

LAPORAN PENELITIAN
AKAR PERKEMBANGAN KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONEISA:
STUDI KITAB MIŞBĀḤ AL-ẒULĀM KARYA MUHAJIRIN AMSAR AL-DARI



Diajukan oleh:
FATIHUNNADA, Lc., M.A.
(Dosen Fakultas Dirasat Islamiyah)

PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN (PUSLITPEN)
LP2M UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

2016

LAPORAN HASIL PENELITIAN

PEMULA

TAHUN ANGGARAN 2016

**AKAR PERKEMBANGAN KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONEISA:
STUDI KITAB MIṢBĀḤ AL-ZULĀM KARYA MUHAJIRIN AMSAR AL-DARI**



Peneliti:

Fatihunnada, Lc., M.A.

PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN (PUSLITPEN)

LP2M UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

2016

LEMBAR PENGESAHAN

Laporan penelitian yang berjudul “**AKAR PERKEMBANGAN KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONEISA: STUDI KITAB MIṢBĀḤ AL-ZULĀM KARYA MUHAJIRIN AMSAR AL-DARI**”, merupakan laporan akhir pelaksanaan penelitian yang dilakukan oleh **Fatihunnada, Lc., M.A.** dan telah memenuhi ketentuan dan kriteria penulisan laporan akhir penelitian sebagaimana yang ditetapkan oleh Pusat Penelitian dan Penerbitan (PUSLITPEN), LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Jakarta, 27 Oktober 2016

Peneliti,

FATIHUNNADA, Lc., M.A.

NIP. 19850917 201503 1 005

Mengetahui,

Kepala Pusat,
Penelitian dan Penerbitan (PUSLITPEN)
LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Ketua Lembaga,
Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

WAHDI SAYUTI, MA.
NIP. 19760422 200701 1 012

M. ARSKAL SALIM, GP., MA., PhD
NIP. 19700901 199603 1 003

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini;

Nama : Fatihunnada, Lc., M.A.

Jabatan : Dosen

Unit Kerja : Fakultas Dirasat Islamiyah

Alamat : Mekarsari Barat, Rt: 04/16 Tambun Selatan - Bekasi

dengan ini menyatakan bahwa:

1. Judul penelitian “**AKAR PERKEMBANGAN KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONEISA: STUDI KITAB MIṢBĀḤ AL-ẒULĀM KARYA MUHAJIRIN AMSAR AL-DARI**” merupakan karya orisinal saya.
2. Jika di kemudian hari ditemukan fakta bahwa judul, hasil atau bagian dari laporan penelitian saya merupakan karya orang lain dan/atau plagiasi, maka saya akan bertanggung jawab untuk mengembalikan 100% dana hibah penelitian yang telah saya terima, dan siap mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku serta bersedia untuk tidak mengajukan proposal penelitian kepada Puslitpen LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama 2 tahun berturut-turut.

Demikian pernyataan ini dibuat untuk digunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 27 Oktober 2016

Peneliti,

Fatihunnada, Lc., M.A.

NIP. 19850917 201503 1 005

**AKAR PERKEMBANGAN KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONEISA:
STUDI KITAB MIŠBĀḤ AL-ZULĀM KARYA MUHAJIRIN AMSAR AL-DARI**

Fatihunnada

Fakultas Dirasat Islamiyah (FDI)

fatihunnada@uinjkt.ac.id

Abstrak

Semenjak tradisi penulisan hadis di Indoneisa dimulai pada abad 17 yang ditandai dengan lahirnya kitab *Hidayat al-Ḥabīb fi al-Targīb wa al-Tarhīb* karya Nurudin al-Raniry dan *al-Mawā'iz al-Badī'ah* karya Abdul Rouf al-Sinkily, karya-karya ulama Indonesia masih bersifat sederhana dan belum menyentuh kajian kontradiktif hadis (hadis mukhtalif). Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* karya Muhajirin Amsar al-Dari adalah karya syarah hadis kitab *Bulūg al-Marām* yang menanamkan akar kajian pemahaman hadis-hadis yang terlihat kontradiktif di Indonesia.

Di dalam penelitian ini, penulis mencoba mengupas metode pemahaman hadis-hadis mukhtalif dalam kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* karya Muhajirin Amsar al-Dari. Dengan demikian, penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan pendekatan ilmu pemahaman/hermeneutik hadis mukhtalif.

Penelitian ini membuktikan bahwa perkembangan kajian hadis di Indonesia dari masa ke masa tidak minim seperti yang digambarkan selama ini, khususnya di bidang pensyarah hadis. Penelitian ini membuktikan bahwa perkembangan kajian hadis mengalami kemajuan yang pesat dengan munculnya kajian kontradiksi hadis. Penelitian ini akan menguatkan pendapat Oman Fathurrahman dan R. Michael Keener yang menyatakan bahwa kajian hadis di Indonesia sudah berkembang sejak abad 17 dan sarjana Indonesia memiliki peran yang besar dalam melahirkan karya di bidang hadis. Penelitian ini sekaligus membantah pendapat Martin van Bruinessen dan Howard Federspiel yang menyatakan bahwa kajian hadis di Indonesia masih sangat minim dan sangat jarang sekali.

Keywords: *perkembangan hadis, kontradiktif hadis, Muhajirin Amsir, Misbah al-Zulam, Indonesia.*

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas segala rahmat dan karunia-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan Penelitian Pengembangan Tata Kelola Kelembagaan yang berjudul **“Akar Perkembangan Kajian Kontradiksi Hadis Di Indoneisa: Studi Kitab Miṣbāḥ Al-Zulām Karya Muhajirin Amsar Al-Dari”**

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan Penelitian ini masih terdapat banyak kekurangan dan kelemahan baik dalam penyusunan maupun dalam analisis yang disebabkan keterbatasan pengetahuan dan kemampuan penulis. Oleh karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik yang membangun dari semua pihak agar penulis dapat memperbaiki dan meningkatkan kemampuan diri di masa yang akan datang.

Pada penelitian, penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah banyak memberikan arahan, dukungan dan bantuan.

Penulis menyadari bahwa masih banyak kelemahan dan kekurangan yang terdapat dalam penelitian ini, yang masih harus diperbaiki. Akhir kata penulis berharap semoga hasil penelitian ini dapat bermanfaat bagi kita semua.

Jakarta, 27 Oktober 2016

Fatihunnada, Lc., M.A.

NIP. 19850917 201503 1 005

DAFTAR ISI

COVER	
LEMBAR PENGESAHAN	
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	
ABSTRAK	
KATA PENGANTAR	
DAFTAR ISI	

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Pembatasan.....	7
D. Perumusan Masalah	7
E. Tujuan	7
F. Kegunaan (Manfaat)	8
G. Sistematika Pembahasan	9

BAB II: KAJIAN TEORI DAN PENGUJIAN HIPOTESIS

A. Kajian Teori	10
B. <i>Literature Review</i>	15

BAB III: METODOLOGI PENELITIAN

A. Tempat dan Waktu Penelitian	18
B. Setting (Latar) Penelitian	18
C. Metode Penelitian	19
D. Teknik Pengumpulan Data	20
E. Prosedur Pengolahan Data	20
F. Pemeriksaan Keabsahan Data	22
G. Teknik Analisis Data	23

BAB IV: SEJARAH KAJIAN HADIS DI INDONESIA

A. Pencetus Awal Kajian Hadis di Indonesia	24
B. Karya-Karya Hadis di Indonesia	26
C. Kecenderungan Kajian Hadis Sebelum Abad XX	31

BAB V: KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONESIA ABAD XX

A. Babak Baru Kajian Hadis di Indonesia Abad XX	36
B. Muhajirin Ulama Hadis Nusantara	40
C. <i>Misbah Al-Zulam</i> Kitab Hadis Fikih Nusantara	45
D. Kontradiksi Hadis Dalam Pandangan Muhajirin	49

BAB VI: KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan	60
B. Implikasi	61
C. Rekomendasi	61

DAFTAR PUSTAKA	62
-----------------------------	-----------

AKAR PERKEMBANGAN KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONESIA: STUDI KITAB MIṢBĀḤ AL-ZULĀM KARYA MUHAJIRIN AMSAR AL-DARI

BAB I: PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Beberapa peneliti menyatakan bahwa kajian hadis di Nusantara selama bertahun-tahun sejak kemunculan Islam pada abad ke 13 masih dalam tahap permulaan dan kurang diminati. Hal tersebut dapat dilihat pada dua fakta: *pertama*, kitab-kitab yang dipelajari di pesantren hanya kitab fikih, bahasa, ushuluddin, tasawuf dan tafsir.¹ Sedangkan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* hanya dijadikan bahan rujukan kyai.² Seakan-akan kepakaran ulama Nusantara di bidang hadis belum cukup baik; dan *kedua*, karya-karya ilmiah, keberadaan literatur hadis, jumlah para sarjana dan pakar hadis di tengah masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam masih jauh dari harapan.³ Pada tahun 1994, dari 107 judul disertasi doktor di PPs IAIN Jakarta ternyata 9 judul (6.7%) saja yang menyangkut hadis.⁴ Sedangkan pada tahun 2001, dari 430 tesis hanya 9 yang membahas tentang hadis dan ulumnya (5 tokoh, 2 tematik, 2 ilmu hadis).⁵ Penulis juga melihat hal ini nampak pada daftar dosen Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, dari 157 dosen hanya 3 dosen (2%) yang

¹Van den Berg dalam Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 155-157.

²Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 29.

³Ramli Abdul Wahid, "Perkembangan Kajian Hadis di Indonesia, Studi Tokoh dan Organisasi Masyarakat Islam," *Al-Bayan: Journal of Al-Quran and al-Hadith* 4 (2006): 64.

⁴Azyumardi Azra, "Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia: Studi Tentang Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah," *Perta: Jurnal Komunikasi Perguruan Tinggi Islam* 1 (1997): 41-45.

⁵Suwito dan Muhib, "Peta dan Wacana Studi Islam: Analisis Substansi dan Metodologi Tesis Peserta Pascasarjana IAIN Jakarta," *Jurnal Jauhar, PPs IAIN Jakarta* 2 (2001): 246-274. Baca juga, Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: The Free Press of Glencoe, 1960), 177.

memiliki keahlian khusus di bidang hadis dan ilmu hadis yaitu: Luthfi Fathullah, Romlah Askar dan Sahabuddin.⁶

Fenomena di atas membuat Martin van Bruinessen dengan tegas meragukan ketokohan ulama Nusantara yang berkecimpung di bidang agama lebih khusus bidang hadis, bahkan menyangsikan historitas *Isnād*⁷ Shaykh Yāsīn al-Fādānī.⁸

Oleh karena itu, sangat diperlukan kajian karya-karya intelektual Nusantara tempo dulu, tidak hanya sebagai pembacaan ulang terhadap buah pemikiran orang terdahulu, akan tetapi dapat mempertegas eksistensi ulama Nusantara dalam pandangan dunia yang selama ini dianggap kurang berkompeten dalam bidang agama, khususnya di bidang hadis.⁹ Padahal pendapat itu tidak seluruhnya tepat, bila melihat pada fakta-fakta yang justru menunjukkan bahwa hasil karya hadis ulama Nusantara jumlahnya tidak bisa dibilang sedikit¹⁰ dan hal ini menandakan bahwa ulama Nusantara mampu menguasai bidang hadis dan ilmu hadis.¹¹

Pada abad 17 Nusantara memiliki sumber-sumber sejarah yang realible karena tradisi menulis kitab kuning berkembang dengan pesat di tangan Ḥamzah al-Fansūrī, Shams al-Dīn al-Sūmaṭrānī, Nūr al-Dīn al-Rānīrī, Abd al-Raūf al-

⁶Lihat, SPS UIN, *Pedoman Akademik Program Magister dan Doktor Pengkajian Islam 2011–2015* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2011), 92.

⁷*Isnād* merupakan rantai periwayatan yang menjadi jaminan keotentikan hadis seperti yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Lihat, Eerik Dickinson, "Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād," *Journal of the American Oriental Society* 122.3 (2011): 504-505.

⁸Martin van Bruinessen, "A Note on Source Materials for The Biographies of Southeast Asian Ulama," *La Transmission du Savoir Dans le Monde Musulman Peripherique*, Maret 17, 2009, Selasa, Edisi 17, http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Biographies_SEAsian_ulama.htm. (Diakses, Februari 11, 2016).

⁹Dalam sebuah artikel yang ditulis Abd. Moqsih Ghazali menggambarkan keadaan posisi ulama non-Arab yang termarginalkan dan karya-karyanya tidak absah, karena non-Arab dianggap 'ajam (asing) dan tak sanggup untuk memahami ajaran Islam secara mendalam. Lihat, Abd Moqsih Ghazali, "Ulama Arab dan Ulama Indonesia," Jaringan Islam Liberal Oktober 15, 2008, Rabu, <http://islamlib.com/id/artikel/ulama-arab-dan-ulama-indonesia>. (Diakses, Februari 11, 2016).

¹⁰Selengkapnya dalam catatan Abdur-Rahman M.A. dan kawan-kawan yang memaparkan karya-karya ulama Asia Tenggara lebih tepatnya Semenanjung Malay, dan diantara sekian karya, buah tangan ulama Indonesia cukup mendominasi. Lihat, Abdur-Rahman dan kawan-kawan, "Historical Review of Classical Hadith Literature in Malay Peninsula," *International Journal of Basic and Applied Sciences* 11 (2011).

¹¹Lihat, Fauzi bin Deraman dan Mohd Asmawi bin Muhammad, "Karya-Karya Ulūm al-Ḥadīth di Nusantara: Satu Sorotan," *Al-Bayan Journal of Quran and Hadith (Bil. 8, 2012)*, 14.

Sinkilī, Nawawī al-Bantānī, dan lain-lain.¹² Kitab *Hidayat al-Ḥabīb fi al-Targīb wa al-Tarhīb* karya Nurudin al-Raniry adalah pionir karya Nusantara di bidang hadis.¹³

Kemudian pada abad 20, muncul gerakan pembaruan Islam di Indonesia yang cenderung memprioritaskan masa kontemporer dan menelantarkan periode-periode sebelumnya.¹⁴ Sehingga perkembangan kajian hadis tidak sebatas mengkaji kitab-kitab sederhana seperti *al-Arbaʿīn al-Nawawīyah* karya al-Nawawī dalam bidang hadis serta *Matn al-Bayqūnīyah* karya al-Suyūṭī dalam bidang ilmu hadis,¹⁵ serta tidak bersumber pada kitab-kitab hadis primer¹⁶ seperti pada masa sebelum tahun 1900an.

Perkembangan tersebut dapat dilihat dari munculnya beberapa karya hadis di abad 20, seperti *al-Khiḻ'ah al-Fikriyyah bi Sharḥ al-Minḥah al-Khayriyyah* karya Muhammad Mahfuz Termas (W. 1920), *al-Tabyīn al-Rāwī Sharḥ al-Arbaʿīn al-Nawawīyah* karya Kasyful Anwar, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* karya Muhajirin Amsar (W. 2003) dan karya-karya lainnya.

Muhajirin Amsar seorang ulama yang memiliki peran penting dalam perkembangan hadis Nusantara. beliau bertolak ke Mekah pada tahun 1947 untuk melaksanakan ibadah umrah yang kemudian dilanjutkan dengan menetap dan menuntut ilmu di rumah Shaykh ‘Abd al-Ghānī Jamal dan beberapa guru lain. Dan pada hari kamis tanggal 6 Agustus 1995, beliau kembali ke Nusantara atas

¹²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Mizan: Bandung, 1994), 166-207.

¹³Baca Oman Fathurrahman, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: *Hidayat al-Ḥabīb* by Nūr al-Dīn al-Rānīrī," *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19.1 (2012).

¹⁴Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 156.

¹⁵Ramli Abdul Wahid, "Perkembangan Kajian Hadis di Indonesia, Studi Tokoh dan Organisasi Masyarakat Islam", 66.

¹⁶Howard M. Federspiel, *The Usage of Tradition of the Prophet in Contemporary Indonesia* (Arizona: Program for SAS, 1993), 2. Hal ini dikuatkan dengan hasil penelitian Van den Berg. Lihat, Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 161.

permintaan ibunda. Beliau merintis sebuah lembaga pendidikan di kota Bekasi dengan nama *Annida Al-Islamiy* sebelum akhirnya wafat pada tahun 2003.¹⁷

Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* adalah kitab syarah hadis yang memuat penjelasan dari hadis-hadis fikih. Diantara polemik yang terjadi dalam masalah fikih adalah perbedaan pendapat di kalangan ulama yang salah satu penyebabnya adalah perbedaan dalil yang dijadikan pedoman, baik dari Al-Qur'an maupun hadis. Sehingga Muhajirin Amsar juga menjelaskan hadis-hadis yang saling berlawanan dengan pemahamannya yang bersumber dari refleksi keilmuannya.

Dapat diprediksi bahwa kemunculan ilmu *Ikhtilāf al-Ḥadīth* pada abad 20 lahir di tangan Shaykh Muhajirin Amsar al-Darī dalam kitabnya *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*. Karena dalam penelitian Fauzi dan Mohd Asmawi, dari 31 karya ulama Nusantara di bidang hadis tidak ditemukan karya yang mendalami secara khusus tentang kajian ini.¹⁸ Kemudian kajian ilmu ini berkembang pesat di Nusantara, Khariri dalam *Meleraikan Hadits-Hadits yang Saling Berlawanan*,¹⁹ didalamnya Khariri menggambarkan pandangan ulama tentang hadis-hadis yang bertentangan beserta metode yang digunakan untuk meleraikannya kemudian mencontohkan satu hadis tentang *Qaṣar Ṣalāt*, Nizar Ali dalam *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-Hadis Musykil*²⁰ yang menjelaskan problematika pemahaman hadis bermasalah dari perspektif sains dan logika dan beberapa tokoh lain yang menuangkan refleksi pemikirannya dalam bidang ini.

Kajian *Mukhtalif al-Ḥadīth* merupakan puncak kedalaman pemahaman seseorang terhadap hadis²¹, maka barang siapa yang mampu mendalami bidang ini

¹⁷Muhammad Muhajirin, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Sycikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary* (Bekasi: Pesantren Annida Al-Islamy, 2007).

¹⁸Lihat, Fauzi bin Deraman dan Mohd Asmawi bin Muhammad, "Karya-Karya Ulūm al-Ḥadīth di Nusantara.

¹⁹Khariri, *Melari Hadits-Hadits yang Saling Berlawanan*, (Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press & Unggun Religi, 2005).

²⁰Nizar Ali, *Hadis Versis Sains, Memahami Hadis-Hadis Musykil*, (Yogyakarta: Teras, 2008).

²¹Dalam hal ini Ibn Ḥazm melontarkan komentar: ini adalah ilmu yang paling luhur, paling rumit dan paling sulit dalam pencapaian seorang intelektual muslim. Lihat, 'Alī ibn Aḥmad ibn Ḥazm al-Andalūsī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1404 H.), 26/2.

sudah tidak diragukan lagi keilmuannya di bidang hadis.²² Adapun penggagas karya bidang ini adalah al-Shāfi‘ī (W. 204/820) dalam kitabnya *al-Risālah* dan *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, al-Daynūrī (W. 322 H.) dalam kitabnya *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, kemudian diteruskan oleh al-Taḥawī (W. 321 H.) dalam kitab *Mushkil al-Āthār*, dan diikuti oleh suksesornya Ibn Fūrak (W. 406 H.) dalam kitab *Bayān Mushkil al-Ḥadīth*. Perkembangan ilmu ini tidak berhenti sampai disini, karena Ibn al-Jawzī (W. 597 H.) melanjutkan para pendahulunya dengan menghasilkan karya *Kashf al-Mushkil*, kemudian al-Suyūfī (W. 911 H.) dengan *Ta’wīl al-Aḥādīth*. Maka dari satu abad ke abad, ilmu ini tidak pernah padam bahkan selalu berkembang pembahasannya mengikuti percepatan tradisi keilmuan dunia, karena ilmu ini dapat bersentuhan dengan keilmuan sosio-historis, antropologis dan lain-lain.

