Volume 12, nomor 2|September, 2026

P-ISSN 2442-5907
E-ISSN 2797-2585

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

INSTITUT AGAMA ISLAM PANGERAN DIPONEGORO NGANJUK
http://ejurnal.iaipd-nganjuk.ac.id

Batas Epistemologis Kasyf dalam Autentisitas Hadis: Kritik Sanad, Matan, dan Perawi terhadap Riwayat Yaqẓah

[1]**Muhamad Said**
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
musaadzhmatkhon@gmail.com
[2]**Andi Nugraha**
Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon
aandinugraha018@gmail.com
[3]**Sodik**
Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon
sodikaic@gmail.com

Info Artikel
Submit : 20 Agustus 2026
Revisi : 29 Agustus 2026
Diterima : 1 September 2026
Publis : 25 September 2026

Abstrak

Artikel ini menganalisis batas epistemologis kasyf sebagai sumber pengetahuan keagamaan dalam kaitannya dengan otentisitas hadis, dengan mengkaji riwayat pertemuan yaqẓah Sayyid Aḥmad bin ʻAlī Baḥr al-Qadīmī dengan Nabi Muhammad saw. dalam Tadzkir al-Nās. Studi sebelumnya cenderung membandingkan metode tashih hadis kaum sufi dengan kriteria penerimaan hadis ulama hadis, atau memandang kasyf sebagai alternatif untuk menentukan orisinalitas hadis. Namun, pembedaan antara kasyf sebagai pengalaman spiritual dan sebagai metode autentikasi hadis belum dirumuskan secara tegas. Penelitian ini mengisi celah tersebut dengan menguji riwayat melalui standar kritik hadis untuk menentukan batas otoritas kasyf secara proporsional. Penelitian menggunakan metode kualitatif berbasis kepustakaan dengan pendekatan epistemologis, komparatif, dan kritik hadis, serta mempertemukan epistemologi sufistik dengan epistemologi muhaddithīn melalui kajian sanad dan matan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa riwayat tersebut tidak memiliki sanad yang dapat ditelusuri, sedangkan kritik matan hanya menunjukkan kesesuaian umum dengan Al-Qur'an dan hadis tanpa penguat tekstual spesifik. Penelusuran historis juga menemukan keterbatasan data

	biografis independen mengenai Sayyid Aḥmad al-Qadīmī. Karena itu, kasyf tidak dapat menggantikan sanad dalam menetapkan tsubūt hadis, melainkan lebih tepat diposisikan sebagai pengalaman konfirmatif-hermeneutik terhadap hadis yang memiliki dasar historis, dan bukan sebagai sumber independen bagi lahirnya matan hadis baru.
Kata kunci	*kritik sanad, kritik matan, kasyf, epistemologi hadis, tasawuf*

Pendahuluan

Hadis menempati posisi sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Al-Qur'an. Selain berfungsi sebagai sumber ajaran, hadis juga berperan memberikan petunjuk bagi manusia serta menjelaskan, merinci, dan menafsirkan kandungan Al-Qur'an. Hal ini disebabkan Al-Qur'an memiliki karakter petunjuk yang universal dan ditujukan kepada seluruh umat manusia sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan.[1] Pada masa Nabi Muhammad saw. masih hidup, persoalan mengenai hadis relatif belum kompleks karena beliau berkedudukan sebagai ṣāḥib al-tasyrī' sekaligus memiliki fungsi menjelaskan kandungan Al-Qur'an dan memberikan penjelasan mengenai ajaran Islam. Oleh sebab itu, ketika para sahabat menghadapi persoalan keagamaan yang memerlukan kepastian, mereka dapat langsung merujuk dan bertanya kepada Nabi saw. Dengan demikian, jawaban yang diperoleh berasal langsung dari sumber otoritatif sehingga memiliki tingkat kepastian yang kuat dan tidak menimbulkan keraguan dalam penerimaannya.

Sejak abad pertama Hijriah, persoalan autentisitas hadis mulai muncul seiring beredarnya sejumlah riwayat yang tidak dapat dipastikan kebenarannya. Permasalahan tersebut tidak hanya disebabkan oleh kelemahan sanad, tetapi juga oleh munculnya pemalsuan hadis yang dilakukan secara sengaja untuk kepentingan politik, fanatisme kelompok, maupun kepentingan pribadi.[2] Seiring munculnya persoalan autentisitas hadis, berkembang pula disiplin ilmu yang membahas kaidah untuk menilai dan memverifikasi

[1] Budi Suhartawan dan Muizzatul Hasanah, "Memahami Hadis Mutawatir dan Hadis Ahad," *DIRAYAH: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 1 (2022): 2.

[2] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Studies in Hadīth Methodology and Literature* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1977), 46–57, 69–79.

hadis, yaitu ilmu muṣṭalaḥ al-ḥadīṡ. Sayyid Muḥammad ibn ʻAlawī al-Mālikī al-Ḥasanī dalam *al-Qawāʻid al-Asāsiyyah fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ* menyebut Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn ʻAbd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī sebagai salah satu tokoh awal yang menyusun kajian hadis secara sistematis melalui *al-Muḥaddith al-Fāṣil bayna al-Rāwī wa al-Wāʻī*. Perkembangan ini kemudian semakin kuat pada masa Khalifah ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAzīz melalui upaya pembukuan hadis.[3]

Dalam sebagian tradisi sufistik, terdapat pandangan bahwa perjumpaan spiritual dengan Nabi Muhammad saw. dalam keadaan yaqẓah (terjaga) dapat menjadi medium penerimaan pengetahuan keagamaan, termasuk hadis. Hal tersebut dapat dilihat dalam *Tadzkir al-Nās*, yang menukil riwayat dari Ḥabīb Aḥmad bin Ḥasan al-ʻAṭṭās melalui gurunya, Ḥabīb Abū Bakr bin ʻAbd Allāh al-ʻAṭṭās, mengenai Sayyid Aḥmad bin ʻAlī Baḥr al-Qadīmī yang disebut dapat bertemu Nabi saw. dalam keadaan terjaga. Dalam pertemuan tersebut, ia meminta Nabi menyampaikan hadis tanpa perantara, kemudian dinukil tiga sabda, yaitu tentang aroma kopi yang menyebabkan para malaikat memohonkan ampun, penggunaan tasbih untuk berzikir, serta keutamaan berdiri di hadapan wali Allah, baik yang masih hidup maupun telah wafat. Riwayat tersebut menarik dikaji dari perspektif epistemologi hadis karena sumber pengetahuannya tidak melalui transmisi sanad sebagaimana mekanisme periwayatan hadis pada umumnya, melainkan melalui pengalaman spiritual berupa yaqẓah.[4] Dengan demikian, riwayat tersebut dapat menjadi contoh konkret untuk melihat perbedaan antara epistemologi transmisi hadis yang menekankan sanad dan epistemologi sufistik yang memberikan ruang bagi pengalaman spiritual dalam memperoleh pengetahuan keagamaan.

