

GENEALOGI FIQH SHAFI'YYAH DALAM TRADISI MATAN, SHARAH DAN HĀSHIYAH

Umi Chaidaroh*

Abstrak: *Tulisan hendak menelaah tradisi sharah dan hashiyah dalam tradisi intelektual fiqh, khususnya dalam konteks Madhab Shāfi'i. Kajian ini cukup menarik, karena tradisi yang berlangsung pada era keterpakuan tekstual ini diklaim sebagai "biang" kejumudan dan stagnasi nalar fiqh. Sementara Nurcholish menyebutnya sebagai pseudo-ilmiah (aktivitas ilmiah yang bersifat semu). Terlepas dari penilaian di atas, tradisi sharah dan hashiyah merupakan bagian dari tharwah fihiyyah dan mata rantai pemahaman dan riset terhadap tradisi intelektual fiqh klasik. Semuanya tergantung pada sikap proporsional umat Islam terhadap fiqh sebagai produk pemikiran yang berdimensikan sejarah dan karenanya qābil li al-niqāṣ.*

Kata Kunci: *Sharah dan Hāshiyah*

PENDAHULUAN

Tidak bisa dipungkiri, ilmu fiqh mempunyai posisi sentral dalam praktek keagamaan umat Islam. Hal ini tidak terlepas dari fungsi fiqh sebagai pengatur ritus dan aktifitas umat Islam. Maka tidak mengherankan bila Martin Van Bruinessen, Greg Fealy dan Greg Barton sebagaimana dikutip oleh Afif Hasan menegaskan bahwa fiqh bagi sebagian umat Islam seperti kaum tradisional merupakan ratu ilmu

* Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, DPK STAI Bahrul Ulum, sedang menempuh S-3 di IAIN Sunan Ampel.

pengetahuan, petunjuk bagi seluruh perilaku yang boleh dan tidak boleh.¹

Sekalipun posisi fiqh sedemikian tinggi, ada hal yang perlu disadari bahwa Ilmu fiqh tetap merupakan hasil atau produk pemikiran (ijtihad) manusia. Sebagai produk dari hasil pemikiran manusia tentu akan menghasilkan ragam fiqh. Keragaman fiqh menurut Juhaya S. Praja karena masing-masing mempunyai kerangka landasan filosofis, teologis dan metodologis sendiri.² Atau kalau menurut Atho Mudhar, fiqh sebagai produk pemikiran, maka faktor sosial budaya turut mempengaruhi fiqh, hal ini terbukti dengan adanya *qawl qadim* dan *qawl jadid*.³

Sementara itu ada kesalahfahaman dalam masyarakat Islam yang menganggap fiqh identik dengan Islam itu sendiri. Sebagai akibatnya, kitab-kitab fiqh bukan dianggap sebagai produk keagamaan, tetapi dianggap sebagai buku agama itu sendiri. Sehingga selama berabad-abad fiqh telah menduduki tempat yang amat terpandang sebagai bagian dari agama itu sendiri.⁴ Akhirnya fiqh dianggap hukum "suci", final dan merupakan dogma yang tidak bisa diubah.⁵ Atau menurut Sahal Mahfudh, fiqh diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat. Tidak jarang fiqh dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Qur'an.⁶

¹ M. Afif Hasan, "Mazhab Kaum Tradisionalis: Melacak Tradisi Fiqih Kiai di Sumenep Paruh Pertama Abad XX-Awal Abad XXI," (Disertasi Doktor, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2006), 17.

² Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologis dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia," dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anang Haris Himawan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 120.

³ H.M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 107.

⁴ Ibid, 95.

⁵ Ahmad Qodri A. Azizy, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 121.

⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 23.

Salah satu indikator yang jelas terhadap tesis penghargaan – untuk tidak menyebut pengagungan dan pendewaan – di atas, bisa dilihat dari khazanah peninggalan kitab kuning yang dengan penuh wibawa dihormati dengan wujud tidak hanya terus dilestarikan dengan tetap diajarkan, akan tetapi lebih dari itu, terus dikaji, diberi penjelasan sedemikian rupa oleh ulama sesudahnya. Komentar atau penjelasan ini dikenal dengan nama *sharah* dan *hāshiyah*. Makalah ini akan lebih jauh membahas tentang seluk beluk *sharah* dan *hāshiyah*.

