



## Diversitas Metodologi Syarah Hadis di Indonesia Awal Abad ke-20: Studi atas Karya Mahfuz al-Turmusi dan Kasyful Anwar al-Banjari

Munirah<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup>IAIN Palangkaraya, Palangkaraya  
Email: munirahelbanany@gmail.com

\*Corresponding author

Article History: accepted: 4-1-2023; published: 30-6-2023

### Abstract

The tradition of hadith in Indonesia is an important intellectual heritage that reflects the dynamics of local Islamic thought. However, in-depth studies of the methodology of hadith syarah by Nusantara scholars, especially in the early 20th century, are still rare. This study aims to analyze the methods and characteristics of hadith narration in two important works: *al-Khil'ah al-Fikriyyah* by Muhammad Mahfuz al-Turmusi and *al-Tabyin al-Rawi* by Kashful Anwar al-Banjari. This research uses a qualitative approach based on literature studies, with the sociological theory of Karl Mannheim's knowledge as the framework of analysis, as well as hermeneutic methods in reading texts. Research shows that Mahfuz uses *the tahlili* method with a linguistic approach and academic systematics, including sanad analysis, sentence structure, to the dimensions of logic and balaghah. Meanwhile, Kashful Anwar uses the communicative and populist *method of ijmali*, based on the content of moral messages and religious practices, and enriched by fiqh and Sufism. Both of them studied *Arba'in Nawawi*, but with different styles and orientations. This difference is due to the audience factor that each faces; Mahfuz targets students and scientists, while Kashful targets the general public of Banjar. These findings confirm that the method of hadith syarah in Indonesia is contextual, flexible, and integrated with the social reality of the ummah. This tradition also shows the intellectual independence of Nusantara scholars in developing Islamic scientific treasures in a creative and relevant manner.

**Keywords:** Syarah Hadith; Methodology; Mahfuz al-Turmusi; Kashful Anwar, Historical

### Abstrak

Tradisi syarah hadis di Indonesia merupakan warisan intelektual penting yang mencerminkan dinamika pemikiran keislaman lokal. Namun, kajian mendalam terhadap metodologi syarah hadis karya ulama Nusantara, khususnya pada awal abad ke-20, masih jarang dilakukan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis metode dan karakteristik pensyarah hadis dalam dua karya penting: *al-Khil'ah al-Fikriyyah* karya Muhammad Mahfuz al-Turmusi dan *al-Tabyin al-Rawi* karya Kashful Anwar al-Banjari. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi



pustaka, dengan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim sebagai kerangka analisis, serta metode hermeneutika dalam membaca teks. Penelitian menunjukkan bahwa Mahfūz menggunakan metode *tahlīlī* dengan pendekatan kebahasaan dan sistematika akademik, mencakup analisis sanad, struktur kalimat, hingga dimensi logika dan balaghah. Sementara itu, Kashful Anwar menggunakan metode *ijmālī* yang komunikatif dan populis, berbasis pada kandungan pesan moral dan praktik keagamaan, serta diperkaya oleh corak fiqh dan tasawuf. Keduanya mensyarahi *Arbaʿīn Nawawī*, namun dengan gaya dan orientasi yang berbeda. Perbedaan ini karena faktor audiens yang masing-masing hadapi; Mahfūz menyasar kalangan santri dan ilmuwan, sedangkan Kashful menyasar masyarakat awam Banjar. Temuan ini menegaskan bahwa metode syarah hadis di Indonesia bersifat kontekstual, fleksibel, dan menyatu dengan realitas sosial umat. Tradisi ini sekaligus menunjukkan kemandirian intelektual ulama Nusantara dalam mengembangkan khazanah keilmuan Islam secara kreatif dan relevan.

**Kata kunci** : Syarah Hadis; Metodologi; Mahfūz al-Turmusī; Kashful Anwar

### **Pendahuluan**

Kajian terhadap hadis Rasulullah SAW telah berlangsung sejak masa awal Islam dan mencakup berbagai aspek, mulai dari perawi, status hadis, hingga makna secara menyeluruh. (Al-Kattānī, 2011) Sejak abad II–III H, para ulama telah mengembangkan syarah hadis sebagai bentuk pemaknaan mendalam terhadap sabda Nabi. Perkembangan Islam ke berbagai wilayah menuntut penyesuaian bahasa dan konteks dalam memahami hadis. (Syaʿroni, 2021) Terjemah dan syarah hadis menjadi media penting dalam mentransmisikan ajaran Islam secara kontekstual. (Angelika, 2013) Proses ini melahirkan bentuk syarah yang khas di setiap wilayah, seperti di al-Andalus sarat dengan konteks lokal. (Akmaluddin, 2018) Hal yang sama terjadi di Indonesia, yang meskipun jauh dari pusat lahirnya Islam, turut menghasilkan karya syarah yang memperlihatkan daya intelektual ulama Nusantara, misalnya seperti kitab *al-Khil'ah al-Fikriyyah Syarḥ al-Minḥaḥ al-Khairiyah* Karya Muhammad Mahfuz al-Al-Turmusī (Al-Turmusī, 2008) dan Kitab *al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arbaīn Nawawī* Karya Kashful Anwar al-Banjari. Karya-karya ini menunjukkan bahwa pemahaman hadis tidak bersifat tunggal, melainkan tumbuh dalam keberagaman bahasa, budaya, dan realitas sosial umat Islam.

Dalam konteks Indonesia, kitab *al-Khil'ah al-Fikriyyah* karya Muhammad Mahfūz al-Turmusī dan *al-Tabyīn al-Rawī* karya Kashful Anwar al-Banjari merupakan contoh penting dari tradisi syarah hadis yang berakar pada khazanah klasik namun responsif terhadap situasi sosial dan kultural setempat. Kedua karya ini menunjukkan bahwa syarah hadis tidak hanya berfungsi sebagai instrumen pemaknaan terhadap teks, tetapi juga menjadi medium artikulasi nilai-nilai keislaman yang relevan dengan masyarakat sekitar. Keberadaan syarah tersebut menegaskan bahwa ulama Nusantara memiliki otoritas metodologis dan kapasitas ilmiah yang tidak kalah dengan ulama dari pusat-pusat peradaban Islam. Dengan menelaah konstruksi metodologi syarah dalam dua karya tersebut, tampak jelas bahwa diskursus keilmuan hadis di Indonesia bersifat aktif, kreatif, dan turut membentuk corak keilmuan Islam yang khas, mandiri, dan kontributif secara global.

