

QAUL AL-MUKHTĀR AL-NAWAWĪ SEBAGAI PENDAPAT ALTERNATIF MUSLIM NUSANTARA

Muhammad Kudhori

*STAI Al-Fithrah Surabaya
Jl. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129
E-mail: khudhori84@gmail.com*

Abstrak

Menyebarnya Mazhab Syafi'i di Indonesia hingga menjadi mayoritas tidak lepas dari sejarah panjang proses masuknya Islam ke bumi Nusantara. Islam masuk ke Nusantara melalui para saudagar Arab dan Persia pada abad ke-7 Masehi. Namun penyebaran Islam belum mengalami kesuksesan hingga abad ke-15 saat Wali Songo datang ke Nusantara. Pada era ini, Islam dapat diterima dan diserap secara luas oleh masyarakat Nusantara. Mazhab fikih yang dibawa oleh Wali Songo adalah Mazhab Syafi'i. Jadi tidak heran jika mayoritas muslim Nusantara mengikuti Mazhab Syafi'i. Meskipun mayoritas muslim Nusantara menganut Mazhab Syafi'i, namun dalam keseharian, dalam praktek ibadah maupun muamalah, mereka tidak seratus persen mengamalkan pendapat Mazhab Syafi'i. Salah satu faktor pendapat-pendapat tersebut sulit diamalkan karena berat dilaksanakan. Keberadaan *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī dapat menjadi pendapat alternatif bagi para pengikut Mazhab Syafi'i yang kesulitan mengamalkan beberapa pendapat Mazhab Syafi'i. Selain kuat secara dalil, *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī sebenarnya tidak keluar dari Mazhab Syafi'i. Selain itu *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī juga merupakan representasi konsep fikih *al-muyassar* (memudahkan) bagi umat Islam di Nusantara. Dengan demikian para pengikut Mazhab Syafi'i di Nusantara akan merasa lebih mudah menjalankan ajaran agamanya dan merasa lebih tenang.

Kata kunci: *qaul al-mukhtār, al-Nawawī, Syafi'i, mazhab, Nusantara*

Abstract

The spreading of Syafi'ite school of law in Indonesia until now has a long history in the process of Islamic transmission in the country. Islam entered into Indonesian archipelago through the merchants in the seventh century. However, the dispersion of Islam could not run smoothly before Wali Songo emerged in Indonesian society at the fifteenth century. In this era, Islam could be received and absorbed widely by the Indonesians. The Islamic school of law that is brought by Wali Songo is Syafi'ite. Even most of Muslims in Indonesia follow Syafi'ite school of law, in the real life including in their daily prayers and trade activities, they are not use this school entirely. One of the reasons why this school is not practiced by Muslims fully is difficult to practice. The existence of *Qaul al-Mukhtār* of al-Nawawī can be an alternative way for the followers of this school of law that is difficult in practicing one of his opinions. Besides its strong arguments, *Qaul al-Mukhtar* of al-Nawawī is not really out from the rule of Syafi'ite school of law. In addition, it is representation of *Fikih al-Muyassar*

(simplified fiqh) concept for Muslim in Indonesia. Therefore, the follower of Syafi'ite school of law in Indonesia can feel easy and peace in practicing Islam.

Keywords: *qaul al-mukhtār, al-Nawawī, Syafi'i, mazhab, Indonesia*

A. Pendahuluan

Temuan hasil survei nasional di 34 Provinsi yang dilakukan oleh Alvara Research Center Jakarta pada rentan waktu Minggu IV November – Minggu I Desember 2016 menyimpulkan bahwa masyarakat muslim Indonesia mayoritas bermazhab Syafi'i dan mempunyai kecenderungan sufistik. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari hasil survei di atas yang menyatakan bahwa mayoritas umat Islam Indonesia sebanyak 71,7% membaca qunut pada shalat subuh, terutama umat Islam di Jawa, Bali-Nusa dan Kalimantan. Ini tentu menjadi indikasi yang kuat bahwa mereka adalah pengikut Mazhab Syafi'i, karena mazhab ini men-*sunah*-kan qunut subuh secara terus menerus. Sementara kecenderungan sufistik masyarakat muslim Indonesia dapat dilihat dari sebagian besar umat Islam Indonesia, sebanyak 90,0% merayakan Maulid Nabi Muhammad SAW, terutama umat Islam yang tinggal di daerah rural. Selain itu sebagian besar umat Islam Indonesia, sebanyak 83,4% melakukan Tahlilan, baik yang di daerah urban maupun rural.¹

Tersebar nya Mazhab Syafi'i dan pengaruh sufistik di Indonesia hingga menjadi mayoritas tidak lepas dari sejarah panjang proses masuknya Islam ke bumi Nusantara. Islam pada mulanya masuk ke Nusantara melalui para saudagar Arab dan Persia pada abad ke-7 Masehi. Namun penyebaran Islam tersebut belum mengalami kesuksesan hingga abad ke-15 saat Wali Songo datang berdakwah ke bumi Nusantara. Pada era ini, Islam dapat diterima dan diserap secara luas oleh masyarakat

Nusantara.² Mazhab fikih yang dibawa oleh Wali Songo dalam menyebarkan dakwah Islam di Nusantara adalah Mazhab Syafi'i. Jadi tidak heran jika mayoritas muslim Nusantara mengikuti Mazhab Syafi'i. Wali Songo yang juga merupakan para pengikut Tasawuf menggunakan pendekatan budaya dalam menyebarkan Islam, sehingga Islam dapat diterima dengan baik oleh masyarakat Nusantara. Mereka tidak secara langsung menghantam budaya-budaya warisan Hindu yang beredar di kalangan masyarakat pada saat itu, akan tetapi memodifikasi budaya-budaya tersebut sedemikian rupa, sehingga dapat disesuaikan dengan nilai-nilai Islam. Metode dakwah semacam inilah yang menjadi kunci kesuksesan dakwah Wali Songo dalam menyebarkan Islam di bumi Nusantara, sehingga Islam dipeluk oleh mayoritas masyarakat Nusantara. Dimana sebelumnya, selama delapan abad sejak Islam pertama kali singgah di Nusantara, perkembangan dakwah Islam macet, tidak menunjukkan perkembangan yang berarti.

Meskipun pada saat ini Mazhab Syafi'i menjadi mazhab mayoritas muslim Nusantara, namun dalam beberapa permasalahan fikih, mereka tidak mengamalkan pendapat Mazhab Syafi'i. Contoh yang paling mudah ditemui adalah dalam praktek akad jual beli, dimana Mazhab Syafi'i menyaratkan adanya ijab-kabul dalam transaksi jual beli.³ Sementara kebiasaan mayoritas masyarakat muslim Nusantara tidak mengamalkan pendapat ini. Dalam transaksi jual beli, mereka sudah terbiasa dengan cara memberikan uang kepada pembeli dan menerima barang dari

pembeli, tanpa disertai dengan ucapan ijab-kabul. Selain itu masih banyak permasalahan-permasalahan yang nampaknya sulit dan berat diamalkan oleh para pengikut Mazhab Syafi'i di Nusantara. Oleh karena itu keberadaan pendapat-pendapat al-Nawawī sebagai mujtahid *tarjih*⁴ dalam Mazhab Syafi'i dapat menjadi sebuah solusi bagi muslim Nusantara atas beberapa pendapat dalam Mazhab Syafi'i yang sulit atau berat diamalkan. Pendapat-pendapat al-Nawawī yang berbeda dengan pendapat Mazhab Syafi'i ini kemudian dikenal dengan istilah *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī. Disebut *mukhtār*, karena pendapat-pendapat ini dipilih oleh al-Nawawī dan menurutnya merupakan pendapat yang kuat secara dalil.

Tulisan ini akan mengupas *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī sebagai upaya solutif dan pendapat alternatif bagi muslim Nusantara atas beberapa pendapat Mazhab Syafi'i yang sulit atau berat diamalkan. Selain itu, tulisan ini juga ingin mengetengahkan bahwa *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī merupakan implementasi fikih *muyassar* (memudahkan) bagi muslim Nusantara.

B. Biografi al-Nawawī

Imam al-Nawawī mempunyai nama lengkap Yahyā ibn Syaraf ibn Mūrī ibn Ḥasan ibn Ḥusayn ibn Ḥazam ibn Jum'ah al-Nawawī. Al-Nawawī sendiri adalah nisbah kepada tempat kelahirannya di sebuah desa yang bernama Nawā. Ia mendapatkan gelar *Syaikh al-Islām* dan *Muḥyi al-Dīn* (yang menghidupkan agama).⁵ Sementara nama *kunyahnya*⁶ adalah Abū Zakariyā, sebagaimana lazimnya orang Arab yang mempunyai nama Yahya, maka *kunyahnya* adalah Abū Zakariyā merujuk kepada Nabi Yahya dan Zakariyā.⁷ Memberi nama *kunyah*

kepada orang-orang yang mulia menurut al-Nawawī merupakan sesuatu yang disunahkan, baik orang tersebut mempunyai anak maupun tidak, baik *kunyah* itu dengan nama anaknya atau yang lainnya.⁸