MATA RANTAI PEMIKIRAN IMAM AL-SHAFI'I

Pasca masa para Imam Mazhab, sekitar abad ke empat Hijriyah, terjadi perkembangan mazhab itu sendiri. Jalan pikiran para imam menjadi titik tolak, dikembangkan begitu rupa sehingga terwujud sebuah aliran yang meluas dan mendalam. Dari titik tolak pemikiran Imam al-Shāfi'i, misalnya, tumbuh dan berkembang pemikiran yang lebih meluas dan mendalam. Karena itu yang ada bukanlah pemikiran Imam al-Shāfi'i itu semata, melainkan pemikiran yang berwatak "keshāfi'ian" namun dalam banyak hal Imam al-Shāfi'i sendiri mungkin tidak lagi tersangkut paut. Inilah yang dimaksud dengan istilah "mazhab", yaitu suatu kesatuan pemikiran yang tumbuh dan berkembang, bertitik tolak dari produk intelektual satu orang.⁷ Bagan di bawah ini dapat diketahui sebagai contoh bagaimana berkembangnya genealogi pemikiran mazhab Shāfi'i.⁸

⁷ Nurcholis Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawwar Rachman, (Jakarta: Paramadina, 1995), 312.

⁸ Diolah dari kitab karya Al-Sayyid 'Alwī bin Ahmad al-Saqāf, *Al-Fawā'id al-Makkiyyah* (Semarang: Usaha Bersama, tt), 41-42; juga KHA Sahal Mahfudz, *Al-Thamarāt al-Hajiniyyah* (Kajen: Matla'ul Falah, tt), 15; juga dari elaborasi hasil diskusi dan cek langsung terhadap kitab-kitab.

Gambaran di atas dapat dibaca bagaimana dominannya pemikiran Imam Shafi'i dalam penyebaran ide-idenya dengan bentuk diresume (diikhtisār) dan selanjutnya dikembangkan oleh ulama setelahnya. Demikian juga, gambaran tersebut dapat difahami bahwa kitab Imam Ghazali *al-Wajīz*, banyak mendapat respon dan apresiasi dari para ulama Shafi'iyah baik apresiasi dalam bentuk resume maupun *sharah*. Dari bagan di atas dapat juga diketahui aktifitas *sharah* dalam mazhab Shafi'i dimulai pada masa *shaikhāni* yaitu Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Sharf an-Nawawiy (631-676 H/1233-1277 M) dan Abu al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad ar-Rāfi'iy (w. 632 H/1226 M).

Lebih dari itu, bangunan mazhab yang dimiliki Shāfi'iyah juga mempunyai istilah-istilah teknis dan khusus dalam wacana yang ada pada kitab-kitab *sharah* dan *hāshiyah* mereka. Dapat diambil contoh yang terkait dengan identitas ulama-ulama mereka:⁹

1. *Al-Imām* adalah sebutan bagi Imam al-Haramayn al-Juwaynī Ibn Abī Muhammad.
2. *Al-Qāḍī* adalah gelar bagi Qadi Husayn
3. *Al-Qāḍiyāni* julukan bagi Imam al-Rūyānī dan al-Māwardī
4. *Al-Shāriḥ al-Muhaqqiq* panggilan bagi al-Jalal al-Maḥallī
5. *Al-Shaykhāni* identitas bagi Imam al-Rāfi'i dan al-Nawawi
6. *Al-Shuyūkh* nama lain bagi Imam al-Rāfi'i, al-Nawawi, dan al-Subkī
7. *Al-Shāriḥ Shaykhunā* gelar untuk Imam Zakariya al-Anṣarī

Inilah bangunan mazhab yang memang sudah lengkap – dalam istilah Nurcholis Madjid sudah *self sufficient* bagi dirinya sendiri – yang dimiliki oleh mazhab Shāfi'i. *Sharah* dan *hāshiyah* mempunyai kontribusi besar dalam mengokohkan mazhab Shafi'i.

