

SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA ABAD XX
**Telaah atas Syarah *Bulūg al-Marām* Karya A. Hassan,
Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki**

DISERTASI

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



oleh:
K A S A N B I S R I
NIM 1400039040

PROGAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2021

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Kasan Bisri**

NIM : 1400039040

Judul Penelitian : **SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA
ABAD XX Telaah atas Syarah *Bulūg al-Marām*
Karya A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki**

Program Studi : S3 Studi Islam

Konsentrasi : Studi Al-Qur'an dan Hadis

menyatakan bahwa naskah disertasi yang berjudul:

**SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA ABAD XX
Telaah atas Syarah *Bulūg al-Marām* Karya A. Hassan, Bisri
Mustofa, dan Ahmad Subki**

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

Semarang, 9 Desember 2021

Yang menyatakan,



Kasan Bisri

NIM: 1400039040

NOTA DINAS

Semarang, 10 Desember 2021

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

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

Nama : **Kasan Bisri**
NIM : 1400039040
Konsentrasi : Studi Qur'an dan Hadis
Program Studi : S.3 Studi Islam
Judul : **SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA
ABAD XX (Telaah atas Syarah *Bulūg al-Marām*
Karya A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad
Subki)**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diseminarkan dalam Sidang Seminar Hasil Penelitian Disertasi.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Promotor,



Prof. Dr. H. M. Erfan Soebahar, M.Ag.

Ko-Promotor,



Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag.



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

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

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara

Nama : KASAN BISRI

NIM : 1400039040

Judul : SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA ABAD XX Telaah atas Syarah Bulig al-Mardm Karya A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki

telah diujikan pada 27 Desember 2021 dan dinyatakan

LULUS

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

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Abdul Ghofor, M.Ag</u> Ketua/Penguji	<u>27-12-2021</u>	
<u>Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag</u> Sekretaris/Penguji	<u>27-12-2021</u>	
<u>Prof. Dr. H. Moh. Erfan Soebahar, M.Ag</u> Promotor/Penguji	<u>27-12-2021</u>	
<u>Dr. H. A. Hassan Asy'ari Ulama', M.Ag</u> Kopromotor/Penguji	<u>27-12-2021</u>	
<u>Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawar, M.Ag</u> Penguji	<u>27-12-2021</u>	
<u>Prof. Dr. H. Abdul Fatah Idris, M.Si</u> Penguji	<u>27-12-2021</u>	
<u>Prof. Dr. H. Siti Muhibatun, M.Ag</u> Penguji	<u>27-12-2021</u>	
<u>Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag</u> Penguji	<u>27-12-2021</u>	

ABSTRACT

Title : **SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA ABAD XX**

Telaah atas Syarah *Bulūg al-Marām* Karya

A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki

Author : **Kasan Bisri**

SID : **1400039040**

Hadith commentary is not merely the practice of understanding the hadith text, but also the narration of reality that happened and faced by the commentator. The hadith syarahl written by the 20th century Nusantara clerics were related to the socio-cultural conditions of the people at that time and the ideology of the commentators. Thus the syarah hadith is a representation of the identity of certain Muslim community groups. This dissertation examines three books of *Bulūg al-Marām* syarah written by Nusantara scholars in the twentieth century. The three books are *Tarjamah Bulughul Maram Ibn Hajar al-Asqalāni Terjemahan Beserta Keterangannya* by Ahmad Hassan (d. 1958), *Sullam al-Afhām* by Bisri Mustofa (d. 1977) , and *Miṣbāḥ al-Anām* by Ahmad Subki (d. 2011). This study focuses on how the method of syarah hadith of three syarahl of *Bulūg al-Marām*; how are the hadith interpretation approach used by three commentators; how the local values of the archipelago are presented in these three syarahl of *Bulūg al-Marām*; how is the outlook of these three commentators understand the hadith. This research is a literature research with a qualitative paradigm. The data analysis method used is qualitative-interpretive.

The research findings are as follow: 1) The method of syarah hadith in the three books can be categorized into two; *syarḥ wasīṭ* (modest syarah) and *syarḥ wajīz* (short syarah). The books used the *syarḥ wasīṭ* method are *Tarjamah Bulughul Maram* and *Miṣbāḥ al-Anām*, while the book used the *syarḥ wajīz* method is *Sullam al-Afhām*. 2) The approach of syarh employed by the three commentators are very diverse. Hassan used textual and intertextual approachs. Hassan used an intertext approach based on the al-Qur'an and Sunnah which is being his characteristic as a modernist Islamic figure with a passion for returning

to al-Qur'an and Sunnah. Furthermore, Bisri used textual and intertextual approaches combined with the legal opinions of mazhab scholars. While Subki used three approaches; textual, contextual and intertextual. Subki's intertextual approach is not only based on the Qur'an and hadith but also uses previous books that are based on Shafi'iyah fiqh and Sunni Sufism. 3) The three works of syarah hadith above have attachments and engagement to the socio-cultural conditions of their commentators. This fact is evidenced by the existence of Nusantara local values within the books either the form of regional characteristics, socio-politics, and local cultural values. These Nusantara values are adopted by the commentators and then included in their syarah. 4) The three syarah of *Bulūg al-Marām* cannot be separated from the ideology and interests of the commentators. The book of *Bulūg al-Marām* became a field of contention for his scribe's thoughts. The ideological contestation between modernist Islam and traditionalist Islam can be noticed from the outlook of Hassan, Bisri and Subki about the skin touch of opposite sex, talkin mayit, and tawasul. Puritan and modernist ideologies are very noticeable in Hassan's model of hadith understanding. On the other hand, Bisri and Subki are strongly connected to traditionalist-sufistic Islamic ideology which accommodates the opinions of mazhab scholars in their syarah.

keywords: syarah, nusantara, ahmad hassan, bisri mustofa, ahmad subki.

الملخص

الموضوع : شرح الحديث لعلماء نوسانتارا في القرن العشرين

(دراسة عن شرح بلوغ المرام عند أ. حسان وبشري مصطفى و أحمد

سبكي)

الكاتب : حسن بشري

رقم القيد : 1400039040

شرح الحديث ليس بمجرد ممارسة لفهم نص الحديث ، ولكن أيضًا يتعلق بالواقع التاريخي الذي حدث في زمان الشراح. كانت شروح الأحاديث النبوية التي كتبها الشراح نوسانتارا في القرن العشرين مرتبطة بالظروف الاجتماعية والثقافية وأيديولوجية للشعب في ذلك الوقت. وبالتالي فإن شرح الحديث هو تمثيل لهوية فئات المجتمع الإسلامي المعين. تتناول هذه الرسالة ثلاثة كتب شرح بلوغ المرام التي كتبها علماء نوسانتارا في القرن العشرين. الكتب الثلاثة هي ترجمة بلوغ المرام ابن حجر العسقلاني لأحمد حسان (ت. 1958)، وسلام الأفهام لبشري مصطفى (ت. 1977)، ومصباح الأنام لأحمد سبكي (ت. 2011). تركز هذه الدراسة على كيفية منهج شرح الحديث لدى ثلاثة كتب شرح بلوغ المرام، وكيف استخدام اقتراب في شرح الحديث من قبل ثلاثة الشراح، وكيف يتم عرض القيم المحلية لنوسانتارا في هذه الشروح الثلاث لبلوغ المرام ؛ وكيف يفهم هؤلاء الشراح الثلاثة الحديث. هذا البحث هو بحث مكثبي بنموذج نوعي. وأما طريقة تحليل البيانات المستخدمة هي التحليل الوصفي.

نتائج الرسالة هي: (1) يمكن تصنيف منهج شرح الحديث في الكتب الثلاثة إلى قسمين وهما شرح الحديث الوسيط وشرح الوجيز. وأما الكتب المستخدمة بمنهج الوسيط هي ترجمة بلوغ المرام ومصباح الأنام. والكتاب الذي استخدم منهج الوجيز هو سلام الأفهام.

(2) بالنسبة عن اقتراب شرح الحديث يستخدم الشراح الثلاثة الاقترابات المتنوعة. استخدم حسان اقتراب شرح النصي والتناس. استخدم حسان أسلوب التناس البيني القائم على القرآن والسنة ، وهو أسلوبه الشخصي كشخصية إسلامية حدائية مع الشعار الرجوع إلى القرآن والسنة. واستخدم بشري اقتراب شرح النصي و التناسية جنبًا إلى جنب مع الآراء لفقهاء المذاهب. واستخدم السبكي ثلاث اقترابات وهي النصية والسياقية والتناسية. لا يعتمد أسلوب السبكي في تداخل النصوص على القرآن والحديث فحسب ، بل يستخدم الكتب السابقة مبنية على الفقه الشافعي والصوفية السنية. (3) الكتب الثلاثة في الحديث لها ارتباطات ومشاركة في الظروف الاجتماعية والثقافية للمعلقين عليها الشراح. تتجلى هذه الحقيقة من خلال وجود القيم المحلية لنوسانتارا داخل الكتب، إما في شكل الخصائص الإقليمية ، والسياسة الاجتماعية ، والقيم الثقافية المحلية. (4) لا يمكن فصل الشروح الثلاثة لبلوغ المرام عن أيديولوجية ومصالح الشراح. أصبح كتاب بلوغ المرام ميدان نزاع حول أفكار كاتبه. وظهر التنافس الأيديولوجي بين المجموعة الحديثة والمجموعة التقليدية من فهم الأحاديث المنسوبة إلى حسان وبشري والسبكي عن اللمسة الجلدية للجنس الآخر، وتلقين الميت، والتواصل. الأيديولوجيات البيوريتانية والحدائية ملحوظة للغاية في نموذج حسان لفهم الحديث. و من ناحية أخرى ، يرتبط بشري والسبكي ارتباطًا وثيقًا بالأيديولوجية الإسلامية التقليدية الصوفية التي تتلاءم مع آراء علماء المذاهب في كتابهما.

الكلمات الرئيسية: شرح ، نوسنتارا، أحمد حسان، بشري مصطفى، أحمد سبكي

ABSTRAK

Judul : **SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA ABAD XX**

Telaah atas Syarah *Bulūg al-Marām* Karya A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki

Penulis : **Kasan Bisri**

NIM : **1400039040**

Syarah (*commentary*) hadis pada dasarnya bukan sekadar praktik memahami teks hadis, tetapi juga berbicara tentang realitas yang terjadi dan dihadapi oleh pensyarah. Syarah hadis yang ditulis ulama Nusantara abad 20 memiliki keterkaitan dengan kondisi sosio kultur masyarakat pada waktu itu dan ideologi pensyarahnya. Dengan demikian syarah hadis merupakan representasi dari identitas kelompok masyarakat muslim tertentu. Disertasi ini mengkaji tiga kitab syarah *Bulūg al-Marām* yang ditulis oleh ulama Nusantara pada abad dua puluh. Tiga buku tersebut adalah *Tarjamah Bulughul Maram Ibnu Hajar al-Asqalani Terjemahan Beserta Keterangannya* karya Ahmad Hassan (w. 1958), *Sullam al-Afhām* karya Bisri mustofa (w. 1977), dan *Miṣbāḥ al-Anām* karya Ahmad Subki (w. 2011). Penelitian ini fokus pada bagaimana metode syarah hadis yang ada pada ketiga syarah *Bulūg al-Marām* tersebut; bagaimana pendekatan interpretasi hadis yang digunakan pada ketiga pensyarah; bagaimana nilai lokal Nusantara yang ada dalam ketiga syarah *Bulūg al-Marām*; bagaimana pemahaman hadis ketiga pensyarah. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan paradigma kualitatif. metode analisis data yang digunakan adalah *kualitatif-interpretatif*.

Temuan disertasi ini yaitu: 1) Metode syarah hadis pada tiga kitab syarah tersebut dapat dikategorikan menjadi dua yakni *syarḥ wasīṭ* (syarah sederhana) dan *syarḥ wajīz* (syarah ringkas). Kitab yang menggunakan metode *syarḥ wasīṭ* adalah *Tarjamah Bulughul Maram* dan *Miṣbāḥ al-Anām*. Sementara kitab yang menggunakan metode *syarḥ wajīz* adalah *Sullam al-Afhām*. 2) pendekatan syarah hadis yang digunakan tiga pensyarah sangat beragam. Hassan menggunakan pendekatan tekstual dan intertekstual. Hassan menggunakan pendekatan interteks yang berbasis pada al-Quran dan Sunnah di mana ini

merupakan cirikhasnya sebagai tokoh Islam modernis dengan semangat kembali pada al-Qur'an dan sunnah. Selanjutnya Bisri menggunakan pendekatan syarah tekstual dan intertekstual yang dikombinasikan dengan pendapat hukum ulama mazhab. Sementara Subki menggunakan tiga pendekatan; tekstual, kontekstual dan intertekstual. pendekatan intertekstual Subki tidak hanya berbasis al-Qur'an dan hadis tetapi juga menggunakan kitab-kitab terdahulu yang berhaluan fikih Syafi'iyah dan tasawuf Sunni. 3) Ketiga karya syarah hadis di atas memiliki keterikatan dan keterkaitan dengan kondisi sosio kultural pensyarahnya. hal itu dibuktikan adanya nilai lokal Nusantara yang berupa cirikhas kedaerahan, sosial politik, dan nilai lokal sosial budaya yang adopsi oleh pensyarah dan kemudian dicantumkan dalam ketiga kitab syarah. 4) Ketiga kitab syarah *Bulūg al-Marām* ini tidak bisa dilepaskan dari ideologi dan kepentingan penyusunnya. Kitab *Bulūg al-Marām* menjadi medan pergulatan pemikiran pensyarahnya. Pertarungan ideologi kelompok Islam modernis dan Islam tradisional sangat terlihat dari bagaimana pemahaman hadis Hassan, Bisri dan Subki tentang sentuhan kulit lawan jenis, talkin mayit, dan tawasul. Ideologi puritan dan modernis sangat kentara pada pemahaman hadis dan sikap Ahmad Hassan. Di lain sisi, Bisri dan Subki kental akan ideologi Islam tradisional sufistik yang mengakomodir pendapat-pendapat ulama mazhab dalam syarahnya.

Kata kunci: syarah, nusantara, ahmad hassan, bisri mustofa, ahmad subki.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K

Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ḏ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
21	ك	k
22	ل	l
23	م	m
24	ن	n
25	و	w
26	ه	h
27	ء	’
28	ي	y

2. Vokal Pendek

... = a كَتَبَ kataba

... = i سُئِلَ su’ila

3. Vokal Panjang

... = ā قَالَ qāla

... = ī قِيلَ qīla

... = u يَذْهَبُ yazhabu

أَوْ = ū يَقُولُ yaqūlu

4. Diftong

أَيَّ = ai كَيْفَ kaifa

أَوْ = au حَوْلَ ḥaula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur penulis panjatkan kepada Allah, berkat rahmat, inayah dan karunia-Nya penulisan disertasi yang berjudul SYARAH HADIS ULAMA NUSANTARA ABAD XX (Telaah atas Syarah *Bulūg al-Marām* Karya A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki) dapat penulis selesaikan untuk memenuhi salah satu syarat penyelesaian Program Doktor pada Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Salawat serta Salam, semoga selalu tercurahkan kepada baginda Rasulullah Muhamad saw., keluarga dan sahabatnya sebagai pembawa dan penyemai rahmat bagi sekalian alam.

Penulis menyadari bahwa menulis disertasi bukan persoalan yang mudah. Penulisan disertasi tidak sekadar membutuhkan kecakapan intelektual dan akademik tetapi juga membutuhkan ketekunan, kesabaran, dan stamina cukup. Penyelesaian penelitian disertasi ini juga tidak terlepas dari dukungan dan motivasi dari keluarga, promotor dan kolega. Oleh karenanya, seyogyanyalah penulis memanjatkan rasa syukur yang sedalam-dalamnya ke hadirat Allah Yang Maha Agung, dan mengucapkan terima kasih yang tiada terhingga serta menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah membantu atas terselesaikannya disertasi ini; terutama kepada Prof. Dr. H. M. Erfan Soebahar, M.Ag., selaku Promotor dan Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulamai, M.Ag., selaku Ko-Promotor yang dengan tulus ikhlas dan penuh kesabaran keduanya telah membimbing, mengarahkan, dan memberikan petunjuk-petunjuk serta nasihat-nasihat

yang sangat berharga kepada penulis.

Selanjutnya, ucapan terima kasih dan penghargaan penulis sampaikan pula kepada Pertama; Bapak Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag. yang telah memberikan izin dan kesempatan penulis untuk menempuh program S3 di kampus kemanusiaan dan peradaban UIN Walisongo Semarang. Kedua, Bapak Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Bapak Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag, dan Dr. H. A. Muhyar Fanani, M.Ag. yang tidak pernah lelah mengingatkan dan memotivasi anak-anak didiknya untuk menyelesaikan studinya.

Ketiga, Istri terkasih, Bunda Aini yang selalu setia menemani, memberikan dukungan dan doa selama perkuliahan hingga masa penyelesaian disertasi. Teruntuk putra-putraku, trio jagoan; Tsaqief, Syamiel dan Sabiel yang senantiasa menjadi obat penghilang lelah dan penat saat menyelesaikan disertasi.

Keempat, Guru-guru penulis di UIN Walisongo Semarang yang telah memberikan berbagai ilmu yang berharga dan juga menjadi inspirasi penulis untuk selalu belajar. Kelima, Keluarga besar penulis yang dengan ikhlas mendoakan perjalanan penulis dalam menempuh studi pada program doktoral UIN Walisongo Semarang. Keenam, rekan-rekan, kolega dan semua pihak yang telah memberikan dukungan dan membantu penulis dalam menyelesaikan studi. Kepada mereka penulis ucapkan berjuta-juta ucapan terima kasih.

Penulis berharap semoga disertasi ini dapat memberi sumbangan pemikiran bagi para pembaca, khususnya untuk pengembangan kajian

ilmu hadis di Indonesia. Penulis juga berharap disertasi ini dapat menjadi rujukan bagi penelitian-penelitian selanjutnya oleh para peminat dan pengkaji ilmu hadis.

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan Disertasi ini belum sempurna dan masih terdapat kekurangan ataupun kekeliruan yang perlu diperbaiki. Karena itu, dengan segala kerendahan dan keterbatasan, penulis mengharapkan masukan, koreksi dan saran-saran untuk dapat memperbaiki kekurangan tersebut.

Semarang, Desember 2021

Penulis

Kasan Bisri

NIM. 1400039040

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
NOTA DINAS	iii
PERSETUJUAN DISERTASI UJIAN TERTUTUP	iv
ABSTRACT	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xii
KATA PENGANTAR	xiv
DAFTAR ISI	xvii
DAFTAR TABEL	xx
DAFTAR GAMBAR	xxi
BAB I : PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	16
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	17
D. Kajian Pustaka	18
E. Kerangka Teori	24
F. Metode Penelitian	29
G. Sistematika Pembahasan	33
BAB II : SEJARAH PERKEMBANGAN SYARAH HADIS	35
A. Syarah Hadis Masa Awal Secara Lisan	35
B. Syarah Hadis Secara Tertulis	60
C. Syarah Hadis Dalam Berbagai Metode	70
D. Metode Memahami Hadis Nabi Saw.....	7086
BAB III : SYARAH <i>BULŪG MARĀM</i> ULAMA NUSANTARA	95
A. Kitab <i>Tarjamah Bulughul Maram</i> Karya Ahmad Hassan.....	95
1. Biografi Ahmad Hassan.....	95
2. Gambaran Umum Kitab <i>Tarjamah</i> <i>Bulughul Maram</i>	115
B. Kitab <i>Sullam al-Afhām</i> Karya Bisri Mustofa.....	138
1. Biografi Bisri Mustofa	138

2. Gambaran Umum Kitab <i>Sullam al-Afhām</i>	155
C. Kitab <i>Miṣbāḥ al-Anām</i> Karya Ahmad Subki.....	168
1. Biografi Ahmad Subki	168
2. Gambaran Umum Kitab <i>Miṣbāḥ al-Anām</i>	185
BAB IV : METODE DAN PENDEKATAN SYARAH ULAMA NUSANTARA	200
A. Metode Syarah Hadis A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki	200
1. Ulasan A. Hassan pada Kitab <i>Tarjamah Bulughul Maram</i>	201
2. Ulasan Bisri Mustofa pada Kitab <i>Sullam al-Afhām</i>	219
3. Ulasan Ahmad Subki pada Kitab <i>Miṣbāḥ al-Anām</i>	239
B. Pendekatan Syarah Hadis A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki	264
1. Pendekatan A. Hassan dalam Syarah Hadis	264
2. Pendekatan Bisri Mustofa dalam Syarah Hadis.....	269
3. Pendekatan Ahmad Subki dalam Syarah Hadis.....	272
BAB V : NILAI LOKAL NUSANTARA DALAM SYARAH A. HASSAN, BISRI MUSTOFA, DAN AHMAD SUBKI	283
A. Nilai Lokal Nusantara dalam Syarah A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki.....	283
1. Basis Kedaerahan.....	284
2. Basis Sosial Politik	290
3. Basis Sosial Budaya.....	300
B. Sikap A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki dalam Kitab Syarah <i>Bulūg al-Marām</i>	310
1. Sentuhan Kulit Lawan Jenis.....	310
2. Talkin Mayit	315
3. Tawasul.....	319
BAB VI : PENUTUP.....	326
A. Kesimpulan	326

B. Saran328

C. Penutup329

DAFTAR PUSTAKA

RIWAYAT HIDUP

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	Definisi dan Unsur antara <i>Syarḥ Ḥadīṣ</i> dan <i>Fiqh al-Ḥadīṣ</i> , 43
Tabel 2.2	Metodologi Penulisan Syarah Hadis, 82
Tabel 3.1	Karya-Karya Ahmad Hassan, 101.
Tabel 3.2	Daftar Isi Kitab <i>Tarjamah Bulughul Maram</i> A. Hassan, 108.
Tabel. 3.3	Mukadimah Kitab <i>Tarjamah Bulughul Maram</i> Karya A. Hassan, 113.
Tabel 3.4	Guru-guru Bisri Mustofa, 133.
Tabel 3.5	Karya-karya Bisri Mustofa, 141.
Tabel 3.6	Daftar Isi Kitab <i>Sullam al-Afhām</i> lī Bulūghil Marām, 143.
Tabel 3.7	Sistematika Penulisan Kitab <i>Sullam al-Afhām</i> 150.
Tabel 3.8	Contoh Penulisan Kitab <i>Sullam al-Afhām</i> , 151.
Tabel 3.9	Contoh Penulisan Kitab <i>Sullam al-Afhām</i> dengan Tanya Jawab, 152.
Tabel 3.10	Penulisan Syarah Hadis Kitab <i>Sullam al-Afhām</i> dengan Ilustrasi, 154.
Tabel 3.11	Karya-karya Ahmad Subki Masyhadi, 167.
Tabel 3.12	Daftar isi kitab <i>Miṣbāḥ al-Anām fī Tarjamah Bulūg al-Marām</i> , 176.
Tabel 4.1	Ulasan Syarah Hadis A. Hassan, Bisri, dan Ahmad Subki, 242.
Tabel 4.2	Pendekatan Syarah Hadis A. Hassan, Bisri, dan Ahmad Subki, 258.

DAFTAR GAMBAR

- Gambar 3. 1 Ilustrasi Mu'khiratur Rahli, 155.
Gambar 3. 2 Jalur Sanad *Bulūg al-Marām* yang dimiliki Ahmad Subki, 174.
Gambar 3.3 Syarah Hadis dari Subki yang Berbahasa Arab, 184.
Gambar 3.4 Penulisan Syarah Hadis yang dilengkapi Skema dari Ahmad Subki, 185.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Mempelajari Islam tidak bisa dilepaskan dari aktivitas merujuk hadis Nabi Saw. Sebagai sumber rujukan ajaran Islam, setelah al-Qur'an, hadis tidak hanya berisikan aturan hukum (*code of law*) tetapi juga berisikan konsep akidah, etika berperilaku dan sejarah umat Islam awal.¹ Kandungan hadis yang begitu kompleks menjadi bagian penting bagi umat muslim untuk berupaya mendapatkan intisari dan kandungan hadis yang kemudian menjadi pedoman beribadah, bersikap dan berperilaku.² Usaha mengungkap kandungan hadis dilakukan dengan segenap hati oleh para ulama sejak awal Islam hingga sekarang.

Para ulama berusaha keras untuk memahami dan mengungkap makna hadis Nabi saw. Dalam mengungkap makna tersebut, mereka mempertimbangkan kualitas hadis, struktur linguistik teks hadis, konteks munculnya hadis (*asbāb al-wurūd*), sarana yang berubah dan tujuan yang tetap dan keterkaitan hadis dengan teks lain (al-Qur'an dan hadis

¹Nabi Muḥammad saw. pernah menyampaikan khotbah pada haji *wada'* di depan ratusan ribu kaum muslimin yang sedang melakukan ibadah haji. Isi khotbah berhubungan dengan masalah muamalah, ibadah, siyasah, jinayah, dan hak asasi manusia yang meliputi *humanity*, kesetaraan, keadilan sosial dan ekonomi, kebajikan, dan solidaritas. Leni Andariati, "Hadis dan Sejarah Perkembangannya", *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 4, No. 2, (2020), 155.

²Richard C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*, (New York; Mcmillan, 2004), jilid 1, 285.

lain).³ Lebih lanjut lagi, para ulama menggunakan berbagai pendekatan seperti kebahasaan, sejarah, sosial, dan antropologi, untuk merengkuh makna intisari dan hukum yang terkandung dalam hadis. Usaha-usaha di atas ditempuh oleh para ulama yang akhirnya membuahkan sebuah produk keilmuan yang dikenal dengan *fiqh al-ḥadīs*.

Tradisi memahami hadis Nabi saw. pada awalnya terbatas pada redaksi teks hadis yang asing. Peristiwa ini kemudian melahirkan cabang ilmu *garīb al-ḥadīs*.⁴ Cabang ilmu ini mempelajari tentang hadis-hadis yang redaksi matannya terasa asing dan sulit dipahami, terutama bagi generasi setelah sahabat. Pada saat yang bersamaan, wilayah Islam juga telah meluas ke luar jazirah Arab, sehingga interaksi percampuran budaya Arab dan luar Arab bertambah intens.

Semakin beragamnya budaya umat muslim mendorong *muḥaddisūn* untuk semakin giat memahami makna hadis. Para ulama menggunakan pendekatan historis, linguistik, menyandingkan hadis dengan al-Qur'an, dan membandingkan berbagai riwayat untuk menggali makna sebuah hadis. Proses-proses ini berjalan terus menerus dan semakin kuat sehingga *fiqh al-ḥadīs* melahirkan *syarḥ al-ḥadīs*.

³Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits Paradigma Interkoneksi Berbagai Metode dan Pendekatan dalam Memahami Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Idea Pers, 2016), 5.

⁴*Garīb al-ḥadīs* didefinisikan sebagai lafal-lafal yang terdapat pada matan hadis dimana lafal tersebut samar dan susah untuk dipahami. Suyūṭī menambahkan bahwa lafal tersebut susah dipahami karena jarang digunakan oleh masyarakat Arab. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, (Beirut: Maktabah al-Kauṣar, 1994), 637. Lihat juga Muḥammad Nur al-Dīn al-'Itr, *Manḥāj al-Muḥaddisūn fī 'Ilm al-Ḥadīs*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 332.

Fiqh al-ḥadīṣ dan *syarḥ al-ḥadīṣ* adalah dua entitas yang saling berkaitan. Istilah *syarḥ al-ḥadīṣ* yang dikenal saat ini adalah transformasi atau peralihan dari istilah yang ada sebelumnya, yaitu *fiqh al-ḥadīṣ*.⁵ Ṭāhir al-Jawabi menyebutkan bahwa pada awalnya ruang lingkup *fiqh al-ḥadīṣ* masih terbatas, selanjutnya secara berangsur semakin meluas hingga terkenal sampai kepada kita dengan sebutan syarah hadis. Para ahli hadis (*muḥaddisūn*) berpegang pada ilmu ini secara serius berbekal kemampuan daya kritis, kemampuan linguistik serta pengetahuannya terhadap sumber hukum Syariah. Sehingga mereka mampu menggali hikmah dan hukum yang ada dalam hadis.⁶

Dengan demikian, bisa dikatakan *fiqh al-ḥadīṣ* lebih bersifat konseptual teoritis. Hal ini bisa diartikan bahwa pemahaman tentang makna (signifikansi) hadis sebagai hasil ijihad masih tersimpan dalam pikiran ulama, walaupun diungkapkan masih bersifat oral (penjelasan verbal). Sementara itu *syarḥ al-ḥadīṣ* lebih bersifat kongkrit (praksis) yaitu berupa tulisan dalam berbagai kitab yang berisikan penjelasan ulama dari hasil pemahaman mereka terhadap hadis Nabi saw. Kitab seperti ini lazim disebut dengan kitab syarah hadis.

Secara historis, syarah hadis yang bersifat kongkrit dan praksis terjadi setelah hadis berhasil dibukukan. Masa keemasan pembukuan

⁵Ulama telah berijihad dalam merumuskan metode pemahaman hadis, metode ini berisikan prinsip dalam memahami hadis dengan benar yang akan dijelaskan pada bab II.

⁶Muḥammad Ṭāhir al-Jawwabi, *Juhud al-Muḥaddisūn fī Naqd al-Mam al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf*, (Nasyr wa Tauzi' Mu'assasat al-Karim bin 'Abdillah, t.t.), 128.

hadis yang terjadi pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriyah disebut dengan *pentashīh-an*.

Pada periode ini lahir karya-karya seperti *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī* karya Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (w. 256 H), *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ* karya Muslim ibn al-Ḥajjaj al-Qusyairī (w. 261 H), *Sunan Abī Dāwūd* karya Sulaiman ibn al-Asy'ās (w. 275 H), *Sunan al-Tirmizī* karya Abū 'Īsa Muḥammad bin 'Īsa al-Tirmizī (w. 279 H), *Sunan al-Nasā'ī (al-Mujtaba)* karya Aḥmad ibn Syuaib al-Nasā'ī (w. 303 H), *Sunan Ibnu Mājah* karya Abū Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah (w. 273 H), *Musnad Ahmad* karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *al-Muwaṭa'* karya Mālik ibn Anās (w. 179 H), *Sunan al-Dārimī* karya Abd Allah ibn Abd al-Raḥman al-Dārimī (w. 255 H).⁷

Kemudian setelah hadis disusun dalam kitab matan hadis (*kutūb mutūn al-ḥadīṣ*), para ulama memberikan syarah atas kitab-kitab hadis tersebut. Praktek syarah ini telah dilakukan ulama pada abad ke-4 H. Abū Sulaimān Ḥamd ibn Sulaiman al-Khaṭṭābī (w. 388 H) menulis kitab syarah hadis berjudul *A'lam as-Sunan fi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan kitab *Ma'ālim al-Sunan fi Syarḥ Abī Dāwūd*. Pada masa berikutnya,

⁷Urutan ini berdasarkan derajat kesahihan hadis yang dimuat pada kutub al-tis'ah. Jika diurutkan sesuai masanya adalah sebagai berikut: *al-Muwaṭa'* karya Mālik ibn Anās (w. 179 H), *Musnad Ahmad* karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *Sunan al-Dārimī* karya Abd Allah ibn Abd al-Raḥman al-Dārimī (w. 255 H), *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī* karya Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (w. 256 H), *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ* karya Muslim ibn al-Ḥajjaj al-Qusyairī (w. 261 H), *Sunan Abī Dāwūd* karya Sulaiman ibn al-Asy'ās (w. 275 H), *Sunan al-Tirmizī* karya Abū 'Īsa Muḥammad bin 'Īsa al-Tirmizī (w. 279 H), *Sunan Ibnu Mājah* karya Abū Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah (w. 273 H), *Sunan al-Nasā'ī (al-Mujtaba)* karya Aḥmad ibn Syu'aib al-Nasā'ī (w. 303 H). Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddisūn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1974), 351-362.

kitab syarah hadis semakin banyak bermunculan, di antaranya adalah *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* oleh Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Khalaf ibn Abdul Mālik al-Qurthubī al-Mālikī Ibnu Baṭṭāl (w. 449 H), *al-Tamhīd Limā fī al-Muwatṭā min al-Ma’ānī wa al-Asānīd* oleh Abū Umar Yūsuf ibn Abdillāh ibn Muḥammad ibn Abd al-Bar al-Andalusī (w. 463 H), *al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muḥyi al-Dīn Syaraf al-Dīn al-Nawāwī (w. 676 H). Aktivitas pensyarah terhadap hadis terus berlanjut hingga mendapatkan bentuk yang sempurna pada abad pertengahan (590-1179 H/1250-1800 M).⁸

Sejarah syarah hadis di Nusantara⁹ tidak bisa dipisahkan dengan kajian hadis itu sendiri. Kajian hadis di Nusantara disinyalir telah berlangsung sejak awal masuknya Islam ke Nusantara. Pada mulanya kajian hadis di Nusantara masih dalam bentuk sederhana. Hal ini tidak terlepas dari pentingnya hadis sebagai rujukan utama sumber ajaran Islam sesudah al-Qur’an. Kajian-kajian yang dilakukan biasanya hanya penyampaian hadis (proses transmisi hadis) dari seorang kiai, ajengan atau tuan guru kepada murid.

⁸M. Anshori, Syarḥ Hadis dari Masa ke Masa, *Jurnal Al-Irfani: Jurnal Kajian Tafsir Hadits*, Vol. I, No.1, (2017), 22

⁹Istilah Nusantara merupakan kata yang dikenalkan kembali oleh Ki Hajar Dewantara pada abad 20. Kata Nusantara menggambarkan gugusan pulau-pulau yang membentang dari Sabang sampai Merauke di mana dulunya disebut dengan Hindia Timur Belanda (*Dutch East Indies*). Pengertian semacam ini bersesuaian dengan kondisi wilayah Kepulauan Indonesia modern sekarang. Dengan demikian kata Nusantara dapat juga menunjukkan arti Indonesia. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 1009. Lihat juga Abdul Muqsih, “Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)”, *Harmoni Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 15, No. 2 (2016), 22.

Secara historis, pengajaran hadis yang berlangsung pada abad 15-19 masih menjadi bagian dari ilmu fikih, tafsir dan tasawuf. Kajian hadis secara tersendiri dan independen masih belum populer. Hadis berhubungan dengan tata cara ibadah dan aturan hukum seringkali menjadi pembahasan dalam ilmu fikih. Sedangkan hadis yang menjelaskan kandungan al-Qur'an atau peristiwa yang melatari turunnya ayat seringkali menjadi domain ilmu tafsir. Adapun hadis yang menjelaskan tentang tata pergaulan dan bagaimana bersikap di tengah masyarakat serta perilaku yang baik dan buruk menjadi objek kajian ilmu tasawuf.¹⁰

Pada tahun 1889, van den Berg, peneliti kurikulum pesantren di Jawa dan Madura, menyebutkan tidak adanya kitab kumpulan hadis klasik yang dipelajari di pesantren. Kajian terhadap hadis dilakukan secara tidak langsung, yakni melalui seleksi hadis yang sudah dicantumkan dalam kitab lain seperti kitab fikih.¹¹ Di sisi yang lain, van Bruinessen mengemukakan bahwa kajian hadis di pesantren masih terbilang baru. Sebelum kitab hadis menjadi kurikulum pesantren para santri telah mengenal dan menjumpai hadis selama mengikuti pelajaran fikih. Menurutnya tidak ada karya fikih yang tidak didukung dengan argumen berdasarkan hadis, hanya saja hadis-hadis tersebut telah

¹⁰Muh. Tasrif, dkk. "Rekontekstualisasi al-Ḥadits di Indonesia", dalam *Jurnal Istiqra*, Vol. 3, No.01 (2004), 78.

¹¹Van den Berg melakukan penelitian kitab-kitab yang dipelajari pada pesantren besar di Jawa dan Madura. Ada 49 nama kitab yang ia sebutkan dalam beberapa kategori bidang keilmuan seperti fikih ibadah, fikih umum, tata bahasa Arab (*nahwu* dan *ṣarf*), ushuluddin, tasawuf, dan tafsir. Karel A. Steenbrik, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 157.

diseleksi dan diproses menurut kepentingan pengarangnya.¹² Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa pengajaran hadis telah berlangsung sebelum abad 19 hanya saja masih menyatu dalam kajian fikih atau kajian lainnya dan belum menjadi kajian yang berdiri sendiri.

Mahmud Yunus menjelaskan lebih jauh bahwa pada akhir abad 19 dan awal abad 20 kitab-kitab hadis telah dipelajari pada sejumlah lembaga pendidikan Islam. *Arba'in Nawawiyah* dan *al-Manzūmah al-Baiquniyah* telah diajarkan di Madrasah Sungayang Batusangkar yang berdiri tahun 1897.¹³ Kitab *Bulūg al-Marām*, *Arba'in Nawawiyah*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan *Ṣaḥīḥ Muslim* diajarkan di Madrasah Mamba'al-Ulum Surakarta berdiri tahun 1905.¹⁴ Selanjutnya di Madrasah Sumatera Thawalib yang berdiri tahun 1921, para santri diajarkan Kitab *al-Arba'in al-Nawawiyah*, *Jawāhir al-Bukhārī*, dan *al-Manzūmah al-Baiquniyah*.¹⁵ *Arba'in Nawawiyah*, *Ṣaḥīḥain*, dan *Baiquniyah* juga dipelajari di Madrasah Tarbiyah Islamiyah (Perti) Minangkabau berdiri tahun 1928.¹⁶

Pendapat Mahmud Yunus ini menunjukkan bahwa pada awal abad dua puluh kajian hadis semakin mendapatkan ruang pada lembaga pendidikan Islam di Nusantara. Berbagai jenis kitab hadis mulai

¹²Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), 161.

¹³Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995), 142-143.

¹⁴Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 287.

¹⁵Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 75.

¹⁶Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, 100. Lihat juga Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literatur hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", dalam *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 1. No. 1, (2016), 72.

dikenalkan dan diajarkan di pesantren dan madrasah. Hal ini dikuatkan dengan penelitian van Bruinessen yang menyebutkan bahwa pada abad dua puluh ada 13 kitab hadis dan 2 kitab *muṣṭalāḥ al-ḥadīṣ* yang dipelajari di pesantren. Penelitian ini menyebutkan bahwa kitab hadis yang paling banyak dikaji di pesantren adalah kitab *Bulūg al-Marām*. Tercatat ada 24 dari 46 pesantren yang menggunakan kitab ini sebagai bahan kajian, kemudian diikuti dengan kitab *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* di 23 pesantren.¹⁷

Kitab *Bulūg al-Marām min Adillah al-Aḥkām* ditulis oleh Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad bin Nūr al-Dīn ‘Alī bin Muḥammad ibn al-Ḥajar al-‘Asqalānī al-Kinānī (w. 852 H./1449 M.). Kitab ini merupakan kitab matan hadis yang disusun secara ringkas berkaitan dengan pokok-pokok hadis hukum (fikih). Ibnu Ḥajar menyusun kitab ini dengan sepenuh tenaga dan fikiran agar orang yang menghapalnya bisa dihargai di kalangan orang yang sebaya. Selain itu kitab ini disusun dengan tujuan memudahkan para penuntut ilmu dan menjadi pegangan bagi mereka yang mencinta ilmu. Jumlah hadis yang termuat dalam kitab ini adalah 1576 hadis. Sedangkan tema bahasan yang termuat dalam *Bulūg al-Marām* di antaranya adalah bersuci, salat, janazah, zakat, puasa, haji, jual beli, nikah, talak, hukuman, jihad, makanan, sumpah dan nazar, peradilan, memerdekakan budan dan pelengkap (adab, silaturahmi, zikir dan doa). Dalam meriwayatkan hadis *Bulūg al-Marām*, Ibnu Hajar mengacu pada kitab-kitab utama hadis, seperti *Musnad Aḥmad*, *Jāmi’*

¹⁷Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, 161.

*Ṣaḥīḥ al-Bukharī, Jāmi' Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan al-Tirmizī, Sunan Abī Dāwūd, Sunan al-Nasā'ī, dan Sunan Ibn Mājah.*¹⁸

Ada beberapa alasan mengapa kitab *Bulūg al-Marām* menjadi salah satu kitab hadis yang paling banyak dipelajari di pesantren dan madrasah di Nusantara. Pertama adalah *Bulūg al-Marām* memuat hadis-hadis hukum yang menjadi salah satu dasar penetapan hukum Islam (fikih). Pada saat yang sama, kajian fikih masih memiliki dominasi yang kuat dalam kajian ilmu keislaman di Indonesia. Kondisi ini membawa *Bulūg al-Marām* menjadi kitab hadis yang banyak digandrungi di Nusantara.¹⁹ Kedua adalah jaringan keilmuan. Perkembangan kajian *Bulūg al-Marām* di Nusantara sangat berhubungan dengan jaringan keilmuan ulama Nusantara dan Timur Tengah. Azra menyebutkan bahwa pada abad 15 dan awal abad 16 banyak *muhaddisūn* dari Mesir menyebarkan sanad keilmuan pada jaringan ulama Haramain. Salah satu sanad keilmuan yang tersebar adalah Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, penyusun kitab *Bulūg al-Marām*.²⁰ Oleh karena itu

¹⁸Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Bulūg al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, (Riyadh: Dar al-Qabas, 2014), 13.

¹⁹Hal ini bisa mengacu pada temuan van den Berg yang dilakukan pada akhir abad 19. Ia menyebutkan dari 49 kitab yang dipelajari di pesantren, terhitung sebanyak 18 adalah kitab fikih. Jenis kitab ini menempati jumlah pertama dibanding dengan kitab ilmu lainnya. Temuan Martin van Bruinessen juga tidak berbeda dengan van den Berg, pada abad 20 kitab fikih semakin menjamur di pesantren, bahkan ia melihat bahwa inti pendidikan pesantren adalah terdiri dari pendidikan fikih. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, 153.

²⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. (Jakarta: Prenada Media, 2005), 123.

tidak sedikit ulama Nusantara yang memiliki ketersambungan sanad dengan penyusun *Bulūg al-Marām*.²¹

Ketiga, semakin kuatnya arus modernisme dan puritanisme Islam pada permulaan abad ke-20. Gerakan ini kemudian diikuti modernitas di bidang pemikiran Islam. Di samping itu, gerakan ini juga mengajak umat muslim untuk kembali ke sumber utama ajaran Islam al-Qur'an dan hadis sebagai sumber otentik keberagaman umat Islam.²² Gelombang modernisme dan puritanisme Islam ini sedikit banyak mempengaruhi semangat kajian hadis di Nusantara.

Ketiga faktor di atas menyebabkan kitab karya Ibnu Hajar al-Asqalānī dapat diterima luas di Nusantara. Terbukti kitab ini tidak hanya menjadi bahan kajian di pesantren tradisional yang biasa disandarkan dengan ormas NU, namun juga menjadi kajian di lembaga pendidikan yang berafiliasi dengan Persis, Al-Irsyad, dan Muhammadiyah.

Keberadaan kitab *Bulūg al-Marām* yang semakin mapan di Nusantara menginspirasi para ulama lokal untuk memberikan apresiasi dalam bentuk terjemah. Pada abad 20, terjemah *Bulūg al-Marām* mulai bermunculan di Nusantara. Ada dua jenis terjemah *Bulūg al-Marām*,

²¹Federspiel menyatakan bahwa *Bulūg Marām* tidak hanya diajarkan di Indonesia tapi juga di negara-negara Asia Tenggara. Federspiel, Howard M., *The Usage of Traditions of The Prophet in The Contemporary Indonesia*, (Arizona: Arizona State University, 1993), 77.

²²Steenbrink menyatakan bahwa sejak 1900 telah muncul gerakan modernisme Islam dengan slogan kembali ke al-Qur'an dan Sunah. Tema sentral kelompok ini adalah penolakan terhadap *taqlīd*. Hal ini membawa perubahan dalam beberapa kebiasaan agama di Indonesia. Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurikulum*, Cet. II, (Jakarta: LP3ES, 1986), 26. Lihat juga Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literatur Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", 71.

pertama terjemah harfiah yaitu menerjemahkan teks Arab hadis *Bulūg al-Marām* ke dalam bahasa lokal seperti Melayu, Indonesia, Jawa, dan Sunda.²³

Jenis kedua adalah terjemah yang disertai dengan komentar, penjelasan (*syarḥ*) dari penulisnya. Terjemah jenis ini direpresentasikan oleh beberapa buku atau kitab seperti *Tarjamah Bulughul Maram Ibnu Hajar al-Asqalani Terjemahan Beserta Keterangannya* tulisan Ahmad Hassan (1887-1958) yang selesai ditulis pada tahun 1958, *Terjemah Bulughul Maram* dinamakan dengan *Sullam al-Afhām* yang ditulis Bisri Mustofa (1915-1977). Buku ini terbit pada tahun 1975. Berikutnya *Kitab Mişbāḥ al-Anām fi Tarjamah Bulūg al-Marām* karya Ahmad Subki Masyhadi (1933-2011) yang selesai ditulis tahun 1980. Jenis terjemah yang kedua ini dapat disebut juga dengan syarah hadis *Bulūg al-Marām*.

Ketiga karya di atas dikategorikan sebagai syarah hadis dengan beberapa alasan. Pertama, kata terjemah tidak hanya memiliki arti menyalin atau memindahkan suatu bahasa ke bahasa lain tetapi juga berarti tafsiran.²⁴ Menerjemahkan bisa diartikan dengan menafsirkan suatu kalam (pembicaraan) dengan bahasa lain, memindahkan suatu

²³Misalnya adalah *Tarjamah Bulughul Maram Fikih Berdasarkan Hadist* yang ditulis Muh. Sjarief Sukandy. Buku ini diterbitkan oleh al-Ma'arif Bandung pada tahun 1978. Selanjutnya buku *Terjemah Bulughul Maram* tulisan Kahar Masyhur diterbitkan oleh penerbit Rineka Cipta Jakarta 1992, *Terjemahan Hadist Bulughul Maram* oleh Masdar Helmy terbitan Gema Risalah Press Bandung 1994. *Terjemah Bulūg al-Marām* bahasa Sunda oleh Ahmad Makki

²⁴Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Cet. 25, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), 131. Lihat juga Ibnu Manzūr, *Lisān al-Arab*, (Qum: Nasyr adāb al-Ḥaurah, 1985), jilid 12, 229.

kalam (pembicaraan) kepada bahasa yang mudah.²⁵ Ungkapan tarjamah al-ma'na, misalnya, dapat diartikan dengan menafsirkan dan menguraikan kandungan arti. Kata tarjamah juga dapat diartikan dengan biografi atau sejarah hidup, sebagaimana dalam ungkapan *tarjamah fulān* (ترجمة فلان) yang berarti biografi dan sejarah hidup fulan.²⁶

Kedua, pada kenyataannya ketiga karya tersebut meskipun berjudul terjemah para penulisnya tidak sekedar mengalihbahasakan teks hadis tetapi mereka juga memberikan ulasan dan uraian kandungan hadis *Bulūg al-Marām* dengan pendapat mereka.²⁷ Lebih jauh lagi, para penulisnya juga menyatakan bahwa mereka memberikan keterangan atau penjelasan hadis *Bulūg al-Marām*. A. Hassan misalnya menambahkan anak judul 'Terjemahan Beserta Keterangannya' pada sampul bagian dalam kitab. A. Hassan juga menegaskan dalam bagian mukadimah bahwa terjemah *Bulūg al-Marām* yang ia susun menggunakan bahasa Indonesia disertai penjelasan yang mudah dipahami pembaca.²⁸ Senada dengan A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki juga mengutarakan hal yang sama, bahwa mereka memberikan keterangan dan penjelasan

²⁵Luis Malūf al-Yasū'i, *al-Munjid fi al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1977), 60.

²⁶<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/الترجمة>, diakses 15 Januari 2020.

²⁷Howard M. Federspiel, "Hadith Literature in Twentieth Century Indonesia", *Oriente Moderno Journal*, Vol. 82, No.1 (2002), 119.

²⁸A. Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, Cet. XV, (Bandung: CV Diponegoro, 1989), 9.

pada kitab terjemah mereka.²⁹ Dengan demikian, ketiga karya di atas bisa disebut sebagai syarah *Bulūg al-Marām* produk ulama Nusantara.

Mengacu pada masa hidup dan latar belakang ketiga penulis syarah di atas, peneliti menilai bahwa karya mereka telah merepresentasikan syarah hadis *Bulūg al-Marām* yang lahir dari proses intelektual kelompok Islam modernis dan tradisionalis pada abad XX di Nusantara. Pertama adalah A. Hassan seorang tokoh modernis yang hidup pada tahun 1887-1958. Ulama dan cendekiawan berdarah India ini hidup pada masa pra kemerdekaan sampai masa awal kemerdekaan Indonesia. Dalam bidang sosial keagamaan, A. Hassan merupakan salah satu tokoh yang aktif memperkuat suatu organisasi masyarakat Islam besar di Indonesia, yaitu Persatuan Islam (Persis). Kiprahnya di Persis sejak 1926 memiliki andil besar dalam menciptakan orientasi ajaran Islam dalam gerakan Persis.³⁰ Gagasannya tentang pembaharuan Islam (modernis) banyak dituangkan dalam karyanya yang berbentuk buku dan artikel di media cetak. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa A. Hassan ulama Nusantara yang mewakili 3 (tiga) dekade awal abad XX.

Kedua, Bisri Mustofa (1915-1977) seorang ulama pesisir Jawa yang lekat dengan tradisi Islam tradisional (Islamic Traditionalism). Sebagai kiai, Bisri memiliki peran sosial keagamaan yang luas baik melalui pesantren yang ia dirikan maupun organisasi Nahdlatul Ulama di mana

²⁹Bisri Mustofa, *Terjemah Bulughul Maram*, (Kudus: Menara Kudus, t.t.), vol. I, ii. Lihat juga Ahmad Subki, *Miṣbāḥ al-Anām fi Tarjamah Bulūg al-Marām*, (Pekalongan: Raja Murah, t.t.), jilid 1, 2.

³⁰M. Mukhsin Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muḥammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007), 191-192.

ia berkhidmah. Meskipun Bisri dekat dengan corak Islam tradisional, tidak jarang ia memiliki pemikiran yang berbeda. Ia cenderung progresif dibanding dengan ulama tradisional lainnya. Bisri juga aktif dalam dunia politik yang membawanya terlibat langsung dengan urusan-urusan politik praktis, bahkan ia pernah menjadi anggota MPRS dan terlibat dalam pergantian Presiden Soekarno oleh Soeharto.³¹ Ia tergolong ulama Nusantara yang prolifk di mana tidak kurang dari 100 kitab/buku telah ditulis atas namanya. Namun demikian tidak semua karya-karyanya dapat ditemukan sekarang.³² Melihat masa hidup dan kiprahnya, Bisri Mustofa merupakan ulama yang merepresentasi tiga dekade kedua atau pertengahan abad XX.³³

Ketiga adalah Ahmad Subki yang hidup pada tahun 1933-2011. Ia adalah ulama kelahiran Pekalongan Jawa Tengah yang berdarah keturunan Maulana Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati). Subki, ulama pengamal tarekat, mencurahkan hidupnya untuk masyarakat dan ilmu. Perannya di masyarakat bisa diamati dari pesantren yang dibangunnya, keaktifan di organisasi keagamaan, dan ceramah di berbagai majlis taklim. Sumbangsihnya dalam keilmuan bisa dilihat dari puluhan karya yang ditulisnya. Van Bruinessen menyebutnya sebagai seorang ulama yang banyak menyadur kitab kuning klasik ke dalam

³¹A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia*, (Depok: Kiera, 2017), 441.

³²Abū Rokhmad, *Hermeneutika Tafsir al-Ibriz*, (Semarang: Rasail, 2010), 69.

³³Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, (Yogyakarta: LKiS, 2021), 47-49.

bahasa Jawa.³⁴ Selama masa hidupnya Subki telah menghasilkan tidak kurang dari 100 kitab sebagai bukti kecintaannya kepada ilmu. Ia merupakan representasi Ulama pada tiga dasawarsa akhir abad XX.³⁵

Kitab syarah *Bulūg al-Marām* yang ditulis ketiga ulama Nusantara abad XX di atas menggunakan bahasa dan aksara yang beragam. Kitab syarah yang ditulis A. Hassan dan Bisri Mustofa mempergunakan Bahasa Indonesia dan aksara roman sebagai medium syarah hadis. Penggunaan bahasa Indonesia ini bertujuan agar syarah ini bisa dibaca secara luas oleh masyarakat Indonesia ataupun Melayu. Oleh pembaca yang tidak memiliki latar pendidikan agama yang cukup, membaca syarah dalam bahasa Indonesia merupakan pilihan yang logis dan rasional. Berbeda dengan dua penulis sebelumnya, A. Subki memilih Bahasa Jawa dengan aksara Arab (pegon) sebagai medium syarah hadis. Penggunaan Jawa pegon sebagai medium syarah umumnya menysasar segmen pembaca yang lebih sempit. Segmen pembaca seperti ini adalah kelompok santri di mana mereka telah terbiasa dengan aksara Jawa pegon.

Munculnya komentar atau syarah terhadap hadis Nabi Saw. tidak terlepas dari berbagai metodologi yang digunakan pensyarahnya. Penelitian terhadap metodologi syarah sendiri juga dipandang penting. Hal itu juga sebagai tuntutan agar hadis dapat dirasakan kehadirannya dalam kehidupan manusia utamanya pada masyarakat non Arab. Kajian

³⁴Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 144

³⁵Arif Chasanul Muna (ed.), *Jejak Dakwah Ulama Nusantara: Menelusuri Perjuangan, Keteladanan, dan Hikmah Ulama Pekalongan*, (Pekalongan: NEM, 2020), 139.

metodologi syarah hadis tergolong masih menjadi hal yang jarang dilakukan. Terlihat setidaknya dari kenyataan di mana umat Islam lebih tertarik pada usaha penulisan syarah hadis ketimbang membangun metodologinya.

Lebih lanjut lagi sebagai teks, ketiga kitab syarah di atas tidak lahir dalam ruang hampa. Kitab syarah tulisan A. Hassan, Bisri Mustofa dan A. Subki tidak bisa dilepaskan dari faktor historis yang berupa kondisi sosial, politik dan budaya masyarakat Nusantara. Latar belakang pensyarah, kecenderungan mazhab dan afiliasinya dengan kelompok tertentu terkadang juga memberikan pengaruh pada produk syarah. Oleh karena itu, tidak jarang ketiga penulis di atas mewarnai produk-produk syarahnya dengan konteks lokal dan pandangan keagamaan tertentu. Hal semacam ini memberi gambaran bahwa syarah hadis yang ada merupakan sebuah dialektika antara teks hadis dengan realitas sosio kultural yang berkembang di tengah masyarakat.

Bertolak dari penjelasan di atas, ruang penelitian yang akan dilakukan oleh peneliti adalah analisis syarah *Bulūg al-Marām* ulama Nusantara pada abad dua puluh. Penelitian ini akan dibatasi pada tiga kitab syarah *Bulūg al-Marām* karya Ahmad Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, peneliti memandang perlu mengupas syarah *Bulūg al-Marām* yang muncul pada abad 20 di Nusantara secara komprehensif dan kritis. Ada tiga kitab syarah yang menjadi fokus penelitian ini, yakni *Tarjamah Bulughul Maram* oleh

Ahmad Hassan, *Sullam al-Afhām* oleh Bisri Mustofa, dan *Miṣbāḥ al-Anām* oleh Ahmad Subki.

Dengan pembatasan dan latar belakang tersebut, rumusan masalah utama yang hendak dijawab dalam penelitian ini adalah mengapa syarah hadis Nusantara abad XX dipengaruhi oleh konteks sosial dan ideologi pensyarahnya? Rumusan utama ini diturunkan menjadi beberapa rumusan pertanyaan berikut:

1. Bagaimana metode syarah hadis yang ada pada ketiga syarah *Bulūg al-Marām* tersebut?
2. Bagaimana pendekatan syarah hadis yang digunakan ketiga pensyarah *Bulūg al-Marām* tersebut?
3. Bagaimana nilai lokal Nusantara ditampilkan dalam ketiga syarah *Bulūg al-Marām* tersebut?
4. Bagaimana pemahaman hadis ketiga pensyarah *Bulūg al-Marām* tersebut?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk menjawab rumusan masalah utama yaitu mengapa syarah hadis Nusantara abad XX dipengaruhi oleh konteks sosial dan ideologi pensyarahnya? untuk selanjutnya dirinci menjawab rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana metode syarah hadis yang ada pada ketiga syarah *Bulūg al-Marām* tersebut?
2. Bagaimana pendekatan syarah hadis yang digunakan ketiga pensyarah *Bulūg al-Marām* tersebut?
3. Bagaimana nilai lokal Nusantara ditampilkan dalam ketiga syarah *Bulūg al-Marām* tersebut?

4. Bagaimana pemahaman hadis ketiga pensyarah *Bulūg al-Marām* tersebut?

Penelitian ini diharapkan bermanfaat dalam rangka memperkaya khazanah keilmuan hadis di Nusantara khususnya mengenai syarah hadis abad XX. Signifikansi dan kontribusi penelitian ini adalah memberikan konstruk lanskap syarah hadis di Nusantara abad XX yang beragam, dinamis, dan kontekstual sesuai perkembangan zaman. Dengan demikian, penelitian ini akan dapat menjadi rujukan bagi para pengkaji dan pemerhati hadis dan Islam di Nusantara.

D. Kajian Pustaka

Buku dan Penelitian yang membahas kajian hadis maupun syarah hadis di Nusantara (Indonesia) bukanlah hal yang baru. Peneliti menemukan beberapa literatur yang mengkaji tentang kajian hadis serta syarah hadis di Indonesia.

Adalah Howard M. Federspiel seorang sarjana barat yang melakukan penelitian tentang literatur-literatur hadis yang ditulis oleh ulama Indonesia. Hasil penelitian itu ia tulis dalam sebuah buku dengan judul *The Usage of Traditions of The Prophet in The Contemporary Indonesia*.

Dalam buku yang dicetak pada tahun 1993 itu, Federspiel menyimpulkan bahwa literatur yang ditulis oleh ulama Nusantara terbagi dalam empat kategori. *Pertama*, monograf hadis yang berisi analisis terhadap otentisitas hadis utamanya hadis yang berkembang pada awal Islam. *Kedua*, monograf terjemahan kitab-kitab hadis yang disusun oleh para *muhadditsin* pada periode klasik dan pertengahan Islam. *Ketiga*, monograf hadis yang berisikan hadis pilihan yang dinukil dari kitab-

kitab kumpulan matan hadis. *Keempat*, monograf kumpulan hadis yang difungsikan sebagai rujukan hukum dan materi pelajaran di sekolah atau madrasah Islam.³⁶

Syaikh Abdillah mencoba menjelaskan perkembangan kajian hadis di Indonesia pada abad ke dua puluh. Tulisan Abdillah mencakup beberapa literatur hadis produk para ahli hadis atau sarjanawan ilmu hadis di Indonesia. Objek literatur hadis meliputi kitab atau naskah asli yang berbahasa Arab dan beberapa karya yang bersifat terjemahan dari karya lainnya. Artikelnya yang berjudul *Perkembangan Literatur Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh* mengupas tidak kurang dari 50 literatur hadis yang dipelajari di Indonesia. Literatur hadis itu mencakup kitab matan hadis, terjemah hadis, kumpulan hadis, kitab hadis dirayah.

Abdillah menyimpulkan bahwa secara historis dinamika perkembangan literatur hadis di Indonesia berkaitan erat dengan jaringan ulama Indonesia dan ulama di Mekah dan Madinah sebagai pusat keilmuan Islam, yang telah terjadi mulai dari abad ke-16. Tapi yang tidak kalah pentingnya adalah pengaruh dari gerakan modernisme dan puritanisme Islam di Indonesia yang semakin deras pada awal abad ke-20. Arus ini kemudian diikuti modernitas dan pembaharuan dalam bidang pemikiran Islam khususnya. Menurutnya, paling tidak dua faktor di atas telah memberikan pengaruh pada perkembangan corak kajian hadis di Indonesia pada abad ke-20.³⁷

³⁶Federspiel, Howard M., *The Usage of Traditions of The Prophet in The Contemporary Indonesia*, (Arizona: Arizona State University, 1993).

³⁷Syaikh Abdillah, *Perkembangan Literatur Hadis*, 71.

Penelitian mengenai metodologi syarah hadis juga dilakukan oleh Nizar Ali. Ia menjadikan kitab *al-Minhāj fi Syarḥ Muslim bin Hajjaj* sebagai objek kajian. Penelitian dalam bentuk disertasi, dengan judul *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Sharh Hadis: Kajian atas Kitab Shahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, bertujuan mengungkap latar belakang disusunnya kitab *al-Minhāj*, prinsip pensyarahan dan pemahaman hadis yang digunakan Imam Nawawi, kontribusinya dalam pemahaman hadis serta implikasi prinsip pensyarahan terhadap perkembangan pemahaman hadis.

Nizar menemukan bahwa ada tiga alasan yang melatarbelakangi penyusunan kitab syarah *al-Minhāj*. Pertama alasan normatif yang berdasarkan dalil-dalil untuk menguatkan pentingnya memahami hadis dalam rangka menafsirkan al-Qur'an, *istinbāt* hukum fikih. Kedua alasan sosial di mana menurut imam Nawawi masyarakat saat itu telah mengalami penurunan kesungguhan yang sangat drastis terhadap kajian hadis, sehingga mengkhawatirkan kesinambungan kajian hadis. Ketiga, Imam Nawani memilih *Ṣaḥīḥ Muslim* karena di mata beliau kitab ini menjadi salah satu kitab yang paling sahih disamping kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.³⁸

Nizar menyimpulkan bahwa prinsip pensyarahan yang dilakukan imam Nawawi menganut empat prinsip utama. (1) penggabungan matan terkait, (2) penjelasan makna kalimat, (3) elaborasi tentang periwayat hadis, (4) komparasi pandangan ulama fikih yang dihasilkan dari

³⁸Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Sharh Hadis: Kajian atas Kitab Shahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, (Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007).

kandungan hukum yang tersimpan dalam hadis. Dari prinsip syarah inilah, Nawawi berkontribusi terhadap pengembangan pemahaman hadis dengan memberikan fondasi syarah hadis perbandingan (*muqāranah*) serta dasar pemahaman hadis secara *ma'sūr*.³⁹

Penelitian syarah hadis di Nusantara juga dilakukan oleh Dzikri Nirwana dan Saifuddin. Penelitian mereka berjudul *Kecenderungan Kajian Syarah Hadis Ulama Banjar (Telaah Literatur Syarah Hadis Terpublikasi)*. Riset ini berusaha mengungkap kecenderungan kajian syarah hadis ulama Banjar, Kalimantan Selatan baik dari aspek metodologis maupun corak syarah hadis. Ada 7 kitab/buku hadis yang meenjadi objek riset. Tujuh kitab tersebut adalah *al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arba'īn Nawāwī*, *Risālah al-Aḥādīs al-Mukhtārah fī al-Marātib al-Hijā'iyah*, 40 Hadis Kelebihan Ilmu dan Ulama (susunan KH. Muḥammad Syukeri Unus), 40 Hadis Penawar Hati, 40 Hadis Akhlak Mulia, 40 Hadis Peristiwa Akhir Zaman, dan Hadis-Hadis Nabi saw.; Aspek Keimanan, Pergaulan, dan Akhlak.⁴⁰

Penelitian Dzikri dan Saifudin menyimpulkan dua hal. Pertama syarah hadis ulama Banjar memiliki dua Aliran metode syarah; yaitu Aliran klasik di mana syarah mengikuti runtutan hadis pada kitab syarah yang dijelaskan. Sementara Aliran kontemporer adalah syarah hadis yang tidak merujuk kitab hadis tertentu. Jenis ini pada dasarnya adalah kitab hadis yang berdiri sendiri tanpa mengacu pada kitab hadis lainnya.

³⁹Nizar, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Sharh Hadis*, 328.

⁴⁰Dzikri Nirwana dan Saifuddin, “Kecenderungan Kajian Syarah Hadis Ulama Banjar (Telaah Literatur Syarah Hadis Terpublikasi)”, (Makalah Konferensi Internasional: *Transformasi Sosial Dan Intelektual Orang Banjar Kontemporer*, Banjarmasin: IAIN Antasari, 10-11 Agustus 2016). 15

Kedua, kajian syarah hadis ulama Banjar berdasarkan coraknya bisa dikategorikan menjadi tiga corak, yaitu fikih, sosial, dan pendidikan.⁴¹

Penelitian mengenai syarah hadis di Nusantara juga dilakukan oleh Mohd Zarif. Riset ini menitikberatkan kajiannya pada syarah hadis yang muncul pada abad 19. Objek penelitiannya adalah dua kitab syarah hadis *Tanqīḥ al-Qaul* karya Nawawī al-Bantanī dan kitab *al-Jawhar al-Mauhūb* karya Wan Ali Kelantan. Kedua kitab tersebut mensyarahi kitab yang sama, yakni *Lubāb al-Ḥadīs* yang disusun oleh al-Suyūfī. Fokus penelitian ini adalah metode syarah hadis dan pandangan keagamaan kedua tokoh tersebut. Meskipun kedua ulama tersebut memiliki kesamaan kultur dan jaringan kesarjanaan produk syarah mereka ternyata berbeda baik dari aspek metode syarah, pendekatan, dan pilihan bahasa digunakan.⁴²

Zarif menyebutkan bahwa Nawawī menjabarkan hadis dari berbagai dimensi dengan menggunakan dari aspek kebahasaan, analisis gramatika hingga pemahaman kontekstual yang dikuatkan sumber-sumber lain. seperti israiliyat, pengalaman asketik, dan mimpi seorang wali. Nawawī, dalam syarahnya, juga melakukan *takhrīj al-ḥadīs* untuk menelusuri sumber hadis yang ada dalam kitab *Lubāb al-Ḥadīs*. Sementara itu Wan Ali menggunakan bahasa Melayu untuk mensyarahi kitab *Lubāb al-Ḥadīs*. Wan Ali memilih untuk menjelaskan hadis

⁴¹Dzikri Nirwana dan Saifuddin, “Kecenderungan Kajian Syarah Hadis Ulama Banjar, 52.

⁴²Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, *Jāwah Ḥadīs Scholarship in The Nineteenth Century: A Comparative Study of The Adaptations of Lubab al-Ḥadīs Composep by Nawawī of Banten (d. 1314/1897) and Wan Ali of Kelantan (d 1331/1913)*, (Tesis, Udenburgh University, 2007)

dengan menterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan kemudian diikuti dengan penjelasan mengenai kandungannya berdasarkan ayat al-Qur'an, hadis, asār dan pendapat ulama. Terlepas dari perbedaan yang ada, Mohd Zarif menyimpulkan bahwa kedua karya syarah ini memiliki titik kesamaan yakni keduanya mengusung pandangan keagamaan Islam ortodok yakni teologi Asy'ariyah, fikih mazhab Syafi'i, dan pemikiran tasawuf ala al-Ghozali⁴³

Munirah dalam penelitiannya yang berjudul Metodologi Syarah Hadis Indonesia Awal Abad 20 (Studi Kitab *al-Khil'ah al-Fikriyah Syarḥ Minḥah al-Khairiyah* karya Muḥammad Maḥfūz al-Tirmasī dan Kitab *al-Tabyīn al-Rāwī Syarḥ Arba'īn Nawāwī* Karya Kasful Anwār al-Banjārī), mengupas tentang metode yang digunakan oleh ulama-ulama Indonesia dan menelusuri karakteristik pernsyarahannya. Munirah menyimpulkan bahwa syarah hadis yang dipakai dua ulama tersebut pada awal abad 20 adalah analitis (*taḥlīlī*) sebagaimana yang dilakukan Maḥfūz al-Tirmasi dan syarah global (*ijmālī*) sebagaimana yang digunakan oleh Kasful Anwar. Sementara itu pendekatan yang digunakan juga berbeda, Maḥfūz al-Tirmasi menggunakan pendekatan kebahasaan, sedangkan Kasful Anwar menggunakan pendekatan analisis konten. Corak syarah hadis yang muncul pada kedua kitab ini adalah corak linguistik, tasawuf dan fikih. Lebih jauh Munirah melihat bahwa konteks masyarakat (*reader*) juga mempengaruhi stilistika syarah hadis

⁴³Mustaqim Mohd. Zarif, *Jāwah Ḥadīs Scholarship in The Nineteenth Century*.

kedua ulama di atas.⁴⁴ Penelitian yang dilakukan oleh Munirah ini terbatas pada dua kitab syarah arba'īn.

Penelitian-penelitian di atas menunjukkan adanya usaha-usaha akademis untuk melihat perkembangan kajian hadis di Nusantara. Penelitian tersebut mencoba memotret kajian hadis yang ada di Nusantara dari beberapa sudut. Di antaranya adalah melihat perkembangan hadis di Nusantara melalui literatur yang tersedia dan berkembang. Kemudian juga melihat dari sudut pandang syarah hadis di Nusantara baik secara historis dan metodologis.

Titik beda penelitian ini dengan penelitian sebelumnya adalah bahwa penelitian ini akan memfokuskan kajian pada metodologi syarah dan pemahaman hadis pada tiga kitab yang ditulis pada abad dua puluh di Nusantara. Ketiga syarah hadis ini merujuk pada satu kitab induk yang sama yakni *Bulūg al-Marām*. Meskipun kitab yang dijelaskan sama, tidak menutup kemungkinan produk syarah yang dihasilkan berbeda. Hal ini mungkin terjadi karena syarah hadis sangat berkaitan erat dengan penulis dan seperti apa kondisi sosio kultural masyarakat di mana penulis berada.

E. Kerangka Teori

Hadis-hadis Nabi Saw. yang telah dikompilasi dan dibukukan dalam berbagai kitab pada masa tadwin menjadi warisan dan kekayaan intelektual bagi umat muslim. Warisan patut untuk diapresiasi dengan

⁴⁴Munirah, *Metodologi Syarah Hadis Indonesia Awal Abad 20 (Studi Kitab al-Khil'ah al-Fikriyah Syarḥ Minhah al-Khairiyah karya Muḥammad Maḥfūz al-Tirmasī dan Kitab Al-Tabayīn al-Rawī Syarḥ Arba'īn Nawawī Karya Kasyful Anwār al-Banjārī)*, (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015)

berbagai bentuk. Bentuk apresiasi yang penting dan perlu dilakukan adalah dengan mengungkap, menguraikan dan menjelaskan makna-makna hadis yang tersimpan dan terekam dalam berbagai kitab matn al-ḥadīṣ. Hal ini disebut dengan syarah hadis

Kata syarḥ secara etimologi berasal dari bahasa Arab شرح - يشرح - (syaraha-yasyrahu-syarhan) yang berarti “to expose, to expound, to explain, to elucidate, to comment, to interpret”.⁴⁵ Dalam bahasa Indonesia diartikan “menjelaskan, menafsirkan, menerangkan, memperluas, mengembangkan, membuka, menguraikan dan mengulas”.⁴⁶ Kata syarah ini umumnya dipergunakan untuk penjelasan terhadap sesuatu yang dijadikan objek studi atau teks keagamaan di segala bidang ilmu-pengetahuan khususnya pada studi agama yang menggunakan bahasa Arab. Produk proses ini kemudian melahirkan karya-karya atau kitab-kitab syarah.

Dengan pengertian semacam ini kata syarḥ identik dengan kata tafsīr. Term “tafsīr” secara bahasa berasal akar kata fassara dengan bentuk masdar “tafsīrah” yang berarti *al-bayan*, *al-kasyf*, dan *al-īdāh*. Kata ini menunjukkan makna sedikitnya air seni yang digunakan dokter untuk sampel. Melalui pengamatannya itu, ia bisa menemukan atau mendiagnosa penyakit pasien. Demikian juga seorang mufasir yang menyingkapkan masalah ayat, cerita dan maknanya, sebab turunnya dan seterusnya. Dengan demikian tafsir secara etimologi berasal dari makna

⁴⁵Lihat Hans Wehr, ed. J. Milton Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, cet. 3 (New York: Spoken Language services, 1976), 463.

⁴⁶Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 756-757.

memperlihatkan dan menyingkapkan. Dari sini tafsir diartikan penyingkapann maksud yang terkunci lewat kata serta mengeluarkan sesuatu yang tertahan untuk dipahami.⁴⁷

Berdasarkan keterangan di atas, maka antara *syarḥ* dan *tafsīr* mempunyai satu pengertian dan fungsi yang sama yaitu “memberikan penjelasan”. Namun demikian penggunaan kedua term tersebut memiliki perbedaan. Kata “*tafsīr*” cenderung digunakan untuk penjelasan dan uraian makna ayat al-Qur’an. Sementara penggunaan kata syarah biasanya dinisbatkan kepada hadis Nabi saw. Kata syarah juga dipergunakan untuk jenis kitab turās yang menjelaskan sebuah kitab tertentu baik kitab hadis maupun lainnya.⁴⁸

Secara istilah syarah hadis diartikan dengan menjelaskan kesahihan dan kelemahan sanad dan matan hadis, menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya.⁴⁹ Mengacu pada definisi ini, objek syarah tidak hanya menysasar pada teks matan hadis tetapi juga perawi dan rangkaiannya (sanad) baik dari aspek biografi ataupun kualitasnya.

⁴⁷Badr al-Dīn Muḥammad bin Abd Allāh Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’an*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1972), jilid 2, 146.

⁴⁸Contoh kitab syarah dalam bidang fikih kitab *al-Majmū’ Syarḥ al-Muḥaẓẓab* oleh Imam Syarāf al-Dīn al-Nawawī, *Kāsyifah al-Sajā fī Syarḥ Safīnah al-Najā* oleh Nawawī al-Bantani. Bidang tauhid misalnya *Nūr al-Zalām Syarḥ Kifayāt al-’Awwām* oleh Nawawī al-Bantani, *Syarḥ al-Aqīdah al-Ṣugrā* oleh Anas Muḥammad Adnān al-Syarfāwī. Bidang nahwu misalnya kitab *Al-Mutamimah Syarḥ al-Jurumiyah* oleh Muḥammad bin Muḥammad Ar-Ra’ini.

⁴⁹Mukhlis Mukhtar, *Syarah Hadis dan Fiqh al-Hadis*, 111.

Dalam konteks historis, Abd al-Azīz al-Khullī berpendapat bahwa periode syarah terjadi pada periode kelima dari sejarah hadis. Ia membagi sejarah hadis dalam lima periode, 1) periode penjagaan sunah dalam hafalan, 2) periode penghimpunan sunah yang bercampur dengan fatwa, 3) periode penghimpunan sunah secara terpisah, 4) periode penyusunan hadis sahih, 5) periode penyelarasan dan pensyarah. ⁵⁰

Pada kitab-kitab syarah hadis, umumnya ada tiga hal yang menjadi objek pensyarah. Pertama adalah sanad hadis. Dalam hal ini pensyarah akan menjelaskan rangkaian sanad, adanya *syawāhid* atau *tawābi*, penjelasan tentang biografi dan kualitas perawi maupun derajat hadis. Inilah yang membedakan syarah hadis dengan tafsir. Kedua adalah lafal hadis. Pensyarah memberikan ulasan-ulasan mengenai kosakata dalam redaksi hadis. Beberapa kata yang dianggap asing akan dijelaskan secara kebahasaan. Ketiga adalah penjelasan makna murad hadis. Disinilah pensyarah hadis akan menjelaskan kandungan makna hadis. ⁵¹

Hasan Asy'ari menyebutkan bahwa ada empat bentuk syarah hadis. Keempat bentuk tersebut adalah, syarah umum, syarah sanad, syarah matan, dan syarah pemahaman inti. Syarah umum merupakan penjelasan pensyarah mengenai bagian awal atau bab tertentu dalam sebuah kitab. Syarah bentuk ini memiliki empat unsur, yakni 1) ulasan tentang bunyi

⁵⁰Muhammad Abd al-Azīz al-Khulī, *Tarikh Funūn al-Ḥadīṣ al-Nabawī*, (Beirut: Dar Ibn Kasir, t.t.), 10.

⁵¹Muhammad bin Umar Salim Bazmul, *‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Rawafid al-Baḥṣ Fihī*, (t.p., t.t.), 7-8.

lafal (*ḥarf wa syakl*), 2) uraian kaidah bahasa (*naḥwu wa ṣarf*), 3) uraian arti kamus, dan 4) uraian istilah (*ma'na iṣṭilāḥ*).⁵²

Selanjutnya adalah syarah hadis yang berkaitan dengan sanad. Syarah ini memiliki enam unsur. Keenam unsur tersebut adalah 1) ulasan seluruh nama perawi yang ada pada hadis, 2) ulasan sebagian nama perawi, 3) ulasan nilai atau derajat perawi, 4) ulasan mengenai kritik perawi (*al-jarḥ wa al-ta'dīl*), 5) ulasan nilai status hadis, dan 6) penjelasan argumentasi nilai status hadis.

Sementara itu syarah pada aspek matan meliputi lima unsur. Ulasan-ulasan matan bisa meliputi beberapa unsur, yakni 1) ulasan kata perkata, 2) ulasan perkalimat, 3) penjelasan setelah keseluruhan matan dikemukakan, 4) ulasan mengenai kosa kata yang maknanya susah dimengerti (*garīb*), 5) ulasan mengenai varian redaksi matan lain sebagai syāhid.⁵³

Berikutnya adalah syarah mengenai pemahaman isi hadis. Syarah pada bentuk ini mencakup delapan unsur. Delapan unsur itu adalah 1) ulasan tentang hukum yang dikandung hadis, 2) ulasan pendapat beberapa ulama mazhab, 3) ulasan mazhab aliran tertentu, 4) ulasan satu mazhab saja, 5) ulasan pendapat sendiri, 6) ulasan dalil yang digunakan oleh mazhab, 7) ulasan yang berkaitan dengan seperti faedah ataupun hikmah, dan 8) ulasan tentang pensyarah terdahulu.

Berdasarkan paparan di atas jumlah unsur syarah hadis secara keseluruhan adalah 23 unsur. Unsur-unsur tersebut tidak harus muncul

⁵²A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis, Teologia Jural Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol.19, No.2, (2008), 352.

⁵³Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, 353.

dalam satu kitab syarah atau ulasan hadis tertentu. Bisa saja dalam kitab syarah hanya menyebutkan sebagian kecil atau hampir seluruh unsur syarah yang ada.

Terlepas dari ragam metode syarah hadis di atas, sebagai produk pemikiran syarah hadis tidak terlepas dari realitas sosial, kecenderungan mazhab, ideologi dan afiliasi pensyarahnya. Hal yang demikian bisa menyebabkan perbedaan pemahaman dalam syarah hadis.

Karl Mannheim dalam gagasan relasionisme menjelaskan bahwa ada hubungan suatu ide atau pengetahuan yang berkembang sesuai dengan konteks sosial pencetusnya.⁵⁴ Syarah hadis sebagai gagasan dan pengetahuan yang berkembang juga memiliki keterkaitan dengan konteks sosial pensyarahnya. Hal itu berarti bahwa selalu ada kaitan atau relasi antara pengetahuan dengan realitas sosial, syarah hadis dan realitas sosial. Dengan demikian sebuah pemikiran syarah hadis hanya dapat dipahami dengan baik jika faktor-faktor sosial yang terletak di balik lahirnya pemikiran tersebut dipahami dengan baik pula.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini memiliki metode (*research method*) dan rancangan penelitian (*research design*) yang telah ditentukan. Metode dan rancangan tersebut akan menggambarkan prosedur atau langkah-langkah yang harus ditempuh, sumber data dan kondisi apa data terkumpul, dan bagaimana cara data tersebut dihimpun dan diolah (dianalisis). Metode dan langkah-langkah tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

⁵⁴Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 192.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan/literatur (*library research*) yang berfokus dalam menggunakan data-data yang relevan, meneliti buku-buku kepustakaan dan karya-karya dalam bentuk lain. Penelitian seperti ini pada umumnya juga disebut sebagai kajian literatur, kajian teori, atau studi pustaka.

Sementara itu paradigma yang digunakan dalam penelitian ini adalah paradigma kualitatif. Paradigma ini memfokuskan pada pengungkapan makna (*meaning*) realitas dalam hal ini teks dan bukan terpusat pada angka atau pengukuran (*measurement*).

2. Sumber Data Penelitian

Sumber data penelitian ini terdiri dari data primer (*primary data*) yang merujuk pada tiga kitab syarah *Bulūg al-Marām*, yaitu: *Terjemah Bulughul Maram* oleh Ahmad Hassan, *Sullam al-Afham* oleh Bisri Mustofa, dan *Miṣbāḥ al-Anām* oleh Ahmad Subki Masyhadi.

Adapun sumber data sekunder (*secondary sources*) terdiri dari:

a. Kitab tentang metodologi atau kaidah syarah hadis antara lain:

‘Ilm Syarḥ al-Ḥadīṣ wa Rawafidu Al-Baḥṣ Fihī karya Muḥammad bin Umar bin Salim, *Qawa’id fi Fiqh al-Ḥadīṣ* karya ‘Adil al-Auni, *Fiqh al-Ḥadīṣ Madkhal li Ulūm al-Fahm wa al-A’mal* karya Sa’id al-Zakir, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi* karya Suryadi, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer, Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis* karya M. Alfatih Suryadilaga, *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)* karya

Nizar Ali dan sejenisnya.

