

Article

Peta Aliran *Jam' al-Jawāmi'* dan Perbandingan Metode Syarah *Qiyās* dalam *Is'āf al-Muṭāli'* (Syekh Mahfuzh al-Tarmasi) dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* (KH. Sahal Mahfudh)

Muhammad Rizqi Zakaria

Email: cakzed2205@gmail.com

Ma'had Aly At-Tarmasi, Indonesia

Muhammad Amruddin Latif 

Email: latifmuhammad1001@gmail.com

Institut Agama Islam Attarmasi Pacitan, Indonesia

ARTICLE INFO

Article History

Received: 12 Juni 2026

Accepted: 11 Juli 2026

Published: 25 Juli 2026

Keywords

*Qiyās; Jam' al-Jawāmi'; Commen-
tary; Supercommentary; Nusantara
Ushul Fiqh*



Copyright: © 2026 by the authors. This work is li-
censed under a Creative Commons Attribution 4.0
International License

ABSTRACT

This article examines the position of *Jam' al-Jawāmi'* within the methodological streams of Islamic legal theory and compares the method of explaining *qiyās* in *Is'āf al-Muṭāli'* by Shaykh Mahfuzh al-Tarmasi and *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* by KH. Sahal Mahfudh. The study is significant because the pesantren tradition of commentary and supercommentary is often reduced to textual repetition, whereas it actually contains methodological work involving epistemic choices, pedagogical strategies, and the engagement of Nusantara scholars with the Shafi'i *Ushul fiqh* heritage. This library-based study uses a qualitative-descriptive approach and comparative analysis. Primary data are drawn from the two works, while supporting data are limited to the references already used in the original treatise. The findings show that *Jam' al-Jawāmi'* predominantly represents the *mutakallimīn* method through its conceptual definitions, linguistic analysis, and deductive reasoning. Nevertheless, it also includes juristic applications, thereby indicating a moderate synthesis. In explaining *qiyās*, *Is'āf al-Muṭāli'* employs an analytical-verificative commentary method, while *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* adopts a concise, selective, and pedagogical *ta'liq* method. Their difference lies not in the substance of *qiyās* but in their scholarly orientation: conceptual deepening in al-Tarmasi and pedagogical clarification in KH. Sahal.

Abstrak:

Artikel ini mengkaji posisi *Jam' al-Jawāmi'* dalam peta aliran *Ushul fiqh* serta membandingkan metode syarah *qiyās* dalam *Is'āf al-Muṭāli'* karya Syekh Mahfuzh al-Tarmasi dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* karya KH. Sahal Mahfudh. Kajian ini penting karena tradisi syarah dan ḥāsiyah dalam pesantren sering dibaca sebagai reproduksi teks, padahal di dalamnya terdapat kerja metodologis yang menunjukkan pilihan epistemik, strategi pedagogis, dan cara ulama Nusantara berinteraksi dengan warisan *Ushul fiqh* Syafi'iyah. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan dengan pendekatan kualitatif-deskriptif dan analisis komparatif. Data primer diambil dari dua kitab tersebut, sedangkan data pendukung dibatasi pada literatur yang telah digunakan dalam risalah asal. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Jam' al-Jawāmi'* secara dominan berada dalam corak *mutakallimīn* karena menekankan perumusan

konseptual, definisi, dalālah lafziyyah, dan penalaran deduktif. Namun, kitab ini juga memuat contoh *furū'* sehingga menunjukkan kecenderungan sintesis moderat. Dalam penjelasan *qiyās*, *Is'āf al-Muṭālī'* tampil sebagai syarah tahlīlī-tahqīqī yang mengurai lafaz, definisi, dan perdebatan Ushul secara detail. Sebaliknya, *Tarīqah al-Huṣūl* menampilkan metode *ijmālī-ta'liqī* yang ringkas, selektif, dan berorientasi pada efektivitas pengajaran. Perbedaan keduanya tidak terletak pada substansi *qiyās*, melainkan pada orientasi *manhaj*: pendalaman konseptual pada *al-Tarmasi* dan pemantapan pedagogis pada *KH. Sahal*.

Pendahuluan

Dinamika kehidupan manusia selalu melahirkan persoalan hukum yang tidak seluruhnya disebutkan secara eksplisit dalam nash. Karena itu, *fiqh* tidak dapat dipahami semata sebagai kumpulan hukum praktis yang sudah selesai, melainkan sebagai hasil kerja *istinbāt* yang bergerak di antara ketetapan normatif syariat dan perubahan realitas sosial. Dalam pengertian klasik menurut Wahbah al-Zuhailī yang mengutip Imam al-Syāfi'ī, *fiqh* adalah pengetahuan mengenai hukum-hukum syariat yang bersifat praktis dan diperoleh melalui dalil-dalil terperinci.¹ Sedangkan al-Juwaynī dalam *al-Waraqāt* menyebut *fiqh* sebagai pengetahuan atas hukum syariat yang jalannya adalah ijtihad.²

Rumusan tersebut menempatkan *fiqh* sebagai produk ijtihad yang memerlukan perangkat metodologis, sebab penetapan hukum tidak cukup dilakukan dengan membaca teks secara literal tanpa mengetahui cara dalil bekerja, tingkatan kehujjahan, dan relasi antara lafaz, makna, serta 'illah hukum. Al-Āmidī mengartikan *Ushul fiqh* langsung sebagai kumpulan dalil *ijmālī*, cara penunjukan hukum, dan keadaan pihak yang melakukan *istidlāl*.³ Sementara al-Bayḍāwī memberikan penekanan berbeda dengan mendefinisikan komponen dalil *fiqh ijmālī* tersebut sebagai pengetahuan terhadapnya, bukan berupa kumpulan dalilnya secara langsung.⁴

Dalam kerangka itu, *Ushul fiqh* berfungsi sebagai disiplin epistemologis yang mengatur validitas penalaran hukum. Ia bukan hanya daftar dalil, tetapi juga sistem berpikir yang menjelaskan bagaimana teks dipahami, bagaimana dalil yang tampak bertentangan dipertemukan, dan bagaimana persoalan baru dikaitkan dengan hukum yang telah memiliki landasan syar'i. Di antara instrumen paling penting dalam bangunan tersebut adalah *qiyās*. Imam al-Syāfi'ī menempatkan *qiyās* dalam relasi yang sangat dekat dengan ijtihad. Ungkapannya bahwa ijtihad dan *qiyās* dapat dipahami sebagai dua nama bagi satu makna menunjukkan bahwa *qiyās* merupakan bentuk operasional ijtihad ketika mujtahid menghadapi kasus yang tidak memiliki ketentuan eksplisit dalam nash.⁵ Dengan demikian, *qiyās* bukan penalaran bebas yang terlepas dari wahyu, melainkan cara menghubungkan kasus baru dengan hukum asal melalui 'illah yang *mu'tabar*.

Walaupun *qiyās* memiliki kedudukan sentral, konsep ini juga menjadi titik perdebatan. Sebagian kritik menilai bahwa pembakuan *qiyās* dapat membuat penalaran hukum menjadi terlalu deduktif, karena kasus baru seolah hanya mengikuti premis hukum lama. Kritik tersebut terlihat dalam pembacaan modern terhadap metodologi al-Syāfi'ī, terutama ketika *qiyās* dipandang sangat

¹ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuhū* Juz 1, cet. ke-2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 12.

² Imām al-Ḥaramayn 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh Al-Juwaynī, *Al-Waraqāt* (Beirut, Lebanon: Resalah Publisher, 2002), 3.

³ 'Alī ibn Muḥammad Al-Āmidī, "Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām" (Riyād: Dār al-Sumay'ī, 2003), 21.

⁴ Abdullah b. Umar Al-Baidhawī, "Minhaj Al-Wushul Ilā 'Ilm Al-Ushul" (Beirut, Lebanon: Resalah Publisher, 2006), 16.

⁵ Muḥammad ibn Idrīs Al-Shāfi'ī, *Al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 476-477.

bergantung pada struktur silogistik yang sangat ketat dan tunduk pada struktur deduktif (umum → khusus) yang berangkat dari teks al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijmā'*, dengan mengarahkan kesimpulan agar mengikuti premis mayor.⁶ Akan tetapi, pembela *qiyās* melihat keketatan itu sebagai mekanisme pengendali agar akal tidak melampaui batas nash. *Qiyās* justru menjadi jembatan antara sumber *samāwī* (*naqlī*) dan rasionalitas manusia (*'aqlī*), sebab ia menuntut pembuktian adanya *'illah*, kesesuaian antara *aṣl* dan *far'*, serta keterhubungan hukum dengan tujuan syariat.⁷ Karena itu, ketelitian dalam mendefinisikan dan menjelaskan *qiyās* merupakan bagian penting dari tradisi *Ushul fiqh*.

Relevansi *qiyās* semakin tampak dalam konteks pesantren dan Bahtsul Masā'il di Indonesia. Forum ini tidak selalu mengklaim melakukan *qiyās* secara langsung sebagaimana mujtahid muṭlaq, tetapi menggunakan mekanisme bermazhab⁸, mulai dari penelusuran qaul dalam kitab *mu'tabarāh* (metode *qauliy*), *ilhāq al-masā'il bi-naẓā'irihā* (metode *ilhaqiy*), hingga *istinbāt manhajī* (metode manhajiy) ketika rujukan eksplisit tidak ditemukan.⁹ *Ilhāq* bekerja dengan cara mempertemukan kasus baru dengan kasus serupa dalam khazanah mazhab melalui identifikasi *'illah*, sehingga ia sering dipahami sebagai bentuk implementasi *qiyās* dalam tradisi pesantren, meskipun tetap ditempatkan dalam koridor kehati-hatian bermazhab. Dengan demikian, pembacaan terhadap *qiyās* dalam karya ulama Nusantara memiliki nilai akademik sekaligus relevansi praktis.

Salah satu pintu untuk memahami dinamika *Ushul fiqh* Nusantara adalah tradisi *syarah* dan *ḥāsyiyah*. Dalam lingkungan pesantren, kitab kuning berkembang melalui struktur berlapis: *matan*, *syarah*, *ḥāsyiyah*, *ta'līq*, *ikhtiṣār*, dan *nazham*. Struktur ini kadang dinilai sebagai bentuk pengulangan atau keterikatan pada otoritas lama. Penilaian tersebut kurang memadai, karena *syarah* dan *ḥāsyiyah* tidak hanya menjelaskan teks, tetapi juga menyeleksi makna, memperjelas istilah, memetakan khilaf, menyusun contoh, dan menentukan bagian mana yang perlu ditegaskan untuk kebutuhan pembaca tertentu. Suwarjin menegaskan bahwa tradisi *syarah* merupakan instrumen penting dalam transmisi kitab kuning dan bukan karya imitatif, melainkan menyuguhkan hal-hal baru yang merepresentasikan dinamika umat Islam.¹⁰ Sementara Van Bruinessen melihatnya sebagai bagian dari reproduksi otoritas keilmuan pesantren.¹¹ Azra juga menempatkan karya ulama Nusantara dalam jaringan intelektual Islam yang luas, sehingga produksi *syarah* tidak boleh dipisahkan dari mobilitas keilmuan Haramain dan pesantren.¹²

⁶ Muhammad Roy Purwanto, *Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Kitab Al-Risalah Tentang Qiyas Dan Perkembangannya Dalam Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Yogyakarta: UII, 2019), i.