Munculnya tradisi *sharah* dan *hāshiyah* selain terjadi pada mazhab Shafi'i, juga terjadi pada mazhab empat yang

⁹Al-Sayyid 'Alwī bin Ahmad al-Saqqāf, *Al-Fawā'id*, 48-50.

lain seperti Hanafi, Maliki dan Hambali, bahkan mazhab kelima, yakni mazhab Shi'ah juga mengalami tradisi tersebut. Di bawah ini adalah bukti berupa contoh kitab-kitab mulai dari *sharah* dan *hashiyah* yang dimiliki lima mazhab:

Kitab *Sharah dan Hashiyah* mazhab Hanafi

1. *Faṭḥ al-Qadīr Sharḥ al-Hidāyah* oleh Kamaluddin Muhammad bin Abdul Wahid / Ibn al-Himām al-Hanafi (w. 861 H)
2. *Al-Hidāyah wa Sharḥulḥa Faṭḥ al-Qadīr* oleh Ali bin Abu Bakr al-Marghīnānī al-Hanafi (w. 593 H/1197 M)
3. *Al-Durr al-Mukḥfar fī Sharḥ Tanwīr al-Aḥṣār* oleh Ala'uddin Muhammad bin Ali al-Husnī / al-Ḥaṣkafi (w.1088 H/1677 M)
4. *Hashiyah Radd al-Muḥḥar 'Alā ad-Durr al-Mukḥfar fī Sharḥ Tanwīr al-Aḥṣār* atau *Hashiyah Ibn Abidin* oleh Muhammad Amin bin Umar / Ibn Abidin al-Hanafi (w. 1252 H)

Kitab *Sharah dan Hashiyah* mazhab Maliki

1. *Al-Muntaqā Sharḥ al-Muwāṭṭa'* oleh al-Bajī al-Andalusī (403-494 H)
2. *Sharḥ al-Hudūd al-Fiqhiyyah* oleh Qādī al-Jamā'ah Ibn Abdillāh Muhammad al- Anṣārī (w. 894 H / 1489 M)
3. *Al-Sharḥ al-Kabīr 'āla Matn al-Khālīl* oleh Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Khursyiy (w. 1101 H / 1690 M)
4. *Hashiyah ad-Ḍaṣuqiy 'āla al-Sharḥ al-Kabīr* oleh Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin 'Urfah ad-Ḍaṣuqī al-Maliki (w. 1230 H/1815 M)

Kitab *Sharah dan Hashiyah* mazhab Shafi'i

1. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥadḥḥab* oleh Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Sharf an-Nawawī (631-676 H/1233-1277 M)
2. *Faṭḥ al-Azīz fī Sharḥ al-Wājiz* oleh Abu al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad ar-Rafi'i (w. 632 H/1226 M)

3. *Hashiyah al-Bujayramī 'ala al-Khaṭīb* oleh Sulaiman bin Muhammad al-Bujayramī (w. 1221 H/1806 M)

Kitab Sharah mazhab Hambali

1. *Rauḍ al-Murbi'*, *Sharḥ Muntaha al-Ṭradāt* oleh Mansur bin Yunus bin Idris al-Baḥufī (w. 1051 H/1641 M)

Kitab Sharah dan Hashiyah mazhab Shi'ah

1. *Sharḥ mafatih al-shara'i' fi fiqh al-imāmiyyah* oleh Muhammad Baqir b Muhammad Akmal Al-Wahid Al-Bihbahani
2. *Al-Muhadhdhab al-bari fi sharḥ mukhtasar al-nafi'* oleh Ibn Fadh Al-Hilli
3. *Masalik al-aflam fi sharḥ shara'i' al-Islam fi masa'il al-halal wa al-haram*. Zayn Al-Din b. Ahmad Al-Syami Al-'Amili Al-Syahid Al-Tsani
4. *Tahdzib al-ahkam fi sharḥ al-muqni'ah* oleh al-Tūsī

Dari contoh di atas dapat diketahui bahwa menggejalanya kegiatan *sharah*, dan *ḥāshiyah* terjadi dalam hampir seluruh lingkaran mazhab besar Islam. Dan yang menarik, dari kitab kitab yang pada matannya cukup tipis, namun setelah diberi *sharah* dan *ḥāshiyah* kitab tersebut dapat menjadi sedemikian tebal sampai berjilid-jilid. Di sini dapat diambil contoh kitab *sharah* seperti *Mughni' al-Muhtāj* 6 jilid, *Nihāyat al-Muhtāj* 8 jilid, *Asnā al-Maṭālib* 9 jilid, dan *al-Majmū'* 22 jilid. Sedang kitab *ḥāshiyah* seperti *al-Bujayrami* 4 jilid, *I'ānat al-Ṭālibīn* 4 jilid, *al-Dusūqī* 4 jilid, dan *al-Sharwānū* 10 jilid.

