

PEMAHAMAN HADIS KIAI HASYIM ASY'ARI

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam pada
Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya



Oleh:

AHMAD KAROMI
NIM: F53417020

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2021

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Pemahaman Hadis Kiai Hasyim Asy’ari yang ditulis oleh Ahmad Karomi ini telah disetujui pada tanggal 12 Agustus 2020

Oleh:

Promotor I:

A handwritten signature in black ink, consisting of a vertical stroke on the left, a horizontal stroke extending to the right, and a small loop at the top of the vertical stroke.

Prof. Dr. H. Idri, M. Ag

Promotor II:

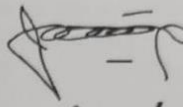
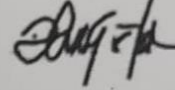


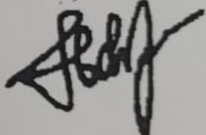

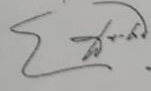
A handwritten signature in black ink, featuring a large, stylized initial 'M' followed by several loops and a long vertical stroke extending downwards.

Dr. Muhid, M. Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

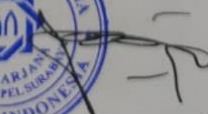
Disertasi berjudul "PEMAHAMAN HADIS KIAI HASYIM ASY'ARI" yang ditulis oleh Ahmad Karomi ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka tanggal 20 Januari 2021

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua/Penguji) 
2. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Sekretaris/Penguji) 
3. Dr. H. Muhid, M. Ag (Promotor/Penguji) 
4. Prof. Dr. H. Idri, M. Ag (Promotor/Penguji) 
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag (Penguji Utama) 
6. Prof. Dr. H. Abu Azzam Al-Hadi, M.Ag (Penguji) 
7. Prof. Dr. H. Damanhuri, M.A (Penguji) 



Surabaya, 21 Januari 2021


Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ahmad Karomi
NIM : F53417020
Fakultas/Jurusan : Program Doktorat Studi Islam
E-mail address : ah.karomi@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

PEMAHAMAN HADIS KIAI HASYIM
ASY'ARI

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis


nama yang dan tanda tangan
Ahmad Karomi

ABSTRAK

Judul : PEMAHAMAN HADIS KIAI HASYIM ASY'ARI
Penulis : Ahmad Karomi
NIM : F53417020
Promotor : Prof. Dr. H. Idri. M. Ag
Dr. H. Muhid. M. Ag
Kata Kunci : Pemahaman Hadis, Kiai Hasyim Asy'ari

Kiai Hasyim Asy'ari adalah tokoh Islam Indonesia yang tidak banyak diketahui pemikirannya di bidang hadis, terutama terkait dengan pemahamannya terhadap hadis, sehingga saat merespon sejumlah persoalan ia berbeda dengan kebanyakan ulama yang mengusung kembali kepada nas (teks) al-Quran hadis. Pemahaman hadis Kiai Hasyim menarik untuk diungkap, karena nalar tekstualnya memiliki kekhasan tersendiri. Salah satu buktinya adalah keterbukaannya menggunakan teks ulama mazhab untuk memahami hadis.

Penelitian disertasi ini mengkaji pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari yang terdapat dalam kitab *Irshad al-Sāri* dengan berbasis penelitian pustaka (library research). Kerangka teori yang digunakan adalah fusion of horizon, pemahaman hadis Syuhudi Ismail dan kritik analisis wacana. Metode yang digunakan adalah metode kualitatif dengan pendekatan sosio-historis. Data primer yang digunakan adalah karya yang terkumpul dalam *Irshad al-Sari* dan beberapa kolom tulisannya. Rumusan masalahnya: 1) Bagaimana konstruksi pemahaman hadis Kiai Hasyim?, 2) Bagaimana kategorisasi pemahaman hadis Kiai Hasyim?, 3) Bagaimana dinamika dan kontribusinya?

Temuan penulis adalah: 1) Konstruksi pemahaman kiai Hasyim Asy'ari dipengaruhi oleh genealogi (sanad) keilmuan ulama abad klasik, kultur kepesantrenan, bermazhab, 2) Kategorisasi pemahaman hadis Kiai Hasyim memiliki dua bagian; a) tekstual yang berkaitan dengan iman, kegaiban dan ideologi, b) kontekstual yang berkaitan makna sunnah bidah dan persaudaraan, 3) Dinamika pemahaman dan kontribusinya adalah: a) dualism makna *tashabbuh*, b) *istishab* sebagai problem solving, c) bermazhab tanpa fanatisme, d) melawan pemecah persatuan dan kontribusinya dalam Nahdatul Ulama berupa integrasi hadis, fikih, *maqasid usul al-khamsah*. Oleh karena itu Kiai Hasyim termasuk ulama tekstualis rasionalis adaptif.

ABSTRACT

Title : Understanding Hadith Kiai Hasyim Asy'ari
Author : Ahmad Karomi
NIM : F53417020
Promoter : Prof. Dr. H. Idri. M. Ag.
Dr. H. Muhid. M. Ag.
Keywords : Understanding hadith, Kiai Hasyim Asy'ari

Understanding the Hadith from Kiai Hasyim

Kiai Hasyim Asy'ari is an Indonesian scholar whose thoughts in the field of hadith is not widely known, especially in relation to his understanding of hadith. When he addresses issues, he is different from most scholars who claim to return to the Al-Quran and hadith texts. Understanding of the hadith from Kiai Hasyim is interesting to follow, because its textual reasoning has its own characteristics. One of characteristics he is using the opinions of the school's scholars to understand the hadith.

This dissertation research examines the understanding of the hadith of Kiai Hasyim Asy'ari contained in the book *Irshad al-Sari* based on library research. The theoretical framework used is the fusion of horizon, understanding Syuhudi Ismail's hadith and discourse analysis critique. The method used is a qualitative method with a socio-historical approach. The primary sources used are the works collected in *Irshad al-Sari* and some of his writing columns. The formulation of the problem: 1) How is the construction of Kiai Hasyim's hadith understanding ?, 2) What is the categorization of Kiai Hasyim's hadith understanding ?, 3) What is the dynamics and contribution?

The findings of the authors are: 1) The construction of the understanding of the kiai Hasyim Asy'ari is influenced by the genealogy (sanad) of mutaqaddimin scholars, and Islamic boarding school culture, 2) The categorization of understanding the hadith of Kiai Hasyim has two parts; a) textual related to faith, occultation and ideology, b) contextual related to the meaning of heretical sunnah and brotherhood, 3) The dynamics of understanding and its contribution are: a) dualism in the meaning of tashabbuh, b) istishab as problem solving, c) philosophy without fanaticism, d) against the breakers of unity and their contribution to the Nahdatul Ulama in the form of integration of hadith, jurisprudence, maqasid proposals of al-khamsah. Therefore, Kiai Hasyim is one of the adaptive rational textual scholars

ملخص البحث

الموضوع : فهم الحديث كياهي هاشم اشعري

الباحث : احمد كرم

الرقم : F53417020

المروج : الاستاذ دوكتور ادري، الاستاذ دوكتور محيد،

الكلمات الرئيسية: فهم الحديث، كياهي هاشم اشعري،.

لقد شهد التاريخ أن كياهي هاشم أشعري أحد علماء أندنيسي بشتى مؤلفاته، ولكن لم يؤثر منه كتابا مستقلا في شرح الحديث أو أن أحدا كتب عن أفكاره في فهم الحديث، إلا أن اقتراحه للقضايا يختلف عن هؤلاء العلماء الذين يدعون العودة إلى الكتاب والسنة. فبهذا، الدراسة للاستكشاف عن أفكاره في فهم الحديث مهمة، لأن فهمه لنصوص الحديث مستمد من آراء علماء المذهب.

هذه الدراسة تبحث عن فهم كياهي هاشم اشعري للأحاديث المذكورة في كتاب ارشاد الساري، فنوعية هذا البحث هي الدراسة المكتبية. و تكون الإطار النظري للبحث من نظرية الآفاق الثقافية لفهم السياقات الثقافية والدوافع الشخصية وراء عمل ثم منه فهم الحديث كما (The Fusion of Horizons) تاريخي بين أفق التاريخ الماضي والحاضر المعروف بدمج الآفاق ينتهج الباحث منهج النوعي . (Critical Discourse Analysis) كتبه شهودي اسماعيل والتحليل النقدي للخطاب والتقريب التاريخي والاجتماعي. والمصدر الأساسي من مجموعة مؤلفات كياهي هاشم أشعري في كتاب إرشاد الساري وبعض مخطوطاته. فتبدأ الدراسة بهذه الأسئلة، أولا: كيف يبنى كياهي هاشم أشعري فهمه للحديث؟، ثانيا: كيف يتم تصنيف آراءه في الحديث؟، ثالثا: كيف تشكل حيوية آرائه وتساهم أفكاره في المجتمع؟

(انبنى كياهي هاشم أشعري آراءه لفهم الحديث بتأثير سلسلة آراء 1 حصل الباحث في هذه الدراسة على النتائج التالية: (تصنف آراءه في فهم الحديث إلى قسمين: أ. فهمه النصي يتضمن في 2(أسانيد) العلماء المتقدمين و بيعة المعهد في التمذهب، (تشكل حيوية آرائه في فهم 3موضوع الإيمان، الغيب والعقيدة. ب. فهمه السياقي يتصور في معاني السنة والبدعة والأخوة. الأحاديث نحو : أ. النزعة الثنائية في تعريف التشبه، ب. الاعتماد بمبدأ الاستصحاب في حل القضايا العصرية، ج. الالتزام بالمذهب و غرض النظر عن العصبية الطاغية، د. ضد تفكيك الوحدة. أما مساهمة أفكاره في جمعية نخضة العلماء هي مبدأ الانسجام المتكامل بين الحديث، الفقه و المقاصد الشريعة المتضمنة في أصولها الخمسة. فبالتالي يعتبر كياهي هاشم أشعري من العلماء الذين يتسمون بالمقاصدية والعقلانية والنصوصية

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI	v
PENGESAHAN TIM PENGUJI DISERTASI UJIAN TERTUTUP.....	vi
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN DISERTASI.....	vii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA.....	viii
MOTTO.....	ix
PERSEMBAHAN.....	x
ABSTRAK.....	xi
TRANSLITERASI.....	xiv
KATA PENGANTAR	xv
DAFTAR ISI.....	xvii
BAB I. PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah dan Batasan Penelitian	6
C. Rumusan Masalah	7
D. Tujuan Penelitian	7
E. Manfaat Penelitian.....	8
F. Penelitian Terdahulu.....	8
G. Kerangka Teori	11
H. Metode Penelitian	14
I. Sistematika Pembahasan	17
BAB II. PEMAHAMAN HADIS NABI DAN METODENYA.....	19

A. Pandangan Ontologis Terhadap Hadis.....	20
1. Hadis dan Sunnah.....	20
2. Sunnah versi Kiai Hasyim Asy'ari	22
B. Historisitas Pemahaman Hadis	24
1. Sejarah Pemahaman Hadis di Indonesia	27
2. Pemahaman Hadis dalam Komunitas Keagamaan	36
C. Tipologi dan Metode Memahami Hadis.....	39
1. Pemahaman Tekstual Kontekstual.....	41
2. Metode Memahami Hadis.....	44
3. Titik Temu Metode Memahami Hadis.....	72
BAB III. SEJARAH KEHIDUPAN KIAI HASYIM ASY'ARI	74
A. Kiai Hasyim Asy'ari; Agamawan Priyayi	74
B. Pergumulan Intelektual Kiai Hasyim Asy'ari.....	76
1. Di Jawa	76
2. Di Makkah	79
C. Genealogi Keilmuan Kiai Hasyim Asy'ari.....	82
1. Tarekat dan Hadis.....	85
2. Fikih.....	87
3. Pemikiran keagamaan.....	88
D. Sepulang dari Makkah.....	91
1. pernikahannya.....	91
2. Kiprah dan Pengaruhnya dalam Pergerakan.....	93
3. Wafatnya.....	96

E. Karya Kiai Hasyim Asy'ari dalam Kitab <i>Irshād al-Sāri</i>	97
F. Sanad Kitab Hadis Kiai Hasyim Asy'ari.....	103
BAB IV. PEMAHAMAN HADIS KIAI HASYIM ASY'ARI.....	107
A. Konstruksi Pemahaman Hadis Kiai Hasyim	107
1. Aspek Epistemologi: Otoritarianisme Fikih.....	107
a) Dialektika Teks dan Konteks.....	111
b) Dasar Pemikiran Hadis Kiai Hasyim.....	116
2. Aspek Sosio Historis:	121
a) Tradisi Intelektual Pesantren.....	121
b) Kajian Kitab Kuning.....	127
3. Metode Kiai Hasyim Memahami Hadis.....	132
a) Pola Mazhab.....	133
1. Menukil Pendapat Ulama.....	134
2. Menukil Kitab Mu'tabar.....	137
b) Melalui Bahasa.....	139
B. Kategorisasi Pemahaman Hadis Kiai Hasyim Asy'ari.....	141
1. Tekstual.....	141
a. Kegaiban dan Iman.....	141
b. Ideologi.....	144
2. Kontekstual.....	145
a. Makna Sunnah dan Bidah.....	145
b. Merajut Persaudaraan.....	148
C. Dinamika dan Kontribusi Kiai Hasyim Asy'ari Memahami Hadis.....	152
1. Dualisme Makna <i>Tashabbuh</i>	154

2. Istishab Sebagai Problem Solving.....	159
3. Bermazhab Tanpa Fanatisme.....	165
4. Melawan pemecah persatuan.....	168
5. Kontribusi Pemahaman Hadis Kiai Hasyim dalam Nahdatul Ulama.....	169

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan.....	173
B. Implikasi Teoretik.....	173
C. Keterbatasan Studi dan Rekomendasi.....	175

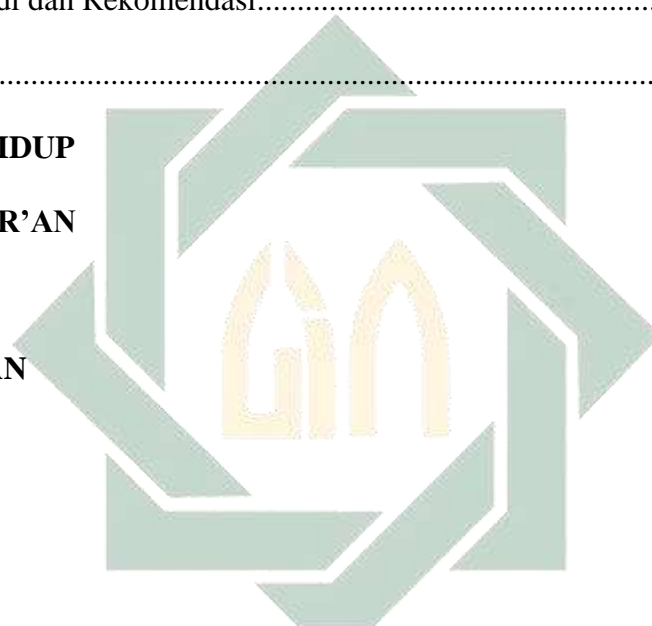
DAFTAR PUSTAKA.....	177
----------------------------	------------

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

INDEKS AYAT AL-QUR'AN

INDEKS HADITH

LAMPIRAN-LAMPIRAN



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian hadis di Indonesia bisa dikatakan berjalan melambat berdasarkan identifikasi dari karya-karya ilmiah yang ditemukan di berbagai institusi.¹ Dalam catatan Martin, karya hadis yang beredar di Indonesia banyak didominasi oleh kitab klasik seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Riyāḍ al-Ṣāliḥin*, *Bulūgh al-Marām*, *Arba'in al-Nawāwī* disertai ragam pemahamannya.² Langkah yang dilakukan cukup sederhana, yakni mengambil penjelasan dari kitab *sharḥ* yang diaktualisasikan berupa praktik keagamaan, terutama di bidang fikih, tasawuf dan akhlak. Tujuan utama pengajaran Islam pada waktu itu adalah memahami rukun Iman dan Islam. Masyarakat diajarkan untuk membaca al-Qur'an dan tata cara beribadah.³

Misalnya, hadis tentang aqiqah yang dipahami oleh masyarakat bahwa menyembelih kambing untuk anak laki-laki adalah dua ekor dan untuk perempuan satu ekor sebagaimana termuat dalam riwayat al-Tirmidhi dari 'Aishah, yang menyatakan bahwa Nabi memerintahkan kepada mereka yang memiliki bayi laki-laki untuk aqiqah dua ekor kambing yang "*mukafa'ah*" atau sama dan satu kambing untuk bayi perempuan,⁴ tanpa mereka ketahui redaksi hadisnya, siapa perawinya dan mukharrijnya. Lebih dari itu mereka juga tidak mengetahui bahwa ada hadis lainnya yang menjelaskan bahwa Nabi mengaqiqahi Hasan dan Husain satu ekor kambing.

¹ Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2016), 3.

² Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2010), 15.

³ Wahid, *Sejarah*, 4.

⁴ Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, juz 3 (Semarang: Toha Putra, t.th), 35.

Persoalan ini akhirnya menjadikan sebagian umat dengan yang lainnya timbul perbedaan dalam memahami redaksi hadis, dan tak jarang mengakibatkan perpecahan antar umat Islam. Sebagian kelompok ada yang mencukupkan diri pada teks *an sich*, namun sebagian yang lain menggunakan konteks dalam memahami hadis seperti peristiwa salat 'Asar di perkampungan Bani Quraizah yang dikemudian hari dikenal sebagai golongan tekstual dan kontekstual. Keduanya memiliki dasar pijakan masing-masing sesuai kadar pemahamannya.

Dalam konteks kenusantaraan, terkait dengan pemahaman tersebut, menurut Ramli Abdul Wahid para ulama seperti Kiai Hasyim Asy'ari, Shaikh Mahfuz Tarmasi, Shaikh Soorkati, A. Hassan tergolong kelompok tekstual, pemahaman mereka bersifat konservatif. Buku-buku mereka tidak mengenal istilah kontekstual, semantik dan hermeneutik, begitupun pendekatannya tidak ada istilah historis, sosiologis, sosio-historis.⁵

Memetakan pemikiran Hasyim Asy'ari tidak semudah membalikkan tangan. Menurut Abdurrahman Wahid, Kiai Hasyim Asy'ari sebagai ulama yang ahli di bidang ilmu hadis, mencerminkan sosok yang selektif terhadap sekian banyak tradisi keagamaan yang tidak memiliki dasar-dasar dalam teks hadis dan dinilai menyimpang dari ajaran Islam, seperti tradisi pengkultusan terhadap mursyid.⁶ Ini artinya, Kiai Hasyim Asy'ari dalam kapasitasnya sebagai pakar hadis sangat intens mengikuti perkembangan sosial kemasyarakatan maupun keagamaan yang terjadi saat itu dengan menggunakan parameter teks hadis. Ia menuntut ilmu dari sejumlah ulama di tanah Hijaz, seperti Shaikh Mahfuz al-Tarmasi, Shaikh Nawawi al-Bantani, Shaikh Shu'aib bin Abd. Rahman, Sayyid Husein al-Habshi, Shaikh Khatib

⁵ Ibid.

⁶ Abdurrahman Wahid, *Khazanah Kiai Bisri Syansuri Pccinta Fikih Sepanjang Hayat* (Jakarta: Pensil 324, 2010), 17.

Minangkabau, Shaikh Khatib Sambas, Sayyid Ahmad al-Saqqaf dan Sayyid ‘Abbas bin Alawi al-Maliki. Banyak kesaksian tokoh perihal pengajian Kiai Hasyim atas kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*. Salah satunya dikisahkan oleh Menteri Agama RI, KH. Saifuddin Zuhri:

“Orang yang pernah melihat sendiri, cara Hadratussyaikh membaca *Al-Bukhari* mengatakan bahwa beliau sebenarnya telah hafal seluruh isi kitab ini. Seolah-olah sedang membaca kitab karangannya sendiri!”⁷

Kesaksian yang sama juga ditegaskan oleh sejarawan Aboebakar Atjeh:

“Ia selama bulan puasa memberi kuliah istimewa mengenai ilmu hadis karangan *Al-Bukhari* dan *Muslim*. Kedua kitab hadis yang penting ini harus khatam dalam sebulan puasa itu dan oleh karena itu, jadilah bulan ini suatu bulan yang penting bagi kiai-kiai bekas muridnya di seluruh Jawa. Dalam bulan puasa, bekas murid-muridnya yang sudah memimpin pesantren di mana-mana, biasanya memerlukan datang ke Tebuireng, tidak saja untuk melanjutkan hubungan silaturahmi dengan gurunya, tetapi juga untuk mengikuti seluruh kuliah istimewa mengenai hadis *Al-Bukhari* dan *Muslim* guna mengambil berkah atau tabaruk”.⁸

Urgensitas dalam memotret sosok Kiai Hasyim Asy’ari terkait kepakarannya di bidang hadis merupakan pengetahuan yang tidak bisa dipisahkan dari ruang-waktu yang mengitarinya dan pengaruh para guru, kolega, baik di Nusantara maupun ketika menetap di Makkah, referensi bacaannya, dan guru-guru (selain Nawāwi al-Bantani dan Khaṭīb Minangkabau) yang memiliki pengaruh besar pada diri Hasyim Asy’ari di bidang hadis seperti Maḥfūz al-Tarmasi.⁹ Begitu pula guru yang memperkenalkan “tradisi mempertahankan ajaran-ajaran mazhab dan memandang penting praktek-praktek tarekat” seperti Shaikh Nawāwi al-Bantani dan Shaikh Ahmad Khaṭīb Minangkabau.¹⁰

⁷ Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2019), 152

⁸ Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019), 105-106

⁹ Chairul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: PW LTNNU Jatim, 2019), 36.

¹⁰ Ibid.

Kiai Hasyim Asy'ari memiliki karakteristik dalam memahami hadis yang menjadi distingsi dengan para gerakan pembaharu (modernis) di Indonesia. Di antaranya, menggunakan sistem bermazhab,¹¹ merujuk kitab hadis yang diakui keautentikannya,¹² dan mengutip pendapat ulama dalam beberapa kitab yang mashur.¹³ Kiai Hasyim berkeyakinan bahwa tidak mungkin memahami maksud sesungguhnya (*maqsūd al-a'zam*) dari al-Qur'an hadis tanpa mempelajari dan meneliti kitab para ulama mazhab terlebih dahulu. Demikian itu (tanpa mempelajari mazhab dan membaca buku ulama mazhab) hanya akan mengakibatkan pemutarbalikan saja dari ajaran Islam yang sebenarnya.¹⁴

Berbeda dengan sejumlah tokoh pada masa itu, misalnya A. Hasan (1887-1958) yang menolak bermazhab. Hassan menyarankan untuk langsung merujuk kepada al-Qur'an hadis.¹⁵ Implikasi perbedaan dalam memahami hadis ini seringkali menimbulkan perbedaan pemahaman dalam berbagai persoalan,¹⁶ dan melahirkan sejumlah gerakan yang mengaku sebagai penganut sunah Nabi, yang terbebas dari praktek khurafat dan bidah. Salah satu contoh Kiai Hasyim Asy'ari memahami hadis tentang “*kullu muḥdathat dan bid'ah*” berdasarkan redaksi “*man aḥdatha fi amrina hadha ma laiysa minhu fahuwa raddun*” dan “*kullu muḥdathat bid'ah*”, Kiai Hasyim memahami bahwa bid'ah dapat diartikan mendatangkan, menciptakan perkara baru (*muḥdathat*) dalam agama, dan meyakinkannya sebagai bagian dari ajaran agama, padahal bukan bagian dari ajaran agama, atau dengan kata lain menciptakan perkara baru (*muḥdathat*) yang tidak diyakini sebagai bagian ajaran agama itu tidak serta

¹¹ Asy'ari, *Risalah.*, 10.

¹² Hasyim Asy'ari, *Ziyādatu Ta'liqāt* (Jombang: Maktabah Turath al-Islamiy, 2019), 75.

¹³ Hasyim Asy'ari, *Muqaddimah Qanun Asasi* (Jombang: Maktabah Turath al-Islamiy, 2019), 9.

¹⁴ Hasyim Asy'ari, *Qanun Asasi Nahdlatul Ulama* (Kudus: Menara Kudus, 1971), 45.

¹⁵ Syafiq Mughni, *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 24.

¹⁶ Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadis* (Jakarta: Kencana, 2015), 184.

merta dicap sebagai bidah, karena meskipun tidak ada dalil yang *sarih* dari al-Quran hadis, namun boleh jadi *muhdathāt* itu bersandar pada aturan syariat.¹⁷ Pemahaman ini berbeda dengan sebagian kalangan modernis yang menganggap bahwa seluruh perkara baru adalah bid'ah dan sesat.

Selain itu, dinamika Kiai Hasyim Asy'ari dalam memahami hadis bisa ditemukan setelah berdirinya Nahdatul Ulama, misalnya redaksi dalam kitab *al-Jāsūs* yang ditulis (sebelum Nahdatul Ulama berdiri) pada tahun 1916 terkait persoalan hukum memukul “kentongan” dengan redaksi yang terdapat dalam kitab *Ziyādat Ta'liqat* yang ditulis tahun 1933 terkait persoalan hukum memakai jas, dasi, celana. Keduanya memiliki *'illat* serupa, yakni menyerupai kaum kafir (*tashabbuh bi al-kuffār*), bahkan dalam *al-Jāsūs* dikatakan memukul kentongan itu menyerupai kafir dan termasuk perbuatan kufur dan haram.¹⁸

Berbeda dengan redaksi dalam *Ziyādatu Ta'liqāt* dilengkapi sanad matan beserta penjelasannya yang ia terima melalui jalur Ḥusain al-Ḥabshi di Makkah, bahwa *tashabbuh* dalam berpakaian tidak serta merta dikatakan haram. Dalam kasus ini, para ulama berbeda pendapat terkait pakaian berwarna kuning, padahal mayoritas ulama dari golongan sahabat *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* tidak mempermasalahkan pakaian berwarna kuning, termasuk Shafi'i, Abū Ḥanifah dan Mālik. Bahkan Imam Mālik mengatakan: “warna selain kuning lebih baik” dan dalam riwayat lain, Imam Mālik membolehkan memakai pakaian kuning terbatas di dalam rumah dan teras rumah saja. Sedangkan di luar rumah hukumnya *makrūh tanzih*.¹⁹ Redaksi hadis dalam kitab *al-Jāsūs fī bayān ḥukmi al-Nāqūs*²⁰ cenderung

¹⁷Sandaran yang dimaksud adalah dapat ditelusuri dengan seperangkat pendekatan metodologis, misalnya dengan *qiyas*. Lihat Hasyim Asy'ari, *Risalah.*, 6.

¹⁸Hasyim Asy'ari, *Al-Jāsūs fī Bayān Ḥukmi al-Nāqūs* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019), 3.

¹⁹Asy'ari, *Risalah.*, 48.

dimaknai Kiai Hasyim secara letterleijk, tekstual hingga ia menyatakan keharaman memukul kentongan seperti najis babi.²¹ Lain halnya dalam kitab *Ziyādatu Ta'liqāt*²² Kiai Hasyim Asy'ari berpendapat bahwa memakai jas, dasi, celana hukumnya ditafsil, bisa kufur, haram, makruh tanzih, mubah. Padahal kedua persoalan tersebut memiliki unsur “*tashabbuh*”.

Dengan demikian, disertasi ini memfokuskan pada bagaimana konstruksi Kiai Hasyim Asy'ari memahami hadis, kemudian apa kategorisasi tekstual kontekstualnya dan bagaimana dinamika sekaligus kontribusinya. Kesemua itu berdasarkan data yang tercantum dalam sejumlah karyanya seperti *Kaff al-Awwam*²³, *risalah ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*²⁴, *risalah al-Jāsus fi hukmi ḍarb al-Nāqus*²⁵, *Adab al-Alim wa al-Muta'allim*²⁶, *Ziyādatu Ta'liqāt*²⁷, *Tanbihat al-Wajibat*²⁸, *al-Tibyan, Arba'in Ḥadithan Tata'allaq bi Mabadi' Jamiyyah Nahdatil Ulama*²⁹.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah:

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka terdapat beberapa permasalahan yang bisa tercakup dalam penelitian ini. Oleh karena itu perlu identifikasi untuk kemudian diberikan batasan masalah yang menjadi fokus penelitian:

²⁰ Sebuah kitab yang ditulis pada tahun 1335H/1916 M terkait pro-kontra hukum “kentongan” yang menyerupai kebiasaan kaum kafir. Dalam kitab ini Kiai Hasyim menyatakan haram, bahkan kufur bagi yang melakukannya.

²¹ Asy'ari, *al-Jāsus*, 11.

²² Judul lengkapnya *Ziyadat Ta'liqāt ala Manzumat al-Shaikh Abdullah bin Yasin al-Fasuruwani*, sebuah komentar argumentatif terhadap Kiai Abdullah bin Yasin yang mengkritik NU terkait menggunakan atribut kaum kafir dan dimuat pada Majalah Suara Nahdlatul Ulama 1346H/1927M, kemudian diberi tambahan oleh Ahmad Sahal bin Mansur berupa nazaman berjudul *Ziyadat* yang ditulis pada tahun 1352 H/1933 M.

²³ Ditulis pada tahun 1913 M.

²⁴ Penulisan risalah ini untuk menyoroti aliran yang tumbuh di tanah Jawa pada tahun 1912

²⁵ Ditulis pada tahun 1916 dan mendapat komentar balik dari Kiai Fakhri Maskumambang pada tahun 1917.

²⁶ Ditulis pada tahun 1924 M.

²⁷ Ditulis pada tahun 1933 M.

²⁸ Ditulis pada tahun 1937 M.

²⁹ Memiliki tema yang berkaitan dengan *muqaddimah qanun asasi, al-mawaiz, dan arbain hadithan tata'allaq bi mabadi' Jam'iyyah Nahdatil Ulama*.

1. Pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari tergolong tekstual. Padahal tekstual berpotensi konservatif.
2. Apa perbedaan tekstual yang ada pada Kiai Hasyim dengan tokoh lainnya.
3. Bagaimana dinamika perkembangan pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari
4. Kiai Hasyim dalam memahami hadis lebih bersifat pragmatis dan reaktif, sehingga tidak ditemukan karya khusus di bidang hadis secara metodologis. Misalnya karya khusus terkait ulumul hadis.
5. Konstruksi pemahaman hadis yang digunakan Kiai Hasyim Asy'ari memiliki kesamaan dengan ulama klasik namun berbeda dalam pengaplikasiannya dan tidak memiliki konsep yang jelas layaknya ulama hadis.
6. Kiai Hasyim Asy'ari menggunakan hadis sebagai legitimasi fatwanya. Bukan sebagai bahan studi ilmu hadis.
7. Sebagai ulama yang dikenal memiliki transmisi sanad kepada *mukharrij al-hadith*, Kiai Hasyim Asy'ari jarang menyebutkan sanad hadis secara utuh.

Dari identifikasi di atas, maka batasan masalah yang dibahas dalam disertasi ini ada tiga poin, yaitu: 1) Konstruksi Kiai Hasyim Asy'ari dalam memahami hadis, 2) Pemahaman hadis Kiai Hasyim kadang tampak tekstualis dan kadang kontekstualis, faktor apa yang melatarbelakanginya 3) Dinamika dan kontribusi pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana konstruksi pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari?
2. Bagaimana kategorisasi pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari?
3. Bagaimana dinamika dan kontribusi pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari?

D. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengungkap konstruksi pemahaman hadis Kiai Hasyim
2. Untuk mengetahui kategorisasi pemahaman hadis Kiai Hasyim
Asy'ari
3. Untuk mengungkap dinamika dan kontribusi pemahaman hadis
Kiai Hasyim Asy'ari

E. Manfaat Penelitian

1. Teoretis:

- a. Mengungkap aspek, ruang lingkup pemahaman hadis Kiai Hasyim
Asy'ari sehingga menjadi salah satu referensi di bidang hadis dalam
konteks kenusantaraan.
- b. Mengetahui dinamika, dialektika terkait perkembangan pemahaman
hadis Kiai Hasyim Asy'ari.
- c. Hasil penelitian ini menambah wawasan bagi perkembangan ilmu
hadis, khususnya pemahaman hadis dalam khazanah kenusantaraan.

2. Praksis:

Secara praksis penelitian ini diharapkan menjadi rujukan penting bagi kalangan akademik maupun pesantren terkait pemahaman Kiai Hasyim Asy'ari di bidang hadis, sekaligus menjadi referensi bagi sejumlah kalangan yang peduli akan kepakaran Hasyim Asy'ari di bidang hadis dalam konteks kenusantaraan.

F. Penelitian Terdahulu

Beberapa literatur penelitian terdahulu yang penulis temukan terkait Hasyim Asyari masih seputar pemikiran kebangsaan, tarekat, pendidikan dan pergerakan. Penulis belum menemukan karya akademik disertasi yang mengulas pemahaman

hadis Kiai Hasyim Asy'ari. Berikut beberapa judul disertasi, tesis, dan artikel yang berhasil penulis lacak.

Pertama, disertasi dengan judul *Pandangan KH. M. Hasyim Asy'ari tentang Ahl Al-sunnah wa al-jama'ah* yang ditulis oleh Achmad Muhibbin Zuhri. Karya ini lebih terfokus pada pemikiran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Tidak khusus pada pemikiran maupun pemahaman Kiai Hasyim Asy'ari tentang hadis.³⁰

Dalam disertasi ini Muhibbin membicarakan pandangan Kiai Hasyim terkait *Ahl al-ssunnah wa al-Jama'ah*. Ia mengemukakan bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* termasuk pusat (*center*) atau tradisi besar (*great tradition*) dalam Islam. Entitas ini merangkai berbagai bidang dalam Islam yang meliputi akidah, syari'at, akhlak, tasawuf. Dalam perkembangannya, sunnism adalah sebuah ideologi yang memiliki nuansa dinamis.

Kedua, buku berjudul *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH Hasyim Asy'ari* karya Lathiful Khuluq yang berasal dari tesisnya ketika di McGill University Kanada. Karya yang dirampungkan tahun 1997 ini lebih menekankan aspek biografi dan ketokohan Hasyim Asy'ari di bidang politik, pemikiran agama, gerakan nasional hingga pembentukan republik Indonesia.³¹ Menurut Khuluq, pemikiran politik Kiai Hasyim identik dengan al-Mawardi dan al-Ghazali. Kesesuaian ini terletak pada penekanan cita-cita politik persatuan.³²

Ketiga, buku karya Zamakhsyari Dhofier yang secara khusus meletakkan Kiai Hasyim sebagai pelopor Islam tradisional melalui pendekatan antropologi. Dhafier melakukan kajian tentang Kiai Hasyim Asy'ari dalam konteks tradisi yang sudah

³⁰ Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari tentang Ahlul-sunnah wal Jama'ah* (Disertasi--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010).

³¹ Latiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

³² Ibid.

mapan di kalangan pesantren. Studinya diarahkan pada telaah dari sudut genealogi keilmuan dalam pesantren Tebuireng. Menurut Dhafier, Kiai Hasyim adalah sosok yang konsisten menjaga tradisionalisme Islam dalam beberapa periode penting sejarah Indonesia.³³

Keempat, tesis berjudul *Riyādah KH. Hasyim Asy'ari; analisis 'irfanīy tasawuf akhlaqi* karya Abdullah Hakam.³⁴ Karya Hakam ini mengulas seputar riyadah KH. Hasyim Asy'ari seperti sering berpuasa, ziarah, sedikit makan, sering tahajud, istiqomah membaca al-Qur'an, istikharah. Tesis Hakam ini tidak mengulas hadis, namun lebih memprioritaskan riyadah Kiai Hasyim Asy'ari dengan tetap mengikuti riyadah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad.

Kelima, tesis berjudul "*Pemikiran Pendidikan KH. M Hasyim Asy'ari dan Relevansinya dengan Problematika Pendidikan Masa Sekarang*" karya Mukani. Tesis Mukani yang ditulis tahun 2005 ini lebih banyak mengurai terkait pendidikan.

Keenam, karya Fauzan Saleh yang dalam kajiannya mengenai kecenderungan diskursus teologi Islam di Indonesia, mengulas argumentasi Kiai Hasyim tentang beberapa tema terkait pandangan teologisnya. Pandangan teologis Kiai Hasyim ini merupakan manifestasi dari teologi ahl al-sunnah wa al-Jama'ah. Saleh dalam hal ini mengulas argumentasi Kiai Hasyim Asy'ari tentang perlunya bermazhab dan sikap permisifnya terhadap *taqlid*; prinsip *al-sawad al-a'zam*; berbagai ritual yang diyakini merupakan ekspresi keagamaan kalangan ahl al-sunnah wa al-Jama'ah.³⁵

Ketujuh, disertasi Djohan Effendi yang lebih banyak mengungkap *ahl al-sunnah wa al-Jama'ah* sebagai spirit tradisionalisme Islam dan eksistensinya dalam

³³ Zamakhsyari Dhafier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 100.

³⁴ Abdullah Hakam, *Riyādah KH. Hasyim Asy'ari; analisis 'irfanīy tasawuf akhlaqi* (Tesis--UIN Sunan Ampel, 2014)

³⁵ Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Study* (BRILL, 2011) 74-75.

kerangka pembaruan pemikiran di lingkungan NU mulai tahun 1984. Menurutnya, pembaruan yang terjadi dalam tubuh NU tidak serta merta merusak eksistensi tradisionalisme yang merupakan karakteristik komunitas *nahdliyyin*.³⁶

Kedelapan, artikel berjudul *Pemikiran hadis KH. M. Hasyim Asy'ari dan Kontribusinya terhadap Kajian Hadis di Indonesia* oleh Afriadi Putra.³⁷ Afriadi menjelaskan sistematika dan metode penulisan Kiai Hasyim Asy'ari dalam kitab *Risālat Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* disertai penomoran, bab dan jumlah hadisnya saja serta kontribusinya menyebarkan pengajaran hadis di Nusantara. Sebenarnya masih ada beberapa karya berkaitan dengan Kiai Hasyim, akan tetapi lebih kepada biografi, akhlak dan perjuangannya dalam kemerdekaan.

Penelitian di atas meskipun membahas tentang Kiai Hasyim Asy'ari akan tetapi lebih menitikberatkan kepada biografi, politik, riyadah, ideologi *ahlussunah wa al-jamaah*, pendidikan, akhlak dan kepahlawanan. Sedangkan penelitian yang khusus berkaitan hadis seperti konstruksi pemahaman Kiai Hasyim Asy'ari memahami hadis, kategorisasi tekstual kontekstual dan bagaimana dinamika serta kontribusinya dalam memahami hadis masih belum ada yang meneliti.

G. Kerangka Teori

Kerangka Teori dibutuhkan sebagai salah satu cara untuk memberikan penjelasan terkait orientasi penelitian ke arah pengetahuan yang lebih komprehensif, yang menawarkan jalan (*route*),³⁸ atau skema konseptual yang mencakup beberapa

³⁶ Djohan Effendi, *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era* (Yogyakarta:Interfidei, 2008)

³⁷ Afriadi Putra, "Pemikiran hadis KH. Hasyim Asy'ari dan Kontribusinya Terhadap Kajian Hadis di Indonesia" dalam Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 1, 1 Januari 2016.

³⁸ Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah* dalam *Religi* vol IV Januari 2005, 22. Menurut Peter Hagul, teori adalah serangkaian konsep, definisi proposisi yang saling berkaitan dan bertujuan untuk memberikan gambaran yang sistematis tentang suatu peristiwa/fenomena. Selanjutnya penjabarannya melalui proses mengkaitkan satu variabel dengan variabel lainnya agar maksud fenomena tersebut bisa ditangkap. (Lihat Peter

informasi ilmu pengetahuan yang relevan disistematisir, dihubungkan untuk membantu penelitian serta menjelaskan data,³⁹ dibangun berdasarkan hasil penelitian-penelitian terdahulu yang berisikan teori-teori, gagasan-gagasan para pakar. Selanjutnya dikonstruksikan menjadi sesuatu yang memuat beberapa persoalan untuk diteliti lebih lanjut.⁴⁰ Ia diperlukan sebagai pegangan pokok secara umum dan pemandu arah dalam sebuah penelitian.⁴¹ Lebih dalam lagi, ia turut menentukan unit-unit analisis akademis dan hubungan beberapa kategori yang ditemukan dalam penelitian.⁴²

Berkaitan dengan persoalan faktor yang melatarbelakangi pada pola pemahaman hadis Kiai Hasyim, penulis menggunakan hermeneutika fusion of horizon Gadamer, karena tidak bisa dipisahkan dengan perjalanan hidup, pergumulan intelektual serta kondisi sosial-budaya yang ikut berperan membentuk sosok Kiai Hasyim Asy'ari hingga keputusannya memilih ilmu hadis sebagai dasar (*core*) berfikir dalam merespon berbagai persoalan umat yang dituangkan dalam karyanya. Dengan memperhatikan wawasan (*horizon*) tersebut, diharapkan upaya pemahaman dan penafsiran yang dilakukan akan menjadi kegiatan rekonstruksi dan reproduksi makna teks itu sendiri, serta melacak suatu teks yang dimunculkan oleh pengarangnya dan muatan yang masuk dan dimasukkan oleh pengarang ke dalam teks.

Ringkasnya, sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam kegiatan penafsiran, yaitu teks, konteks

Hagul, "Teori dan Konseptualisasi dalam Proses Penulisan Ilmiah" dalam *Teknik Penulisan Ilmiah*, Surakarta: Fakultas Ilmu sosial dan Politik, 1984), 33.

³⁹Peter Hagul, *Teori...*, 38.

⁴⁰Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Yake Sarasin, 2000), 107.

⁴¹ Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik* (Bandung: Tarsito, 1982), 63.

⁴² M. Amin Abdullah, "Metodologi.", 22.

dan kontekstualisasi.⁴³ Pertemuan horizon masa lalu dan masa kini akan melahirkan dialog struktur triadic, yakni antara teks hadis, penafsir dan audiens, sehingga pada gilirannya melahirkan wacana penafsiran hadis yang lebih bermakna. Dengan kata lain, horizon itu tidak terlepas dari kesadaran atas keterpengaruhan ruang sejarah (historis), prapemahaman, penggabungan horizon.

Selain itu, untuk mengungkap makna hadis penulis menggunakan teori pemahaman teks hadis Syuhudi Ismail terkait hadis tekstual kontekstual yang memiliki situasi dan kondisi yang tetap dan berbeda.⁴⁴ Sedangkan untuk menelisik agenda yang tersembunyi di balik teks, penulis menggunakan CDA (*Critical Discourse Analysis*) yang dikenal dengan analisis wacana kritis, sebuah upaya mengungkap maksud tersembunyi dari pernyataan obyek (si pengemuka). Dengan kata lain pengungkapan itu dilakukan, antara lain bertujuan menempatkan diri pada posisi seorang pembicara dengan penafsiran mengikuti struktur makna dari seorang pembicara. Dalam pandangan Cook, wacana merupakan suatu penggunaan bahasa dalam komunikasi, baik secara lisan ataupun tulisan.⁴⁵ Cook juga berpendapat bahwa analisis wacana merupakan kajian yang membahas tentang wacana, sedangkan wacana merupakan bahasa yang digunakan berkomunikasi.⁴⁶

Dalam analisis wacana kritis bahasa tidaklah dipahami sebagai studi bahasa. Akan tetapi, analisis wacana kritis ini menggunakan bahasa dalam teks sebagai bahan analisisnya, namun bahasa yang dianalisis disini sedikit berbeda dengan studi bahasa dalam pengertian linguistik tradisional. Bahasa dianalisis bukan dengan menggambarkan aspek kebahasaan saja, akan tetapi juga menghubungkan dengan

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), 74-75

⁴⁵ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar analisis teks media* (Yogyakarta : LKiS, 2006), 6.

⁴⁶ Ibid.,7

konteks. Sedangkan konteks disini berarti “bahasa” itu dipakai untuk tujuan dan praktik tertentu, termasuk dengan praktik kekuasaan. Adapun karakteristik penting dari analisis wacana kritis adalah:⁴⁷ 1) Tindakan, 2) Konteks, 3) Historis, 4) Kekuasaan, 5) Ideologi.

Dengan demikian, bila berpijak dari kerangka teori di atas secara filosofis Kiai Hasyim Asy'ari yang memiliki kultur pesantren berproses tanpa bisa terpisah dengan komunitas dan masyarakatnya. Artinya, gagasan apapun yang muncul dari Kiai Hasyim tidak bisa dipisahkan dengan bangunan intelektual serta keyakinan keagamaan (ideologi) yang dianut sebagai ortodoksi dalam Islam oleh kalangan pesantren. Secara eksplisit, dalam konteks pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari bersinggungan dengan konteks tindakan kolektif orang-orang pesantren yang dekat dengan hadis seperti kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, sehingga sangat wajar bila kemudian pemahamannya telah mengalami proses dialektika dengan tradisi kepesantrenan, konteks yang terjadi, bermuatan lokal temporal maupun universal, khususnya perkembangan intelektual maupun ideologi kalangan pesantren yang menganut *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

H. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan penelitian pustaka (*library research*), karena itu, rangkaian metode yang digunakan adalah sebagai berikut:

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka,

⁴⁷ Aris, Badara, *Analisis Wacana :Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media* (Jakarta:KENCANA, 2012), 28.

membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.⁴⁸ Oleh karena itu, maka data yang digunakan adalah teks yang terdiri dari sumber primer dan sekunder.⁴⁹ Data pun dipilih yang reliable dan valid.⁵⁰

2. Sumber Data

Data primer berupa karya-karya Kiai Hasyim Asy'ari yang termuat dalam kitab *Irshād al-Sāri* seperti *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim*, *Arba'in Ḥadīthan tata'allaq bi Mabādi' Jam'iyah Nahdatil 'Ulama*, *Muqaddimat Qānūn Asāsi*, *al-Jāsūs fī bayān ḥukmi al-Nāqūs*, *Ziyādatu ta'liqāt*, *Risālat Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, *Kaff al-Awwam* dan beberapa catatan maupun risalah lainnya yang mengandung redaksi hadis. Adapun data sekundernya, berupa buku biografi Kiai Hasyim Asy'ari yang ditulis Akarhanaf, dan Asad Shahab, serta beberapa media online seperti youtube, website resmi Tebuireng maupun offline yang ada kaitannya—secara langsung atau tidak—dengan beberapa bahasan dalam penelitian disertasi ini, misalnya tentang referensi bacaan Kiai Hasyim Asy'ari dan hadis yang berulang kali dicantumkan olehnya.

3. Pengumpulan data

Berkaitan dengan penelitian kepustakaan, penulis menggunakan metode studi dokumen atau dokumentasi tematik, yaitu dengan membaca dan menelaah dokumen yang memiliki tema senada atau saling berkaitan secara cermat sehingga pemikiran Kiai Hasyim Asy'ari dapat dipotret secara jelas.⁵¹ Namun, dikarenakan sebuah gagasan, ide seseorang tidak serta-merta muncul tanpa memiliki hubungan dengan

⁴⁸ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), Cet.1, 3

⁴⁹ M. Solihan Manan, *Pengantar Metode Penelitian Sejarah Islam di Indonesia* (Surabaya: Usaha Nasional, t.th), 70, lihat juga Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metode Penelitian Survei* (Jakarta: LP3S, 1984), Cet.4, 45.

⁵⁰ Alimuddin Tuwu, *An Introduction to Research Methods: Pengantar Metode Penelitian* terj. (Jakarta: Universitas Indonesia, 1993), 175.

⁵¹ Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 8.

latar belakang dan faktor yang mengitari, serta pengaruh tokoh-tokoh sebelumnya, maka penulis menggunakan metode kesejarahan (historis).⁵² Metode ini untuk menjelaskan latar belakang kultur sosial Kiai Hasyim Asy'ari, yang tentu mempengaruhi sudut pandangnya dalam memahami hadis, hingga terjadi dinamisasi.

Sebagai pendalaman data, peneliti menggunakan metode kualitatif yang terdiri dari data wawancara yang melibatkan keluarga Tebuireng Jombang, khususnya berkaitan dengan cara pandang, perjalanan hidup dan pengembaraan intelektual Kiai Hasyim Asy'ari, tepatnya melihat sisi biografis kehidupannya sekaligus hubungan kekerabatan serta pergumulannya dengan beberapa tokoh pesantren di Indonesia. Metode kualitatif juga melibatkan obyek material dan obyek formal. Obyek material adalah Kiai Hasyim Asy'ari. Sedangkan obyek formal lebih kepada epistemologi, yakni pemahaman hadis itu sendiri.⁵³

4. Analisis Data

Berkaitan dengan ulasan di atas sebagai pendukung proses analisis data, serta lebih fokus terhadap sasaran sesuai kerangka teori, maka penulis menggunakan hermeneutika yang mencoba menggali makna dengan mempertimbangkan horizon yang melingkupi teks tersebut, baik horizon dari pengarang, horizon pembaca, maupun teks itu sendiri.⁵⁴ Sebab ada interaksi yang tidak bisa dihindarkan dalam menafsirkan sebuah teks, yaitu relasi antara penafsir dan teks, dua interaksi ini memiliki ruang sejarahnya sendiri, begitu pula teks dan pengarang memiliki ruang kesejarahannya sendiri.

⁵² Muhammad Zarir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), 55.

⁵³ Semisal obyek materialnya adalah manusia (sesuatu yang realitasnya ada) dan empirik, maka obyek formalnya berupa perspektif, cara pandang untuk mengetahui objek material. Dalam penelitian ini obyek materialnya adalah Kiai Hasyim, sedangkan obyek formalnya adalah pemahaman hadisnya.

⁵⁴ *Ibid.*, 31.

Lebih dari itu, hermeneutika mencoba menggali makna dengan mempertimbangkan horizon yang melingkupi teks tersebut, baik horizon dari pengarang, horizon pembaca, maupun teks itu sendiri.⁵⁵ Artinya, bila diaplikasikan dalam ranah pemahaman matan hadis, maka tiap teks memiliki prapemahaman dan horizon yang menyatu untuk selanjutnya menjelaskan konteks sosio-historis yang terjadi secara komprehensif. Terutama berkaitan dengan pergumulan intelektualnya dalam peristiwa dan proses sejarah.⁵⁶

I. Sistematika Pembahasan

Bab pertama berisi pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, penelitian terdahulu, kerangka teoretis, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, menjelaskan pemahaman hadis Nabi dan metodenya yang mencakup pandangan ontologis hadis menurut ahli fikih, hadis, usul yang selanjutnya untuk menjadi landasan teori dalam memahami pergulatan intelektual Kiai Hasyim Asy'ari di bidang hadis.

Bab ketiga, berbicara tentang biografi, perjalanan intelektual Kiai Hasyim Asy'ari untuk memotret proses yang dialami Kiai Hasyim Asy'ari. Pengulasannya berkaitan dengan sejarah, ideologi, sosial budaya, khususnya kultur pesantren, dari kelahiran, pendidikan hingga gambaran umum karya-karya Kiai Hasyim Asy'ari.

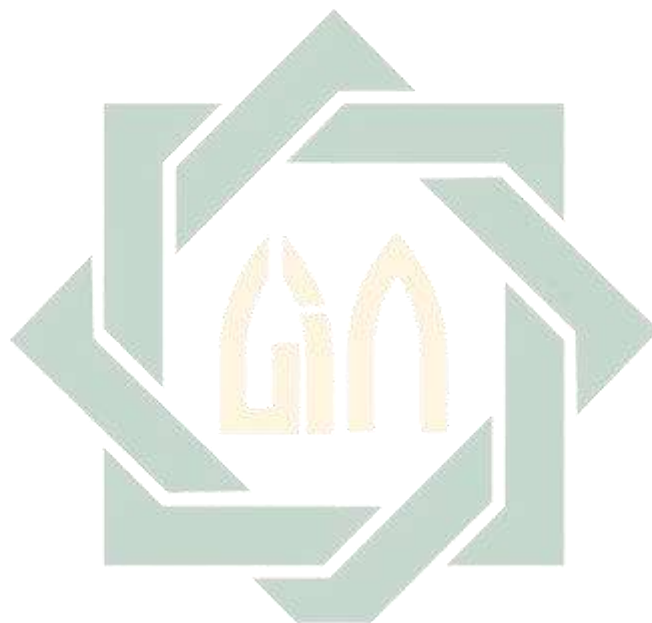
Bab keempat, membahas konstruksi dan latarbelakang Kiai Hasyim dalam memahami hadis, metode apa yang digunakan, kategorisasi tekstual dan

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Abdul Munib, *Transmisi pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia 1950-2004*, (UIN SUKA, 2008), 34.

kontekstual, serta dinamika maupun kontribusi pemahamannya dalam konteks kenusantaraan.

Bab kelima, adalah penutup, yang mencakup kesimpulan, relevansi, implikasi teoretik, keterbatasan studi, dan rekomendasi.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

PEMAHAMAN HADIS NABI DAN METODENYA

A. Pandangan Ontologis Terhadap Hadis

Penyebutan segala hal yang bersumber dari Nabi Muhammad ada dua istilah yang terkenal di kalangan umat Islam, pertama adalah; hadis, dan kedua adalah sunnah. Dua istilah ini terkadang masih dianggap kurang definitif sehingga perlu dipertegas lagi menjadi hadis Nabi atau hadis *Nabawiy*, dan sunnah Nabi atau sunnah rasul. Di luar itu, ada istilah lain, yaitu berita (*khobar*), dan peninggalan (*athar*), namun kedua istilah terakhir ini kurang berkembang.⁵⁷

Ditinjau dari sudut kebahasaan (etimologis), kata hadis berarti baru yang berarti menunjukkan kepada waktu yang dekat atau waktu yang singkat seperti *ḥadīth al-‘ahdī fī al-Islām* (orang yang baru memeluk agama Islam). Arti ini dimaksudkan sebagai lawan kata *qadīm* (lama, dulu) yang menjadi sifat kalam Allah (al-Qur’ān), karena hadis sebagai sabda Nabi memiliki sifat baru, yaitu didahului oleh sifat “tidak ada”.⁵⁸

Sedangkan kata *al-sunnah*, secara etimologi berarti “tata cara”. Menurut Shammar yaitu kelompok kabilah-kabilah Arab Yaman, kata *al-sunnah* pada mulanya berarti “membuat jalan”, yaitu jalan yang dibuat oleh orang-orang terdahulu lalu dilalui oleh orang-orang generasi berikutnya.⁵⁹ Sementara di dalam kamus *Mukhtār al-Siḥḥah* karya al-Razi disebutkan bahwa “*al-sunnah*” menurut kebahasaan adalah “tata cara dan perilaku hidup” (*al-ṭarīqah wa al-sīrah*). Dari

⁵⁷ Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 32.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ al-Manzūr, *Lisān al-Arab*, vol: XIII, 226.

pengertian ini kemudian muncul istilah “*sunnah al-Islam*” sebagai lawan kata “*bid’ah*” (tata cara yang tidak dikenal dalam Islam).⁶⁰

1. Hadis dan Sunnah

Dua istilah *al-hadith* dan *al-sunnah* oleh para pakar hadis (*muḥaddithin*) tidak ada perbedaan yang signifikan. Menurut mereka, hadis atau sunnah masing-masing berasal dari Nabi Muhammad, baik berupa perkataan, perbuatan penetapan maupun sifat-sifat beliau, dan sifat-sifat ini baik berupa sifat-sifat fisik, moral maupun perilaku, dan hal itu baik sebelum Muhammad menjadi Nabi maupun sesudahnya. Pengertian ini juga hampir sama dengan memosisikan Nabi sebagai *uswatun hasanah*. Seperti terekam dalam *Qawā'id al-Taḥdith* karya Jamal al-Din al-Qasimi:⁶¹

مَا أَضْيَفَ لِلنَّبِيِّ ﷺ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا أَوْ تَقْرِيرًا أَوْ صِفَةً

“Segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi, baik berupa ucapan, perbuatan, *taqrir*, sifat.