Persoalan utama yang muncul adalah apakah pengalaman kasyf dapat ditempatkan sebagai dasar epistemologis dalam menentukan autentisitas suatu hadis. Pertanyaan ini menjadi penting karena kasyf dalam tradisi sufistik dipahami sebagai bentuk pengetahuan spiritual yang diperoleh melalui pengalaman batin seperti yang diungkapkan oleh Ibn ʻArabī, kasyf merupakan proses tersingkapnya tabir yang menghalangi pengetahuan potensial sekaligus terbangunnya kesadaran suci yang berada dalam hati manusia. Ketika tabir tersebut

[3] Sayyid Muḥammad ibn ʻAlawī al-Mālikī al-Ḥasanī, *al-Qawāʻid al-Asāsiyyah fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2009),4-7

[4] ḥmad bin Ḥasan al-ʻAṭṭās, *Tadzkir al-Nās: Majmūʻ Kalām al-Ḥabīb Aḥmad bin Ḥasan al-ʻAṭṭās wa Abī Bakr al-ʻAṭṭās al-Ḥabsyī* (Ḥuraidah: Maṭbaʻah Maʻhad Ḥuraidah–Maktabah al-Maʻrūf, t.t.), 119.

tersingkap, mata batin manusia memperoleh kemampuan untuk menangkap berbagai realitas, baik yang bersifat abadi maupun temporal, serta realitas aktual dan potensial yang sebelumnya berada dalam keadaan laten (thubūt).[5] Sementara autentikasi hadis dalam tradisi muhaddithīn bertumpu pada mekanisme sanad dan kritik matan.[6]

Kajian mengenai hubungan kasyf dan hadis telah dilakukan dalam beberapa penelitian. Munazzahah Zulkifli, Mohamad Faizal Abd Rahman, dan Arif Amin Rushihi, misalnya, membandingkan metode taṣḥīḥ hadis melalui kasyf dalam tradisi sufi dengan syarat penerimaan hadis menurut ulama hadis. Penelitian tersebut menunjukkan adanya perbedaan terutama dalam aspek kesinambungan sanad dan status perawi, tetapi kasyf tidak selalu diposisikan sebagai pengganti metode sanad.[7] Muhammad Darmawan Saputra, Muhammad Roihan, dan Nur Aisah Simamora juga mengkaji standar kesahihan hadis antara ahli hadis dan kaum sufi. Mereka menunjukkan bahwa ahli hadis menggunakan lima kriteria kesahihan, sedangkan sebagian kaum sufi menggunakan pendekatan liqā' al-Nabī dan ṭarīq al-kasyf dalam menilai hadis.[8] Sementara itu, Rodina Billah dan Muhid secara khusus mengkaji kasyf sebagai metode penentuan orisinalitas hadis dalam perspektif al-Suyūṭī. Penelitian tersebut menemukan bahwa al-Suyūṭī memberikan ruang bagi kasyf sebagai alternatif kedua dalam menilai orisinalitas hadis, dengan syarat hasil kasyf tidak bertentangan dengan hadis yang telah dinilai sahih oleh para ahli hadis.[9]

Ketiga penelitian terdahulu menunjukkan bahwa kajian kasyf dan hadis telah diarahkan pada perbandingan metode taṣḥīḥ, kritik terhadap standar kesahihan kaum sufi, serta penggunaan kasyf untuk mengetahui orisinalitas hadis dalam perspektif al-Suyūṭī. Namun, kajian tersebut masih berfokus pada kasyf sebagai sarana autentikasi hadis dan

[5] A. E. Afifi, Filsafat Mistis Ibnu „Arabi (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), hal.151.

[6] BQ. Citra Handayani, Nurul Hidayati, dan Mohamad Zaki, "Teori dan Metode Otentisitas Hadis," *TAMADDUN: Jurnal Ilmu Sosial, Seni, dan Humaniora*, 142.

[7] Munazzahah Zulkifli, Mohamad Faizal Abd Rahman, dan Arif Amin Rushihi, "Analisis Perbandingan Taṣḥīḥ Hadith dari Perspektif Kaedah Kasyaf Ahli Sufi dan Syarat-syarat Penerimaan Hadith Menurut Ulama Hadith," *Al-Takamul al-Ma'rifi* 5, no. 1 (2022): 1–15.

[8] Muhammad Darmawan Saputra, Muhammad Roihan, dan Nur Aisah Simamora, "Kekeliruan Standar Penetapan Keshahihan Hadis pada Kaum Sufi," *Jurnal Ushuluddin* 23, no. 2 (2024).

[9] Rodina Billah dan Muhid, "Orisinalitas Hadis Ulama Sufi melalui Metode Kasyf Perspektif Imam al-Suyuti," *IMTIYAZ: Jurnal Ilmu Keislaman* 8, no. 2 (2024): 292–309

belum secara tegas membedakannya dari fungsi kasyf sebagai pengalaman spiritual dalam memahami hadis. Ruang inilah yang dikembangkan dalam penelitian ini dengan mengkaji batas epistemologis kasyf serta relasinya dengan sanad dan kritik matan melalui kasus riwayat yaqẓah Sayyid Aḥmad bin ʻAlī Baḥr al-Qadīmī dalam *Tadẓkir al-Nās*. Novelty penelitian terletak pada pemetaan fungsi kasyf secara proporsional, yakni membedakan kedudukannya sebagai pengalaman spiritual dari fungsinya sebagai metode autentikasi hadis.

Berdasarkan uraian di atas, problem penelitian yang hendak dibahas dalam artikel ini dirumuskan ke dalam tiga pertanyaan pokok. Pertama, sejauh mana pengalaman kasyf, sebagaimana tercermin dalam riwayat pertemuan yaqzhah Sayyid Ahmad bin Ali Bahr al-Qadimi dengan Nabi Muhammad saw., dapat dijadikan dasar epistemologis bagi penetapan autentisitas hadis. Kedua, bagaimana kedudukan riwayat tersebut apabila diuji melalui standar kritik hadis, yaitu kritik sanad, kritik matan, dan penilaian kredibilitas perawi melalui al-jarh wa al-ta'dil. Ketiga, di manakah batas otoritas epistemologis kasyf dapat diposisikan dalam kerangka epistemologi hadis, apakah setara dengan fungsi sanad atau lebih tepat dipahami sebagai pengalaman konfirmatif-hermeneutik atas hadis yang telah memiliki dasar historis. Ketiga persoalan inilah yang menjadi fokus utama yang akan dijawab melalui kombinasi pendekatan epistemologis, komparatif, dan kritik hadis pada bagian metode dan pembahasan berikut.

Metode

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (library research) karena objek kajian berupa konsep, pemikiran, dan riwayat yang terdapat dalam berbagai literatur hadis dan tasawuf. Sumber primer penelitian meliputi kitab-kitab hadis, literatur ʻulūm al-ḥadīṡ, serta karya-karya tasawuf yang membahas kasyf, yaqẓah, dan pengalaman spiritual dalam memperoleh pengetahuan keagamaan. Pendekatan epistemologis digunakan untuk menganalisis bagaimana pengetahuan tentang hadis diperoleh, diverifikasi, dan memperoleh legitimasi, khususnya dalam perbandingan antara mekanisme sanad dan kasyf. Pendekatan komparatif berfungsi membandingkan epistemologi muhaddithīn dengan epistemologi sufistik dalam menentukan dan memahami hadis. Sementara itu, pendekatan kritik hadis digunakan untuk menguji riwayat yang diklaim diperoleh melalui pengalaman

yaqẓah, terutama dari aspek sumber, sanad, matan, dan status kehujjahannya. Melalui kombinasi metode dan pendekatan tersebut, penelitian diarahkan untuk menentukan batas epistemologis kasyf serta menjelaskan apakah kasyf dapat berfungsi sebagai metode autentikasi hadis atau lebih tepat ditempatkan sebagai sarana pemaknaan spiritual terhadap hadis.

