

PERSENYAWAAN FIQIH DENGAN TASAWUF: Studi Pemikiran Syah Waliyullah



Oleh Abd Moqsith Ghazali

Staf Pengajar Fakultas Syari'ah IAI Ibrahimiy
Sukorejo Asembagus Situbondo dan Kandidat
Doktor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Biografi Sosial-Intelektual¹

Tokoh pembaharu pra-modern² yang dikenal Syah Waliyullah ini bernama lengkap Quthb al-Din Ahmad ibn al-Syaikh 'Abd al-Rahim ibn Wajih al-Din al-Syahid ibn al-Mu'azham ibn Manshûr ibn Ahmad ibn Mahmud ibn Qawwam al-Din. Ia lahir di Dihli, India—sehingga di belakang namanya disebut al-Dihlawi—pada hari Rabu tanggal 4 Syawal 1114 H/21 Pebruari 1702 M dan meninggal pada 19 Muharram 1176 H/10 Agustus 1762 M dalam usia 60 tahun.

Tokoh yang nanti terkenal sebagai lokomotif pembaharuan Islam di India abad ke-18 M ini dari garis ayah mempunyai silsilah sampai kepada Khalifah Umar ibn al-Khatâb, sehingga selain kata al-Dihlawi di belakang namanya juga sering dilengkapi dengan *nisbah* al-'Umari al-Faruqi. Sedangkan dari garis ibu, sampai kepada Ali ibn Abi Thalib.³

Berkaitan dengan gelar Waliyullah dan Quthb al-Din, terdapat suatu kisah menarik yang menjelaskan asal-muasal

¹Untuk biografi dan karya-karya secara rinci dari Syah Waliyullah, lihat karyanya *Anfas al-'Arifin* (Delhi, 1315 H./1897 M.), terutama hlm. 162-201; al-Hasani, *Nuzhat al-Khawâtir fi Buhjat al-Masâmi' wa al-Nawâzhir* (Hayderabad: Da'irah al-Ma'arif al-Usmâniyah, 1959) hlm. 398-415; al-Baghdadi, *Hadiyyat al-'Arifin: Asmâ' al-Mu'allifin Atsar al-Mushannifin*, (Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1951) hlm. 500; G.N Jalbani, *Life of Shah Waliyullah* (Delhi, Idarah-I-Adabiyat-i-Delhi, 1980); Rizvi S.A.A, *Shah Waliyullah ana His Time*, (Canberra, Ma'rifah Publishing House, 1980)

²Harun Nasution membagi sejarah Islam ke dalam tiga periode besar. *Pertama*, periode klasik yang berlangsung antara tahun 650-1250 M. *Kedua*, periode pertengahan atau pra modern yang berlangsung antara tahun 1250-1800 M. *Ketiga*, periode modern yang berlangsung antara tahun 1800-sekarang. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 13-14.

³Al-Kandahlawi, *Awjaz al-Masâlik ilâ Muwaththa' Mâlik*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1982), hlm. 87. Bandingkan juga dengan Abdul Hamid Shiddiqie, *Renaissance in Indo-Pakistan: Syah Waliyullah al-Dihlawi*", dalam M.M Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Wistoden: Otto Harrasawits, 1966), hlm. 1557.

penamaannya itu. Al-Namir mengisahkan bahwa Syah Abdurrahim, ayahanda Waliyullah, berulang kali bermimpi tentang akan dilahirkannya seorang putera yang shalih. Permakluman yang sama juga diterimanya dari orang-orang yang dikenal sebagai *awliyâ'*, seperti Quthb al-Din Bakhtiar Ka'ki, seorang wali (*the holy person*) yang paling kesohor. Ia meminta kepada Syah Abdurrahim agar anak yang lahir nanti diberi nama wali. Tawaran ini terus dipenuhi. Bayi itu kemudian diberi nama Quthb al-Din, yang populer dengan sebutan Waliyullah.⁴

Sementara, gelar "Syah" di depan namanya memang biasa disematkan bagi anggota-anggota sebagian keluarga terpandang (aristokrat), sekadar sebagai salah satu wujud penghormatan. Meski demikian, sejarah kehidupan Syah Waliyullah tidak mencerminkan seorang ningrat. Dia berproses dan hidup sebagaimana layaknya masyarakat kebanyakan. Pada usia lima tahun, Syah Waliyullah kecil memasuki pendidikan dasar. Dalam masa pendidikan tersebut,

tepatnya pada usia tujuh tahun, ia telah mampu menghafal al-Qur'an secara keseluruhan. Dan pada usia menjelang lima belas tahun, Syah Waliyullah diinisiasi ayahnya, Syah Abdurrahim⁵, ke dalam tarekat Naqsyabandiyah, Qadiriyah dan Chisytiyyah. Tak mengherankan, jika dalam usia yang masih dini, ia sudah menguasai berbagai jenis ilmu pengetahuan yang pada saat itu dinilai sebagai materi kajian tingkat tinggi. Prestasi ini sungguh mengagumkan. Di bidang keilmuan, ia tidak hanya memperdalam fiqih, tafsir, dan hadits, melainkan juga mantiq (logika), filsafat, astronomi, kedokteran, dan matematika. Antara umur tujuh belas dan dua puluh sembilan tahun, dia mencurahkan tenaganya untuk mengajar di Madrasah yang diwariskan ayahnya.