Maraknya tradisi *sharah* dan *ḥāshiyah* di kalangan umat Islam saat itu yang terjadi setelah abad ke-VII Hijriyah oleh Taqī al-Din al-Nabhānī dianggap sebagai masa kemunduran fiqh karena dianggap kebanyakan kosong dari penemuan-penemuan baru. Atau dalam redaksi aslinya,¹⁰

ثم جاء بعد عصور الانحطاط الفقهي وهي عصور الشروح والتحشية
واكثرها حال من الابداع والاستنباط حتى في المسألة الواحدة

¹⁰Taqī al-Din al-Nabhānī, *Mafahim Hizb al-Tabrīr* (Beirut: Dar al-Ummah, 2001), 43.

Sedang Nurcholis Madjid menyebut era itu sebagai era pseudo-ilmiah (keilmiahan yang palsu) ditandai dengan semakin menurunnya tingkat kreativitas dan orisinalitas intelektual umat Islam. Stagnasi keilmuan ini sebagai ongkos sangat mahal yang harus dibayar oleh umat Islam sebagai akibat dari ketidakberanian mereka mengambil resiko salah dalam melakukan penelitian keislaman.¹¹

Hal selanjutnya yang menjadi pertanyaan, alasan apa yang menjadikan tradisi *sharah* dan *hāshiyah* menggurita sedemikian rupa? Dalam pandangan Nurcholis Madjid, masyarakat muslim saat itu mengalami suasana traumatis terhadap perpecahan dan perselisihan, sehingga yang muncul sebagai dambaan atau obsesi utama masyarakat ialah ketenangan dan ketenteraman. Agaknya dambaan mereka tercapai, tetapi dengan ongkos yang amat mahal, yaitu stagnasi atau kemandekan.¹² Sebab ketenangan dan ketenteraman itu mereka "beli" dengan menutup dan mengekang kreatifitas intelektual.¹³

Hal di atas semakin diperparah dengan dibarenginya penyebaran pemikiran tentang tertutupnya pintu ijtihad. Alasan utama yang melatar belakangi seruan tersebut, *pertama*, hukum-hukum Islam dalam bidang ibadah, *mu'āmalah*, *munākahat*, *jināyat* dan lain sebagainya sudah lengkap dan dibukukan secara terinci dan rapi, karena itu ijtihad dalam bidang-bidang tersebut sudah tidak diperlukan lagi. *Kedua*, mayoritas Ahl al-Sunnah hanya mengakui mazhab empat, karena itu penganut mazhab Ahl al-Sunnah hendaknya memilih salah satu dari mazhab yang empat dan tidak boleh di luar itu. *Ketiga*, membuka pintu ijtihad, selain hal itu percuma dan membuang waktu, hasilnya akan berkisar pada hukum yang terdiri atas kumpulan pendapat dua mazhab atau lebih, hal semacam ini terkenal dengan istilah *talfīq* di mana

¹¹ Nurcholis Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqih, 313-314.

¹² Ibid, 313.

¹³ Ibid.

kebolehan nya masih diperselisihkan di kalangan ulama uṣūl. Yang terakhir adalah kenyataan sejarah menunjukkan bahwa sejak awal abad ke-4 H sampai kini, tak seorang ulama pun yang berani memproklamirkan dirinya atau diproklamirkan oleh para pengikutnya sebagai seorang *mujtahid mutlaq mustaqil* setingkat ke empat imam mazhab. Hal ini menunjukkan bahwa syarat-syarat berijtihad itu memang sangat sulit, untuk tidak dikatakan mustahil adanya.¹⁴ Bahkan terkait dengan mujtahid *mustaqil* (peringkat tertinggi dalam pandangan al-Zuhaylī), al-Suyūṭi berkata:¹⁵