Berbeda dengan ahli *uṣūl fiqh* dalam mendefinisikan antara *al-hadith* dan *al-sunnah*. Menurut mereka, *al-sunnah* adalah perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi. Sedangkan *al-hadith* adalah perkataan, perbuatan, penetapan, dan sifat-sifat Nabi. Jadi, ulama *uṣūl fiqh* tidak menganggap sifat-sifat Nabi sebagai *al-sunnah*, melainkan sebagai *al-hadith* saja. Berbeda dengan pakar hadis (*muḥaddithin*) yang menganggap sifat-sifat Nabi juga *al-sunnah*.⁶²

Perbedaan ini timbul dari cara pandang mereka ketika menempatkan hadis sebagai sumber hukum dan moral dalam agama Islam. Para ahli *uṣūl fiqh* dengan

⁶⁰ Muhammad bin Abu Bakar al-Razi, *Mukhtār al-Siḥḥah*, (Beirut: Maktabah Lebanon, 1986), 133.

⁶¹ Jamaluddin al-Qasimi, *Qawā'id al-Taḥdith*, (Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1961), 61.

⁶² Yaqub, *Kritik Hadis*, 33.

kapasitasnya sebagai penggali hukum Islam dari al-Qur'ān dan hadis, maka bagi mereka, hal-hal yang berasal dari Nabi Muhammad baik perkataan, perbuatan dan penetapannya dapat dijadikan sumber hukum Islam (*shārī'*), tidak sifat-sifat Nabi.

Sementara ahli hadis melihat bahwa sosok pribadi Nabi adalah seorang pemimpin dan pemberi petunjuk kepada umatnya, di mana perkataan, perbuatan, penetapan dan sifat-sifat Nabi perlu dijadikan contoh dan panutan (*uswah hasanah*). Oleh karena itulah para ulama hadis tidak membedakan apakah hal itu berkaitan dengan hukum atau moral. Sebab, semua yang berasal dari Nabi memuat sumber aturan-aturan dalam agama Islam.

Terlepas dari perbedaan itu, istilah *al-sunnah* dan *al-hadith* menjadi milik masing-masing, dengan artian istilah *al-sunnah* didominasi oleh ulama *uṣūl fiqh*, sedangkan istilah *al-hadith* didominasi oleh ulama hadis.⁶³ Mereka memberikan definisi yang berbeda-beda sesuai dengan latar belakang disiplin ilmunya. Berdasarkan perbedaan pengertian di atas, Syuhudi Ismail mengutip dari Muhammad Abdul Rauf mengkategorikan hadis sebagai berikut:⁶⁴ a) Sifat-sifat Nabi yang diriwayatkan oleh para sahabat, b) Perbuatan-perbuatan dan akhlak Nabi yang diriwayatkan oleh para sahabat, c) Perbuatan para sahabat di hadapan Nabi yang dibiarkan dan tidak dicegah yang disebut *taqrir*, d) Timbulnya berbagai pendapat sahabat di hadapan Nabi, lalu Nabi mengungkapkan pendapatnya sendiri atau mengakui salah satu pendapat sahabat, e) Sabda Nabi yang dikeluarkan dari lisan sendiri, f) Firman Allah selain Al-Qur'an yang disampaikan oleh Nabi yang disebut hadis Qudsi, g) Surat-surat yang dikirimkan Nabi, baik yang dikirim

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, (Bandung: Angkasa, 2019), 3.

kepada para sahabat yang bertugas di daerah maupun yang dikirim kepada pihak-pihak di luar Islam.

2. Term *al-Sunnah* versi Kiai Hasyim Asy'ari

Dalam pembahasan sebelumnya diuraikan bahwa *al-hadith* dan *al-sunnah* memiliki pengertian berbeda sesuai sudut pandang para ahli, namun *al-hadith* memiliki persamaan dengan *al-sunnah* bila ditinjau sama-sama disandarkan kepada Nabi, baik perkataan, perbuatan, dan *taqrir*-nya. Selain itu, juga biasa disinonimkan dengan dua istilah lain yaitu *khobar* dan *athar*.⁶⁵ Menurut ulama hadis, *al-sunnah* mencakup segala sesuatu dari Nabi baik sebelum maupun sesudah kenabian.⁶⁶ Sedangkan ulama *uṣul fiqh* menganggap bahwa hadis muncul setelah masa kenabian bahkan baru muncul setelah wafatnya Nabi untuk keperluan mendapatkan dalil dalam menetapkan hukum syariat.

Al-sunnah berlangsung atau terjadi pada saat Nabi hidup, diamalkan olehnya dan diikuti para sahabat hingga generasi sesudahnya. Sedangkan *al-hadith* muncul setelah wafatnya Nabi, dituturkan dari sahabat kepada generasi selanjutnya agar segala sesuatu yang berkaitan dengan Nabi tetap terjaga, tersambung, tersampaikan diteladani generasi selanjutnya. Dari sini runtutan mata rantai yang disebut dengan sanad itu menjadi penting, di samping menjaga keautentikan redaksinya. Belakangan, istilah sanad tidak lagi menjadi monopoli dalam hadis, namun sebagai legalitas keilmuan untuk mengangkat kredibilitas seseorang.

⁶⁵ *Al-Khobar* secara bahasa adalah berita yang disampaikan kepada seseorang. Secara istilah adalah sesuatu yang datang dari Nabi baik yang marfu' (yang disandarkan kepada Nabi), yang mauquf (yang disandarkan kepada sahabat), maupun yang maqtu' (yang disandarkan kepada tabi'in) dengan kata lain *khobar* mencakup apa yang datang dari Nabi, sahabat, dan tabi'in. Sedangkan *al-Athar* secara bahasa adalah sisa, bekas, nukilan seperti doa *ma'thur*. Secara istilah, *athar* menurut *fuqaha'* adalah perkataan ulama salaf, sahabat, tabi'in, dan lain-lain. Lihat: Al-Qasimi, *Qawa'id al-Taḥdith.*, 62; Ismail, *Pengantar.*, 10.

⁶⁶ Ibid

Bagi Kiai Hasyim Asy'ari, *al-ḥadīth* berfungsi sebagai hujah, serta salah satu sayap pengetahuan agama Islam yang berfungsi untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an.⁶⁷ Memang secara eksplisit, Kiai Hasyim Asy'ari tidak menyebutkan definisi *al-ḥadīth* akan tetapi statemen tersebut cukup mewakili sudut pandangnya. Begitu pula dalam mengartikan *al-sunnah*, Kiai Hasyim Asy'ari seperti yang dikutip dari Abu al-Baqa dalam kitab *Kulliyāt*-nya, memiliki arti “jalan atau cara, walaupun tidak diridhai”, sedangkan menurut terminologi syarak adalah sebutan bagi “jalan atau cara yang diridhai dalam menempuh agama”, yakni jalan yang ditempuh Nabi atau orang-orang memiliki otoritas sebagai “panutan” dalam masalah agama, seperti para sahabat Nabi. Adapun menurut *urf* (kebiasaan), *al-sunnah* berarti “sesuatu yang dilakukan secara rutin oleh orang yang patut diteladani, baik seorang Nabi maupun seorang wali”.⁶⁸ Pandangan Kiai Hasyim Asy'ari terkait *al-sunnah* ini menunjukkan bahwa ia memiliki cara pandang khas ulama hadis yang menempatkan segala sesuatu yang berasal dari Nabi menjadi *uswah hasanah*.

Adanya perbedaan pendapat antar ulama di atas khususnya ulama *uṣul fiqh* dan ulama hadis dalam memberikan definisi *al-sunnah* tidak terlepas dari perbedaan memandang meninjau memahami *al-sunnah*. Ulama hadis memahaminya, bahwa pribadi Nabi itu adalah bagian dari *uswatun hasanah*, sehingga segala perbuatan Nabi baik biografi, akhlak, khabar, perkataan dan perbuatannya, baik yang berkaitan dengan hukum atau tidak maka dikategorikan hadis. Sedangkan ulama *uṣul fiqh* berpendapat bahwa pribadi Nabi adalah pengatur undang-undang (*shari'*) di samping al-Quran yang menciptakan dasar-dasar *ijtihad*

⁶⁷ Asy'ari, *Adab al-'Alim.*, 15.

⁶⁸ Asy'ari, *Risalah.*, 4.

(kaidah) bagi para mujtahid yang datang sesudahnya dan menjelaskan kepada umat manusia tentang aturan hidup, yang terbatas pada persoalan hukum saja.

Dengan memperhatikan persamaan maupun perbedaan pengertian antara *al-hadith* dan *al-sunnah* di atas, maka dapat disimpulkan bahwa: a) bila ditinjau dari subjek yang menjadi sumber asal, maka *al-sunnah* dan *al-hadith* adalah sama. Hal ini mendasari jumbuh ulama hadis bahwa *al-hadith* identik dengan *al-sunnah*, b) bila ditinjau dari segi kualitas amaliyah dan periwayatannya, maka *al-sunnah* lebih unggul daripada *al-hadith*. Sebab *al-sunnah* adalah amaliyah yang terus menerus dilakukan, sedangkan *al-hadith* hanya berita atau peristiwa yang disandarkan kepada Nabi meskipun hanya satu kali dan diriwayatkan oleh satu perawi.

B. Historisitas Pemahaman Hadis dan Pengkodifikasiannya

Pasca meninggalnya Nabi, semangat mencari hadis memasuki masa “sedikitnya periwayatan” (*taqlil al-riwayat*). Fenomena tersebut dianggap kewajaran karena untuk menghindari hadis-hadis palsu yang dinisbatkan kepada Nabi. Meskipun demikian, para sahabat tetap berusaha mengumpulkan hadis yang tercecer dengan melalui proses yang sangat ketat dan istilah *fiqh al-hadith* tetap belum menemukan bentuk yang jelas, artinya apa yang menjadi penjelasan sahabat terhadap hadis Nabi dinamakan *athar*, karena dasar penjelasan sahabat dan tabi'in adalah apa yang disandarkan kepada hadis Nabi, hanya saja pada umumnya para ulama menyebut penjelasan hadis yang bersumber dari sahabat ini dengan sebutan hadis *mawquf*.⁶⁹ Di samping itu, dalam persoalan keagamaan termasuk al-Qur'an hadis mereka merujuk kepada para sahabat senior semisal Abu Bakr, Ali, Umar, Ibn Abbas. Secara tidak langsung, para sahabat telah mulai berani

⁶⁹ Ibid., 341.

“menginterpretasikan” atau memahami, memaknai beberapa koleksi hadis yang dimilikinya sesuai dengan konteks munculnya hadis tersebut.⁷⁰

Pada masa ini menunjukkan perbedaan dengan masa Nabi saw. Karena para sahabat telah mengarahkan perhatian terhadap pengumpulan dan pembukuan al-Qur’an serta usaha untuk mentadabur (meneliti dan memahami) sunnah. Hal ini terlihat dalam usaha mereka mengikuti Umar dengan sedikitnya meriwayatkan hadis Nabi saw. Menurut Umar, jika periwayatan telah banyak maka orang akan menjadi lalai, sehingga akan terabaikan pemahaman dan *dirayah*-nya, sedangkan jika periwayatan sedikit maka orang akan berusaha untuk memahami dan menjaganya, Ibn Abd al-Barr berpendapat bahwa hal ini terjadi karena mereka takut akan terjadi kedustaan terhadap Nabi saw. dan takut umat akan sibuk untuk meneliti dan memahami sunnah daripada memperhatikan al-Qur’an.⁷¹

Menjelang masa kekhalifahan Uthman bin ‘Affan berakhir, faktor politik mulai memasuki wilayah persoalan *al-sunnah* dan ditandai beredarnya hadis-hadis palsu yang dijadikan alat politik belaka. Peristiwa ini memicu semangat ulama hadis untuk bersikap ketat dan tegas terhadap hadis-hadis yang tersebar. Akhirnya, mereka mengumpulkan, menyaring dan membukukan hadis Nabi sekaligus mendirikan beberapa lembaga resmi di bidang hadis (*madāris al-ḥadīth*).⁷²

Perkembangan yang lebih nyata terjadi pada periode tabi’in dan generasi setelahnya. Al-Ḥakim al-Naiysaburi telah mencatat nama-nama ahli *fiqh al-ḥadīth*, dari generasi tabi’in, *atba’ al-tabi’in*, *atba’ atba’ tabi’in* dan seterusnya. Di antara mereka adalah Muḥammad Ibn Muslim Ibn Shihāb al-Zuhri (w. 124 H/741 M), Yahya Ibn Said al-Anṣari, Abd al-Rahman Ibn Amr al-Auza’i, Sufyān Ibn

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Abu Yasir Khalid al-Raddadī, *Jami’ Bāyan al-‘Ilmi wa Fadlihi*, (Kairo, Dār al-Fikr, t.th),21.

⁷² Ibid.

‘Uyainah, Abdullah Ibn Mubarak al-Hanzāli, Yahyā Ibn Sa’id al-Qattān, Abd al-Rahman Ibn Mahdi, Yahya Ibn Yahya al-Tamimi, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, Ali Ibn Abdillah Ibn Ja’far al-Madani, Yahya Ibn Ma’in, Ishaq Ibn Ibrahim al-Hanzali, Muhammad Ibn Yahya al-Zuhli, Muhammad Ibn Isma’il al-Bukhari, Abu Zur’ah, Ubaidillah Ibn Abd al-Karim, Abu Hatim Muhammad Ibn Idris al-Hanzali, Ibrahim Ibn Ishaq al-Harbi al-Baghdadi, Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qushairy, Abu Abdillah Muhammad Ibn Ibrahim al-Abdi, Uthman Ibn Sa’id al-Darimi, Abu Abdillah Muhammad Ibn Nashr al-Maruzi, Abu Abd al-Rahman Ahmad Ibn Shu’aib al-Nasa’i dan Abu Bakr Muhammad Ibn Ishāq Ibn Khuzaymah.⁷³

Memasuki abad ke-2 H merupakan tonggak sejarah dibukukannya hadis (*‘aṣr al-tadwin*). Aktivitas ulama pada masa ini adalah mengumpulkan (kodifikasi), menulis dalam sebuah kitab tanpa ada penelitian lanjutan dan kritik. Selain itu, hadis masih tercampur dengan perkataan sahabat dan fatwa tabi’in, namun pada abad ke 3 ulama secara ketat dan serius membukukan hadis dengan cara menyusun kembali dengan lebih sistematis dan lebih kritis daripada abad sebelumnya.

Periode ini merupakan masa emas pembukuan hadis, karena resmi didukung penuh oleh khalifah Umar bin Abdul Aziz (w.101 H/720M) untuk berlomba-lomba, mencari, mengumpulkan dan menuliskannya dalam sebuah kitab. Faktor yang melatarbelakanginya tidak terlepas dari semakin sedikitnya para ulama hadis karena banyak yang gugur di peperangan, serta menurunnya kualitas hafalan saat itu.⁷⁴

⁷³ Ibid

⁷⁴ Alfatih, *Metodologi*, 7.

Kitab hadis yang mashur di masa itu adalah karya Shihab al-Din al-Zuhri, kemudian Imam Malik, al-Shafi'i dan lainnya, akan tetapi yang sampai di tangan kita hanya sedikit, seperti *al-Muwatta'* karya Malik, *al Musnad* karya al-Shafi'i, dan *al-Athar* karya al-Shaibani. Dari ketiga kitab di atas yang paling mashur dan menjadi rujukan para ulama adalah *al-Muwatta'* dan beberapa kitab syarah, di antaranya '*Alam al-Sunan sharh al-Jami' al-Sahih*' karya Abu Sulaiman Ahmad bin Ibrahim al-Khattabi al-Busri (w.388 H) yang juga dikenal sebagai penulis kitab syarah lainnya, yaitu *Ma'alim al-Sunan sharh Sunan Abi Dawud*.⁷⁵

Pada tahun 400-656 H. kitab syarah hadis masih stagnan dan belum menunjukkan grafik yang meningkat dikarenakan lebih memprioritaskan kegiatan pengumpulan, penelitian ulang secara intensif. Meski demikian sebagian ulama ada yang menyempatkan untuk membuat kitab syarah, seperti kitab *al-Muqtabis* karya Imam al-Batalyusi (444-521).⁷⁶

Menurut Hasbi Ash-Shiddiqey, kegiatan tersebut mulai marak dan populer terjadi pada abad ke-7 sampai abad ke-11 hijriyah. Berbeda dengan pendapat Tahir al-Jawwabī, menurutnya kegiatan syarah hadis populer dimulai pada abad ke-4 hijriyah. Al-Jawwabi sependapat dengan realitas sejarah bahwa kegiatan kodifikasi pada masa itu telah berakhir, dan penulisan syarah mulai muncul. Sedangkan Hasbi Ash-Shiddiqey lebih setuju dengan pendapat yang menyatakan bahwa maraknya penulisan kitab syarah hadis yang berkualitas tinggi tidak terlepas dari kitab-kitab hadis yang telah ada sebelumnya.⁷⁷

1. Sejarah Pemahaman Hadis di Indonesia

⁷⁵ Muhammad Abu Zahw, *The History of Hadith: Historiografi Hadis Nabi dari Masa ke Masa*, terj. Abdi Pemi Karyanto (Depok: Keira, 2015), 199.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Hasbi Ash Shiddiqey, *Sejarah Perkembangan*, 133.

Hadis merupakan tradisi yang berhubungan dengan kehidupan dan ucapan Nabi Muhammad. Di antara teks-teks keislaman, hadis menempati urutan kedua setelah al-Qur'an. Hadis dianggap penting karena memotret kehidupan mulia manusia yang terjaga dari dosa, atau istilah para sufi menyebutnya "manusia sempurna".⁷⁸ Seluruh kalangan muslim sependapat bahwa hadis memberikan model atau gambaran kehidupan yang saleh dan pembentukan tingkah laku seseorang dalam citra Nabi adalah salah satu cara agar mendapatkan berkah dan pahala dari Allah. Literatur hadis begitu banyak, menyentuh hampir semua aspek kehidupan dunia maupun ukhrawi, dari masalah ibadah ritual hingga hubungan keluarga dan tetangga, bahkan cara menggosok gigi pun disebutkan dalam hadis.⁷⁹

Indonesia merupakan salah satu negara Asia yang memiliki kemajuan peradaban Islam, hal ini dapat dibuktikan melalui karya-karya ulama Nusantara, khususnya bidang kajian syarah Hadis. Beberapa ulama nusantara mendapat gelar *musnid al-dunya* pada masanya, seperti Shaikh Mahfuz al-Tarmāsi dari Termas, Pacitan, Jawa Timur, Yasin Ibn Isa Al-Fadāni dari Padang dan beberapa ulama lainnya yang sekaliber mereka. Pemahaman hadis di Indonesia mengalami perkembangan yang cukup signifikan dari masa ke masa, dari era-pertumbuhan hingga era kontemporer. Bahkan bentuk pensyarahannya itu diterjemahkan dalam bahasa daerah setempat, seperti Jawa Pegon. Mark R. Woodward mengutip pendapat Zamakhsari Dhofier yang menyebutkan salah seorang kiai Jawa berkata:

“Engkau harus meneladani kehidupan Nabi Muhammad. Engkau harus hidup sesuai dengan tingkah laku dan ajaran Nabi, sebab peneladanan kehidupan Nabi menunjukkan kecintaanmu pada Tuhan”.⁸⁰

⁷⁸ Mark Woodward, *Islam Jawa* (Yogyakarta: LkiS, 2006), 125

⁷⁹ Ibid

⁸⁰ Ibid., 126.

Maksudnya, Allah menjadikan Nabi Muhammad sebagai cermin atau gambaran ideal (*role model*) seorang hamba. Jawa memiliki tradisi kesarjanaan hadis yang terkenal. Kebanyakan kiai-santri bisa meruntut garis keilmuan mereka langsung kepada Imam Bukhari, seperti Shaikh Mahfuz al-Tarmasi, Kiai Hasyim Asy'ari. Seluruh kumpulan hadis yang penting sudah ada dalam bentuk terjemahan Arab Pegon (atau Indonesia).

Perkembangan hadis di Indonesia dimulai pada fase akhir abad ke-16 yaitu di Aceh. Menurut Snouck Hurgronje, seorang yang telah meneliti dan hidup di Aceh selama enam tahun, menyatakan bahwa Aceh pada masa itu belum memiliki perhatian khusus terhadap kajian hadis. Akan tetapi genealogi kajian hadis pada masa itu, telah muncul bersamaan dengan karya-karya ulama Aceh seperti *al-Muntahi*⁸¹ karya Hamzah Fansuri,⁸² 'Abd Rauf al-Sinkili⁸³ yang memasukkan hadis dan al-Qur'an dalam beberapa karyanya. Karya-karya Hamzah dituangkan dalam bentuk puisi atau prosa, dalam prosa tersebut ia menyelipkan beberapa ayat al-Qur'an dan hadis yang ia kombinasikan dengan bahasa Melayu. Fakta ini merupakan gejala-gejala kajian hadis yang berpengaruh pada fase berikutnya.⁸⁴

Pada awal Abad ke-17 pemahaman hadis memasuki tahap rintisan dan menggunakan metode *ijmāli*. Hal ini dibuktikan oleh *Nur Al-Dīn al-Ranīri* (w.

⁸¹ Risalah *al-Muntahi* adalah karangan al-Fansuri yang paling ringkas, padat dan mendalam. Risalah ini merupakan pedoman bagi orang yang telah mencapai maqam 'arifin dalam ajaran *wujudiyah*. Al-Fansuri mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis, *aqwal ṣufiyyah* untuk menjelaskan kandungan kalimat "man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu". Lihat: Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Malaya, 1970), 354.

⁸² Berdasarkan penelitian Naguib al-Attas, Hamzah Fansuri adalah tokoh sufi yang hidup pada pertengahan abad 16, penganut Qadiriyyah kelahiran kota Barus Aceh yang dinamai Fansur oleh orang Arab zaman dahulu. Tepatnya di pantai barat Sumatera Utara, di antara Singkel dan Sibolga. Lihat: Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism*, 7.

⁸³ Nama lengkapnya Abd Rauf bin ali al-Jawi al-Fansuri dan dikenal dengan Syaikh Kuala atau Teungku di Kuala, pada tahun 1620 M. Ia dikenal sufi yang menyeimbangkan antara berbagai pandangan para pendahulunya dan mengajarkan wirid Shatariyyah. Lihat: Damanhuri, *Umdah al-Muhtajin Rujukan Tarekat Syattariyyah Nusantara*, dalam *Jurnal Studi Keislaman*, vol. 17. No. 2 (Aceh: IAIN al-Raniry, 2013), 306.

⁸⁴ Munandar, *Perkembangan Hadis di Indonesia (Studi Analisis Pemikiran Abd Rauf al Sinkili)* dalam *Jurnal Ihya al 'Arabiyyah* Vol. 4 no. 1, 118.

1658 M.), ia merupakan seorang ulama produktif, tidak kurang dari 29 karya ia tulis. Salah satunya terdapat karya hadis yang berjudul *Al-Ḥabīb fī al-Tarḡīb wa al-Tarhīb*, kitab ini berisi kumpulan hadis Nabi Muhammad SAW. yang ia terjemahkannya dari bahasa Arab kedalam bahasa Melayu agar masyarakat muslim Nusantara mampu memahaminya secara benar. Dalam kitab tersebut, al-Ranīrī menginterpolasikan (menyisipkan) hadis-hadis dengan ayat-ayat al-Qur'an untuk mendukung argumen-argumen yang digunakan untuk mensyarahi hadis tersebut. Karya ini merupakan rintisan awal dalam bidang hadis di Nusantara, upaya ini menunjukkan sangat pentingnya hadis dalam kehidupan kaum Muslim Indonesia.⁸⁵

Upaya al-Ranīrī dalam menguraikan kandungan hadis dilanjutkan oleh 'Abd Ra'uf al-Sinkīfī, bahkan ia telah menulis dua karya hadis sekaligus. Pertama yang ditulisnya adalah penafsiran mengenai *ḥadīth 'arba'in* (empat puluh hadis karya al-Nawawī), yang ditulis atas permintaan Sultanah Zākīyat al-Dīn, karya ini disajikan untuk orang-orang *'awam* dalam bidang agama bukan untuk orang-orang *khawāṣ* yaitu orang-orang yang telah mendalami ilmu Tasawuf dan mengamalkannya. *Ḥadīth Arba'in Nawawī* merupakan sebuah koleksi kecil tentang hadis yang menyangkut kewajiban-kewajiban dasar dan praktis kaum muslim, akan tetapi sangat disayangkan karena menurut Azra karya ini tidak terdapat dalam bentuk cetakan.⁸⁶

Karya keduanya adalah *al-Mawā'iz al-Bādī'ah* yang mencakup koleksi hadis *qudsi* yang mengemukakan ajaran mengenai Tuhan dan hubungan-Nya dengan makhluk dan ciptaannya seperti neraka dan surga serta tata cara yang patut bagi

⁸⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), 235.

⁸⁶ *Ibid.*, 260.

kaum muslim untuk mendapatkan ridha Tuhan. Kitab ini diterbitkan di Makkah pada 1310 H/1892 M (edisi keempat atau kelima). Karya ini juga diterbitkan di Penang pada 1369 H/1949 M dan masih digunakan sebagian kaum muslim di Nusantara.⁸⁷ Menurut Azra, upaya al-Sinkili dan al-Ranīri dalam menulis karya hadis memberikan motivasi dan *i'tibar* bagi para ulama Melayu-Nusantara di kemudian hari untuk mengikuti alur mereka, sejak abad ke-19 karya semacam itu menjadi sangat populer.

Setelah fase berikutnya, tepatnya pada awal abad ke-18 muncullah karya milik ‘Abd al-Ṣamad al-Fālimbāni (1704-1789 M.)⁸⁸ dengan menerjemahkan *kitab Lubāb Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn* karya Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali Aṭ-Ṭusī al-Shafī’ī, dalam terjemahan tersebut ia juga menyertakan hadis-hadis yang satu tema dalam pembahasan kitab tersebut.⁸⁹ Metode penulisan yang digunakan pada masa awal rintisan di Indonesia, cenderung menggunakan metode *ijmāli, mawdu’i*. Hal ini disebabkan karena masyarakat Indonesia pada masa itu masih dalam tahap pengenalan agama serta mempermudahnya, sehingga dibutuhkan kajian yang singkat dan mudah dipahami bagi kaum awam. Bahkan bahasa yang digunakan dalam menjelaskan isi hadis adalah bahasa Melayu.

Para ulama pada masa ini hendak memberikan pemahaman secara konkrit dan mudah tentang hadis-hadis Nabi Muhammad SAW kepada masyarakat Indonesia dengan tidak mengabaikan kondisi sosial-politik yang berkembang pada masa itu. Namun, kajian penulisan syarah yang berupa terjemahan maupun bahan

⁸⁷ Ibid., 261.

⁸⁸ Abd al-Shamad al-Pālimbānī merupakan ulama yang berpengaruh di Nusantara dalam penyebaran Islam di Nusantara, ia juga banyak belajar kepada ulama-ulama yang isnād hadisnya unggul, diantaranya adalah Muhammad Murad (W. 1791) yang terkenal dengan al-Muradi, Muhammad bin Ahmad Al Jawhari al Mishri (W. 1772) seorang muhadis terkemuka di Mesir dan Atha’Allāh bin Ahmad al-Azhari al-Mashri al-Makki, lihat Azra, *Jaringan Ulama.*, 323-324.

⁸⁹ Ibid., 118.

ajar hadis mengalami kemandegan kurang lebih setengah abad, sehingga kegiatan penulisan syarah hadis di Indonesia mengalami pergerakan yang lambat dibanding kegiatan penulisan keilmuan lainnya.

Dampak yang dirasakan oleh umat Islam Indonesia dengan menjalin jaringan ulama Timur Tengah dan Nusantara ialah adanya kemajuan pengembangan kajian Islam di bumi Nusantara, khususnya hadis. Pada abad ke-19 Masehi para ulama Indonesia yang memperdalam ilmu agama mereka di Makkah-Madinah, menjadi ulama yang diakui ke-faqih-annya dalam kancah internasional. Sebab selain mereka memiliki otoritas keilmuan dalam segala bidang, mereka juga sangat produktif dalam membangun bangsa (*nation building*) dalam dunia aksara (*literacy*), diantaranya Shaikh Nawāwī al-Bantānī, Shaikh Maḥfūz al-Tirmāsi, Kiai Ahmad Saleh Darat al-Samarani, Kiai Rifai dari Kali Salak dan dilanjutkan pada abad ke-20 Shaikh Yasin bin Isa Al-Fadāni, Kiai Hasyim Asy'ari dan beberapa ulama lainnya. Menurut Muh. Tasrif kajian hadis pada akhir abad 19 mulai marak dan digeluti, hal ini disebabkan mulai dibentuknya kajian-kajian hadis dalam kurikulum pendidikan, melingkupi pendidikan formal dan non-formal.⁹⁰

Pada abad ke-19 tersebut, sebenarnya kegiatan penulisan dengan metode syarah hadis telah diawali oleh Shaikh Nawāwī al-Bantānī, seorang ulama yang produktif dan menguasai keilmuan diberbagai bidang. Tidak kurang dari 100 lebih karya yang ia hasilkan. Kitab-kitab yang ditulisnya sebagian besar adalah kitab-kitab syarah dari karya para ulama sebelumnya yang populer namun dianggap sulit dipahami.⁹¹ Kitab *Tanqīḥu al-Qoūl al-Ḥathīth fī Sharḥ Lubāb al-Ḥadīth*⁹²

⁹⁰ Muh. Tasrif, *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran* ,(tt: tp: tt),17. ; Mamat Burhanuddin, *K.H. Nawawi Banten: Akar Tradisi Keintelektualan NU*, dalam Jurnal Miqot, Vol. XXXIV No. 1 Januari-Juni 2010, 125.

⁹¹ Muhammad ibn 'Umar al Nawāwī al Bantānī, *Tanqīḥ Al Qoūl fī Sharḥ Lubāb Al Ḥadīth*, (Semarang; Toha Putra, tt), 16-17.

merupakan magnum opus Nawāwī al-Bantānī dalam bidang syarah hadis. Kitab ini merupakan syarah dari kitab *Lubāb al-Ḥadīth* karya al-Ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakar al-Suyūṭī (119-948 H.). Dalam kitabnya, Nawāwī al-Bantānī menjelaskan maksud hadis disertai dengan makna perkata. Ia juga menambahkan hadis-hadis lain yang setema dengan pokok pembahasan dalam keterangannya, tak jarang ia juga menjadikan al-Qur’an sebagai landasan argumen-argumennya dalam mensyarah hadis. Selain itu, ia juga menambahkan jalur sanad hadis yang terdapat dalam kitab *Lubāb al-Ḥadīth*.

Ciri-cirinya, redaksi hadis yang dikutip oleh Jalāluddin al-Suyūṭī ditandai dalam kurung, sedangkan di luar kurung merupakan syarah Nawawi. Hal ini menjadi jelas bahwa dalam mensyarah hadis, Imam Nawāwī al-Bantani lebih memaknai literal hadis, ia juga menggunakan bahasa yang ringkas, padat, dan mudah dipahami, terkadang juga mengutip pendapat ulama lainnya dan mengutip ayat-ayat al-Qur’an dalam rangka memperkuat argumen yang melekat dalam hadis tersebut. Karena penjelasan kitab sangat mudah dipahami, kitab syarah hadis ini populer hingga sekarang. Bahkan rata-rata pesantren di Indonesia mengkaji kitab ini, bahkan kepopulerannya mengalahkan kitab yang di-syarahi-nya dalam konteks Indonesia.⁹³

Awal abad 20, syarah hadis di Indonesia lebih cenderung mensyarah *ḥadis ‘Arba’in*, yaitu hadis yang dihimpun dalam satu kitab yang berjumlah 40 hadis atau lebih. Berdasarkan penelitian Munirah dalam tesisnya tentang perkembangan syarah hadis di Indonesia awal abad 20, syarah hadis di Indonesia pada awal abad

⁹² *Lubāb al-Ḥadīth* juga dikenal dengan *Akhbar al-Ḥadīth*. Kitab ini juga cukup populer (selain *Arba’in al-Nawawi*) di kalangan ulama Nusantara. Salah satu buktinya terdapat manuskrip kuno yang ditulis oleh Shaikh Abu Mansur (kira-kira 1820 M) dari Purworejo yang kemudian menetap hingga akhir hayatnya di Kuningan Blitar.

⁹³ Muhajirin, *Kebangkitan Hadits di Nusantara* (Jogjakarta: Idea Press, 2016), 45.

20 mengalami perkembangan yang signifikan hal ini ditandai maraknya penulisan kitab syarah hadis di Indonesia, seperti kitab *al-Khil'ah al-Fikriyyah Sharḥ Minḥaḥ al-Khairiyyah* karya Maḥfuz al Tarmāsī, kitab *al-Tabyīn al-Rāwī Sharḥ 'Arba'īn al-Nawāwī* karya Kasyful Anwar. Menurutnya kajian syarah hadis pada awal abad 20 mengalami perkembangan dalam aspek metode, yaitu metode *tahfīli*. Penjelasan yang komprehensif baik dari sisi sejarah, bahasa, penjelasan konteks ataupun keilmuan lainnya, seperti yang tercermin dalam kitab *al-Khil'ah al-Fikriyyah Sharḥ Minḥaḥ al-Khairiyyah* karya Maḥfuz al Tarmāsī.⁹⁴

Pada abad ini, metode pemahaman hadis Nabi mulai menggunakan *content analysis* yaitu teknik analisis yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan yang dilakukan secara obyektif dan sistematis. Metode ini bertujuan untuk menganalisa, mengidentifikasi serta mengolah dokumen untuk memahami makna dan signifikansinya.

Budaya masyarakat modern dan kemajuan teknologi memicu munculnya konflik-konflik yang baru dan kompleks, sehingga membutuhkan solusi yang sesuai konteks modernitas dari al-Qur'an dan hadis. Kajian hadis di Indonesia pada akhir abad 20 semakin marak dengan lahirnya perguruan-perguruan tinggi agama Islam. Terutama ketika dibuka program pascasarjana baik tingkat S2 maupun S3 diberbagai perguruan tinggi islam. Kajian pemikiran hadis di perguruan tinggi juga cukup pesat, ditandai dengan karya-karya ilmiah yang dihasilkan. Misalnya Hasbi ash-Shiddiqey yang menjelaskan hadis Nabi dengan menggunakan bahasa Indonesia dengan tujuan agar mudah dipahami oleh seluruh masyarakat dari berbagai kalangan.

⁹⁴ Munirah, “*Metodologi Syarah Hadis Indonesia Awal Abad 20; Studi kitab Al Khil'ah Al-Fikriyyah Sharḥ Minḥaḥ Al Khairiyyah karya Maḥfudz al Tirmāsī*” (Tesis – UIN SUKA, Yogyakarta, 2015), 56.

Pendekatan yang digunakan oleh pensyarah (komentator) hadis dalam memahami hadis Nabi SAW juga mulai beragam, seperti pendekatan saintifik, sosiologi, antropologi dan bidang keilmuan lainnya, dengan langkah tersebut diharapkan dapat menemukan solusi serta pemahaman yang lebih luas terhadap suatu hadis. Ciri khas syarah di era kontemporer ini adalah pada metode yang digunakan, yaitu metode tematik (*maudū'ī*). Metode *maudū'ī* tersusun dalam tema-tema tertentu (tematik) atau membahas topik-topik yang menjadi problematik dalam masyarakat modern dengan tujuan mendapatkan solusi dari hasil kajian syarah tersebut.⁹⁵

Beberapa contoh kitab-kitab yang menggunakan metode ini antara lain; *Akikah Menurut Tuntunan Hadis-Hadis Nabi* karya Abidin Ja'far (1987), *Membentuk Pribadi Muslim Berdasarkan Otentikasi Hadis Rasul* karya Artani Hasbi dan Zaitunah (1989), *Nikah Beda Agama Dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis* karya Ali Mustafa Ya'qub (2005), *Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis* karya Ali Mustafa Ya'qub (2000) dan lain-lain.

Selain itu, metode tematik ini juga mengumpulkan hadis dalam suatu keilmuan tertentu. Pembahasannya lebih bersifat umum karena tidak fokus terhadap satu masalah tertentu, melainkan fokus terhadap suatu keilmuan tertentu. Contoh kitab/buku syarah hadis yang menggunakan metode tematik ini antara lain; *Hadis Tarbawi* karya Abu Bakar Muhammad, *Hadis Tentang Peradilan Agama* karya Fatchur Rohman, *Kitab Pengobatan Nabi: disarikan dari Hadis-Hadis Rasulullah SAW* karya Ahmad Sunarto (1992). Meskipun demikian, metode-metode lainnya masih dapat ditemukan, seperti metode *muqarin* pada

⁹⁵ Ibid., 69.

kitab *Miṣbāḥ al Zalām Sharḥ Bulūgh Al-Marām* karya KH. Muhajirin Amsar Ad-Dary.

2. Pemahaman Hadis dalam Komunitas Keagamaan

Terdapat perbedaan yang ketat dalam memahami hadis antara pemikir muslim yang satu dengan yang lain. Di samping itu, kesadaran umat terhadap pemurnian ajaran agama memiliki dampak pemikiran yang variative, sehingga pemahaman hadis di Indonesia dapat dipetakan berdasarkan kerangka berpikir atau aliran dogmatis yang digunakan dalam memahami hadis.⁹⁶

Dalam rangka itu, sudut pandang kajian pemahaman hadis dapat dilihat berdasarkan pola pemahaman masyarakat terhadap sumber otoritatif agama (al-Qur'an sunnah) dengan realitas sosio-cultur yang melingkupinya. Sebab redaksi hadis mengalami akulturasi ketika berada di tengah sebuah komunitas. Menurut John L. Esposito memotret dinamika pemikiran keagamaan dalam tiga tipologi yaitu *restriction of traditionalist*, *modernist scripturalism* dan *sosio-historical approach*.⁹⁷

Pertama, *restriction of traditionalist* yaitu pola pemikiran tradisional yang kaku (rigid) dan konservatif. Pola pemikiran yang memahami suatu teks dengan mengacu secara rigid terhadap pemikiran ulama tradisional. Mereka merespon teks dengan menduplikasi pemikiran ulama terdahulu. Dengan kata lain meng-copy paste apa yang sudah ada dari peninggalan masa lalu (*turath*). Pola demikian biasanya diikuti masyarakat tradisional yang merawat tradisi, seperti kelompok pengikut pola bermazhab dalam keagamaan. NU termasuk dalam kelompok ini.

⁹⁶ Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2016), 5-7.

⁹⁷ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic Word* (New York: Oxford University Press, 1995), 14.

Kedua, *modernist scripturalism* yaitu kelompok yang memperkenalkan dirinya sebagai kelompok modern. Kelompok ini memiliki pola pemikiran yang tekstual. Mereka memiliki pemahaman doktrin dengan merujuk nas secara tekstual dan redaksional. Mereka tidak menerima pemahaman keagamaan yang berseberangan dengan teks nas, tidak pula menimbang pada ajaran *maqāsid al-shari'ah*, dan nilai-nilai yang disampaikan di balik teks. Justifikasi amalan dan pemahaman agama dianggap sah melalui terdapat atau tidaknya di dalam teks (dalil) secara tersurat. Gerakan ini di Indonesia banyak diwakili oleh Muhammadiyah, PERSIS, yang telah mendapat pengaruh besar dari gerakan *tajdid* Wahabisme di Arab Saudi.

Ketiga, *sosio-historical approach* yaitu kelompok yang mendasarkan pemahaman agamanya terhadap latar belakang historis dan konteks-sosial yang berkembang di tengah masyarakat. Secara implisit, kelompok ini melakukan kajian *doublemovement* dalam setiap memahami nas yaitu menggunakan fungsi historis dan konteks-sosial sebagai alat pemahaman terhadap teks. Pola pemikirannya menekankan pada nilai universal yang terkandung dalam teks. Mereka tidak menjadikan literal teks sebagai pemaknaan rigid dan absah. Sehingga makna literal teks tidak dapat dijadikan sebagai konklusi hukum maupun pemaknaan terhadap teks. Menurut Esposito, kelompok ini termasuk yang diidamkan masyarakat muslim modern (neo-modern). Di antaranya adalah Gus Dur, Fazlurrahman, Nurcholis Majid.

Dari sini terlihat perbedaan bahwa pemikiran keagamaan yang berkembang di Indonesia turut membentuk cara berpikir masyarakat Indonesia. Khususnya NU yang merupakan organisasi bentukan Kiai Hasyim Asy'ari dan ulama tradisional

sebagai benteng pertahanan mazhab. Tidak mengherankan bilamana Kiai Hasyim Asy'ari tergolong ulama tekstual yang getol membela tradisi ulama salaf.⁹⁸

C. Tipologi dan Metode Memahami Hadis

Dalam kamus Bahasa Indonesia, term “pemahaman” berasal dari kata paham yang memiliki arti pendapat, pandangan atau pikiran. Sedangkan pemahaman adalah proses, perbuatan memahami atau memahamkan.⁹⁹ Hadis sebagai kitab suci umat Islam ke dua setelah al-Qur'an, pada umumnya merupakan penafsiran kontekstual dan situasional atas teks ayat al-Qur'an dalam merespons pertanyaan para sahabat Nabi. Dari sini, hadis berperan penting sebagai “*mubayyin*” atau penjelas maksud al-Qur'an. Tentu, hal ini tidak terlepas dari situasi sosial budaya dan lingkungan yang semakin lama terus berubah dan berkembang. Dengan semakin jauh terpisahnya hadis dari situasi sosial yang melahirkannya, maka sebagian hadis Nabi terasa tidak komunikatif lagi dengan realitas kehidupan sosial saat ini. Oleh karena itu upaya atau pengkajian terhadap konteks-konteks hadis merupakan aspek yang sangat penting dalam menangkap makna hadis yang akan diamalkan.

Dalam memahami hadis, diperlukan alat untuk menganalisis dan mengungkap makna yang terkandung dalam teks hadis. Karena itu, alat untuk menginterpretasikan hadis Nabi supaya menjadi pedoman bagi para sahabat dalam mengamalkan ayat-ayat al-Qur'an harus melibatkan kondisi social dan latar belakang saat itu, sebab penjelasan yang diberikan Nabi berbeda pula. Pada sisi lain, para sahabat pun memberikan penafsiran yang berbeda terhadap hadis Nabi. Maka, tidak mengherankan jika hadis bisa bersifat tekstual dan kontekstual.

⁹⁸ Ubaidi Hasbillah mengkategorikan Kiai Hasyim sebagai kontekstualis yang tekstual. Lihat, Ubaidi Hasbillah, *Nalar Tekstual*, 26.

⁹⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 998.

1. Pemahaman Tekstual, Kontekstual

a. Tekstual

Menurut Suryadi, pemahaman hadis secara tekstual adalah sebuah istilah yang dinisbatkan pada ulama yang dalam memahami hadis cenderung memfokuskan pada data riwayat dengan menekankan kupasan dari sudut gramatikal bahasa dengan pola pikir episteme *bayani*. Terlebih pemikiran-pemikiran ulama ulama terdahulu difahami sebagai sesuatu yang final dan dogmatis.¹⁰⁰ George Tarabishi menyatakan bahwa nalar tekstual atau *al-Aql al-Naş* merupakan ciri khas yang dimiliki oleh Arab khususnya, dan Islam pada umumnya.

Bagi Tarabishi, nalar tekstual adalah nalar yang lebih mengedepankan berpikir tekstual daripada berpikir kontekstual atau rasional. Ia juga disebut nalar yang mengedepankan teks daripada realitas (konteks). Artinya, segala sesuatu akan direspon dan dinalar dengan paradigm teks, bukan paradigma akal, maupun realitas sosial semata. Semua paradigma tersebut bahkan selalu direspon dengan paradigma teks yang pada umumnya nalar tekstual dalam konteks Islam cenderung teosentris. Mengingat teks yang digunakan adalah teks suci yang berasal dari ketuhanan dan kenabian. Sedangkan nalar non-tekstual dianggap cenderung antroposentris.¹⁰¹

Pemahaman tekstual dalam memahami hadis bisa juga disederhanakan sebagai memahami dan mengungkap makna sesuai teks tanpa melampaui makna teks. Pemahaman tekstual dapat dilakukan apabila sebuah hadis telah dihubungkan dengan latar belakang historisnya, akan tetapi tetap menuntut pemahaman sesuai dengan redaksi yang tertulis pada teks hadis.¹⁰² Intinya, seseorang yang memahami nas dengan teks disebut tekstualis, ia berpegang kepada nas secara harfiah tanpa

¹⁰⁰ Suryadi, Metode., 71-73.

¹⁰¹ Ubaidi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis* (Ciputat: Darussunnah, 2018), 154.

¹⁰² Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual.*, 6.

mendalami maksud kandungan dan tujuannya. Karena itu, hadis yang dipahami secara tekstual cenderung bersifat umum (universal).¹⁰³

Misalnya hadis yang menyatakan perang itu siasat.¹⁰⁴ Pemahaman terhadap petunjuk hadis tersebut sejalan dengan bunyi teksnya, bahwa setiap perang pastilah memakai siasat. Ketentuan yang demikian itu berlaku secara umum (universal) sebab tidak terikat oleh tempat dan waktu. Perang yang dilakukan dengan cara dan alat apa saja pastilah memerlukan siasat. Tanpa siasat sama dengan menyatakan takluk kepada lawan tanpa syarat.¹⁰⁵ Meski demikian, teks-teks hadis secara filosofis adalah teks-teks agama yang nilai kebenarannya didasari pada iman. Sebagai bagian dari agama, kebenaran substansif yang tersurat dan tersirat dalam hadis Nabi bersumber dari Allah, bukan hasil logika Nabi Muhammad. Nabi hanya sebagai media, perantara yang terlibat dalam aspek verbalisasi atau teksasi substansi kebenaran hadis tersebut.

Dalam hal ini, memang berbeda dengan al-Qur'an dan kebenaran isi dan redaksional teksnya bersumber dari Allah. Sementara hadis tidak demikian, artinya teks hadis tersebut tidak terlepas dari dampak perjalanan waktu. Teks hadis dalam perjalanannya dari hulu ke hilir, dari guru pertama, yakni Nabi Muhammad sampai kepada pembuku hadis telah mengalami imbasan sejarah dengan segala konsekuensinya.¹⁰⁶

Kenyataan ini menyebabkan pemahaman sebuah teks, memerlukan pendekatan yang sangat beragam. Dimensi historis tetap memiliki peranan yang besar dalam pemahaman teks-teks hadis. Perubahan-perubahan yang terjadi pada jumlah

¹⁰³ Muhammad Irfan Helmi, "Kontribusi Asbab al-Wurud Terhadap Pemahaman Hadis Secara Tekstual Kontekstual"—Tesis—IAIN Syarif Hidayatullah, 2002, 128.

¹⁰⁴ Abu Husain Muslim Bin Hujjaj al-Qusyari al-Naisaury, *Shahih Muslim*, Juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), h. 1361.

¹⁰⁵ M. Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual, (Tela'ah Ma'ni al-Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal)*. (Cet. I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1994), h. 11.

¹⁰⁶ Ibid.

terbesar hadis sebagai akibat *riwayat bi al-makna*, misalnya, atau terjadinya pemenggalan teks atau hilangnya data-data historis (dalam istilah hadis disebut *tajrid al-isnad*), sosiologis, antropologis, ataupun kontekstualitas hadis-hadis dimaksud, telah menyebabkan suatu kerumitan yang cukup signifikan dalam upaya memahami suatu atau sejumlah kasus hadis dengan pemahaman yang meyakinkan. Karena itu, perbedaan dalam pemahaman hadis pada kasus-kasus seperti itu tetap merupakan sebuah fakta yang tidak dapat dihindari dan hal ini malah sudah terjadi sejak zaman awal sepeninggal Nabi.¹⁰⁷

Seperti yang telah diketahui bahwa di antara keempat imam mazhab yang dikenal sebagai sosok tekstualis adalah Ahmad Ibn Hanbal,¹⁰⁸ Salah satu ciri khas tekstualis identik mengabaikan sebab-sebab terkait yang berada di sekeliling teks dan tampaknya pemahaman tekstual lebih mendominasi atas hadis-hadis Nabi. Padahal sebetulnya imam mazhab lainnya seperti Abu Hanifah, al-Shafi'i, dan Maliki juga tergolong tekstualis. Ketiganya tidak akan memahami secara kontekstual apabila telah ditemukan dalam teks nas. Dari sini, tidak mengherankan bilamana pemahaman secara tekstual ini—mengutip yang dikemukakan Amin Abdullah—memang diperlukan demi mempertahankan ekuilibrium kekuatan ajaran yang telah diterima,¹⁰⁹ sehingga menyebabkan para kaum muslim lebih suka menerima ajaran apa adanya seperti yang termaktub dalam kitab induk hadis. Karena itu, penjelasan (*sharḥ*) atas literatur-literatur hadis lebih banyak didominasi oleh pemahaman-pemahaman tekstualis.

b. Kontekstual

¹⁰⁷ Salamah Noorhayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang al-Riwayah bi al-Makna* (Jogja: Teras, 2009), 19.

¹⁰⁸ Salah satu pernyataan Ahmad Ibn Hanbal “Kami tidak menakwilkan al-Qur’an dan tidak menakwilkannya dengan akal, sebab akal terbatas”. Ibid., 249. Dari kalangan sahabat yang termasuk kelompok tekstualis di antaranya adalah Bilal, Abd Rahman Ibn ‘Auf, Zubair Ibn Awwam.

¹⁰⁹ Yunahar Ilyas, *Pengembangan Pemikiran terhadap hadis* (Yogyakarta: LPPI UMY, 1996), 209.

Sedangkan term “kontekstual” berasal dari “konteks” yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mengandung dua arti: 1. bagian sesuatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; 2. situasi yang ada hubungan dengan suatu kejadian.¹¹⁰ Kedua arti ini dapat digunakan karena tidak terlepas istilah dalam kajian pemahaman hadis. Dalam bahasa Arab konteks disebut dengan *al-siyāq ‘alāqah, qarīnah*. Berpijak dari ulasan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan terdapat dua klasifikasi kelompok dalam memahami hadis dengan pendekatan masing-masing. Kelompok pertama, yaitu yang lebih mementingkan makna lahiriyah teks hadis. Kelompok ini disebut dengan *ahl al-ḥadīth* atau tekstualis literalis, dan kelompok kedua, yaitu yang tidak hanya melihat pada wujud teks hadis tetapi mengembangkan nalar terhadap faktor-faktor yang berada di balik teks. Kelompok ini diistilahkan dengan *ahl al-ra’y* atau kontekstualis.¹¹¹

Kelompok kontekstualis dikenal memahami persoalan secara rasional dengan tetap berpegang teguh kepada nas al-Qur’an hadis, oleh karena itu, tidak jarang kelompok ini “mengorbankan” hadis *aḥad* yang bertentangan dengan al-Qur’an.¹¹² Mereka dikenal sebagai *ahl al-ra’yi* yang mengoptimalkan rasio dalam mengembangkan konsep-konsep seperti *maṣlaḥah, istishāb* dan *istiḥsan*,¹¹³ serta mengutamakan *qiyās* ketimbang teks-teks yang bersifat hipotetik.¹¹⁴ Alasannya, *qiyās* didasarkan pada *qarīnah* dan hukum-hukum *kullīyah* (universal), yang kemudian disebut dengan tujuan umum syariat (*maqasid al-*

¹¹⁰ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar*, 313.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Mustafā Abd al-Rāziq, *Tamhid li Tarikh al-Islamiyah* (Kairo: Lajnah wa al-Tarjamah wa Nashr, 1959), 206.

¹¹³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi’i; Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 1997), 48.

¹¹⁴ Ibid., 51.

shariah).¹¹⁵ Argumentasi kelompok kedua ini berpijak dari hadis yang diriwayatkan Mu'adh bin Jabal ketika ia diutus Nabi ke Yaman.

Menurut Syuhudi Ismail, pemahaman kontekstual berarti memahami suatu teks dengan memperhatikan indikasi-indikasi makna lain selain makna tekstual. Syuhudi menyimpulkan kontekstual dengan pengertian pemahaman makna yang terkandung dalam nas, ia membagi kontekstual menjadi dua bagian, yakni: a) konteks internal seperti mengandung metafora, kiasan dan symbol, b) konteks eksternal seperti kondisi pendengar atau pembaca dari sisi kultur-sosial dan asbab wurud.¹¹⁶

Istilah pemahaman kontekstual dimaksudkan sebagai pemahaman terhadap kandungan petunjuk suatu hadis Nabi berdasarkan atau dengan mempertimbangkan konteksnya, meliputi bentuk atau cakupan petunjuknya; kapasitas Nabi tatkala hadis itu terjadi kapan dan apa sebab hadits itu terjadi; serta kepada siapa ditujukan bahkan dengan mempertimbangkan dalil-dalil lainnya. Karena itu, pemahaman secara kontekstual memerlukan kegiatan ijtihad. Hadis Nabi yang dipahami secara kontekstual menunjukkan bahwa ternyata ada hadis yang sifatnya universal, dan ada yang temporal dan lokal.¹¹⁷ Oleh karena itu, pemahaman terhadap hadits Nabi memerlukan pendekatan holistic.¹¹⁸ Pemanfaatan berbagai teori dari berbagai disiplin pengetahuan. Termasuk ilmu-ilmu social misalnya sosiologi, antropologi, psikologi, dan sejarah menjadi sangat penting karena penerapan ajaran Islam yang

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Syuhudi Ismail, *Tela'ah*, 6

¹¹⁷ Ibid

¹¹⁸ Holistic artinya pendekatan terhadap suatu fenomena atau masalah dengan memandang fenomena masalah itu sebagai satu kesatuan yang utuh. Lihat, M Dahlan Y. Al-Bary, L. Lya Sofyan Yacub. *Kamus induk Istilah Ilmiah*, (Surabaya: Target Press, 2003), h. 289.

Kontekstual menuntut penggunaan pendekatan yang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi masyarakat.¹¹⁹

2. Metode Memahami Hadis

Seperti yang telah diketahui bahwa dalam memahami hadis yang digunakan ulama terdahulu (klasik) memang secara implisit tidak berupa cara langkah demi langkah (*step by step*), tetapi harus dianalisa terlebih dahulu sehingga didapatkan intisari metode yang digunakannya. Hal ini dapat dilihat dalam definisi *ikhtilaf al-ḥadith* yang dikemukakan oleh al-Suyuti dari al-Nawawi, bahwa hadis *mukhtalif* adalah dua hadis yang saling bertentangan secara makna lahiriahnya, sehingga perlu diadakan upaya pengkompromian antara keduanya atau mengunggulkan salah satunya.¹²⁰ Berbeda dengan al-Tahanuwiy yang dikutip oleh al-Rajihi menambahkan definisi hadis *mukhtalif* dengan “*maqbul*”. Artinya hadis *mukhtalif* adalah dua hadis *maqbul* yang makna lahiriahnya bertentangan dan untuk itu kompromi (*al-jam’u*) merupakan solusinya.¹²¹

Bila menengok sejarah, maka upaya pengkompromian tersebut sudah dimulai ketika al-Shafi’i mencoba menyelesaikan hadis-hadis yang *mukhtalif* dalam karyanya yang berjudul *ikhtilaf al-ḥadith* dan *al-Risālat*, yang kemudian diikuti oleh Ibn Qutaibah. Langkah-langkah metodenya bisa diketahui dengan menganalisa keseluruhan bab demi bab dalam kitabnya. Namun, dalam kitabnya pula al-Shafi’i menunjukkan bahwa kontradiksi hanya sebatas gejala pemahaman yang menyimpang dari maksud hadis, dan membangun satuan informasi yang

¹¹⁹ Yusuf Qaradawi, *Kaiyfa.*, 77.

¹²⁰ Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi Fi Sharh Taqrib al-Nawawi* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 196.

¹²¹ Sharaf al-Din Ali al-Rajihi, *Mustalah al-Hadith wa Asaruhu ‘Al-al-Dars al-Lughawi ‘Inda al-Arabiyy* (Beirut: Dar al-Nahdat al-Arabiyyah, t.th), 217.

berbeda-beda di atas asumsi-asumsi atau pendapat yang lemah.¹²² Tentunya dari metode yang mereka tawarkan masih kental dengan nuansa klasik, yaitu memahami hadis melalui ilmu matan hadis dan riwayatnya, dan tidak terlihat sisi kontekstual situasional secara mendalam dari pemahaman hadis itu sendiri.

