

INTERAKSI KAUM SUFI DENGAN AHLI HADIS: MELACAK AKAR PERSINGGUNGAN TASAWUF DAN HADIS

Ahmad Tajuddin Arafat
Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang
tajuddin.arafat@walisongo.ac.id

Abstract

This article examines the root of intersection between the study of Sufism and Hadith through the interaction between Sufis with the Hadis Transmitters (Ahl al-Hadis). A historical approach used in this research. The result founded that some early Sufis identified as active and credible transmitters of Hadis. Early Sufis generations already applied the exoteric views or irfani perspective toward understanding the Hadis. This view is a pillar for them to get the significance of the Prophetic traditions. It stated that early Sufis make the Prophet attitude as an ideal model for them. The research also founded that the Sufi's interactions with the Transmitters are considered as a dialogical interaction between them. These interactions historically confirmed in the middle of the second century of hijriyah, for example, Ibnu Mubarak (118 H.), and the third century of hijriyah, al-Mubasibi (243 H) and Zun an-Nun al-Misri (245 H).

Keywords: *hadis; hadis transmission; sufis; transmitters; understanding hadis.*

Abstrak

Artikel ini mengkaji akar persinggungan antara kajian Tasawuf dan Hadis melalui pola interaksi para Sufi dengan perawi Hadis (Ahl al-Hadis). Penelitian ini menggunakan pendekatan historis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ada beberapa sufi awal yang diidentifikasi sebagai perawi aktif dan kredibel dari Hadis. Sufi generasi awal sudah menerapkan pandangan eksoteris atau perspektif irfani terhadap pemahaman Hadis. Pandangan ini merupakan hal yang penting bagi mereka untuk mendapatkan hakikat makna hadis Nabi. Sufi awal selalu menjadikan Nabi sebagai

model ideal untuk mereka. Gambaran interaksi Sufi dengan perawi dianggap sebagai interaksi dialogis antara keduanya. Interaksi ini secara historis terjadi pada pertengahan abad kedua hijriyah, terutama di zaman Ibnu Mubarak (118 H.), dan pada abad ketiga hijriyah, di era al-Muhasibi (243 H) dan Zun an-Nun al-Misri (245 H).

Kata kunci: hadis; pemahaman hadis; perawi; periwayatan hadis; sufi.

Pendahuluan

Pada perkembangan sejarah Islam, abad ke III H./VIII M. hampir segala aspek dari disiplin intelektual Islam seperti hukum, teologi, tafsir, hadis, dan tata bahasa mulai didefinisikan dan dikodifikasikan. Begitu pula, pengetahuan spiritual dan jalan untuk menggapainya yang diwarisi dari Nabi Muhammad saw. telah mulai jelas dan tersistemasi dengan baik. Jalan itu mulai dikenal sebagai tasawuf.¹ Tasawuf yang dimaksudkan adalah ajaran-ajaran dan amalan-amalan yang berhubungan dengan jalan yang dapat memandu secara langsung kepada Allah (*at-tariqah ila Allah*).

Tasawuf, pada mulanya, berpangkal pada pribadi Nabi Muhammad saw. yang bergaya hidup sederhana, tetapi penuh kesungguhan. Akhlaknya tidak dapat dipisahkan dari kemurnian cahaya Alquran, dan itulah titik tolak dari cita-cita tasawuf dalam Islam itu. Selain itu, kaum sufi juga berusaha untuk berperangai sebagaimana perangai Tuhan. Ada sebuah ungkapan yang masyhur di kalangan mereka, yakni *at-takballuq bi akhlaq Allah 'ala qadrat al-basyar* (berperangai sebagaimana perangai Allah menurut kadar kemampuan manusia).

Hosein Nasr menyatakan tidak ada satu kelompok manapun, selama perjalanan sejarah Islam yang telah menunjukkan rasa kecintaan terhadap Nabi saw. begitu antusias untuk berusaha mengikuti jejak hidup dan perilaku beliau dengan penuh dedikasi, seperti ditunjukkan oleh kelompok sufi.² Bentuk dedikasi kecintaan kaum

¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Merguk Sari Tasawuf (The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition)*, ed. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), 213.

² Seyyed Hossein Nasr, *Islam, Religion, History, and Civilization* (New York: Harper Sanfrancisco, 2003), 82.

sufi terhadap Nabi Muhammad saw. itu dapat dilihat dari beragam *amaliyah* Rasul saw. yang menjadi inspirasi bagi kaum sufi. Meditasi Rasul saw. di gua Hira, misalnya, telah menjadi inspirasi bagi konsep *kebahwat* dan *'uṣṣalab* dalam tradisi sufistik. Menurut mereka, aktifitas isolatif Rasul saw. tersebut merupakan metode dalam menggapai transedensi spiritual guna berkomunikasi dengan Tuhan.³

Annemarie Schimmel menyatakan pula bahwa Nabi Muhammad saw. sendiri telah memberikan suatu petunjuk bagaimana kaum muslim bisa mendekatkan diri kepada Allah, yakni dengan mengamalkan *iman, islam, dan ibsan*.⁴ Buehler menyatakan bahwa ketiga dimensi tersebut harus saling berkaitan bagaikan akar, ranting, dan buah pada sebuah pohon. Jadi, siapa saja yang menyangkal sufisme sebagai bagian dari Islam, maka ia telah menolak dimensi hati atau jiwa dalam Islam.⁵

Selain al-Qur'an, hadis-hadis Nabi saw. juga telah memberikan basis filosofis yang sama kuatnya terhadap konsep-konsep tertentu kaum sufi. Banyak pernyataan mereka yang mengidentikkan bahwa sabda dan perilaku Nabi saw. yang terekam dalam riwayat hadis menjadi asas dalam aktifitas spiritual mereka, bahkan menjadi salah satu tolok ukur kesahihan *tajribah ruhiyah* mereka. Dengan demikian, Sunnah Nabi saw. yang juga memiliki nilai moral dan spiritual telah menjadi norma di semua tingkat kehidupan muslim, khususnya bagi kaum sufi. Melalui sunnahnya, Nabi Muhammad saw. benar-benar berusaha untuk menjadi teladan universal. Sebuah keteladanan sunnah yang lebih menekankan pada tujuan ajarannya dan bukan pada bentuknya.⁶

Junaid al-Bagdadi (w. 297 H.) menegaskan bahwa siapa yang tidak hafal Alquran dan tidak menulis (meriwayatkan) hadis Nabi

³ Sulanam, "From 'Sufi Order Ritual' to Indonesian Islam," *Journal of Indonesian Islam* 07, no. 1 (2013): 214.

⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, 1975), 214.

⁵ Arthur Frank Buehler, "Modes of Sufi Transmission to New Zealand," *New Zealand Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2006): 98.

⁶ Frithjof Schuon, *Islam Dan Filsafat Perennial*, Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995), 115,117.

saw., maka tidak boleh diikuti dalam urusan ini (tasawuf), karena ilmu kami ini berkaitan erat dengan asas al-Kitab dan al-Sunnah (Mahmud, t.t.: 16). Ahmad bin Abi al-Hawari (w. 246 H.) menyatakan bahwa siapa beramal tanpa mengikuti sunnah, maka amal tersebut batal. Abu Sulaiman al-Darani (w. 215 H.), guru dari al-Hawari (w. 246 H.), menegaskan pula bahwa tidak diterima suatu pernyataan sufi kecuali disaksikan oleh dua saksi adil, yaitu al-Qur'an dan Sunnah.⁷

Selanjutnya, Annemarie Schimmel mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw. merupakan mata rantai pertama dalam rangkaian rohani dalam tasawuf. Mi'rajnya yang melalui berlapis-lapis langit hingga kehadiran Tuhan merupakan prototip kenaikan rohani para mistikus. Oleh karena itu, suri teladan kehidupan sufi adalah dari kehidupan Nabi saw.. Sebuah kehidupan yang penuh dengan nilai-nilai luhur yang diwariskan melalui generasi sahabat.⁸

Terdapat beragam riwayat hadis yang berbicara tentang moralitas dan ubudiah telah menjadi dasar bagi kaum sufi untuk berusaha meneladani Rasul saw. melalui ucapan dan perilakunya. Hadis tentang *ibsan*, misalnya, telah menjadi pondasi terhadap konsep *musyabadah* dan *ma'rifat ilahiyah*. Di samping itu, ada salah satu hadis yang sering menjadi dasar ajaran tasawuf, yaitu hadis qudsi. Bahkan Julian Baldick berpendapat bahwa para sufilah yang banyak memopulerkan hadis-hadis qudsi demi kepentingan mereka sendiri.⁹ Meski demikian, pandangan ini masih bisa diperdebatkan dan memerlukan kajian lebih lanjut.