Dalam usia 29 tahun, tepat pada tahun 1143-1144 H/1731-1732 M, Syah Waliyullah kemudian berangkat ke Hijaz untuk melanjutkan pendidikannya dalam dua musim haji.⁶ Banyak literatur menjelaskan secara singkat bahwa dia

⁴Al-Namir, *Târikh al-Islâm fi al-Hind*, (Kairo: Dar al-'Ahd al-Jadid, 1959), hlm. 413. Bandingkan dengan A. Malik Madani, Syah Waliyullah al-Dihlawi; Pembaharu dari India, dalam majalah *Pesantren*, No. 3 Vol. III, 1986, hlm. 69.

⁵Syah Abdurrahim (w. 1131 H./1719 M.) adalah seorang ulama terkemuka pada masanya. Dia termasuk salah seorang anggota tim penyusun *Patawi Hindiyab* atau *Fatawa-i-Ahli-mingiri*, sebuah kodifikasi yurisprudensi Islam dalam mazhab Hanafi sebanyak empat jilid, yang disusun atas perintah raja Aurangzeb Bahadur Alamgir (1028-1118 H./1618-1707 M.). Baca Ahmad Ratib 'Armus dalam Mukaddimah kitab *al-Inshâf, op. cit.*..., hlm. 8. Bandingkan juga al-Namir, *Târikh, op. cit.*..., hlm. 413.

⁶Tentang perjalanan Syah Waliyullah ke Hijaz ini, sebagian besar penulis menyebut karena distimulir oleh keinginan untuk memperluas ilmu, di samping dalam rangka untuk menunaikan ibadah haji. Namun, M. Mujeeb menyodorkan alternatif lain. Bahwa kepergiannya ke sana untuk menghindari dari reaksi keras ulama konservatif atas keberanian Waliyullah dalam menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Persia yang pada masa itu masih dipandang tabu. Lihat M. Mujeeb, *The Indian Muslim*, (London: George Allen and Union, 1967), hlm. 277.

mengambil kesempatan belajar dengan beberapa ulama Haramain terkemuka. Di Mekah, dia mengikuti *halqah-halqah* dari Wafd Allah ibn Sulaiman al-Maliki al-Makki, dengan siapa dia membaca *al-Muwaththa'* karya Malik dengan *isnâd* dari gurunya, Hasan al-'Ajami.⁷ Dia juga belajar bersama seorang *muhaddits* dan mufti Mekah, Taj al-Din al-Qal'i al-Hanafî (w. 1172/1759)⁸, yang juga menjadi murid Isa al-Maghribi, Hasan al-'Ajami, al-Barzanji, dan Abdullah al-Bashri. Dengan al-Qal'i, Waliyullah membaca kitab *Shahih* karya al-Bukhari, *al-Muwaththa'* karya Malik, dan beberapa buku hadits yang kurang begitu dikenal. Menurut al-Kattani, al-Qal'i adalah salah seorang ulama dengan *isnâd* yang unggul.⁹

Guru paling penting dari Waliyullah adalah al-Syaikh Abu Thahir Muhammad ibn Ibrahim al-Kurani. Bersamanya dia menyelesaikan telaah hadits sepuas hatinya. Banyak penelaah tentang Syah Waliyullah yang berkesimpulan bahwa pengaruh Abu Thahir terhadapnya hanya

dapat dikalahkan oleh ayahnya sendiri, Syah Abdurrahim.¹⁰ Sambil duduk bersama Abu Thahir di bawah ceruk Usman di depan pusara Nabi, Syah Waliyullah menyelesaikan telaahnya atas buku-buku hadits seperti *al-Kutub al-Sittah*, *al-Muwaththa'* karya Malik, *Musnad* karya Ahmad ibn Hanbal, *al-Risâlah* dan *al-Jâmi' al-Kabîr* karya Syafi'i, serta *Musnad* karya al-Darimi.¹¹

Sebagaimana diriwayatkan sendiri oleh Syah Wali Allah, Abu Thahir dalam *halqah*-nya selalu menekankan universalitas tradisi Nabi dan karena alasan itu, dia merasakan kebutuhan mendamaikan berbagai penafsiran hadits di antara para ulama. Abu Thahir juga sangat prihatin dengan persaingan di kalangan para Syaikh sufi yang selanjutnya mewariskan pertikaian itu kepada para pengikut mereka. Selain menerima ijazah untuk mengajar dan meriwayatkan hadits, Syah Waliyullah juga diinisiasi ke dalam tarekat-tarekat yang diikuti Abu Thahir. Meski dia belajar bersama Abu Thahir hanya sekitar

Berkenaan dengan penerjemahan ini, data historis justru menunjukkan bahwa aktivitas penulisan baru dimulai oleh Syah Waliyullah setelah ia pulang dari Hijaz pada tahun 1144 H./1733 M. Lihat A.J Halepota, *Philosophy of Shah Waliyullah*, (Hyderabad Sind University Publication, Tanpa Tahun), hlm. 3. Bahkan, Harun Nasution menegaskan bahwa Syah Waliyullah baru menyempurnakan penerjemahan al-Qur'an itu pada tahun 1787 atau 25 tahun setelah pulang dari Hijaz. Baca Harun Nasution, *Pembabaran dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 22.

⁷Syah Waliyullah, *Anfas, op.cit.*..., hlm. 191; al-Hasani, *Nuzhat, op.cit.*..., jilid VI, hlm. 400.

⁸Muhammad ibn Abd al-Muhsin al-Qal'i al-Makki dilahirkan di Mekah. Setelah belajar di sana, dia melakukan perjalanan ke Damaskus, di mana dia belajar dengan ulama besar dari Syiria, Abd al-Ghani al-Nabulusi. Lalu dia pergi ke Mesir dan Turki sbelum kembali ke Mekah. Baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 141.