Diantara gambaran singkat tentang kemampuan Muhajirin Amsar dalam menengahi dua hadis yang berlawanan adalah ketika menghadapi permasalahan beberapa riwayat tentang pembacaan Basmalah dalam solat *hadis pertama*, menerangkan bahwa menurut keterangan ‘Aisyah Nabi tidak membaca basmalah setelah takbir, melainkan langsung memulai surat al-Fatihah dengan bacaan "*Al-Ḥamd li Allah Rabb al-‘Ālamīn*" (*sampai akhir hadis*).²³ Sedangkan *hadis kedua*, menerangkan bahwa menurut Ummu Salamah bacaan Nabi ketika shalat adalah

²²Berkata al-Nawawī: ini termasuk ilmu yang paling penting, dan sangat urgen untuk dikuasai dan dimiliki oleh para ulama sedunia. Lihat, Yaḥyá ibn Sharf al-Nawawī, *al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma’rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1985), 90.

²³Muslim ibn al-Ḥjjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t), 357/1. Dengan teks lengkap:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يَسْتَفْتِيخُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ . وَالْقِرَاءَةَ، بِ الْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَكَانَ إِذَا رَكَعَ لَمْ يُشْخِصْ رَأْسَهُ، وَمَ يُصَوِّبُهُ وَلَكِنْ بَيْنَ ذَلِكَ، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ لَمْ يَسْجُدْ، حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِمًا، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ، لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ جَالِسًا، وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رَكَعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ، وَكَانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنَى، وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقْبَةِ الشَّيْطَانِ. وَيَنْهَى أَنْ يَفْرِشَ الرَّجُلُ ذِرَاعِيهِ افْتِرَاشَ السَّبْعِ، وَكَانَ يَحْتَمُّ الصَّلَاةَ بِالتَّسْلِيمِ» وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ عُيَيْنٍ، عَنْ أَبِي خَالِدٍ، وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقْبِ الشَّيْطَانِ.

"*Bismillah al-Rahmān al-Rahīm. Al-Ḥamd li Allah Rabb al-‘Ālamīn*" (sampai akhir hadis).²⁴ Dalam hal ini, Muhajirin Amsar memberikan komentar:

حمل هذا الحديث (حديث عائشة) الاستفتاح بسورة الحمد لله رب العالمين المتضمن للبسملة.

Artinya: hadis ‘Aisyah kemungkinan mengarah pada maksud pembacaan surat al-Fatihah yang dimulai dengan bacaan "*Al-Ḥamd li Allah Rabb al-‘Ālamīn*" mengindikasikan adanya bacaan basmalah.²⁵

Dapat dilihat kejelian Muhajirin Amsar untuk menengahi kontradiksi diantara kedua hadis di atas, tidak dengan langkah menggugurkan atau mengunggulkan satu hadis dari lainnya, akan tetapi dengan langkah mengkompromikan arti yang terkandung dalam kedua hadis tersebut.

Penjelasan di atas membuat penulis tertarik untuk meneliti tokoh tersebut untuk mengetahui bagaimana pensyarah hadis di masa tersebut, yaitu abad 20 yang menjadi masa kemajuan perkembangan hadis di Indonesia, bagaimana metode yang digunakan Muhajirin Amsar dalam menengahi hadis-hadis yang kontradiktif, serta bagaimana analisisnya. Dari penelitian ini juga akan tergambar bagaimana karakteristik pensyarah hadis di Indonesia pada abad 20.

Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* adalah salah satu karya warisan berharga yang ditinggalkan oleh ulama Indonesia. Keberadaannya menandakan bahwa hadis telah menjadi topik kajian yang sangat penting di Indonesia, khususnya setelah munculnya gerakan puritan. Maka meneliti dan mengkritisi karya-karya tersebut menjadi penting. Tidak hanya sebatas pembacaan ulang terhadap karya-karya klasik dari masa lalu, akan tetapi dapat mempertegas eksistensi ulama Nusantara dalam pandangan dunia yang selama ini dianggap kurang berkompeten dalam bidang agama, khususnya di bidang hadis.

²⁴Sulaymān ibn al-Ashath ibn Ishāq al-Sijistānī Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud* (Beirut: al-Maktabah al-Aṣṣīyah, t.t.), 37/4. Dengan teks lengkap:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّهَا ذَكَرَتْ أَوْ كَلِمَةً غَيْرَهَا "قِرَاءَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ. مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ. يُقَطَّعُ قِرَاءَتَهُ آيَةً آيَةً".

²⁵Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* (Jakarta: Dar al-Hadith. 1991), 15/2.

B. IDENTIFIKASI MASALAH

Dari latar belakang masalah yang telah diuraikan, maka masalah pokok yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah “Bagaimana perkembangan syarah hadis dari aspek kajian hadis mukhtalif di Indonesia pada abad ke-20”. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa perkembangan kajian hadis di Indonesia sudah mengalami kemajuan yang sangat baik dengan lahirnya karya-karya ulama Nusantara pada abad ke-20 yang menuangkan pemikiran dan pemahaman yang dapat dijadikan rujukan oleh para pengkaji hadis.

C. PEMBATASAN

Untuk menjadikan kajian ini lebih fokus, maka peneliti membatasi penelitian ini pada karya seorang ahli hadis Nusantara abad ke-20 yang berasal dari tanah Jakarta, yaitu Muhajirin Amsar yang diberi tajuk *Mishbāh al-Zulām*. Peneliti juga membatasi penelitian ini pada hadis-hadis yang saling bertentangan dalam kitab tersebut, agar penelitian ini dapat mencapai hasil yang diharapkan.

D. PERUMUSAN MASALAH

Berdasarkan uraian di atas, terlahir beberapa pertanyaan penting, baik berkaitan dengan perkembangan *Ikhtilāf al-Ḥadīth* maupun tradisi pensyarahan hadis di Indonesia di tangan Muhajirin Amsar sebagai ahli hadis Nusantara yang terefleksi dalam karyanya *Mishbāh al-Zulām*. Pertanyaan tersebut penulis identifikasi sebagai berikut:

1. Bagaimana metodologi pemahaman hadis mukhtalif di Indonesia pada abad ke-20?
2. Bagaimana karakteristik syarah hadis di Indonesia pada abad ke-20?

E. TUJUAN

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan perkembangan kajian kontradiksi hadis di Indonesia abad ke-20. Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menelusuri dan mendeskripsikan asal usul sejarah awal perkembangan kajian hadis mukhtalif di Indonesia dan menelusuri lebih jauh latar

belakang munculnya kajian hadis mukhtalif di Indonesia untuk mengukur sejauh mana perjalanan kajian hadis di Indonesia.

2. Mengidentifikasi dan mendeskripsikan metodologi pemahaman hadis mukhtalif di Indonesia abad ke-20 untuk mengukur kemampuan ulama Nusantara dalam menyikapi hadis-hadis yang saling bertentangan dari pengalaman intelektual mereka.

F. KEGUANAAN (MANFAAT) PENELITIAN

Kegunaan penelitian ini bisa dilihat dari dua aspek, yaitu:

1. Kegunaan akademis (Academic Significance). Diharapkan hasil penelitian ini dapat menambah informasi tentang dinamika perkembangan kajian hadis mukhtalif di Indonesia serta dapat menjadi bahan penelitian lanjutan bagi penulis atau peneliti lain.
2. Kegunaan praktis (Practical Significance). Dalam hal ini, diharapkan hasil penelitian ini dapat dikembangkan menjadi sebuah karya yang bisa diterima masyarakat untuk menjadi sumber informasi bagi masyarakat muslim Indonesia umumnya dan Bekasi khususnya tentang solusi praktis menghadapi hadis-hadis yang saling bertentangan dalam permasalahan fikih, sehingga masyarakat dapat menjadikannya sebuah pedoman dalam pengamalan ibadah sehari-hari.

Selain itu, melihat rendahnya minat dunia akademik di Indonesia untuk mengkaji hadis, seperti yang ditemukan oleh Azyumardi Azra, Suwito, Muhammad Atho Mudzhar, Ramli Abdul Wahid dan yang lainnya dan hampir tidak ada yang meneliti secara mendalam perkembangan pemahaman *Mukhtalif al-Ḥadīth* di Nusantara, maka penulis tertarik untuk mengangkat kajian tersebut dan mengemasnya dalam draft untuk dipublikasikan dalam jurnal ilmiah dalam rangka menegaskan kembali secara akademis kepada dunia bahwa ulama ahli hadis Nusantara juga memiliki kemampuan yang sangat mendalam tentang pemahaman hadis yang bisa disejajarkan dengan ulama lainnya.

G. SISTEMATIKA PEMBAHASAN

Penelitian ini terdiri atas 6 bab, dengan uraian sebagai berikut:

Bab pertama pendahuluan, menguraikan latar belakang yang memuat masalah penelitian dan alasan logis-rasional mengapa suatu masalah tersebut perlu diteliti atau dicari jawabannya melalui penelitian, juga berisi apa signifikansi masalah tersebut bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan bagi kehidupan sehari-hari. Pada bagian ini, diuraikan juga masalah, tujuan dan manfaat penelitiannya.

Bab kedua kajian teori dan *Literature Review*, memaparkan tentang kajian teoritik dan literature review. Kajian Teori memuat teori-teori yang berasal dari buku dan referensi lain yang akademis. Sementara Literatur Review berisikan tentang uraian hasil penelitian terdahulu yang memiliki kaitang langsung atau tidak langsung dengan penelitian yang akan dilakukan, yang bersumber dari laporan hasil penelitian dan jurnal ilmiah.

Bab ketiga metodologi penelitian, merupakan uraian tentang metode, waktu dan tempat, *Key Informans* (sumber buku) teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data.

Bab keempat perkembangan kajian hadis di Indonesia, menjelaskan tentang gambaran awal perkembangan kajian hadis di Indonesia sejak masuknya Islam di Indonesai sampai abad ke-19, agar dapat dilihat perubahan dan perkembangan yang terjadi pada abad ke-20.

Bab kelima kajian kontradiksi hadis di indonesia, menjelaskan tentang sejarah awal kajian kontradiksi hadis di Indonesia dan mendeteksi keberadaannya pada karya ulama Nusantara, Muhajirin Amsar sebagai ahli hadis Nusantara yang terefleksi dalam karyanya *Mishbāh al-Zulām*. Bab ini juga akan sedikit memberikan informasi terkait tokoh hadis Nusantara Muhajirin Amsar dan karya yang diteliti, yaitu *Mishbāh al-Zulām*.

Bab keenam kesimpulan dan rekomendasi, menguraikan tentang kesimpulan, implikasi dan rekomendasi. Kesimpulan berisikan jawaban-jawaban ringkas atas pertanyaan penelitian. Implikasi berisikan dampak yang muncul dari penelitian yang dilakukan, yang kemudian di akhir pembahasan dituliskan rekomendasi yang diajukan, berdasarkan hasil penelitian.

BAB II: KAJIAN TEORI DAN PENGUJIAN HIPOTESIS

A. KAJIAN TEORI

Landasan teori penelitian adalah hal yang penting dalam sebuah penelitian ilmiah untuk membantu peneliti menganalisis secara mendalam hasil analisa data dan memberi perspektif terhadap hasil penelitian. Kajian ini bersifat menelusuri pemikiran seorang tokoh dalam menyikapi sebuah permasalahan. Maka teori yang akan digunakan sebagai pendekatan adalah teori filosofis yang berupaya menjelaskan inti, asas dan sesuatu yang mendasar²⁶ dan hermeneutik yang berupaya menghubungkan sebuah teks dengan kondisi di luar teks. Selanjutnya teori ini diharapkan mampu membantu menggambarkan bagaimana cara Muhajirin Amsar memahami hadis-hadis yang kontradiktif dalam kitabnya.

Kajian ini bertolak dari teori yang dikemukakan oleh Oman Fathurrahman dalam mendeteksi akar kajian hadis di Indonesia, dengan menelusuri karya Nusantara yang paling klasik yang pernah ada di bidang hadis. Dengan demikian, ia menemukan bahwa Hidayat al-Habib karya Nuruddin al-Raniri merupakan karya pertama ulama Nusantara di bidang hadis²⁷.

Oleh karena itu, penulis ingin mengembangkan kajian di atas dan menjadikannya landasan teori untuk menemukan akar kajian kontradiksi hadis di Indonesia dari karya ulama Nusantara di bidang hadis-hadis hukum yang memang terlihat mencantumkan hadis-hadis yang saling bertentangan secara lahirnya.

Penelitian ini akan mengungkap pandangan Muhajirin Amsar terhadap hadis-hadis yang saling bertentangan. Oleh karena itu, peneliti harus menggunakan teori Mukhtalif Hadis untuk menemukan arah pandang dan metode Muhajirin Amsar dalam melerai kontradiksi hadis. Oleh karena itu, peneliti berkiblat pada ilmu Mukhtalif Hadis yang dikembangkan ahli hadis.

Syuhudi Ismail menegaskan untuk menyelesaikan hadits-hadits yang tampak bertentangan tersebut, cara yang ditempuh oleh ulama tidak sama, ada yang

²⁶Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 61.

²⁷Baca Oman Fathurrahman, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidayat al-Ḥabīb by Nūr al-Dīn al-Rānirī," *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19.1 (2012)

menempuh satu cara dan ada yang menempuh lebih dari satu cara dengan urutan yang berbeda, namun tidaklah berarti bahwa hasil penyelesaian harus berbeda juga. Walaupun berbeda dalam penggunaan metode, terkadang hasil akhir dari penyelesaian ikhtilaf tersebut banyak yang menunjukkan kesamaan²⁸.

Daniel Djuned menjelaskan dalam menyelesaikan pertentangan hadis mukhalif, terdapat dua aliran utama. Pertama, pendapat mayoritas dengan kaedah umum di atas; dan kedua, pendapat kalangan Hanafiyah yang langsung menggunakan metode naskh dan tarjih, *al-jam'u wataufiq* dan jika tidak dapat diselesaikan kedua hadis tersebut di-tawaqquf-kan. Tetapi, pembagian ini ditolak oleh Daniel Djuned. Menurutnya kesan perbedaan tersebut timbul karena adanya kesalahan dalam memahami istilah yang dipergunakan kalangan Hanafiyah²⁹. Jika metode naskh dan tarjih menurut Hanafiyah ini diterapkan pada nash atau dalil *Syara'* yang *Ta'arudh*, maka penilaian seperti di atas benar adanya. Tetapi masalah muncul, apakah *ta'arudh* sebagaimana yang dipahami oleh kalangan Hanafiyah ini sama dengan pengertian Ikhtilaf al-Hadis yang bersifat lahiriyah? Setelah melakukan pembahasan terinci terhadap konsep *ta'arudh* Hanafiyah, Daniel Djuned berkesimpulan bahwa *ta'arudh* menurut kelompok ini tidak dapat disamakan dengan ikhtilaf dalam bahasan ilmu hadis³⁰.

Dalam menyelesaikan kontradiksi hadis, mayoritas ahli hadis menetapkan empat teori yang disusun secara hirarki, bukan sebagai pilihan. Pertama, metode *al-Jam' wa al-Tawfiq*; kedua, *al-Naskh*; ketiga, *al-Tarjih*; dan keempat *Tawaqquf*. Akan tetapi dalam teori Syafi'i ialah bahwa dalam teori tersebut tidak terdapat prinsip *al-Tawaqquf*³¹. Yang dilakukan ulama lain untuk alternatif akhir menempuh dalil yang bertentangan yang tidak dapat dikompromikan dan tidak pula dapat

²⁸Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Bulan Bintang: Jakarta, 1995), 111-113.

²⁹Daniel Juned, *Ilmu Hadits (Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadits)* (Erlangga: Jakarta, 2010), 156.

³⁰Daniel Juned, *Ilmu Hadits (Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadits)*, 158.

³¹Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalat* (Maktabah al-Halabi: Cairo, 1940), hlm 216

diselesaikan baik dengan cara *al-Naskh* atau *al-Tarjih*. Penjelasan empat langkah tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

1. Al-Jam'u wa Taufiq (kompromi)

Dalam menyikapi pertentangan pada hadits-hadits mukhtalif, langkah pertama yang ditempuh ulama adalah menggunakan metode al-jam'u wa taufiq (kompromi). Maksudnya adalah penyelesaian pertentangan antara hadits mukhtalif dengan cara menelusuri titik temu kandungan makna masing-masingnya sehingga makna essensial yang dituju oleh hadits-hadits tersebut dapat diungkap. Melalui pemahaman ini maka makna yang dikandung masing-masing hadis dapat diamankan sesuai dengan tuntutan³².

Dalam hal ini, ada beberapa cara secara detail yang digunakan untuk mengkompromikan kedua hadis yang bertentangan, yaitu: *pertama*, penyelesaian berdasarkan pemahaman dengan pendekatan kaidah ushul dengan memahami hadis-hadis Rasulullah dengan memperhatikan dan mempedomani ketentuan atau kaedah-kaedah ushul terkait yang telah dirumuskan oleh para ulama. Hal ini perlu mendapat perhatian karena masalah bagaimana harusnya memahami maksud suatu hadits atau untuk dapat meng-*Istinbat*-kan hukum-hukum yang dikandung dengan baik, merupakan masalah yang menjadi objek kajian ilmu ushul; *kedua*, penyelesain berdasarkan pemahaman kontekstual dengan memahami hadis-hadis Rasulullah dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi munculnya hadis-hadis tersebut, atau dengan perkataan lain dengan memperhatikan dan mengkaji konteksnya; *ketiga*, penyelesaian berdasarkan pemahaman korelatif dengan memperhatikan ketrkaitan makna satu dengan lainnya, agar maksud atau kandungan makna yang sebenarnya dari hadits-hadits tersebut dapat dipahami dengan baik dan dengan demikian pertentangan yang tampak dapat ditemukan pengompromiannya; dan *keempat*, penyelesaian dengan cara ta'wil dengan cara mena'wilkannya dari makna lahiriah yang tampak

³²Nafiz Husain Hammad, *Mukhtalif al-Hadith Bayn al-Fuqaha' wa al-Muhaddithin* (Dar al-Wafa'; Cairo, 1993), 142.

bertentangan kepada makna lain sehingga pertentangan yang tampak tersebut dapat ditemukan titik temunya.

2. Al-Naskh (penghapusan)

Dalam kerangka teori keilmuan, nasakh dipahami sebagai sebuah kenyataan adanya sejumlah hadits mukhtalif bermuatan taklif yang mengandung kesamaan topik, tapi dengan makna yang berlawanan dan tidak dapat dikompromikan. Persoalan ini menjadi pembicaraan di kalangan ulama hadits dalam karya-karya mereka dan bahkan telah melahirkan suatu cabang ilmu yang disebut ilmu nasikh al-hadis wa mansukhih, yakni satu cabang ilmu hadis yang membahas hadits-hadits yang tampak mengandung makna saling bertentangan dan tidak dapat dikompromikan; baik dengan memperhatikan matan hadits; apakah mengandung penegasan adanya naskh dari Rasulullah saw sendiri atau para sahabatnya, atau dengan mengkaji kronologi waktu munculnya hadits, untuk diketahui mana diantaranya yang naskh dan mana yang mansukh. Untuk mengetahui pembahasan lebih jauh dan mendalam menyangkut masalah nasakh ini hendaklah kembali kepada kitab-kitab ushul fiqh³³.