Hadis *qudsi*, bagi *mutasawwif*, memiliki dimensi spiritual yang kental sekaligus menjadi pondasi dasar ajaran-ajaran *esoteric* mereka. Misalnya, sebuah hadis yang menyatakan Tuhan sebagai "harta pusaka yang terpendam" (*kanz makhfī*),¹⁰ telah menjadi basis bagi konsep *tajalliyat* Tuhan, dimana mereka meyakini bahwa alam semesta

⁷ Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Al-Tasawwuf Al-Syar'i* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, 2000), 35.

⁸ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*.

⁹ Julian Baldick, *Islam Mistik* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), 40.

¹⁰ Hadis ini menurut Ibnu Taimiah bukanlah kalam Allah melalui Nabi saw. serta tidak diketahui sanad dan kualitasnya, baik sahih maupun da'if. Meski demikian, menurut al-Qari hadis secara kandungan maknanya sahih dan sesuai penafsiran Ibnu Abbas terhadap Q.S. al-Zariyat: 56, yang menafsirkan kata

merupakan manifestasi dari sifat-sifat Tuhan itu sendiri, dan memiliki hubungan eksistensial dengan-Nya.¹¹

Sedangkan jika ditinjau dari sisi transmisi periwiyatan hadis sejak abad ke dua hijriyah hingga masa keemasannya, yaitu abad ke-3 H., ditemukan beberapa kaum sufi yang menerima dan meriwayatkan hadis, serta memiliki kualitas periwiyatan yang tidak kalah kuatnya dengan perawi yang lain. Bahkan secara meyakinkan, Maryam Bakhtyar menyatakan bahwa kaum sufi generasi awal umumnya merupakan penghafal dan penafsir al-Qur'an serta perawi hadis yang mendokumentasi riwayatnya melalui transmisi periwiyatan.¹² Senada dengan Bakhtyar, Suryaningsih menegaskan pula bahwa sejak abad kedua hingga keempat hijriyah merupakan abad dimana tradisi pemikiran Islam menemukan momentum keemasannya. Oleh sebab itu, banyak dijumpai pada masa tersebut tokoh-tokoh Islam yang pakar dalam segala berbagai bidang, misalnya teologi, periwiyatan hadis, dan tasawuf. Sehingga beragam atribut akademis tersebut dapat menempel dalam diri seorang tokoh, seperti mutakallim yang juga seorang *muhaddis*; *muhaddis* yang juga seorang sufi; serta *muhaddis* yang juga seorang *mutakallim* sekaligus *muhaddis*.¹³

Misalnya, Hasan al-Basri (w. 110 H.), yang dikenal sebagai seorang yang *zāhid* dan juga sebagai perintis pengetahuan spiritual, memiliki riwayat hadis yang tersebar dalam berbagai kitab hadis. Meski para kritikus hadis memberikan label kepadanya sebagai seorang *mudallis*,¹⁴ namun mengesampingkan berbagai riwayatnya

“menyembahkan” dengan mengenalku. Lihat Taqi al-Din Ibn Taimiah, *Majmu' Al-Fatawa* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), 122; Al-Mulla al-Harawi Al-Qari, *Mirqat Al-Mafatih Syarh Misykat Al-Masabih* (Beirut: Dar al Fikr, 2002), 199.

¹¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 26.

¹² Maryam Bakhtyar, “Prophets Lifestyle, Criterion of Reflected Islamic Mysticism Persian Sufical Texts,” *Asian Journal of Social Sciences & Humanities* 3, no. 1 (February 2014): 174.

¹³ In Suryaningsih, “Al-Haqiqah Al-Muwāfaqah Li Al-Sharī'ah: Al-Taṣāluḥ Bayn Al-Taṣawuf Wa Al-Sharī'ah Bi Nusantara Fi Al-Qarn Al-Sādis 'Ashr Al-Milādī,” *Studia Islamika* 20, no. 1 (March 2014): 106, doi:10.15408/sdi.v20i1.350.

¹⁴ Ada dua bentuk *taḍlis* dalam hadis, yaitu: *taḍlis al-isnad*, yakni perawi menggugurkan nama gurunya, lalu menukil dari orang yang lebih atas daripada gurunya dengan memakai ungkapan yang memberikan pengertian kepada si

merupakan suatu hal yang perlu dipikirkan ulang. Ia tercatat pernah memiliki *risalah* kumpulan hadis yang didiktekan oleh muridnya, meski kemudian dibakar olehnya sendiri tanpa diketahui tujuan dan alasan pembakaran karya tersebut.¹⁵

Selain al-Basri (w. 110 H.), masih banyak ditemukan beberapa perawi hadis yang dikenal juga sebagai seorang sufi terkenal. Al-Fudail bin 'Iyad (w. 187 H.), misalnya, yang dikomentari oleh para kritikus hadis sebagai seorang yang *siqat*, ahli ibadah, dan memiliki banyak riwayat hadis, meskipun tidak sampai pada derajat hafiz.¹⁶ Selain al-Fudail (w. 187 H.), ada juga seorang sufi yang juga memiliki otoritas periwayatan hadis yang diakui oleh muhaddis, yaitu Ahmad bin Abi al-Hawari (w. 246 H.). Ia adalah murid dari sufi terkenal Abu Sulaiman al-Darani (w. 215 H.), Abu Dawud (w. 275 H.), Ibnu Majah (w. 273 H.), dan Baqi bin Makhlad (w. 276 H.) tercatat sebagai muridnya. Para kritikus hadis mensifatinya sebagai seorang yang zahid serta banyak dipuji oleh ulama sezamannya.¹⁷ Mengenai beberapa sufi periwayat hadis akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

Pernyataan-pernyataan tersebut setidaknya memberikan petunjuk yang jelas bahwa tradisi tasawuf telah menempatkan hadis Nabi saw. pada posisi sentral, sebagai sumber otoritatif, dalam perjalanan spiritual para mutasawwif. Persinggungan dua tradisi intelektual Islam itulah yang menjadi bahan pembahasan dalam kajian ini.

Siapakah kaum Sufi itu?

Secara etimologis, tasawuf berasal dari bahasa Arab yang masih diperdebatkan asal katanya, baik oleh sarjana Muslim maupun Barat.

pendengar bahwa hal itu dinukilnya secara langsung atau perawi menggugurkan seorang perawi da'if di antara dua orang perawi yang tsiqah. Kedua, tadlis al-syuyukh, yakni nama gurunya tidak digugurkan, tetapi gurunya itu digambarkan dengan sifat yang tidak dikenal. Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, *Al-Taqrīb Wa Al-Taysir Li Ma'rifat Sunan Al-Basyir Al-Nazir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1987), 30.

¹⁵ Muhammad Mustafa Al-'Azami, *Dirasat Fi Al-Hadis Al-Nabawi Wa Tarikh Tadwinibi*, vol. I (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1992), 174.

¹⁶ Yusuf bin Abdurrahman Al-Mizzi, *Tabzib Al-Kamal Fi Asma Al-Rijal*, vol. 23 (Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1980), 286.

¹⁷ Al-Mizzi, *Tabzib Al-Kamal Fi Asma Al-Rijal*.