Pembahasan

Epistimologi Hadis Dalam Tradisi muhaddithīn dan Konsep Autentisitas Hadis

Epistemologi hadis membahas bagaimana khabar yang ditransmisikan dari Nabi saw. memperoleh status sebagai pengetahuan yang sahih dan otoritatif. Fokusnya tidak semata-mata menentukan benar atau salah, tetapi menguji kemungkinan kesahihan maupun kepalsuan suatu riwayat melalui sumber transmisi, hubungan antara lafaz dan makna, serta metode verifikasinya. Dengan demikian, proses validasi menjadi dasar penting dalam menetapkan otoritas hadis. Untuk menjangkau peristiwa masa lampau yang tidak dapat diakses secara langsung oleh indera, tradisi keilmuan Islam mengembangkan mekanisme transmisi berupa isnād atau sanad. Melalui sanad, asal-usul suatu riwayat dapat ditelusuri hingga sumber awalnya sehingga memungkinkan penilaian terhadap keterhubungannya dengan Nabi saw. Selain itu, periwayatan mutawātir memberikan tingkat kepastian yang lebih kuat karena suatu informasi disampaikan melalui banyak jalur yang secara rasional sulit dipandang sebagai hasil kesepakatan untuk melakukan kebohongan.[10]

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Dalam kerangka tersebut, autentisitas hadis merupakan proses ilmiah dan historis untuk memastikan sejauh mana suatu riwayat dapat dinisbatkan kepada Nabi Muhammad saw. Proses verifikasinya mencakup kritik matan, kritik sanad, dan penilaian terhadap kredibilitas perawi. Ketiga aspek tersebut saling berkaitan dan menjadi instrumen utama dalam menentukan kualitas suatu hadis. Kritik matan diarahkan untuk menguji kandungan dan redaksi hadis dengan sejumlah kriteria. Di antaranya, matan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis dan sirah nabawiyah yang telah terbukti sahih, serta tidak bertentangan dengan akal, fakta empiris, dan sejarah yang dapat dipertanggungjawabkan. Selain itu, matan

[10] Ahmad Atabik, "Epistemologi Hadis: Melacak Sumber Otentitas Hadis," *Religia* 13, no. 2 (Oktober 2010): 222.

juga diperiksa agar tidak menunjukkan karakteristik yang janggal atau menyerupai perkataan yang tidak berasal dari Nabi serta tidak bertentangan dengan pengetahuan ilmiah yang telah mapan.[11] Dengan demikian, kritik matan tidak hanya menilai isi hadis secara tekstual, tetapi juga mempertimbangkan kesesuaiannya dengan sumber ajaran dan realitas yang telah teruji.

Setelah kritik matan, aspek penting lainnya adalah kritik sanad (naqd al-sanad). Kritik sanad berkembang sebagai respons ilmiah terhadap kebutuhan untuk menjaga kemurnian ajaran Islam dari pemalsuan dan penyimpangan. Dalam metodologinya, para ahli hadis menetapkan lima kriteria utama, yaitu keadilan (ʻadālah) dan ketelitian (ḍabṭ) perawi, kesinambungan sanad (ittiṣāl), terbebas dari kejanggalan (syudhūdh), serta tidak terdapat cacat tersembunyi (ʻillah). Tiga kriteria pertama berkaitan dengan kualitas individual perawi dan kesinambungan transmisi, sedangkan syudhūdh dan ʻillah berkaitan dengan pengujian riwayat secara komparatif melalui berbagai jalur periwayatan.[12] Oleh sebab itu, kritik sanad berfungsi memastikan bahwa suatu hadis memiliki jalur transmisi yang dapat dipertanggungjawabkan secara historis dan metodologis.

Kredibilitas perawi kemudian diperiksa melalui ilmu al-jarḥ wa al-taʻdīl. Disiplin ini berfungsi menentukan apakah seorang perawi memenuhi kualifikasi untuk diterima atau ditolak periwayatannya. Dalam perkembangannya, ilmu al-jarḥ wa al-taʻdīl tidak hanya membahas integritas dan kapasitas intelektual perawi, tetapi juga merumuskan kriteria bagi kritikus, tingkatan penilaian, istilah-istilah yang digunakan, serta batas penerapannya dalam menentukan kredibilitas perawi. Secara historis, disiplin ini telah tumbuh sejak masa sahabat dan kemudian mengalami sistematisasi dalam tradisi keilmuan hadis.[13] Dengan demikian, epistemologi autentisitas hadis dibangun melalui rangkaian verifikasi yang saling melengkapi, mulai dari penelusuran sanad, pemeriksaan kredibilitas perawi, hingga kritik terhadap matan. Kerangka inilah yang kemudian menjadi pembanding penting ketika penelitian memasuki pembahasan mengenai kasyf dalam tradisi sufistik, khususnya untuk melihat apakah

[11] Engkus Kusnandar, "Studi Kritik Matan Hadis (Naqd al-Matn): Kajian Sejarah dan Metodologi," *Jurnal Studi Hadis Nusantara* 2, no. 1 (Juni 2020): 18.

[12] Hilgha Mustin, Muhammad Tasbih, dan Zaenab Abdullah, "Kritik Sanad (Naqd al-Sanad) dalam Ilmu Hadis: Metodologi dan Implementasinya," *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 3, no. 1 (2025): 6,

[13] Budi Suhartawan, "Memahami Konsep Metodologi al-Jarḥ wa al-Taʻdīl," *Dirayah: Jurnal Ilmu Hadis*, 204.

pengalaman spiritual dapat ditempatkan sejajar dengan mekanisme verifikasi hadis atau memiliki fungsi epistemologis yang berbeda.

Kasyf dan Klaim Autentisitas Hadis: Studi Kasus Riwayat Sayyid Aḥmad bin ‘Alī Baḥr al-Qadīmī

Secara etimologis, kasyf berarti tindakan menyingkap atau menghilangkan sesuatu yang menutupi dan menghalangi suatu hal, sehingga sesuatu yang sebelumnya tersembunyi menjadi terbuka atau tampak.[14] Dalam terminologi tasawuf, kasyf dipahami sebagai tersingkapnya sesuatu yang sebelumnya terhijab, khususnya berkaitan dengan rahasia-rahasia gaib, hakikat realitas (ḥaqīqiyyah), wujūd, dan pengalaman shuhūd.[15] Dalam tradisi tasawuf, kasyf menempati posisi penting sebagai salah satu sumber pengetahuan spiritual. Pengetahuan yang diperoleh melalui kasyf tidak dipandang sekadar sebagai pengetahuan khusus atau subjektif, tetapi diyakini memiliki tingkat kepastian tertentu bagi seorang sufi yang mengalaminya.[16]

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Salah satu bentuk kasyaf yang menjadi objek dalam penelitian ini adalah bertemu dengan nabi secara terjaga dan menerima hadis langsung dari beliau tanpa perantara. Dalam tradisi sufistik bertemu dengan nabi baik dalam mimpi ataupun secara terjaga merupakan hal yang lumrah, hal tersebut dibuktikan dengan ungkapan yang tercantum dalam kitab tadhkir al-Nās bi-mā fī Majmū‘ Kalām al-Imām Aḥmad bin Ḥasan al-‘Aṭṭās, Adapun redaksi yang tercantum dalam kitab tersebut Adalah sebagai berikut:

وَذَكَرَ رِضَى اللهُ عَنْهُ عَنْ شَيْخِهِ الْحَبِيبِ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الْعَطَّاسِ؛ أَنَّهُ قَالَ :كَانَ السَّيِّدُ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بَحْرُ الْقَدِيمِيّ يَجْتَمِعُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْظَةً، فَقَالَ :يَا رَسُولَ اللهِ، أُرِيدُ أَنْ أَسْمَعَ عَنْكَ حَدِيثًا بِلَا وَاسِطَةٍ، فَقَالَ لَهُ :أُحَدِّثُكَ بِثَلَاثَةِ أَحَادِيثَ .الْأَوَّلُ :مَا زَالَ رِيْحُ قَهْوَةِ الْبُنِّ فِي

[14] Ibn Manẓūr, Lisān al-„Arab (Beirūt: Dār Ṣādir, 1727), 9:300.
[15] „Abd al-Mun„im al-Ḥafanī, Mu„jam Muṣṭalaḥāt al-Ṣūfiyyah (Beirūt: Dār al-Masīrah, 1987), 225.
[16] Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, al-Luma„ ed. „Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan „Abd al-Bāqī Surūr (Miṣr: Dār al-Kutub al-Ḥadithiyyah, 1960), 422.