Meskipun begitu, kajian terhadap syarah hadis di Indonesia masih tergolong langka, terutama yang menelusuri fase awal perkembangannya pada abad ke-20. Padahal, periode ini merupakan momen penting dalam sejarah keilmuan Islam di Nusantara seiring dengan munculnya seruan untuk kembali kepada al-Qur'an dan sunah. (Danarto, 2000) Dalam konteks inilah, tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengungkap dan menganalisis metodologi serta karakteristik pensyarah hadis yang berkembang di Indonesia pada awal abad ke-20. Secara khusus, penelitian ini diarahkan untuk menjawab dua pertanyaan utama: pertama, bagaimana metodologi yang digunakan oleh para ulama dalam mensyarahkan hadis pada masa tersebut, dengan menelusuri pendekatan, sumber, serta kerangka berpikir yang melandasinya; dan kedua, bagaimana karakteristik syarah hadis yang muncul pada periode itu, baik dari sisi gaya penulisan, pemilihan tema, kedalaman analisis, maupun konteks sosial-keilmuan yang memengaruhinya. Kajian ini penting karena dapat menunjukkan bahwa tradisi keilmuan Islam di Indonesia tidak hanya bersifat reseptif, tetapi juga kreatif dan kontekstual dalam merespons tuntutan zaman.

Keberadaan karya-karya syarah hadis dari Maḥfūz al-Turmusī dan Kashful Anwar membuktikan bahwa ulama Nusantara tidak hanya menjadi penerima pasif warisan keilmuan dari Timur Tengah, tetapi juga aktif mengembangkannya sesuai dengan kebutuhan lokal. Pilihan bahasa, kedalaman analisis, serta tema-tema yang diangkat dalam syarah mereka menunjukkan adanya kesadaran kontekstual terhadap realitas sosial keindonesiaan. Maḥfūz, misalnya, menunjukkan perhatian besar terhadap kualitas sanad dengan memilih hadis-hadis bersanad tinggi, (Al-Turmusī, 2008) yang mencerminkan orientasi ilmiah dan kehati-hatian akademik. (Azra, 2007) Sementara itu, Kashful Anwar lebih menekankan pada keterkaitan antara teks hadis dan realitas sosial masyarakatnya melalui bahasa lokal, sebuah strategi yang tidak hanya mendekatkan hadis kepada umat, tetapi juga memperkuat keberterimaan pesan-pesan kenabian. (Al-Banjari, n.d.) Argumen-argumen ini menunjukkan bahwa tradisi syarah hadis di Indonesia memiliki kekayaan tersendiri yang layak diangkat ke permukaan dan dikaji secara serius untuk melengkapi khazanah keilmuan Islam yang selama ini lebih banyak terfokus pada pusat-pusat studi di luar Nusantara.

Penelitian ini akan dijalankan dengan pendekatan kualitatif dan menggunakan teori sosiologi pengetahuan dari Karl Mannheim untuk menganalisis metodologi dan karakteristik syarah hadis Indonesia pada awal abad ke-20. Teori ini berusaha memahami keterkaitan antara kehidupan sosial seseorang dan pemikiran yang dimilikinya, serta bagaimana faktor-faktor sosial dan eksistensial dapat mempengaruhi proses pengetahuan. (Mannheim, 1991) Dalam konteks ini, teori determinasi eksistensial atas pengetahuan yang digagas oleh Mannheim akan digunakan untuk menganalisis pemikiran Maḥfūz al-Turmusī dan Kashful Anwar, dengan menelusuri pengaruh sosial dan budaya yang membentuk cara mereka dalam mensyarahkan hadis. Metode yang digunakan untuk menganalisis data dalam penelitian ini adalah hermeneutika, yang berfokus pada hubungan dialogis antara teks, penulis, dan pembaca dalam memahami makna yang terkandung dalam teks hadis. Selain itu, pendekatan filosofis juga digunakan untuk menguraikan inti dan asas pemikiran Maḥfūz dan Kashful Anwar dalam memahami hadis-hadis

Nabi.(Zuhri, 2003) Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua bagian; sumber data primer yang berasal dari kitab *al-Khil'ah al-Fikriyyah bi Syarḥ al-Minhah al-Khairiyyah* dan *al-Tabyin al-Rawi Syarḥ Arba'in Nawawi*, serta sumber data sekunder berupa buku-buku dan karya ilmiah yang berkaitan dengan perkembangan syarah hadis di Indonesia.

### **Hasil dan Pembahasan Geliat Diskursus Hadis di Indonesia**

Kajian hadis di Indonesia memiliki sejarah yang panjang dan berlapis. Pada awalnya, pendidikan Islam di Nusantara lebih menekankan pada pembelajaran al-Qur'an, fikih, dan tauhid. Hadis hanya diposisikan sebagai pelajaran tambahan dan tidak menjadi prioritas dalam struktur pendidikan pesantren tradisional.(Steenbrink, 1994) Bahkan dalam pengamatan Steenbrink dan Van der Berg pada abad ke-19, hadis belum menjadi mata pelajaran mandiri di pesantren, meskipun sering kali muncul sebagai penguat dalam pembelajaran fikih.(Steenbrink, 1994) Baru menjelang tahun 1900-an, kitab-kitab hadis mulai masuk ke dalam kurikulum pesantren dan madrasah, seperti *Riyadh al-Shalihin*, *Bulugh al-Maram*, dan *Arba'in al-Nawawiyah*, yang dikenal luas hingga kini. (Bruinessen, 1995; Yunus, 1996)

Seiring berjalannya waktu, pengajaran hadis mulai mendapatkan tempat tersendiri, tidak hanya di lingkungan pesantren tetapi juga dalam institusi pendidikan tinggi Islam. Perkembangan pesat mulai terlihat sejak berdirinya IAIN dan UIN, terutama ketika program pascasarjana diperkenalkan. Literatur syarah hadis seperti *Fath al-Bārī*, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, dan *'Aun al-Ma'bud* mulai dipelajari secara akademik. Di sinilah terjadi transisi dari pemahaman tradisional kepada pendekatan ilmiah dalam menelaah hadis, termasuk metode takhrij, kritik sanad, dan analisis matan.(Ningrum, 2007) Perubahan ini menandai babak baru dalam diskursus hadis yang lebih sistematis dan metodologis.

Perkembangan penulisan syarah hadis oleh ulama Indonesia sebenarnya telah berlangsung sejak abad ke-17 M. Ulama seperti Nūr al-Dīn al-Rānīrī dan 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkīlī sudah menulis karya-karya hadis dalam bahasa Melayu, termasuk syarah atas *Arba'in al-Nawawi* dan koleksi hadis qudsi. Karya-karya ini menjadi rintisan awal diskursus hadis lokal yang bertujuan untuk menjembatani pemahaman umat terhadap teks-teks keagamaan.(Azra, 2007) Pada abad ke-19, penulisan syarah hadis mengalami stagnasi hingga muncul tokoh seperti Nawawi al-Bantani dengan *Tanqīḥ al-Qawl*, yang memberikan nafas baru dalam tradisi penulisan syarah di Indonesia.(Sakinah, 2020)

Memasuki abad ke-20, diskursus hadis kembali menggeliat. Maḥfūz al-Tarmasi menjadi salah satu tokoh penting dengan karyanya *al-Khil'ah al-Fikriyyah*, yang menjadi tonggak penting dalam penulisan syarah hadis yang sistematis dan berbasis sanad yang kuat. Tidak hanya di Jawa, geliat syarah hadis juga terasa di Kalimantan melalui karya Kashful Anwar dan ulama Banjar lainnya yang menulis *Arba'in* dengan pendekatan lokal. Di Sumatera, nama besar seperti Syekh Yasin Padang memperlihatkan dinamika diskursus hadis yang tidak kalah aktif, dengan karya-karya hadis dan sanad yang melimpah dan menjadi rujukan hingga kini.