Pandangan mayoritas mengatakan bahwa istilah itu berasal dari kata *suf*, yang berarti wol. Karena kaum sufi awal biasanya memakai pakaian wol kasar. Sebagian mengatakan bahwa kata itu dinisbatkan kepada *abl as-suffah*, para sahabat dekat Nabi saw. yang sering duduk di beranda Masjid Nabi di Madinah. Lainnya menyatakan bahwa kata itu berasal dari *safa*, yang berarti suci, bersih, atau jernih, atau berasal dari *saff*, yang berarti barisan terdepan, karena kaum sufi berada pada barisan pertama di sisi Allah SWT...¹⁸

Meski pandangan mayoritas menyatakan bahwa tasawuf atau sufi berasal dari *suf*, yang berarti jubah wol kasar. Abd al-Halim Mahmud menegaskan bahwa meskipun istilah tersebut berasal dari kata yang identik dengan segi lahiriah, yaitu pakaian dari wol kasar yang biasa dikenakan oleh para sufi. Namun, 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.¹⁹ 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 zahid dan nasik generasi pertama.²⁰

Selanjutnya, secara terminologis, tasawuf diartikan secara beragam oleh para sarjana, baik Muslim maupun Barat. Bahkan, Syeikh Zaruq (w. 1493 M.), sebagaimana dikutip oleh Ibn ‘Ajibah menuturkan bahwa definisi tasawuf mencapai hingga bilangan dua ribu, yang

¹⁸ Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf (The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition)*.

¹⁹ Abdul Halim Mahmud, *Qadiyyat Al-Tasawwuf: Al-Munqiz Min Al-Dalal*, vol. III (Kairo: Dar al-Maarif, 1988), 34–35.

²⁰ Menurut sejarawan, orang yang pertama kali memakai kata sufi adalah Abu Hasyim al-Kufi (w. 160 H./776 M.) seorang zahid dari kufah. Namun, Nicholson, sebagaimana dikutip oleh ‘Afifi, berbeda dengan pendapat tersebut. Menurutnya, gelar sufi sudah ada pada paruh kedua abad kedua hijriah dan orang yang mendapatkan gelar sufi tersebut adalah Jabir bin Hayyan bin Abd Allah al-Kufi (w. 161 H.). Lihat: Muhammad Jalal Syaraf, *Dirasat Fi Al-Tasawwuf Al-Islami; Syakhsyiyat Wa Mazahib* (Beirut: Dar al-Nahdat al-‘Arabiyyat, 1984), 28–29.

kesemuanya itu tertuju pada upaya *real* menuju kehadiran Allah (*ta-wajjuh ila Allah*) meski melalui jalan yang beragam sesuai dengan kecenderungan *maqam* yang telah dicapainya.²¹

Tercatat bahwa Ma'ruf al-Karkhi (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-H{aris al-H{afi (w. 227 H) berpandangan bahwa "sufi adalah orang yang hatinya suci karena Allah". Selain itu, Abu Turab an-Nukhsyabi (w. 240 H) mendefinisikan sufi sebagai seorang yang tidak terkotori oleh sesuatu dan segala sesuatu menjadi jernih dengannya.

Secara tegas pula, Abu al-H{usain an-Nuri (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 *mujabadat*, dan jikalau ia adalah ilmu maka cukup dengan belajar (*ta'lim*), tetapi ia adalah akhlak atau berperangai sebagaimana perangai Tuhan (*takballuq bi akhlaq Allah*), dan itu tidak diperoleh dengan *rasm* dan *ta'lim*. Pandangan semacam ini juga dilontarkan oleh Sufyan al-Tsauri (w. 161 H).²² Definisi lain juga dipaparkan oleh Abu Bakr al-Kattani (w. 322 H) dengan mengatakan bahwa tasawuf adalah akhlak, siapa saja yang bertambah (mulia) akhlaknya maka bertambah pula kesucian hatinya. Selain itu al-Kattani juga menyatakan bahwa tasawuf adalah *safa* (kesucian) dan *musyabadat* (penyaksian langsung).²³

Abu al-'Ala 'Afifi 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

²¹ Ahmad bin Muhammad Ibn 'Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam* (Kairo: Dar al-Maarif, 2011), 17.

²² Al-Sayyid Abdussattar Mutawalli, *Adab Al-Zuhd Fi Al-'Asr AL-'Abbasi: Nasy'atuhu Wa Tatannuruhu Wa Asybar Rijalibi* (Mesir: al-Hai'at al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1984), 227.

²³ Untuk mengetahui lebih detail rincian dan ragam definisi tentang tasawuf, lihat dalam Abu al-'Ala Afifi, *At-Tasawwuf; as-Saurah Ar-Rubiyah Fi Al-Islam* (Kairo: Dar al-Maarif, 1963), 3954; Mahmud, *Qadiyyat Al-Tasawwuf: Al-Munqiz Min Al-Dalal*; Ibn 'Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*.

sebuah pengertian tasawuf yang definitif. Namun, ia hanya dapat menyimpulkan gambaran umum dari beragam pengertian tersebut bahwa tasawuf, dalam konteks asas dan substansinya, adalah *faqd* (kehampaan) dan *wujud* (keadaan). Maksudnya, hampa dan sirna dari diri personal dan segala sifat-sifatnya, serta kekal dalam citra Allah.²⁴ Di samping itu, definisi-definisi tersebut, selain mengandung unsur pengalaman spiritual, juga menjelaskan metode tentang bagaimana cara menuju kepada Allah.

Senada dengan pandangan ‘Afi di atas, Abd. al-Halim Mahmud juga menegaskan bahwa definisi tasawuf yang diungkapkan oleh kaum sufi sebenarnya memiliki dua unsur yang penting, yaitu *wasilah* (sarana) dan *gayah* (tujuan final). Hal tersebut dapat dilihat dari ungkapan yang dilontarkan oleh al-Kattani (w. 322 H), yakni: “tasawuf adalah *safa`* dan *musyabadat`*”. Kejernihan hati untuk menuju penyaksian langsung kepada Allah Swt...²⁵ Dengan demikian, aktifitas-aktifitas yang sering diidentikkan dengan tasawuf atau sufi seperti zuhud dan tekun beribadah merupakan bagian dari sarana menuju *musyabadat ilahiyat*. Sehingga tidak serta merta bagi mereka yang terkenal dengan sebutan zahid maupun ‘abid adalah sufi. Akan tetapi, jika seseorang dikatakan sebagai sufi maka ia pasti zahid dan atau ‘abid,²⁶ karena semua itu merupakan gelar-gelar yang menunjukkan aktifitas yang ditekuninya.

Abu Hamid al-Gazali 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 (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

²⁴ Afi, *At-Tasawwuf; as-Saurah Ar-Rubiyah Fi Al-Islam*.

²⁵ Mahmud, *Qadiyyat Al-Tasawwuf: Al-Munqiz Min Al-Dalal*.

²⁶ Ibid.

luntur dalam dirinya karena perbuatan kotor yang dilakukannya, meski ia memakai jubah atau atribut kesufian.²⁷

Interaksi Kaum Sufi dengan Hadis Nabi saw..

Interaksi dalam Periwiyatan Hadis

Hasan al-Basri (w. 110 H.), Ibn al-Mubarak (w. 181 H.), al-Fudail bin 'Iyad (w. 187 H.), Sufyan bin 'Uyainah (107-198 H.), Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H.), Habib al-'Ajami (w. 119 H.), Syaqq al-Balkhi (w. 153 H.), Malik bin Dinar (w. 130), dan Ibrahim bin Adham (w. 162 H) adalah contoh dari beberapa kaum sufi yang tercatat dalam kitab rijal al-hadis dan meriwayatkan hadis dari dan kepada perawi lainnya. Riwayat Ibrahim bin Adham (w. 162 H), misalnya, diriwayatkan oleh al-Bukhari (w. 256 H) dalam *Adab al-Mufrad*nya. 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.²⁸

Mustafa al-'Azami setidaknya mencatat ada beberapa perawi hadis yang juga dikenal sebagai sufi yang memiliki beberapa karya atau risalah riwayat hadis, di antaranya adalah: Hasan al-Basri (w. 110) yang pernah memiliki *sahifah* hadis, meski setelah itu dibakar olehnya sendiri sebelum ia meninggal; Sufyan al-Sauri (w. 161 H); Syaqq al-Balkhi (w. 153 H) dan Ibn al-Mubarak (w. 181 H) yang memiliki kitab hadis tentang zuhud, serta Ibrahim al-Nakha'I (w. 96 H).²⁹

Penulis juga melakukan kajian terhadap kitab *taẓkirat al-buffaẓ* karya al-Zahabi (w. 1347 M) dan menemukan beberapa perawi yang mendapatkan julukan dan kebiasaan yang biasa disematkan kepada kaum sufi. Julukan tersebut seperti: al-'Abid; al-Nussak; al-Zahid, al-Wara', dan al-'Arif. Sedangkan kebiasaan-kebiasaan yang tercatat adalah seperti banyak menangis (al-Bakka'), banyak melakukan puasa

²⁷ Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Ihya' Ulūmuddin*, vol. II (Beirut: Dar al-Maarif, 2004), 153.