- b. Sumber-sumber tertulis lainnya yang memiliki relevansi dengan biografi tiga pensyarah kitab *Bulūg al-Marām* meliputi Ahmad Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki.

3. Metode Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data penelitian ini menggunakan dua teknik yaitu kepustakaan (dokumentasi) dan wawancara. *Pertama*, teknik kepustakaan dimulai dengan mengumpulkan sumber-sumber data dan dilanjutkan dengan membaca, mencatat serta mengolah data pustaka atau karya-karya yang berkaitan langsung dengan topik penelitian. Teknik ini bertumpu pada dua hal, yaitu; a) menyusun bibliografi kerja, yaitu penulis mencatat hal-hal mengenai bahan sumber utama yang akan dipergunakan untuk kepentingan penelitian, dan b) membaca serta membuat catatan penelitian dari berbagai sumber pustaka baik sumber primer maupun sumber sekunder yang memiliki keterkaitan dengan penelitian ini.⁵⁵

Kedua adalah teknik wawancara semi terstruktur dengan keluarga atau tokoh yang memiliki hubungan dengan tokoh pensyarah hadis yang menjadi objek kajian. Teknik wawancara ini digunakan untuk memperoleh data maupun informasi yang tidak didapati dalam sumber-sumber dokumen. Dengan demikian teknik wawancara dapat menguatkan teknik kepustakaan.

⁵⁵Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 16-23.

4. Metode Analisis Data

Tahap selanjutnya, setelah data terkumpul perlu dilakukan analisis data. Analisis data merupakan bagian yang sangat penting dalam penelitian, karena dari analisis ini akan diperoleh temuan (*finding*). Analisis data kualitatif pada dasarnya sudah dimulai saat peneliti melakukan mengumpulkan data, dengan cara memilah mana data yang sesungguhnya penting atau tidak. Ukuran penting dan tidaknya mengacu pada kontribusi data tersebut pada upaya menjawab fokus penelitian.

Adapun metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif-interpretatif. Rancangan operasional metode ini adalah data-data yang ditemukan dan dikumpulkan dari studi kepustakaan, selanjutnya dianalisis dengan cara diinterpretasikan dan diuraikan segala sesuatu yang ada di balik data yang ada. Dengan ini, data yang sudah terkumpul tidak lagi menjadi data mentah (*raw data*) melainkan menjadi data yang memiliki makna (*meaningful*).

Penelitian ini menggunakan pendekatan komparatif-historis. Pendekatan komparatif digunakan untuk membandingkan pemahaman hadis A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki. Sementara pendekatan historis menekankan pada bahwa suatu entitas adalah produk dan berasal dari lingkungan fisik, sosio kultural, dan sosio religius tempat di mana entitas itu muncul. Pendekatan ini digunakan untuk menganalisa tiga isu keagamaan yakni sentuhan kulit lawan jenis, talkin mayit dan tawasul. Ketiga isu tersebut dipilih karena tingkat problematisnya yang cukup kuat. Polemik ketiga isu

tersebut tidak bisa dipisahkan dari sumber teksnya yang berupa hadis yang tercantum dalam *Bulūg al-Marām*. Meskipun perdebatan mengenai ketiga isu tersebut telah terjadi sejak lama, namun polemiknya masih saja muncul kembali hingga masa sekarang. Selanjutnya peneliti menganalisa syarah hadis pada tiga isu keagamaan untuk mengungkap selubung ideologi dan kepentingan pensyarah, A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab. Bab Pertama pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, manfaat dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua membahas sejarah dan perkembangan syarah hadis meliputi periode syarah dalam bentuk lisan (oral), syarah dalam bentuk tulisan (kitab), metode syarah hadis dan metode memahami hadis Nabi Saw.

Bab Ketiga membahas syarah *Bulūg al-Marām* ulama Nusantara Abad XX yaitu *Tarjamah Bulughul Maram*, *Terjemah Bulughul Maram (Sullam al-Afham)* dan *Miṣbāḥ al-Anām*. Bab ini memamparkan juga biografi ketiga pensyarah *Bulūg al-Marām* yang meliputi latar belakang keluarga dan pendidikan, karya intelektual, dan kondisi sosial masyarakat. Selanjutnya bab ini mengemukakan latar belakang penyusunan, sistematika penyusunan, dan contoh syarah ketiga syarah *Bulūg al-Marām* tersebut.

Bab Keempat membahas metode syarah hadis dan pendekatan syarah hadis pada syarah *Bulūg al-Marām* karya Ahmad Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki.

Bab Kelima membahas nilai lokal nusantara yang ada pada ketiga syarah *Bulūg al-Marām* karya Ahmad Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki. Selanjutnya pada bab ini dikemukakan komparasi sikap dan pemahaman hadis ketiga pensyarah .

Bab Keenam penutup. Bab ini memaparkan kesimpulan dari rangkaian pembahasan sebelumnya, saran-saran dan penutup.

BAB II

SEJARAH PERKEMBANGAN SYARAH HADIS

Pembahasan mengenai syarah hadis tidak dapat dipisahkan dari kajian historisitas syarah hadis itu sendiri. Hal ini dikarenakan kajian historisitas berfungsi mengetahui perkembangan dinamika yang terjadi. Selain itu, kajian historisitas juga berfungsi mengetahui sejauh mana posisi kajian yang kini tengah dilakukan. Karenanya, pada bab ini akan dibicarakan sejarah perkembangan syarah hadis dari lisan menuju tulisan.

Secara spesifik, bab ini terbagi menjadi empat subbab utama, yakni sejarah syarah hadis masa awal secara lisan (oral) diikuti dengan sejarah syarah hadis secara tertulis, kemudian syarah hadis dalam berbagai metode. Namun sebelumnya, penting dirasa mengulas kembali term-term dasar berkaitan dengan kajian ilmu hadis *dirāyah* atau *muṣṭalah al-ḥadīṣ* sebagai asumsi dasar dan limitasi dalam kajian historisitas yang dilakukan.

A. Syarah Hadis Masa Awal Secara Lisan

Frasa syarah hadis tersusun dari kata syarah dan hadis. Masing-masing dari keduanya merupakan kata serapan dari bahasa Arab *syarḥ* dan *ḥadīṣ*. Kata *syarḥ* secara literal dapat berarti *al-kasyf* (membuka, menyingkap), *al-tafsīr* dan *al-tabyīn* (menjelaskan), *al-īdāḥ* (memperjelas) seperti dalam ungkapan *syaraha fulān amrahu*, *al-qaṭ'u* (memotong) seperti dalam kata *al-tasyrīḥ* yang berarti *qaṭ' al-laḥm*, *al-faṭḥ* (membuka), *al-fahm* (memahami), *al-iftiḍāḍ* (memerawani), *tausī' al-syai'* (memperluas sesuatu) sebagaimana dalam QS. al-Zumar: 39, *al-*

ḥifzu (menjaga)¹, dan *al-basṭ* (menghamparkan).² Namun demikian menurut Al-Munāwī (952-1031 H.) arti dasar dari kata *syarḥ* adalah *al-basūt* yang darinya memunculkan makna turunan seperti *al-kasyf* yang berarti *syarḥ al-musykil min al-kalām* atau *basṭ al-kalām wa izhār mā khaḥfiya min ma'nāhu* (menjelaskan dan menampakkan kejanggalan arti suatu pembicaraan).³

Sementara itu, apabila dikaitkan dengan konteks kajian teks dan pemahaman kalimat maka arti yang sesuai adalah *al-kasyf*, *al-tafsīr*, *al-tabayīn* dan *al-īdāh* yang memiliki arti senada, yakni *basṭ al-kalām wa izhār mā khaḥfiya min ma'nāhu* atau memperjelas dan menampakkan makna-makna yang belum jelas dan tersembunyi pada sebuah teks atau kalimat.⁴ Jika melihat arti ini, maka term *syarḥ* memiliki padanan kata tafsir (*al-tafsīr*) yang sama-sama berarti menjelaskan⁵. Hanya saja dalam

¹Abū 'Abd al-Rahmān al-Khalīl bin Aḥmad bin 'Amr bin Tamīm al-Farāhidī, *al-'Ain*, (ttp: Dar wa Maktabah al-Hilal, tt), 3/93. Lihat juga: Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukrīm bin 'Alī al-Anṣārī al-Ruwaifi'ī al-Ifrīqī, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Sadir, 1414 H.), 2/497; Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīt*, (Beirut: Al-Resalah, 2005), 226.

²Anshori, "Syarah Hadis", *Jurnal Al-Irfani* 1, No. 1 (2017), 2.

³Fath al-Dīn Bayānūnī, Aḍwā' 'Alā 'Ilm Syarḥ Al-Ḥadīs *Al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 42, No. 4 (Oktober-Desember 2007), 71.

⁴Anshori, *Syarah Hadis*, 3.

⁵Kata *al-tafsīr* merupakan derivasi dari kata dasar *al-fasr* yang berarti *al-ibānah*, *al-kasyf* dan *al-izhār* Sebagaimana dikutip Mannā' Khalīl dari *Lisān al-'Arab*, kata *al-fasr* sendiri semula berarti *kasyf al-muḡta* atau membuka segala sesuatu yang tertutup. Dari bentuk derivasi yang dihasilkan, kata tafsir lantas diartikan sebagai menjelaskan maksud dari lafaz yang janggal atau samar. Pendapat lain menyebutkan bahwa kata *al-fasr* yang merupakan dasar dari kata *al-tafsīr* merupakan bentuk inversi dari *al-safr* yang juga berarti *al-kasyf* atau membuka sebagaimana dalam ungkapan *safarat al-mar'ah sufūran* (seorang

perkembangan penggunaannya, kata tafsir khusus digunakan dalam konteks penjelasan makna Al-Qur'an. Sementara syarah berlaku secara umum pada disiplin ilmu lainnya seperti hadis, ilmu hadis, fikih, *uṣūl al-fiqh*, ilmu kalam dan lain sebagainya.⁶

Dalam bahasa Inggris, istilah syarah dan tafsir diterjemahkan menjadi *commentary*, *explanation*, *interpretation*, dan *exegesis*. Seperti pada kitab *Fath al-Bārī fi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terjemahan Abdul Hameed Siddiequi disebut dengan *Fath al-Bari the commentary on Sahih Bukhārī*, *Syarḥ Du'ā' Kumail* karya Husayn Ansariyan yang diterjemahkan Hamidah Elahinia menjadi *Commentary On Kumayl Supplication*, dan *The Holy Qur'an, English Translation of the Meanings and Commentary*.⁷

Sedangkan kata *ḥadīs* secara etimologi berasal dari dua kata dasar utama yakni *ḥadaṣ-ḥudūsan-ḥadāṣah* yang berarti *al-jadīd min al-asyyā'* atau *sesuatu yang baru* serta menjadi antonim dari *qudmah*

perempuan telah membuka hijab dari wajahnya). Pendapat lainnya menyebutkan bahwa kata *al-tafsīr* berasal dari *al-tafsīrah* yang berarti sedikit air yang digunakan dalam pengobatan para tabib. Lihat: Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*: (Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 2000), 316; Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Turās, 1984), 2/147. Bandingkan dengan: Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Saudi Arabia: Wizārah al-Syu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād, tt), 4/167; Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: 'Isa al-Bābī al-Ḥalabī, t.t), 2/3.

⁶Selengkapnya lihat: Anshori, *Syarah Hadis*, 6-8. Lihat juga: Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, 339.

⁷Anshori, *Syarah Hadis*, 3-4; Ulama'i, "Sejarah dan Tipologi," 339-340; Husayn Ansariyan, *Commentary on Kumayl Supplication*, translated by Hamideh Elahinia, (Qum-Iran: Ansariyan Publications, tt)

yang berarti *yang terdahulu*, dan kata *uḥdūṣah* atau *pembicaraan* dengan bentuk verbal *taḥdīs* yang berarti *ikhbār* atau *menceritakan*, *memberitakan*.⁸

Sementara dari sisi terminologi terdapat perbedaan dalam mendefinisikan kata *ḥadīs* sesuai dengan pandangan disiplin keilmuan yang digunakan.⁹ Namun demikian, ulama dan pakar hadis cenderung

⁸Farāhidī, *al-'Ain* 3/177; al-Ruwaifi'ī, *Lisān al-'Arab*, 2/131; Al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, 167. Bandingkan dengan: Ṣubḥi al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīs wa Muṣṭalāḥuhu 'Arḍun wa Dirāsatur*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malīyīn, 1984), 3-5; Bassām bin Khalīl al-Ṣafḍī, Nāfiẓ bin Ḥusain Ḥammād, "Ilm Syarḥ Ḥadīs: Ta'rīfuhu wa Aḥammiyatuhu wa Nusy'atuhu wa Aqsāmuhu wa Manāhijuhu wa Mauḍū'uhu wa Masā'iluhu," *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 24, No. 1 (2016), 30.

⁹Dalam pandangan ulama hadis, *ḥadīs* diartikan sebagai segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muḥammad saw. baik itu berupa ucapan, perbuatan, penetapan ataupun sifat *khalqiyah* atau *khuluqiyah*, dan sirah Nabi Saw. baik sebelum atau sesudah kenabian. Sementara dalam pandangan ulama fikih, ia berarti segala sesuatu yang tetap (*ṣubūt*) dari Nabi Muḥammad Saw. namun tidak memiliki implikasi hukum wajib atau *farḍu*. Sehingga kata *ḥadīs* di sini cenderung diartikan sama dengan *sunnah* dan menjadi pembanding hukum-hukum lain yang berjumlah lima yakni wajib, haram, sunnah, makruh, dan mubah. Sedangkan ulama *uṣūl al-fiqh* mengartikan *ḥadīs* dalam lingkup ucapan, perbuatan dan penetapan saja, tanpa mengikutsertakan sifat di dalamnya. Munculnya perbedaan ini dikarenakan keberadaan perbedaan kepentingan dari masing-masing ketiganya. Ulama hadis memandang Nabi Muḥammad Saw. sebagai sebuah suri tauladan yang karenanya segala sesuatu yang keluar darinya dapat menjadi petunjuk termasuk dalam sifat-sifatnya, sementara ulama fikih dan *uṣūl* hanya memperhatikan aspek penunjukan hukum syariat dari segala perilaku Nabi Saw., baik itu sebagai basis hukum atau keberadaan hukum itu sendiri. Lihat: Anshori, *Syarah Hadis*, 4-5. Lihat juga: Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 13-19; Mustafa al-Sibā'i, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, (ttp: Dār al-Warrāq, tt), 65-67; Muḥammad Muḥammad Abū Zahwu, *al-Ḥadīs wa al-Muḥaddisūn*, (Mesir: Syirkah Musāhamah Miṣriyyah, 1958), 9-10; Mustafa al-A'zami, *Dirāsāt fī al-Ḥadīs al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi*, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980), 1-2.

mendefinisikannya sebagai segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. entah itu berupa ucapan, perbuatan, penetapan, sifat fisik (*khalqiyah*) maupun perilaku (*khuluqiyah*), dan sirah Nabi saw. baik sebelum atau sesudah kenabian.¹⁰ Definisi hadis yang demikian juga memiliki kesamaan terhadap definisi serupa dari beberapa term yang dianggap bersinonim dalam diskusi ilmu hadis. Term-term tersebut antara lain *sunnah*, *ʿaṣar*, dan *khābar*.¹¹

¹⁰Al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 18-19; Mahmud al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥuh al-Ḥadīṣ*, (Iskandaria: Markaz al-Huda li al-Dirasat, 1415 H.), 16; Al-Ṣāliḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuhu*, 3-5.

¹¹Kata *sunnah* secara etimologi berarti *al-tarīqah* atau *sīrah* yang berarti *jalan* atau *perilaku*, terpuji atau tercela. Sedangkan secara terminologi kata *sunnah* memiliki arti yang sama dengan *ḥadīṣ*. Meski demikian ada beberapa pendapat yang membedakan antara keduanya dengan beberapa argumentasi yang diajukan, di antaranya arti jalan atau perilaku dari kata *sunnah* menjadikannya spesifik merujuk pada perbuatan (*ʿaml*) Nabi saw., berbeda dengan *ḥadīṣ* yang mencakup ucapan selain pada perbuatan. Argumentasi lainnya adalah beberapa riwayat yang mengisyaratkan perbedaan keduanya seperti, “*ḥāzā al-ḥadīṣ mukhālif li al-qiyās wa al-sunnah wa al-ijmāʿ*” (hadis ini bertentangan dengan analogi dan *sunnah* dan *ijmak*), “*imām fī al-ḥadīṣ wa imām fī al-sunnah wa imām fīḥimā maʿan*” (adalah seorang imam dalam hadis dan imam dalam *sunnah* serta imam dalam keduanya secara bersamaan), dan ucapan ‘Abd al-Rahman bin Maḥdi, “*Sufyān al-ṣauri imām fī al-ḥadīṣ wa laisa bi imām fī al-sunnah. Wa al-Auzāʿī imām fī al-sunnah wa laisa bi imām fī al-ḥadīṣ wa Mālik imām fīḥimā*” (*Sufyān al-Ṣauri* merupakan seorang imam dalam hadis tetapi tidak pada *sunnah*. Sementara *al-Auzāʿī* kebalikannya, ia imam dalam *sunnah*, tidak dalam hadis. Sedangkan *Mālik* adalah imam pada keduanya). Namun sebagaimana ditegaskan oleh Subḥi al-Ṣāliḥ baik hadis ataupun *sunnah* sama-sama merujuk pada entitas yang sama, yakni segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muḥammad saw. mencakup ucapan, perbuatan, penetapan dan sifat-sifat. Lihat: Al-Aʿzami, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ*, 1-2; al-Sibaʿi, *al-Sunnah wa Makānatuhā*, 65; Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīṣ*, 6 dan 9-10; Muḥammad ʿAjājī al-Khātib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, (Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 1408 H./1988 M.), 19-20.

Dari definisi yang telah disebutkan, secara garis besar frasa *syarah hadis* dapat diartikan sebagai penjelasan terhadap segala sesuatu yang datang dari Nabi saw. atau dalam definisi yang lebih ringkas penjelasan tentang hadis Nabi saw. Sekilas memang tampak tidak ada masalah dengan definisi yang ada, namun jika diperhatikan lebih dalam terdapat setidaknya dua masalah berkaitan dengan definisi ini.

Pertama, definisi hadis dengan hanya menisbatkan informasi dari Nabi saw. akan mereduksi posisi sahabat dan *tabi'in*. Padahal jika menilik kembali cakupan kitab-kitab hadis yang ada, sedikit banyak akan menyebutkan riwayat yang disandarkan pada sahabat atau bahkan *tabi'in*.¹²

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan *Ṣaḥīḥ Muslim* misalnya, menurut informasi yang diberikan Sa'ad bin 'Abdullāh 'Alī Ḥumaid, tidak hanya berisi hadis *marfū'* saja tetapi juga berisi *aṣar* para sahabat (*mauqūf*) dan terkadang riwayat dari *tabi'in (maqṭū')*.¹³ Hal ini berarti kitab yang

¹²Kata *aṣar* secara etimologi berarti *baqiyyah al-syai'* atau sisa dari sesuatu sedangkan secara terminologi ia adakalanya berarti sama dengan *ḥadīṣ* yakni segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw. Adakalanya ia memiliki arti yang berbeda, dimana ia berarti segala sesuatu yang disandarkan pada sahabat atau *tabi'in*, baik ucapan atau perbuatan. Sehingga pada arti kedua, *aṣar* berarti hadis *mauqūf* atau *maqṭū'*. Begitu juga dengan kata *khābar*, ia secara etimologi berarti *al-naba'* atau berita, kabar. Sedangkan secara terminologi ia dapat diartikan sebagaimana *ḥadīṣ* atau arti yang berbeda darinya, yakni jika *ḥadīṣ* merupakan informasi yang berpangkal pada Nabi saw., maka pangkal dari *khābar* adalah selain Nabi saw.: mungkin kepada sahabat atau *tabi'in* atau bahkan informan lainnya. Lihat: al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥih al-Ḥadīṣ*, 16; Al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 19-20; Al-Sālih, *Ulūm al-Ḥadīṣ*, 10-11.

¹³Sa'ad ibn 'Abdullāh Alī Ḥumaid, *Manāḥij al-Muḥaddīṣīn*, (Riyad: Dar 'Ulum al-Sunnah, 1999), 16 dan 51-54.

mensyarahi keduanya juga mau tidak mau berisi hadis *mauqūf* dan *maqṭū'* seperti *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H.)¹⁴, *‘Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī* karya Badr al-Dīn al-‘Ainī (w. 855 H.)¹⁵ dan *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī* karya Al-Qaṣṭalānī (w. 923 H.)¹⁶ untuk *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī* dan *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj* karya Al-Nawawī (w. 676 H.)¹⁷ atau yang lebih dikenal *Syarḥ al-Nawawī ‘ala Muslim, Al-Dībāj ‘alā Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* karya al-Suyūṭī (w. 911 H.) dan *al-Kaukab al-Wahhāj wa al-Rauḍ al-Bahhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (dua puluh enam jilid)¹⁸ karya Muhammad al-Amīn ibn Abd Allah al-Uramī al-‘Alawī al-Hararī al-Syāfi’¹⁹ untuk kitab *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*.

¹⁴Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1379 H.).

¹⁵Badr al-Din Abū Muḥammad Maḥmud ibn Aḥmad ibn Mūsā ibn Aḥmad ibn Husain al-‘Aini, *‘Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, tt).

¹⁶Aḥmad bin Muḥammad ibn Abū Bakr ibn ‘Abd al-Mālik al-Qastalanī, *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, (Mesir: Al-Matba‘ah al-Kubra al-Amiriyah, 1323 H.).

¹⁷Abū Zakariya Muhyi al-Dīn Yaḥya ibn Syaraf al-Nawawī, *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, 1392 H.).

¹⁸Muhammad al-Amīn ibn Abd Allah al-Urmī al-‘Alawī al-Hararī, *al-Kaukab al-Wahhāj wa al-Rauḍ al-Bahhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, (Beirut: Dār al-Minhāj dan Dār Ṭauq al-Najāh, 2009).

¹⁹Ia adalah murid dari Syaikh Muhammad Yasin ibn Muhammad Isa al-Fadani. Wawancara dengan Prof. Dr. H. Said Aqil Husein al-Munawar pada 27 Desember 2021.

Oleh karenanya, Fath al-Dīn Bayānūnī cenderung mengikuti pendapat mayoritas ulama hadis, selain Al-Kirmānī, Al-Ṭibī dan ulama yang mengikuti keduanya, yang memperluas definisi hadis termasuk pada hadis *mauqūf* dan *maqūū*. Sehingga definisi syarah hadis menjadi lebih umum, menjelaskan makna-makna yang dapat dipahami dari sebuah hadis.²⁰

Kedua, definisi awal yang telah disebutkan berkenaan dengan syarah hadis pada dasarnya hanya menysasar bagian matan saja. Dalam lingkup terkecil, bahkan sanad hadis tidak menjadi bagian dari definisi yang ada. Selain itu, jika mengamati kembali informasi yang diberikan kitab-kitab syarah hadis, sebagaimana poin pertama, syarah hadis tidak hanya fokus pada bagian matan dan sanad saja, tetapi lebih jauh telah mencapai ilmu *takhrīj al-ḥadīṣ* dan penjelasan masing-masing jalur riwayat, *jarḥ wa ta'dīl*, *i'rāb* kata dalam hadis dan lain sebagainya. Maka dapat ditinjau kembali definisi syarah hadis yang mencakup seluruh dimensi kajian syarah hadis dan tidak melupakan aspek etimologi masing-masing term menjadi, *bayān mā yata'allaqu bi al-ḥadīṣ matnan wa sanadan min ṣiḥḥah wa 'illah wa bayān ma'ānīhi wa istikhrāj aḥkāmihi wa ḥikamihi* (menjelaskan segala aspek yang berkaitan dengan hadis baik dari sisi matn atau sanad dengan menghukumi keabsahannya serta menjelaskan makna-makna yang terkandung berikut dengan penjelasan hukum dan hikmah-hikmah yang ada).²¹

²⁰Bayānūnī, *Aḍwā 'ala 'Ilm*, 71.

²¹Bayānūnī, "Aḍwā 'ala 'Ilm," 72-74. Lihat juga: Mukhlis Mukhtar, "Syarah Al-Hadis Dan Fiqh Al-Hadis (Upaya Memahami dan Mengamalkan

Menurut keterangan yang disebutkan oleh Hasan Asy'ari, sejatinya definisi ini merupakan perkembangan mutakhir dari syarah hadis sebagaimana dikenal saat ini. Ia lebih konkrit dan lebih operasional berwujud tulisan dalam berbagai kitab-kitab ulama. Menukil dari Ṭāhir al-Jawābī, Hasan Asy'ari mengungkapkan bahwa embrio syarah hadis ini tak lain adalah apa yang dikenal dengan *fiqh al-ḥadīṣ*.²²

“Disiplin ilmu ini (*fiqh al-ḥadīṣ*) semula hanya terbatas, kemudian berangsur-angsur meluas hingga akhirnya menjadi apa yang dikenal dengan syarah hadis atau *fiqh al-ḥadīṣ*. Para *faqīh al-ḥadīṣ* berpegang pada ilmu ini. Mereka adalah orang-orang yang dikaruniai kemampuan daya kritis dan ketangkasan pemahaman sebagai hasil dari kedalaman bahasa yang dimiliki dan pengetahuan akan hukum-hukum syariat.”²³

Pendek kata, *fiqh al-ḥadīṣ* adalah syarah hadis dengan bentuknya yang sederhana, karena ia adalah embrio awal terbentuknya syarah hadis. Kesederhanaan itu terlihat seperti pada definisi *fiqh al-ḥadīṣ*, di mana ia masih terlihat fokus pada Nabi saw. sebagai sumber utama, terbatas pada penjelasan makna *murād* dan pengesampingan atas kajian sanad. Untuk lebih jelasnya, berikut merupakan perbandingan definisi dan unsur dari syarah hadis dan *fiqh al-ḥadīṣ*.

	Syarah Hadis	<i>Fiqh Al-Ḥadīṣ</i>
Definisi	بيان ما يتعلق بالحديث متنا و سندنا من صحة و علة و بيان معانيه و استخراج أحكامه و حكمه	فهم مراد النبي صلى الله عليه وسلم من كلامه

Hadis Nabi,” *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan Studi Islam* 4, No. 2 (Juli 2018), 111-112.

²²Ulama’i, *Sejarah dan Tipologi*, 340.

²³Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddīṣī fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf*, (Tunisia: Mu’assasat ‘Abd al-Karim bin ‘Abdillah, tt), 128-129.

		واستخراج معناه
Sumber	Nabi Muḥammad Saw. (<i>marfū'</i>), sahabat (<i>mauqūf</i>), dan tabi'in (<i>maqṭū'</i>)	Nabi Muḥammad Saw. (<i>marfū'</i>)
Kajian Sanad	<i>Takhrij</i> (penelusuran jalur periwayatan), penjelasan dan karakteristik periwayat, dan <i>jarḥ wa ta'dīl</i> (penilaian terhadap periwayat)	Tidak ada
Makna Kata (<i>Garīb</i>)	Ada	Ada
<i>Istinbāt al-Aḥkām</i> (Penggalian Hukum)	Ada	Tidak ada
Hikmah Hadis	Ada	Tidak ada

Tabel 2.1. Definisi dan Unsur antara *Syarḥ al-Ḥadīs* dan *Fiqh al-Ḥadīs*

Beberapa literatur menyebutkan bahwa pemasukan *fiqh al-ḥadīs* sebagai bagian dari ilmu-ilmu hadis pertama kali dilakukan oleh Al-Hakim (w. 405 H.) dalam karyanya, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīs*. Ia menyebutkan bahwa *fiqh al-ḥadīs* merupakan buah dari segala cabang dari ilmu-ilmu hadis (*'ulūm al-ḥadīs*) dan menjadi tonggak berdirinya syariat.²⁴ Langkah al-Hakim ini kemudian diikuti oleh Qadi 'Iyad (w. 544 H.) dalam karyanya *al-Ilmā' ila Ma'rifah Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā'* dengan redaksi *al-tafaqquh*.²⁵ Kemudian oleh Ibn Jama'ah (w. 733 H.) dalam *al-Manhal al-Rawī fi Mukhtaṣar 'Ulūm Al-*

²⁴Abū 'Abdillāh al-Ḥakim Muḥammad bin 'Abdullāh bin Muḥammad bin Ḥamdawaih bin Nu'aim bin al-Ḥakam al-Naisābūrī, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīs*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977), 63.

²⁵Abū al-Faḍl 'Iyāḍ bin Mūsā bin 'Iyāḍ bin 'Amrun al-Yaḥsubī, *Al-Ilmā' ila Ma'rifah Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā'*, (Kairo: Dar al-Turas, 1970), 5.

Ḥadīs Al-Nabawī dengan redaksi *fiqh al-kalām (al-ḥadīs)*²⁶, dan al-Tibi (w. 743 H.) dalam *al-Khulāṣah fī Ma‘rifah al-Ḥadīs*.²⁷

Hanya saja dalam perkembangannya, *fiqh al-ḥadīs* kemudian lebih dilihat dari sisi fikih sebagai kajian hukum Islam, bukan fikih dalam arti pemahaman secara umum.²⁸ Hal ini menurut Bayānūnī, yang lantas mengeluarkan *fiqh al-ḥadīs* dari jajaran disiplin keilmuan hadis karena dianggap lebih menjadi tugas para ahli fikih ketimbang ahli hadis. Meskipun kenyataannya, mereka yang memiliki kepakaran dalam bidang hadis juga terafiliasi dalam bidang fikih seperti Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.), al-Bukhārī (w. 256 H.) dan lain sebagainya.²⁹

²⁶Abū ‘Abdillāh Badr al-Din Muḥammad bin Ibrahim bin Sa‘dullāh bin Jama‘ah, *al-Manhal al-Rawī fī Mukhtaṣar ‘Ulūm Al-Ḥadīs Al-Nabawī*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1406 H.), 62.

²⁷Terdapat perbedaan di kalangan filolog terkait nama dari kitab ini. Di antara mereka ada yang mengklaim bahwa nama kitab ini adalah *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Ḥadīs*. Namun demikian, sebagaimana disebutkan sendiri oleh Al-Tibi dalam mukaddimahnya, nama yang benar adalah *al-Khulāṣah fī Ma‘rifah al-Ḥadīs*. Lihat: Abū Muḥammad Syaraf al-Din al-Husain bin Muḥammad bin ‘‘Abdullāh al-Tibi, *al-Khulāṣah fī Ma‘rifah al-Ḥadīs*, (Kairo: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2009), 7 dan 68-69.

²⁸Kata *fiqh* secara bahasa artinya *al-‘ilm bi al-syai’ wa al-fahm lahu* atau mengetahui dan memahami sesuatu. Ia juga bisa diartikan sebagai *al-fiṭnah* atau kecerdasan. Dalam penggunaannya, kata *fiqh* memang secara lumrah diperuntukkan ilmu-ilmu agama karena kemuliannya. Sehingga secara *‘urf* kata ini kemudian digunakan untuk ilmu syariat atau yang kini lazim disebut sebagai fikih dalam kajian hukum Islam. Lhat: Al-Farahidi, *al-‘Ain*, 3/370. Lihat juga: Al-Ruwaiḥī, *Lisān al-‘Arab*, 13/522-523; al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, 1250. Lihat juga: Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (ttp: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt), 6; ‘Abd al-Wahhab Khalaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da‘wah al-Islamiyyah, tt), 11.

²⁹Bayānūnī, *Aḍwā ‘ala ‘Ilm*, 74-75.

Hal yang sama pada dasarnya juga terjadi pada syarah hadis. sebagai wujud transformatif dari *fiqh al-ḥadīṣ*, syarah hadis juga tidak masyhur dikenal sebagai disiplin yang terpisah di antara ilmu-ilmu hadis, sebagaimana disiplin lain yang lazim dijumpai dalam berbagai literatur. Kebanyakan literatur yang ada hanya mencukupkan pada kajian *garīb* saja.³⁰

Kajian mengenai *garīb* sendiri merupakan kajian terhadap lafaz-lafaz yang memiliki makna yang samar dan jauh dari pemahaman. Kajian ini muncul seiring dengan meluasnya wilayah ekspansi Islam yang berdampak pada heterogenitas umat Islam terutama dalam sisi bahasa. Sehingga eksistensi bahasa Arab yang orisinil terancam dengan adanya percampuran bahasa. Berdasar pada alasan ini, kajian mengenai *garīb* belum dikenal setidaknya setelah memasuki abad kedua hijriah. Kajian *garīb* ini sangat penting mengingat pengetahuan terhadap makna kata per kata menjadi pintu masuk pada kajian pemahaman yang lebih mendalam seperti memahami maksud dari sabda Nabi saw., melakukan penggalian hukum (*istinbāṭ al-aḥkām*) dan mengetahui hikmah yang

³⁰Di antara literatur ilmu hadis yang mencukupkan pada kajian *garīb* adalah *Uṣūl al-Ḥadīṣ ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu* karya Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Juhūd al-Muḥaddīṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf* karya Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, dan *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* karya Nur al-Din ‘Itr. Sementara kitab yang secara khusus mengkaji *garīb* seperti *Garīb al-Ḥadīṣ* karya Abū al-Hasan al-Nadr (w. 203 H.), *Al-Fā’iq fī Garīb al-Ḥadīṣ* karya Al-Zamakhshari (467-538 H.) dan *Al-Nihāyah fī Garīb al-Ḥadīṣ* karya Ibn al-Asir al-Jazari (544-606 H.). Lihat: Al-Khāṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ ‘Ulūmuhu*, 181-182; Al-Jawabi, *Juhūd al-Muḥaddīṣīn*, 125-127 dan 130; Nur al-Din ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1981), 332-334.

terkandung dalam setiap hadis,³¹ termasuk melakukan riwayat *bi al-ma'na* bagi ulama yang memperbolehkannya.³²

Penjelasan mengenai ketiga istilah ini dianggap penting sebagai asumsi dasar dalam melakukan penelusuran lebih lanjut terhadap perjalanan sejarah syarah hadis di era awal. Hal ini terbukti dengan adanya pergeseran istilah dalam menyebut penjelasan atau komentar hadis dari *fiqh al-ḥadīṣ* menuju syarah hadis, yang kemudian istilah syarah hadis sendiri dalam literatur ilmu hadis dicukupkan dengan *garīb*.

Selain itu, menurut informasi yang diberikan Hasan Asy'ari, penelusuran syarah hadis era awal juga mengharuskan pemahaman mendasar mengenai esensi dari istilah syarah hadis itu sendiri. Di mana dalam arti dasarnya, syarah hadis merupakan penjelas terhadap hadis, dan penjelas dapat mewujudkan dalam berbagai bentuk apapun, termasuk

³¹Al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu*, 181-182; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 332-334.

³²Dalam tradisi periwayatan hadis (*al-adā' wa al-taḥammul*) dikenal dua macam pola, yakni pola yang mempertahankan keaslian redaksi dari Nabi Saw. atau biasa disebut dengan *al-riwāyah bi al-laḥẓ* dan pola yang mencukupkan dengan mempertahankan makna redaksi atau disebut dengan *al-riwāyah bi al-ma'na*. Dari dua pola ini, pola pertama dianggap sebagai asal dari proses periwayatan hadis. Sementara pola kedua dianggap menyimpang dan karenanya tidak semua ulama baik dari ahli hadis, fikih dan *uṣūl al-fiqh* menyetujuinya. Beberapa diantara mereka justru mengecam pola ini. Namun beberapa lainnya yang memperbolehkan juga melakukan limitasi dengan menerapkan syarat-syarat seperti mengetahui ragam bahasa Arab (*lugah al-'arab wa wujūh al-khiṭāb*) dan memahami konsep makna dalam bahasa Arab berikut dengan faktor yang mempengaruhi perubahan-perubahannya (*al-ma'āni wa al-fiqh ma'a mā yuhilu al-ma'na*). Selain itu juga tidak dalam koridor riwayat *jawāmi' al-kalim* atau riwayat-riwayat yang menuntut adanya akurasi dan otentisitas redaksi (*mā yuta'abbad bihi*). Lihat: Al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu*, 162-163. Bandingkan dengan: Al-Jawabi, *Juhūd al-Muḥaddīṣīn*, 209-232; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 227-230.

sunnah atau hadis yang kemudian lazim disebut *tafsīr al-ḥadīṣ bi al-ḥadīṣ* atau *syarḥ al-ḥadīṣ bi al-ḥadīṣ*.³³

Pada era Nabi Muḥammad saw., syarah hadis tidak berupa penjelasan yang berdiri sendiri di luar sebuah hadis, melainkan tergabung dalam satu kesatuan *matn* hadis, mengingat penjelasan Nabi Saw. terhadap *sunnah*-nya tertulis dalam satu rangkaian. Di antara model syarah hadis semacam ini adalah syarah hadis yang tertulis dalam riwayat Anas bin Malik (w. 93 H.),

انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا

Tolonglah saudaramu baik yang terzalimi atau yang menzalimi (HR. Bukhārī).³⁴

Dalam hadis di atas, Nabi saw. memerintahkan untuk menolong saudara sesama muslim baik dalam kondisi terzalimi atau menzalimi. Pada lanjutan hadisnya, para sahabat yang kurang memahami isi dari hadis tersebut lantas menanyakan perihal maksud dari hadis di atas, terutama pada aspek *zāliman* sebagaimana disebutkan *matn* hadis. Nabi Saw. kemudian memberikan penjelasan maksud dari menolong saudara sesama muslim yang berbuat aniaya bahwa upaya pencegahan dari

³³Ulama‘i, *Sejarah dan Tipologi*, 340-341.

³⁴Hadis ini diriwayatkan Imam Bukhārī dalam tiga tempat dalam kitab *Ṣaḥīḥ*nya. Pertama pada *Kitab al-Mazālim wa al-Gaṣb* pada *Bab: A‘in Akhāka Zāliman aw Mazlūman*, hadis nomor 2443. Kedua pada *kitab* dan *bab* yang sama hanya pada nomor hadis 2444. Dan ketiga, pada *Kitab al-Ikrāh* pada bab tersendiri yang anonim, nomor 6952. Lihat: Abū Abdillāh Muḥammad bin Isma‘il al-Bukhārī al-Ju‘fi, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣalla Allāh ‘alaih wa Sallam wa Sunanihi wa Ayāmihi: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (ttp: Dar Tuq al-Najah, 1422 H.), 3/128 dan 9/22.

melakukan tindak aniaya merupakan bentuk pertolongan. Atau dalam riwayat lain dari Abū Syuraih al-Khuza’i,

الصِّيَافَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَجَائِزَتُهُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُسْلِمٍ أَنْ يَقِيمَ عِنْدَ أَخِيهِ حَتَّى يُؤْتِمَهُ

Bertamu itu selama tiga hari, dan pelayanannya selama siang atau malam hari. Dan tidak halal bagi seorang muslim bermukim di rumah saudaranya sampai saudaranya berdosa karenanya. (HR. Muslim).³⁵

Syarah hadis Al-Khuza’i di atas terletak pada pada bagian akhir hadis, di mana para sahabat mempertanyakan pernyataan Nabi Saw. perihal batasan seseorang melakukan kunjungan sehingga menyebabkan dosa bagi saudaranya. Nabi saw. lantas menjawab kejanggalan dari sahabat bahwa maksud dari menyebabkan dosa bagi saudaranya adalah ia mengunjungi saudaranya dan bermukim di rumahnya hingga saudaranya tidak mempunyai apa-apa untuk menjamunya.

Dari kedua hadis di atas, tampak bahwa syarah hadis secara lisan di era Nabi saw. merupakan bagian yang menyatu dalam rangkaian cerita hadis. Syarah hadis tidak berupa penjelasan mandiri yang berdiri di luar hadis. Bahkan syarah hadis dengan model semacam ini, menurut Hasan Asy’ari, hampir dinyatakan tidak ada.³⁶

Namun demikian, perlu adanya pembatasan terhadap syarah hadis hanya pada bentuk lisan atau oral saja. Hal ini dikarenakan pada definisi

³⁵Abū al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisabūrī, *al-Musnid al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ila Rasūlillāh Ṣalla Allāh ‘alaih wa Sallama: Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, tt), 3/1353.

³⁶Ulama‘i, *Sejarah dan Tipologi*, 342.

hadis yang telah disebutkan sebelumnya, terdapat kemungkinan lain dari bentuk syarah hadis selain lisan, seperti perbuatan (*fi'li*), penetapan (*taqrir*) dan sifat-sifat Nabi Saw. Maka syarah hadis dalam tiga bentuk ini jelas tidak masuk kategori syarah hadis secara lisan, sebagaimana umum dijumpai pada hadis-hadis yang berbicara mengenai masalah ibadah, seperti salat dan *nusuk* (haji dan umrah). Diantaranya adalah riwayat Bukhārī dan Muslim berikut ini.

وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

dan salatlah kalian sebagaimana kalian melihatku salat. (HR. Bukhārī).³⁷

لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ

Lakukanlah haji kalian, sebab aku tidak tahu, barangkali aku tidak berhaji lagi sesudah hajiku ini. (HR. Muslim).³⁸

Dalam disiplin *uṣūl al-fiqh*, konstruksi dua hadis di atas sejatinya hanya menunjukkan *dilālat al-amr* (perintah) yang mempunyai implikasi pada terwujudnya ibadah yang diperintahkan (*al-ma'mūr*).³⁹ Sudah barang tentu membutuhkan syarah yang menjelaskan detail amalan yang harus ditunaikan dalam rangka pendirian ibadah. Berkaitan dengan syarah hadis, jika penjelasan Nabi saw. terhadap hadis ibadah di atas

³⁷Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhārī dalam tiga tempat pada *Ṣaḥīḥ Bukhārī*-nya. Pertama, pada *Kitab al-Azān* dalam *Bab al-Azān li al-Musāfir Izā Kānū Jamā'atan wa al-Iqāmah wa kazālika bi 'Arafah wa Jam'in*, hadis nomor 631. Kedua, pada *Kitab al-Adab* dalam *Bab Rahmah al-Nās wa al-Bahā'im*, hadis nomor 6008. Dan ketiga, pada *Kitab Akhbār al-Āḥād* dalam *Bāb Mā Jā'a fī Ijāzah Khabar al-Wāḥid al-Ṣadūq fī al-Azān wa al-Ṣalāh wa al-Ṣaum wa al-Farāḍ wa al-Aḥkām*, nomor 7246. Lihat: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1/128, 8/9 dan 9/86.

³⁸Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2/943.

³⁹Zahrah, *Uṣūl al-fiqh*, 177-178.

disajikan secara teoritis dalam satu riwayat hadis, kendati pada riwayat lain yang terpisah, maka dapat digolongkan sebagai syarah hadis secara lisan. Seperti riwayat dari Abū Hurairah,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاسْبِغِ الوُضُوءَ, ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ, فَكَبِّرْ, ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ, ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا, ثُمَّ ارْزُقْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا, ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا, ثُمَّ ارْزُقْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا, ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا, ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا»

Nabi Saw. bersabda: “Jika kamu hendak mengerjakan salat, maka sempurnakanlah wudu, lalu menghadap ke arah kiblat, setelah itu bertakbirlah, kemudian bacalah Al-Qur’an yang mudah bagimu. Kemudian rukuklah hingga kamu benar-benar rukuk dan bangkitlah dari rukuk hingga kamu berdiri tegak. Lalu sujudlah kamu hingga kamu benar-benar sujud, lalu bangkitlah hingga kamu benar-benar duduk, dan kerjakanlah semua hal tersebut pada setiap salatmu. (HR. Bukhārī).⁴⁰

Tetapi jika penjelasan yang ada merupakan pelaksanaan Nabi saw. sendiri terhadap satu ritual ibadah, maka tidak dapat dikategorikan sebagai syarah hadis secara lisan, tetapi lebih kepada perbuatan (*fi’l*). Namun demikian perlu dicatat bahwa pelaksanaan Nabi Saw. ini pada gilirannya nanti akan menjadi catatan tersendiri oleh para sahabat yang kemudian diriwayatkan dalam bentuk lisan dan dikenal dengan hadis *mauqūf* atau *aṣar* sahabat, sebagaimana akan dijelaskan berikutnya.

⁴⁰Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhārī dalam dua tempat pada kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Pertama, pada *Kitab al-Isti’zān* dalam *Bab Man Radda fa Qāla ‘alaika al-Salām*, nomor 6251 dan kedua pada *Kitab al-Aimān wa al-Nuzūr* dalam *Bab Iṣā Ḥanaṣa Nāsiyan fī al-Aimān*, nomor 6667. Lihat: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 8/56 dan 8/135.

Kewafatan Nabi saw. pada tahun 11 Hijriah⁴¹ sekaligus menandai era para sahabat dan tabi'in. Peran-peran penting yang sebelumnya tersentral pada Nabi saw., seperti menyampaikan wahyu Al-Qur'an, menjelaskan maksudnya, menerapkan hukum-hukumnya dan peran sosial keagamaan lainnya,⁴² kini berpindah ke tangan para sahabat dan tabi'in. Keikutsertaan mereka dalam berbagai peristiwa-peristiwa pewahyuan serta interaksi keseharian dengan Nabi saw., secara tidak langsung menunjuk mereka sebagai sosok yang paling layak menjadi pengganti Nabi saw.

Peran penjagaan Al-Qur'an dan hadis secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi dua fungsi utama: fungsi *riwāyah* atau aplikatif dan *dirāyah* atau teoritis.⁴³ Fungsi *riwāyah* atau aplikatif lebih kepada menjadikan Al-Qur'an dan hadis sebagai *maṣḍar* atau sumber dalam syariat Islam yang dijalankan usai melakukan metode tertentu dalam proses *istinbāṭ al-aḥkām* (penggalian hukum-hukum). Sementara fungsi

⁴¹Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama perihal tanggal kewafatan Nabi saw. pendapat terkuat mengatakan bahwa Nabi saw. wafat pada tanggal 1 Rabi'ul Awal tahun 11 H., diikuti pendapat berikutnya tanggal 2, dan pendapat terakhir pada tanggal 11. Lihat: Muḥammad bin Muḥammad Abū Syuhbah, *al-Sīrah al-Nabawīyah fi Dau' al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), 594; Safiyy al-Rahman al-Mubarakfuri, *al-Raḥīq al-Makhtūm: Baḥṡ fi al-Sīrah al-Nabawīyah ala Ṣāḥibihā Afḍal al-Ṣalāh wa al-Salām*, (Qatar: Wizarah al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2007), 469.

⁴²Al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīṡ*, 53; al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makānatuhaā*, 70-72; Abū Zahwu, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddīṡūn*, 65-66.

⁴³Dua fungsi ini diadaptasi dari pembagian ilmu hadis ke dalam dua cabang utama, yakni ilmu hadis *riwayah* yang menekankan aspek konten dari hadis dan ilmu hadis *dirayah* yang menekankan aspek otentisitas teks hadis. Lihat: Muḥammad bin 'Alawi al-Māliki al-Hasani, *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fi 'Ilm Muṣṭalāḥih al-Ḥadīṡ*, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, tt), 6-11.

dirāyah atau teoritis lebih kepada penjagaan teks Al-Qur'an dan hadis serta pewarisannya kepada generasi berikutnya sesuai dengan bentuknya yang asli. Fungsi *riwāyah* ini termasuk mencakup penjelasan maksud dari setiap ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi saw. serta metode dan teknik pengajaran.⁴⁴

Hampir tidak ditemukan perbedaan dari para sahabat dan tabi'in dalam menjalankan kedua peran ini. Hal itu dikarenakan kewajiban mentaati perintah Nabi saw. selalu berlaku, baik pada masa beliau masih hidup atau telah wafat. Dan hal ini dipahami dengan sangat baik oleh mereka. Beberapa contoh aplikasi para sahabat terhadap peran dan fungsi *dirāyah* sebagaimana diperlihatkan Abū Bakr yang tetap membentuk tentara Usamah bin Zaid pasca kewafatan Nabi saw. atau kebiasaan para sahabat membuka bahu dan bergegas saat melakukan tawaf meskipun di masa Umar bin al-Khattāb tidak lagi dijumpai alasannya (*'illah*).⁴⁵

⁴⁴Diantara metode dan teknik pengajaran yang dilakukan Nabi saw., dan dilanjutkan oleh para sahabat dan tabi'in adalah dengan cara pelan dan tidak membaca hadis secara utuh dalam sekali waktu. Berdasarkan cerita 'Aisyah, sekira potongan hadis itu dibaca dan pendengar dapat mengingat apa yang tadi telah dibaca hingga hadis itu terbaca semuanya. Selain itu juga dilakukan pembacaan berulang-ulang, dan tidak intensitas pengajaran yang tidak terlalu sering, dikarenakan khawatir terjadi kebosonan. Lihat: 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 38-39; Abū Zahw, *al-Hadīs wa al-Muḥaddiṣūn*, 50-53; al-Khāṭib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 46-53. 'Ajjāj al-Khāṭib menambahkan beberapa metode dan teknik lain yang juga menjadi pembeda pada masa sahabat, yakni mengkhususkan majelis kajian hadis hanya pada mereka yang benar-benar mengkaji hadis, menempatkan kajian hadis di bawah (setelah) kajian Al-Qur'an, menghindari kajian terhadap hadis-hadis yang lemah, menggelar majelis-majelis *muzākarah* hadis. Selengkapnya lihat: al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīs*, 69-75.

⁴⁵al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīs*, 53-56.

Kalau pun ada perbedaan, maka itu terletak pada bagaimana para sahabat dan tabi'in menjaga keaslian teks. Bagaimana mereka menyedikitkan periwayatan hadis bukan dikarenakan rasa benci tetapi justru karena memuliakan. Bagaimana sahabat Umar bin al-Khaṭṭāb sampai mengingkari mereka yang justru memperbanyak riwayat hadis. Dan bagaimana pula mereka meriwayatkan sebuah hadis hanya dalam keadaan mendesak.⁴⁶

Selain itu, upaya penjagaan keaslian teks juga ditempuh dengan peneguhan riwayat hadis⁴⁷ dengan meminta persaksian atau dengan menyumpah perawi hadis. Adalah Abū Bakr, diantara sahabat awal yang meminta persaksian pada setiap riwayat yang ia terima. Diikuti dengan Umar bin al-Khaṭṭāb yang melakukan upaya serupa tatkala mendengar sebuah periwayatan hadis mengenai ucapan salam, dan 'Alī bin Abi

⁴⁶Itr, *Manhaj al-Naqd*, 52; al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makānatuhā*, 79-81; Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddisūn*, 66-69; al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 56-58.

⁴⁷Menarik jika melihat kajian yang dilakukan Ajjāj al-Khāṭib dalam *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* berkaitan dengan kualitas riwayat yang dilakukan para sahabat dan tabi'in, tepatnya dalam masalah riwayat *bi al-ma'na* dan riwayat *bi al-lafz*. Hal ini dikarenakan hasil yang didapatkan cukup mengejutkan dengan ditemukannya beberapa kalangan sahabat dan tabi'in yang cukup toleran terhadap penggunaan riwayat makna, kendati pun pengutamaan terhadap riwayat secara lafaz lebih dikedahulukan. Diantara sahabat yang menggunakan riwayat makna seperti "Abdullāh bin Mas'ud, Abū al-Darda', Anas bin Mālik. Namun demikian, jika para sahabat dan tabi'in melakukan periwayatan dengan makna, mereka akan menambahkan redaksi yang menyiratkan bahwa redaksi yang digunakan tidak sebagaimana yang diucapkan Nabi saw. Selengkapnya lihat: al-Khāṭib, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, 126-143. Bandingkan dengan: Al-Jawabi, *Juhūd al-Muḥaddisīn*, 207-226.

Talib yang meminta sumpah (*istiḥlāf*) seseorang yang menceritakan hadis kepadanya.⁴⁸

Peran dan fungsi penjagaan teks hadis ini memiliki relevansi yang kuat terhadap syarah hadis. Hal ini dikarenakan penjagaan terhadap teks juga mengharuskan pemahaman terhadap makna yang terkandung di dalamnya, sementara syarah merupakan metode penunjang dalam pemahaman ini.

Seperti halnya pada masa Nabi saw., syarah hadis yang diproduksi para sahabat dan tabi'in, secara teknis juga belum dapat disebut dengan syarah, dikarenakan bentuknya yang masih sederhana dan tidak mandiri sebagaimana syarah yang dikenal saat ini. Syarah hadis para sahabat dan tabi'in ini sejatinya merupakan perpanjangan ulasan Nabi saw. terhadap hadis dikarenakan penisbatan kepada Nabi saw. sebagai *maṣḍar asāsī* (sumber utama), yang dalam kajian ilmu hadis lazim disebut dengan *marfū' hukman*.⁴⁹ Sedangkan secara redaksional, syarah yang diceritakan oleh sahabat dan tabi'in ini secara berurutan disebut dengan *hadis mauqūf*⁵⁰ dan *hadis maqṭū'*⁵¹.

⁴⁸Itr, *Manhaj al-Naqd*, 52-53; Abū Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*, 69-73. Al-Siba'i dan Ajjāj al-Khātib memberikan catatan bahwa apa yang dilakukan oleh Abū Bakr, Umar dan 'Alī adalah murni unsur kehati-hatian. Kesimpulan ini ia dapatkan setelah mendapati banyak riwayat yang dinisbatkan kepada ketiganya, dimana ketiganya juga menerima riwayat dengan ketiadaan syarat di atas (mendatangkan saksi dan melakukan sumpah). Selengkapnya lihat: *al-Sunnah wa Makānatuhā*, 83-89; al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 58-62.

⁴⁹Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 342-343. Lihat juga: 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 328-331; Al-Sālih, *Ulūm al-Ḥadīṣ*, 10-11.

⁵⁰Secara literal, kata *mauqūf* berasal dari kata *al-waqf* yang berarti berhenti. Sehingga seakan-akan sebuah hadis berhenti pada sahabat. Sementara secara istilah hadis *mauqūf* berarti hadis yang dinisbatkan kepada sahabat, baik

Seperti telah disebutkan sebelumnya, bahwa meskipun secara faktual perbuatan (*fi‘l*) Nabi saw. tidak menjadi bagian dari syarah hadis secara oral, namun dalam periode berikutnya, tepatnya pada era sahabat dan tabi‘in, penjelasan yang termuat dalam hadis *mauqūf* dan *maqṭū‘* merupakan bagian dari syarah hadis secara oral. Hal ini dikarenakan penjelasan yang dilakukan pada era ini menggunakan lisan sebagai media utamanya, sebagaimana dapat dilihat pada beberapa riwayat hadis berikut ini,

عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضًا، وَقَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ.

“Dari ‘Abdullāh bin Umar, bahwa Nabi saw. mengangkat tangannya sejajar dengan pundaknya ketika memulai salat, dan ketika takbir untuk rukuk, dan ketika bangkit dari rukuk dengan mengucapkan: “*sami‘a Allāh li man ḥamidah rabbanā laka al-ḥamd*” (Semoga Allah mendengar orang yang memuji-Nya. Ya Tuhan kami, hanya miliki Engkau lah segala pujian). Dan Nabi saw. tidak melakukan seperti itu ketika akan sujud” (HR. Bukhārī).⁵²

عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ، وَالْقِرَاءَةِ: بِ (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) وَكَانَ إِذَا رَكَعَ لَمْ

konten hadis berupa ucapan, perbuatan atau penetapan. Lihat: al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīs*, 98-99; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 326-327;

⁵¹Akan halnya *maqṭū‘*, secara literal berasal dari kata dasar *al-qaṭ‘* yang berarti memotong atau memutus, antonim dari kata *al-waṣl*. Sedangkan secara istilah hadis *maqṭū‘* berarti hadis yang disandarkan kepada tabi‘in. Lihat: al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīs*, 101-102; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 327.

⁵²Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhārī dalam *Bab: raf‘ al-yadain fi al-takbīrah* nomor 735. Lihat: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1/148.

يُشَخِّصُ رَأْسَهُ، وَلَمْ يُصَوِّبْهُ، وَلَكِنْ بَيْنَ ذَلِكَ. وَكَانَ إِذَا رَفَعَ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِمًا. وَإِذَا رَفَعَ مِنَ السُّجُودِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ جَالِسًا. وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رُكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ. وَكَانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَيَنْصِبُ الْيُمْنَى. وَكَانَ يَنْهَى عَنِ غُفْبَةِ الشَّيْطَانِ، وَيَنْهَى أَنْ يَقْتَرِشَ الرَّجُلُ ذِرَاعَيْهِ افْتِرَاشَ السُّعَى. وَكَانَ يُحْتِمُ الصَّلَاةَ بِالتَّسْلِيمِ.

“Dari Aisyah, dia berkata, “Dahulu Rasulullah saw. membuka salat dengan takbir dan membaca *al-hamd lillāhi rabb al-‘ālamīn* (QS. Al-Fatihah [1]: 1). Dan apabila beliau rukuk niscaya tidak mengangkat kepalanya dan tidak menundukkannya, akan tetapi melakukan sesuatu antara keduanya. Dan beliau apabila mengangkat kepalanya dari rukuk, niscaya tidak bersujud hingga beliau tegak berdiri. Dan apabila beliau mengangkat kepalanya dari rukuk, niscaya tidak akan sujud kembali hingga duduk dengan tegak. Dan setiap dua rakaat, beliau membaca *tahiyah*. Beliau menghamparkan kaki kirinya dan mendirikan kaki kanannya. Beliau melarang duduknya setan, dan melarang seseorang menghamparkan kedua kakinya sebagaimana binatang buas. Serta beliau menutup salat dengan salam” (HR. Muslim).⁵³

Kedua hadis di atas merupakan syarah dari hadis Nabi saw. sebelumnya yang dianggap sebagai kaidah umum dalam ibadah salat pada riwayat Bukhārī, “...dan salatlah kalian sebagaimana kalian melihatku salat”. Riwayat ‘Abdullāh bin Umar dan Aisyah ini secara material tidak melibatkan interpretasi yang cukup berarti dari keduanya, karena diperoleh melalui pengamatan langsung terhadap apa yang

⁵³Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Bab mā yajma‘u šifah al-šalāh wa maā yaftatihū bihi wa yakhtimu bihi wa šifah al-rukū‘ wa al-i‘tidāl minhu wa al-sujūd wa al-i‘tidāl minhu wa al-tasyahhud ba‘da kulli rak‘atain min al-rubā‘iyyah wa šifah al-julūs baina al-sajdatain wa fā al-tasyahhud al-awwal* nomor 498. Lihat: Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1/357.

dilakukan (*fi’l*) Nabi saw. Sehingga syarah dalam hadis *mauqūf* atau *aṣar* ini masih terbilang sederhana, sebagaimana syarah hadis pada masa Nabi Saw.

Namun demikian, selain berupa *aṣar* yang notebene masih terbilang sederhana, pada era sahabat juga ditemukan bentuk lain syarah hadis. Di mana keikutsertaan sahabat dalam melakukan interpretasi dan catatan terbilang cukup banyak, dengan memberikan catatan dan keterangan tambahan di luar teks asli *matn* hadis. Sebuah interpretasi yang disebut dengan hadis *mudraj*.⁵⁴

Interpretasi yang disajikan dalam hadis *mudraj* sebenarnya sangat beragam, baik dilihat dari objek yang diinterpretasikan atau pun fungsi interpretasi yang dilakukan. Dari objek interpretasi, *mudraj* dapat dilakukan pada *matn* atau pun sanad hadis. Sementara dari sisi fungsi, *mudraj* dapat berupa penjelasan dari diksi yang sulit dipahami atau bahkan berupa produk galian hukum (*istinbāt*).⁵⁵ Berikut ini merupakan contoh dari masing-masing hadis *mudraj*.

«وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ، أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ»

“Tumit-tumit yang tidak terbasuh adalah bagian dari neraka. Sempurnakanlah wudu kalian!” (HR. Ahmad)⁵⁶

⁵⁴Ulama’i, *Sejarah dan Tipologi*, 343.

⁵⁵al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 244-245; al-Ṭahhān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṣ*, 79-81; Al-Sālih, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, 244-249; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 439-444.

⁵⁶Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dalam *Musnad ‘Abdullāh bin Amr bin al-‘Aṣ raḍiya allāh ‘anhumā* nomor 6809. Lihat: Abū ‘Abdullāh Ahmad bin Muḥammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (ttp: Mu’assasah al-Risalah, 2001), jilid 11, 412.

Redaksi otentik yang berasal dari Nabi saw. sejatinya hanya separuh bagian akhir dari hadis, tepatnya pada kalimat “*Asbigū al-wuḍū’!*”. Sedangkan separuh bagian yang awal, “*Wailun li al-a‘qāb min al-nār*”, merupakan tambahan dari perawi sahabat.

Dalam beberapa riwayat yang disebutkan dalam *kutub al-tis‘ah*, ada dua sahabat yang bertanggungjawab terhadap penggunaan redaksi di atas, yakni Abū Hurairah dan ‘Abdullāh bin Amr bin al-‘Aṣ. Namun demikian, terdapat perbedaan antara riwayat keduanya. Riwayat Abū Hurairah memisah antara separuh bagian pertama dan separuh bagian kedua dengan redaksi yang menjelaskan bagian mana yang menjadi sabda Nabi Saw., sebagaimana dapat dilihat pada riwayat Bukhārī⁵⁷, Muslim yang berasal dari jalur Syu‘bah dari Muḥammad bin Ziyad⁵⁸, serta riwayat Ahmad dan Al-Darimi dari jalur yang sama.⁵⁹ Sementara riwayat ‘Abdullāh bin Amr tidak demikian.⁶⁰

⁵⁷Riwayat ini disebutkan dalam *bab gasl al-a‘qāb* pada nomor 165. Lihat: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid 1, 44.

⁵⁸Riwayat ini disebutkan Muslim dalam *bab wujūb gasl al-rijlain bi kamālihimā*, nomor 242. Lihat: Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1/214. Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* juga disebutkan riwayat lain dari jalur ‘Abdullāh bin Amr yakni pada nomor sebelumnya di bab yang sama.

⁵⁹Riwayat ini disebutkan Ahmad di beberapa tempat, yakni pada *Musnad Abū Hurairah* pada nomor 9304, 9554, 10092, 10459. Sedangkan dari Al-Darimi pada *bab wailun li al-a‘qāb min al-nār* nomor 734. Lihat: Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad*, 12/18, 15/174, 15/341, 16/108, 16/282 dan Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Rahman bin al-Fadl bin Bahram bin Abd al-Samad al-Darimi, *Musnad al-Dārimī al-Ma‘rūf bi Sunan al-Dārimī*, (Saudi Arabia: Dar al-Mugni, 2000), jilid 1, 552.

⁶⁰Dalam *kutub al-tis‘ah*, riwayat-riwayat ‘Abdullāh bin ‘Amr ini dapat dijumpai pada *Musnad Ahmad* pada *Musnad ‘Abdullāh bin ‘Amr bin al-‘Aṣ*,

وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ

“Dan Nabi Saw. memilih gua Hira’ dan ber-*tahannus* di sana, yaitu beribadah, selama beberapa malam hari” (HR. Bukhārī).⁶¹

Redaksi yang ditambahkan dalam riwayat ini adalah *al-ta‘abbud*. Oleh Aisyah, redaksi ini digunakan sebagai penjelas terhadap redaksi sebelumnya, *al-tahannus*, yang dianggap asing dan jarang diketahui maksudnya.

B. Syarah Hadis Secara Tertulis

Pada penjelasan yang lalu telah disebutkan perkembangan penggunaan term syarah hadis dari permulaan bentuknya yang paling sederhana, yakni *syarḥ al-ḥadīṣ bi al-ḥadīṣ* kemudian *fiqh al-ḥadīṣ*, dan *garīb al-ḥadīṣ*, hingga pada term syarah dengan makna sebagaimana dikenal saat ini. Mengacu pada perkembangan saat ini, sejatinya tidak mudah menjelaskan dinamika perkembangan syarah hadis secara tertulis. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, syarah hadis bukan dalam bentuknya

hadis nomor 6528 dan 6809, pada *Ṣaḥīḥ Muslim* pada *bab wujūb gasl al-rijlain bikamālihimā* nomor 241, *Sunan Abū Dawud* pada *bab fī isbāg al-wuḍū’* nomor 97, dalam *Sunan al-Nasa’i* pada *bab ṭjāb gasl al-rijlain* nomor 111, dalam *Sunan Ibn Majah* pada *bab gasl al-‘arāqīb* nomor 450, dan dalam *Sunan al-Darimi* pada *bab wailun li al-a‘qāb min al-nār* nomor 733. Lihat: Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad*, 11/82 dan 11/412; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1/214; Abū Dawud Sulaiman bin al-Asy‘as bin Ishaq bin Basyir bin Syidad bin ‘Amr al-Azdi al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, (Beirut: Al-Maktabah al-‘Asriyyah, tt), 1/24; Abū Abd al-Rahman Ahmad bin Syu‘aib bin ‘Alī al-Khurasani al-Nasa’i, *al-Mujtabā min al-Sunan aw al-Sunan al-Ṣugrā al-ma‘rūf bi Sunan al-Nasa’i*, (Aleppo: Maktab al-Matbu‘at al-Islamiyyah, 1986) 1/77; al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, jilid 1, 551.

⁶¹Riwayat ini disebutkan oleh Bukhārī pada bab *kaifa kāna bad’u al-wahy ila rasulillah ṣallallāhu ‘alaih wa sallam* nomor 3. Lihat: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid 1, 7.

sebagaimana dikenal saat ini, mencakup seluruh hadis Nabi Saw. (*marfū'*), riwayat sahabat dan (*mauqūf* atau *asar*) dan tabi'in, dan *garīb al-ḥadīṣ*. Kedua, tradisi penulisan Islam telah merambah pada penulisan (*tadwīn*) hadis-hadis Nabi Saw. di masa beliau masih hidup. Ini berarti penulisan syarah hadis (dengan arti yang sederhana) juga telah dikenal sejak masa Nabi saw. Ketiga, tidak banyak literatur yang secara khusus menjelaskan sejarah pensyarah hadis dari era awal Islam.⁶² Ulasan yang cukup komprehensif hanya ada pada masa pensyarah hadis, di mana masa ini dimulai menjelang akhir abad keempat. Atau paling tidak pada penemuan karya syarah hadis paling awal pada tahun 186 H.⁶³

Atas dasar ini, banyak literatur kini yang menempuh pendekatan yang berbeda dalam menjelaskan perkembangan syarah hadis secara tertulis. Hasan Asy'ari misalnya, pada ulasan sejarah awal syarah hadis, ia mengikutsertakan penjelasan Nabi Saw. sendiri sebagai bagian dari syarah hadis secara oral, begitu juga dengan *asar* sahabat dan hadis *mudraj*. Tetapi dalam pembahasan syarah hadis secara tertulis, ia melakukan *jumping*, dengan langsung menyebutkan karya syarah hadis

⁶²Kebanyakan literatur yang ada hanya mencukupkan pada periodisasi penulisan hadisnya saja dengan menyertakan penjelasan yang berkaitan seperti tradisi tulis-menulis bangsa Arab, produk penulisan hadis dari masa ke masa, hingga komentar para pakar berkaitan dengan hal tersebut. Yang kesemuanya itu terangkum dalam bab *tadwīn al-ḥadīṣ*. Hal itu dapat dilihat misalnya pada Ajjāj al-Khāṭib pada dua karyanya, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu* dan *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, Mustafa al-Siba'i dalam *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī al-Islāmī*, Sa'ad bin 'Abdullāh 'Alī Humaid dalam *Manāḥij al-Muḥaddiṣīn*, Nur al-Din 'Itr dalam *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* dan literatur lainnya.

⁶³Sebuah kitab berjudul *Tafsīr ila Muwaṭṭa'* karya Abū Muḥammad 'Abdullāh bin Nafi' (w. 186 H.). Lihat: Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 344.

pada tahun 186 H.⁶⁴ Secara tidak langsung, ia telah melakukan reduksi terhadap syarah hadis tertulis dengan hanya menghitung model syarah sistematik dan konkrit operasional.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Muḥammad Anshori. Periodisasi yang digunakannya berdasarkan pada *ṭabaqah* (tingkatan) juga terkesan meninggalkan syarah hadis tertulis di era awal Islam. Ia bahkan melakukan lompatan yang lebih jauh, dengan merujuk pada karya yang lebih akhir masanya, yakni pada abad keempat melalui karya Al-Khaṭṭābī (w. 388 H.), *Ma'ālim al-Sunan Syarḥ Sunan Abi Dawud*. Hanya saja, ia terbantu dengan memasukkan *garīb al-ḥadīṣ* sebagai model syarah hadis tertulis dengan periode masa yang relatif lebih awal. Tepatnya pada pertengahan abad kedua hingga pertengahan abad ketiga melalui karya Abū Marwan Abd al-Mālik al-Andalusi (174-238 H.), *Tafsīr Garīb al-Muwatta'a*.⁶⁵

Apabila konsisten terhadap definisi syarah hadis sebagai penjelas sebuah hadis, baik dari aspek *matn* atau sanad, maka semua produk penulisan hadis termasuk pada masa Nabi saw. seyogyanya merupakan bagian dari syarah secara tertulis. Kendati benar tidaknya produk penulisan hadis di masa Nabi saw. mengandung syarah hadis sebagaimana dimaksud membutuhkan penelitian lebih jauh, seperti pada konten *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah* karya 'Abdullāh bin Amr bin al-'Āṣ (w. 65 H.) atau *al-Ṣaḥīfah al-Ṣaḥīḥah* karya Hammam bin Munabbih (40-131

⁶⁴Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 340-345.

⁶⁵Anshori, *Syarh Hadis*, 12-25.

H.). Konsistensi ini penting dijaga untuk membawa pada kesetaraan gerak antara syarah hadis secara teoritik dan praktik.

Berpijak pada fakta ini, kemunculan dan perkembangan syarah hadis secara tertulis semestinya berjalan secara simultan seiring syarah hadis lisan pada masa Nabi saw. dilakukan. Oleh karenanya, penyebutan terhadap hasil penulisan hadis di masa awal mau tidak mau juga harus dilakukan.

Penulisan hadis di masa Nabi saw. tidak dilakukan secara resmi sebagaimana dilakukan terhadap Al-Qur'an.⁶⁶ Alasan perbedaan perlakuan ini menurut beberapa ulama didasarkan pada sulitnya menemukan piranti penulisan dan minimnya jumlah sahabat yang memiliki kemampuan tulis-menulis. Akan tetapi menurut ulama lain, alasan semacam ini tidak dapat diterima karena bertentangan dengan fakta sejarah yang tersaji. Kelompok kedua ini lebih mendasarkan pada alasan lain yang ditemukan dari adanya perbedaan riwayat dari Nabi saw. berkaitan dengan kepenulisan hadis⁶⁷: riwayat yang mengindikasikan adanya pelarangan, seperti riwayat Abū Sa'id al-Khudri,

لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيُمَحِّهُ

Janganlah kalian menulis dariku! Barang siapa menulis dariku selain Al-Qur'an hendaklah dihapus. (HR. Muslim).⁶⁸

⁶⁶al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makānatuhā*, 122.

⁶⁷al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 95-99; al-Khāṭib, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 301-309.

⁶⁸Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim pada *bab al-tasabbut fī al-ḥadīṣ wa ḥukm kitābah al-'ilm* nomor 3004. Lihat: Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 4/2298.

Serta riwayat lain yang menunjukkan hal yang berkebalikan, sebagaimana disebutkan oleh ‘Abdullāh bin Amr bin al-‘Āṣ,

«اَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا خَرَجَ مِنِّي إِلَّا حَقٌّ»

Tulislah! Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggaman-Nya, tidak ada ucapan yang keluarku kecuali kebenaran. (HR. Ahmad).⁶⁹

Atau riwayat yang diceritakan Abū Hurairah berkaitan dengan Abū Syah,

«اَكْتُبُوا لِأَبِي سَاهٍ»

Tulisakanlah untuk Abū Syah! (HR. Ahmad).⁷⁰

Dari perbedaan riwayat ini, para ulama kemudian melakukan upaya kompromi (*al-jam‘ wa al-taufiq*⁷¹) yang menghasilkan kesimpulan bahwa riwayat larangan menulis menunjukkan adanya kekhawatiran akan bercampurnya catatan kepenulisan Al-Qur’an dengan hadis Nabi Saw., sehingga larangan penulisan ini ditujukan kepada mereka yang belum memiliki kredibilitas atas hafalan dan kemampuan kepenulisan. Atau jika tidak, larangan penulisan hadis ini dimaksudkan pada penggabungan catatan Al-Qur’an dan hadis dalam satu media. Sehingga

⁶⁹Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad ‘Abdullāh bin ‘Amr bin al-‘Āṣ* nomor 6510. Lihat: Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad*, 11/57.

⁷⁰Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad Abū Hurairah* nomor 7242. Lihat: Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad*, 12/183.

⁷¹*Al-jam‘ wa al-taufiq* merupakan salah satu tahapan langkah yang harus ditempuh, jika memungkinkan, manakala terjadi perbedaan riwayat. Dimana dalam konteks penulisan hadis ini, beberapa riwayat menunjukkan adanya pelarangan, sementara riwayat lainnya tidak demikian. Sedangkan jika langkah kompromi ini tidak dapat dilakukan, maka langkah yang harus ditempuh secara berurutan adalah dengan *nāsikh-mansūkh*, *tarjīḥ al-riwāyah* dan jika semuanya tidak dapat dilakukan maka dipilih lah *tawaqquf*. Selengkapnya lihat: al-Ṭahhān, *Taisīr Muṣṭalāḥuh al-Ḥadīs*, 46-47.

menjadi tidak relevan melarang penulisan hadis ketika alasan-alasan ('illah) semacam ini tidak lagi dijumpai.⁷² Hal ini lah yang lantas menjelaskan ditemukannya banyak catatan hadis pribadi milik para sahabat dan juga tabi'in,⁷³ seperti *Al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah* milik 'Abdullāh bin Amr bin al-ʿĀṣ (w. 65 H.) yang berisi kurang lebih 1000 hadis, *Ṣaḥīfah* Jabir bin 'Abdillah al-Ansari (w. 78 H.), dan *Al-Ṣaḥīfah al-Ṣaḥīḥah* milik Hammam bin Munabbih (40-131 H.).⁷⁴

Apa yang disebutkan sebelumnya sebagai kesetaraan gerak antara syarah hadis lisan dan tulisan terlihat ketika mengamati perkembangan model kepenulisan hadis awal dari masa ke masa. 'Ajjāj al-Khaṭīb dalam *Al-Sunnah qabla al-Tadwīn* membaginya ke dalam tiga tahapan. *Pertama, jam' al-aḥādīs al-mukhtalifah fi al-suḥuf wa al-karārīs*, di mana hadis-hadis yang ada dikumpulkan (baca: dituliskan) pada lembaran atau kurasan naskah dengan berbagai media seperti pelepah dan daun kurma serta tulang dan kulit binatang. Pengumpulan hadis pertama ini masih dalam bentuknya yang sangat sederhana, meskipun beberapa diantaranya telah dilakukan pemilahan topik hadis seperti hadis-hadis talak, warisan dan 'iddah perempuan. *Kedua, tartīb al-aḥādīs 'ala al-abwāb* atau kategorisasi hadis berdasarkan bab-bab tertentu. Tahapan ini tidak berhenti pada kategorisasi semata, melainkan

⁷²al- al-Khāṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs*, 95-99; al-Khāṭīb, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 301-309.

⁷³Menukil dari Mustafa al-A'zami, Anshori menyebutkan setidaknya 52 nama sahabat yang memiliki catatan hadis pribadi. Selengkapnya lihat: Anshori, "Syarah Hadis," 12-13.

⁷⁴al-Khāṭīb, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 344-357; al-Khāṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs*, 125-131.

lebih dari itu, mengkompilasi bab-bab ini ke dalam satu karya khusus. Dan sebagaimana dijelaskan oleh ‘Ajjāj al-Khaṭīb, karya kompilasi ini tidak hanya berisi hadis-hadis Nabi Saw., melainkan juga catatan tambahan dari para sahabat dan tabi’in (*fatāwā wa al-asār*). Dan karya kompilasi ini lazim disebut dengan *muṣannaf*, *jāmi’*, dan *majmū* seperti milik ‘Abd al-Mālik bin ‘Abd al-‘Aziz bin Juraih al-Basri (w. 150 H.), Mālik bin Anas (93-179 H.), Muḥammad bin Ishaq (w. 151 H.) dan karya-karya lainnya. *Ketiga, al-tarkīz ‘ala farz al-aḥādīs ‘an al-asār*. Artinya memisahkan hadis yang berasal dari Nabi Saw. (*marfū’*) dengan catatan lainnya termasuk riwayat sahabat dan tabi’in (*mauqūf* dan *maqṭū’*). Pada tahapan ini, para penulis menempuh cara yang berbeda dalam menyajikannya. Di awal, kebanyakan dari mereka lebih memilih model *musnad*, di mana hadis yang ditulis akan disusun berdasarkan perawi sahabat sesuai tingkatannya (*tabaqah*)⁷⁵ seperti *Musnad Abū Dawud al-Tayālīsī* (123-204 H.) dan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* (164-241 H.). Kemudian pada periode berikutnya sajian yang dipilih cenderung pada model *sunan*, di mana hadis yang ditulis disusun berdasar pada tema-tema fikih⁷⁶ serta mengkhususkan derajat hadis hanya pada sahih saja, seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (194-256 H.), *Ṣaḥīḥ*

⁷⁵Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī al-Hasani, *al-Manhal al-Laṭīf*, (Indonesia: Dar al-Rahmah al-Islamiyyah, tt), 208.

⁷⁶Muḥammad, *al-Manhal al-Laṭīf*, 209.

Muslim (204-261 H.), *Sunan Abi Dawud* (202-275 H.) dan lain sebagainya.⁷⁷

Selain penulisan hadis secara khusus, syarah hadis secara tertulis juga terlihat dalam karya-karya lain seperti *Kitab al-Garā'ib fī al-Ḥadīṣ* karya Syu'bah bin al-Hajjaj (w. 160 H.), karya "Alī bin "Abdullāh al-Madini (161-234 H.) yang selain menulis hadis, ia juga memasukkan ulasan mengenai perawi-perawi (*rijāl*) hadis, *garīb*, *syāz* dan *'ilal* hadis. Dalam kisaran waktu inilah, sebagaimana disebutkan Hasan Asy'ari, ditemukan syarah hadis yang dianggap sebagai karya pertama kali berjudul *Tafsīr ila Muwaṭṭa'* tulisan Abū Muḥammad "Abdullāh bin Nafi' (w. 186 H.)⁷⁸ dan karya lain yang juga *concern* pada *Muwaṭṭa'* imam Mālik, *Tafsīr Garīb al-Muwaṭṭa'* karya Abū Marwan 'Abd al-Mālik al-Andalusi (174-238 H.).⁷⁹

Periode yang dikenal sebagai masa pensyarah atau *'asyr al-syurūḥ* dimulai setelah era *atbā' al-tabi'in* pada sekitar abad keempat yang ditandai dengan karya Abū Sulaiman Hamd bin Muḥammad al-Khaṭṭab al-Busti (w. 388 H.) atau lebih dikenal dengan Al-Khaṭṭabi

⁷⁷al-Khāṭib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 337-340. Bandingkan dengan: Sa'ad, *Manāḥij al-Muḥaddiṣīn*, 8-10; al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makānatuhā*, 123-126.

⁷⁸Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 344.

⁷⁹al-Khāṭib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 359-361; al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 132; Anshori, "Syarah Hadis," 21. Menurut Bassam dan Nafiz, *Muwaṭṭa'* Imam Malik merupakan salah satu karya populer yang menyita perhatian sejumlah ulama pensyarah dengan banyaknya karya syarah dan *ta'liq* terhadap karya ini. Hal ini setidaknya terlihat dari dua karya syarah tersebut di atas. Lihat: Bassām, Nāfīz, *Ilm Syarah al-Ḥadīṣ*, 34.

berjudul *Ma'ālim al-Sunan*, syarah dari *Sunan Abi Dawud*.⁸⁰ Namun demikian, menurut Bassam dan Nafiz dalam kajiannya menyebutkan bahwa telah dikenal syarah hadis yang lebih awal katimbang milik Al-Khattābi, yakni syarah milik Muḥammad bin Jarir bin Yazid bin Kasir bin Galib al-Tabari (w. 310 H.) yang lebih dikenal dengan Ibn Jarir al-Tabari berjudul *Tahzīb al-āsār wa Tafṣīl al-ṣābit 'an Rasūlillāh min al-Akhbār*. Menurutnya, dari judul yang diberikan Al-Tabari terdapat indikasi dari muatan karyanya berupa penjelasan makna dan maksud dari hadis-hadis Nabi saw. Masih menurutnya, karya ini merupakan rujukan yang cukup penting bagi Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 852 H.) dalam karya syarahnya, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.⁸¹

Dari kedua karya ini, secara berangsur-angsur banyak karya syarah hadis dihasilkan dari masa ke masa. Beberapa karya yang cukup populer dikaji menurut Anshori adalah *Āriḍah al-Aḥwāzī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmizī* karya Abū Bakr bin al-'Arabī al-Mālikī (435-543 H.), *Al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim* karya Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Alī bin 'Umar al-Māzirī (w. 563 H.), *Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim* karya Abū al-Faḍl 'Iyaḍ bin Mūsā bin 'Iyaḍ al-Yaḥṣubī atau dikenal dengan Qāḍi 'Iyaḍ (w. 544 H.), *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj* atau dikenal dengan *Syarḥ al-Nawawī 'ala Muslim* karena dinisbatkan kepada penulisnya, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥya bin Syaraf al-Nawawī (w. 676 H.), *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalanī (w. 852 H.), *'Umdah al-*

⁸⁰Anshori, *Syarh Hadis*, 21-22.

