

SHĀH WALI ALLĀH AL-DIHLAWĪ
(Pemikir di Masa Krisis dan Pengaruhnya Terhadap
Gerakan Islam di India)

*Luthfi Hadi Aminuddin**

Abstrak: Kehadiran seorang pemikir progresif, seringkali berangkat dari krisis yang melingkupi daerah di mana ia tinggal. Shāh Wali Allāh al-Dihlawī salah satu contohnya. Shāh Wali Allāh datang ketika kondisi umat Islam di India dilanda krisis epistemologi, kritis praktek keagamaan yang sarat dengan tahayyul, bid'ah dan khurafāt (TBC). Di samping itu, umat Islam dilanda konflik internal akibat perbedaan faham waḥdat al-wujūd dan waḥdat al-Shuḥūd. Dalam menghadapi masalah kemunduran dan perpecahan umat Islam, Shāh Wali Allāh menelorkan tema-tema utama dalam pembaharuan, bentuknya adalah dengan me-reinterpretasi ajaran Islam dengan tujuan rekonsiliasi antar kelompok. Untuk tujuan ini, Shāh Wali Allāh membedakan antara Islam universal dan Islam yang mempunyai corak lokal. Islam universal mengandung ajaran-ajaran dasar yang kongkrit, sedangkan Islam lokal mempunyai corak yang ditentukan oleh kondisi setempat. Dengan begitu terdapat Islam yang bercorak Arab maupun corak bangsa lain. Ide pembaharuan paling mendasar yang dikemukakan oleh Shāh Wali Allāh adalah kembali kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Kata Kunci: *Tajdīd, Istinbāt, Rekonsiliasi (Islāh)*

* Penulis adalah Dosen Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo dan Mahasiswa Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya.

PENDAHULUAN

Anak-Benua India sangat kaya dalam hal agama, kebudayaan, sains, dan peradaban. Wilayah ini tempat kelahiran berbagai agama besar, seperti Hindu, Budha, Jainisme, dan Sikh. Wilayah ini juga mengakomodasi beberapa agama dari luar anak-benua tersebut, seperti Zoroastrianisme, Islam, dan Kristen.¹

Islam sebagai agama dan peradaban memberikan catatan sejarah tersendiri di India. Hal ini karena peradaban paling kuat dan bertahan lama yang pernah dialami Anak-Benua India adalah peradaban Islam.² Peradaban Islam mencapai puncaknya selama periode Mughal dan meninggalkan bekas yang tak terhapus pada peradaban dan kebudayaan India secara keseluruhan.³

¹ Hafiz A. Ghaffar Khan, "India", dalam *History of Islamic Philosophy*, II ed. Sayyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman (London dan New York: Routledge, 1996), 1051.

² Islam sebagai Agama dan peradaban masuk ke Anak-Benua, pertama kali pada 92 H/711 M di bawa kepemimpinan Muhammad Ibn Qasim, dan kemudian, pada 390 H/1000 M, di bawa kepemimpinan Mahmud Ghaznawi. Islam tertanam di wilayah itu secara bertahap dan tetap menjadi kekuatan politik, budaya, agama, dan sosial, yang dominan di sana selama delapan abad. Lihat Hafiz A. Ghaffar Khan, "India", 1051.

³ Imperium Mughal didirikan oleh Babur 1483-1530 M (Zahir al-Din Muhammad Babur setelah merebut Delhi dari Dinasti Lody pada tahun 1526. Babur menyebut dirinya sebagai salah seorang keturunan Jenghis Khan serta Taimuri). Secara estafet dilanjutkan oleh putranya Humayun (Nasir al-Din Muhammad 1530-1556 M). Imperium ini kemudian diperkokoh dan mencapai masa kejayaan pada masa pemerintahan cucu Babur, Akbar I (Abu al-Fath Jalal al-Din Muhammad Akbar 1542-1605 M). kejayaan Mughal terus berlangsung sampai masa masa pemerintahan tiga sultan berikuntanya, Jahangir (Nur al-Din Muhammad Jahangir atau Sultan Salim 1605-1627 M), Shah Jenan (1627-1658 M), dan Aurangzeb (1658-1707 M). Setelah itu, tahta kerajaan diduduki oleh raja-raja yang lemah hingga sampai pada tahun 1858 M, Bahadur Shah II, raja terakhir itu diusir Inggris dari istananya. Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichiar Hoeve, 2003),17. Adapun karakteristik Mughal yang dibangun di atas reruntuhan kesultanan Delhi menandai puncak perjuangan panjang untuk membentuk sebuah imperium India yang memusat, puncak dari usaha untuk membentuk sebuah kultur Islam yang