وهذا شيء فقد من دهر بل لو اراده الانسان اليوم لامتنع عليه

Sebagaimana diketahui mujtahid mempunyai peringkat bila dilihat dari kepakarannya. Penjenjangan mujtahid menjadi beberapa tingkatan sebagaimana yang ada sekarang adalah hasil kreatifitas para ulama sesudah imam-imam mazhab, yaitu sekitar abad kelima hijriyah, saat mana sedang terjadi diskursus mengenai definisi ijtihad dan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk dapat disebut mujtahid. Hal ini didasarkan pada tidak adanya informasi yang menunjukkan, bahwa para ulama sebelum abad tersebut telah memberikan klasifikasi mujtahid seperti yang dikenal sekarang. Pembagian mujtahid pertama kali dikemukakan oleh al-Ghazālī tatkala menjelaskan persyaratan yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Di akhir penjelasannya dia menyatakan, bahwa persyaratan yang disebutkannya adalah persyaratan bagi mujtahid mutlak.¹⁶ Hal ini mengisyaratkan, bahwa saat itu sudah mulai ada klasifikasi mujtahid walaupun belum sebanyak sekarang. Muhammad Hashim Kamali,

¹⁴ Ibrahim Hosen, "Memecahkan Persoalan Hukum Baru" dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1988), hal. 40-41.

¹⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣul al-Fiqh*, juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1986) 1079.

¹⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *al-Mustasjā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 344-345.

seorang guru besar ilmu hukum pada *International Islamic University* di Malaysia mengatakan, bahwa pada saat itu sudah ada pembagian mujtahid, yaitu mujtahid mutlak dan mujtahid *fi al-masā'il* (dalam masalah tertentu).¹⁷

Baru pada abad ketujuh hijriyah Imam al-Nawawī (631-676 H) mengemukakan penjenjangan mujtahid menjadi lima tingkatan, yakni:¹⁸

1. Mujtahid *mustaqil*, yaitu mujtahid yang memiliki kemampuan berijtihad karena telah memenuhi syarat-syaratnya, dan melakukan ijtihad berdasarkan metode yang ditemukan atau diciptakannya sendiri.
2. Mujtahid *muntasib*, yaitu mujtahid yang mampu dan telah memenuhi persyaratan ijtihad, namun tidak memiliki/ menciptakan metode sendiri, sehingga dalam berijtihad menggunakan metode mujtahid lain.
3. Mujtahid *muqayyad*, yaitu mujtahid yang terbatas berada dalam lingkaran suatu mazhab. Walaupun memiliki kemampuan menetapkan hukum suatu masalah, namun tidak keluar dari dasar-dasar dan metode yang dipergunakan oleh imam mazhab yang diikutinya.
4. Mujtahid *fatwa*¹⁹, yaitu faqih yang dalam mengeluarkan atau memberikan keputusan hukum (sebagai fatwa)

¹⁷Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1989), 489.

¹⁸Abu Zakariya al-Nawawī, *al-Majmū' Sharh al-Muhaddhab*, juz I (ttp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.), 42-45. Sedang Muhammad Abu Zahrah memberikan klasifikasi mujtahid sebagai berikut: mujtahid *mustaqil*, mujtahid *muntasib*, mujtahid *ma'zhab*, mujtahid *murajjih*. Baca Abu Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, 389-398. Sementara Wahbah al-Zuhailiy membagi mujtahid dalam lima tingkatan, yaitu: mujtahid *mustaqil*, mujtahid mutlak tidak *mustaqil*, mujtahid *muqayyad* atau *takbirij*, mujtahid *tarjih* (menentukan yang paling kuat dalilnya), mujtahid *fatwa* (memberikan fatwa). Baca al-Zuhaili, *Uṣul al-Fiqh*, juz II, 1079-1081.

¹⁹Al-Nawawiy sendiri tidak memberikan peristilahannya, tetapi kriterianya. Istilah mujtahid fatwa diberikan oleh as-Subkiy. Baca Tajuddin bin Abdul Wahhab as-Subkiy, *Jam'ul Jawami'*, juz II (ttp.: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.), 38.

selalu berusaha menjaga mazhab dengan berusaha memahami, berpijak dan mengutip pendapat mazhab yang diikutinya.

5. Mujtahid *takhrīj*²⁰, yaitu mereka yang melakukan ijtihad dengan mengeluarkan atau menjelaskan pemikiran-pemikiran imamnya setelah dipelajari secara mendalam.