فَمِ الْإِنْسَانِ، تَسْتَغْفِرُ لَهُ الْمَلَائِكَةُ .الثَّانِي :مَنْ اتَّخَذَ سُبْحَةً لِيَذْكُرَ اللهَ بِهَا، كُتِبَ مِنَ الذَّاكِرِينَ اللهَ .وَالثَّالِثُ:

.مَنْ وَقَفَ بَيْنَ يَدَي وَلِيِّ اللهِ حَيٍّ أَو مَيِّتٍ فَكَأَنَّمَا عَبَدَ اللهَ فِي زَوَايَا الْأَرْضِ حَتَّى تُقَطَّعَ إِرْبًا إِرْبًا

Artinya : Habib Aḥmad bin Ḥasan al-‘Aṭṭās meriwayatkan dari gurunya, Ḥabīb Abū Bakr bin ‘Abdillāh al-‘Aṭṭās, bahwa beliau berkata: “Sayyid Aḥmad bin ‘Alī Baḥr al-Qadīmī biasa bertemu dengan Nabi Muhammad saw. dalam keadaan terjaga (yaqẓah). Kemudian ia berkata, ‘Wahai Rasulullah, aku ingin mendengar hadis darimu tanpa perantara.’ Nabi saw. kemudian berkata kepadanya, ‘Aku akan menyampaikan kepadamu tiga hadis.’”Pertama: “Selama aroma kopi (qahwah al-bunn) masih terdapat di mulut seseorang, para malaikat akan memohonkan ampun untuknya.” Kedua: “Barang siapa menggunakan tasbih untuk berzikir kepada Allah dengannya, maka ia dicatat sebagai orang yang banyak berzikir kepada Allah.” Ketiga: “Barang siapa berdiri di hadapan wali Allah, baik yang masih hidup maupun yang telah wafat, maka seakan-akan ia telah menyembah Allah di seluruh penjuru bumi hingga tubuhnya tercabik-cabik.”[17]

Jika dianalisis lebih lanjut, ungkapan dalam kitab tersebut secara eksplisit menyebutkan bahwa Sayyid Aḥmad bin ‘Alī Baḥr al-Qadīmī bertemu dengan Nabi Muhammad saw. dalam keadaan yaqẓah dan meminta beliau menyampaikan hadis secara langsung tanpa perantara. Dalam perspektif epistemologi sufistik, pengalaman tersebut dapat dipahami sebagai bentuk kasyf, yakni diperolehnya pengetahuan melalui penyingkapan spiritual secara langsung.

Secara terminologis, suatu riwayat dapat disebut hadis apabila disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, sifat, maupun perjalanan hidup beliau.[18] Namun, penisbatan tersebut tidak serta-merta membuktikan bahwa suatu riwayat benar-benar berasal dari Nabi. Kebenaran dan autentisitasnya tetap

[17] Aḥmad bin Ḥasan al-‘Aṭṭās, *Tadhkīr al-Nās: Majmū‘ Kalām al-Ḥabīb Aḥmad bin Ḥasan al-‘Aṭṭās wa Abī Bakr al-‘Aṭṭās al-Ḥabsyī* (Ḥuraidah: Maṭba‘ah Ma‘had Ḥuraidah–Maktabah al-Ma‘rūf, t.t.), 119.

[18] Bakrī Syekh Amīn, *Adab al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1981), 10.

memerlukan proses verifikasi melalui kritik sanad, penilaian terhadap kredibilitas perawi, serta kritik matan.

Apabila riwayat tersebut dianalisis semata-mata berdasarkan epistemologi kasyf, maka klaim perjumpaan dengan Nabi dan penerimaan hadis secara langsung dapat dianggap selesai karena pengalaman tersebut diposisikan sebagai pengetahuan yang diperoleh melalui penyingkapan spiritual. Namun, penelitian ini tidak berhenti pada penerimaan klaim tersebut. Riwayat yang diperoleh melalui kasyf akan diuji kembali dengan standar kritik hadis, khususnya melalui al-jarḥ wa al-ta'dīl, kritik sanad, dan kritik matan. Pendekatan ini bertujuan menguji apakah klaim kasyf tersebut memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis atau hanya merupakan klaim pengalaman spiritual yang tidak dapat diverifikasi dalam kerangka ilmu hadis. Dengan demikian, penelitian ini mempertemukan epistemologi sufistik dengan metodologi kritik hadis untuk menentukan batas otoritas kasyf dalam menetapkan autentisitas suatu riwayat.

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Dari perspektif kritik sanad, riwayat tersebut menghadapi persoalan mendasar karena tidak memiliki sanad periwayatan yang dapat ditelusuri. Klaim bahwa hadis diperoleh secara langsung dari Nabi Muhammad saw. melalui pengalaman yaqẓah tidak memenuhi mekanisme transmisi hadis yang mensyaratkan adanya rantai periwayatan yang jelas. Padahal, sanad memiliki fungsi fundamental dalam menjaga kesinambungan transmisi, mengidentifikasi para perawi, serta memungkinkan penilaian terhadap kredibilitas dan ketelitian mereka melalui ilmu al-jarḥ wa al-ta'dīl. Tanpa sanad, proses verifikasi terhadap siapa yang menyampaikan, dari siapa riwayat diterima, dan bagaimana riwayat tersebut sampai kepada Nabi menjadi tidak dapat dilakukan secara metodologis. Menurut Abdullāh bin al-Mubārak sanad merupakan bagian dari agama. Seandainya tidak ada sanad, niscaya setiap orang dapat mengatakan apa saja yang dikehendakinya.[19] Oleh karena itu, sekalipun pengalaman yaqẓah memiliki makna dalam epistemologi sufistik, pengalaman tersebut tidak dapat secara otomatis menggantikan fungsi sanad dalam menetapkan autentisitas hadis menurut metodologi kritik hadis.

[19] 'Abdullāh bin al-Mubārak, dikutip dalam Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Jāmi' li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi'*, jil. 2, 201;

Jika substansi tiga riwayat tersebut dianalisis melalui kritik matan, perlu dibedakan antara kesesuaian makna secara umum dengan adanya penguat tekstual yang secara khusus mendukung redaksi riwayat. Riwayat pertama yang menyatakan bahwa "selama aroma kopi masih berada di mulut seseorang, para malaikat akan memohonkan ampun baginya" tidak memiliki dasar Al-Qur'an atau hadis sahih yang secara spesifik menghubungkan aroma kopi dengan istighfar malaikat. Meskipun demikian, konsep bahwa malaikat memohonkan ampun bagi orang-orang beriman memiliki landasan dalam QS. Ghāfir [40]: 7, yang menyebutkan bahwa para malaikat memohonkan ampun bagi orang-orang yang beriman.[20] Dengan demikian, terdapat kesesuaian pada gagasan umum mengenai istighfar malaikat, tetapi tidak terdapat penguat khusus terhadap kopi sebagai sebabnya.