Al-Nawawī dilahirkan pada bulan Muharram 631 H. di sebuah desa yang bernama Nawā. Saat usianya sembilan belas tahun, ia bersama ayahnya tiba di Damaskus, lalu tinggal di Madrasah al-Rawāhiyyah selama dua tahun.⁹ Ia menghafal kitab *al-Tanbīh* dalam tempo waktu sekitar empat setengah bulan dan menghafalkan seperempat *al-'Ibādāt* dalam kitab *al-Muḥaẓẓab* pada tahun yang tersisa.¹⁰ Dalam sehari ia mengkaji dua belas kitab kepada guru-gurunya. Diantaranya adalah kitab *al-Wasīt* karya al-Gazālī (450-505 H.), *al-Muḥaẓẓab* karya al-Syīrāzī (393-476 H.), *Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muslim ibn al-Ḥajjāj (206-261 H.), *al-Luma'* karya Ibn Jinnī (322-392 H.) dalam bidang Naḥwu dan *Iṣlāḥ al-Manṭiq* karya Ibn al-Sakīt dalam bidang bahasa. Dalam bidang usul fikih ia terkadang mengkaji *al-Luma'* karya Abū Ishāq al-Syīrāzī (393-476 H.) maupun *al-Muntakhab* karya Fakhr al-Rāzī (544-559 H.). Ia juga mengkaji biografi para perawi hadis dan ilmu ushuluddin.¹¹

Al-Nawawī mendalami fikih kepada beberapa syekh, di antaranya adalah Ishāq ibn Aḥmad al-Maghribī, 'Umar bin As'ad al-Raba'ī, Kamal al-Dīn al-Muftī dan Abū al-Ḥasan Salārīm al-Irbilī.¹² Dalam usul fikih, al-Nawawī berguru kepada al-Qādī Abū al-Faṭḥ 'Umar bin Bundar al-Taghlīsī al-Syāfi'ī. Dari al-Taghlīsī, al-Nawawī meriwayatkan kitab *al-Muntakhab* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan kitab *al-Mustasyfā* karya al-Ghazālī. Dalam bidang bahasa, *naḥwu* dan *ṣaraf*, al-Nawawī berguru kepada Fakhr al-Dīn ibn al-Mālikī. Dari al-Mālikī ini al-Nawawī meriwayatkan

kitab *al-Luma'* karya Ibn Jinnī. Selanjutnya ia juga berguru kepada Aḥmad bin Sālim al-Miṣrī dan Muḥammad ibn‘Abdullah ibn Mālik al-Andalusī, penulis nazam *al-Fiyyah Ibn Malik* yang sangat terkenal.¹³ Dalam bidang fikih hadis, al-Nawawī berguru kepada Abū Ishāq ibn Ibrāhīm al-Andalusī. Al-Nawawī meriwayatkan *‘Ulūm al-Ḥadīṣ* karya Ibn Ṣalāh dari sekelompok *aṣḥāb-aṣḥābnya*. Ia juga meriwayatkan kitab *al-Kamal fī Asmā’ al-Rijāl* karya al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-Ghanī al-Maqdisī (541-600 H.) dari Khālid ibn Yūsuf al-Nabulisī (w. 663 H.).¹⁴ Sementara dalam bidang hadis, ia berguru kepada Ibrāhīm al-Wāsiṭī, Aḥmad ibn Abī al-Dā’im al-Maqdisī, Ismā’il ibn Ibrāhīm al-Tanūkhī, Ḍiyā’ ibn Tamam al-Ḥanafī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Sālim al-Anbārī, Ibn Qudāmah al-Maqdisī dan yang lainnya.¹⁵

Al-Nawawī adalah tipikal ulama yang ahli dalam ilmu-ilmu yang ia kuasai. Ia seorang al-Ḥāfiẓ yang hafal hadis-hadis Nabi SAW, mengetahui kualitasnya, mengetahui makna-makna yang terkandung di dalamnya dan mampu menggali hukum yang terkandung di dalam hadis-hadis itu. Ia juga seorang pakar dan tokoh besar Mazhab Syafi’i, mengetahui kaidah-kaidah, dasar-dasar dan *furū’* Mazhab Syafi’i. Ia juga pakar dalam pengetahuan mazhab Sahabat dan Tabi’in. Pakar dalam pengetahuan tentang *ikhtilaf* dan *ijma’* para ulama dan selalu menempuh *manhaj* ulama salaf.¹⁶

Ketekunan dan aktifitas al-Nawawī dalam mencari ilmu menyebabkan ia mampu menghasilkan sekian banyak karya yang menjadi rujukan para ulama setelahnya, terlebih para ulama Mazhab Syafi’i. Karya-karyanya di antaranya adalah:

1. *Rawḍat al-Ṭālibīn*, kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *Fath al-‘Azīz* karya al-Rāfi‘ī.
2. *Minhāj al-Ṭālibīn*, kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *al-Muḥarrar* yang ditulis oleh al-Rāfi‘ī. *Minhāj al-Ṭālibīn* merupakan salah satu kitab rujukan dalam Mazhab Syafi’i yang banyak mendapatkan perhatian para ulama Mazhab Syafi’i, sehingga mereka banyak yang menulis *syarḥnya*. *Syarḥ* (penjelasan) kitab *Minhāj* yang terkenal diantaranya adalah *Kanz al-Rāghibīn* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (864-791 H.), *Tuhfat al-Muḥtāj* yang merupakan karya Ibn Ḥajar al-Haytamī (909-973 H.), *Mughni al-Muḥtāj* karya al-Syirbīnī al-Khaṭīb (w. 977 H.) dan *Nihāyat al-Muḥtāj* karya Syams al-Dīn al-Ramlī (919-1004 H.).
3. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Kitab ini merupakan penjelasan kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muslim bin al-Ḥajjāj (206-261 H.).

Majmū’ Syarḥ al-Muḥaẓẓab. Kitab ini merupakan *syarḥ* dari kitab *al-Muḥaẓẓab* karya Abū Ishāq al-Syīrāzī (393-476 H.). Kitab ini sangat monumental, hingga dikatakan dalam Mazhab Syafi’i tidak ada yang mampu menandingi metode dan gaya penulisannya. Tentang hal ini, al-Isnāwī dan Ibn al-Mulaqqin berkata: “Andai saja al-Nawawī menyempurnakan kitab ini, niscaya kitab-kitab karyanya yang lain akan terlewati. Melalui kitab ini, kapasitas al-Nawawī diketahui.” Al-Zahabī pun mengakui bahwa kitab ini memang sangat bagus dan berkualitas. Sementara Ibn Kaṣīr mengatakan, seandainya saja al-Nawawī menyempurnakannya, niscaya kitab ini tidak akan ada tandingannya dan merupakan kitab fikih yang paling baik. Dalam kitab ini, al-Nawawī menguraikan berbagai macam pendapat dari berbagai mazhab yang tidak terbatas pada

Mazhab Empat saja. Ia juga menjelaskan kualitas hadis-hadis yang dijadikan dalil oleh al-Syīrāzī, demikian juga dari sisi bahasa.¹⁷

Selain karya-karya di atas, al-Nawawī juga menulis kitab *al-Taḥqīq, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, al-Aẓkār, al-Arbaʿīn al-Nawawīyyah, al-Taysīr fī Mukhtaṣar al-Irsyād fī ʿUlūm al-Ḥadīṣ, al-Irsyād, al-Taḥrīr fī Alfāz al-Tanbīh, al-ʿUmdah fī Ṣaḥīḥ al-Tanbīh, al-Īdāh fī al-Manāsik, al-Ījāz fī al-Manāsik, al-Tibyān fī Adab Ḥamalāt al-Qurʿān, Tahdhīb al-Asmāʾ wa al-Lughāt* dan lain sebagainya.¹⁸

Al-Nawawī menghembuskan nafas terakhirnya pada malam Rabu, sepertiga malam terakhir, 24 Rajab 676 H. di Nawā. Ia dimakamkan pada Rabu pagi keesokan harinya.¹⁹ Ketika al-Nawawī meninggal dunia, keluarga, kerabat dan tetangganya mempunyai keinginan untuk membangun kubah di atas makamnya. Namun bibinya bermimpi didatangi oleh al-Nawawī. Dalam mimpi itu, al-Nawawī berpesan kepada bibinya agar menyampaikan kepada saudara dan para jamaahnya supaya tidak membangun kubah di atas makamnya, karena kubah tersebut akan dihancurkan.²⁰ Lalu bibinya terbangun kaget dan menceritakan mimpinya itu kepada kerabat, saudara dan jamaahnya agar mereka tidak membangun makam al-Nawawī. Mereka hanya memagari makam itu dengan batu untuk melindungi makam tersebut dari gangguan hewan buas.²¹

C. Qaul al-Mukhtār al-Nawawī dan Kedudukannya dalam Mazhab Syafiʿi

Studi atas kitab-kitab Mazhab Syafiʿi di banyak pesantren di Indonesia justru kebanyakan tidak mengkaji kitab karya Imam Syafiʿi secara langsung,

seperti *al-Umm* dan *al-Risālah*.²² Tidak hanya itu, kitab-kitab karya *Aṣḥāb al-Syafiʿi* yang kurunnya lebih dekat dengan al-Syafiʿi, seperti karya al-Muzanī, al-Rabīʿ al-Murādī, al-Buwayṭī dan para ulama seangkatannya maupun yang dibawahnya juga jarang dikaji.