⁹Syah Waliyullah, *Anfas, op.cit.*..., hlm. 192-193; al-Hasani, *Nuzhat, op.cit.*..., hlm. 400.

¹⁰S.A.A Rizvi, *Shah Waliyullah and His Times.*, hlm. 215.

¹¹Al-Hasani, *Nuzhat, op.cit.*..., hlm. 400.

empat bulan, hubungan Syah Waliyullah dengan Abu Thahir sangat dekat. Dia mengirimkan banyak surat kepada Abu Thahir; yang terakhir merupakan sebuah surat penghibur untuk putra Abu Thahir ketika sang guru meninggal pada 1146 H/1733—hanya dua tahun setelah kepulangannya ke India.

Dari sudut intelektualitas, Syah Waliyullah adalah seorang ulama yang serba bisa. Dia tidak saja dikenal sebagai seorang ahli hukum (*al-faqih*), *mufasssir*, *muhaddits*, tetapi juga sebagai seorang sufi dan *mujaddid* (pembaharu). Predikat ini diberikan tampaknya tidak terlepas dari buah karya ilmiah yang ia produksi sepanjang hidupnya. Sebagian besar ia menulis dalam bahasa Arab dan sebagian kecilnya dalam bahasa Persia. Berkaitan dengan jumlah hasil karyanya, al-Kandahlawi agak kerepotan untuk memastikan berapa puluh buku yang lahir darinya. Ahmad Ratib 'Armus—seperti tertera di dalam pengantar kitab *al-Inshâf*—menjelaskan bahwa jumlah itu lebih dari seratus buah buku. Dua puluh delapan buku berbahasa Arab yang di antaranya masih bisa ditemukan hingga saat ini.¹² Bahkan, Abdul Mun'im al-Namir memperkirakan dua kali lipat dari itu, yakni 54 buku.

Dari sejumlah karya intelektual tersebut tidak seluruhnya tersebar ke berbagai belahan dunia Islam. Katakan saja, *al-Taḥfīmāt al-Ilābiyah*, sebuah karya penting yang memuat kupasan ilmu hakekat. Bagi Syah Abdul Aziz, putera Syah Wali Allah, buku ini adalah tumpuan dari seluruh karya si bapak. Sayangnya, buku ini hanya dirujuk oleh penulis-penulis Muslim Indo-Pakistan saja. Begitu juga kitab *al-Budur al-Bazighab* dan *Izâlat al-Kbafâ'* yang menyuguhkan tentang etika dan konsep kenegaraan, beredar dengan sangat terbatas. Berbeda sekali, misalnya, dengan kitab *Hujjat Allâh al-Bâlighab*—yang menurut W.C Smith merupakan karya terbesar Syah Waliyullah—telah menjadi referensi utama bagi para peminat studi Islam di level dunia. Buku ini telah mendapat apresiasi dari Sayyid Sabiq, seorang intelektual muslim terkemuka dari Mesir.¹³

Ijtihad dan Taklid

Syah Waliyullah adalah orang yang gigih mempertahankan keunggulan akal dan memandang betapa pentingnya ijtihad. Dalam karyanya, *Hujjat Allâh al-Bâlighab*,¹⁴ dia membahas secara sangat rinci keunggulan akal atas seluruh indera manusia lainnya. Dengan tajam, dia

¹²Ahmad Ratib 'Armus dalam Mukaddimah kitab *al-Inshâf fi Bayân Asbâb al-Ikhtilâf*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1978), hlm. 11

¹³W.C Smith, *Islam and Modern History*, (New York: Princeton University Press, 1957), hlm. 51. Bandingkan dengan Ahmad Ratib 'Armus, *ibid.* hlm. 10. Lihat juga A. Malik Madani, Syah Waliyullah, *op.cit.* ..., hlm. 71.

¹⁴Lihat Syah Waliyullah, *Hujjat Allâh al-Bâlighab*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1964).

menggertak orang-orang yang berpendapat bahwa aturan-aturan syari'at tidak mempunyai dasar rasional. Dia tidak mau menerima pendapat, bahwa syari'at semata-mata dipatuhi karena ia merupakan perintah Tuhan. Menurutny, akal manusia mampu memahaminya dan karenanya, mengetahui keuntungan yang didapat kalau kita mematuhi.

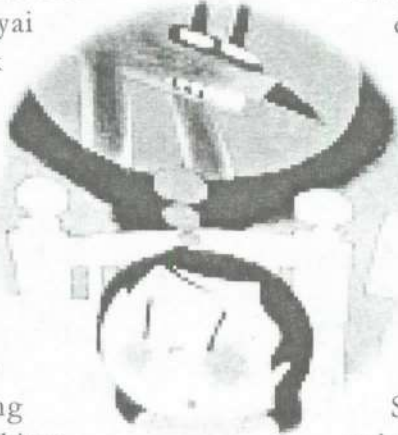
Atas dasar ajaran ini, Syah Waliyullah dituduh mempunyai kecenderungan Mu'tazilah. Sebaliknya, sebagaimana dikemukakan Aziz Ahmad, aspek ajaran Syah Waliyullah ini kemudian mengilhami rumusan modernisme neo-Mu'tazilah Sayyid Ahmad Khan pada masa belakangan.¹⁵

Dan Syah Waliyullah tidak setuju dengan taklid, mengikuti dan patuh begitu saja pada penafsiran dan pendapat para ulama terdahulu. Bahkan, ia menganggap taklid¹⁶ (baca, *taqlid 'amâ*) sebagai salah satu faktor penyebab bagi kemunduran umat Islam dan bagi terjadinya penyelewengan dari ajaran Islam yang murni. Ia melihat bahwa masyarakat bersifat dinamis. Penafsiran yang sesuai untuk suatu zaman, "belum tentu" sesuai dengan zaman sesudahnya. Oleh sebab

itu, ia menganjurkan diselenggarakannya aktivitas ijtihad. Ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, melalui ijtihad, harus disesuaikan dengan konteks perkembangan zaman.