Kebangkitan kajian hadis juga ditandai dengan upaya para sarjana Muslim Indonesia dalam memahami hadis secara kontekstual. Hasbi Ash-Shiddieqy,

misalnya, berusaha menjelaskan hadis-hadis hukum dengan pendekatan komparatif mazhab, ditulis dalam bahasa Indonesia agar bisa diakses oleh khalayak luas. Lebih lanjut, Nizar Ali memperkenalkan pendekatan sains dalam memahami hadis-hadis musykil. Ia menunjukkan bahwa hadis tidak bertentangan dengan sains, tetapi justru bisa menjadi dasar dalam pengembangan ilmu pengetahuan modern, seperti dalam pembahasannya mengenai *habbatus sauda'* yang dikaji secara ilmiah dalam perspektif imunologi. (Ali, 2008)

Saat ini, diskursus hadis di Indonesia semakin beragam dan dinamis. Kajian hadis tidak lagi terbatas pada aspek keagamaan normatif, tetapi juga menyentuh isu-isu kontemporer seperti gender, lingkungan, politik, dan pendidikan. Mahasiswa dan akademisi di berbagai UIN, khususnya di Program Pascasarjana, melakukan penelitian hadis dengan pendekatan hermeneutika, sosiologi, hingga ekoteologi. Kajian ini menandakan bahwa hadis telah menjadi medan yang hidup dan terus berkembang, berinteraksi secara aktif dengan realitas sosial dan kebutuhan zaman. Dengan demikian, diskursus hadis di Indonesia tidak hanya menunjukkan geliat intelektual, tetapi juga menjadi bagian penting dari dinamika pemikiran Islam yang kontekstual dan relevan.

### **Setting Historis Maḥfūz al-Turmusī dan al-Khil'ah al-Fikriyyah bi Syarh al-Minḥaj al-Khairiyah**

Muhammad Maḥfūz al-Turmusī lahir di Tremas, Pacitan, dari keluarga kiai terpadang yang religius dan memiliki kontribusi penting dalam penyebaran Islam di Jawa. Terdapat perbedaan pendapat mengenai tanggal lahirnya, sebagian sumber menyebutkan bahwa dia lahir pada tanggal 12 Jumadil Ula 1258 H/ 31 Agustus 1842 M, sebagian yang lain menyebutkan pada tanggal 6 Safar tahun 1280, (Sutarto & Dkk, 2014) namun yang pasti ia tumbuh dalam lingkungan religius dan berilmu. (Dhofieer, 1994) Keluarga al-Tarmasi merupakan keturunan dari keluarga pesantren, yakni pesantren Pondok Tremas Pacitan yang didirikan oleh kakeknya, yakni Kyai Abdul Manan. (Muhajirin, 2016) Maḥfūz dan saudara-saudaranya tumbuh sebagai ahli agama: satu menjadi ahli fikih, yang lain ahli qira'at, dan ada pula yang menjadi sufi. Maḥfūz sendiri dikenal luas sebagai ahli hadis. Ia wafat pada tahun 1338 H di Makkah dan dimakamkan dekat makam istri Nabi, Khadijah. (Al-Turmusī, 2008) Keturunannya meneruskan jejaknya dengan mendirikan pesantren tahfiz di Demak yang masih eksis hingga kini. (Sutarto & Dkk, 2014)

Sejak kecil, Maḥfūz mendapatkan pendidikan dari ibu, paman, dan ayahnya, terutama dalam ilmu tauhid dan qira'at melalui metode musyafahah yang menuntut kedisiplinan tinggi. Ia mempelajari banyak kitab klasik seperti *Sharḥ al-Ghayah*, *al-Minhāj al-Qawīm*, dan *Tafsīr al-Jalālayn*. (Fauzan, 2019) Di usia enam tahun, ia dibawa ke Makkah oleh ayahnya, lalu ketika dewasa belajar kepada Kyai Shaleh Darat di Semarang, tempat ia mengkhawatirkan beberapa kitab penting. (Muhajirin, 2016) Pada usia 30 tahun, ia kembali ke Makkah dan menetap di sana hingga akhir hayatnya. Ia berguru kepada banyak ulama besar seperti Syekh Muḥammad Shāṭā dan Sayyid Husain al-Habsyi, memperdalam ilmu qira'at, hadis, fiqh, usul fiqh, dan balaghah. Maḥfūz menguasai berbagai riwayat qira'at, tak hanya tujuh tapi juga sepuluh, menjadikannya otoritas qira'at yang penting di dunia Melayu.

Maḥfūz adalah seorang penulis yang sangat produktif. Ia menulis dalam berbagai bidang seperti qira'at, hadis, usul fiqh, dan sejarah. Di antara karya terkenalnya adalah *Ghaniyyah al-Ṭalabah* dalam qira'at, *Manhaj Dhawī al-Nazar* dalam ilmu hadis, serta *al-Khil'ah al-Fikriyyah* yang merupakan syarah dari karya sebelumnya *al-Minhah al-Khairiyyah*. Karya-karyanya menunjukkan penguasaan mendalam terhadap berbagai ilmu agama dan menjadi rujukan penting di dunia pesantren. Ia dikenal luas sebagai seorang muhaddis dengan sanad Sahih al-Bukhari yang otoritatif, bahkan dapat memberikan ijazah langsung berdasarkan sanad dari Imam al-Bukhari yang diteruskan melalui dua puluh tiga generasi ulama. (Sutarto & Dkk, 2014)

Kitab *al-Khil'ah al-Fikriyyah* ditulis Maḥfūz sebagai syarah terhadap kitab *al-Minhah al-Khairiyyah*, yaitu kumpulan 40 hadis yang ia tulis sebelumnya. Dalam muqaddimahnya, Maḥfūz menyatakan penulisan kitab ini hanya diniatkan untuk mendapat pahala dan menjaga warisan hadis Nabi. Ia menyisipkan syair dan hadis yang menunjukkan pentingnya menjaga dan menyebarkan hadis. Ia percaya bahwa Allah akan memberikan kebahagiaan kepada orang yang menghafal dan menyampaikan hadis, dan keutamaan ini ia harap dapat diraihinya melalui karya tersebut. (Al-Turmusī, 2008)

