

ISSN: 2598-7607
e-ISSN: 2622-223X

Vol. VII No. 2 September 2022



PUTIH

JURNAL

PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH

- **MENYOAL LANDASAN HUKUM KONSEP KAFAAH**
(Pembacaan Ulang Ayat-Ayat *Kafaah* Perspektif Wahbah al-Zuhayliy)
Ach. Mahbub, Muh. Fathoni Hasyim (1-28)
- **FIKIH-TASAWUF DALAM PANDANGAN ABDUL WAHHAB AL-SHA'RANI**
(Studi Analisis *Akhd al-Hukmi Ikhtiyat* dalam Kitab Mizan Al-Kubra)
Misbahul Hadi, Ainul Yaqin (29-46)
- **POLITIK SUFISME**
(Studi Kasus KH. Musta'in Romly dalam Partai GOLKAR)
M. Ubaidillah Hunaini (47-64)
- **RELASI AGAMA DAN NEGARA PERSPEKTIF ANALISIS USHUL FIKIH**
(Pola Kontrol Terhadap Kemaslahatan Sosial Antara Agama dan Negara)
A. Faiqil Faqih (65-80)
- **KORELASI TASAWUF AKHLAQI, IRFANI DAN FALSAFI**
(Antara Abdul Qadir al-Jilani, Rabi'ah al-'Adawiyah dan Ibn 'Arabi)
Achmad Miftachul Ulum (81-90)

diterbitkan :

MA'HAD ALY

PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH

Surabaya

2022

Redaktur PUTIH
Jurnal Pengetahuan tentang Ilmu dan Hikmah

Ijin terbit

Sk. Mudir Ma'had Aly No. 18/May-PAF/II/2018/SK

Reviewers

Abdul Kadir Riyadi
Husein Aziz
Mukhammad Zamzami
Chafid Wahyudi
Muhammad Kudhori
Abdul Mukti Bisri

Editor-in-Chief

Mochamad Abduloh

Managing Editors

Ainul Yaqin

Editorial Board

Imam Bashori
Fathur Rozi
Ahmad Syathori
Mustaqim
Nashiruddin
Fathul Harits
Abdul Hadi
Abdullah
Imam Nuddin

Alamat Penyunting dan Surat Menyurat:
Jl. Kedinding Lor 99 Surabaya

P-ISSN: 2598-7607

ISSN: 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X

e-ISSN: 2622-223X



Diterbitkan:

MA'HAD ALY
PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITTHRAH
Surabaya

Daftar Isi

- Daftar Isi
- **MENYOAL LANDASAN HUKUM KONSEP KAFAAH**
(Pembacaan Ulang Atas Ayat-Ayat *Kafaah* Perspekti Wahbah al-Zuhaylīy)
Ach. Mahbub, Muh. Fathoni Hasyim (1-28)
- **FIKIH-TASAWUF DALAM PANDANGAN ABDUL WAHHĀB AL-SHA‘RĀNĪ**
(Studi Analisis *Akhd al-Hukmi Ikhtiyāt* Dalam Kitab *Mīzān Al-Kubrā*)
Misbahul Hadi, Ainul Yaqin (29-46)
- **POLITIK SUFISME**
(Studi Kasus Afiliasi KH. Musta’in Romly dalam Partai Golkar)
M. Ubaidillah Hunaini (47-64)
- **RELASI AGAMA DAN NEGARA PERSPEKTIF ANALISIS USHUL FIKIH**
(Pola Kontrol Terhadap Kemashlahatan Sosial Antara Agama dan Negara)
A. Faiqil Faqih (65-80)
- **KORELASI TASAWUF AKHLAQI, IRFANI DAN FALSAFI**
(Antara Abdul Qadir al-Jilani, Rabi’ah al-‘Adawiyah dan Ibn ‘Arabi)
Achmad Miftachul Ulum (81-90)

FIKIH-TASAWUF DALAM PANDANGAN ABDUL WAHHĀB AL-SHA'RĀNI

(Studi Analisis *Akhd al-Hukmi Ikhtiyāt* Dalam Kitab *Mizān Al-Kubrā*)

Misbahul Hadi

misbahulhadi05@gmail.com

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya

Ainul Yaqin

ay415335@gmail.com

Ma'had Aly Al Fithrah, Surabaya

Abstract

The Sufism teaches about search for meaning and the deepening of religion as a form of perfection by emphasizing the profound (esoteric) aspect rather than the outer (exoteric) through the system of wirid, *riyāḍah*, *mujāhadah* and in such a way structured under the guidance of Spiritual guide (Mursyid). Thus, with the value of Sufism, the implementation of worship will be more perfect. This research becomes interesting when looking at the value of Sufism used as a lens or epistemology in taking Sharia law. This study seeks to discuss how Abdul Wahhab al-Sha'rāni's views on sufism and also taking of the law in an endeavor by considering the value of Sufism. The results of the study revealed that Abdul Wahhab al-Sha'rāni's views on sufism were synergistic. In his opinion, the aspects are interconnected and inseparable. It is proven in his work that he reveals various jurisprudence laws obtained using elements of Sufism with a kasyaf approach. However, the kasyaf t can be used has a special limitation, which must be based on sharia's view. So that the results obtained are not contradictory. Meanwhile, Imam al-Sha'rāni's compromising form asserts that the ability to choose two aspects of the law, whether takhḥīf or tasydīd, only applies when experiencing urgent circumstances. Because basically, the two aspects of takhḥīf or tasydīd are tartīb al-wujubi not takhīr. This kind of law-taking in the framework of prudence and to achieve the value of perfection in performing worship.

Keywords: *Fikih-Sufism, al-Sha'rāni, takhḥīf and tasydīd*

Abstrak

Ajaran tasawuf mengajarkan pencarian makna dan pendalaman agama sebagai bentuk kesempurnaan dengan menekankan pada aspek mendalam (esoteric) dibandingkan dimensi luar (eksoteric) melalui sistem wirid, *riyāḍah*, *mujāhadah* dan sedemikian rupa yang terstruktur di bawah bimbingan mursyid. Sehingga, dengan nilai tasawuf tersebut, pelaksanaan ibadah akan lebih sempurna. Penelitian ini menjadi menarik ketika melihat nilai tasawuf digunakan sebagai kacamata atau epistemologi dalam pengambilan hukum syariat. Kajian ini berupaya membahas bagaimana pandangan Abdul Wahhab al-Sha'rāni terhadap fikih-tasawuf serta pengambilan hukum secara ikhtiyat dengan

Misbahul Hadi

mempertimbangkan nilai tasawuf. Hasil penelitian mengungkap bahwa pandangan Abdul Wahhab al-Sha'rāni terhadap fikih-tasawuf bersifat saling memberi sinergitas. Kedua aspek tersebut menurutnya saling berhubungan dan tidak bisa dipisahkan. Terbukti di dalam karyanya tersebut beliau mengungkapkan berbagai hukum fikih yang diperoleh dengan menggunakan unsur tasawuf dengan pendekatan *kasyaf*. Namun *kasyaf* yang dapat digunakan terdapat batasan khusus, yaitu harus berdasarkan pada kaca mata syariat. Sehingga hasil yang didapatkan pun tidak bersifat pertentangan. Sedangkan bentuk kompromistik Imam al-Sha'rāni menegaskan bahwa kebolehan memilih dua aspek hukum, baik *takḥfīf* atau *tasydīd* hanya berlaku ketika mengalami keadaan yang mendesak. Karena pada dasarnya, dua aspek *takḥfīf* atau *tasydīd* tersebut bersifat *ṭarīb al-wujūbi* bukan bersifat *takḥyīr*. Pengambilan hukum semacam ini adalah dalam rangka kehati-hatian dan untuk mencapai nilai kesempurnaan dalam melakukan ibadah.