⁸¹Bassām, Nāfiz, *'Ilm Syarḥ al-Ḥadīs*, 34-35.

Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī karya Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad bin Mūsā bin Aḥmad bin Ḥusain Badr al-Dīn al-‘Ainī (w. 855 H.), *Subul al-Salām* karya Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ṣalāḥ bin Muḥammad al-Ḥasanī al-Ṣan‘ānī (1099-1182 H./1688-1769 M.), *Nail al-Auṭār Syarḥ Muntaqā al-Akḥbār* karya Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Syaukānī (w. 1250 H./1834 M.), *Tuḥfah al-Aḥwāzī Syarḥ Jāmi’ al-Tirmizī* karya Abū Alī Muḥammad Abd al-Raḥman bin Abd al-Raḥīm al-Mubarakfurī (w. 1353 H.), dan masih banyak lagi karya syarah hadis yang lainnya.⁸²

Jika melihat rangkaian periodisasi syarah hadis dari masa ke masa, proses penulisan yang jatuh belakangan memang bukan tanpa alasan. Setidaknya ada beberapa hal yang mendasari hal itu. Diantaranya, *pertama*, karena perhatian umat Islam pada era awal masih tertuju pada pengumpulan hadis dan kodifikasinya secara terstruktur. *Kedua*, belum adanya kebutuhan mendesak terhadap syarah hadis mengingat kedekatan umat Islam akan masa kenabian, yang tidak memberi dampak berarti terhadap kualitas kefasihan (*faṣāḥah*) bahasa serta tidak adanya *lahn* (kekeliruan tata bahasa) karena meluasnya wilayah ekspansi pemerintahan Islam sehingga pemahaman terhadap hadis juga masih terjaga. Dan *ketiga*, adanya perasaan enggan tatkala harus mengiringi sabda Nabi saw. dengan perkataan lain seperti syarah.⁸³

⁸²M. Erfan Soebahar, *Aktualisasi Hadis Nabi di Era Teknologi Informasi*, (Semarang: Rasail, 2010), 165-166. Lihat juga Anshori, *Syarḥ Hadis*, 22-23.

⁸³Bassām, Nāfiẓ, *‘Ilm Syarḥ al-Hadīs*, 36.

C. Syarah Hadis Dalam Berbagai Metode

Ulasan sebelumnya mengenai perkembangan syarah hadis baik secara lisan maupun tulisan sedikit banyak telah memberikan gambaran mengenai keragaman metode, cara penyajian, nuansa dan bentuk penerangan hadis. Berbagai tulisan yang ada kini, juga banyak yang telah mencoba melakukan sistematisasi terhadap keanekaragaman metodologi syarah hadis. Namun demikian, upaya yang telah dilakukan agaknya masih belum berlaku secara komprehensif.

Sebagai perbandingan, sistematisasi metodologi pada tafsir juga telah banyak dilakukan para pakar dan ahli tafsir. Namun demikian masih menyisakan polemik mengingat pemetaan yang dilakukan tidak berlaku secara komprehensif. Beberapa pemetaan yang dianggap populer misalnya seperti yang dilakukan Al-Farmāwī dalam *Al-Bidāyah fī al-Tasfīr al-Mawḍū'ī*. Ia membagi metode tafsir ke dalam empat macam, yaitu *al-manhaj al-tahlīlī* (analitis), *al-manhaj al-ijmālī* (global), *al-manhaj al-muqārān* (perbandingan) dan *al-manhaj al-mawḍū'ī*.⁸⁴ Atau yang dilakukan Al-Ṣābūnī dalam *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, yang membagi tafsir menjadi tiga, yakni *al-tasfīr bi al-riwāyah*, *al-tasfīr bi al-dirāyah* dan *al-tasfīr bi al-isyārah*.⁸⁵ Namun demikian, kedua pemetaan ini menurut Islah Gusmian dianggap tidak memberikan penegasan antara ruang metode dan pendekatan serta teknik penulisan tafsir. Ketidaktegasan ini bahkan menurut Islah termasuk pada

⁸⁴ Abd al-Ḥayy Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tasfīr al-Mawḍū'ī*, (ttp: Matba'ah al-Hadarah al-'Arabiyyah, 1977), 23.

⁸⁵ Muḥammad 'Alī Al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Teheran: Dar Ihsan, tt), 67.

pemetaan yang dilakukan pada masa lebih modern oleh Quraish Shihab dalam *Membumikan al-Qur'an*.⁸⁶

Hal ini menunjukkan bahwa tidak mudah untuk melakukan sebuah pembakuan dalam metodologi tafsir, atau dalam konteks kajian ini adalah syarah hadis. Belum lagi dikarenakan kemiripan antara syarah dan tafsir, peta metodologi keduanya cenderung disamakan sehingga tak jarang banyak pengkaji syarah hadis saat ini yang membagi metode syarah hadis umpamanya dengan pembagian Al-Farmāwī sebelumnya. Untuk itu lah, pada sub bab kali ini, akan dilakukan pemetaan ulang terhadap klasifikasi metodologi yang telah dilakukan oleh para ulama dan pakar hadis, dengan merujuk pada metodologi yang digunakan secara individual pada beberapa kitab syarah hadis, atau pada metodologi yang telah disusun menjadi sebuah klasifikasi utuh. Tetapi sebelumnya, ada baiknya mengetahui terlebih dahulu unsur apa saja yang idealnya terdapat dalam syarah hadis.

Sebelum melakukan pensyarah, ada dari beberapa pensyarah hadis (*syāriḥ*) yang terlebih dahulu menjelaskan langkah dan unsur apa saja yang akan dikandung dalam syarahnya. Sementara mereka yang tidak demikian, sejatinya juga dapat diketahui unsur-unsur syarahnya dengan mengkaji secara langsung syarah yang telah dilakukan. Para pensyarah yang menyebutkan langkah dan unsur syarahnya, sebagaimana dinukil Hasan Asy'ari, seperti Khalīl Muḥammad al-Saharanfūrī dalam mukadimah syarahnya, *Baṣṣal al-Majhūd* syarah *Sunan Abū Dāwud*. Di antara unsur syarahnya adalah penyebutan pendapat

⁸⁶Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), 114-115.

ulama terdahulu dalam penjelasan *matn* hadis, uraian biografi perawi dalam rangkaian sanad hadis, pendapat mazhab Ḥanafī, sebagaimana afiliasi mazhab yang diikuti oleh pensyarah. Selain itu juga ada Muḥammad Zakariyya al-Kandahlawī dalam mukadimah syarahnya, *Aujaz al-Masālik ila Muwaṭṭa' Mālik* yang menyebutkan unsur-unsur syarahnya seperti penjelasan *matn* dan lafaz sanad hadis, penyebutan lafaz hadis yang serupa dari *kutub al-sittah*, penjelasan nama *rijāl* secara singkat berikut dengan kritiknya, dan nukilan penjelasan mazhab empat.⁸⁷

Hasan Asy'ari sendiri dalam kajiannya terhadap beberapa kitab syarah hadis⁸⁸ mengumpulkan dan mengklasifikasi unsur-unsur syarah

⁸⁷Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 350-351.

⁸⁸Yakni *Aujaz al-Masālik ila Muwaṭṭa' Mālik* karya Muḥammad Zakariyya al-Kandahlawī (1315-1392 H.), *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-Khaṭīb al-Qaṣṭalānī (851-923 H.), *Tuḥfah al-Aḥwāzī Syarḥ Jāmi' al-Tirmizī* karya Abū Alī Muḥammad Abd al-Raḥmān bin Abd al-Raḥīm al-Mubarakfurī (1283-1353 H.), *Fath al-'Allām bi Syarḥ al-'I'lām bi Aḥādīs al-Aḥkām* karya Abū Yahya Zakariyya al-Anṣārī (825-925 H.), *Ibānah al-Aḥkām bi Syarḥ Bulūg al-Marām* karya 'Alwī 'Abbās al-Mālikī dan ḥasan Sulaimān al-Nawawī, *Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad bin Mūsā bin Aḥmad bin Ḥusain Badr al-Dīn al-'Ainī (725-855 H.), *Al-Bukhārī bi Syarḥ al-Kirmānī* karya *al-Kirmānī 'Aun al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abū Dāwud* karya Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Asyraf bin Amīr bin 'Alī bin Ḥaidar al-'Azīm ābādī (w. 1329 H.), *Nail al-Auṭār min Aḥādīs Sayyid al-Akhyār Syarḥ Muntaqā al-Akḥbār* karya Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abdullāh al-Syaukānī (1172-1255 H.), *Baḥl al-Majhūd fī ḥall Abī Dāwud* karya Khalīl Muḥammad al-Saharanfurī (1269-1346 H.), *Sunan al-Nasa'ī bi Syarḥ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī* karya Jalāl al-Dīn bin 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr *al-Suyūṭī* (w. 911 H.), *Al-Musawwa Syarḥ al-Muwaṭṭa'* karya Waliyyullāh al-Dahlawī (1114-1176 H.), *Syarḥ al-Zarqānī 'ala Muwaṭṭa' al-Imām Mālik* karya Muḥammad bin 'Abd al-Bāqī bin Yūsuf *al-Zarqānī* (w. 1122 H.), *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj* karya Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yahya bin Syaraf al-Nawawī (w. 676 H.) dan *Tanwīr al-Ḥawālik Syarḥ Muwaṭṭa'*

hadis ke dalam empat klasifikasi, yakni syarah umum yang lebih kepada gambaran umum suatu *bāb* atau *kitāb*⁸⁹ yang hendak dikaji, syarah umum ini semacam pengantar yang mencakup penjelasan bunyi lafaz (*ḥarf wa syakl*), penjelasan kaidah bahasa (*nahw wa šarf*), penjelasan arti kamus (*al-ma‘na al-lugawī*), penjelasan arti istilah (*al-ma‘na al-iṣṭilāḥī*); syarah sanad meliputi ulasan nama seluruh perawi, ulasan sebagian perawi, derajat perawi, alasan kritik (*sabab al-jarḥ wa al-ta‘dīl*), nilai status hadis, penjelasan argumentasi nilai status hadis; syarah *matn* mencakup penjelasan kata perkata, penjelasan per-kalimat, penjelasan setelah keseluruhan matan disebutkan, kosa kata asing (*garīb*), varian redaksi *matn* sebagai *syāhid*⁹⁰; dan syarah pemahaman atau syarah isi yang meliputi penjelasan hukum yang dikandung, pendapat multi mazhab, pendapat mazhab tertentu, penjelasan satu

Mālik karya Jalāl al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr *al-Suyūfī* (w. 911 H.). Lihat: Ulama‘i, *Sejarah dan Tipologi*, 351-352.

⁸⁹Term *kitāb* disini dimaksudkan sebagai himpunan dari beberapa tulisan, sebagaimana makna asalnya, *ism li mā kutiba majmū‘an*. Lihat: Al-Ruwaifi‘ī, *Lisān al-‘Arab*, 1/698. Bukan dimaksudkan untuk menyebut sebuah output fisik dari sebuah karya, dimana terdiri dari lembaran-lembaran yang dihimpun menjadi satu dengan diapit sampul pada dua sisi, depan dan belakang.

⁹⁰Kata *syāhid* merupakan bentuk *fā‘il* dari *al-syahādah* yang berarti kesaksian. Dinamakan kesaksian karena ia akan memberikan persaksian terhadap hadis *fard* akan keberadaan asalnya (*aṣl*) sehingga menguatkan kedudukan hadis tersebut, sebagaimana seorang saksi menguatkan pendakwa. Hal ini juga yang menjadi maksud dari *syāhid* secara terminologi. Ia merupakan hadis yang seluruh perawinya, kecuali perawi sahabat, memiliki kesamaan riwayat terhadap hadis *fard*, secara redaksional dan esensial atau esensialnya saja. *Syāhid* umumnya dikaitkan dengan dua istilah yang serupa yakni *i‘tibār* dan *mutābi‘*. Selengkapnya lihat: al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṣ*, 106-107; Al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuhu*, 241; Zafar Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Taḥānawī, *Qawā‘id fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1972), 45-46.

mazhab saja, penjelasan pendapat pensyarah sendiri, penjelasan dalil yang digunakan oleh mazhab, penjelasan faidah dan hikmah, dan penjelasan pendapat pensyarah terdahulu.⁹¹

Sedikit berbeda dengan Hasan Asy'ari, Muḥammad Abū al-Laiṣ dalam tulisannya mengungkapkan bahwa syarah hadis seharusnya mencakup pemberian tanda baca untuk nama perawi, nasab, julukan, nisbat; menjelaskan perawi yang *muhmal*⁹² dan *mubham*⁹³; memberikan penjelasan singkat pada biografi perawi yang dibutuhkan; menjelaskan nilai kritik terhadap perawi; menjelaskan nama tempat yang tertera dalam hadis. Kesemuanya tadi merupakan hal-hal yang berkaitan dengan sanad. Sementara yang berkaitan dengan *matn* adalah syarah hadis dilihat dari bahasa Arab; syarah kosa kata hadis dengan Al-Qur'an; syarah makna hadis dengan Al-Qur'an; syarah hadis dengan hadis; syarah hadis dengan *aṣar*; syarah hadis dengan kitab *garīb al-ḥadīṣ* ulasan mengenai masalah-masalah yang dapat menunjang pemahaman makna seperti *asbāb al-wurūd*, *tarkīb* atau kedudukan kata dalam

⁹¹Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 352-353.

⁹²Secara etimologi kata *muhmal* berasal dari kata *al-ihmāl* yang berarti *al-tark* atau meninggalkan. Sementara dari terminologi periwayatan, *muhmal* dimaksudkan pada satu kondisi dimana seorang perawi meriwayatkan sebuah hadis dari dua perawi yang memiliki kesamaan nama, atau disertai juga kesamaan pada jalur nasabnya, tanpa memberikan pembeda diantara keduanya. Lihat: al-Ṭahḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṣ*, 161; al-Tahānawī, *Qawā'id fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, 45.

⁹³Sementara *mubham* secara etimologi berasal dari bentuk *al-ibhām* yang berarti tidak jelas, samar, kebalikan dari *al-īdāḥ*. Sedangkan dari sudut terminologi periwayatan adalah nama yang disamakan dalam sebuah periwayatan. Entah nama itu berada pada jalur transmisi periwayatan atau berada pada *matn* riwayat. Lihat: al-Ṭahḥān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṣ*, 162-163; Muḥammad, *al-Qawā'id al-Asāsīyah*, 34.

struktur bahasa Arab, dan lain sebagainya; catatan terhadap hadis yang *mansūkh*⁹⁴; penjelasan posisi hadis dari segi *‘ām* atau *khāṣ*, *muṭlaq* atau *muqayyad* dan sebagainya; penjelasan kontekstual makna hadis; penunjukan terhadap aspek *ikhtilāf* dan upaya *tarjīh*; nukilan perbedaan pendapat dari para ulama berikut penjelasan sebabnya; catatan klarifikasi terhadap *matn* yang menimbulkan kecurigaan; pengungkapan atas faedah yang tersimpan.⁹⁵

Dari keseluruhan unsur yang telah disebutkan, pada dasarnya ulama pensyarah hadis telah memiliki kecenderungan dalam pemilihan langkah, metode, pendekatan, nuansa dan model penulisan tersendiri. Pemilihan ini yang nantinya menentukan berapa banyak unsur syarah yang akan dimuat dalam syarahnya. Berkaitan dengan langkah, metode, pendekatan, nuansa, dan model penulisan ini para ulama dan pakar juga telah membaginya ke dalam beberapa ragam dan macam. Namun demikian, sebagaimana telah dipaparkan di awal, pembagian yang ada masih belum berlaku secara komprehensif.

Hājī Khalīfah dalam *Kasyf al-Zunūn* dan Al-Mubārakfūrī dalam pengantarnya pada syarah *Tuḥfah al-Aḥwazī* menyebutkan bahwa syarah

⁹⁴Merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut status hadis yang mengalami pembatasan pemberlakuan hukum yang dikandung. Sedangkan hadis yang membatasi pemberlakuannya disebut dengan *nāsikh*. Keduanya berasal dari kata dasar *al-naskh* yang berarti *al-izālah* (menghapus) dan *al-naql* (memindah). *Naskh* merupakan salah satu tahapan yang ditempuh manakala terjadi perbedaan riwayat yang tidak mungkin dikompromikan. Selengkapanya lihat: al-Ṭahhān, *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṣ*, 48-49. Lihat juga: al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 186; al-Tahānawī, *Qawā'id fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* 47.

⁹⁵ Muḥammad Abū al-Lais al-Khair Ābādī, “Syarah al-Aḥādīṣ al-Nabawiyah: Ta'sīs wa Taṭbīq,” *Al-Tajdīd* 15, No. 30 (1432 H./2011 M.): 52-68.

hadis terbagi ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, *al-syarḥ bi qāla aqūlu*, yakni syarah hadis dengan terlebih dahulu menyebutkan *matn* hadis secara utuh pada bagian awal, dan memberikan penjelasan keseluruhan hadis secara langsung pada bagian berikutnya. Syarah semacam ini sebagaimana dapat dijumpai pada *Maṭāli‘ al-Anzār ‘ala Matn Ṭawāli‘ al-Anwār* karya Syams al-Dīn bin Maḥmūd bin ‘Abd al-Raḥmān al-Aṣfihānī. *Kedua*, *al-syarḥ bi qaulihi*. Hampir sama dengan kelompok syarah pertama di mana sebelum memulai syarah, pensyarah akan memaparkan hadis secara utuh di bagian awal. Bedanya, syarah yang diberikan tidak secara langsung dan menyeluruh, tetapi hanya pada kata atau kalimat tertentu dari *matn* hadis. Syarah ini dapat dilihat pada *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ibn bin Ḥajar al-‘Asqalānī dan syarah Al-Kirmānī untuk *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dan *ketiga*, *al-syarḥ mazjan au mamzūj*, yakni syarah hadis yang mencampur antara *matn* hadis yang hendak disyarahi dengan syarahnya. Pembeda antara keduanya adalah tanda huruf *mīm* untuk *matn* dan huruf *syīn* untuk syarahnya.⁹⁶

Dua kelompok syarah yang disebutkan terakhir ini, ditambah dengan syarah *mauḍū‘ī* atau tematik, di mana fokus penjelasannya ada pada permasalahan-permasalahan yang beragam sesuai dengan kesatuan tema, sebagaimana disebutkan Fath al-Dīn Bayānūnī adalah pembagian yang diberikan oleh Dr. Aḥmad Ma‘bad dalam *taḥqīq*-nya terhadap kitab *Al-Naf‘ al-Syaḏī fī Syarḥ Jāmi‘ al-Turmūzī* karya Abū al-Fath

⁹⁶Muṣṭafā bin ‘Abdullāh Ḥājī Khalīfah, *Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, tt), 37. Abū al-‘Alī Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwāzī Syarḥ Jāmi‘ al-Turmūzī*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 1/246-247. Lihat juga: Ulama’i, *Sejarah dan Tipologi*, 349-350.

Muhammad bin Muhammad bin Muhammad ibn Sayyid al-Nās al-Ya‘murī.⁹⁷ Berbeda dengan Dr. Aḥmad Ma‘bad, Bassām, Nāfiẓ mengartikan syarah *mauḍū‘ī* sebagai syarah tematik yang lazim dipahami sebagai menghimpun hadis-hadis yang memiliki kesatuan tema. Menurutnya, syarah *mauḍū‘ī* adalah syarah terhadap suatu hadis dengan mengelompokkan masing-masing penjelasannya di bawah judul tertentu yang membedakan dengan penjelasan lainnya. Sehingga kata *mauḍū‘ī* disini bukan dimaksudkan untuk arti tema atau topik, melainkan lebih kepada judul. Sedangkan untuk syarah model *qauluhu* disebut dengan *al-syarḥ al-mauḍū‘ī*.⁹⁸

Pembagian yang berbeda diberikan oleh Dr. ‘Usman al-Khasyt. Dinukil oleh Hasan Asy‘ari, ia menyebutkan ada empat model syarah hadis yang diambil dari aneka ragam metode pengajaran hadis. Keempat model tersebut adalah *al-syarḥ al-tafṣilī* (penjelasan yang terperinci), *al-syarḥ al-wāsiṭ* (penjelasan sederhana), *al-syarḥ al-wājiz* (penjelasan ringkas), dan *al-qira‘ah al-tatbi‘iyyah* (membaca ditirukan). Penjelasan terperinci adalah model penjelasan yang menysasar pada setiap unsur baik pada sanad, seperti penyebutan nama-nama perawi, kritik terhadapnya, persambungan sanad, kualitas sanadnya, atau pun pada *matn*, seperti uraian arti kosa kata asing dan sulit, penerapan kata pada konteks teks diringi dengan bukti-bukti dari syair Arab, *istinbāṭ* hukum dan lain sebagainya. Penjelasan sederhana pada dasarnya seperti halnya penjelsan terperinci hanya saja uraiannya global dan lebih pendek atau

⁹⁷Bayānūnī, *Aḍwā‘ ‘ala ‘Ilm*, 83-84.

⁹⁸ Selengkapnya lihat: Bassām, Nāfiẓ, *‘Ilm Syarḥ al-Hadīs*, 37-38.

ada beberapa bagian yang sengaja tidak diuraikan. Sedangkan penjelasan ringkas umumnya hanya menysasar pada ulasan terhadap maksud dari kosa kata sulit dan tempat-tempat yang *musykil* dengan sangat ringkas sekali. Adapun pembacaan yang ditirukan, sebagaimana namanya, sejatinya bukan syarah akan tetapi model pengajaran di mana seorang guru yang membaca akan ditirukan oleh muridnya dengan tanpa menjelaskan kandungan dari teks yang dibaca.⁹⁹

Secara umum, keseluruhan wacana pembagian syarah yang telah disebutkan di atas hanya berkutat pada masalah penyajian syarah semata. Perbedaannya terletak pada masalah sistematika atau bentuk sajiannya saja. Selain pembagian yang dilakukan oleh ‘Usman al-Khasyt, semuanya fokus pada sistematika penyajian syarah, disajikan secara runtut atau tematik. Sajian runtut sendiri apakah dilakukan secara langsung, perkata atau dicampur antara *matn* dan syarahnya. Sementara pembagian ‘Usman al-Khasyt lebih kepada bentuk penyajian syarah: apakah dalam bentuk rinci, global atau tengah-tengah (*wāsiṭ*). Ini berarti dalam banyak pembagian yang dilakukan memang masih sangat sederhana dan hanya pada beberapa masalah saja, dan belum berlaku secara komprehensif.

Akan tetapi dalam perkembangan yang lebih modern, nampaknya pembagian yang lebih sistematis telah dilakukan. Beberapa diantaranya seperti yang dilakukan oleh Hasan Asy‘ari dan Fath al-Dīn Bayānūnī. Dari hasil kajiannya, Hasan Asy‘ari membagi metode yang ada menjadi dua kategori besar: ditinjau dari susunan, terbagi menjadi tiga, yakni *al-*

⁹⁹Ulama‘i, *Sejarah dan Tipologi*, 345-346.

syarḥ al-tafṣilī, *al-syarḥ al-wāsiṭ*, dan *al-syarḥ al-wājiz*; serta ditinjau dari pendekatan syarah terbagi menjadi tiga, yakni syarah hukum, syarah kebahasaan dan syarah komprehensif atau multi pendekatan.¹⁰⁰

Sementara Fath al-Dīn membagi syarah hadis dari lima tinjauan: *manhaj*¹⁰¹, *ṭabī'ah*, *uṣlūb* dan *ṭarīqah*, cakupan hadis, dan outputnya. Dari *manhaj* yang digunakan, syarah hadis terbagi menjadi tiga, yakni *al-syarḥ al-ijmālī* (global), *al-syarḥ al-tahlīlī*, (terperinci) dan *al-syarḥ*

¹⁰⁰Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 353-354.

¹⁰¹Penggunaan term *manhaj*, *uṣlūb* dan *ṭarīqah* pada dasarnya masih menyisakan polemik dengan ditemukannya banyak perbedaan diantara ulama yang menggunakannya. Atas dasar ini penting untuk mendasari penggunaan ini dengan penjelasan yang definitif sehingga tidak terjadi kerancuan dalam pemahamannya. Namun demikian, cukup disayangkan beberapa diantara pakar sering kali tidak menyadari hal ini, sebagaimana Fath al-Dīn sendiri, tidak menyertai term-term yang dipakainya dengan uraian lebih lanjut. Dari penelurusan yang telah dilakukan, sedikitnya ada tiga term yang berkaitan dengan aktifitas syarah atau tafsir. Ketiga term tersebut adalah *ittijāh*, *manhaj*, dan *ṭarīqah*. Kata *ittijāh* diartikan sebagai *al-hadf allaḏī yuttajjah ilaih* atau arah tujuan yang hendak dicapai. Adapun kata *manhaj* diartikan *al-sabīl allaḏī tu'addi ilā hazā al-hadf* (jalan yang ditempuh dalam merealisasikan tujuan). Sementara *ṭarīqah* adalah *al-uṣlūb allaḏī yutraqu 'inda sulūk al-manhaj al-mu'addi ila al-hadf* (cara yang ditempuh ketika hendak melewati jalan yang dapat menghantar pada tujuan). Untuk lebih jelasnya, bisa dilihat pada contoh berikut. Seseorang hendak bepergian menuju kota A. Dalam bepergiannya tersebut, ia memilih jalur darat dengan cara *traveling*, yang artinya kemana pun ia berhenti, ia akan menikmatinya, beristirahat atau melakukan aktifitas lain yang memungkinkan. Seperti ketika ia melewati pegunungan, ia akan berhenti untuk menikmati keindahan alamnya. Atau ketika melewati kawasan perbelanjaan, ia akan berhenti untuk berbelanja. Dari contoh ini, kota A sebagai tujuan dinamakan *ittijāh*. Sedangkan masing-masing dari jalur darat dan *traveling* disebut dengan *manhaj* dan *ṭarīqah*. Perbedaan pemilihan jalan pada sebuah perjalanan, atau bahkan masih dalam jalan yang sama, dapat menimbulkan perbedaan cara tempuh, seperti memilih untuk tidak ber-*traveling*, tetapi langsung menuju pada tujuan. Selengkapny lihat: Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhiji*, (Ttp: Maktabah al-Taubah, tt), 55-57.

al- maudū'ī (tematik). Dari *tabī'ah*-nya, syarah hadis dibagi sesuai dengan kecenderungan disiplin keilmuan yang dimiliki oleh pensyarah seperti fikih, bahasa dan sastra atau sains. Dari tinjauan *uslūb* dan *tarīqah*-nya, syarah hadis dibagi menjadi dua, yakni syarah yang dimulai dengan *qauluhu* dan syarah *mamzūj* atau dicampur antara *matn* dan syarahnya. Dari materi hadis yang dicakup, syarah hadis terbagi menjadi tiga, yakni syarah pada hadis-hadis tertentu seperti syarah hadis *umm zar'* karya Al-Qāḍī 'Iyaḍ (w. 544 H.) atau syarah hadis *innamā al-a'māl* milik imam Al-Suyūfī (w. 911 H.), syarah hadis pilihan seperti ketika seorang pensyarah mengumpulkan hadis-hadis tertentu dan kemudian mensyarahinya sebagaimana dilakukan oleh Ibn Daqīq al-'īd Taqīyy al-Dīn Muḥammad 'Alī (w. 702 H.) dalam *Al-Ilmām fī Aḥādīs al-Aḥkām*, dan syarah hadis dari kitab tertentu seperti dilakukan oleh Al-Nawawī (w. 676 H.) dalam *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj* atau Ibn Hajar al-'Asqalānī (w. 852 H.) dalam *Fath al-Bārī*. Sedangkan dari *output*-nya, syarah hadis dibagi menjadi tiga, yakni *al-syarḥ al-ṣagīrah* atau *mukhtaṣar* yang umumnya diindikasikan dengan redaksi *al-mūjiz*, *al-syarḥ al-mutawassīṭah*, dan *al-syarḥ al-kabīrah* atau *muṭawwalah*.¹⁰²

Meski begitu, pembagian yang dilakukan baik oleh Hasan Asy'ari dan Fath al-Dīn, meminjam bahasa Islah Gusmian, secara paradigmatik masih belum mampu memberikan dasar atas suatu metode kajian dalam syarah hadis. Dan oleh sebabnya, diperlakukan pembagian baru yang lebih komprehensif sehingga mampu menjangkau keseluruhan unsur-

¹⁰²Bayānūnī, Adwā' 'ala 'Ilm, 83-91.

unsur fundamental syarah hadis.¹⁰³ Pembagian ulang yang dilakukan disini sejatinya merupakan bentuk adaptasi dari pemetaan yang telah dilakukan oleh Islah Gusmian terhadap produk tafsir. Mengingat dalam konteks kali ini adalah syarah hadis, nantinya akan dijumpai beberapa perbedaan dalam beberapa item unsur-unsurnya.

Hasan Asy'ari menyebutkan bahwa ada 23 (dua puluh tiga) unsur syarah hadis. Unsur-unsur tersebut tidak harus semuanya terdapat dalam satu kitab syarah atau ulasan hadis tertentu. Bisa saja dalam sebuah kitab syarah hadis hanya menyebutkan sebagian kecil atau hampir seluruh unsur syarah yang tersemat dalam empat bentuk syarah hadis. Keempat bentuk tersebut adalah, syarah umum, syarah sanad, syarah matan dan syarah pemahaman ini.¹⁰⁴

Syarah umum merupakan penjelasan pensyarah mengenai bagian awal atau bab tertentu dalam sebuah kitab. Syarah bentuk ini memiliki empat unsur, yakni:

- 1) Ulasan tentang bunyi lafal (*ḥarf wa syakl*).
- 2) Ulasan kaidah bahasa (*naḥwu wa ṣarf*).
- 3) Ulasan arti kamus.
- 4) Ulasan istilah (*ma'na iṣṭilāḥ*).¹⁰⁵

Selanjutnya adalah syarah hadis yang berkaitan dengan sanad. Syarah ini memiliki enam unsur yaitu:

- 1) Ulasan seluruh nama perawi yang ada pada hadis.

¹⁰³Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 119-120.

¹⁰⁴Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 351.

¹⁰⁵Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi*, 352.

- 2) Ulasan sebagian nama perawi.
- 3) Ulasan nilai atau derajat perawi.
- 4) Ulasan mengenai kritik perawi (*al-jarḥ wa al-ta'dīl*).
- 5) Ulasan nilai status hadis.
- 6) Ulasan argumentasi nilai status hadis.

Sementara itu syarah pada aspek matan meliputi lima unsur.

Ulasan-ulasan matan bisa meliputi beberapa unsur, yakni:

- 1) Ulasan kata perkata
- 2) Ulasan perkalimat.
- 3) Ulasan cakupan matan hadis.
- 4) Ulasan kosa kata yang *garīb*.
- 5) Ulasan varian redaksi matan lain sebagai *syāhid*.¹⁰⁶

Berikutnya adalah syarah mengenai pemahaman isi hadis. Syarah pada bentuk ini mencakup delapan unsur, yaitu:

- 1) Ulasan tentang hukum yang dikandung hadis.
- 2) Ulasan pendapat beberapa ulama mazhab.
- 3) Ulasan mazhab aliran tertentu.
- 4) Ulasan satu mazhab saja.
- 5) Ulasan pendapat sendiri.
- 6) Ulasan dalil yang digunakan oleh mazhab.
- 7) Ulasan yang berkaitan dengan seperti faedah ataupun hikmah.
- 8) Ulasan tentang pencyarah terdahulu.

¹⁰⁶Hasan Asy'ari, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis", 353.

Ditinjau dari sedikit banyaknya unsur syarah yang digunakan oleh pensyarah dalam karyanya, metode syarah hadis dapat dikelompokkan menjadi tiga macam:

- 1) *Syarah tafsiil* adalah metode penjelasan (*syarah*) hadis yang terperinci. Sebuah syarah hadis dikatakan *tafsiil* apabila setidaknya-tidaknya memuat 13 atau lebih unsur syarah. Kompleksitas syarah dan keluasan cakupan informasi dan penjelasan yang terkandung dalam syarah menunjukkan kadar keterperinciannya. Sehingga semakin banyak unsur syarah yang digunakan maka semakin tinggi kadar rinciannya.
- 2) *Syarah wasit* adalah penjelasan (*syarah*) hadis yang menengah atau sedang. Metode syarah jenis ini merujuk pada realitas pensyarah yang memberikan ulasan hadis tidak selengkap dan seluas jenis yang pertama. *Syarah wasit* ini paling tidak memuat lebih dari 7 hingga 12 unsur syarah hadis. Metode syarah sedang (*modest commentary*) berisikan ulasan hadis yang tidak komprehensif tetapi dirasa cukup memberikan informasi yang dibutuhkan oleh para pembaca.
- 3) *Syarah wajiz* adalah penjelasan (*syarah*) hadis singkat dan ringkas. Sebuah metode syarah hadis dikatakan *wajiz* apabila ditemukan kurang dari 7 unsur-unsur syarah. Metode syarah jenis ini lebih singkat dari metode yang pertama dan kedua. Terbatasnya unsur syarah yang ada menyebabkan metode ini tidak mampu memberikan informasi yang banyak namun cukup untuk memenuhi

kebutuhan minimal pembaca mengenai isi dari sebuah hadis.¹⁰⁷

D. Metode Memahami Hadis Nabi Saw.

Salah satu kajian penting yang berkaitan dengan hadis adalah mengenai pemahaman terhadap hadis itu sendiri (*fahm/fiqh al-hadīs*). Tujuan utama dari pelestarian dan penjagaan hadis melalui kritik internal dan eksternal hadis adalah agar hadis terjaga otentisitasnya dan dapat dipahami dengan baik pada setiap masa. Secara historis ulama telah merumuskan prinsip dalam memahami hadis. Prinsip-prinsip itu kemudian dikembangkan para ulama belakangan sehingga menjadi rumusan cara atau metode dalam memahami hadis. metode ini menjadi rambu-rambu dalam memahami hadis Nabi saw. sehingga terhindar dari pemahaman hadis yang tidak tepat dan keliru. Menurut Abd al-Mājid al-Gaurī memahami hadis harus mempertimbangkan dan memperhatikan beberapa prinsip-prinsip sebagai berikut:

1. Memastikan Kesahihan Hadis

Langkah yang pertama harus dilakukan dalam memahami hadis adalah memastikan derajat otentisitas hadis. Mengetahui derajat hadis; sahih, hasan atau daif sangat penting sebelum beristinbat atau ber-*istidlāl* menggunakan hadis. Memperhatikan status hadis merupakan hal yang urgen karena tidak semua hadis Nabi Saw. memiliki status *maqbul* (dapat diterima). Tidak sedikit hadis Nabi Saw. yang berderajat lemah (*da'if*) yang rentan untuk dijadikan

¹⁰⁷Hasan Asy'ari, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis", 353-354.

pijakan hukum. Hadis lemah ini memiliki rentangan yang beragam dari yang lemah, sangat lemah (*syadīd al-ḍaʿf*) hingga palsu (*mauḍūʿ*) yang mengakibatkan hadis berstatus ditolak (*mardūd*).¹⁰⁸

Ulama hadis (*muḥaddisūn*) telah merumuskan kaidah-kaidah untuk menakar apakah hadis tersebut *maqbul* atau *mardūd*. Sebuah hadis dapat diterima jika diriwayatkan oleh perawi yang *dābiṭ*, adil dan memiliki sanad yang bersambung sampai Rasulullah Saw. selain itu hadis tersebut terhindar dari *ʿillat* (hal yang merusak otentisitas hadis) dan *syāz* (kerancauan periwayatan). Kaidah-kaidah merupakan merupakan kaidah mayot yang digunakan untuk menilai derajat otentisitas hadis. Jika sebuah hadis tidak memenuhi kaidah ini, maka hadis itu tergolong lemah. Semakin banyak banyak kaidah yang tidak dipenuhi maka semakin rendah derajat otentisitasnya (*syadīd al-ḍaʿf*).

2. Memahami Hadis Sesuai dengan Petunjuk Al-Quran

Memahami hadis Nabi saw. harus sesuai dengan petunjuk al-Qurʿan. Prinsip ini diperlukan untuk mendapatkan pemahaman yang tepat dan benar serta terhindar dari pemaknaan yang keliru sehingga menyebabkan distorsi pemahaman. Hadis sebagai penjelas, tafsir dan perinci kandungan al-Qurʿan tidak mungkin bertentangan dengan wahyu verbal Allah Swt. yang *muḥkamāt*, yang berisi keterangan-keterangan yang jelas dan pasti. Apabila terjadi pertentangan antara hadis dan al-Qurʿan, maka ada dua kemungkinan; karena status

¹⁰⁸Abd al-Mājid al-Gaurī, *Mabādiʾ al-Taʿāmul Maʿa al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Selangor: Penerbit Kuis, 2016), 141-142.

otentisitas hadis yang tidak kuat atau karena pemahaman yang tidak tepat.

Kondisi derajat kesahihan hadis yang tidak kuat (*gairu sābit*) sangat mungkin menimbulkan pertentangan antara isi hadis dan al-Qur'an. Dalam konteks ini maka status hadis bisa menjadi daif.¹⁰⁹ Sementara itu pemahaman yang tidak tepat dapat menyebabkan pertentangan yang bersifat semu dan bukan hakiki. Oleh karena itu menjadi kewajiban setiap muslim untuk menanggukhadis yang dilihatnya bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang *muḥkām*, selama tidak ada penafsiran (*ta'wil*) yang dapat diterima.¹¹⁰ Yusuf al-Qaraḍāwī menyatakan dalam kondisi hadis sahih yang maknanya masih diragukan, karena bertentangan dengan al-Quran, ia cenderung untuk tidak cepat-cepat mengambil keputusan untuk menerima atau menolaknya secara mutlak. Sebab dikhawatirkan jangan-jangan hadis tersebut mengandung makna yang masih belum tersingkap bagi dirinya.¹¹¹

3. Menghimpun Hadis-Hadis yang Semakna

¹⁰⁹Misalnya adalah hadis riwayat Abu Hurairah ra. penciptaan tanah (*turbah*) pada hari Sabtu. hadis ini bertentangan dengan QS. al-Sajdah: 4, yang menerangkan bahwa Allah Swt. menciptakan langit dan bumi dalam enam masa. Oleh karena itu Imam al-Bukhari memberi komentar bahwa riwayat Abu Hurairah ini bukan bersumber dari Nabi saw. tapi dari Ka'ab al-Aḥbār. Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 156.

¹¹⁰Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 153. Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Teras, 2008), 138-139.

¹¹¹Yusuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah Ma'ālim wa Dawābiḥ*, (USA: al-Ma'had al-Alāmi al-Islāmī, 1990), 99.

Keberadaan hadis-hadis Nabi saw. sejatinya saling menerangkan satu dengan lainnya. Hadis yang menjelaskan ketentuan hukum tertentu secara general akan dijelaskan dan dirinci oleh hadis lainnya. Hadis yang menunjukkan makna mutlak akan di batasi oleh hadis yang lain. Dan hadis yang memberikan pengertian yang umum akan dikhususkan (*takhṣīs*) hadis lainnya. Oleh Karena itu, untuk memahami hadis secara utuh perlu untuk menghimpun hadis-hadis yang memiliki kesamaan makna ataupun yang menunjukkan makna kontradiktif.¹¹²

Menghadirkan hadis-hadis yang setema penting dilakukan untuk menghindari kesalahan dalam memahami kandungan hadis yang sebenarnya. Hal itu bertujuan untuk mengembalikan kandungan hukum yang *mutasyābih* kepada yang *muḥkam*, mengaitkan yang mutlak kepada yang *muqayyad* dan yang umum dijelaskan dengan yang khusus.¹¹³ Memahami hadis secara parsial dan atomistik tanpa melihat hadis lainnya sangat rentan terjatuh dalam pemahaman yang keliru.¹¹⁴

4. Mengkompromikan atau Me-*Tarjīh* Hadis yang Bertentangan

¹¹²Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 163.

¹¹³Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, 146.

¹¹⁴Misalnya adalah hadis tentang mengenai celan memakai sarung sampai dibawah mata kaki (*isbāl izār*). ketika memahami hadis tersebut dan disandingkan dengan hadis lain yang setema ditemukan makna bahwa celan tentang *isbāl* itu tidak bersifat mutlak, tetapi karena disertai dengan sifat sombong. Al-Gauri, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 164.

Keberadaan hadis yang menunjukkan pertentangan makna secara lahir tidak dipungkiri adanya. Kondisi semacam ini dalam ilmu hadis disebut dengan ‘*mukhtalaf al-ḥadīs*’. Pada dasarnya teks hadis tidak mungkin saling berlawanan atau bertentangan. Pertentangan yang mungkin terjadi adalah bersifat lahiriahnya saja bukan dalam kenyataan yang hakiki.¹¹⁵

Memahami hadis dengan benar menuntut adanya kemampuan untuk menyikapi hadis yang bertentangan. Ulama klasik telah merumuskan metode mengurai hadis yang bertentangan melalui kompromi (*al-jam’u*), mengunggulkan salah satunya (*tarjīh*), menghapuskan (*nasakh*) dan menanggukkan (*tawaquf*).

5. Memahami Hadis Sesuai Latar Belakang, Situasi dan Kondisi (*Asbāb Wurūd*)

Memahami hadis Nabi Saw. sayogyanya memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi diucapkannya sebuah hadis (*sabab wurūd*), atau terkait dengan ‘*illah* tertentu yang dinyatakan dalam hadis tersebut atau dari kejadian yang melingkupinya. Hal itu mengingat hadis seringkali berupa respon-respon Nabi Saw. untuk penyelesaian problem kemsayarakatan yang bersifat lokal, kasuistik. Oleh karena itu. Dengan memperhatikan situasi dan kondisi dimana hadis disampaikan dapat membantu mengetahui apa yang umum, sementara (temporal) dan abadi, serta atara yang universal dengan partikular.¹¹⁶

¹¹⁵Al-Gaurī, *Mabādi’ al-Ta’āmul Ma’a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 171.

¹¹⁶Al-Gaurī, *Mabādi’ al-Ta’āmul Ma’a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 177.

Yusuf al-Qaraḍāwī berpandangan bahwa jika kondisi telah berubah dan tidak ada ‘illah lagi, maka hukum penggunaan suatu nas hadis akan gugur. Pun demikian dengan hadis yang belandaskan suatu kebiasaan bersifat temporer yang berlaku pada masa Nabi dan mengalami perubahan pada masa kini, maka yang dipegangi menjadi tumpuan adalah maksud yang dikandungnya dan bukan pengertian harfiahnya.¹¹⁷

6. Memahami Hadis dengan Memperhatikan *Maqāṣid Al-Syarī'ah*

Ajaran Islam dan hukum yang telah disyariatkan Allah Swt. baik melalui al-Qur'an maupun Sunnah Nabi bertujuan memberikan kemaslahatan bagi manusia dan menghindarannya dari keburukan. Tujuan inilah yang disebut sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.¹¹⁸ pandangan mendasar dari *maqāṣid* adalah bahwa hukum Islam bertujuan tidak lain hanya untuk memberikan kemaslahatan kepada manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Para ulama yang menekuni *maqāṣid* sepakat pada satu prinsip bahwa hukum Islam adalah

¹¹⁷Memahami dengan kaidah ini contohnya adalah hadis tentang urusan dunia, *أعلم بأمر دنياكم . أنتم* . memahami hadis ini harus juga melihat sebab khusus munculnya hadis, yakni berkenaan dengan penyerbukan kurma. Suatu ketika Nabi berpendapat tentang penyerbukan kurma. Para sahabat menilainya sebagai wahyu dan mengikuti perkataan Rasul namun hasilnya berdampak buruk pada hasil panen mereka. Kemudian muncullah sabda ini. Hadis ini dipahami dalam konteks tersebut, dan tidak berarti semua urusan dunia dapat terbebas dari tuntutan agama. Karena, al-Qur'an dan hadis memberi petunjuk pula tentang berbagai persoalan dunia. Selain itu, hadis ini menunjukkan bahwa Nabi mengakui dan menerima hasil percobaan dalam bidang pertanian dan bidang lain. al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, 131-134

¹¹⁸Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 187.

hukum yang secara keseluruhan bersifat kausatif (mu'allalah) atau diturunkan untuk satu tujuan tertentu, yaitu untuk mendatangkan kemaslahatan dan menghilangkan kemafsadatan pada kehidupan manusia.

Memahami hadis dengan berpedoman dengan tujuan syariah adalah prinsip yang urgen. Makna substansial atau tujuan hakiki teks hadis sangat penting untuk diketahui dan dipegang. melalui prinsip ini dapat diketahui dan dibedakan antara tujuan hakiki dan yang menjadi sarana. Tujuan hakiki bersifat tetap sementara sarana menuju tujuan itu dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman, kebiasaan, lingkungan. Ketika hukum yang terkandung hadis sejalan dengan *maqāsid* (tujuan hukum) maka hukum tersebut dapat diterima dan diaplikasikan. Namun jika hukum tidak sejalan dengan tujuan hukumnya, atau dengan kata lain justru berkontradiksi dengan tujuan syariah, maka hukum tersebut harus dievaluasi dan diformulasikan kembali.¹¹⁹

7. Memahami hadis dengan memperhatikan segi semantik kebahasaan

Memahami hadis untuk merengkuh kandungan maknanya tidak bisa dipisahkan dari aspek semantik kebahasaan. Kondisi hadis nabi saw. yang tersusun dalam ungkapan-ungkapan berbahasa Arab

¹¹⁹Sebagai contoh hadis tentang siwak. Penyebutan siwak dengan kayu arak oleh Nabi tidaklah mengikat agar menggunakan dengan alat itu. sebab yang menjadi tujuan dari hadis tersebut adalah terjaganya kebersihan dan kesehatan gigi dan mulut. Sedangkan mengenai alat yang digunakan tergantung kondisi suatu tempat tertentu dan waktu tertentu.

menuntut siapa saja yang ingin memahaminya untuk memiliki kemampuan bahasa Arab. sehingga maksud dari setiap lafal hadis dapat terurai dengan baik sesuai dengan kaidah kebahasaan dan yang melingkupinya.¹²⁰

Tergolong dalam prinsip ini juga adalah memastikan makna dan konotasi kata yang digunakan dalam susunan kalimat hadis. Konotasi sebuah kata atau ungkapan tertentu adakalanya berubah dari suatu waktu ke waktu, dari suatu lingkungan ke lingkungan lainnya. karena bahasa adalah masalah yang membudaya maka, ia akan berkembang menyesuaikan waktu dan tempat.¹²¹ Memperhatikan aspek kebahasaan yang terikat budaya tertentu akan membantu dalam memahami hadis Nabi saw. dengan benar dan terhindar dari kesalahan.¹²²

8. Membedakan antara Ungkapan *Haqīqah* dengan *Majāz*

teks hadis yang tertuang dalam bahasa Arab banyak yang menggunakan kiasan atau metafora (*majāz*) karena Rasulullah Saw. adalah orang Arab yang menguasai retorika (*balāghah*). Rasul Saw. menggunakan *majāz* untuk mengungkapkan maksud beliau dengan

¹²⁰Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 191

¹²¹Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, 179.

¹²²Misalnya adalah kata al-na'yu dalam hadis Abdullah ibn Umar yang diriwayatkan al-Tirmizī yang melarang perbuatan *na'yu* saat kematian seseorang. kata al-na'yu dalam hadis tersebut bukan bermakna mengabarkan atau menginformasikan tentang kematian seseorang, melainkan menyebutkan kebaikan dan prestasi orang yang meninggal dengan tujuan mengagungkan dan menguatkan kesukuan. Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 192.

cara yang mengesankan (*faṣṣḥ*). *Majāz* merupakan ungkapan yang tidak menunjukkan makna sebenarnya secara langsung, akan tetapi hanya dapat dipahami dengan berbagai indikasi (*qarīmah*) yang menyertainya, baik yang bersifat tekstual ataupun kontesktual. misalnya adalah kata *al-qamar* untuk mengungkapkan sebuah keindahan, kata *al-asad* mengungkapkan keberanian.¹²³ ungkapan *majāz* dalam kalimat yang mencakup perlambangan atau tamsilan menunjukkan tingginya nilai sastra (*faṣāḥah* dan *balāḡah*) sebuah ungkapan dan tidak dapat dinilai sebagai sebuah kebohongan.

Sebuah pemahaman hadis yang baik harus mampu membedakan antara ungkapan *haqīqah* atau *majāz*. Tanpa perbedaan ini sebuah pemahaman bisa tergelincir dalam kekliruan (*ḡalaṭ*). Hadis yang tidak bisa dipahami secara tekstual maka harus dita'wilkan. Usaha ta'wil harus didukung dengan alasan yang kuat, jika tidak maka penakwilan tersebut harus ditolak. Begitu juga dengan penakwilan yang dipaksakan.¹²⁴ Sementara pemahaman hadis yang hanya sesuai dengan susunan lahiriyahnya saja akan tertolak jika bertentangan dengan konklusi akal yang jelas atau hukum syariah yang benar, atau pengetahuan yang pasti.¹²⁵

9. Membedakan yang Gaib dengan yang Nyata

¹²³Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 197.

¹²⁴Misalnya adalah ungkapan 'panjang tangan' dalam pesan Nabi Saw. kepada istri-istrinya. ungkapan tersebut tidak dimaknai secara hakiki melainkan secara konotatif yang berbarti orang yang senang bersedekah. Al-Gaurī, *Mabādi' al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 198.

¹²⁵Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, 159.

Yusuf al-Qaraḍāwī menambahkan prinsip membedakan yang gaib dan nyata. prinsip ini menjadi penting karena ada banyak hadis yang berbicara tentang alam gaib. Diantaranya, mengenai makhluk-makhluk yang tidak dapat diindera, alam *barzakh* atau kubur, kehidupan akhirat termasuk timbangan amal manusia (*mīzān*), kumpulnya manusia di padang *maḥsyar*, dan *ṣirāt*. Hadis-hadis yang berkualitas sahih mengenai hal yang semacam ini, bagi Yusuf al-Qaraḍāwī tetaplah wajib diterima. Tidak dibenarkan menolak hadis-hadis tersebut hanya karena tak bisa dialami oleh manusia (pengaaman empiris). Selama masih dalam batas kemungkinan menurut nalar, tetaplah bisa diterima.¹²⁶

Sementara mengenai hadis nabi yang berkaitan dengan sifat Allah Swt. Yusuf al-Qaraḍāwī sependapat dengan Ibn Taimiyyah dalam hal menghindari ta'wil. ia cenderung untuk mengebalikan makna hadis kepada Allah Swt. tanpa memmaksakan diri untuk mengetahuinya. Ia menuturkan bahwa sikap yang proporsional yang diharuskan oleh nalar keimanan dan tidak ditolak oleh logika akal adalah dengan mengimani kebenaran kandungan hadis tentang sifat Allah swt. tersebut. Ia tidak sependapat dengan pemikiran dan pemahaman Mu'tazilah yang berusaha menganalogikan antara sesuatu yang gaib dengan yang nyata. Contoh yang dikemukakan adalah persoalan melihat Allah swt. Menurutnya, melihat Allah adalah hal yang mungkin meskipun cara dan hakikatnya tidak dapat dijangkau oleh akal. Ia membantah pandangan Mu'tazilah yang

¹²⁶Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, 173.

memustahilkan terjadinya *ru'yah* Allah berdasar argumentasi bahwa mereka (Mu'tazilah) telah melakukan kesalahan yaitu dengan menganalogikan antara alam gaib dengan alam nyata. Padahal Allah Swt. telah berfirman dalam QS. Al-Qiyamah (75): 22-23, tentang seorang mukmin yang melihat Tuhan sejelas mereka melihat bulan purnama.¹²⁷

¹²⁷Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, 176.

BAB III

SYARAH BULŪG MARĀM ULAMA NUSANTARA

Pada bab ini akan dipaparkan biografi tiga ulama Nusantara abad XX yang menyusun syarah *Bulūg al-Marām*. Tiga pensyarah tersebut adalah Ahmad Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki. Selanjutnya juga akan diulas tiga kitab syarah *Bulūg al-Marām* mereka yaitu *Tarjamah Bulughul Maram*, *Sullam al-Afhām* dan *Miṣbāḥ al-Anām*.

A. Kitab *Tarjamah Bulughul Maram* Karya Ahmad Hassan

1. Biografi Ahmad Hassan

a. Latar Belakang Keluarga

Hassan bin Ahmad merupakan salah satu pemikir Islam yang aktif menulis dan berpikiran progresif. Ia dilahirkan di Singapura pada 1 Desember 1887 dari pasangan Ahmad Sinna Vappu Maricar dan Muznah. Sang ayah, Ahmad Sinna, berkebangsaan India dengan gelar *Pandit* (gelar atas pengetahuan keagamaannya). Ahmad juga merupakan salah satu penulis surat kabar “Nurul Islam” yang berbahasa Tamil terbitan Singapura. Sementara ibunya, Muznah, kelahiran Surabaya meskipun keluarganya berasal dari Palekat, Madras, India. Muznah berasal dari keluarga yang berpengetahuan keagamaan di Mesir. Keduaorangtua Hassan bertemu di Surabaya dan melangsungkan pernikahannya di kota yang sama. Kemudian mereka berangkat ke Singapura dan menetap

di sana.¹

Sementara menetap di Singapura, Hasan bin Ahmad atau masyhur dengan sebutan Ahmad Hasan (disebut juga Hassan Bandung) menikah dengan seorang perempuan berdarah Tamil-Melayu, bernama Maryam pada 1911 dan mereka dikaruniai tujuh anak. Ketujuh anaknya tersebut yaitu (1) Abdul Qodir, (2) Jamilah, (3) Abdul Hakim, (4) Zulaiha, (5) Ahmad, (6) M. Sa'id, (7) Manshur.² Penamaan Ahmad Hassan hasil pengaruh dari budaya setempat, yaitu Singapura. Di mana orang-orang Melayu mendahulukan nama keluarga atau orang tua dari nama aslinya. Jadi, nama sesungguhnya adalah Hassan bin Ahmad lalu berganti menjadi Ahmad Hassan.³

Ahmad Hassan kemudian berlabuh ke Surabaya pada 1921 untuk mencari kehidupan baru dengan meneruskan usaha tekstil pamannya, 'Abdullāh Hakim. Dari sana, ia juga banyak belajar dan bersinggungan dengan para tokoh pembaharu yang kala itu menuai perdebatan dengan kelompok tradisional. Hassan yang memang memiliki karakter pekerja keras, mencoba belajar terkait tenun dan mengikuti sekolah pertenunan di Bandung pada 1924. Di Bandung ia tinggal

¹Salman Iskandar, *99 Tokoh Muslim Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2009), 16.

²Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1980), 21.

³Dadan Wildan, *Dai yang Politikus: Hikayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), 9.

bersama Muḥammad Yunus, salah satu pendiri Persatuan Islam (Persis). Dan pada akhirnya, 3 tahun setelah berdirinya Persis (berdiri 1923), Hassan masuk sebagai anggota.⁴

Ahmad Hassan kemudian berpindah ke Bangil pada 1940 dan mendirikan Pesantren Persis dan Pesantren Putri yang kemudian dipimpin oleh putra pertamanya, Abdul Qodir. Hassan wafat pada 10 November 1958 di usianya yang menginjak 71 tahun di RS dr. Soetomo -dulu Karangmenjangan-, Surabaya.⁵

b. Latar Belakang Pendidikan

Ahmad Hassan kecil mendapatkan perhatian pendidikannya dari orangtuanya di Kampung Kapur, Singapura. Ketika berumur 7 tahun, ia sudah senang belajar terutama al-Qur'an dan ilmu agama lainnya. Dalam kurun waktu dua tahun ia bisa menyelesaikan pembelajaran al-Qur'annya dan melanjutkan sekolah Melayu selama 4 tahun dengan mempelajari ilmu bahasa, di antaranya bahasa Tamil, bahasa Melayu, bahasa Arab dan bahasa Inggris.⁶

Secara formal, pendidikan dasar Hasan tidak ditamatkan, meskipun ia juga pernah belajar di Victoria Bridge

⁴A. Mughni, *Hassan Bandung*, 17.

⁵A. Latief Muchtar, *Gerakan Kembali ke Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1998), 230.

⁶Ah. Zakki Fuad, *Negara Islam atau Negara Nasional: Pemikiran Fundamentalists vs Liberalis* (Kediri: Jengala Pustaka Utama, 2007), 146.

School di daerah Geylang hingga pada tingkat empat.⁷ Menginjak umur 12 tahun, sosok Hassan mulai mandiri dengan membantu pekerjaan toko milik Sulaiman, yang juga iparnya. Sembari bekerja, ia juga mendalami ilmu tata bahasa seperti nahwu, ṣaraf dan ilmu fikih seperti bab salat, puasa, wuḍu bersama Haji Ahmad di Bukit Tinggi dan Mohammad Thaib berasal dari Minto Road.⁸

Kecintaan Hassan kepada ilmu pengetahuan, membuatnya gigih untuk terus belajar. Pengembaraannya mencari ilmu, ia lanjutkan dengan berguru pada Said ‘Abdullāh al-Musawi di Bukit Tinggi selama tiga tahun. Kemudian ia juga belajar pada pamannya yang bernama Abdul Lathif, seorang guru terkenal di daerah Singapura dan Malaka. Ia juga menimba ilmu kepada Syaikh Hassan dari Malabar dan Syaikh Ibrahim berasal dari India. Perjalanan menempuh ilmu pengetahuan yang ia geluti tersebut hingga ia berusia 23 tahun.⁹

Perjalanan menempuh ilmu saat itu memang belum terlalu menunjukkan kecerdasan Hassan. Karena Hassan sendiri belum begitu menguasai pengetahuan tentang ilmu agama seperti fikih, mantiq, *faraid* dan lain sebagainya.

⁷Akh. Minhaji, A. *Hassan Sang Ideolog Reformasi Fikih di Indonesia 1887-1958* (Garut: Pembela Islam Media, 2015), 83.

⁸M. Mukhsin Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al Irsyad, Persis dan NU*, ed. oleh ‘Alī Romdhoni (Jakarta: Depag RI, 2007), 193.

⁹A. Mughni, *Hassan Bandung*, 12.

Namun, di satu sisi ia cukup menguasai ilmu alat (nahwu-saraf). Oleh karena itu, ia berusaha memperdalam kelimuan agamanya sendiri dengan memanfaatkan ilmu alatnya tersebut.¹⁰

Perkembangan keilmuan yang dimiliki Hassan, cukup menjadi bekal untuk beramal bakti, pengabdian dan tanggung jawab keilmuan yang dimiliki. Dari sana ia menjadi pengajar tidak tetap di Baghdad Street, Arab Street, Geylang Singapura. Selanjutnya, dia menggantikan Fadhullah Suhaimi untuk mengajar di Madrasah Assegaf, di Jalan Sultan dan menjadi guru tetap di sana. Di daerah Pontian Kecil, Benut, Johor, dan Sanglang, dia juga mengamalkan ilmu Bahasa Melayu dan Bahasa Inggrisnya dengan mengajar di sana.¹¹

Keluasan pengetahuan dari Hassan kemudian melahirkan banyak murid yang menjadi tokoh besar di Indonesia. Di antara tokoh-tokoh yang mempunyai pengaruh dari pemikiran Ahmad Hassan ialah Mohammad Natsir, E. Abdurrahaman, M. Isa Anshory, Rusyad Nurdin. Selain itu, Hassan juga memiliki kedekatan dengan Soekarno, Presiden pertama Indonesia. Keislaman Soekarno banyak teradopsi dari hasil bacaan buku-buku karya Hassan yang dikirim kepadanya. Hal ini dilakukan oleh Soekarno dengan mengirim surat kepada Hassan agar diberikannya buku-buku keislaman ketika Soekarno dalam masa pengasingan oleh kolonial Belanda di

¹⁰A. Mughni, *Hassan Bandung*, 14.

¹¹Wildan, *Dai yang Politikuss*, 22.

Ende, Flores.¹²

c. Kondisi Sosial Masyarakat

Perjalanan hidup Ahmad Hassan tidaklah lahir begitu saja dengan segudang pemikirannya. Di balik gagasan dan pemikirannya ada latar belakang yang mempengaruhi sosok Hassan. Dari beberapa lingkungan yang menyertai hidup Hassan, menjadi buah lahirnya cara berpikir dan pandangannya dalam menyikapi sesuatu. Ada sekiranya empat pengaruh kondisi sosial masyarakat yang melingkupi sosok Hassan. *Pertama*, lingkungan keluarga atau keturunannya. *Kedua*, pekerjaan yang digeluti. *Ketiga*, hasil bacaan yang digemari. *Keempat*, kondisi sosial-politik di tengah kehidupannya.

1) Lingkungan Keluarga Hassan

Melihat Hassan dari lingkungan keluarganya. Tempat kelahiran Hassan tepatnya berada di jalan Minto Road, letaknya tidak jauh dengan pemukiman (kampung Arab) di Singapura. Di masa sekarang, tapak tilas kelahiran Hassan sudah tidak bisa ditemukan. Kondisi jalan Minto Road sudah seperti kota dengan dipenuhi gedung-gedung pencakar langit, perbankan dan pusat perbelanjaan.¹³ Ketika kecil, Hassan banyak mendapatkan pendidikan yang matang dari seorang ayahnya. Bahkan bisa dikatakan

¹²Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 200.

¹³Dadan Wildan, "Menelusuri Jejak A. Hassan di Singapura," *persis.or.id* (blog), 10 Maret 2018, bag. 3 Januari 2020, Pukul 21.15 WIB., <https://www.persis.or.id/menelusuri-jejak-a-hassan-di-singapura>.

didikannya cukup keras. Kecenderungan di keluarganya lebih kepada paham wahabi. Karena ayahnya, Ahmad, juga merupakan simpatisan dari wahabi. Selain ayahnya, ketiga orang yang mungkin dikenal Hassan ketika masih kecil juga memberikan pengaruh pola pikir Hassan. Ketiga orang tersebut berasal dari India, yaitu Thalib Rajab Ali, Jaelani, dan Abdurrahaman.¹⁴

Lingkungan Hassan kecil dikatakan bersinggungan dengan paham wahabi bisa dilihat dari praktik-praktik ibadah yang dilakukan oleh ayahnya. Misalnya, ketika mengantarkan jenazah, apa yang dianut oleh Ahmad adalah tidak mengikuti prosesi talkin mayit. Dalam pandangan Ahmad Hassan, hal ini merupakan suatu bidah yang tidak tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi.¹⁵

Ruang hidup paham Wahabi semakin mempengaruhi jalan Hassan. Gerakan Wahabi sendiri biasanya menggunakan tindakan yang cukup keras dalam memandang perbuatan-perbuatan yang dianggap syirik, bidah, tahayul, khurafat. Seperti contohnya, mereka tidak segan-segan untuk memusnahkan kuburan-kuburan yang dijadikan tempat ziarah kelompok uslim lainnya. Hal ini menurut kalangan wahabi dianggap sebagai pemujaan dan bisa terjatuh pada lembah kemusyrikan. Hassan terpengaruh

¹⁴A. Mughni, *Hassan Bandung*, 18.

¹⁵Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 196.

dalam sikap dan semangatnya untuk membersihkan ritual-ritual keagamaan yang berwarna syirik dan bidah dengan cara adu argumentasi atau berdebat, menulis gagasan dan pendapatnya melalui artikel ataupun buku.¹⁶

2) Kondisi Sosio-Kultural Pekerjaan Hassan

Melihat Hassan dari pekerjaan yang ia lakukan untuk mencukupi kebutuhan hidupnya. Ketika masih berusia remaja, Hassan mulai belajar mandiri dengan ikut menjadi tukang dan mengikuti ayahnya dalam usaha percetakan. Ia juga pernah menjadi pelayan toko dan membuka vulkanisir ban, berdagang seperti minyak wangi, permata dan es.¹⁷

Darah jurnalis dalam diri ayahnya juga mengalir ke Ahmad Hassan. Terbukti dari banyaknya karya-karya yang telah disusun oleh Hassan, baik berupa buku ataupun kolom-kolomnya di majalah dan surat kabar. Hassan memulai karir kepenulisannya dengan menjadi redaktur surat kabar “Utusan Melayu” pimpinan Inche Hamid dan Sa’dullah Khan, pada 1912-1913 terbitan Singapura Press. Artikel-artikel yang ditulisnya berisi nasehat dan dakwah amar ma’ruf nahi munkar. Terkadang juga berupa puisi ataupun cerita humor¹⁸, seperti yang berjudul “tertawa”. Ia

¹⁶A. Mughni, *Hassan Bandung*, 18.

¹⁷A. Mughni, *Hassan Bandung*, 14.

¹⁸Herry Mohammad dkk., *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad-20* (Bandung: Gema Insani, 2006), 15. Lihat juga A. Mughni, *Hassan Bandung*, 14.

juga berperan aktif menjadi juru tulis jamaah haji di Jeddah Pilgrims Office, di Singapura.¹⁹

Terkait surat kabar “Utusan Melayu”, Hassan pernah menuliskan tentang kisahnya ketika masih menjadi pengajar di Madrasah Assegaf. Suatu ketika, dalam beberapa kesempatan ia bertemu dengan salah seorang guru dari Mesir yang masih keturunan sayyid (keturunan Nabi Saw. dari jalur Husein bin Fatimah al-Zahra) dan Hassan mencium tangannya (*taqbīl*). Lantas hal ini banyak menuai kritik karena dianggap merendahkan dirinya sebagai sesama manusia.²⁰ Dalam tulisannya di Utusan Melayu, ia

¹⁹Wildan, *Dai Yang Politikus*, 22.

²⁰Mencium tangan sudah menjadi budaya masyarakat muslim Nusantara. Budaya ini biasanya dilakukan oleh anak kepada orang tuanya, anak muda kepada orang yang lebih tua, istri kepada suaminya, murid kepada gurunya, sebagai bentuk penghormatan. Namun sebagian orang, termasuk Ahmad Hassan mengkritik tradisi ini dengan anggapan bahwa mencium tangan merupakan salah satu bentuk kepatuhan dan ketundukan mutlak kepada orang yang dicium, dimana kepatuhan dan ketundukan mutlak seharusnya hanya untuk Allah saw. Selanjutnya mencium tangan kepada orang lain terdapat unsur menghinakan atau merendahkan diri, yang bertentangan dengan prinsip kesetaraan dimana Allah swt telah menciptakan manusia dengan setara dan sederajat. Kritik Ahmad Hassan terhadap tradisi mencium tangan terkesan dangkal dengan menilai sesuatu hanya pada permukaan saja. Seseorang yang mencium tangan orang lain tentu memiliki banyak motif atau niat yang tidak melulu diartikan dengan merendahkan diri atau mengkultuskan seseorang. Mencium tangan juga bisa diartikan sebagai simbul kasih sayang dan penghormatan kepada orang lain. Sebagaimana kisah sujudnya para malaikat kepada Nabi Adam as. Tidak diartikan sebagai sujud penyembahan (pengkultusan) melainkan symbol penghormatan malaikat kepada Adam as. Ibnu Hajar al-Asqalāni menuturkan kisah bagaimana para sahabat mencium tangan Nabi Muhammad saw. diantaranya adalah kisah Usamah bin Syarīk beserta sahabat lainnya yang bertemu dengan Nabi saw. kemudian mereka mencium tangan Nabi saw. Sementara riwayat lainnya adalah kisahnya al-

melempar pertanyaan, “Apakah soal tersebut tidak merendahkan sesuatu golongan di antara kaum muslimin?”²¹ Tulisan-tulisan Hassan juga dikenal berkarakter tegas, dan pedas. Dalam salah satu tulisannya, ia pernah memberikan kritik kepada *qādi* di zamannya.²²

Seperti yang telah disebutkan di muka, Hassan kemudian terbang ke Surabaya untuk berdagang. Sesampainya di sana, ia ikut mengelola toko pamannya, Abdul Lathif. Pada saat yang bersamaan Hassan banyak melihat perdebatan sengit antara kelompok tua dan kelompok muda. Hassan kemudian mengalami sebuah dilema berpikir dan bersikap. Seperti contohnya perbedaan pendapat terkait melafalkan lafaz *uṣalli* dalam salat. Kalangan tua berpegang teguh bahwa melafalkan lafaz *uṣalli* adalah anjuran yang sangat ditekankan. Sementara kaum muda berbeda. Mereka melihat bahwa hal ini tidak ada dalam *naṣ* al-Qur’an dan Hadis. Setelah melalui banyak perenungan dan penelaahan, Hassan kemudian lebih condong kepada kaum muda, dalam hal ini

Zarra’ al-‘Abdi salah satu utusan dari Abd al-Qais menyatakan bahwa: Kami datang kemudian turun dari tunggangan kami dan mencium tangan serta kaki Nabi saw. Ibnu Hajar al-Asqalanī, *Fath al-Bārī*, (Riyād: Dār Ṭayyibah, 2005), jilid 14, 215-216.

²¹A. Mughni, *Hassan Bandung*, 21.

²²Badiatul Roziqin, Badiatul Muchlisin Asti, dan Junaidi Abdul Munif, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia* (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), 72.

direpresentasikan oleh Faqih Hasyim.²³ Pandangan berpikir kaum muda menyikapi keberagaman hasruslah dibawah landasan al-Qur'an dan Hadis yang sah. Menurut mereka, kalangan tradisional dalam praktik keagamanya tidak sedikit mengamalkan hadis-hadis *daif* dan sikap taqlid kepada suatu mazhab.²⁴ Alih-alih berniaga tekstil milik pamannya, Hassan justru semakin ke jauh bersinggungan secara langsung dengan para tokoh pengusung pembaruan Islam, tidak terkecuali dari kelompok Syariat Islam, seperti Faqih Hasyim, HOS. Tjokroaminoto, AM. Sangadu, Wondoamiseno, Bakri Suroatmojo. H. Agus Salim dan yang lainnya.²⁵

Hassan juga sempat sempat membuka usaha tambal ban mobil meskipun kemudian bangkrut. Setelah beberapa kali gagal dalam usaha perniagaan, dua orang sahabatnya, Bibi Wantee dan Muallimin. Oleh mereka berdua, Hassan dikursuskan sekolah pertenunan di Kediri.²⁶ Hassan mencoba menekuni dunia pertenunan, dengan mengikuti sekolah tenun di Bandung. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, Hassan ikut bersama keluarga Mohammad Yunus dari kalangan Persis.

²³Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 194. Lihat juga A. Mughni, *Hassan Bandung*, 16.

²⁴Roziqin, dkk., *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, 72.

²⁵Ahmad Hassan, *Soal-Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*, III (Bandung: CV Diponegoro, 2007), 1267–1268.

²⁶A. Mughni, *Hassan Bandung*, 17.

Ketika berada di Bandung, Hassan mengalami banyak perkembangan pemikirannya. Ia banyak bergaul dengan para tokoh Persis yang menjadikan dirinya pun masuk sebagai anggota dan pada gilirannya menjadi pemeran utama di kelompok Persis. Di antara tokoh-tokoh Persis yang ia temui adalah Tamim Zamzam, Asy'ari, Mohammad Yusuf, dan lain-lain. Pribadi Hassan yang cerdas, tegas dan mudah bergaul, sopan, ramah serta menghormati sesamanya, membuat banyak kalangan Persis yang tertarik kepadanya. Sehingga ia kerap dipanggil untuk menjadi pembicara, khotib, dan mengajar di majelis ilmu milik Persis. Kemudahan Hasan diterima di kalangan Persis, atau di kalangan orang Bandung, bisa dilihat dalam cara berpakaian Hassan. Misalnya, ia seringkali menggunakan baju adat Jawa Barat dengan sarung dari palekat dan berjas warna putih serta peci hitam dan bersepatu. Selain itu, ia juga tidak luput untuk bersapa-salam kepada siapa saja yang ditemuinya tanpa memandang etnik, suku, kasta, komunitas dan budaya seseorang.²⁷

Tujuh belas tahun bermukim di Bandung, Hassan telah memberikan banyak kontribusi dan perkembangan dalam diri Persis. Arah gerak dan orientasi Persis bahkan dikatakan lebih modernis setelah mendapatkan sentuhan dari gagasan-gagasan Hassan. Di kota Bandung, Hassan

²⁷Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 196.

juga menjadi narasumber rutin untuk berdialog tentang isu-isu keagamaan dalam forum diskusi di Majelis Fatwa wa Tarjih al-Irsyad dan Majelis Tarjih Muhammadiyah.²⁸ Kegiatan lain yang dilakukan Hassan adalah memberikan kelas private (kursus) kepada para pelajar didikan Barat, menyusun berbagai tulisan baik dalam artikel ataupun buku, *tablīg* (dakwah keliling), dan terkadang dengan debat terbuka dengan retorika yang apik.²⁹ Pada perkembangannya, ketika terdengar nama Ahmad Hassan atau Hassan Bandung maka tidak lepas istilah Persis. Begitu juga sebaliknya, ketika mendengar kata Persis, maka nama Hassan Bandung seolah tidak tertinggal.

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, Hassan kembali melakukan perjalanan ke Bangil, Jawa Timur pada 1941. Selain mendirikan pesantren yang kemudian diteruskan perjuangannya oleh anak sulungnya, Abdul Qodir, Hassan juga sermangat memberikan perhatian penuh terkait dengan kajian keislaman. Berbagai penelitian dan diskursus ia lakukan sepenuhnya hingga membuahkan sebuah kitab tafsir al-Qur'an lengkap 30 juz, bernama *Tafsīr al-Furqān*.

3) Pengaruh Hasil Bacaan Hassan

Ketiga, melihat latar belakang sosok Hassan dari apa yang ia baca. Hassan sejak kecil memang sudah akrab

²⁸Minhaji, A. *Hassan Sang Ideolog*, 96–98.

²⁹Yusuf, *Ensiklopedia Muhammadiyah*, 147.

dengan bacaan-bacaan yang berhaluan progresif, pembaharuan dan sampai Wahabi. Sekitar tahun 1906-1907, Ipar dari Hassan, Abdul Ghani, ketika itu menjadi pelanggan dari majalah al-Manar dari Kairo, Mesir. Seorang Hassan pun turut membaca majalah tersebut. Kemudian, ia juga membaca majalah al-Imam dari Singapura. Majalah ini awalnya dipimpin oleh al-Had, lalu Thahir Jalaluddin dan berakhir pada Abbas. Sosok Thahir Jalaluddin memiliki corak pemikiran wahabi yang banyak menuai kecaman dari kaum tradisionalis-normatif. Thahir juga merupakan kerabat dari para ulama Minangkabau seperti Abdul Karim Amrullah, ‘Abdullāh Ahmad, Jamil Jambek dan lain-lain.³⁰

Hasan juga pernah menikmati buku “Kafa’ah” tulisan dari Ahmad Sukarti, pendiri al-Irsyad. Dalam bukunya berisi fatwa kebolehan menikah antara lelaki dan perempuan muslim tanpa mempertimbangkan golongan atau derajat sosialnya. Ketika bertamu ke rumah Bibi Wantee, orang yang memberikan jalan pekerjaan saat di Surabaya, Hasan mencoba-coba membaca koleksi buku dari Wantee, dia mengambil kitab Bidayah al-Hidayah karangan Ibnu Rusyd dan membacanya ketika sang tuan rumah tidak berada di kediamannya. Karena tertarik, Hassan kemudian membelinya sendiri di toko buku. Hasil bacaannya tersebut

³⁰A. Mughni, *Hassan Bandung*, 20; Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 197.

cukup mempengaruhi Hassan. Dari sana ia bisa menyikapi dan memahami perbedaan madzhab fikih.³¹

Saat masih di Bandung, Hassan juga seringkali membaca kitab-kitab wacana kontemporer. Beberapa yang ia baca di antaranya kitab *Zād al-Ma'ad* karangan Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H.), *Nailul Auṭar* karya dari Imam al-Syaukani (w. 1250 H.), dan Kitab *al-Manār* bagian fatwa.³²

4) Kondisi Sosial Politik

Aktivitas kolonilisme dan kapitalisme dari Belanda nampaknya mempengaruhi arus perbandingan di jalur pantai kepulauan Hindia. Bahkan hal ini telah merasuk kegiatan sosio-ekonomi dan perkembangan Islam di daerah pesisir. Meski demikian, pusat studi Islam di beberapa wilayah masih bertahan dengan cara berpindah ke daerah pedalaman yang dimotori oleh para ulama dari latar belakang pesantren dan para ahli sufi. Kegiatan ini lebih nampak di bagian Jawa. Pada saat yang sama, terjadi sebuah transmisi ide-ide pembaharuan yang lahir dari Timur Tengah sampai di tanah Nusantara. Hal ini, pada tahap selanjutnya menginspirasi lahirnya gerakan pembaharuan dalam ajaran, tarekat, politik dan sekolah

³¹Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 197.

³²A. Mughni, *Hassan Bandung*, 20; Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 197.

berbasis Islam.³³

Ahmad Hassan lahir ketika zaman kolonialisme seperti yang disebutkan di atas. Hingga pada situasi Indonesia mencari bentuk ideologi negara. Hassan mulai aktif merespon situasi dan kondisi Indonesia ketika ia aktif di Bandung sebagai anggota Persis. Ia banyak menyampaikan buah pikirannya melalui menulis buku, surat kabar, dan berdebat. Sampai akhir hidupnya di Bangil, Hassan masih cukup aktif dalam mengemukakan pendapatnya.

Perdebatan terkait bentuk dan dasar negara pra kemerdekaan Indonesia kala itu masih cukup sengit. Setidaknya ada dua kelompok besar yang mengusung ideologi bangsa di kancah perpolitikan Indonesia. Pertama, kelompok nasionalis yang memiliki kecenderungan sekuler dengan memisahkan agama dari bentuk negara. Kedua, kelompok islamis nasionalis dengan cara pandang yang menyatakan agama perlu dibentuk sebagai kedaulatan negara.³⁴

Sekalipun antara Soekarno dan Ahmad Hassan memiliki jalinan pertemanan yang cukup kuat, namun di antara keduanya berbeda dalam hal bentuk ideologi negara

³³Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa* (Jakarta: Democracy Yayasan Abad Pertengahan, 2012), 112.

³⁴Rusli Kustiman Iskandar, "Polemik Dasar Negara Islam Antara Soekarno dan Mohammad Natsir," *Mimbar Jurnal Sosial dan Pembangunan* XIX, no. 02 (Juni 2003): 208.

yang diusungnya. Soekarno, termasuk ke dalam kelompok nasionalis-sekuler, sedangkan Ahmad Hassan mewakili kaum nasionalis-islam.

Soekarno dalam hal ini menginginkan bedirinya suatu negara tanpaada campur tangan agama. Karena agama adalah tanggung jawan pribadi masing-masing individu. Pancasila diusulkan oleh kaum nasionalis dengan tidak melihat antara agama mayoritas dan minoritas. Sementara negara adalah tanggung jawab seluruh elemen masyarakat. Soekarno merujuk pada pemerintahan Turki yang sekuler di bawah kepemimpinan Kemal Attatruk (1881-1938). Soekarno menulis buku dengan judul “Dibawah Bendera Revolusi”, dengan menyatakan bahwa Turki yang merupakan salah satu negara modern yang memerdekakan agama dari negara, bukan berarti Turki anti agama. melainkan agar agama dapat menjadi satu gerakan dengan negara untuk sebuah perjuangan. Urusan agama kembali kepada setiap pemeluk agamanya masing-masing. Kemerdekaan agama bermaksud agar agama (Islam) sesuai dengan jatidiri Islam itu sendiri, bukan kejumudan dan faham-faham yang kolot.³⁵

Menanggapi pendapat dari Sokarno, Ahmad Hassan menyatakan bahwa Soekarno telah salah paham terhadap pemerintahan Turki. Selain itu, agama adalah

³⁵Soekarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, 5 ed., 1 (Jakarta: Yayasan Bung Karno, 2005), 372–73.

aturan final yang dapat mengurus dan mengatur kehidupan negara. Hukum Allah dan Rasul-Nya merupakan suatu hal yang komprehensif mengatur urusan-urusan keumatan termasuk berbangsa dan negara. Melalui rujukan bacaan dari majalah al-Urwat Wustqa, pimpinan Jamaluddin al-Afghani dan Muḥammad Abduh, Hassan kemudian berpandangan bahwa mendirikan negara yang berasaskan Islam adalah wajib bagi umat muslim.³⁶

Lebih dari itu, ketika Hassan melihat prosentase penduduk muslim kala itu mencapai 90%, maka menjadi sebuah keharusan yang mayoritas tidak bisa mengalah kepada satu pendapat yang minoritas. Hassan juga menambahkan hubungan antara negara dan Islam dalam hal undang-undang, maka harus merujuk pada al-Qur'an, Hadis, Ijtihad, Qiyas, dan Ijma. Ketika dari keempatnya tidak ditemukan sebuah aturan, boleh membuat perundang-undangan baru akan tetapi harus sesuai dengan syariat Islam. Kemudian terkait konsep pemimpin, menurut Hassan adalah langsung diatur oleh Allah dan Nabi Muḥammad Saw. serta orang-orang beriman yang telah dipilih.