Sistematika *al-Khil'ah al-Fikriyyah* ini ditulis oleh Maḥfūz al-Tirmisī mengikuti sistematika kitab *al-Minhāh al-Khayriyyah*. Sistematika tersebut, yaitu: 1) *Ḥadīth Raḥmah*, yakni ḥadīth musalsal yang paling terkenal di kalangan ulama, 2) *Ḥadīth* pertama yang terdapat dalam kutub al-sab'ah dengan urutan sebagai berikut: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwūd, Sunan al-Tirmidhī, Sunan al-Nasā'ī, dan Sunan Ibn Mājah, serta Muwaṭṭa' Imām Mālik. Urutan tersebut menurut Maḥfūz merupakan pendapat mayoritas ulama, salah satunya yang ia pegangi adalah Shaykh al-Shānwānī di dalam kitabnya *al-Durar al-Sāniyyah*. 3) *Ḥadīth Sulāsiyyat al-Bukhārī*, yaitu ḥadīth ini berjumlah 22 ḥadīth di dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. 4) ḥadīth terakhir yang terdapat dalam kutub al-sab'ah dengan urutan sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. 5) *Ḥadīth Al-Ḥalāl Wa Al-Ḥarām Wa Al-Shubuhāt*. Terpilihnya ḥadīth ini karena manfaatnya yang sangat besar. 6) *Ḥadīth Girās al-Jannah*, ḥadīth ini di dalam kitab-kitab ḥadīth dan dalam kitab *Tafsīr Ibn 'Abbās* dikenal dengan nama ḥadīth al-bāqiyāt al-ṣāliḥāt. 7) ḥadīth al-Sa'ādah. Jika ditotal keseluruhannya berjumlah 40 ḥadīth..

Metode penulisan Maḥfūz dalam kitab ini sangat sistematis. Ia membedakan syarah dan matan hadis dengan tanda kurung ganda, serta mendahului syarah dengan penjelasan mengenai kitab rujukan dan sanad. Ia juga mencantumkan biografi ringkas para perawi, terutama yang menjadi titik sentral sanad. Penjelasan ini meliputi data kelahiran, kematian, guru, murid, dan penilaian ulama terhadap kredibilitas perawi tersebut. Namun, Maḥfūz tidak menelusuri perawi secara mendalam jika hadis berasal dari kitab-kitab sahih yang sudah diakui keotentikannya.

Ketika menemukan adanya perbedaan redaksi hadis, Maḥfūz menyebutkan redaksi lain sebagai bentuk kehati-hatian dan untuk memperluas pemahaman. Ia juga menganalisis setiap kata dalam hadis, menjelaskan makna, fungsi gramatikal, dan pandangan para ulama tentang kata tersebut. Pendekatan ini terlihat misalnya dalam syarah hadis niat, di mana ia membahas kata "*innamā*" dari berbagai sudut pandang:

usul fiqh, nahwu, dan logika. Ia menolak tafsir yang dianggap bertentangan dengan kaidah bahasa yang benar. Setiap akhir pembahasan hadis, Maḥfūz menyebutkan sumber hadis secara spesifik beserta babnya, bahkan terkadang menyertakan takhrij dari kitab lain. Ini menunjukkan akurasi dan ketelitian yang tinggi seperti penulisan ilmiah modern. Ia juga menjelaskan status hadis, apakah mutawatir atau tidak, disertai argumen dan rujukan yang kuat. Misalnya, dalam syarah hadis tentang niat, ia membantah bahwa hadis tersebut mutawatir meskipun banyak ulama menyebutnya demikian.

Terakhir, Maḥfūz juga membahas kandungan hadis secara substantif. Ia menyoroti aspek hukum dan praktik dari hadis tersebut dengan mengawali pembahasan pentingnya dengan kata “tanbih” (perhatian!). Dalam hadis tentang baiat misalnya, ia menyimpulkan bahwa pengulangan dalam akad tidak membatalkan akad sebelumnya. Ini menunjukkan bahwa Maḥfūz tidak hanya terfokus pada bahasa atau sanad, tetapi juga pada kandungan hukum dan hikmah yang bisa diambil dari setiap hadis.

### **Setting Historis Kashful Anwar dan kitab al-Tabyīn al-Rawīy Sharḥ Arba'in Nawawīy**

Muhammad Kashful Anwar al-Banjari lahir pada hari Senin, 4 Rajab 1304 H dari pasangan H. Ismail bin Muhammad Arsyad dan Hj. Maryam binti Abdurrahim (Al-Banjari, n.d.) dan dan wafat pada Senin, 18 Syawal 1359 H/1940 M. (Ghazālī, n.d.) Ia merupakan cucu dari ulama besar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, tokoh berpengaruh di Kalimantan. Keluarganya hidup berkecukupan dari hasil perdagangan mas-intan, sawah, dan kebun karet. Meski demikian, Kashful Anwar dikenal sederhana dan ikut bekerja bersama para buruh di ladang keluarganya. (Tim Sahabat, 2010) Ia menikah dengan Siti Halimah dan memiliki enam anak, dua di antaranya Muhammad Arsyad dan Siti Maryam. (Bayani et al., 2009)

Pendidikan agama Kashful Anwar dimulai sejak kecil dari orang tuanya sendiri. Ia kemudian belajar dari para ulama lokal seperti Ismail bin Ibrahim, Muhammad Shaleh bin Khalifah, Zainuddin bin Muhammad Arsyad, dan Abdullah bin Khatib. (Ghazālī, n.d.) Pada tahun 1313 H, ia berangkat ke Mekkah bersama keluarganya dan menuntut ilmu selama 17 tahun. Di sana ia berguru kepada para ulama seperti Muhammad Amin bin Mahmud bin Asiah, Ahmad bin Abu Bakar Syatha, Ahmad bin Hasan al-Ghattas, Muhammad bin Ali Husen al-Maliki, Umar Hamdan al-Mahrusi, Umar Bajunaid, Sa'id al-Yamani, Muhammad Shaleh bin Muhammad Bafadhal, Muhammad Ahyat, dan Muhammad Amin al-Kutbi. Ia juga mendalami hadis musalsal dengan praktik langsung seperti cara memakai surban, zikir, dan musafahah. (Ghazālī, n.d.)