Kata Kunci: *Fikih-Tasawuf, al-Sha'rāni, takḥfīf dan tasydīd*

Pendahuluan

Sebelumnya, syari'at merupakan sebutan dari pada kumpulan berbagai hukum yang bersifat taklif, yaitu meliputi amaliah dzahir dan bathin. Menurut ulama' *mutaqaddimīn*, fikih juga demikian, sebagaimana yang pernah dituturkan oleh al-Imam Abu Hanifah mengenai definisi Fikih ialah mengetahui jiwa, baik apa yang dimilikinya (zahir) dan apa yang ada padanya (batin).¹ Kemudian datanglah ulama' *muta'akhirīn* dengan istilah mereka memunculkan suatu materi dari pada syari'at yang khusus mengenai amaliah zahir dinamakan fikih. Sedangkan yang khusus dengan amaliah batin disebut tasawuf.²

Akibatnya muncullah dualisme *abl al-ẓawābir* dan *abl al-bawātin*. *Abl al-ẓawābir* tidak begitu memperhatikan kerohanian, tidak melibatkan *dhawq*. Lebih cenderung pada masalah formalitas pragmatis. Mereka ini memusuhi para *abl al-bawātin*, sebab sebaliknya *abl al-bawātin* tidak terlalu peduli pada syari'at Islam. Mereka menafikan kontruksi struktur keagamaan yang bersifat formal. Mereka menganggap para pengamal fikih sebagai kekanak-kanakan, masih kelas rendah sebab menurut mereka hanya memegang formalitas keagamaan. Lalu muncullah tokoh-tokoh yang merekonsiliasikan kedua aliran yang bertentangan itu, seperti Ḥāris al Muḥāsibī, Junayd al-Baghdādi, Imam Ghazālī dan lain-lain yang mensyaratkan menggunakan tasawuf tapi tetap merujuk kepada syari'at.³

¹ *Hashiah Radd al-Mubtār*, vol 1, (bagian: madzhab hanafy, al-maktabah al-Syamilah), 66.

² Yusuf Khathar Muhammad, *al-Mausū'ah al-Yūsufiyyah fī Bayān Adillat al-Ṣūfiyyah*, (cet. 2, Maktabah Dar al-Albab, 1999 M), 469.

³ Kharisudin Aqib, *al-Hikmah*, 24-25.

Misbahul Hadi

Dalam yurisprudensi Islam (fikih), perbedaan pendapat antar-ulama adalah sesuatu yang biasa terjadi.⁴ Perbedaan ini kemudian membentuk mazhab-mazhab fikih, suatu tradisi yang menjadi karakteristik yurisprudensi Islam. Abdul Wahhāb al-Sha'rāni misalnya, beliau adalah penulis kitab *mīzān al-kubrā*. Dalam karya besarnya itu, al-Sha'rāni memberikan perbandingan hukum di antara madzhab fikih yang ada tanpa memberikan *tarjīh* dalam perbedaan tersebut. Menurutny semua pendapat di kalangan ulama fikih memiliki dasar dan pegangan sendiri. Sehingga satu di antara yang lain bersifat melengkapi bukan saling menafikan. Namun beliau memberikan klasifikasi menjadi dua garis besar, yaitu pendapat *mutashaddid* dan *mukhoffif*.

Salah satu faktor yang memunculkan kedua garis besar tersebut adalah dari sisi epistemologi. Al-Sha'rāni telah mengemukakan pandangannya dalam *mīzān al-kubrā* bahwa pengetahuan tentang syariat (khususnya tentang huk

um) bisa diperoleh melalui tiga cara yang bersifat hierarkis, sesuai dengan kapasitas individual (dari tingkatan paling bawah), yaitu: *al-Taslīm wa al-īman*, *al-Naẓhar wa al-Istidlāl*, dan *al-Kashf wa al-Tyān*.⁵

Salah satu contoh kasus perdebatan yang berlandasan pada sudut pandang *kashf*, misalnya permasalahan status air musta'mal. Sebagian mengatakan air tersebut berstatus suci tapi tidak mensucikan, ada juga yang memberikan kriteria tertentu. Namun yang menjadi titik berat disini adalah pendapat mazhab Imam Hanafi bahwa beliau memberikan status air tersebut najis, dengan beralasan bahwa air yang telah digunakan bersuci merupakan bekas dari peleburan dosa-dosa yang telah dilakukan.⁶

Hasil ijtihad Imam Hanafi sebagaimana disebutkan diatas berdasarkan dengan pengalaman *kashf* yang dialaminya. Bahwa dalam satu waktu beliau melihat air basuhan sebagai peleburan dosa besar sehingga beliau berpendapat mengenai status air itu seperti najis *mughalladah*. Di waktu yang lain beliau melihat basuhan sebagai peleburan dosa kecil sehingga beliau memberikan status air itu seperti najis *mutawasitah*.⁷

⁴ Faktor terjadinya perbedaan pendapat antara lain: 1). Karena terdapat perbedaan makna dari suatu kata dalam bahasa Arab. 2.) Perbedaan memberikan penilaian atas diri perawi Hadits. 3). Perbedaan metode sebagai dasar dalam penetapan hukum. 4). Perbedaan kaidah-kaidah yang dipakai. 5). Perbedaan dalam menerapkan *qiyās*, 6). Perbedaan menyikapi *ta'arud* dan *tarjīb*. Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr al-Muāṣir, 1997), 85-87.

⁵ Abd al-Wahhab al-Sha'rāni, *al-Mīzān al-Kubrā al-Sha'rāniyyah* (Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013), 6.

⁶Ibid., 129.

⁷Ibid., 131.

Misbahul Hadi

Berdasarkan epistemologi yang ditawarkan, penulis dalam artikel ini mencoba membahas terkait pandangan Abdul Wahhāb al-Sha‘rāni terhadap fikih dan tasawuf dan konsep mengenai pengambilan hukum sesuai kondisi individual sebagai mana yang ditulis dalam karyanya *mīẓān al-kubrā*.

Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan deskriptif-kualitatif dan konten analisis sebagai pisau analisa dalam mengolah data-data yang dikemukakan dalam *mīẓān al-kubrā*. Artinya, dengan cara mengemukakan dan menggambarkan pemikiran yang telah ada atau menjelaskan apa adanya.⁸ Sedangkan kualitatif adalah jenis penelitian deskriptif dengan pengamatan dan menelaah dokumen.⁹ Lalu, konten analisis digunakan sebagai upaya mengklarifikasi simbol-simbol atau membuat prediksi dengan menganalisis data tertentu. Metode ini biasa digunakan untuk menggambarkan obyek penelitian yang sebelumnya masih samar maknanya lalu setelah dilakukan penelitian menjadi lebih jelas maknanya.¹⁰ Penulis menggunakan metode konten analisis ini untuk menganalisis fikih-tasawuf dalam pandangan Syaikh Abdul Wahhāb al-Sha‘rāni.