²⁸ Muhammad bin Matar Al-Zahrani, *Tadwin Al-Sunnab Al-Nabawiyah: Nasyatuhu Wa Tathawwuruhu Min Al-Qarn Al-Awwal Ila Nihayat Al-Qarn at-Tasi' Al-Hijri* (Madinah: Dar al-Khudairi, 1998), 44.

²⁹ Al-'Azami, *Dirasat Fi Al-Hadis Al-Nabawi Wa Tarikh Tadwinibi*.

sunnah, banyak melakukan ibadah malam, dan memiliki keramat serta do'a yang mustajab. Meski atribut-atribut tersebut bisa dikatakan masih bersifat umum, namun satu hal yang jelas bahwa atribut dan karakter tersebut merupakan ekspresi lahir dari kesufiannya.

William Graham menyatakan pula bahwa kaum sufi juga memiliki kontribusi yang signifikan dalam penyebaran hadis qudsi. Menurut mereka, hadis qudsi merupakan wahyu Tuhan di luar al-Quran (*extra-Quranic revelation*) yang banyak berbicara perihal spiritualitas yang nantinya menjadi basis utama dalam pembentukan ajaran-ajaran tasawuf. Namun, sayangnya, mereka hanya memfokuskan diri pada materi atau matan dari hadis qudsi tersebut, dan tidak terlalu mementingkan jaringan sanadnya. Meski demikian, riwayat mereka masih dapat dilacak dalam koleksi kitab-kitab hadis yang ada. Karena kecenderungan matan *oriented* tersebut, banyak ditemukan kualitas hadis qudsi yang hanya sampai pada posisi hadis mursal, sebagaimana diungkapkan oleh Massignon.³⁰

Interaksi dalam Pemahaman Hadis (Fiqh al-Hadis)

Yahya bin Ma'in (w. w. 233 H) pernah menceritakan bahwa pada suatu hari Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) bertemu dengan Ahmad bin Abi al-Hawari (w. 246 H) di Makkah. Ibn Hanbal bertanya kepada al-H{awari tentang satu petuah yang didapatkan dari gurunya, yaitu Abu Sulaiman al-Darani (w. 215 H). Kemudian al-Hawari berkata bahwa guruku pernah berkata "jika engkau telah sukses mengikat nafsumu dari berbuat dosa, maka ia akan naik ke alam Malakut dan kembali dengan berbagai hikmah yang didapatkan tanpa melalui pembelajaran oleh para alim". Mendengar pernyataan tersebut, Ibn Hanbal merenung sesaat, dan setelah itu membenarkannya seraya merenungkan sebuah hadis Nabi saw. yang berbunyi: "*barang siapa*

³⁰ William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Paris: Mouton & Co, 1977), 69–70.

yang mengamalkan apa yang ia ketabui, maka Allah akan mewariskan ilmu yang ia tidak ketabui".³¹

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

Al-Hakim al-Tirmiz\`i (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 *Navadir al-Usul fi Ma'rifat Abadisa-Rasul*. Ia secara tegas menyatakan bahwa pendekatan sufistik merupakan pendekatan yang ia gunakan dalam memahami matan hadis Nabi saw.. Mengenai interpretasi sufistik, ia menyatakan bahwa kata apa saja pada dasarnya dapat memiliki makna ganda. Hal itu bertujuan memberikan kekayaan tafsir terhadap suatu teks. Baginya, penafsir *isyari* seperti peselancar yang bertitik tolak dari lapisan permukaan makna yang signifikan dari suatu teks kemudian mempertimbangkan hubungan kalimat dari teks tersebut dengan pengalaman pribadinya.³² Ibnu Hajar (w. 852 H) bahkan menjuluki al-Hakim at-Tirmiz\`i (w. 320 H) sebagai ulama yang pakar dalam ilmu *ma'ani al-Hadis\`*. Menurutnya, hadis Nabi saw. memiliki posisi yang sentral dalam menformulasikan beragam konsep ketasawufan, seperti zuhud, tobat, mahabah, dan lainnya.³³

³¹ Ahmad bin Abdullah Abu Na'im, *Hilyat Al-Awliya' Wa Tabaqat Al-Asfiya*, vol. x (Beirut: Dar al Fikr, 1996), 14–15.

³² Maryam Musarraf, "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic," *Al-Bayan Journal*, II, no. 1 (2013): 39–40.

³³ Ahmad 'Abd al-Rahim Al-Sayih, *Al-Suluk 'Ind Al-Hakim at-Tirmizij*, (Kairo: Dar as-Salam, 1998), 44.

Pendekatan sufistik dalam memahami sebuah hadis juga terlihat dalam analisa al-Gazali tentang makna dari sebuah hadis yang berbunyi: “*kesucian itu bagian dari iman*”, sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Muslim. Ia menyatakan bahwa apa yang dimaksud dari kesucian tersebut bukanlah hanya berkaitan dengan kesucian lahir saja, seperti mandi dan berwudu, melainkan yang terpenting adalah kesucian batin dari segala perilaku buruk, maksiat, dan dosa. Jadi, kesucian lahir merupakan satu bagian yang harus dilengkapi dengan bagian yang lain, yaitu kesucian batin dan hati.³⁴ Nasikun menyatakan bahwa al-Gazali (w. 1111 M) dalam menukil hadis tidak menyertakan jalur periwatannya serta memahami atas hadis tidak hanya tekstual, bahkan melampauinya sampai pada *isyari* sufistik.³⁵

‘Abd al-Qadir al-Jilani (w. 561 H), seorang sufi dan pendiri tarekat al-Qadiriyyah, juga memanfaatkan nalar sufistiknya dalam memahami hadis Nabi saw. al-Jilani, dalam *Sirr al-Asrar*, menjelaskan tentang makna dari sebuah riwayat hadis yang berkaitan dengan Asma` al-Husna. Diriwayatkan bahwa Nabi saw. bersabda: “*sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama, barangsiapa yang menghafalnya, maka ia masuk surga*”. Ia berkomentar bahwa yang dimaksud dengan menghitung/menghafal adalah menjadikan nama-nama indah tersebut sebagai perilaku dan karakter bagi setiap hamba Tuhan. Misal, Allah memiliki nama ar-Rahman, maka wajib bagi setiap hambaNya untuk berperilaku kasih sayang kepada yang lain, sebagaimana cerminan dari nama Allah, al-Rahman tersebut.³⁶

Abu al-‘Ala ‘Afi’i menyatakan bahwa alasan kaum sufi menggunakan metode *isyari* sufistik dalam memahami hadis Nabi saw. dikarenakan telah terjebaknya para ulama pada masa itu dalam

³⁴ Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Ihya’ Ulumuddin*, vol. I (Beirut: Dar al-Maarif, 2004), 126.

³⁵ Nasikun, “Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali Dan Ibnu Taimiyah,” in *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, ed. Yunahar Ilyas (Yogyakarta: LPPi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), 240.

³⁶ Abdul Qadir Al-Jilani, *Sirr Al-Asrar Fi Ma Yabtaju Bibi Al-Abrar* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), 20.

cara pandang yang tekstual formalistik, fiqh *minded*.³⁷ Sehingga ajaran Islam terkesan kaku dan kering dari nilai-nilai spiritualitas. Gesekan paradigma inilah yang nantinya menjadi semacam benturan dan konflik yang berkelanjutan antara kaum sufi dan para fuqaha, *muhaddisin*, serta mutakallimin.³⁸

Selain dalam proses pemahaman hadis, corak sufistik ternyata juga digunakan oleh kaum sufi dalam mengukur kualitas dan validitas sebuah riwayat hadis. Mereka menetapkan kesahihan suatu hadis tidak hanya terpaku pada ada tidaknya jaringan sanad yang bersambung dalam suatu riwayat. Melainkan pada dua cara pandang mereka dalam membuktikan otentisitas hadis, yaitu: pertama, *liqa al-Nabi* (bertemu Nabi saw.. baik dalam mimpi maupun dalam keadaan terjaga). Menurut mereka, bertemu Nabi saw.. baik dalam mimpi maupun dalam keadaan terjaga merupakan salah satu metode untuk menetapkan otentisitas hadis. Kedua, *tariq al-kasyf* (metode ketersingkapan). Sebagaimana Ibn ‘Arabi (w. 638 H)³⁹ menilai sebuah riwayat hadis yang berbunyi: “*barangsiapa yang mengetahui dirinya, maka ia mengetahui Tuhannya*” sebagai hadis sahih menurut ulama ahli kasyaf, meski secara sanad, hadis tersebut lemah/palsu.