Kendatipun demikian, perihal ini tidak harus dimaknakan sebagai penolakan Syah Waliyullah secara total terhadap segala bentuk taklid. Ia menyadari betul bahwa tidak seluruh hasil ijtihad ulama terdahulu sudah *aus, out of date*. Sebagiannya yang masih relevan tidak mengapa untuk dipungut kembali. Sebab, kalaulah seseorang terpaksa tidak mampu melakukan ijtihad—misalnya karena keterbatasan waktu, sarana, dan perangkat ilmu pengetahuan—bagaimanapun tidak ada pilihan lain baginya kecuali harus bertaklid. Ini artinya, melakukan ijtihad diharuskan bagi mereka yang memiliki kemampuan dan kesempatan, sedangkan bagi mereka yang awam cukup dengan bertaklid saja.

Dalam bukunya, baik di *al-Inshâf fî Bayân Ashâb al-Ikhtilâf* maupun *Iqd al-Jid fî Ahkâm al-Ijtibâd*, Syah Waliyullah menyatakan adanya beberapa manfaat dalam mengambil mazhab fiqh yang empat sebagai patokan dalam pengamalan



¹⁵Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, (Oxford: Oxford University Press, 1966), hlm. 205.

hukum Islam. Memegangi mazhab empat, menurutnya, mengandung maslahat yang besar. Dan sebaliknya, berpaling dari mazhab empat secara keseluruhan bisa menimbulkan mafsadat yang besar pula.¹⁷

Namun, bertaklid yang selama ini dilakukan oleh umat Islam, menurut amatan Syah Waliyullah, sudah banyak yang melenceng dari spirit kemunculan suatu mazhab. Umat Islam sudah terjebak dalam kubangan fanatisme mazhab. Akibatnya, umat Islam banyak yang terlibat dalam pertentangan, perpecahan dan persengketaan. Dan perpecahan umat Islam karena perbedaan aliran dan mazhab, seperti pertentangan antara golongan Syi'ah dan Sunni, antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah serta Maturidiyah, antara kaum sufi dan fuqaha, dan antarpengikut empat mazhab dalam fiqih, kata Waliyullah, tidak bisa lain kecuali mesti diakhiri. Dalam lanskap ini, ia berusaha mengadakan rekonsiliasi antargolongan, aliran, dan mazhab yang berbeda-beda itu.

Pertentangan kuat yang terjadi di zaman Syah Waliyullah adalah pertentangan antara Syi'ah dan Sunni. Syi'ah dipandang telah keluar dari Islam. Pendapat ini di-*counter* oleh Syah Waliyullah dengan menegaskan kaum Syi'ah sama halnya dengan Sunni, masih tetap dalam koridor ajaran Islam. Ajaran

yang mereka anut tidak menyebabkan mereka terpentol dari arena Islam. Bagi Syah Waliyullah, semua warisan keislaman sebagai hasil dari sebuah proses pencarian kebenaran (ijtihad) adalah absah, dan karena itu sebenarnya tidak perlu terjadi "instabilitas teologis" di kalangan umat. Kebenaran yang terdapat dalam khazanah pemikiran Islam tetap saja tidak *syâmil* dan *kâmil*; hanya bersifat parsial-*juẓ'îyyah*. Artinya, kebenaran universal dan mutlak bukan menjadi monopoli masing-masing aliran pemikiran yang beragam itu. Kebenaran itu berada pada semua aliran secara bersama-sama.

Produk klasik itu lahir dari pabrik intelektualitas manusia yang memiliki daya jangkau serba terbatas. Dalam konteks ini, ia mengemukakan sebuah tamsil bahwa orang-orang yang terlibat dalam warisan pemikiran Islam, tak ubahnya ibarat orang-orang buta (*'umyân*) yang mengungkapkan pendapatnya tentang sebuah pohon; tatkala masing-masing orang itu meraba bagian tertentu dari pohon, maka mereka akan menjelaskan pendapatnya sesuai dengan pengalaman rabaan masing-masing. Ini berarti bahwa orang-orang itu berbicara tentang kebenaran parsial (*juẓ'î*) saja, bukan kebenaran universal. Dari sini, sejatinya harus dipahami oleh setiap mereka bahwa ternyata pohon itu bukan sekadar apa yang ditangkap oleh masing-masing secara sendiri-sendiri, tetapi

¹⁶Yang dimaksud dengan taklid di sini, adalah fanatisme berlebihan kepada suatu mazhab tertentu (*ta'âshshub fi al-mazhab*), tanpa mau melihat dan mempertibangkan argumentasi (*hujjah*) dari mazhab yang lain.