Setelah mengalami masa puncak, kerajaan Muhgal mengalami rotasi proses natural, tepatnya pada abad 18 kerajaan Muhgal mengalami keruntuhan sebagai suatu sistem kontrol politik yang efektif diwilayahya --baca: India--.⁴

Dalam kondisi pemerintahan yang layu dan degradasi dalam berbagai bidang kehidupan, muncul seorang cendekiawan dan pembaharu Islam bernama Shāh Wali Allāh yang berusaha mereformasi kondisi waktu itu. Dengan berpijak pada tokoh tersebut, makalah ini akan berusaha mendiskripsikan konteks kehadirannya dan upaya rekonsiliasinya sekaligus pengaruhnya terhadap gerakan Islam di India.

SEKILAS TENTANG SHĀH WALI ALLĀH AL-DIHLAWĪ

Shāh Wali Allāh al-Dihlawī adalah nama yang populer bagi Ahmad bin Abd al-Rahim bin Wajih al-Din al-'Amari al-Dihlawī. Tokoh ini mempunyai silsilah yang sampai kepada khalifah Umar bin Khattab, sehingga nama belakangnya sering ditambah dengan 'Umar al-Faruq. Sementara dari ibunya, silsilahnya bertemu dengan Musa al-Kazim, Imam ketujuh dari Shi'ah Ithna Ashariyah.⁵ Ia dilahirkan di New Delhi pada 4 Syawal 1114 (Rabu, 21 Februari 1703). Ia dididik di sekolah yang didirikan oleh bapaknya, ia mendalami bahasa Arab dan Persia, al-Qur'ān, ḥadīth, tafsir, fiqh, logika, filsafat, sufisme, medis, retorika dan matematika sampai

didasarkan pada sebuah sintesa antara warisan bangsa Persia dan bangsa India, dan puncak dari pergumulan antara identitas Persi-India dan identitas Islam bagi negara dan masyarakat. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam; Bagian Kesatu & Dua*, terj. Gufron A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 694.

⁴ John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, (Colorado: Westview Press, 1982), 64.

⁵ Lihat J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shāh Wali Allāh al-Dihlawī, 1703-1762* (Leiden: E.J. Brill, 1986), 1.

tahun 1130/1718. Pada tahun yang sama, bapaknya berinisiatif untuk memasukannya di Madrasah Naqsbandinya sampai tamat dan mendapat ijazah darinya. Setelah ayahnya meninggal dunia di tahun 1719, Shāh Wali Allāh diserahi tugas untuk memimpin sekolah tersebut, dan tinggal selama dua belas tahun guna membimbing para siswanya dalam mendalami teorin-teorinya. Tahun 1143/1731, ia menunaikan ibadah haji sambil belajar dan menetap di Mekkah dan Madinah selama lebih dari satu tahun untuk belajar tasawuf dari Shāh Abū Ṭāhir al-Madanī.⁶

MASA KRISIS DAN KONTEKS KEHADIRAN SHĀH WALI ALLĀH

Islam berkembang ke India melalui praktek-praktek sufi yang asimilatif, sehingga banyak tradisi Hindu, dengan visi yang berbeda, cenderung menjadi bagian dari Islam di India.⁷ Akulturasi semacam ini berjalan dalam rentang waktu yang panjang sampai kemudian penguasa Mughal Aurangzeb (1658-1707 M) untuk pertama kali mengakhiri kebijakan konsiliasi Hindu digantikan dengan kebijakan supremasi Islam.⁸ Karena kebijaksanaan ini, komunitas Muslim India dihadapkan pada dua pilihan: menutup "pintu" Islam dan membendung kenyataan yang timbul di luar wilayah Islam ataukah membuka "pintu" itu, sehingga memungkinkan terjadinya sintesa dengan berbagai kelompok non-Muslim.

