘ bin aṣ-Ṣabīḥ (w. 160 H), Sa‘d bin Ibrāhīm (w. 125 H), Abū Ḥāzim Salmah bin Dīnār (w. 133 H), Sulaimān al-A‘masy (w. 148 H), Sulaimān at-Taimī (w. 143 H), Syu‘bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H), Ṣafwān bin Salīm (w. 132 H), ‘Abdullāh bin Ṭāwūs (w. 132 H), ‘Amr bin Qais (w. 146 H), ‘Amr bin Murrah (w. 118 H), ‘Imrān al-Qaṣīr (w. 151 H), Fuḍail bin ‘Iyād (w. 178 H), Muḥammad bin al-Munkadir (w. 130 H), Manṣūr bin al-Mu‘tamir (w. 132 H), Mūsa bin Abī ‘Aisyāh (w. 131 H), Mūsa bin ‘Ubaidah (w. 153 H), Yazīd bin Yazīd bin

²⁵ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, VII: 357-364.

Jābir (w. 134 H), Yūnus bin ‘Ubaid (w. 139 H), Abū Ishāq as-Sabī’ī (w. 129 H), dan Abū Ḥayyān at-Taimī (w. 145 H).

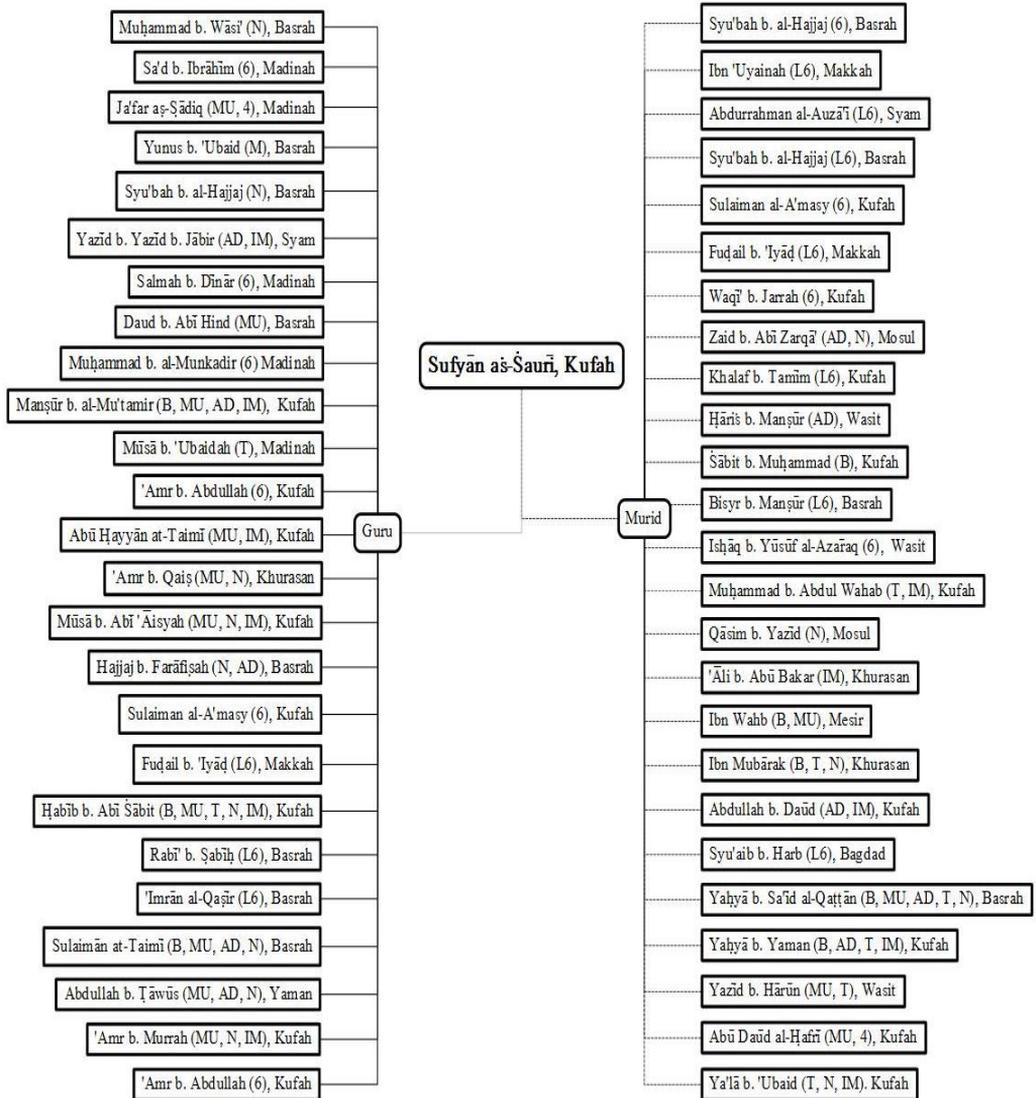
Adapun jumlah murid Sufyān tidak sebanyak jumlah gurunya. Berdasarkan data yang ada, murid Sufyān berjumlah 126 orang. Sufi perawi di antara mereka adalah Ishāq bin Yūsuf al-Azraq (w. 295 H), Bisyr bin Manşūr (w. 180 H), Šābit bin Muḥammad (w. 215 H), al-Ḥārīs bin Manşūr (w. 211 H), Khalaf bin Tamīm (w. 206 H), Zaid bin Abī az-Zarqā’ (w. 197 H), Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H), Sulaimān al-A‘masy (w. 148 H), Syu‘bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H), Syu‘aib bin Ḥarb (w. 197 H), ‘Abdullāh bin Dāwūd (w. 213 H), ‘Abdullāh bin al-Mubārak (w. 181 H), ‘Abdullāh bin Wahb (w. 197 H), ‘Abdurrahmān bin ‘Amr al-Auzā’ī (w. 157 H), ‘Ali bin Abī Bakar (w. 191 H), Fuḍail bin ‘Iyād (w. 178), al-Qāsim bin Yazīd (w. 194 H), Muḥammad bin ‘Abdul Wahhāb (w. 212 H), Wakī‘ bin al-Jarrāḥ (w. 196 H), Yaḥya bin Sa‘īd al-Qaṭṭān (w. 198 H), Yaḥya bin Yamān (w. 189 H), Yazīd bin Hārūn (w. 206 H), Ya‘lā bin ‘Ubaid (w. 209 H), dan ‘Umar bin Abī Zaid Abū Dāwūd al-Ḥafarī (w. 203 H).

Selanjutnya, peneliti mencatat bahwa perawi yang ada dalam jaringan Sufyān secara keseluruhan berjumlah 403 orang. Adapun sufi perawi yang tercatat di dalamnya sebanyak 49 orang, atau 12.1% dari keseluruhan jaringan Sufyān. Melihat banyaknya sufi perawi yang masuk dalam jaringan periwayatan Sufyān, secara tidak langsung dapat dinyatakan bahwa Sufyān

merupakan salah satu mata rantai inti yang dapat menjadi simpul bagi sebaran mata rantai sufi perawi, terutama pada generasi setelahnya.

Misal, terdapat nama ‘Abdullāh bin al-Mubāarak (w. 181 H), Wakī‘ bin al-Jarrāh (w. 196 H), dan Yaḥya bin Sa‘īd (w. 198 H) dalam jalur murid yang kesemuanya memiliki jalur periwayatan yang kuat. Selain itu, ketiganya juga memiliki mata rantai sufi perawi dari masing-masing muridnya. Tercatat seperti nama Yaḥyā bin Ayyūb (w. 234 H), Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246), Ishāq bin Rāhawaih (w. 238 H), Hannād bin as-Sarī (w. 243 H) Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), dan Yaḥya bin Ḥakīm (w. 256 H) masuk dalam daftar murid dari ketiga sufi perawi tersebut.

Gambar 4.5. Mata Rantai Sufyān as-Šaurī



2. Ḥammād bin Salamah al-Baṣrī (w. 167 H)

Ḥammād memiliki nama lengkap Ḥammād bin Salamah bin Dīnār. Ḥammād adalah keponakan dari Ḥumaid at-Ṭawīl (w. 142 H). Julukan yang disematkan kepadanya adalah Abū Salamah al-Baṣrī. Selain kepakarannya dalam riwayat hadis, Ḥammād juga dikenal pakar dalam gramatika Arab (Nahwu). Bahkan, Yaḥya al-Yazīdī (w. 202), seorang pakar ilmu Nahwu, memiliki syair yang mengakui kompetensi Ḥammād dalam bidang tersebut. Yūnus bin Muḥammad (w. 207 H) tercatat pernah belajar gramatika dengan Ḥammād. Menurut az-Ḍahabī (w. 748 H), Ḥammād dilahirkan saat Anas bin Mālīk masih hidup. Ḥammād meninggal dunia pada hari Selasa bulan Ḍū al-Ḥijjah tahun 167 H ketika berusia 76 tahun. Diriwayatkan oleh Yūnus bin Muḥammad (w. 207 H) bahwa Ḥammād meninggal dunia ketika dalam kondisi sedang salat di masjid.

Menurut para kritikus hadis, Ḥammād merupakan seorang perawi yang *ṣiqah*. Di antara murid-murid Šābit bin Aslam al-Bunānī (w. 127 H), Ḥammād adalah murid yang paling paham dengan riwayat gurunya tersebut. Secara intelektual, Šābit al-Bunānī (w. 127 H), bagi Ḥammād, tidaklah sebatas pada hubungan transmisi riwayat saja, melainkan lebih pada hubungan emosional-spiritual antara guru dan murid. Hal tersebut dapat dibuktikan dari beragam cerita perihal Šābit yang banyak disampaikan oleh Ḥammād sendiri. Ḥammād, menurut az-Ḍahabī (w. 748 H), adalah seorang yang berpengetahuan

luas, *ṣadūq*, dan dapat menjadi *ḥujjah*. Meski demikian, Ḥammād dalam proses periwayatan memiliki beberapa kelemahan (*auhām*). Karena itu, al-Bukhārī (w. 256 H) menghindari riwayat Ḥammād, kecuali riwayat yang berkaitan dengan tema akhlak atau moral (*kitāb ar-riqāq*). Lepas dari itu, kredibilitas Ḥammād dalam periwayatan hadis masih diakui. Hal itu terbukti dari beragam komentar ulama perihal dirinya dalam proses periwayatan hadis. Salah satu pesan utama dari Ḥammād perihal periwayatan hadis adalah “siapa saja yang mencari hadis bukan karena Allah, maka pasti terpedaya.”

Sebagaimana kredibilitasnya dalam periwayatan hadis, personalitas Ḥammād juga diakui dalam dunia sufi. Meski dirinya di berbagai literatur sufi jarang disinggung dan dibahas, mungkin karena kuatnya nuansa hadis dalam dirinya. Akan tetapi, hal tersebut tidak serta merta menjadi alasan bahwa Ḥammād tidak memiliki potensi spiritual dalam dirinya. Syihāb bin Mu‘ammar al-Balkhī (w. 211-220 H) bahkan menyatakan bahwa Ḥammād adalah salah satu al-Abdāl.²⁶

²⁶ Al-Abdāl adalah kata plural dari *al-badal*. *Al-badal* merupakan salah satu derajat kewalian yang memiliki sifat-sifat tertentu dalam diri wali-wali tertentu. Ada yang mengatakan bahwa al-badal hanya berjumlah 40 orang, namun ada yang mengatakan berjumlah 7 orang.

Ibnu ‘Arabī berkata bahwa *al-abdāl* adalah wali-wali pilihan yang terjaga oleh Allah dan memiliki tujuh potensi kewalian yang berbeda-beda. Dinamakan *al-abdāl*, karena jika di antara mereka ada yang meninggal maka segera akan diganti dengan yang lain. Oleh karena itu, *al-abdāl* tidak bisa ditambah maupun dikurangi. Lihat Su‘ād al-Ḥakīm, *al-Mu‘jam aṣ-Ṣūfī* (Beirut: Nudrah, 1977), 189-190.

Banyak ragam pengakuan serta komentar dari berbagai ulama perihal kesufiannya. Ibnu Ḥibbān berkata bahwa Ḥammād adalah salah satu ahli ibadahnya warga Basrah.²⁷ Ia sangat tekun dalam beribadah, wara', penjaga Sunnah, dan tegas terhadap bidah. 'Affān bin Muslim (w. 219 H) menyatakan bahwa aku pernah melihat orang yang paling tekun beribadah dibanding dengan Ḥammād. Aku tidak pernah melihat orang yang paling kuat/tekun melakukan hal yang baik dan beramal karena Allah selain Ḥammād bin Salamah. Hal senada juga diakui oleh az-Ẓahabī (w. 748 H), bahwa kesehariannya Ḥammād selalu diramaikan dengan beribadah dan berzikir. Bahkan riwayat lain menyatakan bahwa Ḥammād tidak pernah terlihat tertawa, karena saking sibuknya beribadah, berzikir, membaca al-Qur'an, dan meriwayatkan hadis.²⁸

Ḥammād bin Salamah mengambil riwayat dari berbagai guru yang berjumlah 122 orang. Beberapa guru Ḥammād yang memiliki kecenderungan sufistik adalah Ayyūb as-Sikhtiyānī (w. 131 H), Šābit bin Aslam al-Bunānī (w. 127 H), Dāwūd bin Abī Hind (w. 140 H), Rajā' bin Abī Salmah (w. 161 H), Sa'd bin Ibrāhīm (w. 125 H), Sulaimān at-Taimī (w. 143 H), 'Aṭā' bin Abī Muslim (w. 135 H), Farqad bin Ya'qūb (w. 131 H), Muḥammad bin Wāsi' (w. 123 H), Hārūn bin Riāb (w. 121 H),

²⁷ Ḥibbān, *Masyāhīr 'Ulamā' Al-Amṣār*, 188.

²⁸ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*, V: 175-185.

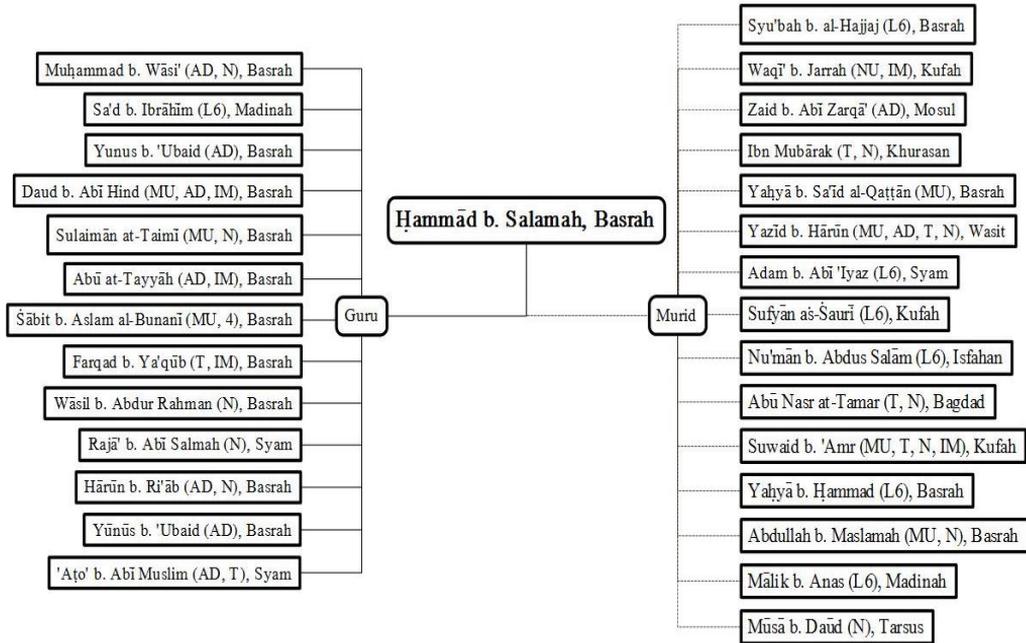
Wāṣil bin Abdur Raḥmān (w. 152 H), Abū at-Tayyāḥ Yazīd bin Ḥumaid (w. 128 H), dan Yūnus bin ‘Ubaid (w. 139 H).

Adapun mengenai daftar murid dari Ḥammād, al-Mizzī (w. 742 H) setidaknya mencatat ada sebanyak 96 nama yang menerima riwayat dari Ḥammād bin Salamah. Dari jumlah tersebut, setidaknya ada beberapa sufi perawi di dalamnya. Mereka adalah Adam bin Abī Iyās (w. 220 H), Zaid bin Abi az-Zarqā’ (w. 197 H), Sufyān aš-Šaurī (w. 161 H), Suwaid bin ‘Amr (w. 204 H), Syu‘bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H), ‘Abdullāh bin al-Mubārak (w. 181 H), ‘Abdullāh bin Maslamah (w. 221 H), Abū Naṣr at-Tamār (w. 228), Mālik bin Anas (w. 179 H), Mūsa bin Dāwūd (w. 217 H), Wakī‘ bin al-Jarrāḥ (w. 196 H), Nu‘mān bin Abd as-Salām (w. 183 H), Yaḥya bin Ḥammād (w. 215 H), Yaḥya bin Sa‘īd (w. 198 H), dan Yazīd bin Hārūn (w. 206 H).

Sebagaimana data tersebut di atas, secara keseluruhan terdapat 218 nama yang masuk dalam jaringan periwayatan Ḥammād bin Salamah. Jumlah tersebut menunjukkan bahwa Ḥammād adalah salah satu dari *atbā’ at-tābi‘īn*, sebagaimana Sufyān aš-Šaurī (w. 161 H), yang menjadi rujukan bagi mereka yang mencari hadis. Sufi perawi yang masuk di dalamnya berjumlah 28 orang. Jadi, dapat dikatakan bahwa setidaknya ada 12.8% dari jaringan Ḥammād adalah sufi perawi. Di samping itu, riwayat yang dimiliki oleh Ḥammād rata-rata

banyak terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, terutama dari jalur gurunya, Šābit bin Aslam dan Ayyūb as-Sikhtiyānī.

Gambar 4.6. Mata Rantai Ḥammād bin Salamah



3. Ādam bin Abī Iyās asy-Syāmī (132-220 H)

Adam memiliki nama lengkap Adam bin Abī Iyās Nāhiyah bin Syu'aib al-Khurāsānī al-Marrūzī. Versi lain mengatakan bahwa nama ayahnya adalah 'Abdurrahmān bin Muḥammad. Adam mendapat julukan Abū al-Ḥasan al-'Asqalānī. Adam dilahirkan pada tahun 132 H. dan ia berasal dari Khurāsān. Tetapi ia tumbuh dewasa dan belajar hadis pertama kali di Bagdad. Adam tercatat pernah melakukan *riḥlah* belajar dan mencari hadis ke pelbagai kawasan, seperti Kufah, Basrah, Ḥijāz, Mesir, hingga Syam. Setelah itu, Adam menetap di 'Asqalan, salah satu kawasan di Syam, hingga ia wafat di sana pada Jumadī al-Akhīr tahun 220 H dalam usia 88 tahun.²⁹

Ahli hadis, seperti Abū Dāwūd (w. 275 H), an-Nasā'ī (w. 303 H), dan Abū Ḥātim (w. 277 H), menyatakan bahwa Adam adalah perawi yang *ṣiqah la ba'sa bihī*, artinya terpercaya dan tidak ada masalah. Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) berkata bahwa Adam adalah salah satu di antara enam atau tujuh orang yang sangat teliti dengan riwayat hadis dari Syu'bah (w. 160 H). Mengenai kedekatannya dengan Syu'bah, Adam berkata bahwa suatu saat ketika Syu'bah berada di Bagdad, ia membuat 40 majlis hadis dan meriwayatkan 100 hadis dalam setiap majlisnya. dan aku, Adam, mengikuti 20 majlisnya Syu'bah. Adapun metode yang digunakan Syu'bah saat itu adalah

²⁹ Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*. I: 490-491; aḏ-Ḥabībī, *Siyar A'ālām an-Nubalā*, 2006, VIII: 408.

qirā'ah (semacam *imlā'*), dan murid, salah satunya adalah Adam, yang mendengar kemudian menulis sendiri riwayatnya.

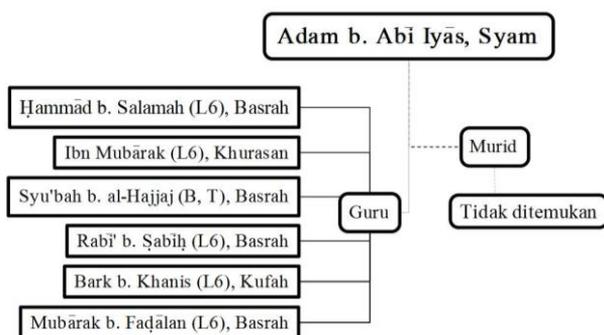
Mengenai kesufiannya, Abū Ḥātim (w. 277 H) dan beberapa ulama lain mengakui Adam sebagai orang yang kuat/tekun beribadah (*al-muta'abbid*). Ibrāhīm bin al-Haiṣam (w. 278 H) berkata bahwa Adam tidak (sempat) menyemir rambutnya, karena ia terlalu sibuk dengan ibadahnya. Abū 'Alī al-Maqdisī (w. 484 H) bercerita bahwa Adam bin Abī Iyās mengkhatamkan al-Quran ketika menjelang wafatnya sambil menutupi diri dengan selembar kain, seraya berkata: “demi rasa cintaku pada-Mu, hanya kasih sayang-Mu pada kematian ini, aku sangat berharap pada-Mu.” Kemudian, Adam membaca tahlil (*lā ilāha illā Allāh*) dan meninggal dunia dalam keadaan tenang.³⁰

Selanjutnya, menurut al-Mizzī (w. 742 H), Adam banyak belajar dan menerima riwayat dari 40 orang guru. Beberapa dari mereka adalah sufi perawi, yaitu Bakr bin Khanīs (w. 170 H), Hammād bin Salamah (w. 167 H), Rabī' bin aṣ-Ṣabīḥ (w.160 H), Syu'bah bin al-Ḥajjāj (w.160 H), Ibnu Mubāarak (w. 181 H), dan Mubāarak bin Faḍālah (w. 166 H). Mereka yang meriwayatkan darinya sebanyak 30 orang. Sejauh penelusuran peneliti, di antara murid Adam tersebut tidak ditemukan perawi yang memiliki kecenderungan sufistik.

³⁰ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*, I: 492-493; aḏ-Ḍahabī, *Siyar A' lām an-Nubalā'*, 2006, VIII: 409.

Apabila nama-nama yang terlibat dalam jaringan Adam dicatat secara keseluruhan maka semuanya berjumlah 70 orang. Sufi yang tercantum di dalamnya hanya enam orang saja, yakni 8.6% dari data keseluruhan, itupun hanya dari jalur gurunya. Kenyataan akan minimnya periwayatan di kawasan Syam ini juga terjadi pada mata rantai sufi perawi hadis generasi *tābi ṭn* di kawasan Syam, seperti mata rantai Makḥūl (w. 112 H) tersebut diatas. Makḥūl hanya mempunyai tiga sufi perawi pada mata rantai muridnya. Maka dapat dikatakan bahwa mata rantai periwayatan sufi yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis‘ah* di kawasan Syam secara kuantitas cenderung menurun. Potensi penurunan tersebut juga terlihat pada generasi berikutnya, yakni *tab’ al-atbā’*.

Gambar 4.7. Mata Rantai Adam bin Abī Iyās



4. Ḥaiwah bin Syuraiḥ al-Miṣrī (w. 159 H)

Ḥaiwah dikenal sebagai pemimpin ulama di kawasan Mesir. Nama lengkapnya adalah Ḥaiwah bin Syuraiḥ bin Ṣafwān bin Mālik, dan dikenal dengan julukan Abū Zur'ah at-

Tujībī al-Miṣrī. Peneliti tidak menemukan data yang memadai perihal kehidupan keluarga Haiwah. Haiwah sangat dikenal sebagai ahli fikihnya Mesir. Ibnu al-Mubārak (w. 181 H) berkata bahwa gambaran perihal kepribadiaanya sangat berbeda jauh dengan ketika bertemu dengannya langsung. Ibnu Wahb (w. 197 H) mengatakan bahwa aku belum pernah melihat satupun orang yang sangat berusaha untuk menutupi amalnya lebih dari Haiwah.

Ibnu Ma‘īn (w. 233 H), Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), dan lainnya mengakui bahwa Haiwah adalah perawi yang *ṣiqah*. Kredibilitasnya dapat disejajarkan dengan perawi lainnya yang *ṣiqah* pula, seperti al-Laiṣ (w. 175 H) dan al-Mufaḍḍal bin Faḍālah (w. 181 H). ‘Ajjāj al-Khatīb (1989: 122) memasukkan Haiwah dalam jajaran para perawi yang sangat berkontribusi dalam proses transmisi riwayat di kawasan Mesir. Haiwah adalah orang yang mulia, adil, terpercaya, dan kurus badannya. Selain gelar *al-faqīh*, Haiwah juga mempunyai gelar *al-‘ābid*, *az-zāhid*, dan *ar-rabbānī* yang selalu tersemat di namanya. Khālīd al-Fazrī memasukkan Haiwah dalam kategori *al-bakkā’ūn* yang sangat miskin.

Salah satu keistimewaan Haiwah yang lain adalah doanya yang *mustajāb*. Khālīd al-Fazrī mengisahkan bahwa “suatu saat dia duduk bersama Haiwah yang sedang berdoa. Kemudian Khālīd berkata: “mintalah kepada Allah agar Dia melapangkan hidupmu.” Setelah itu, Haiwah melemparkan satu buah kerikil

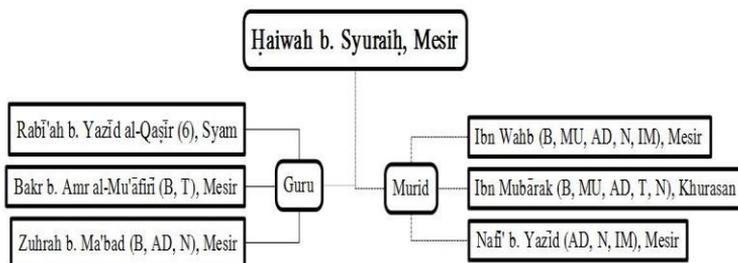
di depanku (Khālid) dan serta merta kerikil itu berubah menjadi emas, seraya berkata: “tidak ada yang baik di dunia ini kecuali untuk akhirat,” dan ia menoleh padaku dan berkata: “ketahuilah bahwa Dia lebih mengerti tentang apa yang baik bagi hambanya.”³¹

Perihal daftar guru yang ia miliki, tercatat bahwa Ḥaiwah memiliki guru berjumlah 36 orang. Adapun sufi perawi yang ada di dalamnya hanya terdapat tiga nama saja, yaitu Bakr bin ‘Amr al-Mu‘āfirī (w. 140 H), Rabī‘ah al-Qaṣīr (w. 121 H), dan Abū ‘Aqīl Zuhrah bin Ma‘bad (w. 127 H). Jumlah murid Ḥaiwah, yang tercatat oleh al-Mizzī (w. 742 H), hanya berjumlah 15 nama saja, dan di antaranya adalah sufi perawi. Mereka adalah ‘Abdullāh bin Mubārak (w. 181 H), ‘Abdullāh bin Wahb (w. 197 H), dan Nāfi‘ bin Yazīd al-Kalā’ī (w. 168 H).

Selanjutnya, peneliti mencatat bahwa perawi yang ada dalam jaringan Ḥaiwah secara keseluruhan berjumlah 51 orang. Adapun sufi perawi yang tercatat di dalamnya hanya enam orang, atau 11.7% dari keseluruhan jaringan Ḥaiwah. Meski demikian, riwayat Ḥaiwah dari jaringan sufinya banyak terekam dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*. Di antara murid Ḥaiwah yang banyak berkontribusi dalam penyebaran riwayatnya adalah Ibnu al-Mubārak (w. 181 H) dan Ibnu Wahb (w. 197 H).

³¹ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, V: 306-308.

Gambar 4.8. Mata Rantai Haiwah bin Syuraih



C. Generasi *Tab' al-Atbā'*

1. Aḥmad bin Ḥanbal al-Bagdādī (w. 241 H)

Aḥmad bin Ḥanbal telah menjadi subjek penting dalam berbagai pembahasan keilmuan, terutama dalam bidang fikih, hadis, dan tasawuf. Kontribusinya dalam pengetahuan Islam tidak dapat diragukan lagi. Telaah berikut ini merupakan bagian dari pembacaan terhadap Aḥmad bin Ḥanbal dalam dua bidang sekaligus, yakni hadis dan tasawuf.

Sebagaimana terlihat dari namanya, Aḥmad bin Ḥanbal adalah seorang ulama dari Bagdad. Berdasarkan catatan tentang keluarganya, Aḥmad lahir di Bagdad, sebelumnya di bawa oleh ibunya dalam keadaan hamil dari kawasan Khurasan, tepatnya Merv. Riwayat yang ada menyatakan bahwa Aḥmad lahir pada tahun 164 H. dan meninggal dunia pada Jumat pagi bulan Rabī' ulakhīr tahun 241 H. dalam usia 78 tahun.³²

³² Versi lain mengatakan bahwa Aḥmad meninggal pada hari Jumat bulan Rabī' al-Awal tahun 241 tahun dalam usia 77 tahun.

Abd al-Wahhāb asy-Sya'rānī menceritakan secara dramatis mengenai kematian Aḥmad bin Ḥanbal serta proses pemakamannya. Dikatakan disana bahwa

Menurut ‘Abbās bin Muḥammad ad-Dūrī (w. 271 H), Aḥmad merupakan orang Arab dari keluarga bani Żuhl bin Syaibān. Meski demikian, Aḥmad sendiri, menurut Ibnu Ma‘īn (w. 233 H), tidak pernah menyebut dirinya orang Arab. Banyak ragam informasi yang dapat menggambarkan Aḥmad bin Ḥanbal secara personal. Salah satunya adalah riwayat dari putranya sendiri, ‘Abdullāh bin Aḥmad (w. 290 H), yang berkata bahwa ayahnya, Aḥmad, menyemir rambut dan jenggotnya dengan semir (*al-ḥinā’*) ketika berusia 63 tahun. Aḥmad selalu memakai baju putih bersih dan selalu memerhatikan/merawat tubuh, rambut, dan jambangnya. Masih menurut putranya sendiri, bahwa Aḥmad suka melakukan perjalanan dengan berjalan kaki. Aḥmad pernah pergi ke Tarsus dan ke Yaman dengan berjalan kaki. Selain itu, Aḥmad lima kali melaksanakan ibadah haji, dan yang tiga kali dengan berjalan kaki.

Mengenai periwayatan hadis, Aḥmad bin Ḥanbal memainkan peranan penting dalam menghubungkan perawi generasi *atbā’ at-tābi‘īn* pada generasi *tab’ al-atbā’*. Kredibilitasnya dalam jaringan periwayatan tidak diragukan lagi. Tercatat bahwa Aḥmad sejak berusia 16 tahun telah

ketika Aḥmad menjelang kematiannya, ribuan masyarakat datang menjenguknya hingga memadati jalanan di Bagdad. Setelah diketahui bahwa Aḥmad bin Ḥanbal telah wafat, maka ribuan, bahkan ratusan ribu, orang berdatangan untuk melayat jenazahnya. Riwayat lain menyatakan bahwa karena peristiwa tersebut, puluhan ribu orang Yahudi, Nasrani, dan Majusi berbondong-bondong masuk Islam. Lihat asy-Sya‘rānī, *at-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 56.

melakukan perjalanan dalam mencari hadis, yakni sekitar tahun 179 H. Kawasan yang pernah disinggahnya adalah Kufah, Basrah, Hijaz, Yaman, Syam dan al-Jazīrah. Aḥmad secara rapi dan apik mendokumentasikan perjalanannya tersebut dengan menceritakannya kepada putranya sendiri.

Aḥmad selalu menekankan ketulusan niat dalam belajar dan mencari ilmu. Oleh karena itu, ia berpesan: “jangan kalian tulis ilmu (hadis) dari orang yang mendapatkannya karena motivasi duniawi.”³³ Karena ketekunannya dalam tradisi hadis tersebut, Aḥmad banyak mendapat pengakuan serta pujian dari pelbagai ulama. Misal, Ibnu Ma‘īn (w. 233 H) berkata: aku tidak pernah melihat orang sepertinya, ia meriwayatkan hadis tanpa salah atau terlewatkan. Aḥmad bin Ḥanbal adalah pemimpin ulama dalam hal hadis, fikih, zuhud, dan wara’.

Sekali lagi, putranya sendiri, ‘Abdullāh bin Aḥmad (w. 290 H), juga menceritakan perihal kehidupan spiritual ayahnya. Diriwayatkan bahwa Aḥmad selalu salat (sunat) siang malam sebanyak 300 rakaat. Tetapi ketika sakit parah karena cambukan itu, ia masih mampu salat siang malam sebanyak 150 rakaat. Setiap hari, ia selalu membaca al-Qur’an dan khatam dalam waktu seminggu, begitu pula pada malam harinya. Aḥmad selalu tidur sebentar sebelum melakukan salat malam dan selalu terjaga hingga fajar tiba. Lebih dari itu, Aḥmad,

³³ asy-Sya‘rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 56.

menurut ‘Afīfī, telah menjadi tokoh sentral bagi komunitas sufi di Bagdād, terutama yang berhaluan tradisional (ahli hadis).³⁴

Meski Aḥmad bin Ḥanbal ahli dalam hampir seluruh ilmu-ilmu Islam, terutama dikenal sebagai *muḥaddis* besar. Hal tersebut tidak menjadikan dirinya terhindar dari cobaan dan musibah yang di alaminya. Aḥmad mendapatkan *al-miḥnah* dari penguasa saat itu, hingga mengharuskan dirinya dipenjara, dan bahkan dihukum cambuk karenanya. Abū ‘Abdillāh al-Bukhārī (w. 256 H) ketika terjadi musibah tersebut sedang berada di Basrah, dan mendengar Abū al-Walīd berkata: “kalau *al-miḥnah* ini terjadi pada masa bani Israil, sungguh ini akan menjadi *uḥdūṣah*/gonjang-ganjing besar.”³⁵

Aḥmad bin Ḥanbal memperoleh banyak riwayat dari 127 guru, sebagaimana yang dicatat oleh al-Mizzī (w. 742 H). Jumlah tersebut menunjukkan bahwa Aḥmad memiliki jaringan riwayat yang kuat pada generasi tab’ al-atbā’. Terdapat sejumlah guru Aḥmad yang merupakan sufi perawi. Mereka adalah Ishāq bin Yūsuf al-Azraq (w. 295 H), Bisyr bin al-Mufaḍḍal (w. 186 H), al-Ḥusain bin ‘Ali al-Ju‘fī (w. 203 H), Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H), Suwaid bin ‘Amr al-Kalabī (w. 203 H), Syujā’ bin al-Walīd (w. 204 H), ‘Abdullāh bin Idrīs al-Audī (w. 192 H), ‘Ali bin ‘Ayyāsy (w. 219 H), Muḥammad asy-Syāfī‘ī (w. 204 H), Mu‘tamir bin Sulaimān at-Taimī (w.

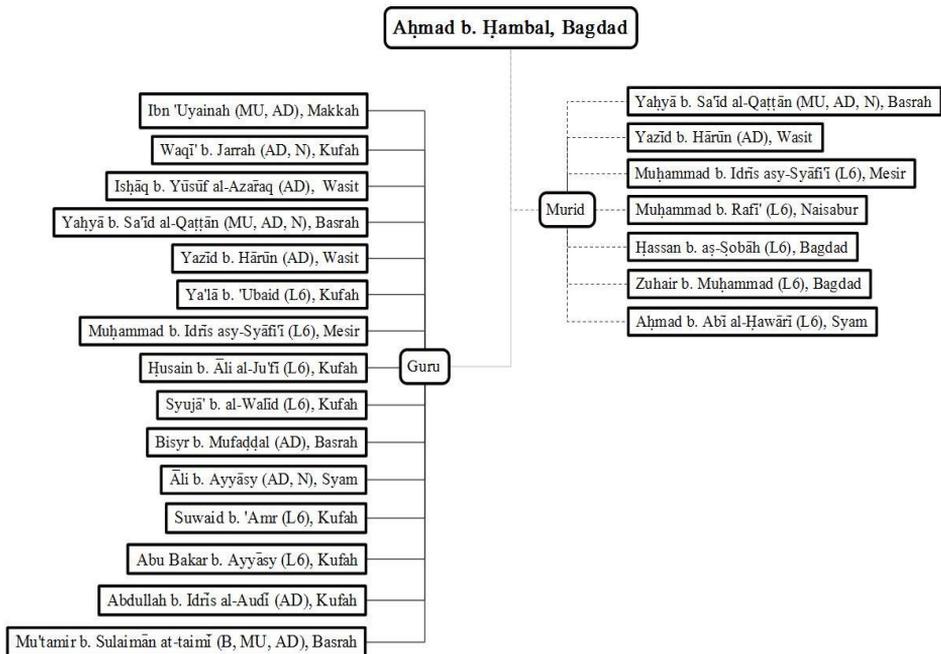
³⁴ Abū al-‘Alā ‘Afīfī, *at-Taṣawwuf: as-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām* (Alexandria: Dār al-Ma’ārif, 1963), 89.

³⁵ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, I: 226-253.

187 H), Wakī‘ bin al-Jarāḥ (w. 196 H), Yahya bin Sa‘īd al-Qaṭṭān (w. 198 H), Yazīd bin Hārūn (w. 206 H), Ya‘lā bin ‘Ubaid (w. 209 H), dan Abū Bakr bin ‘Ayyāsy (w. 194 H).

Adapun yang menerima riwayat darinya berjumlah 85 orang. Sufi perawi di antara mereka adalah Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H), al-Ḥasan bin aṣ-Ṣabāḥ (w. 249 H), Zuhair bin Muḥammad (w. 258 H), Muḥammad asy-Syāfi’ī (w. 204), Muḥammad bin Rāfi’ (w. 245 H), Wakī‘ bin al-Jarāḥ (w. 196 H), dan Yazīd bin Hārūn (w. 206 H).

Gambar 4.9. Mata Rantai Ahmad bin Hanbal



Jika keseluruhan dari jaringan periwayatan Aḥmad bin Ḥanbal dihitung, maka ditemukan sebanyak 212 orang yang

terlibat di dalamnya. Kemudian, sufi perawi yang ada di dalamnya berjumlah 22 orang, atau 10.4% dari jumlah keseluruhan yang ada. Hasil ini dapat menjadi data temuan bahwa jaringan Aḥmad merupakan bagian dari simpul jaringan sufi perawi pada generasi *tab' al-atbā'*. Kenyataan tersebut juga dikuatkan oleh fakta bahwa kawasan Bagdad, dimana Aḥmad bin Ḥanbal tinggal, merupakan markas bagi periwayatan hadis saat itu.

2. Yazīd bin Khālīd ar-Ramlī asy-Syāmī (w. 232 H)

Yazīd bin Khālīd bin Yazīd bin ‘Abdullāh bin Mauhib adalah nama lengkapnya. Ia lebih populer dikenal dengan julukan Abū Khālīd ar-Ramli. Yazīd berasal dari daerah Ramalah, masih bagian dari kawasan Syam saat itu. Yazīd merupakan salah satu guru besar, terutama dalam bidang hadis, yang menjadi rujukan di kawasan Syam. Yazīd diriwayatkan meninggal pada tahun 232 H. Informasi mengenai diri Yazīd sangat sedikit sekali, bahkan jarang sekali, ditemukan dalam berbagai literature *rijāl ḥadīs* maupun *rijāl aṣ-ṣūfiyah*.³⁶

³⁶ Seharusnya ada tokoh yang ideal di masukkan dalam kajian ini selain Yazīd bin Khālīd. Namun, karena riwayat dan mata rantainya sangat sedikit terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, maka tidak dikaji di sini. Sufi perawi tersebut adalah Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H). Ia merupakan teman akrab dari Aḥmad bin Ḥanbal dan murid dari seorang *muḥaddiṣ* masyhur di Kufah, yaitu Abū Mashar (w. 218 H). Namun, relasi tersebut tidak serta merta menjadi isyarat adanya saling silang periwayatan di antara mereka. Junaid al-Bagdādī memujinya dengan gelar *raiḥānat asy-Syām* (cendana dari tanah Syam).

Berdasarkan data yang ada, Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī tercatat memiliki guru sejumlah 43 orang. Sufi perawi di antaranya adalah Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H),

Yazīd, dalam hal periwayatan hadis, tidak begitu menonjol. Meski demikian, para kritikus hadis banyak yang memujinya. Ibnu Hībbān (w. 354 H) dan az-Zāhabī (w. 748 H) memujinya sebagai perawi yang *ṣiqah* yang memiliki kualitas tinggi dalam periwayatan. Aḥmad bin Muḥammad as-Sijzī (w. 312 H) berkata bahwa tidak ada muḥaddiṣ satupun yang lebih khusus' (ibadah) dari Yazīd bin Khālid ar-Ramlī, dan kami tidak pernah hadir dalam majlis hadisnya kecuali selalu menangis dan menasehati kami tentang janji (surga) dan ancaman (neraka).³⁷

Berdasarkan data yang ada, Abū Khālid ar-Ramlī tercatat memiliki guru sejumlah 22 orang. Sufi perawi di antaranya adalah 'Abdullāh bin Wahb (w. 197 H), Īsā bin Yūnus (w. 187 H), al-Mufaḍḍal bin Faḍālah (w. 181 H), Wakī' bin al-Jarāḥ (w. 196 H), dan Yaḥya bin Yamān (w. 189 H). Jika dipersentasikan, maka 22.7% sendiri dari jalur gurunya Abū Khālid adalah para sufi perawi.

Selanjutnya, sejauh penelusuran peneliti, hal yang berbeda di temukan di jalur muridnya. Murid Yazīd tercatat sebanyak 25 orang, dan tidak ditemukan satupun sufi perawi di

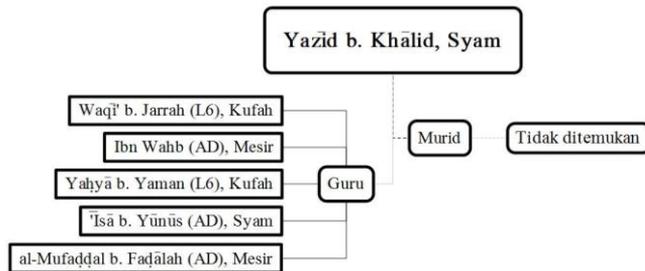
Sufyān bin 'Uyainah (w. 198 H), 'Abdullah bin Idrīs (w. 192 H), 'Abdullah bin Wahb (w. 197 H), dan Wakī' bin al-Jarāḥ (w. 196 H). Namun, sejauh penelusuran peneliti, dari kelima gurunya tersebut tidak ditemukan riwayatnya yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Hal yang sama di temukan pula pada jalur muridnya. Murid Aḥmad tercatat sebanyak 36 orang, dan tidak ditemukan satupun sufi perawi di dalamnya, terutama yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.

³⁷ al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*, XX: 302-303.

dalamnya, terutama yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Fakta ini setidaknya dapat menegaskan sekali lagi bahwa mata rantai sufi perawi dalam *al-Kutub at-Tis'ah* di kawasan Syam mengalami penurunan yang signifikan jika dibandingkan dengan kawasan yang lain.

Mengenai hal ini, al-Jawābī mengutip dari as-Sakhāwī (w. 902 H/1497 M) yang menyatakan bahwa proses periwayatan hadis, dan keilmuan lain, di kawasan Syam memang mengalami pasang surut secara bertahap.³⁸ Penurunan yang sangat parah terjadi pada sekitar abad keempat dan kelima hijriyah. Selain itu, bisa saja proses periwayatan setelah generasi Yazīd bin Khālīd dianggap telah selesai. Karena saat itu beragam karya kanonik hadis, seperti *al-Kutub at-Tis'ah*, sudah mulai muncul dan sebagian riwayat Yazīd juga terekam di dalamnya.

Gambar 4.10. Mata Rantai Yazīd bin Khālīd



³⁸ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunis: Muassasāh ‘Abdul Karīm bin ‘Abdullāh, 1989), 29.

3. Muḥammad bin Rāfi‘ an-Naisābūrī (w. 245 H)

Muḥammad bin Rāfi‘ bin Abī Zaid Sābūr al-Qusyairī dilahirkan pada sekitar tahun 170 H dan wafat pada bulan Żu al-Ḥijjah tahun 245 H. Ia dikenal pula dengan julukan Abū ‘Abdullāh an-Naisābūrī. Ia telah melakukan perjalanan mencari ilmu ketika berusia sekitar 20 tahun, yakni sekitar tahun 190 H. Kawasan yang pernah dijelajahnya adalah Hijaz, Kufah, Basrah, Yaman, Wasit, Bagdad, dan Khurasan sendiri. Oleh karenanya, Ia dikenal sebagai guru besar pada masanya di Khurasan dalam hal keutamaan dan *riḥlahnya*. Ia menjadi rujukan dalam berbagai pengetahuan bagi setiap orang.

Muḥammad bin Rāfi‘ merupakan sahabat dekat dari Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) dan Ishāq bin Rahawaih (w. 238 H). Ketiganya merupakan murid dari ‘Abdurrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī (w. 211 H). Aḥmad bin Sayyār (w. 268 H) menyatakan bahwa Ibnu Rāfi‘ merupakan perawi yang *siqah* terutama untuk riwayat dari Yaman. Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), Muslim (w. 261 H), an-Nasā’ī (w. 303 H), dan *muḥaddiṣ* lain mengakui dan memuji kredibilitasnya. Mereka menyatakan bahwa Muḥammad bin Rāfi‘ adalah perawi *siqah*, *ṣabat*, *ma’mūn*, dan *ṣaḥīḥ al-kitāb*.

Pola kehidupan sufistik Muḥammad bin Rāfi‘ juga dapat terlihat dengan jelas dari sikap dan perilakunya sendiri. Salah satu yang menonjol dalam dirinya adalah sikap zuhud, dan kehati-hatian dalam bersikap, sebagaimana pengakuan dari

Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H). Hal tersebut dapat dilihat dari penolakannya atas pemberian uang sebesar 5.000 dirham dari penguasa setempat, Ṭāhir bin ‘Abdullāh (w. 248 H) namanya. Padahal kondisi keluarganya, saat itu, sangat memperhatikan. Tidak memiliki bahan makanan untuk malam itu, bahkan roti kering pun tiada. Riwayat lain juga mengisahkan bahwa Muḥammad bin Rāfi‘ hanya memiliki satu selimut yang selalu ia pakai di musim dingin.