Memasuki pertengahan abad 9 Hijriyyah, adalah Ibn Hajar al-‘Asqalānī yang menyusun sebuah kitab fenomenal untuk memahami hadis dengan judul *Fatḥh al-Bārī*, kitab ini memang terlihat telah mengalami perkembangan yang signifikan dengan menghadirkan pemahaman hadis melalui multi disiplin ilmu, namun tetap berputar di sekitar matan, riwayat dan pendekatan kebahasaan, bukan pada aspek sosial dan humaniora.¹²³ Selanjutnya memasuki era modern muncul beberapa intelektual kontemporer yang mencoba menawarkan pemahaman hadis dengan didominasi pada konstekstual, semisal, Fazlur Rahman dengan teori *double movement*nya, Nasr Ḥamid Abu Zayd penelaahan kembali wacana dan *naṣ* dalam agama, dan Shahrūr dengan teori limitasi dan evolusi konsep sunnahnya.¹²⁴

Di samping itu ada juga yang tetap mempertahankan tradisi pemahaman yang telah ada, semisal Yusuf al-Qaradāwī dengan *Kaiyfa Nata’āmal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah* yang menyebutkan dalam salah satu metodenya dengan memperhatikan sarana yang berubah (*wasilah al-mutaghayyirāt*) dan tujuan yang tetap (*hādif al-thabitah*), Muḥammad al-Ghazālī dengan *al-Sunnah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-ḥadith*¹²⁵ dengan menggelorakan kembali semangat kembali kepada nilai-nilai Qur’ani, M. Syuhudi Ismail dengan *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual Telaah Ma’ani al-Hadīts tentang Ajaran Islam yang Universal*,

¹²² Muhammad Idris al-Shafi’I, *al-Risalat* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 210-342.

¹²³ M. Tasrif., *Kajian Hadis di Indonesia* (Ponorogo: STAIN Ponorogo, 2007), 99.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis*, (Cairo: Dār al- Surūq, 1989) dan untuk versi terjemahannya dengan judul *Studi Kritis Atas Hadis Nabi, Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual* (Bandung : Mizan, 1993)

*Temporal dan Lokal*¹²⁶ yang menyajikan proporsi dalam memahami ajaran islam dalam hadis, dan *Cara Benar Memahami Hadis* karya Ali Mustafa Ya'qub. Serta beberapa sarjana hadis Universitas Islam Negeri yang meramalkan khazanah wacana metode pemahaman hadis di Indonesia semisal Amin Abdullah, Sahiron Syamsuddin, Suryadi, Alfatih Suryadilaga, hingga Abdul Mustaqim.

Dari pemaparan di atas, tentu ada beberapa kesamaan poin dalam upaya memahami hadis Nabi mulai dari ulama klasik hingga kontemporer sebagai langkah menuju tahap rekonstruksi serta pandangan dunia (worldview) di zaman yang semakin maju. Maka sangat perlu untuk meramu tradisi pemahaman ulama terdahulu serta merangkul metode-metode, pendekatan- pendekatan baru yang bersifat kekinian. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Mohammed Arkoun dengan sungguh pemikiran Islam yang naif jika tidak diperkaya dengan usaha pembaharuan yang kritis dan membuka diri pada kemodernan yang nantinya menghasilkan pengaktualisasian sejumlah makna yang diejawantahkan dalam berbagai cara pemahaman, pencitraan, serta penalaran khas masyarakat tertentu serta didukung berbagai faktor sosial, budaya psikis, politis.¹²⁷

Pembentukan wajah awal metode pemahaman hadis sebenarnya sudah dirintis sejak dari lahirnya penilaian adanya pertentangan (kontradiksi) satu hadis dengan hadis lain dan upaya pemecahan beberapa hadis yang dipandang sulit untuk dipahami, maka dengan sebab itu lahirlah pada periode awal ini beberapa kitab hadis, baik syarah ataupun upaya penjelasan makna secara ringkas tentang hal

¹²⁶ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Teksual dan Kontekstual Telaah Ma'ani al-Hadith tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal ; Metodologi Penelitian Hadis* (Jakarta: CV Bulan Bintang, 1992)

¹²⁷ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), 6.

itu.¹²⁸ Berikut tokoh-tokoh hadis yang dikenal sebagai ahli usul fikih dan mencetuskan metode memahami hadis:

- a) Al-Shāfi'ī (w. 204 H / 820 M) dengan karyanya “*Ikhtilaf al-ḥadīth*”.
Dalam karyanya ia mengembangkan pemahaman hadis berbasis kontradiktif dalam hadis.
- b) Al-Nawawī (w. 676 H / 1277 M) dengan karyanya “*al-Minhaj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Hajjāj*” atau yang lebih populer disebut “*Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*”.
- c) Ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H / 1449 M) dengan karyanya “*Fath̄ al-Bari bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*”.

Alasan pemilihan tiga tokoh di atas, selain menjadi rujukan Kiai Hasyim Asy'ari juga didasarkan kepada basis pemahaman yang dikembangkan merujuk kepada pemahaman berbasis *mukhtalif al-ḥadīth* yang merupakan metode paling awal dalam pemahaman hadis. Al-Nawawī, al-Asqalānī dipilih karena pembahasan yang cukup memadai dan komprehensif yang dilakukannya dalam masing-masing kitab sharḥ-nya. Kerangka berfikir yang ditanamkan ulama di atas menjadi sebuah alur yang tersistematisasi dalam menguraikan permasalahan dalam suatu hadis dengan didapatkan pemahaman yang tepat. Secara terurai kelompok ulama di atas mengusung konsen yang berbeda dalam memahami hadis, maka perlu dikaji secara mendalam langkah dan metode yang digunakan dalam mencapai pemahaman yang tepat.

Pada fase ini dimulai dengan sebuah terobosan yang dilakukan Imam al-Shāfi'ī.

¹²⁸ Abdul Majid Khon, *Takhrij dan metode memahami hadis*, (Jakarta: Amzah, 2014), h. 137. Lebih lanjut tentang alasan ini juga coba dijelaskan dalam pengantar buku *Metodologi Syarah Hadis* karya Alfatih Suryadilaga, dan penelitian M. Khoiril Huda, “Memahami Hadis Melalui Pemilihan Posisi Nabi saw,” (Skripsi S1 Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Jakarta, 2013), 46.

Dalam kitabnya *ikhtilaf al-ḥadīth* Imam al-Shāfi'ī (w. 204 H) memberikan gambaran dalam menyelesaikan hadis yang terlihat bertentangan dengan melalui beberapa cara, dan cara yang ia tawarkan memang bukanlah wacana baru dalam tradisi keilmuan islam. Al-Shafi'i menggunakan 3 cara dalam meneliti hal ini, yaitu dengan menggunakan metode *al-Jam'u* (kompromi), *al-Tarjih* (pengunggulan suatu dalil atas dalil lain), *al-Nasakh* (penghapusan/pembatalan suatu dalil).

Melalui mekanisme yang dijelaskan oleh Imam al-Shāfi'ī secara terinci terdapat kategori yang dispesifikasikan seperti: *ikhtilāf al-ḥadīth min jihat al-ibāḥah*,¹²⁹ *mujmal-mufassar*, *tarjih bi al-munāṣabah*, *tarjih al-riwāyah*. Analisis ini dijadikan patokan bahwa memang telah hadir sebuah cara praktis bagi umat Islam untuk memahami hadis yang terlihat secara lahiriyah bertentangan agar dikaji secara mendalam dan penuh kehati-hatian dalam menentukan makna yang tepat dan tujuannya.

Pendekatan yang ia gunakan pula mencakup kebahasaan dan *asbāb al-wurud*. Namun memang hadis-hadis yang dibahas dalam kitabnya hanya sebatas dalam masalah hukum fikih saja, tidak menyangkut ranah pemahaman hadis lain. Semisal permasalahan yang dibahasnya perihal masalah berwuduk yang ia paparkan dengan jumlah bilangan yang berbeda masing-masing riwayat, hal ini bertujuan menempatkan hadis yang saling bertentangan (*jam'u*) secara *zahir al-naṣ*. Contoh:¹³⁰:

حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسَلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ ابْنِ

¹²⁹ Penjelasan mengenai masalah ini tertulis didalam kitabnya sebagai sub bab yang menerangkan hadirnya hadis yang secara lahiriah bertentangan tentang suatu masalah, akan tetapi perbedaan bukan terletak pada sendi yang fundamental seperti masalah halal-haram, perintah dan larangan, melainkan hanya sebuah gejala mental yang menilai hadis-hadis tersebut bertentangan, padahal berisi tentang kebolehan serta kebebasan untuk memilih mana yang memudahkan diantaranya sebagai suatu *rukhsah*. Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *Ikhtilāf al-ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1986), 43.

¹³⁰ al-Shafi'i, *Ikhtilaf*, 478.

عباسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَضَأَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً مَرَّةً

Al-Rabi' telah bercerita kepadaku, Abdul Aziz bin Muhammad bercerita kepadaku, dari Zaid bin Aslam dari Ata' bin Yasar dari Ibn Abbas bahwa Rasulullah mewudukkan wajahnya dan kedua tangannya dan mengusap kepalanya masing-masing satu kali.

اخبرنا الشافعي قال اخبرنا سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن ابيه عن حمران مولى عثمان بن عفان ان النبي ﷺ توضأ ثلاثا ثلاثا

Al- Shafi'i bercerita kepadaku, ia berkata Sufyan bin Uyainah telah bercerita kepadaku dari Hisham bin 'Urwah dari ayahnya dari Humran bahwa Nabi wuduk masing-masing tiga kali.¹³¹

Imam al-Shāfi'ī memberikan klarifikasi atas perbedaan yang hadir dengan menyebut bahwa perbedaan yang hadir pada masalah ini bukanlah hal yang berbeda secara mutlak, akan tetapi perbedaannya hanya dari pengerjaannya yang menunjukkan suatu kebolehan dan pilihan (berkaitan dengan spesifikasi metodenya *ikhtilaf min jihat al-ibaḥah*), bukan berbeda dalam masalah halal dan haram, perintah dan larangan, akan tetapi batas minimal sudah disebutkan di dalam hadis tersebut yakni satu kali, dan jika menginginkan yang lebih sempurna maka dengan tiga kali.¹³²

Contoh penggunaan pengunggulan satu dalil atas dalil lain (*tarjih*) dapat ditemukan pada hadis mengangkat tangan ketika salat:

حدثنا الربيع قال اخبرنا الشافعي قال اخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابيه قال رأيت النبي ﷺ اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذا اراد ان يركع وبعد ما يرفع رأسه من الركوع ولا يرفع بين السجدين

Dari Sālim bin 'Abdillah bin 'Umar dari ayahnya yang berkata, "Aku melihat Nabi saw. mengawali salatnya dengan mengangkat kedua tangannya sampai berhadapan dengan pundaknya, dan ketika beliau hendak ruku' dan setelah mengangkat kepala dari ruku', dan beliau tidak mengangkat tangan di antara

¹³¹ Ibid

¹³² Ibid., 41.

dua sujud.¹³³

عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال رأيت النبي ﷺ اذا افتتح الصلاة يرفع يديه قال سفيان ثم قدمت الكوفة فلقيت يزيد بما فسمعتة يحدث بهذا وزاد فيه ثم لا يعود¹³⁴

Dari ‘Abd al-Rahman bin Abī Layla dari al-Bara’ bin ‘Azib yang berkata, “Aku melihat Nabi saw. ketika mengawali salat beliau mengangkat kedua tangannya.” Sufyān berkata, “Kemudian aku datang ke kota kufah, lalu bertemu Yazīd di sana. Aku mendengarnya meriwayatkan hadis dengan redaksi tersebut. Dia menambahkan redaksi thumma lā ya’ūdu kemudian Nabi saw. tidak mengulangi mengangkat tangan lagi).

Al-Shāfi’ī memilih hadis Salim dari ayahnya karena lebih kuat daripada riwayat al-Barā’ bin ‘Āzib. Al-Shāfi’ī menampilkan beberapa argument untuk menguatkan riwayat Salim. Pertama, komentar Sufyan yang berisi redaksi *la ya’udu* merupakan tambahan atau sisipan dari Yazid, dan bukanlah dari al-Bara’ sendiri. Sisipan itu kemudian dianggap oleh rawi-rawi setelahnya sebagai bagian dari hadis, padahal bukan. Dengan demikian terdapat masalah dalam hafalan perawinya. Kedua, riwayat Salim dari ayahnya memiliki penguat (shawahid) dari generasi sahabat sebanyak sebelas orang. Hadis yang diriwayatkan sebelas orang harus lebih diutamakan daripada satu orang karena otentisitasnya lebih terjaga. Dan untuk hal ini al-Shāfi’ī menggunakan metode *tarjih al-riwayah* dalam menyelesaikan kontradiksi.

Kemudian metode penjelasan dengan berbentuk syarah dilakukan oleh Imam al-Nawawī pada pertengahan abad ke-7 hingga awal abad ke-8, yang melahirkan sebuah karya monumental yakni “*al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj*” atau yang lebih populer disebut “*Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*”. Dari penelitian yang sebelumnya dilakukan oleh Nizar ali¹³⁵ menyimpulkan bahwa metode *muqarin*

¹³³ Al-Syāfi’ī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma’rifat, 1990), h. 634 diakses melalui Maktabah al-Shāmila

¹³⁴ Ibid., 635

¹³⁵ Nizar Ali, “Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Sharḥ Hadis : Kajian atas Kitab Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī,” (Disertasi S3 Ilmu Agama Islam, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007), h. 327

dominan dalam pemaparan yang dituangkan untuk menjelaskan hadis dalam kitab *sharh* ini, terlebih pemaparan yang digunakan berbentuk *ma'thūr* menunjukkan bahwa pilar-pilar bangunan Islam saling melengkapi dengan dalil-dalil yang ada. Analisa yang dilakukan juga berciri klasik yakni seputar masalah hukum atau disebut dengan corak *fiqhi*.¹³⁶

Langkah pemahaman yang ditempuh oleh Imam al-Nawawī tidak jauh berbeda dengan langkah yang biasanya ditempuh ulama sebelumnya, yakni; (a) mengumpulkan matan hadis yang terkait dengan hadis yang sedang diteliti,¹³⁷ (b) Mengelaborasi makna kalimat. Melalui metode muqarin yang dibangun Imam al-Nawawī, pengelaborasi bukan hanya terbatas pada perbandingan analisis redaksional saja, melainkan mencakup perbandingan penilaian periwayat, serta kandungan makna, serta berbagai hal yang dibicarakan dari masing-masing hadis yang diperbandingkan. (c) Penjelasan tentang *rijāl al-Ḥadīth* (periwayat hadis) jika memang diperlukan. Dan (d) menghadirkan perbandingan pendapat dari ulama fikih yang dihasilkan dari kandungan hukum yang terkandung dalam hadis.

Konsentarsi ulama yang memang beraliran klasik kerap kali diidentikan dengan pembahasan masalah hukum (fikih) yang cukup panjang, sehingga upaya pemberian pemahaman atau penjelasan yang bercorakkan *fiqhi* dinilai sebagai upaya pemurnian pemahaman amalan praksis dalam kegiatan amaliah yang dilakukan. Termasuk metode yang digunakan Kiai Hasyim.

Pemahaman hadis kemudian mengalami perkembangan signifikan tatkala diperkenalkan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H) dalam kitabnya *Fatḥh al-Bārī bi Sharh Sahih al-Bukhari* yang jika dikaji secara mendalam, maka akan didapatkan

¹³⁶ Ibid., xiii

¹³⁷ Dalam kajian tentang matan hadis hal ini dikenal dengan istilah *al-Jam‘u*, yakni mengumpulkan matan hadis yang setema.

garis besar metode pemahaman yang ia gunakan. Metode penjelasan yang ia gunakan dalam menganalisa hadis adalah *tahlili*¹³⁸, yang menggabungkan pemahaman hadisnya melalui riwayat yang jelas dan penalaran khas ala ulama klasik yang juga bertumpu pada kriteria penguasaan multi cabang ilmu lain. Sehingga jika dipaparkan metode pemahaman hadisnya secara berurutan diperoleh langkah sebagai berikut:¹³⁹

a) Memperhatikan aspek bahasa

Aspek kebahasaan sangat lazim digunakan dalam pengkajian pencarian pemahaman makna, terlebih yang menjadi objek kajian dalam hal ini adalah hadis Nabi sehingga perlu untuk diklarifikasi melalui pendekatan kebahasaan. Menyadari hal itu, Ibn Hajar al-Asqalānī (w. 852 H) turut menjelaskan dalam karyanya seputar hal ini. Mulai dari seputar kata dan penggunaannya, menjelaskan arti kata secara etimologis dan terminologis, perdebatan seputar kata terminologis, menjelaskan arti kata menggunakan rujukan ayat al-Qur’ān atau hadis, menjelaskan makna majazi dan haqiqi. Contoh menjelaskan kata “kitab” dalam sub bab pembahasan “kitab al-Iman” dan penggunaannya dalam bahasa:¹⁴⁰

قوله بَيِّنَ اللهُ الرَّجْمَ الرَّجْمَ كِتَابَ الْإِيمَانِ (هُوَ خَيْرٌ مُّبْتَدَأٍ مَحْدُوفٍ تَقْدِيرُهُ هَذَا كِتَابُ الْإِيمَانِ وَكِتَابٌ
مصدرٌ يُقَالُ كَتَبْتُ كِتَابَةً وَكِتَابًا وَمَادَةٌ كَتَبْتُ عَلَى دَالَّةٍ عَلَى الْجَمْعِ وَالضَّمِّ وَمِنْهَا الْكَنْبِيُّ وَالْكِتَابَةُ
اسْتَعْمَلُوا ذَلِكَ فِيمَا يُجْمَعُ أَشْيَاءٌ مِنَ الْإِبْوَابِ وَالْفُصُولِ الْجَامِعَةِ لِلْمَسَائِلِ وَالضَّمُّ فِيهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَكْتُوبِ
مِنَ الْحُرُوفِ حَقِيقَةٌ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَرَادَةِ مِنْهَا مَجَازٌ.

¹³⁸ Kata *tahlili* adalah bentuk masdar dari kata *ḥalla* (halala) yang berarti mengurai, menganalisis, menjelaskan, menjelaskan bagian-bagiannya serta fungsinya masing-masing. Sedangkan secara pengertian istilah adalah menjelaskan hadis-hadis dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam hadis tersebut serta menerangkan makna-makna yang tercakup didalamnya. Agil Husin al-Munawwar dan Masykur Hakim, *I’jaz al-Qur’ān dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dina Utama, 1994),36.

¹³⁹ Materi tentang Metode ini dipaparkan dalam perkuliahan pada semester enam mata kuliah Metode Pemahaman Hadis, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin.

¹⁴⁰ Al-Ḥāfiẓ Ahmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqālānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz I (Riyādh: Dār Ṭibah li Naṣri wa al-Taūzī, 2005), h. 93

Contoh menjelaskan arti secara etimologis dan terminologis:¹⁴¹

والايمان لغة التصديق وشرعاً تصديق الرسول فيما جاء به عن ربه

Setelah menjelaskan pengertian secara etimologi dan terminologi, maka biasanya didatangkanlah perbedaan atau ragam wacana terkait kata tersebut dari berbagai pendapat ulama, melengkapinya dengan al-Quran hadis.

b) Memperhatikan aspek sejarah

Dalam menjelaskan aspek kesejarahan hadis tentu diperlukan segala aspek yang melatarbelakangi munculnya suatu hadis, dan ini dikenal dengan *asbab al-wurud*. Dalam metode yang digunakan Ibn Hajar hal ini ditemukan pula dalam hadis-hadis yang mempunyai asbab al-wurud, di samping itu ia juga menjelaskan biografi singkat periwayat dalam beberapa hadis yang dijelaskannya, dan terkadang dalam beberapa hadis pula ditemukan ia mencoba menjelaskan nama seseorang yang disebutkan dalam riwayat hadis dan menyebutkan referensinya. Hal ini dapat dilihat sebagai berikut:¹⁴²

(فائدة) اسم الرجل السائل: حكيم ، ذكره البيهقي

c) Merujuk pada sejumlah referensi

Dalam menguraikan makna hadis sejumlah referensi dipakai dalam menguatkan penjelasan yang dibuatnya. Semisal ketika menjelaskan hadis tentang iman dengan menggunakan *athar*, hal ini terlihat dalam kitabnya sebagai berikut:¹⁴³

¹⁴¹ Ibid., 94

¹⁴² Ibid.,100.

¹⁴³ Ibid., 98.

وقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ الْيَقِينُ الْإِيمَانُ كُلُّهُ هَذَا التَّعْلِيْقُ طَرْفٌ مِنْ أَثَرِ وَصَلَهُ الطَّبْرَانِيُّ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ وَبَقِيَّتُهُ
وَالصَّبْرُ نِصْفُ الْإِيمَانِ وَأَخْرَجَهُ أَبُو نُعَيْمٍ فِي الْحَلِيَّةِ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الرَّهْدِ مِنْ حَدِيثِهِ مَرْفُوعًا وَلَا يَنْبُتُ رَفْعُهُ
وَجَرَى الْمُصَنِّفُ عَلَى عَادَتِهِ فِي الْاِقْتِصَارِ عَلَى مَا يَدُلُّ بِالْإِشَارَةِ وَحَذَفَ مَا يَدُلُّ بِالصَّرَاحَةِ إِذْ لَفْظُ
النِّصْفِ صَرِيحٌ فِي التَّجْزِئَةِ وَفِي الْإِيمَانِ لِأَحْمَدَ مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَكِيمٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ
اللَّهُمَّ زِدْنَا إِيمَانًا وَيَقِينًا وَفَقْهًا وَإِسْنَادَهُ صَحِيحٌ وَهَذَا أَصْرُخٌ فِي الْمَقْصُودِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِمَا أَشْرَتْ إِلَيْهِ

Tidak hanya sampai disitu saja, pendapat ulama juga digunakan dalam upayanya menjelaskan hadis dengan disertai referensi, memaparkan pendapat ulama tentang makna hadis, serta menjelaskan persesuaian hadis dengan ayat.¹⁴⁴ Dalam kitabnya sebagai bagian dari merujuk referensi, ia juga menghadirkan perdebatan pendapat, di antaranya tentang fikih seputar penjelasan hadis dari pendapat perorangan maupun kelompok (mazhab).

d) Menggunakan multi disiplin ilmu

Menjelaskan hadis tentu membutuhkan integrasi antar ilmu pendukung untuk memberikan pemahaman hadis yang menyeluruh, usaha ini pula yang digunakan Ibn Hajar dalam menerangkan hadis. Menjelaskan perbedaan matan pada hadis,¹⁴⁵ menjelaskan adanya *nasikh mansukh* pada hadis tertentu,¹⁴⁶ menjelaskan *Asrār al-Taqdim wa al-Takhir* dalam sabda Nabi,¹⁴⁷ menunjukkan istidlal hadis terhadap sebuah hukum fikih.¹⁴⁸

Pada perangkat yang digagas Ibn Hajar al-‘Asqalānī menunjukkan variasi yang membedakan ia dengan ulama-ulama klasik pada masanya dalam berupaya memahami hadis Nabi, ia menyuguhkan penjelasan yang cukup lengkap dengan disertai dalil naqli dan logika yang baik. Pemaparan seperti di dalam kitabnya tidak

¹⁴⁴ Ibid., 95-96.

¹⁴⁵ Ibid., 94

¹⁴⁶ Ibid., 99

¹⁴⁷ Ibid., 115

¹⁴⁸ Ibid., 407-408

kita temukan pada ulama-ulama sebelumnya.

Beberapa tawaran metode ditawarkan oleh para ulama klasik mulai dari al-Shāfi'ī hingga pembahasan Ibn Hajar al-'Asqalani, dapat disimpulkan bahwa ulama klasik memang diidentikkan dengan sejumlah pembahasan dan pemaparan masalah fikih yang cukup panjang, dominasi paradigm fikih pada masa itu membentuk pemahaman bercorak *fiqhi* yang bukan hanya mempengaruhi pada segi tafsir pada al-Qur'an bahkan hingga kodifikasi dan pemahaman atau *Sharḥ* pada hadis.

Pemahaman ulama abad klasik ini menunjukkan kepada kita sebuah pola dan ketaraturan pemikiran fase awal yang muncul dari kegelisahan adanya kontradiktif antar hadis Nabi, serta penentuan posisi Nabi dalam menentukan role model mana dan motif apa yang sedang dilakukan Nabi sehingga berimplikasi terhadap pemahaman yang akan kita pahami.

Karakteristik pada masa klasik ini bisa dicirikan dengan kentalnya pemahaman yang berdasarkan dalil-dalil naqli bercorak *fiqhi* meski tidak secara keseluruhan isi pembahasan bercorak ini, tetapi agaknya hegemoni fikih dalam dunia hadis telah mendominasi dari awal periwayatan dan pengkodifikasian yang menyebabkan awal perumusan metode dan pendekatan masih berputar pada masalah hukum dan legitimasi hukum.¹⁴⁹ Pendekatan yang digunakan pada fase ini pula masih menggunakan pendekatan yang cukup sederhana, mengingat ilmu pengetahuan yang belum berkembang sedemikian rupa sehingga pendekatan yang dominan pada ranah kebahasaan dan historisitas sebuah hadis, meski ada beberapa tambahan pada penjelasan hadis dengan menggunakan konsen yang berbeda sesuai latar belakang pensyarah.

¹⁴⁹ Rifqi Muhammad Fatkhi, "Dominasi Paradigma Fikih Dalam Periwayatan dan Kodifikasi Hadis", Jurnal Ahkam, Vol. 12, no. 2, (Juli 2012), 99-108.

Model pembacaan fase klasik pula bertujuan guna mencari dan menghasilkan *the original meaning* yang dimaksud dalam hadis, dan dalam pencarian *meaning* pendekatan bahasa dan sejarah menjadi hal yang krusial karena penyarahan agaknya untuk mengkonfirmasi makna yang dimaksud oleh rasul dalam hadisnya, wacana ini sering kali disebut paradigma positivisme¹⁵⁰ sehingga dibutuhkan analisis yang dikuatkan dengan dalil-dalil yang ada, mengingat pada fase ini kental akan penafsiran *bi al-ma'thur* meskipun juga menyertakan penafsiran *bi al-ra'yi* juga.

Pemahaman hadis yang di usung pada masa ini cenderung tekstual atau *bāyānī*¹⁵¹ serta lebih praktis dan siap pakai dalam menjawab problematika sehari-hari, namun jika dipraktikkan secara perkembangan jangka panjang, pendekatan ini tentu sulit untuk merespon realitas sosial dan umat Islam yang terus berubah dengan cepat dan berbagai persoalan baru yang membutuhkan pemahaman yang lebih dinamis, kreatif dan inovatif.¹⁵²

Dari sini upaya mengkontekstualisasikan pemahaman hadis merupakan tuntutan sejarah yang akan terus terjadi. Dengan demikian, stagnasi merupakan situasi yang fatal. Dalam rangka kontekstualisasi hadis, banyak langkah telah diupayakan oleh ulama hadis, termasuk intelektual kontemporer, misalnya dengan menelaah *sabab al-wurūd* (sebab/faktor yang menyertai munculnya sebuah hadis).¹⁵³ Melalui penelaahan tersebut akan diketahui keterangan-keterangan tambahan berkaitan dengan substansi hadis, seperti komunikasi dan situasi saat kemunculan hadis. Telaah atas *sīrah* Nabi juga tidak kalah penting dalam memahami hadis,

¹⁵⁰Paradigma positivisme yaitu kecenderungan penafsiran yang sangat tergantung pada aspek kebahasaan, semantic, gramatikal, dan problem-problem kebahasaan lainnya.

¹⁵¹Suryadilaga, Metodologi ., xx

¹⁵² Alamsyah, "Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam dalam Pemahaman Syahrur dan Al- Qaraḍāwi", (Disertasi S3 Ilmu Agama Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004), 31.

¹⁵³Pengertian ini disamakan dengan definisi *sabab al-nuzul* dalam ilmu al-Qur'an. Abdur Rahman al-Suyūṭī, *Asbāb Wurūd al-Hadīth aw al-Luma' fi Asbāb Wurūd al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), 11

mengingat hadis terkait sangat erat dengan sejarah dan kepribadian Nabi, baik dalam pernyataan verbal (*aqwāl*), aktivitas (*af'āl*), maupun *taqrīr*.

Dalam banyak kasus, diketahui bahwa Nabi sangat memperhatikan situasi-kondisi sosial dan budaya serta lingkungan, dalam merilis sebuah hadis. Hal ini menyebabkan adanya keragaman redaksi dan implikasi hadis, terkadang Nabi melarang suatu perbuatan, tapi di lain waktu, beliau malah memperbolehkannya atau bahkan menganjurkan. Sebagaimana dalam kasus larangan Nabi terhadap ziarah kubur, saat akidah umat Islam belum mapan, kemudian beliau mencabut larangan tersebut dan bahkan memerintahkannya, saat kekhawatiran terhadap masalah akidah itu sudah tidak ada.¹⁵⁴

Di antara ulama, sarjana Muslim dan pengkaji hadis pada periode modern ini yang mempunyai pengaruh yang cukup signifikan terhadap terciptanya pembaruan pemikiran dalam islam –atau meminjam istilah Daniel w. Brown dengan basis kuat kebangkitan islam¹⁵⁵ adalah:

- a) Ibn ‘Āshūr (1296 H – 1393 H / 1879 M – 1973 M)
- b) Muḥammad al-Ghāzalī (1335 H – 1416 H / 1917 M – 1996 M)
- c) Yūsuf al-Qardawī (1345 H / 1926 M)
- d) M. Syuhudi Ismail (w. 1996 M)
- e) Ali Mustafa Yaqub (w. 2016)

Kerangka pemikiran modern-kontemporer yang tercipta dari keinginan memahami sebuah teks dengan mengaktualisasi makna itu sendiri memberikan otoritas kepada interpreter/penafsir/pemahaman mengkaji makna lebih dalam, bukan hanya sekedar melalui pendekatan kebahasaan. Akan tetapi jauh lebih luas dengan ikut menarik pendekatan-pendekatan semisal bahasa, historis, sosiologi, sosio-

¹⁵⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, III, 65.

¹⁵⁵ Daniel W. Brown, *Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, (Bandung: Mizan, 2000), h.

historis, antropologi, psikologi.

Pemikiran yang segar hadir dalam upaya pemahaman konsep hadis dengan mencari tujuan syari'ah (*maqasid*) nya, hal ini seperti yang dilakukan Ibn 'Āshūr yang tidak melepaskan diri dari kerangka fikir Uṣul Fikih yang masih bernuansa klasik. Dan bahkan ia menggagas pandangan perlunya ada pemisahan antara usul fikih dan *maqāṣid al-Sharī'ah*.¹⁵⁶ Menurutnya *maqāṣid* harus menjadi ilmu yang berdiri sendiri,¹⁵⁷ bersanding dengan ilmu-ilmu syari'ah lainnya.

Bukti kapasitas Ibn 'Ashūr dalam bidang hadis adalah ia menghasilkan dua buku dalam kajian ini, yaitu, *al-Nazar al-Faṣiḥ 'Inda Maḍayiq al-Anzar fi al-Jāmi' al-Ṣaḥiḥ* (jalan keluar dari kerumitan al-Jāmi' al-Ṣaḥiḥ) dan *Kashf al-Mughāṭṭa Min al-Ma'ani wa al-alfaz al-Waqi'ah fi al-Muwaṭṭa* (Pembuka Tirai Makna dan Lafaz Kitab Muwaṭṭa') serta karya-karya lain dalam bidang sastra, Tafsir dan maqasid, juga dapat menjadi pembuktian kemapanan keilmuannya.¹⁵⁸

Dalam pemahamannya dia juga merujuk model pemahaman dengan melihat motif Nabi menyabdakan hadis agar dapat dibedakan mana yang mengandung syari'at atau tidak. Dia juga mengeritik sebagian fukaha yang hanya mengandalkan analisis bahasa dan mengesampingkan konteks serta motif pensyariaan.¹⁵⁹ Konsep pemahaman *maqasidi* dipadukan dengan konsep pemilihan motif sabda Nabi dan keterkaitannya dalam penentuan motif merupakan jalan menemukan *maqāṣid al-Shariah* ia menjadi semacam alat bantu mendeteksi dan menjelaskan posisi tashrī dan non-tashrī.¹⁶⁰

Dengan berpedoman kepada rumusan yang telah ada, Ibn Ashūr

¹⁵⁶ M. Khoirul Huda, "Memahami Hadis Melalui Pemilahan Posisi Nabi saw, h.42

¹⁵⁷ Muḥammad al-Ṭahir ibn 'Asyūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, h. 6

¹⁵⁸ M. Khoirul Huda, "Memahami Hadis Melalui Pemilahan Posisi Nabi saw, h. 46

¹⁵⁹ Ibid

¹⁶⁰ Ibid., 47

mengembangkannya menjadi dua belas kategori dalam menentukan motif Nabi, kategori-kategori tersebut yakni; *al-tashri'* (pembentukan syari'at agama), *al-fatwa* (pendapat tentang agama), *al-qada* (putusan hukum), *al-imārah* (keputusan politik), *al-hadyu* (petunjuk), *al-ṣulḥu* (kontrak damai), *isharah 'ala al-mustashir* (pertimbangan), *al-nāsiḥa* (saran), *takmil al-nufūs* (penguatan mental), pengajaran nilai-nilai luhur, *al-ta'dib* (pendidikan pekerti), *al-tajarrud 'an al-irshad* (pernyataan tanpa motif tertentu).¹⁶¹

Secara sederhana dapat kita kelompokkan kepada tiga kelompok; keagamaan (*tashrī* dan *fatwa*), sosiologis (*imarāh*, *qaḍā*, *hadyu*, *ṣulḥ*) dan masalah etis (*muṣālahan*, *ishārah*, *naṣīhah*, *takmil*, *ta'līm*, *ta'dīb*, *tajarrud*). Hal ini menunjukkan bahwa tiga tugas kehadiran para rasul dimuka bumi. Mereka diberi tanggung jawab untuk meluruskan keyakinan teologis manusia, menyelesaikan problem-problem social umat mereka, dan mengajarkan etika kepada mereka agar dapat menjalani kehidupan teologis dan sosiologisnya secara sempurna.¹⁶² Pemahaman seperti ini di fase modern agaknya hanya mengembangkan sedikit dari apa yang telah dirumuskan ulama pada masa klasik, yang jika ditelusuri upaya pemahaman dan penafsiran dengan mengkonfirmasi keadaan awal dan makna awal yang berorientasi retrospektif.¹⁶³

Berbeda dengan Ibn Ashur, Muhammad al-Ghazali, ia lebih menekankan pematangan konsep pemikiran pada kritisasi dan melemahkan matan yang terlihat

¹⁶¹ Ibid., 27

¹⁶² M. Khoirul Huda, "Memahami Hadis Melalui Pemilahan Posisi Nabi saw, h. 52

¹⁶³ Orientasi Retrospektif ialah orientasi penafsiran/pemahaman yang cenderung bersifat mundur kebelakang dan repetitive. Dan ada beberapa ciri khas orientasi retrospektif; pertama, hanya percaya pada makna awal yang dipahami oleh audience awal di saat turunnya teks. Kedua, bahwa makna di masa lalu seolah dapat melampaui seluruh konteks zaman yang terus dan selalu berkembang. Ketiga, penafsiran/pemahamannya cenderung tekstualis, deduktif dan justifikatif. Keempat, cenderung memaksakan makna suatu teks dalam konteks apapun, sehingga nyaris tidak ada dialektika antara teks dan konteks. Kelima, cenderung menolak hermeneutic sebagai sebuah metodologi dan kritik terhadap interpretasi. Abdul Mustaqim, Pergeseran Epistemologi Tafsir, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 23-24.

janggal dan aneh dengan berpatokan pada al-Qur'ān meski hadis-hadis itu dianggap sahih oleh para ulama hadis dikemukakan oleh Muḥammad al-Ghazālī (w. 1996 M) dengan gagasan-gagasan pemikiran berdasar petunjuk al-Qur'ān dalam kitabnya *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*.¹⁶⁴ Dan gagasan ini dipuji karena upaya kontekstualisasi metode pemahamannya tentang sunnah Nabi oleh pemikir Indonesia M. Quraish Shihāb karena menyajikan penjelasan tentang sunnah Nabi terhadap berbagai persoalan kekinian yang dibahas secara proporsional.¹⁶⁵

Terlepas dari beberapa pujian, banyak pula yang mengkritik dengan gagasan yang ia lontarkan.¹⁶⁶ Keberaniannya dalam menegakkan kembali otoritas al-Qur'ān atas hadis dikarenakan pada dasarnya al-Qur'ān memang memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada hadis, namun amat sangat disayangkan pada taraf praksisnya justru hadislah yang lebih berkuasa. Setidaknya fenomena ini tercermin dalam pendapat al-Shāfi'ī yang menyatakan bahwa sunnah tidak dapat dibatalkan oleh al-Qur'ān, sebab sunnah membuat perintah-perintah al-Qur'ān yang bersifat umum menjadi lebih spesifik.¹⁶⁷ Hal ini tentu mengindikasikan bahwa betapapun sumber pertama (al-Qur'ān) tidak dapat mengalahkan sumber kedua (hadis).

Tujuan utama yang hendak dicapai ialah untuk membawa kembali hadis kepada tempatnya yakni dibawah pengayoman prinsip-prinsip al-Qur'ān. Al-Ghāzālī

¹⁶⁴ Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. M. al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996)

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Ghozali, *Studi Kritis atas Hadis antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. M. al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), h. vii-xii.

¹⁶⁶ Lumayan banyak karya yang membahas dan mengkritik metode pemahaman Muhammad al-Ghazali, diantaranya: Abū Islām Musthafā Salāmah dengan bukunya *Barā'ah Ahl al-Fiqh wa al-Ḥadīth wa Auhām Muḥammad al-Ghazali*; 'Abd al-Karīm bin Shālih al-Ḥumaidī dengan *I'ānah al-Muta'āli li radd al-Ghazālī*; A'idh bin Abd Allāh al-Qarnī dengan bukunya *al-Ghazālī fi Majlis al-Inṣāf*; Salmān bin Fahd al-'Audah dengan bukunya *Fī Ḥiwār Ḥādī' ma'a Muḥammad al-Ghazālī*; Rabi' bin Hādī al-Madkhalī dengan judul *Kasyf Mauqif al-Ghazālī min al-Sunnah wa Ahlihā wa Naqd ba'dhi Arā'ihī*; Lih. Suryadi, "Metode Pemahaman Hadis Nabi: Telaah atas Pemikiran Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradāwī", (Disertasi S3 Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004), 9.

¹⁶⁷ 97 Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 116

menunjukkan teladan sahabat yang sangat kritis pada hadis berdasar prinsip al-Qur’ān, hal ini tercermin dalam sanggahan ‘Aisyah melalui sikapnya pada riwayat bahwa orang yang meninggal disiksa atas tangisan keluarganya.¹⁶⁸ Riwayat tersebut tentu kontradiksi dengan ayat al-Qur’ān yang menyebutkan bahwa seseorang tidak akan menanggung dosa orang lain.¹⁶⁹ Dengan ketegasan dan keberaniannya pula ‘Aisyah menolak periwayatan suatu hadis yang bertentangan dengan al-Qur’ān.

Berangkat dari polemik sedemikian rupa yang dihadirkan al-Ghāzalī dalam karyanya, setidaknya contoh di atas menunjukkan bahwa periwayat terbaik (sahabat) sekalipun melakukan kesalahan, dan sarana atau cara yang terbaik untuk memperbaiki kesalahan itu adalah dengan mengkonfirmasi matan tersebut dengan ajaran-ajaran al-Qur’ān.¹⁷⁰ Metode ini terlihat digunakan pada masa-masa awal oleh para sahabat dan faqih yang berpedoman apabila suatu riwayat tersebut ditemukan bertentangan dengan al-Qur’ān, maka riwayat tersebut akan kehilangan kesahihannya, meskipun sanadnya kuat.¹⁷¹

Lanjut al-Ghazalī bahwa al-Qur’ān adalah kerangka yang hanya dengan berada dalam batasannya saja kita dapat mempraktekkan hadis, bukan melampauinya. Ia pun mengemukakan bahwa barang siapa yang menganggap hadis lebih berwenang daripada al-Qur’ān, atau bisa menghapus hukum-hukum didalamnya, maka ia adalah seorang yang telah dimanipulasi/tertipu (maghrūr).¹⁷² Agaknya teguran keras yang dilancarkan oleh al-Ghāzalī dapat memberikan sebuah pengertian bahwa memahami

¹⁶⁸ Redaksinya: “Sesungguhnya mayit disiksa karena tangisan keluarganya” H.R. al-Bukhari no. hadis 1206, 1208, 3681. Muslim no. hadis 729-932.

¹⁶⁹ Hal ini sebagaimana termaktub dalam al-Qur’ān surah al-an’am [6]: 16 4. Lih. Muḥammad al-Ghazali, Analisis Polemik Hadis, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), h. 4. Dan juga beberapa ayat lain yang mengindikasikan hal yang sama, yaitu: al-isra’ [17]: 15; Fatir [35]: 18; al- zumar[39]: 7; dan al-najm [53]: 38.

¹⁷⁰ Muḥammad al-Ghazali, Analisis Polemik Hadis, 121.

¹⁷¹ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 117.

¹⁷² Muḥammad al-Ghazali, Analisis Polemik Hadis, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), 148.

hadis mempunyai indikator yang jelas, yakni harus sejalan dengan al-Qur'ān, dan penafsiran al-Qur'ān sendiri mengalami eskalasi yang cukup signifikan pada masa modern-kontemporer dengan mengadopsi berbagai perangkat pengetahuan baru sehingga pada akhirnya upaya memahami yang digagas al-Ghazālī yang sangat berpedoman kepada petunjuk al-Qur'ān menjadi sesuatu yang dinamis dan dapat diterapkan untuk setiap zaman dikarenakan nilai-nilai universal yang fokus dikaji pada masa ini.

Yusuf al-Qarḍawī menyajikan perangkat metode yang cukup komprehensif baik secara ideal klasik dan modern progresif, bahkan sejumlah kalangan menyebutnya dengan tokoh pemikir yang beraliran moderat-tradisional.¹⁷³ Hal ini tentu tidak terlepas dari usahanya untuk menengahi dan mengakomodasi perkembangan zaman dengan pemahaman yang akan diberikan kepada sebuah teks dalam hal ini hadis.¹⁷⁴ Di samping itu pula karya yang ia tawarkan ini menjadi pelengkap atas karya pendahulunya di lembaga internasional untuk pemikiran Islam, yakni, Muḥammad al-Ghāzālī.

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam bukunya *Bagaimana Memahami Hadis Nabi Saw*,¹⁷⁵ ia menawarkan kajian kritik matan hadis yang dapat memberikan cakrawala dan wawasan dalam hubungannya dengan ilmu hadis. Dalam rangka memahami makna hadis dan menemukan signifikansi kontekstualnya, beliau memberikan delapan prinsip atau cara untuk memahami hadis Nabi Saw,¹⁷⁶ yaitu:

¹⁷³ Suryadi, *Metode*, xxi

¹⁷⁴ Dari kedelapan metode yang dipaparkannya, pendekatan yang cukup akomodatif ini terlihat pada poin kelima, yakni membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan sasaran atau tujuan yang tetap. Yūsuf al-Qarḍawī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, penerj. M. Al-Baqir, (Bandung: Penerbit Karisma, 1993), h. 147

¹⁷⁵ Yusuf al-Qarḍawī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi Saw*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Kharisma, 1993)

¹⁷⁶ Pada penerapannya masing-masing cara (baca:metode) mempunyai keterkaitan dengan cara dan langkah lainnya, dan bukan berdiri sendiri dalam upaya memahami esensi pesan yang terkandung, dalam hal ini adalah matan/isi hadis.

- 1) Memahami *al-sunnah* dengan kerangka petunjuk al-Qur'ān.¹⁷⁷

Al-Qur'ān menempati posisi utama dalam sumber-sumber hukum Islam, karena di dalamnya terdapat keseluruhan kerangka ajaran Islam. Sedangkan hadis menempati posisi sebagai pemerinci dan penjelas atas segala prinsipil yang ditunjukkan al-Qur'ān, dengan kata lain penjelas hanya berupaya menerangkan apa yang belum disebutkan dan tentunya tidak boleh ada pertentangan dikarenakan kebakuan sifat al-Qur'ān. Maka dari itu, makna hadis harus sejalan dengan apa yang ditunjukkan al-Qur'ān dan segala petunjuknya.¹⁷⁸

- 2) Mengumpulkan beberapa hadis yang menampilkan satu tema yang sama.

Untuk berhasil memahami al-sunnah secara benar, maka harus menghimpun semua hadis ṣahīh yang berkaitan dengan suatu tema tertentu. Lalu kembali memposisikan kandungannya yang mutashabih disesuaikan dengan hadis yang muhkam, mengaitkan yang mutlak (terurai) dengan yang muqayyad (terbatas), dan menafsirkan yang 'am dengan yang khas. Dengan demikian barulah dapat dimengerti (dipahami) maksudnya dengan lebih jelas dan tidak dipertentangkan antara hadis yang satu dengan yang lainnya.¹⁷⁹

Posisi al-Sunnah yang telah ditetapkan sebagai sumber kedua dalam Islam yang memberikan arti bahwa sunnah mempunyai otoritas dalam menafsirkan al-Qur'ān dan menjelaskan makna-maknanya. Dalam artian secara spesifik, sunnah merinci (mufassil) apa yang dinyatakan oleh al-Qur'ān secara garis besarnya (mujmal), dan menafsirkan bagian-bagian yang kurang jelas. Mengkhususkan apa yang disebutkan

¹⁷⁷ Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritik atas Hadis Nabi Saw. Antara pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), 11

¹⁷⁸ Bustamin, M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004),90.

¹⁷⁹ Yusuf al-Qaradāwī, *Kaiyfa*,106

secara umum, dan membatasi (muqayyad) apa yang disebutnya secara lepas (mutlaq). Maka hal ini, tentu harus diterapkan antara hadis satu dengan yang lainnya. Jika hanya menghabiskan waktu terfokus pada satu topik hadis tertentu seringkali menjerumuskan ke dalam kesalahan, dan malah menjauhkannya dari kebenaran mengenai maksud sebenarnya dari konteks hadis tersebut maka perlu dihimpun sebagaimana ketentuan di atas.¹⁸⁰

3) Penggabungan atau pentarjihan antara hadis-hadis yang (tampaknya) bertentangan

Hal ini berdasar pada pandangan yang menganggap tidak adanya kontradiksi dalam naṣ-naṣ syariat, sebab suatu kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran. Tetapi, jika memang di pandang adanya pertentangan, maka hal itu hanya sebatas tampak zhahirnya (luarnya) saja, bukan dalam kenyataan yang hakiki dan realitas. Memahami hadis dengan mempertimbangkan latar belakangnya, situasi dan kondisi ketika diucapkan, serta tujuannya

Salah satu cara untuk memahami sunnah nabawī yang baik adalah dengan pendekatan sosio-historis, yaitu dengan mengetahui latar belakang diucapkannya atau kaitannya dengan sebab atau alasan (*'illat*) tertentu yang dikemukakan dalam riwayat atau dari penelitan/pengkajian terhadap suatu hadis. Selain itu, untuk memahami hadis harus diketahui kondisi yang meliputinya serta di mana dan untuk tujuan apa diucapkan. Dengan demikian, maksud hadis benar-benar menjadi jelas dan terhindar dari perkiraan yang menyimpang.¹⁸¹

Pendekatan ini berupaya mengetahui situasi Nabi Muhammad Saw dan menelusuri segala peristiwa yang melingkupinya. Pendekatan ini telah dilakukan oleh para ulama, yang mereka sebut dengan *Asbāb al-Wurūd*. Dengan pendekatan ini

¹⁸⁰ Ibid, 106. Lihat Juga Bustamin, M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik*, 92

¹⁸¹ Bustamin, M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, 97

maka akan diketahui mana hadis yang mempunyai sebab-sebab khusus dan mana yang umum, mana yang bersifat temporal, kekal, lokal, parsial atau yang total. Masing-masing mempunyai hukum dan pengertian sendiri, dengan demikian maka tujuan atau kondisi yang ada dan sebab-sebab tertentu dapat membantu memahami hadis dengan baik dan benar.¹⁸²

- 4) Membedakan (memisahkan) antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang bersifat tetap dalam setiap hadis

Banyak orang yang keliru dalam memahami sunnah dari Nabi dengan mencampurkan antara tujuan atau alasan yang hendak ditunjukkan atau dicapai, sunnah dengan prasarana temporer atau lokal dan kontestual yang kadangkala menunjang ketercapaian sarana yang dituju. Mereka lebih terfokus pada masalah prasarana ini, seolah-olah sarana itulah satu-satunya cara yang ditunjukkan dalam hadis. Padahal, siapapun yang hendak memahami sunnah Nabi Saw serta hikmah dan rahasia-rahasia yang dikandungnya akan mendapatkan kejelasan bahwa yang paling perlu menjadi perhatian adalah tujuan yang hendak dicapai. Sedangkan prasarana itu adakalanya berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman, lingkungan, adat istiadat, dan segala hal yang meliputinya.¹⁸³

Suatu lingkungan yang ditunjukkan dalam perkembangan sarana dan prasarana yang ditunjukkan dalam hadis dapat berubah dari satu masa ke masa, satu lingkungan ke lingkungan lain, atau bahkan sarana dan prasarana yang sebelumnya relevan menjadi tidak relevan untuk masa yang akan datang, dan itu semua akan terus mengalami perubahan. Al-Qur'ān juga menjelaskan dan menegaskan tentang sarana atau prasarana yang cocok dengan suatu tempat dan masa tertentu tidak menjadi indikasi bahwa kita harus mengukuhkannya sebagai hal yang tidak dapat

¹⁸² Yusuf al-Qaradāwī, *Kayfa*, 132.

¹⁸³ *Ibid.*, 148.

diganggu-gugat dan tidak memikirkan tentang prasarana alternatif lainnya yang selalu berubah dengan berubahnya waktu dan tempat.¹⁸⁴

- 5) Membedakan antara ungkapan yang bermakna sebenarnya dan yang bersifat majaz dalam memahami hadis

Menurut al-Qaraḍāwī ada hadis Nabi yang sangat jelas maknanya dan sangat singkat bahasanya, sehingga si pembaca hadis tidak memerlukan penafsiran dan ta'wilan dalam memahami makna dan tujuan Nabi. Selain itu, ada juga redaksi Nabi yang menggunakan bahasa majazi, sehingga tidak mudah dipahami dan tidak semua orang dapat mengetahui secara pasti tujuan Nabi. Untuk kategori hadis yang kedua biasanya menggunakan ungkapan-ungkapan yang sulit dipahami dan sarat dengan simbolisasi. Ungkapan-ungkapan semacam itu sering sekali dipergunakan oleh Nabi, hal ini dikarenakan bangsa Arab pada masa itu sudah terbiasa dengan menggunakan kiasan atau metafora dan mempunyai cita rasa bahasa tinggi terhadap bahasa Arab.¹⁸⁵

Makna Majaz di sini meliputi: lughawiy, 'aqliy, isti'arah, kinayah dan berbagai macam ungkapan lainnya yang tidak menunjukkan makna sebenarnya secara langsung, tetapi hanya dapat dipahami dengan berbagai indikasi yang menyertainya, baik yang bersifat tekstual maupun kontekstual.¹⁸⁶

- 6) Membedakan antara yang ghaib dan yang nyata

Dalam kandungan kandungan hadis Nabi diantaranya mengandung hal-hal yang berkenaan dengan alam ghaib yang sebagiannya menyangkut makhluk-makhluk yang tidak dapat dilihat (kasat mata) di alam maya. Seperti: malaikat yang diciptakan Allah SWT dengan tugas-tugas tertentu, begitu juga jin dan setan yang diciptakan untuk menyesatkan manusia, kecuali mereka hamba-hamba Allah yang berada

¹⁸⁴ Ibid

¹⁸⁵ Bustamin, M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis.*, 98

¹⁸⁶ *Yusuf al-Qaraḍāwī*, Kayfa., 167

dijalan-Nya.¹⁸⁷

Sebagian besar hadis-hadis yang menerangkan tentang alam ghaib bernilai dibawah kualitas Ṣahīh namun yang diriwayatkan secara ṣahīh juga banyak. Oleh karena itu hadis hadis yang bernilai harus dipahami secara proporsional, yakni diantara yang membicarakan alam kasat mata dengan yang membicarakan tentang alam ghaib.

7) Memastikan makna peristilahan yang digunakan oleh hadis

Hal yang terpenting dalam memahami sunnah dengan benar adalah yaitu memastikan makna dan konotasi yang tepat kata-kata tertentu yang digunakan dalam susunan kalimat sunnah. Adakalanya konotasi kata-kata tertentu berubah karena perubahan dan perbedaan lingkungan yang ada. Masalah ini sudah barang tentu akan lebih jelas diketahui oleh mereka yang mempelajari perkembangan bahasa serta pengaruh waktu dan tempat terhadapnya. Seingkali suatu kelompok manusia menggunakan kata-kata tertentu untuk menunjukkan makna tertentu pula.¹⁸⁸

Sementara itu, tidak adanya batasan untuk menggunakan istilah atau kata-kata tertentu. Akan tetapi yang dikhawatirkan disini adalah menafsiri lafaz-lafaz yang tertentu dalam sunnah (termasuk pula dalam al-Qur'ān), dengan menggunakan istilah modern. Dari sinilah seringkali nampak adanya penyimpangan dan kekeliruan. Oleh karena itu penguasaan arti dan makna pada dasarnya akan membantu memahami apa sesungguhnya yang dimaksudkan oleh hadis secara proporsional.¹⁸⁹

Perkembangan pemahaman hadis juga dihadirkan oleh beberapa ulama hadis di Indonesia, hal ini dapat diidentifikasi melalui karyanya yang memberikan sejumlah tawaran metodologis. Diantaranya yakni ada Sosok M. Syuhudi Ismail dan

¹⁸⁷ Ibid., 189.

¹⁸⁸ Ibid., 195.

¹⁸⁹ Ibid., 236

Ali Mustafa Ya'qub yang menghasilkan karyanya dalam bahasa Indonesia serta memberikan beberapa contoh tentang metode yang sedang digunakannya.

M. Syuhudi Ismail (w. 1995) menjelaskan posisinya dalam kajian metode pemahaman hadis dengan menempati pos sebagai pengkaji posisi Nabi,¹⁹⁰ dan pernyataan ini secara tidak langsung ditegaskan dalam karyanya.¹⁹¹ Metode yang ditawarkannya pun rasanya telah banyak dijelaskan oleh sejumlah ulama sebelumnya baik pada fase klasik maupun fase modern.

