

FIQH IMAM ZAKARIYA AL-ANSHARI
Analisis Kontekstual Terhadap Kitab *Fath al-Wahhâb*
bi Syarh Manhaj al-Thullâb

Kholil Syu'aib

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Suska Riau

Abstract

The Fiqh (Islamic Jurisprudence) of Imam Zakariya Al-Anshari: Contextual Analysis to the Book Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj al-Thullab: *Zakariya al-Anshari was the mujaddid (reformer) in the 10th century Hijra, that was very popular with the studies in the field of fiqh (jurisprudence). One of his works in this field is a book entitled Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj al-Thullab. Throughout his life, he devoted himself to scholarly activity. In his work, he describes in detail about the laws of fiqh, ranging from thaharah (purification) problems until the problems of qadha (justice), which is the study using a systematic and comprehensive approach to jurisprudence. Zakariya al-Anshari's book of fiqh are needed by all levels of society; whether scholars for the purpose of writing books, the government in making regulations and legislation, as well as the boarding schools community in curriculum lessons.*

Keywords: *Fiqh, Zakariya al-Anshari, Fathul Wahhab*

Pendahuluan

Kajian kontekstual¹ terhadap kitab klasik telah dinilai sebagai suatu metode pemahaman yang tepat untuk mengetahui pesan-pesan

¹ Secara dikotomik memang selalu dibedakan dua kajian atau pendekatan yang berbeda: tekstual dan kontekstual, terutama dalam memahami nash-nash keagamaan. Istilah “tekstual” sendiri sebetulnya diambil dari kata “teks” yang berarti “kata-kata asli”. Kemudian istilah ini dipahami sebagai “pemahaman arti teks secara harfiah, sebagaimana bunyi teks itu sendiri”. Sedangkan istilah “kontekstual” berasal dari kata “konteks”, yang mempunyai dua arti: [1] bahagian

substansif isi kitab tersebut sesuai dengan maksud pengarangnya. Penilaian ini diberikan karena disadari bahwa suatu kitab ditulis atau dicetak bukan dalam ruang hampa. Kitab kuning, yang umumnya merupakan penjabaran dan pemahaman dari ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah, adalah hasil refleksi atas banyak hal yang melingkupi diri pengarang, di antaranya kondisi sosio-kultural, sosio-politik, kecenderungan pemikiran, dan motif-motif lain yang terkait. Bahasa atau simbol tulisan disadari tidak mampu memfasilitasi seluruh kehendak pengarang berikut dimensi yang mengitarinya. Pemikiran-pemikiran di dalam kitab klasik, dengan demikian, hadir bersamaan dengan dan menurut situasi dan kondisinya sendiri.

Dalam keputusan *Munazharah* “Pengembangan al-Ulum al-Diniyah Melalui Telaah Kitab Secara Kontekstual (*Siyaqi*)” di Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan, Magelang, 15-17 Desember 1988, dijelaskan bahwa definisi pemahaman kitab klasik secara kontekstual adalah (1) suatu proses pemahaman kitab klasik yang mengacu kepada kenyataan *syakhsbiyyah* maupun *ijtimâ'iyah* yang melatarbelakangi kehadirannya; (2) upaya memahami kitab kuning yang tidak terbatas pada makna-makna *harfiyah*, tetapi mampu menyentuh *natijah-natijah* pemikiran yang menjadi jiwanya; (3) proses belajar dan mengajar kitab kuning yang mengacu kepada kegunaan praktis dalam kehidupan masyarakat.

Dengan demikian, pembaharuan pemahaman syari'ah adalah suatu upaya menjabarkan ajaran Islam, sesuai dengan tuntutan kondisi yang terus berubah untuk mewujudkan kemaslahatan umat, baik di dunia maupun di akhirat dengan melalui kitab-kitab klasik.

dari suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, atau [2] situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian. Jadi kajian kontekstual dipahami sebagai suatu pemahaman terhadap teks yang melibatkan situasi yang terkait guna mendapatkan kejelasan makna yang sebenarnya. Baca Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 458.

Definisi ini ditetapkan karena didasarkan pada pemahaman bahwa syari'at Islam sebagaimana diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW sesuai dan dapat mengatasi segala situasi dan kondisi, sementara pemikiran manusia sebagai penjabaran pelaksanaannya terikat oleh suatu situasi dan kondisi. Maka fungsi kitab klasik dalam konteks ini seharusnya adalah menjadi suatu wacana yang mampu membuktikan kedudukan al-Qur'an sebagai *tibyān li kulli syai`* dalam kehidupan manusia yang selalu berubah. *Itsbat al-tsamābit wa taghyir al-mutaghayyirāt* dengan demikian harus diterapkan; artinya ajaran Islam yang bersifat *qath'iy* akan tetap, tidak mengalami perubahan, sementara ajaran Islam yang merupakan produk ijtihad selalu dimungkinkan untuk mengalami perubahan.

Secara umum dapat dikatakan bahwa hampir seluruh ulama menggunakan metode kajian kontekstual, walaupun dengan intensitas penggunaan yang berbeda-beda. Mungkin hanya penganut aliran al-Zhahiriyyah yang ditokohi oleh Dawud al-Isfahaniy (202-270 H.) dan Ibn Hazm al-Andalūsiy (384-456 H.) yang dapat dikecualikan dari keumuman ini. Karena pada prinsipnya hampir dapat dikatakan bahwa aliran al-Zhahiriyyah mengabaikan penalaran sama sekali.² Mereka menetapkan hukum sesuatu sesuai dengan bunyi teks semata. Maka tidak heran, jika mereka, misalnya, berpendapat bahwa “kencing manusia di air yang tergenang menjajiskannya, tetapi kencing babi di sana tidak.”³

Kontekstualisasi kitab barangkali lebih tepat menggunakan pendekatan sejarah sosial pemikiran, dalam hal ini pemikiran hukum Islam. Meminjam pengertian dari M. Atho' Mudzar, pendekatan sejarah sosial dalam pemikiran hukum Islam ialah pendekatan bahwa setiap produk pemikiran hukum Islam pada dasarnya adalah hasil interaksi antara si pemikir hukum (atau *mu'allif*) dengan lingkungan

² Muhammad Abū Zahrah, *Tarikh al-Madzāhib al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.), hlm. 544.

³ *Ibid.*, hlm. 593.

sosio-kultural atau sosio-politik yang mengitarinya. Produk pemikirannya bergantung kepada lingkungan dan situasi serta kondisi. Pendekatan ini memperkuat alasan dengan menunjuk kepada kenyataan sejarah bahwa produk-produk pemikiran yang sering dianggap sebagai hukum Islam itu sebenarnya tidak lebih dari hasil interaksi tersebut. Pendekatan ini penting digunakan sedikitnya karena dua hal: *pertama*, untuk meletakkan produk pemikiran hukum Islam itu pada tempat yang seharusnya, dan *kedua*, untuk memberikan tambahan keberanian kepada para pemikir hukum sekarang agar tidak ragu-ragu bila merasa perlu melakukan perubahan suatu produk pemikiran hukum karena sejarah telah membuktikan bahwa umat Islam di pelbagai penjuru dunia telah melakukannya tanpa sedikitpun merasa keluar dari kerangka pemikiran hukum Islam.⁴

Salah satu produk pemikiran hukum Islam (fiqh) tersebut adalah kitab *Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj al-Thullab* karya Syaikh Zakariya al-Anshari. Dengan segala keterbatasan dan kelemahan, tulisan ini hendak menelusuri dan membongkar *munāsabah* kitab itu. Dengan ungkapan lain, tulisan ini berpretensi ingin mencari tahu tentang relevansi isi kitab tersebut dengan realitas zaman sekarang. Bersamaan dengan itu, juga dicari pengaruh atau hubungan pemikiran dalam kitab tersebut dengan dunia pemikiran dan tuntutan realitas saat itu.