⁷ Purwanto.

⁸ Lembaga Bahtsul Masail and Pcnu Bojonegoro, *Pedoman Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama* (Bojonegoro: Bojonegoro: LBM PCNU Bojonegoro Masa Bakti 2019-2024, 2019), 6–7.

⁹ Deden Kurniawan and Adine Alimah Maheswari, "Method of Determination of Law in Bahtsul Masail," *Jurnal Scientia Indonesia* 7, no. 1 (2021): 61–78, <https://doi.org/10.15294/jsi.v7i1.36146>.

¹⁰ Suwarjin, *Kitab Syarah dan Tradisi Intelektual Pesantren*, *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan*, 4.2 (2017), 85, doi:10.29300/mzn.v4i2.1013, 86.

¹¹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 85.

¹² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII–XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, Prenada Media Group, 2013).

Dalam konteks inilah, penelitian ini memfokuskan kajian pada dua karya penting *syarah Ushul fiqh* Nusantara, yaitu *Is'āf al-Muṭālī'* karya Syekh Mahfuzh al-Tarmasi dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* karya KH. Sahal Mahfudh. Keduanya berada dalam orbit *Jam' al-Jawāmi'*, sebuah *matan Ushul fiqh* karya Tāj al-Dīn Ibn al-Subkī yang sangat berpengaruh dalam tradisi Syāfi'iyyah.¹³ *Is'āf al-Muṭālī'* merupakan *syarah* atas *al-Badr al-Lāmi'*, *nazham* atas *Jam' al-Jawāmi'*,¹⁴ sedangkan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* merupakan *ḥāsiyyah* atas *Ghāyat al-Wuṣūl*, *syarah* atas *Lubb al-Uṣūl*, ringkasan dari *Jam' al-Jawāmi'*.¹⁵ Rantai tekstual ini menunjukkan bahwa kedua tokoh tidak sedang bekerja pada teks yang terpisah, tetapi mengembangkan cara berbeda untuk membaca sumber induk yang sama.

Kajian tentang Syekh Mahfuzh al-Tarmasi selama ini lebih banyak menyoroti bidang hadis,¹⁶ sanad,¹⁷ ilmu tafsir,¹⁸ qirā'āt,¹⁹ dan filologi,²⁰ serta *fiqh*.²¹ Sementara itu, kajian tentang KH. Sahal Mahfudh lebih sering diarahkan pada *fiqh* sosial,²² etika kemasyarakatan,²³ dan gerakan pemberdayaan.²⁴ Padahal, kedua ulama Nusantara ini sama-sama memiliki karya penting dalam bidang *Ushul fiqh*. Namun, ruang kajian terhadap karya *Ushul fiqh* mereka sejauh ini masih sangat sedikit dan terbatas, terutama yang berfokus pada kajian perbandingan metode *syarah qiyās* di antara keduanya. Oleh karena itu, artikel ini hadir untuk mengisi ruang kosong tersebut.

¹³ Tajuddin 'Abd al-Wahhab bin Taqiyuddin 'Ali Al-Subki, *Jam' Al-Jawāmi' Fi Ushul Al-Fiqh* (Beirut - Lebanon: Dar' Al-Kotob Al-ilmiyah, 2003).

¹⁴ Muhammad Mahfudz bin Abdullah Al-Tarmasī, *Is'af Al-Matalī' bi Syarh al-Badr al-Lami' "ala Nazhm Jam' al-Jawami'* (Jiddah: Jāmi'at Umm al-Qurā), 6-9.

¹⁵ KH. MA Sahal Mahfudh, *Ṭarīqat al-Ḥuṣūl 'alā Ghāyat al-Wuṣūl* (Pati, Jawa Tengah: Al-Ma'had al-Islāmī Maslak al-Hudā li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī, 2018 M/ 1439 H).

¹⁶ Muhid, Syabrowi, and Andris Nurita, Epistemologi Kitab Syarah Hadis "Manhāj Dhawī al-Nazar Fī Sharḥ Alfiyyah 'Ilm al-Athar" Karya Syekh Maḥfūz Tarmas, *El-Buhuth*, 6.1 (2023), pp. 177–92.

¹⁷ Abdul Malik Ghozali, "A Portrait of the Nineteenth-Century Nusantara Ulema Network in Haramain (Transmission of Shaykh Mahfudz At-Tarmasi's Tafsir-Hadith in Kifāyat Al-Mustafid)," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits* 18, no. 2 (2024): 189–212, <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v18i2.23839>.

¹⁸ Fahidin Ihwan, "Studi Uloomul Qur'an Karya Muhammad Mahfudz Al-Tarmas Dalam Buku Fath Al-Khabir Bi Sharh Miftah Al-Tafsir," *Nun* 7, no. 1 (2021): 243–65.

¹⁹ Sobari bin Sutarip, "Genealogi Dan Kontribusi Muhammad Maḥfūz Al-Tarmasī Dalam Sejarah Qirā'āt Al-Qur'an Di Indonesia" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023).

²⁰ Muhid, Muhamad Septa Aldian Firmansyah, and Isnaini Lu'lu' Atim Muthoharoh, "Kajian Filologi: Kitab Khil'ah Al-Fikriyyah Bi Syarh Minhah Al-Khairiyyah Karya Mahfudz Al-Tarmasi," *Pappasang* 6, no. 1 (2024): 18–41, <https://doi.org/10.46870/jiat.v6i1.825>.

²¹ M. Zuhail Qabili, "Review Terhadap Pemikiran Fiqh Syekh Mahfudz Termas Dalam Kitab Hasyiah Al-Tarmasi," *Universitas Islam Indonesia* 7 (2018): 2588–93.

²² Atip Purnama, Studi Komparatif Antara Pemikiran K.H. Ali Yafie Dan K.H. Sahal Mahfudh Tentang Fiqh Sosial, 2009.

²³ Nurur Rohmah, "Memahami Fiqh Sosial KH. Ma Sahal Mahfudh: 'Fiqh Sebagai Etika Dan Gerakan Sosial,'" *Islam Nusantara* 01, no. 01 (2017): 72–78.

²⁴ Putri Qurrata A'yun and Dzulkifli Hadi Imawan, "Pemikiran K.H Sahal Mahfudh Tentang Fiqh Sosial Dan Implementasi Zakat Produktif," *Ijtihad: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Islam* 16, no. 1 (2022): 19–39.

Dari sisi kebaruan, artikel ini memberikan tiga penekanan. Pertama, artikel ini membandingkan kecenderungan aliran *Ushul fiqh* yang melatarbelakangi pemikiran kedua tokoh dengan mengkaji aliran *Ushul fiqh* yang tercermin dalam *Jam' al-Jawāmi'* sebagai sumber induk kedua kitab tersebut. Kedua, artikel ini menguraikan metode *syarah* keduanya melalui batasan spesifik pada aspek definisi dan rukun *qiyās* sebagaimana dipaparkan dalam masing-masing karya. Ketiga, artikel ini mengidentifikasi secara komparatif mengenai persamaan, perbedaan, serta kelebihan dan keterbatasan manhaj *syarah* yang digunakan oleh masing-masing tokoh.

Rumusan masalah artikel ini adalah: pertama, bagaimana posisi *Jam' al-Jawāmi'* sebagai sumber induk bagi *Is'āf al-Muṭālī'* dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* dalam peta aliran *Ushul fiqh*; kedua, bagaimana perbandingan metode *syarah qiyās* dalam dua karya tersebut. Tujuan artikel ini ialah menjelaskan kedudukan metodologis *Jam' al-Jawāmi'* dalam aliran *Ushul fiqh* serta menganalisis persamaan, perbedaan, kelebihan, dan keterbatasan metode *syarah qiyās* pada kedua tokoh. Dengan fokus ini, artikel diharapkan dapat memperkuat kajian *Ushul fiqh* Nusantara dan menunjukkan bahwa tradisi *syarah-ḥāsyiyah* bukan sekadar pelestarian teks, tetapi juga ruang artikulasi metode, otoritas, dan strategi ilmiah ulama pesantren.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan atau *library research* dengan pendekatan kualitatif-deskriptif. Seluruh data diperoleh dari teks tertulis, terutama *Is'āf al-Muṭālī'* karya Syekh Mahfuzh al-Tarmasi dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* karya KH. Sahal Mahfudh serta *Jam' al-Jawāmi'* karya al-Subkī. Data pendukung diambil dari literatur *Ushul fiqh* klasik dan kajian akademik yang terkait.

Pendekatan deskriptif digunakan untuk memaparkan posisi *Jam' al-Jawāmi'*, karakter kedua karya, dan pokok-pokok penjelasan *qiyās*. Analisis komparatif digunakan untuk membandingkan metode penjelasan Syekh Mahfuzh al-Tarmasi dan KH. Sahal Mahfudh, terutama pada aspek bentuk karya, sasaran pembaca, kedalaman elaborasi, penggunaan rujukan, dan orientasi pedagogis. Secara teknis, data dianalisis melalui pembacaan berulang terhadap teks primer, identifikasi tema, pengelompokan argumen, penyusunan matriks perbandingan, dan penarikan kesimpulan. Prosedur ini mengikuti karakter umum penelitian kualitatif yang menekankan kedalaman pembacaan, keterhubungan data, dan interpretasi makna dalam konteks sumbernya.²⁵

Hasil dan Pembahasan

Posisi *Jam' al-Jawāmi'* dalam Peta Aliran *Ushul Fiqh*

Tradisi *Ushul fiqh* mengenal beberapa corak penyusunan metodologi hukum. Pertama, *ṭarīqah al-mutakallimīn* yang menekankan perumusan kaidah secara teoretis, rasional, dan relatif independen dari produk *fiqh* mazhab. Kedua, *ṭarīqah al-fuqahā'* yang membangun kaidah *Ushul* dengan berangkat dari dari *furu'* yang telah mapan, terutama dalam tradisi Hanafiyyah.²⁶ Ketiga, *ṭarīqah al-jam'* yang berupaya memadukan kekuatan teoritis *mutakallimīn* dengan kedekatan

²⁵ J. W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 4th ed. (California: Sage Publications, 2014), 183–84; Matthew B Miles, A Michael Huberman, and Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 3rd ed. (California: Sage Publications, 2014), 225–26.