3. Al-Tarjih (mengunggulkan)

Tarjih dirumuskan oleh para ulama, dapat diartikan sebagai “memperbandingkan dalil-dalil yang tampak bertentangan untuk dapat mengetahui manakah diantaranya yang lebih kuat diantara yang lainnya”. Dalam pengertian sederhana, tarjih adalah suatu upaya komparatif untuk menentukan mana yang lebih kuat dari hadits-hadits yang tampak ikhtilaf. Sebagai salah satu langkah metodologis, penggunaan tarjih tidak bersifat opsi. Karena itu, penerapannya tanpa didahului oleh penggunaan dua metode sebelumnya, akan mengundang konsekuensi yang besar berupa pengabaian sebuah sunnah sebagai akibat memilih atau menguatkan hadis tertentu. Atas dasar inilah agaknya tidak ditemukan ulama yang mengatakan boleh melakukan tarjih pada hadis mukhtalif sebelum terlebih dahulu didekati melalui pendekatan al-jam’u wa taufiq³⁴.

³³Muhammad Adib Salih, *Lamhat fi Usul al-Hadith* (al-Maktabah al-Islamiyah: Beirut, 1978) 84.

³⁴Nafiz Husain Hammad, *Mukhtalif al-Hadith Bayna al-Fuqaha' wa al-Muhaddithin*, 227.

Sedangkan cara men-*Tarjih* suatu hadits, karena rumit dan banyak hal yang perlu diperhatikan dan dipertimbangkan, terdapat uraian yang relatif panjang dari para ahli hadits dan ahli ushul. Seperti yang dikatakan oleh al-‘Iraqi lebih dari seratus kemungkinan, dan semua itu kalau disimpulkan dapat dibedakan dalam tujuh katagori:

- 1) Tarjih dengan memperhatikan keadaan periwayat dalam segala aspeknya.
- 2) Tarjih dengan memperhatikan aspek *Tahammul*.
- 3) Tarjih dengan memperhatikan cara periwayatan.
- 4) Tarjih dengan Waktu *Wurud*.
- 5) Tarjih dengan memperhatikan lafal *Khabar*, seperti mentarjih *Khabar* yang bersifat *Khas* atas yang bersifat ‘*Am*, dan mendahulukan hakikat atas majaz.
- 6) Tarjih memperhatikan aspek hukum, seperti mentarjih *nas* yang menunjukkan kepada haram yang menunjukkan kepada mubah
- 7) Mentarjih dengan faktor luar seperti kesesuaian dengan lahir Al-Qur’an atau sunnah lain, dengan kias, amal ulama terutama para khalifah, dan sebagainya³⁵.

4. Al-Tawaqquf (membiarkan tanpa ketentuan)

Jika ketiga metode di atas tidak mungkin diterapkan dalam melerai hadis-hadis yang berlawanan, maka para ahli hadis mengambil sikap untuk tidak memberikan ketetapan atas hadis-hadis tersebut, selama hadis-hadis tersebut tidak bertentangan dalam hal halal dan haram, wajib dan haram, sunnah dan makruh, yang tidak mungkin diterima keduanya. Jika masih ada kemungkinan menerima hadis-hadis yang berlawanan secara bersamaan, maka ahli hadis mengambil sikap ini untuk menghindari gugurnya satu hadis yang seharusnya bisa diamalkan³⁶. Dan jika dipaksakan untuk menggugurkan atau mengalahkan salah satu hadis dengan sudut pandang yang masih belum terlihat jelas, maka akan terlihat kesamaran pada salah satu hadis yang lain dari sudut pandang yang lain pula.

³⁵Jalal al-Din al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi* (Maktabah al-Riyad al-Haditsah: Riyad, t.t) 5.

³⁶Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Sakhawi, *Fath al-Mugith bi Sharh Alfiyyat al-Hadith li al-‘Iraqi* (Maktabat al-Sunnah: Cairo: 2003) 4/70.

B. LITERATURE REVIEW

Kajian pustaka merupakan hal yang sangat penting dalam sebuah penelitian ilmiah untuk menjadi guide terkait dengan cakupan atau batasan penelitian dan posisi penelitian serta orisinalitas penelitian dalam dunia akademik. Beberapa penelitian yang telah dilakukan terkait penelitian ini dapat dikelompokkan dalam 4 bagian:

Pertama, penelitian yang membahas kitab *Mishbāḥ al-Zulām* atau ketokohan Muhajirin Amsar telah dilakukan oleh Jawiah Dakir dan Ahmad Levi Fachrul Avivy dalam Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dary Sebagai Ilmuan Hadis Nusantara: Analisis Terhadap Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām* (2011).³⁷ Artikel ini memberikan ulasan singkat tentang Muhajirin Amsar, kemudian menyimpulkan bahwa ulama Nusantara memiliki keunggulan dan corak tersendiri dalam memahami hadis. Namun kajian ini hanya memberikan pengenalan tentang ketokohan Muhajirin Amsar dan sedikit mengulas metodologi pensyarahan yang digunakan dalam kitab *Miṣbāḥ al-Zulām*.

Kedua, penelitian yang membahas perkembangan karya hadis di Indonesia telah dilakukan oleh Oman Fathurrahman dalam The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: *Hidāyat al-Ḥabīb* by Nūr al-Dīn al-Rānīrī (2012).³⁸ Artikel ini menelusuri kembali akar tradisi penulisan karya hadis di Nusantara dengan fokus kajian pada kitab *Hidāyat al-Ḥabīb* dan beberapa kitab hadis lainnya. Kajian ini bersifat penelitian manuskrip dengan mengupas konten kitab yang dikaji.

Kemudian Syamsul Huda dalam Perkembangan Penulisan Kitab Hadis Pada Pusat Kajian Islam di Nusantara Pada Abad 17 (2001)³⁹ juga membahas topik yang sama. Artikel ini secara khusus meneliti metodologi penulisan hadis dalam kitab *al-Mawā'iz al-Badī'ah* karya Abdul Rouf al-Sinkily. Lebih luas lagi, Akhmad Sagir

³⁷Lihat, Jawiah Dakir dan Ahmad Levi Fachrul Avivy, "Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dary Sebagai Ilmuan Hadis Nusantara: Analisis Terhadap Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām*," *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN)* 4, 2011).

³⁸Oman Fathurrahman, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: *Hidāyat al-Ḥabīb* by Nūr al-Dīn al-Rānīrī,"

³⁹Syamsul Huda, "Perkembangan Penulisan Kitab Hadis Pada Pusat Kajian Islam di Nusantara Pada Abad XVII," *Jurnal Penelitian UNIB* 7.2 (2001).

dalam Perkembangan Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam (2010)⁴⁰ memaparkan sejarah panjang tradisi pensyarah hadis sejak masa kenabian sampai pasca masa kodifikasi hadis dalam *Kutub Sittah*. Tidak lupa ia menyebutkan dengan singkat karya-karya ulama Nusantara dalam bidang syarah hadis.

Ketiga, penelitian yang membahas khusus metodologi syarah hadis dari karya hadis di Indonesia telah dilakukan oleh Muhammad Mustaqim Mohd Zarif dalam *Jawah Hadis Scholarship in the Nineteenth Century: A Comparative Study of the Adaptions of Lubāb al-Ḥadīth Composed by Nawawi of Banten (d. 1314/1897) and Wan ‘Ali of Kelantan (d. 1331/1913)* (2007).⁴¹ Disertasi ini mencoba meneliti persamaan dan perbedaan antara dua karya tersebut dalam metode dan pendekatan memahami hadis serta bahasa yang digunakan. Berikutnya adalah Munirah dalam *Metodologi Syarah Hadis di Indonesia Awal Abad Ke-20: Studi Kitab al-Khil’ah al-Fikriyyah Syarḥ al-Minḥah al-Khairiyyah Karya Muhammad Maḥfūz al-Tormasī dan Kitab al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arba’īn Nawawī Karya Kasyful Anwar al-Banjari* (2015).⁴² Tesis ini mengkaji metodologi syarah hadis Indonesia abad ke-20 dan karakteristiknya dengan fokus kajian pada kitab *al-Khil’ah al-Fikriyyah Syarḥ al-Minḥah al-Khairiyyah Karya Maḥfūz al-Tormasī dan al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arba’īn Nawawī Karya Kasyful Anwar al-Banjari*.

Keempat, penelitian yang menggunakan pendekatan ilmu pemahaman/hermeneutik hadis mukhtalaf telah dilakukan oleh Norman Calder, dalam *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (1993).⁴³ Ia memberi kesimpulan bahwa kitab *al-Risālah* adalah hasil karya akhir abad keempat atau kesepuluh,

⁴⁰Akhmad Sagir, “Perkembangan Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam,” *Ilmu Ushuluddin* 9.2 (2010).

⁴¹Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, *Jawah Hadis Scholarship in the Nineteenth Century: A Comparative Study of the Adaptions of Lubāb al-Ḥadīth Composed by Nawawi of Banten (d. 1314/1897) and Wan ‘Ali of Kelantan (d. 1331/1913)* (Edinburgh: Disertasi Universitas of Edinburgh, 2007).

⁴²Munirah, *Metodologi Syarah Hadis di Indonesia Awal Abad Ke-20: Studi Kitab al-Khil’ah al-Fikriyyah Syarḥ al-Minḥah al-Khairiyyah Karya Muhammad Maḥfūz al-Tormasī dan Kitab al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arba’īn Nawawī Karya Kasyful Anwar al-Banjari* (Yogyakarta: Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015).

⁴³Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1993).

setelah lahirnya kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* karya Ibn Qutaybah al-Daynūrī dengan membandingkan teknik hermenetika yang digunakan oleh al-Shāfi'ī dan Ibn Qutaybah. Berikutnya Christopher Melchert, dalam *Qur'anic Abrogation Across the Ninth Century: Shāfi'ī, Abū 'Ubayd, Muhāsibī and Ibn Qutaybah*.⁴⁴ Yang menghasilkan kesimpulan tidak jauh berbeda dengan pendahulunya, Calder, dengan merevisi *dating* yang telah ditetapkan Calder. Ia menetapkan bahwa abad kesembilan sebagai masa kelahiran kitab *al-Risālah*, kemudian mencuatkan pertanyaan, apakah *al-Risālah* hasil karya al-Shāfi'ī atau para pengikutnya yang hidup beberapa masa setelahnya?.

Selanjutnya Joshep E. Lowry,⁴⁵ menganalisa metode al-Shafi'ī dan Ibn Qutaybah dalam kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīth* dan *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Dan menyimpulkan bahwa Ibn Qutaybah sangat terpengaruh dengan metode ta'wīl al-Shafi'ī. Kemudian Abdul Malik Ghazali dalam '*Aqlānīyat Ahl al-Ḥadīth: Manhaj 'Aqlī li Ibn Qutaybah al-Daynūrī fī Fiqh Mukhtalif al-Ḥadīth* (2012).⁴⁶ Disertasi ini menggambarkan rasionalisasi ahli hadis, dengan mengambil studi kasus kitab *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* karya Ibn Qutaybah dalam hadis-hadis yang dianggap kontradiktif di bidang aqidah, hukum Islam dan sejarah.

Beberapa penelitian di atas memiliki sedikit banyak kesamaan dengan penelitian ini, baik dari segi obyek, topik dan pendekatan yang digunakan. Namun semua referensi tersebut belum menyentuh pembahasan metodologi pemahaman kontradiksi hadis di Indonesia abad 20, khususnya kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* yang menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini dengan pendekatan ilmu pemahaman/hermeneutika hadis mukhtalaf.

⁴⁴Christopher Melchert, "Qur'anic Abrogation Across the Ninth Century: Shāfi'ī, Abū 'Ubayd, Muhāsibī and Ibn Qutaybah," dalam Bernard G. Weiss, *Studies in Islamic Legal Theory*, (Leiden: E.J. Brill, 2002).

⁴⁵Joshep E. Lowry, "The Legal Hermeneutics of al-Shafi'ī and Ibn Qutayba: A Reconsideration," *Islamic Law and Society* 11 (2004).

⁴⁶Lihat, Abdul Malik Ghazali, '*Aqlānīyat Ahl al-Ḥadīth: Manhaj 'Aqlī li Ibn Qutaybah al-Daynūrī fī Fiqh Mukhtalif al-Ḥadīth* (Jakarta: Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, YPM, 2012).

BAB III: METODOLOGI PENELITIAN

A. TEMPAT DAN WAKTU PENELITIAN

Tempat pelaksanaan penelitian ini adalah perpustakaan dengan menganalisa sumber utama penelitian ini, yaitu kitab *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* karya Muhajirin Amsar (W. 2003) dan sumber-sumber lain yang terkait dengan tema penelitian ini sebagai data penunjang. Selain itu, peneliti juga melakukan kunjungan ke pondok pesantren Annida di daerah Bekasi untuk mendapatkan sumber utama penelitian dan informasi-informasi lain terkait sosok Muhajirin Amsar dan pemikirannya. Pesantren ini merupakan peninggalan Muhajirin Amsar yang saat ini diwariskan kepada putra-putri beliau untuk melanjutkan perjuangan dan pemikiran beliau.

Sedangkan waktu pelaksanaan penelitian dan rencana kegiatan penelitian ini mengacu pada ketentuan yang telah ditetapkan oleh Puslitpen, yaitu 6 bulan dari Maret sampai dengan Agustus. Hal tersebut tergambar dalam tabel berikut ini:

Tabel 1. Waktu, Tempat dan Rencana Kegiatan Penelitian

NO	WAKTU	RENCANA KEGIATAN	TEMPAT
1	Maret	Pengumpulan sumber primer dan sekunder	Pesantren Annida, Bekasi dan Perpustakaan
2	April	Identifikasi data dari sumber primer	Perpustakaan
3	Mei - Juli	Analisa data dari sumber primer dan sekunder	Perpustakaan
4	Agustus	Membuat laporan dan menyusun draft artikel untuk dipublikasikan dalam jurnal ilmiah	Perpustakaan

B. SETTING (LATAR) PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan terhadap karya ulama nusantara, yaitu kitab *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* karya Muhajirin Amsar (W. 2003) yang terdiri dari empat jilid. Dan metode yang akan digunakan adalah

metode kualitatif. Peneliti akan melakukan penyisiran terhadap kajian dalam kitab tersebut yang tergolong membahas hadis-hadis yang berlawanan, yang selanjutnya dikelompokkan menjadi empat kelompok sesuai langkah Muhajirin Amsar dalam melerai hadis-hadis yang berlawanan tersebut. Peneliti adalah dosen Fakultas Dirasat Islamiyah Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta di bidang kajian hadis dan ilmu-ilmu hadis.

C. METODE PENELITIAN

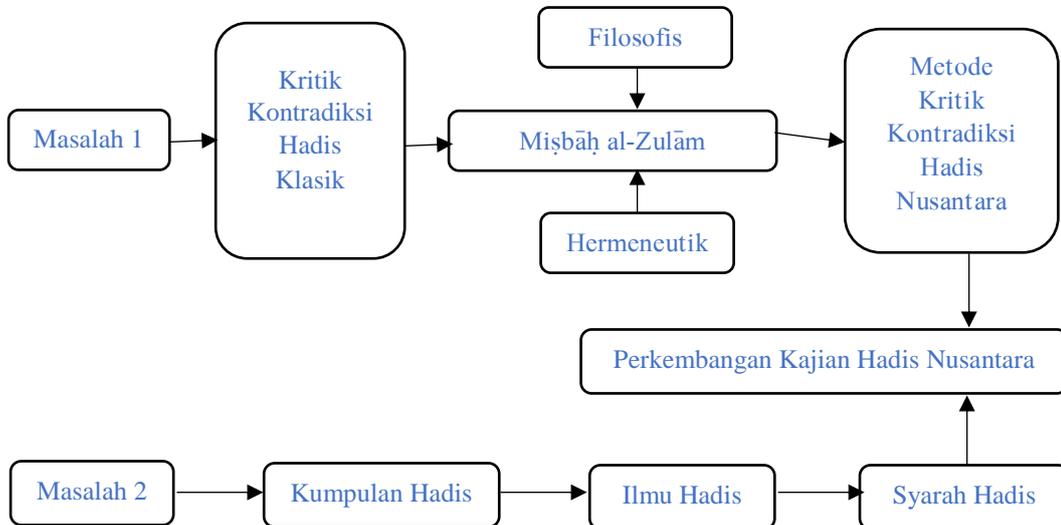
Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah inkuiri filosofis dengan melibatkan penggunaan mekanisme analisis data intelektual untuk memperjelas makna, menjadikannya nyata, mengidentifikasi nilai, dan studi tentang hakikat pengetahuan. Lebih khusus lagi, peneliti menggunakan ilmu pemahaman/hermeneutik Heidegger yang dikenal juga dengan ilmu ta'wil. Teori hermeneutik digunakan untuk memahami maksud dari sebuah teks sebagai fenomena sosial budaya, karena memahami sebuah teks memerlukan tiga subjek, yaitu teks, penulis teks dan pembaca teks.

Pendekatan *Mukhtalif Hadith* yang dikembangkan ahli hadis juga merupakan perangkat utama dalam penelitian ini. Metode tersebut merupakan perumusan ahli hadis dalam menghadapi dan memahami hadis-hadis yang berlawanan untuk dapat menemukan titik temu dari kontradiksi tersebut.

Pendekatan sejarah juga dipergunakan untuk merekonstruksi perkembangan kajian hadis di Indonesia sebelum dan setelah abad ke-20, termasuk bentuk kajian-kajian hadis yang populer di Indonesia sebelum abad ke-20 dan kajian-kajian yang berkembang di abad ke-20. Maka akan terlihat periodisasi perkembangan kajian hadis di Indonesia. Peneliti berharap pendekatan sejarah dapat menentukan fakta yang harus dibuktikan dan fakta tersebut berasal dari unsur yang didapatkan dari hasil penelitian dan pembacaan yang kritis terhadap data-data sejarah yang ditemukan.

Sedangkan kerangka konseptual penelitian ini dapat dilihat dalam bagan berikut:

Bagan 1. Kerangka Konseptual Penelitian



D. TEKNIK PENGUMPULAN DATA

Penelitian ini akan memperoleh data dari sumber utama penelitian, yaitu kitab *Mişbāh al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* dengan menyisir seluruh kajian hadis yang terdapat dalam karya tersebut dan menentukan hadis-hadis yang berlawanan dalam kitab tersebut.

Teknik pengumpulan data penelitian kualitatif ini adalah studi kepustakaan, yaitu mengumpulkan data-data penting untuk bahan penelitian dari sumber utama penelitian dan sumber-sumber sekunder yang relevan untuk menyusun konsep penelitian serta mengungkap obyek penelitian. Studi kepustakaan dilakukan untuk melakukan telaah dan pengutipan berbagai teori yang relevan untuk menyusun konsep penelitian.

E. PROSEDUR PENGOLAHAN DATA

Pada Jenis penelitian kualitatif ini, pengolahan data tidak harus dilakukan setelah data terkumpul atau pengolahan data selesai. Dalam hal ini, data sementara yang terkumpulkan, data yang sudah ada dapat diolah dan dilakukan analisis data secara bersamaan. Pengolahan data dalam penelitian kualitatif dilakukan dengan

cara mengklasifikasikan atau mengkategorikan data berdasarkan beberapa tema sesuai fokus penelitannya⁴⁷.

Pengolahan data pada penelitian ini dilakukan dengan prosedur sebagai berikut:

1. Reduksi Data

Reduksi data merupakan proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, transformasi data kasar yang muncul dari catatan-catatan lapangan Miles dan Huberman⁴⁸16. Langkah-langkah yang dilakukan adalah menajamkan analisis, menggolongkan atau pengkategorisasian ke dalam tiap permasalahan melalui uraian singkat, mengarahkan, membuang yang tidak perlu, dan mengorganisasikan data sehingga dapat ditarik dan diverifikasi. Data yang di reduksi antara lain seluruh data mengenai permasalahan penelitian.

Data yang di reduksi akan memberikan gambaran yang lebih spesifik dan mempermudah peneliti melakukan pengumpulan data selanjutnya serta mencari data tambahan jika diperlukan.

2. Penyajian Data.

Setelah data di reduksi, langkah analisis selanjutnya adalah penyajian data. Penyajian data merupakan sebagai sekumpulan informasi tersusun yang memberikan kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan.⁴⁹ Penyajian data diarahkan agar data hasil reduksi terorganisaikan, tersusun dalam pola hubungan sehingga makin mudah dipahami. Penyajian data dilakukan dalam bentuk uraian naratif untuk mempermudah peneliti dalam memahami apa yan terjadi.