¹⁷Syah Waliyullah, *al-Inshâf*..., hlm. 97-111; Bandingkan dengan Syah Waliyullah, *Tiqd al-Jid fi Ahkâm al-Ijtihâd* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, Tanpa Tahun), hlm. 28-34.

hakekat pohon adalah seperti apa yang mereka ungkapkan secara bersama-sama.¹⁸

Lebih jauh, menurutnya, umat Islam India sudah banyak dirasuki adat istiadat dan ajaran-ajaran non-Islam, Hindu. Keyakinan umat Islam harus dibersihkan dari hal-hal seperti ini. Mereka mesti diantarkan kembali kepada ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Di matanya, sumber primer dalam Islam hanya al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karena itu, untuk mengetahui ajaran Islam secara otentik, umat Islam harus senantiasa merujuk secara utuh kepada kedua sumber itu. Para ulama yang layak harus segera kembali ke orientasi awalnya, mencipta dan berkreasi (berijtihad). Dalam kapasitasnya sebagai manusia yang bergelut di dalam bidang keilmuan, tugas ulama adalah mengelaborasi konsepsi-konsepsi dan menselaraskan antara teks yang sudah berhenti (*al-nushûs al-mutanâbiyah*), al-Qur'an dan al-Sunnah, dengan konteks kesejarahan yang terus saja berjalan (*al-waqâi' ghair al-mutanâbiyah*). Pendeknya, mereka harus berijtihad, tentunya dengan satu kesadaran bahwa hasil ijtihadnya adalah *zhanni*, dan dengan demikian bagi para pengikutnya tidak perlu bertaklid secara membabi buta.

Al-Qur'an dan al-Hadits

Di era Syah Waliyullah penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa asing masih dipandang sebagai daerah terlarang. Sementara, dalam kenyataannya sebagian besar orang di India membaca al-Qur'an masih belum dilengkapi dengan pemahaman terhadap isinya. Pembacaan tanpa pengertian tidak terlalu banyak berfaedahnya. Ia sendiri memandang bahwa penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Persia yang sudah lazim dipakai di kalangan terpelajar Islam India ketika itu merupakan kebutuhan yang tak terelakkan. Karena itu, dengan keberanian ilmiahnya, Syah Waliyullah melakukan upaya penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Persia. Terjemahan itu pada mulanya mendapat tantangan, tetapi pelan-pelan akhirnya diterima juga oleh masyarakat.¹⁹

Terkait dengan masalah al-Qur'an, Jamaluddîn al-Qasimi dalam kitab tafsirnya, *Mahâsin al-Ta'wil*, yang difokuskan bagi pembahasan dasar-dasar penafsiran al-Qur'an menyajikan pokok-pokok pikiran Syah Waliyullah dalam bidang studi al-Qur'an.²⁰ Hal yang cukup urgen menjadi catatan dalam kutipan al-Qasimi adalah sikap Syah Waliyullah

¹⁸Khalil Abdul Hamid, *Jawâib min al-Turâts al-Hind al-Islâmi al-Hadîts*, (Mesir: Maktabah al-Ma'arif al-Haditsah, 1979), hlm. 10-11.

¹⁹Ketika masyarakat sudah mau menerima terjemahan tersebut, maka Syah Abd al-Aziz—putra Waliyullah—membuat terjemahan ke dalam bahasa Urdu, bahasa yang lebih umum dipakai oleh masyarakat Islam India daripada bahasa Persia. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan, op.cit...*, hlm. 22.

²⁰Pemikiran Syah Waliyullah dalam bidang studi al-Qur'an terekam dalam karyanya, *al-Fawâz al-Kabîr fi Ushûl al-Tafsîr*. Kitab ini memiliki pemikiran yang berani dan kontroversial. Buku ini juga telah banyak dirujuk oleh para mufasir setelahnya, seperti al-Qasimi dalam tafsirnya.

terhadap masalah *asbâb al-nuzûl*. Ia tidak membolehkan pemutlakkan *asbâb al-nuzûl* dalam memahami al-Qur'an. Menurut pendapatnya, mengetahui atlas sosio-religius dan kultural masyarakat Arab pada saat al-Qur'an diturunkan adalah jauh lebih fundamental ketimbang mencari kisah-kisah detail tentang *sabab al-nuzûl* yang terkadang lebih sering tampak sebagai upaya yang dicari-cari (*takalluf*) oleh para *mufasssir*.

Selanjutnya, seperti bisa diduga, Syah Waliyullah menekankan pentingnya hadits setelah al-Qur'an. Namun, dia jauh lebih menyukai *al-Muwaththa'* daripada *al-Kutub al-Sittah*. Dia bahkan melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa *al-Muwaththa'* berada di urutan kedua setelah al-Qur'an.²¹ Karya ini, perlu diingat, bukan semata-mata sebuah buku hadits. Sebab, ia juga memuat banyak referensi kepada kesepakatan para sahabat terpercaya, dan dalam beberapa hal, dari para tabi'in, menyangkut masalah-masalah yang tidak ada haditsnya. Malik ibn Anas, pengarang *al-Muwaththa'*, dikenal karena kritiknya terhadap kitab-kitab hadits yang hanya memuat hadits-hadits hukum. Karena, jelas kiranya bahwa apa yang dicari Waliyullah dalam *al-Muwaththa'*, adalah praktik-praktik aktual dan historis serta petunjuk-petunjuk dari Nabi dan para

sahabatnya, bukan semata-mata hadits-hadits hukum doktrinal sebagaimana tertulis dalam *al-Kutub al-Sittah*.