Lebih dari itu, sifat zuhudnya juga tercermin dari kesederhanaannya ketika meriwayatkan hadis. Ibnu Rāfi‘ ketika sedang mengajar selalu bersandar di pohon Ṣanaubar di rumahnya, dan para ulama duduk dengan rapi di hadapannya. Ketika ia memulai mengajar maka suasana menjadi hening, tidak ada satupun yang berani bicara atau tersenyum sekalipun. Satu kisah lagi mengenai keutamaannya adalah kisah dari Abū Bakar al-Madānī yang pernah bermimpi bertemu dengan Ibnu Rāfi‘ tiga hari setelah ia meninggal. Abū Bakar berkisah bahwa “aku melihat Ibnu Rāfi‘ sedang membaca al-Qur’an di rumahnya, dengan rasa heran aku bertanya kepadanya, bukankah kamu (Ibnu Rāfi‘) telah meninggal? Kemudian ia melihat padaku dengan wajah mengingkari (akan kematiannya), setelah itu aku bertanya lagi padanya, demi Allah ceritakan padaku apa yang telah Allah berikan padamu? dan ia

menjawab: Allah telah membahagiakan aku dengan rasa tenang nan santai.”³⁹

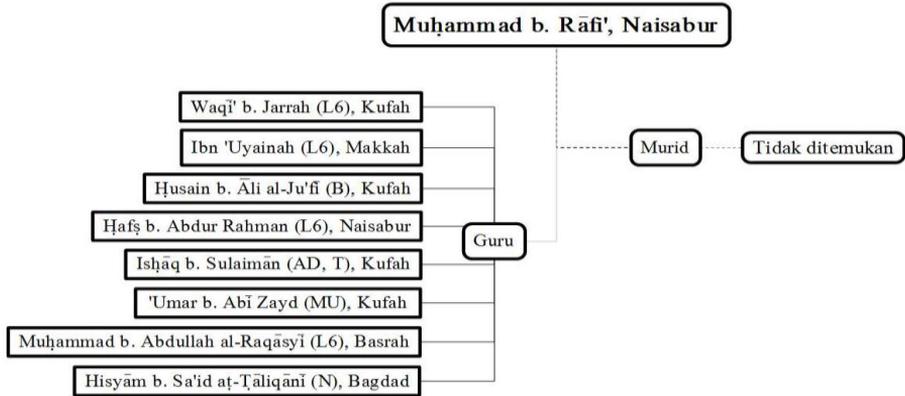
Muḥammad bin Rāfi‘ memperoleh banyak riwayat dari 52 guru, sebagaimana yang dicatat oleh al-Mizzī (w. 742 H). Di antara nama gurunya yang merupakan sufi perawi adalah Ishāq bin Sulaimān (w. 200 H), Ḥusain bin ‘Ali al-Ju’fī (w. 203 H), Hafṣ bin ‘Abdurrahmān (w. 199 H), Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H), Muḥammad bin ‘Abdullāh ar-Raqāsyī (w. 219 H), Hisyām bin Sa‘īd aṭ-Ṭāliqānī, Wakī‘ bin al-Jarrāḥ (w. 196 H), dan ‘Umar bin Abī Zaid Abū Dāwūd al-Ḥafīrī (w. 203). Jadi, jika dibuat persentase, maka keterlibatan para sufi perawi dalam jalur gurunya adalah 15.4% sendiri dari total keseluruhan, yakni 52 perawi. Jumlah yang cukup besar untuk level generasi tab’ al-atbā’.

Adapun yang menerima riwayat dari Ibnu Rāfi‘ berjumlah 24 orang. Berdasarkan telaah yang dilakukan peneliti, tidak ditemukan nama muridnya yang tergolong sufi perawi. Alasan utama dari tidak ditemukannya mata rantai sufi perawi dari Ibnu Rāfi‘ ini adalah bahwa ia dapat dikategorikan sebagai generasi purna riwayat (*al-mutaakhhirūn ‘an ‘aṣr ar-riwāyah*). Artinya, proses periwayatan setelah terkodifikasi secara baik setidaknya dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*, bisa dikatakan, telah selesai. Jadi, tradisi yang muncul setelahnya hanya berupa kegiatan pensyarahan, dan lainnya, sebagaimana

³⁹ aḏ-Ḍahabī, *Siyar A “lām an-Nubalā,”* 2006, IX: 552-553.

yang dijelaskan oleh Ṣubhī aṣ-Ṣāliḥ (w. 1959: 48). Pendapat tersebut dikuatkan dengan masuknya lima tokoh *muḥaddiṣ* yang terkenal dengan karya kanoniknya, yaitu: al-Bukhārī (w. 256 H), Muslim (w. 261 H), Abū Dāwūd (w. 275 H), at-Tirmizī (w. 279 H), dan an-Nasā'ī (w. 303 H), ke dalam jalur murid dari Muḥammad bin Rāfi'.

Gambar 4.11. Mata Rantai Muḥammad bin Rāfi'



4. Hannād bin as-Sarī al-Kūfi (w. 243 H)

Hannād bin as-Sari bin Muṣ'ab bin Abū Bakar bin Syabr bin Ṣu'fūq ad-Dārimī al-Kūfi adalah nama lengkapnya. Hannād dikenal dengan julukan Abū as-Sari at-Tamīmī. Hannād dilahirkan pada tahun 152 H dan meninggal dunia pada Rabu bulan Rabī'ulakhīr tahun 243 H dalam usia 91 tahun, sebagaimana yang dinyatakan oleh Abū al-'Abbās aṣ-Ṣāqafi. Hannād terkenal dengan karya besarnya tentang zuhud, dan ia merupakan tokoh panutan bagi warga Kufah.⁴⁰

⁴⁰ aḏ-Ḍahabī, *Siyar A'ālām an-Nubalā*, 1985, II: 70.

Hannād banyak mendapatkan pujian dan pengakuan dari para *muḥaddisūn*, seperti Ibnu Ḥibbān (w. 354 H), an-Nasā'ī (w. 303 H), Abū Ḥātim (w. 277 H), dan Ibnu Ma'īn (w. 233 H), sebagai perawi yang *ṣiqah ṣadūq* dan *ḥāfiẓ*. Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) menyatakan bahwa Hannād merupakan perawi dari Kufah yang layak ditulis riwayatnya. Wakī' bin al-Jarrāḥ (w. 197 H) merupakan salah satu orang yang sangat menghormatinya. Selain sisi periwiyatan, Hannād juga sangat dikenal dengan kepribadian sufisnya. Setidaknya terdapat tiga gelar sufi yang selalu disematkan di namanya, yaitu: *al-'ābid*, *az-zāhid*, dan *ar-rāhib*.

Aḥmad bin Salamah an-Naisāburī (w. 286 H) pernah menyaksikan sendiri bagaimana Hannād selalu menghiiasi hari-harinya dengan ibadah. Ia bercerita bahwa Hannād sangat mudah menangis, setiap pagi selalu membaca al-Qur'an, datang ke masjid dan salat (sunnah) hingga menjelang dhuhur. Setelah itu, pulang ke rumah dan kembali ke masjid lagi saat waktu dhuhur tiba, ia melakukan salat dan membaca al-Qur'an hingga waktu asar tiba. Kemudian, ia meneruskan ibadahnya lagi hingga waktu magrib tiba, dan semua itu dilakukannya setiap hari selama 70 tahun.

Itulah aktifitas Hannād di pagi hari yang diketahui oleh banyak orang, dan mereka tidak bisa membayangkan seperti apa aktifitas ibadahnya di malam hari. Sungguh Ḥannād adalah orang yang paling sabar dan tekun dalam beribadah,

sebagaimana pengakuan dari para tetangganya. Satu hal lagi yang perlu diketahui darinya adalah bahwa Hannād tidak menikah selama hidupnya. Oleh karena itu, Hannād dikenal dengan gelar *ar-rāhib* (pendeta) dari Kufah.⁴¹

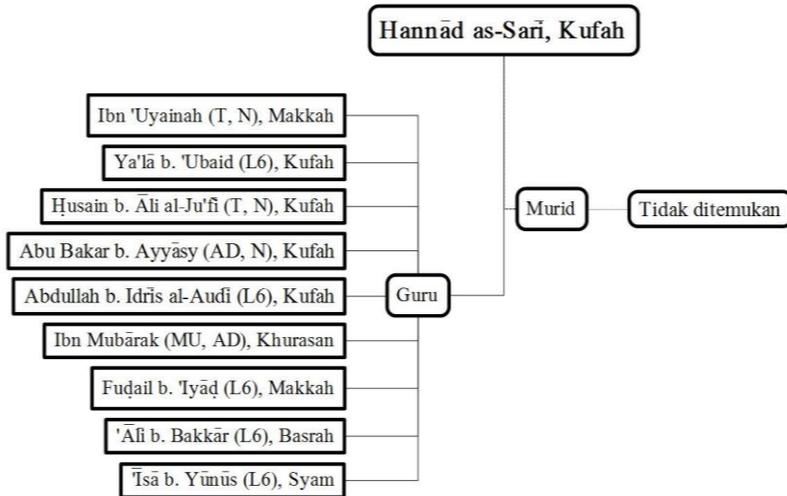
Selanjutnya, al-Mizzī (w. 742 H) mencatat bahwa terdapat 39 nama yang menjadi guru Hannād bin as-Sarī. Sufi perawi di antaranya adalah Ḥusain bin ‘Ali al-Ju’fī (w. 203 H), Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H), ‘Abdullāh bin Idrīs (w. 192 H), Ibnu al-Mubāarak (w. 181 H), ‘Ali bin Bakkar (w. 200 H), ‘Isa bin Yūnus (w. 187 H), Fuḍail bin ‘Iyād (w. 187 H), Wakī‘ bin al-Jarāh (w. 196 H), Ya‘lā bin ‘Ubaid (w. 209 H), dan Abū Bakr bin ‘Ayyāsy (w. 194 H). Jika diprosentasikan, maka kontribusi sufi perawi pada jalur gurunya sebesar 25.6% dari total keseluruhan. Suatu jumlah yang cukup signifikan untuk proses periwayatan hadis pada tingkatan *tab’ al-atbā’*.

Ulama yang meriwayatkan darinya hanya tercatat sebanyak 17 nama saja. Dari daftar nama tersebut, tidak ditemukan satupun sufi perawi di dalamnya. Temuan ini sama dengan temuan-temuan sebelumnya, yakni yang terjadi pada Yazīd bin Khālid (w. 232 H) dan Muḥammad bin Rāfi‘ (w. 245 H) yang keduanya juga tidak memiliki sufi perawi pada jalur muridnya. Karena Hannād juga merupakan bagian dari perawi yang muncul pada generasi purna riwayat (*al-mutaakhhirūn*

⁴¹ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, XIX: 305; az-Žahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*,” 2006, V: 1277.

'an 'aṣr ar-riwāyah). Meski demikian, sebagian banyak riwayat Hannād terekam di dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan at-Tirmizī*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan an-Nasā'ī*, dan *Sunan Ibnu Mājah*.

Gambar 4.12. Mata Rantai Hannād bin as-Sarī



D. Sebaran Riwayat Hadis Sufi Perawi

Sementara itu, terkait dengan sebaran riwayat dari kedua belas sufi perawi tersebut di atas dalam literatur *al-Kutub at-Tis'ah*, dapat dijelaskan melalui tabel berikut.

**Tabel 4.1. Sebaran Riwayat 12 Sufi Perawi
dalam *al-Kutub at-Tis‘ah***

No.	KT	Mn	Ša	Mk	Mh	Sf	Ḥm	Ad	Ḥy	Ah	Yz	Mr	Hn
1	B	160	74	-	57	353	19	194	13	2	-	7	-
2	MU	99	142	4	32	235	105	-	24	19	-	341	25
3	T	62	71	15	35	348	81	2	17	4	-	16	280
4	N	164	59	14	24	315	94	3	15	10	1	53	74
5	AD	80	84	27	26	247	265	-	29	225	45	20	74
6	IM	56	43	19	27	215	80	2	6	3	1	-	32
7	A	418	557	76	97	1626	1542	-	94	-	-	-	2
8	MA	-	-	-	8	-	-	-	-	-	-	-	-
9	D	65	31	26	12	274	159	-	14	1	-	-	-
	Jumlah	1104	1061	181	318	3613	2345	201	212	264	47	437	487

Keterangan:

Atas: **KT:** *al-Kutub at-Tis‘ah*, **Mn:** Maṣṣūr bin al-Mu‘tamir, **Ša:** Šābit bin Aslam, **Mk:** Makḥul, **Mh:** Muḥammad bin al-Munkadir, **Sf:** Sufyān aš-Šauri, **Ḥm:** Hammād bin Salamah, **Ad:** Adam bin Abī Iyās, **Ḥy:** Ḥaiwah bin Syuraiḥ, **Ah:** Aḥmad bin Ḥanbal, **Yz:** Yazīd bin Khālīd, **Mr:** Muḥammad bin Rāfi‘, **Hn:** Hannād bin as-Sarī.

Samping: **B:** al-Bukhārī, **MU:** Muslim, **T:** at-Tirmizī, **N:** an-Nasā‘ī, **AD:** Abū Dāwūd, **IM:** Ibnu Mājah, **A:** Aḥmad bin Ḥanbal, **MA:** Mālik bin Anas, **D:** ad-Dārimī.

Melihat data tersebut di atas, dapat dijelaskan bahwa kedua belas sufi perawi tersebut menjadi terlalu penting untuk diabaikan. Memang, berdasarkan hasil hitungan di atas, tampak bahwa Mālik bin Anas (w. 179 H) adalah penyusun yang paling sedikit memiliki koleksi riwayat dari mereka. Hanya terdapat delapan riwayat saja dan itupun hanya dari jalur periwayatan Muḥammad bin al-Munkadir (w. 130 H) yang sama-sama berasal dari Madinah. Hal

yang berbeda ditemukan dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, ia menjadi penyusun yang paling banyak merekam hadis dari mereka, yakni sebanyak 4412 riwayat. Kemudian disusul oleh *Sunan Abū Dāwūd* sebanyak 1122 riwayat dan *Ṣaḥīḥ Muslim* sebanyak 1026.

Tampak pula bahwa sufi perawi di atas setidaknya dapat mewakili arus periwayatan yang disebarkan oleh mereka. Selain itu, kawasan Basrah dan Kufah telah menjadi dua kawasan sentral bagi penyebaran riwayat dari kaum sufi. Meski, pada generasi *tab' al-atbā'*, terjadi pergeseran dari dua kawasan tersebut ke kawasan Bagdād dan Khurāsān. Hal tersebut senada dengan penjelasan para ahli hadis, seperti al-Jawābī dan 'Ajjāj al-Khātib, bahwa madrasah Bagdad dan madrasah Khurasan baru berkembang pada sekitar awal abad ketiga hijriyah.⁴² Di sisi lain, sebaran riwayat di kawasan Syam lambat laun mengalami penurunan secara kuantitatif, meski jumlah sufi perawi di kawasan ini tergolong cukup banyak, mulai dari generasi *tābi'īn* hingga ke generasi *tab' al-atbā'*.

Selanjutnya, satu hal yang perlu diketahui pula bahwa proses periwayatan hadis oleh mereka bersifat inklusif. Artinya, silang periwayatan di antara sufi perawi dengan perawi non-sufi dalam mata rantai periwayatan adalah satu hal yang wajar. Hal tersebut dikarenakan bahwa atribut kesufian yang mereka miliki tidak menjadi penghalang bagi proses periwayatan hadis. Bahkan dapat

⁴² al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*; al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*.

menjadi nilai tambah dalam penilaian kualitas perawi, terutama yang berkaitan dengan sifat *'adālah*.⁴³ Hal ini menunjukkan bahwa riwayat kaum sufi memiliki status yang sama dengan riwayat-riwayat non-sufi, serta tema riwayat yang dibawa oleh mereka juga sangat beragam. Meski demikian, sangat dimungkinkan terdapat pula mata rantai eksklusif di antara sufi perawi sendiri.⁴⁴

Berikut adalah ragam tema hadis riwayat dari dua belas sufi perawi dalam *al-Kutub at-Tis'ah* melalui mata rantai periwayatan eksklusif tersebut.

⁴³ Para *muhaddisūn* mendefinisikan sifat *'adālah* dengan bentuk totalitas dari ketaatan seorang perawi terhadap ajaran-ajaran agama, serta menjauhkan diri dari kefasikan dan rusaknya harga diri (*murūah*). al-Khāṭib al-Bagdādī (1988: 80) menjelaskan bahwa *al-'adl* adalah mengetahui dan melaksanakan kewajiban agama, menjaga diri dari apa yang dilarang oleh agama, menjauhi hal-hal yang tercela dan yang melewati batas (*al-fāḥisyah*), mengutamakan hak dan kewajiban dalam berperilaku dan berinteraksi, serta mampu menjaga lisan dari ucapan yang bisa meremehkan agama dan harga diri. Jadi, siapa saja yang memiliki sifat tersebut di atas, maka ia layak disebut sebagai orang yang adil dalam beragama dan terpercaya dalam meriwayatkan hadis.

⁴⁴ Maksud dari periwayatan eksklusif di sini adalah sufi perawi yang menerima riwayat (*taḥammul*) dari seorang guru sufi serta menyampaikannya (*adā'*) kepada murid yang juga seorang sufi, seperti riwayat Manṣūr dari Ibrāhīm an-Nakhā'ī kepada Sufyān aš-Šaurī, dan riwayat Šābit dari Abū 'Usmān an-Nahdī kepada Hammād bin Salamah.

Tabel 4.2. Ragam Tema Riwayat 12 Sufi Perawi

No.	Tema	Mn	Ša	Mk	Mh	Sf	Ĥm	Ad	Ĥy	Ah	Yz	Mr	Hn	Jml
1	Akidah ⁴⁵	25	3	-	-	34	13	9	-	3	-	1	3	91
2	Taharah ⁴⁶	27	-	-	-	33	1	6	-	2	-	2	28	99
3	Ibadah ⁴⁷	64	13	-	4	120	12	46	-	48	1	3	46	357
4	Muamala ⁴⁸	32	-	-	-	34	10	20	-	18	1	1	22	138
5	Jinayah ⁴⁹	14	-	-	-	14	1	6	-	3	-	1	1	40
6	Akhlak ⁵⁰	57	2	-	7	89	19	30	2	15	2	4	18	245
7	Manakib ⁵¹	7	2	1	-	83	16	11	2	2	2	-	2	128
8	Lain-lain ⁵²	38	3	-	3	80	13	20	7	8	1	1	23	197
	Jumlah	264	23	1	14	487	85	148	11	99	7	13	143	1295

Keterangan: **Mn:** Manšūr bin al-Mu‘tamir, **Ša:** Šābit bin Aslam, **Mk:** Makḥul, **Mh:** Muḥammad bin al-Munkadir, **Sf:** Sufyān as-Šauri, **Ĥm:** Ĥammād bin Salamah, **Ad:** Adam bin Abī Iyās, **Ĥy:** Ĥaiwah bin Syuraiḥ, **Ah:** Aḥmad bin Ḥanbal, **Yz:** Yazīd bin Khālid, **Mr:** Muḥammad bin Rāfi‘, **Hn:** Hannād bin as-Sarī.

⁴⁵ Tema akidah meliputi konsep pewahyuan, iman, islam, tauhid, hari Akhir, dlsb.

⁴⁶ Tema taharah meliputi wudhu, mandi, haid, nifas, dan lain sebagainya.

⁴⁷ Tema ibadah meliputi segala hal yang berkaitan dengan salat, puasa, zakat, haji, dan lain sebagainya.

⁴⁸ Tema muamalah meliputi hal-hal yang termasuk urusan kemasyarakatan, baik, transaksi, perdata, maupun sosial-kemasyarakatan, seperti: jual-beli, simpan pinjam, hibah, nikah, cerai, nazar, wasiat, dan lain sebagainya.

⁴⁹ Tema jinayah meliputi hal-hal yang berkaitan dengan hukum pidana, seperti pencurian, pembunuhan, tuduhan, dan lain sebagainya.

⁵⁰ Tema akhlak meliputi prinsip-prinsip keutamaan dan etika, seperti cara bersikap dan berperilaku, sabar, malu, kerendahan hati, tentang zikir dan doa, dan lain sebagainya.

⁵¹ Tema manakib berkisar tentang kisah para nabi, sahabat, dan beragam kisah lainnya.

⁵² Lain-lain meliputi tema yang tidak memiliki keterkaitan langsung dengan tema tertentu, seperti: al-Qur’an dan tafsir, informasi medis (*aṭ-tibb*), sosial-politik, dan lain sebagainya.

Dari tabel tersebut, dapat dijelaskan bahwa tidak ada satupun tema yang luput dari periwayatan sufi perawi. Hal ini menunjukkan bahwa mereka memiliki antusias yang kuat dalam proses periwayatan hadis Nabi saat itu. Fakta ini menunjukkan bahwa proses transmisi hadis saat itu telah menjadi semacam tradisi keilmuan yang paling populer. Terbukti dari banyaknya ulama yang berlomba-lomba untuk menyiarkan ajaran Nabi Muḥammad saw kepada masyarakat Islam saat itu. Meski masing-masing dari mereka memiliki ideologi dan pemikiran yang beragam bahkan bertentangan sekalipun, seperti dalam bidang Kalam, Fikih, maupun Tasawuf.

Satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa ideologi dan pemikiran seorang perawi bisa saja mempengaruhi proses periwayatan hadis, terutama yang terkait dengan orisinalitas kandungan hadisnya. Maka dari itu, ideologi seorang perawi dapat perhatian yang khusus dalam tradisi kritik hadis.⁵³ Karena, kecenderungan tersebut dikhawatirkan memunculkan bias dari riwayat yang disampaikan oleh mereka dengan praktik dan pemikiran keagamaan yang mereka lakoni.⁵⁴

⁵³ Salah satu contoh yang menonjol adalah adanya pembahasan khusus di keilmuan hadis, terutama di bab *al-jarḥ wa at-ta'dīl*, mengenai komentar serta pandangan para *muhaddisūn* terhadap riwayat hadis dari para ahli bid'ah (*akhbār al-mubtadi'ah*).

⁵⁴ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, "Periwayat Khawarij Dalam Literatur Hadis Sunni" (M.A., Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2013), 41.

Selanjutnya, tampak pula bahwa tema yang paling banyak diriwayatkan oleh sufi perawi dalam *al-Kutub at-Tis'ah* adalah tentang ibadah, akhlak, lain-lain, muamalah, dan manakib. Adapun tema yang terlihat sedikit adalah taharah, akidah, dan jinayah. Akan tetapi, jika sebaran tema tersebut lebih disederhanakan lagi, maka kecenderungan tema yang sering diriwayatkan oleh sufi perawi adalah tentang ibadah dan akhlak.

Penyederhanaan ini tidaklah tanpa alasan. setidaknya ada dua kemungkinan terkait hal ini. Pertama, bisa saja kecenderungan ini dilatarbelakangi oleh perilaku sufistik mereka. Jadi, mereka bertanggung jawab untuk menyampaikan apa yang mereka dengar sekaligus apa yang mereka amalkan dan yakini pula. Jika memang demikian adanya, maka dapat dijelaskan bahwa tradisi sufistik saat itu sangat kuat dan erat berkaitan dengan perilaku Nabi saw yang terekam dalam hadisnya. Kedua, para penyusun *al-Kutub ar-Tis'ah* secara sadar dan sengaja menempatkan riwayat hadis yang datang dari jalur sufi perawi ke dalam tema tersebut. Sebagaimana al-Bukhārī (w. 256 H) dalam *Ṣaḥīḥ*-nya yang berusaha untuk menghindari riwayat Ḥammād bin Salamah (w. 167 H). Alasan utamanya adalah karena adanya keraguan dalam riwayat Ḥammād, namun mengesampingkan riwayat Ḥammād adalah suatu hal yang perlu dipikirkan ulang baginya. Oleh karena itu, al-Bukhārī menempatkan riwayat Ḥammād ke dalam tema akhlak (*kitāb ar-riqāq*) yang memang tidak jauh dari perilaku keagamaan Ḥammād bin Salamah yang sufistik.

BAB V

URGENSI PERIWAYATAN KAUM SUFI TERHADAP AJARAN TASAWUF

Tidak diragukan lagi bahwasanya tasawuf sebagai bentuk dari perilaku keagamaan umat Islam telah mengakar kuat sejak awal abad hijriyah. Perilaku-perilaku keagamaan yang lebih mementingkan aspek rohani dan spiritual telah menjadi bagian yang tidak dapat dilepaskan dari Islam. Abdul Ḥalīm Maḥmūd menyatakan bahwa sufisme bukanlah suatu ajaran yang disandarkan kepada Islam. Melainkan, ia merupakan sisi yang substantif dari Islam itu sendiri.¹ Tasawuf atau sufisme adalah ibarat jantung (*heart*) dari Islam itu sendiri. Karena tasawuf merupakan teori batin Islam yang digali dari dalam al-Qur'an dan Sunnah.²

Tasawuf dalam sejarahnya mengalami perkembangan secara alami, terutama yang dilatarbelakangi oleh perilaku asketis (*renunciants*) yang banyak dilakukan oleh sebagian umat Islam pada periode dinasti Umawiyah. Margaret Smith menyatakan bahwa muncul dan berkembangnya asketisme yang cukup pesat pada abad pertama Islam sejalan dengan pertumbuhan

¹ 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍīyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 112.

² Abū al-Wafā al-Ganīmī at-Taftāzānī, *Madkhalilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, trans. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), 34.

materialisme baik dalam kehidupan religius maupun sosial-politik.³ Menurut kaum sufi, kehidupan umat Islam saat itu yang cenderung hedonis dan materialism telah bertolak belakang dengan pola kehidupan sederhana yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya.⁴ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa asketisme berasaskan pada ajaran-ajaran Islam itu sendiri, yakni al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. Meski demikian, para intelektual, baik muslim maupun orientalis, juga tidak menyangkal adanya pengaruh dari luar atau faktor eksternal yang memengaruhi perkembangan asketisme di kemudian hari. Hal tersebut, menurut Nicholson, bukan sebagai sumber maupun landasan.⁵Sebab, sumber dan landasan utama asketisme adalah tetap Islam itu sendiri.Hal senada juga dinyatakan oleh Louis Massignon.⁶

Sejalan dengan itu, banyak ragam bukti dalam al-Qur'an dan Hadis, juga kehidupan Nabi saw dan para sahabat yang secara meyakinkan telah menjadi landasan bagi olah spiritual yang dijalankan oleh para kaum sufi.⁷ Tema-tema yang terdapat dalam

³ Margaret Smith, *Mistisisme Islam Dan Kristen: Sejarah Awal Dan Perkembangannya* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 199.

⁴ Selain reaksi atas fenomena tersebut, asketisme, atau sufisme awal, juga muncul akibat dari adanya perkembangan pemikiran rasional, baik dalam tradisi kalam maupun fikih yang cenderung formalistik serta rentan memunculkan konflik intelektual di antara mereka sendiri. Sehingga kesalahan rohani cenderung diabaikan, bahkan ditinggalkan.

⁵ at-Taftāzānī, *Madkhalilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, 26.

⁶ Maḥmūd, *Qaḍīyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 112.

⁷Uraian serta penjelasan yang panjang perihal bukti-bukti dalam al-Qur'an dan Hadis serta keteladanan dari generasi awal Islam yang menjadi landasan serta sumber bagi kaum sufi dalam menjalankan suluk spiritualnya dapat dilihat di berbagai

al-Qur'an, seperti: kesalehan, ketaatan, kelembutan sikap, syukur, sabar, istiqamah, dan hikmah, sedikit mewakili gambaran al-Qur'an tentang perilaku kehidupan rohani dalam ajaran Islam yang dijalankan oleh para kaum sufi. Selain itu, kaum sufi juga meyakini bahwa nilai-nilai ketaatan yang dipaparkan dalam al-Qur'an merupakan manifestasi dari rasa cinta kepada Allah SWT. Maulana Abū Kalam Azad dalam karyanya *Tarjuman al-Qur'an* menyatakan bahwa:⁸

“sekali lagi bahwa diwahyukannya al-Qur'an telah menjadi bukti bahwa hubungan Allah dengan manusia pada hakikatnya adalah hubungan saling mengasihi dan mencintai. Allah, sebagai Penciptanya, hanya mengharapkan cinta dan ketaatan darinya, sebagai bentuk apresiasi atas diciptakannya manusia sebagai makhluk yang istimewa.”

Sebagaimana al-Qur'an, hadis Nabi saw juga memiliki kontribusi besar dalam membentuk pola perilaku sufistik, terutama asketisme. Nabi Muhammad dan segala yang berkaitan dengannya telah menjadi cerminan ideal bagi kaum sufi. SayyedHosein Nasr menyatakan tidak ada satu kelompok manapun yang telah menunjukkan rasa kecintaan terhadap Nabi saw begitu antusias untuk berusaha mengikuti jejak hidup dan perilaku beliau dengan

literature sufisme, seperti *Risālah al-Qusyairiyyah* karya al-Qusyairī (w. 514 H), *al-Luma'* karya aṭ-Ṭūsī, dan *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* karya Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī (w. 505 H).

⁸ShahidaBilqies, “Understanding the Concept of Islamic Sufism,” *Journal of Education and Social Policy* 1, no. 1 (2014), 60-61.

penuh dedikasi, seperti ditunjukkan oleh kelompok sufi.⁹ Signifikansi pernyataan tersebut setidaknya terlihat dari antusiasme para sufi perawi dalam mentransmisikan riwayat-riwayat hadis yang berkaitan dengan ibadah dan akhlak dibanding dengan tema yang lain.

Rasa kecintaan tersebut diwujudkan dengan tidak hanya meriwayatkan hadis dari satu generasi ke generasi lain, melainkan mereka berusaha untuk mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Sufi perawi seperti ‘Abdullāh bin Dāwūd (w. 213 H), misalnya berkata: “agama bukan dengan ucapan, melainkan dengan perbuatan.” Selain itu, Mufaddal bin Muhalhal (w. 167 H) dengan tegas menyatakan: “amalkan dengan sedikit hadis, maka kamu pasti tidak memperhatikan dengan yang banyak.” Kedua pernyataan tersebut setidaknya dapat menjadi bukti bahwa sufi perawi tidak hanya meriwayatkan hadis, tetapi juga berusaha mengamalkan riwayat yang mereka dapat.

Selanjutnya, di antara tema hadis yang memiliki dimensi sufistik di dalamnya adalah:

A. Optimalisasi dalam Beribadah

Sebagaimana penjelasan pada bab ketiga bahwa salah satu hal yang menonjol dalam perilaku keagamaan kaum Sufi generasi awal adalah tekun dalam beribadah, selain sikap

⁹SayyedHossein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), 82.

zuhud tentunya. Selain itu, atribut *al-‘ābidatau an-nussāk* telah menjadi julukan populer bagi sufi generasi awal. Galwus menyatakan yang dimaksud dengan *al-‘ābidatau an-nussāk* adalah mereka yang menekuni ibadah, baik ibadah wajib ataupun sunnah dalam proses penyucian jiwa dan olah spiritual mereka.¹⁰

Berdasarkan catatan yang ada, bahwa para sufi perawi banyak meriwayatkan hadis yang bertemakan ibadah. Hampir semua tema yang berkaitan dengan ibadah, seperti salat, puasa, zakat, dan haji terekam baik dalam riwayat mereka. Ragam riwayat yang ada menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan amaliah ibadah, mulai yang berkaitan dari sarat, kesunnahan, serta rukun ibadah hingga pada hikmah dan keutamaan yang berkaitan dengan ibadah tersebut. Adapun riwayat yang populer di antaranya adalah berkaitan dengan ibadah salat dan puasa.

Mengenai salat, ada sekian riwayat yang mengandung informasi perihal kebiasaan Rasul saw dalam menjalankan ibadah salat, terutama salat sunnah (*an-nawāfil*). Riwayat dari ‘Ā’isyah, misalnya, menunjukkan beberapa kebiasaan Rasul saw pada tiap malam. Rasul saw selalu menjalankan salat malam dan salat witr setelah itu beliau istirahat sebentar.¹¹

¹⁰ Mustafā Galwus, *at-Taṣawwuffī al-Mīzan* (Mesir: Dār al-Nahḍat, t.t.), 37.

¹¹ Sunan Ibnu Majah, *Kitāb Iqāmat aṣ-Ṣalāh wa as-Sunnah fīhā*, no. 1187; Musnad Aḥmad, no. 23910 dan 24516. Lihat Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal asy-

Riwayat lain bahkan menjelaskan dengan detail bahwa Rasul saw setelah selesai menjalankan salat Isya', beliau melanjutkan salat sunnah sebanyak sebelas rakaat hingga menjelang waktu subuh dan istirahat sebentar sambil menunggu waktu subuh datang.¹²

Pada kesempatan yang lain, Mugīrah bin Syu'bah juga pernah menceritakan bagaimana Rasul saw ketika salat. Katanya: Rasul saw ketika salat demikian lama hingga kaki dan betisnya menjadi bengkak. Tetapi tatkala ia bertanya, mengapa Rasul saw melakukan hal yang demikian, Rasul saw menjawab: “bukankah aku ini seorang hamba yang sepatutnya bersyukur kepada-Nya?”¹³ Demikian gambaran atas perilaku Rasul saw dalam menjalankan rutinitas ibadah shalatnya. Bagi Rasul saw, ibadah, seperti salat, bukanlah dipahami sebagai bentuk perintah yang terasa memberatkan. Melainkan sebagai bagian dari kesadaran diri sebagai seorang hamba Allah dan dilakukan secara suka rela nan tulus. Bahkan, dalam rangka memotivasi umatnya untuk selalu beribadah malam, Rasul saw pernah menyatakan bahwa siapa saja yang berniat salat

Syaibānī, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ed. Syu'ayb Arnā'uṭ (Beirut: Mu'assah al-Risālah, 2001).

¹² Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-'Ilm*, no. 114

¹³ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Jumu'ah*, no. 1062; *Kitāb Tafṣīr al-Quran*, no. 4459 dan 4460; *Kitāb ar-Riqāq*, no. 5990; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb Ṣiḥāh al-Qiyāmah wa al-Jannah wa an-Nār*, no. 5044, 5045, dan 5046; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb aṣ-Ṣalah*, no. 377; Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb Qiyām al-Lail wa Taṭawwu' an-Nahār*, no. 1626; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb Iqāmah aṣ-Ṣalah wa as-Sunnah fihā*, no. 1409 dan 1410; *Musnad Ahmad*, no. 17488, 17528, 17532, dan 23700

malam, namun terkalahkan oleh rasa kantuknya, maka oleh Allah ditulis sebagai pahala salat dan tidurnya merupakan sedekah.¹⁴

Salat, menurut al-Ḥakīm at-Tirmizī, merupakan rumah Allah dan siapa saja yang masuk di dalamnya, maka ia adalah tamu Allah.¹⁵ Oleh karenanya, Rasul saw pernah berkata: Allah menjadikan kebahagiaanmu dalam salat.¹⁶ Al-Gazālī menambahkan bahwa salat adalah bentuk munajatnya seorang hamba kepada Penciptanya, Allah SWT.¹⁷ Maka dari itu, ketenangan batin (*khusyū'*) mutlak diperlukan. Karena salat tidak lain adalah zikir kepada-Nya, dan bagaimana seseorang dikatakan berzikir (mengingat) kepada-Nya jika dalam bermunajat saja ia tidak menemukan rasa tenang, khidmat, dan tunduk di dalamnya.

Mengenai perilaku *khusyū'* dalam beribadah, Rasul saw selalu berpesan bahwa “jika kalian menjalankan salat, maka jalankanlah dengan penuh ketenangan (*al-waqār wa as-*

¹⁴Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb Qiyyām al-Lail wa Taṭawwu' an-Nahār*, no. 1763 dan 1765; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb aṣ-Ṣalah*, no. 1119; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb Iqāmat aṣ-Ṣalah wa as-Sunnah fihā*, no. 1334; Musnad Aḥmad, no. 23205, 23303 dan 24291; Muwaṭṭā' Mālik, *Kitāb an-Nidā' li aṣ-Ṣalah*, no. 237

¹⁵Muḥammad bin Alī al-Ḥakīm at-Tirmizī, *aṣ-Ṣalāt wa Maqāṣiduhā* (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1965), 5.

¹⁶Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb 'Isyrat an-Nisā'*, no. 3878 dan 3879; Musnad Aḥmad, no. 11845, 11846, 12584, dan 13526

¹⁷Abū Ḥāmid Muhammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2005), I: 189.

sakīnah).¹⁸ Maksud dari *al-waqār* adalah tenang seperti menundukkan mata dan tidak berpaling, dan maksud dari *as-sakīnah* adalah tenang dalam artian pelan dalam gerakan dan meninggalkan senda gurau.¹⁹ Oleh karena itu, sikap *khusyū‘* merupakan akhlak seorang hamba dalam berinteraksi dengan Allah SWT dan ini merupakan pokok dari etika beragama dan sumber dari setiap kebajikan.

Rasul saw, dalam hadis *qudsi*, menyatakan bahwa Allah SWT berkata: “siapa saja yang mengingat-Ku (berzikir) dalam dirinya, maka Aku mengingatnya dalam diri-Ku, dan siapa saja yang mengingat-Ku dalam sekumpulan manusia, maka Aku mengingatnya dalam sekumpulan yang lebih banyak dan lebih baik darinya.”²⁰ Hadis ini senada dengan firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah ayat 152 yang berbunyi: “*fazkurūnī aẓkurkum*” (ingatlah kalian pada-Ku, niscaya Aku mengingatmu). Al-Qusyairī (w. 465 H) dalam tafsirnya menyatakan bahwa zikir adalah tenggelamnya seorang *zākir* (manusia) ke dalam persaksian *al-Maẓkūr* (Allah) hingga tidak ada yang wujud kecuali wujudnya *al-Maẓkūr*. Maksud dari zikir di sini adalah berzikir dengan hati, tidak hanya

¹⁸Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Aẓān*, no. 600; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Masājid wa Mawāḍi‘ aṣ-Ṣalah*, no. 947; Musnad Aḥmad, no. 7462, 9149, 9722, dan 9947

¹⁹Muḥammad bin Isma‘īl aṣ-Ṣan‘ānī, *Subul as-Salām Syarah Bulūg al-Marām* (Riyadh: Maktabah Nizār Muṣṭafa al-Bāz, 1995), II: 598.

²⁰Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb at-Tauḥīd*, no. 6856; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb az-Zikr wa ad-Du‘ā’ wa at-Taubah wa al-Istigfār*, no. 4832 dan 4851; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb ad-Da‘awāt*, no. 3527; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb al-Adab*, no. 3812; Musnad Aḥmad, no. 7115, 8296, 8886, 8983, 9834, 9863, dan 11956

melalui lisan saja. Karena, bisa saja lisannya berzikir, tetapi hatinya lupa, sebagaimana firman Allah dalam Q. S. al-Kahfi ayat 28 yang berbunyi: “.....*walātuṭi’ man agfalnāqalbahu ‘an zikrinā wa ittaba‘ahawāhu....*” (dan jangan kamu taati orang yang melupakan kami (Allah) di dalam hatinya dari mengingat kami dan ia mengikuti hawa nafsunya).

Di antara zikir yang dimaksud adalah ibadah salat, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Ṭāha ayat 14 yang berbunyi: “....*aqimaṣ-ṣalāta li zikrī*” (dirikanlah salat untuk mengingat-Ku). Ibnu ‘Asyūr menjelaskan bahwa dikhususkannya salat dalam konteks zikir adalah menunjukkan bahwa salat adalah bentuk ketaatan serta ibadah yang paling mulia.²¹Karena salat mengandung segala hal yang berkaitan dengan perilaku ibadah.Melalui munajat salat, seorang hamba selalu mengingat Penciptanya, dan merasa selalu berada pada sisi-Nya.

Oleh karena itu, kaum sufi berupaya untuk selalu khusyuk dan tenang dalam menjalankan salatnya, bahkan seperti berlomba untuk mendapatkan manis nikmatnya salat. Setidaknya tercatat sebanyak 250 nama sufi perawi (*tābi‘īn* sebanyak 88 orang; *atbā‘ at-tābi‘īn* sebanyak 123 orang; dan *tab‘ al-atbā‘* sebanyak 39 orang) yang memiliki atribut *al-‘ābid*. Selain itu, tercatat juga atribut *al-khāsyi‘*, *al-qāni‘*, *al-*

²¹Muḥammadaṭ-Ṭāhir bin Muḥammad Ibnu ‘Asyūr, *at-Taḥrīrwa at-Tanwīr* (Tunis: ad-Dār at-Tūnisīyah li an-Nasyr, 1984), XVI: 200-201.

qiss, dan *an-nāsik* yang juga bermakna tekun dalam beribadah. al-A‘masy (w. 148 H) bahwa Ibrāhīm at-Taimī (w. 93 H) apabila bersujud seakan-akan seperti tembok yang runtuh dan di atas punggungnya dihinggapi burung-burung kecil. Muḥammad bin al-Munkadir (w. 130 H) yang selalu memaksa diri untuk selalu beribadah (dengan khusyuk) selama empat puluh tahun hingga akhirnya menemukan istiqamah di dalamnya. Hal yang sama juga dilakukan oleh Šābit bin Aslam (w. 127 H) yang memaksa diri selama 20 tahun hingga akhirnya merasakan nikmatnya salat setelah itu. Manṣūr bin al-Mu’tamir (w. 132 H) yang selalu berpuasa di siang hari (*aṣ-ṣawwām*) dan beribadah di malamnya (*al-qawwām*) selama 60 tahun, serta selalu menangis hingga menyebabkan penglihatannya kabur. Contoh keteladanan lain juga diperlihatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) yang selalu menjalankan salat sunnah siang malam sebanyak 300 rakaat. Akan tetapi, pasca tragedi *miḥnah*, ia hanya mampu salat 150 rakaat. Selain itu, ia selalu tidur sebentar sebelum melaksanakan salat malam dan selalu terjaga hingga subuh tiba. Kahmas bin Ḥasan at-Tamīmī (w. 149 H) yang melaksanakan salat seribu rakaat tiap hari, dan jika ia merasa lelah. Maka, ia memaksa diri untuk tetap salat.

Selanjutnya, masih ada satu hadis lagi yang berkaitan erat dengan perilaku ibadah salat kaum sufi. Hadis tersebut diriwayatkan oleh ‘Abdullah bin asy-Syikhkhīr yang

menceritakan bahwa ia pernah melihat Rasul saw menjalankan salat dan (terdengar) di dalam dadanya suara tangisan seperti bunyi periuk yang mendesis (*azīzun ka azīz ar-mirjal*).²² Suara tangisan Rasul saw tersebut merupakan tangisan akan rasa takut, rindu, dan cinta kepada Allah. Sebuah tangisan yang menunjukkan kualitas ibadah seorang hamba kepada Tuhannya. Tangisan Rasul saw juga terjadi ketika Rasul saw sedang mendengarkan bacaan al-Qur'an dari Abdullah bin Mas'ūd.²³ Oleh karenanya, riwayat-riwayat tersebut menjadi basis bagi kaum sufi untuk berupaya sebagaimana Rasul saw lakukan, yakni optimal dalam beribadah.

Banyak ragam riwayat yang menceritakan perihal perilaku sebagian kaum sufi yang mudah menangis baik dalam salat maupun ketika sedang membaca dan atau mendengarkan al-Qur'an. Mereka biasa dikenal dengan sebutan *al-Bakkā'ūndan al-Qurrā'*. Schimmel menyatakan bahwa mereka senantiasa menangis, karena keadaan dunia yang menyedihkan serta renungan tentang kekurangan diri sendiri dan harapan akan mendapatkan pertolongan dan ampunan Tuhan.²⁴ Bahkan, Ibrāhīm Basyūnī dengan tegas

²²Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb as-Sahw*, no. 1199; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb aṣ-Ṣalah*, no. 769; Musnad Aḥmad, no. 15722, 15727 dan 15735

²³Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah at-Tirmizī, *asy-Syamāil al-Muḥammadiyah* (Beirut: Dār al-Ḥadīṣ, 1988), 151-152.

²⁴Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 37.

menyatakan bahwa tradisi ini telah muncul sejak awal abad hijriyah.²⁵ Dikatakan bahwa AbūMūsā al-Asy‘arī pernah berkhotbah di depan warga Basrah yang intinya adalah mengajak warga Basrah untuk selalu menangis agar mendapat pertolongan dari Allah dan selamat dari Neraka.

Lihat saja tangisan al-‘Alā’ bin Ziyād (w. 194) yang menjadikan kedua matanya buta.²⁶Muḥammad bin al-Munkadir (w. 130 H) yang sangat mudah menangis. Bahkan, jika ada salah seorang yang meminta riwayat hadis padanya, dapat dipastikan ia menangis ketika meriwayatkannya.²⁷Yazīd bin Abān (w. 120an H) yang selalu menangis tiap malam hingga menjadikan matanya rabun. Sa‘īd bin as-Sā’ib (w. 171 H) yang wajahnya tidak pernah kering dari linangan air mata. Itulah gambaran dari beberapa sufi perawi yang memiliki perilaku mudah menangis dalam mengolah sisi spiritual jiwa mereka.

Apa yang dilakukan oleh kaum sufi perawi tersebut bukanlah satu hal yang berlebih-lebihan dalam beribadah. Hal itu merupakan bentuk upaya optimalisasi dalam menggapai kualitas dalam beribadah. Ibadah, selain merupakan titah Allah bagi setiap kaum Muslim, merupakan bentuk ikhtiar seorang

²⁵Ibrāhīm Basyūnī, *Nasy’ah at-Tasawwuf al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1969), 112.

²⁶Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Zāhabī, *Siyar A “lām an-Nubalā”* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2006), IV: 202-203.

²⁷Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), XVII: 263-266.

hamba untuk menggapai cinta-kasih Allah. Oleh karenanya, kaum sufi berlomba-lomba untuk mendekati diri kepada Allah dengan selalu melaksanakan ibadah-ibadah sunnah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam sebuah hadis qudsi yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Abū Hurairah dan riwayat Aḥmad dari ‘Ā’isyah.²⁸ Inti dari hadis tersebut ialah bahwa seorang hamba beriman akan selalu mendekati dirinya kepada Allah dengan ibadah sunnah (*an-nawāfil*) hingga Allah mencintainya.

Adapun yang berkaitan dengan puasa, sebuah hadis menegaskan bahwa Rasul saw selalu menjalankan puasa tiga hari pada tiap bulan, atau yang lebih dikenal dengan puasa *ayyām al-bīd*. Bahkan, Rasul saw menyatakan bahwa puasa *ayyām al-bīd* pahalanya sama dengan pahala puasa setahun (*ṣaum ad-dahr*).²⁹ Selain itu, masih ada beberapa riwayat yang

²⁸Redaksi hadis tersebut adalah “*lā yazālu ‘abdī yataqarrabu ilayya bi an-nawāfili ḥattā uḥibbuhū, fa izā aḥbabtuhū kuntu sam‘ahū allazī yasma‘u bihī, wa baṣarahū allazī yabṣuru bihī, wa yadahu allatī yabṭisyu bihā, wa rijlahu allatī yamsyī bihā.....*”

²⁹Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 1845, *Kitāb Aḥadīs al-Anbiyā’*, no. 3166; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 1967, 1971, 1973, dan 1974; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 691, 693 dan 694; Sunan an-Nasā’ī, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 2366; Musnad Aḥmad, no. 7261 dan 8626.