Zakariya al-Anshari: Biografi Sosial

Nama lengkapnya adalah Zakariya ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Zakariya al-Anshari⁵ al-Sunaiki⁶ al-Qahiri⁷ al-Azhari⁸ al-Syafi'i.⁹

⁴ H.M. Atho' Mudzar, “Pendekatan Sejarah Sosial dalam Pemikiran Hukum Islam,” Makalah pada Seminar Kontekstualisasi Ajaran Islam, Badan Litbang Depag di Jakarta, 26 Desember 1991. Dimuat dalam *Studia Islamika*, No. 35 Th. XVI, Pebruari 1992, hlm. 20.

⁵ Al-Anshari *dinisabkan* kepada al-Anshar penduduk Madinah, Syaikh Zakariya berasal dari suku Khazraj

Beliau lahir di sebuah kampung bernama Sunaikah yang terletak di sebelah Timur Mesir pada tahun 824 H., menurut pendapat yang paling kuat.¹⁰

Beliau dibesarkan oleh orang tuanya yang berasal dari keluarga miskin di kampung Sunaikah tersebut. Awal pendidikannya, beliau menghafal al-Qur`an di salah satu lembaga pendidikan di kampungnya yang diasuh oleh Syaikh Muhammad ibn Rabi', beliau juga menghafal sebagian kitab *mukhtashar* dalam bidang fiqh dan ushul fiqh, seperti kitab *Umdah al-Ahkam* dan sebagian *Mukhtashar al-Tibriziy*.¹¹

Syaikh Zakariya memulai pelawatannya setelah umurnya menginjak masa muda, yang ketika itu ayahnya telah meninggal, beliau tidak memiliki modal untuk hidup dan menuntut ilmu, beliau merasa kekurangan dan kesempitan, sehingga Allah SWT. mencukupkan beliau melalui seorang yang saleh yang bernama Syaikh Rabi' ibn Syaikh 'Abdullah al-Silmi, lalu membawa beliau ke Mesir pada tahun 841 H.¹² Beliau bergabung di al-Azhar dan memulai kegiatannya

⁶ Al-Sunaiki *dinisabkan* kepada kampung Sunaikah yang terletak sebelah Timur negara Mesir. Lihat Umar Ridha Kahalah, *Mu'jam al-Mu'allafin*, Jilid 1, (t.t.: Mu'assasah al-Risalah, t.th.), hlm. 733

⁷ Al-Qahiri *dinisabkan* kepada kota Kairo yang dilawatnya dan memperoleh ilmu, tempat beliau menghabiskan masa hidupnya hingga wafat.

⁸ Al-Azhari *dinisabkan* kepada Universitas Al-Azhar, tempat beliau banyak menimba ilmu sekaligus tempat beliau mengabdikan diri.

⁹ Al-Syafi'i *dinisabkan* kepada Imam al-Syafi'i, karena beliau adalah salah seorang penyokong madzhab al-Syafi'i dalam bidang fiqh.

¹⁰ Ada beberapa pendapat tentang tahun kelahirannya, antara lain ada yang mengatakan tahun 823 H., 824 H., 825 H. 826 H. Dalam hal ini, penulis memakai pendapat Ibn Iyas dalam *Bada'i' al-Zubur wa Waqa'i' al-Dubur*, Jilid 5, (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 1983), hlm. 370

¹¹ 'Abd al-Rauf Al-Manawi, *Al-Kawakib al-Durriyah fi Tarajim al-Sadah al-Shufiyah (Thabaqat al-Manawi al-Kubra)*, Juz 4, al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turats, hlm. 52

¹² Najm al-Din al-Ghuzzy, *Al-Kawakib al-Sa'irah bi A'yan al-Mi'ah al-'Asyirah*, Jilid 1, (Beirut: t.p., 1979), hlm. 196

dalam menuntut ilmu secara sungguh-sungguh, sabar, tahan uji, dan penuh perhatian.

Ketika bergabung di al-Azhar beliau memulai menghafal kitab-kitab induk dalam berbagai bidang ilmu, seperti fiqh, ushul fiqh, bahasa, nahwu, qira`at, tajwid, dan lain-lain.¹³ Kemudian beliau kembali ke kampung halamannya dan sibuk dengan berbagai kegiatan keilmuan. Tidak berapa lama tinggal di kampung halamannya, beliau kembali lagi ke Kairo untuk melanjutkan studi.

Pada tahun 851 H. beliau pergi ke Hijaz (Mekah) untuk menunaikan ibadah haji, beliau juga menyempatkan diri untuk menggali ilmu dari ulama di sana, di antaranya adalah al-Syaikh Abu al-Fath al-Maraghi, al-Qadhi Abu al-Yaman al-Nuwairiy, Ibn Fahd, Abu al-Sa'adat ibn Zhahirah, dan lain-lain.¹⁴

Kemudian beliau kembali ke Kairo dan melawat ke *al-mahallab al-kubra*, beliau belajar tarekat dan ilmu shufi sehingga menjadi penganut tarekat, beliau memiliki kedudukan yang tinggi di kalangan masyarakat, memiliki rasa khusus serta empati terhadap keluhan dan urusan mereka.¹⁵

Pada tahun 858 H. beliau kembali melawat ke Hijaz dan menuntut ilmu kepada ulama besar di sana. Beliau tak pernah berhenti melawat untuk menuntut ilmu sehingga beliau sampai kepada apa yang cita-citakan. Beliau memperoleh gelar yang menunjukkan kedudukannya, seperti *syaiikh al-Islam*, *muhy al-din qadhi al-qudhah*, ahli *tahqiq*, *al-bafizh*, dan lain-lain.¹⁶

Sultan Qaitibay al-Jarkasi – dari Dinasti Mamalik – mengangkat beliau sebagai *qadhi al-qudhah* (hakim agung), yang pada awalnya beliau

¹³ Lihat Al-Sakhawi, *Al-Dhau' al-Lami' fi A'yan al-Qarn al-Tasi'*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Hayah, t.th.), hlm. 234

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 235. Lihat juga Al-'Aidarusi, *Al-Nur al-Safir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985, hlm. 112-114

¹⁵ Najm al-Din al-Ghuzzy, *op.cit.*, hlm. 198

¹⁶ *Ibid.*

tidak menerima, tetapi sultan meminta berulang kali dan mendesak beliau. Selama menjabat, menurut pandangan sultan, beliau terlalu adil dalam melaksanakan tugas, sehingga sultan menulis surat dan memberhentikan beliau secara hormat untuk menghindari beliau dari kezaliman. Kemudian beliau kembali kepada kesibukan dalam bidang ilmu sampai beliau wafat.¹⁷

Banyak literatur yang menjelaskan bahwa Zakariya al-Anshari di bidang fiqh, ushul fiqh, ilmu *ma'ani*, dan ilmu *bayan* berguru kepada antara lain al-Qayati, al-Munawi, al-Bulqaini, al-Wana'i, al-Hijazi, al-Butiji, Ibn Hajar, al-Zain Ridhwan, al-Kafiji, al-Syarwani, al-'Izz al-Baghdadi, Ibn al-Ha'im, al-'Ala' al-Bukhari, Ibn al-Hammam, dan Ibn al-Majdi. Sedangkan guru-guru beliau dalam tasawuf antara lain al-Syaikh al-Ghumri, al-Adkawi, al-Bulqaini, dan al-Khalili.¹⁸