Dialektika Fikih Dan Tasawuf

Fikih menurut bahasa adalah paham yang mendalam.¹¹ Sedangkan menurut istilah terdapat beberapa perbedaan pendapat. Menurut kebanyakan *fuqaha* fikih menurut istilah ialah “segala hukum *syara’* yang diambil dari kitab Allah Swt, dan *sunnah* Rasul Saw dengan jalan *ijtihad* dan *istinbath* berdasarkan hasil penelitian yang mendalam.”¹² Fikih menurut Abu Hamid Ghazaly “fikih menurut pengertian bahasa adalah mengetahui dan memahami. Akan tetapi dalam *uruf* ulama diartikan ilmu yang menerangkan segala hukum *syar’iy* yang ditetapkan untuk perbuatan para *mukallaf*, seperti wajib, *nadar*, *harabah*, dan seperti keadaan sesuatu itu, *qadla*.”¹³

Fikih menurut al-Saiyid al-Syarif al-Jurjany “fikih pada *lughab* ialah memahami maksud pembicara dari pembicaraannya. Menurut istilah ilmu yang menerangkan hukum-hukum *syar’iyah ‘amaliyah* yang dipetik dari dalil-dalil yang *tafshil*. Dia suatu ilmu yang *diistinbathkan* dengan *ra’yu* dan *ijtihad*. Dia berhajat kepada *nadhar* dan *ta’ammul*. Oleh karena itu kita tak boleh menamakan

⁸ Nahrudin Baidan, *Metodologi penafsiran al-Qur’an*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 63.

⁹ Lexi J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2006), 9.

¹⁰ Wayan Suwendra, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Dalam Ilmu Social, Pendidikan, Kebudayaan Dan Keagamaan* (Bandung: NILACAKRA, 2018), 80.

¹¹ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fikih*, (Jakarta: Kencana, 2003), 4.

¹²Teungku Muhammad Hasbi Ash Al-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fikih Islam*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), 1.

¹³ Ibid., 2.

Misbahul Hadi

Allah dengan *faqih*, karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya.”¹⁴

Perihal tasawuf, terdapat banyak ungkapan dalam perumusan definisinya. Menurut Ahmad Zurruf istilah tasawuf diambil dari beragam kata.¹⁵ *Pertama*, tasawuf berasal dari kata “الصوفة” yang berarti bulu domba. Hal itu dikarenakan orang sufi dengan Allah itu laksana bulu yang berterbangan tanpa arah. *Kedua*, berasal dari “الصوفة الففا” yang berarti lembutnya leher, karena orang sufi itu bersifat lembut dan tidak kaku. *Ketiga*, berasal dari “الصفة” karena dalam dirinya terkumpul sifat-sifat yang terpuji dan meninggalkan sifat-sifat yang tercela. *Keempat*, berasal dari kata “الصفاء” yang berarti bening/jernih. Pendapat ini dianggap benar sehingga Abū Fatah al-Busti berkata dalam syairnya:

“Ulama berbeda pendapat mengenai istilah sufi lantaran ketidaktahuannya dan mereka mengangap tasawuf berasal dari kata الصوف”

tidak ada sesuatu yang lebih berharga pada nama ini selain seorang pemuda yang dibersihkan dan dijernihkan hatinya sehingga nama sufi diberikan kepadanya.”¹⁶

Kelima, kata tasawuf itu diambil dari “الصفة” yang bermakna serambi masjid karena orang sufi itu memiliki sifat seperti orang yang tinggal di serambi masjid di zaman Rasulullah SAW.

Pada mulanya fiqih/shari’at dan tasawuf/hakikat merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Hal ini tercermin diantaranya dari pernyataan Imam Abu Hanifah bahwa fikih adalah pengetahuan diri terhadap hak dan kewajibannya. Pendefinisian ini mengacu pada pengertian bahwa shari’at adalah sekumpulan hukum-hukum yang dibebankan kepada manusia yang mencakup amaliah lahir dan batin.¹⁷

Pada abad ketiga hijriyah mulai muncul persoalan menyangkut hubungan antara fikih dan tasawuf. Persoalan ini dipicu adanya perbincangan tentang konsep-konsep yang sebelumnya tidak pernah dikenal, seperti tentang moral, jiwa, tingkah laku, *maqām*, *ḥāl*, *ma’rifat* dan metode-metodenya, tauhid, *fanā’*, *ḥulūl* dan semisalnya. Mereka juga menyusun prinsip-prinsip teoritis konsep tersebut, bahkan menyusun aturan-aturan praktis bagi tarekat, serta bahasa-bahasa

¹⁴ Teungku Muhammad Hasbi Ash Al-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fikih Islam*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), 1-2

¹⁵ Ahmad Zurruf, *Qawā’id at-Taṣawwuf* (Damaskus: Dar al-Bairuti, 2004), 19-20.

¹⁶ Ibid, 19-20.

¹⁷ Yusuf Khaṭṭār Muh {ammad, *Mawsū’ah Yūsufiyah* (Suria: Dār al-Taqwā, 2003), 469.

Misbahul Hadi

simbolis khusus yang hanya dikenal dalam kalangan mereka sendiri.¹⁸ Abad ini juga ditandai oleh munculnya dua aliran dalam tasawuf, satu aliran tetap berpegang pada Aquran dan Sunnah (syariat) dan aliran lain lebih terpesona dengan keadaan-keadaan fana. Mereka sering mengucapkan kata-kata ganjil, yang dikenal dengan *syāḥābāt*.¹⁹

Sejak abad ketiga Hijriyah ini, dari segi objek, metode, dan tujuannya tasawuf menjadi terpisah dari ilmu fiqih. Ibn Khaldūn menguraikan bahwa ilmu agama menjadi dua bagian: yang satu berkaitan dengan ahli fiqih dan para pemberi fatwa, yaitu mengenai hukum-hukum ibadah yang umum, adat istiadat ataupun niaga. Satunya lagi berkaitan dengan kelompok sufi yang melakukan latihan ruhaniah, intropeksi diri, memperbincangkan rasa dan intuisi yang ditempuh dalam perjalanannya, dan cara peningkatan diri dari satu rasa ke rasa yang lain, atau menerapkan terminologi-terminologi yang berkaitan dengan hal itu semua.²⁰

Sejak masa itu dan masa-masa selanjutnya, para sufi mulai mengemukakan terminologi-terminologi khusus tentang ilmu mereka. Maka terkenal pulalah ilmu mereka sebagai ilmu batin, ilmu hakikat, ilmu *wirāṭhah* dan ilmu *dirāyah*. Semua istilah tersebut merupakan kebalikan dari ilmu lahir, ilmu syariah, ilmu *dirāsah*, dan ilmu *riwāyah*.²¹

Terkait penyekatan fikih dan tasawuf, Imam Ghazali sampai berkomentar bahwa kini kalimat fikih hanya sebatas urusan talak, berbagai macam sumpah, pemerdekaan budak, macam-macam akad dan pembahasan lain yang sama sekali tidak mengandung unsur ruhaniah.²² Pengertian semacam itu ditolak oleh Al-Ghazali, karena menurut Al-Ghazali berdasarkan apa yang terdapat dalam al-Quran, fikih berkenaan dengan masalah keimanan, bukan persoalan fatwa-fatwa. Pemahaman Al-Ghazali ini merujuk kepada makna awal fikih sebagai ilmu yang berusaha mendalami secara mendalam ketentuan-ketentuan yang terinci, seperti masalah akidah dan ibadah, serta memahami ketentuan-ketentuan yang umum dalam ajaran Islam. Karena itu, fikih tidak hanya terfokus pada masalah-masalah hukum lahiriyah, tetapi juga masalah-masalah hukum batiniyah, yakni pesan-pesan moral yang terkandung dalam hukum-hukum itu sendiri. Fikih dalam perspektif tersebut, disebut oleh Al-Ghazali *ilm ṭarīqah ila al-ākbarah* (pengetahuan

¹⁸ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rafi' Usmani, (Bandung: Pustaka, 2003), 91.