Penyajian data yang baik merupakan satu langkah penting menuju tercapainya analisis kualitatif yang valid dan handal. Dalam melakukan penyajian data tidak semata-mata mendeskripsikan secara naratif, akan tetapi disertai proses analisis yang terus menerus sampai proses penarikan kesimpulan.

⁴⁷Suyanto Bagong dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial Berbagai Alternatif Pendekatan* (Prenada Media Group: Jakarta, 2006), 173.

⁴⁸B.B. Miles dan A.M. Huberman, *Analisa Data Kualitatif* (UI Press Jakarta: Jakarta, 1992), 16.

⁴⁹B.B. Miles dan A.M. Huberman, *Analisa Data Kualitatif*, 17.

3. Menarik Kesimpulan atau Verifikasi.

Langkah berikutnya dalam proses analisis data kualitatif adalah menarik kesimpulan berdasarkan temuan dan melakukan verifikasi data. Tahap ini merupakan tahap penarikan kesimpulan dari semua data yang telah diperoleh sebagai hasil dari penelitian. Penarikan kesimpulan atau verifikasi adalah usaha untuk mencari atau memahami makna/arti, keteraturan, pola-pola, penjelasan, alur sebab akibat atau proposisi. Sebelum melakukan penarikan kesimpulan terlebih dahulu dilakukan reduksi data, penyajian data serta penarikan kesimpulan atau verifikasi dari kegiatan-kegiatan sebelumnya. Sesuai dengan pendapat Miles dan Huberman, proses analisis tidak sekali jadi, melainkan interaktif, secara bolak-balik diantara kegiatan reduksi, penyajian dan penarikan kesimpulan atau verifikasi selama waktu penelitian⁵⁰. Setelah melakukan verifikasi maka dapat ditarik kesimpulan berdasarkan hasil penelitian yang disajikan dalam bentuk narasi. Penarikan kesimpulan merupakan tahap akhir dari kegiatan analisis data. Penarikan kesimpulan ini merupakan tahap akhir dari pengolahan data.

F. PEMERIKSAAN KEABSAHAN DATA

Pemeriksaan keabsahan dan kredibilitas data penelitian ini dilakukan dengan beberapa langkah untuk memastikan hasil yang dapat dipertanggungjawabkan. Langkah-langkah tersebut adalah:

1. Menggunakan bahan referensi tentang *Mukhatlif Hadith* agar dapat memastikan data yang diperoleh dari kitab *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* merupakan data yang dapat diukur validitasnya.
2. Pengujian *Dependability*, yaitu dengan berkonsultasi dengan orang lain, khususnya Gugus Jaminan Mutu fakultas yang merupakan perpanjangan tangan dari LPM dan beberapa dosen yang memiliki kepakaran di bidang hadis dan ilmu-ilmu hadis agar penelitian yang dihasilkan sesuai dengan standar yang dicanangkan universitas.

⁵⁰B.B. Miles dan A.M. Huberman, *Analisa Data Kualitatif*, 18.

G. TEKNIK ANALISIS DATA

Analisis data dilakukan selama dan setelah pengumpulan data penelitian dari sumber utama penelitian dengan analisis teoritik ilmu *Mukhtalaf Hadith*. Pencatatan dilakukan dengan mengidentifikasi hadis-hadis yang bertentangan dan mengkategorikannya sesuai empat kategorisasi langkah ulama hadis dalam memahami hadis-hadis yang berlawanan tersebut. Selanjutnya data-data tersebut diproses dalam bentuk deskripsi data yang berurur dan pernyataan-pernyataan reflektif untuk menggambarkan hasil penelitian.

Untuk memberikan gambaran data hasil penelitian, maka dilakukan langkah-langkah berikut:

1. Menyajikan data dalam bentuk deskripsi yang terintegrasi.
2. Membandingkan hasil analisis data yang telah diperoleh dengan interpretasi data untuk menjawab masalah yang diteliti. Data yang diperoleh dari hasil deskripsi akan diukur dan dibahas berlandaskan landasan teori yang dipaparkan pada bab II.
3. Merangkum dan menarik kesimpulan untuk menjawab masalah yang telah dikemukakan peneliti.

BAB IV: PERKEMBANGAN KAJIAN HADIS DI INDONESIA

A. Pencetus Awal Kajian Hadis di Indonesia

Di Nusantara, upaya revitalisasi ajaran Nabi Saw yang terkandung di dalam hadis sudah berlangsung sejak paruh kedua abad ke -17, seiring dengan masuknya gagasan pembaharuan (modernisasi) yang menekankan pada al-Qur'an dan hadis sebagai sumber ajaran Islam. Para ulama mengkaji hadis dari inspirasi dan wawasan mengenai cara memimpin masyarakat muslim menuju rekonstruksi sosial moral. Meskipun demikian, sampai masa awal abad XX kajian hadis di Indonesia masih kurang populer⁵¹.

Sebelum tahun 1900 atau sebelum abad XX materi yang banyak dipelajari dan diajarkan di Nusantara adalah al-Qur'an dan beberapa kitab lainnya, seperti sharaf, nahwu, fikih, dan tafsir. Beberapa nama kitab tersebut antara lain, sharaf *Dhammadun* dan nahwu *al-Awamil* karya al-Jurjani, *al-Kalamu/Ajrummyah*. Adapun kitab fikih adalah kitab *al-Minhaj* karya Imam Nawawi, dan kitab *Tafsir Jalalain*⁵². Di pulau Jawa dan Sumatera, materi yang diajarkan baru pada bidang al-Qur'an dan beberapa kitab keagamaan lainnya sebagai penunjang dari bidang fikih, akidah, bahasa Arab, dan lain sebagainya. Sedangkan di Aceh, kajian yang paling digemari adalah bidang al-Qur'an dan tasawwuf.

Di antara sejumlah wilayah di Nusantara yang banyak melahirkan para ulama produktif di bidang keilmuan Islam, Aceh adalah salah satu yang paling terkemuka. Dari tangan ulama-ulama semisal Hamzah Fansūrī, Shams al-Dīn al-Sumatrā'ī, Nūr al-Dīn al-Rānīrī, dan 'Abd al-Ra'ūf ibn 'Alī al-Jāwī al-Fanṣūrī di abad ke-17, serta Jalāl al-Dīn al-Tursānī, Muḥammad Zayn al-Āshī, Khaṭīb al-Langgīnī, 'Abbās al-Āshī, Ismā'il al-Āshī, dan beberapa lainnya di abad-abad berikutnya, Aceh telah mewariskan khazanah karya keislaman yang sangat penting dalam bahasa Arab, Melayu, dan Aceh.

⁵¹Agung Danarto, *Kajian Hadis di Indonesia Tahun 1900-1945 (Tela'ah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadis)* (Yogyakarta: Proyek Perguruan Tinggi Islam, IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 8.

⁵²Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995) 45.

Karya-karya keislaman yang lahir dari Serambi Mekah dapat dianggap sebagai ‘karya perintis’ di bidangnya. Di antaranya adalah karya-karya puisi sufistik Hamzah Fansuri, kitab *Şirāṭ al-mustaqīm* karangan al-Raniri sebagai kitab fikih ibadah pertama dalam bahasa Melayu, kitab *Tarjumān almustafid* karya Abdurrauf al-Fansuri sebagai kitab tafsir lengkap berbahasa Melayu pertama, kitab *Sulālat al-salāṭīn* (Perteturan Segala Raja-raja) karya Tun Seri Lanang sebagai karya sastra sejarah yang fenomenal, dan lain-lain.

Akan tetapi, di antara karya-karya keagamaan yang masuk dalam kategori ‘perintis’ di Aceh tersebut, bidang hadis tampaknya merupakan salah satu yang terlupakan. Nyaris tidak ada sarjana pengkaji Islam Indonesia yang pernah memberikan perhatian khusus serta menelusuri sejauh mana tradisi dan perkembangan awal penulisan kitab-kitab hadis di Nusantara tersebut. Padahal, hadis diyakini oleh semua pemeluk agama Islam, termasuk Muslim Nusantara, sebagai sumber terpenting kedua setelah Quran⁵³.

Dari beberapa data yang dikemukakan di atas dapat ditarik kesimpulan sementara bahwa materi pelajaran ilmu hadis berikut kitab-kitabnya belum ditemukan di berbagai lembaga pendidikan di Nusantara sebelum tahun 1900-an, termasuk di lembaga pendidikan pesantren. Namun demikian bukan berarti kitab hadis karya ulama Nusantara belum ada pada masa itu atau masa sebelumnya, besar kemungkinan tidak ataupun belum ditemukan, seperti karya al-Raniri dan Nawawi al-Bantani maupun yang lainnya. Ketiadaan kitab-kitab hadis dan juga materi hadis dan ilmu hadis sebelum abad XX membuktikan bahwa, kajian hadis di Nusantara masih sangat langka⁵⁴.

Menurut Nur Cholish produk pesantren menyangkut keahlian dalam bidang hadis jauh relatif lebih kecil bila dibandingkan dengan tafsir. Apalagi kalau diukur dari segi penguasaan *Riwayah* dan *Dirayah*. Padahal penguasaan hadis jauh lebih

⁵³Baca Oman Fathurrahman, “The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: *Hidāyat al-Ḥabīb* by Nūr al-Dīn al-Rānīrī,” *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19.1 (2012).

⁵⁴Muhajirin, *Tansmisi Hadis Nusantara, Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuz al-Tarmasi* (Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta: Jakarta, 2009) 179.

penting, mengingat hadis adalah sumber hukum kedua setelah al-Qur'an, termasuk membangun pengetahuan agama⁵⁵.

B. KARYA-KARYA HADIS DI INDONESIA

Karya ilmu hadis di kalangan ulama Nusantara pada abad ke-17 hingga abad ke-19 sudah dapat ditemukan, tetapi jumlahnya masih kecil. Beberapa ulama membahas tentang ilmu-ilmu hadis dalam karya mereka seperti klasifikasi hadis sahih, hasan, dan da'if. Walaupun tidak banyak dan menyeluruh. Seperti, kitab *Jawaban Syeikh Ahmad bin Muhammad Zayn al-Fatani Tentang Hadis Memulai dan Menyudahi Makan Dengan Garam* di mana Syeikh Ahmad telah menjawab persoalan tersebut dengan huraian yang agak panjang berdasarkan ilmu mustalah hadith dan menyentuh juga mengenai *Ilm Rijal al-Hadith*⁵⁶.

Begitu juga dengan kitab *Tanqih al-Qawl al-Hathith bi Syarh Lubab al-Hadith* yang ditulis oleh Syeikh Nawawi al-Bantani, di mana beliau telah menekankan pentingnya sanad sebuah hadis dengan penekanan terhadap nama-nama perawi dalam menentukan kesahihan sebuah sanad. Kitab *Matali' al-Anwar wa Majami' al-Azhar* karangan Syeikh Usman Jalal al-Din al-Kalantani, yang telah membahaskan ilmu-ilmu hadis pada pendahuluan kitabnya. Kitab *Manhaj Dzawi al-Nazar* karangan Syeikh Mahfuz al-Tarmasi adalah sebuah kitab *Mustalah Hadith* yang cukup lengkap. Kajian tentang ilmu hadis termasuk sanad juga turut disinggung oleh beliau dalam karya-karyanya yang lain, yaitu, *al-Minhah al-Khayriyyah fi Arba'in Hadithan min Ahadith Khayr al-Bariyyah, Kifayah al-Mustafid fima `Ala min al-Asanid*.

Demikian, beberapa kitab yang telah memperkenalkan dan menerapkan sistem ilmu hadis dalam penulisannya. Walaupun tidak secara menyeluruh namun sudah menjadi sumbangsih nyata terhadap perkembangan bidang kajian hadis di

⁵⁵Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan* (Paramadina: Jakarta, 1997) 10.

⁵⁶Oman Fathurahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Acch* (PPIM dan Yayasan Pendidikan dan Museum Ali Hasjmy Banda Acch, Masyarakat Komunitas Nusantara (MANASSA), Centre for Documentation and Area-Transcultural Studies (C-DATS), Tokyo University of Foreign Studies (TUFS): Jakarta, 2007), 22.

Nusantara dan merupakan pelopor di garda terdepan untuk memperkenalkankajian hadis dan ilmu-ilmu hadis kepada masyarakat Nusantara.

Rendahnya kepekaan masyarakat terhadap bidang hadis mungkin juga disebabkan keadaan mereka yang masih dibelenggu dan dibayangi sikap taqlid dan menerima serta menaruh sepenuhnya kepercayaan terhadap segala apa yang dikatakan oleh seseorang guru tanpa mengklarifikasi informasi tersebut serta keinginan meningkatkan amalan rohani tanpa disertai dengan landasan ilmu. Faktor ini merupakan penyebab kemunculan hadis-hadis lemah dan bahkan palsu di kalangan masyarakat.

Para ulama juga lebih terpanggil untuk memfokuskan perbincangan yang berkaitan dengan tafsir, akidah, fikih, dan tasawuf yang dirasakan sebagai keperluan utama masyarakat ketika itu, sehingga bidang hadis dan ilmu-ilmunya kurang diberi perhatian⁵⁷.

Oleh karena itu, corak penulisan karya di bidang hadis kala itu masih seputar kumpulan hadis-hadis atau ilmu hadis yang masih sangat dasar dan umum. Salah satu kitab hadis Melayu terawal *Hidāyāt al-ḥabīb al-targhīb wa-al-tarhīb*, karangan Nuruddin al-Raniri. Minimnya kajian tentang tradisi penulisan karya-karya hadis, termasuk terhadap teks *Hidāyāt al-ḥabīb* ini tampaknya sangat dipengaruhi oleh masih terbatasnya akses terhadap sumber-sumber primer berupa naskah-naskah tulisan tangan (manuscript) di bidang ini. *Hidāyāt al-ḥabīb* ditulis pada 6 Syawal 1045 H/14 Maret 1636 M. Kitab ini mengandung 831 buah hadis dari berbagai sumber, seperti kitab Bukhārī, Muslim, Turmudhī, dan lain-lain⁵⁸.

Akan tetapi dari sepek terjang yang dilakukannya, amat terlihat bahwa al-Raniri memberikan porsi yang lebih dalam pengkajian tasawuf. Hal ini mungkin dikarenakan adanya asumsi dalam dirinya bahwa salah satu masalah dasar di kalangan kaum Muslim Indonesia adalah aqa'id. Ia merupakan sosok yang ulama

⁵⁷Muhajirin, *Tansmisi Hadis Nusantara, Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuz al-Tarmasi*, 19.

⁵⁸Baca Oman Fathurrahman, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: *Hidāyat al-Ḥabīb* by Nūr al-Dīn al-Rānirī," *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19.1 (2012).

yang produktif, terbukti menurut berbagai macam sumber, ia menulis tak kurang dari 29 karya⁵⁹, yang memang kebanyakan membicarakan tentang tasawuf dan kalam. Melalui karyanya *Shirath al-Mustaqîm*, semacam buku pegangan standar pertama karya Muslim Melayu mengenai syari'at dan fiqh yang mendasar, ia menunjukkan kepeduliannya dalam kajian fiqh. Menurut al-Raniri, penerapan syari'at tidak dapat ditingkatkan tanpa pengetahuan lebih mendalam mengenai hadis Nabi. Karena itu ia menulis *Hidayat al-Habîb fî al-Targhîb wa al-Tartîb*, sekumpulan hadis yang diterjemahkannya dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu agar Muslim Melayu-Indonesia mampu memahaminya dengan benar. Dalam karyanya ini, ia memadukan hadis-hadis dengan ayat-ayat al-Qur'an untuk mendukung argumen-argumen yang melekat pada hadis⁶⁰.

Selain itu, kitab *al-Fawaid al-Bahiyyah* karya Nuruddin Muhammad ibn Ali ibn Hasanji juga menjadi karya ulama Nusantara di bidang hadis masa awal. Kitab ini terdiri dari satu jilid dengan 332 halaman dan di dalamnya termuat 831 hadis nabi Muhammad Saw. Kitab ini pernah dicetak dan diterbitkan di Mesir pada tahun 1346 H/1927 M. Ke 831 hadis ini dijelaskan ataupun diterangkan dengan menggunakan bahasa Melayu. Secara substantif hadis-hadis ini diterangkan oleh penulisnya membahas tentang bagaimana mengamalkan berbagai kebajikan, sebaliknya juga membahas hadis-hadis anjuran untuk menjahui kejahatan. Atau dengan kata lain dapat dikatakan hadis-hadis yang terdapat dalam kitab ini cenderung berkenaan dengan hikmah-hikmah pengamalan kehidupan manusia dalam kesehariannya⁶¹.

Contoh lain adalah Mahfudz Termas yang dikenal melalui salah satu karyanya, *Manhaj Dhawî al-Nazar fî Sharḥ al-Manzûmât 'Ilm al-Athar*. Kitab berbahasa Arab ini merupakan komentar atas kitab *al-Manzûmât 'ilm al-Athar* karangan Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, dan berhasil menempatkan Mahfudz Termas

⁵⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 180.

⁶⁰Baca Oman *Fathurrahman*, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: *Hidāyat al-Ḥabīb* by Nūr al-Dīn al-Rānīrī," *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19.1 (2012).

⁶¹Muhajirin, *Tansmisi Hadis Nusantara, Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuz al-Tarmasi*, 197.

menjadi salah seorang ulama Nusantara terkemuka di bidang hadis, sehingga kitab tersebut dirujuk oleh para ulama di dunia Islam secara keseluruhan⁶².

Kitab ini merupakan satu di antara dua karya besar al-Tarmasi. Bahkan, kitab ini pulalah yang membuat nama al-Tarmasi dikenal dan terkenal, sebagaimana pernah disinggung sebelumnya. Kitab ini di tulis al-Tarmasi dalam waktu 4 bulan 14 hari⁶³, waktu yang cukup singkat untuk menghasilkan sebuah karya besar. Akan tetapi, disinilah seseorang dapat melihat intelektual al-Tarmasi dalam memahami ilmu hadis dan menuangkannya dalam bentuk karya. Karya besar al-Tarmasi ini ia selesaikan di Mekah pada hari Jum'at tanggal 14 Rabi al-Awwal tahun 1329 H/1911 M. Sebagaimana dikemukakan, kitab ini sudah dicetak dan disebar luaskan sebelum tahun 1919 M di Mesir.

Sebelumnya al-Tarmasi juga menulis kitab kumpulan hadis yang kemudian disusul dengan karya berikutnya yang menjelaskan kumpulan hadis tersebut. Kumpulan hadis tersebut ia beri nama *al-Minhah al-Khayriyyah di Arba'in Hadithan min Ahadith Khayr al-Bariyyah*. Sedangkan penjelasannya ia tulis dalam kitab *Al-Khil'ah al-Fikriyyah Syarh al-Minhah al-Khairiyyah*⁶⁴.

Dalam Arba'in al-Tarmasi ulama Nusantara ini mencoba mengakomodir seluruh kitab hadis masyhûr Kutub al-Sittah, dengan cara mengambil setiap hadis pertama dan terakhir dari keenam kitab hadis masyhûr tersebut. Misalnya, ia mengambil hadis pertama dan terakhir yang terdapat dalam kitab Shahih al-Bukhari, hadis pertama dan terakhir yang terdapat dalam kitab Shahih al-Muslim, Sunan al-Tirmizi, Sunan Nasai dan seterusnya. Selain itu al-Tarmasi juga mengutip kitab Muwaththak Malik, karena menurut al-Tarmasi yang dikutipnya dari Syekh al-Amir al-Kabir dan Syekh Abdul Ghaniy al-'Umri dalam bukunya al-Yani' al-

⁶²Baca Oman Fathurrahman, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidāyat al-Ḥabīb by Nūr al-Dīn al-Rānīrī," *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19.1 (2012).