Ia tumbuh dan hidup di lingkungan masyarakat Banjar yang dikenal sangat religius dan menjadikan Islam sebagai identitas budaya yang kuat sejak abad ke-16 M. Islam menjadi agama resmi Kerajaan Banjar sejak Pangeran Samudera memeluk Islam dengan dukungan Kerajaan Demak. (Ghazālī, n.d.) Tradisi keagamaan sangat melekat, terutama dengan berkembangnya pengajian di berbagai kampung, dipelopori oleh ulama seperti Syekh Arsyad al-Banjari. Martapura, kampung halaman Kashful Anwar, dikenal sebagai pusat ilmu agama. Masyarakatnya sangat menghormati ulama dan aktif dalam kegiatan ibadah, termasuk membangun langgar

dan menghidupkan kegiatan keislaman, terutama di bulan Ramadan. Tradisi inilah yang membentuk lingkungan religius tempat *Kashful Anwar* tumbuh dan berkarya. (Suriansyah & Ideham, 2007)

Salah satu karya pentingnya adalah kitab *al-Tabyīn al-Rāwī Syarḥ Arbaʿīn Nawawī*, yang berarti “penjelasan yang memuaskan. Kitab ini merupakan syarah (penjelasan) terhadap *Arbaʿīn Nawawī*, yaitu kitab yang berisi 40 hadis Nabi - meskipun al-Nawawi sebenarnya menambahkan dua hadis lagi sehingga jumlahnya menjadi 42. Karya ini sangat populer di dunia Islam, telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, dan disyarahkan oleh banyak ulama dengan pendekatan yang beragam. *Kashful Anwar* menyelesaikan kitab ini pada 9 Dzulhijjah 1355 H, (Al-Banjari, n.d.) dan dalam muqaddimahya disebutkan bahwa tujuan penulisan kitab ini adalah untuk memudahkan masyarakat Melayu, khususnya masyarakat Banjar, dalam memahami hadis Nabi, mengingat banyak dari mereka pada waktu itu masih awam terhadap bahasa Arab. Oleh karena itu, ia menerangkan hadis-hadis tersebut dalam bahasa Melayu agar lebih mudah dipahami dan diamalkan. Tujuan lainnya adalah untuk mengambil manfaat dari hadis-hadis tersebut demi kebaikan dunia dan akhirat, tanpa motif lain, sebagaimana semangat para ulama yang menulis kitab demi pengabdian terhadap agama.

Dalam hal sistematika, *Kashful Anwar* mengikuti urutan sebagaimana dalam *Arbaʿīn Nawawī*, tanpa memberi judul pada setiap hadis secara spesifik, melainkan hanya menyebut “hadis pertama”, “hadis kedua”, dan seterusnya hingga akhir. Hal ini membuat pembaca tidak langsung mengetahui isi atau tema hadis tanpa membacanya terlebih dahulu. Meski demikian, dari kandungan masing-masing hadis dapat diketahui bahwa tema yang dibahas mencakup hal-hal penting dalam agama seperti niat, iman dan islam, rukun Islam, penciptaan manusia, bid’ah, hukum halal-haram, nasehat, akhlak, ibadah, larangan berbuat zalim, keutamaan zikir, zuhud, amar ma’ruf nahi munkar, hingga sikap terhadap sesama muslim.

لا يبلغ عبد حقيقة التقوى حتى يحترز من لسانه

Seorang hamba tidak akan mencapai hakikat taqwa sampai ia menjaga lisannya.

Kandungan hadis-hadis ini menunjukkan bahwa kitab *Kashful Anwar* mencakup dasar-dasar keislaman dalam berbagai bidang ilmu seperti tauhid, fiqih, akhlak, mu’amalat, dan syari’ah. (Al-Banjari, n.d.)

Metode penulisan yang digunakan *Kashful Anwar* dalam *al-Tabyīn al-Rāwī* mencakup beberapa langkah. Pertama, ia memaparkan hadis dan terjemahannya, meskipun tidak selalu konsisten. Kadang ia mencantumkan seluruh teks hadis terlebih dahulu, lalu baru diterjemahkan; pada hadis lain, terjemah disisipkan secara langsung dalam teks hadis per kalimat. Kedua, ia menjelaskan kandungan hadis yang ditandai dengan lafaz “syahdan” sebagai penanda lanjutan pembahasan dari terjemah hadis, dan dalam beberapa bagian memberikan kesimpulan dengan lafaz “wa al-ḥāsil”. Ketiga, ia menyertakan biografi periwayat hadis, tetapi hanya periwayat pertama, meliputi informasi dasar seperti nama asli, kunyah, tempat dan tanggal lahir, guru-murid, jumlah hadis yang diriwayatkan, serta tahun wafatnya.

### **Analisis Metodologi Syarah Hadis**

Pada awal abad ke-20, metodologi pensyarah hadis yang digunakan oleh para ulama di Indonesia sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan, orientasi dakwah, serta segmen masyarakat yang mereka sasar. Dua tokoh penting yang menonjol pada masa ini adalah Mahfūz al-Tirmasī dan Kashful Anwar. Mahfūz menulis syarah hadis dengan pendekatan *tahlīlī*, yaitu metode analisis yang menyeluruh dan mendalam, cocok bagi kalangan terdidik dan santri yang sudah memiliki dasar ilmu agama. Sebaliknya, Kashful Anwar memilih pendekatan *ijmālī* yang lebih ringkas dan komunikatif, ditujukan untuk masyarakat awam yang belum menguasai bahasa Arab. Perbedaan pendekatan ini bukan karena perbedaan kualitas keilmuan, melainkan karena mereka menyesuaikan cara penyampaian dengan audiens yang berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa konteks sosial sangat menentukan pilihan metodologi syarah yang mereka gunakan. Namun, dalam penulisan kitab syarahnya terdapat perbedaan-perbedaan, terutama bahasa yang digunakan; Mahfuz menggunakan bahasa Arab dan Kasyful menggunakan bahasa lokal, yaitu bahasa Banjar

Metode *tahlīlī* yang diterapkan Mahfūz ditandai dengan pembahasan aspek-aspek hadis secara detail. Ia memulai dari kajian sanad dan biografi perawi, seperti pada nama 'Amr dalam sebuah hadis yang ia uraikan secara fonetik dan gramatikal untuk membedakannya dengan 'Umar. Ia juga membahas makna kosakata secara mendalam, menjelaskan faedah dan penggunaan kata, serta menghubungkannya dengan konteks balāghah (retorika Arab). Dalam syarahnya terhadap hadis "الراحمون", Mahfūz menyoroti penggunaan kata *al-Rāḥimūn* bukan *al-Ruḥamā'*. Ia mengutip al-Subkī yang menjelaskan bahwa pilihan kata itu menunjukkan keterbatasan kasih sayang manusia, berbeda dengan kasih sayang Allah yang tak terbatas.