Sunan at-Tirmizī, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 677 meriwayatkan bahwa Rasul saw melakukan puasa tiga hari dalam sebulan pada hari sabtu, ahad, dan senin, dan di bulan lainnya pada hari selasa, rabu, dan kamis. Hal tersebut menunjukkan bahwa Rasul saw bersikap proporsional dalam melaksanakan puasa *ayyām al-bīd*. Selain itu, Ibnu Malak menyatakan bahwa tidak berpuasanya Rasul saw dalam sepekan penuh menunjukkan bahwa Rasul saw tidak ingin memberatkan umatnya dalam mengikuti sunnahnya, terutama berkaitan dengan puasa sunnah. Lihat Muḥammad bin ‘Abd al-

serupa yang menjelaskan perihal puasa-puasa sunnah yang dilakukan oleh Rasul saw. Di antaranya adalah puasa di bulan Sya‘bān³⁰ dan puasa Dāwūd.³¹

Riwayat tersebut cukup jelas untuk menjelaskan bahwa hakikatnya Rasul saw dalam kesehariannya banyak menjalankan puasa. Diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah bahwa jika di rumah Rasul saw tidak menemukan sesuatu untuk dimakan, maka ia berpuasa.³² ‘Ā’isyah juga menceritakan bahwa suatu saat ia ditanya oleh seseorang perihal puasanya Rasul saw, kemudian ‘Aisyah menjawab bahwa Rasul saw jika sedang berpuasa maka terlihat seperti berpuasa tiap hari, namun jika sedang berbuka maka terlihat seperti berbuka tiap hari. Selanjutnya, ‘Aisyah menimpali dengan berkata: bahwa Rasul

Rahmān al-Mubārakfūrī, *Tuhfah al-Aḥwazī bi Syarḥ Jāmi‘ at-Tirmizī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), III: 374.

³⁰Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 1833 dan 1834; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 1956 dan 1957; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 668; Sunan an-Nasā’ī, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 2146, 2148, 2149, 2150, 2151, dan 2152; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, 1989, 2076 dan 2079; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, 1639 dan 1700; Musnad Aḥmad, no. 22987 dan 23402

³¹Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb Aḥadīs al-Anbiyā’*, no. 3167; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 1969 dan 1970; Sunan an-Nasā’ī, *Kitāb Qiyām al-Lail wa Taṭawwu‘ an-Nahār*, no. 1612, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 2304 dan 2358; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 2092; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 1702; Musnad Aḥmad, no. 6203, 6627 dan 6727; Sunan ad-Darimī, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 1687

³²Sunan at-Tirmizī, *Kitāb aṣ-Ṣaum*, no. 666; Sunan an-Nasā’ī, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 2285

saw tidak lagi berpuasa sebulan penuh sejak tiba di Madinah kecuali di bulan Ramadan.³³

Perlu dicatat bahwa puasa yang dijalankan oleh Rasul saw merupakan bagian dari bentuk keseimbangan yang serasi; fisik dan psikis, dunia dan akhirat. Ketika sedang tidak berpuasa, Rasul saw tidak pernah menuntut untuk makan makanan tertentu, tetapi apa yang tersedia beliau makan.³⁴ Kesederhanaan hidup melalui berpuasa, sebagaimana yang dijalankan oleh Rasul ini juga dijalankan oleh istri dan beberapa sahabatnya, seperti: ‘Aisyah, Ibnu Umar, AbūTalkhah, Abu ad-Dardā’, dan AbūUmamah. Mereka menjalankan puasa yang dikenal dengan istilah puasa tahunan (*ṣaum ad-dahr*).³⁵ Bahkan, riwayat al-Bukhari dari jalur Anas bin Mālik menyatakan bahwa AbūTalkhah setelah wafatnya Rasul saw menjalankan puasa *dahr* selama empat puluh tahun lamanya.³⁶

Ulama berbeda pandangan perihal puasa *dahr* ini. Mazhab Ahli Zāhir, sebagaimana Ibnu Hazm (w. 456 H), melarang puasa jenis ini karena adanya dalil pelarangannya.

³³Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 1959; Sunan an-Nasā’ī, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 2306 dan 2309; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 1701; Musnad Aḥmad, no. 1894, 2044 dan 24078

³⁴Muhammad QuraishShihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw Dalam Sorotan Al-Qur’an Dan Hadits-Hadits Shahih* (Ciputat: Lentera Hati, 2011), 292-293.

³⁵Yahya bin Syaraf an-Nawāwī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjājī* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṣ al-‘Arabī, 1392), VIII: 40.

³⁶Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad Badruddīn al-‘Ainī, *‘Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṣ al-‘Arabī, t.t.), XIV: 126.

Adapun mayoritas ulama memperbolehkan puasa ini jika tidak berpuasa di hari-hari yang dilarang oleh syari'at, yaitu dua hari raya dan hari Tasyrīq, bahkan Imam asy-Syāfi'ī (w. 204 H) menyatakan hukumnya sebagai *mustahabb*. Karena sifatnya yang mubah sebagaimana puasa sunnah mutlak, maka puasa seperti ini dikembalikan kepada kondisi dan kemampuan tiap orang yang menjalankannya dan tidak perlu dipaksakan.³⁷ Sebab, ajaran agama adalah mudah dan Rasulullah saw tidak dihadapkan dua pilihan yang keduanya halal, kecuali memilih yang mudah di antara keduanya.³⁸

Mengenai hikmah berpuasa, Ḥakīm at-Tirmizī menyatakan bahwa puasa merupakan kekhasan dari umat Muhammad saw yang berkaitan dengan doa.³⁹ Ia menegaskan bahwa tujuan utama dari puasa adalah mencegah nafsu dari perkara syahwat. Jika hati dapat meninggalkan syahwat, maka hati akan menjadi suci nan bersih dan terpancar cahaya Ilahi. Oleh sebab itu, doa yang diharapkan akan mudah terkabul. AbūḤāmid al-Gazālī menegaskan pula bahwa puasa adalah salah satu dari bentuk meneladani akhlak Allah (*at-takhalluq bi khuluq min akhlaq Allāh*), yaitu sifat *aṣ-*

³⁷Ibid. XI: 90; an-Nawāwī, *al-MinhājSyarḥṢaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, VIII: 40.

³⁸Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Manāqib*, no. 3296, *Kitāb al-Adab*, no. 5661, *Kitāb al-Ḥudūd*, no. 6288; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Faḍā'il*, no. 4294 dan 4295; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb al-Adab*, no. 4153

³⁹Muḥammad bin Alī al-Ḥakīm at-Tirmizī, *Nawādir al-Uṣūl fī Ahādīs ar-Rasūl* (Beirut: Dār al-Jīl, t.t.), I: 298-299.

Ṣamadiyah(keabadian) dan mengikuti jejak malaikat dalam mencegah hawa nafsu sekuat tenaga.⁴⁰ Hal tersebut perlu dilakukan karena posisi manusia ada di atas binatang dalam hal menerima cahaya pengetahuan dan ia di bawah posisi malaikat karena dipenuhi oleh hawa nafsu. Jadi, manusia memerlukan daya upaya (*mujāhadah*) untuk selalu mengendalikan hawa nafsunya agar derajat kedekatannya dengan Allah SWT naik sebagaimana malaikat yang dekat dengan Allah. Akan tetapi, apabila manusia tidak mampu mengendalikan hawa nafsu, maka ia akan terjerumus dalam kejatuhan yang paling rendah, serendah binatang dan bahkan lebih dari itu.

Kembali pada perilaku puasa yang dijalankan oleh Rasul saw dan beberapa sahabatnya, perlu dikemukakan di sini bahwa ada beberapa sufi perawi yang meneruskan tradisi selalu atau sering berpuasa tersebut sebagai bentuk religiusitas mereka. Temuan ini jelas meneguhkan kembali bahwa salah satu perilaku olah spiritual yang dilakukan oleh kaum sufi awal adalah berlapar diri (*al-jū'iyah*) dengan menjalankan puasa secara ketat. Tercatat nama-nama seperti Aswad bin Yazīd bin Qais (w. 75 H), 'Urwah bin Zubair (w. 94 H), Sa'īd bin al-Musayyab (w. 90an H), Ṣābit bin Aslam (w. 127 H), AbūIshāqSa'd bin Ibrāhīm (w. 126 H), Muḥammad bin Ṣaur (w. 190 H), 'Alā' bin Ziyād bin Maṭar (w. 194 H), dan Wakī'

⁴⁰ al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, I: 279.

bin Jarrāh (w. 196 H) sebagai seorang sufi perawi yang memiliki atribut sebagai *aş-şawwā* dan dalam catatan biografinya tertulis *yasruduaş-şaum* (melakukan puasa berturut-turut) atau *yaşūmu ad-dahr* (berpuasa tahunan).

B. Keutamaan akhlak

Tidak dapat disangkal lagi bahwa Rasul saw dengan tegas menyatakan bahwa “*sesungguhnya aku (Muhammad saw) diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak.*”⁴¹ Akhlak adalah kondisi kejiwaan yang menjadikan pemiliknya melakukan sesuatu secara mudah, tanpa memaksakan diri, dan dilakukan secara otomatis. Jika yang dilakukan seseorang adalah sesuatu yang baik, maka ketika itu ia dinilai memiliki akhlak terpuji, dan sebaliknya, ketika ia melakukan sesuatu yang buruk, maka ia dinilai memiliki akhlak tercela. Adapun, perilaku baik dan buruk dari akhlak seseorang tersebut berdasarkan pada nilai-nilai akal-sehat dan tentu saja pada ajaran Islam.⁴²

Selanjutnya, kaum sufi dalam riwayat hadisnya juga banyak berbicara perihal akhlak terpuji dari Nabi saw yang berkaitan dengan sifat malu, kerendahan hati, sabar, dan sifat keutamaan lainnya. Tercatat pada pembahasan sebelumnya, setidaknya terdapat 245 riwayat hadis dari kedua belas sufi

⁴¹Musnad Aḥmad, no. 8595 dan al-Bukhari dalam *al-Adab al-Mufrad*, no. 273

⁴²al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*, 934; Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw Dalam Sorotan Al-Qur’an Dan Hadits-Hadits Shahih*, 109-110.

perawi yang berkaitan dengan akhlak. Banyaknya riwayat hadis tentang akhlak tersebut bisa saja dilatarbelakangi oleh perilaku sufistik mereka. Jadi, mereka bertanggung jawab untuk menyampaikan apa yang mereka dengar sekaligus apa yang mereka amalkan dan yakini pula. Jika memang demikian adanya, maka dapat dijelaskan bahwa tradisi sufistik saat itu sangat kuat dan erat berkaitan dengan perilaku Nabi saw yang terekam dalam hadisnya.

Perihal rasa malu, misalnya, Rasul saw dalam hadisnya menyatakan bahwa “*sesungguhnya di antara sesuatu yang didapati manusia dari kalam kenabian utama ialah apabila kalian tidak memiliki rasa malu, maka berbuatlah sesukamu.*”⁴³ Hadis ini dapat dipahami sebagai bentuk teguran (*taubīkh*) bagi siapa saja yang tidak memiliki rasa malu. Terlebih pada hal-hal yang berkaitan dengan ajaran agama. Hal tersebut dikarenakan bahwa rasa malu biasa dikaitkan dengan sikap keimanan seseorang, meski terkadang muncul dari tabiat orang itu sendiri.⁴⁴ Sebagaimana hadis

⁴³Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb Aḥādīs al-Anbiyā'*, no. 3224, *Kitāb al-Adab*, no. 5655; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb al-Adab*, no. 4163; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb az-Zuhd*, no. 4173; Musnad Aḥmad, no. 16470, 16478, 16485, 21313, 21314, dan 22170; dan Muwaṭṭā' Mālik, *Kitāb an-Nidā' li aṣ-Ṣalāh*, no. 339

⁴⁴Aṣ-Ṣan'ānī menjelaskan bahwa rasa malu sejatinya ada dua jenis. Pertama, rasa malu yang syar'i sebagaimana yang dimaksudkan dalam hadis tersebut. Kedua, rasa malu yang memang berangkat dari tabiat atau watak seseorang, sebagaimana rasa malu dengan meninggalkan suatu hal yang diwajibkan. Namun, hal tersebut pada hakikatnya bukanlah rasa malu, melainkan rasa takut dan ketidakmampuan diri. Oleh karenanya, rasa malu yang sedemikian itu membutuhkan usaha dan pengetahuan yang

Rasul saw yang menyatakan bahwa iman memiliki tujuh puluh lebih cabang, dan rasa malu adalah salah satu cabangnya.⁴⁵Dengan demikian, relasi rasa malu dengan keimanan terletak pada sikap seorang mukmin dalam menjalankan ajaran agama serta berusaha menghindari perbuatan maksiat.

Sisi positif dari rasa malu tersebut terletak pada makna dasarnya, yakni timbulnya suatu rasa takut pada diri seseorang dari apa yang menjadikan dirinya hina. Oleh karena itu, ia selalu berusaha menghindarkan dirinya jatuh pada kehinaan itu. Dalam konteks ajaran agama, malu dari (melakukan) perbuatan yang haram adalah wajib hukumnya, malu dari (melakukan) perbuatan yang makruh adalah sunah hukumnya, dan malu dari (melakukan) perbuatan yang mubah atas pertimbangan syariat adalah mubah hukumnya (Lāsyīn, 2002:

lebih agar selalu menuju hal-hal yang baik sebagaimana yang diajarkan oleh syariat agama. Lihat aṣ-Ṣan'ānī, *Subul as-Salām Syarah Bulūg al-Marām*, III, 689.

⁴⁵Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Īmān*, no. 8 dan 23; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Īmān*, no. 50, 51, dan 52; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb al-Birr wa aṣ-Ṣilah*, no. 1932 dan 1950, *Kitāb al-Īmān*, no. 2540; Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb al-Īmān wa Syarā'uhū*, no. 4918, 4919, 4920, dan 4948; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb as-Sunnah*, no. 4056, *Kitāb al-Adab*, no. 4162; Sunan Ibnu Mājah, *al-Muqaddimah*, no. 56 dan 57, *Kitāb az-Zuhd*, no. 4174; Musnad Aḥmad, no. 4326, 4936, 6057, 8993, 9333, dan 10108; dan Muwaṭṭā' Mālik, *Kitāb al-Jāmi'*, no. 1407

vol. 1, 142).⁴⁶ Karena, sesungguhnya rasa malu itu baik dan ia tidak datang kecuali dengan kebaikan pula.⁴⁷

Fuḍail bin ‘Iyād (w. 187 H) berkata: salah satu dari tanda kebahagiaan (*as-sa’ādah*) adalah rasa malu.⁴⁸ Zunnūn al-Miṣrī (w. 245 H) dengan tegas pula menyatakan bahwa malu adalah munculnya rasa segan (*al-haibah*) dalam hati bersamaan dengan kesopanan (*al-ḥasymah*) dari apa yang telah didapat dari Tuhan. Menurut Ibnu ‘Aṭā’illāh, pengetahuan yang agung adalah rasa segan dan malu, apabila keduanya hilang dalam diri seseorang maka tidak ada kebaikan dalam dirinya.⁴⁹

Setelah rasa malu, keutamaan akhlak yang diriwayatkan oleh para sufi perawi berikutnya adalah perihal rasa cinta (*al-*

⁴⁶Mūsa Syāhīn Lāsyīn, *Faṭḥ al-Mun‘im Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 2002), I: 142.

⁴⁷Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Adab*, no. 5652; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Īmān*, no. 53 dan 54; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb al-Adab*, no. 4163; Musnad Aḥmad, no. 18977, 18989, 19058, 19067, 19109, 19122, 19126, 19148, dan 19157

⁴⁸Aḥmad bin ‘Abdullāh bin Aḥmad Abū Nua‘im al-Aṣḥbānī, *Hilyah al-Auliyyā’ wa Ṭabaqāh al-Aṣfiyā’* (Mesir: as-Sa’ādah, 1974), X: 216.

⁴⁹Rafīq al-‘Ajām, *Mausū‘ah Muṣṭalahāt at-Taṣawwuf Al-Islāmī* (Lebanon: Nāsyirūn, 1999), 308; Ibnu al-Qayyim dalam karyanya *Madārij as-Sālikīn* menambahkan bahwa rasa malu (*al-ḥayā’*) sebagai bagian dari fase/tingkatan (*manzilah*) dalam tradisi sufistik memiliki sepuluh jenis/bentuk, yaitu: *ḥayā’ al-jināyah* (malu karena merasa salah), *ḥayā’ at-taqṣīr* (malu karena merasa lalai), *ḥayā’ al-ijlāl* (malu karena keagungan Allah), *ḥayā’ al-karam* (malu karena penghormatan), *ḥayā’ al-istihqār* (malu karena merasa rendah diri di hadapan Allah), *ḥayā’ al-maḥabbah* (malu karena rasa cinta), *ḥayā’ al-‘ubūdiyyah* (malu dalam beribadah), *ḥayā’ asy-syaraf wa al-‘izzah* (malu karena kemuliaan), dan *ḥayā’ al-mustaḥyī min naṣīhihī* (malu karena diri sendiri). Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2009), 552-553.

maḥabbah).⁵⁰ Rasul saw, dalam sebuah potongan hadis, berkata: seseorang bersama dengan orang yang dicintainya (*al-mar'uma'a man aḥabb*).⁵¹ *Maḥabbah* yang dimaksudkan dalam hadis tersebut adalah rasa cinta kepada Allah dengan berusaha mengikuti Rasul saw, sebagaimana yang dianjurkan dalam Q.S. Āli 'Imrān: 31. Jadi, sepatutnya bagi setiap Muslim untuk selalu mengikuti serta mengamalkan apa yang diajarkan oleh Rasul saw, sebagai wujud dari rasa cinta tersebut.

Karena, hakikat dari *maḥabbah* adalah menyatunya (sifat dan perbuatan) dengan orang yang dicintai, dan siapa saja yang tidak menyatakan hal yang demikian itu, maka

⁵⁰Ibnu Ḥazm (w. 456 H) dalam dua karyanya *Ṭauq al-Ḥamāmah* (1987: 90) dan *al-Akhlāq wa as-Sair* (1979: 369) mendefinisikan cinta dengan sesuatu yang awalnya adalah hal yang sepele/gurauan (*al-hazl*) dan akhirnya adalah kesungguhan (*al-jidd*). Cinta memiliki makna yang dalam nan rumit untuk dijelaskan. Sehingga, ia tidak bisa diketahui hakikatnya kecuali dengan pengorbanan (*al-mu'ānāh*). Karena tingkat kerumitannya itulah, maka kadar cinta seseorang sangatlah berbeda-beda. Perbedaan itu muncul karena bedanya tujuan, dan tujuannya itu berbeda-beda karena perbedaan semangat dan tingkatan kecintaannya pula. Lihat dalam 'Ali bin Aḥmad bin Sa'īd Ibnu Ḥazm, *Ṭauq al-Ḥamāmah fī al-Ulfah wa al-Allāf* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li ad-Dirāsāh wa an-Nasyr, 1987), 90; 'Ali bin Aḥmad bin Sa'īd Ibnu Ḥazm, *al-Akhlāq wa as-Sair fī Mudāwat an-Nufūs* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1979), 369.

⁵¹Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Adab*, no. 5702, 5703, dan 5704; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Birr wa aṣ-Ṣilat wa al-Adab*, no. 4779; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb az-Zuhd*, no. 2307, 2308, dan 2309; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb al-Adab*, no. 4462; Musnad Aḥmad, no. 3534, 11575, 11632, 12164, 12595, 12747, 12838, 12909, 13326, 17405, 18676, 18705, 18712, 18734, 18802, dan 18803

pengakuan akan cintanya adalah bohong belaka.⁵² Meski demikian, para ulama menyatakan bahwa ekspresi rasa cinta tidak harus mesti diukur dari tingkat ketaatannya saja, tetapi dengan memiliki rasa cinta dalam hati kepada Allah, Rasul, dan para ulama sudah merupakan bagian dari kecintaan itu, meski amal dan perbuatannya belum seratus persen mencerminkan hal tersebut.⁵³

Dalam tradisi tasawuf, rasa *maḥabbah* kepada Allah yang dirasakan oleh kaum sufi tidak sebatas pada hal yang dianjurkan dalam syari'at, melainkan hal itu merupakan kenyataan yang bersifat intuitif. Pengalaman tersebut tidak mudah dijabarkan dan diterjemahkan dengan ekspresi kata-kata biasa. Al-Qusyairī (w. 465 H) berkata bahwa *maḥabbah* adalah sebuah kondisi (*ḥāl*) yang tampak nan jelas daripada deskripsinya dan sangat halus daripada ibaratnya.⁵⁴ Oleh karena itu, kaum sufi hanya mampu memberikan deskripsi yang bersifat intuitif daripada penjelasan yang logis perihal rasa *maḥabbah* tersebut, sebagaimana untaian syair dari Rābi'ah al-'Adawiyyah (w. 185 H) dan Ibnu al-Fāriḍ (w. 632 H) yang dijuluki sebagai *Sultān al-'Āsyiqīn* (rajanya para

⁵²Abd al-Ra'ūf bin Tāj al-'Ārifin al-Munāwī, *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' aṣ-Ṣagīr* (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1356), VI: 265.

⁵³an-Nawāwī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, XVI: 186; Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), X: 558.

⁵⁴Abū al-'Alā 'Afiḥī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyyah fī al-Islām* (Alexandria: Dār al-Ma'ārif, 1963), 208.

perindu). Bahkan setelah generasi Rābi‘ah, tema *mahabbah* telah menjadi tema sentral dalam tradisi kaum sufi saat itu, terutama yang dipelopori oleh al-Hāris al-Muḥāsibī (w. 243 H), Junaid al-Bagdādī (w. 298 H), Zū an-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H), dan Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (w. 260 H).⁵⁵

Akhlak utama lainnya yang tercermin dalam riwayat para sufi perawi adalah tentang rendah diri. Mengenai sikap ini, satu riwayat menyatakan bahwa Rasul saw berkata: “apabila kalian melihat orang yang suka memuji (*maddāḥīn*), maka lemparkanlah debu ke wajahnya.”⁵⁶ Hadis ini memberikan makna tersirat bahwa menghindarkan diri dari menerima pujian, apalagi secara berlebih-lebihan, merupakan jalan yang aman agar terhindar dari sikap membanggakan diri (*‘ujb*). Oleh karenanya, bersikap rendah diri sebagai lawan dari sikap membanggakan diri merupakan bagian dari akhlak yang mulia. Dikisahkan bahwa Ibnu ‘Umar pernah melemparkan debu ke wajah seseorang yang memuji dirinya. Hal senada juga dilakukan oleh al-Miqdād bin al-Aswād yang melemparkan debu ke wajah orang yang memuji-muji ‘Uṣmān bin ‘Affān. Seorang tābi‘īn yang bernama Qāsim bin Muḥammad bin Abū Bakr (w. 106 H), misalnya, ketika

⁵⁵Lebih jelasnya lihat dalam Abū al-‘Alā ‘Aḥīfī, *at-Taṣawwuf: as-Ṣaurah ar-Rūḥiyyah fī al-Islām*, (1963: 211-231)

⁵⁶Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb az-Zuhd wa ar-Raqāiq*, no. 5322 dan 5323; Sunan al-Tirmizī, *Kitāb az-Zuhd*, no. 2316 dan 2317; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb al-Adab*, no. 4170; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb al-Adab*, no. 3732; dan Musnad Aḥmad, no. 5426, 22706, 22707, 22709, 22710, dan 22711

seseorang mengajak berdebat dengannya, ia berkata: “kamu menginginkan berdebat denganku tentang suatu hal, maka itu hakmu. Jika itu benar maka itu hakmu pula dan ambillah, serta janganlah kamu memujiku perihal hal itu, meski itu pantas bagiku.” Apa yang dilakukan oleh mereka ini tidak lain adalah usaha diri agar tidak terlena dengan pujian yang dilontarkan tersebut. Karena, mereka meyakini bahwa pujian yang datang dari manusia adalah dibenci di sisi Allah, dan hanya Allah saja yang layak memiliki segalan pujian tersebut dan tidak yang lainnya.

Al-Gazālī menyatakan bahwa tanpa disadari ada enam dampak negatif dari sebuah pujian (*al-madh*), yang empat berdampak kepada yang memuji dan yang dua berdampak kepada yang dipuji. Keempat dampak bagi yang memuji adalah terkadang ia berlebih-lebihan dalam memuji orang lain hingga ia berkata sesuatu yang tanpa dasar sehingga ia disebut pembohong.⁵⁷ Kedua, terkadang ia memunculkan sikap senang atas apa yang belum tentu ia yakini sehingga ia dikatakan munafik. Ketiga, terkadang ia berkata tentang sesuatu yang belum tentu adanya hingga ia disebut melantur. Keempat, terkadang orang yang ia puji merasa senang hingga terpedaya olehnya. Adapun dua dampak yang lain bagi yang dipuji adalah ia merasa senang hingga memunculkan sikap

⁵⁷al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*, III: 159.

sombong dan bangga diri serta dapat merusak segala amal kebajikannya.

Selanjutnya, apa yang dikemukakan di atas perlu dicatat dan digarisbawahi bahwa setiap perbuatan, perilaku, dan sikap yang ada pada diri Rasul saw selalu dilakukan dengan sungguh-sungguh dan berkesinambungan (*mudāwamah*). Mengenai hal tersebut, ‘Ā’isyah menceritakan bahwa amal perbuatan yang paling disukai Rasulullah saw adalah amal yang terus-menerus dilakukan.⁵⁸ Terus-menerus (*mudāwamah*) yang dimaksud dalam hadis tersebut adalah bentuk ketekunan (*muwāḍabah*) dalam melakukan amal kebaikan, meski amal tersebut terbilang sedikit. Karena, orang yang tekun jelas-jelas memiliki kesiapan diri dan pertolongan dari Allah sehingga ia mampu melaksanakan ketaatan secara berkesinambungan tanpa ada rasa beban sedikitpun. Maka dari itu, dibutuhkan dua hal utama dalam hal ketekunan. Pertama, kuatnya niat atau motivasi dalam menjalankan ibadah dan amal saleh. Kedua, dengan selalu mengulang-ulang ibadah dan amal saleh.⁵⁹ Akhirnya, Al-Gazālī menyatakan bahwa sebaik-baik sesuatu adalah yang berkesinambungan, dan banyaknya usaha

⁵⁸Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb ar-Riqāq*, no. 5981 dan 5983; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb Ṣalah al-Musāfirīn wa Qaṣriḥā*, no. 1303, 1305, *Kitāb aṣ-Ṣiyām*, no. 1958; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb al-Adab*, no. 2783; Sunan an-Nasā’ī, *Kitāb Qiyām al-Lail wa Taṭawwu’ an-Nahār*, no. 1634, 1636, 1637, 4949; Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb aṣ-Ṣalāh*, no. 1161; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb Iqāmah aṣ-Ṣalāh wa as-Sunnah fihā*, no. 1215, *Kitāb az-Zuhd*, no. 4227; dan Muwaṭṭā’ Mālik, *Kitāb an-Nidā’ li as-Ṣalāt*, no. 381

⁵⁹Abu al-Walid Sulaiman bin Khalaf al-Bājī, *al-Muntaqā Syarḥ al-Muwaṭṭā’* (Mesir: Maṭba‘ah as-Sa‘ādah, 1332), I: 310.

tidak mungkin dapat ditekuni.⁶⁰Maka, sedikit usaha yang disertai dengan ketekunan itu lebih utama dan lebih kuat dampaknya di dalam hati. Adapun mengenai ketekunan, baik dalam soal ibadah maupun perilaku, yang dilakukan oleh para sufi perawi telah banyak dibicarakan pada pembahasan sebelumnya.

C. Kesederhanaan

Ketika kaum sufi mampu menghadirkan nuansa batin yang kuat dengan beragam amalan ibadah serta akhlak yang terpuji. Maka yang tercermin dalam hatinya adalah sikap sederhana dan jauh dari hiruk pikuk duniawi. Mengenai kesederhanaan ini, para sufi perawi juga meriwayatkan beragam hadis yang menentang keras sikap hedonis dan materialistis dalam berperilaku dan berhias diri. Sebuah perilaku yang, menurut kaum sufi, jelas-jelas bertentangan dengan prinsip kesederhanaan dalam menikmati kehidupan dunia. Fakta tersebut menunjukkan pula bahwa hadis, selain menjadi landasan utama dari berbagai perilaku keagamaannya, juga menjadi basis kritik bagi kaum sufi terhadap perilaku keagamaan sebagian masyarakat muslim saat itu yang cenderung berorientasi pada kemewahan duniawi belaka.

⁶⁰al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, I: 333.

Mengenai perilaku berhias diri yang berlebihan, Rasul saw dengan tegas melaknat atas mereka (perempuan) yang menato tubuh, mencabut dan menyambung rambut, dan menata gigi yang kesemuanya itu dengan tujuan hanya untuk keindahan/mewah-mewahan saja.⁶¹Selain itu pula, Rasul sangat tidak suka kepada mereka yang berjalan dengan bangga memakai perhiasan yang berlebihan. Bahkan, secara tegas pula Rasul menyatakan bahwa mereka itu akan terbenam di api Neraka nantinya.⁶² Adapun soal gaya berpakaian, Rasul juga melarang penggunaan sutra (bagi laki-laki) dan mengatakan bahwa siapa saja yang memakai sutra di dunia ini, maka ia tak akan memakainya di akhirat nanti.⁶³Selain itu, Rasul juga sangat membenci mereka yang dengan kesombongannya memakai pakaian hingga menjuntai ke bawah (*isbāl*).⁶⁴

⁶¹Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb Tafsīr al-Qur'an*, no. 4507, *Kitāb al-Libās*, no. 5480, 5482, 5487 dan 5492; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Libās wa az-Zīnah*, no. 3966; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb al-Libās*, no. 1681, *Kitāb al-Adab*, no. 2707; Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb az-Zīnah*, no. 5011; Musnad Aḥmad, no. 3919 dan 4010; Sunan ad-Dārimī, *Kitāb al-Isti'zān*, no. 2533

⁶²Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Libās*, no. 5343; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Libās wa az-Zīnah*, no. 3894 dan 3895; Musnad Aḥmad, no. 8704, 9506, 9651, dan 9986

⁶³Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Libās*, no. 5384, 5385, dan 5386; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Libās wa az-Zīnah*, no. 3856, 3866, dan 3867; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb al-Adab*, no. 2742; Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb az-Zīnah*, no. 5209; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb al-Libās*, no. 3578; Musnad Aḥmad, no. 10750, 11547, 13481, dan 15534

⁶⁴Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Īmān*, no. 154 dan 155; Sunan at-Tirmizī, *Kitāb al-Buyū'*, no. 1132; Sunan an-Nasā'ī, *Kitāb az-Zakāh*, no. 2516 dan 2517, *Kitāb al-Buyū'*, no. 4382 dan 4383, *Kitāb az-Zīnah*, no. 5237 dan 5238; Sunan Abū Dāwūd,

Lebih dari itu, Rasul saw juga mewanti-wanti kepada umatnya untuk tidak terlalu berlebihan dalam urusan usaha. Karena, hal tersebut dapat menyebabkan cinta pada dunia.⁶⁵ Maksud utama dari hadis ini adalah larangan bagi umat Islam untuk terlalu condong dan menyibukkan diri pada rutinitas duniawi hingga melupakan kewajiban akhirnya, yakni ibadah dan beramal saleh. Al-Gazālī (w. 505 H) menyatakan bahwa yang disebut dengan orang yang berakal sedikit adalah orang yang tahu dan sadar bahwa dunia adalah sirna dan akhirat adalah abadi, namun, ia lebih memilih dunia yang sirna daripada akhirat yang abadi.⁶⁶

Sekali lagi, riwayat-riwayat tersebut telah menjadi basis bagi kaum sufi dalam merespon berbagai sikap dan perilaku umat Islam saat itu yang hedonis dan materialistis. Bagi kaum sufi, kesederhanaan hidup, atau zuhud, tidak hanya diartikan sebagai upaya untuk mendekatkan diri dengan Allah semata melalui pelarian diri dari kehidupan dunia. Melainkan pula, sebagai bentuk respon terhadap ketimpangan sosial, politik, dan ekonomi. Zuhud merupakan modal moral bagi umat Islam

Kitāb al-Libās, no. 3565; Sunan Ibnu Mājah, *Kitāb at-Tijārāh*, no. 2199; Musnad Aḥmad, no. 20355, 20436, 20439, 20464, dan 20507

⁶⁵Sunan at-Tirmizī, *Kitāb az-Zuhd*, no. 2250; Musnad Aḥmad, no. 3398, 3843, dan 4013

⁶⁶al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*.

dalam menghadapi realitas kehidupan yang serba materialistis.⁶⁷

Selain tema-tema utama yang telah dikemukakan di atas, para sufi perawi juga banyak meriwayatkan hadis yang berkaitan dengan prinsip-prinsip akidah, seperti keimanan dan keislaman. Tercatat setidaknya ada 91 riwayat hadis yang berkaitan dengan tema akidah, dan di antaranya adalah riwayat yang berkaitan tentang tanda-tanda kiamat (*al-fitan*) dan hari Akhir.

Data riwayat tersebut selaras dengan apa yang dikatakan oleh Margaret Smith bahwa salah satu dasar yang paling menonjol dari gerakan asketisme mereka adalah rasa takut akan Hari Perhitungan kelak di Akhirat.⁶⁸ Hingga akhirnya menghasilkan kesadaran total perihal dosa-dosa dan sifat kealpaan manusia, dan sebagai akibatnya menimbulkan ketundukan dan penyerahan diri secara total kepada kehendak Allah SWT. Perilaku tersebut setidaknya dapat di lihat dari sikap ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azīz (w. 101 H) dan Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) yang keduanya sangat selalu menangis tatkala mengingat kematian, kiamat, dan hari Akhir. Maka dari itu, konsep *al-khaufwa ar-rajā`* (rasa takut dan berharap) telah mengakar kuat dalam tradisi kaum sufi saat itu.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hadis, terutama yang diriwayatkan oleh sufi perawi, telah menjadi basis yang

⁶⁷M. Amin Syukur, *Zuhud Di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 179.

⁶⁸Smith, *Mistisisme Islam Dan Kristen: Sejarah Awal Dan Perkembangannya*, 199.

kokoh bagi perilaku sufistik umat Islam saat itu. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila saat itu telah muncul beragam atribut sufistik tertentu, selain *al-‘ābid* dan *az-zāhid*, yang dinisbatkan kepada kaum sufi. Istilah tersebut di antaranya adalah: *an-nussāk* (yang senantiasa beribadah), *al-bakkā`* (yang senantiasa menangis), *al-qawwām* (yang senantiasa beribadah malam), *aṣ-ṣawwām* (yang senantiasa berpuasa), dan *al-jū‘iyyah* (yang senantiasa lapar).⁶⁹

Kesimpulan lain yang dapat diambil dari pembahasan ini adalah adanya kesamaan kawasan di mana tradisi periwayatan hadis dan tradisi tasawuf sedang berkembang saat itu. Dua kawasan tersebut adalah kawasan Basrah dan kawasan Kufah. Penulis pada pembahasan sebelumnya mencatat bahwa ditemukan sebanyak 64 sufi perawi dari Basrah dan sebanyak 75 sufi perawi dari Kūfah. Meski demikian, perihal kesufian, kedua kawasan tersebut mewakili pola sufistik yang sedikit berbeda satu dengan lainnya. Abū ‘Alā ‘Afīfī dan Massignon memberikan sedikit ilustrasi perihal karakteristik tradisi sufistik yang berkembang di dua kawasan tersebut.⁷⁰

Pertama, karakteristik tasawuf yang berkembang di Basrah adalah suka menyiksa diri dengan melakukan puasa atau pembersihan diri secara ekstrim. Hal ini disebabkan adanya

⁶⁹Galwus, *at-Taṣawwuf fī al-Mīzan*, 37; Abū Bakr Muḥammad al-Kalābāzī, *at-Ta‘arruf li Mazhab Ahl at-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 11; Massignon and Mustafa Abdurrāziq, *at-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāniyyah, 1984), 30.

⁷⁰‘Afīfī, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyahfī al-Islām*, 87-88; Massignon and Abdurrāziq, *at-Taṣawwuf*, 30-31.

akulturasi tradisi Hinduisme di dalam masyarakat Basrah saat itu. Selain itu, sufisme Basrah juga identik dengan proyeksi pemikiran-pemikiran sufistik-rasional yang kritis yang disarikan dari al-Qur'an, Sunnah, dan perilaku sahabat. Perihal periwayatan hadis, sufi Basrah juga terkenal sangat kritis dalam kajian hadis. Oleh karenanya, sisi rasionalisme yang kritis inilah yang nantinya mempengaruhi mazhab sufi Bagdād aliran al-Muḥāsibī (w. 243 H).

Kedua, karakteristik tasawuf yang ada di Kūfah sedikit banyak terpengaruh oleh tradisi Syi'ah yang memang berkembang pesat di kawasan ini. Saking kuatnya nuansa ke-Syi'ah-an tersebut, tokoh sufi pertama Abū Hāsyim al-Kūfī oleh sebagian peneliti juga dikatakan sebagai *tasyayyu'* (berpaham Syi'ah). Bahkan, Sufyānāš-Šaurī (w. 161 H) juga sempat dituduh sebagai *tasyayyu'*. Selain itu, sufisme Kūfah juga dipengaruhi oleh tradisi Aramaic.⁷¹ Adapun, perilaku sufistik yang menonjol di kawasan ini adalah pengharaman terhadap duniawi kecuali hanya untuk kebutuhan serta tidak diperbolehkannya makan daging. Mengenai periwayatan, sufi Kufah cenderung mengambil pola tekstual dalam memahami hadis Nabi saw.

Dengan demikian, temuan adanya sufi perawi dari dua kawasan ini setidaknya membuktikan bahwa apapun pola olah spiritual yang mereka jalankan secara substansial tidak dapat

⁷¹Tradisi Aramaic banyak dipengaruhi oleh pemikiran filsafat timur yang terbentuk pada sekitar abad ke VI M. Tradisi ini adalah keberlanjutan dari pemikiran Yunani dan Persia, yakni Filsafat Aristotelian serta Metafisika Persia. Lihat 'Afiḥī, *at-Taṣawwuf: aš-Šaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, 88.

dilepaskan dari adanya pengaruh nilai-nilai yang ada pada hadis Nabi saw yang tersebar saat itu. Selain itu, mata rantai sufi perawi tersebut juga dapat menjadi dasar adanya mata rantai intelektual kaum sufi dari lintas generasi. Sebuah jaringan yang nantinya menentukan alur dari perkembangan sufisme setelahnya, yakni sufisme aliran hadis yang dimotori oleh Ahmad bin Hanbal (w. 240 H) dan sufisme aliran rasional yang dipelopori oleh al-Muḥāsibī (w. 243 H), dan keduanya berada di Bagdād yang merupakan basis utama tradisi sufistik pada abad ketiga hijriyah.

BAB VI

URGENSI PERIWAYATAN SUFI TERHADAP KODIFIKASI HADIS

Peneliti sejauh ini telah memberikan penjelasan komprehensif mengenai mata rantai periwayatan sufi dalam *al-Kutub at-Tis'ah* melalui dua belas sufi perawi dari lintas generasi, yakni *tābi'īn*, *atbā' at-tābi'īn*, dan *tab' al-atbā'*. Mata rantai tersebut dengan jelas menunjukkan bahwa kaum sufi saat itu memiliki kontribusi yang tidak dapat diabaikan begitu saja dalam proses periwayatan hadis. Jika merujuk pada jumlah riwayat dari dua belas sufi perawi di atas, dapat dijelaskan bahwa mereka memiliki 1295 riwayat hadis yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, atau sekitar 2.1% dari keseluruhan jumlah hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, yakni 62169 riwayat. Kontribusi mereka terlihat jelas dalam menyebarkan hadis-hadis yang berkaitan dengan ibadah dan akhlak.

Meski demikian, karakter mata rantai mereka tidaklah eksklusif, melainkan inklusif. Artinya, mata rantai mereka tidak hanya menghubungkan satu sufi perawi ke sufi perawi lainnya. Melainkan, terjadi pula riwayat dari sufi perawi yang diterima dari seorang perawi non-sufi, dan atau di sampaikan kepada perawi non-sufi lainnya. Adapun salah satu sufi perawi yang bertanggung jawab dalam menghubungkan jaringan sufi tersebut adalah Sufyān

aš-Šaurī (w. 161 H). Sufyān tercatat sebagai tokoh sufi perawi yang memiliki mata rantai terbanyak dibanding dengan lainnya.

Sufyān yang merupakan generasi *atbā' at-tābi'īn* telah berhasil menjadi semacam simpul dan jembatan bagi mata rantai generasi *tab' al-atbā'* ke generasi *at-tābi'īn*. Bahkan Sufyān memiliki jalur emas dari gurunya yang bernama Manṣūr bin al-Mu'tamir (w. 132 H) yang mendapat riwayat dari Ibrāhīm an-Nakha'ī (w. 96 H), yang kesemuanya tercatat sebagai sufi perawi. Jalur Sufyān tersebut diperkuat lagi dengan munculnya Wakī' bin al-Jarrāḥ (w. 196 H), Yazīd bin Hārūn (w. 206 H), dan Yahyā al-Qaṭṭān (w. 198 H) yang ketiganya merupakan guru dari Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), seorang ahli hadis dan sekaligus seorang sufi dari Bagdād. Jadi, secara praktis ditemukan jalur periwayatan hadis dari para sufi perawi yang secara kualitas dapat dipertanggung jawabkan.

Selain mata rantai Sufyān aš-Šaurī (w. 181 H), mata rantai dari jalur Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) juga sama pentingnya. Ḥammād merupakan murid kenamaan dari seorang tābi'īn yang bernama Šābit bin Aslam al-Bunānī (w. 127 H). Šābit dikenal sebagai seorang perawi hadis yang kental dengan perilaku sufistik. Šābit sempat bertemu dan belajar secara intens dengan sahabat Anas bin Malik. Oleh karenanya, banyak dari riwayat Šābit yang datang dari Anas bin Malik. Bahkan riwayat melalui jalur mata rantai Ḥammād bin Salamah dari Šābit bin Aslam dari Anas bin

Malik disebut sebagai salah satu di antara jalur sanad yang paling sahih di Basrah.¹

Šābit bin Aslam juga tercatat sebagai murid dari Muṭṭarīf bin ‘Abdullāh (w. 95 H) yang merupakan *tabi’īn* senior. Ḥasan al-Baṣrī (w. 110) juga tercatat belajar dengan Muṭṭarīf bin ‘Abdullāh (w. 95 H) ini. Adapun sufi perawi yang tercatat meriwayatkan dari Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) adalah Yazīd bin Hārūn (w. 206 H), Yahya bin Sa‘īd al-Qaṭṭān (w. 198 H), dan Wakī‘ bin al-Jarrāh (w. 196 H). Ketiga perawi tersebut merupakan guru bagi para sufi perawi generasi *tab‘ al-atbā‘*, seperti Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), Muhammad bin Rafi’ (w. 245 H) dan Yazīd bin Khālīd (w. 232 H). Dengan demikian, madrasah Basrah, terutama pada generasi *atbā‘ at-tābi’īn*, tercatat sebagai salah satu dari madrasah hadis yang mempengaruhi perkembangan madrasah hadis di kawasan Bagdad dan Khurasan.

Selain kedua tokoh tersebut di atas, masih banyak lagi sufi perawi yang berkontribusi besar dalam proses periwayatan hadis saat itu. Di antaranya adalah Ibnu al-Mubārak (w. 181 H), Ibnu Wahb (w. 197 H), Syu’bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H), Ibnu ‘Uyainah (w. 198 H), Sulaimān at-Taimī (w. 143 H), Sulaimān al-A‘masy (w. 147 H), Yūnus bin ‘Ubaid (w. 139 H), dan Ayyūb as-Sikhtiyānī (w. 131 H). Bentuk kontribusi mereka tidak hanya berkulat dalam proses periwayatan secara lisan. Akan tetapi,

¹ Amīn al-Quḍāt, *Madrasat al-Ḥadīṣ fī al-Baṣrah ḥattā al-Qarn as-Šālīs al-Hijrī* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 1998), 477.

sebagian mereka juga berkontribusi besar dalam proses penulisan hadis.

A. Generasi *Tābi'īn*

Perbedaan perihal boleh dan tidaknya penulisan hadis masih menjadi isu yang aktual pada generasi ini. Jadi, tidaklah berlebihan jika dikabarkan masih ada sebagian dari generasi ini tidak menyetujui penulisan hadis, sebagaimana di kalangan sahabat. Meski demikian, Muṣṭafā al-A'zamī, dalam kajiannya, mencatat setidaknya ada beberapa sufi perawi dari generasi *tābi'īn* yang memiliki koleksi hadis yang tertulis, baik ditulis sendiri (*al-kitābah*) maupun dicatat oleh yang lain (*al-kitābah 'anhu*).² Berikut adalah tabel nama-nama *tābi'īn* yang tercatat memiliki catatan riwayat hadis.

² Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt fi al-Ḥadīs an-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihī*, vol. I (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1992).

Tabel 6.1. Nama-Nama Sufi Perawi Generasi Tabi'īn yang Memiliki Catatan Riwayat Hadis

No	Nama	<i>Kitābah</i> ³	<i>Kitābah 'anhu</i> ⁴
1	Ibrāhīm an-Nakha'ī (w. 96 H)	-	√
2	Khālid bin Ma'dān (w. 103 H)	-	√
3	Sa'īd bin Fairūz (w. 83 H)	√	-
4	Ṭāwus bin Kaisān (w. 100 H)	√	√
5	Abdurrahmān bin Mull (w. 95 H)	√	-
6	'Urwah bin Zubair (w. 94 H)	√	√
7	'Umar bin Abdul 'Azīz (w. 101H)	√	-
8	Qāsim bin Muḥammad b. Abū Bakr (w. 105 H)	-	√
9	Abū Bakr bin Ḥazm (w. 117 H)	√	-
10	Ayyūb as-Sikhtiyānī (w. 131 H)	-	√
11	Šābit bin Aslam (w. 127 H)	-	√
12	Ḥabīb bin Abī Šābit (w. 119 H)	√	-
13	Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H)	√	√
14	Rajā' bin Ḥaiwah (w. 122 H)	√	-
15	Sa'd bin Ibrāhīm (w. 126 H)	-	√

³ Maksud dari *kitābah* adalah catatan atau naskah tulisan yang ditulis sendiri oleh seorang perawi. Di antara bentuk *kitābah* yang dikenal adalah *ṣaḥīfah*, *kitāb*, dan *risālah*

⁴ Maksud dari *kitābah 'anhu* adalah catatan atau naskah tulisan yang ditulis oleh murid dari seorang guru perawi. Model yang sering dipakai adalah dengan cara *imlā'* (dikte), yakni seorang guru membacakan riwayat hadis, dan murid menuliskan riwayat tersebut. Salah satu alasan seorang perawi enggan menuliskan riwayatnya adalah karena ia tidak menyukai proses penulisan hadis. Di antara bentuk *kitābah 'anhu* yang dikenal adalah *nuskah* (naskah salinan).