⁶³Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Kencana Prenada Media Group: Jakarta, 2006), 164.

⁶⁴Baca: Muhajirin, *Tansmisi Hadis Nusantara, Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuz al-Tarmasi*.

Jani menyebutkan bahwa kitab Muwaththak Malik juga merupakan ‘kitab hadis’ yang cukup dikenal. Karenanya mereka namakan dengan Ummahat al-Sab’ah⁶⁵.

Dalam kitab *Al-Khil’ah al-Fikriyyah Syarh al-Minhah al-Khairiyyah*, al-Tarmasi mensyarh kitab *al-Minhah al-Khayriyyah di Arba’in Hadithan min Ahadith Khayr al-Bariyyah*. Kalau pada karya sebelumnya al-Tarmasi tidak banyak memberikan informasi berkenaan dengan alasan dan motovasinya menulis kitab, alasan mencari judul, serta beberapa pendapat ulama berkenaan dengan isناد, maka dalam karyanya yang kedua ini al-Tarmasi memberikan banyak keterangan, termasuk tentang kitab sebelumnya⁶⁶.

Kemudian karya-karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy juga mewarnai geliat kajian hadis di Nusantara awal abad 20. Di antara karyanya adalah *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, buku ini memberikan penjelasan tentang sejarah pertumbuhan dan perkembangan ilmu hadis. Menurut pengarangnya, ini merupakan buku pengantar kitab Mutiara Hadith yang juga disusun oleh pengarang. Buku ini disusun dalam enam bagian utama, yang didahului oleh pengantar. Dalam setiap bagian, penulis juga menjabarkan ke dalam bab-bab kecil. Di dalam pengantar, pengarang telah memberi penjelasan terhadap *Ta’rif* (pengertian) dan definisi hadith, sunnah, khabar dan sebagainya. Bagian pertama dimulai dengan sejarah perkembangan dan pembukuan hadis sejak zaman Nabi hingga abad ke tujuh yang berlanjutan hingga zaman kini. Bagian kedua, merupakan pengenalan terhadap berbagai ilmu-ilmu hadis. Bagian ketiga, perbincangan sekitar beberapa masalah pokok sekitar hadis seperti kedudukannya dalam syariat. Bagian keempat, merupakan penejelasan terhadap ilmu *Mustalah al-Hadith*. Bagian kelima, merupakan pembahasan lebih rinci mengenai ilmu *Rijal al-Hadith* serta tokoh-tokohnya. Dan bagian keenam pula pembahasan mengenai ilmu *al-Jarh wa al-Ta’dil*. Buku ini selesai ditulis pada Januari 1953⁶⁷.

⁶⁵Muhajirin, *Tansmisi Hadis Nusantara, Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuz al-Tarmasi*, 204-205.

⁶⁶Muhajirin, *Tansmisi Hadis Nusantara, Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuz al-Tarmasi*, 211-212.

⁶⁷T.M. Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadith* (Penerbit Bulan Bintang: Jakarta: 1989) 17.

C. KECENDERUNGAN KAJIAN HADIS SEBELUM ABAD XX

Sumber dinamika Islam pada abad 17-18 adalah jaringan ulama yang terutama berpusat di Makkah dan Madinah⁶⁸. Hubungan antara kaum Muslim Nusantara dan Timur Tengah pun telah terjalin sejak masa-masa awal Islam. Para pedagang Muslim dari Arab, Persia dan Anak Benua India yang mendatangi kepulauan Nusantara tak hanya berdagang, tetapi dalam batas tertentu juga menyebarkan Islam kepada penduduk setempat.

Kemakmuran kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, terutama dikarenakan hasil perdagangan rempah dan hasil bumi lainnya, memberikan kesempatan bagi masyarakat Muslim Indonesia untuk melakukan perjalanan ke pusat-pusat keilmuan dan keagamaan di Timur Tengah. Upaya Dinasti ‘Utsmani mengamankan jalur perjalanan haji juga membuat perjalanan naik haji dari Nusantara semakin baik⁶⁹. Maka, tatkala hubungan ekonomi, politik, sosial-keagamaan antarnegara-negara Muslim di Nusantara dengan Timur Tengah semakin meningkat sejak abad XIV dan XV, kian banyak pula jama’ah haji sekaligus penuntut ilmu dari Nusantara yang berangkat ke Tanah Arab dan mendatangi pusat-pusat keilmuan Islam di sepanjang rute perjalanan haji. Hal ini yang mendorong munculnya komunitas atau jaringan intelektual-keagamaan Ashab al-Jawiiyyin, sebutan yang diberikan oleh sumber-sumber Arab bagi setiap orang yang berasal dari Nusantara. Maka, dapat dipastikan bahwa para “Jawi” ini, sekembalinya ke tanah air, menjadi pusat transmitter tradisi intelektual-keagamaan dari pusat-pusat keilmuan Islam di Timur Tengah ke Nusantara. Mereka mengajar kepada masyarakat sekitarnya mengenai ilmu-ilmu yang telah mereka pelajari di Tanah Suci.

Maka Islamisasi Indonesia, pada hematnya, perlu dilihat sebagai suatu proses yang telah berlangsung sejak abad ketiga belas dan masih terus berlanjut sampai sekarang. Entah siapa yang pertama-tama membawa Islam ke Indonesia – orang India, Arab atau Cina– yang jelas, bahwa sejak abad ketujuh belas, peran utama dimainkan oleh orang Nusantara sendiri yang telah belajar di Tanah Suci.

⁶⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 16.

⁶⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 17.

Semua gerakan pemurnian dan pembaharuan di Nusantara, hingga awal abad kedua puluh, bersumber dari Makkah dan Madinah.

Dapat kita amati bahwa dalam kurun waktu abad XVII sampai XIX, pendidikan Islam masih diberikan dalam bentuknya yang paling sederhana dan belum tersistematisasi. Tidak ditemukan data yang cukup representatif mengenai kurikulum pengajaran ajaran Islam yang diberikan. Pembelajaran hadis dan ulumul hadis secara mendalam dan formal pun kiranya belum dilakukan. Federspiel menambahkan, bahwa pada masa-masa kekuasaan Belanda, kajian hadis belum dibicarakan sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Pada masa itu pembicaraan hadis masih merupakan bagian dari disiplin ilmu Islam lain, semisal fiqh⁷⁰.

Lewat pembacaan singkat situasi sosial-keagamaan yang melingkupi mereka, dapat dipahami bahwa para ulama sepanjang abad XVII memiliki kecenderungan berorientasi pada kajian-kajian tasawuf dan tarekat ketimbang syari'at. Hal ini dapat dipahami karena "trend" keilmuan yang tengah berkembang di kawasan Timur Tengah saat itu adalah tasawuf. Maka tak diragukan lagi, ulama-ulama Nusantara yang menjadikan Makkah dan Madinah sebagai pusat aktivitas intelektual pun cenderung mengikuti alur pemikiran gurunya, meski tak dipungkiri bahwa banyak diantara mereka yang memiliki kompetensi mengagumkan dalam bidang hadis. Akan tetapi, kecenderungan tersebut lambat laun bergeser, seiring dengan hasrat para ulama akan kebutuhan pembaharuan dan pemurnian kembali ajaran agama Islam, akibat merajalelanya paham tasawuf eksekutif dan spekulatif pada masa itu. Belum lagi beragam corak tarekat yang tengah berkembang kala itu, sebut saja Sammaniyah, Khalwatiyah, Syattariyah, Asy'ariyah, Qadariyah, dan lainnya, yang menjadikan kajian hadis di Indonesia kala itu menjadi semakin tersisihkan. Al-Raniri dengan *Shirath al-Mustaqimnya*, Al-Sinkili dengan *Mir'at al-Thullabnya*, merupakan sekelumit usaha dari para ulama abad itu untuk menyeimbangkan dan mengharmonisasikan antara syari'at dengan tasawuf.

Adapun para ulama sepanjang abad XVIII dan XIX terus menunjukkan sejumlah besar kecenderungan yang serupa dengan kecenderungan-kecenderungan

⁷⁰Howard M. Federspiel, *The Usage of Tradition of the Prophet in Contemporary Indonesia* (Arizona: Program for SAS, 1993), 5.

masa sebelumnya. Sementara tekanan pada telaah hadis berlanjut, rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf secara progresif memperoleh landasan yang kian kuat. Suatu perkembangan yang mencolok dari abad kedelapan belas adalah bahwa banyak ulama terkemuka yang menekankan rekonsiliasi diantara keempat mazhab fiqh⁷¹.

Lebih jauh, terdapat pula kecenderungan para ulama untuk lebih mempurifikasi ajaran agama Islam. Sebagian dari mereka ternyata percaya bahwa pembaharuan keagamaan tidak boleh dibatasi pada rekonsiliasi syari'at, tasawuf dan mazhab-mazhab hukum semata, akan tetapi juga harus mencakup pemurnian praktik-praktik keagamaan⁷².

Revitalisasi ajaran Nabi yang terkandung di dalam hadis sudah berlangsung sejak awal masuknya Islam ke Nusantara. Sejak paruh kedua abad 17 seiring dengan masuknya gagasan pembaharuan yang menekankan kembali kepada al-Qur'an dan hadis, materi hadis semakin dikenal dan dijadikan inspirasi guna mencapai kehidupan sosial yang lebih baik sekaligus membendung masuknya tradisi lokal ke dalam ajaran Islam. Meskipun demikian, sampai menjelang akhir abad XIX kitab-kitab hadis primer belum banyak ditemukan dan diajarkan di Nusantara, karena belum ditemukan keberadaannya. Kecuali kitab Shahih al-Bukhari dan Arba'in al-Nawawi di akhir abad 19 yang menjadi pegangan para guru yang memiliki kemampuan berbahasa Arab. Kebanyakan yang diajarkan sebelum masa itu, adalah al-Qur'an, tafsir, fiqh, bahasa dan juga tasawuf. Tidak adanya materi pelajaran maupun kitab hadis primer tersebut bukan tanpa sebab, karena yang banyak diperkenalkan dan juga yang diajarkan sejak awal masuknya Islam ke Nusantara adalah tasawuf dan fikih.

Kajian utama di pesantren adalah fikih dan ilmu bahasa Arab sedangkan kajian al-Qur'an dan Hadis hanya sebagai pendukung dari kajian utama. Hal ini dikarenakan adanya asumsi di kalangan masyarakat pesantren bahwa Hadis adalah bagian inheren dari Nabi yang sakral, sehingga tidak sembarang orang bisa

⁷¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 163.

⁷²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 163.

mengkajinya. Di sisi lain pola pendidikan pesantren lebih menekankan pendekatan amaliah dari pada ilmiah. Sehingga wajar jika studi Hadis di pesantren hanya bersifat pengantar saja dan hampir mustahil ditemukan kajian Hadis yang mendalam, seperti fikih dan bahasa, di pesantren.

Fikih di dunia pesantren tradisional adalah bagian utama dari tradisi keilmuan dari suatu istilah yang dikenal dengan kitab kuning. Selain sebagai pedoman tata cara dalam beribadah, kitab kuning berfungsi juga sebagai referensi nilai universal dalam menyikapi setiap problem kehidupan di tengah-tengah masyarakat. Penggunaan kitab kuning yang bersifat permanen dan turun-temurun di pesantren tradisional, menjadikan kitab kuning akan tetap terus-menerus dipelihara sebagai bagian dari keunikan tradisi. Yang menarik untuk diamati, menurut Affandi Muchtar adalah: mengapa harus kitab kuning yang dijadikan referensi turun-temurun itu? Jawaban atas pertanyaan ini penting untuk menjawab pertanyaan fundamental: bukankah al-Quran dan Hadis Nabi semestinya menjadi lokus utama kurikulum pendidikan pesantren? Kitab kuning yang beredar di dunia pesantren, rata-rata merupakan hasil pemikiran ulama abad pertengahan, mulai abad ke-10 M hingga abad ke-15 M.

Maka, sekalipun sejumlah karya dalam bidang hadis sudah ditemukan sejak abad ke-17, kajian hadis tidaklah begitu populer pada masa-masa sebelum abad ke-20. Meski menurut Azyumardi Azra abad 17 dan 18 merupakan salah satu masa yang paling dinamis dalam sejarah sosial-intelektual kaum Muslim, pembaruan pada abad ke-17 belum cukup membawa pergeseran perhatian kaum Muslim yang lebih besar kepada hadis. Barulah pada abad ke-20, munculnya pembaruan akibat dampak modernisme dengan slogannya “kembali kepada al-Qur’an dan sunnah” menandai munculnya perhatian yang cukup besar pada hadis. Selain itu, seperti terlihat dalam uraian sebelumnya, kajian hadis masih dilakukan oleh pribadi-pribadi, dan belum menjadi bahan kajian di lembaga-lembaga pendidikan Islam yang bersifat formal⁷³.

⁷³Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 163.

Dari penjelasan di atas, bisa ditarik kesimpulan bahwa kajian hadis di Indonesia sebelum abad ke-20 sudah cukup memberikan kontribusi terhadap perkembangan kajian hadis. Akan tetapi kajian yang dikembangkan belum banyak beragam dan baru menyentuh pada kajian-kajian dasar seputar hadis dan ilmu hadis.

BAB V: KAJIAN KONTRADIKSI HADIS DI INDONESIA ABAD XX

A. BABAK BARU KAJIAN HADIS DI INDONESIA ABAD XX

Masuk pada masa awal abad ke 20 kitab-kitab hadis masih belum dijadikan sebagai sumber rujukan karena kajian ini masih bersifat baru dikalangan pendidikan di Indonesia khususnya pesantren. Pada saat inilah ulama-ulama hadis mulai memberikan perhatian lebih pada bidang kajian hadis dengan mengumpulkan kitab-kitab hadis kemudian menterjemahkannya dan menjadikannya sebagai materi yang diajarkan di lembaga pendidikan madrasah dan pesantren. Masih tidak adanya kitab-kitab hadis karya ulama Indonesia sendiri pada awal abad-20 sebagai kajian dasar hadis di pesantren dijadikan sebagai bukti bahwa pada masaini kajian hadis di Indonesia masih dalam ranah pengantar.

Pada titik yang paling awal, menurut Gus Dur, pesantren merupakan lembaga pendidikan umum satu-satunya. Lembaga pendidikan kraton hanya khusus terkait dengan keluarga besar kraton dan relasi-relasi elitnya. Sedangkan lembaga pendidikan pesantren menampung semua lapisan masyarakat yang tidak mungkin belajar di lembaga kraton. Asumsi Gus Dur, pesantren kala itu tidak hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama. Berbeda dengan sekarang di mana pesantren berkembang elitis hanya untuk mencetak ulama. Pesantren saat ini hanya menampung masyarakat yang merasa dirinya santri dan memiliki komitmen terhadap Islam sebagai ideologi⁷⁴.

Menurut Azyumardi Azra, dalam dua dekade terakhir ini santri memainkan peran penting proses islamisasi atau re-Islamisasi di kalangan umat Islam Indonesia. Proses “Islamisasi” ini diindikasikan oleh bertambahnya jumlah masjid dan simbol pendidikan Islam lainnya di Indonesia, pertumbuhan jumlah orang yang pergi haji, dan berdirinya organisasi-organisasi atau lembaga-lembaga Islam baru, seperti bank syariah dan asuransi syariah. Istilah yang lebih tepat untuk menggambarkan gerakan islamisasi ini adalah “santrinisasi”.

⁷⁴Abdurrahman Wahid, “Pesantren, Pendidikan Elitis atau Populis?”, dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur* (LkiS: Yogyakarta, 2000), 112.

Proses santrinisasi berawal dengan santri yang mengalami re-Islamisasi selama pendidikannya di pesantren karena proses penanaman ajaran dan praktik-praktik Islam yang berlangsung lebih intens di lingkungan sistem pendidikan pesantren dari pada sistem pendidikan lain. Selanjutnya, santri-santri membawa pulang ilmu dan pelajaran yang mereka dapat di pesantren dan menyampaikan kepada keluarga dan orang tuanya. Menurut tesis Azyumardi Azra, santri tersebut bahkan mengajarkan kepada orangtua mereka yang acapkali hanya mengetahui sedikit tentang Islam. Umumnya orang tua merasa malu akibat ketidaktahuan mereka mengenai ajaran dan praktik Islam tertentu. Akibatnya, agar tidak mengecewakan sang anak, mereka mulai mempelajari Islam secara lebih mendalam⁷⁵.

Pemahaman santri terhadap Islam sendiri bersifat variatif; tergantung proses dan lama belajarnya. Santri yang menempuh pendidikan dalam waktu yang relatif singkat, hanya berkesempatan menguasai sedikit keilmuan dan itu bersifat mendasar-praksis. Semakin lama santri menghabiskan waktu studi, semakin besar peluangnya untuk mempelajari dan mendapatkan bimbingan keilmuan yang mendalam dari kyai. Pada akhirnya, santri yang berkualitas adalah santri yang telah menyerap banyak bimbingan dari guru.

Mahmud Yunus dalam bukunya Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia menyebutkan bahwa pada masa perubahan tahun 1900-1980, kitab-kitab hadis sudah mulai diajarkan di surau-surau yang kemudian akan menjadi cikal bakal lahirnya madrasah di Sumatera. Adapun kitab-kitab hadis yang mulai diajarkan pada masa ini adalah kitab Hadis Arba'in karya al-Nawawi, Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim di bidang materi hadis. Sedangkan di bidang mushtalah al-hadis, digunakanlah kitab *al-Bayquniyyah* dan *Sharhnya*. Kemudian pada masa-masa selanjutnya, kitab-kitab hadis dijadikan buku pelajaran di madrasah-madrasah dan

⁷⁵Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Kalimah: Jakarta, 2001), 80.

pesantren-pesantren⁷⁶. Hal tersebut dalam terlihat dalam tabel kitab-kitab hadis yang diajarkan di madrasah dan pesantren Indonesia sebagai berikut:

Judul	Pengarang
<i>Sahih al-Bukhari</i>	Imam al-Bukhari
<i>Fath al-Bari</i>	Ibnu Hajar al-Asqalani
<i>Sahih Muslim</i>	Imam Muslim
<i>Al-Arba'in al-Nawawiyyah</i>	Abu Zakariya al-Nawawi
<i>Riyadh al-Salihin</i>	Yahya Ibn Sharaf al-Din al-Nawawi
<i>Bulugh al-Maram</i>	Ibn Hajar al-Asqalani
<i>Subul al-Salam</i>	Muhammad Ibn Ismail al-Kahlani
<i>Al-Adab al-Nabawi</i>	Muhammad Abd al-'Aziz al-Khuli
<i>Nail al-Authar</i>	Muhammad Ibn Ali al-Shawkani
<i>Matn / Syarah Bayquniyyah</i>	Al-Bayquni Atiyah al-Ajhuri
<i>Ilmu Mustalah al-Hadis</i>	Muhammad Yunus
<i>Minhat al-Mugit</i>	Hafiz Hasan Mas'udi
<i>Nubhat al-Fikr</i>	Ibn Hajar al-Asqalani

Kemudian, bila diamati lebih mendalam terkait literatur-literatur kitab hadis seperti yang terdapat dalam tabel, materi-materi yang diajarkan lebih menitik beratkan pada aspek ajaran islam, terkait permasalahan fiqh dan akhlak. Hal ini mungkin berbanding lurus dengan tujuan pesantren dan madrasah saat itu yang lebih menekankan para santri dan murid untuk meningkatkan pengamalan keagamaan dalam ruang lingkup sosial, bukan untuk membekali para santri dan murid untuk dapat melakukan penelitian hadis secara mandiri.

Meningkatnya kajian hadis di pesantren dan madrasah Indonesia juga menjadi faktor kemunculan beberapa karya hadis ulama Indonesia. Pada awalnya, literatur yang digunakan sebagai bahan ajar merupakan karya ulama-ulama Islam Timur Tengah tempo klasik. Akan tetapi beberapa tokoh memiliki inisiatif untuk memberikan kontribusi nyata dan menuangkan gagasan serta pemikirannya tentang

⁷⁶Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Mutiara Sumber Widya: Jakarta, 1995), 53-61.

hadis yang disesuaikan dengan konteks dan kebutuhan masyarakat Indonesia dengan menulis beberapa karya di bidang hadis.