Adapun riwayat kedua mengenai tasbih memiliki kesesuaian dengan prinsip umum Al-Qur'an tentang keutamaan berzikir. Allah menegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 152, "Maka ingatlah Aku, niscaya Aku akan mengingatmu," dan dalam QS. al-Aḥzāb [33]: 35 disebutkan keutamaan bagi laki-laki dan perempuan yang banyak mengingat Allah.[21] Akan tetapi, kedua ayat tersebut tidak secara khusus menyatakan bahwa orang yang menggunakan atau memiliki tasbih otomatis dicatat sebagai golongan al-dhākirīn. Dengan demikian, yang memiliki dasar kuat adalah keutamaan zikirnya, sedangkan klaim khusus mengenai penggunaan tasbih tetap memerlukan pembuktian tersendiri melalui sumber hadis.

Sementara itu, riwayat ketiga mengenai wali Allah memiliki dasar yang lebih jelas pada konsep kewalian dalam Al-Qur'an. QS. Yūnus [10]: 62–63 menyebutkan bahwa wali-wali Allah adalah orang-orang yang beriman dan bertakwa.[22] Demikian pula terdapat hadis qudsi dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang menjelaskan kedudukan wali Allah melalui pernyataan bahwa siapa yang memusuhi wali-Nya, maka Allah menyatakan perang terhadapnya.[23] Namun, baik ayat maupun hadis tersebut tidak memberikan keterangan bahwa berdiri di hadapan wali Allah, baik yang masih hidup maupun telah wafat, memiliki pahala yang setara dengan

[20] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, tafsir QS. Ghāfir [40]: 7 (Kairo: Dār Hijr, 2001).

[21] Lihat QS. al-Baqarah [2]: 152 dan QS. al-Aḥzāb [33]: 35.

[22] Lihat QS. Yūnus [10]: 62–63.

[23] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Tawāḍu', hadis no. 6502.

beribadah di seluruh penjuru bumi. Oleh karena itu, secara kritik matan, ketiga riwayat tersebut menunjukkan adanya perbedaan antara substansi umum yang memiliki kesesuaian dengan ajaran Islam dan klaim khusus yang tidak memperoleh dukungan tekstual yang sepadan. Temuan ini penting karena kesesuaian makna secara umum tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa suatu teks merupakan sabda Nabi Muhammad saw.

Untuk menguji lebih jauh klaim kasyf yang dialami oleh seseorang, penelitian ini tidak hanya menilai substansi riwayat yang diperoleh, tetapi juga mempertimbangkan kredibilitas dan kapasitas spiritual orang yang mengaku mengalaminya. Dalam konteks ini, prinsip al-jarḥ wa al-ta'dīl dapat dijadikan kerangka analogis untuk melihat aspek integritas, ketakwaan, kejujuran, dan kapasitas intelektual tokoh tersebut. Namun, penerapannya tidak dimaksudkan untuk menetapkan status perawi secara teknis, sebab pengalaman kasyf tidak memiliki mekanisme transmisi seperti sanad hadis. Dengan demikian, kritik terhadap "si pemimpi" diarahkan untuk menilai apakah terdapat dasar yang memadai untuk mempercayai klaim pengalaman spiritualnya, atau apakah klaim tersebut semata-mata bersifat subjektif dan tidak dapat diverifikasi. Pendekatan ini sekaligus menegaskan bahwa kesalehan dan reputasi spiritual seseorang tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran setiap pengetahuan yang diklaim diperoleh melalui kasyf.

Berdasarkan penelusuran terhadap sumber yang tersedia, eksistensi historis Sayyid Aḥmad bin 'Alī Baḥr al-Qadīmī belum dapat diverifikasi secara memadai. Data mengenai biografi, masa hidup, guru, murid, karya, dan jaringan keilmuannya belum ditemukan dalam sumber yang memungkinkan verifikasi historis yang kuat. Namun, keterbatasan bukti tidak dapat disamakan dengan bukti bahwa tokoh tersebut tidak pernah ada. Dalam penelitian sejarah, setiap informasi perlu diuji melalui kritik terhadap sumber, kesaksian, asal-usul, dan proses transmisinya.[24] Persoalan ini menjadi penting karena narasi tentang al-Qadīmī terutama berkaitan dengan pengalaman yaqẓah dan penerimaan hadis secara langsung dari Nabi Muhammad saw. Dalam tradisi sufistik, kasyf dipahami sebagai tersingkapnya pengetahuan melalui pengalaman batin dan menjadi salah satu bentuk pengetahuan intuitif

[24] Marc Bloch, *The Historian's Craft*, trans. Peter Putnam (New York: Alfred A. Knopf, 1953), 50–91.

dalam epistemologi tasawuf.[25] Pengalaman mistik, kasyf, mimpi, dan karāmah juga memiliki peran dalam pembentukan tradisi serta memori sufistik.[26]

Pewarisan narasi spiritual dalam suatu komunitas dapat memperkuat otoritas figur yang menjadi pusat narasi tersebut. Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa realitas sosial terbentuk melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi, sehingga suatu pemaknaan yang terus diwariskan dapat diterima sebagai realitas bersama.[27] Kerangka ini dapat digunakan untuk memahami penerimaan sosial terhadap suatu narasi keagamaan, tetapi tidak cukup untuk membuktikan bahwa Sayyid Aḥmad al-Qadīmī merupakan hasil konstruksi sosial. Karena itu, penelitian ini tidak menyimpulkan bahwa tokoh tersebut fiktif, melainkan hanya menegaskan bahwa eksistensi historisnya belum terverifikasi secara memadai. Demikian pula, pengalaman kasyf atau yaqẓah dapat dipahami sebagai pengalaman spiritual yang bermakna bagi pelakunya, tetapi tidak serta-merta memiliki kedudukan sebagai bukti historis atau sumber periwayatan yang dapat diverifikasi secara eksternal.

Persoalan epistemologis yang lebih penting terletak pada penggunaan kasyf sebagai dasar penerimaan hadis. Sebagian tradisi sufistik memberikan ruang bagi kasyf, ilhām, dan ru'yā dalam memperoleh atau menilai pengetahuan hadis, tetapi pendekatan tersebut berbeda dengan metodologi muhaddithūn yang menekankan verifikasi sanad dan matan.[28] Kajian terhadap Ibn 'Arabī juga menunjukkan bahwa kasyf memiliki posisi penting dalam epistemologi sufistik, tetapi penggunaannya tidak identik dengan mekanisme autentikasi hadis.[29] Kritik sanad berfungsi menelusuri jalur transmisi dan kredibilitas perawi, sedangkan kritik matan digunakan untuk menguji kandungan riwayat.[30] Dengan demikian, kasyf dapat

[25] Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma'*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and 'Abd al-Bāqī Surūr (Miṣr: Dār al-Kutub al-Ḥadīthiyyah, 1960), 422; 'Abd al-Mun'im al-Ḥafānī, *Mu'jam Muṣṭalaḥat al-Ṣufiyyah* (Beirut: Dār al-Masīrah, 1987), 225.

[26] Annemarie Schimmel, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam* (Albany: State University of New York Press, 1995).

[27] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 61–79.

[28] Muhammad Kudhori, "Metode Kashf dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis di Kalangan Kaum Sufi," *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 14, no. 1 (2018): 27–48,

[29] Abdillah Afabih and Viki Junianto, "Examining Ibn Arabi's Kashf Method on the Authenticity of Hadith," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 23, no. 1 (2022),

[30] onathan A. C. Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find," *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 143–184.

memberikan keyakinan spiritual secara personal, tetapi tidak dapat secara otomatis menggantikan fungsi sanad dan matan dalam menetapkan autentisitas hadis.[31] Dalam kasus Sayyid Aḥmad al-Qadīmī, pengalaman yaqẓah karenanya lebih tepat ditempatkan sebagai fenomena epistemologis dalam tradisi sufistik, sementara validitas hadis yang dinisbahkan kepadanya tetap harus diuji melalui perangkat kritik hadis.