⁶ Lihat Rahimuddin Kemal dan Salim Kemal, "Shāh Wali Allāh" dalam *History of Islamic Philosophy*, II ed. Sayyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman (London dan New York: Routledge, 1996), 663

⁷ Para sufi menemukan kesamaan-kesamaan yang dekat dengan Hindu. Sufi menemukan makna yang esensial dari ungkapan *ana al-haqq* di dalam *Abam Brahmasami* dan *wahdat al-wujūd* di dalam *advaita-vedantin*. Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 271-72.

⁸ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial* 111.

Kedua pilihan itu sangat jelas perbedaannya. Yang pertama bersifat legal, ortodoks, dan formal; yang kedua bersifat eklektik, singkretik, dan informal.⁹

Dua sudut pandang yang saling berlawanan ini, menjadi imbrico konflik komunitas Islam India. Realitas ini nampak ketika beberapa gerakan agama dan budaya muncul dengan menampilkan diri sebagai gerakan anti-Islam.¹⁰ Dalam perjalanannya gerakan Maratha¹¹ dan Sikh¹²

⁹ Perbedaan slogan yang berbeda ini juga terjadi di dalam pemerintahan Mughal antara Aurangzeb dengan saudaranya Dara Shikoh. Perbedaan tersebut antara lain: Aurangzeb mewakili Ortodoks, legalistik, Islam menekankan peran ummah, tidak mendukung seni, menunjang ulama, menginginkan masyarakat muslim kembali kepada ortodoks; jadi, ia menutup "pintu" dan menarik garis batas. Sedangkan Dara Shikoh mewakili singkretik, eklektik, Islam; humanisme universal, mendukung seni, anti ulama (surga itu disana dan disitu tidak ada *mullah*), teman dekat orang sufi, *yogis*, dan *sanyasis*. Menghendaki agar masyarakat muslim bersedia memperluas garis batas dan membuka "pintu" bagi orang non muslim. menyetarakan malaikat dengan Mikail dengan Wisnu, dan Adam dengan Brahmana. Lihat Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam; Making Sense of Muslim History and Society*, (London dan New York: Routledge & Kegan Paul, 1988), 79-80.

¹⁰ Krisis sosio-politis ini diawali di akhir abad 17 dengan adanya gerakan revivalis Hindu. Gerakan ini menampilkan diri sebagai gerakan anti-Islam. Begitu juga dengan gerakan *Bhakti* (muncul di India selatan yang dipelopori oleh Kabir) yang mengumandangkan perdamaian universal, dan bahkan meminjam unsur Islam seperti monoteisme dan egalitarianisme, namun dalam perkembangannya telah menjadi gerakan anti-Islam. pergerakan yang lebih penting adalah berubahnya berbagai gerakan non-muslim menjadi gerakan nasionalisme-etnis. Semua gerakan itu berjuang melawan Moghul yang dipandang sebagai kekuatan muslim. Lihat Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam*; 78.

¹¹ Gerakan Maratha dibentuk berdasarkan perlawanan kaum petani terhadap sistem perpajakan. Berdasarkan revivalisme Hindu dan dipimpin oleh Shah Shahji dan putranya Shivaji, Maratha menumbangkan otoritas Mughal. Abad pertengahan 18, Maratha menguasai sebagian besar wilayah India Selatan. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 714.

¹² Sikh merupakan orang yang semula menganut sinkretisme keagamaan antara Hindu dan Islam. Dalam perjalanannya warna politik dan ideologinya secara utuh dipengaruhi Hindu. Lihat Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam*; 79.

memainkan peran paling besar dalam melemahkan Mughal.¹³ Pada saat yang sama kebijakan Aurangzeb terkait desentralisasi menjadikan bumerang bagi Aurangzeb. Karena desentralisasi telah mengantarkan pada berkembangnya sejumlah kekuatan sosial dan kelas baru.¹⁴ Representasi ini merupakan kondisi sosio-politis di dalam negeri yang semua itu berperan dalam mewujudkan degradasi kerajaan Mughal.