Senada dengan pernyataan di atas, Selc~uk Cos~kun, professor hadis dari Ataturk University Faculty of Theology, menegaskan bahwa melalui dimensi fitrah yang suci, suatu hadis dapat dibuktikan apakah ia hadis sahih ataupun hadis palsu. Hal ini dikarenakan bahwa manusia pada hakikatnya memiliki kapasitas spiritual yang mana dapat membedakan sesuatu yang benar dan yang salah. Menurutnya, optimalisasi fitrah yang suci dapat membimbing seseorang untuk

³⁷ M. Dede Rodliyana, “Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitab Hadith,” *Journal of Qur’an and Hadith Studies* 1, no. 1 (June 2012): 140–41, doi:10.1548/quhas.v1i1.1337.

³⁸ Abu al-‘Ala ‘Afifi, *at-Tasanwuf; as-Saurab ar-Rubiyah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1963), 112.

³⁹ Ibn ‘Arabi (w. 638 H), menurut para intelektual Barat, merupakan seorang sufi-filosof yang menjadi pilar bagi interpretasi alegoris dan ta’wil terhadap al-Quran dan Hadis. Model penafsirannya tersebut berangkat dari analisa literal yang kemudian digabungkan dengan esensi kebenaran spiritual yang diterimanya Alexander Knysh, *Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn ‘Arabi*, *the Muslim World*, vol. LXXXVI, 1996, 37.

dapat membedakan mana hadis yang benar-benar dari Rasul dan mana yang bukan darinya. Guna mendapatkan penilaian yang optimal dari fitrah suci tersebut, setidaknya dibutuhkan tiga cirri utama di dalamnya, yaitu: kemampuan alami dari nalar (*natural capability of aql*), rasa bawaan (*innate sense*), serta kebiasaan bawaan (*innate habits*). Namun, harus disadari bahwa potensi ini hanya dapat dipahami oleh mereka memilikinya. Sehingga pendekatan ini lebih bersifat subjektif dalam membuktikan keautentikan suatu hadis.⁴⁰

Persinggungan antara Muhaddis dan Kaum Sufi dalam Lintasan Sejarah

Satu kisah yang sekiranya patut menjadi contoh dari relasi kedua tradisi ini adalah riwayat mashur yang menceritakan hubungan antara Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) dengan al-Harisal-Muhasibi (w. 243). Meski Ibn Hanbal pernah mengikuti pengajian yang diadakan oleh al-Muhasibi, namun ia tetap memberikan catatan dan peringatan bagi mereka-mereka yang mengikuti pengajian al-Muhasibi. George Makdisi setidaknya memaparkan dalam risalahnya bahwa Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) dan pengikutnya dalam mengkritik sufisme telah menjadi contoh ideal dalam hal ini. Hal itu dibuktikan dari beberapa karya ulama mazhab Hanbali yang banyak mengkritik secara pedas perilaku kaum sufi. Ibnu al-Jawzi (w. 597 H/1201 M) dan Ibnu Taimiah (w. 728 H/1328 M), misalnya, merupakan tokoh Hanabilah yang getol mengkritik kaum sufi. Ibnu Taimiah dengan beberapa fatwanya banyak mengkritik ajaran *wahdat al-wujud*, *ittihad*, dan *hulul*, dan Ibnu al-Jawzi (w. 597 H/1201 M) dengan *Talbis Iblis*nya. Meski banyak ditemukan pula, beberapa tokoh mazhab Hanbali yang merupakan sufi terkenal dan memiliki banyak pengikut, seperti Abd. al-Qadir al-Jilani (w. 561 H). Bahkan ada riwayat yang menyatakan bahwa Ibn Qudamah (w. 620 H) dan Ibnu Taimiah (w. 728 H/1328 M) memiliki jalur silsilah kesufian dengan al-Jilani.⁴¹

⁴⁰ Selcuk Coskun, "On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadith Belongs to the Prophet Muhammad," *Journal of Hadith Studies* VI, no. 1 (2008): 38–39.

⁴¹ George Makdisi and Merlin L. Swartz, "Hanbalite Islam," in *Studies on Islam* (New York: Oxford University Press, 1981), 240–51.

Persinggungan antara tradisi tasawuf dengan tradisi hadis juga sempat memunculkan gesekan negatif. Hal tersebut disebabkan adanya beberapa sufi yang meriwayatkan hadis-hadis palsu tentang *al-targhib wa al-tarhib* (ajakan baik dan peringatan). Bahkan, hadis-hadis tersebut juga dijadikan alat pembenaran bagi keyakinan dan ajaran mereka. Ibnu Na'im dalam *Hilyat al-A'ulia'*, misalnya, banyak menyebutkan beberapa riwayat hadis dari kaum sufi yang perwayatannya lemah bahkan palsu belaka.⁴² Yahya bin Sa'id al-Qattan (w. 198 H) berkata: "engkau tidak pernah melihat para ahli kebaikan dalam suatu hal yang lebih berbohong dari pada soal periwayatan hadis". Hal senada juga dinyatakan oleh Ibnu 'Adi dari Abi 'Asim an-Nabil.⁴³

Selanjutnya, Ibnu Rajab al-Hanbali (w. 795 H/1393 M) membagi dua jenis sufi atau ahli ibadah perihal periwayatan hadis. Pertama adalah mereka yang terlalu sibuk dalam ibadah dan lemah dalam penghapalan terhadap riwayat hadis. Sehingga mereka lalai dan ragu-ragu terhadap periwayatannya.⁴⁴ Kedua adalah mereka yang secara sengaja memalsukan hadis serta berpegang teguh dengan riwayat palsu tersebut.⁴⁵ 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

⁴² Mawlana Ashraf Ali Thanawi, *A Sufi Study of Hadith: Haqiqat at-Tariqa Min Al-Sunna Al-'Aniqa*, ed. Yusuf Talal Delorenzo (London: Turath Publishing, 2010), 17.

⁴³ Nuruddin Itr, *Manhaj An-Naqd Fi 'Ulum Al-Hadis* (Damaskus: Dar al Fikr, 1992), 304.

⁴⁴ Al-Laknawi (1984: 10-11) menyebutkan setidaknya ada tujuh jenis kaum zahid yang tersibukkan oleh ibadahnya hingga lupa dan tidak mengetahui kualitas atas riwayat yang mereka sampaikan. Seperti tidak memperdulikan nukilan riwayat yang diterima; kealpaan yang terjadi karena umur; dan tanpa sadar meriwayatkan hadis palsu. Meski demikian, baik batil maupun maudu', kedua riwayat tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan keotentikannya. Abdul Hayy bin Muhammad Al-Laknawi, *Al-Asar Al-Marfu'ah Fi Al-Akbbar Al-Maudu'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1984), 10-11.