No	Nama	Kitābah	Kitābah 'anhu
16	Sulaimān at-Taimī (w. 143 H)	V	V
17	Sulaimān bin Mahrān (w. 147 H)	V	V
18	Sulaimān bin Yasār (w. 107 H)	V	-
19	'Aṭā' bin Abī Rabbāḥ (w. 117 H)	V	V
20	'Aṭā' bin Abī Muslim (w. 135 H)	V	-
21	'Ali bin Ibnu 'Abbas (w. 117 H)	V	-
22	'Amr bin 'Abdullāh as-Sabī'ī (w. 127 H)	-	V
23	'Aun bin 'Abdullāh bin 'Utbah (w. 120 H)	V	-
24	Muḥammad bin Sīrīn (w. 110 H)	-	V
25	Muḥammad bin al-Munkadir (w. 130 H)	-	V
26	Makhūl asy-Syāmī (w. 118 H)	V	-
27	Manṣūr bin Mu'tamir (w. 132 H)	-	V
28	Wahb bin Munabbih (w. 114 H)	V	-
29	Yazīd bin Abān (w. 120 H)	V	-

Apa yang diungkapkan Muṣṭafā al-A'zamī tersebut secara jelas memperlihatkan bahwa sufi perawi generasi *tābi'īn* mempunyai kontribusi yang tidak bisa disepelekan begitu saja dalam proses kodifikasi hadis saat itu. Jika merujuk pada data yang dijelaskan sebelumnya bahwa terdapat 109 nama sufi perawi pada generasi ini yang riwayatnya terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*

dan ada 29 orang di antaranya memiliki catatan tertulis tentang periwayatannya. Artinya, selain riwayat mereka yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, mereka juga setidaknya memiliki catatan tertulis perihal hadis-hadis Nabi saw yang mereka riwayatkan.

Temuan ini juga menegaskan bahwa perilaku sufistik mereka pada dasarnya tidak mempengaruhi secara negative proses kodifikasi hadis saat itu. Kesimpulan yang sama juga datang dari Christopher Melchert dan George Makdisi.⁵ Menurut keduanya, bahwa kaum *zahid* (sufi generasi awal) juga sangat aktif dalam proses periwayatan hadis. Karena, perilaku kesufian mereka tidak dianggap sebagai suatu masalah yang berdampak bagi proses periwayatan hadis.

Catatan lain yang perlu dijelaskan di sini adalah masih ditemukannya beberapa sufi perawi, sebagaimana perawi non sufi, yang enggan menuliskan riwayat hadisnya, seperti Ibrāhīm an-Nakha'ī (w. 96 H), Qāsim bin Muḥammad bin Abū Bakr (w. 105 H), dan Muḥammad bin Sīrīn (w. 110 H). Mereka adalah bagian dari para perawi hadis yang memakruhkan proses penulisan hadis, sehingga tidak ditemukan catatan riwayatnya.⁶ Akan tetapi, para

⁵ Christopher Melchert, "Early Renunciants as Hadith Transmitters," *The Muslim World* 92 3, no. 4 (2002): 407–18; George Makdisi, "The Sunni Revival," in *Islamic Civilization 950-1150*, ed. D.S. Richards (Oxford: Bruno Cassirer, 1973), 155–68.

⁶ Keengganan atau pelarangan tersebut pada umumnya didasari oleh satu riwayat hadis dari Abū Sa'īd al-Khudrī yang menyatakan bahwa Rasulullah saw pernah berkata *lā taktubū 'annī wa man kataba 'annī gaira al-Qur'ān falyamḥuhū* (jangan kamu tulis dariku, siapa saja yang menulis dariku selain al-Qur'an, maka hapuslah). Muslim (w. 261 H) dalam riwayatnya menyatakan bahwa hadis ini

muridnya memiliki catatan riwayat dari gurunya tersebut. Dengan demikian, riwayat dari guru masih kuat terjaga baik dari sisi hafalan maupun tulisan.⁷ Di samping itu, ada pula sufi perawi yang sangat mendorong kepada para muridnya untuk menulis hadis, sebagaimana yang dilakukan oleh ‘Urwah bin Zubair (w. 93 H), ‘Aṭā’ bin Abī Rabbāh (w. 117 H), dan Sulaimān at-Taimī (w. 143 H).

Sekali lagi, telaah ini menunjukkan bahwa sufi perawi generasi *tābi’īn* memiliki kontribusi yang cukup signifikan dalam proses penulisan hadis pada saat itu. Hal tersebut juga menunjukkan bahwa polemik perihal boleh dan tidaknya penulisan hadis pada generasi ini telah mulai memudar. Karena, mereka sudah mulai memahami alasan atau sebab dari pelarangan tersebut.

berstatus *marfu’*, akan tetapi banyak dari kalangan *muhaddisūn* yang menyatakan bahwa hadis ini berstatus hadis *mauquf*, seperti halnya al-Bukhārī (w. 256 H).

Mengenai hal ini, Muṣṭafa al-A’zamī menjelaskan secara panjang lebar perihal status dan pemahaman hadis Abū Sa’īd ini. Menurutnya, meski hadis ini berkualitas *ṣaḥīḥ*, tetapi memahami secara tekstual terhadapnya adalah kurang tepat. Karena, alasan utama tidak diperbolehkannya penulisan ini adalah karena ditakutkan adanya percampuran antara tulisan yang berasal dari al-Qur’an dengan tulisan yang non al-Qur’an. Selain itu, Nabi saw sendiri dalam beberapa riwayat melakukan dikte terhadap beberapa perkataan yang ia sampaikan kepada para sahabatnya. Lihat al-A’zamī, *Dirāsāt fi al-Ḥadīs an-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihī*, 78-79.

⁷ Sikap tersebut menunjukkan bahwa sebagian dari kalangan *tābi’īn* saat itu masih berpegang teguh pada hafalan. M. Syuhudi Ismail menjelaskan bahwa saat itu masih banyak dari kalangan sahabat dan *tābi’īn* yang mengandalkan hafalan dan melarang penulisan hadis, seperti: Abū Sa’īd al-Khudrī, Abū Mūsa al-Asy’arī, Qatādah, dan Yūnus bin ‘Ubaid. Selain itu, ada pula dari mereka yang menulis hadis, tetapi kemudian tulisan itu dihapus lagi karena mereka telah menghafalnya, seperti yang dilakukan oleh Muḥammad bin Sīrīn (w. 110 H). Lihat M. Syuhudi Isma’il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 115.

Fakta tersebut setidaknya terlihat dari catatan hadis mereka atau mereka mengizinkan para murid untuk mencatat riwayat mereka (Saifuddin, 2011, 138).⁸

B. Generasi *Atbā' at-Tābi'īn*

Tidak seperti pada generasi *tābi'īn*, sejarah penulisan atau kodifikasi hadis pada generasi *atbā' at-tābi'īn* telah memasuki tahap yang perkembangan yang cukup signifikan. Kodifikasi hadis pada generasi ini terlihat lebih sistematis berdasarkan bab-bab pembahasan tertentu (*tasnif*), tidak seperti pada generasi sebelumnya yang cenderung dilakukan secara acak dan masih berupa catatan-catatan yang bersifat pribadi (Saifuddin, 2011: 138).⁹

⁸ Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwīn Hadis Dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 138.

⁹ az-Zahrani (1426: 79-81) menyatakan bahwa proses kodifikasi hadis pada generasi *atbā' at-tābi'īn* memiliki beberapa ciri umum, di antaranya adalah: (1) mulai ada pemilahan model *tadwīn* yang hanya sekedar menghimpun hadis menjadi model *tasnif*, yakni menyusun hadis secara sistematis; (2) karya kompilasi hadis memuat materi riwayat yang beragam, mulai dari hadis Nabi, pendapat sahabat, dan fatwa *tabi'īn*; (3) metode kompilasi dengan cara mengumpulkan hadis yang memiliki kesamaan tema dalam satu bab kemudian dikumpulkan dalam bingkai kitab pada satu karya atau *tasnif*; dan (4) materi riwayat yang terkumpul dinukil dari beberapa catatan-catatan hadis (*suhuf/kararis*) sebelumnya.

Selanjutnya, berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh Muṣṭafā al-A‘zamī,¹⁰ peneliti mengidentifikasi beberapa sufi perawi generasi *atbā‘ at-tābi‘īn* yang memiliki sumbangsih besar dalam proses kodifikasi hadis, sebagaimana yang termaktub dalam tabel berikut:

Tabel 6.2. Nama-Nama Sufi Perawi Generasi Atbā‘ at-Tabi‘īn yang Memiliki Catatan Riwayat Hadis

No	Nama	<i>Kitābah</i> ¹¹	<i>Kitābah ‘anhu</i> ¹²
1	Abū Bakr bin ‘Ayyāsy (w. 194 H)	V	V
2	al-Aswad bin Syaibān (w. 165 H)	-	V
3	Ja‘far bin Sulaimān (w. 178 H)	-	V
4	Ḥasan bin Abī Ja‘far (w. 161 H)	-	V
5	Ḥasan bin Ṣāliḥ bin Ḥayy (w. 169 H)	-	V
6	Ḥammād bin Salamah (w. 167 H)	V	V
7	Ḥaiwah bin Syuraiḥ (w. 158 H)	V	-
8	Dāwūd bin Nuṣair at-Tā‘ī (w. 160 H)	V	-

¹⁰ al-A‘zamī, *Dirāsāt fi al-Ḥadīs an-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihī*.

¹¹ Maksud dari *kitābah* adalah catatan atau naskah tulisan yang ditulis sendiri oleh seorang perawi. Di antara bentuk *kitābah* yang dikenal adalah *ṣaḥīfah*, *kitāb*, dan *risālah*

¹² Maksud dari *kitābah ‘anhu* adalah catatan atau naskah tulisan yang ditulis oleh murid dari seorang guru perawi. Model yang sering dipakai adalah dengan cara *imlā‘* (dikte), yakni seorang guru membacakan riwayat hadis, dan murid menuliskan riwayat tersebut. Salah satu alasan seorang perawi enggan menuliskan riwayatnya adalah karena ia tidak menyukai proses penulisan hadis. Di antara bentuk *kitābah ‘anhu* yang dikenal adalah *nuskah* (naskah salinan).

No	Nama	<i>Kitābah</i>	<i>Kitābah ‘anhu</i>
9	Dāwūd bin Abī Hind (w. 139 H)	V	V
10	Rabī’ bin Ṣabīḥ (w. 160 H)	V	-
11	Sufyān aš-Ṣaurī (w. 161 H)	V	V
12	Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H)	V	V
13	Salmah bin Dīnār (w. 135 H)	V	V
14	Syarīk bin ‘Abdullāh (w. 177 H)	V	V
15	Syu’bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H)	V	V
16	Syu’aib bin Abī Ḥamzah (w. 162 H)	V	-
17	Syaqīq al-Balkhī (w. 153 H)	V	-
18	‘Abdurrahmān bin Ṣābit (w. 165 H)	-	V
19	‘Abdurrahmān al-Awzā’ī (w. 158 H)	V	V
20	‘Abdullāh bin Idrīs bin Yazīd (w. 192 H)	V	V
21	‘Abdullāh bin Syauzab (w. 156 H)	V	-
22	‘Abdullāh bin Umar al-Umarī (w. 172 H)	-	V
23	Ibnu al-Mubārak (w. 181 H)	V	-
24	Umar bin Ḥur al-Hamadānī (w. 153 H)	-	V
25	Kahmas bin Ḥasan (w. 149 H)	-	V

No	Nama	<i>Kitābah</i>	<i>Kitābah ‘anhu</i>
26	Mālik bin Anas (w. 179 H)	V	-
27	Muḥammad bin Saūqah (w. 135 H)	V	-
28	Abū Ḥanīfah (w. 150 H)	V	V
29	Hisyām bin Sunbur (w. 152 H)	V	V
30	Wāṣil bin ‘Abdurrahmān (w. 152 H)	-	V
31	Yūnus bin Ubaid al-‘Abdī (w. 140 H)	V	V

Sebagaimana data sebelumnya, data tersebut di atas juga menunjukkan bahwa sufi perawi generasi *atbā‘ at-tābi‘īn* memiliki peran yang penting dalam proses periwayatan hadis secara tertulis. Temuan ini juga berbanding lurus dengan data sebelumnya perihal jumlah sufi perawi yang riwayatnya terekam dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*, yakni sebesar 138 orang. Generasi ini juga mencatat beberapa nama penting yang memiliki peran yang signifikan dalam kodifikasi hadis, misalnya, al-Auzā‘ī (w. 158 H), Sufyān as-Šaurī (w. 161 H), Ḥammād bin Salamah (w. 167 H), Salman bin Dīnār (w. 160 H), Ibnu al-Mubārak (w. 181 H), dan Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H). Ada pula nama Rabī‘ bin aṣ-Šabīḥ (w. 160 H) yang oleh ar-Rāmahurmuzī (w. 360 H) dikatakan sebagai ulama Basrah yang pertama kali memiliki karya di bidang hadis dan Ḥaiwah bin Syuraiḥ (w. 158 H) sebagai salah satu pelopor periwayatan hadis di

kawasan Mesir. Selain itu, ada dua nama sufi perawi yang sangat populer dengan kesufiannya ternyata juga memiliki catatan riwayat, mereka adalah Syaḡīq al-Balkhī (w. 153 H) yang memiliki kitab tentang zuhud dan Dāwūd aṭ-Ṭā'ī (w. 160 H) yang pernah memiliki kitab, namun akhirnya dikubur olehnya sendiri.

Selain itu, pada generasi ini juga ditemukan beragam karya hadis dari para ulama yang memadukan konsep sufistik yang berkembang saat itu dengan aturan riwayat hadis yang dimiliki *aṣḡāb al-ḡadīs*. Sebagai contoh adalah kitab *az-Zuhd wa ar-Raqā'iq* karya 'Abdullāh bin al-Mubāarak (w. 181 H),¹³ kitab *az-Zuhd* karya al-Mu'āfi bin 'Imrān al-Mūṣilī (185 H),¹⁴ kitab *az-Zuhd* karya Wakī' bin al-Jarrāḡ (w. 197),¹⁵ kitab *az-Zuhd* karya Asad bin Mūsā al-Qurasyī (w. 212 H),¹⁶ Karya-karya tersebut disusun guna mengoreksi sekaligus menjembatani kaum sufi dan *aṣḡāb al-ḡadīs* yang saling menggunakan *truth claim* dalam kajiannya.

Upaya rekonsiliasi antara kaum sufi dan *aṣḡāb al-ḡadīs* dilakukan karena sebenarnya kedua kelompok tersebut mempunyai tujuan yang sama mulianya, yaitu sama-sama merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis, dalam setiap sikap dan perilaku keagamaannya, tetapi dengan *wasīlah* dan *manhaj* yang berbeda. Oleh karena itu,

¹³ 'Abd Allāh bin al-Mubāarak al-Marwazī, *az-Zuhd wa ar-Raqā'iq*, ed. ḡabīb ar-Raḡmān al-A'zamī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.).

¹⁴ al-Mu'āfi bin 'Imrān al-Mūṣilī, *az-Zuhd*, ed. 'Āmir ḡasan Ṣabrī (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1999).

¹⁵ Wakī' bin al-Jarrāḡ ar-Ru'āsī, *az-Zuhd* (Madinah: Maktabah ad-Dār, 1984).

¹⁶ Asad bin Mūsā al-Qurasyī, *az-Zuhd*, ed. Abū Ishāḡ al-ḡuwainī (Maktabah al-Wa'y al-Islāmī, 1993).

para *muhaddisūn*, utamanya para *mukharrij al-Kutub as-Sittah* sangat berhati-hati dalam menerima hadis, terlebih bila perawi yang menyampaikan hadis (*adā' al-ḥadīs*) berbeda ideologi dan madzhab. Kehati-hatian ini bukan berarti menolak seluruh riwayat tetapi menyaring hadis yang kiranya terlepas dari kontroversi dari *aṣḥāb al-ḥadīs*, *mutakallimūn*, *ṣūfiyyah* dan kelompok lainnya.

Studi yang dilakukan Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, misalnya, menunjukkan bahwa semakin tinggi komitmen seseorang terhadap Sunah Nabi, semakin dapat dia menetralsir bias ideologi dalam periwayatan hadis.¹⁷ Ideologi seorang perawi tidak dapat dijadikan sebagai alasan penolakan sebuah hadis. Seorang penganut ideologi sektarian dapat meriwayatkan hadis secara objektif. Di samping itu, fenomena periwayatan silang ideologi menunjukkan bahwa efek perbedaan ideologi tidaklah signifikan dalam proses periwayatan, namun cukup signifikan dalam validasi dan pemahaman hadis. Kesamaan dan perbedaan ideologi tidak dapat dijadikan sebagai alasan penolakan sebuah hadis. Dalam kasus periwayatan hadis, komitmen terhadap Sunah Nabi justru menetralsir konflik antar ideologi. Karena tidak sedikit riwayat hadis yang dinyatakan valid dan otentik dari Nabi saw ternyata

¹⁷ Kajian yang dilakukan Ahmad 'Ubaydi Hasbillah menyajikan data bahwa dari 809 riwayat orang Khawārij terdapat dalam *Kutub as-Sittah*. Dari data tersebut, tema yang paling banyak diriwayatkan oleh Khawārij dalam literatur Sunni adalah tentang ibadah, haji, umrah, dan salat dan hampir tidak ditemukan tema-tema politik dalam riwayat Khawārij. Lihat Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, "Periwayat Khawarij Dalam Literatur Hadis Sunni" (M.A., Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2013).

disampaikan oleh orang-orang sektarian dalam ideologinya. Dengan demikian, metode validasi yang ketat dalam tradisi kritik hadis seharusnya mampu membendung arus pemalsuan hadis, khususnya yang dimotori oleh kepentingan ideologis. Jadi, historisitas periwayatan hadis dapat dipertanggung jawabkan dan jauh dari bias ideologi dan politik.

C. Generasi *Tab‘ al-Atbā‘*

Dikatakan bahwa sejarah panjang proses kodifikasi hadis telah memasuki momentumnya pada generasi ini. Hal tersebut ditandai dengan munculnya beragam karya hadis yang tidak hanya dikumpulkan secara sistematis, melainkan pula dilakukan pemilahan dan pemisahan antara hadis Nabi saw dengan yang lainnya. Selain itu, kodifikasi hadis pada generasi ini juga telah memperhatikan perihal derajat dan kualitas hadis dari sisi kesahihan dan kedaifannya, serta munculnya beragam karya hadis yang dibuat secara lebih sistematis, seperti *musnad*, *ṣaḥīḥ*, *sunan*, dan *mukhtalaf al-ḥadīṣ*.¹⁸

Masa keemasan tersebut ditandai dengan munculnya enam kitab hadis utama, terutama di kalangan sunni, yang dikenal dengan *al-Kutub as-Sittah*, yakni Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (w. 256 H), Ṣaḥīḥ Muslim (w. 261 H), Sunan Abī Dāwud (w. 275 H), Sunan at-Tirmizī (w. 279 H), Sunan an-Nasā’ī (w. 303 H), dan Sunan Ibnu

¹⁸ Muḥammad bin Maṭar az-Zahrānī, *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawīyyah: Nasy’atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi‘ al-Hijrī* (Riyadh: Dār al-Minhāj, 1998), 87-89.

Mājah (w. 273 H). Selain itu, masih ada kitab-kitab hadis lainnya, seperti Sunan ad-Dārimī (w. 255 H), Musnad al-Ḥaris bin Muhammad (w. 282 H), Musnad Aḥmad bin ‘Amr al-Bazzar (w. 292 H), dan Musnad ‘Abd bin Ḥumaid (w. 249 H) (Saifuddin, 2011: 157-8).

Selain karya hadis tersebut, ditemukan pula pada generasi ini beberapa karya hadis yang memadukan konsep sufistik yang berkembang saat itu dengan aturan riwayat hadis yang ada. Kitab *az-Zuhd* karya Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H),¹⁹ kitab *az-Zuhd* karya Abū Dāwūd as-Sijistānī (w. 275),²⁰ dan kitab *at-Tawakkul* karya Ibn Abī ad-Dunyā (w. 281 H) adalah beberapa contohnya.²¹

Adapun perihal kontribusi para sufi perawi pada generasi *tab‘ al-atbā‘*, sejauh ini, belum ada data yang menjelaskan hal tersebut. Berdasarkan penelusuran yang dilakukan oleh peneliti terhadap 48 nama sufi perawi yang ada ditemukan bahwa ada beberapa sufi perawi generasi ini yang tercatat memiliki karya hadis. Di antaranya adalah:

1. Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) dengan Musnadnya dan kitab *az-Zuhd*
2. Ishāq bin Rahawaih (w. 237 H) dengan Musnadnya

¹⁹ Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal asy-Syaibānī, *az-Zuhd*, ed. M. ‘Abd as-Salām Syāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999).

²⁰ Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy‘aš as-Sijistānī, *az-Zuhd*, ed. Yāsir bin Ibrāhīm (Ḥalwān: Dār al-Misykāh, 1993).

²¹ Abdullāh bin Muḥammad al-Qurasyī Ibnu Abī ad-Dunyā, “Kitāb at-Tawakkul,” in *Majmū‘ah Rasā’il Ibn Abī Ad-Dunyā*, ed. Mustafā ‘Abdul Qādir ‘Aṭā (Beirut: Mu’assasah al-Kutub as-Ṣaqāfiyyah, 1993).

3. Bisyr bin al-Ḥārīs al-Ḥāfī (w. 227 H), tercatat pernah memiliki beberapa karya (kemungkinan juga karya hadis), namun semuanya dikubur.
4. Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī (w. 246 H), tercatat pernah memiliki beberapa karya (kemungkinan juga karya hadis), namun semuanya dibuang ke laut
5. ‘Abbās bin al-Walīd (w. 269 H), ada riwayat menyatakan bahwa Abū Dāwud pernah mendikte (*imlā’*) riwayat ‘Abbās bin al-Walīd.
6. Suraij bin Yūnus (w. 235 H), ada catatan atau naskah tulisan yang ditulis oleh muridnya yang bernama Muḥammad bin ‘Auf
7. Ḥasan bin aṣ-Ṣabāḥ (w. 249 H), ada catatan atau naskah tulisan yang ditulis oleh muridnya yang bernama Ya’qūb al-Ḥāsyimī
8. Hannād bin as-Sarī (w. 243 H), ada catatan atau naskah tulisan yang ditulis oleh para muridnya
9. Yaḥya bin Ḥakīm (w. 256), tercatat memiliki kumpulan/karya (hadis)

Data tersebut di atas menunjukkan bahwa kontribusi sufi perawi generasi *tab‘ al-atbā‘* dalam hal kodifikasi/karya hadis sangat-lah sedikit dibandingkan dengan generasi sebelumnya. Terlebih lagi jika dikaitkan dengan model kodifikasi hadis yang berkembang saat itu, hanya sebagian kecil saja yang memiliki karya hadis yang tersistemasi dengan baik. Hal tersebut terjadi bisa saja dipengaruhi oleh tradisi kesufian yang telah berkembang menjadi subjek keilmuan yang mandiri, sehingga mereka harus

membuat distingsi dengan keilmuan lain (hadis), dan tidak perlu melakukan proses periwayatan sebagaimana yang dilakukan oleh para *muhaddis*. Selain itu, sufi perawi pada generasi ini sebagian besar memiliki jumlah periwayatan yang sedikit dan telah terekam pula di pelbagai karya hadis yang ada saat itu.

D. Karakteristik Periwayatan Hadis Sufi Perawi

Selanjutnya, apabila merujuk pada klasifikasi perawi oleh al-Ḥakīm at-Tirmizī, maka sufi perawi tersebut dimungkinkan masuk dalam kategori *ar-Ru'āh* atau *al-Muaddīn*. *Ar-Ru'āh* adalah perawi yang mencari dan menyeleksi seorang guru hadis yang juga memiliki pemahaman yang mendalam serta mengetahui rahasia-rahasia yang terkandung dalam hadis yang ia riwayatkan, dan itu bertujuan untuk menjaga serta membimbing umat.²² Adapun *al-*

²² al-Ḥakīm al-Tirmizī (w. 320 H) mengklasifikasi perawi hadis menjadi empat tipe, yaitu:

1. *Ar-Ru'āh*: perawi yang mencari dan menyeleksi seorang guru hadis yang juga memiliki pemahaman yang mendalam serta mengetahui rahasia-rahasia yang terkandung dalam hadis yang ia riwayatkan, dan itu bertujuan untuk menjaga serta membimbing umat;
2. *Al-Mu'addīn*: perawi yang mencari dan menyeleksi seorang guru hadis yang juga memiliki kredibilitas dalam menjelaskan dan mengkritisi kualitas sanad dan matan hadis
3. *An-Naqqalīn*: perawi yang hanya memfokuskan diri pada proses periwayatan hadis serta menghafal model dan gaya periwayatan, tanpa mempedulikan makna matan hadis secara mendalam. Sehingga apabila ditanya perihal matan hadis, ia tidak dapat menjelaskannya.
4. *Ar-Ruwāh*: perawi yang hanya berlomba-lomba mengkoleksi riwayat hadis dengan tujuan duniawi belaka. Sehingga ia berbangga diri dengan apa yang ia riwayatkan. Lihat dalam 'Abdul Fattāh 'Abdullāh Barakat, *al-Ḥakīm*

Muaddīn adalah perawi yang mencari dan menyeleksi seorang guru hadis yang juga memiliki kredibilitas dalam menjelaskan dan mengkritisi kualitas sanad dan matan hadis. Jadi, periwayatannya dapat dipertanggung jawabkan, baik dari sisi otentisitas maupun pemahaman hadis.

Dari sini dapat dipahami bahwa suatu hadis dianggap sah apabila dalam proses periwayatannya tidak terdapat kecacatan baik dari sisi mata rantai periwayatan (sanad) maupun matan serta para periwayatnya merupakan perawi yang adil dan *dābiṭ*. Oleh karenanya, bisa saja suatu hadis dianggap sah dari sisi jalur sanadnya, akan tetapi dianggap lemah dari sisi matannya. Karena matannya bertentangan dengan al-Qur'an, hadis sahih yang lebih kuat, serta bertentangan dengan fakta sejarah. Meski demikian, bagi sufi perawi, hadis bisa saja berkualitas sahih, baik dari sisi sanad dan matan, namun lemah dalam sisi pemahaman terhadap substansi dari kandungan hadis itu sendiri. Jadi, para perawi dikhawatirkan mengalami pemahaman yang kurang tepat perihal hadis yang ia riwayatkan.

Hal inilah yang menjadi salah satu alasan bagi kaum sufi saat itu untuk mengkritik beberapa perilaku perawi yang lebih cenderung pada orientasi sanad dan kurang memberikan ruang bagi pemahaman (*al-fiqh wa at-ta'āmmul*) di dalamnya. Menurut al-Hakīm at-Tirmīzī (w. 320 H), perawi seperti itu masuk dalam

at-Tirmīzī wa Naẓariyyatuhū fī al-Wilāyah (Maṭbū'āt Majma' al-Buḥūs al-'Ilmiyah, t.t.), 81.

kategori *an-Naqqālīn* dan *ar-Ruwāh*, yakni perawi yang hanya peduli pada proses *taḥammul wa adā'* dan berlomba-lomba dalam mengkoleksi riwayat tanpa memperdulikan makna dari matan hadis yang ia riwayatkan.²³

Fakta lain yang ditemukan adalah adanya fluktuasi jumlah sufi perawi dari satu generasi ke generasi lainnya. Sufi perawi generasi *tabi'īn* dan *atbā' at-tabi'īn* sangat menonjol dalam proses periwayatan, baik secara hafalan maupun tulisan. Sebaliknya, sufi perawi pada generasi *tab' al-atbā'* cenderung mengalami penurunan yang signifikan. Banyak ragam faktor yang menyebabkan hal tersebut. Di antaranya adalah: hadis sebagai sebuah keilmuan mulai tersistematisasi secara baik, begitu pula tradisi tasawuf yang juga mendapatkan momentumnya. Selain itu, ketika kaum *muḥaddisūn* melakukan aturan ketat dalam proses periwayatan hadis, maka secara otomatis banyak dari periwayatan kaum sufi yang tidak bisa diterima dan tertolak. Hal tersebut dikarenakan kaum sufi sedari awal memang cenderung menyepelekan proses periwayatan yang ada (*mutasāhilūn fi ar-riwāyah*).

Kedua keilmuan tersebut tercatat menemukan masa kejayaannya ketika memasuki abad ketiga hijriyah. Masa dimana hampir semua keilmuan Islam tersistematisasi secara baik dan terlembagakan secara jelas. Hal inilah yang kemudian memunculkan beragam interaksi, dialog, dan bahkan gesekan

²³ Barakat, *al-Ḥakīm at-Tirmizī wa Naẓariyyatuhū fi al-Wilāyah*, 81.

intelektual antara satu keilmuan dengan keilmuan lainnya. Mereka berlomba-lomba untuk mematangkan keilmuan yang mereka tekuni dengan menciptakan beragam argumentasi dan teori guna mendukung landasan pemikiran mereka masing-masing. Oleh karenanya, satu hal yang wajar apabila tidak ditemukannya tokoh-tokoh sufi masyhur abad ketiga hijriyah, dalam mata rantai periwayatan sufi dalam *al-Kutub at-Tis'ah*.

Kaum sufi tersebut, sebagaimana dikatakan Ibnu Daqīq al-‘Īd (w. 702 H/1302 M), banyak berseberangan dengan para *aṣḥāb al-ḥadīṣ*. Mereka banyak mengkritik kaum sufi seperti al-Ḥārīs bin Asad al-Muḥāsibī (w. 243 H), karena mereka berbeda dalam epistemologi keilmuan dan teologi masing-masing, begitu juga sebaliknya. Masih menurut Ibnu Daqīq al-‘Īd (w. 702 H/1302 M), hal ini dipengaruhi oleh kompetisi dan gesekan pengetahuan di antara mereka dengan tujuan untuk mendapatkan pengaruh sosial-politik di masyarakat.²⁴

Hal senada juga disampaikan oleh Chistopher Melchert dalam artikelnya yang berjudul “Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters.” Melchert (2002: 407-8) menyatakan bahwa kaum *zāhid* generasi awal mempunyai kontribusi besar dalam proses periwayatan hadis saat itu. Hal tersebut dapat dilihat dari tercantumnya nama-nama zahid dalam karya-karya *Rijāl al-Ḥadīṣ*. Akan tetapi, kenyataan yang berbeda terjadi pada akhir abad III

²⁴ Tāj ad-Dīn ‘Abd al-Wahhab bin ‘Alī as-Subki, *Qā'idah fi al-Jarḥ wa at-Ta'dīl wa Qā'idah fi al-Mu'arrikhīn*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Guddah (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1990), 54.

hijriyah, dimana kaum zahid saat itu tidak lagi memiliki posisi yang signifikan dalam proses periwayatan hadis.

Menurut Melchert setidaknya ada tiga alasan mengapa kaum zāhid pada generasi abad III hijriyah mengalami penurunan yang drastis.²⁵ Pertama, jika ada sufi meriwayatkan hadis, ia dianggap tidak memiliki otoritas dalam hal itu oleh ahli hadis. Karena, menurut sebagian ahli hadis bahwa kaum sufi cenderung memiliki kelemahan dalam hafalan atau ke-*dābiṭ*-annya. Hal tersebut disebabkan oleh terlalu konsentrasinya seorang sufi dalam urusan kesufiannya hingga tidak memiliki waktu untuk menguatkan hafalannya. Sebagaimana yang dialami oleh Munkadir bin Muḥammad (w. 180 H) yang kualitas hafalannya menurun karena terlalu tenggelam dalam praktek sufistik. Kenyataan ini, juga diperkuat oleh pernyataan dari Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) yang berkata bahwa tidak mungkin seseorang itu bisa mendalami hadis dan sekaligus memperbanyak ibadah (praktek-praktek sufi) (Abū Ya‘lā, 1952: vol. 1, 23). Yaḥyā bin Sa‘īd al-Qaṭṭān (w. 198 H) pernah berkata: “aku tidak pernah melihat para ahli kebaikan dalam suatu hal yang lebih fitnah dari pada soal periwayatan hadis.” Hal senada juga dinyatakan oleh Ibnu ‘Adi dari Abi ‘Āṣim al-Nabīl.²⁶

Mengenai hal itu, Ibnu Rajab al-Ḥanbalī (w. 795 H/1393 M) membagi dua jenis sufi atau ahli ibadah perihal periwayatan hadis.

²⁵ Melchert, “Early Renunciants as Hadith Transmitters.” 411-412

²⁶ Aḥmad bin ‘Ali al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Kitāb al-Kifāyah fī ‘Ilmi ar-Riwāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 158.

Pertama adalah mereka yang terlalu sibuk dalam ibadah dan lemah dalam penghafalan terhadap riwayat hadis, serta mereka lalai dan ragu-ragu terhadap periwayatannya. Kedua adalah mereka yang secara sengaja memalsukan hadis serta berpegang teguh dengan riwayat palsu tersebut (‘Itr, 1992: 304-305). Oleh karena itu, para *muhaddis* menentang dengan keras hadis-hadis palsu tersebut. Bahkan terkadang pertentangan itu berujung pada kritikan pedas para *muhaddis* terhadap periwayatan hadis kaum sufi.

Hal tersebut bisa dilihat dari paparan para *muhaddis* dalam beberapa karya ilmu hadis yang selalu memasukkan kaum sufi sebagai salah satu sumber serta penyebab terjadinya pemalsuan hadis. Sebagaimana al-Idlibī yang mengkategorikan kaum sufi sebagai faktor eksternal dalam proses pemalsuan hadis.²⁷ Meski demikian, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa jika hadis-hadis sufi, yang palsu tersebut, bila dilepaskan dari bumbu-bumbunya yang penuh khayalan dan berlebih-lebihan, juga mencerminkan kehidupan Nabi saw dan ajaran-ajaran al-Qur’an dalam menekankan kesucian hati dan kehidupan batin.²⁸

Kedua, kaum sufi mengkritik keras praktek *jarḥ wa ta’dīl* yang dilakukan oleh ahli hadis. Para kritikus hadis menjadikan *jarḥ wa ta’dīl* sebagai metode untuk mengetahui kualitas personal dari tiap-tiap perawi hadis. Oleh karena itu, mereka sangat teliti dan

²⁷ Ṣalāḥ al-Dīn bin Aḥmad Al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīs an-Nabawī* (Beirut: Dar al-Afāq al-Jadīdah, 1983), 63.

²⁸ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamic Research Institute, 1984), 192-193.

serius perihal *jarḥ wa ta'dīl* ini. Saking seriusnya, kaum sufi memperingatkan *muḥaddiṣ* agar tetap hati-hati dalam melihat personalitas perawi, supaya tidak terjerumus dalam *gībah*.

Ibnu al-Mubāarak (w. 181 H) ditanya oleh beberapa sufi: “apakah kamu sedang melakukan *gībah*?” Ibnu al-Mubāarak (w. 181 H) kemudian menjawab: “diamlah! Jika kami tidak menjelaskannya (*jarḥ wa ta'dīl*), bagaimana dapat diketahui mana yang benar dan yang batil.” Abu Turāb al-Nukhsyabī (w. 245 H) pernah berkata kepada Ibnu Ḥanbal (w. 241 H): “janganlah engkau menggunjing para ulama!” Ibnu Ḥanbal (w. 241 H) kemudian menjawab: “ini bukanlah *gībah*, melainkan ini adalah nasehat.”²⁹

Oleh karena itu, guna mendapatkan jalan tengah mengenai permasalahan ini, al-Gazālī dan an-Nawāwī menyatakan bahwa ada *gībah* yang ditoleransi dan diperbolehkan yakni di antaranya adalah membicarakan cacat orang lain dengan tujuan menasihati serta memperingatkan orang muslim dari keburukannya, seperti menilai perilaku yang kurang baik (*al-jarḥ*) dari seorang perawi dan saksi.³⁰

Ketiga, kaum *muḥaddiṣīn* menuntut adanya kompetensi hafalan atas ribuan hadis sebagai bagian dari kompetensi keulamaan saat itu. Hal tersebut menuntut banyak orang untuk

²⁹ Nūr ad-Dīn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Dār al-Fikr, 1992), 92-93.

³⁰ Abū Ḥāmid Muhammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2005), III: 162; Yaḥya bin Syaraf an-Nawāwī, *Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn* (Oman: Dār Usāmah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1999), 346.

berupaya mendapatkan jumlah riwayat yang sangat banyak. Hal itu dapat dilihat dari jumlah koleksi ulama saat itu yang memiliki hafalan ribuan hadis, seperti Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198 H) yang hafal sekitar 7000 hadis dan Ḥafṣ bin Giyās (w. 195 H) yang hafal sekitar 4000 hadis.³¹

Mengenai hal tersebut, kaum sufi menyatakan bahwa mereka, *muhaddisūn*, terlalu asik dengan penukilan riwayat dari satu perawi ke perawi yang lain hingga melupakan esensi dan substansi dari matan hadis itu sendiri. Pernyataan tersebut dapat dilihat dari uraian al-Muḥāsibī yang menyatakan bahwa ada sekelompok ulama yang terlena dengan banyaknya riwayat yang dikoleksi serta bagusnya hapalan mereka, namun mereka menyalahkannya kewajiban kepada Tuhannya.³² Karena dalam dirinya tidak tercermin rasa takut terhadap Allah SWT. Mengenai hal ini, ia mengutip Ibnu Mas‘ūd yang berkata: “ilmu bukanlah dengan banyaknya riwayat yang ia dapat, tetapi seorang dikatakan alim karena ia takut kepada Allah SWT.”

Selain al-Muḥāsibī (w. 243 H), Żun Nūn al-Miṣrī (w. 245 H) juga mengkritik habis perilaku perawi hadis yang telah melenceng dari semangat *tadwīn al-ḥadiṣ*. Menurutnya, hadis adalah salah satu sumber ajaran Islam yang harus selalu dijaga dan diamalkan dengan tulus hati. Akan tetapi, dalam kenyataannya, beberapa dari mereka telah menyimpang dengan menjadikan hadis sebagai media

³¹ Melchert, “Early Renunciants as Hadith Transmitters.” 412

³² al-Ḥārīs al-Muḥāsibī, *ar-Ri’āyah fi Ḥuqūq Allāh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 441-443.

untuk mendapatkan keuntungan materi, status sosial atau kebanggaan diri.³³ Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) berkata: “siapa saja yang mencari hadis tidak karena Allah, maka ia pasti terpedaya” (‘Itr, 1992: 190). Mungkin dengan alasan ini pula, Sufyān as-Ṣaurī (w. 161 H) menyatakan bahwa seseorang boleh diijinkan mendengarkan dan belajar hadis jika ia telah tekun beribadah selama dua puluh tahun.

Al-Ḥakīm at-Timizī (w. 320 H) juga tercatat sebagai seorang sufi yang banyak memberikan catatan serius terhadap *muhaddis*, baik dari proses periwayatan hingga pemahaman hadis. Setidaknya ada dua catatan yang utama, yaitu:

- a. Bahwa tujuan dari *al-istimā’ wa al-ḥaml* dalam periwayatan hadis adalah untuk melakukan hal-hal yang baik, dan tidak hanya mementingkan kualitas sanadnya saja, melainkan juga pemahaman yang mendalam perihal matan hadisnya.
- b. Bahwa tujuan dari *al-adā’*, *an-naql*, dan *ar-riwāyah* dalam periwayatan hadis tak lain adalah untuk menjaga sikap keberagamaan umat dari perilaku yang menyimpang, serta tidak hanya berbicara tentang kualitas hadis dari sisi *ṣahīḥ*, *ḥasan*, dan *ḍa’īf*-nya saja, melainkan juga harus selektif dalam memilih perawi yang memiliki kapasitas *a’immah al-huda*, jujur, dan terpercaya.³⁴

³³ Kāmil Muḥammad Muḥammad ‘Uwaiḍah, *‘Ilm an-Nafs al-Ijtimā’ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 30.

³⁴ Barakat, *al-Ḥakīm at-Tirmizī wa Naẓariyyatuhū fī al-Wilāyah*, 79.

Kritikan yang dilontarkan oleh kaum sufi terhadap *muhaddisūn* tersebut juga diamini oleh Ibnu al-Jawzī (w. 597 H/1201 M) dalam *Talbīs al-Iblīs*nya, terutama yang berkaitan dengan proses periwayatan hadis. Menurutnya, kaum *muhaddisūn* telah terlena oleh tipuan Iblis, karena mereka telah menghabiskan umurnya hanya untuk mendengarkan hadis, mencari, serta mengumpulkan riwayat hadis yang sahih. Meski hal itu memiliki tujuan yang terpuji, namun Iblis dengan kelihaiannya telah menipu mereka dengan ketidakpedulian mereka dalam masalah dan makna yang terkandung di dalamnya sehingga tidak diamankan. Mereka hanya berkutat pada redaksi hadis saja tanpa mengetahui kandungan yang diriwayatkannya.³⁵

Kritikan pedas juga dilontarkan oleh beberapa sufi perawi yang menganggap bahwa praktek koleksi riwayat yang hanya menekankan pada aspek sanad tanpa kurang peduli pada pemahaman hadis merupakan perilaku yang kurang tepat dalam proses periwayatan hadis. Misal, alasan dari Bisyr al-Ḥāfi (w. 227 H) untuk tidak lagi mengajarkan hadis dengan model sanad (periwayatan), dikarenakan dirinya takut jika dalam meriwayatkan hadis timbul rasa sombong dalam dirinya.³⁶ ‘Abdullāh bin Dāwūd (w. 213 H) juga melakukan hal yang sama, yakni berhenti untuk tidak meriwayatkan hadis, dan ia berkata: “agama bukan dengan

³⁵ Rafid Abbas, “Kritik Ibn Jawzi Terhadap Ulama Dalam Kitab Talbis Iblis,” *Islamica* 4, no. 1 (2009): 165–76.

³⁶ Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn az-Ḍahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1985), X: 470-471.

ucapan, melainkan dengan perbuatan.” Ia juga tergolong sebagai perawi yang sulit dalam meriwayatkan hadis (až-Žahabī, 1985: vol. 9, hlm. 347). Maka sangat wajar jika hanya ditemukan sebanyak 44 riwayat darinya. Bahkan, Mufađdal bin Muhalhal (w. 167 H), yang hanya memiliki 24 hadis, dengan tegas menyatakan: “amalkan dengan sedikit hadis, maka kamu pasti tidak memperhatikan dengan yang banyak.”³⁷

Interaksi serta persinggungan yang telah dipaparkan tersebut setidaknya dapat menjadi bukti bahwa dua tradisi keilmuan tersebut telah mengalami dialog intelektual yang panjang. Dengan demikian, dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa signifikansi mata rantai sufi perawi dalam proses kodifikasi saat itu adalah:

1. Sufi perawi generasi *tābi‘īn* dan *atbā‘ at-tābi‘īn* berkontribusi cukup besar dalam mentransmisikan riwayat-riwayat hadis yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis‘ah*. Selain itu, mereka juga memiliki kontribusi besar dalam proses penulisan hadis saat itu, terutama pada generasi *tabi‘īn* dan *atba‘ at-tabi‘īn*.
2. Munculnya beragam karya kanonik hadis yang dibuat oleh sebagian perawi hadis yang bertujuan sebagai upaya akomodatif bagi praktek sufistik saat itu. Sebagai contoh adalah kitab *az-Zuhd wa ar-Raqā‘iq* karya ‘Abdułlāh bin al-Mubārak (w. 181 H), kitab *az-Zuhd* karya Wakī‘ bin al-Jarrāh (w. 197), dan kitab *az-Zuhd* karya Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H).

³⁷ až-Žahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*, VII: 77.

3. Sufi perawi generasi *tab' al-atbā'* mengalami penurunan yang signifikan pada abad ketiga hijriyah yang disebabkan oleh beberapa faktor. Di antaranya adalah tradisi sufistik telah menjadi subjek keilmuan secara mandiri, sebagaimana hadis; perilaku sufistik yang dijalankannya menjadikan mereka cenderung lemah dalam proses periwayatan; serta terjadi gesekan intelektual antara kaum sufi dan ahli hadis dalam memahami proses periwayatan hadis saat itu.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan data dan uraian yang dipaparkan pada bab-bab terdahulu, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Sufi perawi yang ditemukan dalam tiga generasi awal Islam berjumlah 295 orang dengan klasifikasi sebagaimana berikut; generasi *tābi'īn* sebanyak 109 orang, generasi *atbā' at-tābi'īn* sebanyak 138 orang, dan generasi *tab' al-atbā'* sebanyak 48 orang. Setidaknya ditemukan 23 (dua puluh tiga) atribut kesufian yang disematkan kepada mereka, dan atribut yang paling populer adalah *az-Zāhid* dan *al-'Ābid*.
2. Kawasan yang menjadi basis periwayatan bagi sufi perawi selaras dengan sebaran kawasan yang menjadi tempat favorit bagi proses transmisi hadis saat itu, seperti di Madinah, Kufah, Basrah, Syam, Bagdad, dan Khurasan. Sehingga, mata rantai sufi perawi tersebut dapat menegaskan bahwa tuduhan terhadap kaum sufi sebagai salah satu faktor eksternal atas munculnya pemalsuan hadis harus dilihat secara proporsional dan akurat.
3. Rata-rata sufi perawi tergolong memiliki riwayat hadis yang sedikit (*qalīl ḥadīṣ*). Sedikitnya riwayat dari mereka bukan karena mereka tidak memiliki riwayat hadis. Melainkan karena beberapa faktor yang mendorong mereka untuk meminimalisir model periwayatan hadis. Jadi, mereka bukan hanya tergolong

sebagai *qalīl al-ḥadīṣ*, melainkan *muqill al-ḥadīṣ* (sengaja menyedikitkan riwayat hadis).