¹⁹ Ibid., 95.

²⁰ Ibid., 92.

²¹ Abu Nashr as-Sarraj, *Al-Luma'*, terj. Wasmukan dan Samson Rahman (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), 49-50.

²² Muhammad ibn Shaykh Abd Karīm Kasnazān, *Mawsū'ah Kasnazāniyah* (Suria: Dār Maḥabbah, 2005), 202.

Misbahul Hadi

tentang jalan menuju akhirat), yaitu pengetahuan tentang bahaya-bahaya nafsu dan hal-hal yang merusak amal perbuatan, pendirian yang teguh dalam memandang persoalan rendahnya dunia, perhatian yang besar terhadap nikmat akhirat, serta pengendalian rasa takut di dalam hati. Dengan demikian dapat dipahamai, bahwa fikih dalam pandangan Al-Ghazali, selain bersifat formalistic-legalistik, juga bersifat sufisti-etik, atau bernuansa tasawuf.²³

Para tokoh semacam ini menguraikan koneksitas antara fikih-tasawuf atau antara syari'at dan hakikat. Dalam menjelaskan hubungan kedua terminology ini para sufi menilik adanya proses perjalanan yang pada akhirnya memunculkan terminologi lain, yaitu tarekat. Makna syari'at atau fikih secara umum lebih mengagah sebagai kata kerja, pelaksanaan dari ketaatan melaksanakan perintah Allah SWT dan menjauhi semua larangan-Nya. Sedangkan tarekat atau tasawuf mengarah pada arti bersikap hati-hati dalam melakukan perjalanan spiritual agar seorang hamba dapat meraih ma'rifat dan *mushābadab* dengan sempurna.²⁴

Al-hasil, banyak ulama yang mengatakan dengan tegas bahwa kedua hal tersebut, baik fikih-tasawuf ataupun syari'at-hakikat merupakan hal yang tidak bisa dipisahkan. Berbagai perumpamaan yang digunakan untuk menggambarkan hubungan keduanya. Pada intinya, sebagaimana ungkapan Imām Mālik menyatakan bahwa seseorang yang bertasawuf tanpa didasari dengan shari'at maka ia termasuk ke dalam kelompok zindiq. Sebaliknya seseorang yang bershari'at tanpa bertasawuf, maka ia termasuk orang fasik. Orang yang menjalankan keduanya maka ia telah melakukan kebenaran yang hakiki.²⁵

Biografi Abdul Wahhāb al-Sha'rāni dan Karyanya *Mizān al-Kubrā*

Nama lengkapnya adalah Abdul Wahhāb ibn Ali ibn Muhammad ibn Zawfan ibn Syaikh Mūsā. Imam al-Sha'rāni adalah seorang sufi asal mesir dan juga ahli fikih syafi'i.²⁶ Lahir di perkampungan Qalaqsyandah Mesir pada 27 Ramadhan 898 H/ 1493 M dan meninggal dunia di Kairo, Mesir pada 973 H/ 1565 M. Dalam silsilah keturunan, al-Sha'rāni masuk dalam keturunan Ali bin Abi Thalib melalui jalur keturun anaknya, Muhammad ibn al-Hanafiyah. Al-Sha'rāni sendiri adalah termasuk generasi kesembilan belas setelah Ali bin Abi Thalib. Pada usia empat puluh kelahirannya di Qalaqsyandah, ia dipindahkan oleh orang tuanya ke kampung ayahnya, Saqiyah Abi

²³ Deswita, Konsepsi Al-Ghazali Tentang Fiqh Dan Tasawuf dalam *JURIS* (Nomor 1 Volume 13, Juni 2014), 85-86.

²⁴ Nawāwy al-Jāwy, *Salālim al-Fudāla* (Surabaya: Haramain, tt), 9-11.

²⁵ Abd Qādir Isā', *Haqā'iq al-Tasawuf* (Suria: Dār al-Urfān, 2004), 456.

²⁶ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf UIN Syarif Hidayatullah*, (Bandung: Prangka, 2008), 31.

Misbahul Hadi

Sya'rah, dalam wilayah Manufiyah. Dengan demikian, sebutan al-Sha'rāni berasal dari nama kampung ayahnya, Sya'rah sebuah desa di wilayah mesir.²⁷

Imam al-Sha'rāni telah memberi pencerahan kepada masyarakat bukan saja dengan ucapannya tapi juga dengan periraku kesehariannya. Imam al-Sha'rāni pernah mendirikan *zawiyah*. *Zawiyah* Imam al-Sha'rāni memiliki peranan penting dimasanya dari sisi keilmuan dan peribadatan, memberikan dampak besar bagi peningkatan keilmuan dan peningkatan kualitas ibadah masyarakat. Di *zawiyah* ini ia berusaha memberi santunan kepada murid-muridnya, mengurus hidup mereka, mencarikan pasangan hidup dan menghajikan mereka yang belum berhaji.²⁸

Paradigma generasi *salaf as-salib* juga dipegang oleh Imam al-Sha'rāni. ia sangat menganjurkan dan menganggap penting untuk menelaah buku-buku syariat seperti tafsir, hadis dan fikih. ia pun menganggap penting mengikuti langkah hidup pemimpin Islam dari kalangan sahabat dan tabi'in. oleh karena itu ia mensyaratkan bagi seorang syaikh sufi agar mendalami ilmu-ilmu syari'at dengan berbagai jenis cabangnya, mengerti prinsip-prinsip hukum imam mazhab yang empat maupun yang lainnya, termasuk dalil dan perbedaan pendapat mereka serta menguasai sumber-sumber hukum. ia juga mengikis unsur-unsur *keburafat* dalam tubuh tasawuf.²⁹

Di samping melakukan pembaharuan di bidang tasawuf, Imam al-Sha'rāni juga melakukan pembaharuan paradigma di kalangan ahli fikih. Ia mengkritik adanya anggapan sebagian ahli fikih yang mengatakan selain mereka tidak punya peran dan pendapat. Oleh karena itu usaha yang tidak kalah penting yang dilakukannya adalah mendamaikan antara penganut tasawuf dengan kalangan ahli fikih pada masa itu.³⁰

Kitab *mīzān al-kubrā* merupakan sebuah karya dari sekian banyak karya yang ditulis oleh Imam al-Sha'rāni. Dalam muqoddimah kitab ini, Imam al-Sha'rāni memulai dengan bacaan *basmalah* dan ungkapan syukur kepada Allah yang telah menjadikan syari'at Islam sebagai samudera yang memunculkan berbagai cabang keilmuan yang bermanfaat.³¹ Analogi yang digunakan secara tersirat telah menunjukkan bahwa syari'at Islam dapat diselami dengan berbagai macam kendaraan yang saling berhubungan. Hal ini sesuai dengan corak yang dimiliki kitab ini yaitu metode komparasi dari berbagai mazhab dengan ciri khas *batiniyyah* yang tidak ditemukan dikitab lain.

²⁷ Ibid., 31.

²⁸ Ahmad Qorib, *Prularitas Kebenaran Ijtihad* (Bandung: Citapustaka Media, 2008), 21.

²⁹ Ibid., 22.

³⁰ Ibid., 23-24.

³¹ Abd al-Wahhab al-Sha'rāni, *al-Mīzān al-Kubrā* ..., 5.