Imam Syafiʿi sendiri sebagai pendiri Mazhab Syafiʿi meninggalkan berbagai macam karya yang menjadi rujukan Mazhabnya. Dalam perkembangannya pendapat-pendapat al-Syafiʿi terbagi menjadi dua yang terkenal dengan *Qaul al-Qadīm* dan *Qaul al-Jadīd*. *Qaul al-Qadīm* adalah pendapat-pendapat al-Syafiʿi saat ia menetap di Baghdād atau setelah ia keluar dari Baghdād, namun belum menetap di Mesir. *Qaul Qadīm* mencakup beberapa fatwa dan karya al-Syafiʿi, diantaranya adalah kitab *al-Hujjah*. Murid-murid al-Syafiʿi yang meriwayatkan *Qaul al-Qadīm* adalah murid-murid al-Syafiʿi saat ia tinggal di Bagdad, seperti Aḥmad bin Ḥanbal, al-Zaʿfarānī, al-Karābīsī dan Abū Ṣaur.²³ Sedangkan *Qaul al-Jadīd* adalah pendapat-pendapat al-Syafiʿi setelah ia menetap di Mesir pada tahun 199 H., baik yang tercantum dalam karyanya maupun dalam fatwa-fatwanya. Para perawi *Qaul al-Jadīd* yang terkenal adalah al-Buwayṭī, al-Muzanī, al-Rabīʿ al-Murādī, al-Rabīʿ al-Jīzī, Ḥirmalah, Yūnus bin ʿAbd al-Aʿlā, ʿAbdullāh bin al-Zubayr al-Makkī, Muḥammad bin ʿAbdillāh bin ʿAbd al-Ḥakīm dan ayahnya, ʿAbdullah.²⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, al-Syafiʿi menarik pendapat-pendapatnya yang termasuk dalam *Qaul al-Qadīm*. Dengan demikian, jika terjadi perbedaan pendapat antara *Qaul al-Qadīm* dengan *Qaul al-Jadīd*, maka secara umum yang dianggap lebih kuat dan difatwakan sebagai pendapat Mazhab Syafiʿi adalah *Qaul al-Jadīd*, kecuali pada sekitar sembilan belas

permasalahan yang menurut para ulama Mazhab Syafi'i dalil-dalinya lebih kuat, sehingga yang difatwakan adalah *Qaul al-Qadīm*.²⁵

Para ulama Mazhab Syafi'i mempunyai pendapat-pendapat yang ia pilih secara mandiri yang berbeda dengan Mazhab Syafi'i. Mereka sengaja mengamalkan pendapat-pendapat ini karena kesulitan mengamalkan beberapa pendapat Mazhab Syafi'i. Pendapat-pendapat ini sangat banyak dan masyhur. Namun ketika diteliti lebih dalam, pendapat-pendapat tersebut sebenarnya tidak keluar dari Mazhab Syafi'i. Hal itu adakalanya disebabkan karena *istinbāt* (penggalan hukum), *Qiyās*, memilih pendapat tersebut berdasarkan kaidahnya sendiri, berdasarkan *Qaul al-Qadīm* atau berdasarkan dalil yang sah, karena al-Syafi'i sendiri mengatakan, ketika sebuah hadis dihukumi sah, maka itu adalah mazhabnya.²⁶

Salah satu ulama Mazhab Syafi'i yang mempunyai pendapat-pendapat pilihan yang berbeda dengan Mazhab Syafi'i adalah al-Nawawī. Pendapat-pendapat pilihannya ini kemudian dikenal dengan *Qaul al-Mukhtār al-Nawawī*. Al-Nawawī mempunyai berbagai macam redaksi untuk mengungkapkan *Qaul al-Mukhtār* yang ia pilih. Ungkapan-ungkapan tersebut berupa: *hāzā huwa al-rājih*, *huwa al-murajjah*, *a'taqid rujhānah*, *wa huwa al-aẓhar*, *wa huwa al-aṣaḥḥ*, *wa huwa al-ṣaḥīḥ*, *hāzā huwa al-ṣawāb*, *wa huwa al-aqwā*, *wa huwa aqwā dalīlan*, *wa huwa al-mukhtār* dan *al-ikhtiyār 'ala al-mazhab al-ṣaḥīḥ*. Pilihan al-Nawawī pada sebuah pendapat juga dapat diketahui dari pernyataan ulama Mazhab Syafi'i yang kapabel dalam meneliti pendapat-pendapat yang berkembang dalam Mazhab Syafi'i.²⁷

Al-Nawawī dalam kitabnya *al-Taḥqīq* menyatakan bahwa ungkapan *al-Mukhtār* ia gunakan untuk pendapat yang dikuatkan oleh sekelompok kecil ulama, namun dikuatkan oleh dalil yang sah dan *ṣarīḥ* (jelas). Dengan demikian, ungkapan *al-Mukhtār* secara jelas menunjukkan bahwa pendapat itu *rājih* (kuat) secara dalil. Pendapat itu juga diungkapkan oleh sekelompok kecil ulama dan kebanyakan berbeda dengan pendapat Mazhab Syafi'i.²⁸

Sebagai *Mujtahid al-Tarjih*, al-Nawawī mempunyai kapasitas untuk *mentarjih* (mengunggulkan) berbagai macam pendapat yang beredar dari imam mazhabnya atau *mentarjih* berbagai pendapat yang diungkapkan oleh para imam mazhab di luar Mazhab Syafi'i. Ia juga mempunyai kapasitas untuk *mentarjih* pendapat-pendapat yang disampaikan oleh para ulama mazhab yang lebih senior.²⁹

Kitabnya *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab* menjadi saksi atas kapasitasnya ini. Secara umum *manhaj* yang dipakai oleh al-Nawawī dalam kitab ini adalah dengan mengungkapkan pernyataan al-Syīrāzī sebagai penulis *mata* kitab *al-Muḥaẓẓab* terlebih dahulu. Setelah itu, jika dalam pernyataan al-Syīrāzī terdapat hadis yang dijadikan sebagai dalil, maka al-Nawawī akan melakukan *takhrīj* atas hadis tersebut, menjelaskan kualitas dan kandungan maknanya. Kemudian ia menjelaskan maksud ungkapan al-Syīrāzī dengan mengungkapkan pendapat Mazhab Syafi'i dalam masalah tersebut. Selanjutnya, ia mengungkapkan pendapat para ulama tentang masalah yang diangkat, baik para ulama di kalangan Mazhab Syafi'i, maupun di luar Mazhab Syafi'i. Jika ia mempunyai pilihan pendapat yang dianggap lebih kuat menurutnya, maka ia akan mengungkapkannya dengan ungkapan *wa huwa al-mukhtār* atau ungkapan

lainnya yang mengindikasikan pendapat itu adalah pendapat yang dipilih oleh al-Nawawī, dimana secara dalil menurutnya lebih kuat.³⁰

Kedudukan al-Nawawī sebagai *muḥarrir* Mazhab Syafi'i menjadikan pendapat - pendapatnya mempunyai kedudukan yang tinggi di kalangan Mazhab Syafi'i. Ini tentu tidak bisa dilepaskan dari usahanya yang gigih dalam menyaring riwayat-riwayat al-Syafi'i sebagai pendapat Mazhab Syafi'i yang valid. Menurut penelitian para ulama Mazhab Syafi'i, seperti Ibn Hajar al-Haytamī dan yang lainnya, kitab-kitab yang beredar sebelum masa al-Rāfi'ī dan al-Nawawī tidak bisa dijadikan pegangan dalam meriwayatkan pendapat-pendapat Imam Syafi'i, kecuali setelah dilakukan penelitian mendalam terhadap riwayat-riwayat itu, sehingga dapat dipastikan bahwa pendapat itulah yang *rājih* (unggul) dalam Mazhab Syafi'i.³¹

Alasan kitab-kitab tersebut tidak bisa dijadikan pegangan dalam mengisahkan pendapat al-Syafi'i yang valid diantaranya adalah:

1. Tidak ada penjelasan terhadap pendapat yang sah atau pendapat yang dipakai dalam Mazhab Syafi'i.
2. Dalam berbagai kesempatan, para ulama yang menulis kitab-kitab tersebut mengunggulkan satu pendapat, namun ternyata pendapat yang kuat di kalangan Mazhab Syafi'i justru bertentangan dengan pendapat tersebut. Hal ini tentu akan membingungkan pembaca.
3. Mereka terkadang hanya menyebutkan satu pendapat, sehingga pendapat itu dianggap sebagai pendapat yang kuat dan dipakai dalam Mazhab Syafi'i. Padahal kenyataannya sebaliknya. Pendapat tersebut bukanlah pendapat yang kuat dan bukan pendapat yang dipakai sebagai Mazhab Syafi'i.

4. Penyandaran beberapa pendapat kepada Imam Syafi'i tidak bisa dipertanggungjawabkan validitasnya.³²

Dari faktor-faktor tersebut, para ulama Syāfi'iyah kemudian sepakat mengatakan bahwa pendapat-pendapat yang difatwakan dalam Mazhab Syafi'i pada urutan pertama adalah pendapat-pendapat yang disepakati oleh al-Rāfi'ī dan al-Nawawī. Alasannya, karena al-Rāfi'ī dan al-Nawawī telah mengerahkan segenap kemampuannya untuk menyeleksi pendapat-pendapat yang beredar di kalangan Mazhab Syafi'i, disertai dengan niat yang ikhlas dan tulus dari keduanya. Jika keduanya berbeda pendapat, maka menurut al-Ramlī, pendapat yang dipakai adalah pendapat al-Nawawī.³³ Inilah kemudian yang menyebabkan di kalangan Mazhab Syafi'i sendiri diperbolehkan mengikuti pendapat *Qaul al-Mukhtār* Imam al-Nawawī, karena dalam masalah-masalah tersebut kedudukan al-Nawawī sebagai mujtahid.³⁴ Apalagi jika pendapat-pendapat tersebut secara dalil lebih kuat dan pendapat dalam Mazhab Syafi'i terasa berat dan sulit untuk diaplikasikan. Sementara, Nabi SAW sendiri memerintahkan kepada umatnya untuk mempermudah, bukan mempersulit.