4. Sufi perawi secara umum dapat diterima periwayatannya. Setidaknya 92.2% dari keseluruhannya (295 orang) bermartabat terpuji, dan hanya 7.8% yang bermartabat *majrūh*. Akan tetapi, sifat dan martabat tersebut tidaklah bersifat mutlak. Karena banyak dari mereka juga mendapatkan catatan kritis dari para kritikus hadis. Catatan tersebut seperti adanya kesalahan (*al-khaṭā`*), kerancuan (*al-ikhtilāf*), atau keraguan (*al-wahm*) dalam periwayatan, terutama ketika mereka memasuki usia senja.
5. Terdapat mata rantai intelektual sufi perawi berdasarkan kawasan yang ada. Mereka berjumlah dua belas (12) sufi perawi. Melalui kedua belas orang tersebut ditemukan sebanyak 1295 riwayat hadis yang terekam dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, atau sekitar 2.1% dari keseluruhan jumlah hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, serta terdapat ragam tema yang diriwayatkan. Adapun tema yang paling banyak adalah tema ibadah dan akhlak. Jadi, sufi perawi bertanggung jawab dalam proses penyebaran hadis-hadis tersebut. Dengan demikian, munculnya tema ibadah dan akhlak tersebut menunjukkan bahwa perilaku sufistik yang mereka jalani jelas mempengaruhi proses periwayatan yang mereka lakukan.
6. Periwayatan hadis yang datang dari sufi perawi, telah menjadi basis yang kokoh bagi perilaku sufistik umat Islam saat itu. Tema-tema riwayat perihal optimalisasi dalam beribadah,

keutamaan-keutamaan akhlak, serta pola hidup yang sederhana telah menjadi tema sentral dalam pelbagai riwayat mereka. Jadi, apapun pola olah spiritual yang mereka lakoni pada dasarnya tidak dapat dilepaskan adanya pengaruh dari nilai-nilai yang ada pada hadis Nabi saw yang tersebar saat itu. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa corak sufistik mereka lebih cenderung pada pola sufistik *akhlaqi* atau *'amaly*, sebagaimana corak sufistik yang berkembang saat itu.

7. Setidaknya terdapat dua nama sufi perawi yang menjadi simpul dalam proses periwayatan mereka. Kedua sufi tersebut adalah Sufyān as-Šaurī (w. 181 H) dari Kufah dan Ḥammād bin Salamah (w. 167 H) dari Basrah. Sufyān memiliki jalur emas dari gurunya yang bernama Manṣūr bin al-Mu'tamir (w. 132 H) yang mendapat riwayat dari Ibrāhīm an-Nakha'ī (w. 96 H), yang kesemuanya tercatat sebagai sufi perawi. Mata rantai Ḥammād bin Salamah dari Šābit bin Aslam dari Anas bin Malik juga disebut sebagai salah satu di antara jalur sanad yang paling sah di Basrah. Selain itu, mata rantai Sufyān dan Hammad tersebut juga diperkuat lagi dengan munculnya Wakī' bin al-Jarrāh (w. 196 H), Yazīd bin Hārūn (w. 206 H), dan Yaḥyā al-Qaṭṭān (w. 198 H) sebagai jalur mata rantai setelahnya. Jadi, secara praktis ditemukan jalur periwayatan hadis dari para sufi perawi yang secara kualitas dapat dipertanggung jawabkan.
8. Sufi perawi juga berkontribusi besar dalam proses kodifikasi hadis saat itu. Generasi *tābi'īn* tercatat ada 29 orang, generasi

atbā' at-tābi'īn tercatat ada 31 orang, dan generasi *tab' al-atbā'* tercatat 9 orang yang memiliki catatan tertulis tentang periwayatannya. Temuan ini menegaskan bahwa perilaku sufistik mereka pada dasarnya tidak mempengaruhi secara negatif proses kodifikasi hadis saat itu. Adapun rendahnya tingkat partisipasi pada generasi *tab' al-atbā'* bisa saja disebabkan oleh dua hal. Pertama, tradisi kesufian pada saat itu telah berkembang menjadi subjek keilmuan yang mandiri. Kedua, sebagian besar memiliki jumlah periwayatan yang sedikit dan telah terekam pula di pelbagai karya hadis yang ada saat itu.

9. Hadis yang diriwayatkan oleh sufi perawi dalam mata rantai tersebut jelas-jelas dapat dipertanggung jawabkan, baik dari sisi kesahihan periwayatan maupun dari sisi kontekstualisasi pemahaman hadis. Karena, bagi sufi perawi, hadis bisa saja berkualitas sahih, baik dari sisi sanad dan matan, namun lemah dalam sisi pemahaman terhadap substansi dari kandungan hadis itu sendiri. Jadi, memahami suatu hadis pada dasarnya tidak cukup hanya dengan mengkaji otentisitas sanad serta menafsirkan redaksi matannya saja. Akan tetapi, memahami karakteristik para perawi hadis dalam jalur mata rantainya juga patut dipertimbangkan. Hal tersebut sebagai bukti historis bahwa kandungan suatu hadis pada dasarnya berjalan beriringan dengan proses transmisinya dari satu generasi ke generasi berikutnya.

B. Keterbatasan Kajian

Fokus penelitian ini adalah pada bangunan mata rantai sufi perawi dalam *al-Kutub at-Tis'ah*. Berdasarkan kajian dan telaah dalam penelitian ini, peneliti sadar bahwa kajian ini masih perlu dielaborasi lebih jauh lagi, terutama dalam kaitannya dengan kontribusi kaum sufi dalam proses pemahaman hadis yang memang masih jarang dikaji. Peneliti juga menyadari bahwa penelitian ini masih terlalu luas cakupannya. Sehingga masih sangat diperlukan kajian-kajian yang lebih spesifik dari apa yang telah dilakukan.

Sementara itu, peneliti melalui kajian ini juga sedikit menekankan pola studi kawasan yang mungkin masih bersifat umum. Sehingga masih sangat diperlukan penyederhanaan locus serta objek studi yang dikaji. Bagi peneliti, studi kawasan saat ini merupakan studi yang patut dikembangkan lebih giat lagi, lebih-lebih dalam studi Hadis dan Tasawuf. Karena, sebagai kaum intelektual yang bergelut dalam studi Islam sangat sadar bahwa Islam telah berkembang sejauh ini dan tidak dapat dipungkiri lagi bahwa pasti akan muncul beragam bentuk interaksi tradisi dan akulturasi intelektual dan budaya. Sehingga melihat Islam hanya dengan sisi normatifnya saja dikhawatirkan akan membawa pada bentuk pemahaman yang cenderung tekstual-eksklusif. Bukankah kita sebagai umat Islam telah menyadari bersama bahwa Islam itu seyogyanya harus *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Itulah dasar dari pentingnya studi kawasan dalam ranah studi Islam.

C. Saran

Demikian kajian tentang Sufi Perawi Hadis dalam *al-Kutub at-Tis'ah*, peneliti menyadari bahwa kajian ini masih jauh dari kesempurnaan, sehingga kritik dan saran masih sangat diperlukan. Penelitian ini diharapkan menambah wawasan baru dalam khasanah ilmu pengetahuan, terutama dalam ranah kajian hadis dan tasawuf. Dua keilmuan yang telah mewarnai pola dan sikap keberagamaan kita hingga saat ini. Lebih dari itu, hasil dari penelitian ini diharapkan menjadi sumbangsih nyata dalam memberikan salah satu alternatif diantara alternatif-alternatif lain dalam mengkaji dan memahami sabda Rasulullah.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdah, Muḥammad Ṭāriq Abd.al-Ḥalīm al-, *aṣ-Ṣūfiyah: Nasy’atuhū wa Taṭawwuruhū*. Riyadh: Maktabah al-Kauṣar, 2001.
- ‘Afīfi, Abū al-‘Alā.at-Taṣawwuf: *aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*. Alexandria: Dār al-Ma’ārif, 1963.
- ‘Ainī, Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad Badruddīn al-. *‘Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā at-Turaṣ al-‘Arabī, t.t.
- ‘Ajam, Rafīq al-.*Mausū‘ah Muṣṭalahāt at-Taṣawwuf Al-Islāmī*. Lebanon: Nāsyirūn, 1999.
- ‘Ajṭbah, Aḥmad bin Muḥammad Ibnu al-*Īqāz Al-Himam Fi Syarḥ Al-Ḥikam*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.
- ‘Alī, Sayyid Nūr bin Sayyid. *at-Taṣawwuf asy-Syar’ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Abbas, Rafid. “Kritik Ibn Jawzi Terhadap Ulama Dalam Kitab Talbis Iblis.” *Islamica* 4, no. 1 (2009): 165–76.
- Abdulla, Taufik, and Abdurrachman Surjomihardjo. *Ilmu Sejarah Dan Historiografi: Arah Dan Perspektif*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Aḥmad bin ‘Alī al-Khaṭīb al-Bagdādī. *Kitāb al-Kifāyah fī ‘Ilmi ar-Riwāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalāni. *Nuzḥah an-Nazar Syarḥ Nukhbah al-Fikr*. Riyadh: Maṭba‘ah Safīr, 1422.
- Ahmad, Khadher, and Ishak Hj. Suliaman. “Autoriti Hadith Dalam Kitab Tasawuf Tulisan Jawi: Satu Kajian Terhadap Kitab Hidāyah Al-Sālikīn.” *Al-Bayan Journal of Al-Qur’an & Al-Hadith* 5 (2007): 97–128.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah, 2009.
- Arberry, Arthur John. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. Courier Corporation, 1950.

- ‘Arabi, Abu Sa’id al-, *Kitab fihī Ma’na az-Zuhd wa al-Maqalat wa Sifat az-Zahidin*. Kairo: Matba’ah Dar al-Kutub al-Misriyah, 1998.
- Aṣbihānī, Ahmad bin ‘Abdullāh bin Aḥmad Abū Nua‘im al-. *Ḥilyah al-Auliya’ wa Ṭabaqāh al-Aṣfiya’*. Mesir: as-Sa’ādah, 1974.
- Aṣbāhī, Mālik bin Anas al-. *Muwatta’ al-Imām Mālik*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1985.
- ‘Asqalāni, Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-. *Faṭḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. I. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.
- . *Faṭḥ Al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.
- . *Lisān al-Mizān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996.
- . *Tahzīb at-Tahzīb*. India: Maṭba’ah Dā’irah al-Ma‘ārif an-Nizāmiah, 1326.
- . *Ta’rīf Ahl at-Taqdīs bi Marātib al-Mauṣūfīn bi at-Tadlīs*. Edited by ‘Āsim bin ‘Abdullāh al-Qaryūti. Oman: Maktabah al-Manār, 1983.
- ‘Asyūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir bin Muḥammad Ibnu. *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyyah li an-Nasyr, 1984.
- A’zamī, Muḥammad Muṣṭafā al-. *Dirāsāt fi al-Ḥadīs an-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihī*. Vol. I. Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1992.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Bagdādī, Aḥmad bin ‘Ali al-Khaṭīb al-, and Basysyār ‘Awwād Ma‘rūf. *Tārīkh Bagdād*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2002.
- Baiḍāwī, Abū Ya‘lā al-. “at-Ta’liqāt al-Mustazrafah ‘alā ar-Risālah al-Mustaṭrafah” dalam Muḥammad bin Ja‘far al-Kattāni. Beirut: ar-Risālah al-Mustaṭrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrarah, 2011.
- Bājī, Abu al-Walid Sulaiman bin Khalaf al-. *al-Muntaqā Syarḥ al-Muwatta’*. Mesir: Maṭba’ah as-Sa’ādah, 1332.
- Bakhtyar, Maryam. “Prophets Lifestyle, Criterion of Reflected Islamic Mysticism Persian Sufical Texts.” *Asian Journal of Social Sciences & Humanities* 1, no. 1 (2014): 170–76.
- Bandārī, ‘Abd al-Gaffār Sulaimān al-, and Sayyid Kasrawī Ḥasan. *Mausū’ah Rijāl al-Kutub at-Tis’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.

- Barakat, ‘Abdul Fattāḥ ‘Abdullāh. *al-Ḥakīm at-Tirmiẓī wa Nazariyyatuhū fī al-Wilāyah*. Maṭbū’āt Majma’ al-Buḥūs al-‘Ilmiyah, t.t.
- Basyūnī, Ibrāhīm. *Nasy’ah at-Tasawwuf al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1969.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*. Vol. 2. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Bilqies, Shahida. “Understanding the Concept of Islamic Sufism.” *Journal of Education and Social Policy* 1, no. 1 (2014).
- Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl al-. *al-Jāmi’ al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*. Edited by Muḥammad bin Zuhair bin Nāṣir al-Nāsir. Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2001.
- . *at-Tārīkh al-Kabīr*. Edited by M. ‘Abd al-Mu‘īd Khān. Hyderabad: Dā’irah al-Ma’ārif al-Islāmiyyah, t.t.
- Chittick, William C. *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Coşkun, Selçuk. “On the Use of ‘Fitrah’ as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadīth Belongs to the Prophet Muhammad.” *Journal of Hadīth Studies* 6, no. 1 (2008): 29–46.
- Daḥlan, Iḥsān Muḥammad. *Sirāj at-Ṭālibīn*. Surabaya: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.
- Danarta, Agung. *Perempuan Periwiyat Hadis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Danuri, Daelan M. “Kitābat al-Ḥadīs wa Tadwīnuh Qabla an-Takūna Rasmiyyah.” *Al-Jāmi’ah* 43, no. 1 (2005).
- Dārimī, ‘Abd Allāh bin ‘Abdurrahmān ad-. *Sunan Ad-Dārimī*. Edited by Ḥusain Salīm Asad ad-Dāranī. Riyadh: Dār al-Mugnī li an-Nasyr wa at-Tauzī’, 2000.
- Dunyā, Abdullāh bin Muḥammad al-Qurasyī Ibnu Abī ad-. “Kitāb at-Tawakkul.” In *Majmū’ah Rasā’il Ibn Abī Ad-Dunyā*, edited by Mustafā ‘Abdul Qādir ‘Aṭā. Beirut: Mu’assasah al-Kutub as-Ṣaḥāfiyyah, 1993.
- Elias, Jamal J. *Islam*. London: Calmann & King, 1999.
- El-Shamsy, Ahmed. “The Social Construction of Orthodoxy.” In *On Classical Islamic Theology*, edited by Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. New York, NY, US: Oxford University Press, 2005.
- Field, Claud. *Mystics and Saints of Islam*. Cosimo, Inc., 2011.
- Galwus, Mustafā. *at-Taṣawwuf fī al-Mīzan*. Mesir: Dār al-Nahḍat, t.t.
- Gazālī, Abū Hāmid Muhammad al-. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2005.
- Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Paris: Mouton & Co, 1977.
- Guddah, 'Abd al-Fattāḥ Abū. *Tahqīq Ismai aṣ-Ṣaḥīḥain wa Ism Jāmi' at-Tirmiḏī*. Beirut: Dār al-Qalam, 1993.
- Haeri, Fadhlalla. *Jenang-Jenang Sufisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Ḥakīm, Su'ād al-. *al-Mu'jam aṣ-Ṣūfī*. Beirut: Nudrah, 1977.
- Hasbillah, Ahmad 'Ubaydi. "Periwayat Khawarij Dalam Literatur Hadis Sunni." M.A., Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2013.
- Hāsyim, Aḥmad 'Umar. *as-Sunnah an-Nabawiyah wa 'Ulūmuhā*. Mesir: Maktabah Garīb, t.t.
- Ḥazm, 'Ali bin Aḥmad bin Sa'īd Ibnu. *al-Akhlāq wa as-Sair fī Mudāwat an-Nufūs*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1979.
- . *al-Faṣl fī al-Milal wa al-'Ahwā wa an-Niḥal*. Kairo: Maktabah al-Khānījī, t.t.
- . *Ṭauq al-Ḥamāmah fī al-Ulfah wa al-Allāf*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyah li ad-Dirāsah wa an-Nasyr, 1987.
- Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad Ibnu. *Masyāḥīr 'Ulamā' Al-Amṣār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: MacMillan and Co, 1946.
- Ḥumaid, Sa'd bin 'Abdullāh Āli. *Manāḥij al-Muḥaddiṣīn*. Riyadh: Dār 'Ulūm as-Sunnah, 1999.
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī. *Sunan Ibn Mājah*. Edited by Syu'aib al-Arnā'uṭ et.al. Beirut: Dār ar-Risālah al-'Ālamiyah, 2009.
- Idlibī, Ṣalāḥ al-Dīn bin Aḥmad al-. *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīṣ an-Nabawī*. Beirut: Dar al-Afāq al-Jadīdah, 1983.

- Isma'il, M. Syuhudi. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005.
- ‘Itr, Nūr ad-Dīn. *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Dār al-Fikr, 1992.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. “I‘jāz an-Nubuwwah al-‘Ilmī.” In *ar-Riḥlah fī Ṭalab al-Ḥadīṣ*, by ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghādādī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1975.
- James, William. *The Varieties of Religious Experiences: A Study in Human Nature*. Pennsylvania: the Pennsylvania State University, 2002.
- Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim al-. *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2009.
- Jawābī, Muḥammad Ṭāhir al-. *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*. Tunis: Muassasah ‘Abdul Karīm bin ‘Abdullāh, 1989.
- Jumantoro, Totok, and Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Wonosobo: Amzah, 2005.
- Kalim, Jawāmi‘ al-. *Jawāmi‘ al-Kalim* (version 4.5). www.islamweb.net, 2013. www.islamweb.net.
- Kalābazī, Abū Bakr Muḥammad al-. *at-Ta‘arruf li Mazhab Ahl at-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Kattānī, Muḥammad bin Ja‘far al-. *ar-Risālah al-Mustaṭrafah li Bayān Masyhūr Kutub as-Sunnah al-Musyarrāfah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh University Press, 2007.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Khaldūn, ‘Abdurrahmān Ibnu. *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Khaṭīb, As‘ad al-. “Mauqif al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal min at-Taṣawuf wa aṣ-Ṣūfiyyah.” *At-Turaṣ Al-‘Arabī* 1, no. 83–84 (2001): 252–65.

- Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj al-. *as-Sunnah Qabl at-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.
- . *Uṣūl al-Ḥadīṣ: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Lāsyīn, Mūsa Syāhīn. *Fath al-Mun‘im Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Dār asy-Syurūq, 2002.
- Lings, Martin. *What Is Sufism?* University of California Press, 1975.
- M. Faishol. “Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid Al-Jabiri.” *Jurnal Religio* 1, no. 1 (2011): 63–84.
- Madīnī, ‘Alī bin ‘Abd Allāh al-. *al-‘Ilal*. Edited by Mustafā al-A‘zamī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980.
- Maḥmūd, ‘Abdul Ḥalīm. *Qaḍīyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiz min al-Dalāl*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.
- . *al-Imam ar-Rabbani az-Zahid: Abdullah bin al-Mubarak*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.
- Mahyuddin, Muhammad Khairi, Dato’ Zakaria Stapa, and Faudzinaim Badaruddin. “The Relationship Between the Sharicah, Tariqah, Haqiqah and Macrifah by Wan Sulaiman B Wan Siddik , a 19th Malay Sufi Scholar in the Malay World.” *Journal of Islamic Studies and Culture* 1, no. 1 (2013): 1–11.
- Makdisi, George. “The Sunni Revival.” In *Islamic Civilization 950-1150*, edited by D.S. Richards, 155–68. Oxford: Bruno Cassirer, 1973.
- Manzūr, Muḥammad bin Mukrim Ibnu. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Marwazī, ‘Abd Allāh bin al-Mubāarak al-. *az-Zuhd wa ar-Raqā’iq*. Edited by Ḥabīb ar-Raḥmān al-A‘zamī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Massignon, and Mustafa Abdurrāziq. *at-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāniyyah, 1984.
- Mausū‘ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis‘ah, *Mausū‘ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis‘ah* (version 2.1). Mesir: Harf Information Technology, 1998.
- Melchert, Christopher. “Early Renunciants as Hadith Transmitters.” *The Muslim World* 92 3, no. 4 (2002): 407–18.

- Mizzī, Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Mubārakfūrī, Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-. *Tuḥfah al-Aḥwazī bi Syarḥ Jāmi' at-Tirmizī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Muḥāsibī, al-Ḥārīs al-. *ar-Ri'āyah fī Ḥuqūq Allāh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf bin Tāj al-Ārifin al-. *Faid al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' aṣ-Ṣagīr*. Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1356.
- Munslow, Alun. *Companion to Historical Studies*. London: Routledge, 2006.
- . *The New History*. England: Pearson Education Limited, 2003.
- Musharraf, Maryam. "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'ān and the Theory of Hermeneutic." *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11, no. 1 (April 26, 2013): 33–47. doi:10.11136/jqh.1311.01.03.
- Mūšilī, al-Mu'āfi bin 'Imrān al-. *az-Zuhd*. Edited by 'Amir Ḥasan Ṣabrī. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1999.
- Mutawallī, 'Abd al-Sattār al-Sayyid. *Adab az-Zuhd fī al-'Aṣr al-'Abbāsī: Nasya'uhu wa Taṭawwuruḥu wa Asyhar Rijālihi*. Mesir: al-Hai'at al-Miṣriyyah al-'Ammāh li al-Kitāb, 1984.
- Muthahhari, Murtadha. *Pengantar Epistemologi Islam*. Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Nasā'ī, Aḥmad bin Syu'aib bin 'Alī al-. *al-Mujtabā min as-Sunan*. Edited by 'Abd al-Fattāḥ Abū Guddah. Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986.
- Nāṣir, 'Abdul Laṭīf. "Ḥubb Allah wa Ḥubb Rasūlih Manba' al-Ilhām wa asy-Syi'r 'ind aṣ-Ṣūfiyyah." *Majallah Jāmi'ah Tikrit li al-'Ulūm Al-Insāniyyah* 13, no. 9 (2006): 27–52.
- Nasr, Sayyed Hossein. *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*. Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- Nasution, Harun. *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- . *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nawāwī, Yaḥya bin Syaraf an-. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabī, 1392.

- . *al-Taqrīb at-Taisīr li Ma‘rifat Sunan al-Basyīr an-Nazīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987.
- . *Riyād aṣ-Ṣaliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn*. Oman: Dār Usāmah li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1999.
- Nawwāb, Awāṭif M. Yūsuf. *ar-Rihlāt al-Magribiyyah wa al-Andalusiyyah: Masdar min Maṣādir Tārikh al-Ḥijāz fī al-Qarnain as-Sābi‘ wa as-Šāmin al-Hijriyain Dirāsah Taḥlīliyyah Muqāranah*. Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 1996.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *Studies in Islamic Mysticism*. Forgotten Books, 1921.
- Nuqṭah, Muḥammad bin ‘Abd al-Ganī bin Abī Bakr Ibnu. *at-Taqyīd li Ma‘rifah Ruwāḥ as-Sunan wa al-Masānīd*. Edited by Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Nurbakhsy, Javad. *Psikologi Sufi (Psychology of Sufism)*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 1998.
- Nūrī, as-Sayyid Abū al-Mu‘āṭī an-, Aḥmad ‘Abdurrazzāq, and Maḥmūd M. Khalīl. *Mausū‘ah Aqwāl al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal fī Rijāl al-Ḥadīṣ wa ‘Ilaliḥī*. ‘Ālam al-Kutub, 1997.
- Ohlander, Erik. *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar Al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Brill, 2008.
- Qāsimī, Jamāluddīn al-. *al-Jarḥ wa at-Ta‘dīl*. Beirut: Mu‘assasah ar-Risālah, 1979.
- Quḍāt, Amīn al-. *Madrasat al-Ḥadīṣ fī al-Baṣrah ḥattā al-Qarn as-Šālīs al-Hijrī*. Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 1998.
- Qurasyī, Asad bin Mūsā al-. *az-Zuhd*. Edited by Abū Ishāq al-Ḥuwainī. Maktabah al-Wa‘y al-Islāmī, 1993.
- Qusyairī, Abū al-Qāsim al-. *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*. Dār al-Maḥajjah al-Baiḍā, t.t.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. 2nd edition. University of Chicago Press, 1979.
- . *Islamic Methodology in History*. Islamic Research Institute, 1984.
- Rajab, ‘Abdurrahmān bin Aḥmad al-Ḥanbali Ibnu. *Syarḥ ‘Ilal at-Tirmizī*. Edited by Nūr al-Dīn ‘Itr. Dār al-Mullāḥ, 1978.

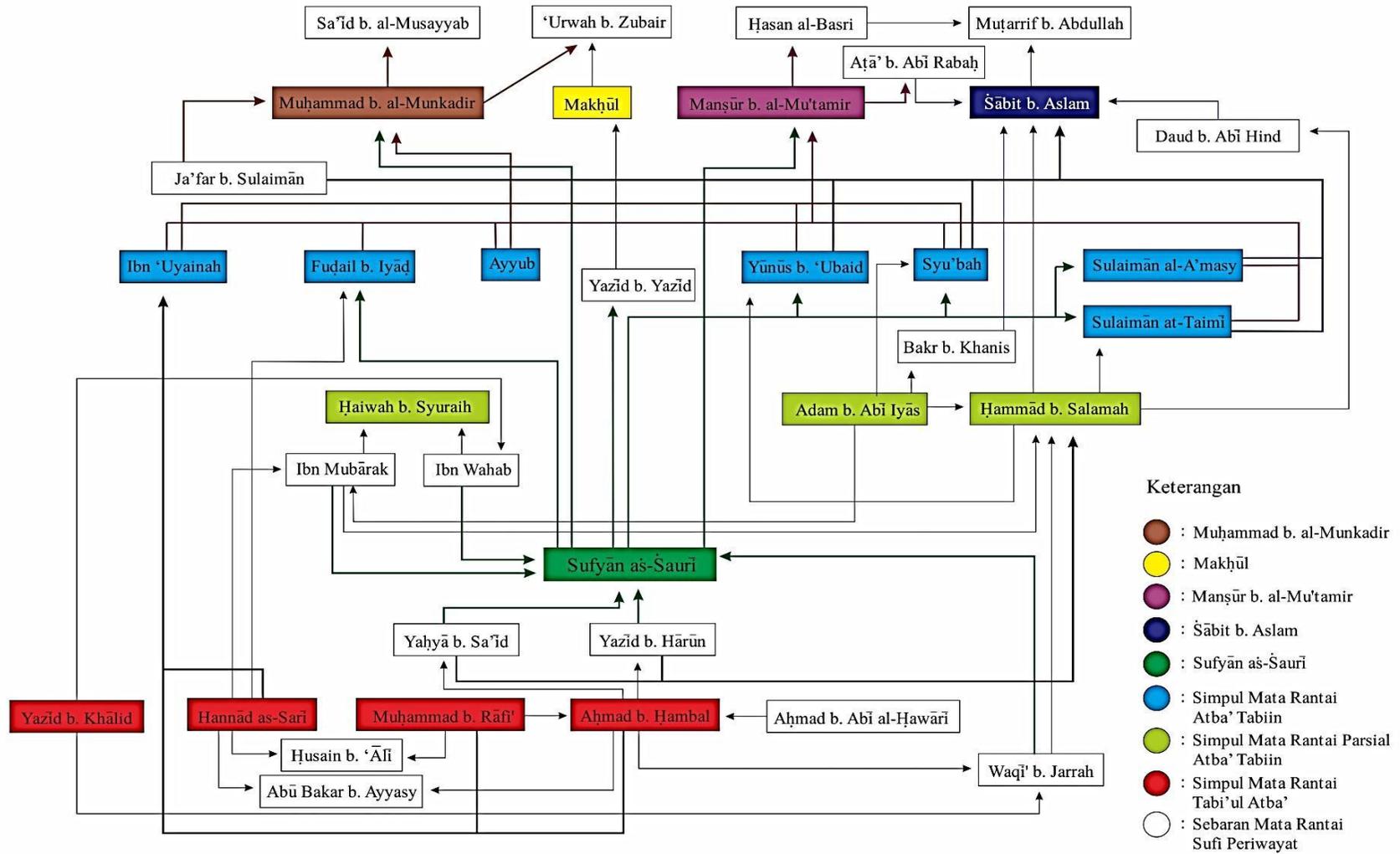
- Rāzī, ‘Abd ar-Raḥmān bin Muḥammad Ibn Ḥātim ar-. *Kitāb al-Jarḥ wa at-Ta’dīl*. Hyderabad: Majlis Dā’irah al-Ma’ārif al-‘Usmāniyyah, 1952.
- Rāzī, Aḥmad bin Fāris ar-. *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*. Edited by ‘Abd as-Salām M. Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Rodliyana, Dede M. “Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitāb Ḥadīth.” *Journal of Qur’ān and Ḥadīth Studies* 1, no. 1 (2012): 119–44.
- Ru’āsī, Wakī‘ bin al-Jarrāh ar-. *az-Zuhd*. Madinah: Maktabah ad-Dār, 1984.
- Sā’ātī, Aḥmad bin ‘Abdurraḥmān bin Muḥammad al-Bannā as-. *al-Faḥḥ ar-Rabbānī li Tartīb Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal asy-Syaibānī*. Vol. 1. Kairo: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, t.t.
- Sahmarani, As’ad as-. *at-Taṣawwuf; Mansya’uhū wa Muṣṭalahātuhū*. Beirut: Dār an-Nafā’is, 1987.
- Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwīn Hadis Dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Ṣalāḥ, ‘Uṣmān bin ‘Abd al-Raḥmān Ibnu aṣ-. *Muqaddimah Ibnu aṣ-Ṣalāḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Ṣāliḥ, Subḥi. *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuhū*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1959.
- Ṣan’ānī, Muḥammad bin Isma’īl aṣ-. *Subul as-Salām Syarah Bulūg al-Marām*. Riyadh: Maktabah Nizār Muṣṭafa al-Bāz, 1995.
- Sāyih, Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm as-. *as-Sulūk ‘ind al-Ḥakīm at-Tirmizī*. Kairo: Dār al-Salām, 1988.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Schuon, Frithjof. *Islam Dan Filsafat Perennial*. Translated by Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1993.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw Dalam Sorotan Al-Qur’an Dan Hadits-Hadits Shahih*. Ciputat: Lentera Hati, 2011.
- Sijistānī, Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy‘as-. *az-Zuhd*. Edited by Yāsir bin Ibrāhīm. Ḥalwān: Dār al-Misykāh, 1993.
- Sijistānī, Sulaimān bin al-Asy‘as-. *Sunan Abī Dāwūd*. Edited by M. Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.t.

- Siradj, Said Aqiel. "Tauhid Dalam Perspektif Tasawuf." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 5, no. 1 (January 22, 2014): 152–60. doi:10.15642/islamica.2010.5.1.152-160.
- Smith, Margaret. *Mistisisme Islam Dan Kristen: Sejarah Awal Dan Perkembangannya*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Subki, Tāj ad-Dīn ‘Abd al-Wahhab bin ‘Alī as-. *Qā‘idah fī al-Jarḥ wa at-Ta‘dīl wa Qā‘idah fī al-Mu‘arrikhīn*. Edited by ‘Abd al-Fattāḥ Abū Guddah. Beirut: Dār al-Basyā‘ir al-Islāmiyyah, 1990.
- Sulamī, Muḥammad bin al-Ḥusain as-. *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyyah*. Edited by Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan, 2010.
- Suyūṭī, ‘Abdurrahmān bin Abī Bakr as-. *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawāwī*. Beirut: Dār Iḥyā’ as-Sunnah an-Nabawiyyah, 1979.
- . *Tanwīr al-Ḥawālik Syarḥ ‘alā Muwaṭṭa’ Mālik*. Singapura: al-Ḥaramain, t.t.
- Syahrazūrī, ‘Uṣmān bin ‘Abd al-Raḥmān Ibn Ṣalāḥ al-. *Ma‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Edited by ‘Abd al-Laṭīf al-Ḥamīm and Māhir Yāsīn al-Faḥl. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Syaibānī, Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal asy-. *az-Zuhd*. Edited by M. ‘Abd as-Salām Syāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- . *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*. Edited by Syu‘ayb Arnā’uṭ. Beirut: Mu’assah al-Risālah, 2001.
- Syāmilah, al-Maktabah asy-. *al-Maktabah asy-Syāmilah* (version 3.48). www.arrawdah.com, 2015. www.shamela.ws.
- Syaraf, M. Jalāl. *Dirāsah fī at-Taṣawwuf al-Islamī; Syakhṣiyyāh wa Mazāhib*. Beirut: Dār al-Nahḍat al-‘Arabiyyat, 1984.
- Sya‘rānī, ‘Abd al-Wahhāb asy-. *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Sya‘rani, Usman. *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Syukur, M. Amin. *Zuhud Di Abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

- Syukur, M. Amin, and Masyharuddin. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Taftāzānī, Abū al-Wafā al-Ganīmī at-. *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*. Translated by Ahmad Rofi' Utsmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Ṭahḥān, Maḥmūd aṭ-. *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ṭahḥān, Maḥmūd bin Aḥmad bin Maḥmūd aṭ-. *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*. Maktabah al-Ma'ārif li an-Nasyr wa at-Tauzī', 2004.
- Taimiyyah, Taqī ad-Dīn Ibnu. *Majmū' al-Fatāwā*. Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995.
- Tirmizī, Muḥammad bin Alī al-Ḥakīm at-. *aṣ-Ṣalāt wa Maqāṣiduhā*. Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1965.
- . *Nawādir al-Uṣūl fī Aḥādīṣ ar-Rasūl*. Beirut: Dār al-Jīl, t.t.
- Tirmizī, Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah at-. *asy-Syamāil al-Muḥammadiyah*. Beirut: Dār al-Ḥadīṣ, 1988.
- Tirmizī, Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah at-. *Sunan at-Tirmizī*. Edited by A. M. Syākir. Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1973.
- Tujībī, al-Qāsim bin Yūsuf bin Muḥammad at-. *Barnāmij at-Tujībī*. Edited by 'Abd al-Ḥafīz Maṣṣūr. Tunis: ad-Dār al-'Arabiyah li al-Kitāb, 1981.
- 'Uwaiḍah, Kāmil Muḥammad Muḥammad. *'Ilm an-Nafs al-Ijtimā'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Ya'murī, Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad Ibn Sayyid an-Nās al-. *Nafḥ asy-Syazī Syarḥ Jāmi' at-Tirmizī*. Edited by A. Ma'bad 'Abd al-Karīm. Vol. 1. Riyadh: Dār al-'Āshimah, 1409.
- Yaḥṣubī, Iyāḍ bin Mūsā al-. *al-Ilmā' ilā Ma'rifah Uṣūl ar-Riwāyah wa Taqyīd as-Samā'*. Edited by Al-Sayyid A. Ṣaqar. Kairo: Dār al-Turās, 1970.
- Żahabī, Abū 'Abd Allāh Syams al-Dīn aḥ-. *Kitāb Tazkirah al-Ḥuffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- . *Mizān al-I'tidāl fī Naqd ar-Rijāl*. Edited by 'Alī M. al-Bajāwī. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1963.

- . *Siyar A'lām an-Nubalā'*. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1985.
- . *Siyar A'lām an-Nubalā'*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2006.
- . *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A'lām*. Edited by Basysyār 'Awwād Ma'rūf. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
- Zahrānī, Muḥammad bin Maṭar az-. *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah Nasy'atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī*. Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1426.
- . *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah: Nasy'atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī*. Riyadh: Dār al-Minhāj, 1998.
- Zahw, Muḥammad Muḥammad Abū. *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*. Mesir: Syirkah Musāhamah Miṣriyyah, t.t.
- Zain, Muhammad. “Profesi Sahabat Nabi Dan Hadis Yang Diriwayatkannya (Tinjauan Sosio-Antropologis).” Ph.D, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Ziriklī, Khair ad-Dīn bin Maḥmūd az-. *al-A'lām*. Vol. 7. Beirut: Dār 'Ilm li al-Malāyīn, 2000.
- Zuhār, 'Adnān bin Abdullāh. *Juhūd as-Sādāh aṣ-Ṣūfiyyah fī Khidmah al-Ḥadīṣ an-Nabawī: Riwāyah wa Dirāyah*. Perancis: Tidjania, 2008.

Mata Rantai Intelektual Sufi Periwiyat



Lampiran 1. Rekapitulasi Nama Sufi Perawi dalam *al-Kutub at-Tis'ah*

1. Generasi *Tābi'in*

No.	Nama	Wafat	Kawasan	Atribut	Mukharrij	Kualitas	Jmlh
1	Ibrāhīm bin Nasyīṭ al-Wa'lānī; Abū Bakr	161	Mesir	al-'Ābid	N, AD, IM, A	Šiqah	4
2	Ibrāhīm bin Yazīd at-Taimī; Abū Asmā'	93	Kufah	al-'Ābid, al-Qānit	as-Sittah, A, D	Šiqah, Mursal, Mudallis	108
3	Aḥwaṣ bin Ḥakīm bin 'Umair al-'Ansī		Syam	al-'Ābid	IM, D	Ḍa'īf	4
4	Ismā'īl bin 'Ubaidillah; Abū 'Abd al-Ḥamīd	131	Syam	az-Zāhid	B, MU, T, AD, IM, A, D	Šiqah	20
5	Ismā'īl bin 'Amr bin Sa'd; Abū Muḥammad	140	Kufah	an-Nāsik, al-'Ābid	IM	Šadūq	1
6	Aswad bin Yazīd bin Qais; Abū 'Amr	75	Kufah	aṣ-Šawwām, al-Qawwām	as-Sittah, A, D	Šiqah	622
7	Ayyūb bin Abī Tamīmah Kaisān; Abū Bakr	131	Basrah	al-'Ābid	at-Tis'ah	Šiqah, Šabat	1493
8	Buddail bin Maisarah; Abū Ṭalḥaḥ	125/ 130	Basrah	al-'Ābid, az-Zāhid	M. al-Arba'ah, A, D	Šiqah	77
9	Busr bin Sa'īd	100	Madinah	al-'Ābid, az-Zāhid	at-Tis'ah	Šiqah	133
10	Bakr bin 'Abdullāh bin 'Amr; Abū 'Abdullāh	106/ 107	Basrah	Mujāb ad- Da'wah	as-Sittah, A, D	Šiqah, Šabat	97
11	Šābit bin Aslam al-Bunānī; Abū Muḥammad	127	Basrah	al-'Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah	1061
12	Ḥārīs bin Qais al-Ju'fī	s. 100	Kufah	al-'Ābid	N, D	Šiqah	1

13	Hāris bin Yazīd; Abū ‘Abd al-Karīm	130	Mesir	al-‘Ābid	MU. AD, IM, A	Şiqah, Şabat	37
14	Hāris bin Ya‘qūb; Abū ‘Abdullāh	130	Mesir	al-‘Ābid	MU, T, A, D	Şiqah	10
15	Ḥabīb bin Abī Şābit Qais; Abū Yahyā	119	Kufah	al-Abdāl	as-Sittah, A, D	Şiqah, Mursal, Mudallis	262
16	Ḥasan al-Başrī bin Yasār	110	Basrah	az-Zāhid	at-Tis‘ah	Şiqah, Mursal, Mudallis	1105
17	Khārijah bin Zaid bin Şābit; Abū Zaid	99/ 100	Madinah	al-‘Ābid	at-Tis‘ah	Şiqah	59
18	Khālid bin Ma‘dān; Abū ‘Abdullāh al-Kalā‘ī	103	Syam	al-‘Ābid	at-Tis‘ah	Şiqah, Mursal	179
19	Khubaib bin ‘Abdullāh bin Zubair bin ‘Awwām	93	Madinah	al-‘Ābid, an-Nāsik	N, A	Şiqah	1
20	Khaişumah bin ‘Abdurrahmān	80	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Mursal	69
21	Dāwud bin Abī Hind Dīnār; Abū Bakr	139/ 140	Basrah	az-Zāhid	as-Sittah	Şiqah, Ragu di masa tuanya	271
22	Rib‘ī bin Ḥirāsy bin Jaḥsy; Abū Maryam	100/ 104	Kufah	al-‘Ābid, al-Walī	as-Sittah, A, D	Şiqah	172
23	Rabī‘ bin Khuşaim bin ‘Āiz; Abū Yazīd	61/ 63	Kufah	al-‘Ābid	B, MU, T, N, IM, A, D	Şiqah	15
24	Rabī‘ah bin Yazīd al-Qaşīr; Abū Syu‘aib	121/ 123	Syam	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	67
25	Rajā‘ bin Ḥaiwah bin Jarwal;	112	Syam	al-‘Ābid,	as-Sittah, A, D	Şiqah,	24

	Abū al-Miqdām			az-Zāhid		Faqīh	
26	Zurārah bin Aufā al-‘Āmirī; Abū Ḥājib	93	Basrah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah	147
27	Ziyād bin Ḥudair al-Asadī; Abū al-Mugīrah	70an	Kufah	al-‘Ābid	AD, A, D	Šiqah	3
28	Ziyād bin Abī Ziyād Maisarah	135	Madinah	al-‘Ābid, az-Zāhid	MU, T, IM, MA, A	Šiqah	14
29	Ziyād bin ‘Abdullāh an-Numairī	121an	Basrah	al-‘Ābid	T, A	Ḍa‘īf	6
30	Zaid bin Artāh al-Fazārī	111an	Syam	al-‘Ābid	T, N, AD, A	Šiqah	9
31	Sālim bin ‘Abdullāh bin ‘Umar; Abū ‘Umar	106	Madinah	al-‘Ābid, az-Zāhid	at-Tis‘ah	Šiqah	991
32	Sa‘d bin Ibrāhīm; Abū Ishāq	125/ 126	Madinah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah	306
33	Sa‘īd bin Fairūz; Abū al- Bakhtarī	83	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah, Mursal, Tasyayyu‘	74
34	Sa‘īd bin al-Musayyab; Abū Muḥammad	90an	Madinah	aṣ-Ṣawwām	at-Tis‘ah	Šiqah, Mursal	1231
35	Salmah bin Dīnār; Abū Ḥāzim al-A‘raj	133	Madinah	al-‘Ābid, az-Zāhid, al-Ḥakīm	at-Tis‘ah	Šiqah	352
36	Sulaimān bin Ṭarkhān; Abū al- Mu‘tamir	143	Basrah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah	402
37	Sulaimān bin Mahrān; Abū Muḥammad	147/ 148	Kufah	al-Wara‘	as-Sittah, A, D	Šiqah, Mudallis	2889
38	Sulaimān bin Yasār; Abū Ayyūb	100	Madinah	al-‘Ābid	at-Tis‘ah	Šiqah	293
39	Suwaid bin Gafrah bin ‘Ausajah; Abū Umayyah	80an	Kufah	az-Zāhid, al-Qawwām	as-Sittah, A, D	Šiqah	39

40	Şafwān bin Salīm; Abū ‘Abdullāh	132	Madinah	al-‘Ābid	at-Tis‘ah	Şiqah, Qadariyyah	75
41	Şafwān bin Muḥriz bin Ziyād al-Māzinī	174	Basrah	al-‘Ābid, al-Bakkā’, al-Khāsyī‘	B, MU, T, N, IM, A	Şiqah	24
42	Ṭawūs bin Kaisān; Abū ‘Abdurrahmān	101an	Yaman	al-‘Ābid	as-Sittah	Şiqah	625
43	Ṭalq bin Ḥabīb al-‘Anzī	90an	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	MU, al-Arba‘ah, A, D	Şadūq, Murji‘ah	23
44	‘Āmir bin ‘Abdullāh bin Zubair; Abū al-Ḥāris	124	Madinah	al-‘Ābid	at-Tis‘ah	Şiqah	57
45	‘Abdullāh bin Şaub; Abū Muslim al-Khulānī	62	Syam	al-‘Ābid, az-Zāhid, al-Ḥakīm	MU, al-Arba‘ah, A, D	Şiqah	11
46	‘Abdullāh bin Abī Zakariā; Abū Yaḥyā	117	Syam	al-‘Ābid	AD, A, D	Şiqah	7
47	‘Abdullāh bin Gālib al-Ḥuddānī; Abū Quraisy	83	Basrah	al-‘Ābid, al-Qānit, al-Mutabattil	T, A	Şadūq	5
48	‘Abdullāh bin Muḥairīz; Abū Muḥairīz	99	Mekkah	al-‘Ābid	at-Tis‘ah	Şiqah	58
49	‘Abdullāh bin Maṭar; Abū Raiḥānah	-	Basrah	aş-Şāliḥ	MU, T, AD, IM, A, D	Şadūq	8
50	‘Abdullāh bin Abī al-Huzail; Abū al-Mugīrah	80an	Kufah	al-‘Ābid	MU, T, N, A	Şiqah	16
51	‘Abdurrahmān bin ‘Abdullāh bin Abī ‘Ammār	101an	Mekkah	al-‘Ābid, al-Qiss	MU, al-Arba‘ah, A, D	Şiqah	22
52	‘Abdurrahmān bin Mull; Abū	95	Basrah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah,	283

	‘Usmān					Šabat	
53	‘Abdurrahmān bin Abī Nu’m; Abū al-Ḥakam	100	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A	Šadūq	55
54	‘Ubaidillāh bin Abī Ja‘far; Abū Bakr	135	Mesir	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Šiqah	70
55	‘Urwah bin Zubair; Abū ‘Abdullāh al-Asadī	94	Madinah	al-‘Ābid, aṣ-Ṣawwām	at-Tis‘ah	Šiqah	2867
56	‘Aṭā’ bin Abī Rabbāh; Abū Muḥammad	114	Mekkah	Al-Wara‘	at-Tis‘ah	Šiqah, Mursal	1050
57	‘Aṭā’ bin Abī Muslim; Abū Ayyūb al-Khurāsānī	135	Syam	al-Qawwām, aṣ-Ṣawwām	MU, T, N, AD, IM, A, MU, D	Šadūq, Mursal, Mudallis	43
58	‘Alqamah bin Qais bin ‘Abdullāh; Abū Syibl	70	Kufah	al-‘Ābid, ar-Rabbānī	as-Sittah, A, D	Šiqah, Sabat	333
59	‘Alī Zain al-‘Ābidīn bin Ḥusain bin ‘Alī	93	Madinah	al-‘Ābid, al-Wara‘	T, IM	Šiqah, Šadūq	135
60	‘Alī bin ‘Abdullāh bin Abbās; Abū Muḥammad	118	Syam	al-‘Ābid, as-Sajjād	MU, al- Arba‘ah, A	Šiqah	25
61	‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz bin Marwān	101	Syam	al-‘Ābid, az-Zāhid	at-Tis‘ah	Šiqah	89
62	‘Amr bin al-Aswad; Abū ‘Iyād al-‘Ansī	41	Syam	al-‘Ābid, az-Zāhid	B, MU, N, AD, IM, A, D	Šiqah	26
63	‘Amr bin Syuraḥbīl; Abū Maisarah al-Hamadānī	63	Kufah	al-‘Ābid, al-Walī	B, MU, T, N, AD, A, D	Šiqah	42
64	‘Amr bin ‘Abdullāh; Abū Ishāq al-Hamadānī	129	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah, Rancu di masa tuanya	1571
65	‘Amr bin Qais; Abū ‘Abdullāh	146	Sijistān,	al-‘Ābid,	MU, al-	Šiqah,	24

	al-Mulāi'		Khurasan	al-Walī	Arba'ah, A, D	Mutqin	
66	'Amr bin Murrah bin 'Abdullāh; Abū 'Abdullāh	118	Kufah	al-'Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Mursal, Murjah	396
67	'Amr bin Maimūn; Abū 'Abdullāh	74	Kufah	al-'Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	132
68	'Aun bin 'Abdullāh bin 'Uqbah; Abū 'Abdullāh	120	Kufah	al-'Ābid, az-Zāhid	MU, al- Arba'ah, A, D	Şiqah	36
69	'Alā' bin Ziyād bin Maṭar; Abū Naşr	194	Syam	al-'Ābid, al-Qānit, al-Bakkā'	B, N, IM, A, D	Şiqah	9
70	Farqad bin Ya'qūb; Abū Ya'qūb	131	Basrah	al-'Ābid	T, IM, A, D	Şadūq, Lemah	28
71	Qāsim bin Muḥammad bin Abū Bakr	106	Madinah	al-Wara'	at-Tis'ah	Şiqah	623
72	Kahmas bin Ḥasan at-Tamīmī; Abū al-Ḥasan	149	Basrah	al-'Ābid, al-Bakkā'	as-Sittah, A, D	Şiqah	68
73	Muḥammad bin Sauqah; Abū Bakr	140	Kufah	al-'Ābid	B, MU, T, AD, IM, A, D	Şiqah	24
74	Muḥammad bin Sīrīn al-Anşārī	110	Basrah	al-'Ābid, al-Wara'	at-Tis'ah	Şiqah, Şabat	874
75	Muḥammad bin Ṭāriq	131an	Mekkah	al-'Ābid	IM	Şiqah	1
76	Muḥammad bin Ka'b bin Salīm; Abū Ḥamzah	120	Kufah	al-Wara', Mujāb ad- Da'wah	at-Tis'ah	Şiqah	59
77	Muḥammad bin al-Munkadir; Abū 'Abdullāh	130	Madinah	al-'Ābid, al-Bakkā'	at-Tis'ah	Şiqah	318
78	Muḥammad bin Wāsi' bin Jābir; Abū Bakr	123	Basrah	al-'Ābid, az-Zāhid	MU, T, N, AD, A, D	Şiqah	20