Sementara murid-muridnya tersebar ke berbagai daerah, yang kemudian menjadi ulama-ulama handal pada zamannya. Sekedar menyebut orang per orang, di antaranya adalah Ahmad ibn Hamzah al-Ramli (w. 957 H.), Ahmad ibn 'Abdullah al-Farfur al-Dimasyqi (w. 937 H.), Badr al-Din al-'Ala'iy (w. 942 H.), Zakariya ibn Ahmad al-Anshari, cucu Syaikh Zakariya (w. 922 H.), 'Abd al-Wahhab ibn Ahmad al-Sya'rani (w. 973 H.), 'Ali ibn Ahmad al-Qarafi, Muhammad ibn Salim al-Thablawi (w. 976 H.), Muhammad ibn 'Ali ibn Hajar al-Haitami (w. 973 H.), Muhammad ibn Muhammad Syams al-Din al-Khathib al-Syarbaini (w. 977 H.), dan Muhammad ibn Muhammad ibn 'Ali Baha' al-Din al-'Aqabi (w. 941 H.).¹⁹

Zakariya al-Anshari seorang ulama sangat produktif, semasa hidup beliau disibukkan dengan kegiatan keilmuan, banyak karangan yang beliau buat, yang menunjukkan keluasan ilmu yang beliau miliki. Menurut hasil identifikasi yang dilakukan oleh Mazin al-Mubarak,

tidak kurang dari 74 kitab²⁰ yang telah beliau karang dalam berbagai disiplin ilmu, sehingga beliau disebut seorang ulama yang multidisipliner. Beliau tidak saja dikenal sebagai seorang ahli hukum (*al-faqih*), metodolog (*al-ushuliyy*), ahli hadis (*muhaddith*), tetapi juga sebagai seorang ahli tata bahasa (*al-nubhat*). Predikat ini diberikan tampaknya tidak terlepas dari buah karya ilmiah yang beliau produksi sepanjang hidupnya. Berbagai literatur mencatat karya intelektual Zakariya al-Anshari, antara lain,²¹ di bidang fiqh, beliau menulis kitab (1) *Tabrir Tanqih al-Lubab fi al-Fiqh*, (2) *Syarh Mukhtashar al-Muzanni fi al-Furu'*, dan (3) *Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj al-Thullab*. Di bidang *Ushul al-Fiqh*, beliau mempunyai (4) kitab *Lubb al-Ushul*²² dan (5) *Fath al-Rahman bi Syarh Luqthab al-'Ajlan*.²³ Di bidang hadis, beliau menulis (6) kitab *Syarh al-Jami' al-Shahih li al-Bukhari* dan *Syarh Shahih Muslim ibn al-Hajjaj*. Sementara kitab (7) *Durar al-Saniyah fi Syarh al-Alfiyah li Ibn al-Malik*, dan (8) *I'rab al-Qur'an al-'Azhim* merupakan karya beliau di ilmu tata bahasa Arab. Karena kepiawaian beliau dalam ilmu nahwu yang tiada tandingan, maka beliau mendapat julukan "*Sibawaih*²⁴ *Zamanih*."

²⁰ Lihat catatan Mazin al-Mubarak dalam *muqaddimah* karya Syaikh Zakariya al-Anshari, *al-Hudud al-Aniqah wa al-Ta'rifat al-Daqiqah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991), hlm. 19-46.

²¹ Isma'il Basya al-Baghdadi, *Hadiyah al-'Arifin*, Jilid 1, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, t.th), hlm. 374

²² Kitab ini merupakan ringkasan (*mukhtashar*) dalam ilmu ushul fiqh dari kitab *Jam' al-Jawami* karangan Taj al-Din al-Subki (w. 771 H.). Kemudian kitab *mukhtashar* ini beliau uraikan dengan kitab *Ghayab al-Wushul fi Syarh Lubb al-Ushul*.

²³ Kitab *Luqthab al-'Ajlan Wabilah al-Zham'an* adalah karangan Imam al-Zarkasyi (w. 794 H.) dalam ilmu ushul fiqh.

²⁴ Nama lengkapnya adalah 'Amru ibn 'Utsman ibn Qanbar al-Haritsi, Abu Basyar, yang diberi gelar Sibawaih. Imam ilmu nahwu (*Imam al-Nubhat*), yang pertama kali menyusun – kaidah-kaidah – ilmu nahwu. Lahir di sebuah kampung di daerah Syiraz (tahun 148 H. [765 M.]), kemudian datang ke Bashrah. Beliau mengarang sebuah kitab dalam ilmu nahwu yang bernama *Kitab Sibawaih*, belum ada yang mengarang kitab seperti itu, baik sebelum maupun sesudahnya. Beliau kembali ke Ahwaz dan wafat di sana, ada juga yang mengatakan beliau wafat dan dikuburkan di Syiraz. Mengenai tempat dan tahun wafatnya terdapat perselisihan di

¹⁷ Khair al-Din al-Zirikli, *Al-'Alam*, Jilid 3, (Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 1986), hlm. 46

¹⁸ 'Abd al-Rauf Al-Manawi, *op.cit.*, hlm. 53

¹⁹ Najm al-Din al-Ghuzzy, *loc.cit*

Sekilas Tentang Kitab *Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj al-Thullab*

Kitab *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-Thullab* ditulis oleh Syaikh al-Islam al-Imam Zakariya al-Anshari. Dalam *muqaddimah* kitab itu, dikemukakan bahwa penulis telah meringkas (*ikhtishar*) terhadap kitab *Minhaj al-Thalibin fi al-Fiqh* karangan al-Imam Syaikh Islam Abu Zakariya Yahya Muhy al-Din al-Nawawi yang diberi nama *Manhaj al-Thullab*.²⁵ Ada permintaan dari berbagai kalangan supaya kitab tersebut *disyarah*, supaya teruraikan makna kata-katanya, tersingkap kandungan artinya, terungkap maksud kandungannya, serta sempurna manfaat dan kegunaannya. *Syarah* tersebut diberi nama *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-Thullab*.²⁶

Secara umum, baik dari segi sistematika maupun pokok-pokok bahasan substantif, *Fath al-Wahhab* sama dengan kebanyakan kitab-kitab fiqh Syafi'iyah yang lain. Uraian kitab ini dimulai dari *kitāb al-thabārah*, *al-shalāt*, *al-jana'iz*, *al-zakāt*, *al-shaum*, *al-ṭikāf*, *al-hajj wa al-'umrah*, *al-buyū'*, dan diakhiri dengan *kitāb al-tadbir*, *al-kitabah*, dan *ummahat al-aulad*. Hal ini dapat dilihat dalam *fihris* (daftar isi) kitab tersebut.