Dalam kajian matan hadis metode yang ia tawarkan dengan menganalisa hadis dalam beberapa bentuk: a) mengungkap matan dan cakupan petunjuknya berkaitan pula dengan meneliti secara bahasa dan logika bahasa yang digunakannya termasuk ungkapan analogi, simbolik, bahasa percakapan, bahasa tamsil. b) Mengungkap matan dengan menghubungkan fungsi Nabi dalam hadis tsb. c) Meneliti asbāb al-wurūd yang berkaitan dengan hadis, baik yang mempunyai sebab secara khusus atau pun tidak, serta yang berkaitan dengan keadaan yang sedang terjadi. d) Menyelesaikan hadis yang nampaknya saling bertentangan.¹⁹²

Dalam kerangka metode yang dibangun, beberapa langkah di atas tidak akan berguna jika hadis yang dikajinya bukan pada derajat yang *ṣahīh* atau minimal tidak termasuk berat kedaifannya. Hal ini mengindikasikan kualitas sanad juga sangat penting dalam kajian tentang pemahaman hadis, dikarenakan tanpa adanya sanad maka suatu matan tidak dapat dikatakan sebagai sesuatu yang berasal dari Rasulullah, atau matan yang sanadnya sangat daif hasilnya pun tidak akan bermanfaat bagi

¹⁹⁰ Hal ini tentu dapat kita simpulkan dari beberapa pandangan ia yang mempertanyakan -lebih jauh tentang persoalan hadis dalam segi ontologisnya sedang- kapasitas sebagai Nabi ketika menyabdakan hadis, apakah ia memerankan sosok rasul atau sebagai selain rasulullah (baca: hakim, kepala negara, panglima perang, atau pribadi). Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, (Jakarta: PT Intimedia, t.t), h. 13

¹⁹¹ M. Syuhudi Ismail, *Hadis yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Maani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang universal, temporal dan local* (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), h. 4

¹⁹² Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, (Jakarta: PT Intimedia, t.t), h 189.

kehujjahan hadis yang bersangkutan.¹⁹³

Metode lainnya juga ditawarkan oleh Ali Mustafa Ya'qub (w. 2016) dengan merumuskan kajian tentang penelitian matan dan pemahaman hadis dengan melihat berbagai aspeknya.¹⁹⁴ Dan ia merumuskan pendekatan yang tekstual dan kontekstual dalam memahami hadis, hal ini bertujuan agar pesan yang dikandung oleh hadis mampu tersampaikan secara utuh.

Secara metode Ali Mustafa Ya'qub memberikan tiga garis besar dalam memahami hadis, yakni; a) Memahami hadis secara tematis, dengan mengumpulkan hadis yang sama hal ini bertujuan agar memahami secara jelas maksud hadis. b) Memahami hadis dengan pendekatan tekstual, ia menawarkan pemahaman dengan mengidentifikasi bentuk majazi dan haqiqi dalam hadis, ta'wil dalam hadis, dan illat dalam hadis. c) Memahami hadis dengan pendekatan kontekstual, yakni dengan memahami geografi dan budaya Arab, kondisi sosial dan sebab hadis disabdakan (*asbāb al-wurūd*) dalam hadis.¹⁹⁵

Dan jika dianalisis lebih jauh tentang kedua tokoh Indonesia di atas, metode yang coba dipaparkan pada masing-masing karyanya memang bukan sebuah tawaran metode yang baru hal ini dikarenakan proses yang dilakukannya memang tidak jauh berbeda dengan metode pada fase klasik hingga modern, perbedaannya hanya terletak pada besarnya pendekatan-pendekatan yang bersifat sosiologis ikut mempengaruhi dalam pemahaman yang dibentuk.

Perkembangan pemahaman yang memasuki era millennial tentu memerlukan pendekatan yang lebih mendalam terkait pemahaman apa yang akan ditimbulkan dari sebuah teks, mengingat sosio-kultural pada masa modern-kontemporer sangat jauh

¹⁹³ Ibid., 170

¹⁹⁴ Ali Mustafa Ya'qub, *Cara Benar Memahami Hadis* (Jakarta:Pustaka Firdaus, 2016), h. v-viii

¹⁹⁵ Ibid., 5

berbeda dengan keadaan pada saat sunnah itu diamalkan atau ketika hadis itu dibukukan. Metode-metode dan pendekatan-pendekatan di atas merupakan buah karya ulama dan pengkaji hadis yang cukup di pertimbangkan dalam hal pengolahan sebuah makna untuk dibentuk kepada sebuah pemahaman yang relevan dengan keadaann sekarang.

Dinamika pemahaman bertebaran pada fase modern-kontemporer ini, hal ini dapat merujuk pada beberapa tokoh yang disebutkan di atas. Memang secara keorisinalan tidak dapat di klaim secara sepihak saja itu buah dari pemikiran tokoh dalam fase modern-kontemporer saja, tetapi gagasan yang digelorkan setidaknya menjadi buah atas usaha mempromosikan suatu teori pemahaman.

Pemahaman pada fase ini mempunyai warna yang lebih kompleks dari pada fase klasik-pertengahan dikarenakan pemaknaan terhadap makna menjadi lebih luas dan menyangkut dalam segala aspek yang dikandungnya,¹⁹⁶ sehingga pemahaman pada masa ini menjadi tema yang kontekstual dan sesuai dengan kebutuhan dengan merujuk kepada tema-tema tertentu yang sedang berkembang.

Bentuk penyusunan yang diberikan untuk sejumlah hadis juga tidak berbentuk utuh sebagaimana kitab hadis paparkan, melainkan menggunakan bentuk per tema sesuai kebutunan, dan bentuk metode penguraian pemahamannya menggunakan metode tematik-kontekstual yang memang bertujuan untuk memberikan pemahaman yang fresh dan menyangkut persoalan-persoalan tertentu.

Hasil yang hendak dicapai dalam fase ini pun tidak jauh dari sebuah pengertian yang *aplicable meaning* yakni makna yang dapat direpresentasikan dalam

¹⁹⁶ Hal ini sebagaimana kita lihat dari presentasi sejumlah pemikiran pada fase ini yang memang lebih menekankan penggalian makna dan keterkaitan makna lebih jauh, seperti pemikiran yang dilakukan Fazlur Rahman, Syahrur, Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, dsb. Dalam hal ini yang memfokuskan diri terhadap sejumlah makna yang ikut terkait dengan model pemikiran barat, yakni hermenetik dan semiotik. Nasr Hamid Abu Zaid, Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dengan Cara- Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan. (Jakarta: ICIP, 2004).

kehidupan, terlebih pada zamannya. Dan hal ini pula menghasilkan paradigma yang cenderung kritis, yang dalam hal ini dapat dipolakan sebagai paradigma kritik-partisipatoris- solutif.¹⁹⁷

Pendekatan yang digunakan dalam fase ini pun menyentuh berbagai macam aspek, diantaranya; bahasa, historis, sosiologi, sosio-historis, antropologis, psikologis.¹⁹⁸ Serta berbagai cabang ilmu lain guna memperkuat pemahaman dan pandangan dalam pemikiran tertentu.

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa perkembangan memang telah terjadi dalam metode pemahaman hadis, dapat dilihat melalui metode dan karakteristik yang terbangun di antara masing-masing fase dalam tabel di atas. Mulai dari basis metode pemahaman yang lebih cenderung membahas persoalan tertentu semisal basis pemahaman berdasar kontradiktif hadis (*ikhtilāf al-Hadīth*), atau pemilahan posisi dan motif Nabi dalam menyabdakan hadis, dll yang berubah menjadi pemahaman yang lebih kontekstual dan penelitian komprehensif dengan bumbu kontekstualitas pula.

Perkembangan metode ini semakin jelas terlihat dalam kolom karakteristik yang disajikan, penyajian materi, tema, dan bentuk pemaparan juka telah mengalami pergeseran. Pada masa klasik cenderung menyorahi kitab tertentu dengan menyesuaikan sistematika dan keutuhan pemaparannya, yang pada masa kontemporer menjadi penyajian yang tidak terikat kepada sistematika kitab tertentu tapi dengan tema kontekstual dan kebutuhan pembahasan yang diinginkan yakni tematik-kontekstual. Pendekatannya pun lebih diperkaya lagi pada masa kontemporer, tidak terfokus pada persoalan bahasa dan historis saja. Poin terpenting

¹⁹⁷ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta : UIN Suka Press, 2012), xx

¹⁹⁸ Abdul Mustaqim, *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), 2-21.

adalah hasil pemahaman yang didapatkan membentuk pola tersendiri, yang pada masa klasik lebih cenderung pencarian makna asal/asli (*Original meaning*) ke pencarian makna yang dapat diaplikasikan (*applicable meaning*) dalam kehidupan ini.

3. Titik Temu Metode Memahami Hadis

Dari sini bisa diketahui bahwa upaya memahami hadis memiliki keterkaitan dengan banyak disiplin keilmuan. Utamanya kalimat '*am khas*, metode *al-jam'u, qiyas*. Bahkan menurut Syuhudi Ismail, bila ditinjau dari bentuk redaksi matan, maka terdapat unsur *jawami' al-kalim, tamthil*, simbolis, bahasa percakapan dan analog. Artinya, untuk mengkaji hadis secara mendalam dibutuhkan seperangkat keilmuan yang mampu mengupas dalil umum untuk diketahui hukum-hukum khusus yang tersirat maupun tersurat (kalimat '*am dan khas*).¹⁹⁹

Senada dengan Syuhudi Isma'il di atas, Yusuf Qardawi mengklasifikasikan pendekatan makna hadis sebagai berikut, 1) memahami atau memaknai hadis sesuai al-Qur'an. 2) menghimpun hadis yang terjalin dalam tema yang sama. 3) Menggabungkan hadis yang bertentangan. 4) memahami hadis dengan mempertimbangkan latar belakang, situasi dan kondisinya ketika diucapkan serta tujuannya. 5) membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan sasaran yang tetap. 6) membedakan antara ungkapan yang bermakna sebenarnya dengan yang bersifat majāziy dalam memahami hadis. 7) membedakan antara alam gaib dan alam nyata. 8) memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis. 9) Melakukan pengembangan makna dengan pendekatan kontekstual.²⁰⁰

¹⁹⁹ Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Bandung: Bulan Bintang, 2009), 9-10.

²⁰⁰ Yusuf Qardawi, *Kaiyfa.*, 45.

Dari keseluruhan metode dari para tokoh di atas, menurut hemat penulis, pemahaman terhadap hadis masih relevan hingga sekarang adalah sikap tengah-tengah (moderat).²⁰¹ Untuk merealisasikan sikap tengah-tengah tersebut, maka prinsip-prinsip yang harus ditempuh ketika berinteraksi dengan hadis yaitu:

1. Memperhatikan aspek bahasa.
2. Memahami melalui dalil lain baik dari al-Quran, sunnah maupun pendapat ulama.
3. Meneliti kesahihan hadis sesuai acuan ilmiah yang telah ditetapkan oleh para ulama hadis terpercaya, baik meliputi validitas sanad maupun matannya.
4. Memahami konteks historis hadis yang tetap maupun berubah untuk menemukan makna hadis yang sesungguhnya.
5. Memastikan bahwa sunnah yang dikaji tidak bertentangan dengan nas-nas lain yang lebih kuat kedudukannya.²⁰²

Dari kelima prinsip inilah, standarisasi atau tolok ukur ideal untuk memahami hadis, sehingga akan terkuak pemahaman yang lebih komprehensif dan utuh dalam mendulang makna teks (*nas*).

²⁰¹ Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi.*, 136.

²⁰²Ibid.

BAB III

SEJARAH KEHIDUPAN KIAI HASYIM ASY'ARI

A. Kiai Hasyim Asy'ari; Agamawan Priyayi

Menurut Karel A. Steenbirk bahwa usaha untuk menemukan gambaran seorang tokoh dapat ditelusuri melalui dua cara. *Pertama*, melalui sumber intern, yaitu mencari informasi dari karya yang ditulis tokoh itu sendiri. *Kedua*, melalui sumber ekstern, yaitu mencari data dari cerita atau tulisan keturunannya dan orang yang datang kemudian.²⁰³ Selanjutnya penelusuran pun dilakukan menggunakan cara pertama, yaitu dalam buku *KH. M Hasyim Asy'ari Bapak Umat Islam Indonesia* karya Abdul Karim Hasyim Nafiqah menyebutkan bahwa Hasyim Asy'ari lahir di daerah Gedang²⁰⁴ atau lebih tepatnya dikenal dengan “*pondok nggedang*”, sebuah pondok yang didirikan oleh kiai kharismatik bernama Kiai Usman. Secara silsilah dari jalur ibu, Kiai Usman adalah kakek Muhammad Hasyim Asy'ari. Sedangkan dari jalur ayah, bernama Kiai Abdul Wahid bin Kiai Abdul Halim. Di pondok yang terletak sebelah utara kota Jombang berjarak dua kilometer inilah sosok Muhammad Hasyim Asy'ari dilahirkan, tepatnya pada hari Selasa Kliwon 24 Dzul Qa'dah 1287/14 Februari 1871.²⁰⁵

Dari tahun kelahiran ini, Muhammad Hasyim Asy'ari termasuk bagian generasi tokoh muslim berpengaruh paruh akhir abad ke-19 seperti Rasyid Rida (1865-1935 M), Mustafa Kemal Attaturk (1881-1938 M), Abdul Aziz bin Abdurrahman Al-Saud, raja Saudi pertama (1875-1953 M) maupun tokoh-tokoh pergerakan nasional seperti HOS Tjokroaminoto (1883-1934 M), KH. Ahmad

²⁰³ Karel A. Steenbirk, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19* (Jakarta, 1985), 91.

²⁰⁴ Gedang adalah nama salah satu dusun yang menjadi wilayah administratif Desa Tambakrejo Jombang.

²⁰⁵ Akarhanaf, *Hadratus Syaikh KH. M. Hasyim Asy'ari Bapak Ummat Islam Indonesia*, (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2018), 1.

Dahlan (1868 M-1923 M), Soorkati tokoh al-Irsyad (1875- 1943 M), Hasan Bangil tokoh Persis (1887 M-1958 M).

Muhammad Hasyim adalah putra dari Kiai Asy'ari bin Kiai Abdul Wahid bin Kiai Abdul Halim yang berasal dari Demak.²⁰⁶ Kiai Asy'ari kala itu berstatus *nyantri* di *pondok nggedang* yang diasuh Kiai Usman. Berkat kecakapan, kerajinan Kiai Asy'ari selama mengabdikan, Kiai Usman mengambil Kiai Asy'ari sebagai menantu, ia dijodohkan dengan putrinya bernama Halimah alias putri Winih. Dari pernikahan ini lahirlah Muhammad Hasyim Asy'ari.²⁰⁷

Dalam catatan Akarhanaf, salah satu faktor yang melatarbelakangi perjodohan tersebut dikarenakan Kiai Usman sakit parah hingga menimbulkan rasa kekhawatiran dan kecemasan akan kesehatan Kiai Usman. Oleh karena itulah, pada tahun 1271 H/ 1855 M, keluarga Kiai Usman sepakat untuk menjodohkan putri Winih dengan pemuda Asy'ari. Dengan persetujuan Kiai Usman yang sedang sakit itu, pertunangan antara pemuda Asy'ari dan putri Halimah berlangsung secara akad *sirri*.²⁰⁸

Pernikahan tersebut melahirkan 11 anak, enam laki-laki dan empat perempuan. Nama-namanya sebagai berikut: Nafi'ah, Ahmad Saleh, Muhammad Hasyim, Rodliah, Hasan, Anis, Fatonah, Maimunah, Ma'sum, Nahravi, dan Adnan.²⁰⁹ Menurut Zuhairi mengutip Ishom Hadziq dalam *KH. Hasyim Asy'ari: Figur Ulama dan Pejuang Sejati* menuturkan bahwa putri Winih alias Halimah merupakan perempuan yang taat beribadah dan kerap tirakat. Konon, ia berpuasa tiga tahun berturut-turut dengan niat mendapat kebaikan. Puasa pada tahun pertama

²⁰⁶ Sebagian info menyebutkan Kiai Asy'ari kelahiran Salatiga yang menyambung ke nasab Jaka Tingkir. Lihat Latiful Khuluq, Fajar., 17.

²⁰⁷ Ibid., 2

²⁰⁸ Ibid., 4

²⁰⁹ Ibid., 5

ditujukan diri sendiri, puasa tahun kedua untuk anak cucu, dan puasa tahun ketiga untuk santri-santri agar senantiasa dilindungi Allah dan bermanfaat bagi masyarakatnya.

Pada suatu ketika, saat Halimah mengandung Hasyim, ia bermimpi bulan jatuh dari langit dan hinggap di kandungannya. Dalam tradisi masyarakat Jawa, mimpi ini mengisyaratkan akan lahirnya anak istimewa di kemudian hari yang mempunyai kecerdasan dan mendapat bimbingan Allah. Tanda-tanda lainnya, Hasyim berada dalam kandungan lebih kurang 14 bulan yang oleh sebagian orang ditafsirkan menjadi tokoh besar.²¹⁰

Kiai Hasyim lahir dari keluarga yang memiliki perhatian penuh terhadap ilmu agama dan pengayom masyarakat. Keluarga Kiai Hasyim dikenal keluarga pesantren sekaligus priyayi. Terbukti dari garis keturunan ayah, ia seorang kiai yang mempunyai jalur nasab dengan Maulana Ishaq, Raden Ainul Yakin (Sunan Giri) hingga Ja'far Sadiq.²¹¹ Adapun dari ibu, ia memiliki kaitan dengan Raja Brawijaya VI (Lembu Peteng), ayah Jaka Tingkir. Jaka Tingkir sendiri adalah ulama yang menjadi Raja Pajang pertama dengan gelar Sultan Pajang atau Pangeran Hadiwijaya.²¹²

Dengan demikian, secara genetik, Hasyim Asy'ari memiliki modal kuat menjadi ulama, priyayi yang disegani sehingga tak mengherankan bila karakter keulamaannya melekat sejak Hasyim masih kecil.

B. Pergumulan Intelektual Kiai Hasyim Asy'ari

1. Di Jawa

²¹⁰ Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Kematian dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, 2013), 35.

²¹¹ Solihin Salam, *Riwajat Hidup KH Hasjim Asj'ari*, (Jakarta: Djaja Murni, 1963), 17.

²¹² Chairul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, 79.

Kiai Hasyim Asy'ari dibesarkan sejak kecil sampai berusia 14 tahun dalam asuhan orang tua dan kakeknya yakni Kiai Usman di Pesantren Gedang. Di pesantren ini para santri—termasuk Hasyim Asy'ari muda—mengamalkan ajaran agama Islam dan belajar berbagai cabang ilmu agama Islam seperti dasar-dasar tauhid, fiqh, tafsir dan hadis.²¹³ Suasana ini tidak diragukan lagi mempengaruhi serta membentuk karakter Kiai Hasyim Asy'ari menjadi sosok pemuda yang dikenal mencintai ilmu dan rajin belajar.

Ketidakpuasan dan dahaga yang sangat terhadap ilmu membuat ia berkeinginan untuk mencari sumber pengetahuan lain di luar pesantren ayahnya. Oleh sebab itu, semenjak usia 15 tahun, ia berkelana dari satu pesantren ke pesantren lainnya,²¹⁴ mulai menjadi santri di pesantren Wonokoyo (Probolinggo), Pesantren Langitan (Tuban), Pesantren Tenggilis (Surabaya), Pesantren Kademangan (Bangkalan) di bawah asuhan Syaikhana Khalil untuk belajar gramatika Arab, fiqh dan sufisme selama 3 tahun, dan Kiai Sholeh Darat Semarang. Selanjutnya Kiai Hasyim pindah ke Pesantren Siwalan, Panji Sidoarjo selama 2 tahun untuk memfokuskan diri belajar fiqh di bawah asuhan KH. Ya'qub. Kiai Ya'qub dikenal sebagai ulama yang berwawasan luas dan alim ilmu agama. Di sinilah, agaknya Hasyim muda merasa benar-benar menemukan sumber ilmu Islam secara komprehensif sesuai yang diimpikan.²¹⁵

²¹³ Martin Van Bruinessen menyebutkan bahwa pelajaran-pelajaran ini lazim dikaji dalam pesantren. Kecuali pelajaran tafsir dan hadis yang baru populer pada tahun 1950-an. (Martin Van Bruinessen dalam *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), 131-171

²¹⁴ Tradisi berkelana mencari ilmu dari satu pesantren ke pesantren lain merupakan aktualisasi dari ajaran Islam yang bersumber dari hadis “*ṭalabul ilmi fariḍatun ‘ala kulli muslimin*” dan juga *uṭlubul ilma minal Mahdi ila allahdi*.

²¹⁵ Muhammad Rifa'i, *KH. Hasyim Asy'ari Biografi Singkat 1871-1947* (Yogyakarta, Garasi, 2010), 21. Lihat pula Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama, Biografi KH. Hasyim Asy'ari*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), 23

Kiai Ya'qub sendiri kagum akan kecerdasan Kiai Hasyim Asyari sehingga berkeinginan mengambil menantu. Peristiwa ini terjadi pada awal tahun 1308 H/1892 M yang oleh Akarhanaf dicatat dalam bukunya berjudul *Hadratus Syaikh KH. M. Hasyim Asy'ari Bapak Umat Islam Indonesia*. Akarhanaf menyebutkan bahwa pada mulanya, Kiai Hasyim Asy'ari keberatan terhadap maksud sang kiai, lantaran Kiai Hasyim masih berhasrat memperdalam ilmunya. Perkataan Kiai Ya'qub dinarasikan oleh Akarhanaf sebagai berikut:²¹⁶

“Hasyim, saya mengerti dan tahu bahwa engkau seorang santri yang benar-benar rajin dan bersungguh-sungguh belajar. Saya juga tahu dan mengerti bahwa sebagian dari sifat-sifatmu ialah tidak mau membantah perintah guru. Hal itu sudah saya ketahui benar-benar. Oleh sebab itu, saya berkehendak menjodohkan kamu dengan anakku, bernama Chadijah. Bagaimana pendapatmu?”²¹⁷

Kiai Hasyim Asy'ari menundukkan kepala dan menyatakan keberatannya lantaran masih menuntut ilmu. Akan tetapi sebagai seorang santri yang patuh kepada kiaiinya dan mengharap keridloan seorang kiai, akhirnya Kiai Hasyim Asy'ari menerima usulan bernuansa perintah dari Kiai Ya'qub untuk dinikahkan dengan Khadijah.²¹⁸ Akhirnya, Kiai Hasyim menikahi Khadijah pada usia 21 yang dilangsungkan pada tahun 1308 H/1892 M.

Pasca pernikahan dengan Khadijah, Kiai Hasyim Asy'ari menunaikan ibadah haji bersama istri dan mertuanya. Tanah Hijaz saat itu merupakan sentral keilmuan Islam. Saat Kiai Hasyim Asy'ari tiba di sana, ia memanfaatkan dengan sebaik-baiknya untuk berguru ke sejumlah ulama di Tanah Hijaz. Kiai Hasyim Asy'ari menetap di Makkah ditemani Khadijah selama tujuh bulan, kemudian Khadijah meninggal dunia setelah melahirkan seorang putra bernama Abdullah. Empat puluh hari kemudian,

²¹⁶ Akarhanaf, *Hadratus Syaikh...*, 23.

²¹⁷ Ibid, 16

²¹⁸ Ibid, 20

Abdullah pun meninggal.²¹⁹ Akhirnya Hasyim Asy'ari memutuskan tidak berlama-lama di tanah suci dan selanjutnya Kiai Ya'qub menjemputnya pulang ke Jawa Timur, namun tiga bulan kemudian Kiai Hasyim kembali ke Makkah dan tinggal selama tujuh tahun.

2. Di Makkah

Pada tahun 1893, Kiai Hasyim kembali lagi ke Makkah ditemani adiknya, Anis yang kemudian juga meninggal di sana. Pada kesempatan ini, Kiai Hasyim tidak langsung kembali ke Indonesia, akan tetapi menetap di Makkah selama tujuh tahun dan digunakan menunaikan ibadah haji, belajar kepada sejumlah ulama terkemuka, dan bahkan tiap sabtu pagi mendaki Jabal Nur menuju Gua Hira untuk mengasingkan diri. Ia turun menuju kota Makkah hanya saat menunaikan Shalat Jumat.²²⁰

Selama tiga tahun pertama Kiai Hasyim Asy'ari juga didampingi saudara iparnya bernama Alwi yang di kemudian hari membantu memimpin dan berjasa dalam pengembangan pesantren Tebuireng. Di Makkah, Kiai Hasyim Asy'ari belajar ilmu hadis kepada Shaikh Mahfuz al-Tarmasi (w. 1920), sosok ahli hadis dari Indonesia pertama yang mengajar Sahih Bukhari.

Kiai Hasyim Asy'ari sangat tertarik dengan ilmu ini sehingga setelah kembali ke Indonesia, beliau mendirikan pesantren Tebuireng yang dikenal dengan pengajaran hadis. Terlebih Kiai Hasyim Asy'ari mendapat ijazah untuk mengajar Sahih Bukhari langsung dari Shaikh Mahfuz pewaris terakhir pertalian penerima

²¹⁹ Akarhanaf., 27. Dalam catatan Latiful Khuluq, Abdullah meninggal di usia dua bulan. Lihat *Fajar Kebangkitan Ulama*, 17.

²²⁰ Ibid.

(*isnad*) hadis dari 23 generasi penerima kitab tersebut.²²¹ Ini artinya, Kiai Hasyim Asy'ari terhitung generasi ke 24.

Tidak cukup di bidang hadis, tetapi juga di bidang tarekat *Qadiriyyah wa al-Naqsyabandiyah* dibimbing oleh Shaikh Mahfuz al-Tarmasi. Keilmuan tarekat ini berasal dari Shaikh Mahfuz al-Tarmasi dari Shaikh Nawawi al-Bantani dari Shaikh Ahmad Khatib Sambas, Kalimantan Barat, seorang sufi yang dikenal menyatukan ajaran tarekat *Qadiriyyah* dan tarekat *Naqsyabandiyah*.²²² Artinya, Mahfuz juga berperan sebagai penghubung dan pembentuk tradisi sufi pada Kiai Hasyim Asy'ari yang terhubung dengan Shaikh Nawawi Banten dan Shaikh Ahmad Khatib Sambas. Pengaruh Shaikh Ahmad Khatib ini bisa dijumpai pada pemikiran Kiai Hasyim Asy'ari, seperti mempertahankan tradisi pemikiran bermazhab dan sufistik.²²³

Sedangkan guru-guru Kiai Hasyim Asy'ari—yang juga menjadi guru para kiai NU—dari kalangan non-Jawi adalah Sayid 'Alawi bin 'Abbas Maliki, Shaikh Ahmad Amin Al-Aṭṭar, Sayyid Sultan bin Hashim, Sayyid Ahmad bin Hasan al-Aṭṭas, Sayyid Abdullah al-Zawāwi, Shaikh Sultan Hashim Dagestani, Shaikh Shu'aib bin Abdurrahman, Shaikh Ibrahim 'Arab, Sayyid Husain Al-Habshi (mufti Makkah), Sayyid 'Alwi bin Ahmad Al-Saqqaf, Shaikh Said Yamani, Shaikh Saleh Bafadlol, Shaikh Rahmatullah, Shaikh Abu Bakr Shata Dimiyati.²²⁴

Dalam catatan Zamakhsyari Dhofier bahwa menurut tradisi pesantren, pengetahuan seseorang diukur oleh jumlah buku/kitab yang telah dipelajarinya dan kepada ulama mana ia telah berguru.²²⁵ Ini artinya keulamaan seseorang harus

²²¹ Keterangan ini bisa ditemukan dalam karya Azyumardi Azra dalam *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. (Jakarta: Mizan, 1994).

²²² Latiful Khuluq, *Fajar..*, 25

²²³ Ibid

²²⁴ Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari tentang Ahlussunnah wal Jama'ah* (Surabaya: Khalista dan LTN PBNU, 2010), 76.

²²⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 2011), 46

dibuktikan dengan keilmuan yang dipelajari sampai seberapa banyak ia membaca kitab berbahasa Arab dari beberapa karya ulama masyhur yang telah ditentukan. Kemudian ia meningkatkan kompetensinya hingga memiliki keahlian di bidang tertentu seperti kiai-kiai pesantren Tremas dan pesantren Bangkalan di bidang nahwu sharaf/ tata bahasa Arab, pesantren Jampes di bidang tasawuf, pesantren Tebuireng di bidang hadis, pesantren Panji sidoarjo di bidang fikih.

Keulamaan Kiai Hasyim Asy'ari semakin diakui di tanah Jawa tatkala Shaikhana Khalil Bangkalan mengaji kitab Sahih Bukhari di bulan Ramadan. Kehadiran Shaikhana Khalil ini membuat Kiai Hasyim rikuh dan sungkan. Akan tetapi Shaikhana Khalil bersikeras untuk ikut mengaji dan bertempat di kamar pondok, akhirnya Kiai Hasyim tidak mampu berbuat apa-apa. Meski demikian, Kiai Hasyim tetap melayani Shaikhana Khalil sebagai gurunya meskipun ikut mengaji padanya.²²⁶

Kejadian ini dimaknai oleh para ulama sebagai simbol sekaligus pengakuan dari para ulama atas kealiman Kiai Hasyim Asy'ari. Bahkan teman-teman yang notabene seangkatannya saat nyantri di Bangkalan Madura juga ikut mengaji hadis Şahih al-Bukhārī kepada Kiai Hasyim Asy'ari, seperti Kiai Abdul Karim Lirboyo (1858-1852), Kiai Mansur Kalipucung Blitar (w. 1964).²²⁷

Dari sekilas perjalanan intelektual di atas, Kiai Hasyim Asy'ari—selain dikenal ahli hadis—merupakan sosok yang menguasai banyak disiplin ilmu (*mutafannin*), yang mampu mengkombinasikan antara tradisi bermazhab dengan tradisi intelektual yang didapatkan selama di Tanah Hijaz. Ini artinya, Kiai Hasyim

²²⁶ Akarhanaf, *KH. Hasyim Asy'ari...*, 67.

²²⁷ Kiai Hisyam Mansur, Wawancara, Kalipucung Blitar, pada tanggal 20 Juni 2020.

Asy'ari mampu meramu sebuah sistem yang selanjutnya dikenal sebagai "*al-muhafazah ala al-qadim al-salih wa al-akhdh bi al-jadid al-aṣlah*".²²⁸

C. Genealogi Keilmuan Kiai Hasyim

Memahami sosok KH. Hasyim Asy'ari yang oleh Bernard Dahm disebutkan terbentang antara kedua tahun, yakni 1871 dan 1947. Antara kedua tahun tersebut sejarah kehidupan bangsa Indonesia mengalami beberapa fase perubahan sosial, kultural, dan politik cukup fundamental. Dalam rentang kedua tahun tersebut, Kiai Hasyim Asy'ari melewati fase yang penuh dinamis.²²⁹

Seperti diketahui, di akhir abad 19 memasuki awal abad 20 merupakan era suburnya gerakan modernis yang diprakarsai oleh Shaikh Muhammad Abduh di Mesir. Gerakan ini lebih ke arah memurnikan ajaran Islam dengan cara kembali ke al-Qur'an hadis *an sich*, menekankan anti taqlid, melawan dominasi Barat. Sedangkan di tanah air muncul gerakan puritan yang dibawa oleh Shaikh Ahmad Soorkati (Jamiyyatul Khair), A. Hassan (Persis), yang menentang segala praktek kaum tradisional dengan tuduhan bid'ah khurafat. Dari sini, bangkitlah para tokoh tradisional yang dikomandoi oleh Kiai Hasyim Asy'ari beserta para kiai untuk membentengi dan menjaga tradisi dengan tetap merujuk ajaran Islam (*al-Qur'an hadis ijma' qiyas*).²³⁰

Beberapa tokoh modernis di masa itu (1910-1925) diantaranya adalah Shaikh Soorkati tokoh *Jami'at al-Khair* dan pada tahun 1913 mendirikan organisasi bernama al-Irsyad. Sementara pada tahun 1923 di Bandung muncul organisasi Persis yang dinakhodai oleh H. Zamzam dan M. Yunus. Kemudian Kiai Ahmad Dahlan dengan organisasi Muhammadiyah. Gagasan-gagasan mereka menjadi rujukan dalam

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Latiful Khuluq, Fajar., 15.

²³⁰ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999),55.

penyebaran gerakan pembaharuan Islam (modernis). Tak ayal jargon yang mereka usung dengan narasi “kembali kepada al-Qur’an dan sunnah” berdampak pada perbedaan dalam persoalan ubudiyah.²³¹

Sebagaimana disebutkan di atas, Kiai Hasyim ketika di Jawa dididik dasar agama kepada ayahnya, kakeknya, Kiai Khalil, Kiai Saleh Darat, Kiai Ya’qub. Sedangkan selama di Makkah ia berguru kepada Shaikh Ahmad Amin al-Attar, Sayyid Sultan bin Hashim, Shaikh Salih Bafadal, Shaikh Said al-Yamani, Sayyid Alawi bin Ahmad al-Saqaf, Sayyid Abbas al-Maliki, Sayyid Abdullah al-Zawawi, Shaikh Sultan Hashim Daghestani, Shaikh Shuaib bin Abdurrahman, Shaykh Ibrahim ‘Arab. Shaikh Rahmatullah, Sayyid Alwi al-Saqaf, Sayyid Abu Bakr Shata al-Dimyati, Sayyid Husain al-Habshiy (saat itu mufti Makkah). Selain itu Kiai Hasyim berguru kepada Shaiikh Ahmad Khatib Minangkabau, Shaikh Nawawi al-Bantani, Shaikh Mahfuz al-Tarmasiy. Ketiga guru ini yang memberikan pengaruh signifikan dalam pembentukan pemikiran seorang Hasyim Asy’ari.

Prestasi Kiai Hasyim yang menonjol, membuatnya dipercaya untuk mengajar di Masjid al-Haram. Beberapa ulama terkenal dari berbagai Negara pernah berguru kepadanya, di antaranya adalah: Sa’dullah al-Maymani (mufti di Bombay India), Umar Hamdan (pakar hadis di Makkah), al-Shihab Ahmad bin Abdullah (ulama Shiria), Kiai Abd. Wahab Hasbullah, Kiai Bisri Shansuri, Kiai Ahmad Djazuli, Kiai Ahmad Siddiq, Kiai Asnawi, Kiai Saleh, Kiai Abd Karim, Kiai Hashim Latief, Kiai Muhit Muzadi, dan lain-lain.

Dari beberapa guru Kiai Hasyim, sosok Shaikh Khatib Minangkabau merupakan guru yang membimbing langsung dengan mengikuti *halaqah* yang digelar. Beberapa pelajaran yang berkesan dari Shaikh Ahmad Khatib adalah

²³¹ Ibid.

berbicara seputar tarekat. Dugaan penulis, pola pikir ketarekatan Kiai Hasyim sedikit banyak juga dipengaruhi oleh Shaikh Ahmad Khatib, meskipun di sisi yang lain Hasyim Asy'ari kerap berbeda pendapat. Fenomena ini merupakan dialektika yang juga membentuk nalar kritis Hasyim Asy'ari.²³²

Posisi Shaikh Ahmad Khatib sangat istimewa bagi santri-santri dari Nusantara. Selain karena pernah menjabat mufi mazhab Shafi'i di Masjid al-Haram, ia adalah ulama Jawa yang pertama mendapat ijazah (sertifikat/kewenangan) untuk mengajar di Masjid al-Haram sekaligus imam di situ. Ini merupakan *previlage* (keistimewaan) yang biasanya hanya diberikan kepada ulama asli Makkah. Kedua keistimewaan ini memperkuat pengaruh Shaikh Ahmad Khatib terhadap masyarakat nusantara di Makkah.

Beberapa pemikiran Shaikh Ahmad Khatib yang berseberangan dengan Hasyim adalah penolakannya terhadap praktek tarekat *Naqshabandiyah*. Hal ini dituangkan dalam tiga risalah yang ditulis antara tahun 1324 H sampai 1326 H. Ketiga risalah tersebut berjudul: *Izhar al-aqli al-kadhibin fi tashabbubihim bi al-Abadin*. Risalah ini mengkritik keras ajaran *rabitah* (keterhubungan) antara murid dan *murshid*, di mana seorang murid tarekat mesti membayangkan sang *murshid* dalam dirinya sebagai bagian proses berkontemplasi. Kemudian risalah *al-Ayat al-Bayyinah li al-Munsifin izalah Khurafat ba'd al-Muta'assibin* dan *al-Salf al-Battar fi Mahq Kalimat ba'd ahl al-Ibtirar* masih seputar kritikan keras terhadap tarekat.

Ketiga risalah ini mendapat tanggapan beragam dari beberapa ulama pro-tarekat, seperti Shaiykh Sa'ad bin Tanta dari Mungkar dengan menulis karya berjudul *Irgham Unuf al-Mutannitin fi Inkarihim Rabitah al-Wasilin*, lalu Khatib Ali yang menulis *Risalah Naqshabandi fi asas Istilah al-Naqshabandiyah min al-dhikr*

²³² Ibid., 59.

*al-Khafiy wa al-Rabitah wa al-Muqarrabah wa dafi I'tirayad bi dhalik.*²³³ Senada dengan kedua guru tersebut, Kiai Hasyim Asy'ari tidak sependapat dengan Shaikh Ahmad Khatib Minangkabau. Palsanya, Hasyim sejak masih di Makkah sudah memiliki ketertarikan tersendiri dengan tarekat. Bahkan Kiai Hasyim, juga sempat mempelajari dan mendapat ijazah tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* melalui salah satu gurunya, yakni Shaikh Mahfuz al-Tarmasi.

1. Bidang Tarekat dan Hadis

Selain dikenal sebagai pengajar di Masjid al-Haram, Shaikh Mahfuz juga dikenal luas sebagai *musnid* dalam pengajaran kitab hadis Sahih al-Bukhari. Karena otoritas yang dimilikinya itu, Mahfuz al-Tarmasi berhak memberikan ijazah kepada para santri yang belajar kepadanya dan telah berhasil menguasai kitab hadis Bukhari.

Ijazah dalam tradisi ilmu hadis termasuk perangkat “*tahammul wa al-ada*” yang berisikan mata rantai pewarisan atau periwayatan yang langsung berasal dari Imam Bukhari, dan telah diserahkan kepada 23 generasi ulama Sahih Bukhari. Dalam mata rantai tersebut, Shaikh Mahfuz termasuk dalam kelompok generasi terakhir. Dari sinilah Kiai Hasyim mendapat ijazah untuk mengajarkan kitab Sahih Bukhari di tanah air, hingga pesantren Tebuireng pun dikenal sebagai pesantren hadis.

Tidak cukup di bidang hadis, hubungan Shaikh Mahfuz dengan Kiai Hasyim semakin dipererat dalam ranah tarekat. Akhirnya, Kiai Hasyim mengenal dan memperdalam tarekat melalui Shaikh Mahfuz al-Tarmasi sekaligus mendapat kewenangan sebagai *murshid (ijazah irshad)* yang memberikan pengajaran praktek-praktek tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*. Martin menegaskan bahwa Shaiikh Mahfuz adalah ulama Jawa pertama yang mengajar hadis Bukhari di Masjid al-

²³³ Ibid.

Haram.²³⁴ Berikut ijazah sanad kitab Sahih al-Bukhari²³⁵ yang diterima dari Shaikh Mahfuz al-Tarmasi sesuai *tahammul wa al-ada'*:

قد اتَّصَلْتُ إِلَيْنَا رِوَايَةُ صَاحِبِ الْبُخَارِيِّ سَمَاعًا مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ عَنْ شَيْخِنَا الْعَلَامَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ
 عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْجَاوِيِّ ثُمَّ الْمَكِّيِّ، قَرَأْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَوَّلِ سَنَةِ ١٣١٧ إِلَى ١٣١٩ بِمَكَّةَ الْمُشْرِفَةِ، وَأَجَازَنِي
 بِقِرَائَتِهِ كَمَا أَجَازَنِي بِقِرَاءَةِ غَيْرِهِ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ عَنْ شَيْخِهِ السَّيِّدِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدِ شَطَا الْمَكِّيِّ عَنْ
 السَّيِّدِ أَحْمَدَ زَيْنِي دَخْلَانَ عَنِ الشَّيْخِ عُثْمَانَ بْنِ حَسَنِ الدِّمِيَّاطِيِّ عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الشَّنَوَانِيِّ
 عَنِ عَيْسَى بْنِ أَحْمَدَ الْبِرَاوِيِّ عَنِ الشَّيْخِ أَحْمَدَ الدَّقْرِيِّ عَنِ الشَّيْخِ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيِّ عَنِ وَالِدِ
 عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمِ الْبَصْرِيِّ عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَاءِ الدِّينِ الْبَابِلِيِّ عَنِ الشَّيْخِ سَالِمِ بْنِ مُحَمَّدِ السَّنْهَوْرِيِّ
 عَنِ النَّجْمِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْغَيْطِيِّ عَنِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ زَكَرِيَّا بْنِ مُحَمَّدِ الْإِنصَارِيِّ عَنِ الْحَافِظِ أَحْمَدَ بْنِ
 عَلِيِّ بْنِ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ التَّنُوحِيِّ عَنِ أَبِي الْعَبَّاسِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي طَالِبِ الْحِجَازِيِّ
 عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُبَارَكِ الرَّيِّدِيِّ الْحَنْبَلِيِّ عَنِ أَبِي الْوَقْتِ عَبْدِ الْأَوَّلِ بْنِ عَيْسَى السَّخَزِيِّ عَنِ أَبِي
 الْحُسَيْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُظَفَّرِ بْنِ دَاوُدَ الدَّأُوْدِيِّ عَنِ أَبِي مُحَمَّدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ السَّرْحَسِيِّ عَنِ
 أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَوْسَفَ الْقُرْبَرِيِّ عَنِ جَامِعِهِ الْإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيِّ
 ابْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُغِيرَةَ بْنِ بَرْدَزَبَةَ

Latiful Khuluq mencatat bahwa meskipun Kiai Hasyim Asy'ari mengikuti satu tarekat, yaitu *Qadiriyyah wa al-Naqsyabandiyah* namun di sisi lain juga melarang santrinya menjalankan praktek sufi di pesantren Tebuireng. Agar tidak mengganggu aktifitas belajar di pesantren. Bahkan, tradisi pengkultusan dalam dunia tarekat ditentang oleh Kiai Hasyim Asy'ari seperti yang dilakukan Kiai Romli Peterongan atas sanjungan berlebihan terhadap Shaikhona Khalil Bangkalan. Argumentasi yang dikemukakan berpijak dari Shaikh Ahmad Khatib Minangkabau yang melarang berbagai praktek tarekat, namun tidak semua bentuk praktek

²³⁴ Latiful Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama* (Yogyakarta: Lkis, 2003), 22.

²³⁵ Sanad kitab ini terdapat di halaman awal kitab *Irshad al-Sari fi Jam'i Musannafat Shaikh Hasyim Asy'ari*.

tersebut ditolak. Kiai Hasyim Asy'ari hanya melarang praktek-praktek yang dianggap tidak murni Islam.²³⁶

2. Bidang Fikih

Adapun keilmuan Kiai Hasyim Asy'ari di bidang *fiqh* tatkala berada di Makkah bersambung kepada Shaikh Ahmad Khatib yang dikenal pakar astronomi, matematika (hisab), dan Aljabar. Namun di sisi lain Shaikh Ahmad Khatib juga seorang ulama progresif yang mendorong kemajuan dan pembaharuan. Namun Shaikh Ahmad Khatib tidak sependapat dengan berbagai pembaharuan yang digagas Shaikh Muhammad Abduh. Meski demikian, Shaikh Ahmad Khatib setuju pendapat Shaikh Muhammad Abduh tentang tarekat namun tidak setuju pendapat Shaikh Muhammad Abduh berkaitan tentang bermazhab. Satu hal yang patut dicatat, yakni Shaikh Khatib tidak melarang murid-muridnya belajar kepada Shaikh Muhammad Abduh di Mesir.²³⁷

Menariknya, murid dan guru (Kiai Hasyim Asy'ari dan Shaikh Khatib) ini pernah berbeda pandangan terkait Syarikat Islam (SI). Kiai Hasyim kritis terhadap lahirnya SI dan menuangkannya dalam *risalah Kaff al-Awwam an Haud fi Sharikat al-Islam*. Bagi Hasyim, SI adalah bid'ah dan tidak sesuai ajaran Islam. Risalah ini dikomentari balik oleh Ahmad Khatib berjudul *Tanbih al-Anam fi al-Radd ala Risalah Kaff al-Awwam an al-Haud fi Sharikat al-Islam*.

Meskipun begitu, Kiai Hasyim mewarisi nalar kritis dari Shaikh Ahmad Khatib Minangkabau. Hal ini dapat ditemui dari beberapa pandangan Kiai Hasyim mengenai praktek-praktek tarekat setelah kembali di tanah air. Kiai Hasyim tidak serta-merta mengkritik ataupun membela keseluruhan praktek tarekat, tetapi sangat tegas

²³⁶ Latiful Khuluq, *Fajar*, 55.

²³⁷ *Ibid.*, 56.

menyikapi berbagai pandangan, keyakinan dan tata cara bertarekat yang ia nilai tidak sesuai dengan prinsip-prinsip tarekat itu sendiri.

Jadi, tidak mengherankan bilamana Kiai Hasyim Asy'ari mengenal buah pemikiran Shaikh Muhammad Abduh seperti *Tafsir al-Manar*. Artinya, Kiai Hasyim Asy'ari memuji rasionalitas Abduh tapi tidak menganjurkan kitab ini dibaca murid-muridnya. Sebuah sikap yang bertolak belakang dengan Shaikh Ahmad Khatib. Palsunya, Shaikh Muhammad Abduh mengejek dan mengolok-olok ulama tradisional yang masih belum bisa melepaskan tradisi dan praktek-praktek yang tidak dapat diterima.

Pandangan Shaikh Abduh untuk membangkitkan semangat muslim agar tidak terpuruk dan terjajah ini disetujui oleh Kiai Hasyim Asy'ari, akan tetapi Kiai Hasyim Asy'ari tidak setuju dengan pandangan Shaikh Muhammad Abduh tentang lepas dari tradisi bermazhab.²³⁸ Kiai Hasyim Asy'ari berpedoman bahwa tidak mungkin memahami dua sumber hukum Islam (al-Qur'an hadis) tanpa memahami perbedaan pemikiran (hukum) para ulama. Penolakan terhadap mazhab akan berdampak pada pemutarbalikan ajaran Islam.²³⁹

3. Bidang Pemikiran Keagamaan

Di sisi lain, tepatnya di bidang pemikiran keagamaan, Kiai Hasyim dipengaruhi Shaikh Nawawi al-Bantani. Hal ini tidak mengherankan, karena semua peneliti Islam, baik di tanah air maupun di Barat tidak ada yang meragukan kapasitas intelektual Shaikh Nawawi. Bahkan Snouck memuji Shaikh Nawawi sebagai “orang Indonesia paling terpelajar dan rendah hati serta penulis produktif”. Sedangkan Martin menyebutkan “semua kiai zaman sekarang menganggap Shaikh Nawawi

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Muhammad Hasyim Asy'ari, *Risalah fi Ta'akkud al-Akhdh bi Mazahib al-Arba'ah* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019) 27.

sebagai nenek moyang intelektualnya”. Ironisnya, kredibilitas intelektual Nawawi konon pernah mengakibatkan dirinya dideportasi dari Makkah. Mengenai Hal ini Martin²⁴⁰ mengemukakan:

“Shaikh Nawawi memang sangat fenomenal. Konon ia pernah dideportasi dari Haramain karena kecemburuan ulama setempat atas prestasi dan karir akademisnya sebagai pengajar di Masjid al-Haram. Kepulangannya ke Jawa (Banten) sempat membuat resah penguasa daratan Haramain saat itu (Shaikh Aun Raziq) yang memiliki otoritas dalam penunjukan pengajar dan imam di Masjid al-Haram karena desakan dari para pelajar Haramain, yang menghendaki agar Shaikh Nawawi diperbolehkan mengajarkan mereka”.

Shaikh Nawawi Banten lahir 1230 H atau 1913 M di Tanara dan wafat di Makkah tahun 1314 H/1897 M. Di usia 15 tahun meninggalkan Tanah Air menuju Makkah dan berguru kepada Sayyid Ahmad Nahrawi, Sayyid Dimiyati, Sayyid Zaini Dahlan, Syaikh M. Khatib al-Hanbali Madinah, kemudian belajar ke Sham dan Mesir.²⁴¹

Selama di Makkah, ia memegang peran penting dan menentukan ketentuan hukum fikih, bergelar *fuqaha, ulama' Hijaz, Imam al-Ulama al-Haramain*, guru besar di *Nashrul Ma'arif Diniyah Makkah*, dan setiap mengajar, anak didiknya mencapai tidak kurang 200 orang. Di antara muridnya adalah Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Khalil, Kiai Asnawi Kudus, Kiai Tubagus Asnawi Ciwaringin Jawa Barat, Shaikh Zainuddin bin Badawi Sumba, Shaikh Abd al-Sattar bin Abd. Wahab al-Şidqi al-Makki, Sayyid Ali bin Ali al-Habshi al-Madani dan masih banyak lagi.

Kecintaan dan kekaguman Kiai Hasyim Asy'ari pada Shaikh Nawawi Banten sangat tampak tatkala Kiai Hasyim Asy'ari menyisipkan kisah hidup Shaikh Nawawi di tengah pengajian rutin *fathul qarib* yang dilaksanakan setiap ba'da Asar.

²⁴⁰ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning dan Tarikat* (Yogyakarta: Lkis, 2010), 50.

²⁴¹ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Al-Banteni Indonesia* (Jakarta: Sarana Utama, 1978), 5

Mereka yang mendengarkan akan meneteskan air mata karena terharu dan bangga akan perjuangan Shaikh Nawawi.²⁴² Ini menunjukkan akan mendalamnya rasa cinta Kiai Hasyim terhadap Shaikh Nawawi.

Tujuh tahun Kiai Hasyim mereguk ilmu pengetahuan di Makkah dan akhirnya pada tahun 1899 M ia pulang ke tanah air membantu mengajar di pesantren ayah dan kakeknya, lalu antara tahun 1903-1906 mengajar di kediaman mertuanya, Kemuning Kediri.²⁴³ Pada tahun yang sama Kiai Hasyim membeli sebidang tanah dari seorang dalang di Dukuh Tebuireng untuk didirikan pesantren yang dikenal Pesantren Tebuireng. Pendirian ini merupakan babak baru dalam kehidupan Hasyim di bidang pengembangan intelektualitas dan pengkaderan ulama-ulama tangguh di Jawa dan nusantara.

Dari ulasan di atas, bisa disimpulkan bahwa pemikiran Kiai Hasyim saat berada di Makkah dipengaruhi oleh tiga guru dalam bidang yang berbeda, yakni bidang kemazhaban (fiqh) dari Shaikh Ahmad Khatib Minangkabau, bidang hadis dan tarekat dari Shaikh Mahfuz al-Tarmasi, selanjutnya bidang pemikiran keagamaan dari Shaikh Nawawi Banten. Meskipun demikian, dasar (*basic*) ilmu agama Kiai Hasyim juga dibentuk oleh guru-gurunya di Jawa, seperti ayah dan kakeknya sendiri, maupun Kiai Saleh Darat, Shaikhana Khalil, dan Kiai Ya'qub, Siwalan Panji.

Dengan kata lain—meminjam istilah Abed al-Jabiri—nalar *bayāni*, *irfāni* dan *burhāni* secara paripurna ia dapatkan dari Shaikh Mahfuz, Shaikh Ahmad Khatib dan Shaikh Nawawi al-Bantani. Dari sini tampaklah wawasan intelektual Kiai Hasyim Asy'ari semakin terasah, khususnya ketika pulang ke Indonesia yang saat itu

²⁴² Ibid.,6.

²⁴³ Solihin, *Riwajat.*, 20.

sedang dijajah Belanda dan maraknya gerakan modernis yang cenderung tekstualis, puritan.

Dengan demikian, pengembaraan intelektual yang telah dijalani oleh Kiai Hasyim Asy'ari dari wilayah domestik menuju internasional merupakan representasi dari seorang ulama multidisipliner, ulama ideal, sebab berhasil menguasai ragam disiplin keilmuan agama. Horizon yang meliputi pemikiran Kiai Hasyim tidak terlepas dari pengaruh para guru yang mendidiknya. Artinya, genealogi keilmuan Kiai Hasyim dipengaruhi guru-gurunya yang juga pakar di berbagai keilmuan agama (tidak hanya hadis saja). Tingkat intelektualitas ini membawa diri Kiai Hasyim Asy'ari menjadi sosok yang disegani dan dihormati dalam kapasitasnya sebagai ulama Jawa. Oleh karena itu, tidak mengherankan bilamana pendapat maupun pemikirannya kerap dijadikan acuan sekaligus arahan dalam mengurai problematika di tengah masyarakat.

D. Sepulang Dari Makkah

1. pernikahannya

Tujuh tahun lamanya Kiai Hasyim Asy'ari menduda namun ia gunakan memperdalam ilmu dari guru-gurunya di Tanah Hijaz. Kemudian pada tahun 1313 H/1899 M, Kiai Hasyim Asy'ari pulang ke Tanah Air. Sesampainya di Indonesia ia membantu mengajar pesantren ayah dan kakeknya, kemudian menikah untuk kedua kalinya dengan Nyai Muning binti Kiai Romli Banjarmati Kediri. Tepatnya di Masjid Kemuning Kediri, dekat Lirboyo. Akan tetapi pernikahan ini tidak bertahan lama, karena Nyai Muning meninggal dunia.²⁴⁴ Selanjutnya Kiai Hasyim Asy'ari

²⁴⁴ Menurut Kiai Muhaimin, Karangates pernikahan Kiai Hasyim dengan Nyai Muninggar membawa kegembiraan tersendiri bagi Kiai Romli, sehingga Kiai Hasyim Asy'ari dibuatkan masjid di Kemuning Kediri. Bahkan, Kiai Hasyim Asy'ari disuruh memilih antara masjid Karangates dan masjid Kemuning. Akhirnya, Kiai Hasyim menjatuhkan pilihan masjid Kemuning, sedangkan masjid Karangates dipasrahkan kepada Kiai Muharram bin Kiai Abu Mansur, *wawancara*, 14 November

menikah dengan Nafisah (w. 1976) binti Kiai Sadiq bin Kiai Ya'qub, namun bercerai.²⁴⁵

Kemudian Kiai Hasyim menikah lagi dengan Nafiqah (w. 1920) binti Kiai Ilyas Sewulan Madiun dan mendapatkan sepuluh orang anak. Pernikahan ini bertahan hingga tahun 1920, karena Nafiqah pun meninggal dunia. Sepeninggal Nafiqah, Kiai Hasyim menikah lagi dengan Masrurah (w. 1979) binti Kiai Hasan Kapurejo Kediri dan menurunkan empat anak. Pernikahan ini merupakan pernikahan terakhir selama hayat Kiai Hasyim Asy'ari.

Perlu diketahui bahwa semua istri Kiai Hasyim adalah anak-anak ulama pesantren besar. Berikut nama-nama istri Kiai Hasyim yang berhasil ditelusuri: 1) Chadijah binti Kiai Ya'qub Siwalan Panji Sidoarjo, 2) Nyai Muning binti Kiai Romli Kediri, 3) Nyai Nafisah²⁴⁶ binti Kiai Sadiq bin Kiai Ya'qub, 4) Nafiqoh binti Kiai Ilyas Sewulan Madiun, 5) Masrurah binti Kiai Hasan Muhyi Kapurejo Kediri.²⁴⁷ Sedangkan dua nama lainnya belum dapat diketahui. Patut dicatat bahwa selama hidupnya Kiai Hasyim tidak poligami. Kesemua istri-istri di atas dinikahi setelah istri sebelumnya meninggal.²⁴⁸ Dari ketujuh istri yang dinikahi, hanya dua yang memiliki keturunan hingga dewasa, yakni Nafiqah binti Kiai Ilyas Sewulan Madiun dan Masrurah binti Kiai Hasan Kapurejo Kediri.²⁴⁹

2019. Info ini semakin diperkuat pernyataan Salihin Salam, bahwa Kiai Hasyim ikut mengajar di Kemuning pada tahun 1903-1906. Lihat Solichin Salam, *Kiai Haji Hasjim Asy'ari Ulalma Besar Indonesia* (1963).

²⁴⁵ Zakki Hadziq menuturkan, Nafisah merupakan keponakan Chadijah binti Kiai Ya'qub Panji Sidoarjo, *wawancara*, tanggal 17 Februari 2020.

²⁴⁶ Hasil wawancara dengan Kiai Muhaimin dan Gus Toha Karangates Kediri bahwa putri Kiai Romli itu dikenal sebagai Nyai Muning.

²⁴⁷ Latiful Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama.*, 17.

²⁴⁸ Zakki Hadziq bin Khadijah binti Kiai Hasyim Asy'ari pengasuh pondok Masruriyah, *wawancara*, pada 17 Februari 2020.