79	Mālik bin Dīnār; Abū Yaḥyā	130	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	B, al-Arba‘ah, A, D	Şadūq	10
80	Mujāhid bin Jabr; Abū al-Ḥajjāj	104	Mekkah	al-‘Ābid, al-Wara‘	at-Tis‘ah	Şiqah	715
81	Muḥārib bin Dişār bin Kurdūs; Abū Dişār	116	Kufah	az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şiqah	95
82	Murrah aṭ-Ṭayyib bin Syarāḥīl; Abū Ismā‘īl	76	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	47
83	Masrūq bin al-Ajda’; Abū ‘Āisyāh	63	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	512
84	Muslim bin Yasār; Abū ‘Abdullāh	100	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid, al-Walī	N, AD, IM, A, MA, D	Şiqah	14
85	Muṭarrif bin ‘Abdullāh; Abū ‘Abdullāh	95	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şiqah	185
86	Mu’āwiyah bin Qurrah bin Iyās; Abū Iyās	113	Basrah	al-Bakkā’	as-Sittah, A, D	Şiqah	96
87	Ma’bad bin Khālid; Abū al- Qāsim	118	Kufah	al-‘Ābid, al-Qānit	as-Sittah, A, D	Şiqah	42
88	Makhūl al-Faqīh; Abū ‘Abdullāh	110	Syam	aş-Şawwām	MU, al- Arba‘ah, A, D	Şiqah, Mursal	181
89	Maşūr bin al-Mu‘tamir; Abū ‘Itāb	132	Kufah	al-‘Ābid, al-Qawwām	as-Sittah, A, D	Şiqah	1104
90	Muwarriq bin Musyamrij; Abū al-Mu‘tamir	100	Basrah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	24
91	Mūsā bin Ṭalḥaḥ; Abū ‘Īsa	103	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	78
92	Mūsā bin Abī ‘Āisyāh; Abū al- Ḥasan	131an	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	44
93	Maimūn bin Siyāh; Abū Baḥr	111an	Basrah	al-‘Ābid,	B, N, A	Şadūq	7

				al-Wara‘			
94	Hāni’ bin Kulsūm al-Kinānī; Ibnu Ha}yyān	100	Syam	al-‘Ābid	AD	Şiqah	1
95	Hammām bin al-Ĥāris an- Nakha’i	65	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	63
96	Hunai bin Nuwairah ađ-Ďabbī	s. 80	Kufah	al-‘Ābid	AD, IM, A	Maqbūl	3
97	Wahb bin Munabbih; Abū ‘Abdullāh	114	Yaman	al-‘Ābid	B, MU, T, N, AD, A, D	Şiqah	38
98	Yaḥyā bin Muslim; Abū Salīm	130	Basrah	al-Bakkā’	T, IM, A	Ďa’īf	4
99	Yaḥyā bin Waśśāb al-Asadī	103	Kufah	al-‘Ābid, al-Khāsyi’, al-Mutaallih	B, MU, T, N, IM, A, D	Şiqah	20
100	Yazīd bin Abān; Abū ‘Amr	s. 120	Basrah	az-Zāhid, al-Bakkā’	T, IM, A	Ďa’īf	21
101	Yazīd bin Ĥumaid; Abū at- Tayyāḥ	128	Basrah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Şabat	139
102	Yazīd bin ‘Abdullāh; Abū al- ‘Alā’	s. 111	Basrah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	118
103	Yazīd bin Mu’āwiyah an- Nakha’i		Kufah	al-‘Ābid	B	Şiqah	1
104	Yazīd bin Nimrān bin Yazīd	101an	Syam	al-‘Ābid	AD, A	Şiqah	3
105	Yūnus bin Maisarah bin Ḥalbas; Abū ‘Ubaid	132	Syam	al-‘Ābid	T, AD, IM, A, D	Şiqah	21
106	Yūnus bin ‘Ubaid bin Dīnār; Abū ‘Abdullāh	139	Basrah	al-Wara‘	as-Sittah, A, D	Şiqah, Şabat	325
107	Abū Bakr bin ‘Abdurrahmān bin al-Ĥāris	94	Madinah	al-‘Ābid, ar-Rāhib	at-Tis’ah	Şiqah	156
108	Abū Bakr bin Muḥammad bin Ḥazm	120	Madinah	al-‘Ābid	at-Tis’ah	Şiqah	174

109	Abū ‘Abd Rabb	112	Syam	az-Zāhid	IM, A	Maqbūl	3
-----	---------------	-----	------	----------	-------	--------	---

2. Generasi *Atbā’ at-Tābi’in*

No.	Nama	Wafat	Kawasan	Atribut	Mukharrij	Kualitas	Jumlah
1	Ibrāhīm bin Adham; Abū Ishāq	162	Syam	az-Zāhid	T, D	Şadūq	2
2	Ādam bin Abī Iyās; Abū al-Hasan	220	Syam	al-‘Ābid	B, T, N, IM	Şiqah	201
3	Aswad bin Syaibān; Abū Syaibān	160	Basrah	al-‘Ābid	MU, N, AD, IM, A, D	Şiqah	29
4	Bisyr bin Mufaḍḍal; Abū Ismā‘īl	187	Basrah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Şabat	221
5	Bisyr bin Manşūr; Abū Muḥammad	180	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	MU, N, AD	Şiqah	6
6	Bakr bin Khanīs	170	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid	T, IM, A	Şadūq	4
7	Bakr bin ‘Amr; Abū aṣ-Şiddīq an-Nājī	140	Mesir	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şadūq	56
8	Şābit bin Muḥammad; Abū Muḥammad	215	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid	B, T	Şadūq	5
9	Ja‘far bin Sulaimān; Abū Sulaimān	178	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	MU, al-Arba‘ah, A, D	Şadūq, Tasyayyu‘	113
10	al-Ḥarīs bin Mansūr al-Wāsiṭī; Abū Mansūr	211 an	Wasit	az-Zāhid	AD	Şadūq, Ragu	1
11	Ḥajjāj bin Farāfiṣah al-Bāhilī	140	Basrah	al-‘Ābid	AD, A	Şadūq, Ragu	4
12	Ḥasan bin Şāliḥ bin Şāliḥ; Abū ‘Abdullāh	169	Kufah	al-‘Ābid	MU, al-Arba‘ah, A, D	Şiqah, Tasyayyu‘	77

13	Ḥasan bin Abī Ja‘far ‘Ajlān al-Jufī	167	Basrah	al-‘Ābid	T, IM, A, D	Ḍa‘īf	8
14	Ḥasan bin Yazīd; Abū Yūnus al-Qawī	141an	Kufah	al-‘Ābid	IM, A	Şiqah	3
15	Ḥusain bin Ali; Abū Muḥammad al-Ju‘fī	203/ 204	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şiqah	158
16	Ḥafş bin ‘Abdurrahmān; Abū ‘Umar	199	Khurasan	al-‘Ābid, al-Wara‘	N	Şadūq, Murjiah	3
17	Ḥakam bin Abān; Abū ‘Isa	154	Yaman	al-‘Ābid	al-Arba‘ah	Şadūq, Ragu	22
18	Ḥammad bin Salamah; Abū Salamah	167	Basrah	al-‘Ābid, al-Abdāl	as-Sittah	Şiqah	2345
19	Ḥamzah bin Ḥabīb; Abū ‘Imārah	156/ 158	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid	MU, AD, IM, A, D	Şadūq, Ragu	16
20	Ḥaiwah bin Syuraiḥ; Abū Zur‘ah	158/ 159	Mesir	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Şabat	212
21	Khālid bin ‘Abdullāh; Abū al-Haişām	182	Wasit	al-‘Ābid	as-Sittah	Şiqah	259
22	Khalaf bin Tamīm bin Mālik ad-Dārimī	206/ 213	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid	N, IM	Şadūq	6
23	Khalaf bin Ḥausyab; Abū Yazīd	140	Kufah	al-‘Ābid	A	Şiqah	1
24	Khalād bin Sulaimān; Abū Sulaimān	178	Mesir	al-‘Ābid, al-Khāif	N	Şiqah	1
25	Dāwud aṭ-Ṭā‘ī bin Nuşair; Abū Sulaimān	160/ 165	Kufah	al-‘Ābid, al-Walī	N	Şiqah	5
26	Żur bin ‘Abdullāh bin Zurārah; Abū ‘Umar	111	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Murjiah	66
27	Żawwād bin ‘Ulbah; Abū al-Munzir	171an	Kufah	al-‘Ābid	T, IM, A	Ḍa‘īf	4

28	Rabī' bin Şabīḥ; Abū Bakr	160	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	B, T, IM, A, D	Şadūq	13
29	Rajā' bin Abī Salamah Mahrān; Abū al-Miqdām	161	Syam	al-‘Ābid	IM, D	Şiqah	5
30	Zabbān bin Fāid al-Ḥamrāwī; Abū Juwain	155	Mesir	al-‘Ābid	T, AD, IM, A	Da‘īf	41
31	Zubaīd bin al-Ḥāriş; Abū ‘Abdurrahmān	123	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Şiqah	93
32	Ziyād bin Bayān ar-Raqqī	131 an	Syam	al-‘Ābid, al-Qānit	AD, IM	Şadūq	2
33	Ziyād bin Fayyaḍ; Abū al- Ḥasan	129	Kufah	al-‘Ābid	MU, N, AD, A	Şiqah	8
34	Zaid bin Abī az-Zarqā' Yazīd; Abū Muḥammad	197	Mosul	al-‘Ābid, az-Zāhid	N, AD	Şiqah	20
35	as-Sarī bin Yan‘um al-Jublānī	161 an	Syam	al-‘Ābid	A	Şadūq	3
36	Sa‘īd bin Zakaria; Abū ‘Usmān	207	Mesir	al-‘Ābid	T, IM	Şadūq	2
37	Sa‘īd bin as-Sāib bin Yasār as- Şaqafī	171	Ta‘if	al-‘Ābid, ar-Rāhib, al-Bakkā’	N, AD, IM, A	Şiqah	7
38	Sa‘īd bin Yazīd; Abū Syujā’	154	Mesir	al-‘Ābid, al-Walī	MU, T, N, AD, A	Şiqah	23
39	Sufyān as-Şaurī bin Sa‘īd; Abū ‘Abdullāh	161	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şiqah	3613
40	Sufyān bin ‘Uyainah; Abū Muḥammad	198	Mekkah	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şiqah	3006
41	Sulaimān bin Salīm al-Kinānī; Abū Salamah	147	Syam	al-‘Ābid	al-Arba‘ah, A,D	Şiqah	20
42	Sayyār bin Ḥātim al-Anzī; Abū	200	Basrah	al-‘Ābid,	T, N, IM, A	Şadūq,	15

	Salamah			az-Zāhid		Ragu	
43	Syujā' bin al-Walīd bin Qais; Abū Badr	204	Kufah	al-‘Ābid, al-Wara‘	as-Sittah, A, D	Şadūq, Ragu	39
44	Syarīk bin ‘Abdullāh; Abū ‘Abdullāh	177/ 178	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şadūq, Banyak Salah	735
45	Syū‘bah bin al-Ḥajjāj; Abū Bisṭām	160	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	as-Sittah, A, D	Şiqah, Mutqin	5656
46	Syū‘aib bin Ḥarb; Abū Šāliḥ	197	Bagdad	al-‘Ābid	B, N, AD, A	Şiqah	12
47	Syū‘aib bin Abī Ḥamzah Dīnār; Abū Bisyr	162	Syam	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	558
48	Šāliḥ bin Basyīr al-Murrī; Abū Bisyr	172	Basrah	az-Zāhid, al-Khāsyi‘	T, D	Ḍa‘īf	8
49	aş-Şa‘q bin Ḥazn bin Qais	161an	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	MU, N, A, D	Şadūq, Ragu	6
50	Ḍirār bin Murrah; Abū Sinān asy-Syaibānī	132	Kufah	al-‘Ābid, al-Bakkā’	MU, T, N, A, D	Şiqah, Şabat	25
51	Ṭa’mah bin ‘Amr al-Ja‘farī al- ‘Āmirī	169	Kufah	al-‘Ābid	T, AD, A	Şadūq	4
52	‘Abbād bin Kašīr aş-Şaqafī;	140	Basrah	al-‘Ābid	IM	Matrūk	2
53	‘Abbād bin Maisarah al- Mu’allim	151an	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	T, N, A	Lemah	3
54	‘Abdullāh bin Idrīs bin Yazīd; Abū Muḥammad	192	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	270
55	‘Abdullāh bin Dāwud; Abū ‘Abdurrahmān	213	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid, an-Nāsik	B, al- Arba‘ah, A, D	Şiqah, berhenti di masa tua	44
56	‘Abdullāh bin as-Sarī al-Anṭākī	211an	Syam	az-Zāhid	IM	Şadūq	1

57	‘Abdullāh bin Syauzab; Abū ‘Abdurrahmān	157/ 158	Syam	al-‘Ābid	al-Arba‘ah, A, D	Şadūq	14
58	‘Abdullāh bin Tāwus; Abū Muḥammad	132	Yaman	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	220
59	‘Abdullāh bin ‘Umar; Abū ‘Abdurrahmān	171	Madinah	al-‘Ābid	MU, al-Arba‘ah, A, D	Da‘if	128
60	‘Abdullāh bin Mubārak; Abū ‘Abdurrahmān	181	Khurasan	az-Zāhid, al-Wara‘	as-Sittah, A, D	Şiqah, Şabat	1206
61	‘Abdullāh bin Maslamah; Abū ‘Abdurrahmān	221	Basrah	al-‘Ābid, al-Abdāl	BU, T, N, AD, A, D	Şiqah	583
62	‘Abdullāh bin Wahb; Abū Muḥammad	197	Mesir	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah	1446
63	‘Abdurrahmān bin Abān bin ‘Uşmān	101an	Madinah	al-‘Ābid	T, AD, IM, A, D	Şiqah, Muqill	5
64	‘Abdurrahmān bin Şābit; Abū ‘Abdullāh	165	Syam	az-Zāhid	T, AD, IM, A, D	Şadūq, Qadariyyah	48
65	‘Abd ar-Raḥīm bin Maimūn; Abū Marḥūm	143	Mesir	az-Zāhid, Mujāb ad-Da‘wah	T, AD, IM, A, D	Da‘if, Lā Ba‘sa bih	19
66	‘Abd al-‘Azīz bin Abī Rawwād	159	Mekkah	al-‘Ābid	B, al-Arba‘ah, A	Şadūq, Murji‘ah	32
67	‘Abd al-Karīm bin al-Ḥārīs; Abū al-Ḥārīs	136	Mesir	al-‘Ābid, al-Walī	MU, N	Şiqah	4
68	‘Abd al-Malik bin Sa‘īd bin Ḥayyān	141an	Kufah	al-‘Ābid, al-Bakkā’	MU, T, N, AD, A, D	Şiqah	16
69	‘Abd al-Malik bin ‘Abd al-	228	Bagdad	al-‘Ābid,	MU, N	Şiqah	3

	'Aziz; Abū Naşr			az-Zāhid, al-Abdāl			
70	'Abd al-Wāhid bin Abī Mūsā; Abū Ma'n	s. 150	Mesir	al-'Ābid, az-Zāhid	N	Şiqah	1
71	'Usmān bin Zāidah; Abū Muḥammad ar-Rāzī	151an	Kufah	al-'Ābid, az-Zāhid	MU	Şiqah	1
72	'Usmān bin Sa'īd bin Kaşir; Abū 'Amr	209	Syam	al-'Ābid, al-Abdāl	N, AD, IM	Şiqah	35
73	'Alī bin Bakkār; Abū al-Ḥasan	208	Basrah	al-'Ābid, az-Zāhid	N	Şadūq	1
74	'Alī bin Abī Bakr bin Sulaimān; Abū al-Ḥasan	191an	Khurasan	al-'Ābid, al-Wara'	T, IM	Şiqah	3
75	'Alī bin Şālih bin Şālih; Abū Muḥammad	151	Kufah	al-'Ābid	MU, al- Arba'ah, A	Şiqah	25
76	'Alī bin Şālih; Abū al-Ḥasan	151	Mekkah	al-'Ābid	T, A	Maqbul, Lemah	2
77	'Alī bin Ali bin Najjād; Abū Ismā'il	161an	Basrah	al-'Ābid	B, al- Arba'ah, A, D	Lā Ba'sa bih	14
78	'Alī bin 'Ayyāsy bin Muslim; Abū al-Ḥasan	216	Syam	al-Bakkā', al-'Ābid	B, al- Arba'ah, A	Şiqah Şabat	60
79	'Alī bin Fuḍail bin 'Iyāḍ at- Tamīmī al-Yarbū'ī		Mekkah	al-'Ābid, az-Zāhid	N	Şiqah	1
80	'Ammār bin Saif aḍ-Ḍabbī	160	Kufah	al-'Ābid	T, IM	Ḍa'if	2
81	'Ammār bin Muḥammad; Abū al-Yaqazān	182	Kufah	al-'Ābid, al-Abdāl	MU, T, IM, A	Şadūq	19
82	'Umārah bin Mihrān	151an	Basrah	al-'Ābid	A, D	Lā Ba'sa bih	2
83	'Umar bin Żur bin 'Abdullāh;	153	Kufah	al-'Ābid,	B, T, N, AD,	Şiqah,	20

	Abū Żur			az-Zāhid	A	Murjiah	
84	‘Umar bin ‘Abī Zaid Sa’d; Abū Dāwud	203/ 206	Kufah	al-‘Ābid, al-Walī	MU, al- Arba‘ah, A	Şiqah	72
85	‘Amr bin ‘Ubaid; Ibnu Kīsān; Abū ‘Usmān	142	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	A, D	Mu’tazil ah	7
86	‘Imrān bin Muslim; Abū Bakr al-Qaşīr	151an	Basrah	al-‘Ābid, aş-Şūfi	B, MU, T, N, AD, A, D	Şadūq, Ragu	13
87	‘Anbasah bin ‘Abd al-Wāhid; Abū Khālīd	181an	Kufah	al-‘Ābid, al-Abdāl	B, AD	Şiqah	3
88	‘Isa bin Ayyūb; Abū Hasyīm	161an	Syam	az-Zāhid	AD	Şadūq	1
89	Fuḍail bin ‘Iyāḍ; Abū ‘Alī at- Tamīmī	178	Mekkah	al-‘Ābid, az-Zāhid	B, MU, T, N, AD, A, D	Şiqah	33
90	Qāsim bin Yazīd; Abū Yazīd	194	Mosul	az-Zāhid, al-Abdāl	N, AD, A	Şiqah	14
91	Muḥammad bin Ibrāhīm; Abū ‘Abdullāh	241an	Syam	az-Zāhid	IM	Munkar	2
92	Muḥammad bin Idrīs bin Syāfi’; Abū ‘Abdullāh	204	Mesir	al-‘Ābid	B, AD, IM, A, D	Şiqah, Nāşir as- Sunnah	13
93	Muḥammad bin Şaur; Abū ‘Abdullāh	190	Yaman	al-‘Ābid, aşŞawwām	N, AD	Şiqah	18
94	Muḥammad bin ‘Abd al- Wahhāb; Abū Yaḥyā	212	Kufah	al-‘Ābid, al-Bakkā’	T, N, IM	Şiqah	5
95	Muḥammad bin Yazīd; Abū ‘Abdullāh	220	Mekkah	al-‘Ābid, al-Wara‘	T, IM	Maqbūl	5
96	Muḥammad bin Yazīd; Abū Sa‘īd al-Kalā’ī	190	Wasit	al-‘Ābid, az-Zāhid	T, N, AD, A, D	Şiqah	60
97	Mālik bin Anas; Abū ‘Abdullāh	179	Madinah	al-Wara‘	as-Sittah, A, D	Şiqah, Imam	2606

98	Mālik bin Ismā'īl; Abū Gassān an-Nahdī	217	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, D	Şiqah, Mutqin	60
99	al-Muşanna bin aş}-Şabāh; Abū ‘Abdullāh	149	Mekkah	al-‘Ābid	T, AD, IM, A, D	Da‘īf	19
100	Mustalim bin Sa‘īd aş}-Şaqaḫī	141 an	Wasit	al-‘Ābid	al-Arba‘ah, A	Şadūq, Ragu	6
101	al-Mustamirr bin ar-Rayyān; Abū ‘Abdullāh		Basrah	al-‘Ābid, al-Abdāl	MU, T, N, AD, A, D	Şiqah	15
102	Muş‘ab bin Şābit bin ‘Abdullāh bin Zubair	157	Madinah	al-‘Ābid	N, AD, IM, A	Lemah	17
103	al-Mu‘āfi bin Imrān; Abū Mas‘ūd	185	Mosul	al-‘Ābid, az-Zāhid	B, N, AD, A, D	Şiqah	17
104	Ma‘dī bin Sulaimān; Abū Sulaimān	181 an	Basrah	al-‘Ābid, al-Abdāl	T, IM, A	Da‘īf	6
105	Mu‘allā bin Ziyād al-Qurdūsī; Abū al-Ḥasan	141 an	Basrah	az-Zāhid	B, MU, T, AD, IM, A	Şadūq, Sedikit Hadis	21
106	Mu‘allā bin Hilāl bin Suwaid; Abū ‘Abdullāh	171 an	Kufah	al-‘Ābid	IM	Kazzāb	1
107	Mufaḍḍal bin Faḍālah; Abū Mu‘āwiyah	181	Mesir	al-‘Ābid	as-Sittah, A	Şiqah	44
108	Mufaḍḍal bin Muhalhal; Abū ‘Abdurrahmān	167	Kufah	al-‘Ābid, al-Qānit	MU, N, AD, IM, A, D	Şiqah Şabat	24
109	Mansūr bin Zāzān; Abū al-Mugīrah	129	Wasit	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Şiqah Şabat	61
110	Mūsā bin A‘yan; Abū Sa‘īd al-Ḥarānī	175/ 177	Harran, Syam	al-‘Ābid, al-Abdāl	B, MU, N, AD, IM, A, D	Şiqah	25
111	Mūsā al-Kāzim bin Ja‘far; Abū	183	Bagdad	al-‘Ābid	T, IM, A	Şadūq	3

	al-Ḥasan						
112	Mūsā bin Khalaf al-‘Amī; Abū Khalaf	161an	Basrah	al-‘Ābid	B, N, AD, A	Şadūq, Ragu	9
113	Mūsā bin Dāwud at-Ṭursūsī; Abū ‘Abdullāh	217	Tarsus	az-Zāhid	MU, al-Arba‘ah, A	Şadūq, Ragu	201
114	Mūsā bin ‘Abdullāh; Abū Salamah	144	Kufah	al-‘Ābid	MU, T, N, IM, A	Şiqah	17
115	Mūsā bin ‘Ubaidah; Abū ‘Abd al-‘Azīz	153	Madinah	al-‘Ābid	T, IM, D	Ḍa‘īf	31
116	Nāfi‘ bin Yazīd al-Kalā‘ī; Abū Yazīd	168	Mesir	al-‘Ābid	B, MU, N, AD, IM, A	Şiqah	21
117	an-Naḍr bin Kaşīr as-Sa‘dī; Abū Sahl	191an	Basrah	al-‘Ābid, al-Abdāl	N, AD, A	Ḍa‘īf	3
118	Nu‘mān bin Šābit; Abū Ḥanīfah	150	Bagdad	al-‘Ābid, al-Wara‘	A	Şiqah	1
119	Nu‘mān bin ‘Abd as-Salām; Abū al-Munzir	173/ 183	Isfahan	al-‘Ābid, az-Zāhid	N, AD	Şiqah	2
120	Harūn bin Riāb at-Tamīmī; Abū Bakr	121an	Basrah	al-‘Ābid, alMutaqas ysyif	MU, N, AD, A, D	Şiqah	14
121	Hadbah bin Khālid bin al-Aswad; Abū Khālid	238	Basrah	al-‘Ābid	B, MU, AD, A	Şiqah	79
122	Hisyām bin Abī ‘Abdillah Sunbur; Abū Bakr	154	Basrah	al-Bakkā’	as-Sittah, A, D	Şiqah, Qadariyyah	864
123	Wāşil bin ‘Abdurrahmān; Abū Ḥurrah	152	Basrah	al-‘Ābid	MU, N, A, D	Şadūq, Mudallis	5
124	Wāşil Maulā Abī ‘Uyainah	121an	Basrah	al-‘Ābid	MU, N, AD,	Şadūq	27

					IM, A, D		
125	Wazīr bin Šabīḥ; Abū Rūḥ		Syam	al-‘Ābid, al-Abdāl	IM	Maqbūl	1
126	Wakī‘ bin Jarrāḥ; Abū Sufyān	196	Kufah	al-‘Ābid, al-Wara‘	as-Sittah, A, D	Šiqah	3105
127	Wuhaib bin al-Ward; Abū ‘Usmān	153	Mekkah	al-‘Ābid	MU, T, N,AD,A	Šiqah	5
128	Yaḥyā bin Ḥammād; Abū Bakr	215	Basrah	al-‘Ābid	B, MU, T, N, IM, A	Šiqah	72
129	Yaḥyā bin Ziyād; Abū Muḥammad	s. 200	Syam	al-‘Ābid, al-Abdāl	IM	Šadūq	1
130	Yaḥyā bin Sa‘īd; Abū Ḥayyān at-Taimī	145	Kufah	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah	70
131	Yaḥyā bin Sa‘īd bin Farwakh; Abū Sa‘īd	198	Basrah	al-Wara‘	as-Sittah, A, D	Šiqah, Mutqin	2643
132	Yaḥyā bin Yamān; Abū Zakaria	189	Kufah	al-‘Ābid, ar-Rāhib, alMutaqas ysyif	MU, al- Arba‘ah, A, D	Šadūq, Banyak Kesalaha n	32
133	Yazīd bin Abi Sa‘īd an-Naḥwī; Abū al-Ḥasan	131	Khurasan	al-‘Ābid	MU, al- Arba‘ah, A, D	Šiqah	35
134	Yazīd bin Hārūn; Abū Khālīd	206	Wasit	al-‘Ābid	as-Sittah, A, D	Šiqah, Mutqin	1990
135	Yazīd bin Abī Yazīd; Abū al- Azhar	130	Basrah	al-‘Ābid, al-Bakkā’	B, MU, T, AD, IM, A, D	Šiqah, Ragu	36
136	Yūnus bin Yūsuf bin Ḥāmas	121an	Madinah	al-‘Ābid, al-Wali	MU, N, IM, MA, A	Šiqah	9

137	Abū Bakr bin ‘Ayyāsy bin Sālim	194	Kufah	al-‘Ābid, al-Wara‘	B, al-Arba‘ah, A, D	Šiqah	261
138	Abū Maisarah			al-‘Ābid	AD	Majhūl Hāl	1

3. Generasi *Tab‘ al-Atbā‘*

No.	Nama	Wafat	Kawasan	Atribut	Mukharrij	Kualitas	Jumlah
1	Aḥmad bin Ishāq bin al-Ḥaṣīn; Abū Ishāq	242	Bukhara	al-‘Ābid, az-Zāhid	B	Šiqah, Šadūq	6
2	Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī	246	Syam	az-Zāhid	AD, IM	Šiqah	5
3	Aḥmad bin Ḥanbal; Abū ‘Abdullāh	241	Bagdad	az-Zāhid, al-Wara‘	as-Sittah, D	Šiqah	264
4	Aḥmad bin Naṣr bin Ziyād; Abū ‘Abdullāh	245	Khurasan	az-Zāhid	T, N	Šiqah	9
5	Aḥmad bin Yaḥyā bin Zakaria; Abū Ja‘far	264	Kufah	al-‘Ābid, aṣ-Šūfī	N	Šiqah	13
6	Ibrāhīm bin Hārūn	241 an	Khurasan	al-‘Ābid	N	Šiqah, Šabat	7
7	Ishāq bin Ibrāhīm; Ibnu Rahawaih	238	Khurasan	az-Zāhid, al-Wara‘	B, MU, T, N, AD, A, D	Lemah di usia tuanya	1115
8	Ismā‘īl bin Abī al-Ḥārīs Asad; Abū Ishāq	258	Bagdad	az-Zāhid, al-Wara‘	AD, IM	Šadūq	6
9	Bisyr bin Ḥakam; Abū ‘Abdurrahmān	237/ 238	Khurasan	az-Zāhid	B, MU, D	Šiqah	22
10	Bayān bin ‘Amr; Abū Muḥammad	222	Bukhara	al-‘Ābid	B	Šadūq	4
11	Šābit bin Mūsā; Abū Yazīd	229	Kufah	al-‘Ābid	IM	Ḍa‘īf,	1

						Kazzāb	
12	Ḥasan bin Şabāh; Abū Ali al-Wāsiṭī	249	Bagdad	al-‘Ābid	B, T, AD	Şadūq, Ragu	26
13	Ḥasan bin ‘Abd al-‘Azīz; Abū Ali al-Miṣrī	257	Bagdad	al-‘Ābid, az-Zāhid	B	Şiqah, Şabat	3
14	Ḥasan bin Mansūr; Abū ‘Alawiyah	251an	Bagdad	aş-Şūfī	B	Şiqah	1
15	Khiṭāb bin ‘Usmān; Abū ‘Umar	211an	Syam	al-‘Ābid, al-Abdāl	B, N	Şiqah	3
16	Rabī’ bin Nāfi’; Abū Taubah al-Ḥalabī	241	Tarsus	al-‘Ābid, al-Abdāl	B, MU, N, AD, IM, A	Şiqah	58
17	Zaid bin Mubārak	211an	Yaman	al-‘Ābid	AD	Şadūq	1
18	Suraj bin Yūnus; Abū al-Ḥāriş al-Marwazī	235	Bagdad	al-‘Ābid	B, MU, N, A	Şiqah	50
19	Suwaid bin ‘Amr; Abū al-Walīd al-Kalbī	203	Kufah	al-‘Ābid	MU, T, N, IM, A	Şiqah	24
20	Syu’aib bin Yaḥyā bin as-Sāib at-Tajībī	221	Mesir	al-‘Ābid	N	Şadūq	1
21	Şālih bin Mahrān; Abū Sufyān		Isfahan	az-Zāhid, al-Ḥakīm	N	Şiqah	1
22	‘Abbās bin ‘Abdullāh; Abū Muḥammad	267	Wasit	al-‘Ābid	IM	Şiqah	1
23	‘Abbās bin al-Walīd bin Mazyad al-‘Uzrī	269	Syam	al-‘Ābid	N, AD, IM	Şadūq	13
24	‘Abdullāh bin Muḥammad; Abū Muḥammad	241an	Tarsus	al-‘Ābid	N, AD	Şiqah	5
25	‘Abdullāh bin Munīr; Abū ‘Abdurrahmān	241	Khurasan	al-‘Ābid, az-Zāhid, al-Abdāl	B, T	Şiqah	21

26	‘Abd ar-Razzāq bin ‘Umar bin Muslim	221an	Syam	al-‘Ābid, al-Abdāl	AD	Şadūq	1
27	‘Abd al-Malik bin Muḥammad; Abū Qilābah	276	Basrah	al-‘Ābid, az-Zāhid	IM	Şadūq	2
28	‘Abd al-Wahhāb bin ‘Abd al-Ḥakam; Abu Hasan	250	Bagdad	al-‘Ābid, az-Zāhid	T, N, AD	Şiqah	9
29	‘Alī bin Muḥammad; Abū al-Ḥasan	233	Kufah	al-‘Ābid	IM	Şiqah	507
30	Muḥammad bin Ḥātīm; Hibbī; Abū Ja‘far	225	Syam	al-‘Ābid	AD	Şiqah	4
31	Muḥammad bin Hizābah; Abū ‘Abdullāh	251an	Bagdad	al-‘Ābid	AD	Şadūq	2
32	Muḥammad bin ‘Alī Abī Khidāsy; Abū Hāsyim	222	Mosul	al-‘Ābid, al-Abdāl	N, IM	Şiqah	2
33	Muḥammad bin Rāfi’; Abū ‘Abdullāh	245	Khurasan	al-‘Ābid, az-Zāhid	B, MU, T,N,AD	Şiqah	437
34	Muḥammad bin ‘Abd al-Jabbār; Sundūl	231an	Hamedan	al-‘Ābid	IM	Şiqah	4
35	Muḥammad bin Faraj; Abū Ja‘far	236	Bagdad	al-‘Ābid	MU, AD, D	Şiqah	4
36	Muḥammad bin Mubārak; Abū ‘Abdullāh	215	Syam	al-‘Ābid	as-Sittah, D	Şiqah	37
37	Muḥammad bin Mansūr; Abū Ja‘far	254	Bagdad	al-‘Ābid	N, AD	Şiqah	10
38	Muḥammad bin Wazīr; Abū ‘Abdullāh	257	Wasit	al-‘Ābid	T	Şiqah	9
39	Muḥammad bin Yazīd; Abū Ja‘far al-Kharrāz	245	Bagdad	al-‘Ābid	N	Şiqah	1
40	Mūsā bin Ḥizām; Abū ‘Imrān	s. 250	Khurasan	al-‘Ābid,	B, T, N	Şiqah	7

				al-Abdāl			
41	Hisyām bin Ismā‘īl; Abū ‘Abd al-Malik	216	Syam	al-‘Ābid, az-Zāhid	T, N, AD	Şiqah	4
42	Hannād bin as-Sarī; Abū as-Sarī	243	Kufah	al-‘Ābid, az-Zāhid, ar-Rāhib	MU, al- Arba‘ah, A	Şiqah	487
43	Wahb bin Bayān; Abū ‘Abdullāh	246	Mesir	al-‘Ābid, al-Abdāl	N, AD	Şiqah	18
44	Yaḥyā bin Ayyūb; Abū Zakaria	234	Bagdad	al-‘Ābid, az-Zāhid, al-Bakkā’, al-Wara‘	MU, AD, A	Şiqah	140
45	Yaḥyā bin Bisyr; Abū Zakaria	232	Khurasan	az-Zāhid	B	Şiqah	2
46	Yaḥyā bin Ḥakīm; Abū Sa‘īd	256	Basrah	al-‘Ābid, al-Wara‘	N, AD, IM	Şiqah	47
47	Yaḥyā bin ‘Usmān; Abū Sulaimān	255	Syam	al-‘Ābid, al-Abdāl	N, AD, IM	Şadūq	17
48	Yazīd bin Khālīd; Abū Khālīd ar-Ramlī	232	Syam	al-‘Ābid, az-Zāhid	N, AD, IM	Şiqah	47

**Lampiran 2. Rekapitulasi Jumlah Riwayat Hadis dari Sufi Perawi
dalam *al-Kutub at-Tis'ah***

1. Generasi *Tābi'īn*

No.	Nama	B	M	T	N	AD	IM	A	M	D	Jmlh
1	Ibrāhīm bin Nasyīṭ al-Wa'lānī; Abū Bakr				1	1	1	1			4
2	Ibrāhīm bin Yazīd at-Taimī; Abū Asmā'	20	18	6	8	6	5	41		4	108
3	Aḥwaṣ bin Ḥakīm bin 'Umair al- 'Ansī						3			1	4
4	Ismā'īl bin 'Ubaidillah; Abū 'Abd al-Ḥamīd	1	1	1		1	3	11		2	20
5	Ismā'īl bin 'Amr bin Sa'd; Abū Muḥammad						1				1
6	Aswad bin Yazīd bin Qais; Abū 'Amr	84	62	30	96	37	41	249		23	622
7	Ayyūb bin Abī Tamīmah Kaisān; Abū Bakr	239	186	105	160	134	55	537	7	70	1493
8	Buddail bin Maisarah; Abū Ṭalḥah		7	4	7	12	8	35		4	77

9	Busr bin Sa'īd	13	25	9	18	12	6	41	4	5	133
10	Bakr bin 'Abdullāh bin 'Amr; Abū 'Abdullāh	12	10	5	8	10	5	38		9	97
11	Šābit bin Aslam al-Bunānī; Abū Muḥammad	74	142	71	59	84	43	557		31	1061
12	Ḥārīs bin Qais al-Ju'fī									1	1
13	Ḥārīs bin Yazīd; Abū 'Abd al-Karīm		1			1	1	34			37
14	Ḥārīs bin Ya'qūb; Abū 'Abdullāh		4	1				4		1	10
15	Ḥabīb bin Abī Šābit Qais; Abū Yaḥyā	16	17	24	28	21	24	126		6	262
16	Ḥasan al-Başrī bin Yasār	40	26	82	99	92	74	516	1	175	1105
17	Khārījah bin Zaid bin Šābit; Abū Zaid	9	1	4	7	6	3	21	3	5	59
18	Khālīd bin Ma'dān; Abū 'Abdullāh al-Kalā'ī	5	1	13	24	20	19	78	1	18	179
19	Khubaib bin 'Abdullāh bin Zubair bin 'Awwām							1			1

20	Khaiṣumah bin ‘Abdurrahmān bin Abī Sabrah	9	8	4	5	4	3	33		3	69
21	Dāwud bin Abī Hind Dīnār; Abū Bakr	5	35	25	26	23	17	111		29	271
22	Rib’ī bin Ḥirāsy bin Jaḥsy; Abū Maryam	17	17	11	13	11	13	85		5	172
23	Rabī’ bin Khuṣaim bin ‘Āiz; Abū Yazīd	2	1	2	1		1	4		4	15
24	Rabī’ah bin Yazīd al-Qaṣīr; Abū Syu’aib	3	10	7	7	7	6	22		5	67
25	Rajā’ bin Ḥaiwah bin Jarwal; Abū al-Miqdām	1	1	1	4	2	2	12		1	24
26	Zurārah bin Aufā al-‘Āmirī; Abū Ḥājib	7	16	9	23	11	11	62		8	147
27	Ziyād bin Ḥudair al-Asadī; Abū al-Mugīrah					1		1		1	3
28	Ziyād bin Abī Ziyād Maisarah		1	1			1	8	3		14
29	Ziyād bin ‘Abdullāh an-Numairī			1				5			6

30	Zaid bin Arṭāh al-Fazārī			2	1	2		4			9
31	Sālim bin ‘Abdullāh bin ‘Umar; Abū ‘Umar	176	112	63	118	54	54	339	40	35	991
32	Sa‘d bin Ibrāhīm; Abū Ishāq	65	34	13	19	16	14	133		12	306
33	Sa‘īd bin Fairūz; Abū al-Bakhtarī	3	3	5	5	3	5	44		6	74
34	Sa‘īd bin al-Musayyab; Abū Muḥammad	199	143	65	151	72	96	315	121	69	1231
35	Salmah bin Dīnār; Abū Ḥāzim al- A’raj	121	40	13	17	17	28	93	9	14	352
36	Sulaimān bin Ṭarkhān; Abū al- Mu‘tamir	61	69	27	41	18	20	149		17	402
37	Sulaimān bin Mahrān; Abū Muḥammad	377	329	221	223	183	260	1159		137	2889
38	Sulaimān bin Yasār; Abū Ayyūb	18	22	13	59	20	15	85	43	18	293
39	Suwaid bin Gafrah bin ‘Ausajah; Abū Umayyah	5	4	3	6	4	3	12		2	39
40	Şafwān bin Salīm; Abū ‘Abdullāh	10	5	6	10	7	7	16	8	6	75

41	Şafwān bin Muḥriz bin Ziyād al-Māzinī	9	3	1	1		1	9			24
42	Ṭawus bin Kaisān; Abū ‘Abdurrahmān	85	78	31	111	44	41	186		49	625
43	Ṭalq bin Ḥabīb al-‘Anzī		2	1	4	4	1	10		1	23
44	‘Āmir bin ‘Abdullāh bin Zubair; Abū al-Ḥāriş	4	5	1	7	6	4	22	4	4	57
45	‘Abdullāh bin Şaub; Abū Muslim al-Khulānī		1	1	1	1	1	5		1	11
46	‘Abdullāh bin Abī Zakariā; Abū Yaḥyā					2		4		1	7
47	‘Abdullāh bin Gālib al-Ḥuddānī; Abū Quraishy			1				4			5
48	‘Abdullāh bin Muḥairīz; Abū Muḥairīz	6	4	2	5	6	6	20	2	7	58
49	‘Abdullāh bin Maṭar; Abū Raiḥanah		2	1		1	1	2		1	8
50	‘Abdullāh bin Abī al-Huzail; Abū al-Mugīrah		2	1	1			12			16

51	‘Abdurrahmān bin ‘Abdullāh bin Abī ‘Ammār		1	3	4	2	3	6		3	22
52	‘Abdurrahmān bin Mull; Abū ‘Usmān	62	37	21	13	17	21	103		9	283
53	‘Abdurrahmān bin Abī Nu’m; Abū al-Ḥakam	6	5	5	6	6	2	25			55
54	‘Ubaidillah bin Abī Ja‘far; Abū Bakr	8	8	3	9	9	5	26		2	70
55	‘Urwah bin Zubair; Abū ‘Abdullāh al-Asadī	629	328	131	270	210	165	890	147	97	2867
56	‘Aṭā’ bin Abī Rabbāḥ; Abū Muḥammad	120	104	47	166	87	67	340	6	113	1050
57	‘Aṭā’ bin Abī Muslim; Abū Ayyūb al-Khurāsānī		1	2	2	8	8	17	4	1	43
58	‘Alqamah bin Qais bin ‘Abdullāh; Abū Syibl	52	35	28	47	23	22	108		18	333
59	‘Alī Zain al-‘Ābidīn bin Ḥusain bin ‘Alī	25	15	8	8	11	10	47	4	7	135
60	‘Alī bin ‘Abdullāh bin Abbās;		3	3	2	4	2	11			25

	Abū Muḥammad										
61	‘Umar bin ‘Abd al-’Azīz bin Marwān	1	6	3	12	7	4	19	17	20	89
62	‘Amr bin al-Aswad; Abū ‘Iyāḍ al-‘Ansī	2	2		3	3	1	13		2	26
63	‘Amr bin Syuraḥbīl; Abū Maisarah al-Hamadānī	7	2	5	12	3		11		2	42
64	‘Amr bin ‘Abdullāh; Abū Ishāq al-Hamadānī	158	79	145	148	91	106	765		79	1571
65	‘Amr bin Qais; Abū ‘Abdullāh al-Mulāi’		2	5	6	1	3	4		3	24
66	‘Amr bin Murrah bin ‘Abdullāh; Abū ‘Abdullāh	51	37	26	36	27	26	175		18	396
67	‘Amr bin Maimūn; Abū ‘Abdullāh	21	10	11	13	7	10	57		3	132
68	‘Aun bin ‘Abdullāh bin ‘Uqbah; Abū ‘Abdullāh		4	3	2	2	5	13		7	36
69	‘Alā’ bin Ziyād bin Maṭar; Abū Naṣr				1		1	5		2	9
70	Farqad bin Ya‘qūb; Abū Ya‘qūb			4			4	19		1	28

71	Qāsım bin Muḥammad bin Abū Bakr aṣ-Şiddıq	88	63	22	76	41	34	198	61	40	623
72	Kahmas bin Ḥasan at-Tamīmī; Abū al-Ḥasan	3	9	3	8	5	5	30		5	68
73	Muḥammad bin Sauqah; Abū Bakr	3	1	6		1	5	7		1	24
74	Muḥammad bin Sīrīn al-Anşārī	98	88	45	95	52	41	358	6	91	874
75	Muḥammad bin Ṭāriq						1				1
76	Muḥammad bin Ka‘b bin Salīm; Abū Ḥamzah	1	1	9	1	8	7	25	2	5	59
77	Muḥammad bin al-Munkadir; Abū ‘Abdullāh	57	32	35	24	26	27	97	8	12	318
78	Muḥammad bin Wāsi‘ bin Jābir; Abū Bakr		1	2	2	1		11		3	20
79	Mālik bin Dīnār; Abū Yahyā			2	3	2	1	1		1	10
80	Mujāhid bin Jabr; Abū al-Ḥajjāj	95	38	48	81	60	45	295	4	49	715
81	Muḥārib bin Dişār bin Kurdūs; Abū Dişār	13	13	4	15	10	7	29		4	95

82	Murrah aṭ-Ṭayyib bin Syarāhīl; Abū Ismā‘īl	5	3	10	1	1	5	19		3	47
83	Masrūq bin al-Ajda’; Abū ‘Āisyāh	110	65	27	52	24	39	162		33	512
84	Muslim bin Yasār; Abū ‘Abdullāh				5	1	1	5	1	1	14
85	Muṭarrif bin ‘Abdullāh; Abū ‘Abdullāh	7	16	6	22	15	11	100		8	185
86	Mu‘āwiyah bin Qurrah bin Iyās; Abū Iyās	9	7	5	4	6	8	45		12	96
87	Ma‘bad bin Khālīd; Abū al-Qāsim	8	6	1	3	4	2	16		2	42
88	Makḥūl al-Faqīh; Abū ‘Abdullāh		4	15	14	27	19	76		26	181
89	Manṣūr bin al-Mu‘tamir; Abū ‘Itāb	160	99	62	164	80	56	418		65	1104
90	Muwarriq bin Musyamrij; Abū al- Mu‘tamir	2	4	2	1	3	2	8		2	24
91	Mūsā bin Talḥaḥ; Abū ‘Īsa	2	10	11	18	1	4	31		1	78
92	Mūsā bin Abī ‘Āisyāh; Abū al- Ḥasan	12	4	1	7	2	3	14		1	44