Misbahul Hadi

Lahirnya karya mulia ini merupakan hasil dari desakan dan isyarat para tokoh besar dan para ulama pada masa itu. Imam al-Sha'rāni menegaskan bahwa penulisan karya-nya ini telah disaksikan dan dilihat oleh para guru dan ulama pada saat itu. Ia akan menetapkan karyanya ini jika diterima dan diridhoi oleh mereka. Di samping itu kondisi sosial historis kala itu menuntutnya untuk mendamaikan perselisihan dan perdebatan yang terjadi. Ia menegaskan juga bahwa dirinya mencintai persatuan dan persaudaan dan membenci adanya pecah belah sekalipun dalam permasalahan agama yang tidak lepas dari perbedaan pendapat. Karena perbedaan pendapat para ulama adalah rahmat.³²

Kitab ini memuat beberapa fasal dan bab dimulai dari pembasahan *ṭabarab* (sesuci) seperti kitab-kitab fikih pada umumnya. Dimuat dalam dua jilid, kitab ini mampu menyelaraskan antara tema fikih dengan nuansa metodologi tasawuf.

Dalam melakukan kompromistik dalam kitab ini Imam al-Sha'rāni menggunakan istilah '*azīmah* dan *rukhsab*' untuk menempuh langkah penyelesaiannya. Istilah '*azīmah* dan *rukhsab*' sebenarnya merupakan salah satu pembahasan dalam ushul fikih terkait pembagian hukum *wad'i*, namun tidak untuk penyelesaian *ta'arud al-adillah*. Disamping menggunakan istilah '*azīmah* dan *rukhsab*' dalam model kompromistiknya, Imam al-Sha'rāni menggunakan istilah lain yang maksudnya sama, yaitu *tasydīd* untuk sesuatu yang berkategori berat, sedang *takhsīf* untuk sesuatu yang berkategori yang ringan.³³

Dalam pengklasifikasian dengan corak *takhsīf* dan *tasydīd* ini oleh Imam al-Sha'rāni meliputi beberapa hal, yaitu :

1. *Khitāb syāri'*

Menurut Imam al-Sha'rāni: Khitab yang datang dari Allah dan Rasulullah baik bentuknya perintah (*al-amr*) dan larangan (*an-nahy*) selalu datang dalam dua tingkatan, yakni *takhsīf* dan *tasydīd*, dan tidak pernah dalam satu tingkatan. Dari segi perintah (*al-amr*) misalnya, sebagian ulama ada yang memahami penunjukan lafaznya kepada wajib, dan ada juga yang memami penunjukannya kepada sunah. Begitu juga dengan larangan (*an-nahy*) ada yang memahami penunjukan lafaznya kepada pengharaman sesuatu dan ada juga yang memahaminya hanya sebatas makruh.³⁴

2. Mukallaf

³² Ibid., 7.

³³ Ibid., 19.

³⁴ Ibid., 8.

Mukallaf selaku yang dibebani hukum menurut Imam al-Sha'rāni juga terbagi dua, yaitu orang yang kuat (*al-qawiy* atau *al-aqwiyā*) dan lemah (*ad-da'if* atau *ad-du'afā*), baik dari segi iman maupun fisiknya. Untuk pengklasifikasian jenis ini, Imam al-Sha'rāni juga sering menggunakan istilah *al-akābir* untuk para ulama dan orang shalih dan *al-aṣāgīr* untuk orang awam.³⁵

Dalam kitab *mīzān al-kubrā*, Imam al-Sha'rāni mengatakan:

Allah swt. tidaklah menjadikan segala sesuatu yang bermanfaat itu selamanya bermanfaat secara mutlak, juga tidak menjadikan segala sesuatu yang menyengsarakan itu selalu menyengsarakan secara mutlak. Mungkin apa yang bermanfaat bagi seseorang bisa berbahaya bagi orang lain, dan apa yang berbahaya bagi seseorang bisa bermanfaat bagi orang lain. Mungkin juga sesuatu yang bermanfaat dalam waktu tertentu bisa berbahaya pada waktu-waktu yang lain, dan sebaliknya.³⁶

Ungkapan tersebut memberi isyarat bahwa segala sesuatu memiliki kadar dan penempatan yang berbeda, begitupun dalam syari'at Islam. Keberadaan mukallaf dalam melaksanakan syari'at Islam tidak lepas dari keadaan kuat dan lemah, baik dalam tataran fisik maupun keyakinannya di setiap waktu.

Sekalipun sesuatunya berada pada dua tingkatan, bukan berarti seseorang bisa bebas memilih mana yang ia sukai. Kedua tingkatan ini menurut Imam al-Sha'rāni penerapannya harus berurutan (*at-tartīb al-wujūbi*) yang dimulai dari *'aẓīmah* lalu apabila tidak mampu maka turun ke *rukhsah*. Mukallaf yang tingkat keimanannya dan fisiknya kuat mendapat *khiṭāb* yang tegas tanpa ada dispensasi baik mengenai hukum yang jelas maupun hasil *istinbāṭ* menurut mazhab yang dianut si mukallaf tersebut atau menurut mazhab yang lain. Sedang bagi mukallaf yang fisik dan keimanannya lemah mendapat *khiṭāb* yang mengandung dispensasi baik mengenai hukum yang jelas maupun hasil *istinbāṭ* menurut mazhab yang dianut si mukallaf tersebut atau menurut mazhab yang lain.³⁷

Selanjutnya, bagi mukallaf yang kuat tidak diperintahkan untuk beralih turun ke tingkat *rukhsah* dikarenakan ia mampu melaksanakan *khiṭāb 'aẓīmah*. Jika seorang mukallaf yang kuat diperbolehkan beralih ke tingkat yang ringan, itu berarti bermain-main dalam masalah agama. Begitu juga dengan mukallaf yang lemah tidak diwajibkan naik beralih ke tingkat *'aẓīmah*, sedangkan ia tidak mampu untuk melaksanakannya. Tetapi seandainya ia memaksakan diri untuk

³⁵ Ibid., 8.

³⁶ Ibid., 10.

³⁷ Ibid., 8.

Misbahul Hadi

melaksanakan *'aẓīmah*, maka kita tidak boleh melarangnya, kecuali dengan alasan *syar'i*.³⁸ Dalam hal ini sikap kehati-hatian dalam memilih dan mengambil hukum (*akhd al hukmi ikhtiyat*) sangat diperhatikan oleh Imam al-Sha'rāni, karena hal tersebut mengandung *tala'ub* (mempermainkan) hukum Agama.

Dimensi Tasawuf dalam Hukum Fikih: *Akhd al-Hukmi Ikhtiyat* Perspektif al-Sha'rāni

Salah satu upaya Imam al-Sha'rāni dalam membangun koneksitas antara fikih-tasawuf atau syari'at dan hakikat adalah melibatkan model *kasyf* yang memiliki hubungan erat di dunia tasawuf dalam epistemologi syari'atnya. al-Sha'rāni telah mengemukakan pandangannya dalam *mizān al-kubrā* bahwa pengetahuan tentang syariat (khususnya tentang hukum) bisa diperoleh melalui tiga cara yang bersifat hierarkis, sesuai dengan kapasitas individual (dari tingkatan paling bawah), yaitu: *al-Taslīm wa al-īman*, *al-Naẓhar wa al-Istidlāl*, dan *al-Kashf wa al-Ṭyān*.³⁹