D. *Qaul al-Mukhtār* sebagai Implementasi Fikih Muyassar (memudahkan) dan Pendapat Alternatif bagi Muslim Nusantara

Di depan, al-Nawawī telah menjelaskan bahwa *Qaul al-Mukhtār* yang ia pilih adalah pendapat yang kuat secara dalil. Pendapat itu juga difatwakan oleh sebagian ulama, baik di dalam maupun di luar Mazhab Syafi'i. Lebih dari itu, beberapa *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī jika ditelaah lebih seksama sebenarnya merupakan

representasi dari konsep fikih *al-muyassar* (memudahkan) bagi umat Islam, khususnya bagi para pengikut Mazhab Syafi'i. Bagi muslim Nusantara, *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī dapat menjadi pendapat alternatif ketika mereka kesulitan mengamalkan beberapa pendapat Mazhab Syafi'i. Berikut akan diketengahkan beberapa contoh *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī yang cenderung lebih mudah dan ringan diamalkan oleh pengikut Mazhab Syafi'i di Nusantara dan dapat menjadi solusi bagi mereka yang kesulitan mengamalkan pendapat Mazhab Syafi'i. Pengikut Mazhab Syafi'i juga tidak perlu khawatir atas anggapan mereka telah keluar dari Mazhab Syafi'i, karena pada hakekatnya ketika ditelaah mendalam, *Qaul al-Mukhtār* tidak keluar dari Mazhab Syafi'i.

1. Babi tidak najis

Sudah maklum di kalangan umat Islam bahwa daging *khinzīr* (babi) haram dikonsumsi berdasarkan firman Allah SWT: "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah dan daging babi." [Q.S. Al Maidah: 3]. Keharaman mengonsumsi daging babi mencakup keharaman semua bagian-bagiannya, termasuk lemak, hati, limpa dan lain sebagainya berdasarkan firman Allah SWT: "Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya babi itu kotor." [Q.S. Al An'am: 145]. Hal ini karena *dhamīr* (kata ganti) "*hu*" pada firman Allah SWT "*Fa innahu rijsun*" kembali pada kata "*al-khinzīr*", bukan pada lafadh "*lahm*", karena keharaman daging babi telah

diketahui melalui redaksi ayat sebelumnya.³⁵

Selain haram dikonsumsi, babi ternyata juga najis, karena Allah SWT menyebutkan bahwa babi adalah "*rijsun*" (kotor). Berdasarkan ayat ini mayoritas fukaha berpendapat bahwa babi adalah najis, baik ketika masih hidup maupun setelah menjadi bangkai, karena kata "*rijsun*" pada ayat tersebut oleh mayoritas fukaha diartikan sebagai najis.³⁶ Bahkan dalam Mazhab Syafi'i, kenajisan babi termasuk kategori najis *mughallazah* (berat), disamakan dengan najis anjing, dimana cara menyucikannya adalah dengan dibasuh air tujuh kali dan salah satunya dengan debu.³⁷

Namun nampaknya mengarahkan kata "*rijsun*" sebagai najis secara hakiki perlu untuk dikaji ulang. Bisa jadi yang dimaksud dengan najis pada kata "*rijsun*" adalah najis secara *hukmī*, yaitu keharaman mengkonsumsinya, bukan keberadaannya yang najis (najis *ainiyah*), sebagaimana kenajisan orang-orang musyrik yang terdapat dalam firman Allah SWT: "Sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis." [Q.S. At Taubah: 28]. Yang dimaksud dengan najis pada ayat ini adalah najis *i'tiqadī* (keyakinan), bukan jasad orang musyrik yang najis, sehingga tidak ada satu ulama pun yang berpendapat bahwa orang-orang musyrik adalah najis. Senada dengan konteks ayat ini adalah firman Allah SWT: "Sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah *rijsun*, termasuk perbuatan syaitan." [Q.S. Al Maidah: 90]. Kenajisan judi, berhala dan mengundi nasib adalah najis yang bersifat *hukmiyah*, yaitu

hukumnya haram, bukan najis secara *'ainiyah* (zatnya yang najis). Kesimpulan sementara, mengarahkan kata “*rijsun*” dengan makna najis butuh terhadap dalil yang mendukungnya, sehingga selama dalil itu tidak ditemukan –atau tidak ada–, maka tidak bisa dihukumi najis secara hakiki.³⁸

Ketika ayat di atas tidak menunjukkan secara pasti babi adalah najis, maka sebagian ulama mengkiaskan kenajisan babi pada kenajisan anjing. Alasannya, karena keberadaan babi yang lebih buruk dari pada anjing, ditinjau dari segi tidak adanya manfaat yang dapat diambil dari babi (dalam tinjauan syara’). Akan tetapi argumen pengkiasan kepada anjing ini ternyata tidak bisa diterima begitu saja, karena buktinya banyak binatang-binatang lain yang tidak bermanfaat secara syar’i tidak dihukumi najis, seperti *al-hasyarāt* (serangga), tikus dan lain sebagainya.³⁹

Dari uraian di atas, al-Nawawī kemudian berpendapat bahwa sebenarnya dari kalangan Mazhab Syafi’i tidak ada (tidak ditemukan) dalil yang secara jelas menerangkan kenajisan babi, sehingga menurutnya, status babi adalah suci seperti halnya singa, serigala dan tikus.⁴⁰ Pendapat inilah yang dipilih (*Qaul al-Mukhtār*) oleh al-Nawawī.⁴¹

Ibn al-Munzīr dalam kitabnya *al-Ijmā’* mengklaim, para ulama telah sepakat atas kenajisan babi. Jika klaim ijmak ini benar, maka inilah dalil yang paling utama kenajisan babi. Namun sayang, ternyata klaim ijmak ini juga perlu untuk ditinjau kembali. Sebab, Mazhab Maliki berpendapat babi adalah suci ketika masih hidup. Dengan demikian klaim

ijmak Ibn al-Munzīr tersebut tidak bisa diterima.⁴²

Abū Ishāq al-Syīrāzī dalam kitabnya *al-Muhazzab* juga mengemukakan alasan lain tentang kenajisan babi, yaitu keberadaannya yang disunahkan untuk dibunuh. Namun lagi-lagi nampaknya argumen semacam ini sangat lemah untuk menjustifikasi kenajisan babi. Buktinya hewan-hewan lain yang juga disunahkan untuk dibunuh seperti kalajengking dan tikus (yang termasuk dalam jenis *fawāsiq al-khamisi*) adalah suci.⁴³

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa babi hukumnya adalah haram dikonsumsi, sedangkan mengenai kenajisannya terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Mayoritas ulama berpendapat bahwa babi adalah najis. Mazhab Syafi’i berpendapat najis *mughallaḥah* (berat), dimana cara menyucikannya harus dibasuh dengan air sebanyak tujuh kali dan salah satunya dengan debu. Sedangkan sebagian yang lain, yaitu Mazhab Maliki dan juga al-Nawawī dengan *Qaul al-Mukhtār*nya berpendapat babi adalah suci.

Pendapat *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī ini barangkali dapat menjadi pilihan dan solusi bagi saudara-saudara kita, terutama yang menjadi TKI/TKW dan kebetulan bernasib kurang baik dengan bekerja pada majikan non muslim yang dalam kesehariannya mengkonsumsi daging babi. Mereka akan sangat kesulitan dan terbebani jika harus mengikuti pendapat yang mengatakan bahwa babi adalah najis *mughallaḥah*, dimana cara menyucikannya dengan dibasuh tujuh kali basuhan, salah satunya harus dengan debu. Jika mengikuti *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī, TKI/TKW tersebut hanya

cukup menyucikan tangannya dengan cara dicuci satu kali sampai bersih setelah memegang daging babi, karena babi tersebut telah menjadi bangkai, sehingga najisnya adalah najis bangkai yang masuk dalam kategori najis *mutawassīṭah*.

Al-Sya'rānī ketika menguraikan perbedaan pendapat ini dalam kitabnya *Mīzan al-Kubrā* mengatakan bahwa pendapat pertama (yang mengatakan najis) diperuntukkan bagi orang-orang khusus, seperti para ulama dan orang-orang yang *wara'*. Sedangkan pendapat kedua (yang mengatakan suci) diperuntukkan bagi kalangan awam.⁴⁴ Dalam kasus ini, para TKI/TKW dapat dikategorikan sebagai kalangan awam.

2. Siwak (gosok gigi) setelah Dhuhur bagi orang yang berpuasa tidak makruh

Secara medis, orang yang berpuasa dan tidak mengonsumsi makanan dan minuman akan mengurangi produksi air liur, sehingga mulut menjadi kering dan dapat menyebabkan bau mulut. Salah satu tips untuk mencegah atau mengurangi bau mulut tersebut adalah dengan menggosok gigi (siwak). Namun dalam Mazhab Syafi'i bersiwak setelah masuk waktu Dhuhur (*zawāl*) bagi orang yang berpuasa hukumnya adalah makruh. Hal ini ditegaskan oleh al-Syafi'i dalam kitabnya *al-Umm*, ia berkata: "Aku tidak memakruhkan siwak (bagi orang yang berpuasa) pada pagi hari dengan kayu, baik yang basah maupun yang kering, namun aku memakruhkannya pada sore hari (setelah *zawāl*), karena aku suka bau mulut orang yang berpuasa. Seandainya ia melakukan siwak di sore hari, hal itu tidak membatalkan puasanya"⁴⁵ Kemakruhan siwak

setelah masuk waktu Dhuhur bagi orang yang berpuasa juga ditegaskan kembali oleh al-Syīrāzī dalam kitabnya *al-Muḥaẓẓab*, "Siwak tidak dimakruhkan dalam keadaan apapun, kecuali pada satu keadaan, yaitu bagi orang yang berpuasa setelah *zawal* berdasarkan hadis riwayat Abū Hurayrah bahwa Nabi SAW bersabda: "Sungguh bau mulut orang yang berpuasa lebih harum di sisi Allah SWT dari pada bau harum minyak Misik" Siwak dapat menghilangkan bau itu, maka siwak dimakruhkan.⁴⁶