قال تاج الدين السبكي رحمه الله : ما الحكمة حيث أتى في هذا الحديث بالراحمين وهو جمع راحم, ولم يأت الرحاء جمع رحيم , وأن كان غالب ما ورد من الرحمة استعمال الرحيم لا الراحم , ولم يأتى و أجاب بأن الرحيم صيغة مبالغة . فلو أتى يجمعها لاقتضى الاقتصار عليه . فأتى بجمع راحم إشارة إلى أن عباد الله تعالى منة من قلت رحمته فيصح وصفه بالراحم لا بالرحيم فيدخل فسي ذلك. ثم أورد على نفسه قوله صلى الله عليه وسلم : (إنما يرحم الله عن عبده الرحاء) وقال : إن له جوابا حقه أن يكتب بماء الذهب على صفحات القلوب, وهو أن لفظ الجلالة يكون مسوقا للتعظيم . ولما ذكر لفظ الجلالة في قوله : (إنما يرحم الله .....), لم يناسب معها غير ذكر من كثرت رحمته و عظمت ليكون الكلام جاريا على نسق العظمة. ولما كان الرحمن يدل على المبالغة في العفو, ذكر كل ذي رحمة وإن قلت."

Tāj al-Dīn al-Subkī berkata: "Apa hikmah di balik penggunaan kata *al-rāḥimūn*, jamak dari *rāḥim*, dalam ḥadīth di atas, bukan dengan kata *al-ruḥamā'*, jamak dari *raḥīm*? Padahal sering kali dalam penggunaan kata terkait *al-raḥmah* digunakan bentuk *raḥīm*, bukan *rāḥim*?" Jawabannya adalah bahwa kata *raḥīm* merupakan *ṣiḡhat mubālaghah* (bentuk intensif). Jika menggunakan kata tersebut, maka tidak perlu ada pembatasan. Sedangkan digunakannya kata *rāḥim* untuk menunjukkan bahwa hamba Allah adalah yang kasih sayangnya sedikit, maka lebih pantas disifati dengan kata *rāḥim*, bukan *raḥīm*. Sabda Nabi

saw.: “Allah hanya menyayangi hamba-hamba-Nya yang penyayang.” Kata *penyayang* di sini menggunakan kata *ruḥamā'* karena disandingkan dengan lafz *Allāh* sebagai bentuk pengagungan. Ketika disebut lafz *Allāh*, maka tidak pantas jika disandingkan dengan lafz yang maknanya sedikit kasih sayang. Sedangkan kata *al-rahmah* (sebagaimana pada ḥadīth) menunjukkan sifat *mubālaghah* dalam pengampunan. Kata tersebut bisa digunakan untuk menyebut orang yang memiliki kasih sayang meskipun sedikit.

Ini mencerminkan bagaimana Mahfūz tidak hanya menafsirkan makna literal hadis, tetapi juga menggali nilai filosofis yang terkandung dalam pemilihan lafal oleh Nabi.

Sementara itu, Kashful Anwar memilih metode *ijmālī*, yaitu menjelaskan makna hadis secara global dan ringkas, dengan bahasa yang sederhana. Ia tidak membahas gramatika Arab atau sanad hadis secara mendalam, tetapi langsung menerjemahkan hadis ke dalam bahasa Melayu Banjar dan menguraikan intisari kandungannya. Dalam syarah hadis tentang lima rukun Islam, misalnya, Kashful langsung menjelaskan bahwa meninggalkan dua kalimat syahadat menyebabkan kekafiran, dan menurut Imam Aḥmad, meninggalkan salat sekali pun bisa menyebabkan kekafiran. Uraian seperti ini sangat relevan bagi pembaca awam yang ingin memahami kandungan hadis tanpa tersesat dalam kompleksitas istilah teknis.

عن أبي عبد الرحمن عبيد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان رواه البخاري ومسلم

Bermula hadis yang ketiga daripada Abi Abdirrahman Abdullah bin Umar bin al-Khattab ra telah berkata ia telah mendengar aku akan Rasulullah saw bersabda ia: diasaskan yakni Islam atas lima, saksi bahwa tiada Tuhan melainkan Allah Ta'ala dan bahwa nabi Muhammad pesuruh Allah Ta'ala dan mendirikan sembahyang dan membayarkan zakat dan naik haji ke Baitullah dan puasa Ramadan meriwayatkan dia Bukhari dan Muslim.

Meskipun terkesan sederhana, Kashful tidak sepenuhnya menghindari analisis kritis. Dalam beberapa syarah, ia menggunakan metode *muqārin* atau pendekatan komparatif. Salah satu contohnya adalah saat ia mensyarahi hadis “berkatalah yang baik atau diam”, lalu membandingkannya dengan hadis lain tentang kewajiban menyampaikan kebenaran. Ia menyimpulkan bahwa diam itu hanya dianjurkan ketika tidak ada kebaikan yang bisa dikatakan, tetapi dalam hal kebenaran, diam justru bisa menjadi kesalahan. Ia bahkan mengutip perkataan Abu 'Alī al-Daqā'iq: “Barangsiapa yang diam terhadap kebenaran, maka ia adalah setan bisu.” Pendekatan seperti ini menunjukkan bahwa Kashful tidak sekadar menyederhanakan isi hadis, tetapi juga berusaha mengintegrasikan nilai-nilai moral dalam penafsirannya.

### **Analisis Karakteristik Syarah Hadis**

Dalam aspek pemahaman, Mahfūz cenderung menekankan analisis kebahasaan. Ia meneliti struktur kalimat, derivasi kata, posisi gramatikal, dan makna dalam konteks nahwu dan ṣarf. Dalam menjelaskan kata *ما الإسلام؟*, Mahfūz menegaskan bahwa pertanyaan itu tidak menanyakan arti bahasa, tetapi esensi Islam secara syar'i, karena kata “ما” digunakan untuk menanyakan hakikat sesuatu. Sebaliknya, Kashful

menggunakan pendekatan konten, langsung menafsirkan isi hadis dengan mengaitkannya pada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis lain yang senada. Dalam hadis tentang sabar, ia menyebut sabar lebih utama dari salat karena merupakan amalan hati. Ia lalu mengutip ayat “إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب” sebagai penguat. Ini menunjukkan bahwa Kashful lebih menekankan pada pesan moral dan praktik keagamaan yang aplikatif. (Al-Turmusī, 2008)

Karakteristik lain dari karya Mahfūz adalah coraknya yang sangat akademik dan kaya referensi. Ia kerap mengutip pendapat para ulama besar seperti Ibn Ḥajar, al-Nawawī, al-Qaṣṣallānī, dan lainnya. (Al-Turmusī, 2008) Ia juga menyebut takhrij hadis dengan menyebut nama kitab dan jalur perawinya, meskipun tidak selalu menyebutkan nomor hadis atau babnya. Sebaliknya, Kashful menggunakan gaya penulisan yang naratif dan argumentatif, dengan sesekali menyelipkan syair atau nasihat ulama untuk memperkuat pesan moral. Ini terlihat, misalnya, dalam syarah hadis tentang rahmat Allah, yang ditutup dengan syair dari Ibn 'Asākir dan ulama lain tentang pentingnya menyayangi sesama makhluk. Gaya seperti ini sangat komunikatif dan menggugah emosi pembaca awam. (Al-Banjari, n.d.)