Sampai pada tahun 1980-an setidaknya terdapat empat macam (genre) literatur hadis Indonesia. Jenis pertama adalah literatur ilmu hadis yang berisi analisis terhadap hadis yang berkembang pada masa awal Islam untuk menentukan keotentikan dan kepalsuannya. Jenis kedua ialah literatur kitab hadis yang menerjemahkan kitab-kitab hadis pada masa klasik (620-1250) dan masa pertengahan Islam (1250-1850). Jenis ketiga yaitu berisikan antologi hadis-hadis pilihan yang diambil dari berbagai kumpulan kitab hadis yang dipilih dan ditulis ulang oleh penulis Indonesia. Kemudian jenis keempat berisikan kumpulan hadis yang digunakan sebagai sumber hukum dan materi pelajaran di sekolah-sekolah Islam⁷⁷.

Karya-karya asli Indonesia ini menjadi barometer perkembangan mutakhir yang terkait dengan pendidikan formal, gerakan dakwah, dan ketaatan beragama di kalangan umat Islam. Pada masa ini, hadis menjadi bagian dari kurikulum pesantren dan madrasah. Namun demikian, seperti pengamatan Federspiel teks-teks tersebut jika dilihat dari sisi isi tidak memuat hal-hal baru. Isinya hanyalah hal-hal yang telah dipelajari di pesantren sebelumnya dan bersandar pada teks-teks Arab. Kajian akademis sampai tahun 1980-an masih kurang mendapat perhatian dari orang-orang Islam sendiri. Literatur mustalah hadis misalnya, tidak memuat hal-hal baru, selain itu juga belum membahas kritik hadis secara tuntas. Teori kritik hadis yang dikemukakan hanya seputar sanad dan matan yang diarahkan untuk mengetahui keotentikan hadis, sedangkan pengembangan kritik matan yang diarahkan untuk fiqh al-hadis belum mendapat perhatian⁷⁸.

Dari sisi lain, muncul karya-karya kajian hadis yang bercorak menjelaskan konten hadis-hadis yang terkumpul dalam satu kitab induk hadis atau kitab

⁷⁷Muh. Tasrif, "Studi Hadis di Indonesia (Telaah Historis terhadap Studi. Hadis dari Abad XVII – Sekarang)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran dan Hadis* Vol. 05, No. 01, (Januari 2004), 113.

⁷⁸Howard M. Federspiel, *The Usage of Tradition of the Prophet in Contemporary Indonesia*, 2.

kumpulan hadis-hadis. Karya seperti *Al-Khil'ah al-Fikriyyah Syarh al-Minhah al-Khairiyyah* dan *al-Tabyin al-Rawi Sharh Arba'in Nawawi* telah memberikan kontribusi nyata dalam bidang ini. Keduanya telah memberikan warna baru pengkajian hadis di Indonesia awal abad ke-20. Metode *Tahlili* yang digunakan Mahfudz al-Tarmasi dalam menjelaskan hadis-hadis nabi di dalam kitabnya *Al-Khil'ah al-Fikriyyah Syarh al-Minhah al-Khairiyyah* secara detail, dengan keterangan biografi para periwayat hadis meliputi nama lengkap, panggilan, gelar, tempat dan tanggal lahir, tinggal, dan wafat, derajat hadis, takhrij hadis, analisis kata dan kalimat, serta berbagai keterangan terkait hadis. Sedangkan Kasyful Anwar dalam karyanya *al-Tabyin al-Rawi Sharh Arba'in Nawawi* lebih memilih metode *ijmali* dalam menjelaskan hadis, yaitu dengan menekankan penjelasan yang ringkas dan fokus pada kandungan hadis. Kedua karya tersebut juga menggunakan metode analisis dalam menjelaskan hadis, analisis bahasa dan analisis konten yang merujuk kepada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis nabi sebagai dasar analisisnya.

Satu karya lain dari ulama hadis Indonesia di abad ke-20 ini adalah *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* karya Muhajirin Amsar (W. 2003). Karya ini merupakan warisan ulama Nusantara yang juga memberikan corak baru terhadap kajian hadis di Indonesia.

B. MUHAJIRIN ULAMA HADIS NUSANTARA

Muhajirin Amsar al-Dari adalah salah seorang ulama yang sangat berperan di Bekasi. Ia adalah direktur dan pendiri Ma'had An-nida Al-Islamy Bekasi Jawa Barat yang beralamat di Jl. Ir. H. Juanda 124 A Bekasi 17113. Jalan K.H. Mas Mansur 20 Bekasi 17112. Telepon: (021) 880 4963 - 880 1394 - 880 5228 Fax: 880 3125. Sebenarnya ia bukan ulama kelahiran Bekasi, ia dilahirkan dan dibesarkan di Kampung Baru, Cakung, Jakarta Timur, pada tanggal 24 November 1924. Jika disebut trio *pendekar* ilmu agama di Bekasi pada era 60-an, nama Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar Ad-dary adalah salah satunya. Lainnya, K.H. Noer Ali dan K.H. Abdurahman Sodri. Di pondok pesantren pertama di Bekasi, yang berada di daerah Bulan-Bulan, dekat alun-alun di jantung kota Bekasi, ketiga ulama itu bahu-membahu menegakkan ajaran Islam di Bekasi dan sekitarnya. Pada tahun

1963 tak jauh dari tempat pondok pesantren bahagia, Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar Ad-dary mendirikan pondok pesantren An-Nida Al-Islami⁷⁹.

Sementara dalam urusan politik, ia tidak tergiur sama sekali. Dalam gegap gempita politik di masa Orde Lama, misalnya, ia sebetulnya memiliki kans besar bergabung dalam Partai Masyumi, tapi ia memilih netral. Pasalnya, kala itu, Partai Masyumi dan Partai NU pasca pemilu 1955 adalah sarana atau kendaraan politik yang strategis bagi sebagian ulama. Khusus di Bekasi saat itu, hampir menjadi basis utama dari Partai Masyumi. Bahkan mertua dari K.H. Muhammad Muhadjirin, yakni K.H. Abdurrahman bin Shodri merupakan salah satu petinggi Partai Masyumi di Bekasi. Istri K.H. Muhammad Muhadjirin sendiri pun adalah kader muda Partai Masyumi di zaman itu. Meski demikian, tidak lantas K.H. Muhammad Muhadjirin terbawa arus untuk berpartai. Keinginannya lebih pada jalur netral, tanpa harus terkotak-kotak dalam kelompok tertentu. Dalam keyakinannya yang sering terungkap, baik langsung maupun tidak langsung, dalam kesempatan pengajian, K.H. Muhadjirin kerap menyatakan independensi ulama sangatlah penting dalam melihat sebuah masalah atau fenomena masyarakat. Atau dalam bahasa K.H. Ihsan, “Kecintaan beliau lebih pada mengajar dan menulis. Menurutnya, politik hanya akan menjauhkan almarhum dari kedua hal tersebut”⁸⁰.

Muhajirin kecil telah dibesarkan dari keluarga yang kehidupannya berkecukupan. Ia anak sulung dari pasangan H. Amsar dan Hj. Zuriyah. Bermula dari pengajian-pengajian di kampung halamannya, pada tahun 1929, saat berusia lima tahun, Muhajirin kecil sudah mengaji di rumahrumah guru di kampungnya. Ia belajar huruf Arab (Hijaiyah) hingga membaca al-Quran⁸¹.

Guru pertama yang mengajarkan huruf-huruf hijaiyah sampai ia dapat membaca al-Quran adalah mualim Sairan. Beberapa waktu kemudian mereka

⁷⁹Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary* (Bekasi: Pesantren Annida Al-Islamy Bekasi, 2007), 12. Baca juga: Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharh Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, 7-20.

⁸⁰Lihat: <http://mui-jakartatimur.or.id/kh-muhajirin/>

⁸¹Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*, 12-13.

mengirimkannya kepada beberapa mualim agar dapat mempelajari dasar-dasar ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya. Muhajirin mengkaji lebih jauh dasar-dasar bahasa Arab melalui ilmu nahwu dan saraf kepada guru Asmat selama enam tahun. Selain mempelajari ilmu alat, ia mempelajari pula ilmu-ilmu lainnya, seperti fikih, usul fikih, ilmu bayan, mantiq, ilmu kalam dan tasawuf. Suatu ketika, Muhajirin pernah ditegur karena menyebut makhraj huruf yang kurang fasih, sehingga dia memutuskan memperdalam ilmu tajwid dengan Hj. Mukhayar. Sampai akhirnya beliau pergi mencari guru qira'at di Banten. Di Banten beliau mempelajari ilmu qira'at dengan Kyai Haji Saleh Ma'mun al-Bantani. Setelah Muhammad Muhajirin menguasai berbagai ilmu dari guru Asmat, beliau ingin menggali ilmu dari beberapa guru yang lain, agar dapat memperdalam dan memperoleh ilmu yang belum diperoleh dari guru Asmat⁸².

Sekitar tahun 1930-an, Muhajirin menggali ilmu para ulama yang berada di tanah Jawa, terutama di Jakarta. Muhajirin selama empat tahun berguru dengan Kyai Ahmad Marzuki. Setelah berguru dari Kyai Ahmad Marzuki, Muhajirin melanjutkan kajian kitab turathnya kepada Kyai Hasbiyallah di Klender. Selama tiga tahun ia belajar dengan Kyai Hasbiyallah dengan mendapatkan tiga ilmu baru, seperti balaghah, tafsir dan akhlaq. Dalam kesempatan itu pula ia juga memperdalam ilmu yang pernah didapat, seperti mantiq, nahwu, dan tasawuf. Perjalanan selanjutnya, Muhajirin berguru kepada Kyai Anwar. Kepada Kyai Anwar, Muhajirin tidak terlalu lama dan tidak sampai bertahun-tahun. Ia hanya mempelajari kajian ilmu yang pernah didapati dari guru-guru sebelumnya⁸³.

Dalam waktu yang berdekatan Muhajirin juga berguru kepada Kyai Ahmad Mursyidi. Kepada beliau Muhajirin mengkaji dua bidang ilmu, yaitu mantiq dan balaghah. Guru yang ketujuh ialah Syekh Muhammad Tahir melalui beliau Muhajirin begitu banyak mendapatkan pelajaran dan dengan beliau pula ia melewati masa yang cukup lama, yakni Sembilan tahun. Ilmu yang dipelajari

⁸²Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syekh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*, 14.

⁸³Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syekh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*, 15.

dengan Syeikh Muhammad Tahir meliputi ilmu nahwu, fikih, tafsir, mantiq, balaghah, tasawuf, hadis dan ilmu falak. Selain itu beliau juga mempelajari ilmu falak dengan Ahmad bin Muhammad, murid dari Syeikh Mansur al-Falaky. Selain membaca kitab-kitab tersebut di atas, beliau masih menyempatkan diri untuk mempelajari tata cara membaca Al Qur'an yang benar dengan Kyai Saleh Ma'mun di Banten. Guru yang kedelapan ialah Syeikh Abdul Majid. Kepada Syeikh Abdul Majid beliau juga mempelajari ilmu fara'id, fikih, tafsir, hadis dan tasawuf. Guru yang kesembilan di mana merupakan guru yang terakhir di masa belajar beliau di Jakarta ialah Syed 'Ali bin 'Abdurrahman al-Habshy. Kepada Syed 'Ali bin 'Abdurrahman al-Habshy beliau mempelajari al-Hikam⁸⁴.

Pada tanggal 4 Dzulqa'dah tahun 1366 H bertepatan dengan bulan Agustus 1947 Syeikh Muhammad Muhajirin bertolak daripada Indonesia dengan menggunakan kapal laut menuju Jeddah. Selanjutnya dari Jeddah ia melaksanakan ibadah umrah menuju Mekah Awal perjuangan Syeikh Muhammad Muhajirin menuntut ilmu dimulai dengan tinggal di rumah Syeikh 'Abdul Ghani Jamal. Setelah beberapa lama beliau menetap di rumah Syeikh 'Abdul Ghani Jamal, maka pada pertengahan tahun beliau pindah ke Asrama Jailani yang berada disisi dalam "Mudda 'i". Pada waktu tinggal disana, pertama kali beliau belajar pada Syeikh Muhammad Ahyad yang menggantikan Syeikh Muchtar al-Tarid al-Jawî di Masjid al-Haram. Adapun guru-guru yang menjadi tempat Syeikh Muhammad Muhajirin menimba ilmu selama di Mekah dan Madinah iaitu: Syeikh Hasan Muhammad al-Masshat, Syeikh Zayni Bawean, Syeikh Muhammad 'Ali b. Husain al-Malikiy, Syeikh Mukhtar Ampetan, Syeikh Syed 'Alawi b. 'Abbas al-Malikiy, Syeikh Ibrahim al-Fataniy, Syeikh Amin al-Qutbiy, Syeikh Ahmad Manshuriy, Syeikh Muhammad Yasin al-Fadaniy, Syeikh Muhammad Amin al-Sinqitiy, Syeikh 'Abdurrahman al-Afriqiyy. Pada hari kamis tanggal 6 Agustus 1955 atau bertepatan dengan tanggal 19 Safar 1375 Hijriyah beliau tiba di tanah air Indonesia, atas permintaan ibundanya. Dalam usaha mengamalkan dan menyebarkan ilmu, beliau mendirikan sebuah lembaga pendidikan dan pondok pesantren mulai tingkat

⁸⁴Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syeikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*, 16.

Tsanawiyah (tingkatan 1-3) hingga Perguruan Tinggi dengan nama Annida Al-Islamiy. Syeikh Muhammad Muhajirin meninggal dunia pada tahun 2003⁸⁵.

Syeikh Muhammad Muhajirin merupakan ulama yang produktif menulis. Beliau telah mengarang lebih kurang tiga puluh empat judul kitab, dan kesemuanya berbahasa Arab. Karya-karya Syeikh Muhajirin merupakan kitab yang wajib dibaca oleh para santri (penuntut), mulai dari thanawiyah (setara tingkatan satu) hingga almarhalah al-`ulya (setara pra siswazah) di pondok pesantren Annida al-Islamiy yang beliau dirikan. Sebagai bukti bahwa Syekh Muhammad Muhajirin adalah sosok ulama produktif dalam hal karya tulis, Pondok Pesantren Annida sebagai lembaga pendidikan yang didirikannya telah mendata karya ilmiah yang beliau karang sepanjang hidupnya. Karya-karya beliau selain menjadi kitab wajib di pesantren yang beliau dirikan, juga dikaji dan dipelajari di majelis-majelis ta'lim yang beliau asuh dan beberapa lembaga pendidikan di kawasan Bekasi dan Jakarta. Karya-karyanya dapat dilihat berikut ini⁸⁶:

1. Miṣbāḥ al-Zulām Fi Syarhi Al Bulugh Al-Maram, 8 Jilid (fiqh hadist)
2. Idhoh Al-Maurud, 2 Jilid (ushul fiqh)
3. Muhammad Rasulullah (tarikh)
4. Mir'ah Al-Muslmin Fi Siroh Khulafa Al-Rasyidin (tarikh)
5. Al-Muntakhab Min Tarikh Daulah Umayyah (tarikh)
6. Qowaid Al-Khoms Al-Bahiyah (qowaid fiqh)
7. Al-Istidzkar (mustholah hadist/ushul hadits)
8. Ta'liqot Ala Matni Al-Jauharoh, 2 Jilid (tauhid)
9. Mukhtaroh Al-Balaghoh, 2 Jilid (balaghah)
10. Qowaid Al-Nahwiyah, 2 Jilid (nahwu/tata bahasa Arab)
11. Al-Qoul Al-Hatsis Fi Mustholah Al-Hadits (ushul fiqh)
12. Taysir Al-Ushul Fi Ilmi Al-Ushul (ushul fiqh)
13. Qowaid Al-Mantiq, 2 Jilid (mantiq)

⁸⁵Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syeikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*, 5.

⁸⁶Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syeikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*, 21-22.

14. Mutholaah Mahfudzot
15. Takhrij Al-Furu' Ala Al-Ushul
16. Tathbiq Al-Ayat Bi Al-Hadist
17. Al-Faidh Fi Ilmi Al-Faroid (faroid)

Semua karya beliau ditulis dalam bahasa Arab. Apabila kita melihat kepada karya-karya beliau, akan terlihat bahwa keilmuan beliau tidak hanya dalam satu bidang keilmuan saja, bahkan mencakup beberapa bidang keilmuan Islam yang pada zaman ini amat jarang ditemukan ulama yang memiliki kemampuan seperti beliau. seluruh kitab-kitab tersebut dicetak secara mandiri oleh beliau. Tetapi saat ini, beberapa penerbit sudah menerbitkan sebagian karya beliau. Sayangnya kitab-kitab beliau itu tidak banyak diketahui. Barangkali dicetak secara mandiri dan tidak dijual secara meluas sehingga penyebarannya hanya terbatas kepada murid-murid beliau dan orang-orang yang mengenali beliau saja.

C. MIṢBĀḤ AL-ZULĀM KITAB HADIS NUSANTARA

Diantara keahlian yang paling menonjol dari Syeikh Muhajirin adalah bidang hadis. Hal Ini dapat kita fahami Karena beliau cukup lama menimba ilmu kepada Syeikh Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani di Dar al-'Ulum Mekkah. Syeikh Muhammad Yasin al-Fadani dikenali dikalangan para ulama dunia sebagai salah seorang *Muhaddith* terbesar abad ini. Syeikh Yasin mendapat julukan *Suyuti Zamanihi* (Imam Suyuti pada zamannya). Disamping itu, beliau bergelar "*Musnid al-Dunya*"⁸⁷ sebuah gelar yang sangat langka, bahkan tidak ada yang memiliki

⁸⁷Adapun sanad yang dimiliki Shaykh Yāsīn al-Fādānī merupakan jalur yang bersambung dari gurunya langsung sampai kepada Nabi. Hal ini bisa dilihat dan diteliti dari karya beliau yang memaparkan ketersambungan sanad hadisnya, sebagai contoh sanad kepada imam al-Bukhārī, aku meriwayatkan dari al-'Allāmah Bāqir ibn Nūr al-Jukjāwī, Aḥmad Bayḍawī ibn 'Abd al-'Azīz al-Lasamī dan Shaykh 'Umar ibn Ḥamdān, ketiganya dari imam al-Ḥāfiẓ Maḥfūz ibn 'Abd Allah al-Tarmasī, dari ayahnya 'Abd Allah ibn 'Abd al-Mannān al-Tarmasī, dari ayahnya 'Abd al-Mannān ibn 'Abd Allah ibn Aḥmad al-Tarmasī, dari al-'Allāmah al-Shaykh 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Falimbānī, (*Taḥwil*/berpindah jalur sanad), dan aku meriwayatkan pula dari al-'Allāmah 'Abd al-Muḥīṭ ibn Ya'qūb al-Surabāwī dan al-'Allāmah al-Sayyid 'Alī ibn 'Alī al-Ḥabshī al-Madanī, keduanya dari 'Umar ibn Ṣāliḥ al-Samārānī, dari ayahnya Ṣāliḥ ibn 'Umar al-Samārānī, dari Shaykh 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Falimbānī (*Taḥwil*/berpindah jalur sanad), dan aku meriwayatkan pula dari al-'Allāmah al-Shaykh 'Alī ibn 'Abd Allah al-Banjārī dan al-'Allāmah al-Shaykh Khālīd ibn 'Uthmān, keduanya dari al-Musnid al-Shaykh Zayn al-Dīn ibn Badawī al-Ṣumbāwī, dari al-Shaykh 'Abd al-Karīm al-Sanbasī, (*Taḥwil*/berpindah jalur sanad), dan aku

gelaran tersebut pada zamannya. Beliau memiliki hampir seluruh sanad kitab keilmuan Islam.