²⁴⁹ Nafiqah melahirkan Hannah, Khairiyah, Aisyah, Azzah, Abdul Wahid, Abdul Khaliq, Abdul Karim, Ubaidillah, Mashurah, M. Yusuf. Sedangkan Masrurah melahirkan Abdul Qadir, Fatimah, Khadijah dan Muhammad Ya'qub.

2. Kiprah dan Pengaruhnya di Kancah Pergerakan

Perkembangan politik lokal di Tanah Hijaz seperti anti-kolonial, nasionalisme dan Pan-Islamisme pada saat itu juga mewarnai pemikiran Kiai Hasyim Asy'ari. Menurut Ibrahim Abu Rabi' istilah *Colonial Islamic Revivalism* direpresentasikan oleh organisasi Muhammadiyah dan NU di Indonesia,²⁵⁰ dua organisasi besar yang berdiri pada paruh pertama abad ke-20 ini termasuk dalam gerakan revivalisme agama pada masa kolonial.²⁵¹ Organisasi seperti Ikhwanul Muslimin (*The Moslem Brotherhood*) di Mesir yang didirikan pada tahun 1928 dan *Jama'ah al-Islamiyah* di India yang didirikan oleh Abu A'la al-Maududi (1903-1979), juga dapat dikategorikan seperti kedua kelompok ini (Muhammadiyah dan NU).

Semua organisasi tersebut merupakan gerakan massa yang didirikan pada era kolonialisme. Sebagai respon atas kolonialisme, organisasi-organisasi tersebut berorientasi pada bidang sosial-keagamaan, yang berkomitmen terhadap program-program ambisius seperti reformasi pendidikan Islam, mengontrol kekuasaan politik, dan mempersiapkan implementasi syariah dalam masyarakat Islam yang lebih luas.²⁵²

Snouck Hugronje mengatakan “gerakan Pan-Islam bukanlah tanpa pengaruh terhadap masyarakat Jawi di Makkah; mereka semua tersentuh oleh harapan yang sama”. Tidak mengherankan bila di dada Kiai Hasyim Asy'ari tersimpan tekad untuk mewujudkan persatuan Islam di tanah air dalam melawan kolonialisme Belanda.²⁵³

Bahkan dalam karya Chairul Anam berjudul *Sejarah Perkembangan dan*

²⁵⁰ Untuk mendiskusikan lebih jauh tentang sejarah, akar teologi, dan politik Muhammadiyah dan NU, periksa Khalimi, *Ormas-ormas Islam; Sejarah, Akar Teologi, dan Politik* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), 307-40.

²⁵¹ Di samping itu, Persaudaraan Muslim di Mesir dan *Jama'at al-Islami* di India juga dapat dimasukkan dalam kelompok gerakan yang muncul pada masa ini.

²⁵² Abu Rabi', “*A Post-September 11*”, 25.

²⁵³ Hugronje, Mekka, 260-1; dikutip dalam Zamakhsyari dan Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama*, 28

Pertumbuhan NU disebutkan KH. Hasyim Asy'ari beserta kolega-kolega dari nusantara bersumpah di depan Ka'bah untuk berjuang memerdekakan tanah air.²⁵⁴

Secara eksplisit, pemikiran Kiai Hasyim Asy'ari dibentuk berdasarkan atas tiga tradisi besar pemikiran Islam, yaitu fikih, hadis dan tarekat. Dari tiga tradisi ini, rupanya tradisi fiqh dan hadis paling berpengaruh pada daya intelektualnya. Terbukti sekembalinya dari Tanah Hijaz, Kiai Hasyim mengajarkan kitab hadis Sahih Bukhari Muslim kepada santri-santri secara intens, bukan tarekat. Menariknya, Kiai Hasyim Asy'ari menempatkan hadis sebagai hujjah dalam kajian fikih. Sebab memahami fikih dilengkapi dengan hadis akan kokoh hujjahnya. Sehingga arahan Kiai Hasyim dalam memahami hadis cenderung kepada kitab-kitab sunan yaitu kitab hadis yang kental dengan pembahasan fikih, seperti Muwatta', Sunan Abi Dawud, Tirmidhi, al-Nasa'i.²⁵⁵

Dari sini, corak pemikiran hadis Kiai Hasyim Asy'ari sangat unik. Pasalnya seorang pakar hadis kebanyakan memilih mazhab Hanbali daripada tiga mazhab lainnya. Selain itu belakangan mazhab Hanbali yang dikenal *ahlu al-ḥadith* justru menentang praktek tarekat dalam tasawuf. Sebaliknya, Kiai Hasyim Asy'ari masih mempertahankan tradisi bermazhab dan tarekat.²⁵⁶

Menurut Latiful Khuluq, pengaruh pemikiran keagamaan Kiai Hasyim Asy'ari tidak dapat diragukan. Namun, ide-ide beliau yang dikemukakan dalam tulisan-tulisan beliau kurang berpengaruh dibandingkan dengan yang disampaikan melalui pidato-pidato. Pengaruh tulisan hanya terbatas pada kalangan muslim tradisional, khususnya masyarakat pesantren, pada masa-masa awal publikasinya.

²⁵⁴ Anam, *Pertumbuhan*, 150.

²⁵⁵ Asy'ari, *Adab al-'Alim*, 47.

²⁵⁶ Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari tentang Ahlussunnah wal jamaah, (Khalista)*, 104

Hal ini mungkin disebabkan oleh dua faktor; *pertama*, karya-karya tulis beliau kebanyakan mengenai ilmu agama murni seperti sufisme, teologi dan fikih yang merupakan disiplin ilmu yang kerap digeluti ulama tradisional; *kedua*, karya-karya ini ditulis dalam bahasa Arab atau Jawa Pegon. Penggunaan bahasa Arab dirasa tepat untuk menarik minat pembaca dari kalangan pesantren yang lebih akrab dengan bahasa Arab daripada bahasa yang lain. Akan tetapi penggunaan bahasa ini menjadi penghalang bagi kalangan di luar pesantren untuk mengakses karya Kiai Hasyim Asy'ari.²⁵⁷

Sebaliknya, pidato-pidato beliau berpengaruh pada masyarakat yang lebih luas termasuk kaum muslim modernis dan nasionalis secular. Hal ini juga dikarenakan pidato-pidato tersebut seringkali kemudian dipublikasikan di surat kabar dalam bahasa Melayu. Selain itu, pidato-pidato beliau mengenai masalah-masalah social politik yang tidak hanya menimpa umat Islam akan tetapi juga bangsa Indonesia pada umumnya. Tidak mengherankan bila salah satu pidato beliau yaitu *al-Mawaiz*²⁵⁸ kemudian diterjemahkan dan diterbitkan oleh dua orang dari kalangan modernis, Hamka dan Mulkhan, dan seorang tradisional yakni Abdul Hamid Kendal.²⁵⁹

Sampai saat ini, pemikiran keagamaan Kiai Hasyim Asy'ari masih dikagumi dan dirujuk oleh umat Islam. Kitab-kitab dan pidato-pidato beliau terus dipublikasikan dan sebagian sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Selain itu pengaruh beliau kepada murid, pengikut maupun keturunan beliau masih cukup kuat. Terutama, karya yang berjudul *muqaddimah qanun asasi NU* masih menjadi

²⁵⁷ Latiful Khuluq, *Fajar.*, 60.

²⁵⁸ Saat pidato Muktamar NU di Banjarmasin, 1935 dan 1940 di Surabaya.

²⁵⁹ Ibid.

acuan dan pedoman kelangsungan NU, terutama setelah NU kembali ke khittah 1926.

Menurut Abdurrahman Wahid, Kiai Hasyim Asy'ari meletakkan standar ilmu pengetahuan agama yang tinggi dalam NU yang masih menjadi standar referensi bagi pengurus pusat NU sampai saat ini. Di samping itu, Kiai Hasyim berperan besar dalam menetapkan hukum mengenai masalah keagamaan. Misalnya, pada muktamar NU ke-15 pada tahun 1940 mengenai hukum penggunaan musik, api unggun. Mayoritas mengatakan bahwa kedua hal tersebut boleh. Ketika itu Kiai Hasyim termasuk yang membolehkan, dan ini merupakan contoh keterbukaan pemikirannya (inklusif) terhadap suatu hal yang oleh kiai NU lain dianggap bid'ah.

3. Wafatnya

Menurut beberapa sumber yang beredar, Kiai Hasyim Asy'ari meninggal akibat stroke setelah mendengar kabar tentang kondisi republik saat itu. Pada tanggal 2 Juli 1947, datang dua utusan dari Bung Tomo dan Jenderal Sudirman untuk menyampaikan kabar perihal agresi Militer Belanda I. Dari mereka berdua diperoleh kabar bahwa pasukan Belanda yang membonceng Sekutu pimpinan Jenderal SH Poor telah berhasil mengalahkan tentara Republik dan menguasai Singosari Malang. Bahkan warga sipil ikut menjadi korban pasukan Belanda, sehingga banyak yang meninggal dunia. Akarhanaf²⁶⁰

Kepergian Kiai Hasyim ini sontak mengejutkan masyarakat, khususnya umat Islam di tanah Jawa. Jajaran aparat militer mengirimkan kabar duka cita atas meninggalnya Kiai Hasyim Asy'ari yang hingga di penghujung usianya masih intens memikirkan bangsa.

²⁶⁰Akarhanaf, *KH. Hasyim Asy'ari*, 78.

E. Karya Kiai Hasyim Asy'ari dalam Kitab *Irshad al-Sari fi Jam'i Muṣannafat al-Shaikh Hasyim Asy'ari*

Sebagai sosok yang memiliki kedalaman dan keluasan ilmu, Kiai Hasyim Asy'ari memiliki beberapa risalah yang berhasil dikodifikasi oleh cucunya, Almarhum Kiai Ishomuddin Hadziq²⁶¹ dalam kitab yang berjudul *Irshad al-Sari fi Jam'i Musannafat al-Shaikh Hasyim Asy'ari*. Berikut karya-karyanya:

1. *Muqaddimah Al-Qanun Al-Asasi li Jam'iyyah Nahdlatul Ulama'*. Karya ini berisi pemikiran dasar NU. Berisi ayat-ayat Al-Qur'an, hadis, dan pesan-pesan penting yang melandasi berdirinya organisasi muslim ini. Buku ini sangat penting dalam rangka memberikan fundamen yang kuat tentang paham agama yang akan dijadikan pijakan umat.
2. *Al-Tibyan fi Al-Nahy 'an Muqāṭat Al-Arḥam wa Al-Aqarib wa Al-Ikhwan*. Kitab ini selesai ditulis pada hari Senin, 20 Syawal 1260 H, dan diterbitkan oleh Maktabah Al-Turats Al-Islami, pesantren Tebuireng. Secara umum, buku ini berisi pentingnya membangun persaudaraan ditengah perbedaan, serta bahaya memutus tali persaudaraan.
3. *Risalah fi Ta'kid Al-Akhzi bi Mazhab Al-A'imma Al-Arba'ah*. Karangan ini berisi pentingnya berpedoman kepada 4 mazhab.
4. *Mawa'iz*. Karangan ini berisi nasehat bagaimana menyelesaikan masalah ditengah-tengah umat, akibat hilangnya kebersamaan dalam membangun pemberdayaan.
5. *Arba'ina Hadithan Tat'allaqu bi Mabadi' Jam'iyyah Nahdlatul Ulama'*.

Karya ini berisi 40 hadits yang menjadi pedoman berorganisasi NU. Hadis

²⁶¹ Nama lengkapnya Muhammad Ishomuddin Hadziq (1965-2003), ia mengumpulkan dan mencetak kitab Kiai Hasyim dengan format kumpulan "*majmu'*" yang dinamakan *Irshād al-Sāri*. Setelah Kiai Ishom meninggal, kegiatan kodifikasi ini dilanjutkan oleh Kiai Zakki Hadziq.

yang ditampilkan berisi pesan untuk meningkatkan ketakwaan dan kebersamaan dalam hidup, yang harus menjadi pondasi kuat bagi setiap umat dalam mengarungi kehidupan.

6. *Al-Nur Al-Mubin fi Mahabbati Sayyid Al-Mursalin*. Kitab ini merupakan seruan untuk mencintai Nabi Muhammad SAW dengan cara mengirimkan shalawat dan mengikuti segala ajarannya. Selain itu, kitab ini juga berisi biografi Nabi Muhammad SAW dan akhlak beliau yang begitu mulia.
7. *Al-Tanbihat Al-Wajibat liman Yaşna' Al-Mawlid bi Al-Munkarat*. Kitab ini berisi peringatan tentang hal-hal yang harus diperhatikan saat merayakan Maulid Nabi. Kitab ini selesai ditulis pada 14 Rabi'ul Tsani 1355 H, yang diterbitkan pertama kali oleh Maktabah Al-Turats Al-Islami, pesantren Tebuireng.
8. *Risalah Al-Sunnah wa Al-Jama'ah fi ĥadith Al-Mawta wa Syuruth Al-Sa'ah wa Bayani Mařhum Al-Sunnah wa Al-Bid'ah*. Kitab ini merupakan salah satu kitab yang penting, karena di dalamnya berisi perbedaan antara Sunnah dan Bid'ah. Khususnya menjelaskan dengan hakikat faham Ahlussunnah wal Jama'ah. Di samping itu juga menjelaskan tanda-tanda akhir zaman.
9. *Ziyadat Ta'liqat 'ala Mandzumah Syaikh 'Abdullah bin Yasin Al-Fasuruan*. Kitab ini berisi komentar KH. Hasyim Asy'ari atas Shaikh Abdullan bin Yasin.
10. *Đaw'ul Mişbah fi Bayan Ahkam Al-Nikah*. Kitab ini berisi hal-hal yang berkaitan dengan pernikahan. Baik dari hukum, syarat, rukun, hingga hak-hak dalam pernikahan.

11. *Al-Dhurrat Al-Muntashirah fi Masail Tis'a Asyarah*. Kitab ini berisi 19 masalah tentang kajian wali dan Thariqat.
12. *Al-Risalah fi Al-'Aqid*. Kitab ini ditulis dalam Bahasa Jawa, berisi masalah-masalah yang berkaitan dengan tauhid.
13. *Al-Risalah fi Al-Tasawuf*. Kitab ini juga ditulis dalam Bahasa Jawa, berisi masalah-masalah tentang tasawuf. Dan kitab ini dicetak jadi satu bersama kitab *Al-Risalah fi al-'Aqid*.
14. *Adab Al-'Alim wa Al-Muta'alim*. Kitab ini berisi hal-hal yang harus dipedomani oleh seorang pelajar dan pengajar, terutama dalam hal akhlak. Kitab ini merupakan resume dari kitab *Adab Al-Mu'aliim* karya Shaikh Muhammad bin Sahnun (871 M), *Ta'lim Al-Muta'allim fi Tariqat al-Ta'allum* karya Shaikh Burhanudin al-Zarnuji, dan *Tadhkirat Al-Sami' wa al-Mutakallim fi Adab Al-'Alim wa Al-Muta'allim* karya Syekh Ibnu Jamaah.
15. *Risalat Al-Tawhidiyyah*.
16. *Risalah fi Jawaz al-Taqlid* (terjemahan risalah karya Yusuf al-Dajawi, al-Azhar Kairo)
17. *Tamyiz al-Haq min al-Batil*
18. *al-Jasus fi Hukmi Darb al-Naqus*
19. *Manasik al-Sughra*
20. *al-Inhad*
21. *Kaff al-Awwam 'an al-Haud fi Shirkat al-Islam*
22. *Risalah Jami'at al-Maqāsid*, kitab *maqasid* yang menguraikan tentang dasar akidah Islam, seperti tauhid fikih tasawuf.

Selain karya di atas, terdapat beberapa karya yang masih berupa manuskrip dan belum diterbitkan. Antara lain, yaitu *Hasyiyat 'ala Fath Al-Rahman bi Syarh Risalah Al-Wali Ruslan li Syaikh Al-Islam Zakariyya Al-Anshari, Al-Qalaid fi Bayan ma Yajib min Al-'Aqa'id, Al-Risalat Al-Jama'ah*.²⁶² Berikut tabel karya Kiai Hasyim Asy'ari, baik berupa risalah maupun artikel yang berhasil penulis lacak tahun penulisan beserta temanya:

NO	KITAB	TEMA	TAHUN	SOSIO-HISTORIS
1	Risalah Ahlussunnah	Sunah, bid'ah, perpecahan dll	Perkiraan 1912	Gerakan dan aliran di Jawa 1912
2	Kaff al-Awwam	Bid'ah, Perpecahan umat, amar makruf.	8 Ramadan 1331/1913	Politik Sarekat Islam
3	Al-Jasus	Hukum kentongan	1355/1916	Menyerupai Non Muslim/tashabbuh
4	Adabul Alim wal Mutaallim	Etika pencari ilmu dan pengajar	1343H/1924 M	Menjaga tradisi belajar mengajar di pesantren
5	Kitab al-Nur al-Mubin	Sirah Nabawi	1346H/ 1927 M	Menggelorakan cinta pada Nabi
6	Ziyadatu Ta'liqat	Lima tema yang ada di Majalah NU	1927	Komentar putusan ulama NU tentang Tashabbuh
7	Tanbihat al-Wajibat	Bidah	1355H/1936	Tradisi Maulid di Madiun
8	Muqaddimah Qanun Asasi, arbain hadith dll dicetak konsul Malang	AD/ART Jamiyyah NU	1938	Pedoman NU sebagai representasi Aswaja
9	Al-Inhad	Tentang visi misi jamiyyah NU	1939	Persoalan aktual seperti kasus Palestina, Qunut Nazilah, menghina Islam.
10	Tamyiz al-Haq min al-	Tentang Tarekat menyimpang	1940	Mengkritik aliran yang berkembang

²⁶² Karya-karya Kiai Hasyim yang terkumpul dalam *Irshad al-Sari* berjumlah 20 judul, sedangkan lainnya masih berupa manuskrip.

	Batil			
11	Durar al-Muntathirah	Beberapa Persoalan aktual	1940	Tarekat, Wali
12	Al-Tibyan	Persatuan umat	1941	Memersatukan umat Islam
13	Risalah Tauhidiah	Teologi	1943	Pengenalan teologi
14	Kolom: Merdeka dipandang dari Soedoet Keislaman dalam surat kabar Soeara Asia	Kemerdekaan	6 Oktober 1944	Upaya mengajak rakyat untuk merebut kemerdekaan
15	Kolom: Keoetamaan Bertjotjok Tanam dalam surat kabar Soeara Moeslimin Indonesia	Pentingnya bercocok tanam/ketahanan pangan	19 Muharrom 1363/1944	Perlawanan atas hegemoni kolonial yang mengembargo logistik rakyat
16	Kolom: Indonesia Akan Merdeka dengan Pemerintahan Sendiri dalam Warta Basoeki berbahasa Madura	Kemerdekaan	9 Syawal 1363/ 27 September 1944	Ajakan yang sama untuk mewujudkan kemerdekaan
17	Ihya Amal Fudala Tarjamah Qanun Asasi (Pidato Muktamar 1947)	Jamiyyah NU	24 Mei 1947	Muktamar NU

Berdirinya beberapa perkumpulan di tahun 1912 seperti Sarekat Islam dan masuknya ragam aliran maupun tradisi orang non-muslim, merupakan ancaman besar atas eksistensi *ahlussunah wa al-jama'ah* yang selama ini menjadi corak ulama tanah air. Bahkan pada tahun 1916 Kiai Hasyim secara tegas menolak “*tashabbuh*” dan ia tulis dalam risalah al-Jasus, yang menyikapi persoalan “kentongan” yang identik

dengan lonceng kaum kafir. Peristiwa itu bila ditinjau dalam konteks kesejarahan, maka sesungguhnya Kiai Hasyim bermaksud membangkitkan rasa nasionalisme pada rakyat, agar tidak meniru atau menyamai kebiasaan dan atribut kaum kafir.

Belum lagi terkait membangkitkan kemandirian ekonomi sekaligus terobosan untuk umat dalam menghadapi kolonialisme pada tahun yang sama, Kiai Hasyim mendirikan *Nahdatu al-Tujjar*²⁶³ yang memiliki orientasi pemberantasan kemiskinan sekaligus pemberdayaan ekonomi umat di tengah cengkraman Belanda.

Selanjutnya pada tahun 1924, Kiai Hasyim berinisiatif menata kembali akhlak, prilaku para pengajar maupun pelajar yang mengalami krisis akibat terjadi dengan gerakan pembaharu yang notabene tidak mengindahkan etika sopan santun. Kemudian pada tahun 1926, Kiai Hasyim mengajak para ulama untuk berkumpul membentuk wadah yang bernama Nahdatul Ulama. Salah satu ciri khas jamiyyah NU adalah mencintai Nabi Muhammad sepenuh hati, sehingga Kiai Hasyim menulis karya berjudul *al-Nur al-Mubin*. Perkumpulan yang terdiri dari para ulama di bidang fikih, tafsir, hadis, gramatika ini pun eksis menjawab pelbagai persoalan umat dan menawarkan beberapa solusi, sehingga tatkala muncul kritikan tentang putusan Nahdatul Ulama, Kiai Hasyim berada di garda terdepan membela jamiyyah berlambang bintang Sembilan ini. Pembelaan itu ia uraikan dalam *risalah ziyadatu Ta'liqat*.

Berpijak dari periodisasi yang tercantum dalam tabel di atas, maka bisa disimpulkan bahwa karya-karya Kiai Hasyim merupakan bentuk respon terhadap ragam persoalan yang terjadi kala itu, sehingga untuk memetakan pemikiran Kiai Hasyim khususnya di dalam memahami hadis diperlukan pendekatan kesejarahan yang berkait-paut dengan redaksi hadis yang ia tulis dalam karya-karyanya.

²⁶³ Anam, *Pertumbuhan*., 78.

F. Sanad Kitab Hadis Kiai Hasyim Asy'ari

Menurut kesaksian Kiai Muhit Muzadi, Kiai Hasyim Asy'ari selalu istiqamah baca kitab Sahih al-Bukhari, namun setelah setahun khatam dilanjutkan membaca kitab Sahih Muslim. Khusus edisi bulan Ramadan, Kiai Hasyim mengajarkan hadis sesuai kaidah hadis, seperti menjelaskan perawi hadis hingga Imam Bukhari. Hal ini merupakan kehati-hatian Kiai Hasyim Asy'ari dalam menyampaikan hadis. Artinya, Kiai Hasyim tidak sembarangan menyampaikan hadis dengan redaksi langsung “*qala Rasulullah*” yang diambil dari koran dan majalah. Akan tetapi Kiai Hasyim selalu menyertakan sanadnya, sehingga ditulis di papan tulis sebanyak tiga papan tulis. Santri disuruh mencatatnya hingga menyambung ke pengarangnya, yakni Imam Bukhari.²⁶⁴

Berikut sanad kitab hadis Kiai Hasyim Asy'ari:

1. Kitab Sahih al-Bukhari

قد اتَّصَلْتُ إِلَيْنَا رَوَايَةَ صَاحِبِ الْبُخَارِيِّ سَمَاعًا مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ عَنْ شَيْخِنَا الْعَلَامَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مَحْفُوظِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجَاوِيِّ ثُمَّ الْمَكِّيِّ، قَرَأْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَوَّلِ سَنَةِ ١٣١٧ إِلَى ١٣١٩ بِمَكَّةَ الْمُشَرَّفَةِ، وَأَجَازَنِي بِقِرَائَتِهِ كَمَا أَجَازَنِي بِقِرَاءَةِ غَيْرِهِ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ عَنْ شَيْخِهِ السَّيِّدِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدِ شَطَا الْمَكِّيِّ عَنِ السَّيِّدِ أَحْمَدَ زَيْنِي دَخْلَانَ عَنِ الشَّيْخِ عُثْمَانَ بْنِ حَسَنِ الدِّمِيَّاطِيِّ عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الشَّنَوَانِيِّ عَنِ عَيْسَى بْنِ أَحْمَدَ الْبَرَاوِيِّ عَنِ الشَّيْخِ أَحْمَدَ الدَّقْرِيِّ عَنِ الشَّيْخِ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيِّ عَنِ وَالِدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمِ الْبَصْرِيِّ عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَاءِ الدِّينِ الْبَابِلِيِّ عَنِ الشَّيْخِ سَالِمِ بْنِ مُحَمَّدِ السَّنْهَوْرِيِّ عَنِ النَّجْمِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْغَيْطِيِّ عَنِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ زَكَرِيَّا بْنِ مُحَمَّدِ الْإِنصَارِيِّ عَنِ الْحَافِظِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ التَّنُوحِيِّ عَنِ أَبِي الْعَبَّاسِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي طَالِبِ الْحِجَازِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُبَارَكِ الزَّيْنِيِّ الْحَنْبَلِيِّ عَنِ أَبِي الْوَقْتِ عَبْدِ الْأَوَّلِ بْنِ عَيْسَى السَّخْرِيِّ عَنِ أَبِي الْحُسَيْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُظَفَّرِ بْنِ دَاوُدَ الدَّائُودِيِّ عَنِ أَبِي مُحَمَّدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ السَّرْحَسِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَوْسُفَ الْفَرَبْرِيِّ عَنِ جَامِعِهِ الْإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيِّ ابْنَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُعْبِرَةَ بْنِ بَرْدَزَبَةَ

²⁶⁴ Fathurrahman Karyadi, *Hadratus Sycikh KH. M. Asy'ari di Mata Santri* (Jombang: Pustaka Tebuireng 2016), 25

2. Kitab Sahih Muslim

a. Sanad kitab hadis dari Shaikh Mahfud Termas

قَدْ اتَّصَلْتُ إِلَيْنَا رَوَايَةً صَحِيحٍ مُسْلِمٍ سَمَاعًا لِبَعْضِهِ وَاجَازَةً لِبَاقِيهِ عَنِ شَيْخِنَا الْعَلَامَةِ مُحَمَّدٍ مَحْفُوظِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ شَيْخِهِ السَّيِّدِ أَبِي بَكْرٍ بِسَنَدِهِ إِلَى الشَّيْخِ عَيْسَى الْبِرَاوِيِّ عَنِ الشَّيْخِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْفَتْاحِ الْمَلَوِيِّ عَنِ الشَّيْخِ حَسَنِ الْكُودِيِّ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَشَّاشِيِّ عَنِ الشَّمْسِيِّ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ الرَّمْلِيِّ عَنِ زَكَرِيَّا الْأَنْصَارِيِّ عَنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ الْقَرَاتِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَلِيفَةَ الدِّمَشْقِيِّ عَنِ الْحَافِظِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ بْنِ حَلْفِ الدِّمِيَّاطِيِّ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ الْمُؤَيَّدِ ابْنِ مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ الْفَرَاوِيِّ عَنِ عَبْدِ الْعَافِرِ بْنِ مُحَمَّدِ الْفَارِسِيِّ عَنِ أَبِي أَحْمَدَ مُحَمَّدَ الْجَلُودِيِّ عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ مُحَمَّدَ بْنِ سُفْيَانَ الْفَقِيهِ النَّيْسَابُورِيِّ عَنِ الْإِمَامِ الْحَافِظِ أَبِي الْحُسَيْنِ مُسْلِمَ بْنِ الْحِجَّاجِ الْفُشَيْرِيِّ النَّيْسَابُورِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

b. Sanad hadis dari Husein Al-Habshi

وقال الامام النووي في شرح مُسْلِمٍ عِنْدَ الْكَلَامِ عَلَى الْحَدِيثِ الَّذِي حَدَّثَنَا السَّيِّدُ حُسَيْنُ الْحَبَشِيِّ بِمَكَّةَ الْمَكْرَمَةَ بِسَنَدِهِ إِلَى الشَّيْخِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جِرَاحٍ عَنِ الشَّيْخِ الْعَارِفِ بِاللَّهِ عَبْدِ الْعَنِيِّ النَّابِلِيِّ عَنِ النَّجْمِ مُحَمَّدَ الْعَزْزِيِّ عَنِ وَالِدِهِ الْبَدْرِ مُحَمَّدَ الْعَزْزِيِّ عَنِ الْبُرْهَانَ بْنِ أَبِي شَرِيفٍ عَنِ الْبَدْرِ الْقَبَائِيِّ عَنِ الْحَبَّازِ عَنِ الْإِمَامِ النَّوَاوِيِّ عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي حَفْصِ عُمَرَ ابْنِ مُضَرَ الْوَاسِطِيِّ قَالَ أَخْبَرَنَا الْإِمَامُ ذُو الْكُنَى أَبُو الْقَاسِمِ أَبُو بَكْرٍ أَبُو الْفَتْحِ مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ الْمَنْعَمِ الْفَرَاوِيِّ قَالَ أَخْبَرَنَا الْإِمَامُ فَكِيهُ الْحَرَمِيِّ أَبُو جَدِيدٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ الْفَرَاوِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى الْجَلُودِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ سُفْيَانَ الْفَقِيهِ قَالَ أَخْبَرَنَا الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحِجَّاجِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ يَحْيَى حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ مَعْدَانَ بْنَ جَبْرِ بْنِ نَفِيرٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ أَخْبَرَهُ قَالَ: رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيَّ تَوْبِينَ مُعْصَفَرَيْنِ، فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ مِنْ ثِيَابِ الْكُفْرَانِ فَلَا تَلْبَسُهَا، وَفِي رَوَايَةٍ أُخْرَى أَمْرَتَكَ بِهَذَا؟ قُلْتُ أَعَسَلْتُهُمَا قَالَ بَلَى أَحْرَقْتُهُمَا²⁶⁵، اختلف العلماء في الثيابِ الْمُعْصَفَرَةِ وَهِيَ الْمَصْبُوغَةُ بِعَصْفُورٍ، وَأَبَاحَهَا جَمَهُورُ الْعُلَمَاءِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَمَالِكٌ. لَكِنَّهُ قَالَ: غَيْرُهَا أَفْضَلُ مِنْهَا وَفِي رَوَايَةٍ عَنْهُ أَنَّهُ

²⁶⁵ Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 3, (Beirut: Dar al-Kutub, 2010), 164.

أجاز لبسها في البيوت وأفنية الدور وكرهه في المحافل والاسواق ونحوها, وقال جماعة من العلماء:
هو مكروه كراهة تنزيه وحملوا النهي على هذا

3. Kitab Muwatta' Malik

فَقَدْ حَصَلَتْ لَنَا رَوَايَةٌ وَاجازَةٌ بَقَرَاءَةِ مَوْطَأِ الْإِمَامِ مَالِكٍ عَنِ شَيْخِنَا الْعَلَامَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ
السَّيِّدِ أَمِينِ الْمَدِينِيِّ عَنِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْعَزِيزِيِّ بْنِ أَبِي سَعِيدِ الْعَمَرِيِّ عَنِ وَالِدِهِ أَبِي سَعِيدِ الْعَمَرِيِّ عَنِ عَبْدِ
الْعَزِيزِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْعَمَرِيِّ عَنِ وَالِدِهِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْعَمَرِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَكِّيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ
عَلِيِّ الْعَجَّيْسِيِّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمِ الْبَصْرِيِّ عَنِ الشَّيْخِ عَيْسَى الْمَغْرِبِيِّ عَنِ الشَّيْخِ سُلْطَانَ بْنِ أَحْمَدَ
الْمَزَاحِيَّ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ حَلِيلِ السُّبْكِيِّ عَنِ النَّجْمِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْغَيْطِيِّ عَنِ الشَّرْفِ عَبْدِ الْحَقِّ السَّنْبَاطِيِّ
عَنِ الْبَدْرِ حُسَيْنِ بْنِ حُسَيْنٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَابِرِ الْوَدَائِشِيِّ عَنِ أَبِي مُحَمَّدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هَارُونَ الْقُرْطُبِيِّ عَنِ
الْقَاضِي أَبِي الْقَاسِمِ أَحْمَدَ بْنِ يَزِيدِ الْقُرْطُبِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْحَقِّ الْخَزْرَجِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
مُحَمَّدِ بْنِ فَرَجِ مَوْلَى أَبِي طِلَاعٍ عَنِ أَبِي الْوَلِيدِ يُوسُفَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُعَيْنِ الصَّفَّارِ عَنِ أَبِي عَيْسَى يَحْيَى أَبِي
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى عَنِ عَمِّ أَبِيهِ أَبِي مَرْوَانَ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَبِيهِ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى اللَّيْثِيِّ عَنِ إِمَامِ دَارِ
الهِجْرَةِ الْحَافِظِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ الْأَصْبَحِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

4. Sanad hadis Sunan Abi Dawud²⁶⁶

فَقَدْ اخْبَرَنَا شَيْخُنَا الْعَلَامَةُ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْمَسِيِّ الْجَاوِيِّ ثُمَّ الْمَكِّيِّ إِجَازَةً عَنِ السَّيِّدِ أَبِي
بَكْرٍ شَطَا عَنِ السَّيِّدِ أَحْمَدَ زَيْنِيِّ دَخْلَانَ عَنِ الشَّيْخِ عُثْمَانَ بْنِ حَسَنِ الدِّمِيَّاطِيِّ عَنِ الشَّيْخِ أَبِي بَكْرٍ
الشَّنَوَائِيِّ عَنِ الشَّيْخِ عَيْسَى الْبَرَاوِيِّ عَنِ الشَّيْخِ سُلَيْمَانَ بْنِ عَبْدِ الدَّائِمِ عَنِ الْجَمَالِ يُوسُفَ بْنِ زَكَرِيَّا
عَنِ وَالِدِهِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ زَكَرِيَّا الْأَنْصَارِيِّ عَنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ مُحَمَّدِ الْفَرَاتِيِّ عَنِ أَبِي الْعَبَّاسِ أَحْمَدَ بْنِ
مُحَمَّدِ الْجَوْخِيِّ عَنِ الْفَخْرِ عَلِيِّ بْنِ الْبُخَارِيِّ عَنِ أَبِي حَفْصِ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدِ مَعْمَرِ طَبْرَزَادِ الْبَغْدَادِيِّ أَنْبَأَنَا
بِهَا الشَّيْخَانُ إِبرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورِ الْكُوفِيِّ وَأَبُو الْفَتْحِ مُفْلِحُ بْنُ أَحْمَدَ الدُّومِيِّ سَمَاعًا عَلَيْهِمَا
مُتَّفِقًا قَالَا: أَنْبَأَنَا بِهَا الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ ثَابِتِ الْخَطِيبِ الْبَغْدَادِيِّ أَنْبَأَنَا أَبُو عُمَرَ
الْقَاسِمُ بْنُ جَعْفَرِ الْهَاشِمِيِّ أَنْبَأَنَا أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْوَلَوِيِّ أَنْبَأَنَا بِهَا أَبُو دَاوُدَ السَّجِسْتَانِيَّ

5. Sanad hadis Sunan al-Tirmizi²⁶⁷

²⁶⁶ Hasyim Asy'ari, *Ziyadat.*, 114

²⁶⁷ Ibid., 135

حَدَّثَنَا شَيْخُنَا الْعَلَامَةُ مُحَمَّدٌ مَحْفُوظٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التَّرْمِزِيُّ الْجَاوِيُّ ثُمَّ الْمَكِّيُّ إِجَازَةً عَنِ السَّيِّدِ أَبِي بَكْرٍ شَطَا
 عَنِ السَّيِّدِ أَحْمَدَ زَيْنِيِّ دَخْلَانَ عَنِ الشَّيْخِ عُثْمَانَ بْنِ حَسَنِ الدِّمِشْقِيِّ عَنِ الشَّيْخِ أَبِي بَكْرٍ الشَّنَوَانِيِّ عَنِ
 الشَّيْخِ عَيْسَى الْبِرَاوِيِّ عَنِ الشَّيْخِ أَحْمَدَ الدَّفْرِيِّ عَنِ شَيْخِهِ الشَّيْخِ سَالِمِ الْبَصْرِيِّ عَنِ وَالِدِهِ الشَّيْخِ عَبْدِ اللَّهِ
 بْنِ سَالِمِ الْبَصْرِيِّ عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ الشَّيْخِ عَلَاءِ الدِّينِ الْبَابِلِيِّ الْبَصْرِيِّ عَنِ نُورِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ
 الزَّيَّادِيِّ عَنِ الشَّهَابِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الرَّمْلِيِّ عَنِ الزَّيْنِ زَكَرِيَّا بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعُرِّ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ مُحَمَّدٍ
 الْفَرَاتِيِّ عَنِ أَبِي حَفْصِ عُمَرَ بْنِ الْحَسَنِ الْمَرَاغِيِّ عَنِ الْفَخْرِ الْبُخَارِيِّ عَنِ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ مُعَمَّرِ طَبْرَزَادِ
 الْبَغْدَادِيِّ عَنِ أَبِي الْفَتْحِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَهْلٍ الْكَرُوخِيِّ عَنِ أَبِي عَامِرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ الْأَزْدِيِّ وَسَمِعَهُ أَيْضاً
 عَنْ أَبِي الْمُظَفَّرِ عُبَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَسِّ الدَّهَّانِيِّ الْهَرَوِيِّ، قَالَ أَنْبَأَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ
 بْنِ الْجَرَّاحِ الْمُرُوزِيِّ حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ فَضَيْلِ التَّاجِرِ الْحَبُوبِيِّ عَنِ
 الْحَافِظِ أَبِي عَيْسَى بْنِ سُورَةَ التَّرْمِزِيِّ

Dengan demikian, dalam kitab *Irshad al-Sari* penulis menemukan data sanad (mata rantai) kitab hadis yang dipelajari Kiai Hasyim Asy'ari dari awal hingga akhir secara tuntas ada tiga kitab, yakni Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim dan al-Muwatta' lengkap beserta ijazahnya. Sedangkan sanad hadis ada tiga, yakni Sahih Muslim dari jalur Husain al-Habsyi, Sunan Abi Dawud dan Sunan al-tirmizi dari jalur Shaikh Mahfuz al-Tarmasi.

Dari sini sangat jelas bahwa Kiai Hasyim Asy'ari mempelajari dan menerima sanad hadis tidak hanya dari Shaikh Mahfuz Termas saja, akan tetapi juga dari Sayyid Husain al-Habshi. Bedanya, jika Kiai Hasyim berguru kepada Shaikh Mahfud sampai tuntas sesuai metode *tahammul wa al-ada'* (*qira'ah, sima'ah, ijazah*), maka kepada Sayyid Husain al-Habshi hanya sanad hadis saja.

BAB IV

PEMAHAMAN HADIS KIAI HASYIM ASY'ARI

A. Konstruksi Pemahaman Hadis Kiai Hasyim Asy'ari

Dalam membahas pemahaman hadis Kiai Hasyim, maka perlu mengungkap latarbelakang pemahamannya yang tidak bisa dilepaskan dari aspek-aspek yang dipakai—atau atau mempengaruhi—dalam dirinya. Artinya, semua pemikiran yang dihadirkan oleh Kiai Hasyim adalah implikasi dari kecenderungan nilai yang dianut serta diyakininya sebagai kebenaran, setidaknya dapat dilihat dari redaksi hadis yang ditampilkan dalam karya-karyanya. Oleh karenanya, pada bab ini penulis akan membahas beberapa aspek yang turut serta membentuk dan mempengaruhi Kiai Hasyim dalam memahami hadis serta kajian-kajian lain yang berkaitan. Secara garis besar bahasan ini meliputi aspek epistemologis, aspek historis-sosiologis, dan aspek akidah-ideologis sebagaimana dibahas berikut ini:

1. Aspek Epistemologis: Otoritarianisme Fikih

Tradisi intelektual pesantren memiliki peran yang sangat penting, khususnya sebagai *basic* dalam memahami literatur berdasarkan teks. Bahkan, menurut peneliti, pesantren menjadi tempat keberlangsungan nalar fikih berkembang dan menyebar cepat, khususnya di Indonesia.²⁶⁸ Sebagaimana diketahui beberapa kitab telah diajarkan kepada para santri sebagai salah satu bahan kajian di lingkungan pesantren memiliki muatan hadis, seperti *Riyāḍ al-Ṣāliḥin*, *Bulugh al-Marām*, *Ta'lim al-Muta'allim*, *Arba'in al-Nawāwi*. Bahkan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, *Ṣaḥīḥ Muslim* menjadi referensi utama dalam kajian hadis. Akan tetapi kitab tersebut hanya dikupas pada kandungan hukum (fikih) nya tanpa ada kajian serius terkait '*ulūm al-ḥadīth*, sehingga posisi dua

²⁶⁸ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 35.

kitab hadis tersebut hanya memperkokoh fikih yang terdapat dalam kitab *Fath al-Qarīb*,²⁶⁹ *Mabadi' al-fiqhiyyah*, *Fath al-Mu'in*, *Fath al-Wahhāb* yang untuk selanjutnya dijadikan rujukan dalam menjawab persoalan. Hal ini secara tidak langsung mencerminkan otoritarianisme fikih dalam dunia pesantren sangat kuat.

Meski demikian, otoritarianisme fikih ini, menurut penulis, membentuk pengetahuan tentang jalan yang dipilih Kiai Hasyim Asy'ari untuk kemudian mencintai hadis tidak datang tiba-tiba, melainkan melalui proses pergumulan panjang. Artinya, ada pengalaman pribadi yang mengharuskan Kiai Hasyim Asy'ari akhirnya memilih hadis meskipun terbentuk dari lingkungan pesantren yang sarat dengan fikih dibandingkan kajian-kajian lain sehingga hal ini mestinya juga dikaji secara serius di lingkungan pesantren.

Namun, secara praktis kecenderungan pesantren dalam memilih kitab fikih dan kitab lainnya yang memiliki prinsip sama, cukup tepat sebab yang dikedepankan di lingkungan pesantren adalah prinsip-prinsip praktik keagamaan (*'amaliyyah 'ubudiyyah*) yang dicontohkan oleh para pengasuh pesantren, bukan sekedar membicarakan teorinya saja. Pesantren menyadari betul yang dihadapi adalah masyarakat lokal dengan karakter dan keunikannya. Maka dalam rangka mencapai tujuan itu tidak sedikit kitab-kitab fikih diulas dengan menggunakan bahasa setempat atau bahasa Arab dengan bahasa ulasan sederhana; sebagai langkah mempermudah pemahaman masyarakat, sekaligus dalam mempraktikkan ajaran-ajarannya, khususnya kaitan bagaimana seharusnya manusia menyikapi problematika kehidupan yang sesuai

²⁶⁹ Kitab fikih lanjutan level basic dalam pesantren Salaf karya Ibrahim al-Bajuri, kemudian berlanjut kitab *Fath al-Mu'in* karya Shaikh Zain al-Din Ibn 'Abd al-'Aziz al-Malibar dan *Fath al-Wahhāb* karya Zakariyya al-Anṣari.

arahan sunah Nabi. Karenanya, kitab yang berafilisiasi dengan imam mazhab dipilih bukan saja karena berideologi *sunnī*, tapi sekaligus ‘*amalī* (praktis).²⁷⁰

Demikian ini dalam rangka menjaga harmoni antara fikih dan hadis menjadi modal tersendiri bagi kalangan pesantren untuk dijadikan basis nilai dalam menyikapi berbagai isu-isu lokal. Internalisasi kitab fikih ini telah berkelindan lama mengiringi perkembangan pesantren-pesantren di Indonesia, sekaligus membentuk karakter keislaman Indonesia. Melalui kajian kitab kuning, budaya pesantren nampaknya mengikuti irama imam mazhab fikih. Bahkan mayoritas muslim Jawa cenderung mengikuti mazhab dan kitab-kitab fikih Shafi’i.

Kecenderungan pada mazhab Shafi’i memungkinkan kalangan pesantren bergerak dalam dua jalan yang bersamaan sehingga tidak mudah terjebak pada penilaian yang serba formalistik sebagaimana menjadi karakter fikih *an sich*. Pilihan terhadap mazhab ini tidak terlepas dari beberapa kecenderungan ulama nusantara—termasuk Kiai Hasyim Asy’ari—yang menganut mazhab Shafi’i.²⁷¹ Akibatnya, dominasi nalar fikih Shafi’i yang berkembang dalam lingkungan pesantren berimplikasi pada munculnya sikap mempertahankan jalan tengah sebagai ortodoksi dalam memahami Islam sehingga selalu berkontestasi dengan mereka yang menolak beberapa pandangan tasawuf, khususnya kalangan modernis yang cenderung serba formalistik, anti mazhab, anti tradisi lokal.

Di samping itu, kecenderungan kalangan pesantren mengikuti mazhab Shafi’iyah dalam berfikih, nampaknya memiliki kemiripan dengan apa yang diikuti para tokoh seperti al-Ghazālī, Junaid al-Baghdādī, Abd al-Qādir al-Jilani, ‘Izz al-Din bin Abd al-Salām, al-Nawāwī, Ibn Ḥajar. Bahkan Imam al-Bukhari yang dikenal sebagai ahli hadis pun ikut menyebarkan mazhab Shafi’i.²⁷² Karenanya, pengajaran fikih yang disebarkan

²⁷⁰ Martin, *Kitab Kuning.*, 70.

²⁷¹ Ibid., 55.

²⁷² Al-Subkiy, *Tabaqāt al-Shafi’iyyah al-Kubra Juz 2* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 402.

ke pesantren-pesantren adalah fikih Shafi'iyyah, walaupun harus diakui mazhab Shafi'iyyah yang diikuti sebenarnya tidak langsung mengkaji pada karya-karya Imam Shafi'i, tapi lebih pada ulama' Shafi'iyyah seperti *I'ānat al-Ṭālibīn*, *Faḥ al-Qarīb*, *Faḥ al-Wahhāb*, *Iqnā'*, dan lain-lain.²⁷³ Salah satu yang menarik dari al-Shafi'i adalah konsep ijtihadnya yang memfokuskan pada metodologi *qiyās* (deduksi analogi) dengan menitikberatkan pada dunia teks. Teks (al-Qur'an hadis) merupakan kaidah penentu yang akan memberikan wawasan dan pandangan dunia (*worldview*) yang benar, yang dikehendaki oleh-Nya, bagi manusia. Sebab teks dapat merepresentasikan realitas. Akibatnya dalam lingkungan pesantren lebih banyak mempelajari teks hadis yang bermuatan fikih Shafi'i seperti *Bulūgh al-Marām*, *Riyāḍ al-Ṣālihin*, *Arba'in al-Nawawi*. Meskipun kitab *sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhari* yang dikenal dengan *Faḥ al-Bāri* karya Ibn Hajar 'Asqalani maupun *Irshād al-Sāri* karya al-Qaṣṭalāni menjadi rujukan dalam mengupas kandungan teks hadis.²⁷⁴

Secara hierarkis, kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* merupakan kitab hadis di peringkat pertama yang memiliki muatan fikih, sehingga Ibn Hajar 'Asqalani menyebut kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* sebagai *al-Fiqh al-Bukhārī fi Tarājumihi*.²⁷⁵ Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ini tampaknya memprioritaskan hadis-hadis yang bernuansa ibadah wajib, dan ternyata hal itu memberikan kontribusi yang bisa dibilang kurang positif dalam konteks perkembangan keilmiahan pada masa-masa berikutnya. Maka, dominasi nalar fikih dalam tradisi intelektual pesantren tidak lepas dari peran para tokoh awal pesantren, setidaknya para perintis pesantren yang kemudian menuntut ilmu ke beberapa ulama di Timur Tengah, seperti Kiai Saleh Darat Semarang, Kiai Khalil Bangkalan, dan ulama

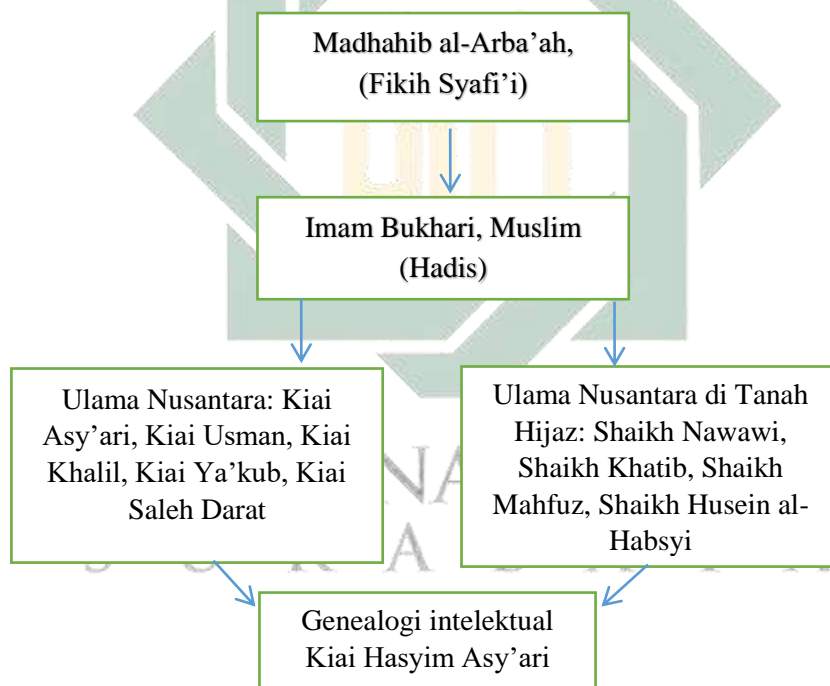
²⁷³ Terbukti beberapa pesantren yang memiliki keterkaitan guru-murid dengan Tebuireng menggunakan kurikulum ini, seperti pesantren Lirboyo, Ploso. Lihat: Aguk Irawan, *Akar Sejarah Etika Pesantren di Nusantara* (Jogja: Pustaka Ilman, 2019), 95.

²⁷⁴ Martin, *Kitab Kuning*, 77.

²⁷⁵ 'Asqalani, *Hady al-Sāri*, 8-14.

Nusantara yang menetap di Timur Tengah seperti Shaikh Khaṭīb Minangkabau, Nawāwi al-Bantani dan Mahfuz al-Tarmāsi.²⁷⁶

Dari mereka, basis intelektual fikih menyebar dengan baik dan masif melalui telaah atas karya-karyanya, lebih-lebih pesantren yang berada di wilayah Jawa dan Madura. Oleh karenanya, persinggungan Kiai Hasyim dengan tradisi pesantren serta kecenderungannya dalam pemikiran fikih memungkinkan ia hadir sebagai benteng dalam menebarkan—sekaligus mengamalkan—pikiran-pikiran fikih, khususnya mengintegrasikan dengan hadis. Dalam konteks ini pula genealogi pemikiran intelektual Kiai Hasyim berkembang, sekalipun pada akhirnya ia lebih dikenal sebagai ahli hadis daripada ahli fikih.²⁷⁷ Berikut genealoginya:



a. Dialektika Teks dan Konteks

²⁷⁶ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren* (Jogjakarta: LKiS, 2004), 50.

²⁷⁷ Kitab *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim* adalah kitab akhlak berisi 38 redaksi hadis dan *maqalah* ulama klasik. Kitab berjumlah 101 halaman ini dikaji oleh beberapa tokoh, termasuk Ḥabīb 'Umar bin Ḥafiz Yaman.

Dalam pemetaan pemikiran keislaman kita mengenal polarisasi epistemologi al-Jabiri dengan kritik nalar Arab-nya, yaitu epistemologi *bayāni* (*indication retoric*), *‘irfani* (gnosis), dan *burhani* (rasional). Ketiga hal ini bekerja sesuai prosedur dan proses yang berbeda.

Dengan ketertarikan Kiai Hasyim Asy’ari di bidang hadis,²⁷⁸ menunjukkan—secara langsung atau tidak—bahwa ia secara epistemologis terlibat dalam pergumulan dengan keilmuan hadis yang cenderung merujuk pada teks, sebuah nalar epistemologis *bayāni* yang membedakan dengan *‘irfani* dan *burhāni*. Nalar *bayāni* digunakan para ahli hadis dalam rangka mencari sekaligus menegaskan akan kesahihan hadis dengan cara dan metode tertentu. Melalui nalar *bayāni* pula para ulama hadis meyakini bahwa hadis merupakan sumber hukum dan penjelas (*mubayyin*) bagi al-Qur’an. Bahkan segala persoalan yang terekam di zaman Nabi terdapat dalam sejumlah hadis Nabi, meskipun pada gilirannya mengantarkan seseorang akan memahami sebuah hadis itu tidak terlepas dari konteksnya.

Secara historis, nama ‘Abid Al-Jābirī cukup berjasa dalam mengembangkan dialektika pemikiran Arab Islam kontemporer, khususnya mendiskusikan secara kritis kecenderungan nalar Arab dalam tiga model, yakni *bayānī*, *burhānī*, dan *‘irfānī*.⁶ Bila dipahami, secara khusus, kata *bayani* memiliki akar kebahasaan dari kata *al-bayān* yang memiliki lima arti; 1) *al-waṣl*, 2) *al-faṣl*, *al-bu’du* dan *al-firāq*, 3) *al-zuhur* dan *al-wuḍuh*, 4) *al-faṣāḥah* dan *al-quḍrah*. 5) manusia yang mempunyai kemampuan berbicara fasih dan mengesankan.²⁷⁹

²⁷⁸ Dalam pembukaan kitab *Irshad al-Sari*, Kiai Hasyim Asy’ari menampilkan beberapa redaksi hadis terkait penting dan utamanya mempelajari menghafal hadis. Lihat *Irshad al-Sari fi Jam’i Muṣannafat al-Shaikh Hasyim Asy’ari*, 3.

²⁷⁹ Ibn al-Manzur, *Lisan al-Arab*, juz II (Kairo: Dar Ibn al-Jawzi), 5.

Sementara itu, dalam konteks epistemologi, *bayāni* yang dimaksudkan adalah pendekatan dengan menganalisis teks. Maka sumber epistemologi *bayāni* adalah teks, sedangkan sumber teks dalam studi Islam terdapat pada al-Qur'an hadis dan karya ulama. Nalar *bayāni* cenderung deduktif, yakni mencari isi dari teks atau analisis teks. Dengan demikian tidak salah bila kemudian, perkembangan teks dalam Islam juga tidak bisa lepas dari pengaruh luar sesuai dengan karakternya sebagai bagian dari pengetahuan *bayāni*, khususnya semenjak proses asimilasi dan akulturasi terjadi antara Islam dan nilai-nilai dari luar, yakni dari Persia dan Yunani melalui sejumlah penerjemahan buku.

Dengan berpijak pada sebuah pandangan bahwa teks agama yang sakral ataupun teks lain yang profan, ketika diposisikan pada garis pemahaman eksistensial maka akan melahirkan keputusan yang sifatnya juga eksistensial. Seorang al-Shafi'i pun mengalami proses seperti itu. Teks tidak berdiri dalam ruang hampa, ia senantiasa bergelut dengan momen-momen historis dan kesadaran yang melibatkan setiap orang. Melihat pemetaan epistemologi ala al-Jābiri di atas, ada tiga hal yang perlu dipertimbangkan, yakni:

Pertama, epistemologi *bayāni* yang secara sederhana dapat disebut sebagai paradigma teks, atau tekstualitas, yaitu berawal dari teks, kembali ke teks, dan berpangku pada teks, yang terdiri dari teks Arab dan teks sakral al-Qur'an hadis. Sebab untuk memahami pesan agama, tentu dibutuhkan penguasaan yang baik di bidang bahasa Arab, berperilaku dan berpikir serta penghayatan agama maka harus merujuk teks agama tersebut. Metodologi yang digunakan adalah *qiyās*, baik dalam bahasa, gramatika atau *uṣūl fiqh*. Faktor pembentuk *qiyās* yang digunakan selama ini adalah berada pada masa lalu (*past*), sedangkan masa kini (*present*) selalu merujuk pada masa lalu. Konsekuensi logis paradigma ini adalah akan melahirkan pandangan bahwa teks

mencakup segala hal. Bahkan dalam teks Arab terdapat suatu kata yang dapat mencakup makna (*multiple meaning*). Oleh karena itu, teks yang ada dalam al-Qur'an sebenarnya sudah meliputi segala hal.