Percaturan politik yang terjadi kala itu mengantarkan Hassan pada pemikiran yang fundamental. Hassan merupakan salah satu tokoh yang dengan tegas

³⁶Lupik Mustakim dan Nor Huda 'Alī, "Relasi Islam dan Negara: Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958)," *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam* 19, no. 2 (2019): 28–31.

menyatakan Islam harus terbentuk sebagai sebuah negara sekaligus ideologinya. Antara Islam dan negara adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Bagi Hassan, Islam telah memiliki aturan yang matang untuk mengatur urusan perseorangan maupun kehidupan berbangsa dan bernegara dalam koridor syariat, yaitu mengacu pada al-Qur'an dan Hadis.

d. Karya Intelektual

Keahlian menulis dari Hassan Bandung mewarisi dari ayahnya yang juga sebagai penulis di majalah dan surat kabar. Sebagaimana dijelaskan di muka, sosok Hassan adalah pemikir Islam yang sangat aktif menulis. Ada puluhan karya yang telah diproduksi dari tangannya. Di antaranya adalah sebagai berikut:

No.	Nama karya	Keterangan
1)	<i>Al-Furqān Tafsīr Qur'ān</i>	Sebuah kitab tafsir lengkap 30 juz dalam al-Qur'an. Buku ini memuat penjelasan yang singkat dan padat agar mudah dipahami oleh pembaca.
2)	<i>Tarjamah Bulūg al-Marām</i>	Memuat tentang hadis-hadis dalam kitab <i>Bulūg al-Marām</i> yang diterjemahkan oleh Hassan dan diberikan catatan-catatan khusus beserta penjelasan mustalah hadis, matan dan derajat hadisnya.
3)	<i>Soal-Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama,</i>	Adalah buku susunan dari Hassan bersama koleganya. Kitab ini adalah kumpulan dari pertanyaan beserta jawabannya yang termuat di majalah Pembela Islam dari Bandung, yang juga hasil produksi dari Hassa dan tim. ³⁷
4)	<i>Kitab Pengajaran Salat</i>	Merupakan buku tentang panduan salat di kalangan Persis

³⁷M. Yunan Yusuf, *Ensiklopedia Muḥammadiyah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), 147.

5)	<i>Kitab Pengajaran Salat</i>	Dengan berbahasa Arab, terbit pada 1930 dengan jumlah 5000 ekslembar.
6)	<i>Debat Riba</i>	Terbitan 1931 dengan produksi sebanyak 2000 ekslembar.
7)	<i>Kitab Talkin</i>	Terbit tahun 1931 dengan jumlah 5000 ekslembar
8)	<i>Al-Burhan</i>	Terbit pada tahun 1931 berjumlah 2000 ekslembar
9)	<i>Al-Mukhtar</i>	Terbit tahun 1931 dengan jumlah cetak sebanyak 8000 ekslembar
10)	<i>Risalah Jumat</i>	Tercetak sebanyak 4000 ekslembar, terbit pada 1931
11)	<i>Al-Hidayah</i>	terbit pada 1949 berjumlah 6000 ekslembar
12)	<i>Al-Jawahir</i>	terbit pada 1950
13)	<i>Is Muhammad a Prophet</i>	Terbit pada 1951 berjumlah 5000 ekslembar
14)	<i>What is Islam?</i>	Pada 1951 terbit dengan 3000 ekslembar
15)	<i>Adakah Tuhan?</i>	Terbit sebanyak 12000 ekslembar pada 1962
16)	<i>Isa dan Agamanya Tuhan</i>	Terbit sebanyak 5000 ekslembar pada 1962
17)	<i>Isa Disalib</i>	Terbit pada 1958 sebanyak 5000 ekslembar
18)	<i>Bybel-Bybel</i>	Terbit 1958 M sebanyak 5000 ekslembar
19)	<i>Al-Madzhab</i>	Terbit tahun 1956 sebanyak 7000 ekslembar
20)	<i>Debat Talkin</i>	Tahun 1932 dengan mencetak 7000 ekslembar
21)	<i>Risalah Ahmadiyah</i>	Terbit tahun 1932 sebanyak 3000 ekslembar
22)	<i>Debat Luar Biasa</i>	Terbut 1934 sebanyak 3000 ekslembar
23)	<i>Ketuhanan Yesus menurut Bybel</i>	1939 M terbut sebanyak 4000 ekslembar
24)	<i>Surat-surat Islam dari Endeh</i>	Tahun 1937 sebanyak 10000 ekslembar
25)	<i>Bacaan Sembahyang</i>	Terbit 15000 ekslembar pada 1939 M
26)	<i>Qaidah Ibtidayah</i>	Pada 1940 terbit sebanyak 8000 ekslembar
27)	<i>Hai Cucuku</i>	Terbit 7000 ekslembar pada 1931 M
28)	<i>Risalah Kerudung</i>	Terbit tahun 1931 sebanyak 2000 ekslembar
29)	<i>Debat Taqlid</i>	Tahun 1935 dan 1936 masing-masing sebanyak 6000 dan 10000 ekslembar

Tabel 3.1. Karya-Karya Ahmad Hassan

Dan masih sangat banyak tulisan-tulisan hasil jerih payah dari Hassan. Total ada sekitar 80 buku karya Ahmad Hassan. Buku-buku tersebut juga mendapat banyak peminat, sehingga beberapa kali dicetak ulang dan dijadikan referensi bacaan para pembacanya, baik dari kalangan ulama, santri ataupun lembaga pendidikan Islam, khususnya di kalangan Persis.³⁸ Seperti yang telah disebutkan, Hassan juga aktif menulis di berbagai majalah dan buletin-buletin yang disebar dengan jangkauan yang cukup luas.

2. Gambaran Umum Kitab *Tarjamah Bulughul Maram*

a. Latar Belakang Penulisan

Ahmad Hassan merupakan salah satu ulama Indonesia yang juga *concern* dalam kajian hadis. Hassan memiliki pandangan yang berbeda dalam mendefinisikan hadis. Menurutnya, hadis adalah perkataan, ucapan, atau omongan dari Nabi Muhammad Saw.. Sedangkan *as'ar* berasal dari sahabat Nabi Saw.³⁹ Sementara sunnah menurut Hassan adalah yang disebut dalam tiga perkara, yaitu sabdanya, perbuatan, dan *taqrir* (perkataan orang lain yang dibiarkan Nabi Saw.).⁴⁰ Ia juga memiliki argumen, kritik yang sering disampaikan, khususnya bagi mereka yang bersikap taqlid. Baginya, lebih baik memiliki pendapat pribadi sekalipun ada kekeliruan

³⁸Wildan, *Dai Yang Politikus*, 50.

³⁹Ahmad Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, XV (Bandung: CV Diponegoro, 1989), 10.

⁴⁰Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 24.

daripada tergelincir karena mengikuti paham orang lain.⁴¹

Karya-karya dari Ahmad Hassan tidak sedikit yang berbentuk terjemah, salah satunya adalah *Tarjamah Bulughul Maram*. Kitab *Bulūg al-Marām* dari Imam Ibnu Hajar al-‘Asqalānī memang banyak dikaji di Indonesia. Selain cukup banyak hadis yang dipaparkan, tema-tema yang disajikan juga berupa hukum-hukum fikih yang banyak diminati. Penyusunan kitab *Tarjamah Bulughul Maram* tidak diketahui pasti kapan Ahmad Hassan memulai prosesnya. Dalam keterangan Dadan Wildan, dijelaskan bahwa kitab ini dibagi menjadi dua jilid terpisah. Terbitan pertama pada 1956 untuk jilid I dan tahun 1967 untuk jilid II oleh Penerbit CV. Diponegoro, Bandung.⁴² Kitab *Tarjamah Bulughul Maram* tersebut selesai ditulis pada hari Kemerdekaan Indonesia, 17 Agustus 1958. Seperti tercantum di akhir penulisan, ia mengatakan, “Alhamdulillah, selesai tarjamah kitab Bulughul Maram, pada hari Ahad, jam 3 petang, tanggal 2 Shafar 1378 bersamaan dengan 17 Agustus 1958, di rumah Kidul-dalem, Bangil”⁴³

Adapun latar belakang penulisan kitab ini, dicatat sendiri oleh Ahmad Hassan dalam pendahuluan kitabnya. Setidaknya ada dua alasan mendasar yang menjadikan niat Hassan menjadi bulat. *Pertama*, Kitab *Bulūg al-Marām* karya Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, diakui oleh Hassan banyak dikaji di Indonesia seperti

⁴¹Hassan, *Soal-Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*, 726.

⁴²Wildan, *Dai yang Politikus*, 49.

⁴³Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 756.

di madrasah-madrasah dan pondok pesantren. Akan tetapi, dalam pandangan Hassan perlu adanya bantuan dalam mempelajari kitab tersebut. Karena penyusunan kitabnya seolah dikhususkan bagi orang-orang yang sudah menguasai *ilmu Mustalah al-ḥadīs, Uṣūl al-fiqh, Fikih dan Hadis*. Sehingga, bisa terjadi kesalahpahaman pembaca yang masih umum (belum mahir) ketika menemukan hadis-hadis yang tampak berlawanan.⁴⁴ Selain itu, di Indonesia, menurut Ahmad Hassan belum ada satu kitab hadis yang bercorak fikih, sehingga perlu adanya penulisan kitab *Tarjamah Bulughul Maram* tersebut.

Kedua, Ahmad Hassan mendapat dukungan dan dorongan dari para kerabatnya agar menerjemahkan kitab karya Ibnu Hajar al-‘Asqalānī tersebut dengan model penerjemahan yang mudah dipahami dan disertai cara mengambil faidah di antara hadis-hadis yang berlawanan. Dari dua latar belakang tersebut, akhirnya Ahmad Hassan meneguhkan niat besarnya, meskipun di awal penerjemahannya, bagi ia menjadi pekerjaan yang cukup berat. Akan tetapi ia berhasil merampungkannya.⁴⁵

Kitab terjemah dari Ahmad Hassan tersebut secara lengkap bernama *Tarjamah Bulughul Maram Ibnu Hajar ‘al-‘Asqalānī Terjemahan Beserta Keterangannya dengan Muqaddimah Ilmu Hadits dan Ushul-Fiqh*.⁴⁶ Kitab ini terdiri dari dua jilid (juz). Jilid pertama menjelaskan *Kitab* (tema) *Ṭaharah* (bersuci)

⁴⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 9.

⁴⁵Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 9.

⁴⁶Selanjutnya disebut *Tarjamah Bulughul Maram*.

sampai *Kitab Buyū'* (jual-beli). Namun pada tema jual beli hanya pada bab *Khiyār* (memilih). Adapun pada jilid dua, melanjutkan bahasan jual beli sampai akhir. Yaitu, dari bab Riba sampai *Kitab al-Jāmi'*(Kelengkapan). Secara lengkap daftar isi dari kitab *Tarjamah Bulughul Maram* tersebut adalah sebagai berikut:

JILID	KITAB	BAB/FASAL	HALAMAN
I	Taharah	Air-air	39-48
		Bijana-bijana	49-51
		Menghilangkan Najis dan Keteranganannya	51-55
		Wudu	55-68
		Mengusap atas Dua Sarung Kaki	68-72-
		Pembatal-pembatal Wudu	72-81
		Aturan-aturan buang air	82-89
		Mandi dan hukum junub	89-97
		Tayamum	97-104
		Haidl	104-111
	Salat	Waqtu-Waqtu	112-122
		Adzan	122-132
		Syarath-syarath Shalat	133-143
		Sutrah Bagi yang Shalat	143-146
		Menggemarkan Khusyu dalam Shalat	147-151
		Masjid-masjid	151-156
		Shifat Shalat	156-192
		Sujud Sahwi dan Lainnya dari pada Sujud Tilawat dan Syukur	192-202
		Shalat Sunnat	203-217
		Shalat Berjamaah dan Imamah	217-234
		Shalat Musafir yang sakit	234-241
		Shalat Jum'ah	242-254

		Shalat Khauf	254-259
		Shalat Dua Hari Raya	259-264
		Shalat Kusuf	264-268
		Shalat Istisqa	268-273
		Pakaian	273-276
	Janaiz	Janaiz	277-299
	Zakat	Zakat	300-312
		Zakat Fitrah	312-314
		Shadaqah Tathauwu	314-319
		Membahagi Zakat	320-324
	Şaum	Shaum	325-340
		Shaum Tathauwu dan Apa-apa Shaum yang Dilarang	340-345
		Itikaf dan Ibadat di Ramadlan	346-351
	Haji	Keutamaannya dan Keterangan Orang yang Diwajibkan Dia atasnya	351-357
		Miqat-miqat	357-359
		Macam-macam Ihram dan Shifatnya	359-360
		Ihram dan Apa-apa yang Berhubungan Dengannya	360-366
		Shifat Hajji dan Masuk Makkah	366-382
		Luput dan Terhalang	382-384
	Buyu'	Syarat-syarat dan Apa-apa yang Terlarang	384-406
Khiyar		406-408	
Riba		417-427	
II	Buyu'	Kelonggaran Pada Ariyah-ariyah dan Pada Menjual Pohon dan Buah-buahnya	427-430
		Salam dan Pinjaman dan Gadai	430-433
		Tafliş dan Hajr	433-439
		Shulh	439-440
		Hawalah dan Dlaman	440-442

		Syarikat dan Wakalat	443-444
		Iqrar	445
		Pinjaman	445-446
		Ghashab	447-449
		Syuf'ah	449-452
		Qiradl	452-453
		Musaqat dan Ijarat	453-459
		Menghidupkan Tanah yang Mati	459-462
		Waqaf	462-464
		Hibah dan Umra dan Ruqba	465-469
		Pungutan	469-472
		Faraidl	472-477
		Washiyyat-washiyyat	477-481
		Wadi'ah	481
		Nikah	Nikah
	Kafa'ah dan Khiyar		498-505
	Pergaulan dengan Isteri-isteri		506-513
	Maskahwin		513-517
	Walimah		517-522
	Pembahagian Giliran		522-526
	Khulu		526-527
	Thalaq		527-537
	Iela dan Zhihar dan Kaffarat		537-541
	Li'an		541-547
	Iddah, Ihdad, Istibra dan Lain-lainnya		547-556
	Penyusunan		556-562
	Nafaqah-nafaqah		562-567
	Pemeliharaan		567-570
	Jinayat-jinayat		Jinayat-jinayat
		Diyat-diyat	583-589
		Menuntut (Pembalasan) Darah dan Qasamah	589-591
		Memerangi Orang-orang Durhaka	591-594
	Hudūd	Memerangi Penyerang dan Membunuh Murtad	594-598

		Had Zani	599-610
		Had Menuduh	610-614
		Had Pencurian	614-621
		Had Peminum dan Keterangan (Meminum) yang Memabokkan	621-626
		Ta'zir dan Hukum Penyerang	626-628
	Jihad	Jihad	629-649
		Jizyah dan Hudnah	649-652
		Berlomba dan Melontar	652-654
	Makanan-makanan	Makanan-makanan	655-661
		Buruan dan Sembelihan-sembelihan	661-667
		Qurban-qurban	667-671
		Aqieqah	671-673
	Sumpah-sumpah dan Nazar-nazar	Sumpah-sumpah dan Nadzar-Nadzar	674-685
	Memutus Perkara	Memutus Perkara	686-690
		Persaksian-persaksian	691-694
		Da'wa-Da'wa dan Bukti-buktd	694-699
	Memerdekakan	Memerdekakan	700-704
		Mudabbar dan Mukatab dan Ummul Walad	704-707
	Kelengkapan	Adab	708-714
		Kebaikan dan Hubungan	714-719
		Zuhud dan Wara	719-725
		Akhlaq yang ercela	725-738
		Akhlaq yang Terpuji	738-745
		Dzikir dan Doa	745-750

Tabel 3.2. Daftar Isi Kitab *Tarjamah Bulughul Maram* A. Hassan

b. Sistematika Penulisan

Hassan Bandung memilih penulisan *Tarjamah Bulughul Maram* menggunakan bahasa Melayu-Indonesia agar bisa dipahami oleh masyarakat di sekitar wilayah Melayu-Indonesia, yang menurutnya diperlukan pemahaman yang utuh terkait

hadis-hadis Nabi Saw.. Dalam penerjemahan kitabnya, dilakukan secara ringkas dan lugas menerjemahkan hadis-hadis dalam kitab induknya dan sesuai dengan urutannya. Namun ia menambahkan keterangan tambahan untuk lebih memudahkan pembacanya. Hassan juga menambahkan catatan kaki sebagai rujukan yang perlu diketahui oleh pembaca. Lebih menarik lagi, seperti dijelaskan pada awal niatnya menulis terjemahan ini, ia menambahkan wawasan '*ilmu Mustalah al-Ḥadīs dan Uṣūl al-Fiqh* bertujuan agar memberikan pengetahuan kepada pembaca karyanya tersebut terkait pemahamannya terhadap hadis-hadis dalam kitab *Bulūg al-Marām* karya Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī . Tambahan materi ini diletakkan sebelum pembahasan kitab *Bulūg al-Marām*.

Kitab *Tarjamah Bulughul Maram* dalam penelitian ini adalah cetakan CV. Diponegoro terbit tahun 1989 cetakan ke XV. Kitab ini terdiri dari dua jilid. Pada Jilid I setebal 408 halaman dan Jilid II dari 409-760 atau 251 halaman. Dari 760 halaman tersebut sudah termasuk cover bagian dalam, kata pengantar penerbit, mukadimah, daftar ejaan, daftar isi, *ilmu Mustalah al-ḥadīs dan Uṣūl al-fiqh*, dan di akhir halaman Jilid II berupa Riwayat Hidup Ahmad Hassan.

Sistematika penulisannya, Hassan memulai dengan Mukadimah yang ia tulis. Di sana berisi tentang alasan penulisan kitab tarjamah tersebut. Kemudian, ia melanjutkan dengan pembahasan *ilmu Mustalah al-ḥadīs dan Uṣūl al-fiqh*, barulah masuk pada bagian isi kitab. Adapun gambaran teknik

penulisan dalam kitab Tarjamah karya Ahmad Hassan tersebut, dengan mengawali mukadimah kitab induknya yang dialihbahasakan oleh Hassan sesuai pemahamannya. Di sana juga terdapat dua catatan kaki untuk keterangan tambahannya. Setelah itu, ia menuliskan judul kitab (bagian) pada awal penulisan diikuti dengan teks hadis secara lengkap sesuai pernomor hadis yang ada di dalam kitab aslinya.

Kemudian ia menerjemahkan teks hadis tersebut dengan menggunakan angka pada teks hadis (*rawi* awal dan matannya) serta tanpa nomor pada keterangan *rawi* yang berada di akhir teks (setelah matan hadis). Setelah itu, ia menambahkan “Keterangan” yang berisi penjelasan singkat dari Ahmad Hassan untuk tambahan wawasan hadis terkait. Model penulisannya menggunakan angka romawi. Pada beberapa bagian tertentu, ia menambahkan catatan kaki di bagian bawah halaman.

Contohnya ketika Hassan menjelaskan Kitab Thaharah; Bab Air-Air, ia memulai dengan menulis judul menggunakan dua bahasa yaitu bahasa Melayu dan bahasa Arab, kemudian dengan menulis teks hadis beserta terjemah dan keterangannya, seperti dibawah ini:

KITAB THAHARAH
BAB AIR-AIR

كِتَابُ الطَّهَّارَةِ
بَابُ الْمِيَاهِ

١- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي الْبَحْرِ: هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ أَخْرَجَهُ الْأَرْبَعَةُ

وَأَبْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَاللَّفْظُ لَهُ وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ وَالتِّرْمِذِيُّ⁴⁷ (وَرَوَاهُ
مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ)

1. Dari Abū Hurairah. Ia berkata: Telah bersabda Rasulullah saw. di tentang laut ; “(Laut) itu airnya pembersih: bangkainya halal”

Dikeluarkan dia oleh “empat” dan Ibnu Abi Syaibah: dan lafazh itu baginya, dan dishahkan-dia (disahihkan) oleh Ibnu Khuzaimah dan Tirmidzi: (dan diriwayatkan dia oleh Malik dan Syafi’i dan Ahmad)

(Terjemah hadis dari Hasan)

Keterangan :

- I. Hadits tersebut, diriwayatkan oleh beberapa banyak ahli hadits dengan berlainan lafazh, tetapi bersamaan maqshud. Lafazh yang tersebut itu adalah menurut riwayat Ibnu Abi Syaibah.
- II. Tirmidzi ada riwayatkan bahwa Bukhārī pun mengesahkan (mensahihkan) hadits itu.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, Hassan memberikan materi tambahan terkait *ilmu Mustalah al-ḥadīs dan Uṣūl al-fiqh* sebanyak 55 pasal yang masih masuk dalam bagian mukadimah kitab.⁴⁸ Secara lengkap isi dari tambahan tentang *mustalah al-ḥadīs dan uṣūl al-fiqh* adalah sebagai berikut:

Pasal	Pembahasan
Pasal Ke-1	Hadits dan Atsar
Pasal Ke-2	Gambaran Sanad
Pasal Ke-3	Rawi, Sanad, dan Mudawwin
Pasal Ke-4	Shahabi dan Tabi’i

⁴⁷Ahmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām min Adillati al-Ahkām* (Riyadh: Dar al-Qabas, 2014), 47.

⁴⁸Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 10.

Pasal Ke-5	Auwal Sanad dan Akhirnya
Pasal Ke-6	Shifat-shifat Rawi
Pasal Ke-7	Bagaimana Mengetahui Shifat-shifat Rawi?
Pasal Ke-8	Marfu'
Pasal Ke-9	Maushul
Pasal Ke-10	Mauquf
Pasal Ke-11	Mursal
Pasal Ke-12	Mudallas
Pasal Ke-13	Maqthu'
Pasal Ke-14	Munqathi' dan Mu'dlal
Pasal Ke-15	Mudltharib
Pasal Ke-16	Maqlub
Pasal Ke-17	Mudraj
Pasal Ke-18	Ma'lul, Mu'allal, Mu'tal
Pasal Ke-19	Mu'allaq
Pasal Ke-20	Maudhu' dan Matruk
Pasal Ke-21	Syahid dan Mutabi'
Pasal Ke-22	Mahfuzh dan Syaadz
Pasal Ke-23	Ma'ruf dan Munkar
Pasal Ke-24	Hadis Mutawatir, Masyhur, 'Aziz, Gharib
Pasal Ke-25	Hadits Qudsi
Pasal Ke-26	Dla'if
Pasal Ke-27	Shahih dan Hasan
Pasal Ke-28	Dari Mana Kita Tahu Marfu', Mauquf dan Lain-lainnya?
Pasal Ke-29	Shifat Rawi yang Lemah
Pasal Ke-30	Musnad dan Sunan
Pasal Ke-31	Riwayat dengan Makna
Pasal Ke-32	Derajat Kitab-kitab Hadis
Pasal Ke-33	Lafazh Menyampaikan yang Teranggap
Pasal Ke-34	Sunnah Rasul SAW
Pasal Ke-35	Arti "dari Ibnu Abbas"
Pasal Ke-36	Arti "dari Padanya"
Pasal Ke-37	Arti "bagi Bukhārī" dan "bagi Muslim"
Pasal Ke-38	Arti "dan Baginya"
Pasal Ke-39	Makna "Abū Dawud Tambah"

Pasal Ke-40	Arti “Tirmidzi Riwayatkan, Lalu Lemahkan”
Pasal Ke-41	Arti “Mengesahkan Hadis-hadis”
Pasal Ke-42	Al-Amr
Pasal Ke-43	An-Nahyu
Pasal Ke-44	Manshur
Pasal Ke-45	‘Am dan Khash
Pasal Ke-46	Mujmal dan Muthlaq
Pasal Ke-47	Thariqatul Jami’
Pasal Ke-48	Thariqatul Tarjih dan Tawaqquf
Pasal Ke-49	Riwayat Orang Banyak
Pasal Ke-50	Memakai Hadis Dlaif
Pasal Ke-51	Ahkamusy Syar’i
Pasal Ke-52	Ahkamul ‘Aqli
Pasal Ke-53	Ahkamul ‘Adah
Pasal Ke-54	Ahkamul Wadl’i
Pasal Ke-55	Riwayat Hidup Rawi-rawi

Tabel. 3.3. Mukadimah Kitab *Tarjamah Bulughul Maram*
Karya A. Hassan

c. Contoh Penulisan

Hasan memang sengaja menambahkan kajian *ilmu mustalah al-ḥadīs dan uṣūl al-fiqh*. Hal ini ia lakukan untuk memberikan pengantar tentang cara membaca, mengambil, menyikapi hadis-hadis Nabi Saw. yang ditemukan oleh para pengkaji hadis. Seperti yang dijelaskan dalam pengantar kitab tarjamahnya, bahwa kitab *Bulūg al-Marām* karya Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī diperuntukkan bagi mereka yang sudah paham hadis dan ilmu hadis. Maka, ia menambahkan kajian ilmu hadis, *mustalah al-ḥadīs dan uṣūl al-fiqh* dalam bahasa Melayu supaya mereka yang hendak mempelajari hadis-hadis dalam *Bulūg al-Marām* bisa memahami secara utuh.

Berikut satu contoh pasal yang ada dalam mukadimah kitab

terjemah *Bulūg al-Marām* karya Ahmad Hasan Bandung:

FASHAL KE 16 ^{3) 49}

MAQ-LUB

Maqlub artinya yang dibalik, yang terbalik.

Satu Hadits yang mestinya berbunyi; “Meletakkan lutut, lalu tangan” umpamanya, tetapi diriwayatkan orang sebalik dari itu, yaitu; “meletakkan tangan lalu lutut”, maka Hadits yang belakang ini dikatakan maqlub. Oleh karena terbaliknya itu ada pada matan hadits, dikatakan Maqlub fil-matan.

Apabila nama seorang rawi dari satu sanad mestinya Muḥammad bin Ali umpamanya, tetapi tertulis sebaliknya dari itu, ya’ni Ali bin Muḥammad maka yang demikian dikatakan juga Maqlub. Oleh karena maqlubnya itu dalam sanad, disebut Maqlub fis-Sanad.⁵⁰

Setelah menuntaskan pembahasan tersebut sampai 55 pasal, Hassan kemudian menerjemahkan mukadimah kitab induknya dan pembahasan inti dari kitab induk tersebut. Dalam memberikan syarah terhadap kitab *Bulūg al-Marām*, adakalanya Hassan secara ringkas tanpa keterangan tambahan. Namun ditemukan juga pada hadis-hadis tertentu yang dikelompokkan dalam satu tema, dibahas oleh Hassan secara panjang.

Seperti contohnya pada saat membahas “Bab Aturan-

⁴⁹Pada sub judul fasal ke 16 terdapat catatan kaki dengan simbol [3]) yang berisi keterangan “Oleh A.Q. Fasal ini tidak tertulis oleh Alm. Ayahanda A. Hassan, tetapi ada disebutkan dalam catatan beliau. Hal ini adalah sebuah bentuk koreksi dan revisi berupa penambahan dari Abdul Qadir (anak Hassan) yang kemudian berinisial A.Q. dengan mengutip dari catatan Ahmad Hassan. Keterangan ini telah disebutkan dalam “Pendahuluan Penterjemah” di bawah “Kata Pengantar” dari Penerbit. Lihat Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 5.

⁵⁰Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 16.

Aturan Buang Air” pada hadis ke 93 sampai 101. Di sana Hassan hanya menukil teks hadisnya, lalu diterjemahkan secara ringkas.

٩٣- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ وَضَعَ خَاتَمَهُ أَخْرَجَهُ الْأَرْبَعَةَ, وَهُوَ مَعْلُوقٌ⁵¹

93. Dari Anas bin Malik. Ia berkata: Adalah Rasulullah saw. apabila (hendak) masuk ke tempat buang air, ia lucutkan cincinnya.

Dikeluarkan dia oleh “Empat”, dan ia ma’lul.

٩٤- وَعَنْهُ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ قَالَ: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ) أَخْرَجَهُ السَّبْعَةَ⁵²

94. Dan daripadanya. Ia berkata: Adalah Rasulullah saw. apabila (hendak) masuk ke tempay buang air, menyebut (yang artinya): Hai Tuhan! Sesungguhnya aku berlindung dengan-Mu daripada kejelekan dan barang-barang yang jelek.⁵³

Sementara pada *syarah* yang dibahas panjang seperti pada “Bab Thalaq” hadis ke 1098 sampai 1103, seperti di bawah ini:

⁵¹Penomoran hadis pada syarah *Tarjamah Bulughul Maram* karya Ahmad Hassan ada perbedaan dengan kitab induknya. Karena pada hadis yang memiliki beberapa riwayat, terhitung satu nomor dalam kitab *Tarjamah Bulughul Maram*. Hadis tersebut nomor 86 pada kitab induknya. Lihat al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām min Adillati al-Ahkām*, 76.

⁵²Hadis No. 87. al-‘Asqalānī, 76.

⁵³Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 82.

١٠٩٨ - عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَبْعَضُ الْحَلَالِ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ , وَابْنُ
مَاجَهَ , وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ , وَرَوَّجَهُ أَبُو حَاتِمٍ إِرْسَالَهُ⁵⁴

1098. Dari Ibnu Umar. Ia berkata: Telah bersabda Rasulullah saw.: “Perkara halal yang sangat dibenci oleh Allah ialah thalaaq”

Diriwayatkan-dia oleh Abū Dawud dan Ibnu Majah, dan dishahkan-dia oleh Hakim dan rajihkan oleh Abū Hatim kemursalannya.

١٠٩٩ - وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ طَلَّقَ إِمْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ فِي
عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عُمَرُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ : مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا , ثُمَّ لِيُؤْمَرْهَا حَتَّى تَطْهَرَ , ثُمَّ
تَحِيضَ , ثُمَّ تَطْهَرَ , ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ , وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ بَعْدَ أَنْ يَمْسَ ,
فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ⁵⁵)

1099. Dari Ibnu Umar, bahwasanya ia telah ceraikan isterinya di dalam keadaan haidl pada masa Rasulullah saw. Umar bertanya kepada Rasulullah saw. tentang itu. Maka sabdanya: “Perintahlah dia¹⁾ supaya ruju kepadanya,²⁾ kemudian ia tahan hingga suci,³⁾ kemudia ia haidl, kemudian ia suci; tidak, boleh ia ceraikan dia sebelum ia campuri dia, karena yang demikian itulah ‘iddah yang Allah perintah supaya dicera perempuan padanya”

Muttafaq ‘alaihi

١١٠٠ - وَفِي رَوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ : (مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا , ثُمَّ لِيُؤْمَرْهَا طَاهِرًا أَوْ حَامِلًا)

⁵⁴Hadis No. 1069. Lihat al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām min Adillati al-Ahkām*, 406.

⁵⁵Hadis No. 1070. Lihat al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 406.

1100. Dan pada satu riwayat bagi Muslim (sabdanya): “Suruhlah dia supaya ia⁴⁾ ruju’ kepadanya, kemudian boleh ia thalaq dia di dalam keadaan suci⁵⁾ atau hamil”

١١٠١- وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى لِلْبُخَارِيِّ: (وَحُسِبَتْ عَلَيْهِ تَطْلِيقَةٌ)

1101. Dan pada satu riwayat lain bagi Bukhārī (kata Ibnu Umar): Dan dianggap thalaq satu.

١١٠٢- وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ: قَالَ ابْنُ عُمَرَ: أَمَّا أَنْتَ طَلَّقْتَهَا وَاحِدَةً أَوْ ائْتَيْتَينَ ; فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَنِي أَنْ أُرَاجِعَهَا , ثُمَّ أُمِّهَلَهَا حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً أُخْرَى , وَأَمَّا أَنْتَ طَلَّقْتَهَا ثَلَاثًا , فَقَدْ عَصَيْتَ رَبَّكَ فِيمَا أَمَرَكَ مِنْ طَلَاقِ امْرَأَتِكَ

1102. Dan pada satu riwayat bagi Muslim, telah berkata Ibnu Umar (kepada yang bertanya kepadanya): Jika tuan thalaq dia¹⁾ pertama atau kedua, maka Rasulullah saw. perintah saya ruju²⁾ kemudian saya tahan dia hingga ia haidl satu haidl lagi, kemudian saya biarkan dia; hingga ia suci, kemudia saya ceraikan dia sebelum saya sentuh dia; tetapi jika tuan thalaq dia¹⁾ ketiga, maka sesungguhnya tuan durhaka kepada tuhan tentang cara menceraikan isteri yang ia perintah kepada tuan”.

١١٠٣- وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: فَرَدَّهَا عَلَيَّ , وَلَمْ يَرَهَا شَيْئًا, وَقَالَ: (إِذَا طَهَّرْتَ فَلْيُطَلِّقْ أَوْ لِيُْمْسِكْ)⁵⁶

1103. Dan pada satu riwayat lain (bagi Muslim), telah berkata ‘Abdullāh bin Umar: Maka ia³⁾ kembalikan dia kepada saya dan ia tidak anggap apa-apa akan (thalaq) itu,

⁵⁶Pada hadis No. 1101-1103 dalam kitab induknya, tidak terhitung sebagai urutan hadis, sebab hanya perbedaan riwayat saja. Sementara dalam *syarah Tarjamah Bulughul Maram* karya Ahmad Hassan masuk dalam hitungan urutan hadis.

dan ia bersabda: “Apabila ia⁴⁾ Suci, boleh ia⁵⁾ thalaq atau ia tahan terus”

Terdapat tiga catatan kaki yang merupakan rujukan kata ganti. Secara berututan dalam hadis ke 1103 yaitu, ³⁾ ia: Rasulullah saw; ⁴⁾ Perempuan yang di dalam haidl; ⁵⁾ ia: si suami

Keterangan:

I. Isteri yang dicerai oleh Ibnu Umar di dalam keadaan haidl, Rasulullah saw. perintah dia supaya ruju' kembali: dan Rasulullah saw. perintah dia tunggu hingga perempuan itu bersih dari haidl, lantas haidl lagi, lalu bersih lagi. Di waktu bersih yang kedua, boleh ia ceraikan. Kalau memang ia mahu cerai; dan boleh juga ia tahan terus sebagai isteri. Menceraikan di dalam masa tidak haidl itulah cara menceraikan yang diperintah oleh Allah di dalam ayat pertama surat ath-Thalaq.

II. Hadis 1099 dan 1102 menyuruh tunggu sampai dua kali bersih dari haidl, sedang hadits 1100 dan 1103 dan lain-lain yang tidak tersebut di sini, membolehkan thalaq waktu perempuan di dalam keadaan bersih yang pertama. Dari itu ulama hadis faham bahwa menunggu sampai bersih yang kedua itu tidak wajib, hanya utama sahaja, karena:

- a. Yang terlarang itu ialah menceraikan di waktu perempuan di dalam haidl, yang berarti menceraikan di waktu tidak haidl, boleh.
- b. Sekiranya menunggu kesucian yang kedua itu wajib, niscaya tiap-tiap orang yang niat hendak menverai isterinya, dari waktu berniat itu, wajib ia menunggu dua kali suci atau dua kali haidl, sedang hal demikian tidak pernah diriwayatkan dari Nabi Saw. atau diriwayatkan dari sahabat-sahabatnya.

III. Menurut ayat pertama dari surah ath-Thalaq, bahwa jika seseorang hendak menceraikan isterinya, hendaklah ia cerai dia di dalam keadaan ia mengadap 'iddahnya, yaitu keadaan suci dari haidl.

IV. Oleh sebab Rasulullah saw. perintah Ibnu Umar ruju' kepada isterinya, maka bagaimana hukum thalaq yang ia jatuhkan itu, shahkah atau tidak? Kalau tidak shah, mengapa Rasulullah saw. suruh dia ruju? Bukankah lebih baik Rasulullah saw. bersabda bahwa thalaqnya tidak shah? Tetapi jika thalaq itu shah, maka apa yang menyebabkan Rasulullah saw suruh dia ruju'?

Jawabnya, menthalag perempuan yang di dalam haidl itu terlarang, tetapi thalaq itu jadi, ya'ni shah; dan Rasulullah saw. perintah dia ruju' itu lantaran hendak memerdekakan waktu 'iddah buat perempuan sebagaimana diperintahkan oleh ayat yang pertama dari surah ath-Thalaq.

Adapun perintah Rasulullah saw. supaya Ibnu Umar tunggu dua kali bersih dari haidl itu maqshudnya mudah-mudahan di dalam masa yang panjang itu Ibnu Umar ubah fikirannya daripada menceraikan kepada berlaki-isteri terus.

V. Di dalam hadits 1103 Ibnu Umar ada berkata: Rasulullah saw. kembalikan isteri itu kepada saya, dan ia tidak anggap apa-apa akan (thalaq) itu. Perkataan ini maqshudnya bahwa thalaq yang dijatuhkan oleh Ibnu Umar, sungguhpun shah, tidak apa-apa, ya'ni perempuan itu tidak terlepas, bahkan wajib ia tarik kembali lantaran ia tidak dijatuhkan di waktu yang diunjukkan oleh ayat Qur'an⁵⁷

Ahmad Hassan juga memberikan *syarah* yang sangat panjang pada hadis-hadis yang menjelaskan tentang riba, yaitu hadis ke 849-854 dari *Kitab Tarjamah Bulughul Maram*. Ada beberapa *point of information* (item informasi) yang disajikan dalam pembasannya, seperti “Keterangan”, “Bantahan”, “Pemandangan”, dan “Penutup”. Semua item tersebut berisi

⁵⁷Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 527–530.

penjelasan yang cukup komprehensif dalam menjelaskan hadis-hadis tentang riba.⁵⁸ Setelah menukil 6 hadis dalam kitab *Bulūg al-Marām* dan diterjemahkan, Hassan memulai dengan syarahnya, sebagai berikut:

Keterangan:

I. Benda-benda yang ‘ulama namakan ribawi⁴⁾ ya’ni yang berlaku padanya hukum riba, menurut dua hadits tersebut dan lainnya adalah tujuh: Emas, perak, mahupun berupa benda atau uang, bur, sya’ir, hinthah,⁵⁾ garam; tiap-tiap satu dari pada tujuh ini dinamakan jenis.

II. Kalimah *lā tabi’u* yang di dalam hadits-hadits itu berashal dari *bai’a* yang artinya: Kasi barang, terima harga, dan juga kasi harga, terima barang; jadi boleh diartikan jual, beli, jual-beli atau bertukaran, mahupun di waktu itu atau dengan bertempoh. Kalau bertempoh, dinamakan jual hutang, beli hutang, atau pinjam. Adapun pinjam dengan mengembalikan dzat benda yang dipinjam itu tidak termasuk di sini.

III. *Mitslan bimitslin* yang tersebut di dalam hadits-hadits itu, ‘ulama artikan sama berat, sama takaran, sama sukatan, san saya pun sudah pernah artikan begitu. Tetapi sekarang saya lihat ada satu arti yang rasanya lebih tegas, yaitu sama sebanding, ya’ni umpamanya satu cincin dari emas 22 mutu, yang beratnya sepuluh gram, tentu tidak sama dengan cincin emas 24 mutu yang beratnya sepeuluh gram juga. Dari itu, sungguhpun sama-sama sepuluh gram beratnya, tetapi tidak sebanding. Maka yang sebanding di dalam urusan dua cincin itu ialah 10 gram dari 4 mutu sebanding dengan kira-kira 11 gram dari 22 mutu;¹⁾ demikianlah halnya perak.

Oleh yang demikian, jika ditukarkan antara dua cincin yang baru tersebut di satu majlis, tidak dinamakan berlebih

⁵⁸Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 417–422.

kurang tetapi sama atau sebanding, dan mestinya tidak termasuk di dalam larangan hadits-hadits itu.

IV. Maqshud hadits-hadits itu, jika seorang mahu berjual-beli emas dengan emas, perak dengan perak, bur dengan bur, sya'ir dengan sya'ir, hinthah dengan hinthah, tamar dengan tamar, garam dengan garam, hendaklah sama berat pada benda yang ditimbang dan sama banyak pada benda yang disukat atau ditakar, dan hendaklah dengan tunai, tidak boleh bertempoh.

Jika berlainan jenis, seperti emas dengan perak, atau tamar dengan garam, umpamanya, maka tidak perlu sama berat atau sukatan, tetapi wajib tunai.

V. Menurut hadits-hadits itu:

Tidak boleh kita pinjam uang, emas atau perak, tidak boleh pinjam gandum atau garam, karena pinjam itu artinya tidak tunai.

Tidak boleh kita beli sesuatu perhiasan yang bertatah intan atau berlian melainkan sesudah dicongkel batunya dan ditimbang emas dan peraknya, jika kita hendak beli dengan uang emas atau perak.

BANTAHAN

1. Menurut hadits yang diriwayatkan oleh jama'ah²⁾ bahwa Nabi Saw. bolehkan orang-orang beri uang lebih dahulu buat beli-buah-buah, yang termasuk di dalamnya tamar, di tahun depan atau tahun yang keduanya.
2. Menurut Hadits riwayat Bukhārī dan Ahmad bahwa shahabat-shahabat ada berikan uangnya lebih dahulu buat pesan hinthah dan sya'ir dan lainnya untuk diserahkan di masa yang tertentu.

Pemberian yang tersebut di tiga fashal itu adalah dengan mengeluarkan uang lebih dahulu daripada terima barang ribawi: hinthah, tamar, sya'ir dan lainnya. Ini berarti ada perlawanan antara riwayat-riwayat tersebut dengan hadits-hadits yang tidak membolehkan jual beli hutang di dalam

barang-barang ribawi.

4. Menurut riwayat Ahmad, Bukhārī, Muslim, dan lainnya, Rasulullah saw. ada beli gandum 30 sha²⁾ dari seorang yahudi atas jalan hutang dengan jalan menggadaikan baju besinya. Ini pun berlawanan dengan hadits-hadits yang melarang jual beli dengan hutang.
5. Menurut riwayat Ibnu Majah dengan sanad yang shah bahwa Rasulullah saw. ada minta pinjam tamar dari Khaulah binti Qais buat ia bayar hutang kepada seorang Arab gunung yang menagihnya.
6. Menurut riwayat Muslim dari Ibnu Abbas dan segolongan dari shahabat bahwa tidak ada riba di dalam jual beli tunai.
7. Menurut Bukhārī, Muslim, dan lainnya dari Usamah bahwa riba itu ada pada dua *nasi'ah*: pada hutang bertempoh. Dua riwayat itu berlawanan dengan hadits 852 dan 853.
8. Yang tersebut di dalam Subulus-Salam dan Nailul-Author bahwa telah ijma' ulama pada membolehkan jual beli benda-benda ribawi yang berlainan jenis dengan bertempoh, ya'ni tidak tunai. Ijma' ini pun berlawanan dengan hadits 852 dan 853 dan lain-lain yang sama'na dengannya.

PEMANDANGAN

1. Di dalam Ishtilah ulama bahwa riba itu ada dua macam:
Ribal-Fadhal, yaitu apa-apa yang disebut di dalam hadits 852-853 dan lain-lain yang sama'na dengannya.
Riban-Nasi'ah, yaitu riba di dalam urusan pinajmmeminjam dengan pakai tambahan.
2. Hadits-hadits *Ribal-Fadhal* itu nyata bertentangan dengan perbuatan Nabi Saw. karena Nabi Saw. ada pinjam gandum dan kurma sedang hadits-hadits *Ribal-Fadhal* melarang yang demikian.
Sekiranya hadits-hadits *Ribal-Fadhal* itu memang

pernah diucapkan oleh Nabi Saw. tentulah rata di antara shahabat-shahabat, *Fadhhal* yang jadi pokok penghidupan orang-orang di masa itu berlaku tiap-tiap hari, bahkan hampir jarang manusia ada yang bisa terlepas daripada mu'amalahnya.¹⁾ dan tidak patut tidak diketahui oleh orang-orang seperti Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Usamah, dan lain-lainnya hingga mereka menyalahinya.

3. Nabi Saw. sendiri ada meminjam makanan, ini berarti keadaan di zaman itu, tentang makanan, tidak mewah. Jika Nabi Saw. sebagai kepala negara ada meminjam makanan, tentu banyak terdapat manusia yang keadaannya seperti Nabi Saw. atau lebih payah. Mereka ini terpaksa mesti meminjam mahupun makanan atau uang buat beli makanan. Bagaimana hal mereka, jika pinjam meminjam di dalam benda-benda yang sangat perlu itu terlarang?
4. Pikiran sangat menentang larangan-larangan hadits-hadits *Ribal-Fadhhal* yang terlalu menyempitkan, bahkan tidak salah jika dikata, fikiran tidak mahu terima bahwa Nabi Saw. ada pernah katakan hadits-hadits itu.

Kalau kita perhatikan dari jurusan hikmah, maka tidak terdapat satupun alasan yang ma'qul²⁾ pada larangan hadits-hadits *Ribal-Fadhhal* itu, sedang di dalam semua larangan-larangan syara' tentang perkara-perkara kedunyaan, dapat difikirkan dan diterima alasannya atau hikmahnya, walaupun ada yang ringan dan ada yang berat.

Hadits-hadits *Ribal-Fadhhal* melarang kita bertukaran umpamanya kurma dengan kurma melainkan tunai dan sama sukatanya walaupun kepunyaan dua orang itu tidak sama baiknya.

Jika kepunyaan seseorang lebih baik dari yang lainnya, tentu tidak mahu ia bertukaran dengan sama sukatanya; dan kalau sama-sama baik, tidak perlu

mereka bertukaran.

Oleh karena hadits-hadits *Ribal-Fadhal* itu payah diterima oleh fikiran-lah maka ada ijma' yang menyalahinya: dan oleh yang demikian pula ada sebahagian daripada ulama, menta'wil³⁾ bahwa larangan *Ribal-Fadhal* itu bukan larang haram, tetapi *saddan lidz-dzariah*: buat menutup pintu yang akan menyampaikan kepada riba yang betul-betul diharamkan.

Ta'wil tersebut dapat diterima karena seluruh hadits-hadits *Ribal-Fadhal* tidak terdapat perkataan haram atau mengharamkan, hanya larang, sedang larangan itu bisa juga dipakai buat larangan makruh. Hanya di antara hadits-hadits itu ada perkataan: faqad arba, arti yang biasa ialah: sesungguhnya ia telah makan riba. Tetapi arba itu boleh diartikan: *dakhala fir-riba*: Ia telah masuk pada riba, ya'ni telah masuk pada pintu riba, atau telah menghampiri kepada riba yang diharamkan.

Umar, ada berkata, bahwa Rasulullah Saw. telah meninggal dengan tidak menerangkan kepada kita beberapa pintu dari pintu-pintu riba. Ini berarti Umar faham ada riba yang haram, dan ada yang lain macam karea kalau semua macam riba itu haram, tidak perlu lagi keterangan dari Nabi Saw.

PENUTUP

Yang tersebut itu semua adalah dari hal Ribal-fadhal yang belum tegas atau belum tentu haramnya.

Adapun *Riban-Nasi'ah* atau *Riban-Nasa'*, siapa-siapa yang hendak mengetahui batasnya dan keterangannya di tentangnya, periksalah tafsir-tafsir yang menerangkan ayat-ayat riba.

Demikian merupakan contoh penulisan *syarah* yang dilakukan oleh Hassan Bandung dalam memberikan penjelasan

hadis-hadis di dalam kitab *Bulūg al-Marām* karangan Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī . Hadis-hadis yang dimuat kontradiktif, dalam penjelasan Hassan dilakukan dengan mengumpulkan riwayat-riwayat lain untuk dicari titik tengahnya (*al-jam’u* atau kompromi). Ia juga beberapa kali menyampaikan penjelasannya dengan pertanyaan-pertanyaan dialogis untuk menjelaskan kesimpulan jawaban dari suatu masalah.

B. Kitab *Sullam al-Afhām* Karya Bisri Mustofa

1. Biografi Bisri Mustofa

a. Latar Belakang Keluarga

Ulama kedua yang juga sangat aktif menulis dan cara berpikir yang taktis adalah Bisri Mustofa. Ia lahir pada tahun 1915 M⁵⁹ di daerah Kampung Sawahan Rembang, Jawa Tengah. Bisri Mustofa yang memiliki nama asli Mashadi, adalah buah hati dari pasangan H. Zainal Mustofa dan Chodijah. Nama Mashadi berubah menjadi Bisri Mustofa setelah ia pulang dari ibadah Haji.⁶⁰ Pernikahan antara H. Zainal Mustofa dengan Chodijah dikaruniai empat anak, yaitu Mashadi (Bisri Mustofa), Salamah (Aminah), Misbah, dan terakhir Khadijah. Bisri Mustofa juga mempunyai saudara tiri dari masing-masing orangtuanya. Dari ayahnya, sebelum ia menikah dengan Chodijah, Zainal Mustofa pernah menikah dengan Dakilah dan dikaruniai dua orang anak,

⁵⁹Saifulloh Ma’sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), 319.

⁶⁰Bisri Mustofa, *Sejarah Singkat KH. Bisri Mustofa Rembang* (Kudus: Menara Kudus, 1977), Muqaddimah.

yaitu Zuhdi dan Maskanah. Sementara dari sang Ibu, Chodijah, Bisri Mustofa bersaudara dengan Achmad dan Tasimin yang merupakan anak dari pasangan Chodijah dengan Dalimin.⁶¹

Sosok Zainal Mustofa adalah seorang pedagang yang kaya tetapi dermawan dan bukan dari kalangan kiai akan tetapi dekat dan mencintai para kiai dan ulama. Ayahnya bernama H. Yahya atau Podjojo. Sebelum berangkat haji, Zainal Mustofa sendiri sebelumnya bernama Djojo Musthopo.⁶² Sementara dari garis keturunan ibu, Bisri Mustofa merupakan darah keturunan Makasar yang mana Chodijah adalah anak dari E. Zajjadi dan Aminah. Kakeknya, E. Zajjadi adalah orang kelahiran Makasar buah hati dari pasangan E. Sjamsuddin dan ibu Datuk Djijah.⁶³

Zainal Mustofa pada tahun 1923 melakukan ibadah haji dengan membawa rombongan keluarga yaitu sang istri, Mashadi (8 tahun), Salamah (5 setengah tahun), Misbah (3 setengah tahun) dan Ma'shum (1 tahun). Kemudian mereka berangkat dengan berlayar menggunakan kapal dari Chazan-Imazi Bombay, dari pelabuhan Rembang. Kondisi Zainal Mustofa kala menunaikan

⁶¹Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khdimah KH. Bisri Mustofa* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 8–9. Antara Dakilah dengan Dalimin keduanya merupakan saudara kandung dari tujuh bersaudara, yaitu Dalipah, Dakilah, Dardjo, Dalimin, Darmi, Dahlan, dan Tasmi. Mereka adalah anak dari Mbah Suro Doble. Sehingga, sebelum H. Zainal Mustofa menikah dengan Chodijah, keduanya merupakan menantundari Mbah Suro Doble. Sayangnya, data dan informasi terkait sosok Mbah Suro Doble tidak ditemukan. Lihat juga Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 85.

⁶²Bisri Mustofa, *Sejarah Pribadi KH. Bisri Mustofa*, t.t., 5.

⁶³Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 9.

ibadah haji dalam keadaan sakit, seperti saat *wukuf* di Arafah, lalu bermalam di Mina, pelaksanaan *thawaf* dan sa'i juga Zainal Mustofa beribadah dalam keadaan sakit. Sehingga, keadaan ini memaksanya harus ditandu. Sampai selesainya prosesi ibadah haji dan hendak ke Jeddah untuk tujuan pulang Indonesia, sakit yang diderita Zainal Mustofa semakin keras. Ketika kapal hendak berangkat dengan tanda sirine yang berbunyi, di saat itulah Zainal Mustofa wafat pada usianya menginjak 63 tahun. Jenazah ayah dari Bisri Mustofa tersebut kemudian diurus oleh salah seorang syaikh di sana dan dimakamkan di sana dengan memberikan ongkos dan sewa tanah pemakaman sebesar Rp 60. Namun letak persis kuburannya tidak diketahui.⁶⁴

Sepulang dari haji inilah kemudian Mashadi mengganti namanya dengan Bisri, dan akrab dengan sebutan Bisri Mustofa karena Mustofa adalah nama dari bapaknya.⁶⁵ Sepeninggal ayahandanya, keluarga Bisri Mustofa sedikit mengalami perubahan, karena biasanya tulang punggung keluarga dikontrol dan dikelola oleh Zainul Mustofa. Setelah wafatnya, keluarga Bisri Mustofa akhirnya dibebankan kepada H. Zuhdi yang merupakan saudara tiri (kakak) dari Bisri Mustofa.⁶⁶

Bisri Mustofa kemudian menikah dengan Ma'rufah binti Cholil, yang juga guru dari Bisri pada Juni 1935 bertepatan dengan 17 Rajab 1354 H. Pasangan ini kemudian dianugerahi 8

⁶⁴Mustofa, *Sejarah Pribadi*, 7; Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 9–10.

⁶⁵Mata Air Syndicate, *Para Pejuang dari Rembang* (Rembang: Mata Air Press, 2006), 4.

⁶⁶Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 10–11.

orang anak, secara berurutan yaitu Cholil (l. 1941), Mustofa (l. 1943), Adieb (l. 1950), Faridah (l. 1952), Najichah (l. 1955), Labib (l. 1956), Nihayah dan Atikah (l. 1964). Bisri Mustofa menikah yang kedua kalinya dengan perempuan asal Tegal yaitu Umi Atiyah berlangsung pada tahun 1967. Dari pernikahan yang kedua tersebut, memberikan satu keturunan bernama Maimun.

Ada kisah menarik sebelum Bisri Mustofa resmi menikah dengan Ma'rufah. Kala itu, Bisri diajak gurunya, K. Cholil, untuk menuju ke Tuban, Jawa Timur. Namun, Kiai Cholil tidak memberikan maksud dan tujuan pergi ke Tuban kepada Bisri. Sesampainya di kediaman Chusain, di daerah Jenu, Cholil bertanya kepada Bisri muda, "Engkau mau nggak saya akui sebagai anak saya dunia akhirat?" Mendapat penawaran yang luar biasa dari seorang gurunya tersebut, Bisri tentunya menjawab iya, "Ya mau Syaikhuna". Kemudian Cholil menambahkan kalau bersedia maka harus menuruti dan patuh kepadanya. Akhirnya, Bisri pun terdiam tanda tidak menolak. Usut punya usut, ternyata K. Kholil hendak menjodohkan Bisri dengan anak perempuan dari Murtadho, Makam Agung Tuban, salah seorang kiai yang '*alim* dan anak perempuannya, menurut Cholil merupakan gadis yang cantik dan cocok untuk Bisri. Namun, Bisri merasa belum siap bekal terutama bekal ilmunya yang belum matang. Lantas K. Kholil menambahkan argumen ajakannya, kalau menikah dengannya, justru dia akan semakin '*aim* seperti halnya

Murthadho. Kejadian ini terjadi pada tahun 1934.⁶⁷

Tanpa pikir panjang, Kiai Kholil langsung membawanya ke rumah Murthadho, dan ternyata di sana sudah siap penerimaan tamu dan segala sesuatu yang dibutuhkan untuk berlangsungnya acara melamar. Secara kebetulan, sang putri dari Murthadho pun tidak berada di rumahnya, hal ini menjadi sebuah alasan Bisri untuk menolak perjodohnya semakin besar. Akan tetapi antara Cholil dan Murthadho niatnya menjodohkan mereka berdua sudah bulat, dengan menentukan tanggal pernikahannya pada 7 Syawwal di tahun 1934 M.

Penolakan dari Bisri tetap berlanjut hingga mendekati tanggal pernikahannya, yaitu 3 Syawwal, Bisri melarikan diri dari rumahnya bersama Maburur. Ia merantau selama satu bulanan ke daerah Demak, Sayung, Semarang, Kaliwungu, Kendal. Kembali dari kelananya tersebut, Bisri pulang ke Rembang dan meminta maaf kepada sang guru, Kiai Kholil, namun nampaknya kurang disambut baik oleh gurunya tersebut. Dari kejadian ini, selama kurun waktu satu tahunan, K. Kholil akhirnya berniat menjadikan Bisri sebagai menantunya. Dan menikahlah Bisri dengan Ma'rufah setelah melalui pertimbangan dari dalam Bisri dan berujung pada restu ibu dan keluarganya yang menjadikan Bisri bersedia.⁶⁸

Akhir kehidupannya, Bisri Mustofa wafat sebab penyakit

⁶⁷Mustofa, *Sejarah Pribadi*, 14. Dikutip dari Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 18.

⁶⁸Mustofa, 15. Dikutip dari Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 19.

yang dideritanya, seperti serangan jantung, gangguan paru-paru dan tekanan darah tinggi. Beliau meninggal pada 16 Februari 1977 di Semarang.⁶⁹

b. Latar Belakang Pendidikan

Sepeninggal ayahnya di tahun 1923 M, kehidupan Bisri Mustofa memulai babak baru. H. Zuhdi yang kemudian mengurus kebutuhan keluarganya, hendak memberikan pendidikan kepada Bisri dengan mendaftarkannya di *Holland Inlads School* (HIS) di Rembang. Kota rembang kala itu ada tiga sekolah yang berdiri, yaitu *Eropese School* untuk kalangan priyayi, *Holland Inlads School* (HIS) untuk kalangan PNS yang memiliki penghasilan tetap, dan terakhir *Sekolah Ongko 2* (Sekolah Jawa) untuk kalangan menengah ke bawah.

Kiai Cholil, guru dari Bisri tidak setuju dengan masuknya Bisri sekolah di HIS, karena sekolah tersebut milik Belanda, dan dikhawatirkan watak dan perilakunya akan seperti penjajah Belanda. Selain itu, Bisri juga bukan berasal dari keluarga yang berpenghasilan tetap. Akhirnya, Bisri pun masuk ke *Sekolah Ongko 2* selama tiga tahun hingga tamat (lulus).

Pendalaman ilmu keagamanya, Bisri belajar al-Qur'an kepada Cholil. Namun setelah ia sekolah di *Ongko 2*, ngajinya tidak bisa dilanjutkan karena waktu belajarnya yang sama. Sehingga Bisri mengaji pada H. Zuhdi, kakak tirinya. Pada 1925 M, Bisri bersama H. Muslih (Maskub) diantar H. Zuhdi untuk

⁶⁹Risalah NU, "In Memoriam: KH. Bisri Mustofa," Semarang, PWNJ
Jateng, no. 2 (1979): 7.

*ngalap berkah pasanan*⁷⁰ di Pondok Pesantren asuhan Chasbullah di daerah Kajen, Pati. Namun Bisri merasa tidak betah sehingga ngajivyang diikutinya hanya berlangsung selama tiga hari. Setahun berikutnya, Bisri melanjutkan pendidikan pesantren di Kasingan Rembang, milik Cholil. Meskipun saat menempuh pendidikan di pesantren tersebut, Bisri kerap bolak-balik dari Kasingan ke rumahnya, di Sawahan. Hal ini pun berjalan selama beberapa tahun.⁷¹

Bisri sempat berhenti *nyanri* di Kasingan karena merasa tidak *kerasan* (betah). Banyak faktor yang membuat Bisri muda tidak nyaman di sana dan berujung pada hasil ilmu pengetahuan yang kurang maksimal. Seperti di antaranya, kemauan belajar di pesantren yang sangat kurang karena dia ingin bekerja saja, sosok Cholil yang dianggapnya keras dan galak membuat Bisri takut, teman-teman di pesantrennya kurang dekat hubungannya dengan Bisri, dan bekal yang kurang cukup. Sehingga dia memutuskan untuk boyog beberapa bulan. Namun masuk tahun 1930, Bisri kembali belajar di pesantren yang sama, dan belajar dengan Suja'i (santri senior dari Cholil). Bersama Suja'i, Bisri hanya belajar kitab *Alfiyah ibn Malik* selama dua tahun. Setelah dirasa cukup, Suja'i mengizinkan Bisri untuk mengikuti pengajian bersama

⁷⁰*Ngalap Berkah Pasanan* merupakan salah satu tradisi di Pesantren, khususnya pesantren salaf yang mengadakan pengajian pasaran di bulan Ramadan. Biasanya, pesantren membuka pengajian Ramadan dan boleh untuk semua kalangan di luar santri mukim.

⁷¹Masluhkin, "*Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa*," Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis, 5, no. 1 (2015): 42; Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 12.

Cholil. Bisri pun menjadi salah satu santri yang banyak mendapat rujukan dari santri-santri lain, termasuk sering mendapat pertanyaan dari Kiai Cholil.⁷² Kemudian di tahun 1933 M, Bisri mulai mempelajari kitab-kitab lain seperti *Fath al-Mu'in*, *Fath al-Wahhab*, *Iqna*, *Jam'u al-Jawami*, *'Uqūd al-Juman* (kitab-kitab fikih).

Bisri sempat meminta izin kepada Cholil untuk mondok di Temas, asuhan Kiai Dimiyati pada tahun 1932. Namun hal itu tidak disetujui oleh Cholil. Dua tahun kemudian, Cholil memerintahkan Bisri untuk mengikuti pengajian Kitab *Sahīh Muslim* dan *Tajrid Bukhārī* oleh Hasyim Asy'ari di Tebu Ireng, Jombang. Namun ketika 10 Ramadan 1354 H, KH. Hasyim Asyari sakit dan pengajian dilanjutkan oleh KH. Ilyas untuk kitab *Sahīh Muslim* dan *Tajrid Bukhārī* oleh KH. Baidhowi.⁷³

Sosok Bisri kemudian banyak mendapat kepercayaan dari para santri, baik di Kasingan maupun yang berasal dari Tremas. Sehingga ia juga ikut mengajar di Kasingan dengan model *candak kulak* (belajar sambil mengajar). Karena, banyak di antara santri yang menginginkan kitab-kitab yang belum dipelajari oleh Bisri lah yang diajarkan kepada mereka. Sehingga, Bisri menyempatkan untuk berguru dengan K. Kamil dan K. Fadholi di daerah Karanggeneng. Model belajar yang dilalui adalah dengan cara diskusi (musyawarah). Hasil ngajinya tersebut kemudian yang diajarkan Bisri kepada santri-santri yang ingin belajar

⁷²Zainal Huda, *Mutiara Pesantren* 13–14.

⁷³Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 15.

kepadanya.

Beberapa kitab yang diajarkan oleh Bisri Mustofa kepada santri-santri Kasingan adalah *Tafsir al-Qur'an*, *Sahih Bukhārī*, *Sahih Muslim*, *Jam'u al-Jawami'*, *Alfiyah ibn Malik*, *Fath al-Mu'in*, *Uqud al-Juman*, *Matan 'Imriti*, *Nadzmu al-Maqsūd*, *al-Ajrumiyyah*, dan lain-lain.⁷⁴

Satu tahun dari pernikahannya dengan Ma'rufah, Bisri memutuskan untuk pergi haji dan bermukim di Kota Mekah untuk meimba ilmu selama dua tahun lebih. Di sana ia menginap di kediaman Syaikh Chamid Said. Berikut beberapa guru dan pelajaran yang Bisri Mustofa dapat dengan cara belajar secara langsung selama di Mekah.

No.	Guru	Materi/Kitab
1.	Syaikh Baqir Yogyakarta	<i>Lubb al-Uṣūl Umdat al-Abrār</i> , <i>Tafsīr al-Kasasyāf</i>
2.	Syaikh Umar Hamdan al-Maghribi	Kitab <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> dan <i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>
3.	Syaikh Ali Maliki	<i>Al-Asybah wa al-Nazāir</i> , <i>Aqwāl al-Sunan al-Sittah</i>
4.	Sayyid Amīn	Kitab <i>Ibnu Aqil</i>
5.	Syaikh Hasan Masysyāt	<i>Manhaj Żawi al-Nazar</i>
6.	Sayyid 'Alawi	<i>Tafsīr al-Jalalain</i>
7.	KH. 'Abd Allah Muhaimin	<i>Jam'u al-Jawami'</i>

Tabel 3.4. Guru-guru Bisri Mustofa di Mekah

Kemudian pada 1937 M. Bisri kembali ke tanah air atas permintaan dari KH. Cholil melalui surat yang dikirimkannya. Bertepatan tanggal 2 Rabiul Akhir 1358 H. (1939 M), guru

⁷⁴A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia: Riwayat, Perjuangan, Doa dan Hizib* (Depok: Keira, 2017), 425.

sekaligus mertua Bisri Mustofa, yaitu Cholil meninggal dunia. Akhirnya, titah pemimpin pesantren Kasingan pun dipegang oleh Bisri Mustofa. Tahun 1943, Indonesia yang berada di bawah kekuasaan penjajahan Jepang, berimbas pada kehancuran Pesantren Kasinan yang dipimpin oleh Bisri Mustofa. Kemudian, untuk meneruskan perjuangan dari mertuanya, Bisri Mustofa pun mendirikan Pesantren di daerah Leteh, Rembang dengan nama Pesantren Rembang, seiring berjalannya waktu berganti menjadi Pesantren Raudhatut Thalibin (Taman Pelajar Islam).⁷⁵

Berkat kecerdasan dan kekhasan karakter yang dimiliki oleh Bisri Mustofa, banyak santri-santrinya yang kemudian berhasil dan meneruskan perjuangan *khidmah*-nya di Indonesia. Beberapa santri Bisri adalah M. Anshari dari Surabaya, Wildan Abdul Hamid dari Kendal, Saefullah dari Cilacap, Drs. Umar Faruq SH., Drs. Fathul Qarib (dosen IAIN Medan), Basrul Khali, H. Rayani dari Bogor, Jauhari dan lain sebagainya yang tidak bisa disebutkan satu-satu.⁷⁶

c. Kondisi Sosial Masyarakat

Masyarakat Rembang yang sebagian besar berpenghasilan dari hasil laut (daerah pesisir), tidak jarang para penduduknya banyak mengeluhkan kerumpekan sosial dan rutinitas pekerjaan yang tidak menentu. Sehingga, bagi mereka, pesantren menjadi salah satu bentuk usahanya untuk mendamaikan hati dan kegelisahan duniawi yang mengitarinya. Terlebih sosok kiai,

⁷⁵Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 20-21.

⁷⁶Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia*, 426.

seperti Bisri Mustofa kala itu, mampu menjadi oase bagi mereka. Kelompok pengajian di *langgar* (musala), masjid, atau majlis-majlis taklim yang diadakan oleh masyarakat menjadi jadwal rutin Bisri Mustofa mengisi ceramah santai dan dengan materi yang ringan-konstekstual.⁷⁷

Bisri Mustofa sepanjang hidupnya mengalami tiga periode zaman di Indonesia, yaitu periode penjajahan, orde lama, dan orde baru. Ketika masih di periode awal, yaitu zaman kolonialisme Belanda dan Jepang, Bisri muda memang sudah diberikan ajaran untuk tidak sepakat dengan para penjajah. Salah satu contohnya, ketika ia hendak sekolah di HIS lalu tidak diperbolehkan oleh Kiai Cholil. Bahwasanya sekolah tersebut memiliki penjajah, dan tidak boleh sedikitpun berafiliasi dengan mereka.

Kebijakan Belanda pada 1825 M. mengeluarkan resolusi untuk pembatasan jumlah jemaah haji Indonesia, pelarangan pertemuan umat muslim dengan pemuka agama (kiai), dan upacara-upacara keagamaan semuanya dilakukan oleh Belanda untuk menghindari perlawanan dari rakyat Indonesia. Kebijakan tersebut mempersulit gerak dakwah dan aktivitas para kiai dan kelompok masyarakat yang hendak menghayati agama secara sungguh-sungguh. Sehingga, kegiatan pengajaran keislaman banyak berpindah-pindah tempat ke desa-desa pelosok. Dari rahim pedesaan inilah kemudian melahirkan basis dakwah dan

⁷⁷Zainal Arifin Toha, *Runtuhnya Singgasana Kyai, NU, Pesantren dan Kekuasaan Pencarian Tak Kunjung Usai* (Yogyakarta: Kutub, 2003), 16.

perjuangan pesantren yang tidak gentar melawan penjajah.⁷⁸

Memasuk awal abad 20, banyak berdiri organisasi dari para pemuda maupun golongan tua. Seperti Budi Oetomo (20 Maret 1908) oleh Dr. Wahidin Sudirohusodo dan Dr. Sutomo, Syarikat Islam (1912) oleh Samanhudi dan H.O.S. Tjokroaminoto, Muḥammadiyah (1912) oleh Ahmad Dahlan, Nahdlatul Ulama (1926) oleh KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Wahab Hasbullah dan Partai Nasional Indonesia (PNI) tahun 1927 M. pimpinan Soekarno. Organisasi dan partai ini memiliki visi yang sama yaitu untuk mengusir penjajah dan mendapatkan kemerdekaan yang utuh. Di samping visi utama masing-masing.

Masa penjajahan semakin mencekam ketika Jepang mulai masuk dan mendarat di daerah Jawa. Dengan *embel-embel* saudara tua dari Indonesia dan lagu Indonesia Raya yang boleh diputar di radio-radio, Jepang berhasil menarik simpati sebagian masyarakat, termasuk beberapa pimpinan daerah. Namun hal ini tidak dirasakan di daerah Rembang. Kala itu suasana menjadi sulit. Bisri Mustofa dan keluarga juga turut menjadi korban keganasan dari penjajahan Jepang. Mereka sempat berpindah-pindah tempat untuk mencari keamanan dari kekejaman Jepang yang memporak-porandakan wilayah Jawa. Aktivitas politik pada masa pendudukan Jepang ditutup, Muḥammadiyah dan NU juga tidak diperbolehkan untuk aktif.

Jepang kemudian mengadakan latihan alim ulama di Jakarta pada 1943M selama satu bulan. Bisri Mustofa merupakan alumni

⁷⁸Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 3.

angkatan kedua dan dari sana Bisri dipercaya sebagai ketua Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) cabang Rembang. Tidak lama kemudian, Bisri Mustofa menjadi pegawai Kantor Urusan Agama daerah Karasidenan Pati (*Shumuka: Jepang*).⁷⁹

Bisri Mustofa sempat bergabung dengan PETA (Pembela Tanah Air) saat mendekati masa kemerdekaan. Ia juga pernah bersama pejuang Hizbullah menumpaskan keganasan Partai Komunis Indonesia (PKI) yang saat itu banyak menyerang kiai, ulama, dan pesantren. Tidak terkecuali di daerah Rembang. Hingga menjelang pemilu 1955, ia lalu berlabuh ke Partai NU dan menyatakan, “*Tenaga saya hanya untuk partai NU*”.⁸⁰ Bisri Mustofa mulai aktif dalam dunia politik. Ia kemudian menjabat sebagai anggota konstituante pada masa pemerintahan Soekarno. Ia juga pernah sebagai anggota MPRS dan terlibat dalam pergantian Presiden Soekarno oleh Letjen Soeharto. Saat pelantikan, ia memimpin doa acara tersebut.⁸¹

Di bawah pemerintahan orde baru, Bisri Mustofa menjadi anggota DPRD I Jawa Tengah dari fraksi NU sebagai hasil pemilu 1971 dan menjadi anggota MPR dari utusan Daerah Golongan Ulama. Lalu ketika Partai Persatuan Pembangunan (PPP) terbentuk, ia menjadi anggota Majelis Syura PPP Pusat pada 1977 M., di waktu yang bersamaan ia menjabat Syuriah NU Jawa Tengah. Menjelang pemilu 1977 M., Bisri terdaftar sebagai calon

⁷⁹Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 28–29.

⁸⁰Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia*, 430–31.

⁸¹Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia*, 441.

nomor satu anggota DPR Pusat dari PPP untuk daerah pemilihan Jawa Tengah. Namun sebelum masa kampanye, Bisri Mustofa mengembuskan napas terakhirnya.⁸²

Demikian latar sosial masyarakat dari Bisri Mustofa. Ia lahir dari kalangan keluarga yang mencintai kiai dan ulama, sehingga pendidikannya tidak jauh dari ilmu-ilmu kepesantrenan. Ia juag terdidik sebagai sosok yang cerdas, rendah hati, dan kreatif serta pejuang yang gigih. Sepanjang hidupnya, ia berjalan melalui tiga zaman, yaitu penjajahan, orde lama dan orde baru.

d. Karya Intelektual

Bisri Mustofa merupakan salah satu kiai yang cerdas dalam membagi waktu. Selain menjadi *khadim* (pengasuh) di pesantrennya dengan segudang kesibukan mengajar, waktu-waktu luangnya ia manfaatkan untuk kegiatan tulis-menulis. Sehingga, sepanjang hidupnya ada sekitar 176 karya yang telah disusun oleh Bisri Mustofa, meskipun dari ke semuanya tidak bisa digali data informasinya di masa sekarang.⁸³ Adapun karya-karya beliau, sebagian ditulis secara langsung, sebagian yang lain adalah hasil pengajiannya yang direkam dan disusun ulang oleh santri-santri senior kepercayaanya. Setelah tersusun, lalu dikoreksi oleh Bisri Mustofa.⁸⁴

Hasil keuletan tangan Bisri Mustofa sebagian besar membahas tema-tema keagamaan, seperti tafsir, ilmu tafsir, fikih,

⁸²Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia*, 441.

⁸³Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 72.

⁸⁴Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 100.

hadis, ilmu hadis, ilmu nahwu dan saraf. Karena sebagian karyanya ditujukan kepada para santri untuk bahan ajar di pesantrennya. Selain itu juga untuk masyarakat pedesaan yang mengiktui pengajiannya di masjid-masjid tempat Bisri mengisi ceramah. Hal inilah yang kemudian menjadikan karya-karyanya menggunakan bahasa Jawa, dengan karakter yang ringkas, dan mudah dipahami. Di samping memperhatikan keindahan susunan kalimatnya yang enak dibaca. Huruf Arab Pegon juga menjadi salah satu pilihan Bisri Mustofa untuk tulisan-tulisannya, baik itu berbahasa Jawa maupun Indonesia. Namun ada juga karya-karya beliau yang menggunakan huruf latin dan ada pula yang berbahasa Arab.⁸⁵

Karya-karyanya kemudian dicetak di beberapa percetakan kitab kuning dan buku kepesantrenan, seperti percetakan Menara (Kudus) yang paling banyak mencetak karya Bisri Mustofa, kemudian Raja Murah (Peklaongan), Salim Nabhan (Surabaya), Toha Putra (Semarang), Progresif (Surabaya), dan al-Ma'arif (Bandung).⁸⁶

Karya-karya beliau salah satu yang masyhur adalah *Tafsir al-Ibriz*. Kitab ini adalah hasil keterangan pengajian dari Bisri Mustofa yang disusun oleh tiga santrinya, yaitu Munsarif, Safwan, dan Maghfur. Penyusunan ini berlangsung selama empat tahun

⁸⁵Masyhuri, 99 *Kiai Kharismatik Indonesia*, 434; M. Ramli HS, "Corak Pemikiran Kalam KH. Bisri Mustofa: Studi Komparatif dengan Teologi Tradisional Asyariyah" (Tesis, Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1994), 18.

⁸⁶Masyhuri, 99 *Kiai Kharismatik Indonesia*, 434.

(1956-1960) dan kemudian di-*tashih* (koreksi dan validasi) oleh Bisri Mustofa sendiri. Kitab tafsir *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz* ini berjumlah tiga jilid tebal dengan 2270 halaman.⁸⁷ Selain tafsir *al-Ibriz*, ada kitab *al-Iksir* yaitu pengantar ilmu tafsir. dan Tafsir Yasin, penfasiran surat Yasin yang singkat (1970). Ketiga karya tersebut masuk dalam rak buku bidang al-Qur'an dan Tafsir. Selain yang tiga tersebut, beberapa karya Bisri Mustofa dapat dirangkum sebagaimana berikut:

Bidang Kajian	Nama Buku/Kitab
Hadis dan Ilmu Hadis	<i>Sullam al-Afham</i> , Terjemah dan penjelasan kitab <i>Bulugh al-Maram</i> (kitab hadis-hadis hukum-fikih)
	<i>Al-Azward al-Musthafawiyah</i> berisi syarah singkat kitab hadis <i>Arbain Nawawi</i>
	<i>Manzumat al-Baiquniyyah</i> , yaitu kitab ilmu mustalah hadis yang berbentuk nazam dengan makna gandel ala pesantren
Akidah/Kalam	<i>Risalah Ahlu as-Sunnah wa al-Jama'ah</i>
	Kitab <i>Durar al-Bayan fi Tarjamati Sya'bi al-Imam</i> merupakan saduran dari karya Syaikh Zainuddin
	<i>Islam dan Tauhid</i>
	<i>Ruwaihat al-Aqwam</i> Terjemah <i>Aqidatul Awwam</i>
Fiqh	Terjemah <i>Fath al-Mu'in</i>
	Terjemah <i>Fara'id al-Bahiyah</i>
	<i>Islam dan Shalat</i>
	<i>Safinah as-Salat</i>
	<i>Tuntunan Ringkas Manasik Haji</i>
	<i>al-Qawaid al-Fiqhiyyah</i>
Tata Bahasa Arab	<i>Risalah al-Ijtihad wa at-Taqlid</i>
	<i>al-Ushyuty</i> , terjemah dari kitab <i>al-Imrity</i>
	<i>Ausatul Masalik</i> , terjemah <i>Alfiyah Ibnu Malik</i>
	Terjemahan kitab <i>Sullam al-Muawwanah</i>
Sejarah	Terjemahan <i>al-Jurumiyyah</i>
	Syarah <i>Jauharu al-Maknun</i>
	<i>Tarikh al-Anbiya</i>

⁸⁷Masyhuri, 99 *Kiai Kharismatik Indonesia*, 437.

	<i>Tarikh al-Auliya</i>
	<i>An-Nabrasi</i>
Akhlak/Tasawuf	<i>ar-Risalah al-Hasanat</i>
	<i>al-Waṣaya li al-Aba wa al-Abna</i>
	<i>at-Ta'liqat al-Mufidah li al-Qasidah al-Munfarijah</i>
	<i>Syi'iran Ngudi Susilo</i>
	<i>Mitra Sejati</i>
<i>Mantiq</i>	<i>Nazam Sullam al-Munawwaraq fi al-Mantiq</i> merupakan terjemah dari kitab <i>Sullam al-Munawwaraq</i> karangan Syaikh Abdurrahman al-Munawwaraq al-Akhdari
Lain-lain	<i>Primbon Imaduddin</i> , berisi pedoman dan tuntunan bagi para mudin.
	<i>Islam dan Keluarga Berencana</i> ⁸⁸
	<i>Khotbah Jumat</i>
	<i>Kasykul</i> (jenis anekdot) 3 jilid
	<i>Abu Nawas</i> (jenis anekdot)
	<i>Cara-caranipun Ziyara lan Sinten Kemawon Walisongo Punika</i>
	<i>Qahar lan Sholihah</i> (novel berbahasa Jawa)
	<i>Nabi Yusuf lan Siti Zulaikha</i> (naskah drama berbahasa Jawa)
	<i>Al-Khaqibah</i> (kumpulan doa sehari-hari-2 jilid)
	<i>Muniyat al-Zaman</i>
	<i>Ataifu al-Irsyad</i>
<i>Syi'ir-syi'ir Rajabiyyah</i>	

Tabel 3.5. Karya-karya Bisri Mustofa

Selain karya-karya yang telah disebutkan di atas, masih banyak hasil jerih payah lainnya dari Bisri Mustofa. Motivasi menulis dari Bisri terbilang cukup unik. Menurutnya, keikhlasan dimaknai juga dengan hal-hal yang melatarbelakanginya, bahkan

⁸⁸Buku ini ditulis ketika sedang ramai tentang hukum mengikuti program Keluarga Berencana dalam fikih, Islam. Mayoritas ulama Nahdlatul Ulama (NU) kala itu belum membolehkan. Sementara KH. Bisri Mustofa memberikan pendapat kebolehnya mengikuti Program Keluarga Berencana.

hal duniawi. Inilah mengapa kemudian dia menulis dengan niat *nyambut gawe* (bekerja) mencari nafkah dalam sasaran praktisnya di samping mendapatkan pahala atas kebermanfaatannya buah karyanya.⁸⁹

Beberapa karya-karya Bisri Mustofa banyak diminati oleh kalangan pesantren. Hingga ada yang dicetak ulang, seperti kitab *al-Azward al-Musthafawiyyah* sebanyak 16 kali, *Ruwaihat al-Aqwam* dicetak ulang sebanyak 14 kali, *Durar al-Bayan* 13 kali dicetak ulang, Tuntunan Ringkas Manasik Haji 6 kali dicetak ulang. Sampai saat ini, kitab-kitab karya Bisri Mustofa masih dikaji di beberapa pesantren di Jawa Tengah, Jawa Timur, dan Yogyakarta.⁹⁰

2. Gambaran Umum Kitab *Sullam al-Afhām*

a. Latar Belakang Penulisan

Bisri Mustofa sebagai ulama yang lahir dari pesantren tradisional, tentunya ia banyak mengkaji literatur klasik. Tidak terkecuali kitab-kitab hadis yang banyak ia dalam. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, sosok Bisri Mustofa merupakan salah satu kiai yang produktif menulis. Bahkan dalam pengakuannya sendiri, kegiatan menulisnya dijadikan sebagai salah satu jalan menempuh roda perekonomian.