²⁶ Ibnu Khaldun, Muqoddimah Ibnu Khaldun - 2 (Damaskus: Damaskus: Dār al-Balkhī, 2004), 201.

aplikatif *fuqahā'*.²⁷ Selain tiga corak utama tersebut, sebagian literatur menyebut *takhrīj al-furū' 'alā al-uṣūl* dan pendekatan maqāṣidī sebagai bentuk perkembangan lebih lanjut.²⁸ Perbedaan ini bukan sekadar klasifikasi formal, melainkan menunjukkan arah epistemik: apakah *Ushul* mengontrol *fiqh*, *fiqh* melahirkan *Ushul*, atau keduanya dipertemukan secara sintesis

Ṭarīqah al-mutakallimīn memiliki tiga ciri utama. Dari sisi formulasi kaidah (*al-taksīs*), ia menyusun prinsip *Ushul* secara mandiri dan konseptual. Dari sisi metodologi (*al-manhaj*), ia cenderung deduktif (umum → khusus): kaidah dirumuskan lebih dahulu, lalu digunakan untuk menilai atau menerangkan kasus *furu'*. Dari sisi pola pemikiran epistemologis (*al-tafkīr*), ia bersifat rasional-teoretik dan terbuka untuk mengoreksi produk *fiqh* jika tidak selaras dengan kaidah yang dibangun.²⁹

Aliran ini tercermin secara jelas dalam *al-Risālah* karya Imam al-Syafi'i, kemudian dikembangkan dalam karya-karya representatif para ulama *mutakallimīn* seperti Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Mu'tazilī dengan *al-'Amd* dan Abū al-Ḥusain al-Baṣrī dengan *al-Mu'tamad*, serta dari kalangan Ahl al-Sunnah Imam al-Ḥaramain al-Juwainī melalui *al-Burhān* dan Imam Abū Ḥāmid al-Ghazālī melalui *al-Mustaṣfā*. Ibn Khaldūn bahkan menyebut karya-karya utama *mutakallimīn* sebagai fondasi disiplin *Ushul fiqh* karena kekuatan sistematisasi dan argumentasinya.³⁰

Sebaliknya, *ṭarīqah al-fuqahā'* lebih dekat dengan realitas *furu'*.³¹ Dari sisi formulasi kaidah (*al-taksīs*), kaidah *Ushul* disusun untuk menjelaskan pola *istinbāt* imam mazhab. Dari sisi metodologi (*al-manhaj*), pendekatan ini cenderung induktif (khusus → umum): yakni bergerak dari kasus-kasus *furu'* menuju perumusan kaidah *Ushul*.³² Dari aspek pola pemikiran epistemologis (*al-tafkīr*), pendekatan ini menunjukkan sikap afirmatif terhadap produk *furu'* dan otoritas imam mazhab.³³ Corak ini tampak dalam karya-karya Hanafiyyah seperti *Ta'sīs al-Nazar* karya Abū Zayd al-Dabūsī dan *Uṣūl al-Bazdawī*, yang tidak menyusun *Ushul* sebagai abstraksi yang sepenuhnya terlepas dari *fiqh*, melainkan sebagai perangkat untuk membaca konsistensi hukum mazhab.³⁴ Posisi ini berbeda dari *mutakallimīn*, tetapi bukan berarti lebih rendah; ia justru menunjukkan cara lain membangun teori hukum dari praktik *fiqh* yang hidup.

Ṭarīqah al-jam' lahir dari kebutuhan menghubungkan dua kecenderungan tersebut. Karya Muẓaffar al-Dīn Ibn al-Sā'ātī, *Badī' al-Nizām al-Jāmi' bayna Kitābay al-Bazdawī wa al-Ihkām*, secara eksplisit menggabungkan *Uṣūl al-Bazdawī* dari tradisi *fuqahā'* dengan *al-Ihkām* al-Āmidī dari tradisi

²⁷ Abu Zahroh, *Ushul Fikih* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 24.

²⁸ Ramli, *Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Yogyakarta: Nuta Media, 2021), 17.

²⁹ Hanif Aidhil Alwana, "Aliran Pemikiran Ushul Fiqh Dan Pengaruhnya Terhadap Pendekatan Hukum Islam," *Jurnal Ilmiah Syari'Ah* 19, no. 2 (2020), 159–160.

³⁰ Khaldun, *Muqoddimah Ibnu Khaldun* - 2, 201.

³¹ Sutisna and Abdurrahman Misno, *Ushul Fiqh Metode Penetapan Hukum Islam* (Bogor: Bogor: UIKA PRESS, 2021), 33–34.

³² Ali Sodiqin, *Fiqh Ushul Fiqh (Sejarah, Metodologi Dan Implementasinya Di Indonesia)* (Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012), 60–61 [http://repository.uinsu.ac.id/8157/1/Isi_Fiqh dan Ushul Fiqh_watermark_.pdf](http://repository.uinsu.ac.id/8157/1/Isi_Fiqh%20dan%20Ushul_Fiqh_watermark_.pdf).

³³ Wahyuddin, "Aliran-Aliran Ilmu Fiqih" 1, no. 1 (2021): 46–47.

³⁴ Zahroh, *Ushul Fikih*, 23.

mutakallimīn.³⁵ Dalam corak ini, teori dan praktik tidak dipertentangkan secara tajam. Kaidah *Ushul* tetap disusun secara argumentatif, tetapi persoalan *fiqh* digunakan sebagai ilustrasi, pengujian, dan pembedaan.

Jam' al-Jawāmi' karya Tāj al-Dīn Ibn al-Subkī berada dalam peta ini dengan posisi yang menarik. Kitab ini lazim disebut sebagai karya sangat padat yang menghimpun substansi lebih dari seratus kitab *Ushul fiqh* serta memuat substansi utama dari dua *syarah* penulisnya atas *Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib* dan *al-Minhāj* karya al-Bayḍāwī, Hudawi and Sahib (2014).³⁶ Kepadatannya menjadikan kitab ini tidak hanya sebagai *matan* pembelajaran, tetapi juga sebagai pusat tradisi penulisan *syarah*, *ḥāsyiyah*, *nazham*, dan *mukhtaṣar*. Lahirnya *Lubb al-Uṣūl* karya Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyat al-Wuṣūl*, *al-Badr al-Lāmi'*, *Is'āf al-Muṭālī'*, dan *Tarīqah al-Ḥuṣūl* menunjukkan bahwa *Jam' al-Jawāmi'* memiliki daya generatif yang besar dalam tradisi *Ushul Syāfi'iyyah*.

Dari aspek isi, *Jam' al-Jawāmi'* dominan menunjukkan corak *mutakallimīn*. Hal ini tampak sejak definisi *Ushul fiqh* yang menempatkan pembahasan pada dalil *fiqh* secara *ijmālī*. Kitab ini juga memasukkan perdebatan rasional-teologis mengenai hubungan akal dan syariat, seperti persoalan syukr al-mun'im, ketiadaan hukum sebelum syariat, dan kritik terhadap pemosisian akal oleh Mu'tazilah. Selain itu, pembahasan *manṭūq*, *mafhūm*, *ṣiḡhat al-amr*, *ta'wīl*, dan *dalālah lafẓiyyah* menunjukkan orientasi konseptual yang kuat.³⁷ Ciri-ciri ini sesuai dengan karakter *mutakallimīn* yang menempatkan *Ushul* sebagai perangkat teoritis untuk mengontrol penalaran *fiqh*.

Namun, *Jam' al-Jawāmi'* tidak dapat disebut *mutakallimīn* murni dalam pengertian mengabaikan *furū'*. Di beberapa bagian, Ibn al-Subkī menyertakan masalah *fiqh* sebagai contoh penerapan kaidah. Misalnya, dalam pembahasan bahwa sesuatu yang menjadi penyempurna kewajiban juga dapat menjadi wajib, ia mengaitkan kaidah dengan kasus konkret. Dalam pembahasan *ta'wīl*, ia mengkritik penafsiran tertentu dengan contoh *kaffārah ṣiḡhat al-amr*. Kehadiran contoh semacam ini menunjukkan bahwa kitab tersebut memang berporos pada teori, tetapi tidak sepenuhnya terputus dari praktik *fiqh*. Karena itu, posisi paling proporsional ialah menyebut *Jam' al-Jawāmi'* sebagai karya yang dominan *mutakallimīn* dengan unsur integratif yang mendekati corak *jam'*.³⁸

Tabel berikut merangkum posisi *Jam' al-Jawāmi'* dalam peta aliran *Ushul fiqh*.

Tabel 1. Posisi Jam' al-Jawāmi' dalam Peta Aliran Ushul Fiqh

Indikator	Temuan dalam Jam' al-Jawāmi'	Implikasi Aliran
Formulasi kaidah	Definisi <i>Ushul</i> , pembahasan <i>dalālah lafẓiyyah</i> , dan kaidah disusun secara konseptual.	Dominan <i>ṭarīqah al-mutakallimīn</i> .
Arah berpikir	Kaidah dibangun lebih dahulu, lalu contoh <i>furū'</i> digunakan sebagai ilustrasi penerapan.	Deduktif, tetapi tidak menutup dimensi aplikatif.

³⁵ Khaldun, Muqoddimah Ibnu Khaldun - 2, 202.

³⁶ Tajuddin 'Abd al-Wahhab bin Taqiyyuddin 'Ali Al-Subki, *Jam' Al-Jawāmi' Fi Ushul Al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 11.

³⁷ Ibid, 13, 22, 40.

³⁸ M Jabir Ali Hudawi and Hikmatullah Babu Sahib, "Al- Subkī 's Jam' Al - Jawāmi' : A Critical Appraisal of Its Structure and Contents," The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences 5, no. 1 (2014), .

Kandungan <i>fiqh</i>	Persoalan <i>fiqh</i> muncul pada beberapa bagian sebagai contoh atau kritik penerapan kaidah.	Memperlihatkan kecenderungan sintesis moderat.
Fungsi tradisi	Menjadi sumber induk bagi mukhtaṣar, <i>nazham</i> , <i>syarah</i> , dan <i>hāsiyyah</i> .	Teks sentral dalam <i>Ushul fiqh</i> Syāfi'iyyah.

Sumber: olahan penulis berdasarkan pembacaan risalah dan literatur yang digunakan dalam naskah asal.