Pendapat dan pemikiran Zakariya al-Anshari dalam kitab fiqhnya itu merupakan salah satu pendapat utama dalam mazhab Syafi'i yang dijadikan pegangan (*mu'tamad*). Menurut Ali Jum'ah, Imam Rafi'i dan Imam Nawawi yang dikenal dengan sebutan *syaiikhani* dalam mazhab Syafi'i merupakan editor mazhab (*muharrar al-madzhab*). Keduanya telah melakukan penelitian yang sangat signifikan terhadap hukum fiqh yang terdapat dalam kitab-kitab ulama sebelumnya. Maka dalam

hal ini, ulama *mutakbirin* dalam mazhab Syafi'i menyatakan bahwa permasalahan fiqh yang menjadi pegangan dalam mazhab Syafi'i adalah apa yang disepakati oleh keduanya. Apabila Imam Nawawi berbeda pendapat dengan Imam Rafi'i dan tidak ditemukan dalil yang menguatkan atau ditemukan akan tetapi dalam skala yang sama, maka pendapat yang dipegang (*mu'tamad*) adalah pendapat Imam Nawawi. Apabila keduanya berselisih dan ditemukan dalil yang menguatkan pendapat salah satu dari keduanya, maka yang dipilih adalah pendapat salah satu yang kuat dalilnya.²⁷

Kemudian apabila dalam sebuah permasalahan tidak ditemukan pendapat kedua imam tersebut maka yang dijadikan pegangan – secara berurutan – adalah:

1. Apa yang disepakati oleh Syaikh Ibn Hajar al-Haitami dan Syaikh Muhammad al-Ramli yang dikenal dengan Syihab al-Din al-Ramli. Kitab Syaikh Ibnu Hajar bernama *Tuhfab al-Muhtaj*, merupakan uraian (*syarh*) kitab *Minhaj al-Thalibin* karya Imam Nawawi, dan kitab Syaikh al-Ramli adalah *Nibayah al-Muhtaj* juga uraian (*syarh*) *Minhaj al-Thalibin* Imam Nawawi. Untuk diketahui bersama bahwa kedua kitab tersebut telah dibacakan oleh ulama-ulama Syafi'iyah di hadapan kedua pengarangnya. Bahkan kitab *Nibayah al-Muhtaj* Syekh al-Ramli telah dibacakan oleh para ulama di hadapan pengarangnya sebanyak 400 kali, yang mana mereka mengkritiknya dan mensahkannya. Terlebih lagi kitab *Tuhfab al-Muhtaj* karangan Ibn Hajar tidak dapat dihitung berapa kali sudah dibacakan di depan pengarangnya.
2. Apabila Ibn Hajar dan al-Ramli berbeda pendapat, maka boleh untuk dipilih pendapat mana yang mau dipegang untuk dikatakan mazhab Syafi'i. Seperti halnya ulama Mesir berpegang pendapat Syaikh al-Ramli, sedangkan ulama

kalangan penulis, tapi yang menyebut pada tahun 180 H. (796 M.). Sibawaih adalah bahasa Persia yang artinya aroma apel, karena beliau orang yang mengagumkan lagi baik. Lihat Khair al-Din al-Zirikli, Jilid 5, *op.cit.*, hlm. 81

²⁵ Syaikh al-Islam Zakariya al-Anshari, *Kitab Matn al-Manhaj (Manhaj al-Thullab)*, (Kairo: Al-Maktabah al-Adabiyah, t.th.), hlm. 2

²⁶ Syaikh al-Islam Abu Yahya Zakariya al-Anshari, *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-Thullab*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 2008), hlm. 3

²⁷ 'Ali Jum'ah Muhammad, *Al-Madkhal ila Dirasah al-Madzahib al-Fiqhiyah*, (Kairo: Dar al-Salam, 2001), hlm. 49

Hadharamaut (Yaman) dan Hijaz berpegang pada pendapat Ibn Hajar. Pendapat mereka yang berbeda telah dirangkum dalam sebuah kitab bernama *Itsmad al-'Ainain fi Ba'dh Ikhhtilaf al-Syaikh bain* karangan Syaikh Ali Bashibrin.

3. Pendapat Syaikh Zakariya al-Anshari apabila tidak ditemukan dalam permasalahan pendapat Ibn Hajar dan al-Ramli, di antara karya beliau adalah kitab *al-Manhaj* merupakan ringkasan kitab *al-Minhaj* Imam Nawawi.
4. Pendapat Syaikh Khatib al-Syarbaini, di antara karya beliau adalah *Mughni al-Muhtaj* merupakan *syarh* kitab *al-Minhaj* karya Imam Nawawi.
5. Pendapat dalam kitab *Hasyiyah al-Ziyadi*.
6. Pendapat Ibn Qasim dalam karangan beliau *Hasyiyah al-'Ibadi 'ala Tuhfab al-Muhtaj*, diterbitkan dalam bentuk catatan pinggir dalam kitab *Tuhfab al-Muhtaj* karya Ibn Hajar al-Haitami.
7. Pendapat Syaikh Umairah dalam kitab *Hasyiyah 'Umairah 'ala Syarh al-Mahalli*.
8. Pendapat Syaikh al-Syibramalasyi dalam kitab *Hasyiyah al-Syibramalasyi 'ala Nibayah al-Ramli*.
9. Pendapat Syaikh al-Halabi dalam *Hasyiyah al-Halabi*.
10. Pendapat Syaikh al-Syubari.
11. Pendapat Syaikh al 'Annani.²⁸

Kitab *Fath al-Wahhab* karya Imam Zakariya al-Anshari ini sangat populer di kalangan ulama Nusantara. Nuruddin Al-Raniri misalnya, sebagai orang yang pertama menulis kitab fiqh di kalangan ulama Kepulauan Nusantara, melalui karya monumentalnya *Shirat al-Mustaqim*, beliau menjadikan kitab tersebut sebagai salah satu rujukan

²⁸ *Ibid.*, hlm. 49-50

utama, sebagaimana dinyatakan secara tegas dalam prakata kitab karangannya itu.²⁹

Menurut catatan Azyumardi Azra, selain kitab *Shirat al-Mustaqim* di atas, masih ada tiga lagi kitab fiqh yang ditulis oleh ulama Nusantara, yang menjadikan kitab *Fath al-Wahhab* karya Imam Zakariya al-Anshari sebagai sumber utama, yaitu kitab *Mir'at al-Thullab fi Tasyi al-Ma'rifah al-Ma'rifah al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab* karya utama 'Abd al-Rauf al-Sinkili,³⁰ kitab *Sabil al-Muhtadin li al-Tafaqqub fi Amr al-Din* yang ditulis oleh Muhammad Arsyad al-Banjari,³¹ dan kitab

²⁹Selain kitab *Fath al-Wahhab*, beliau juga merujuk kepada kitab *Minhaj al-Thalibin* karya Imam Muhy al-Din Nawawi, kitab *Hidayah al-Muhtaj Syarh Mukhtashar* karangan Imam Syihab al-Din Ahmad Syaikh Ibn Hajar Makky, dan kitab *Anwar* karangan Imam Ardabeli. Lihat dalam karya Syaikh Nur al-Din Muhammad Jailani ibn 'Ali ibn Husaini ibn Muhammad Hamid al-Syafi'i al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*, Manuskrip, (Jambi: Museum Negeri Jambi), No. Inv. 027

³⁰ Karya ini, yang ditulis atas permintaan Sultanah Shafiyah al-Din, diselesaikan pada tahun 1074 H./1663 M. Tidak seperti *Shirat al-Mustaqim* karya al-Raniri, yang hanya membahas tentang ibadah, *Mir'at al-Thullab* mengemukakan aspek muamalat dari fiqh, termasuk kehidupan politik, sosial, ekonomi, dan keagamaan kaum muslim. Karena mencakup topik-topik yang begitu luas, ia jelas merupakan suatu karya penting di bidang tersebut. Al-Sinkil juga mengambil bahan dari kitab-kitab standar dari *Fath al-Jawab* dan *Tuhfab al-Muhtaj*, kedua karya Ibn Hajar al-Haitami (w. 973 H./1565); *Nibayah al-Muhtaj*, karya Syams al-Din al-Ramli; *Tafsir al-Baidhawi* karya Ibn 'Umar al-Baidhawi (w. 686 H./1286 M.); dan *Syarh Shabih Muslim* karya al-Nawawi (w. 676 H./1277 M.). Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 245-246