Kerajaan Mughal tidak hanya terdesak oleh situasi sosial-politis dalam negeri tetapi juga imprealisme kekuatan asing yang telah ditanamkan dibalik *The British East India Company* (Perusahaan Inggris-India Timur) sejak tahun 1600 M sebagai upaya pembuka jalan untuk menguasai beberapa wilayah toritorial kerajaan Mughal di abad delapanbelas.¹⁵

Dalam kondisi yang seperti ini, Shāh Wali Allāh menjadi suplemen revivalis sekaligus menggambarkan puncak dari Islam India. Sebagai seorang revivalis, aplikasi pembaharuan yang dikembangkan Shāh Wali Allāh tidak berhubungan dengan tantangan modernisasi Barat, namun, timbul karena interaksi antara perubahan kondisi-kondisi lokal dengan dimensi-dimensi Islam. Dalam hal ini, awal pemikiran India banyak disebabkan oleh faktor-faktor "pribumi" ketimbang faktor "asing." Kualitas ini muncul dari dalam tradisi Islam, ketimbang yang semata-mata merupakan reaksi terhadap Barat Modern, yang menjadi ciri khusus bagi revivalisme dalam konteks sejarah modern.¹⁶

Pijakan tersebut, menampakkan konteks kehadiran Shāh Wali Allāh sebagai seorang pembaharu yang dihadapkan pada persoalan besar India, sebagaimana

¹³ Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam*; 78.

¹⁴ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial*, 712

¹⁵ *Ibid.*, 714-15.

¹⁶ John Obert Voll, *Islam Continuity*, 64.

diungkapkan oleh John O. Voll; "*The decline of the Muslim community as a whole in India and the disunity and conflict within that community*" (kemunduran komunitas Muslim sebagai keseluruhan di India dan perpecahan serta konflik dalam komunitas tersebut)¹⁷. Dari persoalan inilah, Shāh Wali Allāh kemudian mempromosikan rekonsiliasi keagamaan dan sosial-politik untuk mempersatukan dan memperkokoh komunitas Muslim.

REKONSILIASI DAN PENGARUH SHĀH WALI ALLĀH TERHADAP GERAKAN ISLAM INDIA

Dalam menghadapi masalah kemunduran dan perpecahan umat Islam, Shāh Wali Allāh menelorkan tema-tema utama dalam pembaharuan, bentuknya adalah dengan *reinterpretasi* ajaran Islam dengan tujuan rekonsiliasi antar kelompok.¹⁸ Untuk tujuan ini, Shāh Wali Allāh membedakan antara Islam universal dan Islam yang mempunyai corak lokal. Islam universal mengandung ajaran-ajaran dasar yang kongkrit, sedangkan Islam lokal mempunyai corak yang ditentukan oleh kondisi setempat. Dengan begitu terdapat Islam yang bercorak Arab maupun corak bangsa lain.¹⁹

Manifestasi terhadap apa yang ditawarkan Shāh Wali Allāh di atas, adalah mencoba merekonsiliasi dengan menyatukan prinsip-prinsip universal yang dapat memberikan suatu basis bagi ijtihad atas hal-hal yang

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 64-5.

¹⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 22. Perbedaan yang dilakukan Shāh Wali Allāh tersebut memberikan gambaran bahwa keadaan Islam dapat disesuaikan dengan situasi setempat dan kebutuhan zaman. Meskipun pada kenyataannya dijumpai begitu banyak interpretasi dan pengalaman lokal yang berbeda-beda, namun yang perlu dipegang dan dipertahankan adalah ajaran-ajaran dasar yang bersifat universal. Berpegang pada universallah yang membuat Islam bersifat dinamis.

mempunyai relevansi kontemporer. Dengan prinsip-prinsip itu selanjutnya bisa berfungsi sebagai alat penting untuk mengidentifikasi hal-hal yang tidak penting atau menghilangkan perselisihan-perselisihan yang sia-sia, yang menuntun para partisipan pada kesadaran akan kepentingan mendasar yang dimaksudkan oleh perselisihan-perselisihan yang tidak perlu tersebut. Selanjutnya Shāh Wali Allāh dapat menyatukan semua unsur ini melalui pertimbangan akan perlunya menjalani kehidupan moral yang aktif sebagai seorang Muslim di bawah petunjuk al-Qur'ān.²⁰

