

KONSTRUKSI FIKIH INKLUSIF: TELAHAH ATAS PEMIKIRAN 'ABD AL-WAHHAB AL-SYA'RANI

Oleh:

Achmad Saeful

Institut Binamadani, Indonesia

ach.saefuluinjkt@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini menelaah dan menganalisis konstruksi fikih inklusif dalam Persepektif 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani. Kajian ini bertujuan untuk menunjukkan pandangan inklusif al-Sya'rānī dalam menelaah persoalan-persoalan fikhiyyah. Penelitian ini bersifat kualitatif, menggunakan data yang diperoleh dari bahan-bahan kepustakaan. Jenis penelitian ini adalah penelitian hukum normatif-doktrinal dengan pendekatan teoretis-filosofis dan analisis data menggunakan teknik analisis isi kualitatif (*qualitative content analysis*). Penelitian ini menyimpulkan bahwa konstruksi fikih inklusif al-Sya'rānī dibangun berdasarkan dua metode, yaitu metode komparatif dan metode kompromistik. Metode komparatif digunakan untuk membandingkan seluruh pendapat ulama mazhab, khususnya ulama empat mazhab, berkaitan dengan masalah-masalah *fiqhiyyah*. Sedangkan metode kompromistik adalah metode yang mengakomodir seluruh pendapat para ulama mazhab, tanpa harus melakukan tarjih atas salah satunya, karena dirinya berkeyakinan jika seluruh pendapat ulama itu adalah benar. Di sisi lain menurutnya, tidak mungkin para ulama mazhab mengeluarkan pendapatnya berkaitan dengan masalah fikih, tanpa didasarkan pada dalil dan petunjuk dari Tuhan.

Kata Kunci: Fikih Inklusif, al-Sya'rānī, Takhfīf, Tasydīd

Abstract: *This study examines and analyzes the construction of inclusive fiqh in the perspective of 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani. This study aims to show the inclusive view of al-Sya'rānī in studying the questions of fiqhiyyah. This research is qualitative, using data obtained from literature materials. This type of research is normative-doctrinal legal research with a theoretical-philosophical approach and data analysis using qualitative content analysis techniques. This study concludes that the construction of inclusive fiqh al-Sya'rānī is built based on two methods, namely the comparative method and the compromising method. The comparative method is used to compare all the opinions of scholars of the madhhab, especially the scholars of the four madhhabs, related to fiqhiyyah issues. While the compromise method is a method that accommodates all the opinions of the scholars of the madhhab, without having to do tarjih on any of them, because he believes that all the opinions of the scholars are correct. On the other hand, according to him, it is impossible for madhhab scholars to express their opinions related to the issue of fiqh, without being based on postulates and instructions from God.*

Keywords: *Inclusive Fiqh, al-Sya'rānī, Takhfīf, Tasydīd*

PENDAHULUAN

Fikih merupakan salah satu ilmu pengetahuan penting dan paling sering dipelajari oleh umat Islam dari berbagai kalangan. Menurut Abu Ameenah, pondasi ilmu fikih telah ada pada masa Nabi Muhammad saw.¹ Sementara itu menurut Baltaji, sebagai sebuah ilmu, fikih baru muncul pada abad ke-2 Hijriyah yang ditandai dengan munculnya para ulama mazhab, seperti Abu Hanifah, Malik bin Anas, Idris al-Syafi'i, Ahmad bin Hambal, al-Auzai dan al-Laits.² Munculnya para ulama tersebut, menunjukkan bila mazhab di dalam fikih sangat beragam, namun anehnya tidak jarang keragaman ini justru dinafikan. Padahal penafikan akan hal tersebut dapat berakibat pada lahirnya cara pandang eksklusif atas sebuah mazhab.

Pandangan eksklusif dalam bermazhab merupakan pandangan yang tidak tepat. Pandangan semacam ini hanya akan menganggap mazhab yang dianut sebagai yang paling

¹ Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh: Islamic Law and The Mazhab*, (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1990), h. 15.

² Muhammad Baltaji, *Manāhij al-Tasyrī' al-Islāmī fī al-Qarn al-Tsānī al-Hijrī*, (Kairo: Dār as-Salām, 2004), Cet. 1, h. 120.

benar, sementara itu mazhab yang berbeda dan dianut oleh orang lain akan dianggap keliru. Padahal mazhab sendiri merupakan hasil dari pemikiran para ulama fikih (*fuqahā*) atas interpretasi terhadap teks-teks hukum dalam sumber ajaran Islam (Alquran dan Sunnah), di mana dalam interpretasi tersebut sangat memungkinkan lahirnya perbedaan.

Misalnya, dalam konteks *au lāmastum an-nisā* (menyentuh perempuan) ketika telah bersuci dari hadas kecil (*wudʿūʾ*). Di sini para ulama fikih berbeda pandangan dalam memahami persoalan tersebut. Menurut Imam Abu Hanifah, perihal di atas tidak membatalkan *wudʿūʾ*. Hemat pemahamannya, kata *lāmastum* itu memiliki makna *jimāʾ* bukan sekedar bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan. Sementara itu, menurut Imam Syafiʿi, perihal tersebut membatalkan *wudʿūʾ*. Baginya, kata *lāmastum* maknanya adalah bersentuhan antara laki-laki dan perempuan. Imam Malik dan Imam Hambali memiliki pendapat berbeda dari dua pendapat di atas. Menurut keduanya, perihal itu bisa membatalkan *wudʿūʾ* bisa pula tidak, menjadi batal bila persentuhan itu diiringi dengan *syahwat* dan menjadi tidak batal bila tidak menimbulkan *syahwat*.³

Lahirnya corak fikih yang mengakomodir perbedaan pendapat antarpara ulama mazhab menunjukkan bila fikih merupakan ilmu pengetahuan yang memiliki konstruksi inklusif, yaitu sebuah bangunan pemikiran yang menyandarkan pada keterbukaan dalam menerima pandangan dari setiap ulama mazhab yang berbeda dan menganggapnya sebagai sesuatu yang lumrah serta merupakan bagian dari rahmat Tuhan. Keterbukaan ini menunjukkan bila dalam konstruksi ilmu fikih tidak ada pemahaman atau pendapat dari para ulama mazhab yang bersifat tunggal ketika memahami masalah-masalah *fiqhiyyah*.⁴

Pemahaman terhadap fikih yang bermuara pada penunggalan pendapat dapat berimplikasi pada lahirnya sikap menutup diri pada pendapat ulama yang berbeda dan bisa pula melahirkan fanatisme buta atas salah satu mazhab. Sikap semacam ini akan berujung pada kecenderungan menafikan dialektika. Padahal dialektika merupakan salah satu ciri khas dari ilmu fikih dan menjadi bagian yang akan terus melekat padanya.⁵ Secara tegas Ali Jumʿah mengatakan, sikap menutup diri dan fanatik dalam bermazhab adalah sebuah sikap yang kontradiktif dengan fikih itu sendiri.⁶ Menurut Hasan Khalil, sikap fanatik dalam bermazhab bukan merupakan persoalan yang baru, sikap semacam ini pernah terjadi di masa lalu, tepatnya pada Abad ke-4 Hijriyah, yang dibarengi dengan isu tertutupnya pintu ijtihad.⁷

Hemat Ziauddin Sardar, ijtihad adalah salah satu metodologi pemecahan masalah yang patut untuk ditumbuhkan dalam wilayah syariʿat atau dalam kajian hukum Islam (tak

³ Ibnu Qudamah, *al-Mughnī*, (al-Riyād: Dār ʿālam al-Kutub, 1997), h. 257-258.

⁴ Nilna Fauza, "Fikih Inklusif dalam Konteks Multikulturalisme Sosial Keagamaan Masyarakat Indonesia: Studi Pemikiran KH. Abdul Qadir AF", *al-Tahdzīb: Jurnal Pemikiran Islam dan Muʿamalah*, Vol. 6, No. 2, (2018), h. 96.

⁵ Abdurrohman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective", *Qijis: Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 7, No. 2 (2019), h. 240.