Meskipun Mazhab Syafi'i memakruhkan siwak setelah masuk waktu Dhuhur bagi orang yang berpuasa, al-Nawawī berbeda pendapat dengan Mazhabnya dalam hal ini. Dalam kitabnya *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, al-Nawawī berkata: "Abū 'Isā al-Tirmizī dalam kitab *Jāmi'nya* (*Sunan al-Tirmizī*) pada bab *al-Ṣiyām* mengisahkan sebuah riwayat dari al-Syafi'i bahwa ia tidak mempermasalahkan siwak bagi orang yang berpuasa, baik dilakukan di pagi hari maupun sore hari." Menurut al-Nawawī, riwayat ini *gharīb*, meskipun secara dalil kuat. Pendapat ini diamini oleh al-Muzanī dan mayoritas ulama dan ini adalah pendapat yang *mukhtār* (yang dipilih oleh al-Nawawī)."⁴⁷ Al-Nawawī juga menyebutkan sederet ulama yang berpendapat tidak makruh. Diantara mereka adalah Ibn Sīrīn, 'Urwah ibn al-Zubair, Mālik dan kalangan ahli ra'yi. Pendapat ini juga diriwayatkan dari 'Umar, Ibn 'Abbās dan 'Ā'isyah. Dalil mereka adalah hadis-hadis sahih tentang keutamaan siwak secara umum dan tidak adanya larangan bagi orang yang berpuasa bersiwak setelah *zawāl*. Mereka juga berargumen dengan riwayat Abū Ishāq Ibrāhīm

ibn Baiṭār al-Khawārizmī, dimana ia bertanya kepada ‘Āṣim al-Aḥwal, apakah orang yang berpuasa bersiwak pada pagi dan sore hari? ‘Āṣim al-Aḥwal berkata: “Ya.” Lalu Ibrāhīm ibn Baiṭār al-Khawārizmī bertanya kepada ‘Āṣim al-Aḥwal, dari siapa pendapat itu? Ia menjawab, “Dari Anas, dari Nabi SAW” Kelompok ini juga beralasan bahwa siwak adalah cara untuk membersihkan mulut, maka hal itu tidak dimakruhkan seperti halnya berkumur.⁴⁸

3. Mencumbu istri yang sedang haid pada area antara pusar dan lutut

Al-Nawawī dalam kitabnya *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* menjelaskan bahwa mencumbu istri yang sedang haid terbagi menjadi tiga. Pertama, mencumbunya dengan menjimak farjinya. Mencumbu istri yang sedang haid seperti ini hukumnya haram dan umat Islam sepakat atas keharamannya berdasarkan *naṣṣ* al-Qur’an dan Hadis sahih. Menurut para *Aṣḥāb* (ulama Mazhab Syafi’i), seandainya seorang muslim meyakini kehalalan menjimak istri yang sedang haid pada farjinya, maka ia telah kafir dan murtad. Apabila seorang muslim melakukannya tanpa meyakini kehalalannya, jika ia lupa atau tidak tahu menahu kalau sang istri sedang haid, atau tidak tahu menahu tentang keharamannya, atau dalam kondisi terpaksa, maka ia tidak berdosa dan tidak ada kafarat baginya. Namun seandainya ia menggauli istrinya yang sedang haid tersebut dengan sengaja dan mengetahui kalau istrinya sedang haid dan mengetahui keharamannya, ia juga dalam kondisi bebas (tidak terpaksa, atas kemauan sendiri), maka ia telah melakukan maksiat yang besar dan wajib bertaubat, sebagaimana penjelasan al-Syafi’i.⁴⁹

Kedua, mencumbu istri yang sedang haid pada area di atas pusar dan di bawah lutut. Hal ini hukumnya halal sesuai dengan kesepakatan para ulama.⁵⁰

Ketiga, mencumbu istri yang sedang haid pada area antara pusar dan lutut, selain *qubul* dan *dubur*. Menurut al-Nawawī, untuk kasus yang ketiga ini, di kalangan para *Aṣḥāb* terdapat tiga pendapat.

- a. Pendapat pertama mengatakan haram. Pendapat ini adalah pendapat yang paling sahih dan paling masyhur dalam Mazhab Syafi’i. Selain al-Syafi’i, para ulama yang berpendapat seperti ini diantaranya adalah Malik, Abu Hanīfah, Sa’īd ibn al-Musayyib, Syuraiḥ, Ṭāwūs, ‘Aṭā’, Sulaymān ibn Yasār dan Qatādah.
- b. Pendapat kedua mengatakan tidak haram, hanya saja makruh *tanzīh*. Pendapat ini menurut al-Nawawī adalah pendapat yang paling kuat secara dalil dan pendapat ini adalah pendapat yang dipilih (*al-mukhtār*) oleh al-Nawawī. Para ulama pendukung pendapat ini adalah ‘Ikrimah, Mujāhid, al-Nakha’ī, al-Ḥakkām, al-Ṣaurī, al-Auzā’ī, Aḥmad ibn Ḥanbal, Muḥammad ibn al-Ḥasan, Aṣbugh, Ishāq ibn Rahawaih, Abū Ṣawr, Ibn al-Munzīr dan Dāwud. Dalil yang dipakai oleh kelompok ini adalah hadis riwayat Anas, bahwa Nabi SAW bersabda: “Berbuatlah (kepada istri yang sedang haid) sesuka kalian, kecuali nikah (jimak).” Adapun hadis yang menjelaskan bahwa Nabi SAW hanya mencumbu istrinya yang sedang haid pada area di atas *izār* (di atas pusar), maka hal itu diarahkan kepada *istiḥbāb* (sunnah).
- c. Pendapat yang ketiga mengatakan, jika laki-laki yang mencumbu istrinya yang sedang haid itu

mampu mengendalikan nafsunya, karena syahwatnya yang lemah atau ia seorang yang wara', maka hukumnya boleh. Namun jika ia tidak mampu mengendalikan hasrat nafsunya, maka tidak boleh. Pendapat ini adalah pendapat yang bagus, sebagaimana disampaikan oleh Abu al-'Abbās al-Baṣrī.⁵¹

4. Salat *li hurmat al-waḳti* tidak perlu *qaḍa'*

Shalat *li hurmat al-waḳti* adalah salat yang dikerjakan seseorang dalam kondisi tidak menemukan air untuk wudu atau debu untuk tayamum. Seperti halnya orang yang tertahan pada suatu tempat yang tidak ada air dan debu. Atau berada di tempat yang najis, sementara di situ tidak ada air maupun debu. Atau ada air, akan tetapi air tersebut digunakan untuk minum. Atau juga seperti orang yang berada di atas kapal laut, dimana ia tidak dapat menjangkau air laut. Atau orang sakit yang tidak boleh menggunakan air dan debu. Ada empat pendapat berkaitan dengan kewajiban menunaikan salat bagi orang dalam kondisi seperti ini, sebagaimana yang diriwayatkan dari al-Syafi'i.⁵²

a. Pendapat pertama mengatakan orang tersebut wajib mengerjakan salat dan wajib mengulangi salatnya saat menemukan air. Kewajiban mengerjakan salat diambil dari sabda Nabi SAW: "Apabila aku memerintahkan sesuatu, maka kerjakanlah semampu kalian."⁵³ Sementara kewajiban mengulangi salatnya kembali (*qaḍā'*) disebabkan karena keadaan semacam itu merupakan *uzur* yang langka dan jarang

terjadi. Hukumnya disamakan seperti seseorang yang lupa membasuh sebagian anggota wudunya, kemudian ia salat, maka ia wajib mengulangi salatnya kembali.⁵⁴

- b. Pendapat kedua mengatakan orang tersebut tidak wajib mengerjakan salat, hanya saja disunahkan dan setelah itu, baik mengerjakan maupun tidak, tetap diwajibkan mengulangi salatnya lagi (*qaḍā'*).
- c. Pendapat ketiga mengatakan, seseorang tersebut haram mengerjakan salat, karena ia adalah orang yang berhadās, namun ia wajib mengulangi salat (*qaḍā'*).
- d. Sementara pendapat keempat menyatakan, orang tersebut wajib mengerjakan salat dan tidak wajib mengulangi salatnya. Pendapat ini adalah pendapat al-Muzanī dan menurut al-Nawawī inilah pendapat *al-mukhtār* (yang dipilih) dan lebih kuat secara dalil. Pendapat ini juga dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan dari 'Ā'isyāh bahwa dia meminjam kalung dari Asmā', lalu kalung itu hilang. Rasulullah SAW mengutus orang dari kalangan sahabat untuk mencarinya. Saat tiba waktu salat, mereka mengerjakan salat tanpa berwudu. Ketika mereka mendatangi Nabi SAW, mereka mengadukan hal tersebut kepada Nabi, maka turunlah ayat tayammum.⁵⁵ Dalam kasus ini, Rasulullah SAW tidak memerintahkan para sahabat tersebut untuk mengulangi salatnya. Lagi pula tidak ditemukan riwayat dari Nabi SAW yang mewajibkan mengulangi salat dalam kondisi

seperti ini. Menurut al-Nawawī, pendapat yang *mukhtār* (yang dipilih) menyatakan bahwa mengulangi salat (*qadā'*) hanya diwajibkan karena disebabkan adanya perintah baru, sementara dalam kasus ini tidak ada perintah itu. Dengan demikian ketika sudah mengerjakan, maka tidak ada kewajiban untuk mengerjakannya lagi.⁵⁶

5. Jamak salat bagi orang yang sakit

Di kalangan Mazhab Syafi'i, menjamak salat hanya diperbolehkan bagi orang yang sedang melakukan perjalanan. Itupun perjalanan yang dilakukan harus mencapai *masāfat al-qasr* (jarak yang diperbolehkan meringkas dan mengumpulkan salat). Dalam kitab *Fiqh al-Manhajī 'alā al-Mazhab al-Imām al-Syafi'i*, jarak *masāfat al-qasrī* adalah 81 Km.⁵⁷ Dalam Mazhab Syafi'i tidak diperbolehkan menjamak salat karena sakit. Demikian juga tidak diperbolehkan menjamak salat karena ada angin ribut, mendung gelap, ketakutan dan musibah lumpur. Ketidak bolehkan menjamak salat karena sakit ini berdasarkan beberapa alasan. Pertama, hadis-hadis yang menjelaskan waktu-waktu salat, dimana waktu-waktu salat tersebut sudah ditentukan secara pasti oleh syara', sehingga tidak boleh bagi seseorang mengerjakan salat di luar waktu-waktu tersebut. Kedua, Nabi SAW mengalami sakit beberapa kali, namun tidak ada satu riwayat pun yang mengisahkan bahwa Nabi SAW menjamak salatnya karena sakit. Ketiga, apabila seseorang itu lemah, sementara rumahnya sangat jauh dari masjid, ia tidak boleh menjamak salat, padahal ia mengalami kesulitan ketika harus ke masjid.