³¹ Sebagaimana dinyatakan Muhammad Arsyad dalam catatan pendahuluannya, dia mulai menulis *Al-Shirat al-Mustaqim* pada tahun 1193 H./1779 M. atas permintaan Sultan Tahmid Allah. Karya ini diselesaikan pada tahun 1195 H./1781 M. Dia terbagi atas dua jilid, masing-masing terdiri atas sekitar lima ratus halaman. Kitab ini membahas aturan-aturan rinci aspek ibadah (ritual) dalam fiqh. Pada dasarnya karya itu merupakan penjelasan, atau sampai batas tertentu adalah revisi, atas karya al-Raniri *Al-Shirat al-Mustaqim* yang menggunakan banyak istilah dalam bahasa Aceh yang hampir tidak dapat dipahami para ulama dan masyarakat Melayu-Indonesia di wilayah-wilayah lain di Nusantara. Selain kitab *Fath al-Wahhab*, ada beberapa kitab yang dirujuk dalam kitab *Sabil al-Muhtadin*, yaitu karya Ibn

Bughyah al-Thullab al-Murid Ma'rifah al-Ahkam bi al-Shawab buah karya Dawud ibn Abdullah al-Fathani.³²

Berdasarkan Surat Edaran Biro Peradilan Agama RI 735 Tahun 1958, ada beberapa kitab fiqh yang dijadikan pedoman dalam menerima dan menyelesaikan perkara di pengadilan dalam lingkungan peradilan agama, yaitu: (1) *al-Bajuri*, (2) *Fath al-Mu'in* dan syarahnya, (3) *al-Syarqawi al-Tabrir*, (4) *Qalyubi/Mahalli*, (5) *Fath al-Wahhab* dan syarahnya, (6) *Tuhfab*, (7) *Targhib al-Musytagh*, (8) *Qawanin Syar'iyah li al-Sayyid Utsman bin Yahya*, (9) *Qawanin Syar'iyah li Sayyid Sadaqah Dahlan*, (10) *Syamsuri li al-Faraidh*, (11) *Mughni al-Muhtaj*, (12) *Bughyat al-Mustarsyidin*, dan (13) *al-Fiqh 'ala al-Madzhib al-Arba'ah*.³³ Dengan demikian, kitab *Fath al-Wahhab* karya Imam Zakariya al-Anshari merupakan salah satu kitab yang dijadikan pedoman bagi hakim Pengadilan Agama di Indonesia dalam menyelesaikan perkara.

Sebagai tindak lanjut dari Surat Edaran Biro Peradilan Agama di atas, pada tahun 1991, Presiden RI mengeluarkan Inpres No. 1 tahun 1991 yang berisi tentang sosialisasi Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI disusun dengan tujuan memberikan pedoman bagi para hakim

Hajar al-Haitami, *Nihayah al-Muhtaj (ila Syarh al-Minhaj* dari al-Nawawi), karya Syihab al-Din al-Ramli, *Tuhfab (al-Muhtaj li Syarh al-Minhaj)*, dan karya Khathib al-Syarbaini, *Mughni al-Muhtaj*. Lihat *ibid.*, hlm. 338-339

³²Beberapa kitab yang lain menjadi sumber utama bagi kitab *Bughyah al-Thullab*, yaitu *Minhaj al-Thalibin* karya al-Nawawi, *Tuhfab al-Muhtaj* karya Ibn Hajar al-Haitami, dan *Nihayah al-Muhtaj* karya Syihab al-Din al-Ramli. Karya al-Fathani ini terdiri atas dua jilid yang masing-masing berisi 244 dan 236 halaman. Kitab ini menjelaskan secara rinci berbagai kewajiban keagamaan kaum Muslim (ibadah), karya ini dipandang sebagai buku yang paling sempurna mengenai aspek fiqh yang khusus ini. Lihat *Ibid.*, hlm. 340

³³Dalam penyelenggaraan peradilan terdapat beberapa kitab tambahan, antara lain: (1) *Fanah al-Thalibin*, (2) *al-Muhadzdzab*, (3) *al-Bujairimi, Syarh al-Syarqawi*, (4) *Nihayah al-Zain*, (5) *al-Aybah wa al-Nazha'ir*, (6) *Kifayah al-Akhyar*, (7) *Hilyah al-Tiryah*, (8) *Mukhtashar Muzani*, (9) *Asna al-Mathalib*, dan (10) *al-Siraj al-Wahhaj*. Lihat Zuffran Sabrie, et.a. (Ed.), *Yurisprudensi Peradilan Agama dan Analisa*, (Jakarta: Al-Hikmah dan Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1995), hlm. 35

agama dalam memutus perkara dalam lingkup Peradilan Agama. Proses penyusunan KHI sendiri melalui pengumpulan dan penelitian terhadap 36 kitab fiqh yang diambil dari berbagai madzhab fiqh. Di antara kitab fiqh dimaksud adalah (1) *al-Hidayah Syarh Hidayah*, kitab fiqh madzhab Hanafi, (2) *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, kitab fiqh madzhab Maliki, (3) *Fath al-Wahhab wa Syarhub*, kitab fiqh madzhab Syafi'i, (4) *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyah*, kitab fiqh madzhab Hanbali, (5) *al-Muballa*, kitab fiqh madzhab Zhahiri, dan (6) *Fiqh al-Sunnah*, kitab fiqh perbandingan (kontemporer).³⁴ Berarti bahwa kitab *Fath al-Wahhab* merupakan salah satu kitab fiqh yang memiliki peran terhadap penyusunan KHI, sebagai produk formalisasi hukum Islam di Indonesia.

Selain itu, menurut hasil penelitian Martin van Bruinessen di 46 pesantren, di; Sumatera, Kalimantan Selatan, Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur, bahwa kitab *Fath al-Wahhab* merupakan salah satu kitab penting yang dipelajari dalam lingkungan pesantren di Indonesia.³⁵ Tak pelak lagi, ketika para santri dan alumnus pesantren terjun ke tengah-tengah masyarakat untuk mengamalkan dan mengajarkan ajaran Islam, kitab tersebut dijadikan referensi dalam mengatasi berbagai persoalan yang berkaitan dengan hukum Islam (fiqh).

Catatan-catatan di atas menunjukkan betapa pentingnya kitab *Fath al-Wahhab* tersebut dalam dinamika perkembangan hukum Islam

³⁴Cik Hasan Bistri, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 27

³⁵Kitab yang lain yang dipelajari adalah: (1) *Fath al-Mu'in*, (2) *Fanah al-Thalibin*, (3) *Tagrib*, (4) *Fath al-Qarib*, (5) *Kifayah al-Akhyar*, (6) *al-Bajuri*, (7) *Iqna'*, (8) *Minhaj al-Thalibin*, (9) *Minhaj al-Thullab*, (10) *Mahalli*, (11) *Minhaj al-Qawim*, (12) *Safinah*, (13) *Kasyifah al-Saja'*, (14) *Sullam al-Taufiq*, (15) *Tabrir*, (16) *Riyadh al-Badi'ah*, (17) *Sullam al-Munajat*, (18) *'Uqud al-Lujain*, (19) *Sittin/Syarh Sittin*, (20) *al-Muhadzdzab*, (21) *Bughyah al-Mustarsyidin*, (22) *Mabadi' Fiqhiyah*, (23) *Fiqh al-Wadhib*, dan (24) *Sabil al-Mubtadin*. Lihat: Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 115

di wilayah Kepulauan Nusantara ini. Kitab itu dibutuhkan bagi setiap lapisan masyarakat, baik ulama dalam menyusun kitab karangannya, pemerintah dalam membuat regulasi peraturan perundang-undangan, maupun kalangan dunia pesantren dalam kurikulum pelajarannya.