Sekian banyak karya-karya Bisri Mustofa, selain tafsir al-Ibriz yang terkenal di masyarakat, Bisri juga memiliki kitab

⁸⁹Ma'sum, *Karisma Ulama*, 328.

⁹⁰Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia*, 440.

syarah hadis *Bulūg al-Marām min Adillati al-Ahkām* karya Ibnu Hajar al-‘Asqalānī . Kitab terjemah dari *Bulūg al-Marām* hasil jerih payah Bisri Mustofa diberikan nama *Sullam al-Afhām li Bulūgil Marām*. Alasan penyusunan kitab ini disebutkan oleh Bisri dalam pengantarnya, untuk mempermudah para pengkaji hadis yang hendak naik dan terus menaiki tangga pengetahuan hadis Nabi Saw. Dari sana kemudian disebut dengan *Sullam al-Afhām* yang artinya, *Sullam* yang berarti tangga dan *Afhām* bentuk jamak dari *fahmun* artinya paham pengetahuan atau pemahaman.⁹¹

Hal yang melatarbelakangi penulisan kitab ini, diungkapkan oleh Bisri Mustofa dalam “Kata Pengantar” kitab, yaitu untuk memberikan kemudahan bagi pihak yang membutuhkan, menolong para pemerhati kajian hadis,⁹² khususnya dalam kitab karya Ibnu Hajar al-‘Asqalānī tersebut. Penyusunan kitab ini juga dibuat secara ringkas dan sederhana agar lebih memudahkan bagi para pembacanya.

Kitab *Sullam al-Afhām* karya Bisri Mustofa dicetak oleh Menara Kudus, terdiri dari empat jilid dengan ketebalan masing-masing yaitu, jilid I sebanyak 252 halaman; jilid II 295 halaman; jilid III 349 halaman; dan jilid IV 263 halaman. Sehingga, total empat jilid kitab *Sullam al-Afhām* sebanyak 1159 halaman. Penulisan kitab ini, jika melihat kata pengantarnya dimulai pada 1 Januari 1975 M. dan selesai pada 11 Desember 1976 M bertepatan

⁹¹Bisri Mustofa, *Sullam al-Afhām li Bulūghil Maram*, vol. I (Kudus: Menara Kudus, t.t.), 4.

⁹²Mustofa, *Sullam al-Afhām*, I:4.

dengan 20 Dzulhijjah 1396 H. Secara rinci pembahasan dari masing-masing jilid adalah sebagai berikut:

JILID	KITAB	BAB/FASAL	HALAMAN	
I	Bersuci	Air	5-15	
		Hukum-hukumnya Wadah (Bejana)	16-21	
		Najis dan Cara Menghilangkannya	22-27	
		Wudlu	28-45	
		Mengusap atas Kedua Belah Mubah	46-52	
		Perkara yang Merusakkan Wudlu	53-66	
		Adab (Tata-cara) Mendatangi Hajat	67-79	
		Mandi dan Hukum-hukum Junub	80-90	
		Menerangkan Tayamum	91-102	
		Menerangkan Haidl	103-114	
	Shalat	Shalat dan Waktu-Waktu Shalat	115-129	
		Adzan	130-145	
		Syarat-syarat Shalat	146-161	
		Takbir Mushalli	162-169	
		Anjuran Khusyu di Dalam Shalat	170-177	
		Masjid	178-189	
		Sifat-sifat Shalat	190-239	
		Sujud Sahwi dan Lainnya Berupa Sujud Tilawah dan Syukur	240-252	
		II	Shalat Tathawwu'	7-29
			Shalat Jamaah dan Imamah	29-49
Shalatnya Orang yang Pergi dan Orang yang Sakit	49-58			
Shalat Jum'ah	59-77			
Shalat Khauf	77-84			

		Shalat Hari Raya Dua	84-93	
		Shalat Gerhana	93-99	
		Shalat Istisqa	99-108	
		Beberapa Pakaian	109-115	
	Janazah	Janazah	115-154	
	Zakat	Zakat	155-178	
		Zakat Fitrah	179-181	
		Shadaqah Sunnah	182-191	
		Membagi Beberapa Shadaqah	191-199	
	Puasa	Puasa	199-219	
		Puasa Sunnah dan Sesuatu yang Dilarang dari Puasa	219-229	
		Itikaf dan Tekun di Bulan Ramadhan	229-236	
	Haji	Utamaannya Hajji dan Orang yang Diwajibkan Hajji	236-246	
		Beberapa Batas	247-249	
		Wajib-wajibnya Ihram dan Sifatnya	249-250	
		Ihram dan Perkara yang Berhubungan dengan Ihram	250-261	
		Sifatnya Hajji dan Masuk Makkah	261-292	
		Telatnya Hajji dan Dicegah/Dikepung	292-295	
	III	Jual Beli	Jual Beli	5-43
			Khiyar	43-45
			Riba	46-60
			Kemurahan Menjual Buah Kurma yang Masih Basah, Menjual Pohon, dan Menjual Buah-buahan	60-64
			Pesan, dan Hutang, dan Gadai	65-71
Jatuh Pailit dan Menyita			72-81	
Perdamaian			82-84	

		Memindah Hutang dan Menanggung	85-89
		Bersekutu dalam Bekerja (Koperasi) dan Mewakikan	89-94
		Pengakuan	94-95
		Pinjaman	95-98
		Ghasab	98-103
		Menorok	103-107
		Andil Dagang	107-109
		Beberapa Aqad Menyirami Tanaman dan Menyewakan	110-117
		Menghidupkan Beberapa Tanah Mati	118-123
		Waqaf	125-127
		Hibah dan Hibah Umra dan Hibah Ruqba	128-137
		Barang Temuan	138-142
		Faroid	143-152
		Wasiat	153-157
		Titib	158-158
	Nikah	Nikah	159-187
		Persamaan Tingkatan dan Hak Pilih	188-197
		Bergaul dengan Beberapa Orang Wanita (Isteri)	197-210
		Maskawin	210-218
		Resepsi	218-228
		Bergilir	228-235
		Thalaq dengan Mendapat Ganti	235-238
		Thalaq (Cerai)	238-253
		Ruju.	253-254
		Sumpah Ila' dan Sumpah Dhihar dan Membayar Kaffarat	255-259
		Li'an	260-270
Iddah (Batas Hitungan Tertentu untuk Bekas Isteri) dan Berduka Cita	270-284		

		dan Menunggu Kebebasan dan Lainnya		
		Susuan	285-292	
		Beberapa Nafkah	292-302	
		Merumat Anak yang Masih Kecil	303-308	
	Beberapa Luka-luka, Melukai Orang Lain/Kesalahan Kriminal	Beberapa Luka-luka, Melukai Orang Lain/Kesalahan Kriminal	308-324	
		Beberapa Denda	325-339	
		Memerangi Ahli yang Lacut	340-343	
		Memerangi Orang yang Melukai dan Membunuh Orang Murtad	343-349	
	IV	Beberapa Ajaran	Pengajaran Orang Zina	5-22
			Pengajaran Mendakwa	23-25
Hukuman Hadnya Mencuri			26-37	
Hukumannya Orang yang Minum Arak dan Perkara yang Memabukkan			38-45	
Pengajaran dan Hukumnya Orang yang Menganiaya			46-81	
Jihad			49-81	
Jihad		Pajak dan Damai Sementara	82-87	
		Balapan dan Memanah	88-91	
		Beberapa Makanan	91-97	
Beberapa Makanan		Berburu dan Beberapa Hewan yang Disembelih	98-108	
		Kurban	109-115	
		Aqiqah	116-118	
Beberapa Sumpah- dan Beberapa Nadzar		Sumpah dan Nadzar	118-134	
		Memutus Perkara	134-144	
Memutus Perkara		Beberapa Persaksian	145-150	
		Beberapa Dakwaan dan	151-159	

		Beberapa Bukti	
	Memerdekakan Budak	Memerdekakan Budak	169-167
		Budak Mudabbar dan Budak Mukatab dan Amat Mustauladah	168-173
	Pengumpulan	Budi Pekerti/Etika	174-184
		Berbuat Baik dan Silaturrahmi	185-194
		Tidak Tertarik dengan Harta dan Mencegah Barang Syubhat	195-203
		Menakut-nakuti Budi Pekerti yang Buruk	204-226
		Menyenangkan dalam Beberapa Muliannya Budi Pekerti	227-239
		Dzikir dan Doa	240-262

Tabel 3.6. Daftar Isi Kitab *Sullam al-Afhām*

b. Sistematika Penulisan

Kitab *Sullam al-Afhām* sebagai bagian dari penerjemahan kitab *Bulūg al-Marām*, secara sistematika penulisannya mengikuti urutan hadis-hadis yang disajikan pada kitab induknya. Meskipun kebanyakan dari karya-karya Bisri Mustofa menggunakan bahasa Jawa dan Arab Pegon Jawi, namun pada kitab *Sullam al-Afhām* ini menggunakan bahasa Indonesia. Hal ini dilakukan agar hasil tulisannya bisa dibaca oleh masyarakat luas di luar Jawa atau ruang lingkup pesantren yang mengitari hidupnya. Sebab, kitab *Bulūg al-Marām* merupakan salah satu kitab hadis yang banyak dikaji di Indonesia, seperti di pesantren ataupun sekolah-sekolah berbasis keagamaan.

Secara deskriptif, sistematika penulisan kitab *Sullam al-Afhām* yaitu dengan memulai pengantar kitab yang memuat pujian

kepada Allah dan ṣalawat Nabi saw. Di dalam pengantar juga disebutkan oleh Bisri Mustofa terkait latar belakang penulisan kitab terjemah tersebut serta alasan penamaan kitabnya. Kemudian, Bisri Mustofa langsung memulai pada bagian isi dari kitabnya yaitu mukadimah kitab *Bulūg al-Marām* dan kitab-kitab (tema) yang dibahas di dalam *Bulūg al-Marām* hingga akhir pembahasan. Lalu ditutup dengan kalimat *hamdalah*, serta rasa kegembiraannya menyelesaikan *syarah* hadis kitab *Bulūg al-Marām* sebanyak empat jilid, meskipun Bisri sempat mengalami keragu-raguan ketika proses penulisan. Bisri Mustofa juga mengucapkan terimakasih kepada H. Zainuri Noor, Kudus, yang telah memberikan banyak dukungan kepadanya.⁹³

Teknik penulisan kitab ini yaitu dengan menuliskan (kitab) judul tema besar dan teks arabnya di sebelah kiri muka halaman. Pada setiap kalimat arabnya diberikan angka-angka untuk terjemah perkalimat yang diletakkan di samping kanannya. Setelah dipaparkan teks hadisnya (rawi dan matan) beserta terjemah perkalimatnya, Bisri kemudian memberikan penjelasan secara sederhana di bawahnya. Pada bagian-bagian yang dianggap penting, ia memberikan konten “Perhatian” yang bermaksud mengkhususkan bahwa dalam pembahasan tersebut penting diketahui secara lebih mendalam. Pada setiap satu hadis yang dibahas, dipisahkan dengan garis horizontal disertai nomor hadis mengacu pada setiap bab (sub tema).

⁹³Bisri Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 263.

Contoh gambaran sistematika penulisan kitab *Sullam al-Afhām* buah tangan dari Bisri Mustofa adalah sebagai berikut:

رَوَى كِتَابَ الطَّهَارِ	KITAB TENTANG BERSUCI
بَابُ الْمِيَاهِ	BAB AIR
<p>١- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ^(١) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ^(٢) فِي الْبَحْرِ ^(٣): هُوَ ^(٤) الطَّهُورُ مَاؤُهُ ^(٥) الْحَلُّ مَبِيتُهُ ^(٦) أَخْرَجَهُ الْأَرْبَعَةُ وَإِنَّ أَبِي سَبِيَةَ ^(٧) وَاللَّفْظُ لَهُ ^(٨) وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ وَالتِّرْمِذِيُّ ^(٩) وَرَوَاهُ مَالِكٌ ^(١٠) وَالشَّافِعِيُّ ^(١١) وَأَحْمَدُ ^(١٢) 94</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dari Abū Hurairah ra. Berkata: 2. “Bersabda Rasulullah saw.: 3. “Tentang laut’. 4. Laut itu, 5. suci mencusikan airnya 6. dan halal bangkainya”. 7. Menceritakan akan hadits ini Imam “Empat” dan Imam Ibnu Abi Syaibah. 8. Lafadh hadits bagi Imam Ibnu Abi Syaibah 9. dan juga Imam Ibnu Khuzaimah dan Imam Tirmidzi 10. Menceritakan akan hadits. 11. Imam Malik, Imam Syafi-i dan Imam Ahmad.
<p>Arti asli daripada kata “Thaharah” adalah bersuci atau mensucikan. Kata-kata miyah adalah kata-kata jama’ yang mufradnya adalah ma-uun. Artinya air.</p> <p>Abū Hurairah bercerita, bahwa Rasulullah pernah bersabda tentang laut, yang artinya bahwa air laut itu suci mensucikan dan bangkainya itu halal. Yakni hayawan yang hanya hidup di air itu, hukumnya halal dimakan meskipun tidak disembelih.</p> <p>Perhatian: yang dimaksud dengan air laut adalah air yang banyak. Baik itu air itu tawar maupun asin.⁹⁵</p>	

Tabel 3.7 Sistematika Penulisan Kitab *Sullam al-Afhām*

⁹⁴al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 47.

⁹⁵ Bisri Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 5.

Pada sistem penomoran yang digunakan untuk terjemah perkata atau perkalimat di atas, ada ketidakcocokan angka. Di teks arabnya berjumlah 12 namun pada terjemahannya hanya 11 angka yang dicantumkan oleh Bisri.

c. Contoh Penulisan

Kitab *syarah Bulūg al-Marām* susunan Bisri disusun secara sederhana dengan model terjemah perkata disertai penjelasannya. Pada bagian penjelasan hadis-hadisnya, secara umum terbagi menjadi dua. Yaitu penjelasan yang dibuat sangat singkat dan penjelasan yang panjang. Tidak sedikit dalam mensyarahi hadisnya, Bisri menggunakan model tanya jawab, berupa konten “Masalah” dan “Jawab” sekadar untuk memberikan pemahamannya kepada para pembaca.

Ketika menjelaskan hadis-hadis yang singkat, Bisri sekedar memberikan maksud pemahaman (*murād*) hadisnya atau menunjukkan suatu hukum dari hadis yang ditampilkan. Contohnya pada hadis yang berkenaan dengan air liur unta, pada “Bab Najis dan Cara Menghilangkannya” hadis ke-3, Bisri kemudian hanya memberikan terjemah perkata disusul dengan keterangan dalil (*hujjah*) berdasarkan hadis tersebut.

(3)	
<p>وَعَنْ عَمْرٍو بْنِ خَارِجَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ ^(١): خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ^(٢) بَيْنِي ^(٣) وَهُوَ ^(٤)</p>	<p>1. Dan dari Amr bin Kharijah ra. berkata: 2. “Mengkhutbahi kami, Rasulullah Saw.</p>

<p>(عَلَى رَاحِلَتِهِ (٥) وَلُعَابُهَا (٦) يَسِيلُ (٧) عَلَى كَتْفَيْهِ). (٨) أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ (٩) وَصَحَّحَهُ (١٠) 96</p>	<ol style="list-style-type: none"> 3. di Mina 4. padahal Nabi Saw. 5. di atas onta kendaraanya 6. sedang liur onta itu 7. mengalir 8. di atas belikatku” 9. Mengeluarkan akan dia Imam Ahmad dan Tirmizi 10. Dan menshahihkan Tirmizi akan dia
<p>Hadits ini menjadi dalil, bahwa liur onta dan umumnya liur semua hewan yang halal dagingnya itu suci.⁹⁷</p>	

Tabel 3.8. Contoh Penulisan Kitab *Sullam al-Afhām*

Adapun ketika memberikan *syarah* hadis yang perlu diberikan keterangan panjang, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, menggunakan konten tanya jawab. Contohnya ketika menjelaskan hadis tentang hukum menggunakan bejana (wadah) dari emas dan perak.

بَابُ الْأَيْتَةِ	BAB HUKUM-HUKUMNYA WADAH (BEJANA)
(1)	
<p>عَنْ حَدِيثِ بْنِ الْيَمَانِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ (١) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٢) لَا تَشْرَبُوا فِي آيَةِ الذَّهَبِ (٣) وَالْفِضَّةِ (٤) وَلَا تَأْكُلُوا (٥) فِي صِحَافِهَا (٦) فَإِنَّهَا (٧) لَهُمْ فِي الدُّنْيَا (٨) وَلَكُمْ فِي الْأَخْرَةِ. (٩) مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (١٠) 98</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dan Hudzaifah Ibnil Yaman ra. berkata: 2. Bersabda Rasulullah saw: 3. “Jangan engkau minum di dalam wadah-wadah dari emas 4. dan perak 5. dan jangan engkau

⁹⁶al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 56.

⁹⁷Mustofa, *Sullam al-Afhām*, I:23.

⁹⁸al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 53.

	<p>kalian makan</p> <p>6. di dalam piring-piring dari emas dan perak</p> <p>7. Sesungguhnya wadah dan piring tersebut</p> <p>8. bagi orang-orang musyrik di dunia</p> <p>9. dan untuk kamu kalian di akhirat.”</p> <p>10. Hadits muttafaq alaih.</p>
<p>Hadis ini sebagai dalil haramnya menggunakan wadah dan piring dari emas/perak untuk makan atau minum. Baik emas perak itu murni ataupun campuran.</p> <p>Masalah 1: Apakah yang dimaksud dalam hadis ini hanya wadah untuk minum dan piring untuk makan saja, ataukah mempunyai arti lebih luas?</p> <p>Jawab: Yang dimaksud bukan saja wadah untuk minum dan piring untuk makan, tetapi juga meliputi sendok, poci, bakul, tempat buah, dls.</p> <p>Masalah 2: Bagaimana kalau wadah dari emas atau perak itu tidak sebagai alat makan minum, seperti tempat bunga, tempat ludah, peti uang, apakah juga haram menggunakannya?</p> <p>Jawab: Hukumnya tetap haram bahkan sampai tusuk gigi pun haram digunakan.</p> <p>Masalah 3: Bagaimana hukumnya jika wadah atau piring-piring itu dari batu-batu indah yang harganya lebih mahal daripada emas?</p> <p>Jawab: Hukumnya tetap boleh digunakan, sebab tidak adanya dalil yang melarangnya.⁹⁹</p>	

Tabel 3.9. Contoh Penulisan Kitab *Sullam al-Afhām* dengan Tanya Jawab

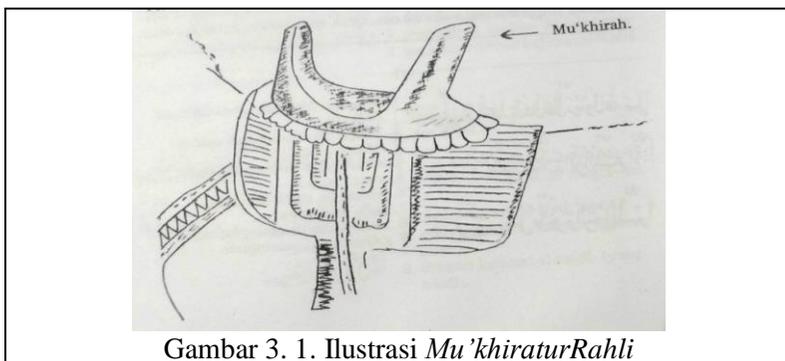
Contoh lain ketika Bisri memberikan *syarah* hadis tentang *sutrah fi as-ṣalāt* (satir/tabir dalam salat), setelah memaparkan hadis, terjemah perkalimat, dan penjelasan singkatnya, beliau kemudian memberikan sebuah gambar (ilustrasi).

⁹⁹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, I:16.

(2)	
<p>وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ (١) سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (٢) فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ (٣) عَنْ سِتْرَةِ الْمُصَلَّى (٤) فَقَالَ (٥) مِثْلُ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ. (٦) أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ (٧) 100</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dan dari Aisyah ra. berkata: 2. “Ditanya Rasulullah saw. 3. pada waktu perang Tabuk 4. tentang tabir bagi orang yang shalat 5. maka bersabda beliau Nabi Saw.: 6. ‘Yaitu seumpama belakang lapak’ ” 7. Mengeluarkan hadis ini Imam Muslim
<p>Hadits ini menunjukkan disunnahkannya membuat sutrah/tabir/penutup. Yakni bagi orang yang shalat disunnahkan menghadap sesuatu tanda atau apa-apa yang diletakkan di depannya, dan sesuatu itu cukup berupa benda yang tingginya kurang lebih 30 cm.</p> <p><i>Perhatian:</i> Mu'khiratur rahli = <i>Mu'khirah</i> artinya bagian belakang <i>Rahli</i> artinya lapak¹⁰¹</p> <p style="text-align: center;">Perhatikan gambar berikut:</p>	

¹⁰⁰al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 121.

¹⁰¹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, I:163.



Gambar 3. 1. Ilustrasi *Mu'khiraturRahli*

Tabel 3.10. Penulisan Syarah Hadis Kitab *Sullam al-Afhām* dengan Ilustrasi

Usaha Bisri Mustofa dalam memberikan penjelasan hadis-hadis dalam kitab *Bulūg al-Marām* dengan menyertai gambar, menjadi sebuah keseriusannya untuk membantu para pengkaji hadis di Indonesia. Meskipun ilustrasi di atas masih terbatas visualisasinya.

Selain itu, Bisri Mustofa juga cukup detil dalam menerangkan hadis tentang zakat. Ia menjelaskan tentang harta benda yang wajib dan tidak wajib dizakati beserta jumlahnya yang wajib dikeluarkan oleh *muzakki* (pengeluar zakat).¹⁰² Keterangan panjang ini berasal dari hadis tentang zakat yang panjang riwayat dari Anas bin Malik yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī. Di dalam kitab induknya hadis tersebut nomor 600 Kitab Zakat.¹⁰³

¹⁰²Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 160–62.

¹⁰³Al-ʿAsqalānī, *Bulūg al-Marām*, 241–42.

C. Kitab *Miṣbāḥ al-Anām* Karya Ahmad Subki

1. Biografi Ahmad Subki

a. Latar Belakang Keluarga

Ulama ketiga yang juga produktif menghasilkan karya tulis adalah Subki Masyhadi. Beliau memiliki nama lengkap Ahmad Subki Masyhadi kelahiran Sampangan, Pekalongan pada 9 September 1933 Masehi. Ayahnya bernama Masyhadi bin Amin bin Abdul Karim. Nasab dari Abdul Karim apabila diteruskan sampai pada Sultan Hasanuddin Banten bin Maulana Syarif Hidayatullah¹⁰⁴ atau dikenal dengan Sunan Gunung Jati, salah satu dari anggota Walisongo yang menjadi fondasi dakwah Islam di Nusantara.

Sementara dari nasab ibu, Ahmad Subki Masyhadi lahir dari rahim Mastiah dan berganti nama menjadi Hj. Zakiyah setelah pulang dari ibadah haji. Ibu dari Subki sendiri merupakan salah satu keturunan dari ulama terkenal di daerah Sampangan, Pekalongan, yaitu Kiai Umar Chottob. Nasabnya sampai pada Ki Ageng Pekalongan. Alamat kediaman orangtua Subki berada di Gang 6/168 Kelurahan Sampangan Kecamatan Pekalongan Timur, Pekalongan.¹⁰⁵ Setelah 2014, wilayah Sampangan menjadi bagian dari Kelurahan Kauman.

Pasangan Masyhadi dan Nyai Hj. Zakiyah menurunkan

¹⁰⁴Arif Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah Ulama Nusantara: Menelusuri Perjuangan, Keteladanan dan Hikmah Ulama Pekalongan*, ed. oleh Arif Chasanul Muna, dkk., (Pekalongan: Nasya Expanding Management, 2020), 139.

¹⁰⁵Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah*, 139.

sepuluh anak dan Ahmad Subki merupakan anak keenam. Secara berurutan, saudara-saudara dari Subki adalah Fatmah (wafat ketika kecil), Afifah (wafat ketika kecil), Shofwanah, Ahmad Fauzi, Muzajjad, Ahmad Subki, Chalimi (wafat ketika kecil), Mubarizi, Ali Chammad dan terakhir Imron. Keluarga Kiai Masyhadi terlahir dari rahim pesantren, karena semua anak-anaknya dipondokkan di pesantren dan bahkan tidak mengenyam bangku pendidikan formal. Hal inilah yang menjadikan sosok Subki cinta terhadap ilmu dan para ulama.

Masyhadi menghembuskan nafas terakhirnya ketika sedang menunaikan ibadah haji di Mekkah dan dimakamkan di pemakaman Ma'la. Menurut Muḥammad Hasanuddin Subki, putra dari Subki, ayahnya merupakan salah satu anak dari Mbah Kiai Masyhadi yang diberikan anugerah dan kelebihan daripada 9 saudara laiannya.¹⁰⁶

Setamat menempuh pendidikan pesantren di Mbah Kiai Ma'sum Lasem, Ahmad Subki kemudian menikah. Pernikahan pertamanya tidak berlangsung lama, sebab setelah melahirkan anak yang pertama, istri dan anaknya meninggal dunia. Kemudian menikah yang kedua kali dan mempunyai anak bernama M. Ainu Rofiq dan M. Lutfi Hakim. Subki juga menikah untuk yang ketiga kalinya dan dikaruniai anak Muḥammad Hasanudin. Dan dengan istri yang keempat diberikan anugerah enam buah hati, yaitu Abdus Shomad, Af'idah Nisa', Fatimah Zahroh, Muḥammad Ammar, Ni'matul Maula terakhir Muḥammad Nafi'. Mengikuti

¹⁰⁶Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah*, 140.

jejak ayahnya, semua putra-putri dari Ahmad Subki pun diberangkatkan ke pendidikan pesantren.¹⁰⁷

Suatu ketika, setelah boyong dari Pondok Pesantren Kajen Margoyoso, Pati, K. M. Hasanuddin mengusulkan kepada ayahnya untuk mendirikan pesantren di daerahnya. Namun, Subki tidak langsung menerima usulan tersebut. Terlebih dahulu beliau meminta doa restu dan izin kepada para ulama di Jawa. Akhirnya, Subki dan putranya tersebut *sowan* kepada A. Dimyathi Rois Kendal, Muḥammad Ahmad Sahal Mahfudz dari Pati, M. Romli Jepara, dan beberapa kiai lainnya.¹⁰⁸ Akhirnya, Subki mulai merintis pesantrennya dengan nama “Pondok Pesantren Wali Sampang” pada 1986 ketika sudah berusia 53 tahun.

Seiring berjalannya waktu, santri yang berdatangan semakin banyak sampai dari luar Jawa, seperti Sumatera dan Kalimantan. Tahun 1996, membangun asrama baru untuk santri putri yang diasuh oleh K. Muḥammad Hasanudin dan ada sedikit perubahan nama pesantren menjadi “Ponpes Manba’ul Falah”. Dan di tahun 2016, kembali berganti menjadi Ponpes al-Masyhad Manba’ul Falah Wali Sampang.¹⁰⁹

Sepanjang hidupnya, Ahmad Subki Masyhadi dicurahkan untuk pengabdian (*khidmah*), mengajar, dan mengaji serta

¹⁰⁷Ali Fahrudin, “*Laporan Biografi Ulama: KH. Ahmad Subki Subki Pengasuh Ponpes al-Masyhad Mamba’ul Falah yang Produktif Menulis*” (Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 17.

¹⁰⁸Wahyudi dkk., *Jejak Dawkah*, 150–151.

¹⁰⁹Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah*, 151–152.

menulis banyak karya. Hingga pada usia 78 tahun, tepatnya Jumat Kliwon, Sabtu malam tanggal 18 November 2011/22 Dzulhijjah 1432 H, Ahmad Subki meninggal dunia. Beliau dimakamkan dekat pemakaman kakeknya, Syaikh Umar Chottob di area pemakaman Mbah Sapuro.¹¹⁰

b. Latar Belakang Pendidikan

Subki kecil, adalah tanggungjawab ayahnya, Kiai Masyhadi. Tidak terkecuali dengan pendidikan dan pelajaran yang didapat. Ilmu agama menjadi fokus kajian yang mendominasi kultur pendidikan dalam keluarga Masyhadi. Subki tidak pernah mengenyam pendidikan formal. Hal itu dikarenakan ayahnya (Masyhadi) tidak mengizinkan anaknya untuk menuntut ilmu di sekolah bahkan di madrasah dengan sistem klasikal, sehingga pendidikan Subki dimulai dari ayahnya dan lingkungan sekitar.¹¹¹

Menginjak masa remaja, Ahmad Subki menempuh pendidikan pesantren di luar tempat kelahirannya, tepatnya di Pondok Pesantren an-Nur Desa Kersan Pegandon, Kabupaten Kendal, Jawa Tengah. An-Nur merupakan salah satu pesantren tua di wilayah Kendal yang didirikan oleh Ahmad Noer sekitar 1884 M. Ketika Subki *ngangsu kaweruh* (mencari ilmu) di pesantren tersebut, pengasuhnya sudah dipegang oleh cucu dari Kiai Ahmad Noer yang bernama Noer Fathoni (w. 1973 M).¹¹²

¹¹⁰Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah*, 156.

¹¹¹Wawancara dengan KH. Hasanudin (putra Ahmad Subki), pada 25 Desember 2021.

¹¹²Fahrudin, *Laporan Biografi Ulama*, 14–15.

Beberapa tahun setelah menimba ilmu di Pesantren An-Nur, Subki melanjutkan pengembaraan menuntut ilmu agamanya ke Pondok Pesantren al-Fatah di Demak, Jawa Tengah, asuhan Abdullah Zaeni. Ada satu hal yang jarang didapatkan oleh orang pada umumnya. Yaitu anugerah ilmu *ladunni* (ilmu yang langsung didapatkan dari Allah) dari sosok Ahmad Subki. Kelebihan ini berawal dari ziarah kuburnya Subki kepada Raden Fatah di Demak pada malam hari. Seperti tradisi ziarah di kalangan NU pada umumnya, Ahmad Subki ber-*tawasul*, dan bermunajat pada Allah untuk memohon diberikannya ilmu yang berkah dan bermanfaat. Beliau mengakhiri ritual ziarah tersebut dengan membaca al-Qur'an sampai tertidur. Dalam tidurnya, Subki bermimpi bertemu dengan Raden Fatah yang memerintahkan untuk memakan daun kering yang diberikannya kepada Subki dan ia pun menuruti titah Raden Fatah. Setelah bangun dari tidurnya, Subki merasakan ada sesuatu yang berbeda dalam dirinya, antara hati dan pikirannya menjadi nyaman, terang dan terbuka. Pascakejadian itu, Ahmad Subki menjadi sosok yang cerdas. Ia mampu membaca dan memahami kitab-kitab yang sebelumnya tidak pernah dipelajari.¹¹³

Setelah *nyantri* di Demak, Subki kemudian meneruskan perjalanan menuntut ilmu ke daerah Lasem, Rembang, Jawa Tengah. Tetpatnya di Pondok Pesantren al-Hidayat yang diasuh oleh ulama terkemuka di Indonesia, Mbah Ma'shum. Ada

¹¹³Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah*, 141; Fahrudin, *Laporan Biografi Ulama*, 15.

pertanyaan dari Mbah Ma'shum ketika Ahmad Subki *sowan* meminta izin untuk *mondok* di pesantrennya. Kiai Ma'shum bertanya, "Kamu kan sudah *mondok* di Demak kok kemari? Di sana kan sudah cukup mengaji pada Mbah 'Abdullāh Zaini." Namun Subki tetap ingin *nyantri* sebagai upaya *tabarukan* (mengambil berkah) dari Allah melalui sosok Mbah Ma'shum. Di kalangan pesantren, hal demikian sudah menjadi kelaziman. Di antara para kiai kerap menunjuk kiai lain lebih unggul daripada dirinya. Sifat yang demikian merupakan salah satu bentuk rendah hati (*tawadu'*) dari seorang kiai.

Menurut Hasanudin, pengalaman *mondok* Ahmad Subki paling lama adalah di pesantren al-Hidayat yang di asuh oleh Mbah Ma'shum. Pernah suatu ketika pada kegiatan kerjabakti membersihkan pondok (*roan*) Mbah Ma'shum menyuruh Subki dan santri lainnya untuk membersihkan selokan yang penuh dengan kotoran (tinja). Tidak hanya mempraktekan membersihkan selokan, Kiai Ma'shum juga mendoakan Subki dan santri lain yang membersihkan selokan agar suatu saat menjadi kiai dan memiliki santri.¹¹⁴

Selain sebagai santri dari Mbah Ma'shum, Ahmad Subki juga diberikan amanah untuk mengajar kitab *Alfiyah Ibnu Malik* kepada santri-santri junior. Metode mengajar Subki dalam rangka memberikan pemahaman yang baik kepada para santri yaitu dengan menerjemahkan teks-teks kitab *turas* dengan bahasa Jawa.

¹¹⁴Wawancara dengan KH. Hasanudin (putra Ahmad Subki), pada 25 Desember 2021.

Selain itu, ia juga memberinya sebuah rangkuman pelajaran yang dianggap penting sehingga jadilah sebuah kitab ringkasan. Salah satu yang dibuat oleh Subki adalah kitab ringkasan yang berjudul *Risalatul Mahid*.¹¹⁵ Kebiasaan ini tetap berlanjut sampai Subki boyong dari Pesantren al-Hidayat dan menjadi ulama yang produktif menulis.

Di antara guru-guru Ahmad Subki Masyhadi yang kemudian membentuk pribadi yang cerdas dan aktif untuk menulis adalah sebagai berikut:

- 1) KH. Masyhadi (Ayah Ahmad Subki)
- 2) KH. Nur Fathoni Kendal
- 3) KH. ‘Abdullah Zaeni Demak
- 4) Raden Fatah Demak (melalui peristiwa mimpi)
- 5) KH. Ma’shum Lasem
- 6) Ulama dan Kiai di daerah Pemalang, Jawa Tengah
- 7) KH. Ghufron Achid, Sampangan Gang 7, Pekalongan
- 8) KH. Arwani Kudus, Jawa Tengah.¹¹⁶

c. Kondisi Sosial Masyarakat

Kota Pekalongan sebagai tanah kelahiran Ahmad Subki, secara geografis terletak di pesisir pulau Jawa. Kota ini memiliki empat kecamatan, yaitu Kecamatan Pekalongan Barat, Kecamatan Pekalongan Timur, Kecamatan Pekalongan Utara, dan Kecamatan Pekalongan Selatan. Perbatasan kota Pekalongan di sebelah barat

¹¹⁵Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah*, 142.

¹¹⁶Ahmad Subki memiliki hubungan yang sangat dekat dengan KH. Arwani, bahkan ia dianggap sebagai anak angkat KH. Arwani. Wawancara dengan KH. Hasanudin (putra Ahmad Subki), pada 25 Desember 2021

dan selatan adalah Kabupaten Pekalongan, sebelah utara ada laut Jawa, dan sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Batang. Sementara Sampangan, yang menjadi kelurahan kelahiran Ahmad Subki berada dekat dengan Kauman, di Kecamatan Pekalongan Timur.

Salah satu ikon terkenal dari kota Pekalongan adalah sentra industri batik. Sehingga, penobatan Pekalongan sebagai kota batik tersematkan di dalamnya. Termasuk Ahmad Subki juga menjalani usaha batiknya. Selain itu, kota Pekalongan juga dikatakan sebagai kota santri. Nuansa religius menjadi cukup kental di daerah Pekalongan karena banyak ulama-ulama besar dan masyhur yang berjuang di kota santri ini. Pekalongan juga merupakan salah satu daerah yang memiliki banyak pesantren. Salah satunya Pondok Pesantren Manba'ul Falah al-Masyhad yang dirintis oleh Ahmad Subki Masyhadi.

Secara garis besar, kondisi sosial masyarakat yang mengitari kehidupan Ahmad Subki bisa dilihat dari lingkungan keluarga, tempat kelahiran, dan kiprahnya di masyarakat sekitar. Pada lingkungan keluarga, Kiai Masyhadi (ayah Ahmad Subki), merupakan salah satu tokoh yang dekat dengan para ulama juga habaib (*ahlu al-bait*/keturunan Nabi Muḥammad Saw.). Selain letak rumah Masyhadi yang dekat dengan kampung Arab (Kauman), kedekatan Masyhadi juga karena faktor cara pandanginya kepada teks-teks keagamaan yang ia baca, termasuk ajaran untuk menicntai para keturunan Nabi Muḥammad Saw. Contohnya, kedekatan Kiai Masyhadi dengan Sayyid Ali bin

Ahmad al-Attas. Mereka memiliki kedekatan lebih. Ali Masyhadi (anak dari kiai Masyhadi), menjadi salah satu bukti kedekatannya Habib Ali dengan Masyhadi.

Penamaan Ali adalah pemberian dari Habib Ali sendiri yang kemudian Ali sempat diasuh sebagai anak angkatnya dan selang beberapa waktu dikembalikan lagi ke Kiai Masyhadi. Tradisi ini menjadi salah satu tradisi yang khas ada di kalangan para habaib. Kecintaan Kiai Masyhadi kepada *ahlu al-bait* kemudian diwarisi oleh Ahmad Subki. Salah satu bentuk kecintaannya adalah dengan selalu hadir dalam acara maulid nabi Saw. yang diselenggarakan di daerah sekitar. Beliau juga sering berkumpul bersama para habaib. Pada suatu kisah, Hasanuddin (putra Subki Masyhadi), pernah melarang Ahmad Subki untuk tidak menghadiri acara maulid dikarenakan sedang sakit. Namun, Subki tetap menghadiri acara tersebut dengan mengatakan “*aku seneng maulel*”.¹¹⁷

Di mata keluarganya, Ahmad Subki adalah sosok yang memiliki kepribadian baik, santun, ramah, bijaksana, tutur katanya yang lemah lembut dan tidak kasar. Meskipun ia juga sosok yang periang dengan sesekali melontarkan lelucon. Selain itu, Ahmad Subki juga salah satu kiai yang berusaha meng-*istikomah*-kan salat berjamaah. Hal ini sebagaimana penuturan Hasanuddin Subki, bahwa ayahnya selalu berusaha untuk salat secara berjamaah, baik di masjid, musala, ataupun di mana saja

¹¹⁷Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah Ulama Nusantara*, 155.

yang terpenting berjamaah. Dan ketika harus meninggalkannya, maka akan merasa menyesal.

Ahmad Subki, seperti yang telah dijelaskan di atas, memulai membangun pesantren di dekat rumahnya. Kesibukan mengajar tidak menjadikannya untuk berhenti belajar. Ia memegang prinsip yang didapatkan dari ayahandanya, “*kalau tidak mengaji ya mengajar dan kalau tidak mengajar ya mengaji*”. Prinsip ini yang kemudian membuat Ahmad Subki menyempatkan mengaji kepada Ghufron Achid dari Sampangan Gang 7.¹¹⁸

Kontribusi dan perannya di masyarakat dari Ahmad Subki bisa diamati dari pesantren yang dibangunnya, keaktifan di organisasi keagamaan, dan mengisi ceramah dan pengajian di masjid-masjid atau musala sekitar.

Pesantren al-Masyhad yang dirintis oleh Subki, seperti yang telah disinggung di atas, bercorak salaf dengan mengajarkan kitab-kitab turats (kitab kuning). Ilmu gramatikal bahasa Arab seperti *nahwu*, *saraf*, dan *balaghah* ditekankan oleh Ahmad Subki, karena ilmu *alat* merupakan kunci untuk bisa membaca dan memahami kitab-kitab yang berbahasa Arab. Selain itu, pesantren ini mengajarkan bidang ilmu akidah, fikih, akhlak dan sebagainya. Pesantren asuhan Subki, awalnya memiliki lima tingkatan kelas pada sistem kuruikulum klasikalnya. Namun pada perkembangannya mengalami perubahan dengan menjadikan empat kelas saja, yaitu kelas *sifir* (persiapan), kelas 1, kelas 2, dan

¹¹⁸Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah Ulama Nusantara*, 154.

kelas 3. Beberapa kitab yang diajarkan adalah *Aqidah al-Awwam*, *Qatr al-Gais*, *Jawāhir al-Kalamiyyah*, *Hujjah Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah*, *Bulūg al-Marām*, *Khulāsah Nur al-Yaqīn*, *Arba'īn an-Nawawī*, *Al-Ajrumiyyah*, *Mutammimah*, *Nazam al-Maqsūd*, *Amstilah Tasrifiiyyah*, *Alfiyah Ibnu Malik*, *Mabadi Fiqhiyyah*, *Riyad al-Badī'ah*, *Fath al-Qarīb*, dan sebagainya.¹¹⁹

Selain mengajar para santrinya, Subki juga mengisi ceramah dan pengajian di majlis taklim, masjid, dan musala sekitar lingkungan tempat tinggalnya. Ia juga kerap dimintai doa, fatwa, atau sekedar *wejangan* yang menyejukkan dari masyarakat. Termasuk dimintai jawaban terkait waris karena kecerdasan Subki dalam ilmu waris (*farā'id*). Setelah wafat, majlis taklim yang telah dibina digantikan oleh putranya, Muhammad Hasanuddin Subki.¹²⁰

Ahmad Subki juga pengamal Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah (TQN). Ia berbaiat dengan KH. Muslih Abdurrahman Mranggen sebagai mursyid TQN pada waktu itu. KH. Muslih menjadi salah satu tokoh penting yang berperan menyebarkan ajaran TQN di Jawa Tengah.¹²¹ Subki sendiri sering mengikuti kegiatan tarekat di Mranggen, *waqīla* Subki sudah diperkenankan untuk membaiat orang untuk mengamalkan amalan TQN. Namun ia tidak berkenan dan lebih memilih mengamalkan

¹¹⁹Fahrudin, *Laporan Biografi Ulama*, 19.

¹²⁰Fahrudin, *Laporan Biografi Ulama*, 19.

¹²¹Aly Mashar, "Genealogi dan Penyebaran Thariqah Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah di Jawa", *Al-A'raf Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 8, no.2, (2016): 233-262.

tarekat untuk pribadinya sendiri, bahkan anak-anaknya tidak ada yang diminta untuk bertarekat.¹²²

Sosok Ahmad Subki tampaknya tidak terjun ke politik praktis. Ia tidak tertarik terlibat dalam politik praktis, meskipun pernah ditawarkan untuk terlibat.¹²³ Ia lebih banyak berjuang secara sosial-kultural di dalam pesantren dan organisasi keagamaan yang diikuti, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) Pekalongan. Ia pernah menjadi anggota Majelis Syuriah NU Kota Pekalongan dan sering mengikuti kegiatan di dalamnya. Salah satunya adalah Bahstul Masail, yaitu kegiatan yang diselenggarakan oleh NU untuk membahas problematika keumatan yang kekinian. Ahmad Subki menjadi salah satu ulama rujukan atas pelbagai pertanyaan yang ada, sebab beliau termasuk ulama ahli fikih.

Ahmad Subki juga bukan sosok ulama yang tidak fanatik buta terhadap ajaran yang dipegangnya. Sebagai contoh, memandang perdebatan dan perbedaan di antara kalangan Sunni dan Syiah, ia lebih memilih kebijaksanaan bersikap dengan mencari persamaan-persamaan di antara kedua golongan tersebut. Salah satu contohnya adalah keicntaan untuk bersalawat kepada Nabi Muḥammad Saw. Hal ini pula yang menjadi dorongan Subki menulis banyak karya berupa kumpulan salawat.¹²⁴

Demikian merupakan setting sosial masyarakat yang

¹²²Wawancara dengan KH. Ha sanudin (putra Ahmad Subki), pada 25 Desember 2021.

¹²³Wawancara dengan KH. Hasanudin (putra Ahmad Subki), pada 25 Desember 2021.

¹²⁴Fahrudin, *Laporan Biografi Ulama*, 20.

mengelilingi kehidupan Ahmad Subki Masyhadi. Salah satu ulama dari Pekalongan yang pemikirannya khas dari pesantren dan memiliki banyak karya tulis, baik terjemahan ataupun hasil pikiran jernihnya sendiri. Kepribadiannya yang kharismatik, membuat banyak simpatik masyarakat sekitar dan tentu di mata keluarganya.

d. Karya Intelektual

Ahmad Subki Masyhadi menjadi salah satu ulama Indonesia yang sangat aktif menulis. Kebiasaan menulis ketika *nyantri* di Lasem menjadi salah satu faktor banyaknya karya yang telah disusun oleh KH. Ahmad Subki. Menurut Hasanuddin, putra Subki, ada sekitar 100 lebih judul buku dan kitab yang telah ditulis oleh ayahnya. Namun, hasil penelitian dari Thantawi Djauhari tahun 2013, baru ada 45 karya yang bisa ditemukan. Dari 45 karya Subki hasil penelitian Thantawi tersebut, 14 buku merupakan karyanya Subki sendiri dan 31 buku lainnya adalah saduran atau terjemahan dari kitab-kitab turats berbahsa Arab.¹²⁵ Berikut merupakan hasil jerih payang dan keuletan tangan dari sosok Ahmad Subki Masyhadi:

No.	Nama Buku atau Kitab	Materi
Tema-Tema Keagamaan		
1.	<i>Risalah al-Zakah wa al-Şiyām</i>	Berisi tentang hukum zakat, puasa, salat tarawih, dan salat witir dengan berbahasa jawa menggunakan

¹²⁵Wahyudi dkk., *Jejak Dakwah*, 144, dikutip dari Thantawi Djauhari (Seminar Inventarisasi Karya Ulama, Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2013), 10.

		aksara Arab Pegon.
2.	<i>Nail al-Falāḥ</i>	Berisi seputar pernikahan berbahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon.
3.	<i>Maslak al-Najāḥ</i>	Berisi kewajiban seorang muslim dalam hal ibadah.
4.	<i>Risālāḥ al-Mar'ah al-Ṣālihah</i>	Berisi tentang relasi suami-istri berbahasa Jawa dan menggunakan aksara Arab Pegon.
5.	<i>Risālāḥ al-Maḥīd</i>	Tentang bab menstruasi (<i>haid</i>) dan nifas.
6.	<i>Irsyād al-'Aurasain</i>	Nasihat-nasihat tentang perkawinan.
7.	<i>Tanwīr al-Jinan fī Faḍāil wa Khaṣāiṣ al-Qur'an</i>	berisi <i>fadilah</i> (keutamaa) dan keistimewaan surat serta ayat-ayat dalam al-Qur'an.
8.	<i>Syifā al-Ṣuḍūr fī Ziyārah al-Qubūr</i>	Berkaitan dengan seputar ziarah kubur.
Kumpulan Khutbah		
9.	<i>Al-Mawā'iz al-Nahḍiyyah</i>	Berisi 31 khutbah dengan rincian 26 khutbah Jumat, 2 khutbah Idulfitri, 1 khutbah Iduladha dan khutbah nikah dengan aksara Arab Pegon yang berbahsa Jawa.
10.	<i>Rangka Pelita</i>	Dengan menggunakan bahasa Jawa yang beraksara Arab Pegon, kitab ini berisi empat buah khutbah Jumat
11.	<i>Khutbah Baru</i>	Berisi kumpulan khutbah, yaitu 17 khutbah Jumat, 2 khutbah gerhana, 2 khutbah salat <i>Istisqa</i> , 2 khutbah Idulfitri dan Iduladha, khutbah nikah dan disertai doa pengantin serta salawat badar.
Berbentuk Syair atau Nadam		
12.	<i>Syair Nasihat Eling Mati</i>	Nasihat-nasihat mengingat kematian
13.	<i>Syair Aqāid dan Tajwid</i>	Tentang akidah dan hukum-hukum tajwid
14.	<i>Syair Faṣalatan</i>	Tentang rukun Islam dengan

		menggunakan aksara Arab pegon
15.	<i>Syair Bahasa Arab</i>	Syair-syair berbahasa arab yang disertai terjemahnya dalam bahasa Jawa. Dilengkapi pula dengan berbagai jenis doa.
<i>Karya-karya berbentuk Doa dan Salawat</i>		
16.	<i>Majmu'āt al-Da'awāt</i>	Berisi kumpulan doa seperti memohon rizki, kesehatan, keberkahan dan dilengkapi istighasah serta bacaan <i>hizb</i> dan lain-lain.
17.	<i>Al-A'māl al-Yaumiyyah</i>	Berisi 107 doa untuk aktifitas sehari-hari
18.	<i>Al-Khaṣāiṣ al-Kafiyah</i>	Keutamaan dan khasiat dari Asma al-Husna dngan penjelasannya yang berbahasa jawa, berkasara Arab Pegon.
19.	<i>Majmu'āt al-Ṣalawāt wa al-Qaṣā'id wa al-Da'awāt wa Madḥi Khairi al-Nayyirāt</i>	Kumpulan salawat, kasidah, dan doa-doa dengan berbahasa Arab.
20.	<i>Primbon Doa Lengkap</i>	Berisi doa untuk pelaksanaan ibadah haji dan umroh.
21.	<i>Primbon Doa 151</i>	Kumpulan doa-doa penting
<i>Karya-karya berbentuk terjemahan</i>		
22.	<i>Al-Anjumin al-Nayyirat terjemah kitab Dalā'il al-Khairāt</i> karya Syaikh Abū Abdillah Muḥammad bin Sulaiman al-Jazuli.	Sebuah kitab terjemah dengan model gandel menggunakan bahasa Jawa, aksara Arab Pegon.
23.	<i>Nail al-Muna</i>	Menerjemahkan asmaul husna menggunakan model makna gandel disertai doa-doa menggunakan asmaul husna.
24.	<i>Terjemah Kitab Ahlu as-</i>	Terjemah dari kitab ahlu as-Sunnah

	<i>Sunnah wa al-Jamaah</i>	wa al-Jamaah karya dari KH. Ali Ma'shum putra dari KH. Ma'shum
25.	<i>Faḍlu al-Mu'ti terjemah kitab al-Imriṭi</i>	Berisi terjemahan kitab <i>al-Imriti</i> (ilmu nahwu) dengan model makna gandel.
26.	<i>Quṭūfun Daniyyah Terjemah kitab al-Ajrumiyyah</i>	Berisi terjemahan kitab <i>al-Ajrumiyyah</i> (ilmu nahwu) dengan model makna gandel.
27.	<i>Hidāyah al-Aurusain terjemah kitab Uqūd al-Lujain</i>	Kitab <i>Uqud al-Lujain</i> karya Imam an-Nawawi al-Jawi al-Bantani yang berisi tentang pernikahan.
28.	<i>Al-Mawā'iz al-Jaliyah terjemah kitab Naṣāiḥ al-Diniyyah</i>	Dengan model makna gandel menerjemahkan kitab <i>Nasaih ad-Diniyyah</i> karya Imam al-Habib 'Abdullāh bin Alawi al-Haddad. Terdiri dari empat jilid.
29.	<i>Miṣbāḥ al-Anām terjemah kitab Bulūg al-Marām</i>	Kitab ini terdiri dari tiga jilid dengan berbahasa Jawa
30.	<i>Tarjamah Hidāyah al-Ṣibyān</i>	Kitab berisi hukum-hukum tajwid karya Syaikh Sa'id ibn Sa'id ibn Nabhan diterjemahkan dengan berbahasa Jawa.
31.	<i>Al-Anwār al-Sati'ah tarjamah kitab Riyād al-Badī'ah</i> karya Syaikh Muḥammad Hasbullah	Kitab ini berisi tentang ushuluddin dan masalah <i>furu'</i> dalam agama bermazhab Imam as-Syafi'iyah dengan terjemahan menggunakan berbahasa Jawa.
32.	<i>Bahjah al-Nasirin terjemah kitab Riyād al-Salihin</i> karya Imam an-Nawawi	Kitab terjemah ini terdiri empat jilid dengan model empat makna gandel berbahasa Jawa.
33.	<i>Al-Durru al-Manun Terjemah kitab Quratul 'Uyun</i> karya Syaikh at-Tihami	Kitab ini berisi tentang masalah pernikahan dan rumah tangga
34.	<i>Al-Targīb wa at-Tarhib</i>	Kitab bertebal tiga jilid ini

	<i>terjemah matan al-Gāyah wa al-Taqrīb</i> karya Syaikh Abi Suja'	berbahasa Jawa berisi tentang fikih Syafi'iyah
35.	<i>Tarjamah Irsyād al-'Ibād</i> karya Syaikh Zainuddin al-Malibāri.	Terdiri dari tujuh jilid berbahasa Jawa
36.	<i>Maslak al-Najāt terjemah kitab Sullam al-Munājat</i> karya Syaikh 'Abdullāh al-Hadrami ibn Umar	Diterjemahkan dengan berbahasa Jawa yang berisi tentang masalah fikih dan akidah ala mazhab Syafi'i
37.	<i>Terjemah Durrat al-Nasihīn</i> karya Syaikh Usman al-Khaubawi	Berisi tentang nasihat-nasihat dengan terjemahan menggunakan bahasa Jawa
38.	<i>Terjemah Kitab Maulid Dibā'</i>	Berisi tentang sejarah Nabi Muḥammad Saw.
39.	<i>Tarjamah Waṣāya al-Aba' li al-Abnā'</i> karya Syaikh Muḥammad Syakir	Berisi nasihat-nasihat untuk anak
40.	<i>Bulūg al-Amāni Tarjamah Kitab Lujain al-Dani</i> karya Imam al-Barzanji	Adalah kitab yang berisi <i>manaqib</i> Syaikh Abdul Qadir al-Jilani

Tabel 3.11. Karya-karya Ahmad Subki Masyhadi

2. Gambaran Umum Kitab *Miṣbāḥ al-Anām*

a. Latar Belakang Penulisan

Ulama Nusantara abad ke-XX yang ketiga, Subki Masyhadi, merupakan tokoh yang juga lahir dari rahim pesantren. Bahkan, dalam lingkup kehidupan keluarganya adalah jebolan dari pesantren yang bercorak tradisional (*salafiyah*). Sehingga, wawasan keilmuan khas pesantren seperti penguasaan literatur

klasik banyak dibaca oleh Kiai Masyhadi. Tidak terkecuali khazanah keislaman dalam bidang hadis. Dari kedalaman ilmu yang dimilikinya, Subki Masyhadi kemudian menuangkan ide dan gagasannya melalui *jihad* menulis. Tercatat ada puluhan judul buku atau kitab yang telah dituliskannya, baik berupa buah hasil pengetahuannya ataupun saduran dari kitab-kitab klasik sebelumnya.

Salah satu karya Subki Masyhadi yang menarik untuk dikaji adalah syarah kitab *Bulūg al-Marām* dari Ibnu Hajar al-‘Asqalānī . Kitab dari Subki tersebut bernama *Miṣbāḥ al-Anām fī Tarjamah Bulūg al-Marām min Adillati al-Ahkām* yang berusaha menjelaskan kandungan dari kitab *Bulūg al-Marām* secara ringkas dan sederhana.

Pesantren memiliki ciri khas yang kontras ketika berbicara tentang jaringan, silsilah, sanad, atau geneologi intelektual yang bersifat *musalsal* (menyambung). Hal ini seperti menjadi ukuran tingkat efisiterisitas dan bahkan sampai pada otoritas keilmuan santri.¹²⁶ Termasuk Subki dalam menerima sanad keilmuan di bidang hadis, khususnya pada kitab *Bulūg al-Marām*, juga memiliki ijazah sanad yang dicatat di akhir penulisan kitab *Miṣbāḥ al-Anām* Jilid III.

Ahmad Subki mendapatkan legitimasi (sanad) kitab *Bulūg al-Marām* dari Syaikh Yasin bin Muḥammad Isa al-Fadani. Dari

¹²⁶Tolchah Hasan, “Hibrida Kultural dan Tradisi Intelektual Pesantren dari Masa ke Masa,” dalam Mastuki dan Isham el-Saha (ed), *Intelektualisme Pesantren*, vol. II (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), 1.

gurunya tersebut ke Sayyid Ja'far bin Muḥammad al-Haddad dan Sayyid Manshur bin Abdul Hamid al-Palimbani. Keduanya berasal dari ayahnya, al-Ma'mar Sayyid Muḥammad bin Kannan al-Palimbani dari al-Ma'mar Syaikh Abdusshomad bin Abdurrahman al-Asi dari Sayyid Imadudin Yahya bin Umar dari Muḥammad bin Umar bin Mubarak al-Hadrami dari Sayyid Ahmad bin Hasan al-Idrus at-Tarimi dari Sayyid Muḥammad bin 'Alī at-Tarimi dari Muḥammad bin Abdurrahmanan-Nahawi hingga sampai pada penulis kitab, al-Hafiz Abi Fadl Ahmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī.¹²⁷

Sanad keilmuan di atas diperoleh Subki dengan cara *ijāzah 'āmmah* (ijazah umum). Pada musim haji, Syaikh Yasin al-Fadani sering menerima jamaah haji dari berbagai negara termasuk Inodnesia. Pada kesempatan ini Syaikh Yasin biasa memberikan ijazah keilmuan kepada mereka yang hadir majlisnya.¹²⁸ Oleh karena itu, besar kemungkinannya Ahmad Subki mendapatkan sanad *Bulūg al-Marām* ketika ia menjalankan ibadah haji. Berikut adalah gambar sanad Kitab *Miṣbāḥ al-Anām* dari Ahmad Subki:



*āam min Adillati
funawar (murid*

¹²⁷Subki Subki, *i al-Ahkām*, vol. III (Pe
¹²⁸Wawancara d
Syaikh Yasin al-Fada

Gambar 3. 2. Jalur sanad *Bulūg al-Marām* yang dimiliki Subki.

Berbeda dari dua kitab sebelumnya, pada kitab *Miṣbāḥ al-Anām* ini menggunakan bahasa Jawa. Sementara penyusunan kitab ini dilatarbelakangi oleh para kerabatnya yang meminta terjemah hadis *Bulūg al-Marām* agar bisa dipelajari lebih mudah. Maka dari itu, Subki mengatakan dalam pengantar kitabnya bahwa niat menulis penerjemahan hadis *Bulūg al-Marām* adalah untuk membantu para kerabatnya yang membutuhkan isi kandungan hadis *Bulūg al-Marām* yang lebih mudah dipahami.

“Amma ba’du – Ningali saking katahipun para sederek ingkang ambutuhaken tarjamah hadis Bulūg al-Marām. Saha rumaos kula dereng wantun ingkang narjamah. Saking punika senahasa awrat lan kula boten ahli, hadis Bulūg al-Marām menika kawula narjamah ma’na gandul lan keterangan ringkas. Wondene niat kula narjamah, kejawi niat ambantu dateng para sederek ingkang ambutuhaken

keterangan hadis Bulūg al-Marām”¹²⁹

“*Amma ba'du* – melihat dari para kerabat (saya) yang membutuhkan penjelasan lebih tentang kitab hadis *Bulūg al-Marām*, meskipun saya masih merasa belum berani dan bukan orang yang ahli (berpengetahuan), maka saya menerjemahkan kitab hadis *Bulūg al-Marām* dengan cara gandel (makna perkata yang diletakkan dibawahnya dengan ditulis miring dari atas ke bawah -makna pethuk) dan keterangan yang ringkas. Adapun penyusunan kitab ini saya niatkan untuk membantu para kerabat yang membutuhkan keterangan dari hadis *Bulūg al-Marām*”

Melalui penulisan kitab *Miṣbāḥ al-Anām*, Subki juga berharap karyanya menjadi amal jariyah yang dicatat sebagai kebaikan oleh Allah dan ilmunya dapat bermanfaat. Kitab *Miṣbāḥ al-Anām* juga dijadikan media penghubung (*waṣilah*) oleh Subki dengan harapan hajat-hajatnya, keluarga dan keturunannya serta para gurunya terkabulkan.¹³⁰

Kitab *Miṣbāḥ al-Anām* dari Ahmad Subki berjumlah tiga jilid yang diterbitkan Raja Murah Pekalongan. Pada Jilid I berjumlah 545 halaman dengan pembahasan yang ditulis dari kitab (tema) *Ṭaharah* sampai kitab *Haji*. Lalu di jilid II ketebalannya 353 halaman dengan hadis-hadis yang dibahas dari kitab *Buyū'* sampai kitab *Ṭalāq*. Dan di jilid yang terakhir setebal 340 halaman dengan melanjutkan pada kitab *Ṭalāq* bab *'Iddah dan iḥdād* sampai akhir hadis dalam kitab induknya, yaitu Kitab *al-Jāmi'*. Secara lebih lengkap isi dari kitab Subki Masyhadi, kitab *Miṣbāḥ*

¹²⁹Subki Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, I: 2.

¹³⁰Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, I:2.

al-Anām fī Tarjamah Bulūg al-Marām min Adillati al-Ahkām,
adalah sebagai berikut:

JILID	KITAB	BAB/FASAL	HALAMAN
I	<i>At-Ṭaharah</i>	<i>Al-Miyāh</i>	9-21
		<i>Al-Āniyah</i>	21-27
		<i>Al-Izālah an-Najāсах wa Bayānuhā</i>	27-33
		<i>Al-Wuḍū'</i>	33-53
		<i>Al-Maṣḥū 'ala al-Khuffain</i>	53-60
		<i>Nawāqid al-Wuḍū'</i>	60-75
		<i>Adāb Qaḍāi al-Hajat</i>	75-89
		<i>Al-Ghusli wa Ḥukmi al-Junub</i>	89-102
		<i>At-Tayammum</i>	102-112
	<i>aṣ-Ṣalāt</i>	<i>Ḥaiḍ</i>	112-124
		<i>Al-Mawāqīt</i>	124-143
		<i>Al-Āzān</i>	143-162
		<i>Syurūṭ aṣ-Ṣalāt</i>	162-179
		<i>Sutrat al-Muṣalli</i>	179-185
		<i>Al-Ḥiṣṣi 'ala al-Khusyū' fī aṣ-Ṣalāt</i>	185-193
		<i>Al-Masājid</i>	194-203
		<i>Ṣifat aṣ-Ṣalāt</i>	204-254
		<i>Sujūd as-Sahwi wa Ghairihī min sujūd at-Tilāwah wa asy-Syukri</i>	254-270
		<i>Ṣalāt at-Taṭawwu'</i>	270-294
		<i>Ṣalāt al-Jamā'ah wa al-Imāmah</i>	294-315
		<i>Ṣalāt al-Musāfir wa al-Marīḍ</i>	315-326
		<i>Ṣalāt al-Jumu'ah</i>	327-345
		<i>Ṣalāt al-Khauf</i>	345-350
		<i>Ṣalāt al-Īdāini</i>	351-358
		<i>Ṣalāt al-Kusūf</i>	358-363
		<i>Ṣalāt al-Istisqā'</i>	363-371
		<i>Al-Libās</i>	371-376
		<i>Janāiz</i>	<i>Janāiz</i>
	<i>Zakāt</i>	<i>Zakāt</i>	411-431
		<i>Ṣadaqat al-Fiṭri</i>	431-434
		<i>Ṣadaqat at-Taṭawwu'</i>	434-442
		<i>Qismu aṣ-Ṣadaqāt</i>	443-450

	<i>aş-Şiyām</i>	<i>aş-Şiyām</i>	450-471	
		<i>Şaumi at-Taṭawwu' wa mā nuhiya 'an Şaumihi</i>	471-481	
		<i>Al-I'tikāf wa Qiyāmi Ramaḍān</i>	481-489	
	<i>Al-Ḥajji</i>	<i>Faḍlihī wa Bayāni Man Furiḍa 'alaihi</i>	490-499	
		<i>Al-Mawāqīt</i>	499-501	
		<i>Wujūh al-Ihrām wa Şifatihi</i>	502	
		<i>al-Ihrām wa Mā Yata'allaqu bihi</i>	503-512	
<i>Şifat al-Ḥajji wa Dukhūli Makkah</i>		512-542		
	<i>Al-Fawāt wa al-Iḥşār</i>	543-545		
II	<i>Al-Buyū'</i>	<i>Syurūṭihi wa Mā Nuhiya 'Anhu</i>	546-583	
		<i>Al-Khiyār</i>	583-585	
		<i>Ar-Ribā</i>	586-599	
		<i>Ar-Rukḥṣah fi al-'Arāyā wa Bai'i Uşul aş-Şimār</i>	600-605	
		<i>As-Salam wa al-Qarḍ wa ar-Rahni</i>	605-612	
		<i>At-Taflīs wa al-Ḥajr</i>	612-619	
		<i>aş-Şulḥ</i>	620-622	
		<i>Al-Ḥawālah wa ad-Ḍamān</i>	622-626	
		<i>Asy-Syirkah</i>	626-632	
		<i>Al-Iqrār</i>	632	
		<i>Al-'Āriyyah</i>	632-636	
		<i>Al-Ghaşb</i>	636-641	
		<i>Asy-Syuf'ah</i>	641-645	
		<i>Al-Qirāḍ</i>	645-647	
		<i>Al-Musāqāh wa al-Ijārah</i>	647-656	
		<i>Iḥyā' i al-Mawāt</i>	656-661	
		<i>Al-Waqfu</i>	661-665	
		<i>Al-Hibah wa al-'Umrā wa ar-Ruqbā</i>	665-675	
			<i>Al-Luqaṭah</i>	675-679
			<i>Al-Farāiḍ</i>	679-710
	<i>Al-Waşāyā</i>	710-715		
	<i>Al-Wadīah</i>	715-716		
	<i>An-Nikāh</i>	716-745		

		<i>Al-Kafā'ah wa al-Khiyār</i>	745-755
		<i>'Isyrah an-Nisā'</i>	755-768
		<i>aş-Şadāq</i>	768-776
		<i>Al-Walīmah</i>	776-787
		<i>Al-Qismi baina az-Zaujāt</i>	787-795
		<i>Al-Khul'i</i>	795-797
		<i>aṭ-Ṭalāq</i>	797-815
		<i>Ar-Raj'ah</i>	816-817
		<i>Al-Īlā' wa az-Zihār wa al-Kaffārah</i>	818-824
		<i>Al-Li'ān</i>	824-835
		<i>Al-'Iddah wa al-Ihdād</i>	836-854
		<i>Ar-Raḍā'</i>	854-864
		<i>An-Nafaqāt</i>	864-875
		<i>Al-Ḥiḍānah</i>	875-880
		III	<i>Al-Jināyāt</i>
<i>Ad-Diyāt</i>	898-911		
<i>Da'wa ad-Dami wa al-Qasāmah</i>	911-914		
<i>Qitāl Ahli al-Baghyi</i>	915-920		
<i>Qitāl al-Jānī wa Qatli al-Murtad</i>	920-926		
<i>Al-Ḥudūd</i>	<i>Hadd az-Zānī</i>		926-942
	<i>Hadd al-Qaẓfi</i>		943-946
	<i>Hadd as-Şariqah</i>		946-958
	<i>Hadd asy-Syārib wa Bayāan al-Muskir</i>		958-966
	<i>At-Ta'zīr wa Ḥukmi aş-Şāil</i>		966-970
<i>Al-Jihād</i>	<i>Jihad</i>		970-1002
	<i>Al-Jizyah wa al-Hudnah</i>		1002-1008
	<i>As-Sabqu wa ar-Ramyu</i>		1009-1012
<i>Al-Aṭ'imah</i>	-		1013-1023
	<i>aş-Şaidu wa az-Żabāih</i>		1023-1035
	<i>Al-Aḍāhī</i>	1035-1046	
	<i>Al-Aqīqah</i>	1046-1049	
<i>Al-Aimān wa an-Nuzūr</i>	-	1049-1072	
<i>Al-Qaḍā'u</i>	-	1072-1083	
	<i>Asy-Syahādāt</i>	1084-1090	

		<i>Ad-Da'āwī wa al-Bayyināt</i>	1090-1100
	<i>Al-'Itqu</i>	-	1100-1109
		<i>Al-Mudabbar wa al-Mukātab wa Umm al-Walad</i>	1109-1115
<i>Al-Jāmi'</i>		<i>Al-Adab</i>	1115-1128
		<i>Al-Birru wa aṣ-Ṣilah</i>	1128-1139
		<i>Az-Zuhdu wa al-Wara'</i>	1139-1155
		<i>At-Tarhīb min Masāwī al-Akhlāq</i>	1156-1185
		<i>At-Tarḡhīb fī Makārim al-Akhlāq</i>	1185-1204
		<i>Az-Zikru wa ad-Du'ā'u</i>	1205-1236

Tabel 3.12. Daftar isi kitab *Miṣbāḥ al-Anām fī Tarjamah Bulūg al-Marām*

b. Sistematika Penulisan

Kitab *Miṣbāḥ al-Anām fī Tarjamah Bulūg al-Marām* dari Ahmad Subki menjadi salah satu karya khas pesantren, khususnya di wilayah Jawa. Ahmad Subki memilih penerjemahan kitab *Bulūg al-Marām* menggunakan bahasa Jawa, karena saat penyusunannya, yang menjadi target pembaca adalah orang-orang di sekeliling hidupnya. Tidak terkecuali bagi pondok pesantren yang dibangunnya. Dalam pengantar kitab tersebut, Ahmad Subki menjelaskan teknik penulisan kitabnya yaitu menggunakan makna *gandul* dan terjemahan ringkas isi kandungan hadisnya. Pada bagian ini, beliau menuliskan kata “keterangan” sebagai bagian awal dari terjemah hadis. Pada bagian-bagian hadis tertentu, Subki memberikan keterangan yang lebih detil dan cukup panjang. Misalnya pada bab mawaris, beliau memberikan tabel pembagian harta warisan beserta keterangannya.

Sistematika penulisan kitab ini tidak jauh berbeda dengan dua

kitab ulama sebelumnya. Perbedaan yang mencolok ada pada makna *gandul*¹³¹ yang digunakan oleh Subki. Pada karya-karya beliau yang lain, tidak sedikit yang juga menggunakan makna *gandul* khas pesantren. Secara berurutan, kitab ini dimulai dengan kata pengantar dari penulis dengan judul “*Pematur saking Penyusun*”. Pada bagian ini, Subki menyampaikan basmalah, hamdalah, salawat, latar belakang penerjemahan kitab, pengharapan mencari keberkahan dan kemanfaatan ilmu melalui penyusunan kitab. Setelah itu, memulai dengan menerjemahkan mukadimah dari kitab *Bulūg al-Marām* dan hadis-hadis yang ada.

Gambaran sistematika penulisannya, di bagian atas halaman dikutip nama kitab (tema) dari Kitab *Bulūg al-Marām* yang diberikan makna pethuk (*gandul*). Kemudian disusul di bawahnya, teks hadis yang ditulis secara lengkap disertai dengan makna *gandul* Arab Pegon perkalimat yang berada di bawah teks hadisnya dengan model miring dari kanan atas ke bawah. Setelah itu, dipisahkan dengan garis horizontal berisi “keterangan” berupa penjelasan hadisnya yang ditulis menggunakan Arab-Pegon. Pada setiap bab yang berbeda, penomoran hadisnya dimulai dari awal.

c. Contoh Penulisan

Penulisan kitab *Miṣbāḥ al-Anām* akan mudah dikenali oleh kalangan santri. Karena sistematikanya yang menggunakan makna

¹³¹Makna *gandul* atau biasa disebut makna pethuk, adalah salah satu tradisi penerjemahan perkalimat yang biasanya digunakan oleh pesantren salaf (tradisional). Model tulisannya dibuat miring dari atas kanan ke kiri bawah. Posisinya disesuaikan dengan kalimat yang diterjemah/maknai.

pethuk dan hurufnya yang berjenis Arab Pegon. Dalam memberikan *syarah*, seperti yang diungkapkan sendiri oleh Subki Masyhadi, dengan cara yang sederhana dan ringkas. Namun, ada juga keterangan yang cukup panjang, keterangan yang menggunakan bahasa arab dan skema.

Ahmad Subki juga memberikan penjelasan hadis yang cukup panjang dan menukil syair, seperti contohnya pada hadis yang membahas tentang kemuliaan budi pekerti hadis yang ketiga. Setelah menuliskan hadis dan makna *gandulnya*, kemudian Subki memulai penjelasannya, sebagai berikut:

Keterangan: Ngendika Kanjeng Nabi ﷺ podo ngedehono siro kabeh ateges ojo podo nindaaken jagongan siro kabeh ono ing sisih dalam. Podo matur sohabat, hai utusanipun Allah – Kita meniko boten saged nilaraken jagongan kangge omong-omongan wonten mergi. Kanjeng Nabi Saw. mangsuli- Menowo siro kabeh iku ora biso ninggalaken jagongan omong-omongan ing dalam mongko podo netepono hakke dalam iku. Matur sohabat -Punopo hakkipun dalam puniko? Mangsuli Kanjeng Nabi Saw.– 1. Yaiku ngeremaken/diluk'aken mripat saking opo-opo bae kang den haromaken. 2. Ojo gawe lorone ati marang wong kang lewat kelawan penggawe utawa pengucap. 3. Jawab salame wong kang lewat nalike den uluk salam. 4. Perintah bagus lan nyegah perkoro munkar. Nambahi Imam Abū Dawud – 5- Aweh petunjuk karo ibnu sabil (wong kang lelungan). 6. Lan dunga'aken kelawan “yarhamukaallah” marang wong kang wahing nalika muji ing Allah kelawan moco “alhamdulillah”. Nambahi Imam Said ibnu Mansur, 7. Nulungi wong kesusahan. Nambahi Imam Bazzar, 8. Bantu gaweaken. 9. Nulungi wong kang den dzalim. (den kaniyaya) lan pada emut ing Gusti Allah. (Keterangan penukilan syair menggunakan bahasa Arab)

Keterangan: Nabi Muhammad saw. bersabda: “Jauhilah dari

kalian semua artinya tidak melakukan duduk di sisi (pinggir) jalan.” Para sahabat bertanya, ya Rasulullah, “Kita tidak bisa meninggalkan (kebiasaan) duduk dan berbicara banyak hal di sisi jalan. Lalu apa hak kita dari (duduk) di jalan itu? Nabi Saw. menjawab, “1. Menundukkan mata dari sesuatu yang diharamkan. 2. Jangan menyakiti hati setiap orang yang lewat dengan perlakuan atau ucapan. 3. Menjawab salam mereka ketika diberi salam. 4. Memerintahkan kebajikan dan melarang kemungkarannya. Imam Abū Dawud menambahkan – 5. Memberi pertolongan kepada *ibnu sabil* (musafir). 6. Mendoakan dengan lafaz *yarhamukaallah* kepada orang yang bersin ketika mereka melafalkan *alhamdulillah*. Imam Said ibn Mansur menambahkan – 7. Menolong mereka yang kesusahan. Imam Bazzar menambahkan – 8. Menolong langsung. 9. Menolong orang yang dizalimi dan mengingat pada Allah.

وَقَدْ نَظَمَهَا شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ حَجَرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ وَنَفَعَنَا بِهِ وَبِعُلُومِهِ آمِينَ:
 جَمَعْتُ آدَابَ مَنْ رَامَ الْجُلُوسَ عَلَى الطِّ # طَرِيقِ مِنْ قَوْلِ خَيْرِ الْخَلْقِ إِنْسَانًا
 أَفْشَى السَّلَامِ وَأَحْسِنَ فِي الْكَلَامِ وَشَمَّ # مِتَّ عَاطِسًا وَسَالِمًا زِدْ إِحْسَانًا
 فِي الْحَمْلِ عَاوِنٌ وَمَظْلُومًا أَعِنْ وَأَعِثْ # لَهْفَانَ وَاهْدِ سَبِيلًا وَاهْدِ حَبِيرَانَا
 بِالْعُرْفِ مَرُوانَهُ عَنِ نُكْرٍ وَكُفِّ أَدَى # وَغُصَّ طَرْفًا وَأَكْتَبِرْ مِنْ ذِكْرِ مَوْلَانَا¹³²

Ahmad Subki Masyhadi memang memberikan keterangan yang berbahasa Arab, meskipun secara porsi sangat sedikit. Karena kitab *Miṣbāḥ al-Anām*, tujuan awalnya diperuntukkan bagi para kerabatnya Subki, sehingga bahasa Jawa menjadi pilihannya. Seperti pada contoh di atas, beberapa *syarah* hadis lain juga disisipkan keterangan yang berbahasa Arab. Misalnya, ketika Subki menjelaskan tentang bab *at-Ta'zīr wa Hukmi aṣ-Ṣā'il* (Pengajaran/Hukuman dan Hukuman bagi Orang yang

¹³²Subki Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, II:1188.

Menganiaya) pada hadis ketiga.

وَعَنْ عَلِيِّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ قَالَ : مَا كُنْتُ لِأَقِيمَ عَلَى أَحَدٍ حَدًّا فَيَمُوتُ فَأَجِدُ فِي نَفْسِي الْأَشَارِبَ الْخَمْرِيَّةَ لَوْ مَاتَ وَدَيْتُهُ. أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ.¹³³

Keterangan: Dawuh iki nuduhaken tumerep imam naliko nindaaken had (jild) marang wong kang minum arak nuli wong mau mati. Maka imam wajib nanggung bayar dendane kang den wehaken marang ahli waris.....

....وَكَذَا كُلُّ مُعَزَّرٍ يَمُوتُ بِالتَّعْزِيرِ يَضْمُنُهُ الْإِمَامُ وَالْيَ هَذَا ذَهَبَ الْجَمْهُورُ: وَأَمَّا مَنْ مَاتَ فِي حَدِّ مَنَالِحُدُودٍ غَيْرِ الشَّرْبِ فَقَدْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّهُ إِذَا جَلَدَهُ الْإِمَامُ أَوْ جَلَّادُهُ فَمَاتَ فَإِنَّهُ لَا دِيَّةَ وَلَا كَفَّارَةَ عَلَى الْإِمَامِ وَلَا عَلَى جَلَّادِهِ وَلَا بَيْتِ الْمَالِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.¹³⁴

Satu contoh lain, Subki cukup panjang memberikan *syarah* hadis dengan berbahasa Arab. Hal ini bisa ditemui pada bab Zikir dan Doa hadis ke-delapan.

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْبَاقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَسُبْحَانَ اللَّهِ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ حِبَّانَ، وَالْحَاكِمُ.¹³⁵

Keterangan:

وَقَدْ جَاءَ فِي الْأَحَادِيثِ تَفْسِيرُ الْبَاقِيَّاتِ الصَّالِحَاتِ بِأَفْعَالِ الْخَيْرِ. فَأَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرُ وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَابْنُ مَرْدُوَيْهِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ. الْبَاقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ هُنَّ ذِكْرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَتَبَارَكَ اللَّهُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ

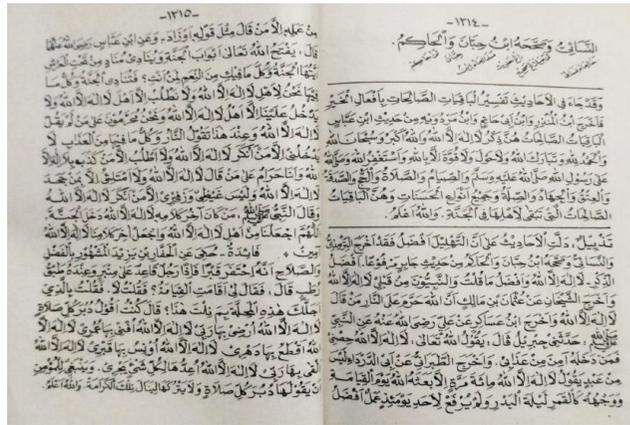
¹³³al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 473.

¹³⁴Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, III:968–69.

¹³⁵al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 561.

إِلَّا بِاللَّهِ وَاسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّيَامُ وَالصَّلَاةُ وَالْحَجُّ وَالصَّدَقَةُ وَالْعِتْقُ وَالْجِهَادُ وَالصَّلَاةُ وَجَمِيعُ أَنْوَاعِ الْحَسَنَاتِ وَهَنَّ الْبَاقِيَّاتِ الصَّالِحَاتِ الَّتِي تَبَقَى لِأَهْلِهَا فِي الْجَنَّةِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ¹³⁶

Setelah keterangan tersebut, Subki menambahkan konten “*taẓyīl*”¹³⁷ yang juga berbahasa Arab. Seperti pada gambar berikut:



Gambar 3.3. Syarah Hadis dari Subki yang Berbahasa Arab

Sementara penjelasan yang menggunakan skema, seperti pada pembahasan *mawaris* (pembagian waris). Pada tema *farāiḍ*, terlihat kepiawaian dan kedalaman ilmu dari Subki Masyhadi. Di sana, beliau detil membahas pembagian ahli waris. Hal ini sejalan dengan kisah hidupnya, yang banyak mendapatkan pertanyaan dari masyarakat yang silaturrahi (*sowan*) kepadanya. Contoh penulisan sebagai berikut:

¹³⁶Subki, *Miṣbāh al-Anām*, III:1214.

¹³⁷Subki, *Miṣbāh al-Anām*, III:1214–15.