Stratifikasi tersebut menjadikan ulama semakin tidak berani berijtihad, apalagi kalau melihat penjelasan Al-Sayyid 'Alwī bin Ahmad al-Saqqāf tentang *maratib al-Ulama*, Ulama sekaliber al-Rāfi'i dan al-Nawawi masuk pada peringkat keempat.²¹ Akhirnya mereka lebih berkonsentrasi pada upaya *sharah* dan *ḥāshiyah*. Ketidakberanian berijtihad itu dirasionalisasikan dengan argumen bahwa apa yang telah dihasilkan oleh para imam madzhab dan pendukung-pendukung mereka itu seolah-olah sudah "final", dan apapun produk pemikiran mereka harus diterima sebagai berlaku "sekali dan untuk selamanya". Ditambah dengan keadaan politik negeri-negeri Muslim yang telah mulai kehilangan "elan vital"-nya (antara lain karena banyaknya serbuan-serbuan militer dari Asia Tengah seperti dari kalangan bangsa-bangsa Turki dan Mongol, maka dambaan kepada ketenangan dan ketenteraman menjadi semakin beralasan, yang kemudian lambat laun berkembang menjadi semacam etos di kalangan kaum Muslim di seluruh dunia. Karena orisinalitas pemikiran tidak berkembang lagi, maka yang terjadi ialah pengulangan dan penghafalan yang sudah ada.²²

²⁰Istilah mujtahid *takhrīj* diberikan oleh al-Suyūṭī. Baca Jalaluddin al-Suyūṭī, *al-Radd 'āla Man Akhlada ʿīla al-Ard wa Jahala anna al-Ijtihād ʿī Kull 'Asr Farḍ* (ttp.: Mu'assasah asy-Syabab, tt.), 97.

²¹(1) Mujtahid *mustaqil* seperti imam empat; (2) *Mutlaq muntaṣib* seperti Imam Muzani; (3) *Aṣḥāb al-wujūh* seperti al-Qaffal dan Imam Ghazālī; (4) Mujtahid fatwa seperti al-Rāfi'i dan al-Nawawi; (5) Pemerhati dan peneliti (*naẓẓār*) dari pendapat yang berbeda dari dua sheikh (al-Rāfi'i dan al-Nawawi) seperti al-Asnawī; (6) *Ḥamlat al-ḥiqh*. Al-Sayyid 'Alwī bin Ahmad al-Saqqāf, *Al-Fawā'id al-Makkiyyah* (Semarang: Usaha Bersama, tt), 46.

²²Nurcholis Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqih, 313

Sebenarnya tradisi *sharah* dan *hāshiyah* ini mempunyai dampak positifnya seperti tersedianya panduan hukum yang sudah praktis dengan tetap mengacu kepada kitab para ulama terdahulu, serta dapat mempertahankan tradisi peninggalan mereka, serta lebih mudah mempersatukan masalah fiqih. Namun dampak positif ini diikuti dengan dampak negatif berupa tercerabutnya upaya ijtihad dari kalangan ulama.

Tercerabutnya upaya ijtihad ini disebabkan karena dalam tradisi *sharah* dan *hāshiyah* tersebut hanya berupaya menjelaskan, menguraikan, dan menjabarkan yang pada umumnya berisi penjelasan secara struktur bahasa, penjelasan redaksi teks yang dianggap musykil atau sulit, atau juga penjelasan dari pendapat ulama-ulama yang lain. Akhirnya yang terjadi adalah sekedar penjelasan-penjelasan semata bukan penerangan kemampuan untuk memperoleh hukum shara' atas suatu masalah yang baru.²³ Dari sinilah dapat difahami bagaimana ijtihad akhirnya terkesampingkan.

Walaupun praktek ijtihad dikesampingkan, namun yang menarik adalah kenyataan tetap munculnya kitab-kitab usul al-fiqih. Untuk apa kitab-kitab tersebut? Dalam konteks era *sharah* dan *hāshiyah* pemakalah belum menemukan jawaban. Namun dalam konteks NU dapat diketahui dari penjelasan Sahal Mahfudh bahwa sebenarnya di pondok pesantren para kyai telah mengajarkan kitab-kitab yang berisi *manhaj* (metode dan prosedur ijtihad) Syafi'i seperti *al-Waraqāt*, *Glāyah al-Uṣūl*, *Jam'ul Jawāmi'*, *al-Mustasfa*, *al-Asybah wa an-Naẓāir*, *Qawā'id Ibn Abdis Salam*, *Tarīkh at-Tasyrī'* dan lain-lain. Kitab-kitab tersebut digunakan hanya sebatas untuk memperkuat pemahaman atas *masā'il furū'iyah* (masalah-masalah cabang) yang ada dalam