⁶ Ali Jumʿah, *al-Madkhal Ilā Dirāsāt al-Madzāhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār al-Salām, 2012), h. 46.

⁷ Holis, "Taqlid dan Ijtihad dalam Lintasan Sejarah Perkembangan Hukum Islam", *al-Qanun: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam*, Vol. 22, No. 1, Juni 2019, h. 76; Rashad Hasan Khalil, *Tārīkh Tasyrī al-Islāmī*, terj. Nadirsyah Hawari, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 117.

terkecuali ketika menelaah ilmu fikih).⁸ Pendapat ini diperjelas oleh Husein Muhammad dengan mengatakan dalam melakukan kajian terhadap hukum Islam (fikih) ijtihad selalu terbuka dan niscaya.⁹ Pada wilayah ijtihad ruang atas interpretasi baru (dalam memahami masalah fikih) sangat terbuka. Keterbukaan atas interpretasi baru ini menunjukkan sisi keluwesan ilmu fikih, sehingga setiap pendapat yang berasal dari para ulama mazhab dapat untuk dirujuk.¹⁰

Menurut Abd. Muqit, sifat fikih yang dinamis dan selalu membuka ruang pada perbedaan pendapat menjadi tanda bila ilmu itu (fikih) bersifat inklusif.¹¹ Pernyataan ini senada dengan yang dikatakan oleh 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, bahwa perbedaan merupakan perihwal yang sangat melekat dari ilmu fikih. Fikih dan perbedaan pendapat ulama adalah dua hal yang saling melengkapi. Dirinya pun meyakini bila setiap pendapat dari para ulama mazhab tidak ada yang keluar dari jalur syari'ah (Alquran dan Sunnah). Lebih lanjut ia mengatakan, jika terdapat seseorang/kelompok yang menyalahkan pendapat dari para ulama mazhab, sesungguhnya hal demikian disebabkan ketidaktahuan semata.¹²

Ahmad Taufik Hidayat dan Alfurqan mengatakan, al-Sya'rānī berupaya memberikan orientasi baru dalam pemikiran hukum Islam (fikih) ke arah yang lebih dekat dengan tuntutan realitas, bahwa hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari sisi pluralistik. Selama pendapat para ulama fikih masih didasarkan pada argumen metodologis, sistematis dan *istidlāl* (cara penalaran), tidak ada ruang bagi siapa pun untuk mengabaikan atau bahkan menyalahkan pendapat para ulama itu.¹³ Saeed Ahmad Saeedi dan Mehtab Anwer menyatakan, al-Sya'rānī adalah satu ulama di bidang fikih yang mampu mendamaikan perbedaan pendapat di antara para ulama mazhab dengan memberikan kategorisasi pendapat ulama mazhab kepada dua tingkat, yaitu ringan dan berat. Upaya ini tidak hanya bermanfaat bagi umat, tetapi juga merupakan bagian penting dalam rangka menunjukkan bila perbedaan pendapat di antara para ulama mazhab adalah perihwal yang bersifat wajar.¹⁴

Cara pandang al-Sya'rānī dalam memberikan ruang kepada seluruh pendapat menunjukkan pemikiran dirinya pada seputar masalah fikih sangat kental dengan corak inklusif. Pemikiran inklusif dalam fikih menjadi perihwal penting yang perlu untuk diajarkan dalam pembelajaran fikih, sehingga dapat menghilangkan sisi eksklusif dalam bermazhab. Fikih inklusif selalu memberikan ruang bagi setiap orang untuk menerima setiap pendapat dari para ulama mazhab dan dapat menjadikan umat Islam toleran atas segala perbedaan.

METODE PENELITIAN

⁸ Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan: Syari'at sebagai Metodologi Pemecahan Masalah*, (Jakarta: Serambi, 2005), h. 117.

⁹ Farouq Abu Zaid dan Husein Muhammad, *Hukum Islam: Antara Tradisional dan Modernis*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2022), h. 137.

¹⁰ Abdurrohman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara...", h. 240.

¹¹ Abd. Muqit, "Pendidikan Fikih Multi Mazhab di Pesantren: Studi Kasus Ma'had 'Aly Salafiyah-Syafi'iyah Sukerejo-Situbondo", *Disertasi*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018), h. 157.

¹² 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, 2021), h. 5.

¹³ Ahmad Taufik Hidayat dan Alfurqan, "Pluralistic Fiqh Based on Perspective of Imam al-Sya'rānī in the Book al-Mīzān al-Kubrā...", h. 92.

¹⁴ Saeed Ahmad Saeedi dan Mehtab Anwer, "A Comparative Study of The Theory of Conformity by Imam Sha'rani and Shah Wali Allah: A Specific Study of Financial Contracts", *Tanazur: Research Journal*, Vol. 5, Issue 1, Januari-Maret (2024), h. 303.

Objek dalam penelitian ini adalah Konstruksi Fikih Inklusif dalam Perspektif al-Sya'rānī. Kajian ini bertujuan untuk menunjukkan pandangan inklusif al-Sya'rānī dalam menelaah persoalan-persoalan fikhiyyah. Hal ini akan berpengaruh dalam merubah cara pandang mayoritas umat muslim yang memiliki pandangan eksklusif ketika memahami pendapat atau pandangan para ulama mazhab.

Penelitian ini bersifat kualitatif, menggunakan data yang diperoleh dari bahan-bahan kepustakaan. Jenis penelitian ini adalah penelitian hukum normatif-doktrinal dengan pendekatan teoretis-filosofis, yang berfokus pada konsep fikih dan inklusivitas. Pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumenter, yang digunakan untuk menggali teori-teori dan konsep utama yang membentuk kerangka penelitian. Analisis data menggunakan teknik analisis isi kualitatif (*qualitative content analysis*) yang digunakan untuk memahami makna yang terkandung dalam teks dan dokumen dalam penelitian ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Diskursus Fikih Inklusif

Fikih inklusif terdiri dari dua kata, yaitu fikih dan inklusif. Menurut Wahbah Zuhaili, fikih sendiri bila diartikan secara etimologi bermakna pemahaman.¹⁵ Makna senada yang berkaitan dengan pengertian fikih secara etimologi ditegaskan pula oleh Ibnu Faris yang mengatakan, huruf *fa-qaf-ha* yang terdapat pada kata fikih menunjukkan pemahaman dan pengetahuan terhadap sesuatu, sehingga setiap orang yang paham dan tahu terhadap sesuatu itu dapat disebut dengan *faqīh*.¹⁶

Sedangkan secara terminologi fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syari'ah bersifat '*amali* yang digali dari dalil-dali syar'i (Alquran dan Hadits). Menurut Hasbiyallah, ilmu fikih adalah ilmu yang digunakan untuk mengetahui hukum-hukum *syara'* yang diambil dari dalil-dalil secara rinci.¹⁷ Definisi ini tidak jauh berbeda dengan Wahbah Zuhaili yang mengatakan, ilmu fikih adalah ilmu yang membahas tentang hukum-hukum syari'at di bidang '*amaliah* yang dirujuk dari dalil-dalil secara rinci.¹⁸

Sementara itu, kata inklusif bermakna terbuka. Seseorang yang memiliki sikap ini akan terbuka dalam memahami yang lain.¹⁹ Dalam bingkai inklusif, perbedaan dan keragaman pada hakikatnya bukan untuk dikontradiksikan antarsatu dengan lainnya, melainkan sebuah bentuk kesatuan substansial yang tidak terpisahkan. Perbedaan adalah keniscayaan yang sulit untuk dihindarkan dalam setiap aspek kehidupan, tak terkecuali pada wilayah pemahaman keagamaan.²⁰

¹⁵ Wahbah Zuhaili, *Usūl Fiqh al-Islāmi*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 29; Muhammad bin Sholih al-Utsmaini, *Usūl min 'Ilmi al-Usūl*, (Iskandariyah: Darul Iman, 2001), h. 5; Abu al-Husayn Ahmad Ibnu Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), h. 442.