Bagi sebagian sufi, *kasyf* bisa dijadikan rujukan utama dalam melakukan konfirmasi (*tabayyun*) untuk menilai (kebenaran) hasil pemikiran rasional (*al-fikr*) yang dilakukan para mujtahid (ahli Fikih). Hal itu misalnya terlihat pada tokoh besar sufi, Ibn 'Arabi (w. 1240) ketika dia menyebut contoh-contoh kasus yang mengisyaratkan bahwa jalan *kasyf* itulah yang cenderung dia gunakan dan yang mengantarkannya pada *ilm al-yaqīn* (atau bahkan *'ain al-yaqīn*). Menurut Ibn 'Arabi, banyak Hadits yang dari sisi ilmu riwayat, tergolong sahih tetapi berdasarkan *kasyf* para imam sufi dari pertemuan (spiritual) mereka dengan Rasulullah saw. ternyata hadits-hadits tersebut tidak sahih sehingga tidak mereka amalkan, sekalipun mereka tahu hadits itu diamalkan oleh para ulama fikih bersama pengikut mereka.⁴⁰

Namun, seorang hamba Allah swt. memang tidak akan bisa mencapai tingkatan yang tinggi itu kecuali melalui dua cara, Pertama, lewat *al-jadẓb al-ilāhī* yang terjadi semata-mata atas kehendak-Nya dan tidak dapat diusahakan. Kedua (yang dapat diikhtiarkan) adalah *sulūk* di bawah bimbingan syaikh yang sungguh-sungguh berkompenten. Dalam amal perbuatan setiap manusia senantiasa terdapat cacat (lahir maupun batin) yang sekalipun mungkin dia dapat berupaya melenyapkan sendiri dengan jalan tekun beribadah, tetapi sebenarnya dia tetap tidak akan mampu mencapai sumber utama pengetahuan tentang syariat, karena (dengan jalan itu) dia sebenarnya justru telah masuk

³⁸ Ibid., 8.

³⁹ Abd al-Wahhab al-Sha'rāni, *al-Mizān al-Kubrā al-Sha'rāniyyah* (Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013), 6.

⁴⁰ Ibrahim Hilal, *Al-Tashawwuf al-Islām bayna al-Dīn wa al-Falsafah* (Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1979), 171.

Misbahul Hadi

dalam perangkap *taqlīd* kepada imamnya yang kemudian menjadi penghalang dari kemungkinan mengetahui sumber utama syariat seperti yang telah dilihat oleh imamnya tersebut. Dengan demikian, untuk sampai (*wuṣūl*) kepada pengetahuan tentang sumber utama syariat (*'ain al-syari'ah al-kubrā*), keberadaan syekh sebagai pembimbing dalam perjalanan spiritual merupakan persyaratan mutlak.⁴¹

Menurut al-Sha'rāni, langkah untuk mendapatkan ilmu syariat lewat *kasyf* langsung dari sumbernya, adalah sebagai berikut.

1. Mula-mula, melaksanakan suluk (menjalani kehidupan tasawuf) di bawah bimbingan syekh yang benar-benar berkompeten (*al-'arif*) dalam melakukan evaluasi atas setiap gerak dan diam manusia. Seorang murīd harus memasrahkan segenap urusan dirinya, keluarganya dan cara pengurusan seluruh harta bendanya berdasarkan petunjuk syekh tersebut dengan segala keikhlasan hati. Langkah awal ini adalah salah satu di antara hal yang paling pokok.⁴²

Ia menegaskan dalam karya mizan al kubronya:

Wahai saudaraku, jika kamu ingin sampai (*wuṣūl*) kepada pemahaman mizan ini dengan *dzauq* maka hendaknya kamu menempuh *ṭarīq al-qaum* dan *riyāḍah* di bawah bimbingan seorang syekh yang terpercaya dan telah mencapai tingkatan dzauq dalam thariq itu, agar nantinya dia bisa membimbingmu untuk senantiasa ikhlas dan jujur dalam ilmu dan amal, serta membantu membersihkan segenap noda kotor dalam hati yang dapat menghalangimu dalam perjalanan ruhani itu. Patuhi perintah-perintahnya agar kamu bisa mencapai tingkat kesempurnaan (*maqām al-kamāl al-nasabi*).⁴³

Perjalanan suluk yang dilakukan tanpa bimbingan seorang syekh sering kali tidak lepas dari noda perasaan riya' (pamer), *jadal* (perdebatan sengit) dan ambisi duniawi lainnya meskipun tidak terkatakan secara eksplisit oleh orang yang bersangkutan. Jika sudah demikian, maka perjalanan suluk itu tidak akan dapat mengantarkan kepada tujuan yang sebenarnya, sekalipun kawan-kawannya mungkin akan mempercayai status *quṭbiyyah* dalam dirinya, padahal hal itu sama sekali tidak akan berguna.⁴⁴

Imam al-Sha'rāni menukil perkataan Syekh Muhyiddin (Ibn Arabi) dalam al-Futuhāt al-Makkiyah bahwa barangsiapa menempuh perjalanan ruhani tanpa bimbingan syekh yang terpercaya serta tidak wara' (menjaga dirinya) dari apa yang diharamkan oleh Allah swt. niscaya

⁴¹ Abd al-Wahhab al-Sha'rāni, *al-Mizān al-Kubrā* ..., 28.

⁴² Abd al-Wahhab al-Sha'rāni, *al-Mizān al-Kubrā*..., 27.

⁴³ Ibid., 39.

⁴⁴ Ibid., 39

Misbahul Hadi

dia tidak akan sampai pada tingkatan ma'rifah sekalipun dia beribadah dengan tekun sepanjang usia Nabi Nuh as.⁴⁵

2. Prosedur kedua yang harus ditempuh, adalah menindak lanjuti semua prosedur tersebut dengan langkah-langkah berikut: (a) Menjaga kesucian dari hadats, sepanjang hari, baik siang maupun malam, selagi dirinya masih terjaga (tidak tidur). (b) Melaksanakan puasa terus-menerus (setiap hari) selama menjalani masa *sulūk* kecuali dalam situasi yang benar-benar darurat. (c) Tidak mengkonsumsi makanan dan minuman yang (seluruh atau sebagian bahan pembuatannya) berasal dari bagian tubuh makhluk bernyawa (menjadi vegetarian). (d) Menahan diri dari makan dan minum kecuali ketika situasi sudah mencapai tingkatan darurat. (e) Tidak mengkonsumsi makanan dan minuman yang berasal dari orang-orang yang tidak wara' dalam menjaga penghasilannya, seperti orang yang hidup hanya dengan mengandalkan pemberian orang lain karena pandangan kebaikan hati atau zuhud-nya dan orang yang berkolaborasi dengan penguasa yang tidak wara'. (f) Tidak membiarkan ingatan dan pikirannya lupa kepada Allah meskipun hanya sekejap. Dia harus senantiasa *muraqabah* sepanjang hari, baik siang maupun malam, atas dasar keyakinan yang teguh bahwa Allah swt. senantiasa mengawasinya.⁴⁶

Dari berbagai argumen yang digunakan di atas, terlihat jelas bagaimana Imam al-Sha'rāni mencoba mensinergikan fikih-tasawuf. Bahwa prosedur pertama, seseorang yang bersuluk untuk memahami hakikat hukum syari'at harus berada dibawah bimbingan syaikh atau guru mursyid. Prosedur kedua ia harus menjalani berbagai riyadhoh yang sesuai dengan hukum syari'at. Bagaimanapun bentuk *kasyf* atau *mukāshafah* harus sesuai dengan tataran syariat dengan berlandaskan kitab dan sunnah. Seandainya *kasyf* tersebut tidak sesuai maka haram untuk mengamalkannya. Karena *kasyf* yang benar tidak akan datang kecuali sesuai dengan syari'at.⁴⁷

Meninjau beberapa hadis Nabi Saw., al-Sha'rāni mendapati penerapan hukum yang dinilai *takhfīf* atau *tasydīd*. Hal tersebut tidak menunjukkan ketidak konsistennya Nabi Saw., dalam memberi keputusan hukum. Namun apa yang diucapkan Nabi atau jawaban dari pertanyaan sebagian sahabat itu berdasarkan siapa yang bertanya dan bagaimana kondisi yang ada. Berikut ini beberapa penerapan *takhfīf-tasydīd* yang dituangkan Imam al-Sha'rāni dalam karyanya *mīzān al-kubrā*;

⁴⁵ Ibid., 39.