Dengan posisi seperti itu, *Jam' al-Jawāmi'* menjadi sumber induk yang memungkinkan pembacaan berlapis. Seorang pensyarah dapat menekankan sisi konseptualnya, seperti definisi dan khilaf *Ushul*, atau menekankan sisi pedagogisnya dengan menjelaskan lafaz padat agar dapat dipahami santri. Dua kemungkinan inilah yang tampak dalam *Is'āf al-Mutālī'* dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl*. Keduanya tidak keluar dari arus *Ushul* Syāfi'iyyah, tetapi memperlihatkan strategi berbeda dalam menghidupkan teks induk yang sama.

Konstruksi *Qiyās* dalam Tradisi *Ushul Fiqh*

Sebelum membandingkan dua karya tersebut, penting menjelaskan perkembangan definisi *qiyās* dalam *Ushul fiqh*. Pada fase awal kodifikasi, Imam al-Syāfi'ī belum merumuskan *qiyās* sebagai definisi teknis yang *jāmi'* dan *māni'*. Ia lebih menekankan status *qiyās* sebagai ijtihad yang sah ketika mujtahid menghadapi perkara tanpa nash eksplisit. Karena itu, *qiyās* dipahami sebagai penalaran yang terikat pada dalil, bukan *ra'yu* bebas³⁹. Rumusan yang lebih ringkas dan pedagogis muncul dalam *al-Waraqāt*: *qiyās* ialah mengembalikan *far'* kepada *aṣl* dalam hukum karena kesamaan '*illah*'.⁴⁰ Definisi ini efektif untuk pengajaran dasar, tetapi belum mencakup semua problem teknis *qiyās*.

Dalam tradisi *mutakallimīn*, definisi *qiyās* berkembang lebih kompleks. Al-Juwaynī dalam *al-Burhān*, dengan merujuk kepada Qādī Abū Bakr al-Bāqillānī, mengutip definisi: *ḥaml ma'lūm 'alā ma'lūm fī ithbāt ḥukm lahumā aw nafyih 'anhumā bi-amr yajma' baynahumā*. Definisi ini menggunakan istilah *ma'lūm*, bukan *aṣl* dan *far'*, untuk menghindari problem definisional. Al-Ghazālī kemudian menjelaskan bahwa istilah *ma'lūm* dipilih agar *qiyās* dapat mencakup yang wujud maupun tidak wujud, penetapan maupun penafian hukum, serta *qiyās* *ṣaḥīḥ* dan *fāsid* dalam cakupan konseptualnya, meskipun hanya *qiyās* *ṣaḥīḥ* yang sah dijadikan hujjah.⁴¹

Penjelasan al-Ghazālī juga penting karena ia membedakan *qiyās Ushuliyy* dari silogisme logika murni. Dalam logika formal, kesimpulan mengikuti premis jika struktur penalarannya valid. Namun, *Qiyās Ushuliyy* menuntut adanya relasi kesetaraan dalam '*illah* yang *mu'tabar* secara syar'i. Contoh sederhana seperti "setiap yang memabukkan adalah haram; nabīdh memabukkan; maka nabīdh haram" sah sebagai pola logis, tetapi dalam *Ushul fiqh* validitasnya bergantung pada pembuktian bahwa memabukkan adalah '*illah* yang benar-benar menjadi dasar hukum keharaman.

³⁹ Muḥammad ibn Idrīs Al-Shāfi'ī, *Al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 476–77.

⁴⁰ Al-Juwaynī, "Al-Waraqāt," 201.

⁴¹ Imām al-Ḥaramayn 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh Al-Juwaynī, "Al-Burhan Fi Usul Al-Fiqh," *Two Parts in One Volume* (Doha, Qatar: Doha, Qatar: dicetak oleh Khalifah bin Hamad Al Thani, 1979), 745; Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm Al-Uṣūl*, Juz 3 (Kota Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Kulliyat al-Sharī'ah, 1993), 481–84.

Dengan demikian, *qiyās* bukan sekadar silogisme, melainkan penalaran analogis yang terikat pada struktur hukum syariat.⁴²

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī mengkritik definisi yang hanya mencakup *qiyās* ṭard, yaitu penetapan hukum yang sama pada *far'* karena kesamaan '*illah* dengan *aṣl*. Menurutnya, *qiyās* juga mencakup *qiyās* 'aks, yaitu penetapan kebalikan hukum berdasarkan perbedaan '*illah*. Karena itu, ia mengusulkan definisi yang lebih luas: penetapan hukum pada sesuatu dengan mengembalikannya kepada selainnya karena suatu '*illah*.⁴³ Perdebatan ini menunjukkan bahwa definisi *qiyās* bukan persoalan redaksi semata, melainkan berkaitan dengan ruang lingkup penalaran hukum.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan al-Āmidī kemudian meneruskan kritik dan sistematisasi definisi tersebut. Al-Rāzī mengajukan sejumlah keberatan terhadap definisi jumhur, sedangkan al-Āmidī membahas *qiyās* dalam kerangka yang lebih *matang* sebagai salah satu dalil yang membutuhkan pemenuhan rukun dan syarat tertentu.⁴⁴ Al-Bayḍāwī dalam *Minhāj al-Wuṣūl* dan al-Isnawī dalam *Nihāyat al-Sūl* turut menyalurkan tradisi tersebut ke dalam karya-karya yang kemudian sangat berpengaruh di lingkungan Syāfi'iyyah.⁴⁵ Rantai konseptual ini menjadi latar penting bagi *Jam' al-Jawāmi'* dan karya turunannya.

Secara umum, *qiyās* memiliki empat rukun: *aṣl*, *far'*, ḥukm al-*aṣl*, dan '*illah*. *Aṣl* adalah kasus yang hukumnya telah ditetapkan oleh dalil; *far'* adalah kasus baru yang belum memiliki ketentuan eksplisit; ḥukm al-*aṣl* adalah hukum yang akan diberlakukan; dan '*illah* adalah sifat yang menjadi dasar penghubung antara *aṣl* dan *far'*. Selain itu, *Ushuliyyīn* membahas syarat-syarat '*illah*, masālik al-'*illah*, pembagian *qiyās*, kehujjahan *qiyās*, serta batas-batas penggunaannya. Dalam literatur modern, Khallaf dan Zaidan menegaskan bahwa *qiyās* hanya sah apabila '*illah*nya jelas, relevan, dan dapat diterapkan pada *far'*.⁴⁶ Prinsip-prinsip inilah yang menjadi substansi bersama dalam dua karya Nusantara yang dikaji.

Syekh Mahfuzh al-Tarmasi dan Metode Syarah *Qiyās* dalam *Is'āf al-Muṭālī'*

Syekh Mahfuzh al-Tarmasi bernama lengkap Muhammad Mahfuzh bin Abdullah bin Abdul Mannan al-Tarmasi al-Jawi al-Makki al-Syāfi'ī. Ia dilahirkan di Tremas, Pacitan, pada 1285 H/1868 M dan wafat di Makkah pada 1338 H/1920 M. Riwayat keilmuannya menghubungkan pesantren Nusantara dengan Haramain. Ia belajar kepada ayahnya, kepada Kiai Shalih Darat, dan kepada ulama Haramain seperti Sayyid Abu Bakar Syatha al-Makki. Gelar yang disematkan kepadanya—

⁴² Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm Al-Uṣūl*, Juz 3, 483–84.

⁴³ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī al-Mu'tazilī, *Al-Mu'tamad Fi Ushul Al-Fiqh*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 443.

⁴⁴ Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fi 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, Juz 5 (Beirut, Lebanon: Resalah Publisher, n.d.), 9–16; 'Alī ibn Muḥammad Al-Āmidī, *Al-Iḥkām Fi Uṣūl Al-Aḥkām* (Riyāḍ: Dār al-Sumay'ī, 2003), 237.

⁴⁵ Abdullah b. Umar Al-Bayḍāwī, *Minhāj Al-Wuṣūl Ilā 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut: Resalah Publisher, 2006), 189; Jamaluddin 'Abdurrahim Al-Isnawī, *Nihāyat Al-Sūl Syarḥ Minhāj Al-Wuṣūl Fi 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 303.

⁴⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Kairo: Maktabah ad-Da'wah al-Islamiyah – Syabab al-Azhar, n.d.), 52, 68–70; Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz Fi Ushul Fiqh* (Mu'assasah Qurtubah, n.d.), 194–200, 218–19.

al-faqīh, al-uṣūlī, al-muḥaddith, al-muqri', al-musnid, dan al-ḥāfiẓ—menunjukkan keluasan disiplin yang dikuasainya.⁴⁷

Keluasan tersebut tampak dalam karya-karyanya. Ia menulis dalam bidang *fiqh*, *Ushul fiqh*, hadis, ilmu hadis, sanad, qirā'āt, tafsir, dan tasawuf. Dalam bidang hadis, *Manhaj Dharwī al-Nazar* menjadi salah satu karya yang paling dikenal. Dalam bidang qirā'āt, karya-karyanya menunjukkan penguasaan terhadap tradisi riwayat dan dirāyah. Dalam bidang *Ushul fiqh*, dua karya yang penting adalah *Nayl al-Ma'mūl bi Ḥāsiyah Ghāyat al-Wuṣūl* dan *Is'āf al-Muṭālī' bi Syarḥ al-Badr al-Lāmi' 'alā Nazm Jam' al-Jawāmi'*.⁴⁸ Fakta ini penting karena al-Tarmasi tidak hanya seorang muhaddits, tetapi juga ulama *Ushul* yang menulis karya langsung pada jaringan *Jam' al-Jawāmi'*.

Is'āf al-Muṭālī' lahir sebagai *syarah* atas *al-Badr al-Lāmi'*, *nazham* yang memadatkan *Jam' al-Jawāmi'*. Bentuk *syarah* atas *nazham* memiliki karakter khusus. *Nazham* berfungsi sebagai alat pemadatan dan penguatan hafalan, tetapi kepadatannya membuat banyak konsep tidak dapat dipahami tanpa penjelasan. *Syarah* kemudian hadir untuk mengurai lafaz *nazham*, menjelaskan makna istilah, menunjukkan hubungan antarbagian, dan menempatkan bait dalam struktur *Ushul fiqh* yang lebih luas. Dengan demikian, *Is'āf al-Muṭālī'* tidak hanya menerangkan satu teks, tetapi juga menjembatani tiga lapis tradisi: *Jam' al-Jawāmi'* sebagai *matan* induk, *al-Badr al-Lāmi'* sebagai *nazham*, dan *syarah* al-Tarmasi sebagai uraian konseptual.