Berdasarkan keseluruhan analisis, penelitian ini menemukan adanya kesenjangan antara klaim otoritas spiritual Sayyid Aḥmad bin ‘Alī Baḥr al-Qadīmī dan keterverifikasian historis maupun hadis yang mendukungnya. Klaim perjumpaan dengan Nabi Muhammad saw. secara *yaqẓah* dan penerimaan hadis secara langsung dapat dipahami sebagai pengalaman *kasyf* dalam epistemologi sufistik, tetapi tidak dapat menggantikan fungsi sanad dalam metodologi kritik hadis. Kritik terhadap tiga riwayat yang dinisbahkan kepadanya juga menunjukkan bahwa kesesuaian substansi dengan prinsip umum Al-Qur’an dan hadis tidak otomatis membuktikan autentisitas penisbatannya kepada Nabi. Di sisi lain, minimnya data mengenai biografi, guru, karya, jaringan keilmuan, dan pengakuan ulama sezaman menunjukkan bahwa eksistensi historis Sayyid Aḥmad al-Qadīmī belum dapat diverifikasi secara memadai. Dengan menggunakan kritik historis Marc Bloch serta teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann, kondisi tersebut membuka kemungkinan bahwa otoritasnya terbentuk melalui transmisi internal, objektivasi, dan internalisasi dalam komunitas pengikutnya. Dengan demikian, penelitian ini belum dapat menyimpulkan bahwa Sayyid Aḥmad al-Qadīmī merupakan tokoh fiktif, tetapi menemukan problem serius berupa lemahnya verifikasi historis dan kemungkinan terjadinya proses hagiografisasi terhadap figur tersebut.

Batas Epistemologis Kasyf dalam Studi Hadis

Berdasarkan analisis pada dua subbahasan sebelumnya, dapat dirumuskan bahwa kasyf dan sanad merupakan dua epistemologi yang berbeda secara mendasar, baik dari sisi sumber pengetahuan, mekanisme verifikasi, maupun bentuk otoritas yang dihasilkannya.

[31] Hikmet Yaman, “A Muḥaddith Sūfī or a Sūfī Muḥaddith? An Evaluation of General Characteristics of the Sūfī Approaches to Ḥadīths,” *Sufiyye* 15 (2023).

Epistemologi sanad bersifat intersubjektif dan historis karena suatu riwayat dapat ditelusuri melalui rantai transmisi, diperiksa kesinambungan sanadnya, serta diuji kredibilitas para perawinya melalui perangkat kritik hadis. Prinsip ini telah menjadi salah satu fondasi utama tradisi hadis sejak periode awal. Ibn Sīrīn, misalnya, menegaskan pentingnya memperhatikan dari siapa suatu pengetahuan agama diperoleh, sementara ʻAbd Allāh ibn al-Mubārak secara eksplisit menyatakan bahwa "al-isnād min al-dīn" dan bahwa tanpa sanad setiap orang dapat mengatakan apa saja tentang agama.[32] Sebaliknya, kasyf merupakan pengalaman pengetahuan yang bersifat batini dan personal. Apa yang diperoleh melalui kasyf hanya dapat diketahui secara langsung oleh orang yang mengalaminya, sedangkan pihak lain hanya dapat mengetahui pengalaman tersebut melalui kesaksian atau pemberitaan orang yang mengalaminya. Dengan demikian, persoalan epistemologisnya bukan terletak pada apakah pengalaman kasyf itu bermakna bagi pelakunya, melainkan apakah pengalaman tersebut dapat memenuhi standar pembuktian yang diperlukan untuk menetapkan suatu fakta historis mengenai sabda Nabi. Perbedaan karakter inilah yang menjadi titik tolak untuk menetapkan batas epistemologis kasyf dalam studi hadis.

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Batas pertama terletak pada persoalan *tsubūt*, yaitu kepastian bahwa suatu riwayat benar-benar bersumber dari Nabi Muhammad saw. Dalam tradisi ilmu hadis, penetapan *tsubūt* tidak didasarkan semata-mata pada keyakinan subjektif terhadap pembawa berita, tetapi melalui mekanisme transmisi dan kritik yang dapat diperiksa. Kesinambungan sanad, penilaian terhadap integritas dan ketelitian perawi, serta kritik terhadap matan menjadi perangkat penting dalam menentukan dapat atau tidaknya suatu riwayat diterima sebagai hadis.[33] Bahkan, struktur *Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim* menunjukkan dengan jelas bahwa persoalan sanad berkaitan erat dengan seleksi perawi, pemeriksaan kredibilitas, dan kritik

[32] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Muqaddimah, bāb *al-Isnād min al-Dīn*, no. 32; dalam riwayat tersebut ʻAbd Allāh ibn al-Mubārak menyatakan, "al-isnād min al-dīn, wa-lawlā al-isnād la-qāla man shāʾa mā shāʾa." Lihat juga pernyataan Muḥammad ibn Sīrīn, "Inna hādhā al-ʻilm dīn, fa-anẓurū ʻamman taʾkhudhūna dīnakum."

[33] Ibn al-Ṣalāḥ, *ʻUlūm al-Ḥadīth*, ed. Nūr al-Dīn ʻItr (Damascus: Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, 1986); Nūr al-Dīn ʻItr, *Manhaj al-Naqd fī ʻUlūm al-Ḥadīth* (Damascus: Dār al-Fikr, 1997).

terhadap riwayat.[34] Karena itu, pengalaman kasyf, sekalipun diyakini oleh pelakunya sebagai pengalaman yang sangat meyakinkan, tidak menyediakan mekanisme verifikasi historis yang setara dengan sanad. Klaim bahwa seseorang bertemu Nabi dalam keadaan terjaga (*yaqẓah*) atau menerima suatu informasi langsung dari Nabi melalui pengalaman batin tidak dapat diuji ulang oleh peneliti lain dengan prosedur yang sama. Pihak kedua hanya berhadapan dengan klaim tentang pengalaman tersebut, bukan pengalaman itu sendiri. Oleh sebab itu, kasyf dapat memiliki kepastian personal bagi pelakunya, tetapi kepastian tersebut tidak secara otomatis berubah menjadi kepastian epistemik-intersubjektif yang diperlukan untuk menetapkan *tsubūt* suatu hadis.