93	Maimūn bin Siyāh; Abū Baḥr	1			2			4			7
94	Hāni' bin Kulṣūm al-Kinānī; Ibnu Hayyān					1					1
95	Hammām bin al-Ḥāris an-Nakha'i	7	6	4	8	5	4	27		2	63
96	Hunai bin Nuwairah aḍ-Ḍabbī					1	1	1			3
97	Wahb bin Munabbih; Abū 'Abdullāh	1	1	5	3	8		11		9	38
98	Yaḥyā bin Muslim; Abū Salīm			2			1	1			4
99	Yaḥyā bin Waṣṣāb al-Asadī	1	1	2	3		2	10		1	20
100	Yazīd bin Abān; Abū 'Amr			5			15	1			21
101	Yazīd bin Ḥumaid; Abū at-Tayyāḥ	30	19	6	8	5	9	59		3	139
102	Yazīd bin 'Abdullāh; Abū al-'Alā'	2	7	7	7	10	4	75		6	118
103	Yazīd bin Mu'āwiyah an-Nakha'i	1									1
104	Yazīd bin Nimrān bin Yazīd					1		2			3
105	Yūnus bin Maisarah bin Ḥalbas; Abū 'Ubaid			2		2	8	8		1	21

106	Yūnus bin ‘Ubaid bin Dīnār; Abū ‘Abdullāh	23	19	13	36	29	16	141		48	325
107	Abū Bakr bin ‘Abdurrahmān bin al-Ḥārīs	17	14	7	12	13	8	62	15	8	156
108	Abū Bakr bin Muḥammad bin ‘Amr bin Ḥazm	10	18	9	23	9	14	49	21	21	174
109	Abū ‘Abd. Rabb						2	1			3

2. Generasi *Atbā‘ at-Tābi‘īn*

No.	Nama	B	M	T	N	AD	IM	A	M	D	Jumlah
1	Ibrāhīm bin Adham; Abū Ishāq			1						1	2
2	Ādam bin Abī Iyās; Abū al-Ḥasan	194		2	3		2				201
3	Aswad bin Syaibān; Abū Syaibān		1		4	3	2	15		1	29
4	Bisyr bin Mufaḍḍal; Abū Ismā‘īl	31	37	27	48	37	8	27		6	221
5	Bisyr bin Manṣūr; Abū Muḥammad		1		2	3					6
6	Bakr bin Khanīs			2			1	1			4

7	Bakr bin ‘Amr; Abū aṣ-Ṣiddīq an-Nājī	2	4	4	1	4	5	34		2	56
8	Şābit bin Muḥammad; Abū Muḥammad	4		1							5
9	Ja‘far bin Sulaimān; Abū Sulaimān		15	27	10	15	7	34		5	113
10	al-Ḥarīs bin Mansūr al-Wāsiṭī; Abū Mansūr					1					1
11	Ḥajjāj bin Farāfiṣah al-Bāhilī					1		3			4
12	Ḥasan bin Şālih bin Şālih; Abū ‘Abdullāh		5	5	10	7	4	27		19	77
13	Ḥasan bin Abī Ja‘far ‘Ajlān al-Jufī			2			1	2		3	8
14	Ḥasan bin Yazīd; Abū Yūnus al-Qawī						1	2			3
15	Ḥusain bin Ali; Abū Muḥammad al-Ju‘fī	9	35	11	22	10	11	55		5	158
16	Ḥafş bin ‘Abdurrahmān; Abū ‘Umar				3						3

17	Ḥakam bin Abān; Abū 'Īsā			3	4	5	5	1		4	22
18	Ḥammad bin Salamah; Abū Salamah	19	105	81	94	265	80	1542		159	2345
19	Ḥamzah bin Ḥabīb; Abū 'Imārah		1	4		3	2	4		2	16
20	Ḥaiwah bin Syuraiḥ; Abū Zur'ah	13	24	17	15	29	6	94		14	212
21	Khālīd bin 'Abdullāh aṭ-Ṭaḥḥān; Abū al-Haisām	49	42	6	5	65	6	50		36	259
22	Khalaf bin Tamīm ad-Dārimī				5		1				6
23	Khalaf bin Ḥausyab; Abū Yazīd							1			1
24	Khalād bin Sulaimān; Abū Sulaimān				1						1
25	Dāwud aṭ-Ṭā'ī bin Nuṣair; Abū Sulaimān				5						5
26	Žur bin 'Abdullāh bin Zurārah; Abū 'Umar	8	1	5	14	4	3	29		2	66
27	Žawwād bin 'Ulbah; Abū al-Munzir			1			1	2			4

28	Rabī' bin Ṣabīḥ; Abū Bakr	1		3			2	3		4	13
29	Rajā' bin Abī Salamah Mahrān; Abū al-Miqdām						2			3	5
30	Zabbān bin Fāid al-Ḥamrāwī; Abū Juwain			1		3	2	35			41
31	Zubāid bin al-Ḥāris; Abū 'Abdurrahmān	7	9	8	23	3	8	32		3	93
32	Ziyād bin Bayān ar-Raqqī					1	1				2
33	Ziyād bin Fayyaḍ; Abū al-Ḥasan		1		2	1		4			8
34	Zaid bin Abī az-Zarqā' Yazīd; Abū Muḥammad				5	15					20
35	as-Sarī bin Yan'um al-Jublānī							3			3
36	Sa'īd bin Zakaria; Abū 'Uṣmān			1			1				2
37	Sa'īd bin as-Sāib bin Yasār as- Ṣaqafī				1	2	2	2			7
38	Sa'īd bin Yazīd; Abū Syujā'		1	5	3	3		11			23
39	Sufyān as-Ṣaurī bin Sa'īd; Abū	353	235	348	315	247	215	1626		274	3613

	‘Abdullāh										
40	Sufyān bin ‘Uyainah	416	459	279	391	212	298	822		129	3006
41	Sulaimān bin Salīm al-Kinānī; Abū Salamah			2	1	5	1	9		2	20
42	Sayyār bin Ḥātim al-Anzī; Abū Salamah			6	1		1	7			15
43	Syujā‘ bin al-Walīd bin Qais; Abū Badr	1	3	4	1	7	6	15		2	39
44	Syarīk bin ‘Abdullāh; Abū ‘Abdullāh	1	7	64	38	58	76	435		56	735
45	Syu‘bah bin al-Ḥajjāj; Abū Biṣṭām	795	590	299	562	278	180	2681		271	5656
46	Syu‘aib bin Ḥarb; Abū Ṣāliḥ	1			3	1		7			12
47	Syu‘aib bin Abī Ḥamzah Dīnār; Abū Bisyr	299	32	9	63	25	2	96		32	558
48	Ṣāliḥ bin Basyīr al-Murrī; Abū Bisyr			4						4	8
49	aṣ-Ṣa’q bin Ḥazn bin Qais		1		2			1		2	6

50	Dirār bin Murrāh; Abū Sinān asy-Syaibānī		4	1	4			14		2	25
51	Ṭa'mah bin 'Amr al-Ja'farī al-Āmirī			1		1		1		1	4
52	'Abbād bin Kaṣīr aš-Šaqafī;						2				2
53	'Abbād bin Maisarah al-Mu'allim			1	1			1			3
54	'Abdullāh bin Idrīs bin Yazīd; Abū Muḥammad	10	61	20	34	33	42	49		21	270
55	'Abdullāh bin Dāwud; Abū 'Abdurrahmān	8		1	5	21	5	2		2	44
56	'Abdullāh bin as-Sarī al-Anṭākī						1				1
57	'Abdullāh bin Syauzab; Abū 'Abdurrahmān			2	2	1	3	3		3	14
58	'Abdullāh bin Ṭāwus; Abū Muḥammad	38	40	6	35	15	9	69		8	220
59	'Abdullāh bin 'Umar; Abū 'Abdurrahmān		2	12	3	10	16	79		6	128
60	'Abdullāh bin Mubārak; Abū	241	44	149	290	60	30	358		34	1206

	‘Abdurrahmān										
61	‘Abdullāh bin Maslamah; Abū ‘Abdurrahmān	139	77	5	5	334		2		21	583
62	‘Abdullāh bin Wahb; Abū Muḥammad	136	544	26	220	266	104	138		12	1446
63	‘Abdurrahmān bin Abān bin ‘Usmān			1		1	1	1		1	5
64	‘Abdurrahmān bin Šābit; Abū ‘Abdullāh			5		9	6	25		3	48
65	‘Abdurrahīm bin Maimūn; Abū Marḥūm			6		4	2	1		6	19
66	‘Abd al-’Azīz bin Abī Rawwād	2		1	5	7	4	13			32
67	‘Abd al-Karīm bin al-Ḥārīs; Abū al-Ḥārīs		2		2						4
68	‘Abd al-Malik bin Sa‘īd bin Ḥayyān		4	3	1	1		5		2	16
69	‘Abd al-Malik bin ‘Abd al-’Azīz; Abū Naşr		2		1						3
70	‘Abd al-Wāḥid bin Abī Mūsā;				1						1

	Abū Ma'n										
71	‘Usmān bin Zāidah; Abū Muḥammad ar-Rāzī		1								1
72	‘Usmān bin Sa‘īd bin Kašīr; Abū ‘Amr				21	8	6				35
73	‘Alī bin Bakkār; Abū al-Ḥasan				1						1
74	‘Alī bin Abī Bakr bin Sulaimān; Abū al-Ḥasan			2			1				3
75	‘Alī bin Šāliḥ bin Šāliḥ; Abū Muḥammad		1	3	6	2	3	10			25
76	‘Alī bin Šāliḥ; Abū al-Ḥasan			1				1			2
77	‘Alī bin Ali bin Najjād; Abū Ismā‘īl			2	2	1	2	5		2	14
78	‘Alī bin ‘Ayyāsy bin Muslim; Abū al-Ḥasan	6		2	12	5	2	33			60
79	‘Alī bin Fuḍail bin ‘Iyād at-Tamīmī al-Yarbū‘ī				1						1
80	‘Ammār bin Saif aḍ-Ḍabbī			1			1				2

81	‘Ammār bin Muḥammad; Abū al-Yaqazān		1	2			2	14			19
82	‘Umārah bin Mihrān							1		1	2
83	‘Umar bin Żur bin ‘Abdullāh; Abū Żur	5		2	1	1		11			20
84	‘Umar bin Abī Zaid Sa‘d; Abū Dāwud		8	12	20	4	4	24			72
85	‘Amr bin ‘Ubaid; Ibnu Kīsān; Abū ‘Usmān							1		6	7
86	‘Imrān bin Muslim; Abū Bakr al-Qaṣīr	2	3	2		1		4		1	13
87	‘Anbasah bin ‘Abd al-Wāḥid; Abū Khālid	1				2					3
88	‘Īsā bin Ayyūb; Abū Hasyīm					1					1
89	Fuḍail bin ‘Iyāḍ; Abū ‘Alī at-Tamīmī	2	7	4	10	1		3		6	33
90	Qāsim bin Yazīd; Abū Yazīd				11	1		2			14
91	Muḥammad bin Ibrāhīm; Abū						2				2

	‘Abdullāh										
92	Muḥammad bin Idrīs bin Syāfi’; Abū ‘Abdullāh					3	2	6		2	13
93	Muḥammad bin Šaur; Abū ‘Abdullāh				5	13					18
94	Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb; Abū Yahyā			2	1		2				5
95	Muḥammad bin Yazīd; Abū ‘Abdullāh			3			2				5
96	Muḥammad bin Yazīd; Abū Sa‘īd al-Kalā’ī			7	2	3		47		1	60
97	Mālik bin Anas; Abū ‘Abdullāh	644	346	165	354	302	71	594		130	2606
98	Mālik bin Ismā‘īl; Abū Gassān an-Nahdī	30	1	2	1	1	5			20	60
99	al-Muṣanna bin aṣ}-Šabāḥ; Abū ‘Abdullāh			5		1	5	7		1	19
100	Mustalim bin Sa‘īd aṣ}-Šaqafī			1	1	1	1	2			6
101	al-Mustamir bin ar-Rayyān; Abū ‘Abdullāh		2	2	2	2		7			15

102	Muṣ'ab bin Šābit bin 'Abdullāh bin Zubair				1	4	3	9			17
103	al-Mu'āfi bin Imrān; Abū Mas'ūd	2			9	3		1		2	17
104	Ma'dī bin Sulaimān; Abū Sulaimān			2			2	2			6
105	Mu'allā bin Ziyād al-Qurdūsī; Abū al-Ḥasan	1	3	1		2	1	13			21
106	Mu'allā bin Hilāl bin Suwaid; Abū 'Abdullāh						1				1
107	Mufaḍḍal bin Faḍālah; Abū Mu'āwiyah	3	3	1	9	9	1	18			44
108	Mufaḍḍal bin Muhalhal; Abū 'Abdurrahmān		7		8	1	1	6		1	24
109	Mansūr bin Zāzān; Abū al-Mugīrah	1	7	9	16	9	2	12		5	61
110	Mūsā bin A'yan; Abū Sa'īd al-Ḥarānī	2	1		15	1	2	3		1	25
111	Mūsā al-Kāzim bin Ja'far; Abū al-Ḥasan			1			1	1			3

112	Mūsā bin Khalaf al-‘Amī; Abū Khalaf	1			1	3		4			9
113	Mūsā bin Dāwud aṭ-Ṭursūsī; Abū ‘Abdullāh		1	1	4	1	3	191			201
114	Mūsā bin ‘Abdullāh; Abū Salamah		3	1	2		1	10			17
115	Mūsā bin ‘Ubaidah; Abū ‘Abd al-‘Azīz			10			15			6	31
116	Nāfi’ bin Yazīd al-Kalā’ī; Abū Yazīd	2	2		5	7	3	2			21
117	an-Naḍr bin Kaṣīr as-Sa’dī; Abū Sahl				1	1		1			3
118	Nu‘mān bin Šābit; Abū Ḥanīfah							1			1
119	Nu‘mān bin ‘Abd as-Salām; Abū al-Munzīr				1	1					2
120	Harūn bin Riāb at-Tamīmī; Abū Bakr		1		5	1		4		3	14
121	Hadbah bin Khālīd bin al-Aswad; Abū Khālīd	18	34			6		21			79

122	Hisyām bin Abī ‘Abdillah Sunbur; Abū Bakr	82	112	49	100	69	31	364		57	864
123	Wāṣil bin ‘Abdurraḥmān; Abū Ḥurrah		1					2		2	5
124	Wāṣil Maula Abī ‘Uyainah		4		1	4	1	15		2	27
125	Wazīr bin Şabīḥ; Abū Rūḥ						1				1
126	Wakī‘ bin Jarrāḥ; Abū Sufyān	53	333	212	98	123	454	1823		9	3105
127	Wuhaib bin al-Ward; Abū ‘Uṣmān		1	1	1	1				1	5
128	Yaḥyā bin Ḥammād; Abū Bakr	9	6	3	7		2	34		18	72
129	Yaḥyā bin Ziyād; Abū Muḥammad						1				1
130	Yaḥyā bin Sa‘īd; Abū Ḥayyān at- Taimī	13	10	4	4	7	7	22		3	70
131	Yaḥyā bin Sa‘īd bin Farwakh; Abū Sa‘īd	298	214	108	341	231	79	1339		33	2643
132	Yaḥyā bin Yamān; Abū Zakaria		1	8	2	1	9	6		5	32

133	Yazīd bin Abi Sa‘īd an-Naḥwī; Abū al-Ḥasan		1	1	5	23	2	2		1	35
134	Yazīd bin Hārūn; Abū Khālid	33	67	91	61	58	108	1372		200	1990
135	Yazīd bin Abī Yazīd; Abū al- Azhar	3	5	3		3	3	15		4	36
136	Yūnus bin Yūsuf bin Ḥāmas		2		2		1	1	3		9
137	Abū Bakr bin ‘Ayyāsy bin Sālīm	20		35	18	15	36	118		19	261
138	Abū Maisarah					1					1

3. Generasi *Tab‘ al-Atbā‘*

No.	Nama	B	M	T	N	AD	IM	A	M	D	Jumlah
1	Aḥmad bin Ishāq bin al-Ḥaṣīn; Abū Ishāq	6									6
2	Aḥmad bin Abī al-Ḥawārī					2	3				5
3	Aḥmad bin Ḥanbal; Abū ‘Abdullāh al-Marwazī	2	19	4	10	225	3			1	264
4	Aḥmad bin Naṣr bin Ziyād; Abū ‘Abdullāh			2	7						9
5	Aḥmad bin Yaḥyā bin Zakaria; Abū Ja‘far				13						13
6	Ibrāhīm bin Hārūn				7						7
7	Ishāq bin Ibrāhīm; Ibnu Rahawaih	103	618	1	348	5		7		33	1115
8	Ismā‘īl bin Abī al-Ḥārīs Asad; Abū Ishāq					1	5				6
9	Bisyr bin Ḥakam; Abū ‘Abdurrahmān	2	6							14	22
10	Bayān bin ‘Amr; Abū	4									4

	Muḥammad										
11	Şābit bin Mūsā; Abū Yazīd						1				1
12	Ḥasan bin Şabāḥ; Abū Ali al-Wāsiṭī	9		11		6					26
13	Ḥasan bin ‘Abd al-‘Azīz; Abū Ali al-Miṣrī	3									3
14	Ḥasan bin Mansūr; Abū ‘Alawiyah	1									1
15	Khiṭāb bin ‘Usmān; Abū ‘Umar	1			2						3
16	Rabī‘ bin Nāfi‘; Abū Taubah al-Ḥalabī	2	7		2	42	1	4			58
17	Zaid bin Mubārak					1					1
18	Suraij bin Yūnus; Abū al-Ḥāris al-Marwazī	1	28		3			18			50
19	Suwaid bin ‘Amr; Abū al-Walīd al-Kalbī		1	3	5		1	14			24
20	Syu’aib bin Yaḥyā bin as-Sāib at-Tajībī				1						1

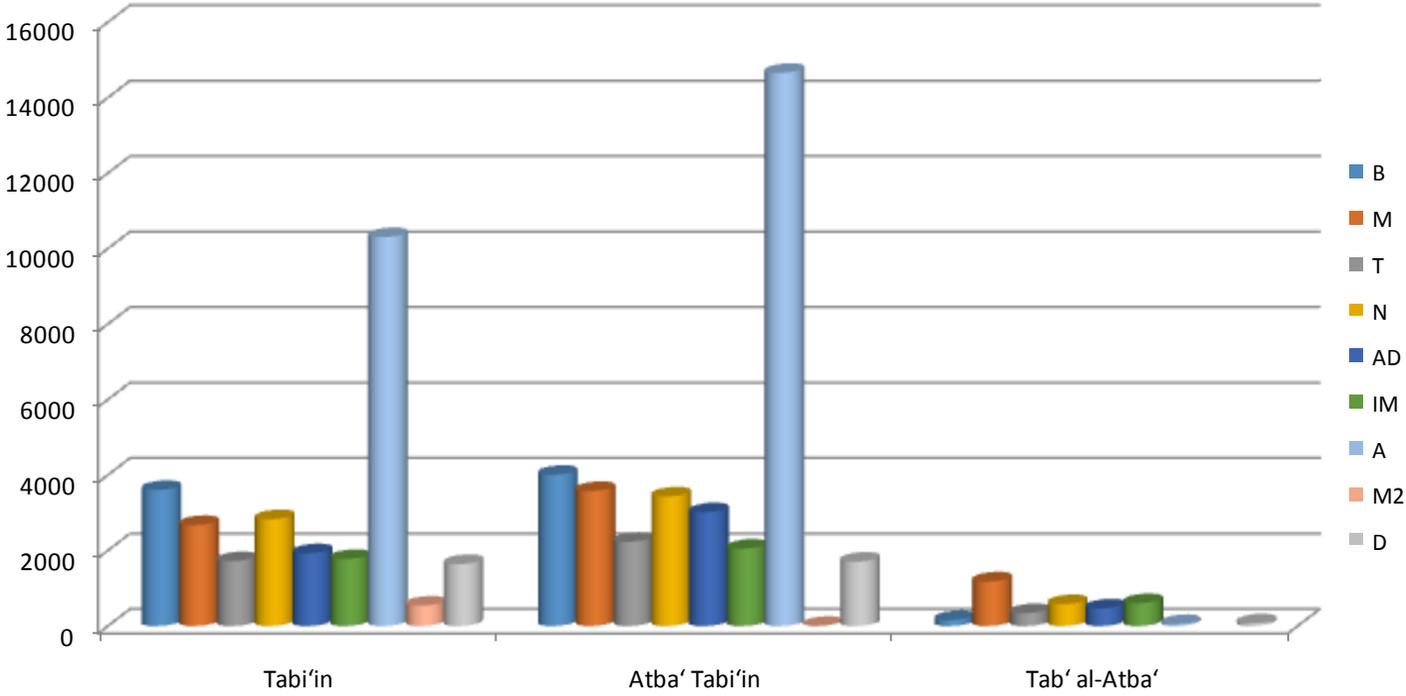
21	Şālih bin Mahrān; Abū Sufyān				1						1
22	‘Abbās bin ‘Abdullāh; Abū Muḥammad						1				1
23	‘Abbās bin al-Walīd bin Mazyad al-‘Uzrī				6	6	1				13
24	‘Abdullāh bin Muḥammad; Abū Muḥammad				3	2					5
25	‘Abdullāh bin Munīr; Abū ‘Abdurrahmān	15		6							21
26	‘Abd ar-Razāq bin ‘Umar bin Muslim						1				1
27	‘Abd al-Malik bin Muḥammad; Abū Qilābah						2				2
28	‘Abd al-Wahhāb bin ‘Abd al-Ḥakam; Abū al-Ḥasan			5	3	1					9
29	‘Alī bin Muḥammad; Abū al-Ḥasan						507				507
30	Muḥammad bin Ḥātim; Hi}bbī; Abū Ja‘far					4					4

31	Muḥammad bin Hi}zābah; Abū ‘Abdullāh					2					2
32	Muḥammad bin ‘Alī Abī Khidāsy; Abū Hāsyim				1		1				2
33	Muḥammad bin Rāfi’; Abū ‘Abdullāh	7	341	16	53	20					437
34	Muḥammad bin ‘Abd al-Jabbār; Sundūl							4			4
35	Muḥammad bin Faraj; Abū Ja‘far		2			1				1	4
36	Muḥammad bin Mubārak; Abū ‘Abdullāh	1	2	1	7	2	1			23	37
37	Muḥammad bin Mansūr; Abū Ja‘far				4	6					10
38	Muḥammad bin Wazīr; Abū ‘Abdullāh			9							9
39	Muḥammad bin Yazīd; Abū Ja‘far al-Kharrāz				1						1
40	Mūsā bin Ḥizām; Abū ‘Imrān	1		3	3						7

41	Hisyām bin Ismā‘īl; Abū ‘Abd al-Malik			1	2	1					4
42	Hannād bin as-Sarī; Abū as-Sarī		25	280	74	74	32	2			487
43	Wahb bin Bayān; Abū ‘Abdullāh				10	8					18
44	Yaḥyā bin Ayyūb; Abū Zakaria		130			7		3			140
45	Yaḥyā bin Bisyr; Abū Zakaria	2									2
46	Yaḥyā bin Ḥakīm; Abū Sa‘īd				6	2	39				47
47	Yaḥyā bin ‘Usmān; Abū Sulaimān				8	2	7				17
48	Yazīd bin Khālid; Abū Khālid ar-Ramlī				1	45	1				47

Tingkatan	Nama	al-Bukhārī	Muslim	at-Tirmizī	an-Nasāi	Abū Dāwud	Ibnu Mājah	Aḥmad	Mālik	ad-Dārimī	Jumlah
<i>at-Tābi‘īn</i>	109	3604	2676	1718	2832	1928	1775	10307	542	1642	27024
<i>al-Atbā‘</i>	138	4008	3578	2233	3434	3014	2050	14657	3	1705	34682
<i>Tab‘al-atbā‘</i>	48	160	1179	342	581	466	606	52		72	3458

Tabel Sebaran Periwatan Sufi



Lampiran 3. Ragam Tema Riwayat dari 12 Sufi Perawi

1. Maṣṣūr bin al-Mu'tamir

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Khaiṣumah	Sufyān aš-Ṣaurī	T / 677	Ibadah / puasa
			T / 2654	Akhlak / bersalaman
		Syu'bah	A / 3722	Akhlak / bersalaman
			A / 4187	Akhlak / bersalaman
2	Ṭalq b. Ḥabīb	Syu'bah	A / 12676	Akidah / keimanan
			A / 13449	Akidah / keimanan
3	'Amr b. Murrah	Syu'bah	MU / 1431	Ibadah / salat Jumuah
			N / 1380	Ibadah / salat Jumuah
4	Rib'ī b. Ḥirāsy	Sufyān aš-Ṣaurī	T / 521	Ibadah / meludah ketika salat
			N / 718	Ibadah / meludah ketika salat
			N / 2098	Ibadah / waktu puasa
			N / 4048	Akidah / <i>al-fitan</i>
			AD / 1981	Ibadah / waktu puasa
			AD / 3712	Akidah / <i>al-fitan</i>
			IM / 1011	Ibadah / meludah ketika salat
			A / 1057	Akidah / keimanan
			A / 3544	Akidah / <i>al-fitan</i>
			A / 3570	Akidah / <i>al-fitan</i>
			A / 12446	Ibadah / salat
			A / 16478	Akhlak / sifat malu
			A / 16485	Akhlak / sifat malu
			A / 18070	Ibadah / waktu puasa
			A / 18071	Ibadah / waktu puasa
			A / 20394	Akhlak / baik-buruk
			A / 21313	Akhlak / sifat malu
			A / 21991	Ibadah / waktu puasa
			A / 25770	Akhlak / berhias
			A / 25771	Akhlak / berhias
			A / 25831	Akhlak / berhias
			A / 25963	Ibadah / meludah ketika salat

			D / 2531	Akhlak / berhias
		Ibnu ‘Uyainah	N / 5047	Akhlak / berhias
		Syu‘bah	B / 103	Lain2 / bohong atas Nabi
			B / 3225	Akhlak / sifat malu
			B / 6556	Akidah / <i>al-fitān</i>
			MU / 2	Lain2 / bohong atas Nabi
			MU / 5141	Akidah / <i>al-fitān</i>
			T / 2071	Akidah / keimanan
			T / 2491	Akhlak / keutamaan
			T / 2492	Akhlak / keutamaan
			N / 1597	Akhlak / keutamaan
			N / 2523	Akhlak / keutamaan
			N / 4047	Akidah / <i>al-fitān</i>
			AD / 4164	Akhlak / sifat malu
			AD / 4508	Akhlak / bertamu
			IM / 3955	Akidah / <i>al-fitān</i>
			A / 595	Lain2 / bohong atas Nabi
			A / 596	Lain2 / bohong atas Nabi
			A / 719	Akidah / keimanan
			A / 953	Lain2 / bohong atas Nabi
			A / 1225	Lain2 / bohong atas Nabi
			A / 11881	Ibadah / salat
			A / 12265	Ibadah / salat
			A / 16470	Akhlak / sifat malu
			A / 16478	Akhlak / sifat malu
			A / 16485	Akhlak / sifat malu
			A / 19528	Akidah / <i>al-fitān</i>
			A / 20393	Akhlak / keutamaan
			A / 21314	Akhlak / sifat malu
			A / 22046	Akhlak / bertamu
			A / 22218	Ibadah / jenazah
			A / 22291	Akhlak / berhias
			A / 25770	Akhlak / berhias
		Mu‘tamir	N / 5048	Akhlak / berhias

5	Sa'īd b. Jubair	Sufyān as-Šaurī	B / 1438	Ibadah / haji
		Syu'bah	B / 4392	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4394	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			MU / 5346	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			N / 3937	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			N / 4780	Lain2 / tafsir al-Qur'an
6	Zarr b. 'Abdullāh	Sufyān as-Šaurī	T / 3170	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 1993	Akidah / keimanan
			A / 3815	Akidah / hari kiamat
			A / 17629	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 17709	Lain2 / tafsir al-Qur'an
		Ibnu 'Uyainah	A / 3388	Akidah / hari kiamat
		Syu'bah	AD / 1264	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 2995	Akidah / keimanan
			A / 17709	Lain2 / tafsir al-Qur'an
7	Ibrāhīm an-Nakha'ī	Ibnu 'Uyainah	B / 4663	Lain2 / fadilat al-Qur'an
			MU / 435	Taharah / hukum mani
			MU / 1855	Ibadah / puasa
			T / 1949	Akhlak / adu domba
			N / 296	Taharah / hukum mani
			AD / 2383	Lain2 / jihad
			IM / 1208	Ibadah / salat
			A / 3389	Ibadah / salat
			A / 22337	Akhlak / adu domba
			A / 23884	Ibadah / hukum mani
			A / 24473	Ibadah / puasa
		Sufyān as-Šaurī	B / 290	Taharah / haid

			B / 1588	Ibadah / haji
			B / 1851	Manakib / perilaku Nabi
			B / 1890	Taharah / haid
			B / 2458	Manakib / generasi utama
			B / 3378	Manakib / generasi utama
			B / 4507	Lain2 / tafsir al-Quran
			B / 4508	Lain2 / tafsir al-Quran
			B / 4624	Lain2 / fadilah al-Quran
			B / 5055	Lain2 / berburu
			B / 5302	Lain2 / medis
			B / 5309	Lain2 / medis
			B / 5487	Akhlak / berpakaian
			B / 5488	Akhlak / berpakaian
			B / 5492	Akhlak / berpakaian
			B / 5596	Akhlak / adu domba
			B / 6263	Muamalah / warisan
			B / 6864	Akidah / tauhid
			MU / 386	Taharah / istinja
			MU / 889	Ibadah / shalat
			MU / 3187	Jinayah / denda
			MU / 3695	Akhlak / minum
			MU / 3966	Akhlak / berhias
			MU / 5323	Akhlak / zuhud
			T / 122	Taharah / haid
			T / 687	Ibadah / puasa
			T / 833	Ibadah / haji
			T / 1064	Muamalah / nikah
			T / 1177	Muamalah / jual beli
			T / 1331	Jinayah / diyat
			T / 1385	Lain2 / berburu
			T / 2051	Muamalah / <i>al-walā'</i>
			T / 3162	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			N / 48	Taharah / istinja

			N / 235	Taharah / mandi
			N / 274	Taharah / mandi
			N / 384	Taharah / mandi
			N / 645	Ibadah / adzan
			N / 2646	Ibadah / haji
			N / 2739	Ibadah / haji
			N / 3303	Muamalah / nikah
			N / 3304	Muamalah / nikah
			N / 3466	Muamalah / <i>'iddah</i>
			N / 4373	Muamalah / kerja / usaha
			N / 4741	Jinayah / diyat
			N / 5011	Akhlak / berhias
			N / 5532	Akhlak / minum
			AD / 70	Taharah / wudhu
			AD / 1492	Ibadah / haji
			AD / 1807	Muamalah / nikah
			AD / 1908	Muamalah / talak
			AD / 2527	Muamalah / warisan
			AD / 3061	Muamalah / usaha / kerja
			AD / 4170	Akhlak / rendah hati
			IM / 312	Taharah / istinja
			IM / 1881	Muamalah / nikah
			IM / 1979	Akhlak / berhias
			IM / 2067	Muamalah / iddah
			A / 3268	Ibadah / salat
			A / 2778	Ibadah / salat
			A / 3857	Lain2 / asbAbūn nuzul
			A / 3878	Akidah / tauhid
			A / 3919	Akhlak / berhias
			A / 3920	Manakib / generasi utama
			A / 4010	Akhlak / berhias
			A / 4159	Akidah / akhirat
			A / 15378	Muamalah / nikah
			A / 16480	Lain2 / fadilat Al-Quran
			A / 17436	Jinayah / diyat

			A / 17471	Jinayah / diyat
			A / 17735	Muamalah / nikah
			A / 17736	Muamalah / nikah
			A / 18582	Lain2 / berburu
			A / 20859	Ibadah / salat
			A / 22221	Akhlak / adu domba
			A / 22279	Akhlak / adu domba
			A / 22595	Taharah / istinja
			A / 22710	Akhlak / rendah
			A / 22904	Muamalah / usaha / kerja
			A / 23046	Lain2 / medis
			A / 23145	Taharah / mandi
			A / 23147	Manakib / perilaku nabi
			A / 23809	Muamalah / usaha / kerja
			A / 23884	Taharah / hukum mani
			A / 24357	Muamalah / <i>al-wala'</i>
			A / 24386	Manakib / perilaku nabi
			A / 24387	Taharah / mandi
			A / 24388	Muamalah / <i>al-wala'</i>
			A / 24389	Ibadah / haji
			A / 24405	Ibadah / haji
			A / 24406	Taharah / mandi
			A / 24415	Taharah / mandi
			A / 24433	Muamalah / usaha / kerja
			A / 24489	Ibadah / minum
			A / 24568	Taharah / haid
			A / 24582	Taharah / mandi
			A / 24966	Ibadah / haji
			A / 24968	Ibadah / haji
			D / 456	Lain2 / pro kontra menulis
			D / 475	Lain2 / pro kontra menulis
			D / 792	Taharah / istihadah

		D / 817	Taharah / istihadah
		D / 1019	Taharah / haid
		D / 2147	Muamalah / nikah
		D / 2181	Muamalah / <i>'iddah</i>
		D / 2425	Muamalah / usaha / kerja
		D / 2533	Akhlak / berhias
		D / 2746	Muamalah / warisan
		D / 2755	Muamalah / warisan
	Syu'bah	MU / 889	Ibadah / salat
		MU / 1340	Ibadah / salat
		MU / 1856	Ibadah / puasa
		MU / 2357	Ibadah / haji
		MU / 3187	Jinayah / diyat
		MU / 3695	Akhlak / minum
		MU / 3966	Akhlak / berhias
		MU / 5323	Akhlak / rendah hati
		T / 1331	Jinayah / diyat
		T / 2706	Akhlak / berhias
		N / 747	Ibadah / shalat
		N / 1227	Ibadah / shalat
		N / 1842	Ibadah / jenazah
		N / 2648	Ibadah / haji
		N / 2670	Ibadah / haji
		N / 2735	Ibadah / haji
		N / 3021	Ibadah / haji
		N / 4743	Jinayah/ diyat
		N / 4744	Jinayah / diyat
		N / 5157	Akhlak / berhias
		AD / 234	Taharah / haid
		AD / 1189	Lain2 / fadilat al-Qur'an
		AD / 3959	Jinayah / diyat
		IM / 1201	Ibadah / salat
		A / 3959	Manakib / generasi utama
		A / 3960	Ibadah / salat
		A / 4202	Akhlak / berhias
		A / 16471	Lain2 / fadilat al-Qur'an

			A / 17446	Jinayah / diyat
			A /17447	Jinayah / diyat
			A / 17965	Muamalah / nikah
			A / 18714	Ibadah / janazah
			A/ 18718	Ibadah / janazah
			A / 18790	Ibadah / janazah
			A / 22595	Taharah / istinja
			A / 22712	Akhlak / rendah hati
			A / 24240	Taharah / haid
			A / 24241	Ibadah / haji
			A / 24242	Ibadah / salat
			A / 24243	Ibadah / salat
			A / 24244	Ibadah / puasa
			A/ 234402	Ibadah / haji
			A / 24489	Akhlak / minum
			A / 24886	Ibadah / haji
			D / 1132	Taharah / haid
			D / 1449	Lain2 / fadila al-Qur'an
			D / 2274	Jinayah / diyat
			D / 2807	Muamalah / warisan
			D / 2995	Muamalah / warisan
			D / 3059	Muamalah / wasiat
			D / 3145	Muamalah / wasiat
			D / 3254	Lain2 / fadilat al-Qur'an
		Fuḍail b. 'Iyāḍ	B / 6848	Lain2 / berburu
			B / 6864	Akidah / tauhid
			MU / 889	Ibadah / salat
			MU / 4992	Akidah / hari akhir
			T / 3162	Akidah / tauhid
			N / 1226	Ibadah / salat
			N / 4194	Lain2 / berburu
			A / 3878	Akidah / tauhid
		Mu'tamir b. S.	N / 5619	Akhlak / minum
		Mufaḍḍal b. M.	MU / 3187	Jinayah / diyat
			MU / 3966	Akhlak / berhias
			N / 1223	Ibadah / salat
			A / 24964	Ibadah / haji

2. Šābit bin Aslam al-Bunānī

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Abū ‘Usmān	Ḥammād b. S.	MU / 312	Akidah / neraka
			N / 2366	Ibadah / puasa
			AD / 1305	Akhlag / istigfar
			A / 2558	Akidah / neraka
			A / 7261	Ibadah / puasa
			A / 10249	Ibadah / puasa
			A / 18754	Akidah / surga
2	Mu‘āwiyah b. Q.	Ḥammād b. S.	MU / 4559	Manakib/ fadilah sahabat
			A / 19722	Manakib/ fadilah sahabat
3	Muṭarrif b. Abd	Ḥammād b. S.	MU / 1979	Ibadah / puasa
			N / 1199	Ibadah / shalat
			AD / 769	Ibadah / shalat
			AD / 1983	Ibadah / puasa
			AD / 3367	Lain2 / medis
			A / 15722	Ibadah / shalat
			A / 15727	Ibadah / shalat
			A / 19128	Ibadah / puasa
			A / 19 137	Ibadah / puasa
			A / 19138	Lain2 / medis
4	Ḥasan al-Baṣrī	Ḥammād b. S.	A / 8640	Ibadah / puasa
			A / 12006	Lain2 / umat Muhammad
			A / 18678	Ibadah / salat
			A / 19596	Akhlag / amal saleh

3. Makḥūl al-Faqīh

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	‘Urwah	Sa‘īd b. A.Az.	A / 25074	Manakib / sejarah Nabi

4. Muḥammad bin al-Munkadir

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	‘Urwah	Ibnu ‘Uyainah	B / 5594	Akhlak / interaksi
			B / 5666	Akhlak / interaksi
			MU / 4693	Akhlak / interaksi
			T / 1919	Akhlak / interaksi
			AD / 4159	Akhlak / interaksi
			A / 22977	Akhlak / interaksi
2	Abū Ṣāliḥ	Muh. b. Wāsi‘	A / 10260	Akhlak / interaksi
3	Sa‘īd b. Jubair	Mālik b. Anas	N / 1763	Ibadah / salat malam
			AD / 1119	Ibadah / salat malam
			A / 24291	Ibadah / salat malam
			MA / 237	Ibadah / salat malam
4	‘Aṭā’ b. Yasār	Ibnu ‘Uyainah	T / 2199	Lain2 / mimpi
			T / 3031	Lain2 / tafsir al-Qur’an
			A / 26247	Lain2 / mimpi

5. Sufyān aš-Ṣaurī

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Sa‘īd b. Ibrāhīm	‘Umar b. Sa‘īd	MU / 3076	Muamalah / wasiat
			A / 9302	Akidah / keimanan
		Wakī‘ b. Jarrāḥ	MU / 1455	Ibadah / bacaan salat
			T / 3688	Manakib / sahabat
			IM / 1187	Ibadah / salat sunah
			A / 968	Manakib / sahabat
			A / 1399	Muamalah / nafakah
			A / 1401	Muamalah / warisan
			A / 6243	Akidah / dosa besar
			A / 6244	Muamalah / sadaqah
			A / 6507	Muamalah / sadaqah
			A / 9721	Ibadah / bacaan salat
			A / 9722	Ibadah / salat khushyū’
			A / 9770	Akidah / keimanan
			A / 9812	Lain2 / perdebatan
			A / 9855	Manakib / kebangsaan
			A / 21998	Ibadah / Jum’at
			A / 23910	Manakib / Nabi

				disihir
			A / 24516	Manakib / Nabi disihir
		Yaḥyā b. Sa‘īd	B / 2690	Manakib / sahabat
			B / 5211	Akidah / keimanan
			B / 5716	Manakib / sahabat
			MU / 130	Akidah / dosa besar
			MU / 5026	Akidah / keimanan
			N / 946	Ibadah / bacaan salat
			A / 9194	Ibadah / bacaan salat
2	Ja‘far aṣ-Ṣādiq	Abd. b. Dāwūd	IM / 3067	Ibadah / haji
		Ibnu al-Mubārak	N / 1560	Ibadah / salat ied
		Wakī‘ b. Jarrāḥ	MU / 1435	Ibadah / khutbah
			T / 797	Ibadah / haji
			IM / 2407	Muamalah / al-ahkam
			A / 14455	Ibadah / khutbah
3	Yūnus b. Ubaid	‘Umar b. Sa‘īd	MU / 2562	Manakib / nikahnya Nabi
		Wakī‘ b. Jarrāḥ	MU / 3479	Lain2 / al-imārat
			MU / 4018	Akhlaq / melihat
			A / 19489	Jinayat / pembunuhan
4	Yazīd b. Yazīd	Wakī‘ b. Jarrāḥ	A / 16817	Lain2 / ganimah
		Yaḥyā b. Sa‘īd	A / 16823	Lain2 / ganimah
5	Salmah b. Dīnār	Wakī‘ b. Jarrāḥ	B / 1129	Ibadah / salat
			B / 4753	Muamalah / nikah
			MU / 3494	Lain2 / jihad
			MU / 665	Ibadah / salat jamaah
			AD / 535	Ibadah / salat jamaah
			A / 15009	Lain2 / jihad
			A / 15011	Ibadah / salat jamaah
			A / 21317	Manakib / khutbah Nabi
			A / 21777	Lain2 / jihad
			A / 21778	Ibadah / salat

		Yahyā b. Sa‘īd	B / 349	Ibadah / salat jamaah
			N / 758	Ibadah / salat jamaah
		Ishāq b. Yūsuf	A / 21779	Ibadah / puasa
6	Dāwūd b. A.H.	Ibnu al-Mubāarak	N / 5649	Lain2 / minuman arak
		Wakī‘ b. Jarrāḥ	A / 9391	Lain2 / politik
7	M. b. Munkadir	‘Umar b. Sa‘d	T / 3678	Manakib / sahabat
		Wakī‘ b. Jarrāḥ	MU / 3885	Lain2 / pakaian
			IM / 119	Manakib / sahabat
			A / 13709	Lain2 / pakaian
			A / 25244	Manakib / sahabat
			A / 25769	Akhlak / bersalaman
8	Manṣūr b. M.	Ibnu al-Mubāarak	B / 239	Taharah / wudlu
			B / 5487	Akhlak / berpakaian
			N / 645	Ibadah / adzan
			N / 1110	Ibadah / bacaan salat
			A / 17848	Akhlak / tidur
			A / 21633	Ibadah / salat
		‘Umar b. Sa‘d	T / 1793	Lain2 / tempat minuman
			N / 2152	Ibadah / puasa sunah
			N / 2323	Ibadah / puasa sunah
			N / 5011	Akhlak / berhias
			N / 5562	Lain2 / tempat minuman
		Wakī‘ b. Jarrāḥ	B / 6263	Muamalah / warisan
			MU / 354	Taharah / wudlu
			MU / 1781	Ibadah / zakat
			MU / 2404	Ibadah / haji
			MU / 3467	Manakib / Fath Makkah
			T / 3349	Akhlak / doa
			N / 110	Taharah / wudhu
			N / 1111	Ibadah / bacaan salat
			N / 4586	Muamalah / jual-beli
			AD / 369	Ibadah / salat

			AD / 1492	Ibadah / haji
			AD / 2527	Muamalah / warisan
			AD / 4170	Akhlak / rendah hati
			IM / 273	Taharah / wudhu
			IM / 282	Taharah / bersiwak
			IM / 444	Taharah / wudhu
			IM / 654	Akhlak / aurat
			IM / 1011	Ibadah / meludah ketika salat
			IM / 1651	Ibadah / puasa sunah
			IM / 1912	Akhlak / aurat
			IM / 2067	Muamalah / iddah
			IM / 2113	Muamalah / kafarat
			IM / 2880	Ibadah / haji
			IM / 3516	Akhlak / doa
			IM / 3740	Akhlak / masuk toilet
			A / 1057	Akidah / keimanan
			A / 1544	Manakib / goa Hira'
			A / 1993	Akidah / tauhid
			A / 3164	Lain2 / jihad
			A / 4010	Akhlak / berhias
			A / 4567	Akidah / rukun Islam
			A / 6242	Ibadah / wudhu
			A / 6518	Ibadah / wudhu
			A / 9885	Ibadah / haji
			A / 11745	Ibadah / zakat
			A / 16480	Lain2 / fadilat al- Qur'an
			A / 16565	Lain2 / menjamu tamu
			A / 16570	Lain2 / menjamu tamu
			A / 18696	Akhlak / keutamaan
			A / 20859	Ibadah / salat
			A / 21629	Ibadah / salat
			A / 21991	Ibadah / waktu puasa
			A / 22325	Ibadah / tahajjud
			A / 22710	Akhlak / rendah hati
			A / 23208	Akhlak / aurat
			A / 24356	Muamalah / jual-beli

		A / 24357	Muamalah / warisan
		A / 24391	Ibadah / bacaan salat
		A / 24415	Taharah / mandi
		A / 24568	Taharah / haid
		A / 24582	Taharah / mandi
		A / 25400	Akhlak / doa safar
		A / 25831	Akhlak / berhias
	Yahyā b. Sa'īd	B / 775	Ibadah / bacaan salat
		B / 1851	Ibadah / puasa
		B / 2252	Ibadah / zakat
		B / 2575	Lain2 / jihad
		B / 2613	Lain2 / jihad
		B / 4389	Lain2 / tafsir al-Qur'an
		B / 4443	Lain2 / tafsir al-Qur'an
		B / 4776	Akhlak / keutamaan
		B / 5163	Lain2 / tempat minuman
		B / 5302	Lain2 / medis
		B / 5309	Lain2 / medis
		B / 6313	Jinayat / pidana
		B / 6638	Akhlak / keutamaan
		B / 6864	Akidah / tauhid
		MU / 1214	Ibadah / salat
		MU / 3695	Akhlak / minum
		MU / 4694	Akhlak / lembah lembut
		MU / 4979	Akidah / sifat munafik
		T / 521	Ibadah / meludah ketika salat
		T / 3162	Akidah / tauhid
		N / 235	Taharah / mandi
		N / 274	Taharah / mandi
		N / 384	Taharah / mandi
		N / 718	Ibadah / meludah ketika salat
		N / 1641	Ibadah / salat
		N / 3743	Muamalah / nazar