Terlepas dari setuju atau tidaknya terhadap sikap Waliyullah, yang jelas, keterpesonaannya dengan *al-Muwaththa'* telah mendorongnya untuk menulis dua kitab syarah. Masing-masing adalah *al-Mushaffâ* dalam bahasa Persia, dan *al-Musawwâ* dalam bahasa Arab. Dan, Syah Waliyullah telah menjadi kunci utama bagi kelangsungan kajian ulumul hadits di India.²²

Integrasi Tasawuf-Fiqih'

Yang perlu digali dari pemikiran Syah Waliyullah adalah pandangannya tentang tasawuf. Penggalan ini terasa bermanfaat tidak saja karena yang bersangkutan adalah seorang sufi, melainkan juga karena peran-perannya dalam mencoraki dunia tasawuf di masanya. Dalam gugus uraiannya tentang sufisme ortodoks, Aziz Ahmad menyatakan bahwa Waliyullah berhasil mengkompromikan ajaran-ajaran *wihdat al-wujûd* yang dinahkodai oleh Ibnu 'Arabi yang beraliran "serba Tuhan" dengan ajaran-ajaran *wihdat al-syuhûd* yang digembongi oleh Ahmad Sirhindi yang beraliran "serba berlawanan" tentang relasi antara *khâliq* dan *makhlûq*.²³ Penting dicatat, Syah Waliyullah menyatakan

²¹S.A.A Rizvi, *Sbab Waliyullah*, *op.cit.*..., hlm. 142-144.

²²Al-Kandahlawi, *Awjâz al-Masâlik*, *op.cit.*..., hlm. 30.

²³Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, (Endinburgh: Endinburgh University Press, 1969), hlm. 40-41. Lihat juga John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, (New York: The United States of Amerika by Westview Press, 1982), hlm. 96.

bahwa dalam salah satu mimpinya, dia ditunjuk oleh Nabi sebagai penengah dalam pertikaian antara para pengikut *wihdat al-wujûd* dan *wihdat al-syuhûd*, dan keputusannya pada akhirnya diterima oleh kedua belah pihak.²⁴

Bagi Syah Waliyullah, filsafat Sirhindi secara esensial sebetulnya sama dengan filasafat Ibnu 'Arabi. Hanya saja, masing-masing dari keduanya perlu diberi perspektif baru. Perbedaan di antara keduanya hanyalah bersifat periperial; sekadar perbedaan semantik belaka. Konsep *al-zhill* (bayangan) yang menjadi ajang polemik di antara keduanya, ditafsiri oleh Syah Waliyullah sebagai kiasan saja.²⁵

Dalam kajian mendalamnya tentang tasawuf, Waliyullah mengungkapkan perbedaan antara jalan sufi dan jalan rasul. Ada dua jalan, menurutnya, untuk mencapai kebahagiaan (*sa'âdah*). Pertama, jalan filosof berketuhanan (*theistic philosopher, al-muta'allibûn min al-hukamâ*) dan jalan sufi yang mendamba Tuhan (*majdzûb min al-shûfiyyah*). Ini disebut dengan *tharîqat al-walâyah*. Kedua, jalan yang ditempuh para Rasul (*tharîqat al-nubuwwah*).²⁶ Dalam *tharîqat al-nubuwwah*, manusia terpaut erat dengan tuntunan *syari'at*. *Ihsân* mereka adalah *shalât, shawm,*

zakât. Tafakkur dalam tharîqat ini nyaris terpinggirkan. *Tajallî wa istitâr Allâb* bukan menjadi perhatian mereka. Dalam pandangan Wali Allah, Rasul tidak mempunyai pendapat yang baik dalam hal ini.

Berbeda dengan *tharîqat al-nubuwwah*, *tharîqat al-walâyah* lebih identik dengan konsep *fanâ'* dan *baqâ'*. *Fanâ'* dari sufi berarti pengalaman ekstase, yang dicapai melalui rasa cinta yang menggelora (*îsyq*) dan dzikir meniadakan makna diri. Sufi bertujuan untuk meleburkan diri demi berpadu dengan Tuhan, menghilangkan dualitas (*itsnâiyat*) antara manusia dengan Tuhan. Pada jalan Rasul, yang tidak melewati tahapan *fanâ'*, tidak diperlukan peniadaan dualisme. Bahkan sebaliknya, kegandaan itu harus dijaga dan diamankan.²⁷ Bagi Syah Wali Allah, *tharîqat al-nubuwwah* merupakan simbolisasi saja dari *tharîqat al-walâyah* untuk mencapai Tuhan.

Selanjutnya, Syah Waliyullah menyadari sepenuhnya bahwa dalam perjalanan sejarahnya yang panjang, tasawuf tidak luput dari kecurigaan dan kecaman yang keras dari golongan Islam ortodoks. Konflik yang timbul antara golongan yang pro dan kontra terhadap

²⁴Syah Waliyullah, *Firyûdl al-Haramain*, (Delhi: Deoband Rahimiyah, Tanpa Tahun), hlm. 125-126

²⁵Syah Waliyullah, *al-Tafhimat al-Ilâhiyyat*, Vol. II, (Pakistan, Tanpa Penerbit, 1967), hlm. 264. Lihat juga Muhammad Abd al-Haq Anshari, *Sufism and Syari'ah: a Study of Shaykh Ahmad Sirhindi Effort to Reform Sufism*, (London: The Islamic Foundation, 1986), hlm. 24.

²⁶Syah Waliyullah, *Hujjah Allah al-Balighab*, *op.cit.*..., hlm. 109-110.