Telaah Metodologis

Untuk memahami dan menilai lebih mendalam pendapat-pendapat Zakariya al-Anshari dari sudut pandang *syar'iy*, semestinya diperlukan analisis *ushuliyah* (*ushul al-fiqh*) secara cermat terhadap proses perumusan pendapat Zakariya al-Anshari. Ternyata, penelitian ke arah ini tidak mudah dilakukan. Selain karena umumnya kitab fiqh klasik (*al-kutub al-qadimah*) yang dalam pemaparannya jarang menyertakan *manhaj al-fiker* dan kerangka *ushul al-fiqh* yang digunakan, juga secara praktis *Fath al-Wahhab* sekedar menyajikan sebuah keputusan hukum yang dianggap sudah final dengan sedikit penjelasan mengenai sandaran *naqliy*-nya.

Adalah suatu keniscayaan, menetapkan suatu keputusan hukum Islam (fiqh) dengan menggunakan metodologi hukum Islam (*ushul al-fiqh*) dan *al-qawa'id al-kulliyat* yang bersumber kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Jika *Fath al-Wahhab* adalah bagian dari sebuah keputusan hukum Islam pastilah Zakariya al-Anshari menggunakan *ushul al-fiqh* dan *al-qawa'id* tertentu dalam proses perumusannya. Jika tidak menggunakan *ushul al-fiqh* atau *al-qawa'id*, *Fath al-Wahhab* berarti sebuah buku kompilasi hukum Islam. Dengan metode apa (*tarjih, takhrij, talfiq, tawfiq*, atau lainnya?) kompilasi itu dilakukan, juga penting ditelusuri.

Menebak metodologi ini, barangkali, penting diperhatikan pernyataan Zakariya al-Anshari sendiri di dalam *muqaddimah* kitab *Fath al-Wahhab*, yaitu:

: :
..... :

36

Dalam kutipan di atas dijelaskan tentang definisi fiqh, yaitu ilmu tentang hukum syara' yang bersifat *'amaliyah* yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci. Hal ini, dapat dipahami bahwa hukum-hukum fiqh dalam kitab *Fath al-Wahhab* itu digali dari dalil-dalil, di mana dalil-dalil dimaksud sebagaimana dijelaskan beliau dalam sandaran (*istimdad*) ilmu fiqh itu sendiri, yaitu al-Kitab, al-Sunnah, al-Ijma', al-Qiyas, dan dalil-dalil lainnya. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa secara metodologis sistematika ijtihad Syaikh Zakariya al-Anshari dalam kitab *Fath al-Wahhab* itu bersumber kepada dalil-dalil tersebut secara berurutan.

Semenjak awal Zakariya al-Anshari telah membatasi diri pada madzhab al-Syafi'i dalam persoalan hukum masalah-masalah *furu'iyah*. Jika mengacu kepada konsep Wahbah al-Zuhaili tatkala membahas *maratib al-mujtahidin*, maka Zakariya al-Anshari termasuk ke dalam kelompok *al-mujtahid al-muqayyad* atau *mujtahid al-takhrij*, setingkat dengan al-Hasan ibn Ziyad, al-Karkhiy, dan al-Thahawiy (dari kalangan Hanafiyah), dan Ibn Abu Zayd (dari kalangan Mâlikiyah). Menurut al-Zuhaili, *al-mujtahid al-muqayyad* atau *mujtahid al-takhrij* adalah:

37

³⁶ Zakariya al-Anshari, *Fath al-Wahhab...*, *op.cit.*, hlm. 4

³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1080. Al-Zuhaili membagi kelompok *mujtahid* ini ke dalam lima bagian: [1] *al-Mujtahid al-Mustaqil*, [2] *al-Mujtahid al-Muthlaq Gbair al-Mustaqil* [3] *al-Mujtahid al-Muqayyad* atau *Mujtahid al-Takhrij*, [4] *Mujtahid al-Tarjih*, [5] *Mujtahid al-Futiya*.

Seperti diketahui, selain kitab fiqh, Zakariya al-Anshari juga menulis kitab ushul fiqh yang berjudul *Lubb al-Ushul* dan *Fath al-Rahman bi Syarh Luqthab al-'Ajlal*. Ini menunjukkan bahwa Zakariya al-Anshari juga menguasai *ushul al-fiqh* imamnya, *al-Imam al-Syafi'i*. Bahkan, dalam hal-hal tertentu ia berbeda dengan pendapat imamnya.

Secara teoritis (*naẓhari*) Zakariya al-Anshari juga tampaknya mempunyai pedoman bahwa dasar pengeluaran suatu *qawl* ialah setelah meneliti secara tuntas dasar-dasar atau argumen-argumen *al-Qur'an*, *al-Hadits*, *al-Ijma'*, dan *al-Qiyas* dengan urutan seperti itu. Namun, dalam kenyataannya prosedur seperti itu tidak diikutinya secara konsisten. Sebagai contoh, di dalam *Fath al-Wahhab* terdapat suatu *qawl* yang langsung saja merujuk kepada *al-Hadits* tanpa terlebih dahulu meninjau *hujjah al-Qur'an*; ada *qawl* yang langsung saja mengutip pendapat tertentu – dengan tanpa ada komentar sama sekali dan – tanpa melihat tiga *mashadir* sebelumnya; bahkan ada pula *qawl* yang tidak diberikan argumen sama sekali dan langsung saja mengemukakan uraian itu. Pendapat tersebut dihadirkan begitu saja dengan tanpa disertai argumentasi (dalil), *'aqliy* maupun *naqliy*.

Telaah Isi Kitab

Dimaklumi, di belakang kemunculan teks yang lahir terdapat sejumlah unsure lain yang terlibat, baik berupa ideologi, budaya, kepentingan, maupun politik. Karena itu, untuk mengetahui sejauhmana pengaruh unsur-unsur tersebut di dalam teks, tak terkecuali teks *fiqh*, diperlukan metode tertentu untuk membongkar (*deconstruct*) makna dan 'kepentingan' teks tersebut. Dua metode yang biasa digunakan adalah hermeneutika³⁸ dan semiotika.³⁹ Pembahasan