¹⁶ Abu al-Husayn Ahmad Ibnu Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, h. 442.

¹⁷ Hasbiyallah, *Fiqh dan Usūl Fiqh: Metode Istinbāt dan Istidlāl*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2014), h. 1.

¹⁸ Wahbah Zuhaili, *Usūl Fiqh al-Islāmi*, h. 19.

¹⁹ AS. Hornby, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1987), h. 430; Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'ān Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), h. 198.

²⁰ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'ān Kitab Toleransi*, h. 199.

Menurut Nurcholish Madjid, sikap inklusif bertujuan untuk menumbuhkan suatu sikap kejiwaan yang melihat adanya kemungkinan orang lain benar.²¹ Sikap kejiwaan semacam ini dapat menjadikan setiap orang ataupun kelompok tidak memandang kebenaran hanya miliknya sendiri, tetapi juga milik orang dan kelompok lain. Di sisi lain, sikap inklusif membuka ruang bagi aktualisasi pemikiran yang terbuka dan terhindar dari cara pandang yang bersifat tertutup, yaitu sebuah cara pandang yang sering kali menegasikan kebenaran/perbedaan yang berasal dari orang atau kelompok lain,²² termasuk pada wilayah ilmu fikih.

Jika kata fikih dan inklusif disandingkan, maka dapat melahirkan makna sebagai sebuah pemahaman bersifat terbuka yang dilandasi dari dalil-dalil terperinci. Dari sini fikih inklusif dapat dipahami sebagai ilmu pengetahuan yang di dalamnya membahas seputar masalah *fiqhiyyah* yang didasarkan oleh cara pandang bersifat terbuka. Keterbukaan ini dengan sendirinya meniscayakan keragaman pendapat dari para ulama mazhab dan sebagai perihal bersifat wajar. Dalam fikih inklusif semua pendapat ulama pasti mendapatkan tempat dan akan selalu diakomodir, selama pendapat itu tidak bertentangan dengan Alquran dan Hadits atau merupakan hasil ijtihad pemahaman para ulama mazhab yang berasal dari kedua sumber tersebut.

Fikih inklusif tidak menjadikan fikih sebagai ilmu yang hanya bermuara pada satu pandangan mazhab, tetapi kepada seluruh pendapat para ulama mazhab. Pada fikih inklusif semua pendapat para ulama mazhab dapat dijadikan sebagai pegangan hukum, baik pada wilayah ibadah yang bersifat *mahṣḍah* dan *ghairu mahṣḍah*. Setiap muslim dapat mengambil *istinbāt* dari setiap produk hukum para ulama mazhab dari kedua wilayah ibadah tersebut. Fikih inklusif ingin membangun kesadaran setiap muslim bahwa pemahaman terhadap ilmu fikih tidak mungkin bersifat tunggal. Selama ilmu fikih berasal dari pikiran dan pemahaman manusia, maka pemahaman atasnya pun pasti akan beragam.²³ Hemat Husein Muhammad, fikih adalah produk pemikiran manusia atas teks-teks agama yang dihasilkan melalui sebuah metode tertentu. Sebagai hasil pemikiran manusia, fikih tidak terlepas dari ruang dan waktu. Fikih adalah hasil dialog dengan realitas sejarah, hasilnya dapat berbeda-beda dari satu orang ke orang lain, dari satu waktu ke waktu yang lain dan dari ruang ke ruang yang lain.²⁴

Jika merujuk pada pendapat al-Thabari, fikih inklusif sejatinya adalah fikih yang memberi ruang terhadap adanya perbedaan pendapat dari para ulama mazhab. Ruang perbedaan pendapat inilah yang menjadikan dinamika ilmu fikih lebih hidup. Menjadi wajar bila al-Thabari menjadikan/melihat perbedaan pada wilayah fikih sebagai sebuah keniscayaan.²⁵ Bangunan fikih inklusif, semakin dipertegas oleh pendapat dari Yusuf al-Qardhawi, bahwa perbedaan pendapat para ulama mazhab dalam memberikan kesimpulan

²¹ Nurcholish Madjid, "Kata Pengantar" dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta: Kompas, 2001), h. xiii.

²² Madjid, "Kata Pengantar" dalam Sukidi, *Teologi Inklusif*, hlm. xiii.

²³ Kartika, dkk, "Pentingnya Mendalami Muqaranah Mazhab dalam Kondisi Bermazhab Masa Kini" dalam *Jurnal Ilmu Komputer, Ekonomi dan Manajemen*, Vol. 3, No. 2, (2023), h. 2798-2800.

²⁴ Husein Muhammad, *Menimbang Pluralisme: Belajar dari Filsuf dan Kaum Sufi*, (Bandung: Mizan, 2021), h. 114.

²⁵ al-Thabari, *Ikhtilāf Fuqahā*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), h. 6.

pada persoalan hukum Islam (fikih) adalah sebuah kemestiaan.²⁶ Tidak berbeda dengan pendapat-pendapat tersebut, Jalaluddin Rakhmat mengatakan, bahwa fikih inklusif adalah fikih yang sangat mengakomodir perbedaan. Perbedaan dalam masalah fikih adalah peluang untuk memudahkan dalam menjalankan agama. Jika dalam ajaran Islam aturan agama hanya ada satu pasti aturan itu akan terasa memberatkan.²⁷

Setidaknya, terdapat tiga karakteristik dari fikih inklusif; *Pertama*, toleran. Yang dimaksud toleran di sini adalah ajaran yang terkandung di dalamnya sangat terbuka dalam melihat keragaman pendapat. Dalam bingkai toleran, setiap orang memiliki hak untuk mengungkapkan pendapatnya juga memilih untuk mengikuti pendapat yang telah ada. Ini berarti setiap orang tidak boleh dihalangi untuk mengikuti pendapat fikih manapun (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali atau selainnya), semuanya bebas untuk memilih pendapat-pendapat yang berasal dari para ulama tersebut atau di luarnya, tanpa harus dibatasi. Justru kebebasan dalam memilih pendapat ini akan menghasilkan cara pandang bahwa fikih bukanlah ilmu yang dikembangkan untuk menyalahkan pendapat yang berbeda, melainkan menerimanya secara lapang dada.²⁸ Toleran dalam bermazhab merupakan cara pandang penting dari fikih inklusif. Tanpa cara pandang ini seorang muslim akan terjebak pada sikap intoleran yang tidak sesuai dari jalur ilmu fikih itu sendiri, sebab fikih adalah ilmu pengetahuan yang dibangun atas dasar sikap toleransi tinggi yang didasari atas keragaman pendapat para ulama mazhab.²⁹

Kedua, ramah terhadap perbedaan. Lahirnya perbedaan yang merupakan karakteristik dari fikih inklusif disebabkan dari pandangan bahwa fikih merupakan produk ijtihad para ulama. Bagi fikih inklusif semua perkara fikih tidak dapat dilepaskan dari ijtihad. Menurut al-Ghazali, ijtihad dalam wilayah fikih hanya dapat terjadi pada dalil-dalil yang bersifat *ẓanni*, tidak pada dalil-dalil yang bersifat *qat'i*.³⁰ Pernyataan al-Ghazali, senada dengan al-Amidi yang menegaskan, ranah ijtihad terletak pada dalil yang bersifat asumtif (*ẓanni*), sehingga ijtihad dilarang pada hal-hal yang bersifat pasti.³¹ Dalam berijtihad pada perkara syari'ah yang merujuk pada dalil-dalil bersifat *ẓanni*, hasil ijtihad para ulama pasti akan berbeda-beda.³² Kondisi ini dikarenakan perbedaan interpretasi dalam memahami dalil-dalil tersebut.

Hemat Yusuf al-Qardhawi, perbedaan yang terjadi pada wilayah fikih, tidak dapat dilepaskan dari persoalan yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat *furu'iyah* dan tidak sedikit konflik dalam persoalan fikih lahir dari wilayah ini. Perbedaan pada aspek *furu'iyah*, patut disadari oleh umat Islam, bukan sebagai persoalan yang bersifat krusial dalam agama, karena perbedaan pada wilayah ini tidak akan merusak keimanan. Bagi al-Qardhawi, perbedaan pada wilayah *furu'* adalah bagian dari rahmat yang tidak bisa ditolak. Dengan

²⁶ Yusuf al-Qardhawi, *al-S{ah}wah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Masyrū'u wa al-Tafarruq al-Madzmūm*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1990), h. 69.

²⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih*, (Bandung: Mizan, 2007), h. 82.

²⁸ Idrus, "Membumikan Fikih Toleransi dalam Arus Pluralitas Agama", *Hakam*, Vol. 2, No. 1, Januari-Juli (2018), h. 34-35.

²⁹ Idrus, "Membumikan Fikih Toleransi dalam Arus Pluralitas Agama" ..., h. 35.

³⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustas{f}ā fī 'Ilm al-Uṣūl*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th), Jilid 2, h. 354.

³¹ Saif al-Din al-Amidi, *al-Ih{kām fī Uṣūl al-Ah{kām*, (Riyadh: Muassasah al-Nûr, 1387 H), Jilid 4, Cet. 1, h. 164.

³² Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *l'Ilām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Jilid 2, Cet. 1, h. 1052.

adanya perbedaan ini, sejatinya umat Islam dapat belajar memahami yang menjadi penyebab lahirnya perbedaan itu. Sehingga, memunculkan pemahaman yang baik atas berbagai persoalan *furu'iyah* yang lahir dari bahasan ilmu fikih. Menurut al-Qardhawi, upaya memperkuat persatuan umat Islam patut dimulai dengan menyadari terlebih dulu ragam perbedaan pada masalah *furu'*.³³

Di lain pihak Hasan al-Banna menyatakan, perbedaan yang terjadi antara umat Islam yang disebabkan oleh masalah *furu'* jangan dijadikan penyebab terjadinya perpecahan dalam agama dan tidak perlu diseret pada permusuhan juga pada kebencian. Interpretasi yang dilakukan oleh para mujtahid atas teks-teks suci patut dijadikan kajian ilmiah secara mendalam dan patut untuk diapresiasi. Bila seorang mujtahid melakukan ijtihad dan di dalam ijtihadnya terjadi kesalahan, dirinya tetap mendapatkan pahala atas kesalahan itu. Perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para mujtahid tidak boleh menjadi penghalang bagi para pengikutnya untuk menyebarkan persaudaraan yang didasarkan atas rasa cinta juga untuk bekerja sama dalam kebaikan.³⁴

Pendapat-pendapat di atas semakin menegaskan bahwa perbedaan pada wilayah *furu'* yang diakomodir dalam fikih inklusif merupakan sesuatu yang bersifat niscaya dan akan sangat sulit jika umat Islam disatukan pada wilayah *furu'*. Menyatukan pada wilayah *furu'* sama seperti memaksakan umat Islam untuk setuju kepada satu pendapat dan patut untuk digarisbawahi bila hal demikian merupakan perkara yang sulit, ibarat mencari air di tengah gurun pasir. Membiarkan perbedaan dan menghargai keberadaannya merupakan jalan keluar yang paling bijak dalam mengatasi perbedaan mazhab.

Ketiga, menolak pengkultusan atas mazhab. Kultus sendiri merupakan sebuah sikap penghormatan berlebih (pemujaan) kepada sesuatu.³⁵ Bila disandingkan kepada mazhab, maka kultus adalah sebuah sikap berlebihan dalam menghormati mazhab, termasuk dari pribadi yang membawa ajaran mazhab tersebut. Muara dari sikap semacam ini adalah penafikan terhadap keragaman mazhab. Sebab pada wilayah kultus pemujaan hanya diberikan kepada satu mazhab.

Sejatinya, sikap hormat kepada para ulama mazhab adalah sikap yang patut untuk dilakukan, karena dari para ulama mazhablah umat Islam menjadi tahu segala aspek yang berkaitan dengan hukum Islam. Namun sikap hormat semacam ini mesti diberikan kepada seluruh ulama mazhab, tidak hanya pada satu ulama mazhab. Sikap menghormati yang diberikan hanya kepada satu ulama mazhab juga ajarannya dan dilakukan secara berlebihan, seperti yang dilakukan oleh penganut fikih eksklusif, hanya akan mencederai keragaman pendapat yang dimunculkan dari para ulama mazhab yang lain. Hal ini dapat dikatakan sebagai bentuk pengkultusan mazhab.³⁶

Hemat Cak Nur, kultus sebagai bentuk pemujaan selalu berpusat kepada pemegang otoritas. Pemegang otoritas ini oleh para pengikutnya dianggap sebagai orang yang tak tersentuh, sehingga tidak dapat diberikan kritik dan seluruh petuah/pendapat yang keluar darinya dianggap sakral dan patut untuk dijalankan. Maka tidak heran, bila banyak kultus yang kemudian mengembangkan pandangan-pandangan dan sikap-sikap yang anti

³³ Yusuf al-Qardhawi, *al-S{ah}wah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf...*, h. 69.

³⁴ Hasan al-Banna, *Majmū'āt al-Rasāil*, (Kairo: tp, t.th.), h. 8-9.

³⁵ Dendy Sugono, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 774.

³⁶ Azyumardi Azra, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 18.

terhadap perbedaan. Pandangan yang muncul dari pemegang otoritas harus dipandang suci dan pandangan yang bertentangan dengannya dianggap sebagai "gangguan" kepada kemurnian ajaran yang diberikan oleh pemegang otoritas. Dari sini terlihat jelas bahwa inti dari kultus adalah otoritarianisme seorang pemimpin, ketaatan dan ketergantungan pengikut kepadanya yang berakibat kepada perampasan kemerdekaan dan kebebasan pribadi.³⁷

Bila melihat pada tradisi perkembangan ilmu fikih di masa awal, sikap mengkultuskan pendapat tidak pernah terjadi di antara para ulama fikih. Terbukti dari para ulama mazhab, khususnya dari ulama mazhab yang empat, tidak ada yang mengkultuskan pendapat dari para gurunya. Bahkan, ketika mempelajari ilmu fikih mereka tidak hanya belajar dari satu atau dua guru, melainkan dari beberapa guru. Ketika mazhab mereka berdiri dan memiliki banyak pengikut, para ulama mazhab tersebut tetap bersikap toleran dan terbuka kepada berbagai pendapat yang ada di luar dari mazhabnya.³⁸ Dari sini terlihat jelas, corak pemikiran para ulama mazhab dari mulai belajar hingga memiliki pengikut kental dengan nuansa inklusif.

Sekilas tentang al-Sya'rānī

Al-Sya'rānī lahir di kota Qalqasynadah-Mesir pada 27 Ramadhan 898 H (20 Juli 1493 M). Nama lengkapnya adalah Abu al-Mawahib 'Abd al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Zaufan bin Syeikh Musa. Adapun gelarnya adalah Abu 'Umran bin al-Sult}an Ahmad bin al-Sult}an Saad bin al-Sult}an Fasyin bin al-Sult}an Mahya bin al-Sult}an Zaufan bin al-Sult}an Rayyan bin al-Sult}an Muhammad bin Musa bin al-Sayyid Muhammad bin al-Hanafiah bin al-Imam 'Ali bin Abi Thalib, dan kenal dengan sebutan al-Sya'rānī. Sebutan ini dinisbatkan kepada sebuah desa Abi Sya'rah di Mesir atau disebut juga sebagai perkampungan Bab al-Sya'riyah yang ditinggali olehnya ketika dirinya berusia 12 tahun.³⁹ Sejak kecil al-Sya'rānī dikenal sebagai pribadi yang cerdas, karena di masa kecilnya ia telah mampu menghafal Alquran. Di usia sepuluh tahun ia mulai tertarik mempelajari ilmu nahwu dan beberapa ilmu-ilmu lainnya, seperti fikih, tafsir dan tasawuf.⁴⁰

Semasa kecil al-Sya'rānī telah ditinggal oleh kedua orang tuanya dan pengasuhan atasnya dilakukan oleh Syaikh Abdul Qadir yang dikenal sebagai ulama sufi yang 'alim dan masih merupakan kerabat dari al-Sya'rānī. Ketika di Kairo (Mesir) al-Sya'rānī belajar dengan ulama-ulama terbaik, di antaranya adalah Imam Jalaluddin al-Suyuti, Zakaria al-Ans}ari, Nas}hiruddin al-Luqani, al-Ramli, Nuruddin al-Tarabulisi, Syihabuddin al-Sya'labi, Syamsuddin al-Qura al-Kabir dan Ali al-Khawwas al-Barlisi. Dari mereka al-Sya'rānī mempelajari banyak ilmu, mulai dari ilmu tasawuf, fikih, us}ul fikih, Hadits, tafsir dan kaidah bahasa Arab (ilmu bahasa). Ia pun mampu menghafal beberapa kitab para ulama, seperti *al-*

³⁷ Kultus selalu membentuk sebuah komunitas "orang yang percaya" dengan pola organisasi yang ketat, yang sedikit sekali memberi kemungkinan pengikutnya untuk keluar". Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 114-115.