⁴⁵ Itr, *Manhaj An-Naqd Fi 'Ulum Al-Hadis*.

salah satu sumber serta penyebab terjadinya pemalsuan hadis. Sebagaimana al-Idlibi yang mengkategorikan kaum sufi sebagai faktor eksternal dalam proses pemalsuan hadis.⁴⁶ Meski demikian, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa jika hadis-hadis sufi, yang palsu tersebut, bila dilepaskan dari bumbu-bumbunya yang penuh khayalan dan berlebihan, juga mencerminkan kehidupan Nabi saw. dan ajaran-ajaran al-Qur'an dalam menekankan kesucian hati dan kehidupan batin.⁴⁷

Selain perihal pemalsuan hadis, muhaddis juga banyak bersinggungan dengan kaum sufi perihal *jarb wa ta'dil*. Para kritikus hadis menjadikan *jarb wa ta'dil* sebagai metode untuk mengetahui kualitas personal dari tiap-tiap perawi hadis. Oleh karena itu, mereka sangat teliti dan serius perihal *jarb wa ta'dil* ini. Saking seriusnya, kaum sufi memperingatkan muhaddis agar tetap hati-hati dalam melihat personalitas perawi, supaya tidak terjerumus dalam *gibah*. Hal tersebut tercermin dari dialog antara Ibnu al-Mubarak (w. 181 H) dengan beberapa sufi yang bertanya: “apakah kamu sedang melakukan *gibah*?”, Ibnu al-Mubarak (w. 181 H) kemudian menjawab: “diamlah! Jika kami tidak menjelaskannya (*jarb wa ta'dil*), bagaimana dapat diketahui mana yang benar dan yang batil”. Abu Turab al-Nukhsyabi (w. 245 H) pernah berkata kepada Ibnu Hanbal (w. 241 H): “janganlah engkau menggunjing para ulama!”, Ibnu Hanbal (w. 241 H) kemudian menjawab: “ini bukanlah *gibah*, melainkan ini adalah nasehat”.⁴⁸

Mengenai *jarb wa ta'dil* tersebut, banyak ditemukan kritikan yang dilontarkan oleh kritikus hadis kepada perawi sufi. Mulai kritik yang

⁴⁶ Salahuddin Al-Idlibi, *Manhaj Naqd Al-Matn 'ind Ulama Al-Hadis an-Nabawi* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), 63.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), 192–93.

⁴⁸ Menurut al-Gazali dan an-Nawawi bahwa ada *gibah* 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-jarh*) dari seorang perawi dan saksi. Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, vol. III (Beirut: Dar al-Maarif, 2004), 162; Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, *Riyad Al-Salihin Min Kalam Sayyid Al-Mursalin* (Amman: Dar Usamah li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1999), 346; Itr, *Manhaj An-Naqd Fi 'Ulum Al-Hadis*.

biasa dan sederhana saja, hingga berupa kritikan yang tajam. Sedangkan bentuk kritikan muhaddisyang sering dilontarkan terhadap kaum sufi biasanya berkaitan dengan kualitas periwayatannya yang memang cenderung menyepelekan proses *tabammul wa al-ada* dalam periwayatan hadis atau berkaitan dengan perilaku sufistiknya yang dianggap nyleneh bahkan bid'ah.⁴⁹ Di antara kaum sufi yang mendapat *jarb* adalah Hasan al-Basri (w. 110 H), Abu Yazid al-Bustami (w. 261 H), Zun Nun al-Misri (w. 245 H), dan al-Hakim at-Tirmizi (w. 320 H). Meski demikian, masih banyak ditemukan kaum sufi yang memiliki kredibilitas dalam periwayatan hadis dan dianggap kuat oleh para kritikus hadis.

Sebaliknya, kaum sufi juga banyak mengkritik perilaku *muhaddis*, terutama dalam proses transmisi hadis. Kaum sufi menyatakan bahwa mereka, *muhaddis*, 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-Muhasibi yang menyatakan bahwa ada sekelompok ulama yang terlena dengan banyaknya riwayat yang dikoleksi serta bagusnya hapalan mereka, namun mereka mensia-siakan kewajiban kepada Tuhannya. Karena dalam dirinya tidak tercermin rasa takut terhadap Allah Swt.. Mengenai hal ini, ia mengutip Ibnu Mas'ud yang berkata: "ilmu bukanlah dengan banyaknya riwayat yang ia dapat, tetapi seorang dikatakan alim karena ia takut kepada Allah Swt."⁵⁰

Selain al-Muhasibi (w. 243 H), Zun Nun al-Misri (w. 245 H) juga mengkritik habis perilaku perawi hadis yang telah melenceng dari semangat *tahwin al-hadis*. Menurutnya, hadis adalah salah satu sumber ajaran Islam yang harus selalu dijaga dan diamalkan dengan tulus hati.

⁴⁹ Imam Malik (w. 179 H/795 M) pernah menyatakan bahwa: "ilmu tidak diambil dari orang yang mengikuti hawa nafsu (ahli bid'ah) dan mengajak orang-orang kepada hawa nafsunya". Pernyataan ini sangat berpengaruh terhadap ahli hadis sesudahnya dalam menilai riwayat yang dituduh bid'ah, terutama dalam bidang kalam, politik, tasawuf, bahkan filsafat M Abdurrahman, "Menelusuri Paradigma Ulama Dalam Menentukan Kualitas Hadis," *Al-Jami'ah* 41, no. 2 (2003): 407–8.

⁵⁰ Al-Haris Al-Muhasibi, *Ar-Ri'ayah Fi Huquq Allah*, IV (Beirut: Dar al-Maarif, 1996), 441–43.

Namun, kenyataannya, beberapa dari mereka telah menyimpang dengan menjadikan hadis sebagai media untuk mendapatkan keuntungan materi, status sosial atau kebanggaan diri.⁵¹ Hammad bin Salamah (w. 167 H) berkata: “siapa saja yang mencari hadis tidak karena Allah, maka ia pasti terpedaya”.⁵²

Al-Hakim at-Timizi (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:

1. Bahwa tujuan dari *al-istima' wa al-haml* dalam periwayatan hadis adalah untuk melakukan hal-hal yang baik. Sehingga tidak hanya mementingkan kualitas sanadnya saja, melainkan juga pemahaman yang mendalam perihal matan hadisnya.
2. Bahwa tujuan dari *al-ada'*, *an-naql*, dan *ar-rivayat* dalam periwayatan hadis tak lain adalah untuk menjaga sikap keberagaman umat dari perilaku yang menyimpang. Sehingga tidak hanya berbicara tentang kualitas hadis dari sisi sahih, hasan, dan da'ifnya saja, melainkan juga harus selektif dalam memilih perawi yang memiliki kapasitas *a'immat al-buda*, jujur, dan terpercaya.⁵³

Oleh karenanya, al-Hakim at-Tirmizi (w. 320 H) mengklasifikasi perawi hadis menjadi empat tipe, yaitu:

1. *ar-Ru'at*: perawi yang mencari dan menseleksi seorang guru hadis yang juga memiliki pemahaman yang mendalam serta menge-

⁵¹ Kamil Muhammad Uwaidah, *Zun An-Nun Al-Misri: Al-Hakim Az-Zabid* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, 1996), 30.

⁵² Mengenai meminta upah (upah) dalam periwayatan hadis, menurut para kritikus hadis tidak merusak kualitas periwayatan serta tidak mengurangi sedikitpun kadar periwayatan kecuali hanya berupa aib saja. Meski demikian, banyak di antara muhaddisin yang enggan mengambil riwayat dari perawi seperti itu. Sebab, hal itu jelas bertentangan dengan adab dalam mencari hadis, yaitu ikhlas karena Allah. Lihat dalam Yusuf Muhammad Siddiq, *Al-Syarh Wa Al-Ta'li' Li Alfaz Al-Jarb Wa Al-Ta'dil* (Kuwait: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1990), 13–15; Itr, *Manhaj An-Naqd Fi 'Ulum Al-Hadis*.

⁵³ Abdul Fattah Abdullah Barakat, *Al-Hakim at-Tirmidzi Wa Nadzariyatuhu Fi Al-Wilayah* (Kairo: Majma' al-Buhus al-Ilmiyah, 1971), 79.

- tahui rahasia-rahasia yang terkandung dalam hadis yang ia riwayatkan, dan itu bertujuan untuk menjaga serta membimbing umat;
2. *al-Mua`ddin*: perawi yang mencari dan menseleksi seorang guru hadis yang juga memiliki kredibilitas dalam menjelaskan dan mengkritisi kualitas sanad dan matan hadis.
 3. *an-Naqqalin*: perawi yang hanya menfokuskan diri pada proses periwayatan hadis serta menghafal model dan gaya periwayatan, tanpa menpedulikan makna matan hadis secara mendalam. Sehingga apabila ditanya perihal matan hadis, ia tidak dapat menjelaskannya.
 4. *ar-Ruwat*: perawi yang hanya berlomba-lomba mengkoleksi riwayat hadis dengan tujuan duniawi belaka. Sehingga ia berbangga diri dengan apa yang ia riwayatkan.⁵⁴

Kritikan yang dilontarkan oleh kaum sufi terhadap *muhaddisin* tersebut juga diamini oleh Ibnu al-Jawzi (w. 597 H/1201 M) dalam *Talbis al-Iblis*nya, terutama yang berkaitan dengan proses periwayatan hadis. Menurutnya, kaum *muhaddisin* 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 berkuat pada redaksi hadis saja tanpa mengetahui kandungan yang diriwayatkannya.⁵⁵

Interaksi serta persinggungan yang telah dipaparkan tersebut setidaknya dapat menjadi bukti bahwa dua tradisi keilmuan tersebut telah mengalami dialog intelektual yang panjang. Bahkan Azyumardi Azra, dalam kajiannya, mencatat masih ditemukan adanya persinggungan di antara kedua keilmuan tersebut hingga masanya Ibn Hajar al-‘Asqalani (w. 853 H), Jalaluddin as-Suyuti (w. 911 H/1505

⁵⁴ Barakat, *Al-Hakim at-Tirmidzi Wa Nadzariyatuhu Fi Al-Wilayah*.