secara operasional membahas teori pemahaman, khususnya dalam hubungannya dengan interpretasi (secara khusus adalah interpretasi teks). Dari definisi kerja tersebut, ada dua konsep penting yang harus dipegang, yaitu interpretasi dan pemahaman, terutama dalam hubungannya dengan wacana, baik wacana lisan maupun wacana tulis atau teks. Lihat Ninuk Keleden Probonegoro, "Seni Memahami Sebagai Metode Humaniora," dalam *Masyarakat Indonesia*, Juni 1994, Jilid XXI, No. 1, LIPI, hlm. 3. Sementara bagi Schleirmacher hermeneutik hanya berurusan dengan seni memahami (*art of understanding*). Schleirmacher melihat bahwa persoalan pemahaman tidak berdiri sendiri, tetapi saling berkaitan dengan interpretasi. Dalam kaitan ini Schleirmacher membagi dua konsep interpretasi: *pertama*, interpretasi gramatik yaitu berpusat kepada ciri bahasa, sehingga interpretasi gramatik memerlukan pengetahuan yang luas tentang bahasa, *kedua*, interpretasi psikologik ditujukan untuk mencapai subyektivitas dari penulis, sehingga memerlukan pengetahuan yang lengkap tentang individu sebagai pribadi. Lihat Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arab Penguasaan Model Aplikasi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), hlm. 160. Menurut Dilthey, Betti, dan Hirsch, sebagaimana dikutip oleh Mohammad Dimiyati, metode hermeneutic adalah suatu epistemologi atau metodologi (*pretense realist*) untuk memahami obyektifikasi budi manusia seperti seni, bahasa, institusi, dan agama-agama. Jenis ini berasumsi bahwa suatu makna adalah ditentukan, semacam kesatuan obyek yang menanti untuk ditemukan di dalam teks, suatu kebudayaan, atau budi actor sosial. Dengan cara ini hermeneutika adalah suatu metode penjelasan untuk mengenali dan menegaskan makna-makna yang obyektif tersebut. Lingkaran hermeneutik adalah perlengkapan metodologis (di mana seseorang memandang keseluruhan hubungannya dengan bagian-bagian sebaliknya) yang memberikan cara-cara untuk meneliti dalam ilmu-ilmu kemanusiaan. Lihat Mohammad Dimiyati, *Penelitian Kualitatif: Paradigma, Epistemologi, Pendekatan, Metode, dan Terapan*, (Malang: SYAMS, 2000), hlm. 98

³⁹ Ilmu yang berkenaan dengan lambang-lambang dan tanda-tanda, terutama analisis sifat dan hubungan lambang dan bahasa yang biasanya terdiri atas sintaksis, semantik, dan pragmatik. Lihat: Peter Salim dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Modern English Press, 1991), hlm. 1376-1377. Menurut Victor Kraft yang dikutip dalam *Ensiklopedi Umum*, semiotic adalah analisa bahasa menurut tiga dimensi: (1) tinjauan pragmatik yang bertalian dengan penggunaan bahasa; (2) tinjauan semantik yang bertalian dengan arti lambang-lambang linguistik; dan (3) tinjauan sintaktik yang bertalian dengan hubungan antara lambang dengan lambang tanpa mengingat artinya. Lihat: A.G. Pringgodigdo dan Hassan Shadily (Ed.), *Ensiklopedi Umum*, (Yogyakarta: Kanisius, 1986), hlm. 994

³⁸ Hermeneutik merupakan salah satu soal penelitian yang berkaitan dengan upaya menafsirkan sesuatu. Teori hermeneutik menurut Madison, terfokus pada persoalan-persoalan umum interpretasi sebagai metode *human sciences* yang merupakan perpotongan antara kajian fenomenologi dengan linguistik, perpotongan semantik dengan kritik ideologi, strukturalisme dengan analisis konsep. Berkaitan dengan itu Ricoeur mendefinisikan hermeneutik adalah ilmu

berikut tak berpretensi menggunakan kedua metode dimaksud, melainkan sekedar ingin ‘membaca’ teks *Fath al-Wahhab* yang ditulis sekitar 6 abad lalu secara kritis. Dalam arti memberikan pertanyaan-pertanyaan relevansional (*munasabah*) dengan kondisi zaman sekarang. Sekedar beberapa contoh, sebagai berikut:

1. Perempuan dimakruhkan *adzan* dan disunnatkan untuk *iqamah*. Alasannya, karena *adzan* mengangkat suara sedangkan *iqamah* tidak. Tidak dijelaskan bagaimana kalau *iqamah* perempuan juga mengangkat suara, apakah juga dimakruhkan. Alasan yang bisa diduga – seperti umumnya kitab fiqh – karena suara perempuan itu ‘aurat, yang apabila ditinggikan suaranya bisa menimbulkan fitnah.⁴⁰ Fitnah bagi siapa? Tentu jawabnya bagi laki-laki. Mengapa suara laki-laki tidak dikategorikan juga akan menimbulkan fitnah bagi perempuan? Sehingga dihukumi ‘aurat.
2. Perempuan tidak diwajibkan shalat jum`at. Alasan dalam *Fath al-Wahhab* di samping karena ada hadits⁴¹ juga dilengkapi dengan argumentasi bahwa dikhawatirkan kaum perempuan akan berkumpul (*ikhtilath*) dengan kaum laki-laki. Dalam logika ini, *ikhtilath* tidak boleh. Mengapa jika terjadi *ikhtilath* perempuan yang dilarang? Tidak laki-laki?
3. Perempuan tidak diperkenankan menikahkan perempuan lain atau menikahkan dirinya sendiri dengan alasan tidak etis menurut adat yang baik karena perempuan itu memiliki rasa malu dan tidak ada dalil yang menyebutkannya.⁴² Logikanya, tidak wajar perempuan diserahkan tugas “untuk menikahkan.”
4. Bahwa *ruju`* bisa berlangsung tanpa perlu menunggu kerelaan istri, dengan berlandaskan kepada firman Allah SWT, “*wa bu'ulatuhunna abahqu bi raddihinna fi dzalika.*”⁴³ Di mana

eksistensi perempuan? Apakah ia tidak mempunyai hak menentukan: “ya” atau “tidak”?

5. Jika seorang istri berkata kepada suaminya bahwa engkau bagiku seperti punggung bapakku, atau saya atas kamu seperti punggung ibumu, itu tidak dipandang sebagai *zihar*, dengan alasan bahwa *zihar* hanya diprioritaskan bagi suami – sebagaimana *thalaq* – tidak untuk istri.⁴⁴ Apa bedanya perkataan itu bagi laki-laki dan perempuan?
6. Bahwa tatkala seorang istri ditinggal wafat oleh suami, seorang istri harus menjalani *ibdad* (berkabung) atas kematian mendiang suaminya dengan cara-cara yang kadangkala di luar kewajaran. Sebagai contoh, sang istri tidak diperkenankan memakai harum-haruman, memakai hiasan, menggunakan pakaian-pakaian yang bagus. Singkatnya, seorang istri yang ditinggal mati oleh suaminya jangan sampai kelihatan seperti tidak sedang dalam suasana duka.⁴⁵ Alasan ini bisa ditolerir jika hal yang sama juga dikenakan kepada seorang suami yang ditinggal mati oleh istri. Akan tetapi fiqh tampaknya belum mengacu ke arah itu. Bahkan tidak ada aturan yang membatasi terhadap sang suami jika istrinya meninggal dunia. Langsung menikah lagi dengan perempuan lain pun dibolehkan.
7. Dijelaskan bahwa *diyath* perempuan adalah separuh *diyath* laki-laki berdasar kepada riwayat dari Imam al-Baihaqi, tanpa dikemukakan bagaimana bunyi redaksi haditsnya.⁴⁶ Disorot dari perspektif keadilan laki-laki-perempuan, bagaimana bisa diterima satu jiwa perempuan dihargai separuh jiwa laki-laki.
8. Kaum perempuan tidak diperkenankan ikut *jihad* dengan alasan karena mereka adalah orang yang lemah.⁴⁷ Tetapi mengapa dalam kenyataannya, ‘Aisyah sendiri ikut terlibat – bahkan

⁴⁰ Zakariya al-Anshari, *Fath al-Wahhab...*, Jilid 1, *op.cit.*, hlm. 40

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 86

⁴² *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 43

⁴³ *Ibid.*, hlm. 106

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 113-114

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 130-131

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 168

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 209

menjadi panglima perang – dalam perang Jamal melawan Sayyidina ‘Ali ibn Abi Thalib? Bagaimana pula dengan para pahlawan perempuan yang telah berhasil memperjuangkan kemerdekaan negeri? Apa bedanya dengan laki-laki?