Dalam pembahasan *qiyās*, metode Syekh Mahfudz dapat disebut *tahlīlī-taḥqīqī*. Disebut *tahlīlī* karena ia mengurai lafaz dan istilah secara terperinci; disebut *taḥqīqī* karena ia menimbang pilihan redaksi, mengkritik definisi, dan memperjelas problem konseptual yang tersembunyi dalam kata-kata singkat *nazham*. Ketika menjelaskan definisi *qiyās*, ia memberi perhatian pada istilah *ḥaml ma'lūm 'alā ma'lūm*. Ia menekankan bahwa *ḥaml* bukan pemindahan fisik hukum, melainkan pengaitan pengetahuan satu perkara dengan perkara lain melalui makna yang mempertemukan keduanya. Dengan demikian, *qiyās* bekerja sebagai proses i'tibār atau penalaran, bukan transfer hukum secara mekanis.⁴⁹

Pilihan istilah *ma'lūm* juga dibahas secara serius. Al-Tarmasi menjelaskan bahwa penggunaan *ma'lūm* lebih tepat daripada istilah yang terlalu sempit, karena *qiyās* tidak selalu beroperasi pada objek yang telah berwujud secara empiris. Ia dapat mencakup perkara yang diketahui dalam kerangka penetapan maupun penafian. Penekanan ini sejalan dengan tradisi *mutakallimīn* yang

⁴⁷ Muhammad Mahfudz bin Abdullah Al-Tarmasī, *Bughyah Al-Adzkiya' Fi Al-Bahts 'an Karamah Al-Auliya'* (Demak: PP BUQ Betengan, n.d.); Ahmad Fauzan, "Syekh Mahfudz Al-Tarmasi: Muhaddis Nusantara," *Tahdis* 9, no. 2 (2018): 122–24; Arif Rosadi, "Kontribusi Syekh Mahfudz At-Tarmasi: Khazanah Warisan Intelektual Dunia Islam," *JUSAN Jurnal Sejarah Peradaban Islam Indonesia* 2, no. 1 (2024): 118, <https://ejournal.iainponorogo.ac.id/index.php/jusan>.

⁴⁸ Muhammad Mahfudz bin Abdullah Al-Tarmasī, *Is'af Al-Mutali' Bi Syarḥ Al-Badr Al-Lami' 'ala Nazhm Jam' Al-Jawami* Juz 2 (Kairo: Resalah Publisher, 2024), 32; Al-Tarmasī, *Is'af Al-Mutali' Bi Syarḥ Al-Badr Al-Lami' 'ala Nazhm Jam' Al-Jawami'*; Muhajirin, "At-Tarmasi: Icon Baru Hadits Arba'in Di Indonesia," *1st Asilha International Conference*, n.d.; Muhammad Abdul Kharis, "Two Hadith Scholars from Java: Study of Shaykh Mahfudz at-Tarmasi and Shaykh Hasyim Asy'ari," *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 28, no. 01 (2025): 58–84.

⁴⁹ Muhammad Mahfudz bin Abdullah Al-Tarmasī, *Is'af Al-Maṭālī' Bi Syarḥ Al-Badr Al-Lāmi' 'alā Nazm Jam' Al-Jawāmi'* (Kairo: Dār al-Risālah, 2024), 263–65; Al-Juwaynī, "Al-Burhan Fi Usul Al-Fiqh," 745; Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Min 'Ilm Al-Uṣūl*, Juz 3, 481.

dikembangkan oleh al-Juwaynī dan al-Ghazālī. Dalam titik ini, *Is'āf al-Muṭālī'* menunjukkan bahwa *syarah* tidak hanya menafsirkan teks, tetapi juga menjaga presisi teknis definisi. Satu kata dalam definisi dapat menentukan apakah konsep *qiyās* mencakup seluruh bentuk penalaran yang dimaksud atau justru menyempitkan cakupannya.⁵⁰

Hal lain yang menonjol adalah penolakan terhadap penggunaan lafaz *aṣl* dan *far'* dalam definisi *qiyās* secara langsung. Menurut al-Tarmasi, istilah *aṣl* dan *far'* baru jelas setelah proses *qiyās* berlangsung. Jika kedua istilah itu dijadikan bagian definisi awal, definisi dapat terjebak dalam al-dawr, yakni definisi yang bergantung pada sesuatu yang justru baru diketahui setelah proses yang didefinisikan terjadi. Kritik ini memperlihatkan ketelitian logis al-Tarmasi. Ia tidak cukup menyebut definisi yang populer, melainkan menilai apakah unsur definisi itu sah secara epistemologis. Pada titik ini, *syarahnya* memperlihatkan corak rasional-teoretik yang kuat.⁵¹

Selain definisi, al-Tarmasi juga memperhatikan rukun *qiyās*, masālik al-'illah, dan pembagian *qiyās*. Pembahasannya bergerak dari uraian lafaz menuju pemetaan konsep. Ia tidak hanya mengatakan bahwa *qiyās* membutuhkan 'illah, tetapi juga memperlihatkan bagaimana 'illah dikenali dan bagaimana hubungan antara *aṣl* dan *far'* dibangun. Dalam beberapa bagian, penjelasannya memuat perbandingan pendapat ulama dan penegasan posisi yang dipandang kuat. Gaya ini mendekati metode muqāran dalam batas tertentu, karena *syarahnya* tidak sekadar menguraikan satu pendapat, tetapi menempatkan pendapat tersebut dalam perdebatan yang lebih luas.

Kelebihan *Is'āf al-Muṭālī'* terletak pada kedalaman konseptual, ketelitian istilah, dan kekayaan rujukan. Bagi pembaca yang telah memiliki bekal dasar *Ushul fiqh*, karya ini membantu memahami mengapa definisi *qiyās* dirumuskan dengan redaksi tertentu dan mengapa sebagian redaksi ditolak. Ia juga menunjukkan kemampuan ulama Nusantara dalam mengikuti diskursus *Ushul* tingkat tinggi yang berkembang dalam karya-karya *mutakallimīn*. Dengan kata lain, al-Tarmasi tidak hanya meneruskan tradisi *Jam' al-Jawāmi'*, tetapi juga melakukan verifikasi ilmiah atas istilah dan struktur argumentasinya.

Namun, kelebihan itu sekaligus menunjukkan keterbatasan pedagogis. Karena penjelasannya padat dan analitis, *Is'āf al-Muṭālī'* kurang ramah bagi pemula yang belum menguasai dasar bahasa Arab, mantiq, dan *Ushul fiqh*. Uraian gramatikal tidak selalu disusun secara sistematis mengikuti kebutuhan pembaca awal. Dalam beberapa bagian, perhatian lebih besar diberikan pada makna *Ushuliyyah* daripada penataan ulang bait *nazham* secara bertahap. Hal ini bukan kelemahan substantif, tetapi menunjukkan sasaran pembaca yang berbeda: *Is'āf al-Muṭālī'* lebih cocok bagi pembaca menengah-lanjut yang membutuhkan pendalaman konsep.

KH. Sahal Mahfudh dan Metode Syarah Qiyās dalam Ṭarīqah al-Ḥuṣūl

KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh adalah ulama pesantren kontemporer yang dikenal luas melalui gagasan *fiqh* sosial. Karya dan aktivitasnya menunjukkan perhatian besar terhadap hubungan *fiqh* dengan problem pendidikan, ekonomi, kesehatan, dan pemberdayaan masyarakat. Namun, pembacaan yang hanya menempatkannya sebagai tokoh *fiqh* sosial dapat menutupi sisi

⁵⁰ Al-Tarmasī, *Is'āf Al-Mutālī' Bi Syarh Al-Badr Al-Lamī' 'ala Nazhm Jam' Al-Jawami Juz 2*, 264–65; Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Min 'Ilm Al-Uṣūl*, Juz 3, 483–84.

⁵¹ Al-Tarmasī, *Is'āf Al-Mutālī' Bi Syarh Al-Badr Al-Lamī' 'ala Nazhm Jam' Al-Jawami Juz 2*, 264, 280–84.

lain yang sangat penting, yaitu kapasitasnya sebagai pengajar dan penulis *Ushul fiqh*. *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl ‘alā Ghāyat al-Wuṣūl* menjadi salah satu bukti bahwa KH. Sahal tidak hanya berbicara tentang aplikasi *fiqh* dalam masyarakat, tetapi juga menguasai perangkat metodologis yang melandasi *istinbāt* hukum.⁵²

Kitab *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* merupakan *ḥāsiyyah* atau *ta’līq* atas *Ghāyat al-Wuṣūl*. Sementara itu, *Ghāyat al-Wuṣūl* adalah *syarah* atas *Lubb al-Uṣūl*, dan *Lubb al-Uṣūl* adalah ringkasan dari *Jam’ al-Jawāmi’*. Dengan demikian, karya KH. Sahal berada pada rantai ringkasan yang panjang. Konsekuensinya, teks yang ia jelaskan sangat padat dan membutuhkan keterangan tambahan agar dapat dipahami santri. Berbeda dari *Is’āf al-Muṭālī’* yang berbasis *nazham*, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* lahir dari konteks pengajaran kitab di pesantren. Karakter ini menentukan gaya penjelasannya: ringkas, selektif, dan langsung pada titik yang dibutuhkan pembaca.⁵³

Dalam penjelasan *qiyās*, KH. Sahal menggunakan metode *ijmālī-ta’līqī*. Disebut *ijmālī* karena uraian tidak diperluas secara panjang lebar pada seluruh kemungkinan perdebatan; disebut *ta’līqī* karena penjelasan diberikan sebagai catatan yang menempel pada lafaz tertentu. Ketika menjelaskan *ḥaml ma’lūm*, ia menerangkan maknanya sebagai *ilhāq*, yakni pengaitan satu perkara dengan perkara lain. Penjelasan ini tidak masuk secara panjang ke perdebatan epistemologis tentang *ḥaml*, tetapi cukup untuk memastikan santri memahami bahwa *qiyās* bukan sekadar bayangan mental, melainkan kerja pengaitan hukum berdasarkan makna yang relevan.⁵⁴

Pada lafaz *‘alā ma’lūm bi-ma’nā mutaṣawwar*, KH. Sahal menjelaskan bahwa yang dimaksud *ma’lūm* adalah sesuatu yang menjadi objek pengetahuan, mencakup perkara *yaqīnī* maupun *ẓannī*. Uraian ini penting karena santri dapat memahami ruang lingkup objek *qiyās* tanpa harus memasuki seluruh perdebatan *mutakallimīn* mengenai *maujūd* dan *ma’dūm*. KH. Sahal memilih penjelasan yang memadai untuk memahami inti istilah, bukan uraian yang mengejar seluruh kemungkinan teknis. Strategi tersebut menunjukkan orientasi pedagogis yang kuat.⁵⁵

Meski ringkas, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* tidak miskin rujukan. KH. Sahal merujuk kepada karya-karya mu’tabar dalam tradisi *Ushul fiqh*, termasuk *Nayl al-Ma’mūl* karya Syekh Mahfuzh al-Tarmasi serta *ḥāsiyyah* atas *Jam’ al-Jawāmi’* yang dikenal dalam tradisi Syāfi’iyyah. Rujukan semacam ini menunjukkan bahwa keringkasan KH. Sahal bukan karena keterbatasan pengetahuan, melainkan karena pilihan metode. Ia menahan elaborasi agar teks tetap fungsional sebagai alat bantu belajar, tetapi tetap menjaga keterhubungan dengan otoritas keilmuan sebelumnya.