³⁸ Ahmad Asy-Syurbasi, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*, terj: Sabil Huda & H. A. Ahmadi, (Jakarta: Amzah, 2013), h. 15; Yanuar Arifin, *Mengungkap Rahasia Cara Belajar Para Imam Mazhab*, (Yogyakarta: DIVA Press, 2015), h. 13.

³⁹ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Tanbīh al-Mughtarīn*, (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.th), h. 8.

⁴⁰ Mahmud Ahmad Hasyim, *al-Imām al-Sya'rānī*, (Kairo: Maktab Islamiyah, t.th), h. 16.

Minhāj karya Imam al-Nawawi, *al-Fiyah* Ibnu Malik, Tauhid dan Qawaid karya Ibnu Hisyam, dan beberapa kitab-kitab lainnya, seperti *Jam'u al-Jawāmi'*, *al-Fiyah al-'Irāqī* juga ringkasan kitab *al-Miftāh*.

Selain kitab-kitab di atas al-Sya'rānī pun mampu menghafal ringkasan kitab *al-Raudah* yaitu salah satu kitab yang banyak menghimpun pendapat dari mazhab Syafi'i dan merupakan mazhab yang dianut oleh dirinya. Di samping mempelajari kitab dari mazhab Syafi'i, ia pun terbuka dalam mempelajari kitab-kitab dari tiga mazhab lainnya. Kitab mazhab Hanafi yang dikajinya adalah *Syarah al-Kanz* dan *Syarah Majmu al-Bahṣraini al-Haddādī*, *Fatawā Halim Khān*, *Syarah Qadarī*, *al-Bazzāziyyah*, *al-Khulāṣah*, *Syarah Hidāyah*. Al-Sya'rānī pun mempelajari kitab-kitab dari mazhab Maliki, di antaranya adalah *al-Mudawwanah al-Kubrā*, *al-Muwatṭa'*, *Syarah-syarah risālah Ibnu Abi Zaid*, *Mukhtasṣar Syaikh Khalīl* dan Kitab-kitab Ibnu 'Arafah al. Untuk mazhab Hanbali, ia mengkaji kitab dari tulisan al-Khariqi dan beberapa ringkasannya.⁴¹

Sebagai seorang *faqīh*, al-Sya'rānī menolak pandangan yang hanya mengunggulkan satu mazhab dan menafikan mazhab yang lain. Baginya, setiap ulama mazhab, khususnya ulama mazhab yang empat, adalah ulama-ulama yang piawai dalam bidang fikih. Hemat al-Sya'rānī, setiap imam mazhab tidak akan mengeluarkan pendapat tanpa berdasarkan dalil. Dalam ungkapan lain, argumentasi yang dikeluarkan para ulama mazhab terhadap persoalan fikih pasti didasari atas dalil-dalil yang jelas dan telah diinterpretasi juga dianalisis secara dalam.⁴²

Selain tertarik dalam mempelajari ilmu fikih, al-Sya'rānī pun gandrung dalam mempelajari tasawuf. Salah satu guru yang paling berpengaruh dalam mengajarkan tasawuf kepadanya adalah Ali al-Khawwas. Ketika hendak berguru dengan Ali al-Khawwas, al-Sya'rānī berkata bahwa dirinya masih memiliki keturunan dari Sultan Telmesan yang pernah memerintah di Kawasan Afrika Utara dan Ali bin Abi Thalib yang merupakan Khalifah Keempat. Namun balasan perkataan dari Ali al-Khawwas di luar dugaan dari al-Sya'rānī. Ia menyampaikan bahwa kekuasaan, kemegahan dan *faqir* (tasawuf) tidak mungkin dapat berkumpul bersama dalam diri manusia. Mendengar perkataan ini al-Sya'rānī merasa terpukul dan menjadi sadar bahwa untuk masuk ke jalan spiritual (tasawuf) hal-hal keduniawian tidak patut untuk dibanggakan. Dari sinilah kemudian al-Sya'rānī berani menanggalkan sisi ke-dunia-an yang dimilikinya demi belajar dengan Ali al-Khawwas.⁴³

Al-Sya'rānī pun tercatat pernah mengajar di zawiyah yang didirikan oleh 'Abdul Qadir al-Uzbeki yang terletak di kota Kairo. Zawiyah ini dijadikan pusat kegiatan berkumpulnya para ulama yang memilih jalan spiritual (sufi). Zawiyah ini terdiri dari sebuah Masjid dan Madrasah yang terdiri dari 200 siswa (santri). Pada zawiyah ini, para murid al-Sya'rānī diajarkan tentang ilmu *Zahir* dan *Zauq/Batin*. Di sisi lain, zawiyah ini kerap dijadikan sebagai mimbar dakwah dan dzikir oleh para ulama. Dapat dikatakan zawiyah itu termasuk yang terbesar dan terpopuler pada masanya.⁴⁴

Dari sinilah kemudian al-Sya'rānī dikenal tidak hanya sebagai ulama yang mahir di bidang fikih, tetapi juga ulama yang handal di bidang tasawuf. Bahkan dirinya tidak sungkan

⁴¹ Mahmud Ahmad Hasyim, *al-Imām al-Sya'rānī*, h. 20.

⁴² 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2021), h. 5.

⁴³ Miftahul Huda, "Pluralisme Hukum Islam atas Kajian al-Mizān al-Kubrā Karya al-Sya'rānī", *Disertasi*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005), h. 92.

⁴⁴ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Anwār al-Qudsiyah fī Ma'rifati al-Sūfiyyah*, h. 8.

untuk menyatukan antara ajaran fikih dan tasawuf, yang menurut beberapa ulama di masanya dianggap sebagai sesuatu yang keliru.⁴⁵ Karena antara keduanya (fikih dan tasawuf) sulit untuk disatukan. Menyatukan antara kedua pengetahuan itu terlihat sangat tidak mungkin, tetapi dirinya berhasil membuktikan bila keduanya dapat disandingkan.

Al-Sya'rānī tutup usia pada 12 Jumadil Awal 973 H (15 Desember 1565 M) di Kairo dan dimakamkan pada sebuah kompleks yang secara khusus dibangun untuknya. Ribuan jama'ah dari berbagai kelompok turut serta dalam menyalatkannya, mulai dari para tokoh politik, *fuqahā*, ulama sufi, hakim, pedagang dan masyarakat umum. Sejak 1177 H, namanya diabadikan sebagai nama sebuah masjid dekat lokasi dirinya dimakamkan.⁴⁶ Al-Sya'rānī dapat dikatakan sebagai salah satu mutiara besar dalam dunia pemikiran Islam, kepiawaannya dalam menguasai berbagai ilmu pengetahuan, khususnya di bidang fikih dan tasawuf, menunjukkan dirinya sebagai salah satu ulama yang kehadirannya tidak boleh dikesampingkan, justru setiap pemikirannya patut untuk dikaji, ditelaah dan diteliti secara mendalam.