²³Al-Shawkanīy (1172-1250 H/1759-1834 M) mendefinisikan ijtihad adalah:

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط

(Mengerahkan segenap kemampuan guna memperoleh hukum *syara'* yang bersifat praktis dengan cara *istinbat*). Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Shawkanī, *Irsbād al-Fuḥul* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 250.

kitab fiqih, di samping sering diterapkan untuk mengambil langkah *تنظير المسائل بنظائرها* (menyamakan suatu masalah dengan masalah lain yang mirip), jadi bukan untuk *استنباط الأحكام من مصادرها الأصلية* (menggali dan menetapkan hukum dari sumber pokoknya).²⁴

Terakhir, hal yang perlu klarifikasi lebih jauh adalah apa metode dan landasan rasionalnya atas pembuatan kitab dalam wujud *matan, sharah dan ḥāshiyah*? Sependek yang pemakalah ketahui, pemakalah belum menemukan karya yang mengulas tentang hal tersebut.

Namun apabila dilakukan pembacaan secara *istiqrā'* (induktif) terhadap karya-karya fiqih baik yang berupa *matan, sharah dan ḥāshiyah* akan dapat dijumpai metode dan landasan rasionalnya (atau paling tidak bisa dinalar dan diformulasi sebagai alasan).

Matan secara isi lebih simpel, pendek, dan ringkas, terkadang dibuat *nadham*. Sedang secara metode penyajiannya dibuat per bab atau per pasal dengan langsung mengacu inti masalah yang ingin dikaji dengan tanpa disertai dalil pengambilan rujukannya. Sedang landasan rasionalnya dibuat matan adalah upaya penyederhanaan materi fiqih sehingga orang awam bisa memahaminya.

Di sini dapat diambil contoh informasi yang sering beredar di pondok tentang kisah pembuatan kitab *Taqrib*. Menurut informasi yang beredar di kalangan pondok bahwa pada masa Abu Shujā' (penulis *Taqrib*) sudah banyak bermunculan kitab-kitab fiqh madzhab Shafi'i. Namun umumnya kitab-kitab tersebut menggunakan bahasa yang tidak mudah difahami oleh kalangan awam. Sehingga beliau merasa berkewajiban untuk menyampaikan ajaran-ajaran madzhab yang dianutnya (madzhab Shafi'i) melalui tulisan yang mudah difahami oleh orang-orang awam. Maka

²⁴ Mahfudh, *Nuansa Fiqih*, 29.

ditulislah kitab *Taqrib* dengan menggunakan bahasa yang sederhana dan lugas sehingga bisa diterima dan mudah dicerna oleh kalangan awam sekalipun tanpa mengabaikan keunggulan kualitas kitab tersebut. Ini merupakan suatu jasa yang sangat besar. Dengan menulis kitab *Taqrib* tersebut, beliau telah berhasil membumikan madzhab Shafi'i. Sampai sekarang, kitab *Taqrib* masih dijadikan pedoman oleh para pengikut madzhab Shafi'i yang dianut oleh mayoritas umat Islam di Indonesia. Kitab ini diajarkan di hampir seluruh pesantren di Indonesia. Di timur tengah, kitab ini masih banyak dikaji. Seperti halnya pesantren Hadramaut Tharim di negeri Yaman yang mewajibkan santrinya untuk menghafal matan kitab *Taqrib*

Sedang *sharah* secara isi lebih luas daripada kitab matan. *Sharah* berfungsi menerangkan matan. Sedang secara metode penyajiannya dibuat sama dengan matan dengan diberi bab atau pasal. Dalam *Sharah* terkadang disisipkan dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah. Ciri khas lain dari metode penulisan *sharah* adalah dengan meletakkan redaksi/teks dari matan dalam tanda kurung.

Adapun *hashiyah* secara isi lebih luas daripada kitab *sharah*. Hal ini tidak terlepas dari fungsi *hāshiyah* yang berupaya menerangkan *sharah*. Sedang secara metode penyajiannya dibuat sama dengan *sharah* dengan diberi bab atau pasal. Dalam *hāshiyah* frekuensi penyisipan dalil lebih sering dibanding *sharah*. Ciri khas lain dari metode penulisan *hāshiyah* adalah dengan meletakkan redaksi/teks dari *sharah* dalam tanda kurung disertai tambahan قوله.