Sumbangan utama Shāh Wali Allāh dalam rekonsiliasi dapat ditemukan pada masalah hakekat wujud dan eksistensi dengan berusaha menyelaraskan perbedaan antara pemikiran panteistik Ibn 'Arabi tentang "kesatuan wujud" (*wahdat al-wujūd*)²¹ yang ditentang oleh Sirhindi yang mengajukan pemikiran tentang "kesatuan dalam manifestasi Tuhan" (*wahdat al-shuhūd*).²² Di mana pandangan ini

²⁰ Rahimuddin Kemal dan Salim Kemal, "Shāh Wali Allāh" dalam *History*, 664.

²¹ *Wahdat al-wujūd* adalah konsep yang memandang semua wujud adalah satu dalam realitas dan tiada satupun yang bersama Tuhan. Wujud tiada lain adalah *al-Haq* itu sendiri, karena tidak satu pun dalam wujud selain Dia. Hakekat yang wujud itu hanya Allah, sedang wujud yang banyak hanya bayangan atau ilusi dari yang satu itu. Adanya dunia bukanlah khayalan, tetapi keberadaannya merupakan manifestasi Tuhan karena hanya Tuhan yang mewujudkan bukan yang lain. Menurut Ibn Arabi, al-Qur'ān menyatakan bahwa tanda-tanda Tuhan terdapat di alam. Alam ini diciptakan dari *'ain wujud*-Nya sehingga apabila Tuhan ingin melihat diri-Nya maka Tuhan cukup melihat ini yang pada hakekatnya tidak ada perbedaan diantara keduanya. Dengan kata lain, walaupun dalam alam kelihatan berbeda-beda, tapi tiap-tiap yang berbeda itu terdapat sifat ke-Tuhan-an dan pada hakekatnya Tuhanlah yang menjadi esensi itu. Dari sini timbul penyatuan wujud (*ittihad*) dengan pengertian bahwa alam yang nampak dengan indera yang penuh variasi ini sebenarnya adalah satu. Lihat H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), 183-4.

²² *Wahdad al-shuhud* adalah konsep yang menyatakan bahwa melihat Tuhan *Dhat Tunggal*, dalam persepsi seorang sufi tidak ada

diidentifikasi dengan faksi-faksi politik dan menjadi slogan yang berbeda dalam pemerintahan, dan menjadikan pijakan dalam perang saudara.

Dalam kaitannya dengan kehancuran kesatuan politik Muslim tersebut, adalah penting untuk mendamaikan dua pandangan yang berbeda. Shāh Wali Allāh menegaskan bahwa dua doktrin yang secara mendasar berbeda mengkiaskan gambaran realitas pokok yang sama. Shāh Wali Allāh menganggap masalah kecil-kecil seperti sifat-sifat Ilahi di mana Ibn Arabi berbeda dengan Sirhindi kurang dianggap penting, demikian juga ia mengabaikan kritik Sirhindi atas doktrin *wahdat al-wujūd*. Nampaknya Shāh Wali Allāh mempunyai kesan jika sekali doktrin *wahdat al-wujūd* dipahami dan ditafsirkan sebagaimana yang ia sarankan, maka penolakan akan hilang dan antara doktrin *wahdat al-wujūd* dan *wahdat al-shuhūd* tidak memiliki perbedaan yang berarti. Filsafat Sirhindi secara esensial sama dengan Ibn Arabi dan perbedaan antara keduanya dianggap tidak cukup penting kecuali hanya sekedar semantik.²³ Melalui garis pemikiran ini, ruang lingkup pemikiran sufi yang lebih luas di India dapat diintegrasikan ke dalam struktur intelektual tunggal, dan spekulasi yang ekstrim dengan demikian telah direduksi. Pada saat yang sama, untuk mendukung sintesanya Shāh Wali Allāh telah bekerja keras agar praktek-