Kelebihan utama *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* adalah efektivitasnya sebagai pendamping pembelajaran. Ia menjelaskan titik-titik sulit, memperjelas makna inti, dan menghindari perdebatan yang belum diperlukan oleh pembaca awal. Dalam tradisi pesantren, pola seperti ini sangat penting karena

⁵² K H M A Sahal Mahfudh, *Tarīqat Al-Huṣūl ‘alā Ghāyat Al-Wuṣūl* (Pati, Jawa Tengah: Al-Ma’had al-Islāmī Maslak al-Hudā li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī, 2018); Rohmah, “Memahami Fiqh Sosial KH. Ma Sahal Mahfudh: ‘Fiqh Sebagai Etika Dan Gerakan Sosial,’” 72–78; Imam Annas Mushlih, “Pemikiran Fiqh Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh,” *Realita* 5, no. 1 (2007).

⁵³ K H M A Sahal Mahfudh, *Tarīqat Al-Ḥuṣūl ‘alā Ghāyat Al-Wuṣūl* (Pati: Al-Ma’had al-Islāmī Maslak al-Hudā li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī, 2018), 3, 5, 351.

⁵⁴ Mahfudh, *Tarīqat Al-Huṣūl ‘alā Ghāyat Al-Wuṣūl*, 2018, 351.

⁵⁵ Mahfudh, *Tarīqat Al-Ḥuṣūl ‘alā Ghāyat Al-Wuṣūl*, 351–55.

kitab dibaca dalam majelis, dijelaskan oleh guru, dan dipahami secara bertahap. *Ḥāsyiyah* atau *ta'liq* tidak selalu dimaksudkan untuk berdiri sebagai ensiklopedia. Ia dapat berfungsi sebagai jembatan antara teks padat dan pemahaman santri. Dengan demikian, nilai ilmiah *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* terletak pada keberhasilannya mengatur kadar penjelasan.

Keterbatasannya juga jelas. Karena tidak dimaksudkan sebagai *syarah* lengkap, elaborasi teoritisnya terbatas. Pembaca yang ingin meneliti perdebatan definisi *qiyās* secara mendalam tetap perlu merujuk kepada karya lain. KH. Sahal tidak selalu menyajikan perbandingan panjang antarpendapat, tidak mengurai seluruh kemungkinan keberatan, dan tidak memperluas diskusi sampai tingkat *taḥqīq* sebagaimana al-Tarmasi. Namun, keterbatasan itu harus dibaca sesuai genre. Sebagai *ta'liq* pengajaran, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* berhasil memenuhi tujuannya: memadatkan makna agar dapat dipahami secara cepat dan tepat.

Tradisi *Syarah-Ḥāsyiyah* sebagai Ruang Metodologis

Pembacaan terhadap dua karya tersebut perlu diletakkan dalam pemahaman yang tepat mengenai fungsi *syarah* dan *ḥāsyiyah*. Dalam praktik pesantren, *matan* sering disusun dengan sangat ringkas agar mudah dihafal dan dijadikan poros pembelajaran. Ringkasan itu menghasilkan efisiensi, tetapi sekaligus melahirkan kebutuhan terhadap penjelasan. *Syarah* hadir untuk membuka kepadatan *matan*, sedangkan *ḥāsyiyah* biasanya memberikan catatan tambahan, koreksi, perincian, atau penjelasan atas bagian yang masih membutuhkan keterangan. Karena itu, *syarah* dan *ḥāsyiyah* bukan sekadar lapisan tambahan yang bersifat ornamental; keduanya merupakan perangkat metodologis untuk memastikan kesinambungan pemahaman. Dalam konteks kitab kuning, transmisi ilmu tidak hanya berlangsung melalui penyalinan teks, melainkan melalui penjelasan, pengajaran, dan penataan ulang makna sesuai kebutuhan pembaca.⁵⁶

Genre *syarah* juga memiliki ragam metode. Ada *syarah tahlili* yang menjelaskan teks secara runtut dan mendalam, *syarah ijmālī* yang menerangkan inti makna secara global, *syarah muqāran* yang membandingkan pendapat, serta *ta'liq* yang memberi catatan pada titik tertentu. Perbedaan metode ini berkaitan erat dengan sasaran pembaca. Teks yang ditujukan bagi murid pemula biasanya membutuhkan penjelasan yang lebih sederhana, sedangkan teks yang ditujukan bagi pembaca lanjut dapat memuat perdebatan teknis. Karena itu, menilai *syarah* harus memperhatikan genre, sasaran, dan konteks penggunaannya. Sebuah karya yang ringkas tidak otomatis kurang ilmiah; ia dapat sangat kuat jika tujuannya adalah mengefektifkan pembelajaran. Sebaliknya, karya yang panjang tidak otomatis lebih baik jika gagal menjaga fokus. Ukuran yang tepat adalah kesesuaian antara metode, tujuan, dan kebutuhan pembaca.

Dalam perspektif ini, *Is'āf al-Muṭālī'* dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* memperlihatkan dua fungsi *syarah-ḥāsyiyah* yang berbeda. Al-Tarmasi menggunakan *syarah* sebagai ruang verifikasi konsep. Ia membaca bait *nazham* dengan perhatian terhadap redaksi, definisi, dan ketepatan istilah. Ketika ia menolak penggunaan *aṣl* dan *far'* dalam definisi *qiyās*, yang sedang dilakukan bukan sekadar penjelasan bahasa, melainkan pengujian terhadap struktur definisi. Ia memastikan bahwa definisi

⁵⁶ Suwarjin, "Kitab Syarah Dan Tradisi Intelektual Pesantren," 85; Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, Yogyakarta, Gading Publishing (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 85.

tidak mengandung unsur yang baru dapat dipahami setelah proses *qiyās* selesai. Dengan kata lain, *syarah* menjadi instrumen epistemologis untuk menjaga konsep agar tidak kabur.

KH. Sahal menggunakan *ḥāsiyah* sebagai ruang pedagogis. Ia tidak selalu memperpanjang pembahasan, tetapi memilih bagian yang berpotensi menimbulkan kesulitan bagi santri. Pada definisi *qiyās*, ia menjelaskan *ḥaml* sebagai *ilhāq* dan *ma'lūm* sebagai objek pengetahuan. Dua penjelasan ini mungkin terlihat singkat, tetapi sangat menentukan bagi pembaca yang sedang memulai pembacaan *Ushul*. Tanpa penjelasan tersebut, santri dapat mengira *qiyās* sebagai kegiatan mental yang tidak memiliki struktur hukum. Dengan penjelasan itu, pembaca memahami bahwa *qiyās* adalah proses pengaitan berdasarkan makna penghubung. Di sinilah fungsi *ta'līq* bekerja: bukan menampilkan semua perdebatan, melainkan mencegah kesalahpahaman dasar.

Perbedaan tersebut juga berkaitan dengan latar intelektual masing-masing tokoh. Syekh Mahfuzh hidup dalam jejaring Haramain dan dikenal sebagai ulama multidisipliner dengan penguasaan kuat terhadap hadis, sanad, *qirā'āt*, dan *Ushul fiqh*. Lingkungan ini memungkinkan lahirnya karya yang berorientasi pada *taḥqīq* dan pembacaan mendalam terhadap teks. KH. Sahal hidup dalam konteks pesantren Indonesia kontemporer yang menuntut kemampuan mengajarkan teks klasik sekaligus menghubungkannya dengan kebutuhan masyarakat. Karena itu, karya *Ushul*-nya cenderung menjaga keseimbangan antara ketepatan makna dan efektivitas penyampaian. Dalam dua model ini, tradisi *Ushul fiqh* Nusantara tampak bukan sebagai garis lurus yang seragam, tetapi sebagai spektrum metode yang berkembang sesuai kebutuhan.

Jika dikaitkan dengan peta aliran *Ushul fiqh*, kedua karya ini juga menunjukkan bahwa kategori *mutakallimīn*, *fuqahā'*, dan *jam'* tidak selalu hadir sebagai identitas yang kaku. *Jam' al-Jawāmi'* memang dominan *mutakallimīn*, tetapi ketika dijelaskan dalam lingkungan pesantren, ia dapat melahirkan strategi pengajaran yang lebih fungsional. Al-Tarmasi mempertahankan kedalaman *mutakallimīn* dengan gaya *taḥqīq*, sedangkan KH. Sahal mengemasnya ke dalam penjelasan *ta'līq* yang lebih dekat dengan kebutuhan belajar. Dengan demikian, tradisi pesantren tidak sekadar menerima aliran *Ushul*, tetapi mengoperasikannya melalui bentuk penulisan yang sesuai dengan situasi pembaca.

Relevansi *Qiyās* bagi Tradisi Hukum Islam Nusantara

Pembahasan *qiyās* dalam dua karya ini memiliki relevansi yang melampaui kajian teks. Dalam tradisi hukum Islam Nusantara, khususnya pesantren, penalaran analogis sangat diperlukan untuk menjawab persoalan baru. Meskipun praktik bermazhab menuntut kehati-hatian dan tidak mudah mengklaim ijtihad mutlak, pola *qiyās* tetap hadir melalui *ilhāq* dan *istinbāt manḥajī*. Forum Bahtsul Masā'il, misalnya, sering menempatkan kasus baru dalam relasi dengan kasus yang telah dibahas ulama terdahulu. Proses ini membutuhkan kepekaan terhadap '*illah*', kesesuaian kasus, dan batas penerapan hukum. Karena itu, penguasaan terhadap konsep *qiyās* bukan hanya kepentingan teoritis, tetapi juga kebutuhan praktis dalam pengambilan keputusan hukum.⁵⁷

Dalam konteks tersebut, *Is'āf al-Muṭāli'* memberi kontribusi pada ketelitian metodologis. Ia mengajarkan bahwa analogi hukum tidak boleh dibangun dari kemiripan permukaan. Definisi *qiyās* harus jelas, objek yang dibandingkan harus tepat, dan '*illah*' harus dapat dipertanggungjawabkan.

⁵⁷ Sukron Ma'mun, "Bahtsul Masa'il NU: Antara Ijtihad Dan Ikhtiyat," *Al Qalam* 28, no. 1 (2011): 72; Kurniawan and Maheswari, "Method of Determination of Law in Bahtsul Masail," 61–78.