(نراعاكن ووعكع اوليه باكيهان ثمن / سافرا وولون)

ثمن ايكو باكيهاني ووع ورننا سيحي. ياايكو باكيهاني زوجة سيحي اناوا لويه اكيه

نليكا انا ولد اتوا ولد الابن. كيا ايكي جونتوني: 138.

$$۱۶ = ۲ \times ۸$$

مسئله انا ۸

زوجة	۱/۸	۱
ابن	ع	۷

زوجتان	۱/۸	۱	۲
ابن	ع	۷	۱۴

The image shows two pages of a handwritten manuscript. The left page is numbered 299 and the right page is numbered 298. Both pages contain Arabic text and several tables with numbers and fractions. The text appears to be a commentary or explanation of a hadith, likely related to inheritance, as indicated by the caption. The tables contain numbers and fractions, possibly representing shares or calculations. The right page has a table with 7 rows and 2 columns, and another table with 7 rows and 2 columns. The left page has a table with 7 rows and 2 columns, and another table with 7 rows and 2 columns. The text is written in a cursive style, and there are some corrections and annotations throughout.

Gambar 3.4. Penulisan Syarah Hadis yang dilengkapi Skema dari

Ahmad Subki

¹³⁸Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, II:697.

BAB IV

METODE DAN PENDEKATAN SYARAH ULAMA NUSANTARA

Pada bab ini akan dipaparkan metode dan pendekatan syarah hadis dalam tiga syarah *Bulūg al-Marām* ulama Nusantara abad XX. Ketiga syarah tersebut adalah *Tarjamah Bulughul Maram*, *Sullam al-Afhām* dan *Miṣbāḥ al-Anām*.

A. Metode Syarah Hadis A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki

Hasan Asy'ari menyatakan bahwa ditinjau dari susunannya, metode syarah hadis bisa dikelompokkan menjadi tiga macam: *syarḥ tafṣilī* (syarah terperinci), *syarḥ wasīṭ* (syarah sederhana), dan *syarḥ wajīz* (syarah ringkas). Apa yang membedakan ketiga metode ini adalah pada cakupan unsur syarah. Menurut Asy'ari ada 23 unsur syarah yang termuat dalam kitab syarah hadis.¹ Semua unsur tersebut tidak harus semuanya ada, namun semakin banyak unsur yang ditemukan dalam kitab syarah hadis akan menentukan jenis metodenya.

Metode syarah hadis bisa dikatakan *tafṣilī* jika setidaknya-tidaknya memiliki 13 atau lebih unsur syarah. selanjutnya, metode *syarḥ wāsiṭ* adalah metode syarah yang paling tidak mencakup lebih dari 7 hingga 12 unsur syarah. Sementara itu metode syarah hadis dikatakan *wajīz* apabila ditemukan kurang dari 7 unsur syarah.²

¹Ulama'i, Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis, 352.

²Ulama'i, Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis, 353-354.

1. Ulasan A. Hassan pada Kitab *Tarjamah Bulughul Maram*

Berdasarkan unsur syarah yang ada, *Tarjamah Bulughul Maram* karya A. Hassan bisa dikategorikan sebagai syarah hadis dengan menggunakan metode *syarh wasīf* (syarah sederhana). Hal ini didasarkan pada unsur-unsur ulasan atau syarah yang ditemukan dalam karya Hassan tersebut.

Paling tidak ada 7 (tujuh) ulasan yang termuat dalam karya Persis. Ketujuh unsur itu adalah ulasan kosakata hadis, nilai rawi hadis, status hadis, cakupan hadis, hukum yang dikandung hadis, pandangan mazhab, dan ulasan komentar pensyarah. Secara rinci ketujuh unsur syarah tersebut adalah sebagai berikut:

a. Kosakata Hadis

Penjelasan kosakata dalam hadis bisa ditemui dalam karya A. Hassan. Misalnya adalah saat Hassan memberikan komentar hadis tentang tata cara mensucikan bejana yang dijilat anjing.³ Ia menjelaskan kata **ولغ** (*walaga*) yang tercantum dalam hadis sebagai berikut: “Di dalam hadits itu Rasulullah Saw. kata ‘*walaga*’ artinya: menjilat air, yakni minum dengan menjilat seperti kucing, anjing, harimau,

³Hadis tersebut berbunyi:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَهِّرُوا إِنَاءَ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ, أُولَاهُنَّ بِالتُّرَابِ - أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ

“Cara mencuci bejana seseorang di antara kamu apabila dijilat anjing hendaklah dibasuh tujuh kali, salah satunya dicampur dengan debu.” (Hadis Riwayat Muslim)

serigala dan sebangsanya; dan tidak dipakai (kata) ‘*walaga*’ jika tidak ada air atau barang cair.”⁴

Contoh lainnya adalah komentar Hassan tentang hadis riba yang berbunyi:

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: - لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ, وَلَا تُشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ, وَلَا تَبِيعُوا الْوَرَقَ بِالْوَرَقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ, وَلَا تُشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ, وَلَا تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ⁵

Dari Abū Sa’id al-Khudrī Radiya Allāhu ‘anhu bahwa Rasulullah bersabda: "Janganlah menjual emas dengan emas kecuali yang sama sebanding dan jangan menambah sebagian atas yang lain; janganlah menjual perak dengan perak kecuali yang sama sebanding dan jangan menambah sebagian atas yang lain, dan janganlah menjual perak yang tidak tampak dengan yang tampak." (Muttafaq Alaihi)

Ia menjelaskan:

Kalmah *lā tabi’u* yang di dalam hadits-hadits itu berasal dari *bai’a* yang artinya: kasi barang, terima harga, dan juga kasi harga, terima barang; jadi boleh diartikan jual, beli, jual-beli atau bertukaran, mahupun di waktu itu atau dengan bertempoh. Kalau bertempoh, dinamakan jual hutang, beli hutang, atau pinjam. Adapun pinjam dengan mengembalikan dzat benda yang dipinjam itu tidak termasuk di sini.

Mitslan bimitslin yang tersebut di dalam hadits-hadits itu, ‘ulama artikan sama berat, sama takaran, sama sukatan, san saya pun sudah pernah artikan begitu. Tetapi sekarang saya lihat ada satu arti yang rasanya lebih tegas, yaitu

⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 34.

⁵Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 318-319.

sama sebanding, yakni umpamanya satu cincin dari emas 22 mutu, yang beratnya sepuluh gram, tentu tidak sama dengan cincin emas 24 mutu yang beratnya sepuluh gram juga.⁶

Berikutnya adalah ulasan mengenai kata الصعيد (*al-ṣa'īd*).

Kata ini ditemukan dalam hadis ke-142:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّعِيدُ
وُضُوءُ الْمُسْلِمِ, وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ, فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ, وَلْيَمْسَهُ
بَشْرَتَهُ - رَوَاهُ الْبَرْزَالِيُّ, وَصَحَّحَهُ ابْنُ الْقَطَّانِ, وَكَانَ صَوَّبَ الدَّارِقُطْنِيُّ إِسْرَافَهُ⁷

Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah bersabda: “Tanah itu merupakan alat berwudu bagi orang Islam meskipun ia tidak menjumpai air hingga sepuluh tahun. Maka jika ia telah mendapatkan air hendaklah ia bertakwa kepada Allah dan menggunakan air itu untuk mengusap kulitnya.” Dirwayatkan oleh al-Bazzār. Sahih menurut Ibnu al-Qaṭṭān dan mursal menurut al-Dāruqūṭni.

Hassan menjelaskan bahwa kata *al-ṣa'īd* pada hadis di atas juga ditemukan pada al-Qur'an dan hadis lain. Menurut kebanyakan ulama kata *al-ṣa'īd* berarti tanah. Tetapi sebagian ahli bahasa mengartikan kata tersebut dengan muka bumi baik berwujud tanah atau bukan, seperti batu meskipun tidak berdebu.⁸

Ketiga contoh di atas menunjukkan bahwa Hassan memberikan penjelasan makna dari kosakata hadis. hal ini ia

⁶Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 366-367.

⁷Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 90.

⁸Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 83.

lakukan untuk mengeksplorasi arti dari sebuah kata yang dianggap penting dalam sebuah hadis. pemaknaan kosakata hadis yang tepat akan membantu memberikan pemahaman yang tepat pula.

b. Nilai Rawi Hadis

Ulasan nilai atau derajat rawi hadis adalah komentar pensyarah atas kualitas seorang perawi hadis. komentar ini biasanya dilontarkan kepada perawi-perawi yang bermasalah dalam kedhabitan dan keadilannya, sehingga menyebabkan perawi itu memiliki derajat yang lemah.

Ulasan A. Hassan tentang nilai atau kualitas perawi bisa dilihat pada komentarnya tentang hadis tayamum. Hadis itu adalah:

وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - التَّيْمُمُ
ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ، وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ - رَوَاهُ الدَّارِقُطْنِيُّ، وَصَحَّحَ الْأَيْمَةُ
وَقَفَّه⁹

Ibnu Umar berkata bahwa Rasulullah bersabda: “Tayammum itu dengan dua tepukan. Tepukan untuk muka dan tepukan untuk kedua belah tangan hingga siku-siku.” Riwayat al-Dāruqūṭni dan para imam hadis menganggapnya mauquf.

Hassan menyatakan “hadis ini selain *mauquf* adalah tidak sah (sahih) karena dalam sanadnya ada seorang perawi lemah bernama ‘Alī bin Z̧abyan.¹⁰ Ia dianggap lemah oleh beberapa ulama”.¹¹

⁹Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 90.

Ulasan tentang nilai rawi juga bisa ditemukan pada hadis berikut:

وَلَا حَمْدَ وَالِدَارِ قُطَيْبِي نَحْوَهُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ , وَزَادَ : فَأَمَّا فِي الصُّبْحِ فَلَمْ يَزَلْ يَقْنُتُ حَتَّى
فَارَقَ الدُّنْيَا¹²

Hassan menjelaskan bahwa riwayat dengan menggunakan tambahan seperti di atas adalah tidak sah. Hal ini dikarenakan di dalamnya ada perawi bernama Abu Ja'far al-Razī¹³ yang dinilai daif oleh Ahmad bin Hanbal dan ulama ahli hadis lainnya.¹⁴

Ulasan nilai perawi yang diberikan Hassan tidak selamanya menyebut nama perawi. Terkadang ia menilai

¹⁰Ali bin Zabyān ibn Hilāl ibn Qatādah ibn Harb al-‘Absi al-Janabī (w. 292 H). Ia meriwayatkan hadis dari Ismāil ibn Abi Khālid, Dawūd ibn Abi Hind, Ubaid Allah ibn Umar, dst. Al-Nasā’i menilainya dengan kriteria *matruk al-hadīs*. Sementara al-Bukharī menilainya dengan *munkir al-hadīs*, dan al-Dāruqutnī menilainya daif. Jamal al-Dīn Abi al-Ḥājjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā al-Rijāl*, (Beirut: Mu’asasāt al-Risālah, 1987), jilid 20, 496.

¹¹Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 82.

¹²Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 146.

¹³Ia adalah ‘Īsa ibn ‘Īsa Māhān al-Rāzī (w. 160 H) bertempat tinggal di Ray. Ia meriwayatkan hadis dari Ḥamīd al-Ṭawīl, al-Rabī’ ibn Anas al-Khurasānī, Sulaiman al-A’masy, dst. Beberapa perawi yang meriwayatkan dari Abu Ja’far adalah Ādam ibn Abi Iyās, Ishāq bin Sulaiman al-Rāzī, Jarīr ibn Abd al-Ḥamīd, Ubaid Allah ibn Mūsa, dst. Ahmad ibn Ḥanbal menilainya dengan *laisa bi qawiy fi al-hadīs*. Ibnu Ma’in menilainya dengan *siqqah* namun berbuat kesalahan dengan hadis yang diriwayatkan dari Mugīrah. Abū Ḥātim menilainya *siqqah ṣadūq ṣāliḥ al-hadīs*. Jamal al-Dīn Abi al-Ḥājjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā al-Rijāl*, jilid 33, 192.

¹⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 152.

lemah seorang perawi tanpa menyebutkan nama perawinya. Misalnya ulasan hadis tentang perintah berbaring berikut:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الصُّبْحِ, فَلْيَضْطَجِعْ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ رَوَاهُ أَحْمَدُ , وَأَبُو دَاوُدَ, وَالتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ¹⁵

Dari Abu Hurairah Radiya Allāhu 'anhu bahwa Rasulullah sallā Allāhu 'alaihi wa sallam bersabda: "Apabila seorang di antara kamu selesai salat dua rakaat sebelum salat subuh, hendaknya berbaring atas sisinya yang kanan." Hadits riwayat Ahmad, Abu Dawud, dan Tirmidzi. Sahih menurut al-Tirmidzi.

Hadis nabi tentang perintah berbaring ini meskipun dinyatakan sahih oleh al-Tirmidzi tetapi tetap tidak bisa dijadikan dasar hukum lantaran di sanadnya ada seorang perawi yang lemah.¹⁶

Contoh-contoh di atas menggambarkan perhatian A. Hassan akan nilai atau derajat perawi. Sebagaimana dalam kaidah kesahihan hadis, kondisi dan kualitas perawi memiliki posisi penting dalam menentukan validitats hadis. hal inilah yang menjadikan A. Hassan cukup konsen terhadap penjelasan akan nilai dan kualitas perawi yang bermasalah dalam hadis.

c. Status Hadis

Ulasan status hadis merupakan penjelasan pensyarah mengenai derajat hadis. Derajat ini menjelaskan status

¹⁵Al-'Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 167.

¹⁶Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 179.

validitas, apakah hadis itu *maqbul* dalam artian bisa diterima baik berupa sahih atau hasan. Ataukah status validitasnya *mardud* dalam pengertian hadi itu tertolak karena dinilai lemah.

Ulasan Hassan mengenai nilai status hadis bisa ditemukan pada beberapa tempat. Diantaranya adalah ketika ia memberi komentar hadis tentang air dua kulah:

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَخْمِلِ الْخَبَثَ وَفِي لَفْظٍ: - لَمْ يَنْجُسْ - أَخْرَجَهُ الْأَرْبَعَةُ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ. وَابْنُ حِبَّانَ¹⁷.

Dari Abdullah bin Umar Radiya Allāhu 'anhuma, ia berkata: Rasulullah salla Allāhu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Apabila air itu dua qullah maka ia tidak mengandung kotoran”. Di dalam lafaz yang lain disebutkan: “Tidak najis”. Diriwayatkan oleh Imam yang empat, disahihkan oleh Ibnu Khuzaimah dan Ibnu Hibban.

Hassan mengungkapkannya:

Hadis dua *qullah* ini walaupun ada yang mengesahkannya (mensahihkan) seperti tersebut, tetapi lebih banyak imam terkemuka yang melemahkannya lantaran sanadnya mudltharib dan lantaran matannya pun mudltharib dan lantaran mauqufnya yakni dari Ibnu Umar sendiri bukan dari Nabi Saw.¹⁸

Berikutnya, Hassan juga mendaifkan hadis dengan mengutip pendapat ulama. Kasusnya adalah saat Hassan memberikan komentar hadis riwayat Uṣmān bin ‘Affan tentang

¹⁷Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 48.

¹⁸Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 31.

menyela-nyela jenggot ketika berwudhu.¹⁹ Ia berkata: “Hadis Usmān ini dilemahkan oleh Ibnu Ma’in. berkata Ahmad: tidak ada satu pun hadis yang shah tentang menyela-nyelai janggut.”²⁰

Di tempat yang lain, Hassan memberikan ulasan mengenai kondisi sanad hadis yang dianggapnya bermasalah. Hal ini bisa dijumpai saat ia menjelaskan hadis ke-51:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - إِذَا تَوَضَّأْتُمْ فابدأوا بِمِيَامِنِكُمْ - أَخْرَجَهُ الْأَرْبَعَةُ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ²¹

Dari Abu Hurairah ia berkata: Rasulullah bersabda: “Apabila kalian berwudu, maka mulailah dengan anggota tubuhmu yang kanan.” Diriwayatkan oleh Imam yang empat dan disahihkan oleh Ibnu Khuzaimah.

“...dalam sanad hadis itu terdapat seorang yang bernama A’masy, sedangkan A’masy berkata bahwa is terima hadis itu dari Abi Ṣāliḥ, padahal A’masy tidak pernah bertemu dengan dengan Abi Ṣāliḥ. Dari itu nyatalah A’masy itu seorang mudallis. Sedangkan hadis mudallas tidak dapat dijadikan alasan (dhaif). Abū Ḥātim berkata: A’masy tidak mendengar hadis apapun dari Abi Ṣāliḥ Maula Umi Ḥāni’.²²

d. Cakupan Hadis

¹⁹Hadis tersebut adalah:

وَعَنْ عُثْمَانَ - رضي الله عنه - - أَنَّ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - كَانَ يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ فِي الْوُضُوءِ - أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ

²⁰Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 47.

²¹Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 48.

²²Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 50.

Cakupan hadis ataupun ulasan isi hadis yang dipaparkan A. Hassan dalam kitabnya, umumnya disebut dengan ‘Keterangan’. Poin keterangan ini terletak setelah Hassan menyebutkan keseluruhan satu atau beberapa matan hadis dalam bahasa Arab dan arti setiap hadis dalam bahasa Indonesia. Misalnya adalah keterangan (syarah) pada Bab Menghilangkan Najis dan Keteranganannya seperti berikut:

وَعَنْ أَبِي السَّمْحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُغَسَّلُ مِنْ بَوْلِ الْجَارِيَةِ، وَيُرْسُ مِنْ بَوْلِ الْغُلَامِ - أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ، وَالتَّنَائِي، وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ²³

33. dari Abi al-Samḥ, ia berkata: telah bersabda Rasulullah Saw. :dicuci dari kencing anak perempuan, dan disiram dari kencing anak laki-laki”. Dikeluarkan-dia oleh Abū Dāwūd dan al-Nasā’i dan disahkan (disahihkan) oleh al-Ḥākim.

Keterangan:

- I. Maksud hadis ini ialah bahwa sesuatu benda yang kena kencing anak perempuan perlu dicuci dan yang kena kencing anak laki-laki cukup disiram saja.
- II. Ada riwayat lain dari Nabi Saw. dan sahabat bahwa anak laki-laki yang tersebut di hadis itu adalah yang belum makan makanan selain susu.
- III. Oleh sebab hadis-hadis dan riwayat-riwayat di dalam urusan ini perlu diperbincangkan sahnya (kesahihannya), maka lebih baik kita cuci saja sesuatu yang kena kencing anak laki-laki itu.²⁴

Bentuk lainnya adalah keterangan dua hadis yang dijadikan satu oleh Hassan. Misalnya adalah “Bab *Āniyah*” hadis ke-24 dan 25, seperti di bawah ini:

²³Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 57.

²⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 42.

24- وَعَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْحُسَيْنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمِ أَهْلِ كِتَابٍ، أَفَنَأْكُلُ فِي آيَاتِهِمْ؟ (ف) قَالَ: "لَا تَأْكُلُوا فِيهَا، إِلَّا أَنْ لَا تَجِدُوا غَيْرَهَا، فَاعْسِلُوهَا، وَكُلُوا فِيهَا" - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. ²⁵

24. dari Tsa'labah al-Khusyani. Ia berkata saya berkata: ya Rasulallah! Sesungguhnya kami (berada) di bumi kaum ahli kitab, maka apakah boleh kami makan dalam bejana-bejana mereka? sabdanya: janganlah kamu makan di dalamnya kecuali bahwa kamu tidak dapat lainnya, maka cucilah dia dan makanlah di dalamnya'. Muttafaq alaih

25- وَعَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابَهُ تَوَضَّؤُوا مِنْ مَرَادَةِ امْرَأَةٍ مُشْرِكَةٍ. - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ. ²⁶

25. Dari Imran bin Husain, bahwanya Nabi Saw. dan sahabat-sahabatnya pernah berwudu dari Mazadah seorang perempuan musyrik.

Keterangan:

- I. Hadis yang ke-24 itu, maksudnya lebih baik kita tidak memakai bejana kaum ahli kitab. Kalau tidak ada yang lain boleh juga kita memakainya sesudah mencucinya, karena mereka itu makan babi dan minum arak dan dikhawatirkan tertinggal bekas-bekasnya di dalam bejana tersebut.
- II. Adapun mazadah tersebut lantaran memang tempat air semata-mata, maka tidak dikhawatirkan adanya bekas makanan atau minuman yang haram.²⁷

e. Hukum Yang Dikandung Hadis

Ulasan hukum yang dikandung hadis merupakan komentar pensyarah tentang hukum syara' yang terdapat dalam

²⁵Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 55.

²⁶Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 55.

²⁷Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 39.

hadis. pensyarah melakukan istinbat hukum berdasarkan hadis yang dijelaskan, apakah hadis itu memiliki implikasi hukum wajib, *mustahab*, *mubāh*, *makrūh* atau haram.

Hassan memberikan ulasan hukum yang terkandung dalam hadis. Istinbat ini dituangkan dalam komentar-komentar pada syarah hadis. Misal ketentuan hukum wajib adalah ketika Hassan memberikan penjelasan tentang *sutrah* (pembatas) salat. Ia merujuk pada beberapa hadis tentang *sutrah* (pembatas) salat dan memberikan kesimpulan bahwa *sutrah* adalah wajib bagi imam dan munfarid yang salat ditempat terbuka (bukan masjid).²⁸

Ia menjelaskan lebih lanjut, bagi munfarid yang salat di masjid maka mihrab, dinding, atau tiang bisa digunakan sebagai *sutrah*. Tetapi jika tidak demikian maka ia membutuhkan benda lain sebagai *sutrah*. Bagi masjid yang telah diatur shafnya dengan diberi tanda (garis) maka tidak lagi diperlukan *sutrah*.²⁹

Mengenai hukum mubah (boleh) adalah hukum orang kafir (non muslim) masuk masjid. Hassan menyebutkan hukum bahwa orang kafir diperbolehkan masuk masjid. Hukum ini didasarkan pada hadis riwayat Abū Hurairah yang mengisahkan bahwa Nabi Saw. pernah mengirim satu pasukan

²⁸Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 122.

²⁹Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 122.

berkuda. Kemudian mereka membawa seorang tawanan dan mengikatnya di salah satu tiang dari tiang-tiang masjid.³⁰

Berdasarkan hadis ini Hassan menyimpulkan bahwa non muslim diperbolehkan masuk ke dalam masjid. Keberadaan non muslim di masjid tidak menghilangkan kesucian masjid sebagai tempat ibadah umat Islam.

Berikutnya adalah mengenai hukum makruh. Misalnya adalah hukum orang yang melakukan bekam saat berpuasa. Menurut Hassan hukum kegiatan berbekam adalah makruh ketika dilakukan seseorang dalam kondisi berpuasa. Hukum ini tidak berlaku dalam kondisi normal (tidak berpuasa) karena berbekam sendiri merupakan salah satu pengobatan tradisional yang lazim dilakukan masyarakat arab.

Hukum makruh ia paparkan setelah Hassan menyandingkan dua hadis nabi yang memiliki makna yang bertentangan. Kedua hadis tersebut adalah hadis riwayat Syaddād ibn Aus yang menunjukkan batalnya orang yang membekam dan hadis riwayat Ibn ‘Abbās yang menerangkan bahwa Nabi Saw. pernah melakukan pada saat puasa.³¹ Hassan

³⁰Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 129.

³¹ Kedua hadis tersebut adalah:

1. وَعَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أتى عَلَى رَجُلٍ بِالْبَقِيعِ وَهُوَ يَحْتَجِمُ فِي رَمَضَانَ. فَقَالَ: أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ.
2. وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِحْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ. وَاحْتَجَمَ وَهُوَ صَائِمٌ

Lihat al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 264.

menarik kesimpulan dengan menyatakan “Dari itu semua, dapat disimpulkan bahwa berbekam itu tidak haram dan tidak membatalkan (puasa), tetapi dimakruhkan karena umumnya membawa kepada kelemahan orang yang bershaum”.³²

Di sini Hassan menggunakan metode *al-jam’u* untuk menkompromikan dua hadis yang terkesan bertentangan. *Khitāb* hadis riwayat Syaddād yang menerangkan batalnya orang yang membekam dan yang dibekam tidak dipahami secara mutlak akan batalnya puasa (atau menunjukkan haramnya berbekam saat berpuasa), namun hadis tersebut dipahami sebagai perbuatan yang makruh. Pemahaman ini didasarkan pada adanya petunjuk (*qārinah*) berupa hadis riwayat Ibnu ‘Abbās yang menerangkan bahwa Rasulullah saw. pernah berbekam saat dalam kondisi berpuasa. Sehingga adanya dua teks hadis yang menunjukkan makna larangan dan kebolehan berbekam menunjukkan makna larangan itu bersifat makruh. Pendapat Hassan ini, ia kuatkan juga dengan dasar Q.S. al-Baqarah: 187 yang menyebutkan bahwa perbuatan yang dapat membatalkan puasa adalah makan, minum dan bercampur antara suami dan istri.

Sementara itu ada beberapa ulama menyikapi dua hadis yang bertentangan di atas dengan metode *nasakh*. Mereka berpendapat bahwa hadis Syaddād telah di hapus oleh hadis riwayat Ibnu Abbās, karena hadis Ibnu Abbās ini datang

³²Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 294.

belakangan dimana ia menemani Rasulullah saw. menjalankan ibadah haji *wada'* pada tahun 10 H. sementara Syaddād menemani Rasulullah saw. pada masa penaklukan kota Mekah.³³ Hassan sendiri cenderung menggunakan metode kompromi (*al-jam'u*) dan tidak menggunakan metode *nasakh*, karena baginya tidak sepatutnya teks al-Quran dan hadis saling menghapus satu dengan yang lain. Sehingga jika ada teks hadis yang terlihat bertentangan untuk mengatasinya cukup menggunakan metode *al-jam'u*, *tarjīh* atau *tawaqquf*.³⁴

Berdasarkan beberapa contoh di atas dapat diketahui bahwa Hassan memberikan ulasan mengenai hukum yang terkandung dalam hadis. Implikasi hukum yang dipaparkan Hassan bisa berdasarkan pada sebuah hadis saja seperti hukum non muslim masuk masjid. Namun demikian, terkadang hukum yang dihasilkan juga berdasarkan pada beberapa hadis. Seperti hukum berbekam dalam kondisi puasa.

f. Pandangan Mazhab

Ulasan tentang mazhab merupakan usaha pensyarah dalam menjelaskan hadis dengan menyebutkan atau menguraikan pandangan mazhab tertentu. Ulasan ini bisa dipaparkan dengan mendalam atau dengan sederhana dan singkat. Penyebutan pendapat mazhab memiliki tujuan dan

³³Muhammad bin Ismā'il al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūg al-Marām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), jilid 2, 625.

³⁴Ahmad Hassan Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*, (Bandung: CV. Diponegoro, t.t.), jilid 1, 24-25.

motif beragam. Hassan memberikan ulasan pendapat mazhab dalam dua konteks.

Pertama adalah konteks menguatkan pendapat pensyarah. Misalnya adalah penjelasannya mengenai hadis membayar hutang puasa Ramadan bagi orang yang meninggal.³⁵ Hassan berpendapat bahwa orang yang meninggal dan memiliki hutang puasa, maka keluarga yang ditinggal tidak perlu membayarnya dengan puasa. Hal yang demikian dinilai tidak sah karena tidak ada manfaatnya seseorang melakukan ibadah untuk orang lain. Ia menyebutkan pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i untuk menguatkan pandangannya. Ia menambahkan bahwa Imam Malik berpendapat bahwa melakukan amal ibadah untuk (mengatas namakan) bertentangan dengan surat al-Najm ayat 39. Demikian juga dengan pendapat Imam Syafi'i.³⁶

Konteks yang kedua adalah mengkritik pendapat mazhab tertentu. Mislanya adalah komentar Hassan tentang hadis ukuran air dua kulah. Ia menjelaskan pandangan mazhab Syafi'i yang berpendapat bahwa dua kulah adalah tempat air dengan berukuran satu seperempat hasta untuk panjang, lebar dan tingginya. Menurut Hassan pendapat di atas tidak berdasar

³⁵Hadis tersebut berbunyi:

وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: - مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ -
مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

³⁶Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 299.

pada hadis. karena tidak ada hadis yang menyebutkan dan menetapkan ukuran dua kulah dengan satu seperempat hasta.³⁷

Ulasan Hassan tentang pandangan mazhab Syafi'i di atas bukan untuk menguatkan suatu mazhab melainkan untuk mengkritisnya. Hassan menilai pendapat Syafi'iyah tentang ukuran air dual kulah menggunakan hadis tersebut tidaklah tepat. Ia juga menambahkan bahwa meskipun hadis tentang air dua kulah itu ada yang menilainya sah, tetapi lebih banyak imam yang menilainya lemah.

Kritik Hassan terhadap pendapat juga bisa dilihat pada komentarnya tentang air *musta'mal*. Ia mengatakan bahwa beberapa hadis sah menyebutkan bahwa Rasulullah Saw. pernah berwudu dengan memasukan dua tangannya ke dalam bejana air. Dengan demikian air dalam bejana tersebut tidak menjadi *musta'mal*. Dalam Islam sendiri tidak ada konsep air *musta'mal* seperti yang diungkapkan mazhab Syafi'i dan Hanafi.³⁸

Penyebutan mazhab disini, sekali lagi, tidak untuk mengukuhkan pandangan mazhab tetapi untuk mengkritiknya. Hassan berpendapat bahwa konsep air *musta'mal* yang diintordusir mazhab Syafi'i dan Hanafi tidaklah berdasar pada dalil yang kuat. Karena pada kenyataannya terdapat beberapa hadis sah yang memberikan informasi sebaliknya.

³⁷Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 31.

³⁸Hassan, "*Tarjamah Bulughul Maram*," 45.

Dengan demikian penuturan pandangan mazhab fikih dalam kitab *Tarjamah Bulughul Maram* dan Keterangannya ini memiliki dua konteks tujuan. Pertama adalah bertujuan untuk menguatkan argumentasi dan pandangan keagamaan pensyarah. Kesamaan pendapat pensyarah dengan pendapat mazhab tertentu, menunjukkan adanya hasil istinbat yang sama, sehingga yang satu bisa menguatkan yang lain. Kedua adalah bertujuan untuk mengkritik pandangan mazhab tertentu. Kritik ini ditujukan pada logika dan dasar argumentasi suatu mazhab dalam kasus tertentu yang dinilai kurang tepat dan pas.

g. Komentar pensyarah

Syarah hadis merupakan sebuah produk intelektual yang berisikan dan merefleksikan pendapat dan pandangan penulisnya. Pendapat dan pandangan keagamaan dilontarkan dalam komentar-komentar pensyarah-pensyarah hadis, tidak terkecuali dengan A. Hassan. Komentar Hassan dapat ditelusuri dalam karyanya *Tarjamah Bulughul Maram*.

Ulasan mengenai komentar Hassan bisa dilihat saat ia menjelaskan makna hadis tentang larangan menyentuh al-Quran kecuali dalam kondisi suci. Hadis itu berbunyi:

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ؛ أَنَّ فِي الْكِتَابِ الَّذِي كَتَبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ: أَنَّ لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ رَوَاهُ مَالِكٌ مُرْسَلًا، وَوَصَلَهُ النَّسَائِيُّ، وَابْنُ حِبَّانَ، وَهُوَ مَعْلُومٌ.³⁹

³⁹Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 72.

Dari Abdullah Ibnu Abu Bakar bahwa dalam surat yang ditulis Rasulullah untuk Amr Ibnu Hazm terdapat keterangan bahwa tidak boleh menyentuh Al-Qur'an kecuali orang yang suci Diriwayatkan oleh Malik secara mursal, Nasa'i meriwayatkannya dengan maushul dan menurut Ibnu Hibban hadis ini ma'lul.

Ia berpendapat bahwa menyentuh al-Qur'an tidak harus dalam kondisi suci, meskipun hadis di atas menerangkan sebaliknya. Pendapat Hassan ini didasari beberapa argument, pertama ia menjelaskan bahwa pada zaman Nabi saw. al-Quran belum terkumpulkan seperti sekarang, sehingga setiap lembar yang terdapat tulisan ayat al-Quran dinamakan juga al-Qur'an. Hadis riwayat 'Abdullāh bin Abi Bakr di atas juga tidak Sahih dan dianggap memiliki kecacatan (*ma'lūl*).

Di samping itu, Rasulullah Saw. juga mengirimkan surat diplomatis ke beberapa raja dan kepala suku, di mana dalam surat tersebut juga terdapat ayat al-Qur'an. Surat-surat tersebut dibawa oleh utusan yang tentu tidak selalu dalam kondisi berwudu di sepanjang jalan.

Kondisi serupa juga terjadi pada para penulis wahyu (*kuttāb*). Saat Rasulullah Saw. menerima wahyu, segera beliau memanggil para sahabat untuk menuliskan wahyu. Sangat berat untuk diterima jika kita beranggapan bahwa para penulis ini selalu dalam kondisi berwudu ketika menulis wahyu.⁴⁰

Argumentasi berikutnya adalah bahwa al-Qur'an dalam QS. Al-Wāqī'ah:79 yang berbunyi: لا يمسه الا المطهرون tidak

⁴⁰ Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 63.

berarti mushaf yang sekarang ini ada. al-Qur'an di ayat ini memiliki arti *lauḥ al-mahfūz*. Sementara kata *يَمَسُ* bukan berarti memegang tetapi berarti mengetahui isinya. Dan kata *المطهرون* artinya adalah para malaikat, bukan orang yang suci dalam artian berwudu. Para malaikat adalah makhluk yang disucikan karena mereka dihindarkan dari kemaksiatan dan dosa. Disamping itu ada hadis riwayat Al-Nasā'i yang menerangkan bahwa Rasulullah Saw. tidak diperintahkan berwudu melainkan apabila hendak mendirikan salat.⁴¹

Berdasarkan argumentasi-argumentasi di atas, Hassan berpendapat bahwa menyentuh mushaf al-Quran tidak harus dalam kondisi berwudu (suci). Ia menilai bahwa tidak ada alasan yang kuat dan dapat diterima tentang wajibnya berwudu untuk menyentuh al-Qur'an.

2. Ulasan Bisri Mustofa pada Kitab *Sullam al-Afhām*

Berdasarkan unsur syarah yang ada, *Sullam al-Afham* karya Bisri Mustofa bisa dikategorikan sebagai syarah hadis dengan menggunakan metode *syarḥ wajīz* (syarah ringkas). Hal ini didasarkan pada unsur-unsur syarah yang ditemukan dalam karya Hassan tersebut.

Paling tidak ada 6 (enam) unsur yang termuat dalam karya Persis. Ketujuh unsur itu adalah, ulasan kosakata hadis, cakupan hadis, hukum yang dikandung hadis, pandangan mazhab, dan

⁴¹ Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 63.

komentar pensyarah. Secara rinci ketujuh unsur syarah tersebut adalah sebagai berikut:

a. Kosakata Hadis

Penjelasan kosakata dalam hadis menjadi bagian penting dalam bangunan syarah hadis. pemahaman atas kata juga memberikan kontribusi kepada pemahaman terhadap hadis itu sendiri. Sehingga menjelaskan hadis tidak bisa dipisahkan dari memahami kosakata atau lafal dalam hadis.

Bisri dalam karyanya *Sullam al-Afhām* memberikan ulasan kosakata hadis dalam dua bentuk, yakni ulasan perkata dan kosakata tertentu. ulasan perkata adalah ulasan singkat seriap kata yang ada pada matan hadis. ulasan ini biasanya berupa alih bahasa perkata dalam bahasa Indonesia yang terletak di samping teks asli hadis. Ulasan ini bisa disebut juga terjemah perkata hadis. contohnya adalah sebagai berikut:

(13)	
<p>وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ^(١): أَنَّ النَّبِيَّ اللَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ^(٢) كَانَ ^(٣) يَقْرَأُ ^(٤) فِي الصَّلَاةِ الْجُمُعَةِ ^(٥) سُورَةَ الْجُمُعَةِ ^(٦) وَالْمُنَافِقُونَ ^(٧) رَوَاهُ مُسْلِمٌ ^(٨) 42</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dan dari Ibnu Abbas ra 2. Sesungguhnya Nabi Saw. 3. itu adalah beliau 4. itu membaca beliau 5. dalam shalat Jum'ah 6. surat Jum'ah 7. dan surat Munaafiqiin 8. Meriwayatkan hadis ini Imam Muslim.⁴³

⁴²al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 196.

⁴³Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 68.

Selanjutnya pada bentuk kedua adalah ulasan kosakata tertentu. Ulasan ini adalah usaha Bisri menjelaskan kata-kata hadis yang dianggap penting. Ia menilai perlu untuk memberikan penjelasan lebih tentang kata tersebut, sehingga pembaca mendapatkan pemahaman yang lebih baik. Misalnya adalah penjelasan kata الخفين (*al-khufain*). Bisri mengungkapkan:

Kata-kata *al-khuff*, biasanya ulama Indonesia memberi makna *mujah*. Sedang kata *mujah* itu sendiri bukan bahasa Indonesia dan juga bukan bahasa daerah Jawa. Dia diambil dari kata Persia yang bunyinya *manjaz*. Makna yang sesungguhnya kata *khuf* atau *manjaz* adalah semacam kaos kaki yang terbuat dari kulit tipis dan dapat menutup mata kaki.⁴⁴

Contoh lainnya adalah ulasan kata الاخْبِثَان (*al-akhbaṣān*).

Secara bahasa kata ini berarti dua kotoran. Pengertian semacam ini memberikan pengertian yang luas dan kurang memberikan pemahaman yang baik. Bisri menjelaskan bahwa kata *al-akhbaṣān* pada hadis riwayat Muslim⁴⁵ memiliki makna kencing dan berak. Sedangkan kentut bisa dianalogkan dengan kedua hal tersebut.⁴⁶

b. Cakupan Hadis

⁴⁴Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 46.

⁴⁵Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 126.

⁴⁶Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 177.

Bisri dalam *Sullam al-Afhām* memberikan ulasan matan setelah menyebutkan arti kata perkata hadis. Ulasan cakupan hadis ini memberikan penjabaran yang lebih luas dari sekedar menjelaskan makna kata perkata. Ada dua gaya ulasan yang digunakan Bisri dalam mengulas kandungan hadis, yakni gaya naratif dan gaya dialog.

Gaya naratif adalah ulasan matan melalui penjelasan deskriptif dengan bahasa yang sederhana. Misalnya adalah penjelasan mengenai hadis tentang lalat berikut:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ، ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ، فَإِنَّ فِي أَحَدٍ جَنَاحَيْهِ دَاءٌ، وَفِي الْآخَرِ شِفَاءٌ - أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ، وَزَادَ: - وَإِنَّهُ يَتَّقِي
بِجَنَاحِهِ الَّذِي فِيهِ الدَّاءُ⁴⁷

Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: “Apabila lalat jatuh ke dalam minuman salah seorang di antara kalian maka hendaklah ia mencelupkannya kemudian membuangnya. Karena di salah satu sayapnya ada penyakit dan di sayap yang lain ada penawar”. Diriwayatkan oleh Bukhārī dan Abū Dawud, ia menambahkan: “Dan sesungguhnya lalat itu menjaga dirinya dengan sayap yang ada penyakitnya”.

Bisri memberikan ulasan hadis sebagai berikut:

Hadis ini memberikan pengertian:

- 1) Bahwa membunuh lalat itu boleh dan harus dibuang tidak boleh dimakan.
- 2) Bahwa lalat itu apabila mati di dalam benda yang cair, tidak dapat menajiskan benda cair itu.

Faidah: menurut penelitian dari orang-orang ahli bahwa

⁴⁷Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 52.

lalat itu mengandung racun, dan racun itu ada pada sayap kiri, sedang obat sebagai penawarnya berada pada sayap yang kanan. Bukan hanya satu tabib yang memberi keterangan bahwa bekas sengatan kalajeking atau lebah apabila digosok dengan lalat maka sakitnya menjadi berkurang dan tidak jarang lalu sembuh sama sekali. Pengetahuan: para dokter di Inggris mengatakan bahwa penyakit kolera dan tipes itu sebagian besar dijangkitkan oleh lalat. Selanjutnya para dokter itu menerangkan bahwa lalat itu sekali bertelur ke luar kurang lebih sembilan ratus butir. Tetapi untungnya lalat tidak dapat hidup lebih dari tiga minggu.⁴⁸

Contoh di atas menunjukkan bahwa Bisri memberikan ulasan mengenai isi matan dengan gaya naratif-deskriptif. Sementara isinya, Bisri menggunakan temuan sains modern untuk menguatkan penjelasannya mengenai hadis lalat. Ini membuktikan bahwa Bisri memperhatikan perkembangan informasi dan pengetahuan. Ia terbuka dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Sebagai kelompok pesantren yang cenderung tradisional, Bisri tidak risih untuk mencantumkan temuan sains Barat dalam kitabnya.

Selanjutnya adalah gaya dialog. Gaya ini adalah bentuk ulasan cakupan matan hadis dengan gaya bertanya dan menjawab. Seolah-olah ada orang bertanya dan kemudian ia jawab. Bisri menggunakan gaya ini setelah penjelasan singkatnya tentang hadis. Misalnya adalah ulasannya tentang larangan menggunakan piring dan gelas dari emas dan perak sebagai berikut:

⁴⁸Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 11.

عَنْ حُدَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَا تَشْرَبُوا فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَلَا تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا، وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

Dari Hudaifah ibni al-Yaman berkata, Rasulullah Saw. bersabda: “Janganlah kalian meminum dari wadah-wadah yang terbuat dari emas & perak dan juga kalian makan dari piring (mangkuk) yang terbuat dari emas & perak karena sesungguhnya hal itu adalah untuk mereka (orang-orang kafir) di dunia dan untuk kita nanti di akhirat.” (*muttafaqun ‘alaih*)

Bisri menjelaskan sebagai berikut:

Hadis ini sebagai dalil haramnya menggunakan wadah dan piring dari emas/perak untuk makan dan minum. Baik emas perak itu murni atau campuran.

Masalah 1: apakah yang dimaksud dalam hadis ini hanya wadah untuk minum dan piring untuk makan saja, ataukah mempunyai arti yang lebih luas?

Jawab : yang dimaksud (di sini) bukan saja wadah untuk minum dan piring untuk makan tetapi juga meliputi sendok, poci, bakul, tempat buah dls.

Masalah 2: bagaimana kalau wadah dari emas perak itu tidak sebagai alat makan minum, seperti tempat bunga, tempat ludah, peti uang apakah juga haram menggunakannya?

Jawab : hukumnya tetap haram bahkan sampai tusuk gigipun haram digunakan.⁴⁹

Ulasan dengan gaya dialog cukup sering digunakan oleh Bisri dalam kitabnya *Sullam al-Afhām*. Gaya seperti ini

⁴⁹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 16.

menggambarkan keluwesan Bisri dalam memberikan syarah. Ia tidak hanya terpaku pada satu gaya syarah (naratif deskriptif) tetapi mengembangkan dengan gaya lain. Gaya dialog ini juga membuat syarah hadis yang diberikan Bisri menjadi tidak monoton dan membosankan, malainkan memunculkan varian gaya sehingga pembaca menjadi tidak mudah bosan dan mudah untuk memahami konten hadis.

c. Hukum yang Dikandung Hadis

Ulasan hukum yang dikandung dalam hadis merupakan komentar pensyarah tentang hukum syara' yang terdapat dalam hadis. Pensyarah melakukan kesimpulan hukum berdasarkan hadis yang dijelaskan, apakah hadis itu memiliki implikasi hukum wajib, sunah, *mubāh*, *makrūh* atau haram.

Bisri memberikan ulasan hukum yang terkandung dalam hadis. *Istinbāt* ini dituangkan dalam komentar-komentar pada syarah hadis. Misalnya adalah ketentuan hukum sunah dalam bersiwak. Bisri menyatakan bahwa hadis yang diriwayatkan Abū Hurairah⁵⁰ menjadi dalil bahwa bersiwak hukumnya sunnah untuk setiap kali berwudu. Redaksi hadis “*la amartuhum bi al-siwak*” menunjukkan perintah ini sangat

⁵⁰Hadis tersebut adalah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ: - لَوْلَا أَنْ أُشِقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ وُضُوءٍ - أَخْرَجَهُ مَالِكٌ، وَأَحْمَدُ، وَالتَّنْسَائِيُّ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ

Dari Abi Hurairah radhiya Allahu ‘Anhu dari Rasulullah sallallahu ‘Alaihi Wa sallam bahwa beliau berkata; “Seandainya tidak memberatkan ummatku, niscaya aku akan perintahkan kepada mereka untuk bersiwak (menggosok gigi) pada setiap kali berwudhu”. Dikeluarkan dia oleh Malik, Ahmad, al-Nasai, dan disahihkan oleh Ibnu Khuzaimah. Lihat Al-‘Asqalānī, Bulūg al-Marām 58.

dianjurkan, sehingga memiliki implikasi hukum *sunnah muakkadah*.⁵¹

Berikutnya adalah ulasan hukum *mubāh*. Misalnya adalah ulasan mengenai hukum tidur di masjid. Hukum ini diambil dari kisah Sa'ad yang terluka dalam perang Khandaq dan dirawat di dalam masjid.⁵² Berdasarkan peristiwa ini, Bisri menyimpulkan bahwa hukum asal tidur di masjid adalah *mubāh*. Adapun larangan tidur di masjid yang dibuat oleh pengurus ta'mir masjid adalah untuk kepentingan lain. Misalnya adalah untuk menjaga kebersihan, ketertiban dan menjaga benda-benda berharga yang ada di masjid.⁵³

Ulasan mengenai hukum *makrūh* bisa ditemukan pada bab wudu, khususnya tentang penggunaan air wudu. Bisri menyatakan bahwa berlebihan menggunakan air saat berwudu hukumnya adalah *makrūh*. Ini didasarkan pada hadis riwayat sahabat Anas:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ إِلَى
خَمْسَةِ أَمْدَادٍ - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.⁵⁴

“Bahwasanya Nabi Muhammad Saw. berwudu dengan satu *mūd* dan mandi dengan satu *sa'* hingga 5 *mūd*.” (*muttafaqun 'alaih*).

Ia menyebutkan:

⁵¹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 28.

⁵²Al-Asqalanī, *Bulūg al-Marām*, 130.

⁵³Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 185.

⁵⁴Al-Asqalanī, *Bulūg al-Marām*, 64.

Rasulallah Saw. di dalam berwudu menggunakan air hanya satu *mūd*. Dan di dalam mandi menggunakan air hanya satu *ṣā'*, yaitu empat *mūd*, atau paling banyak lima *mūd*.

1 *mūd* sama dengan 6 ons.

1 *ṣā'* sama dengan 6 ons x 4 = 24 ons

5 *mūd* sama dengan 6 ons x 5 ons sama dengan tiga kg., sama dengan tiga liter.

Dari hadis ini memberi pengertian bahwa berlebih-lebihan dalam menggunakan air untuk wudu atau mandi itu hukumnya makruh.⁵⁵

Selanjutnya mengenai hukum haram bisa ditemukan pada bab yang menerangkan masjid. Masjid tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah namun juga berfungsi sebagai tempat pendidikan. Mengenai fungsi masjid ini, Bisri memberikan ulasan hukum tentang fungsi masjid sebagai tempat eksekusi hukuman (*al-ḥudūd*). Hadis tersebut adalah:

وَعَنْ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَا تُقَامُ
الْحُدُودُ فِي الْمَسَاجِدِ , وَلَا يُسْتَقَادُ فِيهَا - رَوَاهُ أَحْمَدُ , وَأَبُو دَاوُدَ بِسَنَدٍ
ضَعِيفٍ⁵⁶

Dari Hakim Ibnu Hizam ra. bahwa Rasulullah sallallaahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Tidak diperbolehkan melaksanakan hukuman had di dalam masjid dan begitu pula tuntutan bela di dalamnya." Riwayat Ahmad dan Abu Dawud dengan sanad yang lemah.

Ia menyatakan bahwa hadis di atas menunjukkan haramnya melaksanakan hukuman di masjid. Hukuman itu seperti

⁵⁵Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 44.

⁵⁶Al-Asqalanī, *Bulūg al-Marām*, 130.

menjilid pezina, memotong tangan pencuri, dan sebagainya. Demikian pula hukuman-hukuman pembalasan atau hukum *kisas* seperti memukul kepada orang yang dipersalahkan karena memukul dan sebagainya.⁵⁷

d. Pandangan Mazhab

Ulasan tentang mazhab merupakan usaha pensyarah dalam menjelaskan hadis dengan menyebutkan atau menguraikan pandangan mazhab tertentu. Ulasan ini bisa dipaparkan dengan mendalam atau dengan sederhana dan singkat. Penyebutan pendapat mazhab memiliki tujuan dan motif beragam, diantaranya adalah untuk memperkuat pendapat mazhab. Adakalanya ulasan pendapat mazhab bertujuan membandingkan pendapat-pendapat mazhab yang ada sehingga terlihat alternati-alternatif hukum.

Bisri memberikan ulasan pendapat mazhab dengan 3 tiga model. Ketiga model tersebut adalah, ulasan pendapat satu mazhab, ulasan pendapat dua mazhab dan pendapat tiga mazhab atau lebih. *Pertama*, ulasan pendapat satu mazhab, misalnya ulasan Bisri tentang pandangan Imam Syafi'i mengenai air dua kullah. Ia menyebutkan "Menurut imam Syafi'i hadis 'Abdullāh bin Umar, hadis Abū Umamah dan hadis Abū Sa'īd tiga-tiganya dikumpulkan sehingga memberikan kesimpulan sebagai berikut:

- 1) Air sedikit yaitu yang kurang dari kullah, jika kemasukan sesuatu yang kotor maka air itu (menjadi) kotor dan

⁵⁷Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid, 1, 184.

tidak dapat mensucikan, baik kondisi air beurbah atau tidak.

- 2) Air banyak yaitu yang ukurannya dua kulah ke atas. Jika kemasukan sesuatu yang kotor tetapi (kondisi) air tidak berubah, maka hukumnya tetap suci mensucikan.
- 3) Jika air banyak kemasukan sesuatu yang kotor dan kondisinya berubah, maka hukumnya sudah tidak mensucikan lagi.

Perhatian: air dua kulah itu kira-kira sebanyak 216 liter.⁵⁸

Contoh lainnya adalah ulasan pendapat Imam Syafi'i tentang tata cara berwudu. Bisri menyebutkan bahwa menurut Imam Syafi'i mencuci kedua telapak tangan, berkumur dan menghirup air kemudian menyemprotkan keluar ketika berwudu hukumnya adalah sunnah.⁵⁹ Lebih dari itu, Bisri juga menjelaskan rukun wudu menurut Imam Syafi'i. Ia menjelaskan bahwa menurut Imam Syafi'i rukun wudu itu ada enam, yaitu niat, membasuh muka, kedua tangan, mengusap kepala, membasuh kedua kaki dan tartib. Rukun niat didasarkan pada hadis *innama al-a'māl bi al-niyat*. Sementara rukun tartib didasarkan pada urutan praktik wudu Rasulullah Saw. yang docontohkan oleh sahabat Uṣmān bin Affan.⁶⁰

Kedua contoh diatas menunjukkan bahwa Bisri memiliki pengetahuan fikih Syafi'i. Selain dua kasus di atas Bisri di banyak tempat juga memberikan ulasan pendapat-pendapat

⁵⁸Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 7-8.

⁵⁹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 29.

⁶⁰Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 30.

imam Syafi'i secara independen.⁶¹ Sehingga bisa disimpulkan bahwa Bisri sangat dekat dengan pemikiran fikih mazhab Syafi'i.

Selanjutnya adalah model ulasan pendapat dua mazhab. Dalam ulasan ini Bisri menyampaikan pandangan dua mazhab terkait dengan pemahaman isi hadis tertentu. Misalnya adalah pandangan Imam Abū Hanifah dan Imam Syafi'i tentang batalnya wudu karena bersentuhan kulit laki-laki dan perempuan. Hadis riwayat Aisyah menceritakan bahwa Rasulullah Saw. pernah mencium istri-istrinya dalam kondisi berwudu dan kemudian ia melaksanakan salat.⁶² Hadis ini memberikan informasi bahwa bersentuhan kulit laki-laki dan perempuan tidak membatalkan wudu. Mengenai hadis ini Bisri menyatakan:

Hadis ini jelas menunjukkan bahwa menyentuh perempuan itu tidak merusak wudu. Diantara mujtahidin seperti Imam Abū Hanifah ra. Memang berpendirian demikian karena berpegang pada hadis ini. Menurut imam Syafi'i ra. Persentuhan antara laki-laki dan perempuan adalah merusak wudu masing-masing berdasarkan ayat *aulamastum al-nisā'*. Masing-masing mujtahid mempunyai pegangannya (dasar) sendiri-sendiri dengan segala ijtihadnya sendiri.⁶³

Ulasan pandangan dua mazhab, antara Hanafiyah dan Syafi'iyah, juga ditemui pada pembahasan batalnya wudu. Pandangan dua mazhab ini disebutkan oleh Bisri saat

⁶¹Lihat Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 58, 59, 84, 88, dan 105.

⁶²al-Asqalanī, *Bulūg al-Marām*, 102.

⁶³Mustofa, *Sullam al-Afhām*, 5 jilid 1, 7.

menjelaskan hadis riwayat Ṭalq bin ‘Alī yang menerangkan bahwa menyentuh zakar ketika salat tidak membatalkan wudu. Bisri mengungkapkan bahwa hadis riwayat Ṭalq bin ‘Alī ini menjadi landasan Ulama Hanafiyah bahwa wudu seseorang tidak menjadi rusak (batal) lantaran menyentuh kemaluan. Pandangan ini berbeda dengan Imam Syafi’i yang menyatakan bahwa menyentuh kemaluan bisa membatalkan wudu, sehingga seseorang harus berwudu lagi untuk menjalankan salat. Pendapat Syafi’i ini berdasar pada hadis riwayat sahabat Busrah.⁶⁴

Terakhir adalah model ulasan tiga mazhab atau lebih. Misalnya adalah penjelasan Bisri tentang hukum air mani. Penjelasan ini disampaikan ketika ia mensyarah hadis riwayat Aisyah berikut:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَغْسِلُ الْمَنِيَّ، ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ فِي ذَلِكَ التَّوْبِ، وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى أَثَرِ الْغُسْلِ فِيهِ - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَلِمُسْلِمٍ: - لَقَدْ كُنْتُ أَفْرَكُهُ مِنْ تَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَرَكًا، فَيَصَلِّي فِيهِ - ، وَفِي لَفْظٍ لَهُ: - لَقَدْ كُنْتُ أَحْكُهُ يَابِسًا بِظُفْرِي مِنْ تَوْبِهِ

Dari Aisyah berkata: “Rasulullah Saw. itu mencuci air mani (yang mengenai kain). Kemudian beliau keluar menuju tempat salat dengan memakai pakain tersebut. Dan aku melihat bekas mencucinya di pakaian tersebut.” (*muttafaqun ‘alaih*).

Riwayat Muslim: Aku benar-benar pernah menggosoknya (bekas mani) dari pakaian Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam, kemudian beliau sholat dengan pakaian tersebut.

⁶⁴Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 58-59

Bisri mengungkapkan:

Dalil inilah yang menjadi pegangan bagi Imam Hanafi dan Imam Malik tentang najisnya mani. Alasan yang menguatkan adalah *pertama*, Aisyah membasuh/mencuci mani. Barang yang dicuci biasanya adalah karena najis. *Kedua*, diqiyaskan dengan kotoran-kotoran yang lain seperti air kencing, mazi dan lain sebagainya di dalam kesamaan keluarannya dari satu jalan.

Bagian kedua di mana lafal hadis diriwayatkan oleh Imam Muslim saja menjadi dalil dan pegangan bagi Imam Syafi'i yang menetapkan bahwa air mani itu suci. Ketetapan ini dikuatkan dengan alasan pertama, mencuci pakaian tidak selalu karena najis, tetapi adakalanya karena sekadar kebersihan dan menghilangkan bau yang tidak enak. Kedua, air mani merupakan asal manusia (*aṣl al-insān*).⁶⁵

Ulasan-ulasan hukum fikih dengan tiga model di atas menunjukkan kapasitas keilmuan pensyarah hadis, Bisri, mengenai fikih. Pengetahuannya tentang fikih lintas mazhab juga membuat Bisri leluasa memberikan nuansa perbandingan mazhab dalam kitabnya *Sullam al-Afhām*. Penyampaian berbagai pandangan fikih membuat pembaca bisa mendapatkan pengetahuan lebih mengenai alternatif hukum yang disarikan dari teks hadis, meskipun Bisri sendiri lebih condong dengan pendapat Imam Syafi'i atau Syafi'iyah.

e. Komentar pensyarah

Bisri Mustofa tidak sekadar menguraikan arti kosakata hadis dan mengulas pendapat mazhab, ia juga menyapaikan komentar pribadinya. Pendapat Bisri umumnya berupa syarah

⁶⁵Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 24-25.

yang berkaitan dengan kondisi lokal pensyarah dan pembaca. Misalnya adalah penjelasan hadis riwayat Abū Ayyūb yang berbunyi:

مِنْ حَدِيثِ أَبِي أَيُّوبَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِعَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ، وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا

Dari Abu Ayyūb berkata: Rasulullah Saw. bersabda: “Apabila kalian hendak buang hajat atau kencing janganlah kalian menghadap kiblat atau membelakanginya, tapi menghadaplah ke timur atau ke barat”.

Bisri menerangkan:

Inilah hadis yang tidak saja menerangkan *istiqbāl* (menghadap kiblat), tetapi juga *melarang istidbār* (membelakangi kiblat).

Perhatian: kata-kata *syarriqū au garribū* ini memberi arti bahwa menghadap atau membelakangi matahari atau bulan pada waktu berak atau kencing itu boleh (*jawāz*). Akan tetapi buat di Indonesia, karena Indonesia itu letaknya berada di sebelah timur Ka’bah (Mekah) maka layaknya kata *syarriqū au garribū* ini diubah menjadi ke utaralah atau ke selatan engkau menghadap.⁶⁶

Berikutnya adalah penjelasannya mengenai kesunahan mendahulukan kaki kanan saat masuk masjid. Ia mengatakan: “Masuk masjid sebaiknya mendahulukan kaki yang kanan, tetapi melepaskan sandal disunahkan mendahulukan kaki kiri. Lantas bagaimana caranya?”. Selanjutnya ia menjelaskan: “kaki sebelah kiri melepaskan sandal dahulu, lalu letakan kaki

⁶⁶Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 74.

di atas sandal. Setelah itu kaki sebelah kanan melepaskan sandal dan langsung melangkah ke masjid, kemudian disusul dengan kaki kiri.⁶⁷

Contoh lainnya adalah adalah penjelasannya mengenai *miqāt* haji/umrah. Bisri mengatakan: “dan bagi yang datang dari jurusan (arah) Irak *miqāt*-nya adalah *Ẓātu Irqin*. Dan bagi *ahl masyrīq* adalah al-‘Aqīq sekarang timbul pertanyaan. Bagi orang indonesia, dari mana mereka mulai ihram? Jikalau dari Indonesia turun di Jeddah dan akan terus ke Mekah maka ihramnya cukup di Jeddah. Jikalau dari Jeddah akan terus ke Madinah maka mereka langsung saja ke Madinah . Nanti kalau pulang dari Madinah menuju ke Mekah mereka ihram dari *Ẓul Hulaifah* atau Abyaru ‘Alī.⁶⁸

Keabsahan haji yang menjadikan Jeddah sebagai *mīqāt makānī* menuai perdebatan. Perbedaan pandangan mengenai Jeddah dikarenakan dua hal *pertama* Jeddah bukan *miqāt* yang disebutkan dalam hadis Nabi saw.⁶⁹ dan *kedua*, jarak Jeddah ke

⁶⁷Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 38.

⁶⁸Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 249.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَّتْ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ: ذَا الْحُلَيْفَةِ،⁶⁹ وَلِأَهْلِ الشَّامِ: الْجُحْفَةَ، وَلِأَهْلِ نَجْدٍ: قَرْنَ الْمَنَازِلِ، وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ: يَلْمَمَ، هُنَّ لَهُنَّ وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِهِنَّ مِمَّنْ أَرَادَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ، وَمَنْ كَانَ دُونَ ذَلِكَ فَمِنْ حَيْثُ أَنْشَأَ، حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbās ra. bahwa Nabi saw. telah menetapkan miqat untuk penduduk Madinah adalah *Ẓul Khulafah*, penduduk Syam Madinah Al-Juhfah, penduduk Najd adalah Qarnul Manāzil, penduduk Yaman adalah Yalamlam. *Miqāt-miqāt* itu untuk mereka dari negeri-negeri tersebut dan untuk mereka yang melewatinya dari negeri-negeri lain yang ingin menunaikan haji dan umrah. Adapun bagi orang-orang selain itu maka *miqāt*-nya dari tempat

Mekah dinilai kurang dari dua *marḥalah* (89 km). Pada bulan April 1980 Syaikh Yasin al-Fadani dan Syaikh Zakaria bin Abdullah Bila mengirimkan surat kepada menteri Agama untuk merubah Jeddah sebagai *miqāt makānī* jamaah haji Indonesia.⁷⁰

Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan keputusan fatwa pada 29 maret 1980 M yang dikuatkan kembali 19 September 1981. Fatwa itu menyatakan tentang sahnya kota Jeddah sebagai *miqāt* haji dan umrah bagi jamaah yang datang dari Indonesia yang menggunakan pesawat terbang. Fatwa MUI ini dikeluarkan dengan dasar pertimbangan bahwa miqat bagi jamaah haji yang datang dari Indonesia adalah masalah ijtihadiyah karena mereka datang tidak melalui salah satu miqat yang ditentukan oleh Rasulullah Saw. fatwa ini juga mempertimbangkan pendapat-pendapat mujtahid tentang masalah *miqāt*.⁷¹

yang ia kehendaki, sehingga penduduk Mekkah miqatnya dari Mekkah. (HR. Bukhari). Abū Abdillāh Muḥammad bin Isma‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid 2, 554.

⁷⁰Ahmad Shafwani, *Pandangan Ulama Kalimantan Selatan terhadap Bandara King Abdul Aziz Jeddah Sebagai Miqat Haji/Umrah*, (Tesis IAIN Antasari Banjarmasin, 2013).

⁷¹Pendapat Mujtahid yang diadopsi adalah pertama pendapat Ibnu Hajar yang memfatwakan bahwa jamaah haji yang datang dari arah Yaman boleh memulai ihram setelah tiba di Jeddah karena jarak dari Jeddah ke Mekkah sama dengan jarak dari Yalamlam ke Mekkah. Selanjutnya pendapat al-Nasyilī, seorang mufti Mekkah sepakat dengan pendapat Ibnu Hajar ini. Kedua, pandangan mazhab Maliki dan Hanafi yang menyatakan bahwa jamaah haji yang melalui dua *miqāt* boleh memenuhi ihramnya dari miqat kedua tanpa membayar dam. Selanjutnya ketiga, pandangan Ibnu Hazm yang menyatakan

Semenantara Organisasi Nahdlatul Ulama melalui Bahsul Masail pada tahun 1981 memutuskan bahwa Jeddah tidak sah dijadikan sebagai *miqāt makanī*. Jamaah haji Indonesia yang menjalankan ibadah haji atau umrah dapat memulai niat ihramnya dalam pesawat pada waktu melintasi daerah Qarnul Manazil atau Yalamlam atau *miqāt* lain saat mendapatkan informasi dari petugas pesawat udara. Namun demikian jika ada jamaah yang ingin memulia niat ihram dari Indonesia tetap diperbolehkan.⁷²

Jeddah (Bandara King Abdul Aziz Jeddah) sebagai *mīqāt makānī* merupakan masalah ijthadiyah yang memunculkan berbagai pandangan. Menyikapi perbedaan pendapat tentang *miqāt makanī* bagi jamaah Indonesia, Kementerian Agama Indonesia berusaha mengakomodir semua pendapat dan merumuskan dalam buku *Tuntunan Ibadah Haji dan Umrah*. Disebutkan dalam buku tersebut bahwa jamaah haji (gelombang kedua) dapat melakukan niat ihram di asrama embarkasi atau di dalam pesawat sebelum pesawat melintas di atas Yalamlam (sekarang disebut Sa'diyah)/Qarnul Manazil setelah kru pesawat menyampaikan informasi *miqāt*.⁷³ Apabila

bahwa jamaah haji yang tidak melalui salah satu miqat boleh memulai ihram dari mana saja ia suka baik di darat maupun di laut. Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretaris Majelis Ulama Indonesia, t.t.), 143-144.

⁷²Keputusan Munas Alim Ulama NU tanggal 30 Agustus 1981 tentang memulai ihram dari Jeddah.

⁷³Ditjen Penyelenggaraan Haji dan Umrah, *Tuntunan Ibadah Haji dan Umrah*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020), 14.

jemaah belum niat ihram ketika pesawat melewati Yalamlam/Qarnul Manazil, maka ia melaksanakan niat ihram di Bandara KAIA (*King Abdulaziz International Airport*) Jeddah.⁷⁴

Selanjutnya adalah penjelasan Bisri mengenai panjang atau lama salat Nabi Muhammad Saw. Hadis riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī menerangkan mengenai durasi atau lama Rasulullah Saw. berdiri dalam salat. Abū Sa'īd menambahkan bahwa lama dua rakaat awal salat zuhur adalah sekadar lama membaca surat Al-Sajdah. Sementara dua rakaat akhir masing-masing lamanya sekadar membaca separuh surat tersebut. Sedangkan lama salat asar yang dilakukan Rasulullah saw. adalah separuh dari salat zuhur.⁷⁵

Bisri memberikan syarah mengenai hadis durasi salat zuhur Rasulullah Saw. dengan menggunakan hitungan matematis secara waktu. Ia menyatakan bahwa surat al-Sajdah memiliki jumlah 30 ayat, apabila dibaca secara tartil akan membutuhkan waktu sekitar 8 menit. Jika dijelaskan dengan menit rekaat pertama dan kedua masing-masing memakan waktu 8 menit, dan rekaat ketiga dan keempat masing-masing 4 menit (separuh 8 menit). Jumlahnya adalah $8 \times 2 + 4 \times 2 = 24$ menit. Waktu ini hanya untuk berdiri saja, belum termasuk

⁷⁴Apabila jemaah melewati Bandara KIAA Jeddah dan belum niat ihram, jemaah dapat melaksanakan niat ihram sepanjang belum keluar dari daerah Jeddah. Ditjen Penyelenggaraan Haji dan Umrah, *Tuntunan Ibadah Haji dan Umrah*, 24.

⁷⁵al-Asqalanī, *Bulūg al-Marām*, 141.

hitungan ruku', i'tidal, sujud dan tasyahud. Kalau kita hitung secara global, durasi atau lama salat zuhur Rasulullah saw. adalah 24 menit + 6 menit = 30 menit atau setengah (1/2) jam. Sementara salat asar membutuhkan separuh waktu salat zuhur yang berarti 15 menit (1/4 jam). Al-Faqir sendiri (Bisri Mustofa) kalau salat Zuhur dengan bacaan surat Al-'Aṣr dan Al-Ikhlaṣ hanya memakan waktu kurang lebih 4 menit.⁷⁶

Komentar Bisri di atas menunjukkan syarah hadis yang kontekstual. Bisri berusaha menjelaskan durasi lama salat Rasulullah dengan menggunakan hitungan waktu menit. Hitungan menit dirasa lebih memudahkan pembaca memahami maksud hadis karena mereka (pembaca) telah terbiasa dengan istilah menit untuk ukuran waktu. Konsepsi waktu dengan menggunakan ukuran detik, menit, dan jam telah dikenal oleh masyarakat modern semenjak teknologi jam ditemukan. Oleh karena itu, menjelaskan hadis dengan horizon pembaca menjadi hal yang perlu dipertimbangkan sehingga hadis itu dapat dipahami dengan baik.

Hal ini tentu berbeda dengan redaksi hadis. Para sahabat nabi mencoba mengukur lama berdiri Rasul Saw. dalam salat dengan menggunakan bacaan surat tertentu dalam kasus ini adalah surat al-Sajdah. Penggunaan surat sebagai alat ukur menjadi hal yang wajar di kalangan sahabat karena pertama Rasulullah Saw. pasti membaca surat atau beberapa ayat dalam salat. Kedua, karena pada masa Nabi Saw. dan sahabat

⁷⁶Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 211-212.

konsepsi ukuran waktu secara detail (detik, menit, jam) belum terformulasi secara mapan. Sehingga para sahabat biasa menggunakan hal-hal di sekitar mereka sebagai tanda akan ukuran waktu.

3. Ulasan Ahmad Subki pada Kitab *Miṣbāḥ al-Anām*

Berdasarkan unsur syarah yang ada, *Miṣbāḥ al-Anām* karya Ahmad Subki bisa dikategorikan sebagai syarah hadis dengan menggunakan metode *syarḥ wasīf* (syarah sederhana). Hal ini didasarkan pada unsur-unsur syarah yang ditemukan dalam karya Hassan tersebut.

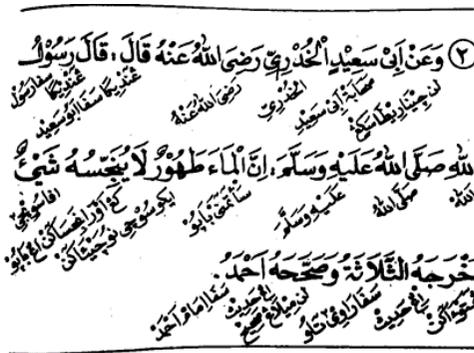
Paling tidak ada 8 (delapan) unsur yang termuat dalam karya Ahmad Subki tersebut. Kedelapan unsur itu adalah ulasan kosakata hadis, ulasan setelah keseluruhan matan, ulasan *syawāhid* hadis, ulasan hukum dalam hadis, ulasan pendapat mazhab, ulasan faedah hadis, ulasan pensyarah terdahulu dan ulasan pendapat pensyarah. Secara rinci kedelapan unsur syarah tersebut adalah sebagai berikut:

a. Kosakata Hadis

Penjelasan kosakata dalam hadis menjadi bagian penting dalam bangunan syarah hadis. pemahaman atas kata juga memberikan kontribusi kepada pemahaman terhadap hadis itu sendiri. Sehingga menjelaskan hadis tidak bisa dipisahkan dari memahami kosakata atau lafal dalam hadis.

Pada bab sebelumnya telah disebutkan bahwa kitab *Miṣbāḥ al-Anām* ditulis dengan menggunakan aksara Arab

Pegon. Ulasan kosakata dalam kitab ini disusun dengan model makna *gandul*, di mana hal ini menjadi ciri khas dari kitab Arab Pegon. Subki memberikan ulasan arti kata perkata hadis dengan menuliskan artinya dengan model miring dari kanan atas ke bawah. Contohnya adalah sebagai berikut:



Gambar 4.1. Penggunaan Arab Pegon Kitab *Miṣbāḥ al-Anām*.

Ulasan kosakata ini dilakukan secara konsisten oleh Subki dalam kitab *Miṣbāḥ al-Anām*. Bisa dikatakan ulasan seperti ini adalah sebuah alih bahasa dari teks hadis berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Namun demikian hal ini membantu para pelajar (santri) untuk mengetahui makna kata perkata dari sebuah hadis.

b. Cakupan Hadis

Subki memberikan ulasan hadis setelah menyebutkan arti kata perkata hadis. Ulasan ini memberikan penjabaran yang lebih luas dari sekedar menjelaskan makna kata perkata. Berkaitan dengan bahasa, secara umum menggunakan bahasa Jawa dalam memberikan ulasan (syarah) kandungan hadis.

Namun demikian, terkadang Ia juga menambahkan ulasan dalam bentuk bahasa Arab.

Contoh ulasan dalam bahasa Jawa secara utuh adalah penjelasannya tentang hadis riwayat Abū Hurairah. Hadis tersebut berbunyi:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَهُورٌ إِنَاءٌ أَحَدِكُمْ إِذْ وَلَعَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ
يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، أَوْلَاهُنَّ بِالتُّرَابِ أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ. وَفِي لَفْظٍ لَهُ: فَلْيَرَفَّهُ -
وَلِلتِّرْمِذِيِّ: أَخْرَاهَنَّ أَوْ أَوْلَاهَنَّ بِالتُّرَابِ⁷⁷

Abu Hurairah berkata: Rasulullah berrsabda: “Kesucian bejana salah seorang kamu apabila dijilat oleh anjing, supaya dicuci tujuh kali, yang pertama dicampur dengan tanah.” (Diriwayatkan oleh Muslim) dan dalam lafaz miliknya: ‘Hendaklah ia menumpahkan airnya.’ Dan lafaz milik Turmidzi, “Yang terakhir atau yang pertama”

Subki menjelaskan:

Keterangan: nuceni wadah iku rikala den dilat deneng asu yaiku arep ngumbah wadah mahu kelawan banyu pitung ambalan, kang ambalan pertama iku banyuni kudu den campur kelawan lebu. Lan ingdalem lafal keduwe Imam Muslim-mangka banyu kudu diiliake. Lan keduwe Imam Tirmizi- akhire pitung ambalan utawa kawitan pitung ambalan iku banyune den campur lebu. Iki dawuh nuduhaken wajibbe ngumbah kaping pitu ambalan marang barang kang kena najis *mugalazah*.⁷⁸

Keterangan: Mencuci wadah ketika dijilat anjing yaitu dengan cara mencuci sebanyak 7 kali basuhan air, pada basuhan pertama ditambahkan dengan debu. Pada lafaz milik (riwayat) Imam Muslim, airnya harus mengalir.

⁷⁷Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 49.

⁷⁸Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, 16-17.

Menurut Imam Tirmizī, pada awal ataupun akhir ditambahkan dengan debu. Perkataan ini menunjukkan kewajiban mencuci (menyucikan) sesuatu yang terkena najis *mugalaḏah* sebanyak 7 kali.

Contoh lainnya adalah ulasan Subki mengenai hadis arah kiblat. Hadis itu berbunyi:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ , وَقَوَّاهُ الْبُخَارِيُّ.⁷⁹

Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah bersabda: “Antara timur dan barat adalah qiblat.” al-Tirmizī meriwayatkannya dan al-Bukhāri menilainya kuat.

Subki menjelaskan:

Keterangan: ngendika Kanjeng Rasulallah sallah Allah alaihi wasallam, arah kang ana antarane wetan lan kulan iku dadi kiblat. Iki hadis nuduhaken yen wajibé madep yaiku arahe Ka’bah ora kahanane Ka’bah tumerap wongkang angil nyataake aine.⁸⁰

Keterangan: Rasulullah Saw. bersabda, arah yang berada di antara timur dan barat itu menjadi kiblat. Hadis ini menunjukkan kewajiban menghadap kiblat bukan berdasarkan wujud dari Ka’bah melainkan dari arah Ka’bahnya.

Kedua ulasan hadis di atas memperlihatkan bagaimana Subki menggunakan bahasa Jawa secara utuh. Ulasan ini adalah hal yang dominan dilakukan Subki. Setiap hadis ia ulas dengan menggunakan bahasa Jawa tanpa disertai bahasa lain.

⁷⁹Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 115.

⁸⁰Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 167.

Selanjutnya Subki terkadang menyisipkan ulasannya dengan bahasa Arab. Meskipun tidak dominan, gaya seperti ini cukup banyak dijumpai dalam kitab *Miṣbāḥ al-Anām*. Contohnya adalah penjelasan hadis riwayat Abū Hurairah sebagai berikut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَطِئَ أَحَدُكُمْ الْأَذَى بِخُفَّيْهِ فَطَهَّرْهُمَا
الْتِرَابُ - أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَصَحَّحَهُ ابْنُ حِبَّانَ.⁸¹

Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda: Apabila seseorang di antara kamu menginjak najis dengan sepatunya maka sebagai pencucinya ialah debu tanah. Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Ibnu Hibban menilai hadis ini sahih.

Subki menjelaskan:

Keterangan: *maksude hadis rikala ana wong ngidak kotoran kelawan muzah lurune utawa telumpaha lan sepatune mangka nuciakene iku nganggu lebu (kelawan den usap). Wa ilaihi zahaba al-Auzā'ī wa kazā al-Nakhā'ī- wa qalā yujzīhi an yamsaha khuffaihi iza kana fihimā najāsāt bi al-turāb wa yuṣalli fi himā.*⁸²

Berikutnya adalah ulasan Subki mengenai hadis riwayat Ibnu Abbas tentang hikmah zakat fitrah. Hadis tersebut berbunyi:

فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ; طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ
وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ، فَمَنْ آدَاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَهِيَ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ، وَمَنْ آدَاهَا

⁸¹Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 118.

⁸²Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 172.

بَعْدَ الصَّلَاةِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَابْنُ مَاجَةَ، وَصَحَّحَهُ
الْحَاكِمُ.⁸³

Dari Ibnu Abbas, ia berkata, Rasulullah mewajibkan zakat fitrah untuk membersihkan orang yang berpuasa dari perkataan sia-sia dan perkataan kotor, dan sebagai makanan bagi orang-orang miskin. Barang siapa yang menunaikannya sebelum salat (Idul fitri), berarti ini merupakan zakat yang diterima, dan barang siapa yang menunaikannya setelah salat (Idul fitri) berarti hal itu merupakan sedekah biasa". (HR. Abu Dawud, Ibnu Majah, dan al-Hakim menilainya sah).

Subki menjelaskan:

Keterangan: iki dawuh nuduhaken wajibé zakat fitrah lan sedekah iku ngelebur kaalanan., lan nuduhaken yen mangsane ngetuaken zakat fitrah iku sakdurunge salat 'īd. *Wa lizakat al-ḥiṭrah khamsat auqāt, waqt jawāz wa huwa min ibtidāi Ramaḍān wa la yajūzu ikhrājuhā qablah. Wa waqt wujūb wa huwa bi idrāki juz min Ramaḍān wa juz min Syawwāl. Wa waqt nadb wa huwa qabla ṣalāt al- 'īd wa waqt karahat wahuwa ba'dahā wa waqt ḥurmat wahuwa mā ba'da yaum al- 'īd a takūn qaḍā' an.*⁸⁴

Dua contoh terakhir menunjukkan bagaimana Subki mengkombinasikan dua bahasa, Jawa dan Arab dalam mengulas makna hadis. Model kombinasi bahasa ini memunculkan kesan bahwa Subki tidak konsisten dalam kitab syarahnya. Kombinasi bahasa ini terkadang menyebabkan kesulitan bagi pembaca yang tidak memiliki kemampuan

⁸³Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 251.

⁸⁴Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 434.

bahasa Arab yang cukup. Subki sendiri juga tidak menjelaskan alasan mengapa ia melakukan kombinasi Jawa-Arab ini.

Terlepas dari kesan tersebut, ulasan cakupan matan hadis pada kitab ini memiliki dua model penggunaan bahasa. Pertama adalah ulasan (syarah) hadis dengan satu bahasa yakni murni bahasa Jawa (*pure*) dan kedua adalah ulasan (syarah) hadis dengan kombinasi bahasa Jawa-Arab.

c. *Syawāhid al-Ḥadīṣ*

Syawāhid sebagai bentuk jamak dari kata *syāhid* secara bahasa berarti menyaksikan. Secara istilah Ibnu Ḥajar menjelaskan bahwa *syawāhid* adalah suatu hadis di mana matannya memiliki kesesuaian dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh rawi sahabat yang berbeda. Keseusian ini bisa berupa lafal dan makna atau hanya maknanya saja.⁸⁵

Syawāhid memiliki fungsi yang penting dalam mendudukan sebuah hadis. *Syawāhid* bisa berfungsi menguatkan hadis lain yang memiliki kesamaan lafal ataupun makna. Fungsi yang tidak kalah penting adalah *syawāhid* dapat membantu memberikan pemahaman yang lebih baik terhadap suatu makna hadis. Dengan adanya *syawāhid* pensyarah dihadapkan dengan ragam redaksi hadis dalam tema yang serupa sehingga ia memiliki pemahaman yang lebih utuh.

Subki sendiri menyebutkan *syawāhid* dalam kitabnya dalam konteks memberikan pemahaman yang proporsional

⁸⁵Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Syarah Nukhbat al-Fikr*, (Beirut: Dār al-Mugnī, 2009), jilid 2, 57.

bagi pembaca. Misalnya adalah ketika ia menjelaskan hadis tentang doa keluar dari toilet. Hadis riwayat Aisyah berbunyi:

– أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْغَائِطِ قَالَ: "غُفْرَانَكَ" –
أَخْرَجَهُ الْحَمْسَةُ⁸⁶

Dari 'Aisyah, bahwa Rasulullah jika telah keluar dari buang air besar beliau berdo'a: "Aku mohon ampunan-Mu." Diriwayatkan oleh Imam Lima. Hadits sahih menurut Abu Hatim dan Hakim.

Hadis di atas menjelaskan bahwa Rasulullah Saw. mengucapkan lafal 'gufuranaka' ketika keluar dari toilet. Kemudian Subki dalam kitabnya menyebutkan adanya riwayat lain dari Sahabat Anas yang menjelaskan bahwa ketika Rasulullah Saw. keluar dari *khalā'* (toilet), beliau mengucapkan الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنِّي الْأَذَى وَعَافَانِي.⁸⁷

Riwayat Anas di atas adalah sebagai *syāhid* dari hadis riwayat Aisyah. Penyebutan *syāhid* di sini memberikan pemahaman bahwa doa keluar dari toilet sebagaimana yang dicontohkan Nabi saw. tidaklah tunggal, melainkan banyak ragamnya. Seorang muslim bisa memilih dari ragam doa yang ada sesuai dengan preferensi dan kondisinya masing-masing., sehingga sunnah nabi Saw. bisa diaplikasikan dengan mudah dan ringan.

⁸⁶Al-‘Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 79.

⁸⁷Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 84.