			N / 4100	Lain2 / jihad
			N / 4373	Muamalah / usaha / kerja
			N / 5532	Akhlak / minum
			AD / 70	Taharah / wudhu
			AD / 89	Taharah / wudhu
			AD / 3213	Lain2 / tempat minuman
			A / 1887	Lain2 / jihad
			A / 3466	Akidah / keimanan
			A / 3876	Akhlak / sifat pelupa
			A / 3877	Manakib / adat Jahiliyah
			A / 3878	Akidah / tauhid
			A / 4023	Ibadah / salat
			A / 6223	Ibadah / salat
			A / 13726	Lain2 / tempat minuman
			A / 16480	Lain2 / fadilat al-Qur'an
			A / 16958	Taharah / wudhu
			A / 17180	Taharah / wudhu
			A / 18812	Akhlak / keutamaan
			A / 21313	Akhlak / sifat malu
			A / 21496	Ibadah / puasa arafah
			A / 22372	Taharah / wudhu
			A / 22373	Taharah / wudhu
			A / 22375	Taharah / wudhu
			A / 22733	Akhlak / doa ketika bersin
			A / 22904	Muamalah / usaha / kerja
			A / 23046	Lain2 / medis
			A / 23090	Ibadah / bacaan salat
			A / 23145	Taharah / haid
			A / 23147	Ibadah / salat & puasa
			A / 24405	Ibadah / haji
			A / 24406	Taharah / mandi
			A / 24433	Muamalah / usaha /

				kerja
			A / 24489	Akhlak / minum
			A / 25963	Ibadah / meludah ketika salat
			D / 475	Lain2 / pro kontra menulis
		Yaḥyā b. Yamān	N / 5607	Lain2 / minuman
		Yazīd b. Hārūn	T / 1064	Muamalah / nikah
			T / 1986	Akhlak / doa
			N / 3303	Muamalah / nikah
			AD / 1807	Muamalah / nikah
			AD / 4268	Akhlak / pergaulan
			A / 2008	Akhlak / doa
			A / 15378	Muamalah / nikah
			A / 17736	Muamalah / nikah
		Ya‘lā b. ‘Ubaid	T / 1986	Akhlak / doa
			N / 4048	Akidah / <i>al-fitan</i>
			A / 14841	Taharah / wudhu
			A / 17181	Taharah / wudhu
			A / 22374	Taharah / wudhu
		Ishāq b. Yūsuf	A / 3544	Akidah / <i>al-fitan</i>
			A / 18037	Akhlak / taat orang tua
			A / 22074	Lain2 / medis
		Qāsim b. Yazīd	N / 135	Ibadah / wudhu
9	Abū Ishāq	‘Umar b. Sa‘d	MU / 4444	Manakib / sahabat
			T / 2072	Akidah / takdir
			N / 5388	Akhlak / ta’awwuz
			IM / 2279	Manakib / sahabat
			A / 17818	Akhlak / doa tidur
			A / 20980	Akidah / takdir
		Wakī‘ b. Jarrāḥ	MU / 4309	Manakib / sifat Nabi
			T / 110	Taharah / junub
			T / 725	Ibadah / puasa
			T / 1605	Lain2 / jihad

			T / 1646	Manakib / sifat Nabi
			T / 2736	Manakib / sifat Nabi
			T / 2888	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			T / 2957	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			T / 3026	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			T / 3519	Akhlak / doa
			T / 3568	Manakib / sifat Nabi
			T / 3729	Manakib / sahabat
			T / 3782	Manakib / sahabat
			T / 5138	Manakib / sifat Nabi
			AD / 3651	Manakib / sifat Nabi
			IM / 132	Manakib / sahabat
			IM / 134	Manakib / sahabat
			IM / 143	Manakib / sahabat
			IM / 150	Manakib / sahabat
			IM / 576	Taharah / junub
			IM / 1151	Ibadah / salat sunah
			IM / 1780	Ibadah / zakat
			IM / 2706	Muamalah / wasiat
			IM / 2799	Lain2 / jihad
			IM / 3866	Akhlak / doa
			IM / 3890	Lain2 / memimpikan Nabi
			A / 362	Ibadah / salat
			A / 615	Ibadah / salat
			A / 617	Ibadah / salat
			A / 701	Manakib / sahabat
			A / 705	Ibadah / zakat
			A / 740	Manakib / sahabat
			A / 963	Ibadah / salat
			A / 1006	Ibadah / Ramadan
			A / 1026	Manakib / sahabat
			A / 1031	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 1037	Muamalah / piutang
			A / 1039	Manakib / Abū Ṭālib
			A / 1043	Ibadah / zakat

			A / 1145	Ibadah / salat sunah
			A / 1163	Ibadah / salat sunah
			A / 3499	Manakib / sejarah Nabi
			A / 3514	Manakib / sahabat
			A / 3516	Ibadah / salat
			A / 3608	Lain2 / memimpikan Nabi
			A / 3653	Manakib / sahabat
			A / 3906	Ibadah / khutbah
			A / 4000	Manakib / sahabat
			A / 4020	Ibadah / salam dlm salat
			A / 4555	Jinayah / hukuman
			A / 4960	Taharah / mandi Jum'at
			A / 4972	Jinayah / hukuman
			A / 16177	Taharah / mandi junub
			A / 17820	Manakib / sejarah Badar
			A / 17821	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 17903	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 17906	Akhlak / doa tidur
			A / 17918	Manakib / sifat Nabi
			A / 17920	Lain2 / kain sutra
			A / 17961	Ibadah / salat
			A / 17979	Ibadah / salat
			A / 20312	Ibadah / salat
			A / 22312	Manakib / sifat Nabi
			A / 22317	Manakib / sahabat
			A / 22330	Akhlak / istigfar
			A / 24518	Jinayah / hukuman
			A / 24611	Jinayah / hukuman
			A / 25493	Akhlak / keutamaan
			A / 26257	Akhlak / keutamaan
		Yaḥyā b. Sa'īd	B / 649	Ibadah / salat
			B / 2661	Manakib / sejarah

				Nabi
			B / 2662	Manakib / sejarah Nabi
			B / 2867	Manakib / sejarah Nabi
			B / 3010	Lain2 / kain sutra
			B / 3664	Manakib / sejarah Badar
			B / 4132	Ibadah / kiblat
			MU / 729	Ibadah / salat
			MU / 819	Ibadah / kiblat
			MU / 3327	Manakib / sejarah Nabi
			T / 727	Ibadah / puasa
			T / 813	Ibadah / haji
			T / 1611	Manakib / sejarah Nabi
			T / 2394	Akhlak / Wara ^c
			N / 484	Ibadah / kiblat
			N / 1429	Ibadah / haji
			N / 1979	Manakib / Abū Tālib
			N / 3342	Muamalah / talak
			N / 3539	Manakib / sejarah Nabi
			N / 3876	Manakib / sahabat
			N / 3952	Jinayah / hukuman
			N / 4618	Manakib / sahabat
			AD / 2799	Manakib / Abū Tālib
			IM / 2010	Muamalah / talak
			A / 4447	Ibadah / salat
			A / 6207	Akhlak / keutamaan
			A / 17589	Manakib / sejarah Nabi
			A / 17806	Ibadah / kiblat
			A / 17807	Manakib / sejarah Nabi
			A / 17810	Lain2 / kain sutra
			A / 23107	Akhlak / Wara ^c
			A / 25949	Manakib / sejarah Nabi

		Yazīd b. Hārūn	T / 2020	Muamalah / warisan
			N / 1637	Akhlak / keutamaan
			A / 1179	Ibadah / zakat
		Ishāq b. Yūsuf	A / 1023	Ibadah / salat
			A / 3378	Lain2 / memimpikan Nabi
			A / 17730	Manakib / sejarah Nabi
			A / 17947	Akhlak / doa
10	Abū Ḥayyān	Wakī' b. Jarrāḥ	IM / 156	Manakib / ahli Badar
			IM / 4059	Akidah / tanda Kiamat
			A / 6245	Akidah / tanda Kiamat
			A / 15260	Manakib / ahli Badar
11	Mūsā b. A. 'A.	Wakī' b. Jarrāḥ	A / 25312	Akhlak / doa
			A / 25477	Akhlak / doa
		Yahyā b. Sa'īd	B / 4098	Manakib / sejarah Nabi
			B / 5273	Manakib / sejarah Nabi
			B / 6378	Manakib / sejarah Nabi
			B / 6388	Manakib / sejarah Nabi
			MU / 4101	Manakib / sejarah Nabi
			MU / 1817	Manakib / sejarah Nabi
			IM / 1447	Manakib / sejarah Nabi
			A / 1922	Manakib / sejarah Nabi
			A / 23129	Manakib / sejarah Nabi
			A / 23143	Manakib / sejarah Nabi

		Ya'lā b. 'Ubaid	N / 140	Taharah / wudhu
			IM / 416	Taharah / wudhu
			A / 6397	Taharah / wudhu
12	Al-A'masy	Ibnu al-Mubārak	B / 272	Taharah / mandi
			T / 1954	Akhlak / keutamaan
			T / 2951	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			N / 645	Ibadah / adzan
		'Umar b. Sa'd	MU / 3844	Akhlak / keutamaan
			N / 3928	Akidah / hari Kiamat
			AD / 4506	Akhlak / minta izin
		Wakī' b. Jarrāh	MU / 88	Akidah / sifat munafik
			MU / 5147	Akidah / <i>al-fitan</i>
			T / 2250	Akhlak / zuhud
			T / 2597	Jinayah / hukuman
			T / 3172	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			AD / 1492	Ibadah / haji
			A / 1032	Akidah / <i>al-fitan</i>
			A / 3520	Manakib / para Nabi
			A / 3908	Manakib / sifat Nabi
			A / 3913	Jinayah / hukuman
			A / 4002	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 4007	Manakib / para Nabi
			A / 4013	Akhlak / zuhud
			A / 4021	Akhlak / sunnah Nabi
			A / 9633	Akidah / keimanan
			A / 9717	Ibadah / salat
			A / 18705	Akhlak / cinta-kasih
			A / 18802	Akhlak / cinta-kasih
			A / 20426	Manakib / masjid pertama
			A / 20708	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 22315	Akidah / Kiamat
			A / 22325	Taharah / bersiwak

			A / 24515	Ibadah / salat malam
			A / 24555	Ibadah / haji
			A / 26233	Lain2 / tafsir al-Qur'an
		Yaḥyā b. Sa'īd	B / 3160	Manakib / para Nabi
			B / 4216	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4237	Manakib / para Nabi
			B / 4345	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4389	Akidah / dosa besar
			B / 4486	Manakib / mu'jizat Nabi
			B / 4667	Lain2 / fadilah al-Qur'an
			B / 5165	Akhlak / minum
			B / 5302	Lain2 / medis
			B / 5309	Lain2 / medis / ruqyah
			B / 5634	Akhlak / kesabaran
			B / 6313	Jinayah / hukuman
			B / 6864	Akidah / tauhid
			MU / 155	Akidah / keimanan
			MU / 3695	Akhlak / minum
			MU / 4061	Akhlak / doa utk yg sakit
			MU / 4979	Akidah / sifat munafik
			T / 2782	Akhlak / mauizah
			T / 3156	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			T / 3162	Akidah / tauhid
			N / 4383	Akhlak / sifat tercela
			N / 5532	Akhlak / minum
			N / 5533	Akhlak / minum
			AD / 3565	Akhlak / berpakaian
			A / 600	Akhlak / minum
			A / 1904	Manakib / Abū Ṭālib
			A / 3424	Lain2 / fadilah al-Qur'an

			A / 3464	Ibadah / salat
			A / 3877	Manakib / adat Jahiliyah
			A / 3878	Akidah / tauhid
			A / 3883	Jinayah / hukuman
			A / 4017	Akhlak / sifat munafik
			A / 16480	Lain2 / fadilah al-Qur'an
			A / 20384	Akidah / keimanan
			A / 20423	Akidah / keimanan
			A / 23046	Akhlak/ doa utk yg sakit
			A / 24405	Ibadah / haji
			A / 24489	Akhlak / minum
		Yazīd b. Hārūn	A / 22019	Akhlak / kesabaran
			A / 24805	Manakib / sejarah Nabi
			A / 24830	Muamalah / talak
		Šābit b. Muh.	B / 3258	Manakib / adat Jahiliyah
		Ishāq b. Yūsuf	T / 3095	Lain2 / jihad
			N / 3035	Lain2 / jihad
			A / 1768	Lain2 / jihad
13	Ḥabīb b. A.Š.	Wakī' b. Jarrāḥ	MU / 1	Lain2 / mukaddimah
			MU / 1609	Ibadah / jenazah
			MU / 4113	Lain2 / bencana
			MU / 4623	Akhlak / taat orang tua
			T / 701	Ibadah / puasa dawud
			T / 1910	Akhlak / katakwaan
			AD / 3418	Lain2 / medis
			IM / 41	Lain2 / mukaddimah
			IM / 1662	Ibadah / kafarat puasa
			IM / 1696	Ibadah / puasa
			IM / 1710	Ibadah / puasa
			IM / 3557	Lain2/ berpakaian putih

			A / 703	Ibadah / janazah
			A / 889	Manakib / sahabat
			A / 989	Manakib / sahabat
			A / 1012	Ibadah / jenazah
			A / 1493	Lain2 / bencana
			A / 6241	Ibadah / puasa
			A / 62 48	Ibadah / puasa
			A / 6499	Ibadah / puasa
			A / 6517	Ibadah / salat
			A / 6520	Akhlak / taat orang tua
			A / 9329	Ibadah / puasa
			A / 14830	Akhlak / kebahagiaan
			A / 17501	Lain2/ bohong atas Nabi
			A / 17530	Lain2 /bohong atas Nabi
			A / 18123	Manakib / sahabat
			A / 18414	Jinayah / hukuman
			A / 19352	Lain2 / berpakaian putih
			A / 20172	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 20392	Akhlak / ketakwaan
			A / 20435	Akhlak / ketakwaan
			A / 20857	Lain2 / bencana
			A / 20984	Akhlak / ketakwaan
			A / 23900	Jinayah / pencurian
			A / 23901	Jinayah / pencurian
			A / 25313	Akhlak / berpakaian
			A / 25399	Akhlak / berpakaian
			A / 25401	Akhlak / berpakaian
		Yahyā b. Sa'īd	B / 4121	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4621	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 5515	Akhlak / taat orang tua
			MU / 1514	Ibadah / salat gerhana

			MU / 1609	Ibadah / jenazah
			MU / 4623	Akhlak / taat orang tua
			T / 513	Ibadah / salat gerhana
			T / 655	Ibadah / puasa
			T / 1594	Akhlak / taat orang tua
			N / 1451	Ibadah / salat gerhana
			N / 2004	Ibadah / jenazah
			N / 3052	Akhlak / taat orang tua
			AD / 999	Ibadah / salat gerhana
			AD / 2045	Ibadah / puasa
			AD / 3588	Akhlak / berpakaian
			A / 3066	Ibadah / salat gerhana
			A / 9700	Ibadah / puasa
			A /19295	Akhlak / berpakaian
			A / 20173	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			A / 20556	Akhlak / ketakwaan
			D / 1485	Ibadah / salat gerhana
		Yaḥyā b. Yamān	AD / 4202	Akhlak / menghormati
		Yazīd b. Hārūn	A / 9701	Ibadah / puasa
14	Sulaimān Taimī	Wakī' b. Jarrāḥ	T / 58	Ibadah / wudhu
			A / 11765	Manakib / Isra' Mi'raj
15	Ibnu Tāwus	Wakī' b. Jarrāḥ	MU / 2809	Muamalah / jual-beli
			AD / 3033	Muamalah / jual-beli
			A / 3175	Muamalah / jual-beli
		Qāsim b. Yazīd	N / 4520	Muamalah / jual-beli
16	'Amr b. Murrah	Wakī' b. Jarrāḥ	IM / 2717	Muamalah / warisan
			IM / 3820	Akhlak / doa
			A / 45	Akhlak / doa
17	Ayyūb	Wakī' b.	B / 5093	Lain2 / makanan

		Jarrāḥ		
			T / 1750	Lain2 / makanan
			A / 18698	Lain2 / makanan
		Ishāq b. Yūsuf	N / 1983	Ibadah / jenazah

6. Ḥammād bin Salamah

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Yūnus b. Ubaid	Ibnu al-Mubārak	N / 3798	Muamalah / upah
2	Dāwūd b. A.H.	Ibnu al-Mubārak	N / 5638	Lain2 / minuman
		Abū Nasr	MU / 90	Akidah / sifat munafik
3	Abū at-Tayyāḥ	Wakī' b. Jarrāḥ	IM / 734	Lain2 / mendirikan masjid
			A / 11733	Lain2 / mendirikan masjid
			A / 12385	Lain2 / mendirikan masjid
		Yazīd b. Hārūn	A / 11794	Lain2 / mendirikan masjid
			A / 19069	Akidah / sifat surge
4	Šābit b. Aslam	Suwaid b. 'Amr	IM / 240	Akhlak / makan
		Ibnu al-Mubārak	N / 1199	Ibadah / tangis dlm salat
			N / 1278	Akhlak / bersalawat
		'Abdullāh b. M.	MU / 3346	Manakib / perang Uhud
			MU / 3492	Lain2 / jihad
			MU / 4040	Akhlak / bersapa
			MU / 4215	Manakib / mimpi Nabi
			MU / 5049	Akidah / surga-neraka
		Wakī' b. Jarrāḥ	IM / 148	Manakib / sahabat
			A / 9857	Akhlak / cinta-kasih
			A / 11747	Akidah / neraka
			A / 11767	Manakib / sahabat

		A / 18170	Lain2 / jihad
	Yaḥyā b. Sa‘id	MU / 575	Ibadah / salat
	Yazīd b. Hārūn	MU / 266	Akidah / keimanan
		MU / 3373	Lain2 / tafsir al-Qur’an
		MU / 3374	Lain2 / jihad
		MU / 3798	Akhlak / bertamu
		MU / 4276	Akhlak / keutamaan
		MU / 4293	Akhlak / keutamaan
		MU / 4890	Akhlak / doa
		MU / 5021	Akidah / hari Akhir
		N / 3202	Ibadah / nikah
		AD / 769	Ibadah / tangis dlm salat
		AD / 4182	Akhlak / bertamu
		AD / 4394	Akhlak / doa
		IM / 3952	Akidah / <i>al-fitān</i>
		A / 3530	Akidah / hari Akhir
		A / 6258	Ibadah / puasa
		A / 6262	Akhlak / makan
		A / 7578	Akhlak / cinta-kasih
		A / 7581	Manakib / Faḥ Makkah
		A / 7606	Manakib / para Nabi
		A / 10195	Akhlak / cinta-kasih
		A / 11774	Manakib / isra’ mi’raj
		A / 11780	Lain2 / tafsir al-Qur’an
		A / 11787	Manakib / sejarah Nabi
		A / 11788	Manakib / perang Uhud
		A / 11792	Akhlak / tata cara berdoa
		A / 11793	Manakib / sejarah Nabi
		A / 11795	Akhlak / bertamu
		A / 11804	Lain2 / jihad
		A / 11806	Lain2 / tafsir al-

				Qur'an
			A / 11813	Manakib / sahabat
			A / 11814	Akhlak / bersapa
			A / 12630	Ibadah / iftitah
			A / 12631	Ibadah / salat
			A / 12632	Manakib / sahabat
			A / 12638	Akidah / neraka
			A / 15722	Ibadah / tangis dlm salat
			A / 18172	Akidah / surge
			A / 18919	Akhlak / kehati-hatian
			A / 18921	Muamalah / nikah
			A / 21506	Manakib / sejarah Nabi
			A / 21506	Akhlak / tidur
			A / 22692	Manakib / sejarah Nabi
			A / 22799	Akidah / sifat surge
			A / 23969	Manakib / sejarah Nabi
			A / 24832	Taharah / mandi junub
			A / 25320	Muamalah / nikah
			A / 25474	Muamalah / nikah
			A / 26288	Lain2 / tafsir al-Qur'an
5	Farqad Sabkhī	Wakī' b. Jarrāh	T / 885	Ibadah / haji
			IM / 3074	Ibadah / haji
			A / 4552	Ibadah / haji
			A / 4991	Ibadah / haji
		Yazīd b. Hārūn	A / 2026	Manakib / mu'jizat Nabi
6	Hārūn b. Riāb	Yazīd b. Hārūn	N / 3177	Muamalah / nikah
7	Ayyūb	Suwaid b. 'Amr	T / 1920	Akhlak / cinta-kasih
		Ibnu al-Mubāarak	N / 682	Akidah / tanda kiamat

		Yazīd b. Hārūn	T / 1180	Muamalah / perbudakan
			N / 3882	Muamalah / nikah
			N / 729	Muamalah / perbudakan
			IM / 1961	Muamalah / nikah
			A / 3309	Jinayah / diyat
			A / 23959	Muamalah / nikah
		Abū Nasr	MU / 5106	Akidah / sifat Kiamat

7. Ādam bin Abī Iyās

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Syu'bah	'Abdullāh b. A.R	T / 2740	Akhlak / wewangian
		Al-Bukhārī	B / 9	Akidah / keislaman
			B / 14	Akidah / keimanan
			B / 99	Akidah / pengetahuan
			B / 114	Ibadah / salat
			B / 139	Taharah / doa masuk toilet
			B / 160	Taharah / wudhu
			B / 181	Taharah / wudhu
			B / 217	Taharah / wudhu
			B / 227	Ibadah / salat
			B / 263	Ibadah / haji
			B / 326	Taharah / tayammum
			B / 373	Ibadah / salat
			B / 374	Taharah / wudhu
			B / 396	Ibadah / meludah ketika salat
			B / 398	Ibadah / meludah ketika salat
			B / 469	Ibadah / salat
			B / 506	Ibadah / salat
			B / 529	Ibadah / salat
			B / 630	Ibadah / salat
			B / 635	Ibadah / salat
			B / 664	Ibadah / salat jama'ah
			B / 729	Ibadah / salat
			B / 733	Ibadah / salat

			B / 912	Ibadah / Ied al-Aḍḥa
			B / 1100	Ibadah / Jum'at
			B / 1105	Ibadah / salat Duha
			B / 1135	Ibadah / salat
			B / 1151	Ibadah / salat
			B / 1174	Ibadah / jenazah
			B / 1203	Ibadah / jenazah
			B / 1210	Ibadah / jenazah
			B / 1229	Ibadah / jenazah
			B / 1278	Ibadah jenazah
			B / 1306	Ibadah / jenazah
			B / 1322	Ibadah / zakat
			B / 1349	Ibadah / sedekah
			B / 1370	Ibadah / zakat
			B / 1396	Ibadah / zakat
			B / 1398	Ibadah / zakat
			B / 1424	Ibadah / haji
			B / 1465	Ibadah / haji
			B / 1521	Ibadah / haji
			B / 1546	Ibadah / haji
			B / 1575	Ibadah / haji
			B / 1631	Ibadah / haji
			B / 1712	Ibadah / haji
			B / 1776	Ibadah / puasa
			B / 1780	Ibadah / puasa
			B / 1789	Ibadah / puasa
			B / 1804	Ibadah / puasa
			B / 1810	Ibadah / puasa
			B / 1843	Ibadah / puasa
			B / 1962	Muamalah / jual-beli
			B / 1977	Manakib / panggilan Nabi
			B / 2089	Muamalah / jual-beli
			B / 2120	Muamalah / ijarah
			B / 2248	Muamalah / temuan
			B / 2294	Muamalah / gasab
			B / 2349	Muamalah / perbudakan
			B / 2359	Muamalah / perbudakan

			B / 2387	Muamalah / hadiah
			B / 2434	Muamalah / pinjaman
			B / 2450	Muamalah / persaksian
			B / 2457	Manakib / generasi utama
			B / 2616	Lain2 / jihad
			B / 2782	Akhlak / taat orang tua
			B / 2927	Muamalah / perpajakan
			B / 2966	Lain2 / bad' al-khalq
			B / 3041	Lain2 / bad' al-khalq
			B / 3179	Manakib / para Nabi
			B / 3217	Manakib / para Nabi
			B / 3225	Akhlak / sifat malu
			B / 3229	Manakib / sahabat
			B / 3397	Manakib / sahabat
			B / 3485	Manakib / sahabat
			B / 3504	Manakib / ansar
			B / 3511	Manakib / ansar
			B / 3512	Manakib / ansar
			B / 3711	Lain2 / perang Badar
			B / 3848	Lain2 / perang Hudaibiyah
			B / 3880	Lain2 / perang Khaibar
			B / 4155	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4224	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4265	Manakib / para Nabi
			B / 4339	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4392	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4522	Lain2 / tafsir al-Qur'an
			B / 4556	Lain2 / tafsir al-Qur'an

			B / 4568	Akidah / keimanan
			B / 4610	Lain2 / fadilah al-Qur'an
			B / 4659	Lain2 / baca al-Qur'an
			B / 4690	Muamalah / nikah
			B / 4706	Muamalah / nikah
			B / 4842	Muamalah / nikah
			B / 4876	Muamalah / talak
			B / 4890	Ibadah / puasa
			B / 4921	Muamalah / talak
			B / 4928	Akhlak / sifat tercela
			B / 4932	Muamalah / nafakah
			B / 5026	Lain2 / makanan
			B / 5063	Lain2 / perburuan
			B / 5127	Lain2 / berkorban
			B / 5132	Lain2 / berkorban
			B / 5136	Lain2 / berkorban
			B / 5185	Akhlak / minum
			B / 5239	Akhlak / berharap mati
			B / 5240	Akhlak / berharap mati
			B / 5341	Akhlak / berpakaian
			B / 5343	Akhlak / berpakaian
			B / 5380	Akhlak / berpakaian
			B / 5384	Akhlak / berpakaian
			B / 5414	Akhlak / memakai cincin
			B / 5426	Akhlak / memakai cincin
			B / 5478	Akhlak / berhias
			B / 5480	Akhlak / berhias
			B / 5482	Akhlak / berhias
			B / 5563	Akhlak / amal baik
			B / 5581	Akidah / keimanan
			B / 5601	Akhlak / rendah hati
			B / 5652	Akhlak / sifat malu
			B / 5657	Akhlak / sifat malu
			B / 5660	Akhlak / moderat

			B / 5664	Akhlak / lapang dada
			B / 5691	Ibadah / haji
			B / 5728	Lain2 / panggilan Nabi
			B / 5741	Akhlak / sifat bohong
			B / 5752	Akhlak / perilaku tercela
			B / 5757	Akhlak / bersin
			B / 5838	Akhlak / doa
			B / 5880	Akhlak / bersalawat
			B / 5888	Akhlak / doa
			B / 5925	Akhlak / doa
			B / 6107	Akidah / takdir
			B / 6205	Muamalah / nazar
			B / 6239	Muamalah / warisan
			B / 6264	Muamalah / warisan
			B / 6275	Jinayah / hukuman
			B / 6312	Akidah / keimanan
			B / 6314	Jinayah / rajam
			B / 6319	Jinayah / hukuman
			B / 6384	Jinayah / diyat
			B / 6387	Jinayah / diyat
			B / 6580	Akidah / sifat munafik
			B / 6625	Jinayah / pengadilan
			B / 6735	Akhlak / ittiba' Nabi
			B / 6900	Akidah / tauhid
			B / 6983	Ibadah / puasa

8. Haiwah bin Syuraih

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Rabi'ah alQasir	Ibnu al-Mubarak	B / 5065	Lain2 / perburuan
			MU / 3567	Lain2 / perburuan
			T / 1483	Lain2 / perburuan
			N / 4193	Lain2 / perburuan
			AD / 2472	Lain2 / perburuan
		Ibnu Wahb	MU / 3567	Lain2 / perburuan
2	Bakr b. 'Amr	Ibnu Wahb	B / 4153	Lain2 / jihad
		Ibnu al-	T / 2266	Akhlak / tawakkal

		Mubārak		
3	Abū ‘Aqīl	Ibnu Wahb	B / 3418	Manakib / sahabat
			B / 5793	Akhlak / bersalaman
			B / 6142	Manakib / sahabat

9. Aḥmad bin Ḥanbal

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Ibnu ‘Uyainah	Muslim	MU / 3993	Akhlak / memberi nama
			MU / 4445	Manakib / sahabat
		Abū Dāwūd	AD / 619	Ibadah / tata cara salat
			AD / 671	Ibadah / salat jama’ah
			AD / 1475	Ibadah / haji
			AD / 1554	Ibadah / haji
			AD / 1564	Ibadah / haji
			AD / 1567	Ibadah / haji
			AD / 1572	Ibadah / haji
			AD / 1655	Ibadah / haji
			AD / 1718	Ibadah / haji
			AD / 1724	Ibadah / haji
			AD / 1795	Muamalah / nikah
			AD / 1924	Muamalah / li’an
			AD / 2092	Ibadah / puasa
			AD / 2500	Muamalah / warisan
			AD / 2838	Muamalah / sumpah
			AD / 2844	Muamalah / sumpah
			AD / 2930	Muamalah / jual-beli
			AD / 2977	Muamalah / jual-beli
			AD / 2995	Muamalah / jual-beli
			AD / 3283	Akhlak / makan
			AD / 3438	Lain2 / perbudakan
			AD / 3478	Lain2 / bacaan al-Qur’an
			AD / 3810	Jinayah / pencurian
			AD / 3989	Lain2 / ittiba’ Sunnah
			AD / 4065	Akidah / keimanan
			AD / 4310	Akhlak / nama
			AD / 4566	Akhlak / kehati-hatian

2	Wakī' b. Jarrāh	Abū Dāwūd	AD / 1327	Ibadah / salat
			AD / 1351	Ibadah / zakat
			AD / 1478	Ibadah / haji
			AD / 1549	Ibadah / haji
			AD / 1635	Ibadah / haji
			AD / 1645	Ibadah / haji
			AD / 1779	Ibadah / nikah
			AD / 2004	Ibadah / puasa
			AD / 2841	Muamalah / sumpah
			AD / 3418	Lain2 / medis
			AD / 3614	Lain2 / bersantai
			AD / 4058	Akidah / Islam
3	Ishāq b. Yūsuf	Abū Dāwūd	AD / 468	Ibadah / salat jama'ah
		Ad-Dārimī	D / 1797	Ibadah / haji
4	Yahyā b. Sa'īd	Muslim	MU / 915	Ibadah / salat
			MU / 2896	Muamalah / al-musāqāh
			MU / 3987	Akhlak / nama
		Abū Dāwūd	AD / 67	Taharah / bersuci dr najis
			AD / 82	Ibadah / salat
			AD / 125	Taharah / basuh surban
			AD / 827	Ibadah / salat
			AD / 879	Ibadah / salat sunnah
			AD / 996	Ibadah / salat
			AD / 1014	Ibadah / salat
			AD / 1203	Ibadah / salat
			AD / 1226	Ibadah / salat witr
			AD / 1467	Akhlak / wanita&mahram
			AD / 1498	Ibadah / haji
			AD / 1521	Ibadah / haji
			AD / 1547	Ibadah / haji
			AD / 1590	Ibadah / haji
			AD / 1604	Ibadah / haji
			AD / 1619	Ibadah / haji
			AD / 1630	Ibadah / haji
			AD / 1680	Ibadah / haji
			AD / 1681	Ibadah / haji

			AD / 1717	Ibadah / haji
			AD / 1952	Muamalah / talak
			AD / 2045	Ibadah / puasa
			AD / 2568	Lain2 / rampasan perang
			AD / 2740	Ibadah / jenazah
			AD / 2889	Muamalah / nazar
			AD / 2905	Muamalah / piutang
			AD / 2934	Muamalah / jual-beli
			AD / 2959	Muamalah / al-musāqāh
			AD / 3031	Muamalah / jual-beli
			AD / 3108	Muamalah / peradilan
			AD / 3243	Akhlak / minum
			AD / 3265	Ibadah / salat
			AD / 3329	Akhlak / makan
			AD / 3637	Akhlak / berhias
			AD / 3790	Jinayah / hukuman
			AD / 3827	Lain2 / ganimah
			AD / 3927	Jinayah / diyat
			AD / 4057	Akidah / keimanan
			AD / 4062	Akhlak / sifat terpuji
			AD / 4301	Akhlak / nama
5	Yazīd b. Hārūn	Abū Dāwūd	AD / 3987	Akhlak / perdebatan
6	Bisyr b. M.	Abū Dāwūd	AD / 564	Ibadah / salat
			AD / 787	Ibadah / salat
			AD / 2354	Lain2 / jihad
			AD / 3346	Akhlak / makanan
			AD / 4532	Akhlak / salam
7	Ali b. ‘Ayyāsy	Abū Dāwūd	AD / 445	Ibadah / adzan
8	‘Abdullāh b. Id.	Abū Dāwūd	AD / 1552	Ibadah / haji
			AD / 2741	Ibadah / jenazah
9	Mu‘tamir b. S.	Muslim	MU / 775	Ibadah / salat
			MU / 3385	Manakib / sejarah Nabi
		Abū Dāwūd	AD / 2992	Muamalah / jual-beli
			AD / 4308	Akhlak / nama

10. Muḥammad bin Rāfi‘

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
-----	------	-------	-----------	------

1	Ḥusain al-Ju'fī	Al-Bukhārī	B / 3428	Manakib / sahabat
		An-Nasāī	N / 5239	Akhlak / berhias
2	Ishāq b. S.	At-Tirmizī	T / 379	Ibadah / salat sunnah
		Abū Dāwūd	AD / 3476	Lain2 / bacaan al-Qur'an
3	Umar b. Sa'd	Muslim	MU / 2562	Muamalah / nikah
			MU / 4401	Manakib / sahabat
4	Hisyām b. Sa'īd	An-Nasāī	N / 3509	Akhlak / nama

11. Yazīd bin Khālīd

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Ibnu Wahb	Abū Dāwūd	AD / 1299	Akidah / syahadat
			AD / 1461	Muamalah / temuan
			AD / 2701	Akhlak / doa utk yg sakit
			AD / 2778	Ibadah / jenazah
			AD / 3613	Lain2 / duduk santai
2	'Isa b. Yūnus	Abū Dāwūd	AD / 3969	Jinayah / diyat
3	Mufaḍḍal b. F.	Abū Dāwūd	AD / 33	Taharah / istinja
			AD / 289	Taharah / mandi jum'at
			AD / 1022	Ibadah / salat jama'
			AD / 2716	Ibadah / ta'ziyah jenazah
			AD / 3528	Akhlak / berpakaian
			AD / 3714	Akidah / <i>al-fitan</i>
			AD / 4397	Akhlak / tidur

12. Hannād bin as-Sarī

No.	Guru	Murid	Mukharrij	Tema
1	Ibnu 'Uyainah	At-Tirmizī	T / 491	Ibadah / salat ied
		An-Nasāī	N / 786	Ibadah / salat jama'ah
			N / 1051	Ibadah / salat jama'ah
			N / 2815	Ibadah / haji
2	Ya'la b. 'Ubaid	At-Tirmizī	T / 183	Ibadah / adzan iqamat
3	Ḥusain al-Ju'fī	At-Tirmizī	T / 1252	Muamalah / peradilan
		An-Nasāī	N / 769	Muamalah / imamah
		Abū Dāwūd	AD / 3571	Akhlak / berpakaian
4	Abū Bakr b. 'A.	At-Tirmizī	T / 110	Taharah / junub
			T / 422	Ibadah / salat witr

			T / 1129	Muamalah / jual-beli
			T / 1292	Muamalah / syuf'ah
			T / 1305	Muamalah / muzāra'ah
		An-Nasāī	N / 152	Taharah / wudhu
			N / 372	Taharah / istihadah&haid
			N / 1657	Ibadah / salat witr
			N / 2444	Muamalah / zakat
			N / 2550	Muamalah / zakat
			N / 3698	Muamalah / sedekah
			N / 3726	Muamalah / kafarat
		Abū Dāwūd	AD / 2110	Ibadah / amal Ramadan
			AD / 2361	Lain2 / jihad
		Ibnu Mājah	IM / 1013	Ibadah / salat
			IM / 1759	Ibadah / amal Ramadan
			IM / 3125	Lain2 / penyembelihan
			IM / 4030	Akidah / tanda kiamat
5	'Abdullāh b. Id.	At-Tirmizī	T / 34	Taharah / wudhu
			T / 3788	Manakib / sahabat
6	Ibnu al-Mubāarak	Muslim	MU / 3285	Lain2 / jihad
			MU / 3293	Lain2 / jihad
			MU / 3309	Manakib / perang Badar
			MU / 3567	Lain2 / perburuan
		At-Tirmizī	T / 971	Ibadah / jenazah
			T / 1141	Muamalah / jual-beli
			T / 1483	Akhlak / tempat makan
			T / 1557	Akhlak / takut kpd Allah
			T / 2233	Akhlak / takut kpd Allah
		An-Nasāī	N / 1975	Ibadah / jenazah syahid

			N / 3057	Akhlak / takut kpd Allah
			N / 3076	Lain2 / utamanya jihad
			N / 3097	Ibadah / jenazah syahid
		Abū Dāwūd	AD / 2229	Lain2 / jihad
			AD / 2249	Lain2 / jihad
			AD / 2373	Lain2 / jihad
			AD / 2443	Lain2 / penyembelihan
			AD / 2472	Lain2 / perburuan
			AD / 3059	Muamalah / gadai
			AD / 3572	Akhlak / berpakaian
7	‘Īsā b. Yūnus	At-Tirmizī	T / 1387	Lain2 / perburuan
			T / 2346	Lain2 / tafsir al-Qur’an
			T / 3259	Lain2 / tafsir al-Qur’an
8	Syarīk b. Abd.	At-Tirmizī	T / 81	Taharah / wudhu
			T / 1357	Jinayah / hukuman
		Abū Dāwūd	AD / 77	Taharah / wudhu
			AD / 4187	Akhlak / mujalasa
		Ibnu Ḥanbal	A / 1063	Akhlak / pergaulan
9	Wakī‘ b. Jarrāḥ	At-Tirmizī	T / 1	Taharah / bersuci utk salat
			T / 3	Taharah / bersuci utk salat
			T / 5	Akhlak / doa masuk toilet
			T / 13	Taharah / wudhu
			T / 17	Taharah / istinja
			T / 36	Taharah / tata cara wudhu
			T / 40	Taharah / wudhu
			T / 43	Taharah / wudhu
			T / 65	Taharah / pentingnya suci
			T / 69	Taharah / hadas kecil
			T / 79	Taharah / wudhu

			T / 86	Taharah / basuh kaos kaki
			T / 92	Taharah / wudhu
			T / 96	Taharah / mandi junub
			T / 102	Taharah / mandi junub
			T / 110	Taharah / wudhu
			T / 114	Taharah / junub
			T / 116	Taharah / istihadah
			T / 143	Ibadah / salat
			T / 170	Ibadah / salat
			T / 188	Ibadah / salat
			T / 201	Ibadah / salat jama'ah
			T / 212	Ibadah / salat
			T / 224	Ibadah / salat
			T / 238	Ibadah / salat
			T / 281	Ibadah / salat
			T / 305	Ibadah / salat
			T / 312	Ibadah / kiblat
			T / 324	Ibadah / salat
			T / 339	Ibadah / salat
			T / 542	Ibadah / Jum'at
			T / 554	Ibadah / wudhu
			T / 621	Ibadah / puasa
			T / 638	Ibadah / puasa
			T / 640	Ibadah / puasa
			T / 665	Ibadah / puasa
			T / 685	Ibadah / puasa
			T / 701	Ibadah / puasa
			T / 704	Ibadah / puasa
			T / 797	Ibadah / haji
			T / 825	Ibadah / haji
			T / 885	Ibadah / haji
			T / 951	Ibadah / jenazah
			T / 1096	Muamalah / talak
			T / 1126	Muamalah / halal-haram
			T / 1146	Muamalah / jual-beli
			T / 1226	Muamalah / jual-beli

			T / 1245	Muamalah / peradilan
			T / 1249	Muamalah / peradilan
			T / 1401	Lain2 / penyembelihan
			T / 1412	Lain2 / penyembelihan
			T / 1510	Lain2 / jihad
			T / 1526	Lain2 / rampasan perang
			T / 1731	Lain2 / makanan
			T / 1750	Lain2 / makanan
			T / 1912	Akhlak / gurauan
			T / 2389	Akhlak / zuhud
			T / 2413	Akhlak / tekun beribadah
			T / 2427	Akhlak / gurauan
			T / 2474	Akidah / melihat Allah
			T / 2544	Akidah / Islam
			T / 2681	Akhlak / kebersihan diri
			T / 2745	Taharah / wudhu
			T / 2888	Lain2 / tafsir al- Qur'an
			T / 2889	Lain2 / tafsir al- Qur'an
			T / 2890	Lain2 / tafsir al- Qur'an
		An-Nasāī	N / 25	Akhlak / ketika di toilet
			N / 31	Taharah / pentingnya suci
			N / 105	Taharah / basuh kaos kaki
			N / 414	Taharah / mandi
			N / 2466	Ibadah / zakat fitrah
			N / 2657	Ibadah / haji
			N / 3443	Muamalah / talak
			N / 3780	Muamalah / kafarat
		Abū Dāwūd	AD / 19	Taharah / pentingnya

				suci
			AD / 768	Ibadah / salat
			AD / 823	Ibadah / salat
			AD / 1196	Ibadah / salat
			AD / 1466	Akhlak / wanita&mahram
			AD / 1492	Ibadah / haji
			AD / 1638	Ibadah / haji
			AD / 1847	Muamalah / nikah
			AD / 3600	Akhlak / berpakaian
			AD / 3615	Akhlak / berpakaian
		Ibnu Mājah	IM / 1864	Muamalah / nikah
			IM / 1878	Muamalah / nikah
			IM / 3058	Ibadah / haji

RIWAYAT HIDUP



Nama : Ahmad Tajuddin Arafat
Tmpt-Tgl.Lahir : Kudus, 07 Juli 1986
Agama : Islam
Kebangsaan : Indonesia
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Status : Kawin
Alamat Asal : Ngembalrejo 04/ 05 Bae Kudus
Tempat Tinggal: Jln. Watuwila V Permata Puri
Ngaliyan Semarang
No. Hp : 081326706549
Email : tajuddin.arafat@walisongo.ac.id

PENDIDIKAN FORMAL

1. MI Miftahul Ulum Honggosoco Jekulo Kudus lulus tahun 1998
2. MPTs (Madrasah Persiapan Tsanawiyah) TBS Kudus lulus tahun 1999
3. MTs (Madrasah Tsanawiyah) TBS Kudus lulus tahun 2002
4. MA (Madrasah Aliyah) TBS Kudus lulus tahun 2005
5. Fak. Ushuluddin Program Khusus (FUPK) IAIN Walisongo Semarang lulus tahun 2010
6. Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang lulus tahun 2012

PENDIDIKAN NONFORMAL

1. Pondok Pesantren Ma'had Ulum asy-Syar'iyah Yanbu'ul Qur'an (MUS-YQ) Kwanaran Kota Kudus 1998-2005
2. Ma'had al-Ahqaf-Nurushshiddiq Wiratama Cirebon 2005

PENGALAMAN ORGANISASI

1. Anggota Divisi Sosial Budaya KMKS (Keluarga Mahasiswa Kudus di Semarang) 2007-2008
2. Anggota Divisi PPSDM HMJ-TH Ushuluddin 2007-2008
3. Ketua Ikatan Siswa Abiturien (IKSAB) TBS Kudus Cab. Walisongo 2008-2009
4. Ketua Ikatan Santri P.P. MUS-YQ Kwanaran Kudus 2009-2010
5. Wakil Ketua Ikatan Siswa Abiturien (IKSAB) TBS Kudus 2016-2020
6. Wakil Sekretaris Angkatan Muda Haji Indonesia (AMHI-IPHI) Jawa Tengah

KOMPETENSI

1. Peneliti dan pemerhati kajian sejarah, budaya, dan literatur klasik
2. Aktif berbahasa Arab dan Inggris

PENGALAMAN MENGAJAR

1. Tutor Bahasa Arab Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo 2007
2. Pembina Asrama Mahasiswa FUPK Ushuluddin IAIN Walisongo 2007-2009
3. Pembina Ma'had Walisongo al-'Aly Putra 2008-2009
4. Pembina Ma'had Ulil Albab Putra Semarang 2011-sekarang
5. Staf Pengajar pada Ma'had Darul Falah Be-songo Semarang 2012-sekarang
6. Staf Pengajar pada Ma'had ar-Rahmah Semarang 2017
7. Staf Pengajar pada Program Halaqah Mahasiswa FUPK-FUHUM 2009-sekarang
8. Staf Pengajar pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang 2012-sekarang
9. Staf Pengajar Bahasa Arab pada Pusat Pengembangan Bahasa (PBB) UIN Walisongo Semarang 2013-sekarang

Publikasi;

- [November 22, 2007] “*Islam Laisa bi al-Irhabi* (Islam & Terrorism)”, dalam Arabic Scientific Debate in the 7th ACIS Pekanbaru Riau
- [May 06, 2009] “Mengenal *al-Tahrir w al-Tanwir* karya Syaikh Tahir Ibn ‘Asyur”, dalam el-Fikry Bulletin.
- [September 2009] “Ibn Hazm wa Manhajuhu fi al-Ta’amul ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah”, dalam Jurnal Bilingual AL-MUNAZARAH Pusat Pengembangan Bahasa UIN Walisongo Semarang Vol. 10.
- [January 25, 2010] “Meneladani Rasulullah dengan *Mahabbah*”, dalam Majalah at-Turats.
- [July 16, 2010] “Mengakhiri Rezim Persekusi Satpol PP”, dalam Koran Wawasan.
- [July 24, 2010] “Kudus dan Arah Kiblat Ilmu Falak”, dalam Koran Suara Merdeka.
- [September 2010] “Resolusi Konflik dalam Sunnah Nabi Muhammad”, dalam Jurnal TASAMUH Pascasarjana Universitas Wahid Hasyim Semarang Vol. 1, No. 2
- [November 2010] “*al-Mabadi` al-Asasiyyah fi al-Ta’amul ma’a as-Sunnah an-Nabawiyah*”, dalam Jurnal Bilingual AL-MUNAZARAH Pusat Pengembangan Bahasa UIN Walisongo Semarang
- [2012] Sufi Commentaries on Hadith, dalam Jurnal TEOSOFIA Fakultas Ushuluddin UIN Semarang Vol. 1, No. 2
- [Juni 2013] “Filsafat Moral Ibnu Hazm” dalam Jurnal ANALISA Balitbang Agama Semarang Vol. 20 No. 1

- [Juni 2015] “Hakekat Hati Menurut al-Hakim at-Tirmizi” dalam Jurnal SMaRT Balitbang Agama Semarang Vol. 1, No.1
- [Juli 2016] “Santri Anti Gagal Paham” dalam karya antologi Santri Membaca Zaman: Percikan Pemikiran Kaum Pesantren.