⁵⁵ Rafid Abbas, “Kritik Ibn Jawzi terhadap Ulama dalam Kitab Talbis Iblis,” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 4, no. 1 (September 2009): 171, doi:10.15642/islamica.2009.4.1.165-176.

M), dan Zakariya al-Ansari (w. 926 H). Mereka tercatat sebagai muhaddisutama dari abad ke-15 dan awal ke-16 yang dalam jaringan periwwayatannya terdapat beberapa ulama sufi yang terkenal, seperti: Abdul Wahhab asy-Sya'rani (w. 973 H/1565 M), Ahmad al-Qusyasi, Ibrahim al-Kurani, Ahmad an-Nakhli, atau Abdullah al-Basri.⁵⁶

Interaksi tersebut masih berlanjut hingga abad ke-19 dan seterusnya. Hal itu dapat diamati melalui beragam kajian hadis yang juga ditekuni oleh beberapa tokoh sufi saat itu. Misalnya, tanah Hindustan telah banyak melahirkan tokoh-tokoh sufi *mubaddis*, di antaranya adalah: as-Sagani, Syeikh 'Abdul Haqq, Shah Wali Allah, Syeikh Tahir al-Pattani, Shah 'Abdul 'Aziz, dan lainnya. Bahkan, di daerah Deoband India, terdapat seorang sufi muhaddisterkenal dan memiliki sebuah karya komentar hadis melalui pendekatan sufistik. Ia adalah Mawlana Asyraf 'Ali Thanawi dengan karyanya yang berjudul *Haqiqat at-Tariqa min as-Sunna al-'Aniqa*.⁵⁷

Namun, interaksi mereka berbeda dengan interaksi *mubaddis* dengan kaum sufi awal. Jaringan periwayatan mereka tidak lagi berbicara mengenai transmisi hadis antar perawi, melainkan berupa jaringan guru hadis hingga para *mukharrif* saja, seperti *al-kutub al-sittah* dan *muwatta* Malik. Meski demikian, mereka sangat meyakini bahwa mempelajari serta memiliki jaringan hadis dapat menjadikan mereka dekat secara sejati dengan Nabi saw. Al-Qusyasyi menyatakan bahwa Nabi saw. adalah tokoh paling penting bagi orang tarekat, sebab beliau adalah sumber syariat setelah Tuhan. Begitu lekatnya mereka dengan hadis, sehingga al-Kurani menegaskan: “aku tidak menyimpan keraguan bahwa hadis akan abadi di atas bumi ini”.⁵⁸

Fauzi bin Deraman dan Mohd Asmawi bin Muhammad, dalam kajiannya mengenai karya ulumul hadis ulama nusantara, juga menunjukkan ulama nusantara yang memiliki karya di bidang hadis

⁵⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2005), 120–27.

⁵⁷ Thanawi, *A Sufi Study of Hadith: Haqiqat at-Tariqa Min Al-Sunna Al-'Aniqa*.

⁵⁸ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*.

sekaligus berkecimpung dalam tradisi tasawuf. Ia adalah Syeikh Uthman Jalaluddin al-Kalantani (w. 1371 H.). Ia memiliki sebuah karya umum hadis yang berjudul *Matali' al-Anwar wa Majami' al-Azhar*. Selain itu, ia juga memiliki karya yang berkaitan dengan tasawuf, yaitu *Mira't al-Iman wa Mirqat al-Gilam* dan *Misbah al-Hanan wa Miftah al-Jinan*.⁵⁹

Jauh sebelum al-Kalantani, banyak ulama Melayu-Nusantara yang memiliki kontribusi dalam tradisi keilmuan hadis dan tasawuf, di antaranya adalah: Nuruddin ar-Raniri (w. 1068/1658) dengan karyanya *Hidayat al-Habib fi at-Tarhib wa at-Tarbiyah* atau yang terkenal dengan nama *al-Fawai'd al-Bahiyah 'an al-Ahadith an-Nabawiyah*. Karya ini mencantumkan 831 hadis yang diambil dari beragam sumber kitab hadis yang terpercaya, seperti al-Bukhari, Muslim, dan at-Tirmizî; 'Abdurra'uf bin 'Ali al-Fansuri as-Sinkili (1105/1693) dengan dua karyanya *Syarh Latif 'ala Arba'in an-Nawawi* dan *al-Mawa'iz al-Badi'ah*, sebuah kumpulan hadis qudsi; serta Dawud bin 'Abdullah al-Fatani (1265/1847) dengan dua karyanya *Farai'd Fawai'd al-Fikr fi al-Imam al-Mahdi* dan *Kasyf al-Gummah*.⁶⁰

Kesimpulan

Banyak sekali kaum Sufi sekaligus periwayat hadis yang secara kualitas periwayatannya dapat diterima, terutama kaum sufi awal abad kedua dan ketiga hijriah. Meski ditemukan pula beberapa sufi yang dikritik oleh para kritikus hadis karena kecenderungan mereka yang tidak mempedulikan proses transmisi riwayat yang diterima. Sedangkan perihal pemahaman hadis, kaum sufi cenderung memahami hadis secara *isyari* dengan menitikberatkan pada dimensi intuisi atau *'irfani*. Corak tersebut menjadi dasar bagi mereka dalam menyerap intisari yang terkandung dalam hadis Nabi saw.. Sebab, mereka meyakini bahwa Nabi saw. adalah orang yang paling penting yang dapat membawa mereka dekat dengan Tuhan.

⁵⁹ Fauzi and Mohd Asmawi bin Muhammad Deraman, "Karya-Karya 'Ulum Al-Hadith Di Nusantara: Satu Sorotan," *Al-Bayan Journal*, 8, no. 1 (2010): 127.

⁶⁰ Oman Fathurahman, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidāyāt Al-Ḥabīb by Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī," *Studia Islamika* 19, no. 1 (January 2014): 57, doi:10.15408/sdi.v19i1.369.

Pola hubungan dan persinggungan antara *muhaddis* dan kaum sufi, ditemukan interaksi dialogis antar keduanya, baik secara positif maupun negatif. Interaksi dialogis tersebut setidaknya memberikan bukti bahwa sebuah intelektualitas tidak akan dapat dipisahkan dari sejarahnya. Persinggungan tersebut setidaknya telah terjadi sejak pertengahan abad kedua hijriyah, yakni pada masa Abdullah bin Mu-barak (w. 181 H.) dan menemukan momentumnya pada abad ketiga hijriyah, yakni pada masa al-Muhasibi (w. 243 H.), Z|un Nun al-Misri (w. 245 H.), dan Ahmad bin Abi al-Hawari (w. 246 H.).

Secara umum, persinggungan kaum sufi dan ahli hadis dapat dikelompokkan menjadi tiga yaitu *pertama*, tujuan periwayatan serta pengkoleksian hadis merupakan suatu hal yang mulia. Namun, dalam perjalanannya didapatkan perawi yang telah melenceng dari niat yang mulia itu. Sehingga kaum sufi berusaha meluruskannya dengan mengkritik pedas kaum *muhaddis* yang hanya mementingkan sanad tanpa memahami kualitas matan hadis yang didapatnya. *Kedua*, adanya perbedaan epistemologi yang mendasar dan jelas antara *muhaddis* dan kaum sufi dalam memandang hadis Nabi saw.. Muhaddis yang terpaku dengan periwayatan hadis cenderung tekstual dalam memahami hadis, sedangkan kaum sufi yang mementingkan makna dari hadis dapat mudah masuk ke dalam dimensi intuitif dalam membaca matan hadis. *Ketiga*, kecenderungan matan *oriented* serta penggunaan *riwayat bi al-ma'na* banyak dilakukan oleh sufi periwayat. Oleh karenanya, banyak ditemukan kaum sufi, baik generasi awal maupun berikutnya, memiliki kualitas periwayatan yang cenderung lemah menurut para kritikus hadis.