Batas kedua berkaitan dengan perbedaan antara epistemologi *shuhūd* dan epistemologi *naql*. Dalam tradisi tasawuf, kasyf berkaitan dengan tersingkapnya sesuatu yang sebelumnya tersembunyi dari kesadaran biasa. William C. Chittick menjelaskan bahwa dalam pemikiran Ibn ʻArabī, pengetahuan mistikal berkaitan dengan pengalaman langsung terhadap realitas yang diperoleh melalui penyingkapan (*kashf*) dan penyaksian (*mushāhadah*).[35] Dengan karakter tersebut, kasyf pada dasarnya bekerja dalam wilayah pengalaman langsung terhadap makna atau realitas spiritual. Sementara itu, ilmu hadis bekerja terutama dalam wilayah *naql*, yakni transmisi informasi mengenai perkataan, perbuatan, persetujuan, maupun sifat Nabi melalui jaringan periwayatan yang dapat ditelusuri secara historis. Jonathan A. C. Brown menunjukkan bahwa otoritas hadis dalam tradisi Islam tidak dapat dipisahkan dari perkembangan sistem isnād, kritik terhadap perawi, serta proses penilaian terhadap matan dan jalur transmisinya.[36] Atas dasar itu, ketika pengalaman kasyf digunakan bukan sekadar untuk memperoleh pemahaman spiritual terhadap hadis yang telah dikenal, tetapi untuk menetapkan lafaz baru sebagai sabda Nabi, telah terjadi perpindahan kategori epistemologis: pengalaman *shuhūd* digunakan untuk menghasilkan klaim *naql*. Padahal, kedua wilayah tersebut memiliki mekanisme pembuktian yang berbeda. Persoalan inilah yang menjadi

[34] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥiḥ Muslim*, al-Muqaddimah. Struktur pendahuluan *Ṣaḥiḥ Muslim* secara khusus memuat pembahasan tentang isnād, periwayatan dari perawi terpercaya, serta kritik terhadap perawi yang bermasalah.

[35] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989).

[36] Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, 2nd ed. (London: Oneworld Publications, 2017).

penting dalam membaca kasus riwayat Sayyid Aḥmad bin ʻAlī Baḥr al-Qadīmī sebagaimana dinukil dalam *Tadhkir al-Nās*, khususnya ketika pengalaman spiritual dijadikan dasar untuk menisbahkan sejumlah lafaz tertentu kepada Nabi.[37]

Batas ketiga berkaitan dengan posisi kasyf terhadap korpus hadis yang telah mapan. Berdasarkan analisis pada subbahasan sebelumnya, tiga riwayat yang dinisbahkan kepada Sayyid Aḥmad al-Qadīmī menunjukkan bahwa kesesuaian yang ditemukan lebih bersifat umum dengan nilai-nilai yang telah dikenal dalam Al-Qur'an dan hadis, sedangkan beberapa klaim khusus mengenai kopi, tasbih, dan keutamaan berdiri di hadapan wali tidak memperoleh penguat tekstual yang sebanding dari sumber hadis yang dapat diverifikasi. Temuan tersebut memperlihatkan pentingnya membedakan antara "kesesuaian makna" dan "keautentikan transmisi". Sebuah pernyataan dapat saja sesuai dengan prinsip umum agama, tetapi kesesuaian tersebut tidak membuktikan bahwa lafaz tersebut pernah diucapkan Nabi. Dalam konteks ini, kasyf paling tepat ditempatkan sebagai pengalaman konfirmatif atau spiritual terhadap teks yang telah memiliki dasar transmisi, bukan sebagai sumber independen untuk menciptakan matan baru. Kajian mengenai hubungan kasyf dengan hadis juga menunjukkan bahwa kasyf tidak semestinya dipahami sebagai pengganti metode kritik hadis. Dengan demikian, fungsi kasyf lebih dapat diterima dalam wilayah pemaknaan dan penghayatan spiritual terhadap hadis yang telah memiliki dasar historis, sedangkan penetapan autentisitas tetap berada dalam wilayah kritik hadis.

Batas keempat terletak pada persoalan otoritas subjek yang mengalami kasyf. Dalam studi sejarah, sebuah kesaksian tidak diterima hanya karena pembawanya dianggap memiliki otoritas moral atau spiritual. Kesaksian tetap harus ditempatkan dalam konteks siapa yang menyampaikannya, kapan informasi tersebut muncul, melalui jalur apa informasi itu ditransmisikan, dan bagaimana hubungan antara pemberi kesaksian dengan komunitas yang menerimanya. Prinsip kritik sumber semacam ini sejalan dengan pendekatan Marc Bloch yang menempatkan kesaksian sebagai objek pemeriksaan historis, bukan sebagai fakta yang

diterima begitu saja.[38] Dalam konteks sosiologi pengetahuan Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, suatu pengetahuan yang pada awalnya bersifat personal dapat mengalami proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi sehingga pada akhirnya diterima sebagai kenyataan sosial oleh suatu komunitas.[39] Kerangka tersebut relevan untuk memahami bagaimana pengalaman kasyf dapat berubah menjadi klaim otoritatif setelah ditransmisikan oleh murid, pengikut, atau komunitas tertentu. Dengan demikian, otoritas spiritual seseorang tidak dengan sendirinya identik dengan otoritas hadis. Bahkan apabila seorang pelaku kasyf diyakini sebagai wali atau tokoh spiritual, klaim yang berasal dari pengalaman batinnya tetap harus dibedakan antara nilai spiritual bagi komunitas pengikut dan nilai historisnya sebagai bukti tentang sabda Nabi. Dalam kasus Sayyid Aḥmad al-Qadīmī, keterbatasan dokumentasi historis independen mengenai figur tersebut semakin menegaskan perlunya membedakan antara otoritas yang dibentuk oleh komunitas dan otoritas yang dapat diverifikasi melalui sumber historis.

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Dari keempat batas tersebut, kedudukan kasyf dalam studi hadis dapat dirumuskan secara proporsional dalam dua ranah. Pertama, kasyf dapat berfungsi sebagai pengalaman spiritual yang memperdalam penghayatan, pemaknaan, dan internalisasi seorang sufi terhadap hadis yang telah memiliki dasar autentik. Dalam posisi ini, kasyf bekerja pada ranah hermeneutik-spiritual dan tidak mengambil alih fungsi kritik historis. Kedua, kasyf dapat ditempatkan sebagai pengalaman konfirmatif sekunder bagi individu yang mengalaminya, dalam arti memberikan penguatan batin terhadap sesuatu yang secara eksternal telah memiliki dasar dalam Al-Qur'an atau hadis. Namun, penguatan subjektif tersebut tidak dapat dijadikan dasar tunggal untuk melakukan *taṣḥīḥ* terhadap hadis yang tidak memiliki sanad atau untuk menciptakan matan baru yang dinisbahkan kepada Nabi. Prinsip tersebut sejalan dengan orientasi kritik hadis klasik yang menempatkan sanad sebagai instrumen penting dalam membedakan transmisi yang dapat diterima dari klaim yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Bahkan, dalam *Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim*, pernyataan Ibn al-

[38] Marc Bloch, *The Historian's Craft*, trans. Peter Putnam (Manchester: Manchester University Press, 1953).

[39] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966).

Mubārak bahwa "sanad merupakan bagian dari agama" ditempatkan dalam pembahasan yang secara langsung berkaitan dengan keharusan mengambil riwayat dari perawi yang dapat dipercaya dan melakukan kritik terhadap perawi yang bermasalah.[40]

Dengan demikian, batas epistemologis kasyf dalam studi hadis dapat dirumuskan secara tegas: kasyf tidak memiliki otoritas metodologis untuk menggantikan fungsi sanad dalam menetapkan *tsubūt* suatu hadis. Keduanya beroperasi dalam ranah epistemologis yang berbeda. Kasyf berada pada wilayah *shuhūd*, yaitu pengalaman penyaksian atau penyingkapan yang bersifat personal, sedangkan sanad berada pada wilayah *naql*, yaitu transmisi historis yang memungkinkan suatu informasi ditelusuri dan diuji secara intersubjektif. Perbedaan tersebut tidak berarti bahwa pengalaman spiritual harus ditolak atau dianggap tidak bernilai. Sebaliknya, kasyf tetap memiliki tempat dalam tradisi tasawuf sebagai pengalaman batin dan sarana pendalaman makna keagamaan. Persoalannya muncul ketika otoritas spiritual tersebut diperluas menjadi otoritas historis untuk menetapkan sabda Nabi tanpa mekanisme transmisi yang dapat diverifikasi. Dalam kasus riwayat Sayyid Aḥmad bin 'Alī Baḥr al-Qadīmī, penggunaan kasyf sebagai sumber matan baru karena itu tidak memenuhi tuntutan metodologis ilmu hadis. Riwayat tersebut lebih tepat diperlakukan sebagai data untuk mengkaji konstruksi, transmisi, dan legitimasi otoritas keagamaan dalam komunitas sufistik daripada sebagai bukti historis mengenai apa yang secara faktual pernah disabdakan oleh Nabi Muhammad saw. Dengan perspektif ini, kritik terhadap kasyf bukanlah penolakan terhadap dimensi spiritual Islam, melainkan penegasan batas kategori antara pengalaman mistikal sebagai sumber pemaknaan dan sanad sebagai instrumen pembuktian historis terhadap hadis.