Fiqh Transformatif : Sebuah Agenda

Secara umum, restrukturisasi pemahaman keagamaan dalam Islam merupakan kebutuhan yang mendesak. Terlebih lagi dalam bangunan fiqh sebagai perwajahan syari`at paling kongkrit, jelas perlu mendapat penanganan secara serius. Bangunan fiqh yang ada sekarang – mungkin karena perkembangan zaman, tantangan, dan tuntutan – harus diberi vitalitas baru dalam merespons persoalan yang tumbuh di tengah-tengah masyarakat. Oleh karena itu, hadirnya sebuah bangunan fiqh baru – yang mampu melengkapi dan menjawab – sungguh suatu *conditio sine qua non*. Tugas itu memang berat. Tapi *barang siapa yang berupaya dengan penuh kesungguhan di dalam Kami, maka niscaya akan Kami tunjukkan jalan-jalan kami*. Ada beberapa agenda masa depan yang mesti diperhatikan bagi fiqh transformatif, antara lain sebagai berikut:

1. Menyisakan ruang bagi perempuan untuk ikut terlibat dalam menyelesaikan *masâ`il fiqhiyah* yang terus melaju, terutama persoalan yang memang menjadi wilayahnya, seperti masalah reproduksi, *haidl*, *nifas*, dan lain-lain.
2. Dalam kecenderungan zaman yang pluralistik ini, dibutuhkan fiqh yang dapat memayungi seluruh kepentingan umat manusia, bukan fiqh yang diskriminatif. Fiqh yang dapat mengantarkan umat manusia ke depan pintu kemashlahatan semesta, baik di dunia maupun di akhirat. Karena, fiqh pada dasarnya dibangun untuk pencapaian terciptanya keadilan sosial, kemaslahatan semesta, sebagaimana dinyatakan Izzuddîn ibn ‘Abd al-Salâm bahwa *Innamâ al-takâlif kullubâ râjî`atun ilâ mashâlibi aal-ibâd fî dunyâhum wa ukbrâhum*.
3. Diperlukan sebuah fiqh yang responsif terhadap persoalan-persoalan bumi dengan mendapatkan legitimasi langit. Dengan

perkataan lain, bukan fiqh yang hanya absah dari sudut argumen formal-teoritik semata, tetapi juga *legitimate* dari segi material-empirik. Suatu gagasan boleh *cum laude* dari sudut pandang teoritik, tetapi jika kandas dalam pembuktian empirik dan tidak *aplicable* pada tingkat lapangan, maka kiranya tak bermakna bagi perubahan. Kita butuh fiqh pembebasan dan fiqh transformatoris.

Kesimpulan

Zakariya al-Anshari seorang ulama sangat produktif, semasa hidup beliau disibukkan dengan kegiatan keilmuan, banyak karangan yang beliau buat, yang menunjukkan keluasan ilmu yang beliau miliki. Salah satu karya beliau di bidang adalah kitab *Fath al-Wahhab* yang merupakan *syarh* dari *Minhaj al-Thullab* karya beliau sendiri, di mana kitab ini merupakan *mukhtashar* dari kitab *Minhaj al-Thalibin fi al-Fiqh* karangan al-Imam Syaikh Islam Abu Zakariya Yahya Muhy al-Din al-Nawawi. Kitab *Fath al-Wahhab* memiliki kontribusi yang besar dalam dinamika perkembangan hukum Islam di wilayah Kepulauan Nusantara ini. Kitab itu dibutuhkan bagi setiap lapisan masyarakat, baik ulama dalam menyusun kitab karangannya, pemerintah dalam membuat regulasi peraturan perundangan-undangan, maupun kalangan dunia pesantren dalam kurikulum pelajarannya. Pendapat-pendapat yang tertuang dalam kitab tersebut merupakan pemikiran fiqh klasik, tentunya membutuhkan sentuhan transformatif kekinian.

Bibliografi

- Al-‘Aidarusi, *Al-Nur al-Safir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1985).
Al-Anshari, Syaikh al-Islam Abu Yahya Zakariya, *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-Thullab*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 2008).
-----, Syaikh al-Islam Zakariya, *Kitab Matn al-Manhaj (Manhaj al-Thullab)*, (Kairo: Al-Maktabah al-Adabiyah, t.th.).

- , Syaikh Zakariya, *al-Hudud al-Aniqab wa al-Ta'rifat al-Daqiqah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991).
- Al-Baghdadi, Isma'il Basya, *Hadiyah al-'Arifin*, Jilid 1, (Beirut: Dar Ihya` al-Turats al-Arabi, t.th.).
- Al-Ghuzzy Najm al-Din, *Al-Kawakib al-Sa'irah bi A'yan al-Mi'ah al-'Asyirah*, Jilid 1, (Beirut: t.p., 1979).
- Al-Manawi, 'Abd al-Rauf, *Al-Kawakib al-Durriyah fi Tarajim al-Sadah al-Shufiyah (Thabaqat al-Manawi al-Kubra)*, Juz 4, (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turats, t.th.).
- Al-Raniri, Syaikh Nur al-Din Muhammad Jailani ibn 'Ali ibn Husaini ibn Muhammad Hamid al-Syafi'i, *Shirath al-Mustaqim*, Manuskrip, (Jambi: Museum Negeri Jambi, No. Inv. 027).
- Al-Sakhawi, *Al-Dhau' al-Lami' fi A'yan al-Qarn al-Tasi'*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Hayah, t.th.).
- Al-Zirikli, Khair al-Din, *Al-A'lam*, Jilid 3, Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 1986
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986).
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2007).
- Bisri, Cik Hasan, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos, 1999).
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995).
- Bungin, Burhan, *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003).
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988).

- Dimiyati, Mohammad, *Penelitian Kualitatif: Paradigma, Epistemologi, Pendekatan, Metode, dan Terapan*, (Malang: SYAMS, 2000).
- Iyas, Ibn, *Bada'i' al-Zubur wa Waqa'i' al-Dubur*, Jilid 5, (Kairo: Al-Hay`ah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 1983).
- Kahalalah, Umar Ridha, *Mu'jam al-Mu'allafin*, Jilid 1, (t.t.: Mu'assasah al-Risalah, t.th.).
- Mudzar, H.M. Atho', "Pendekatan Sejarah Sosial dalam Pemikiran Hukum Islam," dalam *Studia Islamika*, No. 35 Th. XVI, Pebruari 1992.
- Muhammad, 'Ali Jum'ah, *Al-Madkhal ila Dirasah al-Madzhab al-Fiqhiyah*, (Kairo: Dar al-Salam, 2001).
- Pringgodigdo, A.G. dan Hassan Shadily (Ed.), *Ensiklopedi Umum*, (Yogyakarta: Kanisius, 1986).
- Probonegoro, Ninuk Keleden, "Seni Memahami Sebagai Metode Humaniora," dalam *Masyarakat Indonesia*, Juni 1994, Jilid XXI, No. 1, LIPI
- Sabrie, Zuffran, et.a. (Ed.), *Yurisprudensi Peradilan Agama dan Analisa*, (Jakarta: Al-Hikmah dan Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1995).
- Salim, Peter dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Modern English Press, 1991).
- Zahrah, Muhammad Abû, *Tarikh al-Madzhab al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.).