⁴⁶ Abd al-Wahhab al-Sha'rāni, *al-Mīzān al-Kubrā*, 27.

⁴⁷ Ibid., 17.

Misbahul Hadi

1. Hadis al-Baihaqy dari riwayat Ibn Abbas ra., dalam permasalahan malaikat Jibril ketika menjadi imam sholatnya Nabi Saw., bahwa malaikat Jibril melaksanakan sholat Isya' bersama Rasulullah Saw., ketika hilangnya mega merah. Namun pada kesempatan kedua beliau melaksanakannya ketika melewati sepertiga malam yang pertama. Lantas beliau berkata; “waktu pelaksanaan sholat Isya' adalah di antara kedua waktu ini, yaitu hilangnya mega merah sampai sepertiga malam yang pertama”. Dan juga hadis riwayat Ibn Abbas yang lain disebutkan, “waktu sholat Isya' itu sampai terbitnya fajar.” Kedua hadis tersebut memiliki perbedaan hukum mengenai waktu pelaksanaan sholat Isya'. Hadis pertama dinilai mengandung nilai *tasydīd* karena kemungkinan keluarnya waktu sholat Isya' ketika melewati sepertiga malam pertama. Dan hadis kedua dinilai mengandung nilai *takhfīf* karena kelonggaran waktu pelaksanaannya sampai munculnya fajar.⁴⁸ Nilai *tasydīd* tersebut dapat diaplikasikan untuk orang yang ingin mendapatkan keutamaan melaksanakan sholat di awal waktu, sedangkan nilai *takhfīf* dari hadis kedua dapat menjadi keringanan untuk orang yang memang tidak mampu melaksanakannya di awal waktu.
2. Hadis al-Baihaqy dan lainnya yang dinilai hadis marfu' dikatakan, “tidak ada sholat (yang sah) kecuali dengan membaca surat al-fatihah”. Sedangkan menurut hadis Imam Abu Hanifah dan al-Baihaqi dikatakan, “barangsiapa yang melaksanakan sholat di belakang imam (berjama'ah), maka bacaan imam telah mewakili bacaan orang itu.” Imam al-Sha'rāni mengomentari hadis tersebut bahwa pendapat semacam ini dicakupkan atas para ulama yang hatinya selalu mengingat Allah swt., ketika mendengar bacaan dari imamnya sehingga bacaan dari imam dianggap telah memenuhi kewajiban yang harus dibaca oleh makmum. Dalam hadis al-Baihaqi yang lain dikatakan, “aku (Rasulullah) melihat kalian membaca sesuatu dibelakang imam kalian ketika sholat?.” Para sahabat menjawab, “benar ya Rasulullah.” Lantas Rasulullah bersabda, “jangan lakukan hal demikian kecuali membaca *ummul kitab* (al-fatihah) karena sesungguhnya tidak ada sholat bagi orang yang tidak membacanya.” Diriwayat lain dikatakan, “jangan membaca sesuatu ketika sholat *jahr* selain *ummul kitab*.” Imam Atha' berkata; “mereka berpendapat demikian bahwa keharusan membacanya itu berlaku bagi makmum ketika imam sholat *sirr* (dhuhur dan ashar), bukan sholat yang *jahr* (maghrib, isya' dan shubuh). Maka perihal tersebut diberlakukan dua pertimbangan yaitu *takhfīf* dan *tasydīd*.⁴⁹

⁴⁸ Ibid., 101.

⁴⁹ Ibid., 104.

Misbahul Hadi

3. Hadis riwayat al-Baihaqi dan lainnya dari sahabat Anas Ibn Malik dikatakan bahwa Nabi saw., berqunut selama satu bulan seraya berdo'a untuk satu kaum, kemudian beliau meninggalkannya kecuali qunut ketika sholat shubuh, dan tidak pernah berhenti hingga akhir hayatnya. Hadis serupa yang diriwayatkan oleh al-Bukhori dikatakan bahwa Rasulullah Saw., melakukan qunut dalam rokaat akhir dari sholat shubuh setelah mengucapkan *sami'allhu li man hamidab*. Sedangkan hadis berbeda yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari Abdullah Ibn Mas'ud bahwa Rasulullah saw., tidak melakukan qunut dalam sholatnya. Cerita berbeda dari Abu Mukhalid, Ia berkata, "aku melaksanakan sholat shubuh dibelakang Abdullah Ibn Umar dan beliau tidak membaca qunut." Kemudian aku bertanya padanya, "aku tidak melihatmu membaca qunut?" lalu beliau menjawab, "aku tidak melihat hal tersebut dilakukan satu orang pun dari para sahabat. Dari berbagai hadis diatas, golongan yang pertama dikategorikan ke dalam *musyaddid* sedangkan golongan kedua termasuk *mukhoffif*.⁵⁰

Menempuh dua aspek hukum, baik *azimah* dan *rukhsah* atau dalam istilah Imam al-Sha'rāni disebut *takhfif* dan *tasydīd* merupakan hal yang moderat. Model kompromi terhadap dua hukum semacam ini dalam istilah fikih disebut *talfiq*.

Talfiq menurut istilah hukum Islam sebagaimana yang dikemukakan Wahbah az-Zuhaili adalah menggabungkan praktik *taklīd* kepada dua imam atau lebih dalam mengamalkan suatu perbuatan yang mempunyai beberapa rukun dan beberapa bagian, yang antara satu bagian dengan lainnya saling berkaitan, dan setiap bagian tersebut mempunyai hukum tersendiri secara khusus. Dan dalam menetapkan hukum bagian-bagian tersebut, para ulama berbeda pendapat. Namun, orang yang *talfiq* bertaklid kepada seorang di antara ulama tersebut dalam hukum satu bagian saja, sedangkan dalam hukum bagian yang lain dia bertaklid kepada ulama yang lain. sehingga, bentuk amalan dikerjakan itu merupakan gabungan antara dua mazhab atau lebih.⁵¹

Sekalipun *talfiq* boleh dilakukan menurut sebagian pendapat, ia tetap juga memiliki batasan-batasan tertentu. *Talfiq* bisa dilarang karena adanya eksistensi *talfiq* itu sendiri. Seperti apabila praktik *talfiq* itu menyebabkan kepada penghalalan perkara yang diharamkan, seperti khamar, zina, dan semacamnya. Selain itu, *talfiq* bisa dilarang karena adanya perkara yang menyertainya, seperti: *Pertama*, mencari-cari pendapat yang mudah (*tatabbu' ar-rukhsah*) dengan sengaja. Seperti contoh misalnya mengambil pendapat yang paling ringan dalam setiap mazhab tidak dalam keadaan darurat

⁵⁰ Ibid., 105.

⁵¹ Wahbah Zuhaili, *Usul Fiqh al-Islamiy*, (Damaskus : Darul Fikri, 1986), 92.