Konstruksi Fikih Inklusif al-Sya'rānī

Pandangan inklusif al-Sya'rānī dalam fikih, tidak dapat dilepaskan dari metode yang digunakannya dalam menulis karya di bidang ilmu fikih, salah satunya adalah al-Mīzān al-Kubrā. Terdapat dua metode yang disajikan oleh al-Sya'rānī, yaitu metode komparatif (perbandingan) dan metode kompromistik atau dikenal dengan istilah *al-jam'u wa al-taufiq*.⁴⁷ Dalam metode komparatif al-Sya'rānī berupaya membandingkan beberapa pendapat dari para ulama mazhab, khususnya ulama mazhab yang empat. Apabila ditelaah secara dalam, metode komparatif dalam penulisan karya fikih berguna untuk memberikan wawasan luas tentang keragaman pendapat dari persoalan-persoalan yang dibahas di dalamnya.

Hemat al-Sya'rānī, setiap pendapat berkaitan dengan masalah-masalah fikih yang disampaikan oleh para ulama mazhab tidak ada yang keliru, semua memiliki potensi kebenaran. Umat muslim hanya perlu memilih dari pendapat yang disajikan sesuai dengan keyakinannya, tanpa perlu menegasikan pendapat lain yang berbeda.⁴⁸ Metode komparatif yang ditulis oleh al-Sya'rānī berguna pula untuk membangun pemahaman dalam menghargai keragaman pemikiran dalam bermazhab dan keluar dari jeratan eksklusivisme, karena tidak melulu pendapat para ulama mazhab dalam fikih akan bersifat sama, pasti akan selalu menyajikan perbedaan, terlebih para ulama mazhab hidup dalam kondisi sosial yang berbeda-beda. Perbedaan ini pun yang menjadikan interpretasi para ulama mazhab dalam memahami masalah fikih memiliki keragaman.

Menurut al-Sya'rānī, penghargaan atas perbedaan menjadi hal yang patut dikedepankan ketika mengkaji pendapat dari para ulama mazhab. Setiap orang yang mempelajarinya mesti membuka ruang atas perbedaan itu. Kondisi ini yang akan menjadikan perbedaan sebagai rahmat bukan sebagai ajang untuk menebar konflik dan

⁴⁵ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Lawāqih al-Anwār al-Qudsiyyah fī Ma'rifati al-Qawā'id al-Sūfiyyah*, (Kairo: Maktabah 'Ilmiyah, t.th), h. 163.

⁴⁶ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Lawāqih al-Anwār al-Qudsiyyah fī Ma'rifati Qawā'id al-Sūfiyyah*, h. 165.

⁴⁷ Muhammad Ibrahim Muhammad al-Hafnawi, *al-Ta'ārud wa al-Tarjīh 'inda al-Uṣūliyyīn wa Atsaruhumā fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Wafā' li al-Taba'ah, 1987), h. 29.

⁴⁸ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, h. 6.

perselisihan.⁴⁹ Meskipun pada kenyataannya, tidak sedikit perbedaan yang disebabkan masalah *fiqhiyyah* justru melahirkan konflik dan perselisihan.

Salah satu bentuk perselisihan antarumat muslim berkaitan dengan masalah fikih yang hingga saat ini masih marak muncul adalah persoalan *qunūt* dalam salat subuh. Bagi kelompok tertentu *qunūt* subuh adalah perihal yang mengada-ada dan perbuatan *bid'ah*. Di sisi lain, ada pula kelompok yang mengatakan, *qunūt* subuh merupakan bagian dari sunnah rasul. Padahal bila merujuk kepada pendapat ulama, kedua hal itu (*qunūt* dan tidak *qunūt* dalam salat subuh), tidak ada yang keliru. Para ulama mazhab memiliki pendapat yang berbeda terkait masalah tersebut. Menurut Abu Hanifah *qunūt* merupakan perihal yang tidak perlu untuk dilakukan, karena Nabi saw. tidak pernah menganjurkan untuk melakukannya. Meskipun Nabi saw. pernah melakukan *qunūt* (nazilah), tetapi hal itu hanya terjadi satu bulan dan *qunūt*-nya pun diperuntukkan secara khusus kepada umat muslim ketika berada dalam kondisi sulit. Setelah itu (satu bulan setelahnya) Nabi saw. pun tidak pernah lagi melakukannya.⁵⁰

Di sisi lain, Malik bin Anas memiliki pendapat berbeda, bahwa *qunūt* hukumnya adalah sunnah dan dibacanya pada rakaat kedua sebelum ruku'. Hukum membaca doa *qunūt* yang disampaikan oleh Malik tidak jauh berbeda dengan Syafi'i yang menegaskan bahwa hukum membaca doa *qunūt* (subuh) adalah Sunnah Mu'akkadah dan dilakukan/dibacanya setelah berdiri dari ruku' pada rakaat kedua. Sedangkan menurut Ahmad bin Hambal (Hambali), hukum membaca doa *qunūt* pada salat subuh adalah makruh dan tidak disyariatkan. Namun, ketika seorang ma'mum berimam kepada yang melakukan *qunūt*, maka imam Ahmad bin Hambal menganjurkan untuk mengaminkan *qunūt*-nya.⁵¹

Dari beberapa pendapat ulama mazhab berkaitan dengan masalah *qunūt*, terlihat masalah ini merupakan bagian dari *khilafiyah*, ada yang berpendapat boleh (sunnah) dilakukan, seperti dalam mazhab Maliki dan Syafi'i. Ada pula yang mengatakan tidak perlu dilakukan seperti mazhab Hanafi dan ada juga yang mengatakan makruh seperti mazhab Hambali. Dikarenakan pada masalah *qunūt* terdapat keragaman pendapat, maka hal semacam ini tidak perlu untuk diperselisihkan melainkan perbedaan tersebut perlu untuk dihargai, diapresiasi juga dihormati. al-Sya'rānī menegaskan, pada wilayah ini umat muslim memiliki ruang terbuka untuk memilih di antara pendapat-pendapat ulama tersebut, karena pendapat ulama perihal *qunūt* itu tidak bersifat mengikat. Dalam melihat keragaman pendapat al-Sya'rānī secara bijak mengatakan:⁵²

لا تقولوا اختلف العلماء في كذا، وقولوا قد وسع العلماء على الأمة بكذا.

"Janganlah kalian katakan telah berselisih pendapat ulama dalam satu masalah, melainkan katakanlah ulama telah memberikan kelapangan dalam masalah ini (fiqih)".

Metode komparatif yang digunakan oleh al-Sya'rānī, seyogyanya dapat dijadikan pijakan bagi umat muslim untuk mengetahui berbagai macam perbedaan yang ada dalam ilmu fikih, sehingga bisa melihat secara jelas bahwa terdapat banyak pendapat dari setiap

⁴⁹ Ahmad Qarib, *Pluralitas Kebenaran Ijtihad: Telaah atas Model Perbandingan Mazhab Fiqih Versi Imām Sya'rānī*, (Bandung: Cita Pustaka Media 2008), h. 56.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Muhammad Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), h. 87.

⁵¹ Muhammad Ajib, *Masalah Khilafiyah Empat Mazhab Terpopuler*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018), h. 45-49.