Latar belakang lahirnya kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* adalah berawal dari rasa kagum terhadap kitab *Bulugh al-Maram* karya Ibn Hajar. Dalam pandangan beliau kehadiran *Bulugh al-Maram* sebagai sebuah kitab hadis ahkam merupakan sebuah karya fenomenal. Syekh Muhajirin beralasan karena banyak ulama setelah generasi Ibnu Hajar menjadikan karyanya itu sebagai rujukan dalam pencarian hujjah seputar hukum Islam atau kajian hadis hukum itu sendiri yang melahirkan kitab-kitab penjelas (syarah). Selain hal-hal tersebut, *Bulugh al-Maram* mampu memikat para pecinta ilmu agama untuk menjadikannya buku ajar di berbagai lembaga pendidikan, dari berbagai ideologi keagamaan mereka masing-masing, akan tetapi *Bulugh al-Maram* mampu diterima baik di tengah-tengah perbedaan ideologi tersebut. Hal ini semakin menguatkan keberadaan *Bulugh al-Maram* sebagai sebuah karya besar yang terlahir dari ulama besar Ibn Hajar al-‘Asqalaniy.

Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* secara naskah ditulis pada saat Syekh Muhajirin berada di Mekah. Kemudian penyempurnaan penulisan selesai dilakukan pada tahun 1972 dan pertama kali diterbitkan pada tahun 1985 oleh Perguruan Annida Al-Islamiy. Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām* dalam versi cetakan lama terdiri dari delapan jilid. Jilid I terdiri dari 279 halaman, jilid II 293 halaman, jilid III 270 halaman, jilid IV 258, jilid V 204 halaman, jilid VI 276 halaman, jilid VII 236 halaman, jilid VIII

meriwayatkan pula dari al-Shaykh ‘Abd al-Karīm ibn Aḥmad al-Khaṭīb ibn ‘Abd al-Laṭīf al-Minankābāwī, dari ayahnya Aḥmad al-Khaṭīb ibn ‘Abd al-Laṭīf al-Minankābāwī, ia dan al-Shaykh ‘Abd al-Karīm al-Sanbasī berkata, memberitahu kami al-‘Allāmah Nawawī ibn ‘Umar ibn ‘Arabī al-Bantanī, dari al-Shaykhah Fāṭimah bint ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānīyah, dari ayahnya ‘Abd al-Ṣamad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Falimbānī, dari al-Musnid al-Shaykh ‘Aqīb ibn Ḥasan al-Dīn ibn Ja‘far al-Falimbānī, dari pamannya Ṭayyib ibn Ja‘far al-Falimbānī, dari ayahnya Ja‘far ibn Muḥammad ibn Badr al-Dīn al-Falimbānī, dari al-Muḥaddith al-Musnid al-Kabīr Muḥammad ibn ‘Alā’ al-Dīn al-Bābīlī, dari ‘Alī ibn Yaḥyá, dari ‘Alī ibn ‘Abd Allah al-Ḥalbī, dari Shaykh al-Islām al-Shāfi‘ī Zakariyá’ ibn Muḥammad al-Anṣārī, dari al-Ḥāfiẓ Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalanī, dari Ibrāhīm ibn Aḥmad, dari Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Abū Ṭālib al-Dimashqī, dari al-Sirāj al-Ḥusayn al-Mubārak, dari Abū al-Waqt ‘Abd al-Awwal ibn ‘Isá al-Harawī, dari Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān ibn Muzaffar al-Dāwudī, dari Abū Muḥammad ‘Abd Allah al-Sarkhasī, dari Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn Yūsuf ibn Maṭar al-Farbawī, dari Amīr al-Mu‘minīn fī al-Ḥadīth al-Ḥāfiẓ al-Ḥujjah Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī. Dan masih banyak sanad kepada para imam hadis penyusun *al-Kutub al-Sittah* dan lainnya. Lebih lanjut lihat, Muḥammad Yāsīn ibn ‘Isá al-Fādānī al-Makkī, *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānīd* (Surabaya: Dār al-Saqqāf, 1401 H.), 2-32.

284 halaman. Sedangkan cetakan terbaru terdiri dari empat jilid. Jilid I terdiri dari 408 halaman, jilid II terdiri dari 390 halaman, jilid III terdiri dari 328 halaman, dan jilid IV terdiri dari 415 halaman. Urutan kitab, bab, dan nomor hadis adalah sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Bulugh al-Maram* terdiri dari 16 judul kitab, 76 judul bab dan 1597 hadis⁸⁸. Syekh Muhajirin sendiri dalam mukadimah kitabnya menceritakan tentang sumber referensi utama dalam penggarapan *Miṣbāḥ al-Zulām* adalah semua kitab syarah *al-Kutub al-Sittah* dan kitab-kitab fikih terkenal beserta kitab usul fikihnya.

Secara umum syarah yang dilakukan Syekh Muhajirin sudah mencakup sanad dan matn, walaupun dalam hal sanad perbahasannya sangat sederhana. Menurut Syekh Muhajirin kerana pembahasan sanad bukan menjadi fokus utama perbahasan dalam kitab *Miṣbāḥ al-Zulām*. Sebaliknya Syekh Muhajirin lebih banyak menumpukan perbahasannya pada hukum Islam⁸⁹.

Muhajirin memberikan penjelasan kritik sanad dalam kitab *Miṣbāḥ al-Zulām*. Seperti ucapan beliau sebagai berikut:

واختلف العلماء في إتصال هذا الحديث, وفي مسلم أنه منقطع وعند الدرقي أنه موصول مرفوع, فتقول أن رواية مسلم أقوى من الدارقطني فوجب المصير إلى ما في مسلم وهو الانقطاع ولا سيما أن الجرح مقدم على التعديل⁹⁰.

Muhajirin mengangkan perbedaan ulama dalam menyikapi sanad sebuah hadis. Menurutnya dalam riwayat Muslim, hadis ini sanadnya terputus. Dan dalam riwayat Daruquthni, hadis ini sanadnya tersambung kepada nabi. Maka riwayat

⁸⁸Lihat: Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*.

⁸⁹Lihat, Jawiah Dakir dan Ahmad Levi Fachrul Avivy, "Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dary Sebagai Ilmuan Hadis Nusantara: Analisis Terhadap Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām*."

⁹⁰Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, 13. Lihat juga: Jawiah Dakir dan Ahmad Levi Fachrul Avivy, "Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dary Sebagai Ilmuan Hadis Nusantara: Analisis Terhadap Kitab *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām*, 235."

Muslim dianggap lebih kuat meskipun terputurs dibanding riwayat Daruquthni, dan penilaian negatif/*Jarh* harus lebih dikedepankan dibanding penilaian positif/*Ta'dil*.

Selain itu, Muhajirin juga memberikan penjelasan tentang Asbab al-Wurud sebuah hadis yang dikaji. Seperti saat menjelaskan hadis binatang laut halal dimakan meskipun sudah menjadi bangkai. Ia berkata bahwa hadis riwayat Abu Hurayrah ini adalah jawaban nabi atas pertanyaan seorang sahabat mengenai berwudlu dengan air laut. Maka nabi menjelaskan bahwa air laut halal (boleh digunakan untuk berwudlu) dan binatangnya halal dimakan meskipun sudah mati⁹¹.

Muhajirin juga banyak memberikan penjelasan tentang pendapat ulama yang memiliki cara pandang berbeda dalam melihat sebuah hadis dan persoalan yang ada di masyarakat, dan memberikan komentar terhadap perbedaan tersebut agar dapat dipahami sumber perbedaan dan bisa mengambil sikap atas perbedaan tersebut. Seperti dalam kasus kotoran air anak kecil, Muhajirin memaparkan pendapat mazhab Shafi'i air kencing bayi laki-laki cukup dibersihkan dengan cara mencipratkan air dengan tangan ke atas najis tersebut. Sedangkan bayi perempuan tidak cukup, akan tetapi harus dicuci. Sedangkan menurut mazhab Maliki air kencing bayi laki-laki maupun perempuan cukup dibersihkan dengan cara dicipratkan air. Pendapat ini berdasarkan kemutlakan kata bayi yang terdapat dalam hadis, tanpa membedakan laki-laki atau perempuan. Kemudian Muhajirin memberikan pendapatnya dengan merujuk pada temuan ilmu kedokteran yang mengungkapkan bahwa air kencing bayi perempuan sifatnya lebih berat/kental dibanding air kencing bayi laki-laki. Selain itu ia merujuk pada pendapat ahli fikih yang mengaitkan air kencing bayi perempuan dan laki-laki dengan tanda balig keduanya, yaitu mani bagi laki-laki dan haid bagi perempuan. Darah haid adalah sesuatu yang najis sedangkan air mani tidak najis⁹².

⁹¹ Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, 1. Lihat juga: Jawiah Dakir dan Ahmad Levi Fachrul Avivy, "Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dary Sebagai Ilmuan Hadis Nusantara: Analisis Terhadap Kitab Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām, 235.

⁹² Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, 43. Lihat juga: Jawiah Dakir dan Ahmad Levi Fachrul Avivy, "Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dary Sebagai Ilmuan Hadis Nusantara: Analisis Terhadap Kitab Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām, 236.

Muhajirin juga memberikan catatan saat melihat dan membahas beberapa hadis yang terlihat bertentangan secara lahir. Muhajirin mencoba memberikan solusi terhadap kasus ini sesuai dengan ketentuan yang telah dirumuskan oleh para ahli hadis dengan empat metode, yaitu *al-Jam'*/mengkompromikan, *al-Naskh*/menghapus, *al-Tarjih*/mengunggulkan, dan *al-Tawaqquf*/menerima seluruhnya.

D. KONTRADIKSI HADIS DALAM PANDANGAN MUHAJIRIN

Masuk pada masa awal abad ke 20 kitab-kitab hadis masih belum dijadikan sebagai sumber rujukan karena kajian ini masih bersifat baru dikalangan pendidikan di Indonesia khususnya pesantren. Pada saat inilah ulama-ulama hadis mulai memberikan perhatian lebih pada bidang kajian hadis dengan mengumpulkan kitab-kitab hadis kemudian menterjemahkannya dan menjadikannya sebagai materi yang diajarkan di lembaga pendidikan madrasah dan pesantren. Masih tidak adanya kitab-kitab hadis karya ulama Indonesia sendiri pada awal abad-20 sebagai kajian dasar hadis di pesantren dijadikan sebagai bukti bahwa pada masaini kajian hadis di Indonesia masih dalam ranah pengantar.

Hal tersebut dapat tergambar dalam tabel metode pemahaman *Mukhtalif al-Hadith* menurut Muhajirin dalam kitab sebagai *Miṣbāḥ Al-Zulām* berikut⁹³:

No	Permasalahan	Metode Pemahaman			
		Al-Jam'	Al-Naskh	Al-Tarjih	Al-Tawaqquf
1	Ukuran air bersih	√			
2	<i>Basmalah</i> dalam wudlu	√			
3	Menyentuh kulit lawan jenis membatalkan wudlu	√			

⁹³Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*.

4	Menyentuh kemaluan membatalkan wudlu		√		
5	Hukuman bersetubuh bagi suami istri saat puasa Ramadan			√	
6	Salat setelah Subuh dan Asar	√			
7	Bacaan adzan			√	
8	Lewat di hadapan orang salat membatalkan salatnya			√	
9	Memegahkan masjid	√			
10	Bacaan doa <i>Iftitah</i>				√
11	<i>Basmalah</i> dalam <i>al-Fatihah</i>	√			
12	Qunut Subuh			√	
13	Waktu sujud Sahwi				√
14	Jumlah raka'at <i>Qabliyah</i> Asar				√
15	Hukum salat Witir			√	
16	Hukum salat jamaah			√	
17	Berbicara saat khutbah				√

18	Waktu ijabah doa	√			
19	Tata cara salat <i>Khauf</i>				√
20	Salat <i>Qabliyah</i> dan <i>Ba'diyah</i> salat ied	√			
21	Salat gerhana			√	
22	Khutbah salat <i>Istisqa</i>	√			
23	Pria memakai sutra	√			
24	Jumlah takbir salat jenazah			√	
25	Berduka kematian	√			
26	Ziarah kubur		√		
27	Ziarah kubur wanita	√			
28	Menyesali kematian	√			
29	Zakat orang kafir	√			
30	Bekam membatalkan puasa	√			
31	Puasa hari Sabtu		√		
32	Hukum Umroh				√
33	Menikah saat keadaan <i>Ihram</i>			√	
34	Menjual budak	√			
35	Barang temuan	√			
36	Wasiat kepada ahli waris	√			

37	Hak memilih bagi budak (istri) setelah merdeka			√	
38	Menikah kembali dengan pasangan setelah masuk Islam			√	
39	Mahar pernikahan	√			
40	Meniup minuman	√			
41	Mengucapkan cerai tiga dalam satu waktu	√			
42	Ukuran menyusui untuk menjadi <i>Mahram</i>			√	
43	Qisas orang tua membunuh anak			√	
44	Qisas membunuh orang kafir	√			
45	Denda berbuat kesalahan				√
46	Hukuman murtad			√	
47	Memastikan pengakuan pelaku kesalahan			√	
48	Jumlah cambukan pezina yang belum menikah	√			

49	Memerangi orang kafir yang sudah tua	√			
50	Memakan <i>Dlob</i>			√	
51	Hukum berkurban			√	
52	Jumlah kambing aqiqah anak laki-laki	√			
53	Mimum berdiri	√			
54	Pengadu-domba tidak masuk surga	√			

Jika diamati dari tabel di atas, maka Muhajirin menggunakan empat metode pemahaman hadis yang saling bertentangan. Dari 54 kasus hadis yang saling bertentangan dalam kitab *Miṣbāḥ al-Zulām*, Muhajirin menggunakan metode al-Jam' sebanyak 27; al-Naskh, 3; al-Tarjih, 17; dan al-Tawaqquf, 7. Setengah kasus tersebut (dalam prosentase) diselesaikan dengan mengkompromikan hadis-hadis yang berlawanan. Hampir satu per-tiga kasus tersebut diselesaikan dengan mengunggulkan satu hadis dibanding hadis yang lain. Sedangkan sangat sedikit sekali, Muhajirin menggunakan metode penghapusan hadis karena hadis lainnya. Dan beberapa kasus, Muhajirin tidak memberikan komentar tegas dari tulisannya, Muhajirin hanya memaparkan beberapa pandangan ulama terkait pemahaman hadis-hadis yang berlawanan tersebut.

Di antara contoh hadis yang diselesaikan dengan cara kompromi antara kedua atau lebih hadis-hadis yang berlawanan adalah permasalahan beberapa riwayat tentang pembacaan Basmalah dalam solat *hadis pertama*, menerangkan bahwa menurut keterangan 'Aisyah Nabi tidak membaca basmalah setelah takbir, melainkan langsung memulai surat al-Fatihah dengan bacaan "*Al-Ḥamd li Allah Rabb al-'Ālamīn*" (*sampai akhir hadis*). Sebagaimana yang diriwayatkan Muslim:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ. وَالْقِرَاءَةَ، بِ الْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَكَانَ إِذَا رَكَعَ لَمْ يُشْخِصْ رَأْسَهُ، وَلَمْ يُصَوِّنْهُ وَلَكِنْ بَيَّنَّ ذَلِكَ، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ، حَتَّى يَسْتَوِيَ فَائِمًا، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ، لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ جَالِسًا، وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رَكَعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ، وَكَانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنَى، وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقْبَةِ الشَّيْطَانِ. وَيَنْهَى أَنْ يَفْتَرِشَ الرَّجُلُ ذِرَاعَيْهِ افْتِرَاشَ السَّبْعِ، وَكَانَ يَخْتِمُ الصَّلَاةَ بِالتَّسْلِيمِ» وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ عُيَيْنٍ، عَنْ أَبِي خَالِدٍ، وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقْبِ الشَّيْطَانِ⁹⁴.

Dan *hadis kedua*, menerangkan bahwa menurut Ummu Salamah bacaan Nabi ketika shalat adalah "*Bismillah al-Rahmān al-Rahīm. Al-Ḥamd li Allah Rabb al-‘Ālamīn*" (*sampai akhir hadis*). Sebagaimana diriwayatkan Abu Daud:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّهَا ذَكَرَتْ أَوْ كَلِمَةً غَيْرَهَا "قِرَاءَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ. يُقَطِّعُ قِرَاءَتَهُ آيَةَ آيَةً"⁹⁵.

Dalam hal ini, Muhajirin Amsar memberikan komentar:

حمل هذا الحديث (حديث عائشة) الاستفتاح بسورة الحمد لله رب العالمين المتضمن للبسملة.

Artinya: hadis ‘Aisyah kemungkinan mengarah pada maksud pembacaan surat al-Fatihah yang dimulai dengan bacaan "*Al-Ḥamd li Allah Rabb al-‘Ālamīn*" mengindikasikan adanya bacaan basmalah.⁹⁶

Di antara contoh hadis yang diselesaikan dengan cara penghapusan adalah kasus berpuasa di hari Sabtu dan Ahad. Hadis yang menjelaskan bahwa nabi melaksanakan puasa di hari Sabtu dan Ahad beberapa kali, bahkan sering. Akan

⁹⁴Muslim ibn al-Hijāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t), 1/357.

⁹⁵Sulaymān ibn al-Ashath ibn Ishāq al-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, 4/37.

⁹⁶Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* (Jakarta: Dar al-Hadith. 1991), 15/2.

tetapi nabi bersabda bahwa kedua hari tersebut adalah hari raya orang-orang musyrik. Sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Khuzaymah dalam Sahihnya:

أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ، وَنَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثُونِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ، أَسْأَلُهَا الْأَيَّامَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرَ لَهَا صِيَامًا؟ قَالَتْ: يَوْمَ السَّبْتِ وَالْأَحَدِ، فَرَجَعْتُ إِلَيْهِمْ، فَأَحْبَبْتُهُمْ وَكَأَنَّهُمْ أَنْكَرُوا ذَلِكَ، فَعَامُوا بِأَجْمَعِهِمْ إِلَيْهَا، فَقَالُوا: إِنَّا بَعَثْنَا إِلَيْكَ هَذَا فِي كَذَا وَكَذَا، وَذَكَرَ أَنَّكَ قُلْتَ: كَذَا وَكَذَا، فَقَالَتْ: صَدَقَ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرَ مَا كَانَ يَصُومُ مِنَ الْأَيَّامِ يَوْمَ السَّبْتِ وَالْأَحَدِ، كَانَ يَقُولُ: «إِنَّهُمَا يَوْمَا عِيدٍ لِلْمُشْرِكِينَ وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُحَالِفَهُمْ»⁹⁷.

Muhajirin memberikan komentar sebagai berikut:

وقوله في الحديث: كان أكثر ما يصوم من الأيام يوم السبت محمول على أنه في أول الأمر،

وتقدمت الإشارة إلى ذلك.

Muhajirin memahami bahwa kata “nabi banyak berpuasa di hari sabtu” adalah petunjuk bahwa hal tersebut dilakukan nabi jauh sebelum sabdanya yang berbunyi “sesungguhnya kedua hari tersebut adalah hari raya orang-orang musyrik”⁹⁸.

Di antara contoh hadis yang diselesaikan dengan cara mengunggulkan satu hadis dibanding hadis lainnya adalah kasus orang yang sedang salat, yang tempat sujud/salat-nya dilewati oleh orang lain atau hewan. *Hadis pertama* menjelaskan bahwa salat seseorang batal jika tidak memberikan pembatas di tempat sujud/salatnya, dengan dilewati wanita, keledai, dan anjing hitam. Sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim:

⁹⁷Muhammad ibn Ishaq Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Khuzaymah* (al-Maktab al-Islami: Beirut, t.t.) 3/318.

⁹⁸Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, 1/184.