sesuatu kecuali Dia. Tuhan itu sepenuhnya berbeda dengan makhluk dan juga sepenuhnya sebagai sesuatu yang lain. Dunia bukanlah satu dengan Tuhan, dan juga bukan dalam wujudnya. Tuhan adalah Dhat tersendiri dan dunia adalah yang lain, sedang keduanya tidak akan memiliki kesamaan. Meski dunia tidak menyatu dengan Tuhan tetapi ia berkembang dari Tuhan dan tidak bisa dibandingkan dengan eksistensi Tuhan karena eksistensi dunia bersifat tidak menyatu sedang eksistensi Tuhan itu nyata. Lihat Muhammad Abd al-Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah; A Study of Ahmad Sirhindi Effort to Reform Sufism*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1986), 110.

²³ Ibid., 117.

praktek tarekat lebih sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah.²⁴

Corak rekonstruksi dan pembaharuan Islam Shāh Wali Allāh tersebut dalam beberapa kesempatan masih mempertahankan sufisme, sementara pengaruhnya memancar ke seberapa besar wilayah India, melalui murid-murid dan anak-anaknya terutama anaknya yang tertua, Shāh 'Abd al-'Azīz, pada awal abad ke 13 H/19 M, dalam konsep 'pemurnian'. Unsur 'pemurnian' agama dari kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek yang tak-Islami serta langkah kembali kepada ajaran kepada ajaran positif Islam ini menjadi semakin kuat di tangan seorang murid Shāh 'Abd al-'Azīz, yakni Sayyid Ahmad yang keras, yang mengubah aliran pembaharuan ini menjadi suatu gerakan jihad.²⁵

Dalam kesempatan yang lain, Shāh Wali Allāh berprinsip bahwa suatu pembaharuan memerlukan sebuah negara Muslim, sebagaimana yang telah berlangsung pada masa khalifah awal, untuk memberlakukan shari'ah.²⁶ Oleh karenanya, negara dan kekuasaan merupakan media yang tepat untuk mewujudkan ide-ide pembaharuannya.²⁷ Prinsip

²⁴ John Obert Voll, *Islam Continuity*, 65.

²⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsii Mohammad (Bandung: Pustaka, 1994), 296-7.

²⁶ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 710.

²⁷ Dengan konsep negara dan kekuasaan sebagai ide pembaharuannya ini bagi Asghar Ali Engineer, sebenarnya Shāh Wali Allāh dalam pemikirannya hanya ingin menahan runtuhnya kekaisaran Mughal yang menjadi tempat berlindung umat Islam. Oleh karenanya, Asghar menganggap Shāh Wali Allāh bukanlah seorang pemikir yang revolusioner yang mengedepankan konsep keadilan dan kesetaraan sosial dalam Islam, karena dia menolak perubahan yang revolusioner terhadap tatanan sosial waktu itu. Perhatian utama Shāh Wali Allāh bukanlah pada golongan muslim yang miskin dan tertindas, masyarakat miskin yang menjadi alas kaki sistem feodalisme, namun untuk menyelamatkan kerajaan Muslim. Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi*, 277.

ini diteruskan oleh anaknya Shāh 'Abd al-'Azīz pada priode berikutnya dengan mendirikan dan mendeklarasikan India sebagai *Dār al-Ḥarb*. Sebuah wilayah toritorial yang menjadi ajang perang jihad (*holy war*) untuk merebut kembali kekuasaan Islam yang hilang.²⁸

Secara keseluruhan warisan intelektual Shāh Wali Allāh dilanjutkan oleh empat putra (Shāh Abd 'Azīz, Shāh 'Abd Qādir, Shāh Rafi al-Dīn, dan Shāh Abd al-Ghanī) dan murid-muridnya yang juga termanifestasi di lembaga pendidikan terbesar pada masanya, Madrasah al-Rāḥimiyyah. Suatu lembaga yang pernah dihancurkan oleh tentara Inggris pada tahun 1857 M.²⁹