Ketika al-Tarmasi menekankan penggunaan *ma'lūm* dan mengkritik redaksi yang berpotensi problematis, ia sebenarnya sedang menegaskan bahwa kesalahan istilah dapat menghasilkan kesalahan metode. Pelajaran ini penting bagi tradisi fatwa pesantren, sebab *ilhāq* yang tidak memperhatikan struktur '*illah*' dapat berubah menjadi penyamaan kasus secara dangkal.

Sementara itu, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* memberi kontribusi pada keberlanjutan pendidikan *Ushul fiqh*. Konsep *qiyās* yang terlalu rumit dapat sulit diserap jika langsung disajikan dalam bentuk perdebatan teknis. KH. Sahal menunjukkan cara menyederhanakan tanpa merusak makna. Ia memilih keterangan yang cukup untuk membangun pemahaman dasar, sehingga santri memiliki fondasi sebelum memasuki kitab yang lebih luas. Strategi ini penting karena keberlangsungan tradisi ilmiah tidak hanya bergantung pada kedalaman para ahli, tetapi juga pada kemampuan membentuk generasi pembaca baru.

Relevansi lain terletak pada pemahaman terhadap *fiqh* sosial. KH. Sahal dikenal melalui gagasan *fiqh* sosial yang menempatkan *fiqh* sebagai etika dan gerakan sosial, bukan sekadar hukum formal.⁵⁸ Namun, gagasan seperti itu tidak berdiri tanpa dasar metodologis. Pembacaan terhadap *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* menunjukkan bahwa keterbukaan *fiqh* terhadap realitas sosial tetap ditopang oleh penguasaan *Ushul*. Dengan demikian, *fiqh* sosial tidak boleh dipahami sebagai pelepasan dari *Ushul fiqh*, tetapi sebagai aplikasi yang membutuhkan metodologi agar perubahan sosial tidak dijawab secara serampangan.

Bagi kajian ulama Nusantara, dua karya ini menunjukkan perlunya memperluas fokus penelitian. Syekh Mahfuzh tidak cukup dibaca sebagai muhaddits dan ahli *qirā'āt*; ia juga harus ditempatkan sebagai *Ushuliyy* yang terlibat dalam diskursus *qiyās*. KH. Sahal tidak cukup dibaca sebagai tokoh *fiqh* sosial; ia juga perlu dibaca sebagai penulis *ta'līq Ushul* yang menyiapkan perangkat epistemik bagi pemikiran hukumnya. Dengan perluasan ini, kajian Islam Nusantara tidak berhenti pada dimensi sejarah tokoh atau gerakan sosial, tetapi juga memasuki analisis teknis atas karya *Ushul* mereka.

Pada akhirnya, relevansi *qiyās* dalam dua karya ini dapat dirumuskan dalam dua lapis. Lapis pertama adalah lapis konseptual: *qiyās* mengajarkan cara menghubungkan teks, hukum, '*illah*', dan kasus baru secara tertib. Lapis kedua adalah lapis kelembagaan: *syarah* dan *ḥāsyiyah* mengajarkan cara mentransmisikan konsep itu dalam komunitas ilmiah. Tanpa lapis pertama, hukum kehilangan metodologi; tanpa lapis kedua, metodologi kehilangan jalur regenerasi. *Is'āf al-Muṭālī'* lebih kuat pada lapis pertama, sedangkan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* lebih kuat pada lapis kedua. Keduanya bersama-sama memperlihatkan bahwa *Ushul fiqh* Nusantara hidup melalui ketelitian konsep dan keberlanjutan pengajaran.

Perbandingan Metode *Syarah Qiyās*

Perbandingan antara *Is'āf al-Muṭālī'* dan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* menunjukkan bahwa kedua karya memiliki kesamaan substansial dan perbedaan metodologis. Kesamaan utamanya terletak pada sumber induk dan aliran *Ushul*. Keduanya bergerak dalam tradisi *Jam' al-Jawāmi'* dan *Ushul Syāfi'iyyah*. Keduanya menerima struktur *qiyās* jumhur: definisi, rukun, '*illah*', *masālik al-'illah*, dan kehujjahan *qiyās*. Tidak ditemukan perbedaan mendasar yang menunjukkan bahwa salah satu

⁵⁸ Rohmah, "Memahami Fiqh Sosial KH. Ma Sahal Mahfudh: 'Fiqh Sebagai Etika Dan Gerakan Sosial,'" 72–78.

tokoh keluar dari bangunan *qiyās mutakallimīn*. Dengan kata lain, perbedaan keduanya bukan pada apa yang diyakini tentang *qiyās*, melainkan pada bagaimana *qiyās* dijelaskan.

Perbedaan pertama terletak pada bentuk teks yang *disyarahi*. Al-Tarmasi menjelaskan *nazham al-Badr al-Lāmi'*. *Nazham* menuntut kemampuan membuka kepadatan bait dan menjelaskan hubungan antara ungkapan puitik dengan konsep *Ushul*. Karena itu, *syarah* al-Tarmasi wajar tampil lebih analitis. KH. Sahal menjelaskan *Ghāyat al-Wuṣūl*, sebuah *syarah* atas ringkasan *Lubb al-Uṣūl*. Teks yang ia hadapi bukan *nazham*, melainkan prosa padat yang sudah berada dalam tradisi ringkasan. Karena itu, komentarnya berfungsi sebagai catatan penjelas terhadap lafaz tertentu, bukan uraian menyeluruh atas seluruh struktur *Ushul*.

Perbedaan kedua ialah orientasi pembaca. *Is'āf al-Muṭāli'* tampak ditujukan untuk pembaca yang membutuhkan pendalaman. Ia mengandaikan kemampuan mengikuti perdebatan istilah, definisi, dan khilaf. *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* lebih jelas ditujukan untuk kebutuhan pengajaran pesantren. Ia membantu pembaca memahami teks inti tanpa harus terseret pada seluruh polemik. Dengan demikian, al-Tarmasi bergerak pada level taḥqīq, sedangkan KH. Sahal bergerak pada level taqrīb dan taḍbīṭ al-ma'nā.

Perbedaan ketiga tampak dalam cara memperlakukan definisi *qiyās*. Al-Tarmasi menekankan problem redaksi *ma'lūm*, kritik terhadap *aṣl* dan *far'* dalam definisi, serta potensi al-dawr. KH. Sahal menekankan makna praktis *ḥaml* sebagai *ilhāq* dan memperjelas cakupan *ma'lūm* sebagai objek pengetahuan. Al-Tarmasi bertanya: apakah redaksi definisi ini sah dan mencakup semua kemungkinan? KH. Sahal bertanya: makna apa yang perlu dipahami santri agar tidak keliru membaca teks? Kedua pertanyaan ini sama-sama penting, tetapi melahirkan gaya *syarah* yang berbeda.

Perbedaan keempat terletak pada kadar perbandingan pendapat. Al-Tarmasi lebih sering menampilkan nuansa muqāran, baik eksplisit maupun implisit, karena ia menimbang pendapat ulama sebelumnya. KH. Sahal lebih selektif; rujukan tetap ada, tetapi tidak selalu diperluas menjadi diskusi komparatif panjang. Karena itu, *Is'āf al-Muṭāli'* lebih berguna untuk riset konseptual, sedangkan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* lebih efektif sebagai pegangan belajar.

Tabel 2. Perbandingan Metode *Syarah Qiyās*

Aspek	Persamaan	<i>Is'āf al-Muṭāli'</i>	<i>Ṭarīqah al-Ḥuṣūl</i>
Sumber induk	Sama-sama berada dalam orbit Jam' al-Jawāmi'.	Melalui al-Badr al-Lāmi' sebagai <i>nazham</i> .	Melalui Lubb al-Uṣūl dan Ghāyat al-Wuṣūl.
Substansi <i>qiyās</i>	Mengikuti <i>qiyās</i> jumhur dalam definisi, rukun, 'illah, dan kehujjahan.	Elaborasi rinci dan argumentatif.	Penjelasan ringkas dan normatif.
Metode <i>syarah</i>	Keduanya menjelaskan teks padat <i>Ushul fiqh</i> .	Tahlīlī-taḥqīqī, dengan nuansa muqāran.	<i>Ijmālī-ta'liqī</i> , selektif, dan fungsional.

Orientasi pembaca	Menjaga kesinambungan tradisi <i>Ushul</i> Syāfi'iyah.	Pembaca menengah-lanjut yang membutuhkan pendalaman konsep.	Santri atau pembaca awal yang membutuhkan pemantapan makna inti.
Kelebihan	Saling melengkapi.	Presisi konseptual dan kekayaan rujukan.	Efektif, pedagogis, dan mudah dipakai dalam pengajaran.
Keterbatasan	Masing-masing terbatas sesuai genre.	Kurang ramah bagi pemula.	Elaborasi teoretis terbatas.

Sumber: olahan penulis berdasarkan perbandingan dua karya primer.

Implikasi ilmiah dari perbandingan ini cukup penting. Pertama, tradisi *Ushul fiqh* Nusantara tidak tunggal. Dalam satu rumpun Syāfi'iyah dan satu sumber induk yang sama, ulama Nusantara dapat menghasilkan model penjelasan yang berbeda. Kedua, perbedaan genre menentukan bentuk argumentasi. *Syarah nazham* cenderung mengurai kepadatan dan memperluas konsep, sedangkan *ta'liq* pengajaran cenderung memilih bagian sulit dan memberi keterangan secukupnya. Ketiga, karya ulama Nusantara tidak hanya mereproduksi otoritas Timur Tengah, tetapi juga mengolahnya sesuai kebutuhan intelektual dan pedagogis lokal.

Dengan demikian, artikel ini tidak memposisikan salah satu karya sebagai lebih tinggi secara mutlak. Keduanya dinilai menurut fungsi masing-masing. Dalam tradisi ilmu, ketelitian konseptual dan keterbacaan pedagogis sama-sama diperlukan. Karya yang terlalu teknis tanpa jalur pengajaran akan sulit diwariskan, sedangkan karya yang terlalu ringkas tanpa akar konseptual akan kehilangan daya kritis. Perbandingan ini memperlihatkan keseimbangan yang dibangun ulama Nusantara: menjaga otoritas teks klasik, menguatkan perangkat metodologis, dan menyesuaikan penyajian dengan kebutuhan komunitas pembaca.