Demikian pula orang yang sedang sakit.⁵⁸

Al-Nawawī dalam permasalahan ini berbeda dengan pendapat Mazhabnya. Menurutnya, pendapat yang *mukhtār* (dipilih) dan secara dalil lebih kuat adalah pendapat yang memperbolehkan menjamak salat karena sakit. Kebolehan ini berdasarkan hadis Ibn 'Abbās, dimana ia mengisahkan bahwa Rasulullah SAW saat di Madinah pernah menjamak salat Duhur dengan Ashar dan Maghrib dengan Isya', bukan karena *khauf* (takut, khawatir), juga bukan karena hujan.⁵⁹

Menurut al-Nawawī, jamak salat yang dilakukan oleh Nabi SAW pada hadis Ibn 'Abbās di atas disebabkan karena sakit dan hal lainnya yang sejenis atau yang lebih ringan dari sakit. Alasannya, karena kebutuhan orang yang sakit dan ketakutan untuk mendapatkan dispensasi lebih besar dari pada orang yang terkena hujan.⁶⁰ Menurut al-Nawawī, pendapat ini juga merupakan pendapat Ahmad ibn Hanbal dan al-Qādī Hūsain dari kalangan Mazhab Syafi'i. Pendapat ini juga dipilih oleh al-Khaṭṭābī, al-Mutawallī dan al-Ruyānī dari kalangan Mazhab Syafi'i. Menurut al-Nawawī, pendapat ini sesuai dengan redaksi hadis Ibn 'Abbās di atas, sesuai dengan yang dilakukan Ibn 'Abbās dan persetujuan Abū Hurairah. Selain itu, *masyaqqah* (kesusahan) yang ditanggung saat sakit lebih berat dari pada saat terkena hujan. Bahkan menurut al-Nawawī, sekelompok ulama memperbolehkan jamak salat saat di rumah, karena adanya kebutuhan, dengan catatan orang tersebut tidak menjadikan jamak seperti ini sebagai

kebiasan. Pendapat ini adalah pendapat Ibn Sīrīn, *Ashāb* dari Mazhab Mālik. Al-Khaṭṭābī mengisahkan pendapat ini dari al-Qaffāl al-Syāsyī al-Kabīr yang bermazhab Syafi'i, dari Ishāq al-Marūzī, dari sekelompok Ahli Hadis. Pendapat ini juga dipilih oleh Ibn al-Munzār dan dikuatkan oleh pernyataan Ibn 'Abbas bahwa Nabi SAW menginginkan untuk tidak menyusahkan umatnya. Pada hadis tersebut, Nabi SAW tidak memberi alasan karena sakit atau faktor yang lain.⁶¹

6. Jual beli tanpa ijab-kabul (*Mu'āṭah*)

Transaksi jual beli yang dilakukan oleh dua orang merupakan sebuah akad. Oleh karena itu, dalam pandangan Mazhab Syafi'i harus memenuhi rukun-rukun akad jual beli yang jumlahnya ada tiga; *al-'āqidāni* (penjual dan pembeli), *ṣīghat* (ijab-kabul) dan *al-ma'qūd 'alaih* (harga dan barang). Dengan demikian akad jual beli yang tidak memenuhi rukun-rukun tersebut hukumnya tidak sah.⁶²

Salah satu rukun akad jual beli yang harus dipenuhi adalah *ṣīghat*, yakni ijab-kabul, seperti ucapan penjual, "saya jual baju ini dengan harga seratus ribu", lalu pembeli menjawab, "saya beli." Dalam tataran Mazhab Syafi'i, ijab-kabul harus diucapkan, karena ia menunjukkan pada keridaan dari dua belah pihak. Jadi, apabila ijab-kabul tidak diucapkan, maka dalam pandangan fikih Mazhab Syafi'i, akad jual belinya tidak sah. Efeknya, tentu pelakunya akan terkena dosa, karena dianggap melakukan akad jual beli yang tidak sesuai dengan tuntunan syara'. Alasan Mazhab Syafi'i mengharuskan ijab-kabul karena berangkat dari konsep jual beli sendiri yang didasarkan pada saling

rida, "*innamā al-bay' 'an tarād*". Sementara, rida adalah sesuatu yang samar, sehingga untuk menunjukkannya harus diungkapkan dalam bentuk ucapan berupa ijab-kabul.⁶³

Pendapat di atas tentu sangat memberatkan bagi umat Islam, khususnya muslim Nusantara yang bermazhab Syafi'i, dimana dalam praktek jual beli sehari-hari, mereka jarang sekali atau hampir tidak pernah mengucapkan ijab-kabul. Oleh karena itu, *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī yang membolehkan akad jual beli tanpa menggunakan ijab-kabul bisa dijadikan solusi dalam permasalahan ini.

Dalam term ahli fikih, akad jual beli yang tidak menggunakan *ṣīghah*, yakni hanya dengan serah terima barang dan uang dari penjual dan pembeli tanpa mengucapkan ijab-kabul disebut dengan *al-Mu'āṭah*. Di kalangan para fukaha, praktek *mu'āṭah* sendiri diperdebatkan keabsahannya. Menurut Mazhab Syafi'i, praktek semacam itu tidak sah, karena tidak memenuhi rukun-rukun akad jual beli sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Sementara itu, sekelompok ulama dari kalangan Mazhab Syafi'i memperbolehkan praktek jual beli dengan cara tersebut.

Para ulama kelompok ini berpandangan bahwa transaksi yang oleh orang-orang dianggap sebagai jual-beli (meskipun tanpa menggunakan ijab-kabul), maka transaksi itu dianggap sebagai jual beli yang sah. Pendukung pendapat ini adalah Mālik ibn Anas, kemudian dari kalangan Mazhab Syafi'i sendiri adalah Ibn al-Ṣabbāgh (penulis kitab *al-Syāmil*), al-Mutawallī, al-Baghawī dan al-Rūyānī. Bahkan al-Rūyānī sendiri memfatwakan pendapat ini.

Menurut al-Mutawallī dan ulama yang lainnya, pendapat inilah yang dipilih untuk difatwakan. Pendapat inilah yang juga dipilih oleh al-Nawawī sebagai *Qaul al-Mukhtār*, dimana menurut al-Nawawī, lebih kuat secara dalil. Alasannya, karena Allah SWT menghalalkan jual beli, sementara dalam syara' tidak ada keharusan untuk mengucapkan ijab-kabul. Oleh karenanya dalam praktiknya harus dikembalikan kepada kebiasaan yang terjadi pada masyarakat.⁶⁴ Ibrāhīm al-Bājūrī, mantan Grand Syaikh al-Azhar menyarankan agar mengikuti pendapat ini supaya terhindar dari dosa, karena praktek jual beli semacam ini memang sudah tidak bisa dihindari lagi dan dilakukan oleh mayoritas umat Islam.⁶⁵

E. Penutup

Berkembangnya Mazhab Syafi'i di Nusantara hingga menjadi mayoritas tidak bisa dilepaskan dari para penyebar Islam di Nusantara yang bermazhab Syafi'i. Metode dakwah mereka yang kooperatif dan akomodatif terhadap budaya lokal Nusantara menjadi faktor terbesar kesuksesan mereka dalam menyebarkan Islam. Meskipun dalam perkembangannya mayoritas muslim Nusantara menganut Mazhab Syafi'i, namun dalam realita keseharian, baik dalam praktek ibadah maupun muamalah, mereka tidak seratus persen mengamalkan pendapat Mazhab Syafi'i. Salah satu faktor pendapat-pendapat tersebut sulit diamalkan karena terasa sulit dan berat untuk dilaksanakan. Dalam praktek jual beli, kebanyakan masyarakat Indonesia tidak menggunakan ijab kabul antara penjual dan pembeli. Praktek semacam ini tentu

tidak sah dalam pandangan Mazhab Syafi'i. Pandangan ini tentu berbeda dengan *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī yang menyatakan sah. Demikian pula dalam masalah kenajisan babi, dimana Mazhab Syafi'i menyatakan najis *mughallaḏah*, sementara *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī berpendapat babi suci saat masih hidup dan ketika mati najisnya adalah *mutawasiṭah* seperti halnya najis bangkai yang cukup disucikan dengan satu kali basuhan. *Qaul Mukhtār* al-Nawawī juga berpendapat bahwa salat *li ḥurmat al-waḡti* tidak wajib *diqadā'*, seorang suami boleh mencumbu istrinya yang haid pada area antara pusar dan lutut, seorang yang berpuasa boleh bersiwak setelah waktu *zawāl* dan orang yang sakit boleh menjamak shalatnya.