²⁷Syah Waliyullah, *Firyûdl al-Haramain*, *op.cit.*..., hlm. 50.

tasawuf bisa dilukiskan sebagai konflik antara ahli tasawuf dan ahli fiqih, konflik antara ahli haqiqat dan ahli syari'at, konflik antara penganut ajaran esoterik (*bathîni*) dan penganut ajaran eksoterik (*zhabîrî*), atau konflik antara golongan Islam heterodoks dan golongan Islam ortodoks. Ajaran-ajaran baru yang aneh, seperti *ittihâd* Abu Yazid al-Busthami (w. 261/875), *hulûl* Husain ibn Manshur al-Hallaj (w. 309/922), *wihdat al-wujûd* Muhyiddin Ibnu Arabi (w. 638/1240), dikecam dengan keras oleh ulama ortodoks, karena dianggap bertentangan dengan ajaran tauhid seperti digariskan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.



Dengan latar ini, di kalangan para sufi timbullah gerakan pembaharuan untuk mengintegrasikan dan mendamaikan tasawuf dengan fiqih, yang salah satunya dilakukan oleh Syah Waliyullah.²⁸ Telah diakui bahwa Waliyullah cukup berhasil dalam menjembatani titik senjang antara fuqaha dan kaum sufi, dengan cara mendamaikan dikotomi antara fiqih yang cenderung legal-formalistik dengan tasawuf yang tampak substantivistik.

Peran yang dimainkan Waliyullah yang terakhir ini mengingatkan orang akan upaya yang pernah dilakukan, jauh berabad-abad sebelumnya, oleh *Hujjat al-Islâm* Abu Hamid Al-Ghazali (450-505 H) yang—seperti disinyalir Ahmad Amin—telah berhasil merekonsiliasi kedua belah pihak yang bersengketa, sehingga membuat fuqaha dapat menerima ajaran tasawuf dan para sufi dapat menerima ajaran fiqih.²⁹ Kitab *Hujjat Allâb al-*

²⁸Pengintegrasian antara tasawuf dan fiqih telah dilakukan sejak pertengahan kedua abad ke-3 H./9 M. Gerakan ini dipelopori oleh tokoh-tokoh tasawuf Sunni. Di antara tokoh-tokoh itu ialah Abu Sa'id al-Kharraz (w. 286/899), Abu al-Qasim Muhammad al-Junayd (w. 298/911), Abu Bakr Muhammad al-Kalabadzi (w. 385/995), Abu al-Qasim Abd al-Karim al-Qusyayri (w. 465/1073), Abu Hamid al-Ghazali (w. 505/1111).

Namun, hubungan baik yang telah dibina antara tasawuf dan fiqih ternyata tidak dapat dipertahankan selama-lamanya. Hubungan itu mulai retak kembali terutama ketika kecenderungan kepada panteisme muncul kembali dalam bentuknya yang lebih jelas dalam ajaran *wihdat al-wujûd*.

²⁹Ahmad Amin, *Zhuhr al-Islâm*, (Cairo: al-Nahdlah al-Islamiyah, Tanpa Tahun), Juz IV, hlm. 165.

*Bâlighah*³⁰, khususnya bab-bab yang berkaitan dengan masalah-masalah kesufian seperti bab-bab *al-Ihsân*, *al-Maqâmât*, dan *al-Ahwâl*, menunjukkan kemiripan kedua tokoh itu dalam memandang bahwa tasawuf bukanlah sesuatu yang terpisah, independen, otonom dan tak terkait dengan fiqih. Fiqih sebagai agama raga yang simbolik diberinya sebuah pemaknaan yang lebih *rihîyah*. Di tangan keduanya, fiqih dapat dibathinkan dan tasawuf bisa dizahirkan.

Postscriptum: Mutiara dari Syah Waliyullah

Terus terang, pemikiran-pemikiran Syah Waliyullah memiliki pengaruh cukup besar pada sejarah Islam selanjutnya terutama di Anak Benua India. Empat gerakan Muslim terkemuka di Anak Benua India mengaitkan diri mereka dengan Syah Waliyullah, dan masing-masing mengambil suatu aspek tertentu dari ajaran-ajarannya. Ajaran-ajarannya mengenai pentingnya tasawuf diikuti kaum Barelwi; filsosofi hukumnya menjadi

sumber ilham bagi kaum Deobandi; tekanannya pada keunggulan Hadits atas yang lain menjadi dasar bagi ahli hadits; dan akhirnya, rasionalismenya merupakan benih dari kaum modernis neo-Mu'tazilah India.³¹

Dan berdasarkan pokok-pokok pemikirannya, Syah Waliyullah adalah seorang pembaharu dalam pemikiran keislaman sebelum periode modern. Ini terutama lewat *magnum opus*-nya, *Hujjat Allâb al-Bâlighah*, bukan saja telah berupaya menjebol tali konservatisme tradisi Islam dalam suatu semangat obyektifitas ilmiah agar senantiasa relevan dengan konteks zamannya, melainkan juga menawarkan gagasan-gagasan cerdas mengenai kemajuan kehidupan umat Islam. Syah Waliyullah telah mewariskan sekian banyak karya tulis yang bernilai strategis secara intelektual dan meninggalkan murid-murid yang cukup tangguh sebagai pelanjut estafeta pemikiran-pemikiran modernitasnya.³²

Mutiara pembaharuan yang bisa kita *import* dari Syah Waliyullah, di antaranya adalah [1] metodologi memadukan fiqih-

³⁰Sistematika dan pola kitab ini banyak menyerupai *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*-nya al-Ghazali. Berkaitan dengan keserupaan ini, ada alasan yang bisa dikemukakan. Yaitu, Waliyullah banyak terpengaruh dan mungkin sangat terkesan oleh pikiran-pikiran al-Ghazali, sehingga tatkala menulis sebuah kitab ia "meniru" pola al-Ghazali.

³¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama, op.cit....*, hlm. 144.

³²Syah Waliyullah praktis menetap dan mengajar sepanjang hidupnya di India. Karena itu jaringan muridnya hampir seluruhnya terdiri atas para ulama India. Akan tetapi, jalurnya dalam jaringan internasional diteruskan oleh muridnya yang terkenal, Abu al-Faydh al-Sayyid Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Qadir, yang lebih dikenal dengan Murtadha al-Husayni al-Zabidi (1145-1206 H./1732-1791 M.), seorang *muhaddits* utama dan leksikografer yang sangat ulung di zamannya. Syah Abd al-Aziz, putra Syah Waliyullah juga banyak mensosialisasikan pikiran ayahandanya. Baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama, op.cit....*, hlm. 144.

tasawuf, yang selama ini senantiasa dipandang secara dikotomis, [2] kontekstualisasi al-Qur'an melalui pemahaman yang utuh terhadap antropologi dan sosiologi masyarakat Arab saat itu, [3] pentingnya bermazhab secara kritis-produktif dalam mengamalkan ajaran keagamaan, dan dirayakannya aktifitas ijtihad. Beberapa mutiara pra-modern ini tampaknya menemukan relevansinya pada saat umat Islam tengah mencari pola-pola baru dalam kehidupannya di tengah maraknya gugatan terhadap modernisme. Pemahaman keagamaan yang eksklusif dan *introvert* ternyata hanya memposisikan umat Islam dalam struktur yang *peripheral*. Syah Waliyullah jauh sebelum periode modern muncul telah menggali ajaran-ajaran Islam dalam wataknya yang inklusif, toleran, dan menekankan pada kemaslahatan semesta. Ia membongkar ajaran ini melalui reinterpretasi al-Qur'an melalui pemahamannya yang utuh terhadap berbagai situasi dan kondisi sosiologis, antropologis, maupun politis dari setiap ayat al-Qur'an yang diturunkan.

Pemikiran transformatif Waliyullah telah menembus batas-batas geografis anak benua India, ruang, dan waktu. Dari wilayah negeri-negeri Islam di Timur, Barat, hingga pada era postmodernisme

ini nuansa pemikirannya tetap terasakan. Lewat karya-karya monumentalnya, ia dapat memperluas jaringan silaturrahi intelektual. Di Mesir, misalnya, karya-karya tulis Waliyullah dalam studi ilmu-ilmu syari'ah—yakni *Hujjat Allâh al-Bâlighah* tentang filsafat hukum Islam, *Taqd al-Jid* tentang ijtihad dan taklid, dan *al-Inshâf* tentang sebab-sebab perbedaan pendapat fuqaha—telah dicetak untuk kesekian kalinya dan dijadikan bahan kajian tingkat tinggi. Ini menunjukkan bahwa gema gagasan-gagasan pembaharuan pemikiran keislaman yang ditawarkan Syah Waliyullah saat itu telah mendunia.

Tak terkecuali di Indonesia, Hasbi Ashiddiqi yang sering diidentifikasi sebagai tokoh ulama modernis, tampak selalu mengutip pendapat Waliyullah dalam berbagai bukunya. Hal yang sama juga dilakukan oleh beberapa tokoh Nahdatul Ulama, yang sering mendapat *stereotyping* ulama tradisional. KH. Hasyim Asy'ari, pendiri NU, dalam qanun asasi organisasi NU mengambil secara utuh pernyataan dan argumentasi Syah Waliyullah tentang perlunya berpegang kepada mazhab empat.³³ KH. Mahfud Siddiq dalam bukunya, *Di Sekitar Soal Ijtihad dan Taqlid*,³⁴ juga mendasarkan kupasannya atas buku Syah Wali Allah,

³³Hasyim Asy'ari, *Qanun Asasi Nabdatul Ulama*, (Kudus: Menara, 1971), hlm. 51-71. Bandingkan dengan Syah Waliyullah, *Taqd al-Jid, op.cit.*..., hlm. 28-35. Lihat A. Malik Madani, Syah Waliyullah al-Dihlawi; Pembaharu dari India, dalam majalah *Pesantren*, No. 3 Vol. III, 1986, hlm. 69.

³⁴Buku ini sesungguhnya merupakan antologi dari tulisan-tulisan KH Mahfud Shiddiq tentang *al-Idjihad Wattaqlid* yang diturunkan secara berseri dalam majalah bulanan NU, *Berita Nabdlatoel Oelama*, mulai 1 Agustus 1936 sampai 1 Januari 1937.

Al-Inshâf fî Bayân Asbâb al-Ikhtilâf. Yang acapkali terlewatkan dari perhatian kita dalam studi adalah sejauhmana pengaruh pemikiran Syah Waliyullah di dalam perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia. Di sinilah, maka studi lebih lanjut tentang jaringan dan resonansi Syah Waliyullah dengan perkembangan Islam di Indonesia tampaknya penting dilakukan.

Memang demikianlah, usia sebuah

gagasan transformatif jauh lebih panjang ketimbang penggagasnya. Syah Waliyullah boleh meninggal dunia untuk beberapa abad lalu, tetapi gagasan dan pemikiran keislamannya yang cerdas, kritis, dan transformatif juga bisa hidup terus sejalan dengan alur sejarah masa depan. Tak ada kemajuan yang bisa diperoleh secara instan, setiap perjuangan pasti membutuhkan proses dan konsistensi para pelanjutnya.⁸⁹