Perbedaan pendekatan Mahfūz al-Turmusī dan Kashful Anwar dalam mensyarahi hadis tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan pengalaman eksistensial masing-masing. Dalam perspektif Karl Mannheim, pengetahuan bukanlah sesuatu yang netral dan bebas nilai, melainkan selalu terikat pada kondisi sosial pembentuknya. (Mannheim, 1991) Mahfūz yang hidup dalam lingkungan pesantren dan jaringan ulama Timur Tengah, cenderung menyusun syarah dengan gaya akademik, kaya kutipan, dan berbasis sanad sebagai bentuk peneguhan otoritas ilmiah. Sementara itu, Kashful Anwar yang berhadapan langsung dengan komunitas lokal Banjar yang masih awam terhadap bahasa Arab, memilih metode ijmālī yang komunikatif sebagai strategi dakwah yang efektif. Pilihan-pilihan metodologis ini dapat dibaca sebagai determinasi eksistensial terhadap bentuk dan isi pengetahuan yang mereka hasilkan, sebagaimana dikemukakan Mannheim

Dari sisi corak pemikiran, syarah Mahfūz didominasi oleh pendekatan kebahasaan, sedangkan Kashful banyak dipengaruhi oleh corak fiqh dan tasawuf. Dalam menjelaskan hadis niat misalnya, Kashful menekankan nilai ikhlas dan bahaya riyā', bahkan membahas niat ganda antara dunia dan akhirat berdasarkan pendapat Ibn 'Abd al-Salām dan Ibn Ḥajar. (Al-Banjari, n.d.) Dalam hadis tentang Islam, iman, dan ihsān, ia mengangkat pentingnya mengakui ketidaktahuan sebagai bentuk wara' dan kejujuran intelektual. Corak tasawuf ini sangat wajar karena Kashful adalah cucu Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, tokoh tasawuf Kalimantan. Selain itu, dalam konteks polemik keagamaan dengan kelompok modernis, Kashful juga menggunakan syarah hadis sebagai pembelaan terhadap praktik-praktik keagamaan lokal seperti maulid, tawassul, dan salat tarawih 20 rakaat. Ia menyebut bahwa amalan tersebut bukan bid'ah tercela, melainkan *bid'ah ḥasanah* yang sejalan dengan syariat. (Al-Banjari, n.d.)

Contoh lainnya adalah syarah Kasyful terhadap hadis no.2 tentang Islam, iman, dan *ihsān*. Corak tasawufnya terlihat ketika Kashful menjelaskan faedah yang terkandung di dalam hadis ini. Dia mengatakan bahwa dari hadis tersebut seharusnya bagi seorang alim

apabila ditanya sesuatu yang tidak diketahuinya, maka katakan saja “saya tidak tahu”. Jawaban ini tidak akan mengurangi martabat dan kedudukannya, tetapi justru menunjukkan kewara’annya dan sempurna ilmunya.(Al-Banjari, n.d.) Sebagaimana nabi ketika ditanya malaikat tentang hari kiamat, dia menjawab bahwa yang bertanya lebih mengetahui apa yang ditanyakannya daripada nabi sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa nabi tidak malu untuk mengakui ketidaktahuannya terhadap suatu hal.

Apa yang dilakukan oleh Mahfuz dan Kashful tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan intelektual zamannya. Ketika kelompok reformis mulai menyerang praktik-praktik tradisional atas nama kemurnian sunnah, syarah hadis menjadi medium pembelaan dan klarifikasi. Kashful, dalam syarahnya terhadap hadis “barangsiapa mengada-adakan perkara baru...”(Al-Banjari, n.d.), menegaskan bahwa bukan semua perbuatan baru itu tertolak, tetapi hanya yang bertentangan dengan syariat. Ia bahkan menyebut contoh seperti peringatan maulid sebagai bentuk cinta kepada Nabi.(Al-Banjari, n.d.) Penjelasan ini menunjukkan bahwa syarah hadis tidak semata menjelaskan teks, tetapi juga merupakan medium untuk mempertahankan identitas keagamaan tradisional di tengah arus modernisasi.

### **Refleksi dan Eksposisi Syarah Hadis**

Uraian di atas menunjukkan bahwa kitab *al-Khil’ah al-Fikriyyah* karya Mahfuz al-Tirmasī dan *al-Tabyin al-Rawī* karya Kashful Anwar al-Banjari merupakan dua tonggak penting dalam tradisi syarah hadis di Indonesia. Keduanya menandai lahirnya kesadaran baru dalam memahami dan menyampaikan hadis kepada masyarakat Muslim Nusantara pada awal abad ke-20. Mahfuz hadir dengan pendekatan *tahlili* yang mendalam dan sistematis, menekankan aspek sanad, kebahasaan, dan kritik tekstual yang kuat. Sementara itu, Kashful Anwar menampilkan pendekatan *ijmali* yang lebih komunikatif, menggunakan bahasa lokal Melayu Banjar untuk menjangkau masyarakat awam yang belum akrab dengan teks-teks Arab klasik.

Kehadiran kedua kitab ini membuktikan bahwa ulama Nusantara tidak hanya menjadi penerima ilmu dari Timur Tengah, tetapi juga mampu mengembangkan tradisi keilmuan hadis secara kontekstual. Mahfuz dengan pendekatan akademiknya menasar kaum terpelajar dan lingkungan pesantren, sementara Kashful dengan gaya populernya menyapa masyarakat luas di tengah arus reformisme yang menantang tradisi. Dalam literatur syarah hadis Indonesia, kedua karya ini memperlihatkan adanya diversifikasi gaya, metode, dan orientasi suatu kekayaan yang mencerminkan kedewasaan tradisi keilmuan Islam lokal.

Lebih dari sekadar syarah, kedua kitab ini juga merupakan respon terhadap kondisi sosial keagamaan zamannya. Mahfuz berusaha mengokohkan sanad dan metodologi tradisional dalam arus modernisasi, sedangkan Kashful menjadikan syarah hadis sebagai alat pembelaan terhadap praktik-praktik keagamaan lokal seperti maulid dan tawassul yang diserang oleh kelompok reformis. Dengan demikian, kontribusi mereka dalam literatur syarah hadis bukan hanya terletak pada isi akademiknya, tetapi juga pada peran sosial dan ideologisnya dalam membentuk wacana keislaman di Indonesia.