Qaul al-Mukhtār al-Nawawī yang ringan dan mudah diamalkan tentu dapat menjadi pendapat alternatif bagi para pengikut Mazhab Syafi'i yang kesulitan mengamalkan beberapa pendapat Mazhab Syafi'i. Selain kuat secara dalil, *Qaul Mukhtār* al-Nawawī menurut kajian para ulama Shāfi'iyah sebenarnya juga tidak keluar dari koridor Mazhab Syafi'i. Selain itu *Qaul al-Mukhtār* al-Nawawī juga merupakan representasi dari konsep fikih *al-muyassar* (memudahkan) bagi umat Islam, khususnya bagi para pengikut Mazhab Syafi'i di Nusantara. Dengan demikian para pengikut Mazhab Syafi'i di Nusantara akan merasa lebih mudah menjalankan ajaran agamanya dan merasa lebih tenang, karena hal-hal yang mereka kerjakan sehari-hari -yang notabeneanya tidak sama dengan pendapat Mazhab Syafi'i-, ternyata adalah pendapat al-Nawawī, seorang ulama besar dan *Mujtahid Tarjih* dalam Mazhab Syafi'i. *Wallāhu A'lam.*

Catatan Akhir:

¹ Hasil Survei Potret Keberagamaan Muslim Indonesia Alvara Research Center Jakarta, Januari 2017 dalam www.wpmdani.files.wordpress.com, diakses 9 Maret 2018.

² Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo* (Depok: Pustaka Iman, 2017), hlm. 55.

³ Lihat misalnya pada Muḥammad ibn Qāsim al-Ghazī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003), hlm. 70.

⁴ *Mujtahid al-Tarjih* adalah seorang mujtahid yang mampu mentarjih (mengunggulkan) satu pendapat dari imam mazhab atas pendapatnya yang lain atau mentarjih di antara pendapat yang telah diungkapkan oleh imam mazhab dan pendapat yang diungkapkan oleh murid-muridnya atau pendapat dari imam yang lain (mazhab lain). Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 63.

⁵ Tāj al-Dīn al-Subukī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, Vol. VIII, (t.t.: Hijr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1413 H.), hlm. 395.

⁶ *Kuniyah* adalah nama yang didahului dengan *Ab* atau *Umm*, seperti Abu Bakr dan Umm Kulṣūm. (Lihat Muḥammad ibn Aḥmad al-Ahdal, *al-Kawākib al-Durriyyah*, Vol. I, (Surabaya: al-Haramayn, t.th.), hlm. 53.

⁷ Aḥmad Farīd, *al-Imām al-Nawawī* (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 2.

⁸ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab* (t.t.: t.p., t.th.), VIII: 438.

⁹ 'Alī ibn Ibrāhīm al-'Aṭṭār, *Tuḥfat al-Ṭālibīn fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī* (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 2.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Manhal al-'Aẓb al-Rawī fī Tarjamat Quṭb al-Awliyā' al-Nawawī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 3.

¹² 'Alī ibn Ibrāhīm al-'Aṭṭār, *Tuḥfat al-Ṭālibīn fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī* (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 3.

¹³ *Ibid.*, hlm. 4.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 5.

¹⁵ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Manhal al-'Aẓb al-Rawī fī Tarjamat*

Quṭb al-Awliyā' al-Nawawī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 6.

¹⁶ 'Alī ibn Ibrāhīm al-'Aṭṭār, *Tuḥfat al-Ṭālibīn fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī* (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 5.

¹⁷ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Manhal al-'Aẓb al-Rawī fī Tarjamat Quṭb al-Awliyā' al-Nawawī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 13.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 6.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 1.

²⁰ Mimpi ini seolah menjadi kenyataan saat kubah makam Imam al-Nawawī diledakan oleh kelompok teroris Front al-Nusra pada Januari 2015 yang lalu. Lihat: www.nasional.republika.co.id, diakses 3 Februari 2018.

²¹ 'Alī ibn Ibrāhīm al-'Aṭṭār, *Tuḥfat al-Ṭālibīn fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī* (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 27.

²² Hal ini setidaknya dapat dilihat dari kitab-kitab fikih Mazhab Syafi'i yang dikaji di banyak pesantren di Indonesia. Dalam ajang Musabaqah Qira'at al-Kutub (MQK) tingkat Nasional 2017 yang dilaksanakan di Pondok Pesantren Roudlotul Muḥtadiin Balekambang, Jepara, Jawa Tengah pada tanggal 29 November - 7 Desember 2017, kitab yang diperlombakan dalam bidang fikih tingkat Ula (MI) adalah *Matn Saḥīḥ al-Najāh*, karya Sālim Sumayr al-Ḥaḍaramī (1271 H.), tingkat Wustha (MTs.) adalah kitab *Fath al-Qarīb* karya Ibn Qāsim al-Ghazī (859-918 H.) dan tingkat 'Ulya (MA) adalah kitab *Fath al-Mu'īn bi Syarḥ Qurrat al-'Ayn bi Muḥimmāt al-Dīn*, karya Aḥmad Zain al-Dīn al-Malībārī (987 H.). Kitab-kitab tersebut adalah kitab-kitab fikih Mazhab Syafi'i yang ditulis oleh para ulama yang hidup pada abad XIII, IX dan X hijriah. (Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, *Petunjuk Teknis Pelaksanaan Musabaqah Qira'at Kutub (MQK) Tingkat Nasional VI Tahun 2017* (t.t., t.p., 2017), h. 21-22). Indikasi lain bahwa kitab-kitab Mazhab Syafi'i yang dipakai adalah kitab-kitab fikih karya ulama *muta'akhirīn* juga bisa dilihat dari kurikulum Pendidikan Diniyah Formal (PDF) yang disusun oleh Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, dimana kitab fikih yang dipakai untuk tingkat Ulya (MA) adalah kitab *Fath al-Mu'īn bi Syarḥ Qurrat al-'Ayn bi Muḥimmāt al-Dīn*, karya Ahmad Zain al-Dīn al-Malībārī (987 H.), *al-Iqnā' fī Halli Alfāz Abī*

Sujā', karya al-Khaṭīb al-Sharbīnī (977 H.) dan *Syarḥ al-Maḥallī 'alā al-Minhāj (Kanz al-Rāghibīn)*, karya al-Maḥallī (791-864 H.), dimana secara berurutan, mereka adalah para ulama yang hidup pada abad X dan IX hijriah. (Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI Tahun 2015, Pedoman Pendidikan Diniyah Formal (t.t.: t.p., 2015), h. 191.) Sementara untuk Pendidikan Diniyah Formal (PDF) tingkat Wustha, kitab fikih yang dipakai adalah *Safīnat an-Najāh*, karya Sālim Sumayr al-Ḥaḍaramī (1271 H.) dan *Fath al-Qarīb* karya Ibn Qāsim al-Ghazī (859-918 H.). (Kementerian Agama, *Kerangka Dasar Dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Wustha* (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 33.

²³ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. I, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 9.

²⁴ Ibid. 'Abd al-Qādir al-Mandīlī al-Indūnisī, *al-Khazā'in al-Saniyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah Nasyirūn, 2004), hlm. 180.

²⁵ Ibid. Lihat juga dalam 'Alwī ibn Aḥmad al-Saqqāf, *al-Fawā'id al-Makiyyah* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), hlm. 56.

²⁶ 'Alwī ibn Aḥmad al-Saqqāf, *al-Fawā'id al-Makiyyah* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), hlm. 56.

²⁷ Seperti halnya pernyataan al-Sya'rānī yang menyatakan bahwa al-Nawawī memilih pendapat yang mengatakan bahwa babi tidaklah najis dalam keadaan hidup. (lihat 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, Vol. I, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989), hlm. 346.

²⁸ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *Kitāb al-Taḥqīq* (Beirut: Dār al-Jayl, 1992), hlm. 32.

²⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 63.

³⁰ Lihat misalnya ketika al-Nawawī menguraikan pernyataan al-Syīrāzī tentang kemakruhan siwak setelah *zawāl* (matahari bergeser ke arah barat) bagi orang yang berpuasa. (Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 9.

³¹ 'Alwī ibn Aḥmad al-Saqqāf, *Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makiyyah* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2004), 72. 'Abd al-Qādir al-Mandīlī al-Indūnisī, *al-Khazā'in al-*

Saniyyah (Beirut: Mu'assasah al-Risālah Nasyirūn, 2004), hlm. 167.

³² Munīr 'Alī 'Abd al-Rabb Mufliḥ, *Tajdīd al-Imām al-Nawawī fi al-Maẓhab al-Syāfi'ī* (t.t.: t.p., t.th.), h. 1. Lihat juga dalam Abu Ishāq al-Syīrāzī, *al-Muḥaẓẓab, taḥqīq: Muḥammad al-Zuḥaylī*, Vol. I, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), hlm. 21-22.

³³ Ibid. Lihat juga dalam Muḥammad ibn Sulaymān al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah* (Libanon: Dār Nūr al-Ṣabāḥ wa Dār al-Jaffān wa al-Jābī, 2011), h. 42-43. 'Abd al-Qādir al-Mandīlī al-Indūnisī, *al-Khazā'in al-Saniyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah Nasyirūn, 2004), hlm. 167-168.

³⁴ 'Alwī ibn Aḥmad al-Saqqāf, *Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makiyyah* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2004), hlm. 39.

³⁵ 'Aṭīyyah Ṣaqr, *Mawsū'ah Aḥsan al-Kalām fi al-Fatāwā wa al-Aḥkām*, Vol. III, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2011), hlm. 7-8.

³⁶ Ibid.

³⁷ Lihat Abū Ishāq al-Syīrāzī, *al-Muḥaẓẓab*, Vol. I, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), h. 173. Muṣṭafa al-Khin, Muṣṭafa al-Bughā, 'Ali al-Syarbajī, *al-Fiqh al-Manhajī 'alā al-Madhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Vol. I, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 26.