Sepuluh tahun setelah hancurnya Madrasah al-Rāḥimiyyah, sebagian alumnninya mendirikan *Dār al-Ulūm* di Deoband. Tradisi Shāh Wali Allāh sekali lagi memulai fase baru di Deoband. Hal ini karena *Dār al-Ulūm* Deoband secara ketat mengikuti Madrasah al-Rāḥimmiyah dan sepenuhnya mengikuti metode dan kurikulum yang telah ditetapkan oleh Shāh Wali Allāh. Melalui *Dār al-Ulūm* di Deoband-lah pengaruh Shāh Wali Allāh menyebar ke seluruh Anak-Benua India dan juga negara-negara disekitarnya.³⁰

Kini, hampir seluruh kelompok keagamaan di Anak-Benua India memperoleh inspirasi intelektual dan *sanad* (otoritas) mereka dari Shāh Wali Allāh. Namun, dalam sebagian besar kasus, hanya aspek-aspek tertentu dari ajaran-ajarannya yang ditekankan. Madhhab Deoband-lah yang mengambil tradisi tersebut seutuhnya dengan segala sifat universal dan modernisnya.

²⁸ Mahayudin Hj. Yahaya dan Ahmad Jelani Halimi, *Sejarah Islam*, (Selangor: Fajar Bakti SDN. BHD., 1995), 522.

²⁹ Hafiz A. Ghaffar Khan, "India", 1051.

³⁰ Ibid.

IDE PEMBAHARUAN HUKUM SHĀH WALI ALLĀH

Shāh Wali Allāh dikenal sebagai salah satu mujtahid yang mempunyai *manhaj al-istinbāṭ* yang berbeda dengan beberapa mujtahid lain yang mendahuluinya baik pada era klasik maupun modern.

Ide pembaharuan paling mendasar yang dikemukakan oleh Shāh Wali Allāh adalah kembali kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah.³¹ Menurutnya, tidak boleh ada suatu aktivitas yang keluar dari sumber asasi keduanya. Ketika suatu realitas kehidupan tidak ditemukan referensinya secara jelas dalam kedua sumber tersebut (*mā lā naṣṣ fih*), maka diperlukan upaya preferensi dengan melalui *ijtihād*.

Dalam konteks di atas, Shāh Wali Allāh menawarkan pendekatan *taṭbīqī* (aplikatif) secara sistematis untuk memahami al-Qur'ān dan al-Sunnah. *Taṭbīqī* menyediakan metode untuk melakukan *istinbāṭ al-ḥukm* sekaligus memberikan arahan yang jelas berikut mekanisme operasionalnya..

Salah satu caranya, Shāh Wali Allāh mengenalkan tata cara penggabungan sejarah nabi ke dalam penggabungan hukum Islam secara sistematis. Menurutnya, aturan sosial yang dicontohkan Nabi secara rasional diinterpretasikan sesuai dengan kebutuhan umat Islam pada masanya masing-masing.³² Hal tersebut bisa dilihat dari praktek-praktek ritual keagamaan yang sudah populer dalam Islam seperi shalat, zakat, puasa, haji, wudlu, aqīqah dan sebagainya yang sebenarnya telah ada sejak zaman arab pra-Islam.

³¹ MM. Sharif, *History of Muslim Philoshopy* (Lahore: Pakistan of Philosophical Conggres, tt), 1558.

³² Syifa Amin, *Fazlurrahman: Rekontruksi Pemikiran Islam dan Neo-Modernism* (Jakarta: ICAS, tt), 2.

Untuk membuktikan tesis tersebut, Shāh Wali Allāh menunjukkan sejarah ritual keagamaan sebagaimana tersebut sebenarnya merupakan warisan dari nenek moyang Muḥammad yaitu Ibrāhīm dan Ismā'īl sampai pada masa Amr bin Lhāyy, 300 tahun sebelum Muhammad. Masa-masa sesudah Amr, orang-orang arab sudah mulai mendistorsi kebenaran praktek keagamaan mereka dengan memperkenalkan ketentuan-ketentuan praktek keagamaan politeistik.³³

Di samping pendekatan sejarah, Shāh Wali Allāh juga menggunakan pendekatan *maṣlaḥah*. Di dalam kitab *Hujjatullāh al-Bālighah*, Shāh Wali Allāh banyak mengupas beberapa prinsip *maṣlaḥah* yang harus dijadikan pijakan bagi setiap mujtahid.³⁴