Kedua, epistemologi '*irfāni*. Epistemologi ini lahir sebagai *counter* terhadap epistemologi *bayāni* yang mengagungkan teks. Dalam epistemologi ini sumber pengetahuan dapat diperoleh melalui pengalaman hidup. Berkat pengalaman hidup sehari-hari yang autentik inilah manusia dapat mengetahui segalanya, termasuk kehadiran Tuhan, tanpa menunggu kehadiran teks atau mencari pembelaan melalui teks. Jadi, kekuatan '*irfāni* terletak pada seberapa dalam pengalaman itu memberikan makna bagi kesadaran seseorang secara tersirat, bukan tersurat.

Ketiga, epistemologi *burhāni*, yang bersumber pada realitas (*al-wāqi'*), baik dalam term realitas alam, sosial, kemanusiaan ataupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang lahir dari epistemologi ini disebut "*ilmu al-ḥuḍuriy*", yaitu ilmu yang dikonsepsi sistematis, terstruktur melalui premis logika (*mantiq*), bukan melalui otoritas teks dan intuisi.

Dari ketiga epistemologi ini, Kiai Hasyim lebih berada pada *bayāni* dan *burhāni*. Maksudnya, nalar *bayāni* identik menganalisa makna dari sebuah teks dan *burhāni* identik dari realitas (*al-wāqi'*). Kedua nalar ini berjalan beriringan sehingga membentuk sebuah adagium *al-qadīm* dan *al-jadīd*, *tawāzun*, keseimbangan dalam berpikir. Meskipun demikian, meminjam istilah Tarabishi,²⁸⁰ pemahaman khas dari Kiai Hasyim Asy'ari ini identik dengan kelompok tekstual. Misalnya, nalar *bayāni* dan *burhāni* Kiai Hasyim bisa dijumpai dalam kasus kentongan. Kiai Hasyim menyatakan sebelumnya ia menyetujui pendapat (teks) bahwa memukul kentongan adalah boleh,

²⁸⁰Istilah ini digunakan Tarabishi menyikapi fenomena pemujaan terhadap teks yang dilakukan oleh ulama hadis, seperti Ibn Hazm. Lihat: Tarabishi, *Min Islām al-Qur'an ilā Islām al-Ḥadīth*, (Beirut: Dar al-Saqi, 2010), 293.

akan tetapi setelah ia melihat dengan mata kepala sendiri (*al-waqi'*), maka ia memilih teks hadis yang menegaskan keharaman memukul kentongan karena termasuk tradisi kaum kafir. Bahkan sejumlah pendapat ulama fikih seperti al-Shairazi, Zakariyyā al-Anṣārī, Ibn al-Muqri, Ibn Ḥajar 'Asqalani ditampilkan sebagai legitimasi atas keharaman kentongan seperti halnya najis anjing.²⁸¹ Kiai Hasyim pun menyimpulkan kentongan menempati kedudukan najis anjing.²⁸²

قُلْتُ فَهَذِهِ التُّصُوصُ الْمَذْكُورَاتُ صَرِيحَاتٌ فِيمَا أَشْرْتُ إِلَيْهِ فِي تَرْجَمَةِ الْبَابِ مِنْ أَنَّ النَّاقُوسَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُنْكَرَاتِ وَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ فَتَحْرِيمُهُ ظَاهِرٌ

“Teks yang telah disebutkan sangat jelas mengisyaratkan bahwa kentongan termasuk kategori munkar dan setara khamr, khinzir, maka sudah jelas keharamannya.”

Secara eksplisit apa yang dipahami oleh Kiai Hasyim ini sangat tekstual, yakni memahami hadis secara letterleijk, ahistoris. Padahal dalam proses memahami sebuah hadis secara utuh, ia harus melibatkan sisi lain dari redaksi hadis tersebut, misalnya dikupas dari sosio-historis (asbab) maupun kronologisnya terlebih dahulu sebagai dasar pemahaman bahwa mengapa kentongan itu haram. Sebab sangat tidak logis bila memutuskan haramnya kentongan dengan dasar menyerupai kaum Nasrani saja tanpa memotret faktor yang melatarbelakanginya terlebih dahulu.²⁸³

Dengan demikian usaha Kiai Hasyim Asy'ari yang mencoba mengkontekstualisasikan teks bisa dibilang kurang maksimal, dikarenakan nalar teks seringkali menghegemoni pernyataan-pernyataannya. Di sinilah letak keunikan Kiai Hasyim Asy'ari memahami redaksi hadis, sehingga tidak heran bila pada satu

²⁸¹ Asy'ari, *Risalah al-Jasus.*, 8.

²⁸² Ibid., 9.

²⁸³ Dalam catatan Rifecks, berpijak dari temuan makam kuno di Trowulan dan Troloyo yang bertuliskan ayat al-Qur'an tertulis tahun 1300-1600 M. Artinya, Islam telah masuk di Jawa jauh sebelum Belanda menjajah. Lihat: Rifecks, *Sejarah Indonesia Modern.*, 5.

kesempatan ia melahirkan sudut pandang yang ekstrim. Namun di kesempatan yang lain, ia mengusung visi misi Islam yang seimbang dan *tawassuṭ* (moderat).

b. Dasar Pemikiran Hadis Hasyim Asy'ari

Sebenarnya dasar pemikiran hadis Kiai Hasyim Asy'ari tidak berbeda dengan ulama klasik. Artinya, ia tetap memprioritaskan hadis-hadis yang diidentifikasi sahih, seperti yang terdapat dalam kitab sahih.²⁸⁴ Kiai Hasyim mencukupkan diri pada penukilan hadis sahih tanpa mensyaratkan ketersambungan sanad kepada penulisnya.²⁸⁵ Karena menurut Kiai Hasyim, tujuan utama periwayatan adalah menukil kitab yang diakui kesahihannya dan menisbatkan kepadanya.²⁸⁶ Dasar pandangan Kiai Hasyim Asy'ari ini merujuk kepada pendapat Ibn Ḥajar, akan tetapi dengan syarat kitab tersebut menjadi rujukan umum dan diakui kesahihannya.²⁸⁷

Hal ini terbukti pula dalam risalah *Arba'in ḥadithan Tata'allaq bi Mabādi' Jam'iyyah Nahdatil 'Ulama*, Kiai Hasyim Asy'ari mengutip hadis sahih tanpa menyebutkan runtutan sanad untuk kemudian dijadikan sebagai pondasi perkumpulan Nahdatul Ulama sekaligus membentuk cara berpikir masyarakat Nahdiyyin.²⁸⁸ Bila diamati, posisi hadis cukup penting—sebagaimana juga dipahami oleh kalangan pesantren—bagi Kiai Hasyim karena memang ia adalah sumber ajaran Islam, bahkan sumber kedua dalam konteks memahami Islam. Banyak dalil yang menegaskan pentingnya mempelajari hadis dan diaktualisasikan dalam kehidupan nyata sehingga seorang Muslim tidak terjebak pada persoalan fikih saja.

²⁸⁴ Kiai Hasyim Asy'ari mengutip pendapat Ilkiya al-Tabari terkait bolehnya mengutip redaksi hadis dari kitab sahih dan dijadikan hujjah. Lihat: Hasyim Asy'ari, *Ziyādatu Ta'liqāt.*, 97.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Ibid., 98.

²⁸⁷ Ibid., 95

²⁸⁸ Lihat: Trilogi kitab *Arba'in Ḥadithan tata'allaq bi mabādi' jam'iyyah Nahdatil 'Ulama, muqaddimah Qanun Asasi, al-Mawaiz.*

Mengingat pada abad ke-XIX munculnya ragam aliran yang mengatasnamakan sebagai pembaharu dan menyerukan kembali kepada al-Qur'an hadis, menolak mazhab, dan tradisi tasawuf, secara tidak langsung berhadapan dengan Kiai Hasyim Asy'ari yang menyerukan untuk berpegang teguh kepada *manhāj* ulama *salaf al-ṣālih* yang menganut mazhab. Dari sini urgensi memahami hadis dipertegas oleh Kiai Hasyim Asy'ari—yang ditempatkan oleh Gus Zakki Haziq pada awal kitab *Irshad al-Sari*²⁸⁹-- dengan menukil hadis riwayat Ibn Mas'ud . Berikut versi lengkap redaksinya:

قال الشافعي أخبرنا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: نَصَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاَهَا وَأَدَاَهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِئْتِهِ غَيْرَ فِقْهِهِ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِئْتِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ،²⁹⁰

Artinya: Al-Shafi'i berkata Sufyan bin 'Uyainah telah bercerita kepadaku dari Abdul Malik bin Umair dari Abdurrahman bin Abdullah bin Masud dari ayahnya, sesungguhnya Rasulullah bersabda: "Allah memberikan kemuliaan kepada seseorang yang mendengar perkataanku, kemudian ia menjaganya dan menyampaikan sebagaimana ia mendengarnya, betapa banyak orang yang mengajarkan fikih tapi tidak memahaminya, dan betapa banyak orang yang mengajarkan fikih kepada orang yang ternyata lebih faham darinya.

Hadis di atas diriwayatkan kurang lebih 20 perawi dari kalangan sahabat, yakni Abdullah bin Mas'ud, Zaid bin Thabit, Anas bin Malik, Abdullah bin Umar, Jubair bin Mut'im, Nukman bin Bashir, Mu'adh bin Jabal, Abu Qarsafah, Jabir bin Abdullah, Umair bin Qatadah, Sa'ad bin Abi Waqqas, Abu Darda', Abu Hurairah, Aishah, Zaid bin Khalid, Abi Said al-Khudri, Rabi'ah bin Uthman, Shaibah bin Uthman, Bashir bin Sa'd, Abdullah bin 'Abbas. Kesemuanya memiliki redaksi yang berbeda namun memiliki kesamaan makna, yakni kemuliaan orang yang menghafal dan memahami hadis.

²⁸⁹ Hasyim Asy'ari, *Nuklatun Muhimmatun* dalam *Irshad al-Sari fi Jam'i Musannafat al-Shaikh Hasyim Asy'ari* (Jombang: Pustaka Tebuieng, 2019), 2.

²⁹⁰ Muhammad Idris al-Shafi'i, *al-Risalah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 401.

Dari sini, bisa diketahui kapasitas sosok Kiai Hasyim yang kuat penukilan redaksi hadisnya, tentu supaya terhindar dari cara berpikir tidak rasional dan sembrono, sehingga bagi Kiai Hasyim sangat perlu untuk melengkapi diri dengan beberapa hal yang dianggap sebagai prinsip-prinsip dasar dalam memahami redaksi hadis. Selain itu, hadis di atas merupakan dasar Kiai Hasyim Asy'ari dalam mempelajari hadis. Karena tidak semua yang hafal hadis itu mampu memahami kandungannya, dan tidak semua yang memahami kandungan hadis bisa menghafalkannya.

Dalam beberapa karya yang ditulis, Kiai Hasyim cenderung mengutip hadis secara *mu'allaq*, ia jarang menuliskan sanad secara lengkap kecuali pada kitab *Ziyadatu Ta'liqat*.²⁹¹ Hal tersebut (*mu'allaq*) dimaksudkan agar lebih praktis dan mudah dipahami pembaca. Namun bila terdapat persoalan yang menyudutkan eksistensi *jam'iyah* Nahdlatul Ulama, Kiai Hasyim menampilkan sanad beserta penjelasannya secara rinci sebagai peneguhan akan keilmuan para pendiri Nahdlatul Ulama.

Berkaitan dengan penukilan hadis, Kiai Hasyim berprinsip bahwa jika hadis yang ia kutip statusnya diterima (*maqbul*).²⁹² Konsep diterima atau tidaknya terdapat pada kejujuran untuk menyebut sumber rujukan dan penjelasan (*sharh*) yang bisa dipertanggungjawabkan, meskipun hadis yang dikutip berasal dari kitab fikih, tauhid, tasawuf, tauhid, tafsir.²⁹³ Terlebih, dalam pemuatan konten juga sebaiknya

²⁹¹ Dalam kitab *Ziyadatu Ta'liqat*, Kiai Hasyim menyebutkan sanad hadis hingga tiga kali dalam menyikapi tiga persoalan yang berbeda, 1) tentang menyerupai pakaian kafir, 2) tentang menjaga dan menuduh sesama muslim, 3) doa keselamatan.

²⁹² Dalam *Muqaddimah Qanun Asasi*, Kiai Hasyim mentolerir hadis yang bernilai daif sebagai *fadail a'mal*. Bahkan mengutip pendapat Ahmad Ibn Hanbal bahwa lebih baik menggunakan hadis daif daripada mendahulukan interpretasi (takwil). Lihat Hasyim Asy'ari, *Muqaddimah*, 9.

²⁹³ Hasyim menegaskan bahwa menukil kitab yang sudah diakui keautentikannya dan menjadikannya sebagai hujjah itu sangat diperbolehkan meskipun tidak memiliki ketersambungan sanad dengan penulis kitab tersebut. Lihat: Hasyim asy'ari, *Ziyadatu Ta'liqat*, 51

menyesuaikan agar tidak terlalu sulit dipahami masyarakat umum yang kebanyakan mengakses pengetahuan/pemahaman keagamaan lewat media cetak.

Demikian halnya seperti dalam artikel yang berjudul “Petani Pahlawan Negeri”, dalam artikel tersebut, Kiai Hasyim mencantumkan hadis sahih tentang bercocok tanam yang dikorelasikan dengan corak masyarakat pedesaan pada umumnya. Mengingat kondisi masyarakat yang agraris dan kala itu berada di bawah kekuasaan kolonial yang menyabotase logistik masyarakat, Kiai Hasyim berinisiatif memotivasi masyarakat untuk bangkit melalui gerakan ketahanan pangan.

Artikel lainnya, Kiai Hasyim menuliskan tentang Islam ditinjau dari beberapa aspek dengan ragam persepsinya. Penyajian semacam ini dapat mempermudah masyarakat yang pada umumnya mengakses pemahaman atau pengetahuan keagamaan melalui media apapun untuk memahami inti atau hasil dari sebuah artikel tersebut, meski ia tidak mencantumkan kritik sanad dan matan. Meski demikian Kiai Hasyim Asy’ari tetap terlebih dahulu melakukan *cross-reference* hadis yang bersangkutan melalui keterangan kitab *sharḥ*.

Beberapa hadis dijelaskan dengan menggunakan interpretasi yang berpijak dari kitab syarah maupun *aqwal ulama*.²⁹⁴ Prinsipnya adalah selama hadis yang dinukil tersebut memiliki tingkat validitas yang tinggi, akurat (*mauthuq*) dan tertulis dalam kitab yang diakui kemashurannya, maka hal itu diperbolehkan.²⁹⁵ Artinya, dasar pemikiran Kiai Hasyim Asy’ari ini membuktikan diri bahwa ia menganut sistem mazhab, yakni menukil (*bil-ma’thur*) keterangan dari para ulama, di samping merujuk kitab-kitab syarah muktabar yang berideologi *ahlussunah wa al-Jamaah*.

²⁹⁴ Asy’ari, *Risalah Ahl al-Sunnah*, 7

²⁹⁵ Pernyataan ini disampaikan dalam beberapa karyanya seperti *al-Jasus*, *Ziyadatu Ta’liqat*, *Risalah ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*.

Pilihan Kiai Hasyim jatuh pada ilmu hadis ini dipandang penting, sebab posisi Nabi sebagai penerima wahyu adalah orang yang mendapat mandat langsung dalam memahami dan menafsirkan teks-teks al-Qur'an. Karenanya, perilaku, ucapan hingga ketetapan kenabian dipandang sebagai sumber kedua, yang layak digunakan bagi generasi setelahnya. Peralpnya, menurut Kiai Hasyim, posisi Muhammad sebagai Nabi sejatinya tidak lepas dari keteladanan yang menempel dalam dirinya baik pra-era kenabian, maupun pasca era kenabian,²⁹⁶ sehingga secara tidak langsung tekstual maupun kontekstual dalam memahami hadis ditentukan oleh banyak faktor atau indikasi yang dibawa oleh teks itu sendiri (*qarīnah*). Penentuan *qarīnah* suatu hadis, menurut Syuhudi Ismail adalah termasuk wilayah *ijtihadi* dan hanya dapat dilakukan bila otentisitas sanad hadis bernilai *ṣahih* atau minimal *ḥasan*.

Kiai Hasyim menempatkan hadis sebagai sumber ajaran Islam adalah sebuah keniscayaan, sekalipun perlu pula memahami konteks sejarahnya agar dalam memahami hadis tidak serampangan. Secara khusus, bila dilihat dari karya Kiai Hasyim Asy'ari, maka nama Imam al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Malik menjadi rujukan utama. Sedangkan pensyarahannya merujuk beberapa pendapat Ibn Hajar al-'Asqalani, Qaḍi 'Iyad, Qaṣṭalani, al-Suyuti, Izz al-Din bin Abd Salam, al-Nawawi, hingga *maqalah* Shaikh Shu'aib bin Abdurrahman al-Dakkali, Sayyid Ahmad al-Saqqaf dan ijazah sanad Sayyid Husain al-Habshi dan Shaikh Mahfuz al-Tarmasi, yang kesemuanya adalah ulama multidisipliner (*mutafannin*).

Oleh karena itulah, dalam mempelajari hadis, Kiai Hasyim menganjurkan agar serius dan teliti dalam mendengarkan sanad, kaidah, bahasa, manfaat, dan sejarahnya. Urutan pertama yang menjadi tumpuan di bidang hadis adalah Ṣaḥih al-Bukhārī, Ṣaḥih Muslim kemudian kitab induk lain seperti Muwaṭṭa', Sunan Abi Dawud, Al-Nasa'i, Ibn

²⁹⁶ Lihat Hasyim Asy'ari, *Al-Nur al-Mubin* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019), 30.

Majah dan Jami' al-Tirmidhi. Tidak diperkenankan kurang dari enam kitab tersebut, bahkan harus ditingkatkan dengan ilmu pendukung dalam memahami kandungan hukumnya, seperti Sunan al-Kubra Baihaqi. Karena hadis adalah salah satu sayap agama dan penjelas bagi sayap lainnya, yakni al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan perkataan Shafi'i bahwa siapapun yang memperdalam hadis, maka kuat hujjahnya.²⁹⁷

Dengan demikian, tidak mengherankan bila rujukan yang dipakai oleh Kiai Hasyim dalam kajian hadisnya seringkali mengakomodir pendapat ulama' maupun kitab yang memiliki kemashuran, dan terpercaya kredibilitasnya²⁹⁸. Tujuannya sekaligus meneladani perilaku mereka (selain para tabi'in, sahabat dan Nabi).²⁹⁹ Hemat penulis, paradigma ini memiliki keidentikan dengan maqalah Shaikh Mahfud al-Tarmasi yang mengakomodir hadis yang disandarkan pada tabi'in (*maqtu'*) dan sahabat (*mawquf*).³⁰⁰

أَنَّ الْحَدِيثَ لَا يَخَاصُ بِالْمَرْفُوعِ إِلَيْهِ ﷺ بَلْ جَاءَ بِإِطْلَاقِهِ أَيْضًا لِلْمَوْقُوفِ (وَهُوَ مَا أُضِيفَ إِلَى الصَّحَابِيِّ مِنْ قَوْلٍ وَنَحْوِهِ) وَالْمَقْطُوعِ (وَهُوَ مَا أُضِيفَ لِلتَّابِعِيِّ كَذَلِكَ)

Sesungguhnya hadis itu bukan hanya tertentu dengan yang dimarfukan kepada Nabi saja, akan tetapi juga dapat dimutlakkan pada yang *mawquf* (dihubungkan dengan sahabat), dan pada yang *maqtu'* (dihubungkan dengan tabi'iy).

2. Aspek Sosio-Historis

Setelah fokus pada aspek epistemologis, peneliti akan mengungkap aspek sosio-historis yang mempengaruhi munculnya pemikiran Kiai Hasyim dengan bahasan sebagai berikut: Kiai Hasyim dengan intelektualitas pesantren, kajian kitab kuning.

a. Intelektualitas Pesantren

²⁹⁷ Asy'ari, *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim*, 47.

²⁹⁸ Asy'ari, *Ziyadat Ta'liqat*, 57

²⁹⁹ Asy'ari, *Risalah Ahl al-Sunnah*, 7

³⁰⁰ Mahfuz al-Tarmasi, *Manhaj Dhawi al-Nazar* (Surabaya: Maktabah Nabhaniyyah, tt), 7.

Secara historis, keberadaan Kiai Hasyim yang tumbuh dalam lingkungan pesantren tidak bisa dilepaskan begitu saja. Artinya ada faktor sosio-historis yang membentuk dirinya hingga menjadi pakar hadis sekaligus pengamal.³⁰¹ satu dari tradisi intelektual pesantren adalah menelaah kitab kuning sebagai bagian yang tidak bisa dipisahkan dalam rangka memahami nilai-nilai keislaman, sehingga ada kontinuitas tradisi dengan kemunculan Kiai Hasyim dalam melanggengkan kajian kitab kuning, khususnya dalam bidang hadis dan fikih dalam rangka meneguhkan pada pemahaman Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja).

Pada umumnya, pilihan kitab kuning dalam rangkaian pergumulan tradisi intelektual pesantren dari masa ke masa antar kiai dan para santrinya, bukan saja menjadikannya sebagai bahan bacaan semata. Akan tetapi, sekaligus menggambarkan bentuk ideologi komunitas pesantren, termasuk Kiai Hasyim Asy'ari, dalam memahami dan mempraktikkan nilai-nilai keislaman sebagaimana dipahaminya dari kitab kuning lintas disiplin. Karena itu, menguatnya ideologi yang disebut *ahlussunah wa al-jamaah* dalam komunitas pesantren bergantung sejauh mana penggunaan kitab kuning dalam proses pergumulan intelektualnya. Semakin rendah kepedulian, penggunaan dan penguasaan kitab kuning—dengan berpindah pada materi lain yang lebih pragmatis—tidak menutup kemungkinan ideologi pesantren akan mengalami pergeseran paradigma (*self paradigm*), jika tidak mengatakan terjadi perubahan.

Untuk melestarikan dan menjaga ideologisasi kitab kuning di dalam lingkungan pesantren, komunitas pesantren menyadari akan pentingnya standarisasi penggunaan kitab kuning melalui pilihan kitab-kitab tertentu yang layak untuk diajarkan, bahkan

³⁰¹ Menurut penuturan santri yang masih ada, yakni Kiai Abu Bakar Jombang, bahwa Kiai Hasyim Asy'ari sangat menguasai hadis, sehingga beberapa persoalan kerap disoroti langsung menggunakan hadis, kemudian dimaknai menggunakan pendekatan fiqh, tafsir, tasawuf. Wawancara Kiai Abu Bakar, 22-10-2020.

kitab-kitab yang dipandang sebagai ortodoksi hingga pembacanya memiliki geneologi keilmuan sampai ke pengarangnya (*al-muallif*).³⁰² Langkah ini diharapkan agar kitab yang dibaca dan diajarkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keislaman yang dikembangkan oleh kalangan pesantren, yang mayoritas menganut paham Islam Aswaja, sekaligus secara spiritual memiliki hubungan dengan pengarangnya.³⁰³

Dalam rangka menjaga genealogi keilmuan ini, maka dalam tradisi intelektual pesantren lazim dikenal tradisi *ijāzah* atas kitab-kitab kuning yang akan diajarkan. Tradisi ijazah ini, mengutip pendapat Kiai Sahal Maḥfuz, melengkapi proses pengajaran kitab kuning baik sistem *wetonan* dan *bandongan* namun biasanya ijazah hanya diberikan kepada santri-santri senior.³⁰⁴ Dengan keberlangsungan *ijāzah* tersebut sama halnya tidak saja merupakan aktivitas membaca dan menyimak dalam rangka memahami teks, akan tetapi sekaligus kedekatan spiritual dengan pengarangnya. Dengan cara ini, menurut keyakinan kalangan santri, ada hubungan (*‘alaqah*) yang tidak pernah putus antara pembaca (kiai) yang telah diberi *ijazah* dengan guru yang memberi *ijāzah* (*al-mūjiz*) hingga terus menyambung sampai pengarangnya.

Secara kebahasaan kata *ijāzah* adalah maṣḍar, berasal dari akar kata ajaza yang berarti menjadikan sesuatu itu boleh, membolehkan atau membolehkan pendapat atau perkara.³⁰⁵ Dari arti kebahasaan ini dipahami bahwa *ijāzah* adalah pemberian ijin atau otoritas untuk melakukan sesuatu kepada seseorang. Bila dikaitkan dengan ijazah kitab kuning berarti orang yang di-ijazahi (*mūjaz lahu*) diberikan ijin atau otoritas oleh yang mengijazahi (*mūjiz*) untuk membaca kitab kuning di hadapan publik, khususnya komunitas pesantren. Dalam hal ini, Kiai Hasyim memiliki sejumlah *ijazah* sanad kitab

³⁰² Ideologi disini adalah *ahlu al-sunnah wa al-Jama'ah*. Lihat: Hasyim Asy'ari, *Muqaddimah Qanun.*, 5

³⁰³ Ibid; Lihat pula, Martin, *Kitab Kuning.*, 179.

³⁰⁴ Sahal Maḥfuz, "*Kitab Kuning di Pesantren*" dalam "Nuansa Fiqh Sosial" (Jogjakarta: LKiS, 2011), 276.

³⁰⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, cet: 1, 1984), 223.

yang diperoleh dari Shaikh Maḥfuz al-Tarmāsi seperti ijazah kitab Ṣaḥiḥ Bukhari, Muslim, Muwaṭṭa'.³⁰⁶

Namun, bila ditilik dari proses perkembangan keilmuan Islam, tradisi *ijāzah* yang dikembangkan—dan dianggap penting—oleh komunitas pesantren sebenarnya adalah tradisi yang dipakai dalam periwayatan hadis. Tepatnya, *taḥammul wa al-ada'*. Menurut Wasid Mansyur³⁰⁷ mengutip perkataan Umar Mūsa Bāshā dalam tulisannya, *al-Ijāzah al-Ilmi'ah* sebagaimana berikut:

Ijāzah ilmiah pada dasarnya berkembang secara terbatas dalam periwayatan dan mendengar hadis hingga ijāzah keilmuan secara umum. Di antara yang tidak diragukan lagi bahwa ijāzah keilmuan adalah puncak dari proses semangat orang yang membahas ilmu dan mengkajinya agar senantiasa dalam prosedur yang benar-benar diridai.

Berangkat dari pernyataan di atas, Mūsa Bāsha menunjukkan bahwa *ijāzah* bukanlah monopoli pesantren, akan tetapi bagian dari tradisi yang telah lama berkembang dalam dunia Arab, yakni tradisi keilmuan Islam. Hanya saja pilihan pesantren untuk menggunakan *ijāzah* sebagai salah satu pola dalam pembelajaran kitab kuning secara umum menurut penulis, setidaknya berorientasi pada dua hal, yaitu menjaga kesinambungan keilmuan antara pengarang hingga santri dan meneguhkan standarisasi ilmu dalam rangka merawat ideologi ahlusunah wa al-jamaah dalam pesantren.³⁰⁸ Dengan begitu kesinambungan ilmu akan terjaga melalui hubungan yang tidak terputus dengan para guru hingga pengarangnya. Untuk selanjutnya diharapkan akan memberikan dampak positif, yang dalam nalar pesantren dikenal dengan proses menjalarnya nilai-nilai keberkahan secara berkelanjutan.

³⁰⁶ Ijazah sanad kitab Sahih al-Bukhari, Muslim dan al-Muwatta' terdapat dalam pembukaan Kitab *Irshad al-Sari fi Jami' Musannafat al-Shaikh Hasyim Asy'ari*.

³⁰⁷ Wasid Mansyur, *Tasawuf Nusantara Kiai Ihsan Jampes* (Surabaya: Pustaka Idea, 2015), 162; Lihat: Umar Mūsa Bāshā, *Al-Ijāzah al-Ilmi'ah*. Makalah tidak diterbitkan diakses di <http://feqhweb.com/vb/t6761.html>, tanggal 10 Agustus 2013.

³⁰⁸ Wasid, *Tasawuf*, 163.

Melanggengkan tradisi *ijāzah* dalam pola pengajaran kitab kuning sama halnya dengan melestarikan hubungan satu generasi dengan generasi sebelumnya, yang dengan cara ini generasi yang masih hidup akan mengingat dan mengaca keberhasilan generasi terdahulu, sekaligus sebagai modal nilai dalam rangka meneladani dan meneruskan kebaikan sesuai dengan konteksnya. Misalnya Shaikh Mahfuz al-Tarmasi kepada Kiai Hasyim Asy'ari mengijazahkan untuk mengajarkan kitab sahih al-Bukhari itu merupakan pengakuan kredibilitas keilmuan Hasyim di bidang hadis sekaligus bentuk kesinambungan hubungan antara murid dan guru hingga pengarangnya, yakni Imam Bukhari.³⁰⁹

Dengan terjaganya kesinambungan keilmuan pesantren melalui proses *ijāzah*, maka dampak selanjutnya ideologi Aswaja yang dianut mayoritas komunitas pesantren dengan sendirinya terjaga. Itu artinya, penggunaan kitab kuning sebagai inspirasi dalam memahami beberapa ajaran Islam pada dasarnya adalah dalam rangka meneguhkan semangat keislaman yang mengedepankan nilai-nilai toleransi, moderasi dan berkeadilan sebagaimana dipahami secara detail-metodologis dari pikiran-pikiran Aswaja. Tidak salah jika kemudian komunitas pesantren (baca: santri) lebih terbuka, dari pada komunitas muslim lainnya, untuk menerima nilai-nilai lokal sebagai bagian dari pem-praktikkan nilai-nilai Islam di Indonesia.³¹⁰

Bagi pesantren, kitab kuning adalah jantung, yang tanpa kitab kuning, tradisi pesantren akan hilang jati dirinya. Maka maraknya terorisme yang dianggap lahir dari pesantren, pada dasarnya adalah pesantren-pesantren yang tidak ada kaitannya secara geneologis dengan tradisi intelektual berbasis kitab kuning. Itu kalau memang benar-benar dilakukan oleh alumni pesantren-pesantren yang mengajarkan radikalisme di

³⁰⁹ Asy'ari, *Adabul Alim.*, 50.

³¹⁰ Wasid, *Tasawuf.*, 164.

Indonesia, bukan sekedar isu ideologis yang sengaja disebarkan pihak tertentu dalam rangka memojokkan komunitas pesantren di Indonesia.³¹¹

Para ulama' menyatakan bahwa *ijazah* merupakan ekstensi dan dispensasi yang menjadikan seseorang layak sebagai ilmuwan (*ahl al-'ilm*) karena adanya kebutuhan mereka akan *ijazah*, maka *ijazah* dianggap baik jika *al-mujiz* (guru yang meng-*ijazah*-kan) mengetahui materi yang di-*ijazah*-kan dan *al-mujaz lah* (murid yang menerima *ijazah*) termasuk ahli ilmu.³¹²

Hal tersebut dikuatkan oleh pernyataan Ibn 'Abd al-Barr. Ia berkata bahwasanya *ijazah* tidak boleh diberikan kecuali kepada orang yang mahir dan piawai dengan apa yang di-*ijazah*-kan, mengetahui cara mem-perolehnya, dalam materi tertentu yang diketahui, dan sanadnya tidak bermasalah.³¹³ Bahkan sebagian dari ulama yang menjadikan hal itu sebagai syarat *ijazah*.³¹⁴ Sedangkan menurut Abu Marwan al-Tibni, *ijazah* akan sah apabila *al-mujiz* (guru yang meng-*ijazah*-kan) menentukan materi yang di-*ijazah*-kan (*ma ajaza*) kepada murid yang diberi *ijazah* (*al-mujaz*).³¹⁵

Sekali lagi, tradisi *ijāzah* adalah tradisi yang lama berkembang mengiringi perkembangan keilmuan Islam, khususnya kajian hadis. Dengan menjaga kitab kuning dengan sistem *ijāzah*, setidaknya menjadi momentum pesantren untuk selalu kembali kepada masa lalu, sekalipun hidup dalam lingkungan modern. Kembali ke masa lalu bukan berarti larut di dalamnya, tapi menjadikannya sebagai potret; agar masa depan ini tidak mengalami keterputusan peradaban. Karenanya, dalam konteks ini ungkapan Mūsa Bāshā dalam akhir tulisannya *al-Ijāzah al-Ilmiyah* mendapat momentumnya:

Di antara hak kita adalah memperbaiki tradisi Arab ini (*ijāzah ilmiyah*) dan menjelaskan pemahaman serta nilai-nilainya. Bukan kembali kebelakang

³¹¹ Ibid.

³¹² Ibn Ṣalāḥ, *Taqrib al-Tadrib*, 86, Ibnu Jama'ah, *al-Manhal al-Rawi*, 88, al-Ansari, *al-Muqni'...*, 324.

³¹³ Nur al-Din Itr, *Manhaj al-Naqd...*, 217.

³¹⁴ Ibn al-Salah, *Muqaddimah...*, 78-79, al-Nawawī, *al-Taqrib wa al-Taisir...*, 61.

³¹⁵ Qadi Iyad, *al-Ilma...*, 88-89.

agar kita hidup di bawah reruntuhan dan bayang-bayang zaman tempo dulu, tetapi kita mengerjakannya agar kita mampu menjaga peradaban kita dari keterputusan. Kita sampai kepada zaman dulu dengan masa kini, dan berkelindang dengan keduanya dalam rangka merancang masa depan yang lebih unggul. Cukup berbahaya, bila kita memegang tradisi dengan cara membabi buta dan bersikap statis, sementara kita hidup dalam lingkungan keilmuan era modern”.³¹⁶

Itulah gambaran singkat tentang pentingnya *ijāzah* kitab kuning bagi komunitas pesantren. Melalui *ijāzah* standarisasi penggunaan kitab kuning diharapkan menjadi benteng bagi penguatan ideologisasi Aswaja, yaitu nilai-nilai keislaman yang bukan hanya memperhatikan fikih saja, namun juga teks-teks hadis yang menjadi sumber kedua (*second source*) dalam Islam. Standarisasi ini yang kemudian menempatkan Aswaja sebagai ajaran ortodoksi bagi komunitas pesantren, sekalipun dalam perkembangannya mengalami dinamika penafsiran, kaitannya dalam merespon isu-isu terkini.

Dalam lingkup tradisi ini, Kiai Hasyim berkembang dan membangun jejaring intelektual dengan belajar di berbagai pesantren. Pergumulan ini yang memungkinkan juga mempengaruhi cara pandang Kiai Hasyim dalam memahami, sekaligus meneguhkan kitab kuning sebagai kajian yang tidak terpisahkan dari pesantren Tebuireng, khususnya yang sanad kitab hadis, seperti sahih al-Bukhari, Muslim, Muwatta’.

b. Kajian Kitab Kuning

Dalam tradisi intelektual pesantren, termasuk Pesantren Tebuireng, kitab kuning menjadi salah satu unsur yang mesti digunakan di berbagai level pendidikan pesantren.

³¹⁶ Mūsa Bāshā, *Al-Ijāzah al-Ilmi’ah* dan Ābid al-Jābiri pemikir kontemporer dari Maroko juga memiliki pandangan yang sama terkait dengan penyikapannya atas tradisi. Menurutnya, tradisi sekaligus berdiri sebagai satu kesatuan dalam dimensi kognitif dan dimensi ideologisnya, berdiri sebagai satu kesatuan dalam fondasi nalar dan letupan-letupan emosionalnya dalam keseluruhan kebudayaan Islam. Lihat Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 6.

Keberadaannya mengiringi pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Indonesia, sehingga cukup tepat bila dikatakan bahwa penggunaan kitab kuning sebagai bahan pengajaran di lingkungan pesantren menjadi simbol unik keberadaan budaya pesantren, setidaknya dapat membedakan dengan lembaga-lembaga lainnya.³¹⁷

Tidak ada fakta historis yang menjelaskan kapan istilah kitab kuning menjadi nama khas bagi kitab-kitab yang diajarkan di pesantren. Pastinya, kitab kuning adalah istilah, bukan saja kertasnya yang berwarna kuning, tapi menggambarkan beberapa referensi keilmuan Islam yang digunakan di lingkungan pesantren dan telah menjadi ortodoks (*al-kutub mu'tabarah*),³¹⁸ berasal dari kitab-kitab karangan para ulama penganut paham Shafi'iyyah.³¹⁹ Karakteristik ini yang kemudian, pesantren dipandang sebagai lembaga pendidikan Islam yang konsisten men-transmisikan nilai-nilai Islam tradisional melalui pergumulan para kiai-santrinya dengan karya-karya ulama' abad pertengahan.

Ada dua hal menarik dan khas—sekaligus unik—dalam melihat pergumulan kalangan pesantren ketika menggunakan kitab kuning sebagai bahan ajar. *Pertama*, dilihat dari materinya, kitab kuning yang digunakan di pesantren memuat beragam materi keislaman; dari fiqih, uṣūl al-fiqh, ilmu kalam, tasawuf, hadis hingga materi ilmu alat,³²⁰ seperti ilmu nahwu (syntax), ilmu ṣaraf, maṭīq (logika), dan balāghah. Keilmuan-keilmuan yang diajarkan di pesantren dilakukan secara bertahap menyesuaikan dengan posisi santri, misalnya untuk para pemula dalam kajian ilmu alat akan akrab dengan kitab *matan al-Ajurūmīyyah* karangan 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṣanhāji atau untuk para senior akrab dengan kitab *Ṣaḥīh al-Bukhari*,

³¹⁷ Dhofier, *Tradisi*, 35.

³¹⁸ Martin, *Pesantren dan Kitab Kuning*, 85.

³¹⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, Edisi Revisi, 2011), 86.

³²⁰ Ilmu alat adalah disiplin keilmuan yang tidak bersentuhan langsung dengan materi keislaman, tapi sebagai pelengkap untuk memahaminya, seperti ilmu Nahwu, sharaf, balaghah dan lain-lain.

Ṣaḥih Muslim hingga *Fath al-Bari Sharḥ Ṣaḥih al-Bukhari* sebagai perangkat untuk memahaminya.

Kiai-kiai di pesantren memiliki otoritas untuk menentukan kitab-kitab mana yang akan digunakan bagi kalangan santri. Karenanya, antara satu pesantren dengan pesantren lainnya sangat mungkin memiliki perbedaan sesuai dengan kecenderungannya, sehingga tidak ada otoritas luar yang berhak mengatur sebab wilayah pendidikan pesantren adalah hak otonom para kiai-kiai pesantren. Dalam konteks ini ideologi kiai sebagai pemimpin pesantren dianggap turut serta mempengaruhi pada pilihan kitab yang diajarkan, misalnya mayoritas kiai-kiai pesantren yang berhaluan Aswaja memastikan kitab-kitab kuning yang diajarkan, dipastikan juga para pengarangnya memiliki ideologi Aswaja (Sunni).³²¹ Proses seleksi dilakukan secara ketat, bahkan tidak sedikit telah—atau bahkan diajarkan—dari satu guru ke guru yang lainnya hingga bersambung dengan pengarangnya (*muallif*).

Kedua, dari sisi pelaksanaannya. Secara garis besar keunikan pengajaran kitab kuning di pesantren melalui model *sorogan* dan *bandongan* atau *wetonan*. Dalam sistem *sorogan*, santri sebagai pembaca (*al-qāri'*) kitab kuning tertentu dihadapan kiai dan kiai menjadi pendengar (*al-sāmi'*), yang selanjutnya kiai melakukan pembenaran terhadap bacaan santrinya, jika ditemukan kesalahan, sekaligus memberikan petunjuk terkait dengan kandungannya. Sistem ini dilakukan secara individual sehingga setiap santri dibutuhkan persiapan dan keseriusan dalam menelaah kitabnya agar bukan saja benar, tapi tepat sesuai dengan kaedah-kaedah kebahasaan.³²²

Sementara sistem *bandongan* merupakan aktivitas pembelajaran dimana kiai berperan sebagai pembaca kitab yang telah ditentukan dan santri mendengarkannya.

³²¹ Hal ini disampaikan dalam *Muqaddimah Qanun Asasi Nahdatul Ulama*, hlm 34.

³²² Dhofier, *Tradisi*, 57.

Kiai mengulas secara mendalam tentang kitab yang dibacakan, sesekali melontarkan komentar untuk memastikan bacaannya sesuai dengan kaedah bahasa Arab, misalnya menggunakan *Nazam alfiyah ibn al-Mālik* sebagai media pembenar sesuai dengan bahasanya.

Secara khusus, sistem *bandongan* dalam mengkaji kitab kuning ini nampaknya—menurut amatan penulis di lapangan—sampai sekarang telah dilestarikan oleh para penerus pesantren Tebuireng.⁴⁷ Hal ini menandakan warisan Kiai Hasyim Asy'ari tentang kitab kuning dan karakternya telah dijaga oleh generasi setelahnya, sekaligus membuktikan bahwa fakta historis tentang kepemimpinan Tebuireng di era Kiai Hasyim Asy'ari cukup dikenal kajian kitab kuningnya, khususnya dalam disiplin ilmu-ilmu fikih dan hadis, mendapat momentumnya.⁴⁸

Dalam salah satu wawancara kepada salah seorang murid langsung Kiai Hasyim Asy'ari, kitab kuning yang diajarkan oleh Kiai Hasyim Asy'ari setelah Jumat adalah *tafsir Jalalain*, kemudian ba'da Aṣar kitab *fatḥ al-Qarib*, lalu kitab *Ḥikam*. Sedangkan kitab Bukhari Muslim dibacakan bulan Ramadan yang dihadiri oleh kiai-kiai seantero Jawa.³²³ Semua model pembelajaran kitab kuning—baik *sorogan* maupun *bandongan*—dilaksanakan dengan proses “pemaknaan”, “penjelasan” terhadap teks-teks yang dibaca menggunakan bahasa lokal sebagai pilihan. Dalam tradisi ini bisa disebut integrasi bahasa Arab dengan bahasa lokal atau lebih dikenal Arab Pegon, misalnya *faṣlun utawi iki iku ono fasal siji, fi bayani al-Salati ingdalem nerangake salat*, yang semuanya menggambarkan posisi bacaan itu dilihat dari kajian gramatika bahasa Arab, misalnya *utawi iki iku* adalah muḥtada' dan khabar, *apane* adalah *tamyīz* (keterangan benda), *hale* adalah *ḥāl* (keadaan), *ing* adalah *maʿul bih* (obyek) dan *sopo* adalah *fā'il* (subyek).

³²³ Pondok Pesantren Tebuireng, *Wawancara Eksklusif (Eps. 4) Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari di mata Santrinya, KH. Abdurrahman*, <https://www.youtube.com/watch?v=UAGiFFacYng> diakses pada 23/7/2020 pada menit ke 2:31.

Ini berlaku bagi pesantren yang menggunakan penerjemahan dengan bahasa Jawa, sementara ada pesantren-pesantren tertentu, khususnya yang berada di pulau Madura, menggunakan bahasa Madura bahkan ada yang menggunakan bahasa Indonesia, sekalipun proses pemaknaan atas teks-teks yang dibacakan memiliki kemiripan dengan penggunaan bahasa Jawa sebagai media penerjemahan atas teks kitab kuning yang dibaca.³²⁴

Secara sosiologis, penggunaan bahasa lokal dalam mendekati pemahaman atas kitab kuning menunjukkan bahwa kiai-kiai pesantren sangat memperhatikan betul unsur-unsur lokalitas. Dengan itu, kondisi sosial masyarakat santri Jawa—begitu juga santri Madura—akan mudah memahami apa yang diajarkan melalui bahasa setempat, tanpa terasa dipaksakan. Pasalnya, dengan mengkaji kitab kuning yang menggunakan bahasa Arab dan diterjemahkan dalam logika kebahasaan lokal, bukan saja memahami kandungannya, tapi sekaligus melestarikan bahasa kedaerahannya. Dalam kasus ini, pesantren Tebuireng adalah salah satu dari sekian pesantren yang konsisten menggunakan bahasa lokal (baca: Jawa) sebagai media menerjemahkan kitab-kitab kuning yang dibacakan di hadapan para santrinya.³²⁵

Inilah keunikan pengembangan tradisi intelektual pesantren melalui pergumulan kiai dan santri dalam menelaah kitab kuning yang diajarkan secara berkesinambungan hingga saat ini. Di satu pihak kalangan pesantren berkepentingan menyampaikan ajaran Islam yang diadopsi dari ragam kitab kuning dan di lain pihak kalangan pesantren juga mengembangkan pendekatan budaya lokal sebagai sarana pemaknaan atas teks-teks kitab kuning sebagai bagian dari strategi kebudayaan dalam mendakwahkan Islam. Potret ini sekaligus menggambarkan sepintas tentang ideologi pesantren, yang tidak

³²⁴ Abdul Munip, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia* (Jogjakarta: UIN SUKA, 2008), 13.

³²⁵ Ibid.

saja memperhatikan formalitas ibadah, tapi juga substansi peribadatan itu di-shari'atkan. Formalitas ibadah dan substansinya bagaikan dua sisi mata uang yang saling menyempurna, bukan saling menegasikan antara yang lain.

3. Metode Kiai Hasyim Memahami Hadis

Pemahaman hadis tidak terlepas dari cara (metode) untuk mengungkap makna agar mendapatkan kandungan yang tepat atau minimal mendekati kebenaran. Itu sebabnya metode yang digunakan Kiai Hasyim untuk memahami hadis sangat berperan penting. Kiai Hasyim tidak menggunakan istilah-istilah dalam hadis, karena bertujuan untuk memperjuangkan tradisi mazhab supaya lebih mudah dipahami dan lebih aplikatif. Terbukti dalam karyanya tidak ditemukan pembahasan tentang takhrij maupun pembahasan khusus terkait hadis.

Sebenarnya metode yang digunakan Kiai Hasyim Asy'ari dalam memahami hadis tidak berbeda dengan ulama tradisional pada umumnya, yang tentunya tidak bisa dilepaskan oleh ruang lingkup yang mengitarinya, seperti ketika Kiai Hasyim berinteraksi dengan ulama Nusantara maupun ulama di tanah Hijaz. Artinya, para ulama abad XIX dan XX memiliki peran penting membentuk cara berpikir Kiai Hasyim Asy'ari, termasuk di bidang hadis. Selain itu, kitab referensi yang dijadikan acuan rata-rata ulama yang multidisipliner seperti al-Shafi'i, Malik, 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam, Qaḍi 'Iyad, al-Nawawi, Zakariyya al-Anṣari.

Deretan ulama di atas dikenal bukan hanya menguasai satu fan keilmuan saja, akan tetapi multidisipliner keilmuan. Misalnya, Izzuddin Ibn Abd Salam, al-Nawawi, yang dikenal sebagai orang yang memahami hadith melalui pendekatan fikih (*faqih al-hadith*). Bahkan salah satu dari beberapa guru Kiai Hasyim Asy'ari yang membentuk nalar pikirnya bernama Shaikh Mahfuz al-Tarmasi dikenal ahli hadis, *fikih*, *qira'at*, dan tarekat. Dari sini, sangat terlihat bahwa Kiai Hasyim tumbuh dari didikan para pengajar

yang memiliki prestasi di berbagai bidang keilmuan, sehingga secara tidak langsung berimbas pada Kiai Hasyim Asy'ari. Kiai Hasyim menegaskan bahwa untuk memahami nas al-Qur'an hadis harus melalui pintu mazhab, dan tentunya dasar penguasaan bahasa Arab. Hal ini secara tidak langsung Kiai Hasyim telah mengikuti jejak guru-gurunya dalam memahami hadis.

a. Pola Mazhab

Secara etimologis, mazhab merupakan derivasi dari kata *dhahaba* (pergi). Kata mazhab bersinonim dengan *al-ra'y* (pendapat) dan *al-tariqah* (jalan, metode). Dalam terminologi *fiqh*, mazhab adalah jalan pikiran yang ditempuh oleh mujtahid dalam menetapkan hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an hadis. Sedangkan secara populer, mazhab dipahami sebagai *madrasah al-fikriyah* atau *school of thought* yang intinya adalah aliran pemikiran dalam berbagai bidang.³²⁶ Dalam ensiklopedia Islam, "mazhab" diartikan sebagai "pendapat" atau "aliran" yang bermula dari pikiran atau ijtihad seorang imam dalam memahami sesuatu baik filsafat, fikih, teologi dan sebagainya, yang diikuti dikembangkan menjadi suatu aliran, sekte atau ajaran.³²⁷

Sesuai dengan lahirnya ragam gerakan dalam Islam, terdapat pula ragam mazhab dalam fikih, akidah, tasawuf. Misalnya di bidang fikih ada mazhab Hanafi, Maliki, Shafi'i, Hanbali, Ishaq bin Rahawaih, Sufyan al-Thauri, Dawud al-Zahiri, dan lain-lain. Di bidang akidah atau kalam, terdapat *qadariyyah*, *karamiyyah*, *jabariyyah*, *muktazilah*, *shi'ah*, *ash'ariyyah*, *ahl al-hadith* dan lain-lain. Sedangkan di bidang tasawuf terdapat mazhab falsafi seperti Ibn Arabi, dan akhlaqi seperti Junaid al-Baghdadi maupun al-Ghazali.

Sistem kemazhaban menjadi standarisasi pola keagamaan yang berbasis kepengikutan terhadap pendapat atau metodologi mazhab dalam memahami ajaran

³²⁶ Zuhri, *Pemikiran*, 159

³²⁷ Achmad Musyahid Idrus, *Pengantar Memahami Mazhab* (Gowa:Pusaka Almaila, 2017), 53.

Islam. Posisi mazhab dalam hal ini sangat penting karena merupakan *transmitter* yang memiliki otoritas religious untuk menyampaikan substansi agama kepada umat Islam. Selain itu, sistem ini mengandaikan kontinuitas dalam memperoleh ajaran agama yang otentik, karena berintikan penghargaan yang tinggi terhadap keberadaan mata rantai (*isnad*) periwayatan yang tidak terputus (*tasalsul*). Mata rantai periwayatan agama ini, merupakan bagian penting dari konsepsi yang populer disebut *shuhud 'ain al-shari'ah* (menyaksikan mata air syariat).³²⁸ Indikator seseorang bermazhab terukur dari dua hal:

1. Menukil Pendapat ulama

Dalam beberapa redaksi hadis yang ditampilkan oleh Kiai Hasyim lazimnya dijelaskan menggunakan keterangan yang dinukil dari para ulama (*manqūl min aqwāl al-'ulama*). Ulama yang dimaksud adalah mereka yang tergolong dalam *al-sawad al-A'zam* atau lebih akrab disebut *ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*, baik yang memiliki karya atau tidak.³²⁹

Kiai Hasyim menegaskan dalam *risalah ahl al-Sunnah wa al-jama'ah* bahwa kategori ulama yang bisa dinukil perkataannya adalah ulama yang mengikuti ajaran *salaf al-salih* dan ulama al-Azhar Kairo, Mesir.³³⁰ Oleh karena itu tidak jarang permasalahan yang muncul, Kiai Hasyim mengutip bahkan menerjemahkannya, seperti terjemahan *risalah fi Jawāz al-taqlid*, tulisan Shaikh Yusuf al-Dajawi yang diterjemahkan menggunakan bahasa Jawa Pegon tentang bolehnya taklid. Kiai Hasyim Asy'ari memulainya dengan mendeskripsikan bahwa terjemahan tersebut hadir dikarenakan kondisi yang mengkhawatirkan pasca munculnya kelompok dan tulisan-

³²⁸ Zuhri, *Pemikiran.*, 160

³²⁹ Asy'ari, *Risalah.*, 14.

³³⁰ Hasyim Asy'ari, *Risalah fi Jawaz al-Taqlid*, (Jombang: Pustaka Warisan Tebuireng, 2019), 3.

tulisan yang mengharamkan bahkan mengkufurkan taqlid. Kiai Hasyim menegaskan dalam risalah tersebut:

“Puniko keteranganipun wenangipun taqlid soho nolak dateng tiyang kang ngaromaken taqlid, kehatur panjenenganipun Shaikh Yusuf al-Dajawi, mugl Gusti Allah paring panjang umur panjenengan soho kabebasan soho kawilujengan soho ngasoraken dateng tiyang kang ahli melempeng kang ahli fitnah. Sak sampunipun mekaten, wonten ing negari kulo setunggal pantan kang mboten kagungan pendamelan namung ngino-ngino pangkatipun para imam ulama al-din lan nacat dateng tiyang kang sami taqlid dateng poro ulama al-din, sehingga setengahe pantan ngangggit kitab risalah perlu kanggge ngawon-ngawon ulama, lan wonten pundi panggonan ngundangaken harome taqlid, lan nyegah dateng tiyang awam saking taqlid tiyang alim ingkang ditangkleti krono sak estu mboten wenang anut dateng wicarane poro ulama, lan wajib bali dateng al-Quran lan hadis. Kulo nyuwun dateng panjenenganipun Shaikh Yusuf supados panjenengane kerso nerangaken dateng kaleresan, kawulo mboten nggadahi pangungsan maleh lintune “jami’ al-Azhar” lan ulama’e jami’ al-azhar kang kinging dipun tangkleti ingdalem sedoyo masalah kang gati-gati”.³³¹

Mukaddimah tersebut merupakan deskripsi persoalan yang terjadi di sebuah negeri yang dihuni oleh sekelompok golongan yang menghina, menjelekan, bahkan mengharam-kufurkan taklid. Bahkan sebagian kelompok berusaha mencegah masyarakat awam untuk taklid kepada orang alim yang menjadi rujukan, lantaran tidak bolehnya mengikuti perkataan para ulama, dan wajib kembali pada al-Qur’an dan hadis.

Berikut salah satu hadis yang diterjemahkan oleh Kiai Hasyim Asy’ari:

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A
أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي كُلِّ مُنَافِقٍ عَالِمِ اللِّسَانِ جَاهِلِ الْقَلْبِ

“Artosipun, luweh kinawedeni ingsun tumrap umat ingsun saben-saben wong munafik kang alim lisane, pinter guneman, kang bodoh atine, ora ngeguno maring wong kang diagungaken Allah.”³³²

Redaksi hadis tersebut bila dimaknai secara letterleijk, maka berbicara seputar orang munafik yang pintar berbicara namun bodoh hatinya. Akan tetapi Kiai Hasyim

³³¹ Ibid.

³³² Ibid

memaknai hadis tersebut dengan tambahan frasa “orang munafik adalah mereka yang tidak menghormati kepada orang yang dihormati Allah.”

Demikian pula terkait tema “persaudaraan” yang tertulis dalam *risalah al-Tibyān*, Kiai Hasyim mengutip *aqwāl ulama* untuk memahami dan menjelaskan hadis tentang larangan memutus persaudaraan yang kemudian diimplementasikan dalam wujud persatuan dan merebut kemerdekaan. Salah satu redaksi yang ditampilkan dalam *al-Tibyān* terkait “mendiamkan” adalah:

وعن انس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لَا تَقَاطِعُوا وَلَا تَدَابِرُوا وَلَا تَبَاغِضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ. رواه البخاري وأبو داود والنسائي ومسلم والطبراني

Dari Anas, ia berkata, Rasulullah bersabda “jangan memutus persaudaraan, jangan memalingkan muka, jangan marah, jangan hasud, Jadilah hamba Allah yang mengutamakan persaudaraan dan tidak halal bagi muslim mendiamkan saudaranya melebihi tiga hari”

Kemudian Kiai Hasyim menukil pendapat Ibn Hajar bahwa yang dimaksud dengan “*yahjura*” adalah memusuhi saudaranya di atas tiga hari tanpa uzur syar’i, membuang muka ketika bertemu, dan membencinya, sehingga menyinggung perasaannya.³³³ Maksud *aqwal ‘ulama* pada poin ini adalah karena mereka merupakan generasi terbaik yang bisa dipertanggungjawabkan kredibilitasnya keilmuannya. Salah satu statemen Kiai Hasyim terekam sebagai berikut:

فِي أَيِّهَا الْعُلَمَاءُ وَالسَّادَةُ الْإِتْقِيَاءُ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، أَهْلِ مَذَاهِبِ الْإِرْبَعَةِ، أَنْتُمْ قَدْ أَخَذْتُمْ الْعُلُومَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ قَبْلِهِ بِاتِّصَالِ السَّنَدِ إِلَيْكُمْ، وَتَنْظُرُونَ عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ فَأَنْتُمْ حَزَنْتُمْ وَأَبْوَابُهَا، وَلَا تُؤْتُوا الْبُيُوتَ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا، فَمَنْ آتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سَارِقًا³³⁴

³³³ Hasyim Asy’ari, *al-Tibyān fi al-Nahyi an muqata’at al-Arham wa al-Aqarib wa al-Ikhwān* (Jombang: Pustaka Warisan Tebuireng, 2019), 9-10.