Misbahul Hadi

dan tanpa ada uzur. *Kedua*, praktik *talfiq* yang bertentangan dengan keputusan hakim (pemerintah). Hal ini karena maksud utama adanya ketetapan hakim (pemerintah) adalah untuk menghilangkan pertentangan dan perbedaan pendapat, dan supaya tidak ada kekacauan. *Ketiga*, *talfiq* yang menyebabkan seseorang harus membatalkan praktik amalan berdasarkan taklid yang telah dilakukan, atau membatalkan perkara yang disepakati semua ulama, sebagai konsekuensi dari suatu amalan yang dilakukan dengan cara *taklid*.⁵²

Berbagai permasalahan tersebut jika dibandingkan dengan model kompromistik Imam al-Sha'rāni merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari, karena pada dasarnya seluruh imam mujtahid itu benar dan tidak ada kewajiban bagi seorang mukallaf untuk menetapi satu mazhab. Namun demikian, Imam al-Sha'rāni menegaskan bahwa kebolehan ini hanya berlaku ketika mengalami keadaan yang mendesak dan darurat atau ketika seseorang tersebut memang berhak mendapat keringanan itu. Karena pada dasarnya, dua aspek *takhsif* ataupun *tasydīd* tersebut bersifat *tartīb al-mujribi* bukan bersifat *takhyir* kecuali dalam beberapa syarat yang mengecualikan. Dalam artian, seorang mukallaf tidak diperbolehkan memilih antara dua hukum rukhsah dan azimah sedang ia dalam keadaan mampu melaksanakan hukum azimah. Karena hal tersebut dianggap mempermainkan ibadah.⁵³

Selain itu, seseorang yang *bertalfiq* hendaknya juga memenuhi semua syarat-syarat yang berlaku dalam mazhab tersebut sebagai tindakan kehati-hatian (*akhd al-hukmi ikhtiyāṭ*) dalam masalah agama dan dikhawatirkan mengurangi nilai ibadah seseorang. Karena mengambil tindakan kehati-hatian dalam melaksanakan suatu hukum memiliki nilai kelebihan tersendiri. Imam al-Sha'rāni melanjutkan bahwa kasih sayang Allah yang diberikan melalui Rasulullah Saw kepada hambanya itu bermacam-macam. Orang yang kuat akan mendapat kasih sayang dengan kewajiban, usaha dan keutamaan melalui hukum azimahnya yang dapat meningkatkan derajatnya disisi Allah. Sedangkan orang yang lemah akan mendapat kasih sayang dengan tidak adanya paksaan dalam dirinya, menjalankan kewajiban sesuai kemampuannya tanpa ada pengurangan pada nilai ibadahnya. Yakni dia akan dicatat sebagaimana ibadahnya orang yang kuat.⁵⁴

Demikianlah beberapa penerapan kompromistik Imam al-Sha'rāni yang kesemuanya tidak lepas dari beragamnya pendapat di kalangan ulama. Namun demikian, hal ini perlu diketahui oleh siapa saja manakala ia memutuskan untuk mengamalkan hukum yang datang dalam bentuk *takhsif*

⁵² Ibid.

⁵³ Abd al-Wahhab al-Sha'rāni, *al-Mizān al-Kubra* ..., 15.

⁵⁴ Ibid., 35.

Misbahul Hadi

dan *tasydid*, dan mengingat bahwa kesempurnaan dalam mengamalkan sesuatu hanya ada jika disertai pengetahuan ilmu serta keikhlasan dalam mengamalkannya.

Penutup

Tasawuf mengajarkan pencarian makna dan pendalaman agama sebagai bentuk kesempurnaan dengan menekankan pada aspek mendalam (esoteric) dibandingkan dimensi luar (eksoteric) melalui sistem wirid, *riyāḍah*, *mujāḥadah* dan sedemikian rupa yang terstruktur di bawah bimbingan mursyid. Sehingga, dengan nilai tasawuf tersebut, pelaksanaan ibadah akan lebih sempurna.

Imam al-Shaʿrānī memberi upaya sinergitas antara fikih dan tasawuf. Dimana pada saat itu, terjadi gesekan-gesekan yang melupakan dua aspek penting dalam hukum Islam. Menurut Imam al-Shaʿrānī keduanya merupakan dua hal yang saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Bahkan pengambilan hukum syariʿat dapat dilakukan metode kasyf yang erat kaitannya dengan fikih. Metode semacam ini merupakan langkah kehati-hatian untuk seseorang demi mencapai kesempurnaan nilai beribadah. Disisi lain, pengambilan hukum semacam ini harus melalui perjalanan yang ketat, seperti adanya mujahadah, berada di bawah bimbingan seorang guru, dan lain-lain. Bagaimanapun juga, Metode kasyf ini harus sesuai tataran hukum syariʿat Islam. Oleh karena itu, kedua aspek antara fikih-tasawuf saling memberi sinergitas yang utuh. Bentuk kompromistik Imam al-Shaʿrānī menegaskan bahwa kebolehan memilih dua aspek hukum, baik takhfif atau tasydid hanya berlaku ketika mengalami keadaan yang mendesak. Karena pada dasarnya, dua aspek *takhfif* ataupun *tasydid* tersebut bersifat *tartib al wujubi* bukan bersifat *takhyir*. Dalam artian, seorang mukallaf tidak diperbolehkan memilih antara dua hukum *takhfif* dan *tasydid* sedang ia dalam keadaan mampu melaksanakan hukum azimah. Karena hal tersebut dianggap mempermainkan ibadah dan mengurangi nilai kesempurnaan beribadah.

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi. *Ensiklopedi Tasawuf UIN Syarif Hidayatullah*. Bandung: Prangkas, 2008.

Baidan, Nahrudin. *Metodologi penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Deswita, Konsepsi Al-Ghazali Tentang Fiqh Dan Tasawuf dalam *JURIS*. Nomor 1 Volume 13, Juni 2014.

Misbahul Hadi

Hasbiyah Radd al-Muhtār. bagian: madzhab hanafy, al-maktabah al-Syamilah.

Hilal, Ibrahim. *Al-Tashawwuf al-Islâm bayna al-Dîn wa al-Falsafah*. Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1979

Isâ', Abd Qâdir. *Haqâ'iq al-Tasawwuf*. Suria: Dâr al-Urfân, 2004.

Jâwy, Nawâwy (al-). *Salâlim al-FundaLa*. Surabaya: Haramain, tt.

Kasnazân, Muhammad ibn Shaykh Abd Karîm. *Mawsû'ah Kasnazaniyah*. Suria: Dâr Maḥabbah, 2005.

Moleong, Lexi J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2006.

Muhammad, Yusuf Khathar, *al-Mausû'ah al-Yûsufiyyah fî Bayân Adillat al-Şufiyyah*. cet. 2, Maktabah Dar al-Albab, 1999 M.

Qorib, Ahmad. *Pluralitas Kebenaran Ijtihad*. Bandung: CitaPustaka Media, 2008.

Sarraj, Abu Nashr (as-). *Al-Luma'*, terj. Wasmukan dan Samson Rahman. Surabaya: Risalah Gusti, 2002.

Sha'rani, Abd al-Wahhab (al-). *al-Mizân al-Kubrâ al-Sha'râniyyah*. Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013.

Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi Ash (al-). *Hukum-Hukum Fikih Islam*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.

Suwendra, Wayan. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Dalam Ilmu Social, Pendidikan, Kebudayaan Dan Keagamaan*. Bandung: NILACAKRA, 2018.

Syarifuddin, Amir. *Garis-Garis Besar Fikih*. Jakarta: Kencana, 2003.

Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi (al-). *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rafi' Usmani. Bandung: Pustaka, 2003.

Zuhaily, Wahbah (al-). *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr al-Muâşir, 1997.

Zurruq, Ahmad. *Qowâ'id at-Taşawwuf*. Damaskus: Dar al-Bairuti, 2004.