Contoh lainnya adalah ketika Subki mensyarah hadis tentang praktek talkin. Ibnu Hajar menyebutkan riwayat seorang tabi'in yang bernama Ḍamrah bin Ḥabīb yang memberikan kesaksian praktek talkin para sahabat. Kemudian Ibnu Hajar menyebutkan *syawāhid* hadis di atas. *Syawāhid* tersebut adalah riwayat Umamah, hanya saja Ibnu Hajar tidak menyebutkan secara lengkap hadis tersebut. Dalam konteks ini, Subki secara jelas menuturkan hadis Umamah dengan lengkap, sehingga pembaca bisa mengetahui hadis yang dimaksud oleh Ibnu Hajar tersebut.⁸⁸

d. Hukum yang Dikandung Hadis

Ulasan hukum dalam hadis merupakan komentar pensyarah tentang hukum syara' yang terkandung dalam hadis. Pensyarah melakukan kesimpulan hukum berdasarkan hadis yang dijelaskan, apakah hadis itu memiliki implikasi hukum wajib, sunah, mubah, makruh atau haram.

Secara umum dalam kitab *Miṣbāḥ al-Anām*, Subki memberikan komentar tentang hukum yang muncul dari teks hadis. hal yang demikian sangat dominan ketika berkaitan dengan masalah ubudiyah. Misalnya saja ulasan mengenai hukum wajib yang muncul dari hadis riwayat Anas bin Malik yang berbunyi:

⁸⁸Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 403.

رَأَى النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَجُلًا، وَفِي قَدَمِهِ مِثْلُ الظَّفَرِ لَمْ يُصِبْهُ الْمَاءُ.
فَقَالَ: "ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ" - أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ، وَالتَّنَائِيُّ.⁸⁹

Nabi Muhammad Saw. melihat seorang laki-laki yang pada telapak kakinya ada bagian sebesar kuku yang belum terkena air, maka beliau bersabda: "Kembalilah, lalu perbaiki wudumu." (Hadis diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Nasa'i)

Subki memberikan ulasan (syarah) hukum pada hadis di atas. Ia menjelaskan bahwa hadis tersebut memberikan pemahaman bahwa anggota badan yang wajib dibasuh atau diusap saat wudu maka hukumnya wajib atau harus terkena air.⁹⁰ Jika ada sebagian kulit tangan yang tidak tersentuh air wudu karena terhalang oleh benda maka wudunya dianggap tidak sah.

Sementara ulasan hukum sunah dapat dijumpai saat Subki menjelaskan hadis Nabi Saw. yang memerintahkan bersiwak setiap hendak berwudu. Ia menyatakan bahwa hadis riwayat Abū Hurairah tersebut menunjukkan hukum sunah melakukan siwak setiap kali hendak berwudu.⁹¹

Penjelasan hukum sunah juga juga dijumpai saat Subki mensyarah hadis Aisyah. Istri nabi menyatakan bahwa Nabi Saw. senang dan sering mendahulukan anggota tubuh bagian kanan dalam beraktifitas seperti memakai terompah, pakaian dan bersuci. Subki menjelaskan bahwa keterangan Aisyah ini

⁸⁹Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 64.

⁹⁰Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 51.

⁹¹Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 34.

menunjukkan disunahkannya mendahulukan anggota tubuh bagian kanan atau biasa disebut dengan *tayamun*. Lebih lanjut Subki memaparkan kesunahan ini diperoleh jika aktifitas yang dilakukan merupakan kegiatan yang baik dan mulia. Apabila aktifitas yang dilakukan merupakan perbuatan yang tidak baik atau jorok maka disunahkan mendahulukan anggota tubuh yang kiri.⁹²

Ulasan Subki tentang hukum mubah misalnya terdapat pada hadis tentang membuang hajat (*qadā' al-ḥājat*). Hadis riwayat Anas bin Malik ini berbunyi:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ الْخَلَاءَ، فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلَامٌ نَحْوِي إِدَاوَةً مِنْ مَاءٍ وَعَنْزَةً، فَيَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.⁹³

Pernah Rasulullah Shallallaahu ‘alaihi wa Sallam masuk ke kakus lalu aku dan seorang pemuda yang sebaya denganku membawakan bejana berisi air dan sebatang tongkat kemudian beliau bersuci dengan air tersebut. (*muttafaq ‘alaih*).

Hadis ini mengisahkan bahwa Rasulullah Saw. pernah masuk ke tempat buang hajat (WC umum). Sementara itu Anas membawakan Rasulullah Saw. air yang ada pada *idāwah* dan tongkat kayu. Saat itu Anas masih berusia anak-anak. Kemudian Rasulullah Saw. bersuci (*istinja'*) menggunakan air yang dibawa Anas. Subki memberikan komentar bahwa hadis

⁹²Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 44.

⁹³Al-Asqalānī, *Bulūḡ al-Marām*, 76.

ini menunjukkan bolehnya meminta anak kecil untuk membantu atau melayani saat membuang hajat.⁹⁴

Selanjutnya ulasan mengenai hukum makruh bisa dijumpai pada penjelasan Subki tentang ahli maksiat yang menjadi imam salat. Berdasarkan hadis riwayat Jabir, orang ahli maksiat hukumnya makruh menjadi imam salat orang mukmin.⁹⁵ Sementara ulasan hukum haram misalnya adalah komentar Subki tentang hadis riwayat ‘Alī bin Abi Ṭālib. Hadis ini menerangkan bahwa Nabi Saw. membacakan al-Quran kepada para sahabat selama beliau tidak sedang junub. Dari hadis ini Subki menyatakan bahwa membaca al-Quran bagi orang yang junub adalah haram.⁹⁶

e. Pandangan Mazhab

Ulasan tentang pandangan mazhab merupakan usaha pensyarah dalam menjelaskan hadis dengan menyebutkan atau menguraikan pandangan mazhab tertentu. Ulasan ini bisa dipaparkan dengan mendalam atau dengan sederhana dan singkat. Penyebutan pendapat mazhab memiliki tujuan dan motif beragam, diantaranya adalah untuk memperkuat pendapat mazhab. Adakalanya ulasan pendapat mazhab bertujuan membandingkan pendapat-pendapat mazhab yang ada sehingga terlihat alternati-alternatif hukum.

⁹⁴Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 77.

⁹⁵Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 307.

⁹⁶Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 95.

Subki memberikan ulasan pendapat mazhab dengan 3 (tiga) model. ketiga model tersebut adalah, ulasan pendapat satu mazhab, dua mazhab dan ulasan perbandingan tiga mazhab. Ulasan pendapat satu mazhab berarti Subki hanya menyebutkan pendapat satu mazhab yang memiliki hubungan dengan hadis yang sedang diuraikan. Misalnya adalah syarah hadis riwayat Āmir bin Rabī'ah yang berbunyi:

كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي لَيْلَةٍ مَظْلَمَةٍ , فَأَشْكَلَتْ عَلَيْنَا الْقِبْلَةَ , فَصَلَّيْنَا . فَلَمَّا طَلَعَتِ الشَّمْسُ إِذَا نَحْنُ صَلَّيْنَا إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ , فَنَزَلَتْ : (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) - أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ وَضَعَفَهُ⁹⁷

Kami pernah bersama Nabi Saw. dalam suatu malam yang gelap maka kami kesulitan menentukan arah kiblat lalu kami sholat. Ketika matahari terbit ternyata kami telah sholat ke arah yang bukan kiblat maka turunlah ayat (Kemana saja kamu menghadap maka disanalah wajah Allah). Riwayat Tirmidzi dan lemah menurutnya.

Hadis di atas mengisahkan bahwa Rasulullah Saw. bersama sahabat pernah salat pada malam hari. Kondisi yang gelap pekat menyulitkan Rasulullah Saw. dan sahabat untuk mengetahui arah kiblat yang benar. Namun pada akhirnya mereka tetap mendirikan salat. Pada pagi harinya ternyata salat yang mereka lakukan semalam tidak menghadap ke arah kiblat, maka turunlah QS. Al-Baqarah: 115. Ayat ini menyatakan bahwa kemanapun Rasulullah Saw. menghadap di

⁹⁷Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 115.

situlah arah kiblat. Sehingga Rasulullah bersama sahabat tidak mengulangi (*i'ādah*) salat tersebut.

Subki memberikan komentar dalam konteks hadis di atas bahwa Imam Syafi'i berkata bahwa orang yang salat tidak menghadap kiblat seperti kondisi dalam hadis di atas tetap wajib mengulangi salatnya tatkala ia menyadari akan kesalahan kiblat. Kewajiban mengulang ini berlaku umum, artinya baik diulang di dalam waktu atau di luar waktu salat yang telah dilakukan tadi.⁹⁸

Contoh lain ulasan hadis dengan menyebutkan pandangan seorang imam mazhab adalah syarah tentang kewajiban melaksanakan salat Jumat. Hadis riwayat Jābir berbunyi:

وَعَنْ جَابِرٍ - رضي الله عنه - قَالَ: - مَضَتِ السُّنَّةُ أَنْ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ فَصَاعِدًا
جُمُعَةً - رَوَاهُ الدَّارِقُطْنِيُّ بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ.⁹⁹

Jabir berkata: Sunnah telah berlaku bahwa pada setiap empat puluh orang ke atas wajib mendirikan sholat Jum'at. Riwayat al-Daruqutni dengan sanad lemah.

Subki mengatakan hadis ini menunjukkan bahwa jumlah minimal jamaah untuk menjalankan kewajiban salat Jumat adalah 40 orang. Jumlah ini juga memasukan imam. Hal ini sesuai dengan pendapat Imam Syafi'i dalam *qaul jadīd*-nya.¹⁰⁰

⁹⁸Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 167.

⁹⁹Al-Asqalānī, *Bulūḡ al-Marām*, 199.

¹⁰⁰ Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 341.

Dalam ulasan pendapat mazhab, Subki sering menyebutkan pendapat Imam Syafi'i. selain dua contoh di atas, Subki juga merujuk pendapat Imam Syafii dalam banyak hal diantaranya tentang tata cara bersuci (mandi dan wudu) bagi perempuan yang mengeluarkan darah *istihadah*¹⁰¹, kesunahan mengulangi salat infirad ketika menemukan jamaah¹⁰², air dua kulah,¹⁰³ didahulukannya salat Id di masjid ketimbang di tanah lapang.¹⁰⁴ tidak hanya contoh di atas.

Sementara model kedua adalah ulasan perbandingan dua pandangan mazhab. Bentuk ulasan ini adalah Subki menyebutkan pendapat yang berbeda antara dua orang Imam fikih atau kelompok mazhab. Misalnya adalah komentar imam mazhab mengenai hadis tentang salat di kuburan dan tempat mandi. Hadis tersebut berbunyi:

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ - رضي الله عنه - عَنْ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - -
 الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةَ وَالْحَمَّامَ - رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ¹⁰⁵

Dari Abu Said Al-Khudry bahwa Rasulullah bersabda: Bumi itu seluruhnya masjid kecuali kuburan dan kamar mandi. Riwayat al-Tirmizi.

Secara literal hadis di atas menunjukkan larangan salat di kuburan dan di tempat mandi. Subki memberikan ulasan bahwa ketika hadis ini dikaitkan dengan sah atau tidaknya

¹⁰¹Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 115.

¹⁰² Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 299.

¹⁰³Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 12.

¹⁰⁴Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 358.

¹⁰⁵Al-Asqalāni, *Bulūḡ al-Marām*, 166.

salat, maka muncul dua pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa hokum salat pada dua tempat di atas adalah tidak sah. Dengan demikian wajib untuk diulangi pada selain kedua tempat tersebut. Pendapat ini dilontarkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal. Sementara pendapat kedua melihat bahwa hukum salat pada dua tempat tersebut adalah sah hanya saja makruh. Kelompok Hadawiyah berpegang pada pendapat ini. Berdasar pendapat ini jika seseorang salat di kuburan maka salat tersebut dinilai sah dan tidak wajib mengulangi salat.¹⁰⁶

Contoh lainnya adalah tentang salat qasar bagi musafir. Hadis riwayat A'isyah berbunyi:

قَالَتْ: - أَوَّلُ مَا فُرِضَتْ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ , فَأُفِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ وَأُتِمَّتْ صَلَاةُ الْحَضَرِ - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَلِلْبُخَارِيِّ: - ثُمَّ هَاجَرَ, فَفُرِضَتْ أَرْبَعًا, وَأُفِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ عَلَى الْأَوَّلِ. وَزَادَ أَحْمَدُ: - إِلَّا الْمَغْرِبَ فَإِنَّهَا وَثُرُ النَّهَارِ, وَإِلَّا الصُّبْحَ, فَإِنَّهَا تَطُولُ فِيهَا الْقِرَاءَةُ.¹⁰⁷

Aisyah berkata: Salat itu awalnya diwajibkan dua rakaat, lalu ia ditetapkan sebagai salat dalam perjalanan, dan salat di tempat disempurnakan (ditambah). Muttafaq Alaihi. Menurut riwayat Bukhari: Kemudian beliau hijrah, lalu diwajibkan salat empat rakaat, dan salat dalam perjalanan ditetapkan seperti semula. Ahmad menambahkan: Kecuali Magrib karena ia pengganjil sholat siang dan Subuh karena bacaannya dipanjangkan.

Hadis ini menunjukkan arti bahwa salat fardu (selain Magrib) pada awalnya adalah dua rekaat. Kemudian dua

¹⁰⁶Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 169.

¹⁰⁷al-Asqalāni, *Bulūḡ al-Marām*, 186.

rekaat ini ditetapkan hanya untuk salat *safar* atau dalam kondisi berpergian dan disempurnakan menjadi empat rekaat untuk salat *ḥaḍar* atau tidak berpergian.

Subki memberikan ulasan bahwa hadis di atas menunjukkan keharusan salat qasar bagi musafir. Pendapat semacam ini dipegangi oleh kelompok Hanafiyah. Sementara pendapat Imam Syafi'i dan kelompok ulama' lainnya menyebutkan salat qasar dalam keadaan berpergian bukan sebuah kewajiban melainkan hanya *rukḥṣah*. Namun demikian menjalankan salat dengan sempurna tanpa qasar akan lebih baik.¹⁰⁸

Model terakhir ulasan pendapat mazhab adalah ulasan perbandingan 3 pandangan mazhab. Bentuk ulasan ini adalah Subki menyebutkan pendapat yang berbeda antara tiga orang Imam fikih atau kelompok mazhab. Contohnya adalah ulasan Subki tentang hadis salat jamaah yang diriwayatkan Abū Hurairah yang berbunyi:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - - إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَلَا تُكَبِّرُوا حَتَّى يُكَبِّرَ، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَلَا تَرَكَعُوا حَتَّى يَرَكَعَ، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَلَا تَسْجُدُوا حَتَّى يَسْجُدَ، وَإِذَا صَلَّى قَانِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا، وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا أَجْمَعِينَ - رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَهَذَا لَفْظُهُ ¹⁰⁹

¹⁰⁸Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 316.

¹⁰⁹Al-Asqalāni, *Bulūḡ al-Marām*, 178.

Nabi Muhammad Saw. bersabda: “Sesungguhnya imam hanya untuk diikuti. Apabila imam takbir maka bertakbirlah dan jangan bertakbir sebelum imam takbir. Apabila imam rukuk maka rukuklah. Dan bila ia mengatakan ‘sami’allahu liman hamidah’, maka katakanlah,’ Rabbana walakal hamdu’. Apabila ia sujud, maka sujudlah. Dan jangan sujud sampai imam lebih dulu sujud. Bila ia salat dengan berdiri, maka salatlah dengan berdiri. Apabila ia salat dengan duduk, maka salatlah dengan duduk semuanya” (HR. Abu Dawud)

Hadis ini memberikan pengertian bahwa dalam salat jamaah ahwal imam harus diikuti oleh makmum. Ketika imam rukuk maka makmum pun ikut rukuk. Makmum tidak diperbolehkan mendahului rukuk atau sujud imam. Ketika imam salat dalam kondisi berdiri atau duduk makmum juga menirukan imam.

Mengenai hal di atas, Subki memaparkan pendapat mengenai kondisi imam yang salat dengan cara duduk karena udzur. Subki berkata “redaksi *faṣallū qu’udan ajma’in* menunjukkan bahwa meskipun makmum mampu salat dengan berdiri, namun ia harus salat dengan cara duduk karena mengikuti imam. Ini adalah pendapat Imam Ahmad bin Hanbal. Sementara Imam Malik berpendapat bahwa tidaklah sah salat seseorang yang mampu berdiri berimam kepada orang yang salat dengan duduk. Sementara Imam Syafi’i memandang salat jamaah dengan imam yang duduk tetap sah.¹¹⁰

Tiga model ulasan pendapat mazhab di atas menunjukkan bahwa Subki menguasai ilmu fikih. Pandangan fikih yang Ia

¹¹⁰Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 300-301.

sebutkan tidak hanya terbatas pada satu mazhab melainkan juga dari beberapa mazhab. Penjelasan dengan model perbandingan mazhab ini akan memberikan pemahaman yang lebih baik terhadap pembaca tentang kandungan hadis. Namun demikian, Subki memiliki kecenderungan pada satu mazhab, yakni mazhab Syafi'i.

Kecenderungan Subki pada mazhab Syafi'i bisa dilihat dari tiga hal. Pertama adalah afirmasi penulis pada halaman sampul kitab. Ia secara tegas menyebutkan identitas dirinya dengan sebutan '*Al-Syafi'iy Mazhaban*' atau sebagai pengikut mazhab Syafi'i. Kedua adalah intensitasnya menyebutkan pendapat Imam Syafi'i ataupun Syafi'iyah dalam kitab ini. Subki juga mengutip dan menjelaskan pendapat mazhab selain Syafi'i, hanya saja kuantitas dan intensitasnya tidak sesering pendapat Imam Syafi'i. Ketiga adalah penyandaran kata *imāmunā* (imam kita) sebelum menyebutkan nama Imam Syafi'i. Penyematan sebutan ini menguatkan bahwa Subki sangat mengunggulkan pendapat dan pandangan imam Syafi'i dibanding dengan imam lainnya seperti Imam Hanafi, Imam Malik dan Imam Ahmad.

f. Komentar Pensyarah

Syarah hadis merupakan sebuah produk intelektual yang merefleksikan pendapat dan pandangan penulisnya. Pendapat dan pandangan keagamaan Subki juga dapat ditelusuri dalam karyanya. Ulasan mengenai komentar Subki bisa dilihat saat ia

menjelaskan makna hadis tentang perintah mandi Jumat. Hadis itu berbunyi:

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ - رضي الله عنه - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم -
قَالَ: - غَسْلُ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ - أَخْرَجَهُ السَّبْعَةُ¹¹¹

Dari Abu Sa'īd Al-Khudri bahwa Rasulullah bersabda: "Mandi hari Jumat itu wajib bagi setiap orang yang telah bermimpi (Riwayat Imam Tujuh)

Hadis riwayat Abi Sa'īd di atas menjelaskan bahwa mandi jumat adalah hukumnya wajib bagi laki-laki yang telah balig. Terkait hadis ini, Subki memberikan pandangannya bahwa mandi jumat tidak bersifat wajib melainkan *sunnah muakkadah* atau sangat dianjurkan.¹¹²

Pandangan Subki yang demikian sangat berbeda dengan arti teks hadis yang secara literal menyatakan wajib. Subki memang tidak mengungkapkannya dasar argumentasi mengapa mandi jumat hukumnya *sunnah muakkadah*. Namun pada hadis berikutnya yang menyatakan *wa man igtasala fa al-guslu afdal*, menurut Subki hadis ini menjadi landasan bahwa hukum mandi jumat bukanlah wajib melainkan *sunnah muakkadah*.¹¹³

g. Faedah Hadis

Ulasan faidah merupakan sebuah usaha pensyarah untuk menjelaskan nilai kemanfaatan sebuah hadis. pensyarah hadis ingin menunjukkan bahwa teks hadis tidak sekedar memberikan

¹¹¹Al-'Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 84.

¹¹²Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 93-94.

¹¹³Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 94.

informasi akan sesuatu namun juga memberikan inspirasi untuk melakukan sesuatu sehingga nilai kemanfaatan hadis menjadi lebih nyata dan fungsional. Dengan demikian ulasan faedah ini tidak berhenti pada resepsi teks secara interpretatif melainkan berlanjut sampai resepsi teks secara fungsional.¹¹⁴

Subki berusaha menghadirkan hadis sebagai sumber inspirasi bertindak atau beramal sehingga memiliki nilai faedah. Dalam konteks ini ia mencoba untuk mengulas hadis dari aspek performatif sebagai lanjutan dari aspek informatif. Contoh dari ulasan faedah hadis adalah syarah hadis berikut:

عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ - رضي الله عنه - قَالَ : - فَضِلَّتْ سُورَةُ الْحَجِّ بِسَجْدَتَيْنِ
- . رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ فِي " الْمُرَاسِيلِ " 115

Dari Khalid bin Ma'dan, berkata: Surah al-Hājj dianugerahkan dua ayat sajdah. (HR. Abu Dawud dalam *kitab al-Marāsīl*).

Hadis di atas menginformasikan bahwa Surat al-Hājj memiliki keistimewaan berupa 2 (dua) ayat Sajdah, yakni ayat ke-18 dan ke-77.¹¹⁶ Subki menjelaskan bahwa keistimewaan surat al-Hājj ini juba bisa menjadi *waṣīlah* untuk mempercepat

¹¹⁴Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Komik Hadis Nasihat Perempuan: Pemahaman Informatif dan Performatif," *Jurnal Living Hadis* 2, no.2 (2017), 209-252.

¹¹⁵Al-'Asqalānī, *Bulūḡ al-Marām*, 161.

¹¹⁶Dua ayat sajdah tersebut adalah:

1. أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ ۖ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ
وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ۗ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ
يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (الحاج: 17)
2. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (الحاج: 77)

berangkat haji dengan cara membiasakan membaca surat al-Ḥājj pada malam hari karena ingin melakukan sujud tilawah.

Sapa wonge kepingin enggal den paring bisa lunga haji mangka ngelanggengno maca surat al-Ḥājj saben wengi sarana arep ngelakoni sujud tilawah ing dalem ayat sajdah. Iki lafale sujud tilawah: sajada wajhiya lillażī kholaqahu wa şawwarahu wa syaqqa sam'ahu wa başarahu bi ḥaulihi wa quwwatihi x3. Fatabāraka Allahu aḥsan al-khaliqīn. Lan ingdalem hadise Ibnu Abbas sak temeni Kanjeng Nabi Saw. iku maca ing dalem sujud tilawah: allahumma uktub li bihā 'indika ajran wa ij'alhā li 'indaka zuḵhran waḍa' 'annni bihā wizran fataqabbalaha minni kamā taqabbaltahā min 'abdika dawuda.¹¹⁷

Paparan di atas menunjukkan bahwa Subki berupaya menghadirkan hadis dari aspek informatifnya menuju aspek performatif. Aspek informatif hadis tersebut adalah mengenai keistimewaan surat al-Ḥājj yang dikarenakan adanya dua ayat sajdah dalam surat tersebut. Sementara aspek performatifnya adalah ulasan Subki mengenai faedah (nilai kemanfaatan) membaca surat al-Ḥājj secara rutin pada malam hari sebagai salah satu sarana untuk mempermudah dan mempercepat terwujudnya niat haji seseorang. Dengan demikian ulasan faedah hadis ini memperkuat hadis sebagai landasan melakukan suatu amalan, dalam hal ini adalah membaca surat al-Ḥājj.

h. Catatan atas Syarah Terdahulu

¹¹⁷Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 266-267.

Ulasan tentang catatan syarah terdahulu adalah bentuk syarah hadis dengan mengadopsi atau mengkritisi syarah hadis yang telah ada sebelumnya. Misalnya adalah seorang pensyarah hadis memaparkan pandangan dan penjelasan hadis pensyarah sebelumnya atau terdahulu. Ulasan syarah terdahulu bisa dilakukan secara kritis atau tidak.

Subki sendiri saat mensyarah hadis kitab *Bulūg al-Marām* beberapa kali mengulas pandangan pensyarah terdahulu. Ia mengutip pensyarah dengan merujuk pada kitab-kitab yang telah ada sebelumnya. Di antaranya adalah kitab *Subul al-Salām*. Contohnya adalah ketika ia menjelaskan hadis berikut:

وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما، قَالَ: مرَّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
بِقُبُورِ بِالْمَدِينَةِ فَأَقْبَلَ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِهِ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الْقُبُورِ، يَغْفِرُ
اللَّهُ لَنَا وَلَكُمْ، أَنْتُمْ سَلَفُنَا وَنَحْنُ بِالْآثَرِ. رواه الترمذي¹¹⁸

Dari Ibnu Abbas, katanya: “Rasulullah berjalan melewati kuburan-kuburan di Madinah lalu beliau menghadap kepada ahli kubur kemudian mengucapkan “*Assalamu alaikum ya ahla kubur*, semoga Allah memberikan pengampunan kepada kita dan kepadamu kalam. Engkau semua mendahului kita dan kita akan mengikuti jejakmu.” (HR. Tirmidzi)

Hadis riwayat Ibnu Abbas mengabarkan bahwa Rasulullah Saw. pernah melewati sebuah kuburan di Madinah. Beliau menghadapkan wajahnya kepada mereka sambil mengucapkan, 'Semoga keselamatan dilimpahkan kepada kalian, wahai ahli

¹¹⁸Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 240.

kubur! semoga Allah mengampuni kami dan kalian, kalian adalah pendahulu kami dan kami akan menyusul kalian”

Subki menjelaskan hadis ini merupakan dalil bahwa mendoakan atau memintakan ampunan bagi orang yang telah meninggal itu bisa memberikan manfaat bagi si *mayit*. Lantas bagaimana dengan amalan selain doa, Subki menambahkan bahwa membaca al-Qur’an dan amalan-amalan lainnya yang dihadiahkan untuk *mayit*, pahalanya juga akan sampai dan diterima oleh *mayit*. Kemudian untuk memperkuat pandangannya ini, Ia mengutip pendapat Imam Al-Ṣan’āni pengarang *Subul al-Salām* sebagai berikut:¹¹⁹

وذهب جماعة من اهل السنة الى أن للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره صلاة
كان او صوما او حجا او صدقة او قراءة قران او ذكرا ام اي انواع القرب وهذا
هو القول الارجح.

Melihat ulasan syarah terahulu di atas, Subki terkesan menyampaikan pandangan pensyarah terdahulu dengan mengutip apa adanya dalam bahasa Arab. Ia tidak memberikan kritik atau pandangan yang berbeda dengan al-Ṣan’āni. Ini menunjukkan bahwa pendapat Subki tentang kebolehan menghadihkan pahala ibadah untuk orang lain memiliki kesamaan dengan pendapat penstarah terdahulu, sehingga apa yang ia sampaikan adalah mengafirmasi pendapat yang telah ada.

¹¹⁹Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 409-410.

Ulasan syarah terdahulu juga ia lakukan saat menjelaskan tentang keistimewaan menghidupkan malam Ramadan (*qiyamu ramaḍān*). Subki menjelaskan *qiyamu ramaḍān* bisa dilakukan dengan melakukan salat tarawih dan witr. Subki kemudian menjelaskan sejarah salat tarawih pada masa rasul, Khalīfah Umar dan Khalīfah Usman. Pada bagian akhir penjelasannya ia menyebutkan bahwa keterangan yang ia sampaikan terdapat dalam kitab *Subul al-Salām* dan *al-Hāsyiyah al-Bājūrī*.¹²⁰

Berdasarkan penjelasan di atas metode syarah hadis yang digunakan oleh Hassan, Bisri dan Subki bisa dikelompokkan menjadi 2 yakni *syarḥ wasīṭ* (syarah sederhana) dan *syarḥ wajīz* (syarah ringkas). Pengelompokan ini didasarkan pada unsur syarah yang didapati dalam tiga kitab syarah *Bulūg al-Marām* yang secara ringkas tergambar pada tabel berikut:

Unsur syarah		Hassan	Bisri	Subki
1	Kosakata hadis	√	√	√
2	Nilai rawi hadis	√	-	-
3	Status hadis	√	-	-
4	Cakupan hadis	√	√	√
5	Syawāhid hadis	-	-	√
6	Hukum yang dikandung Hadis	√	√	√

¹²⁰Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 481-482.

7	Pandangan Mazhab	√	√	√
8	Komentar pensyarah	√	√	√
9	Faedah Hadis	-	-	√
10	Catatan syarah terdahulu.	-	-	√

Tabel 4.1. Ulasan Syarah Hadis A. Hassan, Bisri, dan Ahmad Subki

Fakta di atas menunjukkan bahwa syarah hadis di Nusantara cukup dinamis pada abad XX. Dilihat dari metode syarahnya menunjukkan adanya keragaman metode yang digunakan oleh ketiga pensyarah; *syarḥ wasīṭ* dan *syarḥ wajīz*. Unsur-unsur syarah yang tercantum dalam syarah juga bisa dikatakan variatif. Hal ini dapat menggambarkan bagaimana lanskap syarah hadis di Nusantara secara metodis.

B. Pendekatan Syarah Hadis A. Hassan, Bisri Mustofa Dan Ahmad Subki

Pendekatan syarah hadis merupakan suatu langkah untuk mengungkap dan menggali makna hadis. Secara umum ada tiga macam pendekatan yang lazim digunakan, yakni tekstual, kontekstual dan intertekstual. Pendekatan syarah hadis ketiga ulama yakni Ahmad Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki akan dipaparkan pada sub bab ini.

1. Pendekatan A. Hassan dalam Syarah Hadis

Ahmad Hassan menggunakan dua pendekatan syarah dalam memahami hadis pada kitab *Bulūg al-Marām*. Kedua pendekatan

tersebut adalah tekstual dan intertekstual. Pertama pendekatan tekstual yang merupakan pendekatan yang dominan digunakan oleh Hassan dalam kitabnya *Tarjamah Bulughul Maram dan Keterangannya*. Ia memahami dan menjelaskan berporos para teks hadis tanpa mempertimbangkan konteks yang melatari munculnya hadis. Misalnya adalah syarah Hassan pada hadis berikut:

وَعَنْ أَبِي وَقْدٍ اللَّيْثِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
- مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ - وَهِيَ حَيَّةٌ - فَهُوَ مَيِّتٌ - أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ، وَالتِّرْمِذِيُّ
وَحَسَنَهُ، وَاللَّفْظُ لَهُ.¹²¹

Dari Abi Wāqid al-Laiṣī. Ia berkata: telah bersabda Nabi Saw.: Suatu yang dipotong dari binatang, padahal ia masih hidup, maka ia itu bangkai”. Dikeluarkan dia oleh Abū Dawud dan Tirmidzi dan ia hasankan dia, tetapi lafal itu baginya.

Keterangan:

Sesuatu bahagian anggauta atau daging yang dipisahkan dari seekor binatang yang masih hidup, dipandang sebagai bangkai.¹²²

Contoh berikutnya adalah syarah Hassan pada hadis berikut:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
- يَقُولُ: - "إِنَّ أُمَّتِي يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ، مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتِطَاعَ
مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيُفْعَلْ. - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَاللَّفْظُ لِمُسْلِمٍ.¹²³

¹²¹Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 52.

¹²²Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 36-37.

¹²³al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 61.

Dari Abi Hurairah. Ia berkata: saya mendengar Rasulullah saw. bersabda:” bahwasanya ummatku akan datang di hari kiamat di dalam keadaan bercemerlang mukanya dan dua tangannya dari bekas wudlu, oleh karena itu barangsiapa dari kamu bisa melebarkan cemerlangnya hendaklah ia berbuat.”

Keterangan:

Hadis ini menggemarkan supaya orang yang berwudlu mencuci mukanya dan dua tangannya lebih dari batas.¹²⁴

Contoh-contoh di atas menunjukkan bagaimana Hassan menggunakan pendekatan tekstual dalam kitabnya. Pendekatan ini ia gunakan dalam menginterpretasikan hadis yang secara lahiriah mudah dipahami. Oleh karena itu ia menilai tidak perlu memberikan penjelasan yang lebih. Pendekatan ini merupakan bentuk yang paling banyak digunakan oleh Hassan dalam karyanya *Tarjamah Bulughul Maram*.

Pendekatan kedua yang digunakan Ahmad Hassan adalah intertekstual. Hassan berusaha memahami sebuah hadis dengan mempertimbangkan dengan teks lain baik berupa ayat al-Quran atau riwayat hadis lain. Contoh penggunaan pendekatan intertekstual dengan ayat al-Qur’an pada karya Ahmad Hassan adalah sebagai berikut:

وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
أَحَلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ: فَالْجَرَادُ وَالْحُوتُ، وَأَمَّا الدَّمَانُ: فَالطِّحَالُ
وَالْكَبِدُ - أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ، وَابْنُ مَاجَهَ، وَفِيهِ ضَعْفٌ.¹²⁵

Dari Ibnu Umar. Ia berkata: telah bersabda Rasulullah Saw.:

¹²⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 49.

¹²⁵Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 51.

“telah diharamkan untuk kita dua bangkai dan dua darah. Adapun dua bangkai itu ialah belalang dan ikan, dan adapun dua darah itu ialah hati dan jantung”. Dikeluarkan-dia oleh Ahmad dan Ibnu Majah dan padanya ada kelemahan.

Keterangan:

....

III. Benda-benda makanan yang diharamkan kepada kita menurut al-Quran al-Maidah 3, al-Baqarah 173, al-Nisa 115, al-An'am 145 hanya empat: bangkai, darah, babi dan sesuatu yang disembelih bukan karena Allah. selain dari itu, semuanya halal dimakan.

Semua binatang-binatang selain babi dan yang disembelih bukan karena Allah halal dimakan.¹²⁶

Sementara contoh pendekatan intertekstual yang bersumber dari hadis adalah sebagai berikut:

وَلِلسَّبْعَةِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي أَيُّوبَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِعَانِطٍ وَلَا بَوْلٍ،
وَلَكِنْ شَرَّفُوا أَوْ غَرَّبُوا.¹²⁷

Dan bagi tujuh, dari Abi Ayyub al-Anṣārī: dan janganlah kamu menghadap kiblat dan ajngan kamu membelakanginya waktu berak atau kencing, tetapi menghadapkanlah ke kanan atau ke kiri.

Keterangan:

I. Selain dari dua hadis yang sahih yang melarang kita menghadap atau membelakangi kiblat waktu berak atau kencing, ada beberapa riwayat pula yang sahih yang tidak disebut di sini, menerangkan: (a) bahwa Jabir pernah melihat Rasulullah Saw. Kencing menghadap kiblat; (b) Ibnu Umar melihat Rasulullah Saw. buang air besar

¹²⁶Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 34-35.

¹²⁷Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 78.

dengan membelakangi kiblat; (c) Ibnu Umar melihat kakus Rasulullah Saw. di rumah Hafsa menghadap kiblat; (d) Ibnu Umar pernah kencing menghadap kiblat dengan berdinding kendaraan dan waktu ditanya ia menjawab bahwa Rasulullah Saw. Melarang itu ialah kalau ditempat terbuka.¹²⁸

Paparan di atas menunjukkan bahwa pendekatan intertekstual Ahmad Hassan dominan bersumber dari ayat al-Qur'an dan riwayat hadis. Intertekstual yang bersumber dari al-Qur'an, Hassan tidak menyebutkan ayat secara lengkap baik dalam teks arab ataupun terjemahan. Ia hanya menyebut nama surat, ayat dan isi ayat tersebut. Sementara intertekstual hadis, Hassan menyebutkan nama rawi sahabat dan isi hadis. Sama dengan pendekatan intertekstual sebelumnya, ia juga tidak menyebutkan teks arab hadis lain yang menjadi sumber intertekstunya.

Pendekatan kedua ini tidak begitu dominan digunakan Ahmad Hassan, sehingga sangat terbatas. Ia menggunakan pendekatan ini dalam kondisi tertentu. Umumnya ia menggunakan pendekatan intertekstual pada hadis yang multi interpretatif sehingga berpotensi memunculkan perbedaan pemahaman.

Perbedaan pemahaman terhadap hadis sering kali berimplikasi pada perbedaan praktik keagamaan. Seperti pada contoh yang kedua, Hassan terlihat tidak setuju dengan Ibnu Hajar yang hanya menampilkan hadis larangan menghadap kiblat saat kencing/berak. Oleh karena itu Hassan menyebutkan beberapa riwayat hadis yang menunjukkan pengertian sebaliknya, yakni

¹²⁸Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 69.

kebolehan menghadap kiblat membuang hajat. Hassan memberikan kesimpulan bahwa larangan di atas tidak berlaku mutlak ataupun menunjukkan keharaman. Larangan tersebut hanya berlaku ditempat terbuka, tidak di tempat yang tertutup (berdinding), dan larangan iitu bersifat makruh bukan haram.

Interteks yang berbasis al-Quran dan Sunnah menjadi cirikhas dan kekuatan Hassan. Sebagai tokoh pembaharu Islam (Islam modernis) Hassan berpegang pada semangat kembali pada al-Qur'an dan sunnah. Prinsip itu ia terapkan dalam pendekatan syarah hadis dalam karyanya. Prinsip ini juga berimplikasi pada terbukanya pintu ijtihad dimana Hassan mencoba menggali hukum secara langsung pada al-Qur'an dan hadis dan tidak memiliki keterikatan dengan satu mazhab tertentu.

2. Pendekatan Bisri Mustofa dalam Syarah Hadis

Pendekatan syarah hadis yang digunakan Bisri Musthofa adalah tekstual. Ia menyajikan pemahaman hadis dari segi teks saja tanpa mempertimbangkan konteks dan teks lain. Pendekatan ini memiliki porsi yang sangat besar dalam kitab *Sullam al-Afhām*. Contoh pendekatan ini dalam *Sullam al-Afhām* adalah:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رضي الله عنه - قَالَ: - كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ وَضَعَ خَاتَمَهُ - أَخْرَجَهُ الْأَرْبَعَةَ، وَهُوَ مَعْلُولٌ¹²⁹

Rasulallah Saw. pada tiap-tiap kali akan masuk WC beliau melepaskan cincin stempelnya, sebab cinciin beliau bertuliskan Muḥammad Rasulallah.

¹²⁹Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 76.

Dari hadis ini, maka kita dapat mengambil pengertian bahwa sesuatu di mana padanya tertulis sebutan Allah, seharusnya dijauhkan dari pada tempat-tempat yang kotor khususnya WC.¹³⁰

Contoh lainnya adalah:

وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - - إِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ - رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ¹³¹

Hadis ini menunjukkan bahwa orang yang sedang haid atau junub haram dia berada di masjid.¹³²

Dua contoh di atas menggambarkan bagaimana Bisri memberikan interpretasi pada hadis-hadis kitab *Bulug al-Marām* secara tekstual. Ia menjelaskan makna literal hadis dan kemudian memberikan simpulan akan kandungan hadis. Pendekatan tekstual ini menjadi pendekatan yang utama dalam *Sullam al-Afhām*. Bisri hampir tidak pernah menggunakan pendekatan selain tekstual. Namun demikian penulis masih menemukan pendekatan lainnya, yakni pendekatan intertekstual dalam *Sullam al-Afhām*. Contoh penggunaan pendekatan ini pada karya Bisri adalah sebagai berikut:

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ - أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سَأَلَ أَهْلَ قُبَاءٍ، فَقَالُوا: إِنَّا نَتَّبِعُ الْحِجَارَةَ الْمَاءَ - رَوَاهُ الْبُرَّازُ بِسَنَدٍ ضَعِيفٍ.

¹³⁰Mustofa, *Sullam al-Afhām*, , jilid 1, 67.

¹³¹Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 87.

¹³²Mustofa, *Sullam al-Afhām*, , jilid 1, 89.

وَأَصْلُهُ فِي أَبِي دَاوُدَ، وَالتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهُ - بِدُونِ ذِكْرِ الْحِجَارَةِ. ¹³³

Pada ayat: لا تَتَّقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى... الآية

(di dalam masjid Quba') terdapat orang-orang laki-laki yang pada senang bersuci) pada waktu Rasulullah Saw. Bersabda: sungguh Allah memuji atas kalian (tentang bersuci) mereka. Orang Quba' menjawab: sungguh kami pada tiap-tiap bersuci selalu dengan batu lalu kami ikuti dengan air.

Perhatian:

Bersuci dengan batu memang sudah cukup. Tetapi jika ada air maka bersuci dengan air adalah lebih baik. Lebih utama lagi kalau dengan batu kemudian dengan air.¹³⁴

Selanjutnya contoh pendekatan intertekstual bersumber hadis nabi adalah sebagai berikut:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: - جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُ
النَّاسُ، فَتَنَاهَاهُمُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَلَمَّا فَضَى بَوْلَهُ أَمَرَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِدُنُوبٍ مِنْ مَاءٍ؛ فَأَهْرَيْقَ عَلَيْهِ. - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

Perhatian: menurut Imam Abū Hanifah; tanah yang terkena najis itu dapat suci dengan tanpa air tetapi dengan terik matahari, sebab ada hadis yang bunyinya: ¹³⁵زكاة الارض ييسها (sucinya tanah itu, keringnya tanah itu sendiri).¹³⁶

Dibandingkan dengan A. Hassan pendekatan intertekstual yang digunakan Bisri cenderung tidak dominan. Ia lebih banyak menggunakan pendekatan tekstualitas. Bisri tidak menggunakan

¹³³Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 51.

¹³⁴Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 79.

¹³⁵Hadis terdapat dalam *Muṣannaf Ibn Abi Syaibah*, (Beirut: Dar al-Qurṭubah, 2006), jilid 1, 57

¹³⁶Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1,12-13.

pendekatan kontekstual yang berbasis pada *asbāb wurūd*. Oleh karenanya, pendekatan tersebut tidak ditemukan dalam *Sullam al-Afhām*. Hal ini merupakan implikasi dari metode syarah dan *syarḥ wajīz* (syarah ringkas) yang ia gunakan. Penggunaan pendekatan kontekstual akan menyebabkan syarah yang ia susun menjadi lebih luas atau tidak ringkas. Untuk mengantisipasi syarah yang panjang interpertasi yang digunakan Bisri sering kembali pada pendapat para imam mazhab.

Keterikatan Bisri terhadap mazhab menjadi identitasnya sebagai bagian dari kelompok tradisionalis Islam. Kalangan ini merupakan kelompok yang putusan-putusan fikihnya menganut empat mazhab baik secara *qaulī* atau *manhajī*. Kelompok ini berpandangan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, sehingga seorang ulama tidak bisa berijtihad secara independen melainkan harus mengiduk pada ulama mazhab. Oleh karena itu pendekatan syarah tekstual dan intertekstual dalam *Sullam al-Afhām* dikombinasikan dengan pandangan-pandangan hukum ulama mazhab.¹³⁷

3. Pendekatan Ahmad Subki dalam Syarah Hadis

Ahmad Subki menggunakan tiga pendekatan dalam menguraikan hadis pada kitab *Bulūg al-Marām*. Ketiga pendekatan tersebut adalah tekstual, kontekstual dan intertekstual. Pendekatan pertama adalah tekstual. Subki menggunakan

¹³⁷Lihat pada sub bab sebelumnya tentang metode syarah *Sullam al-Afhām*.

pendekatan ini untuk memahami hadis yang secara literal memberikan pemahaman yang jelas. Misalnya adalah hadis berikut:

وَعَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّ
الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ، إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ، وَلَوْنِهِ - أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَةَ وَضَعَّفَهُ أَبُو
حَاتِمٍ.¹³⁸

Keterangan: *banyu kang ketibanan najis iku rikala owah ambune utawa rasane utawa warnane mangka hiya dadi najis, pada uga banyu sitik utawa akeh.*¹³⁹

Air yang kejatuhan najis itu ketika berubah bau, rasa, atau warnanya, maka air tersebut menjadi *mutanajis*, baik itu sedikit maupun banyak.

Pada kutipan di atas terlihat jelas bagaimana Subki menginterpretasikan dan menjelaskan hadis secara tekstual. Ia hanya mengalih bahasan teks Arab hadis ke dalam bahasa Jawa secara literal. Pendekatan Syarah seperti di atas banyak digunakan oleh Subki.¹⁴⁰

Pendekatan kedua yang digunakan Subki adalah kontekstual. Ia berusaha memahami sebuah hadis dengan mempertimbangkan latar sosio historis munculnya hadis. Langkah yang paling lazim dalam pendekatan ini adalah dengan menyebutkan *asbab al-wurūd*, misalnya adalah:

¹³⁸Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 47.

¹³⁹Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 11.

¹⁴⁰Contoh lainnya bisa dilihat pada sub bab metode syarah Ahmad Subki.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ :
 - مَنْ سَبَّحَ اللَّهَ دُبُرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ , وَحَمِدَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ , وَكَبَّرَ اللَّهَ
 ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ , فَتِلْكَ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ , وَقَالَ تَمَامَ الْمِائَةِ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا
 شَرِيكَ لَهُ , لَهُ الْمُلْكُ , وَلَهُ الْحَمْدُ , وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ , غُفِرَتْ لَهُ خَطَايَاهُ ,
 وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ.¹⁴¹

Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah bersabda: "Barangsiapa yang pada tiap-tiap usai sholat bertasbih (membaca subhanallah) sebanyak 33 kali bertahmid (membaca alhamdulillah) sebanyak 33 kali dan bertakbir (membaca Allahu akbar) sebanyak 33 kali maka jumlahnya 99 kali lalu menyempurnakannya menjadi 100 dengan bacaan: *lā ilāha illa Allāh* maka diampunilah kesalahan-kesalahannya walaupun kesalahannya seperti buih air laut.

Subki menjelaskan:

Sebabe kanjeng Nabi Saw. dawuh man sabbaha Allah sak akhire iku asale mengkene. Wong-wong fakir saking Muhajirin iku pada suwan ana ing ngarsane Kanjeng Nabi Saw.pada matur kang surasane mengkkene: Ya Rasulallah sak tindak lampah ipun tiyang-tiyang sugih punika sura-sura ganjaran lan pikantuk derajat inggil lan nikamt kang langgeng. Kanjeng Nabi Saw. mangsuli kepiye kok sura-sura ganjaran iku? Wong fakir Muhajirin pada matur tiyang-tiyang sugih wahu sami nindaake salat kados kula inggih sami salat, tiyang-tiyang sugih wahu sami siyam kados kula inggih sami siyam, tiyang-tiyang sugih saged sami sedekah lan merdekaake budak tapi kula sedaya tiyang fakir mboten saged kados mekaten. Kanjeng Nabi Saw, ngendika: apa tha ora mulang ing sun ing sira kabeh rupa wiridan kang menawa sira kabeh pada maca temtun bandingi wong-wong sugih kang pada sedekah lan merdekaake budak lan ora ana wong sopo bahe luwih utama tinimbang sira kabeh kejaba wong mahu nindaake kaya tindaanmu. Wong fakir Muhajirin

¹⁴¹Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 153.

*pada matur inggih kadus pundi? Nuli Kanjeng Nabi Saw. ngenдика sabbihu Allah.. al-hadis.*¹⁴²

Sebab Nabi Saw. mengatakan *man sabbaḥa Allah* hingga akhir, itu begini: Orang-orang fakir dari Muhajirin itu bertamu ke Nabi Muhammad Saw dan menuturkan, “Ya Rasulallah, orang-orang yang kaya itu mendapat derajat dan kenikamatan langgeng. Nabi Saw bertanya, Kenapa kok bertanya-tanya tentang pahala? Orang-orang Muhajirin kemudian menjawab, mereka (orang kaya) itu sama dengan kita, salat dan puasa. Tapi mereka bisa sedekah dan memerdekakan budak, sementara kita tidak bisa (karena fakir miskin). Nabi Saw. menjawab, Apa saya tidak mengajari kalian tentang bacaan wirid kalua kalian semua membaca itu akan setara dengan mereka yang sedekah dan memerdekakan budak dan tidak ada yang lebih utama daripada kalian kecuali mereka (orang kaya) juga melakukan wirid seperti yang kalian lakukan. Orang fakir muhajirin bertanya Kembali, bagaimana bacaanya ya Nabi? Dijawab oleh Nabi Saw. *sabbihu Allah.. al-Hadis*

Contoh di atas menunjukkan bagaimana Subki menjelaskan asal muasal atau sebab penuturan hadis (*sabab wurūd al-hadīs*). Ia menerangkan bahwa sebab terjadi hadis di atas adalah karena pertanyaan kelompok Muhajirin yang fakir tentang amalan ibadah mereka yang dirasa lebih sedikit jika dibandingkan sahabat nabi yang kaya. Kemudian Rasulallah Saw. menjawab dengan menyebutkan hadis di atas. Subki menyebutkan *sabab wurūd* dengan menggunakan bahasa Jawa tanpa disertai dengan teks arab. Langkah yang diambil ini tentu memberikan kemudahan bagi pembaca untuk memahami latar munculnya hadis. Melalui menuturkan *sabab wurūd* hadis bisa dipahami bahwa Rasulallah

¹⁴²Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 250-251.

Saw. ingin menekankan bahwa semua muslim baik fakir ataupun kaya memiliki potensi dan kesempatan yang sama dalam memperbanyak ibadah, sehingga tidak perlu merisaukan kondisi diri kita, apakah miskin ataukah kaya.

Selanjutnya adalah pendekatan intertekstual. Subki berusaha memahami sebuah teks hadis dengan mempertimbangkan teks-teks lain. Ada tiga sumber intertekstual yang digunakan Subki, yakni ayat al-Qur'an, hadis Nabi Saw. dan literatur atau kitab yang telah ada sebelumnya. Misal intertekstual bersumber ayat adalah saat Subki menjelaskan kewajiban zakat harta dagangan sebagai berikut:¹⁴³

وَعَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ - رضي الله عنه - قَالَ: - كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نَعُدُّهُ لِلْبَيْعِ. - رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَإِسْنَادُهُ لَيْسَ

Samurah Ibnu Jundab berkata: Rasulullah memerintahkan kami agar mengeluarkan zakat dari harta yang kita siapkan untuk berjualan. Riwayat Abu Dawud dan sanadnya lemah.

Keterangan iki hadis nuduhake wajibé zakat ing dalem banda dagangan. Dawuhe Allah Taala (Keterangan ini menunjukkan kewajiban berzakat harta dagangan):

أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ الْآيَةَ¹⁴⁴

¹⁴³Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, , jilid 1, 426.

¹⁴⁴Q.S. Al-Baqarah: 267.

Semenara contoh intertekstual bersumber hadis yang digunakan oleh Subki adalah sebagai berikut:

وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ - رضي الله عنه - قَالَ سَجَدَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - فَأَطَالَ السُّجُودَ , ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَقَالَ : إِنَّ جِبْرِيلَ آتَانِي , فَبَشَّرَنِي , فَسَجَدْتُ لِلَّهِ شُكْرًا - رَوَاهُ أَحْمَدُ وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ¹⁴⁵

“Diriwayatkan dari Abdurrahman bin ‘Auf, ia berkata: Rasulullah Saw. pernah sujud dan lama sujudnya, kemudian beliau mengangkat kepalanya, lalu bersabda: Sesungguhnya Malaikat Jibril telah datang kepadaku (membawa kabar), dan kabar itu menggemburkan hatiku, karena itu aku sujud sebagai tanda syukur kepada Allah.” [HR. Ahmad dan dinyatakan sahih oleh al-Hakim].

Faedah: dene rupane bebungah ya iku sakte mene Gusti Allah taala iku ngendika:

(Faidah): salah satu bentuk bahagia yaitu bahwa sesungguhnya Allah berfirman:

من صلى عليه صلى الله عليه وسلم صلاة صلى الله عليه بها عشرا رواه احمد في
المسند.

Sapa wonge maca solawat sepisan ingatase Kanjeng Nabi Saw. mangka den paringi rahmat deneng Gusti Allah kaping sepuluh.(Barangsiapa membaca salawat sekali kepada Nabi Muhammad Saw. maka akan dibalas dengan 10 kali lipat oleh Allah Swt.)¹⁴⁶

Contoh lainnya adalah:

¹⁴⁵Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 162.

¹⁴⁶Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, Jilid 1, 269.

وَعَنْ خَارِجَةَ بْنِ خَدَّافَةَ - رضي الله عنه - قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - إِنَّ اللَّهَ أَمَدَكُمْ بِصَلَاةٍ هِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ " قُلْنَا : وَمَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : " الْوُتْرُ , مَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ - رَوَاهُ الْخَمْسَةُ إِلَّا النَّسَائِيَّ وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ. ¹⁴⁷

Dari Kharijah Ibnu Huzafah bahwa Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "Sesungguhnya Allah membantu kamu dengan salat yang lebih baik bagimu daripada unta merah?" Kami bertanya: Salat apa itu ya Rasulullah? Beliau menjawab: "Witir antara salat Isya' hingga terbitnya fajar." Riwayat Imam Lima kecuali Nasa'i. Hadits Shahih menurut Hakim.

Hikmahe den lakuaken salat-salat sunnah kango jabeli kekurangan ingdalem salat farḍu-mertelaaken Imam Ahmad lan Abū Dawud lan Ibnu Mājah lan al-Ḥākim saking hadise Tamīm al-Dārī kanti marfu' :

Hikmah dari melakukan salat sunnah adalah untuk menambal kekurangan dalam salat fardu. Imam Ahmad menjelaskan dan dan Abu Dawud, Ibnu Majah, dan al-Hakim dari hadis Tamīm al-Dārī secara marfu:

أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاته فإن كان أتمها كتبت له تامة فإن لم يكن أتمها قال الله لملائكته انظروا هل تجدون لعبدى من تطوع فتكملون بها فريضته الحديث

*Maksude ana dene kawitane amal kawula kang den landerat ya iku amal salat. Menawa kawula mahu wus nyampurnaake salat-salate mangka hiya salate iku den tulis sampurna lan menawa kawula mahu durung nyampurnaake ing salate mangka ngendika gusti Allah marang para malaikate mengkene pada ninggalana sira kabih. Apa tho pada nemu sira kabih ing salat sunnah keduwe kawula ingsun kang kanggu nyampurnaake kafardhunane kang ora sempurna.*¹⁴⁸

¹⁴⁷Al-Asqalāni, *Bulūg al-Marām*, 142.

¹⁴⁸Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 281-282.

Amal perbuatan yang paling pertama dihisab yaitu salat. Apabila kita sudah menyempurnakan salat-salatnya maka akan tercatat sempurna amalnya. Apabila belum sempurna, Allah Swt. Mengatakan kepada malaikat, yang seperti ini ditanggihkan dahulu apakah ada dalam diri mereka salat sunnah yang bisa untuk menyempurnakan salat wajib yang belum sempurna.

Paparan di atas menunjukkan bahwa Subki cukup memberi ruang pendekatan intertekstual bersumber hadis. ia menyebutkan ayat dan riwayat-riwayat yang memiliki keterkaitan dengan hadis yang disyarah untuk membantu mendapatkan pemahaman yang proporsional tentang hadis. dengan demikian ia mempertimbangkan keberadaan teks lain dalam interpretasi hadis.

Bentuk intertekstual terakhir adalah bersumber pada kitab yang telah ada sebelumnya. Saat menginterpretasikan hadis Subki tidak jarang merujuk pada kitab-kitab terdahulu, diantaranya adalah kitab *Subul al-Salam*¹⁴⁹ digunakan oleh Subki adalah sebagai berikut:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: - نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ, وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ.¹⁵⁰

Dari Abu Hurairah: Rasulullah melarang dari jual beli *hashah* dan jual beli *garar*.

Subki mengatakan:

Kaya kasebut ana ing dalem kitab Subul Al-Salām, setengah

¹⁴⁹Teknik intertekstual yang merujuk pada kitab *Subul al-Salām* bisa dilihat pada sub bab sebelumnya, yakni metode syarah Ahmad Subki.

¹⁵⁰Al-Asqālāni, *Bulūg al-Marām*, 307.

saking surahe ba'i al-ḥaṣāt kaya ngucapē bāi':

ارم بهذه الحصة فعلى اي ثوب وقعت فهو لك بدرهم

*Balanga sira nganggo kerikil iki, mangka endi jarik kang katibanan iki kerikil mangka jarik mahu tukunen sak dirham maṣalan. Waqila bāi' adol bumi sak kadar tukune pembalange kerikil.*¹⁵¹

Lemparlah batu ini, maka di manapun jatuhnya batu tersebut maka jarak sejauh itu dibeli satu dirham. Ada yang mengatakan membeli tanah seukuran jarak lemparan pembeli.

Berikutnya adalah intertekstual bersumber pada kitab *al-Nihāyah*:

وَعَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلَا رِيحٌ مَا لَمْ يُضْمَنْ، وَلَا بَيْعٌ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ - رَوَاهُ الْخَمْسَةُ، وَصَحَّحَهُ التِّرْمِذِيُّ، وَابْنُ خُرَيْمَةَ، وَالْحَاكِمُ.¹⁵²

*Keterangan: hadis iki mengku larangan 4 warna. 1) ngelarang utang lan adol, wa fi al-Nihāyah: لا يحل سلف وبيع, surahe kaya ngucap bāi' umpamane mengkene: adol barang ingsun ing sira kelawan rega sewu kelawan syarat sira kudu ngutang ing ingsun sewu rupiah maṣalan.*¹⁵³

Keterangan: Hadis ini memuat empat larangan. 1) melarang utang dan jual. Dalam kitab *al-Nihāyah*: لا يحل سلف وبيع bentuknya seperti ucapan transaksi, misalnya: saya menjual barang ini kepadamu harga seribu dengan syarat kamu harus

¹⁵¹Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 2,559.

¹⁵²Al-Asqlāni, *Bulūg al-Marām*, 307.

¹⁵³ Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 2, 562.

mengutangi saya seribu rupiah juga.

Bentuk intertekstual yang terakhir ini menggambarkan bagaimana Subki memanfaatkan kitab yang terdahulu dalam memahami dan menjelaskan kandungan hadis. Pada dua contoh di atas Subki menjelaskan pengertian *ba'i al-ḥaṣāt* serta *salaf wa bai'* dengan merujuk kitab *Subul al-Salām* dan *al-Nihāyah*. Selain kedua kitab tersebut ia juga merujuk pada kitab lain seperti *al-Hāsyiyah al-Bājūrī*¹⁵⁴, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*¹⁵⁵, *al-Jāmi' al-Ṣagīr*¹⁵⁶, dan *Hidāyah al-Azkiyā*.¹⁵⁷

Intertekstual yang menggunakan kitab terdahulu menunjukkan keterkaitan pemikiran Subki dengan pemikiran-pemikiran ulama sebelumnya. Berdasarkan kitab yang dirujuk, bisa dilihat bahwa Subki sangat dipengaruhi pemikiran fikih Syafi'iyah dan tasawuf Sunni. Realitas ini tidak terlepas dari kondisi pemikiran Islam Nusantara yang didominasi oleh mazhab Syafi'i dan pemikiran tasawuf sunni akhlaqi di Nusantara. Sehingga karya subki *Miṣbāḥ al-Anām* ini menguatkan dan mempertahankan ortodoksi mazhab Syafi'i dan tasawuf sunni di Nusantara.

Paparan mengenai pendekatan syarah hadis yang digunakan oleh tiga ulama di atas (Ahmad Hassan, Bisri Musthofa dan Ahmad Subki) secara singkat dapat dilihat pada tabel berikut:

¹⁵⁴Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 482.

¹⁵⁵Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 3, 1082.

¹⁵⁶Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 3, 1153.

¹⁵⁷Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 3, 1159.

Pendekatan Syarah Hadis	A. Hassan	Bisri Mustofa	Ahmad Subki
Tekstual	√	√	√
Kontekstual	-	-	√
Intertekstual	√	√	√

Tabel 4.2. Pendekatan Syarah Hadis A. Hassan, Bisri, dan Ahmad Subki

BAB V

NILAI LOKAL NUSANTARA DALAM SYARAH A. HASSAN, BISRI MUSTOFA, DAN AHMAD SUBKI

Pada bab ini akan dijelaskan nilai lokal Nusantara dalam syarah A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki. Nilai lokal merupakan keterserapan khazanah Nusantara dalam ketiga syarah tersebut. Uraian mengenai sikap keagamaan yang didasari pemahaman hadis tiga pensyarah juga dipaparkan pada bab ini. Sikap pensyarah terhadap diskursus keagamaan yang dibahas yakni tentang sentuhan kulit lawan jenis, talkin mayit dan tawasul

A. Nilai Lokal Nusantara dalam Syarah A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki

Tidak dapat disangkal bahwa terdapat pengaruh lokal dalam produk intelektual seperti tafsir Al-Qur'an dan syarah hadis. Nuansa lokal telah mewarnai berbagai tafsir Al-Qur'an maupun syarah hadis, baik yang berasal dari Timur Tengah, begitu juga dengan karya-karya yang ditulis oleh ulama Nusantara.¹ Misalnya adalah penulisan kitab tafsir dan syarah hadis dengan menggunakan bahasa dan aksara lokal dalam bentuk tulisan Arab Melayu (Arab-Jawi), Arab Jawi (Arab Pegon), Cacarakan dan Lontara.

Dalam konteks syarah hadis, ulama pensyarah hadis (*syāriḥ*) dari Nusantara berusaha mengaitkan hadis dengan konteks lokal

¹Aldomi Putra, dkk. "Lokalitas Tafsir Al-Qur'an Minangkabau (Studi Tafsir Minangkabau Abad ke-20)," *al-Quds: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 5, No. 1 (2021), 310-312.

masyarakat baik secara sosial, budaya dan kearifan lokal lainnya. Pada bagian ini akan dipaparkan nilai lokal Nusantara yang terdapat pada Syarah *Bulūg al-Marām* Karya A. Hassan, Bisri Mustofa, dan Ahmad Subki. Paling tidak ada tiga basis yang melatari nilai lokal pada ketiga syarah di atas, yakni basis kedaerahan, basis sosial politik, dan basis budaya.

1. Basis Kedaerahan

Nilai lokal berbasis kedaerahan merupakan hal-hal yang berasal atau ada pada daerah tertentu, dalam konteks ini adalah daerah di mana teks itu diproduksi. Ciri khas kedaerahan yang dimasukkan di sini mencakup penyebutan mata uang, makanan, tanaman, dan nama daerah.

a. Basis Kedaerahan dalam *Tarjamah Bulughul Maram*

Terdapat dua nilai lokal berbasis kedaerahan yang terdapat dalam karya Hassan. *Pertama* adalah penyebutan mata uang ‘Rupiah’. Rupiah sendiri adalah mata uang Negara Kesatuan Republik Indonesia yang menjadi alat tukar menukar secara resmi. Penyebutan kata rupiah ini bisa ditemukan pada keterangan Hassan tentang sedekah, “Yakni shadaqah satu rupiah dari orang yang mempunyai hanya sepuluh rupiah lebih utama daripada seratus rupiah dari orang yang mempunyai seribu rupiah.”²

Contoh lainnya adalah penjelasan Hassan tentang jual beli sebagai berikut:

²Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 280.

Penjual berkata umpamanya: barang ini harga tunainya 50 rupiah, kalau dengan hutang harganya 100 rupiah. Penjualan yang dilakukan seperti tersebut yang halal bagi penjual adalah harga yang kurang itu, yaitu 50 rupiah. Jika ia ambil 100 rupiah termasuk di dalam golongan pemakan riba.³

Kedua adalah penyebutan makanan. Misalnya adalah penyebutan kata ‘nasi’. Hassan menuturkan: “Sekiranya di satu talam atau dulang ditaruh ‘nasi’ dan di tengah-tengahnya dibubuhi daging, madu, samin, atau lain-lain, maka tidak tak dapat tiada orang-orang makan dari tepi dan tengah.”⁴

Selain nasi, Hassan juga menyebutkan beberapa buah-buahan yang biasa ditemui di bumi Nusantara seperti jeruk, kelapa, pisang, mangga, dan duku.⁵ Penyebutan makanan dan buah-buahan khas Nusantara menjadi terlihat di dalam *Bulūg al-Marām* Karya A. Hassan.

b. Basis Kedaerahan dalam *Sullam al-Afhām*

Selanjutnya, terdapat tiga nilai lokal yang berbasis kedaerahan yang terdapat dalam karya Bisri Mustofa, yakni mata uang, tanaman, dan nama daerah. Seperti pencyarah sebelumnya, Bisri juga menyebutkan mata uang Rupiah. Ia menyebut kata rupiah dalam beberapa konteks seperti jual beli,

³Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 349. Penyebutan Rupiah juga ditemukan pada halaman 350 dan 351.

⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 470.

⁵Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 270.

utang piutang, menebus budak⁶ dan sebagainya. Misalnya dalam konteks jual beli adalah sebagai berikut:

Beberapa macam barang dagangan diletakan berjajar pada sebuah meja besar (misalnya) sarung, sabun, rokok, batu korek, gelang mas 20 gram, celana wool, dan lain sebagainya.

Kemudian berkata si penjual: “Hayo! Harganya rata-rata seratus rupiah. Untungan-untungan seratus rupiah, satu kali melempar dengan batu kecil ini, kalau batu kecil ini mengenai gelang mas, untunglah dia. Inilah yang disebut dengan *bai a’-ḥaṣāh*.⁷

Sementara contoh penyebutan rupiah dalam konteks utang atau peminjaman uang adalah sebagai berikut:

Umar pinjamannya	Kepada Bakar	Rp. 100.000,-
	Kepada Kholid	Rp. 200.000,-
	Kepada Nasir	Rp. 400.000,-
	Kepada Mansur	Rp. 800.000,-
	Kepada Salim	Rp. 1.000.000,-
	Jumlah hutang	Rp. 2.500.000,- ⁸

Kedua adalah ciri khas kedaerahan mengenai tanaman. Bisri menyebut dua jenis tanaman yakni kayu trengguli dan jagung Centel. Bisri menyatakan: “menyamak itu dapat berhasil dengan bahan-bahan yang dapat menola kulit daripada

⁶Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 3, 16.

⁷Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 3, 20 konteks jual beli juga terdapat pada jilid 3 halaman 21, 22,23,55, 59, 60.

⁸Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 3, 76. Konteks serupa juga terdapat pada jilid 3 halaman 85.

rusak. Biasanya bahan-bahan itu berupa kulit kayu yang pahit dan sepet seperti kulit kayu Trengguli, dls.”⁹

Sementara Bisri menyebutkan jagung dalam konteks zakat tanaman. Ia menjelaskan:

pada dhahirnya dari buah biji yang wajib dizakati hanya empat macam. Sedang yang lain tidak wajib dizakati, empat macam itu adalah: 1. sebangsa gandum 2. gandum, 3. kismis dan 4. kurma. (Orang Jawa mengatakan *hıntah* itu gandum atau terigu dan *sya’ir* itu jagung centel semacam bulgur). Adapun bahan makanan yang lain seperti beras, jagung dan lain sebagainya diqiyaskan kepada salah satu daripada empat macam tersebut.¹⁰

Ketiga adalah ciri khas kedaerahan mengenai nama daerah. Bisri terlihat leluasa ketika menjelaskan hadis melalui ilustrasi yang menyebutkan nama-nama kota. Misalnya adalah penjelasan Bisri tentang strategi mengelabui dalam perang. “Ibarat di Indonesia kalau tujuannya Jakarta maka dikatakan Surabaya. Kalau ke Yogya maka dinamakan akan ke Surabaya.”¹¹ Beberapa kota yang Bisri sebut dalam syarahnya adalah Jakarta, Surabaya, Yogyakarta, Bandung,¹² Semarang, Kudus,¹³ Demak,¹⁴ dan Pasuruan.¹⁵

⁹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 20.

¹⁰Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 172.

¹¹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 60.

¹²Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 92.

¹³Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 10.

¹⁴Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 77.

¹⁵Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 92.

c. Basis Kedaerahan dalam *Miṣbāḥ al-Anām*

Terdapat tiga ciri khas kedaerahan yang terdapat dalam *Miṣbāḥ al-Anām*. Pertama adalah penyebutan mata uang Rupiah. Konteks penyebutan rupiah dalam karya Subki adalah mengenai jual beli. Subki menjelaskan praktik jual beli menggunakan syarat: “*adol barang ingsun ing sira kelawan rega sewu kelawan syarat sira kudu ngutangi ingsun sewu rupiah.*”¹⁶ Berikutnya ia menjelaskan tentang praktik menjual barang yang belum diterima. Ia mengatakan: “*kaya umpama ana waong gaṣab barang rega sewu rupiah masalan nuli di adol sewu lima atus masalan. Mangka batine limang atus rupiah iku ora halal den pangan, balik den baliaken kabeh marang wongkang miliki barang iku.*”¹⁷ Penyebutan rupiah ini terdapat di beberapa tempat seperti pada halaman 563, 595, dan 599.

Kedua adalah ciri khas kedaerahan mengenai makanan atau minuman daerah. Subki menyebut dua jenis makanan yang bisa diolah menjadi minuman, yakni *tape ketan* dan *tape puhung*. Subki mengatakan: “*Cara ing Indonesia ya iku ngerendem tape ketan, tape puhung lan liyane kang suwe-suwe iku bisa dadi inuman kan mendemi yakni dadi arak.*”¹⁸

Berikutnya adalah penyebutan bahan makanan berupa beras Jawa. Subki menggunakan beras ini untuk menjelaskan

¹⁶Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 2, 562.

¹⁷Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 2, 562-563.

¹⁸Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 3, 965.

jual beli atau tukar menukar dua jenis benda yang sama. Subki menjelaskan: “*Adol jenis saking ma’umāt kelawan tunggal jenis iku kudu pada pinada lan kontan lan tampan tinampan pada uga cocok ingdalem baguse kaya umpama beras Jawa den dol/den ijoli kelawan beras Jawa.*”¹⁹

Selanjutnya, ketiga adalah ciri khas kedaerahan mengenai tanaman. Subki menyebutkan Kayu Garu. Jenis tanaman ini biasa dimanfaatkan sebagai wangi-wangian. Subki mengatakan: “*Kanjeng Nabi Saw. perintah supaya kampung-kampung iku den bangun tempat-tempat salat lan perintah supaya tempat salat iku den bersihakke lan den wangen-wangeni kelawan padupan lan ukub utowo kayu garu lan liya-liyane.*”²⁰

Paparan di atas menunjukkan bagaimana usaha ketiga pensyarah (Hassan, Bisri dan Subki) untuk mendekatkan hadis dengan dunia pembaca. Mengeksplorasi hal-hal yang ada disekitar dunia pembaca, kemudian mengadopsinya sebagai contoh merupakan salah satu strategi dalam menyampaikan pesan Nabi Saw. kepada komunikan, dalam kasus ini adalah masyarakat muslim Nusantara.

¹⁹Subki, *Misbāh al-Anām*, jilid 2, 591.

²⁰Subki, *Misbāh al-Anām*, jilid 1, 195.

2. Basis Sosial Politik

Nilai lokal berbasis sosial politik merupakan kondisi sosial maupun politik masyarakat lokal yang dieksplorasi ataupun direpson oleh pensyarah. Syarah hadis sebagai produk budaya tentu akan bergumul dengan realitas sosial politik di mana ia ditulis oleh pensyarahnya.

a. Basis Sosial Politik dalam *Tarjamah Bulughul Maram*

Nilai lokal sosial politik dalam karya Ahmad Hassan tergambar melalui respon Hassan pada kondisi masyarakat Indonesia saat itu. *Pertama*, mengenai ketaatan rakyat pada pemerintah. Hassan menyebut kata ‘Pemerintah Islam’ saat menjelaskan hadis Abu Hurairah berikut:

عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: مَنْ خَرَجَ عَنِ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ
الْجَمَاعَةَ، وَمَاتَ، فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ.²¹

Hassan menjelaskan:

Barang siapa tidak taat kepada pemerintah yang menjalankan hukum Islam dan dia berpisah daripada golongan muslimin kepada golongan yang bukan muslimin atau kepada golongan yang tidak berdasar Islam lalu dia mati, maka kematiannya dianggap sebagai matinya kaum jahiliyah.²²

Pada syarah hadis di atas, Hassan menjelaskan bahwa ketaatan rakyat pada pemerintah merupakan keharusan. Hassan

²¹Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 450.

²²Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 542.

menggaris bawahi pemerintah di sini adalah pemerintah yang menjalankan hukum Islam (pemerintah Islam). Hal ini tidak bisa dilepaskan dari gagasan Hassan mengenai relasi Islam dan negara.

Sebagaimana yang disebutkan oleh Mustakim dan Huda bahwa gagasan relasi Islam dan negara milik Hassan merupakan respon akan kondisi yang terjadi di Indonesia menjelang kemerdekaan. Bagi Hassan, Indonesia dengan penduduk muslim terbanyak seharusnya menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Bagi Hassan Islam merupakan agama yang komprehensif yang di dalam ajarannya mengatur juga sistem kenegaraan. Dengan Islam menjadi landasan negara maka pemerintah yang terwujud wajib menjalankan hukum Islam. Pandangan Hassan di atas merupakan bantahan bagi kaum nasionalis. Kaum nasionalis yang diwakili Soekarno menginginkan Indonesia merdeka dengan tidak mencampurkan antara agama dan negara.²³

Konteks sosial politik yang kedua adalah respon dan kritik Hassan tentang sistem hukuman di negara non Islam. saat menjelaskan masalah *diyāt* atau ganti rugi bagi keluarga korban kejahatan, Hassan menilai hukum negara yang tidak berideologi Islam tidak menerapkan prinsip keadilan yang utuh. Ia mengatakan:

²³Lupik Mustakim & Nor Hudan Ali, "Relasi Islam dan Negara: Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958)," *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Satra Islam* 19, no. 2 (2019).

Menurut hukum-hukum negara sekarang- selain Islam- jika seseorang membunuh, ia terkadang dihukum penjara beberapa tahun atau beberapa belas tahun, bekerja dipenjaran buat keuntungan pemerintah, sedang ahli waris orang yang teraniaya hanya merasakan kerugian. Jika seorang dibutakan matanya, maka yang berdosa yang dihukum beberapa bulan buat bekerja di dalam penjara pemerintah, sedang teraniaya tidak dapat ganti apa-apa.

Di negara yang menjalankan hukum-hukum Islam di dalam muamalat dan jinayat tidak mudah orang mengangkat tangan buat merusak orang lain, karena ia tahu bahwa kerusakan yang ia buat itu akan tiba padanya.²⁴

Kritik Hassan di atas ditujukan pada sistem hukum di negara yang tidak berideologi Islam (sekuler). Ia menunjukkan bahwa kelemahan sistem hukum negara sekuler adalah pada diadakannya nasib keluarga korban kejahatan. Hukum hanya berpusat pada pelaku dan pemerintah, dan tidak memikirkan keluarga korban. Hal ini terbalik dengan konsep hukum dalam Islam yang tidak hanya berpusat pada pelaku tetapi juga keluarga korban kejahatan. Sekali lagi kritik Hassan ini menguatkan pandangannya mengenai Islam sebagai ideologi negara.²⁵

²⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 533.

²⁵Gagasan A. Hassan ini menguatkan pemikirannya tentang politik Islam dimana hukum syariat Islam lebih maju dari hukum adat maupun hukum sekuler. Muh. Rifa'i, "Pemikiran Politik Islam Ahmad Hassan Perspektif Politik Islam Indoensia," *Al-Daulah; Jurnal Hukum dan Perundangan Islam* 5, no. 2 (2015), 375.

Ketiga adalah respon Hassan mengenai kelompok masyarakat yang mengunggulkan penggunaan sendok. Pendidikan dan budaya Barat sedikit banyak memengaruhi cara pandang dan perilaku masyarakat pribumi termasuk dalam hal makan. Kelompok masyarakat pribumi yang mendapatkan pendidikan Barat menilai bahwa menggunakan sendok saat makan menunjukkan peradaban yang tinggi, sedangkan makan dengan jari (tanpa sendok) dianggap berperadaban rendah.

Hassan memberikan kritik kepada kelompok masyarakat yang ke-Barat-baratan yang berpandangan di atas. Ia menyebutkan bahwa Rasulullah Saw. mengajarkan untuk menjilati tangan selesai makan. Menjilati jari sesudah makan bukanlah hal kotor maupun jelek. Ia berargumentasi bahwa tangan yang kita jilati adalah tangan sendiri yang digunakan untuk mengambil makanan dan memasukannya ke dalam mulut. Prinsip ini hakikatnya sama dengan sendok yang digunakan untuk mengambil makanan kemudian masuk ke mulut. Sehingga tidak bisa dikatakan bahwa menggunakan sendok lebih baik dari tangan dan menjilatinya selesai makan. Berikut adalah penjelasan Hassan:

Ada orang ke-Baratan berkata bahwa menjilat jari itu kelihatan kotor dan jelek.

Kita jawab: tidak kotor dan tidak jelek. Jari-jari yang kita jilat itu, sesudah kita gunakan buat mengambil dan memasukkan beberapa banyak makanan ke mulut kita. Tangan yang pegang makanan dan memegang makanan dengan tangan tidak jelek dan kotor.

Sebagian besar daripada makanan yang masuk ke dalam mulut kita sudah dipegang oleh beberapa banyak tangan

dari sawah, dari kebun, dari pasar, dari dapur, mengapakah tangan yang sudah kita cuci sebelum memegang makanan itu dipandang kotor padahal tangan kita sendiri buat mulut kita sendiri. Sendok dan garpu dari lain-lain mulut ke lain-lain mulut tidak dipandang demikian?²⁶

b. Basis Sosial Politik dalam *Sullam al-Afhām*

Nilai lokal berbasis sosial politik dalam *Sullam al-Afhām* tergambar melalui ungkapan-ungkapan penyusunnya. Bisri mengadopsi dan kemudian menuturkan kondisi sosial politik masyarakat lokal dalam karya syarahnya, *Sullam al-Afhām*.

Pertama adalah mengenai perempuan sebagai pemimpin. Bisri menyebutkan sebuah hadis Rasulullah Saw. yang terdapat dalam *Bulūg al-Marām*.²⁷ Hadis itu menyebutkan bahwa suatu kaum tidak akan sejahtera di mana mereka menyerahkan urusannya kepada perempuan. Menyikapi hadis tersebut Bisri menjelaskan sebagai berikut:

Hadits ini sebagai dalil atas tidak bolehnya memberi kekuasaan kepada orang perempuan di dalam menanganai masalah-masalah yang umum bagi muslimin.

Masalah: bagaimana hukumnya seseorang perempuan disertai tugas sebagai hakim atau Kepala Daerah?

Jawab: menurut Imam Syafi'i tidak boleh berdasar hadis ini. Menurut imam Hanifah Boleh kecuali tugas dalam masalah *hudūd* (kriminil). Menurut Imam Ibnu Jarir Boleh Mutlaq.²⁸

²⁶Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 662.

²⁷Al-Asqlānī, *Bulūg al-Marām*, 515.

²⁸Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 142.

Secara literal hadis nabi melarang perempuan menjadi pemimpin. Masyarakat Indonesia yang mayoritas masyarakat muslimnya bermazhab Syafi'i juga mengamini pendapat Imam Syafi'i yang paralel dengan makna literal hadis. Sementara itu Bisri juga tidak memberikan jawaban secara eksplisit mengenai kebolehan seorang perempuan menjadi kepala daerah. Namun demikian, syarah hadis yang disampaikan Bisri harus diletakkan pada konteks kondisi masyarakat patriarki seperti Indonesia.

Indonesia, sebagai bangsa yang kental dengan sistem pratriarki, memberikan tempat yang lebih tinggi bagi kaum laki-laki dan mendominasi kaum perempuan. Di lain sisi, perempuan selalu saja dipandang sebagai makhluk kedua (*sub-human*) setelah laki-laki.²⁹ Kondisi semacam ini mengakibatkan terjadinya pembagian ruang kerja antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki mendominasi ruang publik sementara perempuan berkutat di ruang domestik.³⁰

Sistem patriarki Indonesia seperti di atas telah membuat kesempatan perempuan terbatas terlebih di ruang publik, seperti menjadi kepala daerah. Mengharapkan perempuan

²⁹Siti Nimrah dan Sakaria, "Perempuan Dan Budaya Patriarki Dalam Politik (Studi Kasus Kegagalan Caleg Perempuan Dalam Pemilu Legislatif 2014)," *The POLITICS: Jurnal Magister Ilmu Politik Universitas Hasanuddin* 1, no. 2 (2015): 175.

³⁰Sistem sosial patriarki semakin mengakar kuat ketika mendapatkan legalitas dari pemahaman keagamaan. Yusuf Fadli, "Islam, Perempuan dan Politik: Argumentasi Keterlibatan Perempuan dalam Politik di Indonesia Pasca Reformasi," *Journal of Government and Civil Society* 1, no. 1 (2017): 43.

menjadi pemimpin ibarat mimpi di siang bolong. Dalam konteks inilah Bisri menyampaikan syarahnya. Meskipun ia tidak secara tegas memberikan pandangannya, tetapi ia telah mewacanakan beberapa pendapat ulama tentang kebolehan perempuan menjadi pemimpin. Hal ini yang membedakan Bisri dengan lainnya.