³³⁴ Hasyim Asy’ari, *Muqaddimah Kanun Asasi*, 24.

“Wahai para ulama dan tokoh dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah, pengikut empat mazhab, kalian semua telah mengambil ilmu dari ulama sebelum kalian dan mereka juga mengambil ilmu dari ulama sebelumnya dengan jejaring transmisi keilmuan yang menyambung kepada kalian, dan kalian harus melihat dari siapa kalian mengambil (mempelajari) ilmu agama, sebab kalian adalah penjaga dan pemegang kuncinya. Oleh karena itu jangan memasuki rumah kecuali melalui pintunya. Siapapun yang memasuki rumah tanpa melalui pintu, maka disebut pencuri”.

Kiai Hasyim membuktikannya ketika membahas seputar hadis tentang bid’ah yang pemahamaannya dinukil dari pendapat ulama mazhab, ia mengutip pendapat al-Shafi’i maupun Malik terkait “perkara baru” yang tidak ada dasar syariatnya:

و قال الشافعي: ليس ببدعة، استند لحديث: ما تركته لكم فهو عفو³³⁵

Bagi Malik, tetap termasuk bidah, sedang bagi al-Shafi’i, bukanlah bidah. Kiai Hasyim menjatuhkan pilihannya kepada pendapat al-Shafi’i bahwa sesuatu yang baru bukanlah bid’ah. Artinya, Kiai Hasyim tidak secara serampangan memahami redaksi hadis, karena ia menukil pendapat *aqwal ulama* yang dibaca dalam karya-karya maupun guru-guru berafiliasi mazhab. Terbukti banyak pula yang dijadikan referensi seperti kitab *al-Waraqāt*, *Hujjat al-Wuṣul*, *Al-Mustaṣfa*, *Qawa’id al-Aḥkam* karya Ibn Abd Salam.

2. Menukil Kitab Mu’tabar

Van Bruinessen menyatakan bahwa literatur pesantren kerap disebut kitab kuning. Dari kitab-kitab tersebut terdapat diktat terkait ajaran Islam, baik fikih, tasawuf, tauhid. Uniknya kitab kuning yang khusus hadis tergolong mata pelajaran yang relatif baru di pesantren. Para santri memang menjumpai banyak hadis selama mengikuti pelajaran—tidak ada karya fikih yang tidak didukung dengan argumen-argumen berdasarkan

³³⁵ Hasyim Asy’ari, *Risalah ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*, 6-7.

hadis—tetapi hadis-hadis tersebut sudah diproses, diseleksi, dan dikutip menurut keperluan pengarangnya.

Kitab *mu'tabar* di sini adalah kitab yang berbasis *ahlussunnah wa al-jamaah*, baik di bidang tafsir, hadis, fikih, tasawuf. Hanya saja, penyebutan kitab *mu'tabar* ini tidak disertai kategorisasi maupun daftar lengkap nama kitab beserta penulisnya. Artinya, seluruh pemahaman Kiai Hasyim tidak terlepas dari *kutub al-mu'tabarah* yang menjadi standarisasi ulama abad klasik dan pertengahan. Khusus untuk wilayah hadis, Kiai Hasyim memprioritaskan Şahih al-Bukhari, Muslim dan beberapa kitab *sharh* seperti *Fath al-Bari*, *Irshad al-Sari*, *Sharh Muslim li al-Nawawi*. Utamanya bagi pengkaji fikih menggunakan kitab-kitab Sunan seperti Sunan Abi Dawud, Muwatta', Sunan Ibn Majah, dan al-Tirmidhi.³³⁶ Namun yang terpenting adalah mengecek ulang kitab-kitab kuning yang tersebar dan diajarkan di pesantren apakah sesuai dengan ideologi *ahlussunnah wa al-jamah* ataukah bukan. Harapannya tidak lain adalah berpegang dan melestarikan aqidah *salaf al-salih*.³³⁷

Keputusan ini bukanlah tanpa alasan. Sebab masifnya kitab maupun terjemahan yang masuk di tanah air tidak mencerminkan ideologi *ahlussunnah wa al-jama'ah*, bahkan menentang tradisi mazhab, anti taqlid. Kitab yang digunakan rujukan terdiri dua jenis, 1) kitab *sharh*, 2) kitab yang berhaluan *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*. Oleh sebab itu, Kiai Hasyim menyetujui agar kitab yang beredar dan dikaji dalam pesantren untuk diteliti kembali. Tujuannya tidak lain agar dalam memahami hadis sesuai dengan koridor bermazhab (*ahl al-sunnah wa al-jama'ah*).³³⁸

Salah satu misal ada dalam kitab *Durar al-Muntahthirah*, Kiai Hasyim mengutip dari kitab *Hilyat al-Auliya'* karya Abu Nu'aim al-Asfahani dengan redaksi:

³³⁶ Asy'ari, *Adab al-Alim.*, 47.

³³⁷ Hasyim Asy'ari, *Muqaddimah Qanun Asasi li jam'iyah Nahdatil Ulama* (Surabaya: Penerbit Nahdatul Ulama, t.th), 10

³³⁸ Ibid.

فَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْفِتْنَةَ تَجِيءُ فَتَنْسِفُ الْعِبَادُ نَسْفًا وَيَنْجُوا الْعَالَمَ بِعِلْمِهِ
رواه ابو نعيم في الحلية ³³⁹

Redaksi ini tidak ditemukan dalam *kutub al-sittah*. Akan tetapi ada pada *Hilyatul Aulia'*. Hemat penulis, Kiai Hasyim memilih *Hilyatul Aulia'* karena sosok Abu Nu'aim al-Asfahani yang dikenal sebagai ahli hadis bermazhab Shafi'i yang juga memiliki minat pada dunia tasawuf.

Dalam konteks ini, persoalan yang mengemuka adalah standarisasi *kutub mu'tabar*. Sebab kriteria kitab *mu'tabar* yang sudah direduksi menjadi hanya kitab-kitab mazhab empat sebetulnya tidak senafas dengan semangat *fiqh* sebagai produk ijtihad. Terlebih kriteria *mu'tabar* disitu ada kesan yang mengunggulkan imam tertentu dan merendahkan imam lain. Hal ini menyalahi *al-ijtihad la yunqadu bil ijtihad*.

Dalam Muktamar sendiri dikatakan bahwa *kutub mu'tabarah* adalah kitab *ahlussunah wal jamaah* dan dipersempit lagi kitab *mazahib*. Kitab di luar *mazahib* tidak boleh dipakai. Contohnya kitab yang mengkritik tawassul, tarekat, kewalian karya Ibn Taimiyyah atau Ibn al-Qayyim. Padahal muara fikih adalah terciptanya keadilan social di masyarakat. Alasan yang mengemuka adalah *sadhan li al-zariah* (preventif).

b. Melalui Bahasa

Penggunaan ilmu bahasa Arab diantaranya untuk mengetahui detail-detail lafaz sehingga dengan memahami makna yang terkandung dalam ayat ataupun sunah sehingga sesuai berdasarkan nas. Terkadang dilalah lafaz yang tertulis secara tekstual

³³⁹ Peneliti mencoba menelusuri melalui kitab *Hilyat al-Auliya*, sanad lengkapnya adalah Abi Nu'aim al-Asfahani (w. 430 H) dari Muhammad bin Ahmad bin Yakub al-Jurjarai (w.378) dari Muhammad bin Khalid al-Barda'i, (pindah) ke Abdullah bin Muhammad bin Ja'far dari Abu Hatim al-Fadl keduanya berkata telah dikisahkan dari Ibn Atiyyah (w. 265 H) dari Baqiyyah bin al-Walid (w. 197 H) dari Ibrahim bin Adham (w.162 H) dari seorang tabi'in tengah, Abu Ishaq al-Hamdani w. 129 H di Kufah) dari sahabat Abu Imarah al-Ansari (w. 72 H di Kufah) dari sahabat Abu Hurairah. Lihat: Abu Nuaim al-Isfahaniy, *Hilyatul Aulia'*, juz 8 (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 84; Lihat pula, Hasyim Asy'ari, *Durar al-Muntahirah*, 1.

berbeda makna dan maksudnya. Oleh karena itu, diperlukan metode khusus untuk memahami nas dari al-Qur'an hadis. Para ulama' telah menetapkan beberapa kaidah yang bisa digunakan dalam memahami dalil naqli. Kaidah *lughawiyah* inilah yang nantinya dijadikan patokan dan pedoman dalam istinbath hukum Islam.

Teks dalam hadis tidak hanya menggunakan satu kalimat yang mengandung satu arti, namun bisa jadi satu kalimat memiliki beberapa cakupan makna. Lafaz al-Quran bisa ditampilkan dalam berbagai bentuk; 'am dan khas, mutlak dan muqayyad, muhkam dan mutasyabih, dan sebagainya yang kesemuanya itu bisa dipahami bila dilakukan pengkajian terhadap gaya bahasa Arab, makna kata dan mufradat-mufradatnya, struktur kalimatnya, dan lain-lain.

Kaidah bahasa Arab sering digunakan oleh Kiai Hasyim Asy'ari memahami redaksi hadis, misalnya tentang hadis "*kullu muhdathatin bid'ah, wa kullu bid'atin dalalah*". Lafaz "*kullu muhdathatin* dan *bid'atin* adalah 'am yang digunakan secara khusus ('am makhsus). Kata "*muhdathat*" dan "*bid'atun*" merupakan isim nakirah yang diidhafahi oleh "*kullun*" dan bersifat umum, sedangkan setiap hal yang umum bersifat terbuka pada "pengecualian". Hal ini senada dengan pendapat al-Nawawi bahwa "semua perkara baru atau bidah itu sesat adalah kata-kata umum namun dibatasi". Dengan kata lain, "sebagian besar bidah itu sesat", bukan "seluruh perkara yang baru (bidah) itu sesat".³⁴⁰

Pemahaman melalui bahasa Arab ini menegaskan bahwa Kiai Hasyim menggunakan sebagai alat memahami hadis, karena hadis merupakan teks Arab yang harus didekati dengan bahasa Arab. Dari sini, Kiai Hasyim menyimpulkan bahwa tidak semua perkara baru adalah sesat, selama tidak menyalahi syariat agama, maka ia diperbolehkan.

³⁴⁰ Al-Nawawi, *Sharḥ Saḥīḥ Muslim*, juz 6., 154.

Metode penggunaan bahasa Arab ini bisa ditemukan dalam karya Kiai Hasyim Asy'ari berjudul *al-Jasus fi hukmi al-Naqus, Kaff al-'Awwam, risalah ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Kiai Hasyim menggunakan beberapa kamus bahasa Arab seperti *al-Munjid, al-Muḥīt, al-Miṣbah, Faraid al-Lughah* dan gramatika Arab seperti nahwu sarf.

B. KATEGORISASI PEMAHAMAN HADIS KIAI HASYIM ASY'ARI

1. Tekstual

Tekstualitas pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari pada dasarnya memiliki unsur dogmatik dan agenda tertentu yang sangat urgen untuk umat Islam. Akan tetapi bila tidak memungkinkan, maka ia menampilkan redaksi lain dari kitab penjelas (*sharh*) yang akan menguraikan maksud hadis. Dalam hal memahami hadis secara tekstual, Kiai Hasyim menyebutkan bahwa perkara gaib khususnya terkait kehidupan akhirat (eskatologi), tentang tanda-tanda kiamat, munculnya Dajjal, merupakan peristiwa yang pasti terjadi dan seharusnya cukup dengan mengikuti petunjuk al-Qur'an dan hadis Nabi. Tidak ada ruang untuk ditafsirkan oleh akal. Ada beberapa tema yang berhasil peneliti dapatkan terkait hadis yang dipahami secara tekstual, yakni: a) Iman dan kegaiban, b) Akidah (ideologi). Kedua tema ini dipahami sesuai makna lahiriah karena ada agenda yang memang disisipkan. Berikut hadis-hadis tersebut:

a. Iman dan Kegaiban

Redaksi hadis bertemakan kegaiban seperti Malaikat Maut, Munkar Nakir, Dajjal dipahami secara tekstual oleh Kiai Hasyim Asy'ari. Berikut contoh hadis tentang Dajjal:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَحُمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ أُنذِرَ أُمَّتَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ، أَلَا إِنَّهُ أَعْوَرٌ، وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، وَمَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ ك ف ر³⁴¹

³⁴¹ Muslim, Sahih, juz 4, 2248.

Muhammad bin Muthanna dan Muhammad bin Bashir bercerita kepadaku, mereka berkata Muhammad bin Ja'far bercerita kepadaku, Shu'bah bercerita kepadaku dari Qatadah, ia berkata: Setiap nabi pasti telah memperingatkan umatnya akan bahaya si mata satu yang gemar berdusta. Ingatlah, sesungguhnya dia itu buta sebelah, sedangkan Tuhan kalian tidak buta sebelah. Dan di antara kedua matanya terdapat tulisan kafir.

Hadis tentang Dajjal ini terdapat dalam Sahih Muslim dan Sunan al-Tirmidzi berstatus sahih. Bila berpijak menggunakan teori yang diusung Syuhudi Ismail, maka hadis tentang Dajjal ini masuk kategori universal atau umum. Motif pencantuman Kiai Hasyim tentang kegaiban ini tidak terlepas akan pentingnya percaya kepada perkara yang telah dituturkan dalam kitab suci. Di antaranya adalah kegaiban yang meliputi tanda kiamat, Yakjuj Makjuj, Dajjal, turunnya Isa, bangkit dari kubur, pertanyaan Munkar Nakir. Penegasan Kiai Hasyim agar memahami hadis tentang kegaiban secara tekstual mengindikasikan bahwa dalam persoalan kegaiban, tidak memerlukan nalar untuk mengupasnya, namun lebih kepada percaya. Hal ini tidak terlepas dari sisi sosio-religius masyarakat yang masih awam dan belum kuat keimanannya. Rapuhnya iman kepada perkara yang gaib itu semakin mudah runtuh ketika masyarakat awam didoktrin oleh ragam aliran.³⁴²

Dalam kitab *al-Nur al-Mubin*, Kiai Hasyim juga mencantumkan hadis tentang Iman kepada Allah dan Nabi. Menurut Kiai Hasyim, iman adalah mencintai dengan totalitas, termasuk mencintai Nabi sahabat dan segala hal yang berkaitan dengannya. Berikut hadis yang terkait hal tersebut ialah:

³⁴² Asy'ari, Kafful Awwam.

حدثنا عبد الله بن محمد المسندي قال حدثنا أبو روح الحرمي بن عمارة قال حدثنا شعبة عن وafd بن محمد قال سمعت أ بي يحدث عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيُؤْمِنُوا بِي وَبِمَا جِئْتُ بِهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ (متفق عليه)³⁴³

“aku diperintah memerangi manusia sehingga mereka membaca syahadat dan beriman kepadaku, perkara yang kubawa. Jadi apabila mereka melakukannya, maka darah mereka aman dariku. Sedangkan perhitungan amal mereka kepada Allah.

Kiai Hasyim mencantumkan hadis ini tanpa ada penjelasan lebih lanjut siapa yang dimaksud “al-Nas” dan mengapa harus diperangi. Kiai Hasyim hanya mempertegas bahwa iman kepada Nabi Muhammad itu wajib ain. Keimanan dan keislaman seseorang terletak pada iman tersebut. Secara implisit, hadis ini menunjukkan bahwa mengajak orang lain untuk masuk Islam dan iman kepada Allah dan Nabi adalah sebuah kewajiban.³⁴⁴

Kiai Hasyim hanya menambahkan penjelasan bahwa iman kepada Nabi adalah mempercayai risalah atau kenabiannya serta mempercayai segala hal yang datang dari Allah dan Nabi. Relevansi iman itu bisa terukur dari kesaksian melalui lisan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Apabila kepercayaan kepada Nabi di dalam hati disertai ucapan syahadat melalui lisan, maka sempurna lah keimanannya.

Hemat penulis, apa yang disebutkan oleh Kiai Hasyim terkait keimanan kepada Nabi adalah tekstual, yang kemudian membentuk rasa kecintaan pada Nabi Muhammad, sehingga segala hal yang dinisbatkan dengan Nabi wajib diteladani. Bahkan kecintaan pada Nabi ini menjadi landasan dalam menyebarkan ideologi ahlussunnah wal jama'ah. Itu semua diwujudkan melalui maulid Nabi, membaca tarikh Nabi, mencintai sahabat

³⁴³ Hadis ini tertulis menggunakan “muttafaq ‘alaih” yang mengindikasikan bahwa Kiai Hasyim hanya mengutip dari Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim (di dalam Tirmizi, al-Nasai, Baihsqi, Abu Dawud juga ada) yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah dan Ibn Umar. Lihat al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, juz 1., 17

³⁴⁴ Asy'ari, al-Nur al-Mubin

dan ahlul bait Nabi. Oleh sebab itu, keberadaan dhuriyyah Nabi seperti habaib dalam pandangan Kiai Hasyim sangat dihormati, tidak boleh dihina, diumpat dan diintimidasi. Apabila ada yang menghina Nabi, keluarga dan sahabatnya, maka tergolong memusuhi Allah.³⁴⁵

b. Akidah (ideologi)

Kiai Hasyim menukil hadis tentang pecahnya umat dan akidah yang selamat dari Sunan Abi dawud dan Sunan Ibn Majah, Sunan al-Tirmizi tentang umat yang Islam terpecah hingga 73 golongan dan yang selamat hanya satu. Sebenarnya jalur hadis ini juga diriwayatkan oleh Anas bin Malik, 'Auf bin Malik. Namun Kiai Hasyim mengutip dari jalur Abi Hurairah saja. Pilihan Kiai Hasyim ini cukup beralasan karena jalur riwayat selain Abu Hurairah mengalami permasalahan pada sosok 'Auf bin Malik.³⁴⁶

Berikut hadis yang penulis temukan jalur Abu Hurairah dari Sunan Abi Dawud³⁴⁷:

حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ بَقِيَّةٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -
 ﷺ - « افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ
 فِرْقَةً وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً

Dalam pemaknaan Kiai Hasyim, hadis ini menjadi penting untuk dipahami secara tekstual, karena perpecahan umat Islam nyata terjadi. Secara eksplisit Kiai Hasyim sependapat dengan Shihab al-Khafaji bahwa satu golongan yang selamat itu adalah ahlussunnah wa al-jama'ah. Mereka adalah Abu al-Hasan al-Asy'ari yang mendirikan ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.³⁴⁸

Memang munculnya pemahaman bahwa kelompok yang selamat hanya ahl al-sunnah wa al-jama'ah ini memunculkan sejumlah kejanggalan, baik secara akal sehat maupun norma, bahkan al-Qur'an tidak pernah menyinggung permasalahan ini,

³⁴⁵ Asy'ari, *Al-Nur al-Mubin.*, 4; *Risalah ahl al-Sunnah.*, 11.

³⁴⁶ Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, juz 2., 1322.

³⁴⁷ Abi dawud, Sunan, juz 4., 323.

³⁴⁸ Asy'ari, *Risalah*, 23.

misalnya, sesungguhnya Allah memasukkan hambanya yang berakidah ahl al-sunnah wa al-jama'ah, dan jelas bertentangan dengan hadis yang menyebutkan siapapun yang membaca shahadat ia akan masuk surga.

Oleh sebab itu, tekstualitas Kiai Hasyim terkait memahami hadis tentang ideologi ini dirasa cukup penting karena bila menengok sejarah munculnya aliran di Nusantara pada abad ke 18-19 lazimnya berorientasi kepada kekuasaan dan rentan menyalahgunakan teks untuk kepentingan kelompoknya. Mereka tidak memiliki konsep tawassut, moderasi, dan menjaga kebersamaan dalam merawat tradisi ulama salaf al-saleh. Akhirnya, Kiai Hasyim menarasikan berulang kali akan pentingnya berideologi ahlussunnah wa al-jama'ah.

2. Kontekstual

Kiai Hasyim memahami hadis secara kontekstual terkait dua tema: a) Makna sunnah bid'ah, b) Menjaga Persaudaraan. Berikut hadis yang dipahami secara kontekstual, khususnya dalam konteks keindonesiaan:

a. Makna Sunnah bid'ah

Hadis yang bertemakan tentang sunah dan bidah ini termasuk sering ditulis berulang (*mutakarrirah*) oleh Kiai Hasyim Asy'ari, yaitu:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُكْرَمٍ بْنِ خَالِدِ الْبُرَيْثِيِّ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا ثَوْرُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا ثَوْرُ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ مَعْدَانَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرِو السُّلَمِيِّ وَحُجْرُ بْنُ حُجْرٍ الْكَلَاعِيُّ قَالَا أَتَيْنَا الْعُرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ وَهُوَ مِمَّنْ نَزَلَ فِيهِ { وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ } [التوبة: ٩٢] فَسَلَّمْنَا وَقُلْنَا أَتَيْنَاكَ زَائِرِينَ وَمُقْتَبِسِينَ فَقَالَ الْعُرْبَاضُ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - ذَاتَ يَوْمٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَوَعظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجَلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ فَقَالَ قَائِلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودِعَ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا فَقَالَ أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي

وَسُنَّةَ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ
 مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ³⁴⁹

“Bercerita kepadaku Ahmad bin Mukram bin Khalid al-Birtiy, telah bercerita kepadaku Ali bin al-Madiniy, bercerita kepadaku Walid bin Muslim, dari Thaur bin Muslim dari Thaur bin Yazid dari Khalid bin Ma’dan, bercerita kepadaku Abdurrahman bin ‘Amr al-Sulamiy dan Hujr bin Hujr al-Kalla’iy, mereka berkata: al-‘Irbad bin Sariyah berkata, suatu ketika Rasulullah Salat bersama kita, kemudian ia berpesan kepada kami sebuah pesan yang membuat hati tergetar. Selanjutnya Irbad berkata wahai Rasulullah seakan-akan pesanmu ini adalah pesan perpisahan, Rasulullah berkata “aku berpesan kepada kalian semua untuk bertakwa kepada Allah dan ta’at pada pemimpin meski dari kalangan hamba, sebab siapa pun yang hidup setelahku akan melihat banyak pertikaian. Maka dari itu, berpegang teguhlah kepada sunnahku, sunnah khulafa’ rashidin. Berpegang teguhlah kalian dengan sungguh-sungguh (gigi geraham), dan hindari perkara yang baru karena setiap perkara yang baru adalah bid’ah dan bid’ah adalah sesat.”

Redaksi Hadis tentang sunnah bid’ah ini dicantumkan Kiai Hasyim dalam kitab *Risalah ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah, Kaff al-Awwam, al-Nur al-Mubin* dan *Ziyadatu Ta’liqat*. Motif penulisan hadis ini, bila dilihat dari sosio-historis pada tahun 1912-1933 terdapat ragam aliran, tergolong maraknya kaum modernis yang anti mazhab, menolak tradisi ziarah, tawassul. Di antara aliran tersebut adalah pengikut Muhammad Ibn Abd Wahab, pengikut Abduh dan Rashid Rida, Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang mengharamkan ziarah ke makam Nabi dan menyalahi pendapat kelompok lainnya. Selanjutnya, aliran Rafidah yang mencela sahabat Nabi, kelompok *ibāhiyyun*, kelompok penganut reinkarnasi, kelompok *ḥulūl* dan *ittihād* yang mengaku ahli sufi.³⁵⁰ Urgensitas hadis ini bagi Kiai Hasyim Asy’ari adalah komitmen untuk berpegang teguh kepada sunnah Nabi yang diartikan sebagai meneladani, mengikuti dan tidak menyalahi sunnahnya maupun sahabatnya.³⁵¹ Kiai Hasyim Asy’ari mencantumkan redaksi hadis ini hingga berulang kali dengan tujuan untuk memberikan pesan kepada umat Islam

³⁴⁹ Ibn Hibban, Sahih Ibn Hibban, juz 1, 179.

³⁵⁰ Asy’ari, *Risalah*, 5-7.

³⁵¹ Asy’ari, *al-Nur al-Mubin*, 7.

khususnya di Nusantara untuk tetap berpegang teguh pada ajaran *ahlussunah wa al-Jamaah*.

Kiai Hasyim mengartikan *sunnah* sebagaimana dikatakan oleh Abul Baqa dalam kitab *Kulliyāt-nya-* menurut etimologi berarti jalan atau cara, walaupun tidak diridhai, sedangkan menurut terminologi *shara'*, term *Sunnah* ialah sebutan bagi jalan atau cara yang diridhai dalam menempuh agama, yakni jalan yang ditempuh oleh Rasulullah SAW atau orang-orang memiliki otoritas sebagai panutan dalam masalah agama, seperti para sahabat Nabi. Kemudian Kiai Hasyim mengimbuhkan definisi *al-sunnah* secara terminologi '*urf* (kebiasaan) dengan sesuatu yang dilakukan secara rutin oleh orang yang patut diteladani, baik seorang nabi maupun seorang wali.³⁵² Pencantuman kata wali disini mencerminkan sosok Kiai Hasyim Asyari sebagai penganut tasawuf dan mempercayai tradisi tawasul tabarak yang ditentang oleh kalangan modernis karena mengandung khurafat dan syirik.

Selanjutnya Kiai Hasyim mengupas *al-bid'ah* mengutip Syaikh Zaruq dalam kitab "*Uddat al-Murid*" yang berarti "menciptakan hal baru dalam perkara agama yang seolah-olah ia merupakan bagian dari perkara agama. Padahal, sebenarnya bukan, baik dalam tataran wacana, penggambaran maupun hakikatnya. Secara eksplisit, Kiai Hasyim mengartikan bahwa *bid'ah* adalah mereka yang tidak bermazhab, tidak merujuk kepada ulama dan juga kutub muktabar. Berbeda dengan kalangan modernis yang mengartikan *bid'ah* adalah mereka yang bermazhab, ziarah kubur, tawasul.

Pemaknaan Kiai Hasyim ini menjadi rujukan kalangan tradisionalis terkait tarik menarik diskursus *sunnah* dan *bid'ah* yang pada saat itu menjadi perbincangan. Hal ini tidak terlepas dari masifnya gerakan yang mengaku kembali kepada al-Qur'an dan sunnah akan tetapi dengan ringan menuduh kalangan yang tidak sepaham dengannya

³⁵² Asy'ari, *Risalah.*, 5.

sebagai bidah. Dari sini perebutan makna *sunnah bid'ah* tidak bisa dihindari. Kiai Hasyim menegaskan bahwa segala sesuatu yang baru tidak serta merta dianggap *bid'ah*. Ia mengutip pendapat al-Shafi'i yang bersandarkan hadis “apa yang kutinggalkan itu dimaafkan”. Meskipun Shafi'i berbeda pendapat dengan Malik perihal sesuatu yang baru adalah *bid'ah*, namun perbedaan pendapat tersebut tidak menuduh satu sama lain dengan sebutan batil.

Oleh karena itu, Kiai Hasyim berusaha menjelaskan makna *bid'ah* sesuai keterangan yang dinukil dari Izz al-Din bin Abd al-Salam, bahwa *bid'ah* itu ada yang wajib, mandub, muharram, makruh, mubah. Artinya, pemaknaan Kiai Hasyim terkait *bid'ah* sangat moderat, bahkan bisa dibilang memiliki makna yang luas dalam konteks kebangsaan. Secara garis besar, ia berpendapat bahwa selama segala hal yang baru itu—seperti tradisi yang tumbuh di masyarakat—sesuai syariat walau tidak ada dalilnya dan bermanfaat maka tidak termasuk *bid'ah*.³⁵³

Dari sini perbedaan Kiai Hasyim dengan para pembaharu yang cenderung begitu saja mengeksekusi pola keberagaman muslim tradisional yang tidak merujuk langsung kepada al-Qur'an dan hadis serta menyatakan sebagai penyelewengan (*bid'ah*). Apa yang dipahami oleh Kiai Hasyim tentang sunnah dan *bid'ah* bisa dikatakan sebagai kontra narasi dari yang dikemukakan oleh para pembaharu saat itu. Dalam catatan Muhibbin Zuhri disebutkan bahwa memegang teguh ajaran *ahlussunnah wa al-Jama'ah* menjadi penting bagi Kiai Hasyim Asy'ari dikarenakan aliran ini memiliki konsep yang sesuai dengan ajaran Nabi yang bernafaskan *rahmatan lil alamin*, egaliter, moderasi, toleransi, menjunjung keadilan, mencintai ahl bait, merawat tradisi yang baik.

b. Merajut Persaudaraan

³⁵³ Asy'ari, Risalah., 5. Lihat pula Tanbihat al-Wajibat 8.

Tema terkait persaudaraan bisa ditemukan dalam risalah *al-Tibyān*. Kiai Hasyim menjelaskan hadis tentang larangan memutus persaudaraan. Salah satu redaksi yang ditampilkan dalam *al-Tibyān* terkait “mendiamkan” adalah:

وعن انس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لَا تَقَاطِعُوا وَلَا تَدَابِرُوا وَلَا تَبَاغِضُوا وَلَا تَحَاسِدُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ. رواه البخاري وابو داود والنسائي ومسلم والطبراني

Dari Anas, ia berkata, Rasulullah bersabda “jangan memutus persaudaraan, jangan memalingkan muka, jangan marah, jangan hasud, Jadilah hamba Allah yang mengutamakan persaudaraan dan tidak halal bagi muslim mendiamkan saudaranya melebihi tiga hari”

Kemudian Kiai Hasyim menukil pendapat Ibn Hajar bahwa yang dimaksud dengan “*al-hujrah*” adalah memusuhi saudaranya di atas tiga hari tanpa uzur syar’i, membuang muka ketika bertemu, dan membencinya, sehingga menyinggung perasaannya.³⁵⁴ Pemahaman hadis Kiai Hasyim ini secara tidak langsung memberikan kontribusi bagi perjalanan *ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*, khususnya di Nusantara. Mengutip pernyataan Muhibbin Zuhri, bahwa gagasan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah* Kiai Hasyim Asy’ari meskipun dipengaruhi ulama abad pertengahan, bukan berarti pemikiran Kiai Hasyim bersifat replikatif. Ia merekonstruksi pemikiran ulama abad pertengahan dengan mempertimbangkan relevansinya terhadap konteks sosio-religius yang ada. Artinya, konteks sosial menjadi sangat penting bagi Kiai Hasyim dalam proses istinbat, terutama yang berkenaan dengan pola keberagaman.³⁵⁵

Persatuan adalah sebuah keniscayaan karena kaum beriman bersaudara sebagaimana dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabat. Layaknya satu tubuh yang bila salah satu anggota tubuh sedang sakit, maka yang lainnya juga merasakan

³⁵⁴ Hasyim Asy’ari, *al-Tibyān fi al-Nahyi an muqata’at al-Arham wa al-Aqarib wa al-Ikhwān* (Jombang: Pustaka Warisan Tebuireng, 2019), 9-10.

³⁵⁵ Muhibbin Zuhri, *Pemikiran.*, 256.

kesakitan pula. Sebaliknya, perpecahan umat Islam merupakan refleksi kesadaran kolektif umat yang dikuasai oleh setan dan hawa nafsu yang menyesatkan.³⁵⁶

Kiai Hasyim Asy`ari menyadari betul bahwa mengaplikasikan persatuan kaum Muslim tidak semudah membalikkan tangan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa benih-benih perpecahan justru terjadi sejak Nabi Muhammad SAW. meninggal dunia yang ditandai dengan perebutan kekuasaan politik antara kaum Muhajirin dan Ansor, meskipun dalam beberapa dekade perpecahan tersebut dapat diselesaikan. Perpecahan umat Islam secara eksplisit diramalkan Nabi Muhammad SAW., bahwa Islam akan terpecah belah menjadi tujuh puluh tiga sekte (*firâq*); Semuanya masuk neraka, kecuali satu sekte yaitu orang-orang yang senantiasa mengikuti sunnah nabi Muhammad dan sahabat.³⁵⁷

Kendati demikian, KH. Hasyim Asy`ari tidak bersikap fatalistik terhadap realitas sejarah. Paling tidak, beliau tetap menuntut kemungkinan untuk mempersatukan kaum Muslim Indonesia dalam perbedaan; mengelola konflik umat dan mentransformasikannya dalam persatuan. Karena itu, KH. Hasyim Asy`ari menyuarakan keprihatinan etis atas polarisasi dan segregasi umat Islam Indonesia. Palsunya, manusia itu pada dasarnya diciptakan untuk bermasyarakat dan bersatu. Seseorang tidak dapat memenuhi kebutuhannya dengan sendirian tanpa bantuan orang lain.

Sebaliknya persatuan akan mendatangkan kebaikan bagi umat manusia dan menghindarkan dari bahaya yang mengancam. Persatuan merupakan prasyarat utama untuk menciptakan kemakmuran sekaligus mendorong terjalannya moral welas asih antar sesama umat. Sebaliknya, perpecahan dan memutuskan hubungan persaudaraan adalah

³⁵⁶ Asy`ari, *Al-Tibyân*, h. 16.

³⁵⁷ Hadis ini diriwayatkan Abu Dawud, al-Turmudi dan Ibn Majah seperti dikutip Hasyim Asyari dalam *Risalat Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Jombang: Maktabat al-Turath al-Islami Tebuireng, t.t), 23.

perbuatan dosa besar dan kejahatan yang keji.³⁵⁸ Kiai Hasyim Asy`ari menegaskan bahwa persatuan telah terbukti mendatangkan kemakmuran negeri, kesejahteraan rakyat, tersemainya peradaban, dan kemajuan negeri.³⁵⁹

Dalam Muktamar NU ke-16 tahun 1946, KH. Hasyim Asy`ari mengungkapkan keprihatinan atas hilangnya persaudaraan sesama umat. Ini dibuktikan dengan kelaparan yang melanda umat Islam, tetapi tidak ada yang tergerak untuk menolong.³⁶⁰

Di samping dibangun atas landasan kesamaan agama, KH. Hasyim Asy`ari membayangkan membangun persatuan umat atas kesadaran sebagai “komunitas Jawa”.³⁶¹ Dalam perspektif historis istilah *al-Jawi* (Jawa) merupakan rumusan identitas masyarakat Nusantara yang didasarkan pada kesamaan keagamaan dan menjadi pembeda dengan masyarakat lain, seperti masyarakat India dan China.

Pembentukan identitas komunitas Jawa semakin menguat bersamaan dengan jaringan intelektual yang intensif dengan dunia Muslim, khususnya Mekkah. Jaringan intelektual yang terbangun memperkuat identitas Islam Nusantara sekaligus menegaskan komunitas Jawa sebagai identitas kultural-keagamaan Muslim Nusantara, dan ini berlangsung sejak abad ke-16 hingga paruh pertama abad ke-19. Kesadaran kolektif yang terbentuk sekian lama itu merupakan modal sosial dan politik yang signifikan dalam rangka membangun persatuan serta resistensi terhadap kolonialisme Barat. Kiai Hasyim Asy`ari mencoba menggabungkan antara sentimen keagamaan dengan geografis agar terwujudnya persatuan umat Islam Nusantara dan memberikan basis ikatan solidaritas yang kokoh.³⁶²

³⁵⁸ Asy`ari., 5

³⁵⁹ Asy`ari, Muqaddimah al-Qānun al-Asāsi, h. 22.

³⁶⁰ Latiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asyari* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 63.

³⁶¹ al-Mawa'iz dibaca dua kali, yakni Muktamar ke XI dan ke XVI. Lihat, Asy`ari, Al-Mawaiz, h. 34.

³⁶² Azyumardi Azra, “Antara Kesetiaan dan Perbenturan: Nasionalisme, Etnisitas, dan Agama di Indonesia dan Malaysia,” dalam *Kalam*, edisi 3/1994, h. 46.

Perlu diketahui bahwa redaksi hadis di atas dapat ditemukan dalam Sahih Muslim, Sahih al-Bukhari, Sunan Abi Dawud, Musnad Ahmad dengan redaksi yang berbeda, namun memiliki makna persatuan, larangan buruk prasangka. Di antaranya adalah:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ ، عَنِ الْأَعْمَشِ ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ :
 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَحَاسَدُوا ، وَلَا تَبَاغَضُوا ، وَلَا تَحَسَسُوا ، وَلَا تَحَسَّسُوا ، وَلَا
 تَنَاجَشُوا ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا³⁶³

“Ishak bin Ibrahim bercerita kepadaku, Jarir bercerita kepadaku dari A’ mash dari Abi Salih dari Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah bersabda “janganlah saling dengki, marah, mencari keburukan orang lain, mencuri dengar, saling menipu, dan jadilah kalian hamba Allah yang memupuk persaudaraan”

Risalah yang berisi seruan untuk bersatu ini, ditulis sebagai upaya untuk menyatukan visi keagamaan bagi organisasi keislaman di Indonesia agar tercipta keharmonisan sosial. Kitab bertajuk al-mawa’iz berbahasa arab ini, di kemudian hari dilirik oleh Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Buya Hamka) yang saat itu menjadi Redaktur Pandji Masyarakat dengan menerbitkannya versi Indonesia pada tahun 1957.

C. DINAMIKA DAN KONTRIBUSI KIAI HASYIM MEMAHAMI HADIS

Terkait perkembangan disiplin ilmu di Indonesia, khususnya mengenai hadis,³⁶⁴ tampaknya berjalan lambat, meski tidak dapat dikatakan tidak berkembang sama sekali, karena kajian hadis lebih bersifat ontologi atau berupa kumpulan-kumpulan dari berbagai tema yang berkaitan dengan kajian fikih, sehingga bercampur dengan fikih.

Menurut Roolvink, literatur Indonesia sejak masa awal dapat diklasifikasikan menjadi

³⁶³ Muslim, *Sahih Muslim.*, juz 2, 10.

³⁶⁴ Sebenarnya hadis atau sunnah bukan sesuatu yang baru bagi umat Islam. Tema hadis dan sunnah memiliki kesamaan makna, yaitu tradisi kenabian. Akan tetapi jika dipahami lebih mendalam akan ditemukan perbedaan kedua hal tersebut (hadis dan sunnah). Sunnah dimaknai sebagai praktek, jalan, aksi, kegiatan dalam kehidupan. Tema tentang sunnah ini berimplikasi terhadap praktek yang biasa dilakukan sehari-hari, baik itu perbuatan baik maupun tidak baik, dilakukan secara personal maupun berkelompok. Lihat Ahmad Hasan, *The Sunah, Its Early Concept and Development*, Jurnal Islamic Studies, Vol.7, No.1, (1968), 47. Published by Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad dalam <https://www.jstor.org/stable/20832904?seq=1> (19/10/2020)

lima, *pertama*, cerita-cerita yang di ambil dari al-Qur'an (*Kuranic's tales*) atau cerita tentang Nabi dan person lain yang disebut dalam al-Quran. Misalnya Hikayat Anbiya (layang ambiyo). *Kedua*, cerita khusus tentang Nabi. *Ketiga*, cerita tentang orang-orang yang hidup sezaman dengan Nabi (sahabat dan lainnya). *Keempat*, cerita tentang pahlawan dalam dunia Islam seperti Iskandar Zulkarnain. *Kelima*, karya-karya yang berkaitan dengan masalah teologi.

Bidang ini menurut Roolvink umumnya berkaitan dengan pengetahuan yang disebut tiga pilar Islam, yakni ilmu kalam, ilmu fikih, dan ilmu tasawuf.³⁶⁵ Sedangkan ilmu hadis sebagai disiplin ilmu tersendiri belum dijumpai dalam kategori ini. Berpijak dari sini, dapat diketahui bahwa Kiai Hasyim dalam memaknai hadis kental dengan fikihnya. Artinya, hadis hanya sebagai hujjah atau argumentasi pemahaman saja. Di samping itu pula, memahami hadis berarti kandungan hukum dan hikmahnya. Akibatnya Kiai Hasyim memahami hadis lebih didominasi persoalan aktual seputar fikih, meski dalam beberapa hal berbicara tentang akhlak, tasawuf.

Seperti yang dikemukakan oleh Ramli Abd Wahid, bahwa perkembangan pemahaman hadis di Nusantara melahirkan ragam gerakan atau kelompok. Bahkan menurut Ramli, meskipun menggunakan pendekatan *usul fiqh*, kelompok tersebut tetap termasuk tekstual.³⁶⁶ Menurut hemat penulis, apa yang dikatakan Ramli perlu dieksplorasi lebih lanjut. Sebab meski berpijak dari teks, *usul fiqh* merupakan perangkat "takwil" yang diperkenalkan oleh ulama klasik sebagai *problem solving* keumatan, yang melibatkan konteks ketika tidak ada dalil nas yang memberi kejelasan. Tujuannya agar tidak mudah menginterpretasikan secara serampangan.

Pasca Nahdatul Ulama berdiri, Kiai Hasyim memiliki pemahaman dinamis yang berbeda dengan sebelumnya, meskipun metode yang digunakan tetap sama. Namun

³⁶⁵ Roolvink, R., *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, t.th.), 1230-1235.

³⁶⁶ Ramli, Sejarah., 67.

implementasinya berbeda. Salah satu tujuan Kiai Hasyim adalah mencoba membumikan dan melibatkan hasil pemahamannya dalam sebuah sistem organisasi (NU) dan tradisi yang berkembang (*living sunah*). Alasannya, kedua hal ini menjadi tolok ukur keberlangsungan kalangan tradisionalis dalam menghadapi gerakan modernis. Berikut dinamika perkembangannya:

1. Dualisme Pemaknaan *Tashabbuh*

Tema sentral tentang menyerupai non-muslim sebenarnya sudah pernah dibahas oleh Kiai Sholeh Darat Semarang akan keharamannya. Berlanjut pada masa Kiai Hasyim Asy'ari, tema tersebut diungkap melalui karya yang berjudul *al-Jāsus fi Ḥukm al-Naqus*, yang menyoroti perihal haramnya kentongan dan kitab *Ziyadat Ta'liqat* yang membicarakan tentang busana non-muslim. Kedua kitab ini termasuk unik karena memiliki keterkaitan dengan ruang lingkup yang mengitarinya. Menariknya kedua kitab ini menggunakan *'illat* yang sama, yakni *tashabbuh bi al-Kufar*, namun berbeda dalam pemaknaannya.

Dalam kitab pertama, Kiai Hasyim Asy'ari menampilkan redaksi hadis yang melarang kentongan dengan pertimbangan Nabi Muhammad tidak pernah memerintahkan atau mencontohkan memukul kentongan. Bahkan kentongan (*al-Jasus*) identik atau menyerupai (*tashabbuh*) tradisi Nasrani.³⁶⁷ Secara *tarikh* Islam pun sudah terwakili oleh azan Bilal.³⁶⁸ Sedangkan dalam kitab kedua, Kiai Hasyim Asy'ari tidak mempersoalkan berbusana menyerupai (*tashabbuh*) pakaian kafir dengan syarat tidak

³⁶⁷ Ada hadis yang sahih yang tidak pernah disampaikan terkait gaya rambut Nabi Muhammad. Yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam kitab *Sahih Bukhari*, bersumber dari sahabat Ibn Abbas Ra. Beliau mengatakan Rasulullah semula kalau menyisir rambut memakai jambul di depan, yang merupakan tradisi orang-orang Musyrikin. Tapi kemudian Rasulullah mengubah cara menyisir rambutnya dengan dibelah ke kanan dan ke kiri. Akan tetapi itu adalah tradisi orang-orang Yahudi dan Nasrani. Namun Rasulullah menyukai model rambut kedua itu. Makanya Ibn Abbas mengatakan Rasulullah suka untuk menyamai orang-orang Yahudi dan Nasrani selama tidak ada larangan," kata Ali Mustafa Yaqub. "Jadi, Islam itu sebenarnya sangat lentur sekali. Yang bikin sumpek dan kaku itu sebagian orang Islam yang *tasyaddud* (mempersulit diri)." Lihat: Ali Mustofa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis Nabi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 70.

³⁶⁸ Asy'ari, *al-Jasus*, 5.

mengikuti keyakinannya atau mengakui kekafirannya. Hadis *tashabbuh* yang ditampilkan adalah:

قال رسول الله ﷺ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ حَبَانَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا

Kiai Hasyim menyertakan beberapa redaksi hadis lain yang menyatakan keharaman menyerupai maupun melakukan kegiatan yang identik dengan kaum kafir, termasuk persoalan berpakaian, tingkah laku yang mencerminkan identitas mereka.³⁶⁹

Kiai Hasyim berpendapat bahwa seorang muslim yang menyerupai umat Nasrani selama tidak meyakini dan tidak mengakui ikut *i'tiqad* mereka, maka ia tidak dihukumi kafir, akan tetapi hukumnya haram dan harus diajari etika.³⁷⁰

Larangan memukul kentongan itu muncul setelah Kiai Hasyim melihat langsung tradisi Nasrani menggunakan kentongan (lonceng) untuk penanda waktu ibadah dan sekolah di Mojowarno. Dari sini, Kiai Hasyim termotivasi untuk menuliskan kesaksiannya melalui *risalah al-Jasus* dengan melampirkan beberapa redaksi hadis. Salah satu hadis itu adalah:

قال أَحْبَبْتَنِي نَافِعٌ أَنْ ابْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ كَانَ الْمُسْلِمُونَ حِينَ قَدَمُوا الْمَدِينَةَ يَجْتَمِعُونَ فَيَتَحَيَّنُونَ الصَّلَاةَ لَيْسَ يُنَادِي لَهَا فَتَكَلَّمُوا يَوْمًا فِي ذَلِكَ فَقَالَ بَعْضُهُمْ ائْتِخَذُوا نَاقُوسًا مِثْلَ نَاقُوسِ النَّصَارَى وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ بُؤْفًا مِثْلَ قَرْنِ الْيَهُودِ فَقَالَ عُمَرُ أَوْلَا تَتَعَثَّرُونَ رَجُلًا يُنَادِي بِالصَّلَاةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (يَا بِلَالُ قُمْ فَتَادَ بِالصَّلَاةِ)³⁷¹

Kiai Hasyim menggunakan redaksi hadis ini sebagai dasar bahwa tidak diperbolehkannya memukul kentongan karena hal itu menyerupai Nasrani. Terbukti Nabi Muhammad akhirnya menyuruh Bilal untuk azan sebagai penanda waktu salat. Selanjutnya, Kiai Hasyim menegaskan bahwa redaksi hadis yang ditampilkan,

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Asy'ari, *Risalah al-Jasus.*, 10-11

³⁷¹ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 219; Lihat pula Hasyim Asy'ari, *al-Jasus.*, 4.

semuanya berkaitan dengan “menyerupai” simbol Nasrani dan termasuk “*muḥdathat*” atau perkara baru yang tidak dicontohkan Nabi. Secara eksplisit, Kiai Hasyim mencantumkan:

ان الناقوس من شعار دين النصارى وأنه منهي عنه وان رسول الله ﷺ كرهه، فاستعمله في شعار دين الإسلام إحداث فيه ما ليس من أمره.

Bahwa kentongan termasuk alat siar agama Nasrani dan ini dilarang, Nabi Muhammad pun membencinya, jadi apabila menggunakan kentongan sebagai siar agama Islam sama halnya melakukan perbuatan baru yang tidak pernah ada sebelumnya.³⁷²

Statemen kiai Hasyim Asy’ari bahwa memukul kentongan hukumnya haram dan najis seperti babi sebenarnya bila dilihat dari sudut pandang hermeneutika, maka ada “konteks” lain yang menjadi pijakan dalam mencetuskan sebuah hukum. Memang, dalam kitab ini Kiai Hasyim tidak memberi ruang bagi “kentongan”, seakan-akan Kiai Hasyim anti terhadap kentongan. Padahal di masa itu, banyak ulama Jawa yang masih menggunakan kentongan sebagai penanda waktu salat atau masuk kelas di pesantren.

Pada tahun 1917 *Risalah al-Jasus* mendapat kritik dari Kiai Fakhri Maskumambang dalam kitab berjudul *Hazz al-Ru’us*, bahwa pandangan haramnya memukul kentongan yang dilontarkan Kiai Hasyim sangat tidak mendasar dan jauh dari kebenaran. Di antara alasannya adalah; 1) fatwa Shaikh Zaini Dahlan, Shaikh Khatib Minangkabau tidak ada yang secara eksplisit mengharamkan kentongan dan; 2) keberadaan kentongan itu lebih dulu ada ketimbang masuknya agama Nasrani di Jawa. Jadi, secara nalar sangat tidak tepat jikalau memukul kentongan adalah menyerupai (*tashabbuh*) tradisi Nasrani. Sebaliknya sangat tepat bila dikatakan kalau umat

³⁷² Ibid, 7.

Nasrani menyerupai (*tashabbuh*) tradisi muslim Jawa (Mojowarno) yang sudah berpuluh tahun mentradisikan memukul kentongan.³⁷³

Kemudian pada tahun 1933 setelah berdirinya Nahdatul Ulama, Kiai Hasyim menulis karya berjudul *Ziyadatu Ta'liqat* yang merupakan tanggapan atas kritikan Kiai Abdullah Ibn Yasin Pasuruan dalam Majalah Nahdatul Ulama terkait warga NU yang memakai busana layaknya kaum Nasrani. Fenomena tersebut sejalan dengan "*tashabbuh bi al-Kuffar*". Akhirnya Kiai Hasyim mengcounter Kiai Abdullah Bin Yasin dalam *Ziyadatu Ta'liqat* dengan menampilkan redaksi hadis lengkap sanad dan matannya, yaitu:

وقال الامام النووي في شرح مُسَلِّمٍ عندَ أَلِكَلَامِ على الحديث الذي حَدَّثَنَا السيد حُسَيْن الحبشي بمكة المكرمة بسننه الى الشيخ اسماعيل بن جراح عن الشيخ العارف بالله عبد الغني النابلسي عن النجم محمد العزي عن والده البدر محمد العزي عن البرهان بن ابي شريف عن البدر القبايبي عن الحَبَّازِ عن الامام النووي عن ابي اسحاق ابراهيم بن ابي حفص عمر ابن مُضَرِّ الواسطي قال اخبرنا الامام ذوالكُفَى ابوالقاسم ابو بكر ابوالفتح منصور بن عبد المنعم القراوي قال اخبرنا الامام فقيه الحرمين ابوجدي ابو عبدالله محمد بن الفضل القراوي قال اخبرنا ابو احمد محمد بن عيسى الجلودي قال اخبرنا ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه قال اخبرنا الامام ابوالحسين مسلم بن الحجاج قال حَدَّثَنَا محمد بن المنثري حدثنا معاذ بن هشام حدثني ابي عن يحيى حدثني محمد بن ابراهيم بن الحارث انَّ معدان بن جبير بن نفيير اخبره انَّ عبدالله بن عمرو بن العاص اخبره قال: رأى رسولَ الله ﷺ عليَّ ثوبين مُعَصْفَرَيْنِ، فقال ان هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها، وفي رواية اَمَّاكَ اَمْرَتَكَ بهذا؟ قلتُ اَعْسُلُهُمَا قال بل احرقهُمَا³⁷⁴, اختلف العلماء في الثياب المعصفرة وهي المصبوغة بعصفر، وأباحها جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وبه قال الشافعي وابو حنيفة ومالك. لكنه قال: غيرها افضل منها وفي رواية عنه انه اجاز لبسها في البيوت وأفنية الدور وكرهه في المحافل والاسواق ونحوها، وقال جماعة من العلماء: هو مكروه كراهة تنزيه وحملوا النهي على هذا³⁷⁵

³⁷³ Fakh Maskumambang, *Hazz al-Ru'us* (Surabaya: Penerbit Dahlan Ahyad, tt), 6.

³⁷⁴ Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 3, (Beirut: Dar al-Kutub, 2010), 164.

³⁷⁵ Asy'ari, *Risalah.*, 48.

Al- Nawawi berkata dalam Sharḥ Muslim ketika membicarakan hadis yang telah kuriwayatkan (KH. Hasyim Asy'ari) dari Sayyid Ḥusain al-Ḥabshi di Makkah al-Mukarramah jalur sanad ini menyambung kepada Shaikh Ismail bin Jarrah dari Shaikh Abd al-Ghani al-Nabulisi dari Muhammad al-Ghazi dari ayahnya yakni Muhammad al-Ghazi dari al-Burhan bin Abi Syarif dari al-Badr al-Qabbabi dari al-Khabbaz dari Imam al-Nawawi dari Abi Ishaq Ibrahim bin Abi Hafṣ 'Umar bin Mudhar al-Wasithi, dia berkata: telah menyampaikan hadis kepadaku Imam Abul Qasim Abu Bakr Abu Fath Mansur bin Abdul Mun'im al-Farawi, ia berkata telah menyampaikan kepadaku Imam Faqih al-Ḥaramain Abwajadi Abū Abdillah Muhammad bin al-Fadl al-Farawi, ia berkata telah menyampaikan hadis kepadaku Abu al-Ḥusain Muslim bin Ḥajjaj, ia berkata telah menyampaikan hadis kepadaku Muhammad bin al-Muthanna, ia berkata telah menyampaikan hadis kepadaku Muadh bin Hishām, ia berkata telah menyampaikan hadis kepadaku ayahku (Hishām) dari Yahya ia berkata telah menyampaikan hadis kepadaku Muhammad bin Ibrahim bin Ḥarīth bahwa sesungguhnya Ma'dan bin Zubair bin Nafir telah menerima hadis bahwasanya Abdullah bin Amr bin 'Aṣ menyampaikan sebuah hadis yang berbunyi: Rasulullah melihat dua pakaianku berwarna kuning lalu Rasulullah berkata: sesungguhnya kedua pakaian ini adalah pakaian kaum kafir, maka janganlah kau mengenakannya. Dalam riwayat lain menyebutkan: “apakah ibumu memerintahkanmu?”, aku bertanya: “apakah aku harus mencuci kedua baju ini?”, beliau berkata: “bakarlah”. Dalam kasus ini, para ulama berbeda pendapat terkait pakaian berwarna kuning, padahal mayoritas ulama dari golongan sahabat tabi'in dan tabi' tabi'in tidak mempermasalahkan pakaian berwarna kuning, termasuk Shafi'i, Abū Ḥanifah dan Mālik. Bahkan Imam Mālik mengatakan: “warna selain kuning lebih baik” dan dalam riwayat lain, Imam Mālik membolehkan memakai pakaian kuning terbatas di dalam rumah dan teras rumah saja. Sedangkan di luar rumah hukumnya makrūh tanzih.

Uraian di atas terkait pandangan Kiai Hasyim dalam *risalah al-Jasus* dan *Ziyadatu Ta'liqat* ini menurut hemat penulis menunjukkan dinamika perkembangan memahami hadis, dari sebuah larangan menjadi diperbolehkan. Hal ini menunjukkan kapasitasnya sebagai ahli fikih dan hadis. Bahkan dalam *Ziyadatu Ta'liqat* Kiai Hasyim menyampaikan redaksinya dilengkapi sanad melalui jalur Shaikh Ḥusain al-Ḥabshi hingga *mukharrij al-ḥadith*, yakni Muslim³⁷⁶

Dinamika pemahaman ini bila ditilik dalam sejarah intelektual Islam bukanlah sesuatu yang baru dalam dunia pesantren yang telah lama berjibaku dengan literatur

³⁷⁶ Asy'ari, *Ziyadatu Ta'liqat.*, 76

Islam (*turath*). Sebab hal tersebut telah jamak dilakukan oleh para ulama klasik seperti pendapat al-Shafi'i dari qaul *qadim* ke qaul *jadid*. Akan tetapi pemahaman hadis yang Kiai Hasyim ekspresikan sangat berbeda ketika NU belum dan sesudah berdiri. Meminjam paradigma hadis Yusuf Qaradawi, apa yang dilakoni oleh Kiai Hasyim Asy'ari tersebut merupakan manifestasi dari perantara dan tujuan utama atau dikenal "*al-wasilah al-mutaghayyirat*" yakni *tashabbuh* dan "*al-hadaf al-thabitah*" yakni keimanan. Jadi, Kiai Hasyim berbeda dalam memaknai itu disesuaikan konteks yang meliputinya.