⁵² 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā...*, Jilid 1, h. 9.

masalah yang dibahas dari ilmu tersebut. Hal ini dapat menjadikan umat muslim terbuka dalam melihat perbedaan pada masalah fikih dan menjauhkan diri dari sikap fanatisme dalam bermazhab. Metode komparatif yang digunakan al-Sya'rānī dalam konstruksi fikihnya merupakan salah satu solusi untuk menghindarkan umat muslim dari sikap fanatik dalam bermazhab.⁵³

Metode komparatif yang disajikan oleh al-Sya'rānī pun berguna pula dalam membangun cara pandang pertengahan dalam praktik keagamaan. Pandangan pertengahan dalam bermazhab (*middle-ground approach*) adalah pendekatan atau sikap yang berusaha untuk mencari keseimbangan antara dua ekstrem atau posisi yang berbeda dalam suatu masalah atau perdebatan. Dalam konteks bermazhab, perihal ini sering merujuk pada pendekatan agama atau pemikiran keagamaan di mana seseorang mencoba untuk menemukan posisi tengah atau moderat di antara berbagai pendapat atau interpretasi yang ada.⁵⁴

Dalam keragaman mazhab, pandangan pertengahan dapat dianggap sebagai cara yang bijaksana untuk memahami dan menghadapi isu-isu yang kompleks. Ini berarti tidak menerima pandangan/mazhab yang ekstrem dan tidak membenarkan terlalu jauh ke arah sebaliknya. Pendekatan pertengahan mencoba memahami dan mempertimbangkan argumen dari berbagai mazhab atau tokoh agama yang berbeda, kemudian mencoba untuk mencapai kesimpulan yang adil dan seimbang berdasarkan dalil-dalil dan prinsip-prinsip utama agama. Pendekatan pertengahan ini juga sering dianggap sebagai jalan yang lebih pragmatis dan berguna dalam rangka menghindar dari konflik atau ketegangan yang berlebihan dalam masyarakat.⁵⁵

Konflik dan ketegangan atas pilihan mazhab tentu merupakan preseden buruk, keberadaannya mesti dicarikan solusi. Bila tidak diatasi sangat mungkin hal semacam ini akan melahirkan skala yang lebih lanjut, seperti radikalisme dan ekstrimisme yang muaranya adalah sangat merugikan kemanusiaan. Jika skala lebih lanjut itu terjadi, maka yang dirugikan adalah umat muslim sendiri. Dari sinilah pendekatan pertengahan diperlukan keberadaannya. Melalui pendekatan ini para penganut mazhab diajak untuk menyadari bahwa cara pandang yang berlebihan atas sebuah mazhab merupakan perihal yang keliru, bahkan tidak dapat dibenarkan.

Dalam konteks fikih (hukum Islam), istilah fikih pertengahan tidak mengacu pada suatu mazhab atau aliran keagamaan tertentu, tetapi lebih kepada pendekatan atau pemahaman yang mencari keseimbangan dan proporsionalitas dalam memahami dan menerapkan hukum-hukum Islam. Fikih pertengahan mengacu pada upaya untuk menghindari ekstremisme atau pendekatan yang terlalu kaku dalam menghadapi isu-isu hukum dan sosial dalam Islam. Dalam banyak kajian pada ilmu fikih, terdapat berbagai

⁵³ Ahmad Taufik Hidayat, Alfurqan, "Pluralistic Fiqh Based on Perspective of Imam al-Sya'rānī in The Book al-Mīzān al-Kubrā", *Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan*, Vol. 7, No. 2, (2020), h. 111.

⁵⁴ Ahmad F. Yousif, "Revisiting Fanaticism in the Context of Wasatīyyah", *Editorial: The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 32, No. 3, (2015), h. v.

⁵⁵ Muhammad Irfan Helmy, Achmad Darajat Jumadil Kubra, Muhammad Ali, "The Understanding of Islamic Moderation (wasatīyyah al-Islam) and the Hadiths on Inter-religious relations in the Javanese Pesantrens", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 11, No. 2, Desember (2021), h. 379; Oman Fathurahman, dkk., *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), h. 47.

pandangan dan pendapat dari para cendekiawan agama (ulama mazhab) yang berbeda-beda, terutama karena sumber hukum Islam, seperti Alquran dan Hadis, sering memberikan petunjuk yang terbuka untuk dilakukan interpretasi. Fikih pertengahan mencoba untuk memahami berbagai pandangan ini dan menggabungkan elemen-elemen yang masuk akal dari masing-masing pendekatan untuk mencapai solusi yang paling adil.⁵⁶

Fikih pertengahan juga mencoba untuk mempertimbangkan konteks sosial dan perkembangan zaman dalam menerapkan hukum Islam. Ini berarti mengakui bahwa beberapa hukum atau praktik yang relevan pada masa lalu mungkin perlu disesuaikan dengan realitas sosial dan kehidupan kontemporer. Pendekatan fikih pertengahan ini dapat dijadikan sebagai usaha untuk menjaga relevansi dan fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi perubahan zaman dan tantangan sosial yang terus berkembang.⁵⁷ Pada wilayah pertengahan semacam ini, umat Islam dapat memilih semua pendapat yang telah dipelajarinya tanpa perlu menganggap pendapat ulama mazhab yang satu lebih unggul dari yang lain. Melainkan seluruh pendapat yang ada atau dikeluarkan oleh ulama mazhab patut dilihat pada wilayah yang setara. Misalnya, dalam perkara membaca doa *qunūt* yang telah didiskusikan sebelumnya, yang di dalamnya terdapat ragam pendapat dari ulama mazhab. Dalam perihal ini umat Islam boleh menggunakan keduanya (memakai *qunūt* ataupun tidak memakainya) dan disesuaikan dengan kondisi keberadaannya. Bila dalam satu shalat (subuh) imam menggunakan *qunūt*, maka *qunūt* patut untuk digunakan, tetapi bila imam tidak menggunakan *qunūt*, maka *qunūt* menjadi tidak perlu digunakan.⁵⁸ Cara pandang pertengahan dalam fikih akan selalu bermuara pada sisi fleksibilitas.

Selain metode komparatif, metode yang digunakan oleh al-Sya'rānī dalam menegaskan pandangan inklusifnya adalah metode kompromistik (*al-Jam'u wa al-Taufiq*). *Al-Jam'u* bermakna menyusun yang terpisah dan menghimpunnya. Sedangkan secara istilah berarti menghimpun dua dalil kontradiksi. Adapun *al-taufiq* berarti menyesuaikan atau mencocokkan. Jadi *al-jam'u wa al-taufiq* adalah mengumpulkan dalil-dalil yang kontradiksi kemudian melakukan kompromi atasnya.⁵⁹

Pilihan atas metode ini disebabkan dalam konstruksi fikihnya, al-Sya'rānī tidak meninggalkan salah satu pendapat dari para ulama mazhab dan tidak melakukan *tarjih* atasnya, melainkan menerima seluruh pendapat itu dan menimbanginya dalam ranah *takhfif* dan *tasydīd*. Hal ini dikarenakan al-Sya'rānī menganggap semua pendapat yang dihasilkan oleh ijtihad para ulama mazhab adalah benar:⁶⁰

كل مجتهد مصيب

⁵⁶ Yusefri dan Sriwihadayati, *Fikih Wasathiyah dalam Beragama*, (Bengkulu: LP2 IAIN Curup, 2022), h. 141.

⁵⁷ Achmad Irwan Hamzani, Havis Aravik, Nur Khasanah, "Paradigm Modernism Islam in Reinterpretation of Islamic law in the Millennial Era", *International Conference on Islam and Muslim Societies (ICONIS)*, (2018), h. 248; Abdurrahman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective", *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 7, No. 2, (2019), h. 253.

⁵⁸ Khabib 'Ali Sa'id Salim al-'Arifi, *Qunūt Ṣalāh al-Fajr: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah Baina al-Madzāhib al-Arba'ah*, (Malaysia: Jāmiyah al-Sultānī 'Abdi al-Hālim Mu'azzam Syahū al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah, t.th), h. 55.

⁵⁹ Muhammad Ibrahim Muhammad al-Hafnawi, *al-Ta'ārud wa al-Tarjih 'inda al-Uṣūliyyīn wa Atsaruhumā fī al-Fiqh al-Islāmī*, h. 29.

⁶⁰ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 2021), Jilid 1, h. 9.

"Semua pendapat mujtahid adalah benar"

Al-Sya'rānī pun meyakini tidak mungkin para imam mazhab menyampaikan pendapatnya sebelum melakukan telaah terhadap dalil:⁶¹

فإن اعتقادنا في جميع الأئمة أن احدهم لا يقول قولاً إلا بعد نظره في الدليل والبرهان

"Sesungguhnya keyakinan kami terhadap para imam adalah bahwa tidak satu pun dari mereka mengutarakan suatu pendapat kecuali setelah menelitinya dengan dalil dan bukti (yang kuat)".