Kedua adalah Jihad melalui Pemilu. Bisri menyinggung peran serta masyarakat muslim dalam kontestasi politik khususnya dalam pemilihan umum. Ia mengaitkan jihad dengan pemilu saat menjelaskan sabda Nabi Saw.:

"جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ, وَأَنْفُسِكُمْ, وَأَلْسِنَتِكُمْ".³¹

Bisri mengungkapkan:

Jihad itu tidak terbatas pada hanya dengan tenaga saja. Tetapi kecuali (selain) dengan tenaga juga dengan harta benda, dengan kecakapan berhujjah dan lain-lain, seperti turut memenangkan golongan muslimin di dalam Pemilihan Umum dan lain sebagainya.³²

Pemaknaan Bisri tentang jihad atau berjuang lewat pemilu tidak terlepas dari dengan latar belakang Bisri sebagai seorang politisi. Mulai tahun 1960an Bisri aktif di dunia politik. Ia tergabung dalam partai NU saat itu. Pada tahun 1966 Bisri pernah menjadi anggota MPRS dari unsur NU. Pada tahun

³¹Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 475.

³²Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 50.

1971 ia juga menjadi anggota DPR dari partai NU.³³ Bisri melihat bahwa dunia politik bisa menjadi medan perjuangan dan Ibadah dengan disertai ketulusan niat.³⁴

Kontestasi partai politik pada masa Bisri hidup bisa dikatakan cukup keras. Persaingan antara partai nasionalis (PNI, Murba), partai komunis sosialis (PKI, PSI), partai katolik dan partai Islam (Masyumi, NU, PSII) cukup panas. Persaingan panas juga tidak surut meski partai politik disederhanakan (fusi) menjadi tiga yaitu PDI, Golkar, dan PPP. Oleh karena itu, setiap partai berlomba-lomba untuk mendulang suara pada saat Pemilihan Umum. Di sinilah Bisri menekankan pentingnya partisipasi umat muslim dalam pemilu dengan cara memenangkan golongan muslimin (partai Islam) sebagai medan jihad.

Ketiga adalah konteks perang melawan Belanda. Tercatat dalam sejarah bahwa Bangsa Indonesia pernah dijajah Belanda selama ratusan tahun. Dan selama itu pula bangsa ini berjuang untuk mendapatkan kemerdekaan. Dalam konteks ini Bisri menjelaskan hadis tentang jaminan dua kelompok yang sedang berperang saat perang.

³³Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 34.

³⁴Bisri mengkritik para anggota parlemen yang mencalonkan diri sebagai anggota DPR untuk mendapatkan kursi dengan motif jabatan maupun popularitas. Kasan Bisri dkk., "Artikulasi Syarah Hadis dalam Bahasa Jawa: Studi tentang Kitab al-Azwād al-Muṣṭafawiyah Karya Bisri Mustofa," *Dirayah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 5, no.2 (2021).

وَعَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ: "يُجِيرُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ"³⁵

Abu Ubadah Ibnu al-Jarrāh ra. berkata: Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Sebagian orang Muslim boleh menanggung keamanan (seorang kafir) atas nama kaum muslimin."

Bisri menjelaskan bahwa dua kelompok yang sedang berperang bisa saling memberi jaminan untuk tidak dilukai. Secara jelas Bisri menjelaskan:

Sebagian dari Muslimin itu dapat menjamin keamanan atas nama kaum muslimin.

Pada zaman pertempuran melawan penjajah Belanda tempo hari, Semarang disebut daerah Belanda dan Demak misalnya disebut daerah pedalaman atau daerah gerilya. Jikalau Belanda kelihatan masuk Demak, ditembak oleh pejuang republikan dan jikalau pejuang republikan kelihatan masuk Semarang juga ditembak oleh Belanda.

Tetapi kalau Belanda yang masuk itu dengan ada jaminan dari sebagian dari pejuang republikan dia tidak ditembak.³⁶

c. Basis Sosial Politik dalam *Miṣbāḥ al-Anām*

Nilai lokal berbasis sosial politik dalam *Miṣbāḥ al-Anām* tergambar penjelasan hadis tentang bermegahan membangun masjid. Sebuah hadis menyatakan bahwa pembangunan masjid yang dilakukan dengan bermegah-megahan merupakan satu dari sekian tanda kiamat.³⁷ Subki melihat fenomena seperti ini

³⁵Al-Asqalānī, *Bulūḡ al-Marām*, 486.

³⁶Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 77.

³⁷Hadis tersebut adalah:

telah terlihat nyata dan ditemukan di masyarakat. Ia merasa ada kecenderungan masyarakat di sekitar Subki berkompetisi atau saling berlomba-lomba membangun masjid dengan megah. Dalam kitabnya, Subki mengatakan:

Hadis iki awèh weruh setengah sangking alamate dino kiamat yoiku umu'-umu'ane menuso ingdalem tentang masjid. Kelawan upomo ngucap mengeke, "masjid iku luwih apik tinimbang masjidmu". Utowo ulehe umu' kelawan duwur-duwuran bangunane masjid lan ngapik-ngapik mahis-mahise masjid. Ing zaman akhir iki wus nyoto, poro menuso podo gede-gedeake bangunane masjid lan mahis-mahise masjid tapi longko wong-wong kang podo ngerameake masjid kelawan ibadah lan tho'at.³⁸

Hadis ini memperlihatkan tanda-tanda kiamat, yaitu manusia yang bermegah-megahan dengan bangunan masjidnya. Misalnya dengan mengucapkan begini, "masjid itu lebih bagus daripada masjid kamu." Atau dengan berlomba-lomba tingginya dan megah, mewahnya masjid agar semakin indah. Ini akhir zaman semakin nyata. Banyak manusia membesarkan bangunannya tapi tidak banyak yang memakmurkan masjid dengan beribadah dan melakukan ketaatan.

Apa yang disampaikan Subki di atas merupakan kritik atas kondisi sosial masyarakat muslim. Ia melihat adanya pergeseran cara pandang masyarakat muslim terhadap fungsi masjid. Masjid tidak sekadar berfungsi sebagai tempat

وَعَنْهُ (انس) قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَّبَاهَى النَّاسُ فِي الْمَسَاجِدِ أُحْرَجَهُ الْخَمْسَةَ إِلَّا التَّرْمِذِيُّ , وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ

Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 131.

³⁸Subki, *Miṣbāh al-Anām*, jilid 1, 201-202.

bermunajat dan beribadah kepada Allah swt. tetapi masjid juga kini berfungsi sebagai simbol status sosial. Suatu kampung atau kota yang memiliki masjid yang besar nan megah lengkap dengan hiasan dan ornamen artistiknya, maka masjid tersebut menunjukkan kelas sosial masyarakatnya. Semakin besar dan indah suatu masjid, semakin tinggi status sosial masyarakatnya begitu pula sebaliknya. Masyarakat muslim sudah tidak lagi memikirkan pentingnya intensitas dan kualitas ibadah dan ketaatan di masjid tetapi lebih mementingkan fisik bangunan masjidnya.

Paparan di atas menunjukkan perhatian ketiga pada kondisi sosial politik setempat. Kondisi-kondisi tersebut diadopsi dan kemudian direspon oleh para pensyarah dalam kitabnya. Proses ini menggambarkan adanya sebuah interaksi antara realitas pensyarah dan teks yang disyarah. Dalam konteks ini adalah antara kondisi masyarakat Nusantara dan teks hadis.

3. Basis Sosial Budaya

Nilai lokal konteks sosial budaya adalah tradisi, kebiasaan atau adat istiadat yang berasal dari atau ada pada daerah tertentu yang muncul dalam kitab syarah hadis. Nilai lokal budaya di sini meliputi kebiasaan, adat istiadat (tradisi), dan kearifan lokal lainnya seperti peribahasa yang ada di Nusantara di mana teks syarah diproduksi.

a. Basis Sosial Budaya dalam *Tarjamah Bulughul Maram*

Ahmad Hassan merupakan ulama yang memperhatikan tradisi setempat. Nusantara, sebagai wilayah kepulauan yang multietnis, memiliki tradisi maupun adat istiadat yang beraneka ragam. Hassan, dalam kitabnya, menyebutkan dua tradisi yang ada di Nusantara. Pertama, adalah tradisi kesenian ‘*Ronggeng*’. Ia menyinggung tradisi Ronggeng saat menjelaskan sabda Nabi Saw. berikut:

وَعَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: أَغْلَبُوا النِّكَاحَ.³⁹

Dari 'Āmir bin Abdullah bin al-Zubair dari bapaknya bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, "Umumkanlah berita pernikahan."

Hadis di atas menganjurkan supaya umat muslim mengumumkan dan merayakan pernikahan. Dalam tradisi Nusantara, masyarakat merayakan pernikahan dengan menggelar pesta yang disertai dengan hiburan nyanyian, tarian dan musik. Hassan berpandangan bahwa tradisi merayakan pernikahan disertai hiburan itu tidak menjadi masalah. Lebih lanjut Ia menjelaskan bahwa tradisi yang tidak sesuai ajaran Islam di mana laki-laki dan perempuan bercampur disertai perilaku yang tidak sopan, maka tradisi seperti itu hukumnya dilarang, misalnya *Ronggeng*.

³⁹Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 378.

Lebih lanjut, Ia mengungkapkan: “Rasulallah saw. anjurkan supaya di waktu dipersatukan dua laki isteri itu diadakan permainan-permainan, umpama bunyi-bunyian, dan nyanyi-nyanyian yang tidak ada padanya perkara-perkara yang terlarang seperti memanggil Ronggeng dan musik-musik yang bercampur laki-laki dan perempuan dan nyanyian-nyanyian yang tidak sopan.”⁴⁰

Ronggeng merupakan jenis tarian Jawa dan Melayu di mana pasangan bertukar syair puitis saat mereka menari mengikuti musik rebab atau biola dan gong. Ronggeng berasal dari Jawa, tetapi juga dapat ditemukan di Sumatera dan semenanjung Melayu. Kesenian Ronggeng biasanya dipertontonkan untuk memeriahkan acara atau hajatan seperti khitanan, pernikahan. Dalam pertunjukan Ronggeng, para penari wanita diharapkan mengundang beberapa penonton pria untuk menari bersama mereka sebagai pasangan dengan pertukaran beberapa tip uang untuk penari wanita, yang diberikan selama atau setelah tarian. Penari Ronggeng tidak jarang melakukan beberapa gerakan yang mungkin dianggap terlalu erotis dan melanggar norma kesopanan.⁴¹ Alasan inilah

⁴⁰Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 437.

⁴¹Jan Van Der Putten, “‘Dirty Dancing’ And Malay Anxieties: The Changing Context Of Malay Ronggeng In The First Half Of The Twentieth Century,” dalam *Sonic Modernities in the Malay World: A History of Popular Music, Social Distinction and Novel Lifestyles (1930s – 2000s)*, ed. Bart Barendregt, (Brill, 2014), 115-117. Lihat juga, Nina Herlina Lubis & Undang Ahmad Darsa, “Perkembangan Ronggeng Sebagai Seni Tradisi Di Kabupaten Pangandaran,” *Jurnal Panggung* 25, no. 1 (2015).

yang menyebabkan A. Hassan mengkritik dan bersikap non apresiatif terhadap kesenian Ronggeng.

Kedua, lokal konteks budaya yang disebut A. Hassan adalah tradisi nikah ‘Cina Buta’.⁴² Nikah Cina Buta sebenarnya adalah nikah *tahlil* di mana seseorang laki-laki menikahi perempuan yang telah ditalak tiga agar halal kembali bagi suami sebelumnya. Dengan makna lain, seorang laki-laki menikahi perempuan dengan niat menceraikannya agar perempuan tadi bisa kembali rujuk dengan mantan suami. Tradisi nikah Cina Buta sendiri telah dikenal oleh masyarakat Melayu. Lelaki yang menikahi perempuan dengan maksud di atas disebut Cina Buta.⁴³

Hassan mengatakan: “Dan di tanah Melayu orang ini dinamakan Cina Buta dan suami yang meminta dibuat begitu Rasulullah Saw. namakan muhallal lah; yang diharamkan karenanya begitu juga perempuan yang minta dibuat begitu.”⁴⁴

⁴²Cina Buta merupakan istilah dalam budaya Melayu. Mengapa disebut nikah cina buta. Istilah ini bermula dari dari seorang lelaki yang ingin kembali dengan istri yang telah ia talak tiga, maka diperlukan seseorang sebagai *muhallil* untuk menikahnya. Karena mantan Istrinya merupakan wanita yang cantik, lelaki tersebut pun khawatir jika dinikahi orang biasa kemungkinan mantan istrinya tidak akan ditalak. Kemudian munculah gagasan untuk membayar seorang Cina yang muallaf untuk menikahi mantan istrinya. Dan lelaki cina tersebut adalah orang buta, sehingga dikenal Cina Buta. Michael Peletz, *Islamic Modern Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*, (Princeton: Princeton University Press, 2018), 218-219.

⁴³Agustin Hanapi & Fakhurrrazi M. Yunus, *Nikah China Buta Di Aceh, Membongkar Praktek Dan Dampaknya Terhadap Perempuan*, (Banda Aceh: Shahifah, 2017), 41.

⁴⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 446.

Lebih jauh lagi ia menerangkan bahwa tradisi nikah Cina Buta ini dilaknat oleh Allah. Argumentasi Hasan didasarkan pada hadis riwayat Ibnu Mas'ūd:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمُخَلَّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ.⁴⁵

Rasulullah saw. Melaknat *muḥallil*⁴⁶ dan *muḥallal lah*.⁴⁷

Pada praktiknya di Tanah Melayu, nikah Cina Buta dibatasi dengan masa waktu tertentu. Lama waktu pernikahan didasarkan pada kesepakatan antara *muḥallil* dan *muḥallal lah*. Sehingga dalam nikah Cina Buta memadukan antara pernikahan dan perceraian yang dipaksakan. *Muḥallil* dan si perempuan harus bersedia menikah, dan dalam rentang waktu tertentu, *muḥallil* dipaksa untuk menceraikan si perempuan agar kembali halal bagi mantan suaminya. Praktik inilah yang dikritik oleh Ahmad Hassan bahwa *muḥallil*, si perempuan dan mantan suami ketiganya mendapatkan laknat dari Allah swt.

b. Basis Sosial Budaya dalam *Sullam al-Afhām*

Bisri Mustofa adalah ulama yang kental dengan budaya Jawa. ia lahir, tumbuh dewasa, meninggal dan dikebumikan di Jawa. Singkatnya masa hidupnya dihabiskan di daerah pesisir

⁴⁵Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 383.

⁴⁶Seorang laki-laki yang menikahi seorang perempuan kemudian menceraikannya dengan tujuan agar perempuan itu dibolehkan menikah kembali dengan suaminya.

⁴⁷laki-laki yang menyuruh *muḥallil* untuk menikahi bekas isterinya agar isieri tersebut bisa dinikahnya kembali.

utara Jawa yang lekat dengan budaya Jawa. Dalam *Sullam al-Afhām*, Bisri menyinggung beberapa tradisi dan budaya Jawa.

Pertama adalah letak masjid di samping atau sekitar kuburan. Di tanah Jawa, banyak dijumpai letak kuburan yang berada disamping masjid, lazimnya di sebelah baratnya. Bisa dikatakan masjid dan kuburan menempati satu lokasi yang sama. Bisri berpandangan bahwa tradisi kuburan dan masjid yang menyatu ini bukan yang dimaksud oleh hadis riwayat Abu Hurairah:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاتِلِ
اللَّهُ الْيَهُودَ : اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ⁴⁸

Dari Abu Hurairah ra. bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Allah membinasakan (melaknat) orang-orang Yahudi yang menjadikan kuburan nabi-nabi mereka sebagai masjid.”

Hadis di atas menerangkan kebiasaan orang-orang Yahudi yang menjadikan makam para nabi sebagai tempat sembahyang mereka. Perbuatan yang demikian itu dilaknati oleh Allah ta’ala. Secara literal hadis ini menunjukkan kepada kita bahwa salat menghadap kubur ataupun di atas kubur itu dilarang. Apalagi mendirikan masjid di atas kubur sebagai tempat salat.

Kaitannya dengan hadis di atas Bisri menyampaikan pertanyaan: “Masjid-masjid di Jawa pada umumnya disebelah

⁴⁸Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 63.

baratnya terdapat kubur khusus maupun umum. Sehingga orang yang salat pasti menghadap arah kubur. Apakah itu tidak termasuk yang diancam hadis ini?” Ia menjawab: “Tidak sebab bukan mendirikan masjid di atas atau mengarah pada kubur, tetapi bahkan tanah yang terletak di sebelah barat masjid digunakan untuk kubur. Jadi sebelum ada kubur sudah terlebih dahulu ada masjid.”⁴⁹

Pernyataan Bisri di atas menunjukkan sebuah pembelaan pada tradisi Jawa. Kebiasaan membangun masjid atau tempat ibadah orang Yahudi dan orang Jawa adalah berbeda. Orang Yahudi membangun tempat ibadah diawali dari adanya makam nabi atau orang saleh. Sementara orang Jawa diawali membangun masjid baru kemudian diikuti dengan kuburan. Oleh karenanya kebiasaan masyarakat Jawa ini bukan yang dimaksud dalam hadis nabi di atas.

Lokal budaya yang kedua adalah penggunaan peribahasa atau *unen-unen Jawa*. Syarah hadis yang dikonstruksi Bisri tidak terlepas dari nilai budaya setempat. Misalnya adalah penggunaan peribahasa Jawa untuk mensyarah sebuah hadis riwayat Mu'āz bin Jabal:

وَعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ مَنْ عَيَّرَ أَخَاهُ بِدَنْبٍ، لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَعْمَلَهُ.⁵⁰

⁴⁹Bisri Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 179.

⁵⁰Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 551.

Siapa yang menjelek-jelekkan saudaranya karena suatu dosa, maka ia tidak akan mati kecuali mengamalkan dosa tersebut.

Bisri menjelaskan: “Jikalau anda melihat kawan anda berbuat sesuatu tindakan yang tercela, anda jangan menghina dengan celaan-celaan agar anda tidak mencoba berbuat berupa tindakan-tindakan yang serupa. Pribahasa Jawa mengatakan: “*gething nyanding, sengit ndulit*.”⁵¹

Ungkapan ‘*gething nyanding, sengit ndulit*’ adalah peribahasa atau adagium yang populer di masyarakat Jawa. ‘*Gething nyanding*’ memiliki arti siapa pun yang membenci maka ia akan bersandingan dengannya. Sedangkan ‘*sengit ndulit*’ berarti siapapun yang membenci maka ia akan melakukan atau merasakan hal yang dibencinya.

Bisri ingin menyampaikan larangan Rasulullah memiliki keselarasan dengan *unen-unen Jawa*. Kebencian seseorang kepada orang lain karena perbuatan dosanya bisa mengantarkan seseorang tersebut melakukan dosa yang sama, seperti yang dilakukan orang lain.

c. **Basis Sosial Budaya dalam *Miṣbāḥ al-Anām***

Basis sosial budaya dalam *Miṣbāḥ al-Anām* dapat dijumpai pada penjelsasan Ahmad Subki mengenai perayaan nikah. Subki menyebutkan bahwa Rasulullah Saw. memerintahkan umat muslim untuk mengikrarkan dan mengumumkan pernikahan. Hadis tersebut adalah:

⁵¹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 4, 225.

وَعَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ ، عَنْ أَبِيهِ ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قَالَ: اُعْلِنُوا النِّكَاحَ⁵²

Dari 'Āmir bin Abdullah bin al-Zubair dari bapaknya bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, "Umumkanlah berita pernikahan."

Subki menuturkan bahwa cara mengumukan dan mensyiarkan sebuah ikatan suci pernikahan adalah dengan permainan atau pertunjukan rebana. Ia mengatakan: “*Olehe ngelahirake nikah iku kelawan rebana.*”⁵³ Penuturan Subki ini tidak terlepas dari kuatnya kesenian rebana pada masyarakat muslim di Pantai Utara (Pantura) Jawa.

Rebana adalah salah satu kesenian yang keberadaannya sangat melekat pada kehidupan masyarakat muslim di Pantura. Seni rebana tidak hanya menjadi media hiburan tetapi juga media dakwah. Kesenian ini memiliki tempat tersendiri di hati masyarakat muslim Jawa yang biasanya digunakan untuk meramaikan peringatan hari besar islam, tasyakuran dan walimah termasuk acara pernikahan (*walimah al-‘urs*).⁵⁴

Upaya Ahmad Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki menyangdingkan hadis Nabi dengan kearifan lokal tidak lain bertujuan agar masyarakat muslim Nusantara lebih mudah

⁵²Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 378.

⁵³Subki, *Misbāh al-Anām*, jilid 2, 728-729.

⁵⁴Syahrul Syah Sinaga, “Fungsi dan dan Ciri Khas Kesenian Rebanan di Pantura Jawa Tengah,” *Harmonia Jurnal Pengetahuan dan Pemikiran Seni* 7, no. 3 (2006).

memahami hadis. Basis kedaerahan, sosial politik dan budaya Nusantara benar-benar dimanfaatkan ketiga ulama di atas dalam mengeksplorasi dan menyampaikan pesan kenabian yang terekam dalam hadis.

Nilai-nilai lokal yang terekam dalam ketiga karya ulama tersebut (*Tarjamah Bulughul Maram*, *Sullam al-Afhām*, dan *Miṣbāḥ al-Anām*) membuktikan adanya keterikatan dan keterkaitan antara teks dan dunia sosio-historis pensyarahnya. Fakta ini menguatkan pandangan bahwa syarah hadis sangat dipengaruhi oleh kultur, tradisi, dan realitas sosial politik di mana teks itu diintrodusir.

Hubungan antara pensyarah sebagai agen sosial dan dunia yang melingkupinya bukanlah hubungan antara subjek yang berkesadaran dan objek, yang saling independen. Lebih dari itu keduanya memiliki hubungan keterlibatan ontologis atau kesaling-pemilikan.⁵⁵ Artinya, makna yang diserap subjek tentang objek bukanlah sesuatu yang bersifat inheren berada dalam objek, melainkan hasil dari dialog antara keduanya, pensyarah dan realitas.

Di samping itu, fakta ini juga menguatkan pandangan yang menyatakan bahwa syarah hadis Nusantara memiliki karakter tersendiri. Adopsi dan adaptasi khazanah lokal menjadi strategi tersendiri untuk membumikan hadis di bumi Nusantara. Tiga syarah dikaji menunjukkan adanya proses aktif dan kreatif ulama

⁵⁵Charalambos Tsekeris, "Relationalism in Sociology: Theoretical and Methodological Elaborations", *Facta Universtitatis* 9, No. 1, (2010): 140.

hadis di Nusantara dalam menempatkan hadis dalam ruang epistemiknya. Inilah yang menjadi pembeda syarah hadis Nusantara dengan syarah hadis yang ditulis di daerah yang kental dengan tradisi keislaman lainnya seperti Arab, Afrika, India dan Andalusia.

B. Sikap A. Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki dalam kitab Syarah *Bulūg al-Marām*

Sebagai teks, syarah hadis tidak bisa dilepaskan dari diskursus keagamaan. Diskursus tersebut menjadi medan pergulatan pemikiran pensyarah dengan pensyarah lainnya, sehingga memunculkan pemahaman hadis yang beragam. Pemahaman terhadap hadis sedikit banyak akan membentuk sikap keagamaan pensyarah atau pembaca dalam menyikapi diskursus keagamaan. Sikap keagamaan ini hakikatnya merupakan sebuah representasi dari identitas, ideologi dan afiliasi dari pensyarah itu sendiri.

Pada bagian ini akan dipaparkan bagaimana sikap pensyarah terhadap tiga diskursus keagamaan yang ada pada syarah *Bulūg al-Marām*. Tiga diskursus keagamaan tersebut adalah sentuhan kulit lawan jenis, talkin mayit, dan tawasul.

1. Sentuhan Kulit Lawan Jenis

Sudah lazim diketahui bahwa bagi mayoritas muslim Indonesia sentuhan kulit lawan jenis; laki-laki dan perempuan yang bukan mahram dapat membatalkan wudu. Pemahaman semacam ini disebabkan karena mayoritas masyarakat muslim Indonesia bermazhab Syafi'i.

Hassan memiliki putusan pandangan yang berbeda dari mayoritas. Menurutnya sentuhan kulit lawan jenis tidaklah membatalkan wudu. Pandangan ini ia jelaskan saat mensyarah hadis Nabi Saw. riwayat Aisyah ra. yang berbunyi:

أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ, ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.⁵⁶

Sesungguhnya Nabi Saw. mencium sebagian isterinya, lalu beliau keluar untuk salat dan tidak wudu' lagi.

Menurut Hassan hadis di atas menunjukkan bahwa sentuhan kulit lawan jenis tidak membatalkan wudu. Pendapatnya ini ia dasarkan pada tiga dalil. Pertama, hadis riwayat Aisyah di atas yang kualitasnya sahih, sehingga tidak ada keraguan untuk menerimanya. Kedua, kesimpulan hukum di atas juga dikuatkan dengan Q.S. al-Nisa': 43. Kata '*aw lamastum al-nisā'*' dalam ayat itu bukan berarti sentuhan kulit biasa melainkan memiliki arti bersetubuh. Ketiga, terdapat beberapa riwayat hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukḥārī* yang menerangkan saat Rasulullah sedang salat Aisyah tidur melintang di hadapannya. Dan apabila Rasulullah hendak sujud, ia memijit (menyentuh) kaki Aisyah.⁵⁷ Berdasarkan ketiga dalil ini, Hassan menyimpulkan sebuah putusan hukum bahwa sentuhan kulit lawan jenis yang bukan mahram tidak merusak wudu.

⁵⁶Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 70.

⁵⁷Hassan, *Terjemah Bulughul Maram*, 61.

Tanpa mengekor pada pendapat ulama terdahulu, putusan hukum yang disimpulkan A. Hassan ini ternyata memiliki kesamaan dengan pendapat Abu Hanifah. Madzhab Hanafi juga berpandangan bahwa bersentuhan kulit lawan jenis tidak membatalkan wudu secara mutlak. Pendapat seperti di atas bertentangan dengan pandangan umum umat muslim Indonesia (Nusantara) dan beberapa pensyarah *Bulūg al-Marām* di Indonesia.

Sementara itu Bisri berpandangan bahwa hadis riwayat Aisyah di atas secara tekstual memberikan pemahaman bahwa menyentuh perempuan tidak membatalkan wudu. Pemahaman hadis semacam ini selaras dengan dengan pandangan Abu Ḥanīfah.⁵⁸ Namun demikian Bisri menyebutkan pandangan yang lain, yakni pendapat Imam al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa bersentuhannya kulit laki-laki dan perempuan yang tidak mahram dapat membatalkan wudu. Bisri menyatakan: “Menurut Imam al-Syāfi'ī persentuhan antara laki-laki dan perempuan adalah merusak wudu masing-masing berdasar ayat ‘*aw lamastum al-nisā'*’.”⁵⁹ Kata *aw lamastum* pada Q.S. al-Nisā' tersebut berarti bersentuhan.

Ahmad Subki berpendapat bahwa hadis Aisyah di atas derajatnya tidak kuat. Jika hadis itu dinilai sahih maka perlu ditanggihkan, bahwa perbuatan nabi itu terjadi sebelum ada perintah berwudu karena bersentuhan kulit lawan jenis. Ia

⁵⁸Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 57.

⁵⁹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 1,57.

menyatakan, “...*upama kawilang sahii mangka den tanggungaken yen tumindake kanjeng Nabi Saw. kang kaya mengkunu iku sedurunge temurun perintah wudu sebab demek wong wadon.*”⁶⁰Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa Subki berpendapat bahwa sentuhan kulit lawan jenis dapat membatalkan wudu.

Berdasarkan paparan tiga pensyarah di atas dapat dilihat adanya perbedaan pendapat. Hassan menyatakan sentuhan kulit dapat membatalkan wudu. Bisri memberikan dua alternatif jawaban yakni tidak membatalkan wudu menurut mazhab Hanafi dan membatalkan wudu menurut mazhab Syāfi’ī. Sementara itu Subki secara eksplisit menolak hadis Aisyah dan berpendapat bahwa bersentuhan kulit lawan jenis dapat membatalkan wudu’.

Gaya argumentasi yang dibangun ketiga pensyarah juga berbeda. Hassan sangat kuat menggunakan basis teks berupa hadis dan ayat al-Qur’an sebagai landasan argumentasi. Tidak hanya itu, dalam membangun argumentasinya Hassan tidak merujuk atau pada pendapat ulama’ atau mazhab tertentu melainkan menekankan pada pendekatan yang rasionalistik. Sementara itu gaya argumentasi dalam memahami hadis, Bisri cenderung pada mengadopsi pendapat yang sudah ada. Ia mengutip dua pendapat, yakni mazhab Ḥanafī dan Syāfi’ī. Sedangkan argumentasi Subki adalah dengan menolak keabsahan hadis Aisyah, sehingga tidak bisa dijadikan landasan. Oleh karena itu. Ia mengambil faham

⁶⁰Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 64.

kebalikan (*mafhūm mukhālafah*) dari hadis. Kecenderungan Subki terhadap mazhab Syāfi'ī memengaruhi argumentasi yang ia bangun.⁶¹ Dengan menolak hadis Aisyah dan memaknai kata '*lamasa*' dengan arti 'sentuhan'.

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa sikap Hassan yang tidak mengekor pada mazhab tertentu erat kaitannya dengan kelompok Islam modernis. Gerakan ini mengkritik sikap taklid atau mengekor pada mazhab, sehingga muncul gerakan anti mazhab. Di samping itu Ia mengkonstruksi argumentasinya dengan berbasis al-Qur'an dan hadis di mana hal ini menjadi karakter kelompok Islam modernis.

Sikap Hassan berbanding terbalik dengan Bisri dan Subki. Pandangan hukum yang diambil Bisri dan Subki tidak terlepas dari pemikiran mazhab. Dalam kasus ini Bisri dengan jelas menyebut pendapat mazhab. Sementara Subki menggunakan argumentasi yang digunakan mazhab tertentu. Sikap pro mazhab kedua pensyarah tersebut merupakan ciri khas kelompok Islam tradisional di mana dalam berijtihad menentukan hukum kelompok ini tidak lepas dari pendapat mazhab.

Dari paparan di atas sikap dan pemahaman hadis ketiga pensyarah tentang sentuhan kulit lawan jenis secara ringkas dapat dilihat dalam tabel berikut:

⁶¹Kecenderungan bermazhab ini bisa dilihat dari kata '*al-Syāfi'ī mazhaban*' yang disematkan pada nama Subki dan metode syarah yang Ia gunakan seperti yang dijelaskan pada bab sebelumnya.

Hadis	Ahmad Hassan	Bisri Mustofa	Ahmad Subki
<p>أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى الله عليه وسلم - قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.</p>	<p>Tidak membatalkan wudu (riwayat Aisyah, QS. Nisa': 43)</p>	<p>Menurut Abu Ḥanīfah: tidak membatalkan wudu. Menurut Imam al-Syāfi': membatalkan wudu.</p>	<p>Membatalkan wudu (kualitas riwayat Aisyah adalah daif atau ditangguhkan)</p>

2. Talkin Mayit

Talkin adalah prosesi membisikkan atau menyebutkan kalimat-kalimat tertentu pada mayit yang baru saja dikubur.⁶² Perilaku keagamaan semacam ini banyak dilakukan oleh masyarakat muslim di Nusantara.

Dalam *Bulūg al-Marām*, Ibnu Ḥajar al-Asqalāni menyebutkan hadis tentang praktik talkin. Hadis tersebut berbunyi:

وَعَنْ صَمْرَةَ بْنِ حَبِيبٍ أَحَدِ التَّابِعِينَ قَالَ: كَانُوا يَسْتَجِيبُونَ إِذَا سُوِيَ عَلَى الْمَيِّتِ قَبْرُهُ، وَأَنْصَرَفَ النَّاسُ عَنْهُ، أَنْ يُقَالَ عِنْدَ قَبْرِهِ: يَا فُلَانُ! فُلَانُ! لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، يَا فُلَانُ! فُلَانُ! رَبِّيَ اللَّهُ، وَدِينِي الْإِسْلَامُ، وَنَبِيِّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ مُؤْتَفِقًا. وَلِلطَّبْرَانِيِّ نَحْوُهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي أَمَامَةَ مَرْفُوعًا مُطَوَّلًا.

Dari Ḍamrah bin Ḥabīb, salah seorang tabi'in, mengatakan, "Apabila tanah di atas kuburan si mayit telah rata dan orang-orang telah pergi mereka menganjurkan agar diucapkan di atas kuburannya, "Hai fulan! katakanlah "*Lā ilāha illallah*" tiga kali,

⁶²Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 425.

hai fulan! Katakanlah "Tuhanku Allah, agamaku Islam dan Nabiku Muhammad." (Hadis riwayat Sa'īd bin Manṣūr secara mauquf). Al-Ṭhabrānī juga meriwayatkan hadits serupa dari Abu Umāmah secara *marfū'* dan haditsnya panjang.⁶³

Menyikapi hadis talkin di atas, Hassan menyatakan bahwa semua hadis talkin kualitasnya lemah bahkan palsu. "Ulama hadis berkata bahwa orang yang mengerti di dalam hadis tidak syak tentang kepalsuan hadis talkin."⁶⁴ Untuk menguatkan pendapatnya ia mengutip al-Ṣan'ānī, "Kata Imam al-Ṣan'ānī: diringkaskan dari perkataan imam-imam bahwa hadis itu lemah dan beramal dengannya adalah bidah⁶⁵ dan janganlah kita tertipu dengan sebab banyak orang yang mengerjakannya."⁶⁶

Pendapat Hassan di atas dijabarkan dalam bukunya *Soal Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*. Ia menerangkan bahwa ajaran talkin tidak disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis sahih. Selanjutnya ia berargumen bahwa dalam Q.S. al-Nisā': 18 yang

⁶³Al-Asqalānī, *Bulūḡ al-Marām*, 236-237.

⁶⁴Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 258.

⁶⁵Kata bid'ah berasal dari kata *al-bad'u* (البدع) dari *fi'il māḍi bada'a* (بدع), dan kata *al-ibdā'* (الابداع) dari *fi'il māḍi abda'a* (أبدع). Kedua kata tersebut memiliki makna yang sama, yaitu munculnya sesuatu tanpa adanya contoh sebelumnya, yang diada-adakan, dan sebuah kreasi yang belum ada sebelumnya. Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arab*, jilid 8, 6. Menurut 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, Bid'ah adalah melakukan amalan yang belum pernah ada pada zaman Rasulullah. Lihat Abu Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*, (Lebanon: Dār al-Ma'ārif, t.t), jilid 2, 172.

⁶⁶Apa yang dikutip Hassan bukan perkataan al-Ṣan'ānī, melainkan pendapat Ibnu al-Qayim dalam kitab *al-Rūḥ* yang kemudian dinukil oleh al-Ṣan'ānī. Lihat Muhammad bin Ismā'il al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūḡ al-Marām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), jilid 2, 122.

menerangkan bahwa tidak berguna taubat seseorang yang ketika hendak mati berkata ‘sekarang saya bertaubat.’⁶⁷ Dengan demikian, keputusan/kesimpulan hukum yang Hassan tetapkan adalah menyatakan bahwa talkin mayit merupakan sebuah bidah atau sebuah penyimpangan (*heresy*).

Berbeda dengan Hassan, Bisri Mustofa berpendapat bahwa talkin mayit adalah amalan yang sunnah. Ia merujuk pada pendapat ulama Syafi’iyah, “Ulama Syafi’iyah berpendirian bahwa talkin mayit sebagaimana berlaku di mana-mana itu sunnah. Pendirian itu berdasarkan hadis ini.”⁶⁸ Bisri menyadari adanya pandangan yang menyatakan bahwa talkin adalah bidah. Ia menyebutkan keterangan dalam tafsir *al-Manār* yang menerangkan bahwa talkin mayit adalah bidah. Pendapat ini beralasan karena hadis-hadis talkin berstatus palsu (*maudū’*) atau sekurang kurangnya daif.⁶⁹ Oleh karena itu hadis semacam itu tidak bisa menjadi dasar hukum.

Mengenai dua pandangan yang berbeda ini Bisri memiliki kecondongan pada pendapat Sya’fi’iyah. Ia berkata, “...jadi bagi kita lebih mantap dikatakan sunnah dan bukan bidah.”⁷⁰ Ungkapan Bisri ini menunjukkan sikap Bisri yang mengamini pendapat Syafi’iyah yang menjadi mazhab mayoritas di Nusantara.

⁶⁷Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*, jilid 1, 213.

⁶⁸Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 146.

⁶⁹Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 146.

⁷⁰Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 147.

Sementara itu, mengenai diskursus talkin ini Subki memiliki sikap yang sama dengan Bisri. Berlandaskan hadis riwayat Ḍamrah bin Ḥabīb di atas dan riwayat Abu Umāmah Subki berpandangan bahwa talkin mayit merupakan ritus yang boleh dilakukan. Ia mengatakan, “...*dawuh kang tinutur nembe iki nuduhaken den lakoni talkin...*”⁷¹ Hadis Ḍamrah membuktikan bahwa talkin telah diamalkan sejak zaman sahabat.

Subki menguatkan pendapatnya dengan menyebutkan riwayat Abu Umāmah secara lengkap. Matan hadis Abu Umāmah sendiri tidak disebutkan oleh Ibnu Ḥajar dalam *Bulūg al-Marām*. Ibnu Ḥajar hanya menyebutkan sanad riwayat Abu Umāmah. Ia hanya memberi keterangan bahwa hadis yang serupa (dengan riwayat Ḍamrah bin Ḥabīb) juga diriwayatkan al-Ṭabrānī melalui riwayat dari Abu Umāmah secara *marfū'*.⁷²

Paparan di atas menunjukkan sikap Hassan ini identik dengan kalangan Islam modernis. Kalangan ini memiliki semangat kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah yang melakukan upaya purifikasi keagamaan dari elemen-elemen tradisi paganisme yang dapat menimbulkan bidah dan khurafat seperti amalan talkin mayit.

Di lain sisi, Bisri dan Subki memiliki sikap yang mendukung amalan talkin mayit. Sikap akomodatif terhadap tradisi menjadi ciri khas kalangan Islam tradisional. Kelompok tradisional juga akomodatif terhadap amalan-amalan tambahan yang menurut

⁷¹Subki, *Miṣbāḥ al-Anām*, jilid 1, 405.

⁷²Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 237.

mereka dinilai baik dan dianjurkan oleh para ulama besar generasi sebelumnya. Di samping itu amalan tersebut juga didasarkan atas sunnah Nabi meskipun statusnya lemah.

Dari paparan diatas sikap dan pemahaman hadis ketiga pensyarah tentang talkin mayit secara ringkas dapat dilihat dalam tabel berikut:

Hadis	Ahmad Hassan	Bisri Mustofa	Ahmad Subki
<p>وَعَنْ ضَمْرَةَ بِنِ حَبِيبٍ أَحَدِ التَّابِعِينَ قَالَ: كَانُوا يَسْتَحْيُونَ إِذَا سُئِلَ عَلَى الْمَيِّتِ قَبْرُهُ، وَأَنْصَرَفَ النَّاسُ عَنْهُ، أَنْ يُقَالَ عِنْدَ قَبْرِهِ: يَا فُلَانُ! قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، يَا فُلَانُ! قُلْ: رَبِّي اللَّهُ، وَدِينِي الْإِسْلَامُ، وَنَبِيِّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ مَوْفُوقًا. وَلِلطَّبْرَانِيِّ نَحْوُهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي أَمَامَةَ مَرْفُوعًا مُطَوَّلًا.</p>	<p>Bid'ah (hadis talkin berkualitas lemah bahkan palsu)</p>	<p>Talkin adalah amalan yang sunah (Syafi'iyah)</p>	<p>Talkin adalah amalan yang boleh dilakukan (talkin telah diamalkan sejak zaman sahabat)</p>

3. Tawasul

Tawasul berasal dari kata *wassala-yuwassilu-tawassulan* yang berarti mendekatkan diri dengan suatu perantaraan (wasilah). Sedangkan wasilah secara bahasa adalah kedudukan di sisi raja,

derajat dan kedekatan.⁷³ Wasilah bisa diartikan segala sesuatu yang bisa menyampaikan agar suatu tujuan dapat tercapai atau berhasil. Dengan demikian tawasul berarti menjadikan sesuatu yang menurut Allah mempunyai nilai, derajat dan kedudukan yang tinggi, untuk dijadikan sebagai wasilah (perantara) agar permintaan atau doa dapat dikabulkan.⁷⁴

Tawasul adalah salah satu teknik berdoa dengan menggunakan perantara (*wasīlah*). Para ulama menyepakati akan kebolehan tawasul dengan amal saleh. Perbedaan mulai muncul ketika tawasul dengan orang saleh (ulama) yang telah meninggal. Ada kelompok yang membolehkan ada juga kelompok yang melarang.⁷⁵

Hadis nabi yang menjadi dasar tentang tawasul adalah riwayat sahabat Anas bin Mālik. Hadis ini dikutip oleh Ibnu Hajar dalam *Bulūg al-Marām*. Hadis tersebut adalah:

وَعَنْ أَنَسِ بْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - كَانَ إِذَا فَحَطُوا يَسْتَسْقِي بِالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَسْقِي إِلَيْكَ بَنِيْنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ بَنِيْنَا فَاسْقِنَا، فَيُسْقَوْنَ.⁷⁶

⁷³Ibnu Manzūr, *Lisanul Arab*, 4837. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, 1559.

⁷⁴Muhammad Hanif Muslih, *Kesahihan Dalil Tawassul Menurut Petunjuk Al-Quran dan Al-Hadits*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 2011), 51.

⁷⁵Ayat al-Quran yang menerangkan tentang wasilah adalah Q.S. al-Maidah: 35:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

⁷⁶Al-Asqalānī, *Bulūg al-Marām*, 216.

Darinya Anas ra. bahwasanya Umar ra. Apabila orang-orang ditimpa kemarau, ia memohon hujan (kepada Allah) dengan perantara Abbās bin Abdul Muṭallib. Dia berdoa, "Ya Allah, sesungguhnya kami dahulu memohon hujan kepada-Mu dengan perantara Nabi kami, lalu Engkau beri kami hujan dan sekarang kami bertawassul kepada-Mu dengan paman Nabi kami, maka berilah kami hujan." Lalu diturunkan hujan kepada mereka.

Hassan mengartikan kalimat ‘*nastasqī ilaika bi nabiyīnā*’ dengan arti “kami meminta hujan kepada-Mu dengan perantara nabi kami.” kata perantara diberikan sebuah catatan bahwa “Tawasul dengan orang yang masih hidup itu, ialah minta orang hidup mendoakan kepada Allah. Tawasul dengan orang yang sudah mati tidak ada dalam Islam.”⁷⁷ Dari catatan Hassan ini dapat dipahami bahwa ia membolehkan tawasul kepada orang yang masih hidup, sedangkan tawasul kepada orang yang telah meninggal tidak diperbolehkan. Hassan tidak memberikan argumentasi pandangannya ini dalam *Terjemah Bulughul Maram*.

Argumentasi Hassan tentang tawasul disampaikan secara panjang di bukunya *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*. Ia menjelaskan bahwa hadis tentang tawasul memiliki kelemahan pada sanadnya, sehingga tidak bisa dijadikan landasan. Diantara hadis itu adalah hadis tentang orang buta sebagai berikut:

عَنْ عُمَانَ بْنِ حُنَيْفٍ، أَنَّ رَجُلًا، ضَرِيرَ الْبَصَرِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ
ادْعُ اللَّهُ أَنْ يُعَافِيَنِي . قَالَ " إِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ وَإِنْ شِئْتَ صَبَرْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ " .
قَالَ فَادْعُهُ . قَالَ فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيُحْسِنُ وُضُوئَهُ وَيَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ " اللَّهُمَّ إِنِّي

⁷⁷Hassan, *Terjemah Bulughul Maram*, 237.

أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي
هَذِهِ لِتُقْضَى لِي اللَّهُمَّ فَشَقِّعْهُ فِيَّ

Dari Usmān bin Hunaif (menceritakan) bahwa ada seorang laki-laki yang buta matanya datang kepada Nabi Saw. seraya berkata: "Berdo'alah kepada Allah agar Dia menyembuhkanku." beliau bersabda: "jika kamu berkehendak maka saya akan mendo'akanmu, dan jika kamu berkehendak maka bersabarlah, karena hal itu lebih baik bagimu." laki-laki tersebut berkata: "berdo'alah (kepada Allah untukku)." Usmān bin Hunaif berkata: "Lalu beliau memerintahkannya untuk berwudhu, kemudian ia pun memerintahkannya wudunya dan berdo'a dengan do'a berikut ini, "Ya Allah! Aku memohon kepada-Mu, menghadap kepada-Mu dengan nabi-Mu Muhammad, nabi yang diutus dengan membawa rahmat." (laki-laki itu berkata); "Aku telah menghadap (memohon) kepada Tuhanku denganmu untuk memenuhi kebutuhanku." (Sabda beliau): "Ya Allah! Terimalah syafa'atnya untukku." (HR. Tirmizī)⁷⁸

Lebih lanjut ia menjelaskan jika hadis di atas dinilai sahih maka matan hadis diartikan dengan makna yang sesuai. Matan yang berbunyi “*atawajjah ilaika binabiyyika*” diartikan “saya menghadap kepada-Mu (dibantu doa oleh) Nabi-Mu.” Bukan diartikan dengan kemuliaan, pangkat atau lainnya.

Kemudian praktik tawasul di zaman sahabat hanya terbatas pada orang yang masih hidup.⁷⁹ Dengan demikian tawasul dapat diartikan meminta orang lain mendoakan kita atau bersama-sama

⁷⁸Muhammad bin ‘Īsa al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās), 569.

⁷⁹Hassan, *Soal Jawab*, jilid 1, 332.

mendoakan kita. Sementara tawasul kepada orang saleh seperti wali yang telah meninggal tidak diperbolehkan.

Sementara itu, Bisri memahami hadis tentang kisah Umar yang bertawasul kepada Abbas ra. Dan Nabi Saw. menunjukkan bolehnya tawasul kepada orang mati. Berdoa kepada Allah dengan berwasilah dengan orang saleh atau wali diperbolehkan baik ketika mereka masih hidup atau sudah meninggal. Ia menuturkan, “Dari hadis ini, jelas bahwa berdoa dengan wasilah pada ahlil khair itu boleh.”⁸⁰

Subki juga memiliki pandangan yang sama dengan Bisri. Hadis tentang kisah Umar yang diriwayatkan al-Bukhārī menjadi dalil yang kuat tentang tawasul. Ia menyatakan, “...*iki kisah nuduhaken ing kawenangane tawasul nuwun marang Allah kelawan lantaran lan bantuwan kelawaan ahl al-ḥair wa al-ṣalah lan ahl al-bait al-rasūl.*”⁸¹ Subki menguatkan hadis ini dengan hadis lainnya, yakni, *توسلوا بجاهي فان جاهي عند الله عظيم*.⁸²

Diskursus tawasul menjadi medan pergulatan pemikiran Islam modernis dan tradisional. Sikap Hassan ini identik dengan kalangan Islam modernis yang berupaya melakukan purifikasi ajaran Islam dari amalan yang berbau takhayul dan bidah.

⁸⁰ Mustofa, *Sullam al-Afhām*, jilid 2, 105.

⁸¹ Subki, *Sullam al-Afhām*, jilid 1, 367

⁸² Hadis ini menurut Ibnu Taimiyah adalah lemah karena tidak memiliki sanad yang jelas sehingga digolongkan sebagai hadis palsu. Ibnu Taimiyah, *Qāidah Jalilah fi al-Tawasul wa al-wasīlah*, (Riyad: Maktabah Layyinah, 1991), 252.

Sementara Bisri dan Subki yang tergolong Islam tradisional menerima praktik tawasul. Berdoa kepada Allah melalui wasilah wali (kekasih Allah) bukan hal yang asing bagi kalangan tradisional karena mereka memiliki kedekatan dengan dunia tasawuf (tarekat) di mana budaya tawasul tumbuh subur di dalamnya. Terlebih Subki sendiri yang merupakan pengamal Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah.

Dari paparan diatas sikap dan pemahaman hadis ketiga pensyarah tentang tawasul secara ringkas dapat dilihat dalam tabel berikut:

Hadis	Ahmad Hassan	Bisri Mustofa	Ahmad Subki
<p>وَعَنْ أَنَسٍ أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - كَانَ إِذَا قَحِطُوا يَسْتَسْقِي بِالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَسْقِي إِلَيْكَ بَنِيْنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا، فَيُسْقَوْنَ</p>	<p>Tawasul dengan orang yang sudah meninggal tidak ada dalam Islam (<i>bid'ah</i>).</p>	<p>Boleh tawasul kepada <i>ahl al-khair</i>.</p>	<p>Boleh tawasul kepada <i>ahl al-khair wa al-ṣalāḥ wa ahl al-bait al-rasūl</i>.</p>

Paparan diatas menunjukkan pemahaman hadis dan sikap Ahmad Hassan, Bisri Mustofa dan Ahmad Subki berkaitan dengan tawasul tidak bisa dipisahkan dari latar ideologi pensyarah. Ideologi puritan sangat kental diri Ahmad Hassan

dalam pemahamannya terhadap hadis. Hassan memiliki kepentingan untuk membersihkan Islam dari amalan yang menyimpang (*bid'ah*). Sebaliknya Bisri dan Subki kental dengan ideologi Islam tradisional sufistik yang memiliki kepentingan untuk meneguhkan ortodoksinya di bumi Nusantara.

Fakta ini membuktikan bahwa pertarungan ideologi kelompok Islam modernis dan Islam tradisional tidak hanya terjadi diruang sosial dan politik tetapi juga diruang keilmuan. Syarah hadis *Bulūg al-Marām* yang diintrodusir ketiga pensyarah ternyata sarat akan selubung ideologi dan kepentingan. Oleh karena itu perlu pembacaan secara kritis terhadap ketiga syarah tersebut agar pembaca tidak terjebak kukungan ideologi tertentu.

BAB VI PENUTUP

Bab penutup ini merupakan bagian akhir dari disertasi. Pada bab ini akan disampaikan kesimpulan dari penelitian, saran dan penutup.

A. Kesimpulan

Sesuai dengan masalah yang telah dirumuskan dan berdasarkan analisa yang dilakukan pada bab-bab sebelumnya, disertasi ini menarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Berdasarkan unsur-unsur syarah yang ada, metode syarah hadis pada tiga kitab syarah tersebut dapat dikategorikan menjadi dua yakni *syarḥ wasīṭ* (syarah sederhana) dan *syarḥ wajīz* (syarah ringkas). Kitab yang menggunakan metode *syarḥ wasīṭ* adalah *Tarjamah Bulughul Maram* karya A. Hassan dan *Miṣbāḥ al-Anām* karya Ahmad Subki. Sementara kitab yang menggunakan metode *syarḥ wajīz* adalah *Sullam al-Afhām* karya Bisri Mustofa. Ada tujuh unsur syarah yang terdapat dalam *Tarjamah Bulughul Maram* karya A. Hassan yang meliputi ulasan kosakata, nilai rawi, status hadis, cakupan hadis, hukum yang dikandung hadis, pandangan mazhab, dan komentar pensyarah. Kemudian ada 8 (delapan) unsur syarah yang termuat dalam *Miṣbāḥ al-Anām* yakni; ulasan kosakata hadis, cakupan hadis, *syawāhid* hadis, hukum dalam hadis, pandangan mazhab, faedah hadis, catatan atas syarah terdahulu dan komentar pensyarah. Sementara *Sullam al-Afhām* karya Bisri Mustofa memuat 6 (enam) unsur syarah;

ulasan kosakata hadis, cakupan hadis, hukum yang dikandung hadis, pandangan mazhab, dan komentar pensyarah.

2. Pendekatan syarah yang digunakan tiga pensyarah sangat beragam. Ahmad Hassan menggunakan pendekatan tekstual dan intertekstual. Hassan menggunakan pendekatan interteks yang berbasis pada al-Quran dan Sunnah di mana ini merupakan cirikhasnya sebagai tokoh Islam modernis dengan semangat kembali pada al-Qur'an dan sunnah. Selanjutnya Bisri menggunakan pendekatan syarah tekstual dan intertekstual yang dikombinasikan dengan pendapat hukum ulama mazhab. Sementara Subki menggunakan tiga pendekatan syarah; tekstual, kontekstual dan intertekstual. pendekatan intertekstual Subki tidak hanya berbasis al-Qur'an dan hadis tetapi juga menggunakan kitab-kitab terdahulu yang berhaluan fikih Syafi'iyah dan tasawuf Sunni.
3. Ketiga karya syarah hadis di atas memiliki keterikatan dan keterkaitan dengan kondisi sosio kultural pensyarahnya. Hal itu dibuktikan adanya nilai lokal Nusantara yang diadopsi dan dicantumkan dalam ketiga kitab syarah. Ada tiga basis nilai lokal Nusantara yang terdapat dalam tiga syarah tersebut; basis kedaerahan, basis sosial politik, dan basis sosial budaya. Nilai-nilai lokal yang ditemukan dalam ketiga karya ulama Nusantara tersebut menguatkan pandangan bahwa syarah hadis sangat dipegaruhi oleh kultur, tradisi, dan realitas sosial politik di mana syarah diintrodusir.

4. Ketiga kitab syarah hadis dalam penelitian ini tidak bisa dilepaskan dari ideologi dan kepentingan penyusunnya. Kitab *Bulūg al-Marām* menjadi medan pergulatan pemikiran pensyarah dengan pensyarah lainnya, sehingga memunculkan pemahaman hadis dan sikap yang beragam. Keragaman ini dipengaruhi oleh cara baca dan perspektif yang digunakan dalam menyikapi diskursus keagamaan yang merupakan representasi identitas, ideologi dan afiliasi kelompok dari pensyarah itu sendiri. Pertarungan ideologi kelompok Islam modernis dan Islam tradisional sangat terlihat dari bagaimana sikap keagamaan Hassan, Bisri, dan Subki tentang sentuhan kulit lawan jenis, talkin mayit, dan tawasul. Ideologi puritan dan modernis sangat kentara pada model pemahaman hadis Ahmad Hassan. Ini bisa dilihat bagaimana Hassan menggunakan al-Qur'an dan teks hadis sebagai rujukan utama dan sikapnya yang anti mazhab (taklid). Di sini terlihat bagaimana Hassan memiliki kepentingan untuk memurnikan (purifikasi) Islam dari amalan yang menyimpang (*bid'ah*). Sebaliknya Bisri dan Subki kental dengan ideologi Islam tradisional sufistik yang mengakomodir pendapat-pendapat ulama mazhab dalam syarahnya. Pendekatan syarah dan pemahaman hadis yang mereka gulirkan menyiratkan kepentingan untuk meneguhkan ortodoksi Islam tradisional yang identik dengan fikih Syafi'iyah dan tasawuf Sunni di bumi Nusantara.

B. Saran

Berdasarkan temuan dan kesimpulan yang telah di sebutkan sebelumnya, maka penulis memberikan saran-saran sebagai berikut:

1. Perlu dilakukan kajian yang lebih luas mengenai kitab, monograf, ataupun literatur hadis karya ulama Nusantara sebelum abad XX untuk melihat karakter syarah, pendekatan, dan gaya yang digunakan. Hal ini penting dilakukan untuk merekonstruksi kesejarahan kajian hadis di Nusantara.
2. Perlu adanya pendekatan yang beragam dalam penelitian literatur hadis karya ulama Nusantara. Pendekatan yang berbeda dan beragam akan mampu mengisi kekosongan ilmiah dan memberikan gambaran yang lebih menyeluruh tentang lanskap literatur hadis Nusantara.

C. Penutup

Alhamdulillah, pada akhirnya penulisan disertasi ini sampailah pada tahap yang terakhir. Disadari bahwa karya ini masih memungkinkan adanya masukan-masukan kearah kesempurnaannya. Kritik dan saran bagi penyempurnaannya senantiasa penulis harapkan. Semoga karya ini menjadi tulisan yang memberikan manfaat. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Jurnal Ilmiah

- Abdillah, Syaikh. “Perkembangan Literatur Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh”. *Diroyah Jurnal Ilmu Hadis*. No.1, Vol.1, (2016): 72.
- Afwadzi, B. “Integrasi Ilmu-Ilmu Alam dan Ilmu-Ilmu Sosial dengan Pemahaman Hadis Nabi: Telaah Atas Konsepsi, Aplikasi, Dan Implikasi”. *Theologia*, Vol. 28, No. 2, (2017): 351–390.
- Aisyah, Siti. “Pemikiran Ahmad Hassan Bandung Tentang Teologi Islam”, *Al-Lub*, Vol. 2, No. 1, (2017); 48-67.
- Al-Ābādī, Muḥammad Abū al-Laiṣ al-Khair. “Syarḥ al-Aḥādīṣ al-Nabawiyyah: Ta’sīs wa Taṭbīq,” *Al-Tajdīd* 15, No. 30. (1432 H./2011 M.)
- Amiruddin. “Pemikiran Pendidikan Ahmad Hassan”, *Kariman*, Vol. 5, No. 1, (2017): 23-35.
- Andariati, Leni. “Hadis dan Sejarah Perkembangannya”, *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 4, No. 2, (2020): 155.
- Anggoro, Taufan. “Analisis Pemikiran Muḥammad Syuhudī Ismail Dalam Memahami Hadis”. *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 3, No. 2, (2019): 93-104.
- Anshori, M. “Syarḥ Hadis dari Masa Ke Masa”, *Jurnal Al-Irfani: Jurnal Kajian Tafsir Hadits*, Vol. I, No.1, (2017): 22.
- Ardiansyah. NZ. “Shifting Paradigm Pemahaman Hadis di Indonesia (Studi interpretasi Kontekstual ‘Alī Mustafa Ya’qub terhadap Hadis-hadis Hubungan dengan Non-Muslim”, *JIA*, Vol. 20, No.2, (2019), 203-234.
- Bayanūnī, Faṭḥ al-Dīn. “Aḍwā’ ala ‘Ilm Syarḥ al-Hadīṣ”. *al-Dirasāt ‘Alīslamiyah*, Vol. 42, No.3, (2007), 69-110.

- Blecher, Joe. "Hadith Commentary in the Presence of Students, Patron, and Rivals: Ibn Hajar and Ṣaḥīḥ al-Bukhārī in Mamluk Cairo", *Oriens*, Vol. 41, No.3, (2013), 261-287
- Danarto, Agung. "Perkembangan Pemikiran Hadis di Indonesia, Sebuah Upaya Pemetaan". *Jurnal Tarjih*, Vol. 7, No.1. (2004): 73-82.
- Darmalaksana, Wahyudin. "Penelitian Hadis Metode Syarah Pendekatan Kontemporer: Sebuah Panduan Skripsi, Tesis, dan Disertasi". *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, Vol. 5, No. 1, (2020): 58-68.
- Fathurrahman, Oman. "The Roots of the Writing Tradition of Hadith Works in Nusantara: Hidayat al-habib by Nur al-Din al-Raniri". *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 19, No. 1, (2012): 48.
- Federspiel, Howard M. "Hadith Literature in Twentieth Century Indonesia", *Oriente Moderno Journal*, Vol. 82, No.1 (2002): 119.
- Ghozali, Abdul Malik. "The Chains of Transmission of Syeikh Muḥammad Mahfudz At-Tirmasi in Kifāyat Al-Mustafīd". *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literatur and Heritage*, Vol. 7, No.1, (2018): 19-45.
- Hizbullah, Nur. "Ahmad Hassan: Kontribusi Ulama dan Pejuang Pemikiran Islam di Nusantara dan Semenanjung Melayu", *al-Turats*, Vol. 20, No. 2, (2044): 285-296.
- Idri & Rohaizan Baru. "The History and Prospect of Hadith Studies in Indonesia". *International ournal of Academic Research Business &Social Sciences*, Vol. 8, No. 7, (2018): 1038-1049.
- Ilyas, "Pemahaman Hadis Secara Kontekstual (Telaah terhadap Asbab al-Wurud)", *Jurnal Kutub Khazanah*, No. 2 (1999): 87.
- Khaeruman, Badri. "Perkembangan Hadis Di Indonesia Abad XX". *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 1, No. 2, (2017): 187-202.
- Kurniati, Y. "Rekonstruksi Metodologi Keilmuan Syarah Hadis Klasik". *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies*, Vol.4, No.1, (2020): 46-56.

- Kustiman Iskandar, Rusli. "Polemik Dasar Negara Islam Antara Soekarno dan Mohammad Natsir." *Mimbar Jurnal Sosial dan Pembangunan* XIX, no. 02 (Juni 2003).
- Mahfudz, Muhsin. "Teknik Interpretasi Hadis Kitab Syarh Hadis: Kasus Kitab Fath Al-Bary", *Jurnal Tahdis*, Vol. 6, No. 1 (2015), 98-108.
- Maslukhin. "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa." *Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no. 1 (2015).
- Masrur, Ali. "Diskursus Metodologi Studi Hadis Kontemporer Analisa Komparatif antara Pendekatan Tradisional dan Pendekatan Revisionis". *Journal of Quran and Hadith Studies*, Vol. 1, No.2 (2012): 237-249.
- Muhtador, Moh. "Sejarah Perkembangan Metode dan Pendekatan Syarah Hadis". *Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, Vol. 2, No. 2(2016): 259-272.
- Mukhtar, Mukhlis. "Syarh Al-Hadis dan Fiqh Al-Hadis (Upaya Memahami dan Mengamalkan Hadis Nabi)". *Ash-Shabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 2, No. 2, (2018): 109-119.
- Mulyadi. "The Values of Moral Learning in "Ketika Cinta Bertasbih" Novel Written by Habiburrahman El Shirazy". *Al-Ta'lim Journal*, 23 (2016): 156-168.
- Mustakim, Lupik & Nor Huda 'Ali. "Relasi Islam dan Negara: Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958)", *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol. 19, No. 2, (2019): 22-39.
- Nasrulloh. "Rekonstruksi Definisi Sunah sebagai Pijakan Kontekstualitas.Pemahaman Azami Hadis". *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 15, No. I, (2014).
- Qomarullah, M. "Metode Syarah Hadis dalam Kitab Al-Muntaqa Syarah al-Muwatta'". *Khabar*, Vol. 2, No.1, (2020): 85-99.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri, "Living Hadis: Genealogi, Teori dan Aplikasi", *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1, No. 1, (2016):177-196.

- Rifa'i, Muh. "Pemikiran Polotik Islam Ahmad Hassan Perspektif Politik Islam Indonesia", *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 5, No. 2, (2015): 360-388.
- Rodliyana, M. D. "Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitab Hadith". *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1, (2012): 119–144.
- Rohmatika, R. V. "Pendekatan Interdisipliner dan Multidisipliner Dalam Studi Islam". *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol.14, No. 1, (2019). 115–132.
- Sagir, A. "Perkembangan Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam". *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, Vol. 9, No. 2, (2017): 129–151.
- Samson, Allan A. "Islam in Indoesian Politics". *Asian Survey*, Vol. 8, No. 12, (1968), 1001-1017.
- Santosa, Sandi. "Melacak Jejak Pensyarah Kitab Hadis". *Diroyah Ilmu Hadis*, Vol. 1, No.1, (2016): 79-87.
- Stets, Jan E. and Peter J. Burke. "Identity Theory and Social Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, Vol. 63, No. 3, (2000): 225.
- Su'aidi, Hasan. "Jaringan Ulama Hadis di Indonesia". *Jurnal Penelitian*. Vol. 5, No. 2, (2008): 1-14.
- Sumarna, E. "Syarah Hadis dalam Perspektif Kritik Dakhili dan Khariji (Menuju Pemaknaan Hadis yang Integritas)". *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta'lim*, Vol. 14, No.2, (2016): 157–164.
- Suryadi. "Prospek Studi Hadis di Indonesia (Telaah atas Kajian hadis di UIN, IAIN, dan STAIN)", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16, No. 1, (2014): 1-16.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Ragam Studi Hadis di PTKIN Indonesia dan Karakteristiknya", *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 4, No. 2, (2015): 215-247.

- Suwarjin, S. “Kitab Syarah dan Tradisi Intelektual Pesantren”. *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi Dan Keagamaan*, Vol. 4, No. 2, (2018): 85–98.
- Tasrif, Muh., dkk. “Rekontekstualisasi al-Ḥadits di Indonesia”. *Jurnal Istiqra*, Vol. 3, No.01, (2004): 78.
- Taufik, E. T. “Epistemologi Syarah Hadis di Perguruan Tinggi: Diskursus Genealogis Terhadap Transmisi dan Transformasi Metode Syarah Hadis di Indonesia”. *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 6, No. 2, (2020): 33–50.
- Tsekeris, Charalambos, “Relationalism in Sociology: Theoretical and Methodological Elaborations”, *Facta Universitatis*, Vol. 9, No. 1, (2010): 139-148.
- Ulama’i, A. Hasan Asy’ari. “Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis”, *Teologia Jural Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol.19, No.2, (2008), 339-361.
- Zahrah, N. Siti. “Gharib al-Hadits Sebagai Embriologi Syarah Hadits dan Transformasinya”. *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, Vol. 9, No. 1, (2020): 127–141.

Sumber Buku

- Ahmad, Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muḥammad Syuhudi Ismail*. Jakarta: Renaisans, 2005.
- al-‘Aini, Badr al-Din Abū Muḥammad Maḥmud bin Aḥmad bin Mūsā bin Aḥmad bin Husain. ‘*Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, tt.
- al-A‘zami, Mustafa. *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980.
- al-Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar. *Bulūg al-Marām min Adillāt al-Aḥkām*. Riyad: Dar al-Qabas, 2014.

———. *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1379 H.

al-Bantani, Nawawi. *Tanqīḥ al-Qaul al-Ḥasis bi Syarḥ Lubab al-Ḥadīṣ*. Kairo: Dar Ihya: t.t.

al-Bukhārī, Abū Abdillāh Muḥammad bin Isma‘il. *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣalla Allāh ‘alaiḥ wa Sallam wa Sunaniḥi wa Ayāmihī: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. ttp: Dar Tuq al-Najah, 1422 H.

al-Darimi, Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Rahman bin al-Fadl bin Bahram bin Abd al-Ṣamad. *Musnad al-Dārimī al-Ma‘rūf bi Sunan al-Dārimī*. Saudi Arabia: Dar al-Mugni, 2000.

al-Fairūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya‘qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Al-Resalah, 2005.

al-Farāhidī, Abū ‘Abd al-Rahmān al-Khalīl bin Aḥmad bin ‘Amr bin Tamīm. *al-‘Ain*. ttp: Dar wa Maktabah al-Hilal, tt.

al-Farmāwī, Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fī al-Tasfīr al-Mauḍū‘ī*. ttp: Matba‘ah al-Hadarah al-‘Arabiyyah, 1977.

al-Hasani, Muḥammad bin ‘Alawī al-Māliki. *al-Manhal al-Laṭīf*. Indonesia: Dar al-Rahmah al-Islamiyyah, tt.

———. *al-Qawā‘id al-Asāsiyyah fī ‘Ilm Muṣṭalāḥuh al-Ḥadīṣ*. Jakarta: Dinamika Berkah Utama, tt.

Ali, Nizar, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Syarah Hadis*. Yogyakarta: Lentera Hati, 2001.

Ali, Nizar, *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*. Yogyakarta: CESaD YPI Al-Rahmah, 2001.

al-Jawwabi, Muḥammad Ṭāhir. *Juhud al-Muḥaddiṣīn fī Naqd al-Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf*. Nasyr wa Tauzi’ Mu‘assasat al-Karim bin ‘Abdillāh, t.t.

al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

- . *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 1408 H./1988 M.
- al-Khulī, Muḥammad Abd al-Azīz. *Tarikh Funūn al-Hādīs al-Nabawī*. Beirut: Dar Ibn Kasir, t.t.
- al-Mubārakfūrī, Abū al-‘Alī Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥīm. *Tuḥfah al- Aḥwazī Syarḥ Jāmi‘ al-Turmūzī*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- al-Mubārakfūrī, Ṣafīyy al-Raḥmān. *al-Raḥīq al-Makhtūm: Baḥs fī al-Sīrah al-Nabawīyyah’ala Ṣāḥibihā Afḍal al-Ṣalāh wa al-Salām*. Qatar: Wizarah al-Auqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2007.
- al-Munawwir, Warson. *Kamus al-Munawwir*. Yogyakarta: PP al-Munawwir Krapyak, 1984.
- al-Naisābūrī, Abū ‘Abdillāh al-Ḥakim Muḥammad bin ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Ḥamdawaih bin Nu‘aim bin al-Ḥakam. *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1977.
- al-Naisābūrī, Abū al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. *al-Musnid al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ila Rasūlillāh Ṣalla Allāh ‘alaih wa Sallama: Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, tt.
- al-Nasa’i, Abū Abd al-Rahman Ahmad bin Syu‘aib bin ‘Alī al-Khurasani. *al-Mujtabā min al-Sunan aw al-Sunan al-Ṣugrā al-ma‘rūf bi Sunan al-Nasa’i*. Aleppo: Maktab al-Matbu‘at al-Islamiyyah, 1986.
- al-Nawawī, Abū Zakariya Muhy al-Dīn Yahya bin Syaraf. *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, 1392 H.
- al-Qastalanī, Aḥmad bin Muḥammad bin Abū Bakr bin ‘Abd al-Mālīk. *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Mesir: Al-Matba‘ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1323 H.
- al-Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 2000.

- al-Rūmī, Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaimān. *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhiji*. Ttp: Maktabah al-Taubah, tt.
- al-Ruwaifi’ī, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukrīm bin ‘Alī al-Anṣārī. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dar al-Sadir, 1414 H.
- al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Teheran: Dar Ihsan, tt.
- al-Ṣāliḥ, Ṣubḥi. *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuhu ‘Arḍun wa Dirāsatan*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malīyīn, 1984.
- al-Shiddiqi, Muhamad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- al-Siba’i, Mustafa. *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. ttp: Dār al-Warrāq, tt.
- al-Sijistani, Abū Dawud Sulaiman bin al-Asy’s bin Ishaq bin Basyir bin Syidad bin ‘Amr al-Azdi. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Asriyyah, tt.
- al-Suyūṭī, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Saudi Arabia: Wizārah al-Syu’ūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Da‘wah wa al-Irsyād, tt.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī*. Beirut: Maktabah al-Kauṣar, 1994.
- al-Syaibani, Abū ‘Abdullāh Ahmad bin Muḥammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad. *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. ttp: Mu’assasah al-Risalah, 2001.
- al-Tahānawī, Zafar Aḥmad al-‘Uṣmānī. *Qawā’id fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dar al-Qalam, 1972.
- al-Ṭaḥḥān, Maḥmud. *Taisīr Muṣṭalāḥuh al-Ḥadīṣ*. Iskandaria: Markaz al-Huda li al-Dirasat, 1415 H.
- Al-Tibi, Abū Muḥammad Syaraf al-Dīn al-Husain bin Muḥammad bin ‘Abdullāh. *al-Khulāṣah fī Ma’rifah al-Ḥadīṣ*. Kairo: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2009.

- al-Yaḥṣubī, Abū al-Faḍl ‘Iyāḍ bin Mūsā bin ‘Iyāḍ bin ‘Amrun. *Al-Ilmā’ ila Ma’rifah Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā’*. Kairo: Dar al-Turas, 1970.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin Abd Allah. *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’an*. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1972.
- . *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Turās, 1984.
- al-Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Mesir: ‘Isa al-Bābī al-Ḥalabī, tt.
- Anas, Dadan Wildan dkk. *Anatomi Gerakan Dakwah Persatuan Islam*. Tangerang Selatan: Amanah Publishing, 2015.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Bazmul, Muḥammad bin Umar Salim. *‘Ilm Syarḥ al-Hādīs wa Rawafid al-baḥs Fihī*. t.p., t.t.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Bustamin dan M. Isa H. A. Salam. *Metodologi Kritik Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Djaja, Tamar. *Riwayat Hidup A. Hassan*, Jakarta: Mutiara Jakarta, 1980.
- Eriyanto. *Analisis Wacana*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Fathurrahman, Oman. *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdat al-Wujud, Kasus Abd Rauf Sinkel pada Abad ke-17*. Bandung: Mizan, 1999.
- Federspiel, Howard M. *The Usage of Traditions of The Prophet in The Contemporary Indonesia* Arizona: Arizona State University, 1993.
- Federspiel, M. Howard. *Persatuan Islam*. Yogyakarta: Gajah Mada Universiti Press, 1996.

- Hans, Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. , cet. 3 (New York: Spoken Language services, 1976), 463.
- Hassan, A. *Islam dan Kebangsaan*. Bangil: Persatuan, 1972.
- Hassan, Ahmad. *Terjemah Bulughul Maram*. Cet. 28, Bandung: CV. Diponegoro, 2011.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Huda, Achmad Zainal. *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LKiS, 20211.
- Ḥumaid, Sa‘ad bin ‘Abdullāh Alī. *Manāhij al-Muḥaddīsīn*. Riyad: Dar ‘Ulum al-Sunnah, 1999.
- Ismail, M. Syuhudi, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma‘ani al-Hadis yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- ‘Itr, Muḥammad Nur al-Din. *Manhāj al-Muḥaddiṣīn fī ‘Ilm al-Hādīs*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- . *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1981.
- Jama‘ah, Abū ‘Abdillah Badr al-Din Muḥammad bin Ibrahim bin Sa‘dullah. *al-Manhal al-Rawī fī Mukhtaṣar ‘Ulūm Al-Ḥadīs Al-Nabawī*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1406 H.
- Jamil, M. Mukhsin dkk. *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muḥammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007.
- Khalaf, Abd al-Wahhab. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da‘wah al-Islamiyyah, tt.
- Khalīfah, Muṣṭafā bin ‘Abdullāh Ḥājī. *Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, tt.
- Makluf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah al-A‘lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.

- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Martin, Richard C. (ed.). *Encyclopedia of Islama and The Muslim World*. New York; Mcmillan, 2004.
- Masyhadi, Ahmad Subki. *Miṣbāḥ al-Anām fi Tarjamah Bulugh al-Maram*. Pekalongan: Maktabah Raja Murah, t.t.
- Minhaji, Akh. A. *Hassan Sang Ideologi Reformasi Fikih di Indonesia 1887-1958*. Garut: Pembela Islam Media, 2015.
- Mohammad, Herry dkk. *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad-20*. Bandung: Gema Insani, 2006.
- Mughni, Syafiq A. *Hasan Bandung, Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.
- Mujiono, Nurkholis. *Metodologi Syarah Hadist*. Bandung: Fasygil Grup, 2003.
- Muna, Arif Chasanul (ed.), *Jejak Dakwah Ulama Nusantara: Menelusuri Perjuangan, Keteladanan, dan Hikmah Ulama Pekalongan*. Pekalongan: NEM, 2020.
- Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'anil Hadits Paradigma Interkoneksi Berbagai Metode dan Pendekatan dalam Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Idea Pers, 2016.
- Mustofa, Bisri. *Terjemah Bulughul Maram Sullam al-Afhām*, Kudus: Menara Kudus, t.t.
- Nata, Abūddin (ed.). *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Grasindo, 2001.
- Ansariyan, Husayn. *Commentary on Kumayl Supplication*. Translated by Hamideh Elahinia. Qum-Iran: Ansariyan Publications, tt.
- Soebahar, M. Erfan. *Aktualisasi Hadis Nabi di Era Teknologi Informasi*. Semarang: Rasail, 2010.

- Steenbrik, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- , *Pesantren Madrasah Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurikulum*. Cet. 2, Jakarta: LP3ES, 1986.
- Sudaryanto. *Metode Linguistik*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press. 1992.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2009.
- Suryadi. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer, Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Syuhbah, Muḥammad bin Muḥammad Abū. *al-Sīrah al-Nabawīyyah fi Dau' al-Qur'an wa al-Sunnah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.
- Thompson, John B.. *Analisis Ideologi Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*. terj. Haqqul Yaqin, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. ttp: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt.
- Zahwu, Muḥammad Muḥammad Abū. *al-Ḥadīṣ wa al- Muḥaddisūn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1974.
- . *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddisūn*. Mesir: Syirkah Musāhamah Miṣriyyah, 1958.
- Zed, Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan*. cet. 2, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Wildan, Dadan. *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*. Bandung: Gema Syahid, 1995.

Wildan, Dadan. *Yang Dai yang Politikus: Hikayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis*. Bandung: Rosda Karya, 1997.

Sumber Lain

Ali, Nizar, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Sharh Hadis: Kajian atas Kitab Shahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, (Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007).

Bisri, Kasan, *Hermeneutika Hadis dari Politik Hingga Budaya (Telaah Pemahaman Hadis KH. Bisri Mustofa dalam Kitab Al-Azward Musthafawiyah)*, (Penelitian BOPTN UIN Walisongo Semarang, 2018).

Danarta, Agung, “Perkembangan Pemikiran Hadis di Indonesia Sebuah Upaya Pemetaan”, (Makalah Seminar Nasional: Autentisitas dan Otoritas Hadis dalam Khasanah Keilmuan dan Tradisi Islam, Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 11 September 2003)

Farida, Umma dan Abdurrahman Kasdi, “The Network of Hadith in Indonesia in The 17th -19th Century”, (Makalah International Conference on Qur’an and Hadith Studies, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 6-8 November 2017)

Munirah, *Metodologi Syarah Hadis Indonesia Awal Abad 20 (Studi Kitab al-Khil’ah al-Fikriyah Syarḥ Minḥah al-Khairiyah karya Muḥammad Maḥfūz al-Tirmasī dan Kitab al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arba’īn Nawawī Karya Kasyful Anwār al-Banjārī)*, (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015)

Mustaqim, M. *Jawah Hadith Scholarship in The 19 Century: Comparative Study f The Adaptation of Lubab al-Hadith Composed by Nawawi and Wan ‘Alī Kelantan*, (Tesis, Edinburg University, 2007)

Nirwana, Dzikri dan Saifuddin, “Kecenderungan Kajian Syarah Hadis Ulama Banjar (Telaah Literatur Syarah Hadis Terpublikasi)”, (Makalah Konferensi Internasional: *Transformasi Sosial Dan*

Intelektual Orang Banjar Kontemporer, Banjarmasin: IAIN Antasari, 10-11 Agustus 2016).

Wawancara

KH. Hasanudin Putra KH. Ahmad Subki Masyhadi Pekalongan pada tanggal 25 Desember 2021.

Prof. Dr. H. Said Aqil Husein al-Muanawar, Dosen UIN Sayarif Hidayatullah Jakarta pada 27 Desember 2021.

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

- 1 Nama Lengkap : Kasan Bisri, M.A.
- 2 Tempat dan Tanggal Lahir : Kudus, 23 Juli 1984
- 3 Alamat Rumah : Desa Tenggeles RT.3 RW. 4
Kec. Mejobo Kab. Kudus
Jawa Tengah
- 4 HP : 085640298804
- 5 Email : kasan.bisri@walisongo.ac.id
- 6 Agama : Islam
- 7 Unit Kerja : UIN Walisongo Semarang

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan formal
 - a. S1: Tafsir Hadis IAIN Walisongo Semarang, 2005-2010.
 - b. S2: Studi Ilmu Agama Konsentrasi Hadis IIQ, 2010-2012.
 - c. S3: Studi Islam UIN Walisongo Semarang 2014-Sekarang.
2. Pendidikan Non-Formal
 - a. Madrasah Diniyah I'anatut Thalibin Kudus, 1999.
 - b. Ponpes Raudlatul Muta'allim Kudus, 2002.
 - c. Ponpes Ulil Albab Semarang, 2009.

C. Karya Ilmiah

1. Artikulasi Syarah Hadis dalam Bahasa Jawa: Studi tentang Kitab al-Azwād al-Muṣṭafawiyah Karya Bisri Mustofa, *Dirayah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, 2021
2. Berdialog dengan Realitas (Membaca Startegi Adaptasi Mahasiswa Thailand UIN Walisongo), Penelitian BOPTN UIN Walisongo 2020.

3. Adaptation and Forms of Social Capital of Coastal Communities in Environmental Preservation, *MIMBAR: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, 2020.
4. Artikulasi Hadis dalam Bahasa Jawa (Usaha Mendialogkan Hadis dengan Tradisi), Prosiding 1st Conference on Islamic and Religious Studies, UIN Sunan Gunung Jati Bandung, 27-28 September 2019.
5. Transformasi Pengajaran Hadis di Era Milenial, Penelitian BOPTN UIN Walisongo 2019.
6. Mendekonstruksi Tradisi Pengajaran Hadis: Studi Kasus Ebook Hadis untuk Anak, *Jurnal Riwayah*, 2019.
7. Model Keberagamaan Santri Urban Semarang, *Jurnal Kontemplasi*, 2019.
8. Hermeneutika Hadis dari Politik Hingga Budaya, Penelitian BOPTN UIN Walisongo 2018.
9. Hadis Kontradiktif dalam Perdebatan Ulama Indonesia (Studi Pemikiran Hadis A. Hassan dan Muhajirin Amsar), makalah dipresentasikan pada The 18th AICIS IAIN Palu, 17-20 September 2018.
10. Tashih and Tadh'if Method (a Study on Sunan Al-Mujtaba Al-Nasa'i), *Jurnal Hikmatuna*, 2015.
11. Takhrij wa Dirasāt al-Aḥādīs al-Wāridah fi al-Ibrīz, IIQ Jakarta, 2012.
12. Membedah Makna Raḥmatan lil 'Ālamīn: Sebuah Evolusi Tafsir, *Jurnal Tasamuh*, 2010.

Semarang, 27 Desember 2021

Kasan Bisri, M.A.
NIM: 1400039040