Misalnya, ketika membahas tentang *asbāb al-taklīf*, Shāh Wali Allāh menyatakan bahwa di dalam *taklīf* terdapat kemaslahatan bagi kehidupan manusia.³⁵ Menurutnya, shalat disyariatkan mengandung kemaslahatan agar manusia mengingat Allah, puasa untuk mengekang hawa nafsu, haji untuk mengagungkan syi'ar Islam. Hukum *qiṣās* diterapkan dalam rangka memberi pelajaran bagi pelaku kejahatan, jihad untuk meninggikan syi'ar Islam (*li l'āl kalimatillah*). Hukum mu'amalah disyariatkan untuk menegakkan keadilan dalam interaksi sosial kemanusiaan.³⁶

Dari beberapa contoh di atas, Shāh Wali Allāh berpendapat bahwa setiap hukum selalu mempunyai 'illat

³³ Mi'raj Muḥammad, " Shāh Wali Allāh Concept of The Shari'ah", dalam *Islam Perspective*, 345-349.

³⁴ Shāh Wali Allāh al-Dihlawī, *Hujjatullāh al-Bālighah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ihyā' al-'Ulūm, 1992), 47.

³⁵ *Ibid.*, 427-431.

³⁶ *Ibid.*, 427-429.

kemaslahatan bagi manusia,³⁷ di mana 'illat tersebut dapat diketahui dengan merujuk pada *naṣṣ* al-Qur'ān maupun ḥadīth. Dengan metode *tāḥīl al-aḥkām*, Shāh Wali Allāh ingin memecahkan problem-problem hukum Islam yang terjadi pada masanya yang sedang dilanda kritis multidimensi.

PENUTUP

Tahun 1967 dianggap sebagai "penggalan" atau *al-qāṭi'ah* dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapinya. Kekalahan bangsa Arab pada tahun 1967 yang nota bene merupakan bangsa yang besar dengan jumlah tentara dan senjata yang memadai oleh Israel yang tidak lebih hanya negara kecil dengan jumlah penduduk tidak lebih dari 3 juta membuat mereka bertanya-tanya *what's wrong with us?* Dalam pandangan Shāh Wali Allāh, kekalahan bangsa Arab sekaligus juga merupakan potret secara umum dari kondisi dunia Islam termasuk di India.

Dalam konteks ini, Shāh Wali Allāh menemukan jawaban bahwa umat Islam saat itu terpuruk karena praktek keagamaan yang menyimpang di satu sisi dan konflik intern umat Islam.

Dalam menghadapi masalah kemunduran dan perpecahan umat Islam, Shāh Wali Allāh menelorkan tema-tema utama dalam pembaharuan, bentuknya adalah dengan *me-reinterpretasi* ajaran Islam dengan tujuan rekonsialiasi antar kelompok

³⁷ Ibid., 434.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Akbar S. *Discovering Islam; Making Sense of Muslim History and Society*. London dan New York: Routledge & Kegan Paul, 1988.
- Ansari, Muhammad Abd al-Haq. *Sufism and Shari'ah; A Study of Ahmad. Sirhindi Effort to Reform Sufism*, Leicester: The Islamic Foundation, 1986.
- Baljon, J.M.S.. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi: 1703-1762*. Leiden: E.J. Brill, 1986
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*. terj Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Halimi, Mahayudin Yahaya. dan Jelani, Ahmad. *Sejarah Islam*. Selangor: Fajar Bakti SDN. BHD., 1995.
- Kemal, Rahimuddin Kemal. dan Salim. "Shāh Wali Allāh" dalam *History of Islamic Philosophy*. II ed. Sayyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman. London dan New York: Routledge, 1996.
- Khan, Hafiz A. Ghaffar. "India", dalam *History of Islamic Philosophy*, II ed. Sayyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman London dan New York: Routledge, 1996.
- Lapidus, Ira M.. *Sejarah Sosial Ummat Islam: Bagian Kesatu & Dua.*, terj. Gufron A. Mas'adi. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1994.
- Siregar, H.A. Rivay. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Voll, John Obert. *Islam Continuity and Change in the Modern World*. Colorado: Westview Press, 1982.