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي، فَإِنَّهُ يَسْتُرُهُ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ، فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلَاتَهُ الْحِمَارُ، وَالْمَرْأَةُ، وَالْكَلْبُ الْأَسْوَدُ» قُلْتُ: يَا أَبَا ذَرٍّ، مَا بَالُ الْكَلْبِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الْأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الْأَصْفَرِ؟ قَالَ: يَا ابْنَ أَخِي، سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا سَأَلْتَنِي فَقَالَ: «الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ شَيْطَانٌ»⁹⁹.

Dan hadis kedua yang menjelaskan selat seseorang tidak dapat dibatalkan oleh apapun. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ شَيْءٌ وَادْرَأُوا مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ¹⁰⁰.

Muhajirin memberikan komentar sebagai berikut:

لما نزعنا الأحاديث في الشيء الذي يقطع الصلاة نظرا إلى ما عمل به أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن هؤلاء أدرى بواقعة الحال.

Muhajirin melihat dua hadis tersebut harus dikembalikan pemahamannya kepada apa yang dilakukan sahabat, karena sahabat dianggap lebih mengetahui maksud yang terdapat dalam hadis nabi. Ibn ‘Abbas pernah meriwayatkan hadis yang menjelaskan batalnya salat orang yang dilewati tempat sujudnya. Akan tetapi Ibn ‘Abbas berfatwa setelah nabi wafat, bahwa keledai, anjing, dan wanita yang melewati salat seseorang tidak membatalkan salat orang tersebut. Selain itu, ‘Aisyah juga merasa marah ketika mendengar beberapa sahabat menyampaikan hadis nabi yang menyebutkan bahwa wanita yang melewati salat seseorang

⁹⁹Muslim ibn al-Hijāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1/365.

¹⁰⁰Sulaymān ibn al-Ashath ibn Ishāq al-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, 1/191.

mengakibatkan batalnya salat orang tersebut, ia berkata: “apakah kalian menyamakan kami dengan keledai dan anjing”¹⁰¹.

Di antara contoh hadis yang diselesaikan dengan cara tidak mengkompromikan, tidak menghapus salah satunya, dan tidak juga mengunggulkan salah satunya, akan tetapi tidak memberikan keterangan pasti, dan menjelaskan keterangan terhadap masing-masing konten hadis-hadis yang berlawanan tersebut dengan tujuan menggambarkan bahwa kedua hadis tersebut bisa diterima dengan baik, sesuai kecenderungan pembacanya, adalah kasus bacaan doa iftitah dalam salat. *Hadis pertama* menjelaskan bahwa bacaan doa iftitah dalam salat adalah “*Wajjahtu Wajhiya li al-Ladhi Fatara al-Samawat wa al-Ard* sampai akhir doa”. Sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ كَانَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، قَالَ: «وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي، وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ، وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَا عَبْدُكَ، ظَلَمْتُ نَفْسِي، وَاعْتَرَفْتُ بِذُنُوبِي، فَأَعْفِرْ لِي ذُنُوبِي جَمِيعًا، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، وَاهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ، وَاصْرِفْ عَنِّي سَيِّئَهَا لَا يَصْرِفُ عَنِّي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ، لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ، أَنَا بِكَ وَإِلَيْكَ، تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ»¹⁰².

Dan *hadis kedua* yang menjelaskan bahwa bacaan doa iftitah dalam salat adalah “*Allahumma Ba'id Bayni wa Bayn Khatayay kama Ba'adta Bayn al-Mashriq wa al-Magrib* sampai akhir doa”. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim:

¹⁰¹Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharh Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, 1/182.

¹⁰²Muslim ibn al-Hjjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1/534.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا كَبَّرَ فِي الصَّلَاةِ، سَكَتَ هُنَيْئَةً قَبْلَ أَنْ يَقْرَأَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَيِّ أَنْتَ وَأُمِّي أَرَأَيْتَ سُكُوتَكَ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ، مَا تَقُولُ؟ قَالَ " أَقُولُ: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنْ خَطَايَايَ كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْنِي مِنْ خَطَايَايَ بِالثَّلْجِ وَالْمَاءِ وَالْبَرَدِ"¹⁰³.

Dan *hadis ketiga* yang menjelaskan bahwa bacaan doa iftitah dalam salat adalah “*Subhanaka Allahumma wa bihamdika* sampai akhir doa”. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Nasai:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَالَ: «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ»¹⁰⁴.

Dan *hadis keempat* yang menjelaskan bahwa bacaan doa iftitah dalam salat adalah “*A’udhu bi Allah al-Sami’ al-‘Alim min al-Shaytan al-Rajim min Hamzih wa Nafkhih wa Nafthih*”. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ كَبَّرَ، ثُمَّ يَقُولُ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ، ثُمَّ يَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ يَقُولُ: اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا ثَلَاثًا، أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمِّهِ، وَنَفْسِهِ، وَنَفْسِهِ¹⁰⁵.

Muhajirin memberikan komentar sebagai berikut:

¹⁰³Muslim ibn al-Hijāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1/419.

¹⁰⁴Ahmad ibn Shu’ayb ibn ‘Ali Abu ‘Abd al-Rahman al-Khurasanī, *Sunan al-Nasa’i* (Maktab al-Matbu’at al-Islamiyyah: Halb, 1986) 2/132.

¹⁰⁵Sulaymān ibn al-Ashath ibn Ishāq al-Sijistānī Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, 1/206.

فخلاصة الأقوال أن الشافعي يستفتح بوجهت وجهي ... إلخ، وأن الحنفية وأحمد يستفتحون بسبحانك اللهم ... إلخ، وأن مالكا لم ير الاستفتاح كما تقدم، ومن استفتح بوجهت وجهي يجوز له أن يزيد بسبحانك الله ... إلخ وعكسه.

Melihat empat hadis tersebut, Muhajirin menjelaskan bahwa masing-masing hadis tersebut dijadikan pedoman bagi masing-masing mazhab dalam melaksanakan salat. Mazhab Syafi'iyah menggunakan bacaan "Wajjahtu Wajhiya", mazhab Hanafiyah dan Ahmad menggunakan bacaan "Subhanaka Allahumma". Selanjutnya Muhajirin menegaskan bahwa masing-masing mazhab boleh menambahkan doa lain yang tertera dalam teks hadis yang dijadikan pedoman bagi mazhab lain¹⁰⁶.

Contoh-contoh di atas memberikan gambaran bahwa kasus hadis-hadis yang bertentangan sudah menjadi penekanan kajian Syarah Hadis di Indonesia abad ke-20 yang menjadikan Muhajirin sebagai salah satu ulama Nusantara yang memberikan kontribusi terhadap perkembangan kajian hadis di Indonesia.

Kajian yang diberikan Muhajirin begitu menarik karena Muhajirin mencoba masuk pada kajian hadis yang cukup sulit dan tidak mudah bagi seorang ahli hadis. Muhajirin mendapatkan banyak hal saat melakukan pengembaraan keilmuan Islam di Haramain yang menjadikannya sosok yang memiliki kemampuan tinggi di bidang hadis. Dan Muhajirin mengembangkan keilmuan yang didapatkannya di Haramain dalam karyanya di bidang Syarah Hadis.

Dari contoh di atas, Muhajirin mencoba memahami hadis-hadis yang bertentangan dengan sebaik-baiknya, sehingga tidak ada satu hadis yang kuat sanadnya terabaikan dengan dihapus atau dipinggirkan. Muhajirin mencoba memikirkan pemahaman yang menjadi jalan tengah dari hadis-hadis yang bertentangan tersebut.

¹⁰⁶Muhammad Muhajirin Amsar al-Dārī Bikāsī, *Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, 1/214.

BAB I: KESIMPULAN DAN SARAN

A. KESIMPULAN

Dari penelitian yang telah dilakukan oleh peneliti, maka peneliti dapat menarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Metodologi pemahaman hadis mukhtalif di Indonesia abad ke-20 yang dicuatkan oleh Muhajirin cenderung mencoba menghindari metode al-Naskh/menghapus satu hadis dengan hadis lainnya. Muhajirin cenderung mencoba mencari jalan tengah untuk meleraikan hadis-hadis yang bertentangan. Dari 54 kasus hadis yang bertentangan dalam kitab *Mishbāh al-Zulām*, Muhajirin memahaminya dengan mengkompromikan hadis-hadis tersebut sebanyak 27 kasus, artinya 50% kasus ia coba kompromikan dengan pemahamannya yang mendalam terhadap segala aspek dalam kasus tersebut.
2. Karakteristik kitab *Sharh Hadith* di Indonesia pada abad ke-20 sudah menunjukkan peningkatan yang sangat signifikan, dengan ditandai kemunculan karya-karya Nusantara di bidang kajian penjelasan hadis ini. Selanjutnya, Muhajirin memberikan nuansa baru dalam bidang kajian ini, dengan memasuki area *Hadith Mukhtalif*, area yang sangat rumit, area yang dianggap sebagai puncak keluhuran seorang ahli hadis. Muhajirin telah berkontribusi besar untuk mengembangkan kajian hadis di Indonesia. Muhajirin berhasil menunjukkan bahwa ulama Nusantara juga bisa berkontribusi dalam mengembangkan kajian keIslaman.

Kedua poin tersebut sudah menggambarkan bahwa perkembangan kajian hadis di Indonesia pada abad ke-20 sangat pesat, dan tidak seperti yang digambarkan oleh beberapa peneliti sebelumnya. Sejak kemunculan karya hadis di Indonesia pada awal kedatangan Islam dan lahirnya kajian keIslaman oleh masyarakat muslim Indonesia yang mendatangi tanah Haramain untuk mendapatkan ilmu dari para guru di Haramain, kajian hadis lahir dari kajian sederhana seputar kompilasi hadis-hadis, ilmu hadis dasar. Tetapi pada abad ke-20, kajian hadis di Indonesia berkembang sangat baik dengan munculnya karya-karya di bidang syarh hadis dan ilmu kontradiksi hadis.

B. IMPLIKASI

Implikasi penelitian ini sangat signifikan dengan mengubah wacana para peneliti terdahulu yang menganggap perkembangan kajian hadis di Indonesia masih sangat minim, sepi, dan terkesan tidak berkembang. Wacana tersebut berhasil ditolak dengan menggali karya-karya ulama Nusantara yang belum banyak dikaji oleh peneliti terdahulu. Penelitian-penelitian terdahulu memang sudah dilakukan dengan sangat baik, akan tetapi peneliti melihat bahwa penelitian terdahulu baru dilakukan pada beberapa objek saja untuk menilai luasnya kajian hadis di Indonesia. Dan penelitian ini bertujuan untuk mengubah paradigma terhadap kajian hadis yang dipandang sebelah mata, sehingga ini akan menjadi daya tarik besar untuk para peneliti agar memberikan porsi yang cukup besar dalam mengkaji hadis di Indonesia yang tentunya masih banyak ruang untuk dilakukan penelitian.

C. REKOMENDASI

Rekomendasi penelitian ini adalah dilakukannya penelitian-penelitian lanjutan terkait perkembangan kajian hadis di Indonesia. lebih spesifiknya, peneliti memberikan poin-poin penting sebagai berikut:

1. Kajian terkait akar kajian hadis mukhtalif di Indonesia masih perlu dilakukan, agar mendapatkan hasil yang memuaskan tentang kemunculan kajian kontradiksi hadis di Indonesia.
2. Kajian terkait perkembangan hadis di Indonesia dengan melihat karya-karya ahli hadis Nusantara yang tentunya masih menyimpan banyak rahasia yang belum diangkat oleh para peneliti.
3. Kajian terkait karya dan tokoh yang sama dengan penelitian ini. Karya ini sebetulnya masih menyimpan tentang pemahaman hadis konteks keIndonesiaan yang ada di dalam kitab tersebut. Sedangkan tokoh Muhajirin merupakan tokoh yang sangat besar di Indonesia yang memiliki kontribusi besar terhadap penyebaran kajian keIslaman, khususnya hadis, sehingga perlu ditelusuri transmisi keilmuannya.

Demikian beberapa rekomendasi yang mampu peneliti berikan agar dilakukannya penelitian lanjutan dari penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber buku:

- Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Ashath ibn Ishāq al-Sijistānī. *Sunan Abū Dāwud*. Beirut: al-Maktabah al-Aṣrīyah, t.t.
- Ali, Nizar, *Hadis Versis Sains, Memahami Hadis-Hadis Musykil*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Amsar, Muhammad Muhajirin. *al-Dārī Bikāsī, Miṣbah al-Ḍulām Sharh Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*. Bekasi: t.p. 1991.
- Amsar, Muhammad Muhajirin. *al-Dārī Bikāsī, Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*. Bekasi: Pesantren Annida Al-Islamy Bekasi, 2007.
- Azra, Azyumardi. *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1998.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Kalimah, 2001.
- Bagong, Suyanto. dan Sutinah. *Metode Penelitian Sosial Berbagai Alternatif Pendekatan*. Jakarta: Prenada Media Group, 2006.
- Bakker, Anton dan Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Berg, Van den dalam Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

- Danarto, Agung. *Kajian Hadis di Indonesia Tahun 1900-1945 (Tela'ah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadis)*. Yogyakarta: Proyek Perguruan Tinggi Islam, IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Federspiel, Howard M. *The Usage of Tradition of the Prophet in Contemporary Indonesia*. Arizona: Program for SAS, 1993.
- al-Fādānī, Muḥammad Yāsīn ibn 'Isá al-Makkī, *al-'Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānīd*. Surabaya: Dār al-Saqqāf, 1401 H.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Hammad, Nafiz Husain. *Mukhtalaf al-Hadith Bayn al-Fuwaha' wa al-Muhaddithin*. Cairo: Dar al-Wafa', 1993.
- Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad al-Andalūsī. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1404 H.
- Ibn Khuzaymah, Muhammad ibn Ishaq. *Ṣaḥīḥ Khuzaymah*. Beirut: al-Maktab al-Islami, t.t.
- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Juned, Daniel. *Ilmu Hadits (Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadits)*. Jakarta: Erlangga, 2010.
- Khariri, *Melari Hadits-Hadits yang Saling Berlawanan*. Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press & Unggun Religi, 2005.
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan* Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Miles, B.B. dan A.M. Huberman. *Analisa Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press Jakarta, 1992.
- Muhajirin, Muhammad. *Sejarah Singkat Perjalanan Hidup Syeikh Muhammad Muhajirin Amsar Addary*. Bekasi: Pesantren Annida Al-Islamy, 2007.
- Al-Nasa'i, Ahmad ibn Shu'ayb ibn 'Ali Abu 'Abd al-Rahman al-Khurrasanī. *Sunan al-Nasa'i*. Halb: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1986.

- Al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharf. *al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma‘rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1985.
- Al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.
- Salih, Muhammad Adib. *Lamhat fi Usul al-Hadith*. Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, 1978.
- Al-Sakhawi, Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad. *Fath al-Mugith bi Sharh Alfiyyat al-Hadith li al-‘Iraqi*. Cairo: Maktabat al-Sunnah, 2003.
- Al-Shafi’i, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risālat*. Cairo: Maktabat al-Ḥalabi, 1940.
- al-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadith*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1989.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din al-Rahman ibn Abi Bakr. *Tadrib al-Rawi*. Riyad: Maktabah al-Riyad, t.t.
- UIN, SPS. *Pedoman Akademik Program Magister dan Doktor Pengkajian Islam 2011 – 2015*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2011.
- Wahid, Abdurrahman. “Pesantren, Pendidikan Elitis atau Populis?”, dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995.

Sumber Artikel, Disertasi dan Jurnal

- Azyumardi Azra, "Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia: Studi Tentang Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah." *Perta: Jurnal Komunikasi Perguruan Tinggi Islam* 1 (1997).
- Dakir, Jawiah dan Avivy, Ahmad Levi Fachrul. "Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dary Sebagai Ilmuan Hadis Nusantara: Analisis Terhadap Kitab Miṣbāḥ al-Zulām Sharḥ Bulūgh al-Marām." *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN)* 4 (2011): 231-236, <http://www.ukm.my/nun/prosiding%20atas%20talian.htm>.

- Bin Deraman, Fauzi dan Mohd Asmawi bin Muhammad. "Karya-Karya 'Ulum al-Hadith di Nusantara: Satu Sorotan." *Al-Bayan Journal of Qur'an and Hadith Studies* 8 (2013).
- Bruinessen, Martin van. "A Note on Source Materials for The Biographies of Southeast Asian Ulama." *La Transmission du Savoir Dans le Monde Musulman Peripherique*, Maret 17, 2009, Selasa, Edisi 17, http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Biographies_SEAsian_ulama.htm (Diakses, Februari 11, 2016).
- Dickinson, Eerik. "Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād." *Journal of the American Oriental Society* 122.3 (2011).
- Fathurrahman, Oman. "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidāyat al-Ḥabīb by Nūr al-Dīn al-Rānīrī," *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* 19.1 (2012).
- Ghazali, Abd Moqsith. "Ulama Arab dan Ulama Indonesia." *Jaringan Islam Liberal*, Oktober 15, 2008, Rabu, <http://islamlib.com/id/artikel/ulama-arab-dan-ulama-indonesia> (Diakses, Februari 11, 2016).
- Ghazali, Abdul Malik. *'Aqlānīyat Ahl al-Ḥadīth: Manhaj 'Aqlī li Ibn Qutaybah al-Daynūrī fī Fiqh Mukhtalif al-Ḥadīth*. Jakarta: Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, YPM, 2012.
- Huda, Syamsul. "Perkembangan Penulisan Kitab Hadis Pada Pusat Kajian Islam di Nusantara Pada Abad XVII," *Jurnal Penelitian UNIB* 7.2 (2001).
- Lowry, Joshep E. "The Legal Hermeneutics of al-Shafī'ī and Ibn Qutayba: A Reconsideration." *Islamic Law and Society* 11 (2004).
- Melchert, Christopher. "Qur'anic Abrogation Across the Ninth Century: Shāfī'ī, Abū 'Ubayd, Muhāsibī and Ibn Qutaybah." dalam Weiss, Bernard G. *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: E.J. Brill, 2002.
- Muhajirin. *Transmisi Hadis di Nusantara: Peran Ulama Hadis Nusantara Muḥammad Maḥfūz al-Tarmaṣī*. Jakarta: Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2009.
- Munirah. *Metodologi Syarah Hadis di Indonesia Awal Abad Ke-20: Studi Kitab al-Khil'ah al-Fikriyyah Syarḥ al-Minḥah al-Khairiyyah Karya Muhammad*

Maḥfūz al-Tormasī dan Kitab al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arbaʿīn Nawawī Karya Kasyful Anwar al-Banjari. Yogyakarta: Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015.

Rahman, Abdur dan kawan-kawan. "Historical Review of Classical Hadith Literature in Malay Peninsula." *International Journal of Basic and Applied Sciences* 11 (2011).

Sagir, Akhmad. "Perkembangan Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam," *Ilmu Ushuluddin* 9.2 (2010).

Suwito, dan Muhib, "Peta dan Wacana Studi Islam: Analisis Substansi dan Metodologi Tesis Peserta Pascasarjana IAIN Jakarta." *Jurnal Jauhar, PPs IAIN Jakarta* 2 (2001).

Tasrif, Muh. "Studi Hadis di Indonesia (Telaah Historis terhadap Studi. Hadis dari Abad XVII – Sekarang)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran dan Hadis* Vol. 05, No. 01, (Januari 2004).

Wahid, Ramli Abdul. "Perkembangan Kajian Hadis di Indonesia, Studi Tokoh dan Organisasi Masyarakat Islam." *Al-Bayan: Journal of Al-Quran and al-Hadith* 4 (2006).

Zarif, Muhammad Mustaqim Mohd. *Jawah Hadis Scholarship in the Nineteenth Century: A Comparative Study of the Adaptions of Lubāb al-Ḥadīth Composed by Nawawi of Banten (d. 1314/1897) and Wan 'Ali of Kelantan (d. 1331/1913).* Edinburgh: Disertasi Universitas of Edinburgh, 2007.

Sumber Online

<http://mui-jakartatimur.or.id/kh-muhajirin/>