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa kasyf dan sanad merupakan dua epistemologi yang berbeda secara mendasar dan tidak dapat saling menggantikan. Studi kasus riwayat

[40] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Muqaddimah, no. 32. Pernyataan Ibn al-Mubārak tersebut tidak hanya menunjukkan pentingnya sanad, tetapi dalam konteks pendahuluan *Ṣaḥīḥ Muslim* juga ditempatkan bersama prinsip bahwa riwayat diambil dari orang-orang yang terpercaya dan bahwa kritik terhadap perawi diperlukan untuk menjaga transmisi agama.

yaqẓah Sayyid Aḥmad bin ʻAlī Baḥr al-Qadīmī dalam Tadzkir al-Nās menunjukkan bahwa klaim penerimaan hadis secara langsung dari Nabi Muhammad saw. melalui pengalaman kasyf tidak memiliki sanad yang dapat ditelusuri, sehingga tidak memenuhi mekanisme tsubūt yang disyaratkan dalam ilmu hadis. Kritik matan terhadap tiga riwayat yang dinisbahkan kepadanya juga memperlihatkan bahwa kesesuaian makna secara umum dengan Al-Qur'an dan hadis tidak disertai penguat tekstual yang spesifik, sehingga kesesuaian tematik tidak dapat dijadikan bukti autentisitas penisbatan kepada Nabi.

Penelusuran historis terhadap sosok Sayyid Aḥmad al-Qadīmī, dengan meminjam kritik sumber Marc Bloch dan teori konstruksi sosial Peter L. Berger serta Thomas Luckmann, juga menemukan minimnya data biografis independen mengenai tokoh tersebut, sehingga eksistensi historisnya belum dapat diverifikasi secara memadai dan membuka kemungkinan terjadinya proses hagiografisasi melalui transmisi internal komunitas pengikutnya. Berdasarkan temuan tersebut, kasyf lebih tepat ditempatkan pada ranah hermeneutik-spiritual, yaitu sebagai pengalaman konfirmatif yang memperdalam penghayatan terhadap hadis yang telah memiliki dasar historis, bukan sebagai metode independen untuk menetapkan autentisitas hadis atau melahirkan matan baru yang dinisbahkan kepada Nabi. Penelitian lanjutan disarankan untuk menelusuri lebih jauh jaringan transmisi dan sumber-sumber awal yang menyebut figur-figur sejenis guna memperkuat kerangka verifikasi historis dalam kajian hadis dan tasawuf.

DAFTAR PUSTAKA

al-Aʻẓamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Studies in Ḥadīth Methodology and Literature*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1977.

Afifi, A. E. *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.

al-ʻAṭṭās, Aḥmad bin Ḥasan. *Tadzkir al-Nās: Majmūʻ Kalām al-Ḥabīb Aḥmad bin Ḥasan al-ʻAṭṭās wa Abī Bakr al-ʻAṭṭās al-Ḥabsyī*. Ḥuraidah: Maṭbaʻah Maʻhad Ḥuraidah–Maktabah al-Maʻrūf, t.t.

Atabik, Ahmad. "Epistemologi Hadis: Melacak Sumber Otentitas Hadis." *Religia* 13, no. 2 (Oktober 2010): 222.

al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad bin ʻAlī al-Khaṭīb. *al-Jāmiʻ li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmiʻ*. Jil. 2.

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1966.

Billah, Rodina, dan Muhid. "Orisinalitas Hadis Ulama Sufi melalui Metode Kasyf Perspektif Imam al-Suyuti." *IMTIYAZ: Jurnal Ilmu Keislaman* 8, no. 2 (2024): 292–309.

Bloch, Marc. *The Historian's Craft*. Diterjemahkan oleh Peter Putnam. New York: Alfred A. Knopf, 1953.

Brown, Jonathan A. C. "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find." *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 143–184.

Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Edisi ke-2. London: Oneworld Publications, 2017.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl. *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*. Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Tawāḍuʻ, hadis no. 6502.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

al-Ḥafanī, ʻAbd al-Munʻim. *Muʻjam Muṣṭalaḥāt al-Ṣūfiyyah*. Beirūt: Dār al-Masīrah, 1987.

Handayani, BQ. Citra, Nurul Hidayati, dan Mohamad Zaki. "Teori dan Metode Otentisitas Hadis." *TAMADDUN: Jurnal Ilmu Sosial, Seni, dan Humaniora.*

al-Ḥasanī, Sayyid Muḥammad ibn ʻAlawī al-Mālikī. *al-Qawāʻid al-Asāsiyyah fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2009.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-ʻArab*. Beirūt: Dār Ṣādir, 1727.

Ibn al-Ṣalāḥ. *ʻUlūm al-Ḥadīth*. Diedit oleh Nūr al-Dīn ʻItr. Damascus: Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, 1986.

ʻItr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fī ʻUlūm al-Ḥadīth*. Damascus: Dār al-Fikr, 1997.

Kusnandar, Engkus. "Studi Kritik Matan Hadis (Naqd al-Matn): Kajian Sejarah dan Metodologi." *Jurnal Studi Hadis Nusantara* 2, no. 1 (Juni 2020): 18.

Mustin, Hilgha, Muhammad Tasbih, dan Zaenab Abdullah. "Kritik Sanad (Naqd al-Sanad) dalam Ilmu Hadis: Metodologi dan Implementasinya." *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 3, no. 1 (2025): 6.

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥiḥ Muslim*. al-Muqaddimah.

Saputra, Muhammad Darmawan, Muhammad Roihan, dan Nur Aisah Simamora. "Kekeliruan Standar Penetapan Keshahihan Hadis pada Kaum Sufi." *Jurnal Ushuluddin* 23, no. 2 (2024).

al-Sarrāj al-Ṭūsī, Abū Naṣr. *al-Luma'*. Diedit oleh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan 'Abd al-Bāqī Surūr. Miṣr: Dār al-Kutub al-Ḥadīthiyyah, 1960.

Schimmel, Annemarie. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Suhartawan, Budi. "Memahami Konsep Metodologi al-Jarḥ wa al-Ta'dīl." *Dirayah: Jurnal Ilmu Hadis*.

Suhartawan, Budi, dan Muizzatul Hasanah. "Memahami Hadis Mutawatir dan Hadis Ahad." *DIRAYAH: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 1 (2022): 2.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Kairo: Dār Hijr, 2001.

Zulkifli, Munazzahah, Mohamad Faizal Abd Rahman, dan Arif Amin Rushihi. "Analisis Perbandingan Taṣḥīḥ Hadith dari Perspektif Kaedah Kasyaf Ahli Sufi dan Syarat-syarat Penerimaan Hadith Menurut Ulama Hadith." *Al-Takamul al-Ma'rifi* 5, no. 1 (2022): 1–15.