Sebagai refleksi, kedua kitab ini menjadi simbol penting bahwa pemahaman hadis tidak pernah lepas dari ruang dan waktu. Tradisi syarah di Indonesia terbukti mampu menjembatani antara teks dan konteks, antara warisan klasik dan kebutuhan

umat. Keduanya menjadi inspirasi bahwa literatur syarah hadis Indonesia dapat terus tumbuh, baik melalui jalur akademik yang ketat maupun pendekatan budaya yang membumi, menunjukkan bahwa Islam di Indonesia selalu berkembang dalam dialog dengan realitasnya sendiri. Akhirnya, metode dan karakteristik syarah hadis yang digunakan oleh Mahfūz al-Tirmasī dan Kashful Anwar bukan hanya menunjukkan pendekatan ilmiah mereka, tetapi juga mencerminkan dinamika sosial-intelektual Islam Indonesia awal abad ke-20. Dengan latar sanad yang sama dan pendidikan di Mekkah, keduanya memilih pendekatan berbeda demi tujuan dakwah yang berbeda pula. Mahfūz membangun pondasi akademik untuk kalangan santri, sementara Kashful menjembatani pemahaman hadis bagi masyarakat awam. Keduanya telah meletakkan dasar penting bagi tradisi syarah hadis di Nusantara, yang terus tumbuh dan berkembang hingga kini.

### **Simpulan**

Penelitian ini menemukan bahwa metodologi pensyarah hadis ulama Indonesia awal abad ke-20 menunjukkan keragaman pendekatan yang dipengaruhi oleh latar sosial dan keilmuan masing-masing. Mahfūz al-Tirmasī menerapkan metode *tahlīlī* yang analitis dan akademik, lengkap dengan kajian sanad, gramatika, dan balāghah, sementara Kashful Anwar al-Banjārī memilih metode *ijmālī* yang komunikatif, berfokus pada isi dan nilai-nilai praktis, serta diperkaya dengan nuansa fiqh dan tasawuf. Perbedaan ini menunjukkan adanya kesadaran kontekstual dalam menyampaikan hadis kepada segmen pembaca yang berbeda. Keduanya mensyarahi *Arbaʿīn Nawawī*, tetapi dengan gaya dan orientasi yang khas, yang menandakan kreativitas ulama Nusantara dalam mengembangkan tradisi syarah yang relevan secara lokal.

Perbedaan metodologis antara keduanya bukan lah sebuah kebetulan, tetapi hasil dari determinasi eksistensial, yakni bagaimana latar sosial, pendidikan, dan kebutuhan umat memengaruhi konstruksi keilmuan mereka. Syarah hadis dalam konteks ini tidak hanya menjadi bentuk pemaknaan teks, tetapi juga representasi dari dinamika sosial dan budaya keislaman Indonesia. Maka, karya-karya Mahfūz dan Kashful tidak hanya penting secara akademik, tetapi juga sebagai bukti bahwa tradisi keilmuan Islam di Indonesia tumbuh dalam dialog dengan realitas zamannya.

## Sumber Rujukan

- Akmaluddin, M. (2018). The Epistemology of Sharḥ Hadith in Al-Andalus in the Second To the Third Century Ah: a Book Study of Tafsīr Gharīb Almuwaṭṭa By 'Abd Al-Malik Bin Ḥabīb. *Jurnal Ushuluddin*, 26(2), 113. <https://doi.org/10.24014/jush.v26i2.5374>
- Al-Banjari, K. A. (n.d.). *al-Tabyīn al-Rawī Syarḥ Arbaīn Nawawī*. Martapura: Putra Sahara Offset.
- Al-Kattānī, M. bin J. (2011). *Al-Risālah al-Mustatrafah Li Bayān Mashhūr Kutub al-Sunnah al-Musharrafah*. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- Al-Turmusī, M. (2008). *al-Khil'ah al-Fikriyyah Syarḥ al-Minḥaḥ al-Khairiyyah*. Jakarta: Departemen Agama.
- Ali, N. (2008). *Hadis Versus Sains (Memahami Hadis-hadis Musykil)*. Yogyakarta: Teras.
- Angelika, N. (2013). Locating the Qur'an in the epistemic space of late antiquity. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54(2), 189–203. [https://doi.org/10.1501/ilhfak\\_0000001396](https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001396)
- Azra, A. (2007). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana.
- Bayani, D., Bahran, N., Arni, A., Rahmadi, R., Ahmadi, Hasan, Imam Alfian, Ipansyah, N., & Aulia, A. (2009). *Ulama Banjar dan Karya-Karyanya*. Banjarmasin: Antasari Prees.
- Bruinessen, M. Van. (1995). *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Danarto, A. (2000). *Kajian Hadis di Indonesia Tahun 1900-194 :Telaah Terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadis*. Yogyakarta: Proyek Perguruna Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Dhofieer, Z. (1994). *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Fauzan, A. (2019). Syekh Mahfudz al-Tarmasi: Muhaddis Nusantara. *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis*, 9(2), 119–145. <https://doi.org/10.24252/tahdis.v9i2.7525>
- Ghazālī, M. bin A. (n.d.). *Nūr al-Abṣār fī Dhikr Nubhah min Manāqib al-Shaykh Muḥammad Kashf al-Anwār*. Martapura: Putra Sahara Offset.
- Mannhein, K. (1991). *Ideologi dan Utopia: Menuungkap Kaitan Pikiran dan Politik, terj. F. Budi Hardiman*. Yogyakarta: Kanisius.
- Muhajirin, M. (2016). *Mahfudz al-Tarmasi: Ulama Hadis Nusantara Pertama*. Yogyakarta: IDEA Press.
- Ningrum, N. P. (2007). *Model Penelitian Hadis di IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 1997-2003*. Tesis UIN Sunan Kalijaga.
- Sakinah, F. (2020). EPISTEMOLOGI SYARAH HADIS NUSANTARA: Studi Syarah Hadith Tanqih al-Qawl al-Hatsits fi Syarh Lubab al-Hadits Karya Nawawi al-Bantani. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 6(6), 71–88. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v6i1.6776>
- Steenbrink, K. A. (1994). *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern, terj. Karel A. Steenbrink dan Abdurrahman*. Jakarta: Pustaka LP3ES.
- Suriansyah, M., & Ideham. (2007). *Sejarah Banjar*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Kalimantan Selatan.
- Sutarto, & Dkk. (2014). *Kumpulan 40 Hadis Syekh Mahfudz al-Tarmasi*. Yogyakarta: Lingkar Media.
- Sya'roni, M. (2021). *Konstruksi Syarah Hadis Dalam Kitab Kasyf Al-Lisām Fī Tarjamati Bulūg Al Marām Min Adillat Al Ahkām Karya Kh. Misbah Mustofa Bangilan Tuban (Resepsi, Adaptasi, Dan Intertekstual)*. UIN Walisongo Semarang.
- Tim Sahabat. (2010). *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan*. Kalimantan Selatan: Sahabat.

Yunus, M. (1996). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung.  
Zuhri, M. (2003). *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*. Yogyakarta: LESFI.