Daftar Pustaka

- ‘Ali, Sayyid Nur bin Sayyid. *Al-Tasamwuf Al-Syar’i*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 2000.
- Abbas, Rafid. “Kritik Ibn Jawzi terhadap Ulama dalam Kitab Talbis Iblis.” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 4, no. 1 (September 2009): 165–76. doi:10.15642/islamica.2009.4.1.165-176.
- Abdurrahman, M. “Menelusuri Paradigma Ulama Dalam Menentukan Kualitas Hadis.” *Al-Jami’ab* 41, no. 2 (2003): 407.

- Abu Na'im, Ahmad bin Abdullah. *Hilyat Al-Auliya' Wa Tabaqat Al-Asfya*. Vol. x. Beirut: Dar al Fikr, 1996.
- Afifi, Abu al-'Ala. *At-Tasanwuf; as-Saurah Ar-Rubiyah Fi Al-Islam*. Kairo: Dar al-Maarif, 1963.
- Al-'Azami, Muhammad Mustafa. *Dirasat Fi Al-Hadis Al-Nabawi Wa Tarib Tadwinibi*. Vol. I. Beirut: al Maktabah al Islami, 1992.
- Al-Ghazali, Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad. *Ihyā' Ulūmuddīn*. Vol. II. Beirut: Dar al-Maarif, 2004.
- . *Ihyā' Ulūmuddīn*. Vol. I. Beirut: Dar al-Maarif, 2004.
- . *Ihyā' Ulūmuddīn*. Vol. III. Beirut: Dar al-Maarif, 2004.
- Al-Idlibi, Salahuddin. *Manhaj Naqd Al-Matn 'ind Ulama Al-Hadis an-Nabawi*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Al-Jilani, Abdul Qadir. *Sirr Al-Asrar Fi Ma Yabtaju Bibi Al-Abrar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Al-Laknawi, Abdul Hayy bin Muhammad. *Al-Asar Al-Marfu'ah Fi Al-Akhhbar Al-Maudu'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1984.
- Al-Mizzi, Yusuf bin Abdurrahman. *Tabzīb Al-Kamal Fi Asma Al-Rijal*. Vol. 23. Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1980.
- Al-Muhasibi, Al-Haris. *Ar-Ri'ayah Fi Huquq Allah*. IV. Beirut: Dar al-Maarif, 1996.
- Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *Al-Taqrīb Wa Al-Taysīr Li Ma'rifat Sunan Al-Basyir Al-Nazīr*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1987.
- . *Riyad Al-Salihin Min Kalam Sayyid Al-Mursalin*. Amman: Dar Usamah li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1999.
- Al-Qari, Al-Mulla al-Harawi. *Mirqat Al-Mafatih Syarh Misykat Al-Masabih*. Beirut: Dar al Fikr, 2002.
- Al-Sayih, Ahmad 'Abd al-Rahim. *Al-Suluk 'Ind Al-Hakim at-Tirmizī*. Kairo: Dar as-Salam, 1998.

- Al-Zahrani, Muhammad bin Matar. *Tadwin Al-Sunnah Al-Nabawiyah: Nasyatuhu Wa Tathawwuruhu Min Al-Qarn Al-Awwal Ila Nihayat Al-Qarn at-Tasi' Al-Hijri*. Madinah: Dar al-Khudairi, 1998.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Bakhtyar, Maryam. "Prophets Lifestyle, Criterion of Reflected Islamic Mysticism Persian Sufical Texts." *Asian Journal of Social Sciences & Humanities* 3, no. 1 (February 2014): 174.
- Baldick, Julian. *Islam Mistik*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Barakat, Abdul Fattah Abdullah. *Al-Hakim at-Tirmidzi Wa Nadzariyatuhu Fi Al-Wilayah*. Kairo: Majma' al-Buhus al-'Ilmiyah, 1971.
- Buehler, Arthur Frank. "Modes of Sufi Transmission to New Zealand." *New Zealand Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2006): 98.
- Coskun, Selcuk. "On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadith Belongs to the Prophet Muhammad." *Journal of Hadith Studies* VI, no. 1 (2008): 38–39.
- Fathurahman, Oman. "The Roots of the Writing Tradition of Hadith Works in Nusantara: Hidāyat Al-Ḥabīb by Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī." *Studia Islamika* 19, no. 1 (January 2014). doi:10.15408/sdi.v19i1.369.
- Fauzi, and Mohd Asmawi bin Muhammad Deraman. "Karya-Karya 'Ulum Al-Hadith Di Nusantara: Satu Sorotan." *Al-Bayan Journal*, 8, no. 1 (2010).
- Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Paris: Mouton & Co, 1977.
- Ibn 'Ajibah, Ahmad bin Muhammad. *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*. Kairo: Dar al-Maarif, 2011.
- Ibn Taimiah, Taqi al-Din. *Majmu' Al-Fatawa*. Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995.

- Itr, Nuruddin. *Manhaj An-Naqd Fi 'Ulum Al-Hadis*. Damaskus: Dar al Fikr, 1992.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Knysh, Alexander. *Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn 'Arabi', the Muslim World*. Vol. LXXXVI, 1996.
- Mahmud, Abdul Halim. *Qadiyyat Al-Tasawwuf: Al-Munqiz Min Al-Dalal*. Vol. III. Kairo: Dar al-Maarif, 1988.
- Makdisi, George, and Merlin L Swartz. "Hanbalite Islam." In *Studies on Islam*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Musarraaf, Maryam. "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic." *Al-Bayan Journal*, II, no. 1 (2013).
- Mutawalli, Al-Sayyid Abdussattar. *Adab Al-Zuhd Fi Al-'Asr Al-'Abbasi: Nasy'atubu Wa Tatawwurubu Wa Ayyhar Rijalibi*. Mesir: al-Hai`at al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1984.
- Nasikun. "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali Dan Ibnu Taimiyah." In *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, edited by Yunahar Ilyas. Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam, Religion, History, and Civilization*. New York: Harper Sanfrancisco, 2003.
- . *The Garden of Truth: Meregnuk Sari Tasawuf (The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition)*. Edited by Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rodliyana, M. Dede. "Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitab Hadith." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 1, no. 1 (June 2012): 119–44. doi:10.1548/quhas.v1i1.1337.

- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. USA: The University of North Carolina Press, 1975.
- Schuon, Frithjof. *Islam Dan Filsafat Perennial*, Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
- Siddiq, Yusuf Muhammad. *Al-Syarb Wa Al-Ta'li' Li Alfaz Al-Jarb Wa Al-Ta'dil*. Kuwait: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1990.
- Sulanam. "From 'Sufi Order Ritual' to Indonesian Islam." *Journal of Indonesian Islam* 07, no. 1 (2013): 214.
- Suryaningsih, In. "Al-Ḥaqīqah Al-Muwāfaqah Li Al-Sharī'ah: Al-Taṣāluḥ Bayn Al-Taṣawuf Wa Al-Sharī'ah Bi Nusantara Fi Al-Qarn Al-Sādis 'Ashr Al-Milādī." *Studia Islamika* 20, no. 1 (March 2014). doi:10.15408/sdi.v20i1.350.
- Syaraf, Muhammad Jalal. *Dirasat Fi Al-Tasawwuf Al-Islami; Syakhsīyyat Wa Mazāhib*. Beirut: Dar al-Nahdat al-'Arabīyyat, 1984.
- Thanawi, Mawlana Ashraf Ali. *A Sufi Study of Hadith: Haqiqat at-Tariqa Min Al-Sunna Al-'Aniqa*. Edited by Yusuf Talal Delorenzo. London: Turath Publishing, 2010.
- Uwaidah, Kamil Muhammad. *Zun An-Nun Al-Misri: Al-Hakim Az-Zabid*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1996.