³⁸ 'Aṭīyyah Ṣaqr, *Mawsū'ah Aḥsan al-Kalām fi al-Fatāwā wa al-Aḥkām*, Vol. III, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2011), hlm. 7-8.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. II, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 568.

⁴¹ Pendapat al-Nawawī yang memilih pendapat bahwa babi tidak najis ini ditegaskan oleh al-Sya'rānī dalam kitabnya *al-Mīzān al-Kubrā*. Lihat 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, Vol. I, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989), hlm. 346. Lihat juga 'Aṭīyyah Ṣaqr, *Mawsū'ah Aḥsan al-Kalām fi al-Fatāwā wa al-Aḥkām*, Vol. III, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2011), hlm. 7-8.

⁴² Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. 2 (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 568.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, Vol. 1 (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989), hlm. 346.

⁴⁵ Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi‘ī, *al-Umm*, Vol. II, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1392 H.), hlm. 101.

⁴⁶ Abū Ishāq al-Shīrāzī, *al-Muḥaẓẓab*, Vol. I, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 13.

⁴⁷ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. I, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 276.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 279.

⁴⁹ Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi‘ī, *al-Umm*, Vol. V, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1392 H.), hlm. 172-173. Lihat juga pada Yaḥyā Ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. I, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), hlm. 474.

⁵⁰ Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. I, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), hlm. 474.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. II, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), 83. Lihat juga dalam Syihāb al-Dīn al-Qulyūbī dan Aḥmad ‘Amīrah, *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa ‘Amīrah*, Vol. I, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 489.

⁵³ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. IX, (Kairo: Dār al-Sya‘b, 1987), hlm. 177.

⁵⁴ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. II, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), hlm. 83.

⁵⁵ Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. I, (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), hlm. 192.

⁵⁶ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. II, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), hlm. 83. Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. II, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 338. Khaṭīb al-Syarbīnī, *Tuḥfat al-Ḥabīb*, Vol. III, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 105. Sulaymān ibn ‘Umar al-Jamal, *Ḥāsyiyah al-Jamal*, Vol. II, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 399. Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj*, Vol. III, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 65. Jalāl al-Dīn al-Mahallī, *Kanz al-Rāghibīn*, Vol. I, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 118.

⁵⁷ Muṣṭafā al-Khin, Muṣṭafā al-Bughā, ‘Alī al-Syarbajī, *al-Fiqh al-Manhajī ‘alā al-Maẓhab al-Imām al-Syāfi‘ī*, Vol. I, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 126.

⁵⁸ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. IV, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 384.

⁵⁹ *Ibid.* Lihat Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. II, (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), hlm. 152. Abū Dāwud al-Sijjistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. I, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.), h. 496. Muḥammad ibn ‘Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. I, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), hlm. 354. Aḥmad ibn Syu‘aib al-Nasā‘ī, *Sunan al-Nasā‘ī*, Vol. I, (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1986), hlm. 290.

⁶⁰ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. IV, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 384.

⁶¹ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. III, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), hlm. 17.

⁶² Muṣṭafā al-Khin, Muṣṭafā al-Bughā, ‘Alī al-Syarbajī, *al-Fiqh al-Manhajī ‘alā al-Maẓhab al-Imām al-Syāfi‘ī*, Vol. VI, (t.t.: t.p., t.th.), h. 4-9.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 7.

⁶⁴ Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Vol. IX, (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 162-163. Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *Rauḍ al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muḥtāj*, Vol. III, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H.), hlm. 337. Abū Bakr al-Ḥiṣnī, *Kifāyat al-Akhyār*, Vol. I, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2004), hlm. 332-333.

⁶⁵ Ibrāhīm al-Bayjūrī, *Ḥāsyiyah al-Bayjūrī*, Vol. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), hlm. 654.

DAFTAR PUSTAKA

Ahdal, Muḥammad ibn Aḥmad al-. *al-Kawākib al-Durriyyah*, Vol. I. Surabaya: al-Haramayn, t.th.

Amanda, Gita. “Miris Pemberontak Suriah Hancurkan Makam Imam Nawawi,” dalam www.republika.co.id, Diakses 6 Juli 2018.

- ‘Attār, ‘Alī ibn Ibrāhīm al-. *Tuḥfat al-Ṭālibīn Fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī*. t.t.: t.p., t.th.
- Bayjūrī, Ibrāhīm al-. *Hāsiyyah al-Bayjūrī*, Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. IX. Kairo: Dār al-Sya‘b, 1987.
- Center, Alvara Research. “Potret Beberagaaman Muslim Indonesia”, Jakarta 2017. Dalam wpmadani.files.wordpress.com, Diakses 6 Juli 2018
- Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI Tahun 2015, *Pedoman Pendidikan Diniyah Formal*. t.t.: t.p., 2015.
- Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, *Petunjuk Teknis Pelaksanaan Musabaqah Qira’atil Kutub (MQK) Tingkat Nasional VI Tahun 2017*. t.t., t.p., 2017.
- Farīd, Aḥmad. *al-Imām al-Nawawī*. t.t.: t.p., t.th.
- Ghazī, Muḥammad ibn Qāsim al-. *Faṭḥ al-Qarīb al-Mujīb*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- Ḥiṣnī, Abū Bakr al-. *Kifāyat al-Akhyār*, Vol. I. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2004.
- Indūnisī, ‘Abd al-Qādir al-Mandīlī al-. *al-Khazā’in al-Saniyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah Nasyirūn, 2004.
- Jamal, Sulaymān ibn ‘Umar al-. *Hāsiyyah al-Jamal*, Vol. II. t.t.: t.p., t.th.
- Kementerian Agama, *Kerangka Dasar Dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Wustha*. t.t.: t.p., t.th.
- Khin, al-, Muṣṭafa, Muṣṭafa al-Bughā, ‘Alī al-Syarbajī, *al-Fiqh al-Manhajī ‘alā al-Mazhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. I. t.t.: t.p., t.th.
- Khin, Muṣṭafā al-, Muṣṭafā al-Bughā, ‘Alī al-Syarbajī, *al-Fiqh al-Manhajī ‘alā al-Mazhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Vol. VI. t.t.: t.p., t.th.
- Kurdī, Muḥammad ibn Sulaymān al-. *al-Fawā'id al-Madaniyyah*. Libanon: Dār Nūr al-Ṣabāḥ wa Dār al-Jaffān wa al-Jābī, 2011.
- Mahallī, Jalāl al-Dīn al-. *Kanz al-Rāghībīn*, Vol. I. t.t.: t.p., t.th.
- Mufliḥ, Munīr ‘Alī ‘Abd al-Rabb. *Tajdīd al-Imām al-Nawawī fī al-Mazhab al-Syāfi’ī*. t.t.: t.p., t.th.
- Nawawī, Yaḥyā ibn Syaraf al-. *Kitāb al-Taḥqīq*. Beirut: Dār al-Jayl, 1992.
- _____. *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhazzab*, Vol. I. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- _____. *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhazzab*, Vol. II. t.t.: t.p., t.th.
- _____. *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhazzab*, Vol. IV. t.t.: t.p., t.th.
- _____. *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhazzab*, Vol. VIII. t.t.: t.p., t.th.
- _____. *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhazzab*, Vol. IX. t.t.: t.p., t.th.
- _____. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. I. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1392 H.
- _____. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. II. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1392 H.
- _____. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. III. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1392 H.
- _____. *Rauḍ al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muftīn*, Vol. III. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H.

- Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. I. Beirut: Dār al-Jayl, t.th.
- _____. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. II. Beirut: Dār al-Jayl, t.th.
- Nasā'ī, Aḥmad ibn Syu'aib al-. *Sunan al-Nasā'ī*, Vol. 1. Ḥalab: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986.
- Qulyūbī, Syihāb al-Dīn al- dan Aḥmad 'Amīrah, *Ḥāsiyyatā Qulyūbī wa 'Amīrah*, Vol. 1. t.t.: t.p., t.th.
- Ramlī, Syihāb al-Dīn al-. *Nihāyat al-Muḥtāj*, Vol. III. t.t.: t.p., t.th.
- Subukī, Tāj al-Dīn al-. *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah al-Kubrā*, Vol. VIII. t.t.: Hījr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1413 H.
- Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-. *al-Manhal al-'Azīb al-Rawī Fī Tarjamat Quṭb al-Awliyā' al-Nawawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*. Depok: Pustaka Iman, 2017.
- Saqqāf, 'Alwī ibn Aḥmad al-. *al-Fawā'id al-Makiyyah*. Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- _____. *Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makiyyah*. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2004.
- Ṣaqr, 'Aṭiyyah. *Mawsū'ah Aḥsan al-Kalām fī al-Fatāwā wa al-Aḥkām*, Vol. III. Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- Sya'rānī, 'Abd al-Waḥhāb al-. *al-Mīzān al-Kubrā*, Vol. I. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1989.
- Syarbīnī, Khaṭīb al-. *Tuḥfat al-Ḥabīb*, Vol. III. t.t.: t.p., t.th.
- Syīrāzī, Abu Ishāq al-. *al-Muḥaẓẓab, taḥqīq: Muḥammad al-Zuḥaylī*, Vol. I. Damaskus: Dār al-Qalam, 1992.
- Sijistānī, Abū Dāwud al-. *Sunan Abī Dāwud*, Vol. I. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.
- Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idriīs al-. *al-Umm*, Vol. II. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H.
- _____. *al-Umm*, Vol. V. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H.
- Tirmizī, Muḥammad ibn 'Īsā al-. *Sunan al-Tirmizī*, Vol. I. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, t.th.
- Zuḥailī, Wahbah al-. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. I. Damaskus: Dār al-Fikr, 2006.