Perbandingan ini juga memperlihatkan bahwa istilah "*syarah*" dan "*ḥāsyiyah*" tidak boleh dipahami secara simplistik. *Syarah* dapat menjadi ruang taḥqīq, sementara *ḥāsyiyah* dapat menjadi alat pedagogis yang sangat efektif. Keduanya sama-sama memiliki nilai ilmiah, tetapi tolak ukurnya berbeda. Jika yang diukur adalah kedalaman analisis istilah, *Is'āf al-Muṭāli'* lebih menonjol. Jika yang diukur adalah kemudahan memahami inti teks dalam proses belajar, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* lebih unggul. Oleh karena itu, keduanya bersifat saling melengkapi.

Dalam konteks yang lebih luas, temuan ini mengoreksi anggapan bahwa *syarah* dan *ḥāsyiyah* identik dengan kemunduran intelektual. Justru melalui dua karya ini terlihat bahwa *syarah* dapat berfungsi sebagai laboratorium metodologi. Al-Tarmasi menunjukkan bagaimana ulama Nusantara mampu membaca definisi *qiyās* dengan standar logis dan konseptual yang tinggi. KH. Sahal menunjukkan bagaimana konsep *Ushul* yang rumit dapat disederhanakan tanpa kehilangan inti, sehingga tetap hidup dalam proses kaderisasi pesantren. Kedua model ini menunjukkan kreativitas yang berbeda: kreativitas analitis dan kreativitas pedagogis.

Dari sisi kontribusi terhadap kajian *Ushul fiqh*, artikel ini menempatkan *Jam' al-Jawāmi'* sebagai titik temu yang produktif. Kitab ini tidak hanya penting karena kandungannya, tetapi juga karena melahirkan ekosistem keilmuan. Dalam ekosistem itu, *Is'āf al-Muṭāli'* mewakili model *syarah* yang memperdalam dan memverifikasi, sedangkan *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* mewakili model *ta'liq* yang menertibkan dan memudahkan. Keduanya memperlihatkan bahwa hubungan ulama Nusantara dengan teks klasik tidak pasif, melainkan aktif, selektif, dan kontekstual.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Jam' al-Jawāmi' dapat diposisikan sebagai karya bercorak *mutakallimīn* yang dominan, karena menitikberatkan pada definisi konteks, analisis lafaz, serta menyajikan rasional-teologis dengan pendekatan deduktif. Meski demikian, kehadiran contoh-contoh *furū'* menunjukkan bahwa kitab ini tidak sepenuhnya lepas dari dimensi aplikatif, melainkan mencerminkan sintesis moderat antara teori dan praktik. Oleh karena itu, Jam' al-Jawāmi' layak dipahami sebagai rujukan induk penting dalam tradisi *Ushul fiqh* Syāfi'iyyah yang menggabungkan ketegasan metodologis dengan nuansa implementatif.

Dalam perbandingan metode *syarah qiyās*, Is'āf al-Muṭālī karya Syekh Mahfuzh al-Tarmasi tampil dengan pendekatan *tahlīlī-tahqīqī* yang unggul dalam analisis kedalaman dan ketelitian konseptual, meskipun relatif sulit bagi pemula. Sebaliknya, *Tarīqah al-Ḥuṣūl* karya KH. Sahal Mahfudh menggunakan metode *ijmālī-ta'liqī* yang lebih ringkas dan efektif secara pedagogis, walaupun terbatas dalam elaborasi teoritis. Perbedaan keduanya terletak pada orientasi manhaj, bukan substansi *qiyās* yang tetap dalam kerangka jumhur dan Syāfi'iyyah. Meski penelitian ini belum menyentuh aspek filologis dan perbandingan lintas bab secara menyeluruh, temuan yang ada sudah menunjukkan kontribusi signifikan keduanya: al-Tarmasi dalam presisi konseptual, dan KH. Sahal dalam kejelasan pedagogis, sekaligus menekankan pentingnya tradisi *syarah* dan *ḥāsiyyah* dalam pengembangan *Ushul fiqh* di pesantren.

Daftar Pustaka

- Al-Āmidī, 'Alī ibn Muḥammad. 2003. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyāḍ: Dār al-Sumay'ī.
- Al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn al-Mu'tazilī. n.d. *Al-Mu'tamād fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bayḍāwī, Abdullah b. Umar. 2006. *Minḥāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Resalah Publisher.
- Al-Bazdawī. n.d. *Kanz al-Wuṣūl (Uṣūl al-Bazdawī)*. tt: tp.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. 1993. *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Juz 3. Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Kulliyyat al-Sharī'ah.
- Al-Isnawī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm. n.d. *Nihāyat al-Sūl Syarḥ Minḥāj al-Wuṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh. 1979. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Doha: dicetak oleh Khalīfah bin Ḥamad Āl Thānī.
- Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh. 2002. *Al-Waraqāt*. Beirut: Resalah Publisher.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. n.d. *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Juz 5. Beirut: Resalah Publisher.

- Al-Sā'ātī, Muẓaffar al-Dīn Aḥmad bin 'Alī. 1418 H. *Nihāyat al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl (al-Ma'rūf bi Badī' al-Niẓām al-Jāmi' bayna Kitābay al-Bazdawī wa al-Iḥkām)*. Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā.
- Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. n.d. *Al-Risālah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Subki, Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin Taqī al-Dīn 'Alī. 2003. *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tarmasī, Muhammad Mahfudz bin Abdullah. 2005. *Is'āf al-Maṭālī' bi Syarḥ al-Badr al-Lāmi' 'alā Naẓm Jam' al-Jawāmi'*. Jeddah: Jāmi'at Umm al-Qurā.
- Al-Tarmasī, Muhammad Mahfudz bin Abdullah. 2024. *Is'āf al-Maṭālī' bi Syarḥ al-Badr al-Lāmi' 'alā Naẓm Jam' al-Jawāmi'*. Kairo: Dār al-Risālah.
- Al-Tarmasī, Muhammad Mahfudz bin Abdullah. n.d. *Hāsiyyah al-Tarmasī: Mawhibah Dhī al-Faḍl 'alā Syarḥ al-Muqaddimah Bā Faḍl*. Jeddah: Dār al-Minhāj.
- Alwana, Hanif Aidhil. 2020. "Aliran Pemikiran Ushul Fiqh dan Pengaruhnya terhadap Pendekatan Hukum Islam." *Jurnal Ilmiah Syari'ah* 19 (2): 159–160.
- Azra, Azyumardi. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII–XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Creswell, J. W. 2014. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 4th ed. California: Sage Publications.
- Fauzan, Ahmad. 2018. "Syekh Mahfudz al-Tarmasi: Muhaddis Nusantara." *Tahdis* 9 (2): 122–124.
- Ghozali, Abdul Malik. 2024. "A Portrait of the Nineteenth-Century Nusantara Ulema Network in Haramain (Transmission of Shaykh Mahfudz at-Tarmasi's Tafsir-Hadith in Kifāyat al-Mustafid)." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Al-Hadits* 18 (2): 189–212. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v18i2.23839>.
- Hudawi, M. Jabir Ali, and Hikmatullah Babu Sahib. 2014. "Al-Subkī's *Jam' al-Jawāmi'*: A Critical Appraisal of Its Structure and Contents." *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences* 5 (1).
- Ibn Khaldūn. 2004. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Juz 2. Damaskus: Dār al-Balkhī.
- Khallaf, Abdul Wahhab. n.d. *Ilmu Ushul Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah.

- Kharis, Muhammad Abdul. 2025. "Two Hadith Scholars from Java: Study of Shaykh Mahfudz at-Tarmasi and Shaykh Hasyim Asy'ari." *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 28 (1): 58–84.
- Kurniawan, Deden, and Adine Alimah Maheswari. 2021. "Method of Determination of Law in Bahtsul Masail." *Jurnal Scientia Indonesia* 7 (1): 61–78. <https://doi.org/10.15294/jsi.v7i1.36146>.
- Lembaga Bahtsul Masail PCNU Bojonegoro. 2019. *Pedoman Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*. Bojonegoro: LBM PCNU Bojonegoro.
- Mahfudh, KH. MA Sahal. 2018. *Tarīqat al-Ḥuṣūl 'alā Ghāyat al-Wuṣūl*. Pati: Al-Ma'had al-Islāmī Maslak al-Hudā li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ma'mun, Sukron. 2011. "Bahtsul Masa'il NU: Antara Ijtihad dan Ikhtiyat." *Al Qalam* 28 (1): 63–86.
- Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña. 2014. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3rd ed. California: Sage Publications.
- Muhid, Syabrowi, and Andris Nurita. 2023. "Epistemologi Kitab *Syarah* Hadis *Manhāj Dhawī al-Nazar fī al-Syarḥ Alfiyyah 'Ilm al-Athar* Karya Syekh Maḥfūz Tarmas." *El-Buhuth* 6 (1): 177–192.
- Muhid, Muhamad Septa Aldian Firmansyah, and Isnaini Lu'lu' Atim Muthoharoh. 2024. "Kajian Filologi: Kitab *Khil'ah al-Fikriyyah bi Syarḥ Minhah al-Khairiyyah* Karya Mahfudz al-Tarmasi." *Pappasang* 6 (1): 18–41. <https://doi.org/10.46870/jiat.v6i1.825>.
- Purwanto, Muhammad Roy. 2019. *Pemikiran Imam Syafi'i dalam Kitab al-Risalah tentang Qiyas dan Perkembangannya dalam Ushul Fiqh*. Yogyakarta: UII.
- Ramli. 2021. *Ushul Fiqh*. Yogyakarta: Nuta Media.
- Rohmah, Nurur. 2017. "Memahami *Fiqh* Sosial KH. MA Sahal Mahfudh: '*Fiqh* sebagai Etika dan Gerakan Sosial.'" *Islam Nusantara* 1 (1): 72–78.
- Rosadi, Arif. 2024. "Kontribusi Syekh Mahfudz at-Tarmasi: Khazanah Warisan Intelektual Dunia Islam." *JUSAN: Jurnal Sejarah Peradaban Islam Indonesia* 2 (1): 111–128.
- Sodiqin, Ali. 2012. *Fiqh Ushul Fiqh: Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia*. Yogyakarta: Beranda Publishing.
- Sutisna, and Abdurrahman Misno. 2021. *Ushul Fiqh: Metode Penetapan Hukum Islam*. Bogor: UIKA Press.

-
- Suwarjin. 2017. "Kitab *Syarah* dan Tradisi Intelektual Pesantren." *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan* 4 (2): 85. <https://doi.org/10.29300/mzn.v4i2.1013>.
- Van Bruinessen, Martin. 2012. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing.
- Wahyuddin. 2021. "Aliran-Aliran Ilmu Fiqih." 1 (1): 44–50.
- Zahroh, Abu. n.d. *Ushul Fikih*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Zaidan, Abdul Karim. n.d. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. tt: Mu’assasah Qurtubah.