Oleh karena itu, meminjam istilah Syuhudi Ismail, bahwa apa yang dilakukan oleh Kiai Hasyim sesungguhnya berlaku untuk lokalitas saja, yakni area Jombang, khususnya di Mojowarno. Karena terdapat tiga faktor yang sangat urgen untuk diungkap, yakni 1) Mojowarno sebagai basis kader Kristenisasi, 2) Perlawanan terhadap Belanda, dan 3) Sebagai peringatan kepada masyarakat di sekitar Mojowarno agar tidak menggunakan kentongan sebagai alat penanda masuknya salat di masjid, karena akan memunculkan "kemiripan" dengan gereja, sehingga membingungkan masyarakat setempat.

Berkaitan dengan kasus lokal ini, Kiai Hasyim menggunakan kompromi (*al-jam'u*) yang sesuai dengan konteks yang dihadapinya tanpa melanggar koridor hukum (fikih). Persoalan *tashabbuh* menjadi lentur (adaptif), setelah diuraikan Kiai Hasyim Asy'ari dalam *Ziyadatu Ta'liqat* merujuk riwayat Sahih Muslim yang tertuju pada busana mirip busana kafir. Solusinya, menghadirkan kopiah ketika mengenakan jas dan celana sebagai pembeda dengan busana kafir.

2. *Istishab* Sebagai Problem Solving

Istishab secara bahasa diartikan sebagai membandingkan sesuatu kemudian mendekatkannya atau dengan kata lain mendekatkan suatu peristiwa dengan hukum

tertentu dengan peristiwa lainnya, sehingga keduanya bernilai sama status hukumnya. Sedangkan menurut *usul* adalah melanjutkan berlakunya hukum yang telah ada dan telah ditetapkan karena suatu dalil, sampai ada dalil lain yang mengubahnya.³⁷⁷ Sedangkan secara istilah memiliki ragam pendefinisian, misalnya menurut al-Ghazali, *istishab* adalah berpegang teguh dengan dalil akal atau dali syar'i, bukan karena tidak mengetahui dalilnya melainkan karena mengetahui tidak adanya dalil yang mengubahnya setelah berusaha mencari.³⁷⁸ Menurut Imam Shaukani, *istishab* adalah tetapnya sesuatu selama belum ada dalil lain yang mengubahnya.³⁷⁹

Istishab ini bisa dijumpai dalam kitab *tamyiz al-Haq*, yakni ketika Kiai Hasyim merespon pelaku tarekat maupun spiritual yang tidak sesuai syariat Islam, kitab *al-Durar al-Muntahirah*, dan *al-Tibyan*. Ketiga risalah ini merespon oknum yang menyelami dunia spiritual (tarekat, tasauf) akan tetapi tidak sesuai dengan syariat agama (al-Qur'an, hadis). *Istishab* jenis ini adalah *istishab hukmi*, yakni menerapkan hukum pada masa lalu untuk masa sekarang sebelum ada petunjuk untuk tidak menggunakannya, yang kemudian menurunkan kaidah *al-aşlu baqā'u mā kāna 'ala mā kāna*.³⁸⁰

Kejadian tersebut diukur menggunakan dalil nas yang Kiai Hasyim kemukakan disertai referensi dari kitab *Risalah Qushairiyah*, *Futuhat al-Uluhiyyah* dan *Hilyat al-Auliya'*. Kiai Hasyim menyatakan bahwa tarekat itu haruslah sejalan dengan ajaran al-Qur'an hadis dan mencerminkan akhlak mulia. Salah satu contoh kasus di dalam kitab *al-Tibyan* terkait salah seorang ulama tarekat yang enggan menemui tamunya. Kiai Hasyim menyitir hadis Nabi dari Sunan Abi Dawud, yakni:

³⁷⁷ Abd 'Aziz al-Rab'iyyah, *Adillat al-Tashri' al-Mukhtalaf fi al-ihitijaj fiha* (Beirut: al-Muassasat al-Risalat, 1979), 275.

³⁷⁸ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), 410.

³⁷⁹ Al-Shaukani, *Irshad al-Fukhul ila Tahqiq ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 396.

³⁸⁰ Al-Suyuti, *ashbah wa al-Nazair* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 51.

وَأَنَّ لِرَضِيْفِكَ عَلَيْكَ حَقًّا³⁸¹

“Sesungguhnya, tamumu mempunyai hak yang harus kamu penuhi”

Dan hadis dari Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, al-Tirmidhdhi, Sunan Abi Dawud terkait memuliakan tamu³⁸², yakni:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ

“Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaknya ia memuliakan tamunya.”

Keenganan tokoh tarekat menemui tamu bagi Kiai Hasyim telah melanggar esensi ajaran Islam dan bertentangan dengan al-Qur'an hadis. Makna dari kejadian tersebut adalah akhlak, interaksi bersama masyarakat, memperlakukan tamu dengan layak dan tidak adanya eksklusifitas diri. Dunia spiritual (tasawuf, tarekat) harus merepresentasikan akhlak, memiliki kesesuaian dengan al-Qur'an hadis, tidak hidup menjauh dari umatnya dengan dalih mendekat kepada Allah. Dari sini sangat terlihat kontekstualisasi teks yang dihadirkan oleh Kiai Hasyim Asy'ari dalam menyikapi sebuah permasalahan. Teks menjadi pijakan dan rujukan utama yang kemudian pengaplikasiannya melibatkan konteks yang terjadi di lapangan. Artinya, Kiai Hasyim mengupas makna hadis dengan menggunakan perangkat atau kaidah yang juga digunakan *usul fikih* sebagai penjelas yang komprehensif. Upaya ini bukan tanpa alasan, karena esensi hadis adalah mengutip

³⁸¹ Riwayat Abu Dawud dari Ubaidillah bin Sa'd dari pamannya dari ayahnya dari Ibn Ishaq dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya dari 'Aishah. Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud.*, juz 1, 519.

³⁸² Riwayat dari Bukhari dari Abdullah bin Muhammad dari Hisham dari Ma'mar dari al-Zuhri dari Abi Salamah dari Abi Hurairah. Sedangkan jalur Muslim dari Qutaibah bin said dari Laith, dari Said bin Abi said dari Abi Shuraih al-'Adawiy. Lihat: al-Bukhari, Sahih al-Bukhari., juz 5, 2272; Muslim, Sahih Muslim., juz 5, 137.

sumber valid, yang kemudian dijadikan sebagai dasar pijakan hukum atau *problem solving*. Bukan malah hanya berkutat pada wilayah ketersambungan sanad saja.³⁸³

Langkah yang dilakukan Kiai Hasyim ini merupakan bentuk “mengikuti” metode ulama terdahulu, khususnya al-Shafi’i yang dikenal sebagai *naṣir al-sunnah* (penyelamat sunnah) dengan mengintegrasikan pendekatan *usul fiqh* dalam mengupas redaksi hadis. Tentunya didahului dengan kepastian kesahihan hadis, penguasaan bahasa Arab (linguistik), tafsir, akhlak. Menurut penuturan Kiai Abu Bakar Jombang, sejumlah karya Kiai Hasyim Asy’ari mencantumkan redaksi hadis yang bernilai sahih, hasan dan paling rendah adalah daif.³⁸⁴

Misalnya lagi hadis yang dicantumkan Kiai Hasyim tentang kegiatan maulid diisi dengan membaca al-Qur’an yang diperuntukkan kepada Nabi:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِقْرَأْ عَلَيَّ الْقُرْآنَ قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَقْرَأُ عَلَيْكَ
وَأَمَّا أَنْزَلَ عَلَيْكَ قَالَ : إِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِي قَالَ : فَافْتَحْتُ سُورَةَ النِّسَاءِ فَقَرَأْتُ عَلَيْهِ فَلَمَّا
بَلَغْتُ { فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا } قَالَ : نَظَرْتُ إِلَيْهِ وَعَيْنَاهُ
تَدْرِفَانِ³⁸⁵

Hadis ini dimaknai Kiai Hasyim bahwa pelaksanaan maulid Nabi yang tepat adalah diisi pembacaan surat al-Qur’an dengan suara yang indah dan menyampaikan pesan-pesan kebaikan, meneladani akhlaqul karimah maupun harapan kepada Allah. Pemaknaan ini merupakan cermin moderat (*wasatīyah*) Kiai Hasyim Asy’ari. Hemat penulis, Kiai Hasyim memilih hadis ini dikarenakan memiliki kesesuaian dengan konteks yang dihadapi. Pemaknaan Kiai Hasyim tersebut tidak didasari oleh

³⁸³ Hasyim Asy’ari, *Ziyadatu Ta’liqat.*, 43.

³⁸⁴ Kiai Abu Bakar mengatakan bahwa dalam pengutipan hadis, Kiai Hasyim tidak pernah mengutip hadis palsu akan tetapi lebih kepada hadis sahih, hasan dan daif. Abu Bakar, *Wawancara*, Jombang, 22 Oktober 2020.

³⁸⁵ Hadis ini diriwayatkan dari ‘Umar bin Hafs bin Ghiyath dari ayahnya dari A’mash dari Ibrahim dari Ubaidah dari Abdullah bin Mas’ud dari Nabi. Hadis ini terdapat dalam Sahih al-Bukhari dan Muslim. Lihat: Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, juz 4, 1925; Muslim, *Sahih Muslim*, juz 2, 195; Asy’ari, *Tanbihāt.*, 48.

pendapatnya sendiri, akan tetapi ia mengutip pendapat jumbuh ulama, dan ini sesuai prinsip “menukil pendapat ulama” dan “mengikuti mata rantainya”.³⁸⁶ Meminjam perspektif Syuhudi Ismail, apa yang dilakukan Kiai Hasyim ini bersifat lokal dan dinamis, karena peristiwa maulid yang dikritik tersebut terjadi pada tahun 1936 di Sewulan Madiun. Tentu ini berbeda dengan daerah yang mengisi maulid Nabi dengan kegiatan positif.

Dari uraian ringkas ini dapat disimpulkan bahwa Kiai Hasyim tampak kental melibatkan pendekatan usul fikih dalam memaknai hadis. Hal ini serupa dengan para *fuqaha'* yang telah mengintrodusir metodenya tanpa merujuk langsung kepada hadis. Penggunaan cara konvensional tidak berarti mereduksi kedudukan hadis sebagai referensi hukum primer. Dari sini, tidak disangsikan lagi bilamana Kiai Hasyim layak untuk dikategorikan *faqih al-hadith* yang mampu beradaptasi (adaptif) dengan perkembangan zaman.

Satu hal lagi yang menarik dari model penalaran teks suci Kiai Hasyim terhadap al-Qur'an maupun hadis, adalah semangat tekstualisme yang tak pernah pudar. Tentunya ini dikarenakan teks adalah peradaban tertua dalam keilmuan Islam, juga karena seluruh prinsip ajaran Islam tersimpan rapi dalam teks (*athari-nass*). Model-model penalaran *athari-nass*, *al-ra'y mantiqi*, *irfani-sufi*, *salafi-haqiqi-harfi*, hingga *maqasidi-istislahi*, semuanya berpijak kuat pada teks dan tekstualisme.³⁸⁷ Hal ini semakin menguatkan asumsi bahwa setiap penafsir teks suci, tidak akan dapat berlepas diri dari tekstualisme. Secara lebih luas, setiap ajaran agama yang memiliki teks suci,

³⁸⁶ Asy'ari, *Tanbihat.*, 48-49.

³⁸⁷ Dalam hal pemakaian *maqasidi* yang tidak dapat lepas dari paradigma tekstualisme ini, dapat dilihat dalam tawaran al-Raisuni terkait tahapan pemahaman teks hadis dengan pendekatan ilmu maqasid, yaitu tahap memahami *maqasid al-kalam/al-khitab* (tekstualisme) dan tahap menangkap *maqasid al-ahkam*. Dengan demikian, untuk mengungkapkan maqasid al-tashri' ternyata juga masih berbasis tekstualisme. Lihat Ahmad al-Raysuni, *Muhaḍarat fi Maqāsid al-Shariah* (Kairo: Dar al-Kalimah, cet.3, 2014), 9-34.

pasti memiliki kecenderungan terhadap tekstualisme.³⁸⁸Teks adalah perwujudan dari nilai-nilai yang abstrak, yang pada awalnya hanya disampaikan melalui tradisi oral. Oleh karena itu, tradisi isnad yang merupakan tradisi tertua adalah wujud tekstualisme dalam format yang paling sederhana.

Kaitannya dengan pola keagamaan, tradisi lisan dan tulisan dalam transmisi hadis atau secara umum, memiliki dampak yang luar biasa terhadap perubahan, perkembangan bahkan pergeseran pola pikir dan sikap beragama.³⁸⁹ Seperti yang dikemukakan di atas, bahwa Kiai Hasyim Asy'ari menganut nalar *bayāni* ala Imam Shafi'i yang berangkat dari teks yang kemudian mengalami perjumpaan dengan konteks yang meliputinya. Meminjam cara pikir Syuhudi Ismail, terdapat relasi antara teks dengan konteks yang menyertainya dan bersifat lokal temporal universal. Artinya, ada momen tertentu Kiai Hasyim bersikap *bayāni*, dan momen yang lain bersikap *burhani* dalam merespon persoalan lokal, temporal maupun universal. Sehingga apa yang dilakukan Kiai Hasyim Asy'ari di atas merupakan perwujudan dari tekstualisme *usūli*.

Pemikiran yang dianut Kiai Hasyim Asy'ari yang secara terang mengatakan menganut mazhab Shafi'i terutama ketika Kiai Hasyim Asy'ari mengalami sosio kultur yang berbeda tatkala di Nusantara dan di Hijaz, menjadikan Kiai Hasyim termasuk bagian dari penganut sunnah yang oleh Tarabishi disebut sebagai pengikut setia sunnah (*takris al-sunnah*),³⁹⁰ Hal ini bisa ditemukan tatkala Kiai Hasyim menggunakan otoritas kuasa Tuhan (teks suci), genetika priyayi dan juga kuasa pemerintah.

Kuasa Tuhan maksudnya adalah mendatangkan berbagai macam dalil maupun penalarannya dari al-Quran dan sunnah Nabi sebagai hujjah. Superioritas hadis atas

³⁸⁸ Ubaidi Hasbillah, *Nalar*, 189

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Tarabishi, *Min Islam al-Quran*.173.

akal sebagaimana diusung oleh Kiai Hasyim yang mengadopsi pemikiran al-Shafi'i ini tercermin dalam perilakunya tentang “*idha sahha al-hadith fa huwa madhhabi.*” Kiai Hasyim menggantungkan mazhab yang merupakan representasi dari *ijtihad* atau *ra'yu* kepada hadis Nabi yang sahih dan memilih untuk mengikuti hadis Nabi daripada berspekulasi dan berapologi mempertahankan pendapat pribadinya.

Meskipun demikian, Kiai Hasyim termasuk moderat. Kemoderatan tersebut diukur dari penerimaannya terhadap adat suatu daerah dan tidak serta merta mengkafirkan dan membidahkan tradisi tertentu. Bahkan tidak adanya kata-kata kasar maupun perilaku radikal yang muncul darinya atau dilaporkan oleh orang semasanya. Bila dijumpai, maka itu semua sebatas perdebatan intelektual antar ulama.

Dari sinilah, Kiai Hasyim meskipun disebut sebagai pelopor sunnah dalam komunitas ahlussunnah wal jamaah yang berpegang pada sejumlah teks, namun ia tetap rasionalis dan adaptif. Buktinya, ia juga berupaya mendialogkan teks hadis dengan rasio. Kiai Hasyim tidak membuang pemikiran rasional rivalnya, seperti tatkala berdebat dengan Kiai Fakhri Maskumambang terkait haramnya kentongan menyerupai kafir, melainkan menjadikannya sebagai bahan pengayaan materi untuk semakin menguatkan superioritas teks suci. Penerimaan Kiai Hasyim terhadap rasio dapat dilihat dari kaidah-kaidah fikih yang kemudian dijadikan sebagai alat memahami hadis dan mampu beradaptasi dengan tantangan zaman.

3. Bermazhab Tanpa Fanatisme

Hadis ini berulang kali dicantumkan oleh Kiai Hasyim Asy'ari karena sangat penting dalam mengupas maksud untuk berpegang teguh sunnah Nabi dan *khulafa al-rashidin* :

فَقَالَ الْعُرْبَانُ صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - ذَاتَ يَوْمٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَوَعظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً دَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجَلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ فَقَالَ قَائِلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودِعَ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا فَقَالَ « أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ³⁹¹

Kiai Hasyim menyebutkan dalam kitab *muqaddimah Qanun Asasi, Risalah ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, al-Nur al-Mubīn* dan *Ziyādatu Ta'liqāt*. Urgensitas hadis ini bagi Kiai Hasyim Asy'ari adalah ketika muncul pertikaian maupun sesuatu yang baru (*muḥdathat*), maka ikuti, teladani tindak laku (*sunnah*) Nabi dan khulafa' al-rashidin. Berpegang teguhlah kepada mereka.³⁹² Frasa “ikuti” ini memiliki idiom dengan mazhab.

Pemaknaan Kiai Hasyim terhadap hadis ini menjadi dasar untuk bermazhab karena golongan terdahulu (*salaf al-salih*) yang notabene para sahabat, tabi'in, ulama *mutaqaddimin* merupakan sebaik-baiknya kurun yang dekat dengan kurun Nabi. Terlebih pada era sahabat, tabi'in merupakan era yang penuh kehati-hatian dalam memahami dan menyeleksi hadis. Kemudian ketika imam mazhab (*mujtahid mutlaq*) merumuskan sebuah hukum, selalu mengujinya melalui al-Qur'an dan hadis.

Keempat kitab tersebut merupakan pilar dalam mengukuhkan pentingnya mengikuti *ahlussunah wa al-Jama'ah*. Mengingat pada tahun 1912 hingga 1933 bermunculan kalangan modernis yang menentang praktek mazhab. Oleh karena itu, Kiai Hasyim Asy'ari mencantumkan redaksi hadis ini hingga berulang kali dengan tujuan untuk memberikan pesan kepada umat Islam khususnya di Nusantara untuk tetap berpegang teguh pada ajaran *ahlussunah wa al-Jamaah*.

³⁹¹ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, juz 4, 329

³⁹² Asy'ari, *al-Nur al-Mubin*, 7.

Ajakan untuk bermazhab tersebut ternyata memunculkan polemik pada persoalan *furu'*, sehingga konflik pun tak bisa dihindari. Misalnya, terkait perbedaan pendapat boleh tidaknya membaca *qunut subuh*, membaca doa iftitah, tradisi tahlil, tawasul, ziarah kubur yang berujung perpecahan dalam tubuh umat Islam sendiri. Bahkan Kiai Wahab salah satu santri Kiai Hasyim Asy'ari harus berhadapan dengan kalangan modernis, sebut saja A. Hassan yang mempersoalkan dalil baca doa qunut. Peristiwa ini secara tidak langsung merugikan umat Islam yang seharusnya bersatu untuk menyusun kekuatan melawan penjajah.³⁹³

Akhirnya, pada tahun 1935 Kiai Hasyim Asy'ari menulis *mawa'iz* yang dibacakan ketika Mukhtar NU ke XI di Banjarmasin berisi pentingnya kebersamaan, tidak fanatik, mengutamakan persatuan, dan menghindari pertikaian. Kiai Hasyim mengutip surat al-Hujurat ayat 10:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat.”³⁹⁴

Kemudian Kiai Hasyim menyertakan hadis tanpa menyebutkan mukharrij-nya tentang larangan saling bertikai dan mengajak untuk memupuk persaudaraan³⁹⁵:

وقال ﷺ لَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَبَادَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

Rasulullah bersabda “jangan saling dengki, jangan saling marah, jangan saling memalingkan, jadilah saling bersaudara”.

Selanjutnya Kiai Hasyim memulai dengan kalimat:

Wahai ulama yang fanatik terhadap sebagian mazhab atau sebagian pendapat, tinggalkanlah kefanatikanmu dalam persoalan *furu'*.

³⁹³ Anam, *Pertumbuhan*, 79

³⁹⁴ Tim IT Lajnah Tashih Al-Quran, *Qur'an Kemenag in Word*, ver. 2002.

³⁹⁵ Asy'ari, *Mawaiz*, 1.

Secara pemaknaan, maka apa yang dilakukan Kiai Hasyim Asy'ari ini memiliki visi egaliterian, dan ide cemerlang sebagai upaya menggalang ukhuwah islamiyah di kalangan internal umat islam yang kala itu tak jarang terjadi benturan antara satu dengan yang lain akibat perbedaan pandangan, sehingga, perbedaan ini banyak melahirkan friksi-friksi di dalam tubuh umat islam sendiri, hasilnya adalah lahirnya pengkikisan sosial dan pengkutuban antar ormas keagamaan terutama kubu tradisional dan kubu modernis. Dari sini sangat jelas bahwa Kiai Hasyim adalah sosok akomodatif.

4. Melawan Pemecah Persatuan

Dalam konteks kebangsaan, Kiai Hasyim mengacu kepada hadis Sahih Muslim yang kemudian menjadi embrio Resolusi Jihad. Redaksi hadis tersebut disampaikan dengan bahasa terjemah bahwa “Kaki tangan moesoeh adalah pemetjah keboelatan tekad dan kehendak ra’jat, dan haroes dibinasakan menoeroet hoekoem Islam sabda Chadits, riwayat Moeslim”. Berikut teks hadis yang penulis temukan dalam Sahih Muslim³⁹⁶:

حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ ابْنُ نَافِعٍ حَدَّثَنَا عُنْدَرٌ وَقَالَ ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ قَالَ سَمِعْتُ عَرَفَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- يَقُولُ إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَاتِنًا مَنْ كَانَ

“Abu Bakr bin Nafi’ dan Muhammad bin Nafi’ bercerita kepadaku, ia berkata, Ghundar telah bercerita kepadaku, dan Ibn Bashar berkata, Muhammad bin Ja’far telah bercerita kepadaku, Shu’bah telah bercerita kepadaku dari Ziyad bin ‘Ilaqah, ia berkata telah mendengar dari ‘Arfajah, dan ia berkata: Aku mendengar Rasulullah bersabda “Akan tiba fitnah besar, siapapun yang memecah persatuan umat, maka perangilah dengan pedang”.

Kiai Hasyim melampirkan teks hadis ini sebagai dasar atau dalil untuk berjuang memperjuangkan negeri. Menariknya, hadis di atas tidak mengarah kepada memerangi

³⁹⁶ Muslim, Sahih Muslim, juz 6, 22.

kafir akan tetapi pemecah persatuan. Sebab ketika itu rakyat yang ikut berjuang bukan hanya dari kalangan Islam saja, namun juga elemen bangsa dari agama, suku, ras yang berbeda. Dari sini, seluruh rakyat Indonesia merasa terpanggil oleh redaksi hadis yang disebarakan Kiai Hasyim Asy'ari.

Pilihan Kiai Hasyim pada redaksi hadis tersebut juga cukup beralasan karena Indonesia baru saja memproklamkan sebagai negara yang merdeka dengan pimpinan Presiden Soekarno. Dengan itu, wajib melawan memerangi siapapun yang hendak memecah persatuan bangsa. Hal ini merupakan kontribusi besar dalam mengimplementasikan hadis dalam ranah persatuan bangsa dan negara. Dampaknya, apa yang diserukan Kiai Hasyim terkait melawan penjajahan dan bersatu menjadi slogan mencintai NKRI.

Memang, ada salah satu *maqalah* yang dikenal dengan *hubbul watan minal iman* yang dianggap sebagai hadis Nabi, padahal redaksi tersebut bukanlah hadis. Kalimat *hubbul watan minal iman* ini bisa dijumpai menjadi bahasan tersendiri dalam karya al-Suyuti³⁹⁷. Bagi al-Suyuti meski redaksi itu bukan hadis, ia tidak serta merta menghukumi sebagai hadis palsu. Hemat penulis, redaksi itu digunakan sebagai kode etik yang diselipkan antar ulama Nusantara saat masih dijajah. Terbukti dalam salah satu tulisan Shaikhana Khalil, di tepi kitab alfiyah dibubuhkan tulisan *hubbul awtan minal Iman*.³⁹⁸ Oleh karena itu, tidak mengherankan bila Kiai Hasyim juga menyuarakan membela tanah air dengan cara menampilkan redaksi hadis Sahih Muslim, bukan *hubb al-watan min al-Iman*.

5. Kontribusi Pemahaman Hadis Kiai Hasyim dalam Nahdatul Ulama

³⁹⁷ Al-Suyuti, *al-Durar al-Muntathirah fi al-ahadith al-mushtahirah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 108.

³⁹⁸ Tertulis di manuskrip alfiyah Ibn Malik Shaikhana Khalil, --wawancara Tim Turath Shaikhana, 21 Mei 2018.

Dengan melihat konstruksi, metode dan dinamika yang digunakan Kiai Hasyim dalam memahami hadis sebagaimana penulis paparkan di atas, terlihat bahwa buah pemikirannya dituangkan dalam jam'iyah NU. Sayangnya, penggunaan tersebut tidak memiliki kriteria tertentu tentang hadis yang dijadikan sebagai hujjah. Namun, sangat “berbeda” dengan organisasi pembaru lainnya yang memakai jargon “kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah” yang tentunya juga memiliki kriteria-kriteria tersendiri dalam penetapan hadis yang bisa dijadikan sebagai hujjah atau tidak bisa digunakan sebagai hujjah.

Dalam literatur, secara spesifik tentang hadis-hadis yang dijadikan hujjah masih sangat terbatas. Namun, dalam hal istinbat hukum dan amaliah keagamaan, NU masih mentoleransi penggunaan hadis da'if sebagai sumber hukum. Walaupun demikian, ada batasan yang dijadikan sebagai persyaratan, yakni hanya diperuntukkan amalan utama (*fadail a'mal*), mauizah maupun motivasi kehidupan (*al-targhib*). Misalnya ketika Nahdatul Ulama memutuskan hasil Muktamar pertama yang diselenggarakan di Surabaya pada tanggal 13 Rabiul Tsani 1345 H / 21 Oktober 1926 M, sebuah pertanyaan yang menyinggung mengenai hukum-hukum mengikuti ulama yang empat dan yang lainnya atau yang disebut bermazhab. Hal ini merupakan satu permasalahan yang sangat fundamental karena menyangkut cara dan manhaj kaum NU dalam beragama. Kemudian dalam menjawab hal ini, para ulama dan para intelektual menjawab “wajib”.

Dalam memaparkan jawaban seperti ini, Nahdlatul Ulama (NU) mengambil “referensi” dari berbagai kitab kuning yang didalamnya dipaparkan dan berdasarkan teks hadis Rasulullah saw yang telah ditafsiri oleh al-Sha'rani dalam Mizan al-Kubra bahwa Rasulullah saw. bersabda, “Ikutilah mayoritas (umat Islam).” Ketika mazhab-mazhab yang benar telah tiada karena wafatnya para imamnya kecuali empat mazhab

yang mengikutinya tersebar luas, maka mengikuti mazhab empat tersebut berarti mengikuti mayoritas dan keluar dari mayoritas tersebut berarti keluar dari mayoritas.³⁹⁹

Berpijak dari pemahaman yang diambil dari karya Sha'rani di atas adalah untuk mendapatkan pemahaman Islam yang jauh dari eksklusif-fundamentalis yang terhindar dari kesalahpahaman maksud dan terselamatkan dengan mengikuti pendapat ulama mazhab. Sebab dengan merujuk pendapat ulama mazhab yang sudah terbukti kredibilitasnya (mazhab empat) dalam mengupas kandungan hadis, maka sama halnya mengikuti (*ittiba'*) pendapat para ulama yang mata rantai pemahamannya tersambung kepada Nabi Muhammad.

Adapun mengenai model penukilan hadisnya, Nahdatul Ulama mengikuti ciri khas Kiai Hasyim Asy'ari, yakni berupa "*mu'allaq*" atau menyebutkan redaksi hadis tanpa disertai menyebutkan nama perawinya lebih dari dua.⁴⁰⁰ Status hukum hadis *mu'allaq* sendiri dalam kacamata '*ulūm al-ḥadīth* diperselisihkan ulama, ada yang menolak (*mardud*), ada pula yang mentolerirnya meski menggunakan *sighat tamrid* dengan catatan hanya di dalam Sahih al-Bukhari Muslim.⁴⁰¹ Di antara ulama yang menolak adalah Ibn Hazm, sedangkan yang mentolerirnya ialah al-Mizzi, Ibn Hajar al-'Asqalani, al-Shafi'i.⁴⁰²

Dari sini, ciri khas Kiai Hasyim dalam mengutip dan memahami hadis yang dilanjutkan oleh Nahdatul Ulama sesungguhnya tetap mengikuti metode dari para ulama yang memiliki keilmuan hadis dan fikih, seperti al-Shafi'i, Ibn Hajar al-'Asqalani. Tak pelak Nahdatul Ulama kerap disebut sebagai organisasi yang menganut sistem *manhaj* maupun *aqwal* dengan menyertakan lintas disiplin keilmuan, utamanya usul fikih, akhlak, tasawuf. Selain itu, konsep masalah yang sering digunakan oleh Nahdatul

³⁹⁹ Tim LTN PBNU, *Solusi Problematika Umat* (Surabaya: Khalista, 2000), 7.

⁴⁰⁰ 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadith, Ulumuha wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 337.

⁴⁰¹ Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi* (Madinah: Maktabah salafiyyah, 1972), 220.

⁴⁰² 'Ajjaj al-Khatib, *Usul.*, 357.

Ulama adalah *maqāsid uṣul al-khamsah*, berupa *hifz al-nafs*, *hifz al-aql*, *hifz al-din*, *hifz al-māl*, *hifz al-nasl*. Karena untuk memahami hadis tidak akan bisa tercapai bila tanpa mengikutsertakan disiplin ilmu lainnya, pendapat ulama lainnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan beberapa hal :

1. Konstruksi pemahaman hadis Kiai Hasyim dilatarbelakangi oleh kultur kepesantrenan dan kenusantaraan, mazhab, referensi bacaan, ketaatan kepada guru, ketasawufan. Metode yang digunakan tidak berbeda dengan ulama abad pertengahan, yakni bermazhab, bahasa, *aqwāl ulama*, *kutub mu'tabarah*. Hal ini sesuai dengan teori Gadamer, bahwa horison yang meliputi dapat mempengaruhi pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari.
2. Kategorisasi pemahaman hadis Kiai Hasyim tekstual adalah berkaitan dengan keimanan, ideologi, kegaiban, tanda-tanda kiamat. Sedangkan pemahaman kontekstual berkaitan dengan tradisi yang terekam dalam sunnah bidah, persaudaraan. Hal ini sesuai dengan teori Syuhudi Ismail terkait situasi kondisi yang tetap dan berubah-ubah.
3. Pasca Nahdatul Ulama berdiri, Kiai Hasyim mengalami dinamika dalam memahami hadis, ia menggunakan pendekatan kompromi (*al-jam'u*), *istishab*, kemaslahatan yang memuat *usul khamsah*, hingga melawan penjajah. Artinya, dalam persoalan tradisi lokal, sangat adaptif sesuai "*adat muhakkamah*". Sedangkan untuk persoalan keyakinan dan kegaiban Kiai Hasyim tetap berpijak pada ketentuan teks (tekstual). Temuan penulis adalah, Kiai Hasyim tergolong faqihul hadits yang tekstualis-rasionalis-adaptasionis.

B. Implikasi Teoretik

Penelitian tentang pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari ini mengindikasikan bahwa kajian hadis di pesantren sudah berjalan sejak lama, hanya saja teks hadis yang dikemukakan lebih kepada persoalan hukum, akhlak, sehingga kesan yang muncul hanya menguasai bidang fikih saja. Terlebih, hadis diposisikan sebagai jalan hidup (*ihya' al-Sunnah*) sehingga secara metodologi kurang terkonsep dengan baik. Di samping itu bagi Kiai Hasyim yang terpenting adalah bagaimana memahami dan melestarikan sunnah. Bukan hanya berkuat pada persoalan ketersambungan sanad yang sebenarnya sudah terverifikasi dalam oleh ulama dan termaktub dalam *kutub sittah*.

Dengan ditemukannya konstruksi pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari yang meliputi kerangka epistemologi dan konstribusinya bagi pengembangan studi hadis di Indonesia, penelitian ini membuktikan bahwa Kiai Hasyim Asy'ari memiliki penguasaan yang baik di bidang hadis, yang diterjemahkan sebagai meneladani Nabi, sahabat dan waliy. Kiai Hasyim bersikap tekstual dan kontekstual terletak pada ruang situasi kondisi yang meliputinya, dan memposisikan mazhab sebagai kunci pembuka dalam memahami hadis. Hal ini membantah tudingan bahwa kalangan ulama tradisional (Nahdatul Ulama) tidak paham hadis. Tentunya itu semua didukung keterbukaan Kiai Hasyim atas segala sesuatu yang memiliki unsur pengetahuan (knowledge). Terbukti, ia kerap mengutip pendapat ulama yang dipandang mashur kealimannya. Bahkan Hasyim juga tak jarang mengutip dari Kamus al-Munjid karya non-muslim.

Tepatlah dalam salah satu tulisan Kiai Hasyim Asy'ari⁴⁰³ mengutip pendapat salah satu gurunya yang bernama Shaikh Shuaib bin Abd al-Rahman yang berbunyi:

وما التَّضْيِيقُ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ إِلَّا لِمُضَوَّرِ الْبَاعِ وَقَلَّةِ الْإِطْلَاعِ

Artinya: Sempitnya pemikiran yang terjadi pada hamba Allah itu takkan terjadi kecuali dikarenakan sempitnya pandangan dan pengamatannya.

⁴⁰³ Hasyim Asy'ari, *Ziyadat Ta'liqat*, 51

Ungkapan Shaikh Shuaib yang dinukil oleh Kiai Hasyim Asy'ari di atas menegaskan bahwa seorang muslim sudah seharusnya membekali dirinya dengan disiplin keilmuan yang multidisipliner. Sehingga mampu membaca teks (nas) dari berbagai sudut pandang dan tidak terkooptasi dalam kotak yang hanya membawa kejumudan.

Hal ini terejawentahkan dalam beberapa putusan maupun fatwanya yang dimuat dalam beberapa surat kabar, dan ini menjadi trend baru bagi pengenalan hukum Islam (fiqh) dan hadis. *Pertama* dalam memahami hadis ia memberikan perhatian yang besar pada pertimbangan-pertimbangan yang bersifat empirik. *Kedua*, terdapat unsur adaptif yang mampu bersanding dengan lokalitas.

Beberapa ulama yang dirujuk oleh Hasyim sebagai pakar *usul fiqh* dan hadis atau juga akrab disebut ulama *maqasid* di antaranya adalah Izz al-Din bin Abd al-Salam, Shatibi, Jamal al-Din al-Qasimi, al-Ghazali, al-Juwaini, al-Nawawi, dan beberapa ulama abad pertengahan. Terlebih beberapa ulama nusantara yang menjadi gurunya yang tetap menyimak dan memperhatikan sepak terjang Hasyim setibanya dari tanah suci Makkah.

C. Keterbatasan Studi dan Rekomendasi

Penelitian ini, walaupun telah mengungkap konstruksi, kategorisasi hingga dinamika dan kontribusi Kiai Hasyim dalam memahami hadis tetap memiliki keterbatasan-keterbatasan, karena sejak semula penelitian ini dibatasi untuk mengkaji seputar hal yang berkaitan dengan pemahaman hadis Hasyim Asy'ari saja, bukan maqasid, tafsir maupun sanadnya. Dengan demikian terdapat beberapa hal penting yang relevan untuk dikembangkan lebih lanjut:

1. Pentingnya pengembangan disiplin ilmu hadis yang dikolaborasikan dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid 'āmmah* dan tawaran model pembaharuan pemahaman hadis dalam konteks ke-Indonesiaan yang berpijak dari pertimbangan-pertimbangan empirik dan kemanusiaan layak dijadikan alternatif.
2. Konsep pemahaman hadis Kiai Hasyim Asy'ari masih bisa dikembangkan melalui penelitian lanjutan yang berkaitan dengan tema-tema tertentu seperti nasionalisme, politis, fanatisme. Sebab dari sini bisa mengembangkan sisi humanisme Kiai Hasyim perspektif hadis.
3. Penerimaan Kiai Hasyim terhadap hadis daif dan tradisi masyarakat yang masih dalam koridor “maqbul” atau diterima merupakan salah satu bentuk ihtiyat Kiai Hasyim dalam mengambil keputusan. Bahkan hal ini termasuk membumikan hadis di tengah masyarakat, sehingga menjadi living sunnah.
4. Interkoneksi antara teks dan konteks merupakan salah satu embrio dari adagium “*muhafazah ala al-Qadim al-Salih wa al-Akhz bi al-Jadid al-Aslah*”.
5. Pendalaman pemahaman hadis Kiai Hasyim perlu ditingkatkan kembali bagi pesantren maupun universitas. Khususnya memperkuat metodologi yang sudah dikenalkan ulama klasik, seperti memahami melalui pendekatan ulum al-hadith serta memetakan karakter pemahaman hadis ulama Nusantara yang bersinggungan dengan lokalitas. Sebab tiap ulama memiliki paradigma yang berbeda dalam menerima dan memahami teks hadis yang tercantum dalam magnum opus bernama Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2007.
- Abdullah, M. Amin. “*Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah*”, dalam *Religi: Jurnal Studi Agama-Agama*, vol.IV, No.1. Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- A’zami, Muhammad Mustafa, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. Ahmad Yamin (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992
- Anam, Chairul. *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Surabaya: LTN Pustaka, 2018.
- Akarhanaf, *Hadrat al-Syaikh Hasyim Asy’ari Bapak Umat Islam Indonesia* (Jombang: Pondok Tebuireng, 1949.
- Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: al-Rahmah, 2001
- Asy’ari, Hasyim. *Risalah ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*. Jombang: Maktabah Turath Tebuireng, 2019.
- _____. *Ziyādatu Ta’liqāt*. Jombang: Maktabah Turath Tebuireng, 2019.
- _____. *Muqaddimah Qanun Asasi*. Jombang: Maktabah Turath Tebuireng, 2019.
- _____. *Qanun Asasi Nahdlatul Ulama*. Kudus: Menara Kudus, 1971.
- _____. *Risalah fi Jawaz al-Taqlid wa hurmat al-Ijtihad*. Jombang: Maktabah Turath Tebuireng, 2019.
- _____. *Al-Jāsus fi Bāyan Hukmi al-Naqus*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019
- _____, *Adab al-‘Alim wa al-Muta’allim*, 2019.
- _____, *Tanbihat al-Wajibat*, 2019.
- _____, *Al-Nur al-Mubin*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019.
- _____, *Kaff Al-Awwam*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2020.
- _____, *Al-Mawa’iz*, 2019.
- _____. *Risalah fi Ta’akkud al-Akhdh bi Mazahib al-Arba’ah* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019) 27.

- _____. *al-Tibyan fi al-Nahyi an muqata'at al-Arham wa al-Aqarib wa al-Ikhwan* (Jombang: Pustaka Warisan Tebuireng, 2019).
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Mizan, 1994.
- 'Asqalani (al), Ibn Hajar, *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, jil: I, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Assiddieqiy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 2000.
- _____, *Sejarah Perkembangan Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Attas (al), Syed Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University Malaya, 1970.
- Bakker, Anton. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.
- Bantani (al), Muhammad ibn 'Umar al Nawāwī. *Tanqīh Al Qoūl fi Sharh Lubāb Al Ḥadīth*, Semarang: Toha Putra, tt.
- Bukhari (al), Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz 3. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Burhanuddin. Mamat, *K.H. Nawawi Banten: Akar Tradisi Keintelektualan NU*, dalam *Jurnal Miqot*, Vol. XXXIV No. 1 Januari-Juni 2010.
- Bik, Muḥammad Khudārī. *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Beirut: Darul Fikr, 1967.
- Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Al-Banteni Indonesia*. Jakarta: Sarana Utama, 1978.
- Channa, Lilik. *Memahami hadis Tekstual dan Kontestual* dalam *Jurnal Ulumuna Vol XV No. 2 Desember 2011*.
- Damanhuri, *Umdah al-Muhtajin Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara*, dalam *Jurnal Studi Keislaman*, vol. 17. No. 2. Aceh: IAIN al-Raniry, 2013
- Dhofier, Zamakhsyari. *5 Rais Aam Nahdlatul Ulama; KH. Hasyim Asy'ari Penggalang Islam Tradisional*. Yogyakarta: LTNNU Yogyakarta, 1995.
- _____, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 2011.
- Djuneid, Daniel. *Ilmu Hadis dan Paradigma Baru*. Jakarta: Airlangga, 2005.

- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic Word*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Fadeli, Solaeman. *Antologi NU*. Surabaya: Khalista, 2012.
- Farmawi (al), Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudlu'I*, Jakarta: Rajawali Press, 1994
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Ghozali, Yusni Amru. *Fiqh al-Hadits*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2017.
- Hasbillah, Ahmad Ubaydi, *Nalar Tekstual Ahli Hadis*. Ciputat: Darussunnah, 2018.
- Hajjaj (al), Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 3, Beirut: Dar al-Kutub, 2010.
- Hakam, Abdullah, *Riyāḍah KH. Hasyim Asy'ari; analisis 'irfanīy tasawuf akhlaqī* (Tesis--UIN Sunan Ampel, 2014)
- Hagul, Peter. "Teori dan Konseptualisasi dalam Proses Penulisan Ilmiah" dalam *Teknik Penulisan Ilmiah*, Surakarta: Fakultas Ilmu sosial dan Politik, 1984.
- Ham, Musahadi. *Evolusi Konsep Sunnah*. Semarang: Aneka Ilmu, 2000.
- Hamdi, A. Zainul. *Hermeneutika Islam: Intertekstualitas, Dekonstruksi, Rekonstruksi* dalam *Jurnal Gerbang*. No.14. Vol V,
- Hamdani, Fikri. *Wacana Hadis dalam Manhaj Nahdlatul Ulama' dalam Jurnal Rausyan Fikr* vol. 13 No. 1 Juni 2017.
- Ismail, Syuhudi, "*Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'anil Hadith Tentang Ajaran Islam yang Universal Temporal dan Lokal*" Jakarta: Bulan Bintang, 2009.
- Ilyas, Yunahar. *Pengembangan Pemikiran terhadap hadis*. Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.
- 'Iyad, Qadi (al). *al-Ilm ila Ma'rifati Usul al-Riwayah wa Taqyid al-Sima'*. Kairo: Dar al-Turath, 1970.
- Jahroni, Jajang . "*Tekstualisme, Islamisme dan Kekerasan Agama,*" dalam: https://scholar.google.co.id/scholar?q=related:MdbhL4OHsoEJ:scholar.google.com/&scioq=&hl=en&as_sdt=0,5#d=gs_qabs&u=%23p%3DMdbhL4OHsoEJ , diakses pada 20 Februari 2020.
- Jawwabi (al), Muhammad Tahir, *Juhūd al-Muḥaddithin fi Naqd matn al-ḥadith al-Nabawi al-Sharif*. tt: Muassasat al-Karim bin Abdullah, tth.

- Jamil, M. Mukhsin. *Nalar Islam Nusantara studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NUCirebon*: Fahmina Institute, 2008.
- Khon, Abdul Majid. *Pemikiran Modern Dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadis*. Jakarta: Kencana, 2015
- Khalimi, *Ormas-ormas Islam; Sejarah, Akar Teologi, dan Politik*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2010.
- Khatib (al), Muhammad Ajjaj , *al-Sunnah qabla al-tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- Khattabi (al), Abu Sulaiman Hamd Ibn Muhammad, *Muqaddimah Ma'alim al-Sunan: Sharh Sunan Abi Daud Halb*: Matba'ah al-Ilmiyyah, 1932.
- Khuluq, Latiful. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughat al-A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Manzur, Ibn. *Lisan al-Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Muhajirin, *Kebangkitan Hadis di Nusantara*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Misrawi, Zuhairi. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, 2013.
- Mubarakfuri (al), Muhammad Abd al-Rahman bin Abd al-Rahim, *Tuhfat al-Ahwadhi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi*, vol. 10. Beirut: Dar al-Fikr, 2015.
- Mughni, Syafiq, *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.
- Muzadi, Muhit. *Hadratus Syaikh KH. M. Hasyim Asy'ari di Mata Santri*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2010.
- Munip, Abdul, *Transmisi pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia 1950-2004* . UIN SUKA, 2008.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Yake Sarasin, 2000.
- Munandar, *Perkembangan Hadis di Indonesia. Studi Analisis Pemikiran Abd Rauf al Sinkili*, dalam Jurnal Ihya al 'Arabiyyah Vol. 4 no. 1

Muh. Tasrif, *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran*, tt: tp: tt.

Munirah, “*Metodologi Syarah Hadis Indonesia Awal Abad 20; Studi kitab Al Khil’ah Al Fikriyyah Sharḥ Minhaj Al Khairiyyah karya Maḥfudz al Tirmāsī*”. Tesis – UIN SUKA, Yogyakarta, 2015.

Mustaqim, Abdul, *Ilmu Ma’ani al-Hadis Paradigma Interkoneksi*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.

Nasar (al), Ali Sami’. *Nas’at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1981.

Naisabury (al), Abu Abdillah al-Hakim, *Ma’rifat al-ulum al-hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.

Putra, Afriadi. “*Pemikiran hadis KH. Hasyim Asy’ari dan Kontribusinya Terhadap Kajian Hadis di Indonesia*” dalam Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 1, 1 Januari 2016

Rabi’, Ibrahim M. Abu, “A post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History”, dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi’ (ed.) *11 September Religious Perspective on The Causes and Consequenses*. Oxford: Hartford Seminary, 2002.

Raddadi (al), Abu Yasir Khalid, *Jami’ Bâyan al-’Ilmi wa Fadlihi*, Kairo, Dâr al-Fikr, t.th.

Raziq (al), Mustafa Abd. *Tamhid li Tarikh al-Islamiyah* (Kairo: Lajnah wa al-Tarjamah wa Nashr, 1959), 206.

Surkati, Ahmad, *al-Masail*. Batavia: Borobudur, 1925.

Suryadilaga, Al-Fatih. *Metodologi Syarah Hadis dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kalimedia, 2017.

_____. *Aplikasi Penelitian Hadis; Dari Teks ke Konteks*. Yogyakarta: Kalimedia, 2016.

Soeara Moeslimin Indonesia No. 2 tahun ke-2, 19 Muharram 1363.

- Sya'ban, Ginanjar. *Mahakarya Islam Nusantara*. Jakarta: Pustaka Kompas, 2018.
- Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2009.
- Sijitani (al), Abu Dawud Sulaiman. *Sunan Abi Dāwud, juz 3*. Beirut: Dar al-Fikr, 2009.
- Shahab, Muhammad Asad. *al-'Allāmah Muhammad Hasyim Asy'ari Wāḍi'u Libnati Istiqlali Indunisiyā* (Beirut: Dār al-Şādiq, 1971)
- Steenbirk, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19*. Jakarta, 1985.
- Surakhmad, Winarno . *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik* . Bandung: Tarsito, 1982.
- Suyuti (al), Abdur Rahman, *Asbāb Wurūd al-Hadīth aw al-Luma' fi Asbāb Wurūd al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984.
- Taufiq, Muhammad. “*What? KH. Hasyim Asyari Paling Wahabinya Wahabi?*”
<https://www.dutaislam.com/2016/09/what-kh-hasyim-asyari-paling-wahabinya-wahabi.html> diakses pada tanggal 7/6/2020.
- Tirmidhi (al) Ahmad bin Isa, *Sunan al-Tirmidhhi*, juz 5. Kairo: Dar al-Jauzi, 2005.
- Tabrizi (al), Waliyuddin Muhammad bin Abdullah al-Khatib al-Umari, *Mishkat al-Masabih*, translated and anoted by Abd. Hamid al-Siddiqui. New Delhi: Kitab Bhavan, 1102, tth.
- Ulama'i, Hasan Asy'ari. *Metode Tematik Memahami Hadis Nabi*. Semarang: Walisongo Press, 2010.
- _____. *Sejarah dan Tipologi Sharh al-Hadis dalam Teologia*, volume 19, no. hadis 2, Juli 2008
- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman al-Quran dan Hadis Nabi*. Jakarta: PT. Gramedia, 2014.
- Wahid, Abdurrahman. *Khazanah Kiai Bisri Syansuri Pecinta Fikih Sepanjang Hayat*. Jakarta: Pensil 324, 2010.
- Wahid, Salahuddin. “*Gus Sholah Kembali ke Pesantren*”. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2020.
- Wahid, Ramli Abdul. *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2016.

Warsun, Ahmad. Kamus al-Munawwir .Yogyakarta: PP. Al-Munawwir Krapyak, 1984.

Woodward, Mark. *Islam Jawa*. Yogyakarta: LkiS, 2006.

Ya'qub, Mustafa Ali. "Mencari Titik Temu Wahabi dan NU" <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/03/08/omhokr282-mencari-titik-temu-wahabi-dan-nu>, diakses pada tanggal 7/6/2020

Yuslem, Nawir. *Kontekstualisasi Pemahaman Hadis* dalam Jurnal *Miqot Vol XXXIV No. 1 Januari-Juni 2010*.

Zuhri, Achmad Muhibbin, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari Tentang Ahl-Al-Sunnah wa al-Jamaah*. Surabaya: Khalista dan PB LTNNU, 2010.

Zahw, Abu. *al-Hadith wa al-muhaddithun/* Mesir: Matba'ah Misr, tt.

Zariri, Muhammad, *Metode Penelitian* . Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.

Zakariya, Abi Husain Ahmad ibn Farīs ibn, *Mu'jam Maqāyis al Lughah*. Kairo: Dar El Fikr, tt.

Zahw, Muhammad Abu. *The History of Hadith: Historiografi Hadis Nabi dari Masa ke Masa*, terj. Abdi Pemi Karyanto. Depok: Keira, 2015.

Zayd, Nasr Hamid Abu, *Imam Syafi'i; Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 1997.

Suryadi, *Dari Living Sunnah ke Living Hadis'*, dalam Seminar *Living Alquran dan Hadis, Jurusan Tafsir Hadis*, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga 8-9 Agustus 2005, 6.

Haidar, Muhammad Ashraf ibn Ali ibn, *'Aūn al Ma'būd Sharh Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dar al Kutub al 'Alāmiyyah, 1415 H.

Baghdadi (al), Al-Khatib, *al-Faqih wa al-Mutafaqqih*, jil. I. Arab Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 1417.

Shaukani (al), Muhammad bin Ali. *Adab al-Talab wa Muntaha al-Adab*. Libanon: Dar Ibn Hazm, 1998.

Salah, Ibn. *Muqaddimah Ibn Salah*. Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1969.

Raisuni (al) Qutb, *al-Waṣlu bain al-Fiqh wa al-Ḥadith, al-Ḍarurah wa al-Ijra'*. Majalah al-Bayan, edisi 214, 1426 H.

Naisaburi (al) Al-Hakim, *Ma'rifah Ulum al-Hadith*. Lebanon: Dar al-Kutub Ilmiah, 1977.

Salamah, Muhammad Khalaf, *Lisan al-Muhaddithin*, juz IV

Qaradawi, Yusuf. *Kaifa Nata'amalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Kairo: Dar Kutub Islamiyah, 2010),

_____, *Metode Memahami Sunnah dengan Benar*, terj.Saifulah Kamali. Jakarta: PT Media Dakwah, 1981.

Tasbih, *Ilmu Hadis; Dasar-Dasar Kajian Kontekstual Hadis Nabi saw*. Gorontalo: Sultan Amai Press, 2009.

Khattabi (al) Abu Sulaiman al-Basti, *Ma'alim al-Sunan*, jil. I. Mesir: Maktabah al-Ilmiah. 1932.

Solahuddin, Agus, *Ulumul Hadis*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2009.

Fazari (al), Abdurrahman Ibn Ibrahim, *Sharh al-Waraqat*. t.tp: Dar al-Bashair al-Islamiyah, t.t

Subki (al), *Raf'u al-Hajib 'an Mukhtasar Ibn Hajib*, Juz II. t.tp: 'Alam al-Kutub, t.th.

Amidi (al), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Juz I

Hazm, Ibn. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, juz IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.

Shafi'i (al), al-Risalah. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic: Theology and Law*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Jauziyyah (al), Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-Alamin*, jil. I. Mesir: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968.

Sam'ani (al), Mansur Ibn Muhammad Ibn Abd al-Jabbar, *Qawati' al-Adillah fi al-Usul*, jil. III. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1999.

Baghdadi (al), Al-Khatib. *al-Faqih wa al-Mutafaqqih*, jil. I. Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 1417

Al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi*, Juz IV, h. 189.

Irawan, Aguk, *Akar Sejarah Etika Pesantren di Nusantara*. Jogja: Pustaka Ilman, 2019..

Shuhbah, Muhammad Abu. *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Sihhah al-Sittah*. Kairo: Majma' al-Buhuth al-Islamiyah, 1995.

Zarqa (al), Mustafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhi al-Amm*. Damaskus: Matabi' Alif Ba al-Adib, 1967

Mas'ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren*. Jogjakarta: LKis, 2004.

Tarabishi, *Min Islam al-Qur'an ila Islam al-Hadith*, Beirut: Dar al-Saqi, 2010.

Riflecks, *Sejarah Indonesia Modern.*, 5.

Zuhaili, Wahbah. *Uşul al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2006

Umar Mūsa Bāshā, *Al-Ijāzah al-Ilmi'ah*. Makalah tidak diterbitkan diakses di <http://feqhweb.com/vb/t6761.html>, tanggal 10 Agustus 2013.

Jabiri (al), Muhammad Abed, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Pondok Pesantren Tebuireng, Wawancara Eksklusif (Eps. 4) Hadratussyaiikh KH. M. Hasyim Asy'ari di mata Santrinya, KH. Abdurrahman, <https://www.youtube.com/watch?v=UAGiFFacYng> diakses pada 23/7/2020 pada menit ke 2:31.

<http://www.irfanabunaveed.net/2017/11/petuah-mbah-hasyim-asyari-jaga.html>, diakses 23/7/2020.

Qazwini (al), Muhamad Ibn Yazid Abu Abdillah, *Sunan Ibn Majah*, jil. I. Beirut: Dar al-Maarif, 1999.

Hajjaj (al), Muslim bin. *Şaḥīḥ Muslim*, vol. 3, Beirut: Dar al-Kutub, 2010.

Qadir, Zakariya Ibn Ghulam. *Usul al-Fiqh 'ala Manhaji Ahl al-Hadith*. Jedah: Dar al-Khazaz, 2002.

Taimiyah, Ibn Taimiyah. *al-Iklil fi al-Mutashabih wa al-Ta'wil*. Iskandaria: Dar al-Iman, 2002.

Hanbal, Ahmad Ibn. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Jil. V.

Ya'la, Al-Qadi Abu. *al-'Uddah fi Usul al-Fiqh, Jil. III*. Riyad: t.p, 1990.

Jizani (al), Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan. *Ma'alim Usul al-fiqh 'inda ahl al-sunnah wa al-Jama'ah*. Mesir: Dar Ibn al-Jauzi, 1427 H.

Wawancara Kiai Hisyam Mansur, Kalipucung Blitar, pada tanggal 20 Juni 2020.

Hasyim Abbas, wawancara, Tebuireng, 1 Agustus 2019.

Wawancara dengan Gus Zakki Hadziq pada tanggal 17 Februari 2020.

Wawancara dengan Kiai Muhaimin dan Gus Toha Karangates Kediri bahwa putri Kiai Romli itu dikenal sebagai Nyai Muning.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989),

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa (KBBI), *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), cet.3, 740.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996),

E.J Brill, *First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, volume VII (Leiden: E.J Brill's, 1987), 320.

John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990).

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A