Sedang landasan rasional dari *sharah* dan *hāshiyah* yang dibuat lebih luas dan mendalam adalah sebagai bekal bagi para pelajar agama tingkat lanjut adalah dibuat lebih luas upaya penyederhanaan materi fiqih sehingga orang awam bisa memahaminya.

PENUTUP

Salah satu poin penting dalam makalah ini adalah penilaian bahwa model *sharah* dan *ḥāshiyah* mempunyai dampak negatif berupa stagnasi dalam ijtihad sehingga mandul dalam menyikapi masalah-masalah baru yang muncul. Namun kalau mengacu dalam kasus *Bahts al-Masail NU*, sekalipun dengan menggunakan kitab *sharah* dan *ḥāshiyah*, akan tetapi lembaga ilmiah NU ini mampu menjawab masalah-masalah kontemporer seperti masalah operasi ganti kelamin, bayi tabung, bank mata, vasektomi dan tubektomi, menyembelih binatang dengan mesin, dan masalah bom bunuh diri.²⁵

Hal yang menarik adalah rujukan-rujukan dari kasus-kasus di atas diantaranya menggunakan kitab tafsir *al-Munīr* karya Imam Nawawi al-Bantani, *Fath al-Bārī*, *al-Muhadhdhab*, *Mughnī al-Muhtaj*, *Al-Bajuri*, *Bujayrami*, dan tafsir *ruḥ al-Ma'āni*. Inilah yang menarik untuk diteliti lebih jauh bagaimana metode yang digunakan lembaga Bahts al-Masail NU dalam memutuskan perkara-perkara kontemporer dengan mengacu pada kitab-kitab *sharah* dan *ḥāshiyah* yang pada umumnya ditulis pada era dahulu.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazāliyy, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustasfa min 'Ilm al-ʿUlūl*. Beirut: Dār al-Kutūb al-ʿIlmiyyah, 1993.
- Al-Nabhany, Taqy al-Din. *Mafahim Hizb al-Tahrīr*. Beirut: Dar al-Ummah, 2001.
- Al-Subkiyy, Tajuddin bin Abdul Wahhab. *Jam'ul Jawami'*, juz II. ttp.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.
- Al-Nawawiy, Abu Zakariya. *al-Majmū' Syarh al-Muhadhdhab*, juz I. ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabiyyah, tt.

²⁵Abd al-Aziz Mashhuri, *Abkām al-Fuqabā fi Muqarrarāt wa Mu'tamarāt Nabdlabul Ulama wa Mushawatiba* (Surabaya: Khalista, 2006), 21, 35, 40, 47, 97, 250.

- Al-Saqqāf, Al-Sayyid 'Alwī bin Ahmad. *Al-Fawā'id al-Makkiyyah*. Semarang: Usaha Bersama, tt.
- Al-Su'yūtiy, Jalaluddin. *ar-Radd 'āla Man Akhlada ila al-Ard wa Jahala anna al-Ijtihada fī Kull 'Asr Fa'rd*. ttp.: Mu'assasah asy-Syaḅab, tt.
- Al-Shawkāniy, Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Irsyād al-Fuḅūl*. Beirut: Dar al-Fikr, tt..
- Azizy, Ahmad Qodri A. *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Al-Zuḅailiy, Wahbah. *Uḅsul al-Fiqh*, juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Hosen, Ibrahim. "Memecahkan Persoalan Hukum Baru" dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1988.
- Mahfudh, MA. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
-, KHA Sahal. *Al-Thamarāt al-Ḥājiniiyyah*. Kajen: Matla'ul Falah, tt.
- Madjid, Nurcholis. "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawwar Rachman. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Hasan, M. Afif Hasan. "Mazhab Kaum Tradisionalis: Melacak Tradisi Fiqh Kiai di Sumenep Paruh Pertama Abad XX-Awal Abad XXI," Disertasi Doktor, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2006.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1989.
- Mudzhar, H.M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Praja, Juhaya S. "Aspek Sosiologis dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia," dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anang Haris Himawan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.