Dari ungkapan al-Sya'rānī tersebut, konsekuensinya semua pendapat yang berasal dari para imam mazhab dapat dijadikan sebagai sandaran hukum. Argumentasi ini diperkuat pula oleh al-Sya'rānī dengan mengutip pendapat Imam Syafi'i:⁶²

إن أعمال الحديثين أو القولين أولى من إلغاء احدهما وإن ذلك من كمال الإيمان

"Sesungguhnya mengamalkan dua Hadis atau dua pendapat lebih utama daripada meninggalkan salah satunya dan itu merupakan bagian dari kesempurnaan iman".

Pada metode kompromistik (*al-Jam'u wa al-Taufiq*), al-Sya'rānī melakukan timbangan atas pendapat para ulama mazhab dengan memberi kategorisasi tasydīd dan takhfīf. Tasydīd secara makna berarti menguatkan, sementara takhfīf bermakna meringankan. Dua kategorisasi ini bila dikolerasikan dengan pendapat-pendapat para ulama mazhab, berarti di antara pendapat-pendapat itu ada pendapat yang bersifat berat dan ada pendapat yang bersifat ringan. Menurut al-Sya'rānī, setiap pendapat ulama mazhab tidak dapat dilepaskan dari kedua kategorisasi tersebut. Secara tegas al-Sya'rānī mengatakan, tidak terlihat satu pendapat pun dari para ulama mazhab yang (pendapatnya) keluar dari dua timbangan takhfīf dan tasydīd.⁶³

Kondisi semacam itu bagi al-Sya'rānī wajar adanya, karena di dalam *nas}-nas} syarī'ah* pun terdapat unsur ringan dan berat. Kandungan unsur ringan ini disebut sebagai *rukhsah* dan yang berat disebut dengan *'azimah*. Syari'at yang diturunkan dari segi perintah dan larangan terdiri dari dua tingkatan tasydīd dan takhfīf (*rukhsah* dan *'azimah*). Seluruh *mukallaf* setidaknya berada dalam dua posisi tersebut dari segi keimanan dan dari segi fisik pada setiap zamannya. Siapa yang kuat dari mereka di *khittab* dengan unsur tasyīd dengan mengambil *'azimah*. Sementara itu mereka yang tidak kuat (lemah) di *khittab* dengan unsur takhfīf dengan mengambil *rukhsah* dan keduanya pada saat itu tetap berada dalam syariat Tuhan.⁶⁴ Misal dari ini salah satunya dijelaskan oleh al-Sya'rānī ketika menjelaskan masalah Niat di dalam shalat. Niat menjadi bagian utama di dalam shalat. Karena setiap hendak melakukan ibadah shalat, umat muslim perlu melakukan niat terlebih dahulu. Tanpa adanya niat ibadah shalat menjadi tidak sah ketika dilakukan. Namun demikian, pada perkara ini al-Sya'rānī memberikan gambaran tentang keragamam pendapat perihal masalah tersebut dengan mengutip beberapa pendapat dari para ulama mazhab.

Menurut Abu Hanifah, niat di dalam shalat dapat dilakukan tanpa beriringan takbir dengan jarak waktu yang tidak jauh. Dalam ungkapan lain, ketika seseorang melakukan shalat, maka ia boleh mendahulukan niat sebelum takbir. Pendapat semacam ini pun senada dengan pendapat yang disampaikan oleh Imam Hambali. Sementara itu, menurut al-Syafi'i dan Malik, niat dalam shalat mesti dilakukan beriringan dengan takbir atau antara niat dan

⁶¹ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, h. 5.

⁶² 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, h. 6.

⁶³ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā...*, Jilid 1, h. 9.

⁶⁴ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā...*, h. 6.

takbir patut dilakukan secara bersamaan, ketika lisan mengucapkan takbir pada saat itu pula hati menyampaikan niat. Pendapat al-Syafi'i dan Malik didukung oleh al-Qaffal (ulama mutaqqaddimīn) dan an-Nawawi (ulama mutaakhhirīn) dengan mengatakan, jika niat dilakukan bersamaan dengan takbiratul ihram, maka shalat itu menjadi sah. Namun, bila niat tidak dilakukan bersamaan dengan takbiratul ihram, maka shalat yang dilakukan menjadi tidak sah.⁶⁵

Bagi al-Sya'rānī kedua pendapat itu masuk dalam dua kategori, pendapat yang disampaikan oleh Abu Hanifah dan Ahmad bin Hambal termasuk dalam kategori takhfīf, sedangkan pendapat yang disampaikan oleh Malik bin Anas dan al-Syafi'i masuk dalam kategori tasydīd.⁶⁶ Hemat al-Sya'rānī, kedua pendapat tersebut tidak ada yang keliru, seluruhnya mengandung unsur kebenaran dan umat Islam dapat memilih di antara kedua pendapat yang ada. Jika umat Islam merasa sanggup melakukan niat seperti yang disampaikan oleh al-Syafi'i dan Malik, maka diperkenankan untuk melakukannya. Tetapi bila yang disampaikan oleh Malik dan al-Syafi'i terasa berat untuk dilakukan, umat Islam bisa beralih atau memilih kepada pendapat yang disampaikan oleh Abu Hanifah atau Ahmad bin Hambal.

Pilihan-pilihan pendapat dalam perkara niat di dalam shalat yang disajikan al-Sya'rānī dalam konstruksi fikihnya, sangat tidak dapat dilepaskan dari pandangan inklusif yang dimiliki olehnya. Al-Sya'rānī sendiri pun tidak memberikan arahan agar umat Islam memilih salah satunya, tetapi justru memberi keleluasaan untuk mengambil atau mengikuti pendapat-pendapat yang telah ada. Dalam permasalahan ini tidak ada kecenderungan eksklusif dari fikih yang disajikan oleh al-Sya'rānī. Bila al-Sya'rānī memiliki kecenderungan eksklusif, tentu dirinya pasti akan mengarahkan kepada salah satu pendapat atau kepada mazhabnya, yaitu mazhab Syafi'i. Hanya saja al-Sya'rānī memberikan penegasan, bila seseorang yang dirinya masuk dalam kategori *khawās*, seperti ulama, ada baiknya menggunakan pendapat yang disampaikan oleh al-Syafi'i dan Malik, karena pendapat yang disampaikan oleh Abu Hanifah dan Ahmad bin Hambal, seyogyanya berlaku untuk kelompok atau individu yang memiliki pengetahuan agama yang tidak dalam. Karena sangat sulit bagi orang-orang tersebut jika diajak untuk beribadah dengan menggunakan cara orang-orang yang telah mencapai level *khawās*.⁶⁷

Jika melihat berbagai pendapat yang disajikan oleh al-Sya'rānī, nampaknya pendapat yang disampaikan oleh Abu Hanifah adalah pendapat yang banyak dipraktikkan oleh umat Islam, khususnya umat Islam tanah air, walaupun sejatinya mazhab yang dianut oleh kebanyakan masyarakat muslim Indonesia adalah mazhab Syafi'i. Namun demikian, al-Sya'rānī tidak mempermasalahkan mereka yang menganut mazhab Syafi'i menggunakan pendapat mazhab yang lain dalam ibadah, justru hal semacam ini menunjukkan sisi keinklusifan dari fikih. Dengan menyajikan pandangan yang beragam antarulama mazhab, al-Sya'rānī ingin menunjukkan bahwa dalam setiap masalah fikih tidak ada pendapat yang bersifat tunggal dan akan selalu ada sisi inklusif di dalamnya, maka dengan sendirinya fikih dan pilihan atas mazhab di dalamnya sangat bersifat dinamis.⁶⁸

⁶⁵ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, h. 175.

⁶⁶ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, h. 176.

⁶⁷ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, h. 176.

⁶⁸ Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh: Islamic Law and The Madhabs*, (Saudi Arabia: International Islamic Publishing House, t.th), h. 145-146.

Istilah *rukhsah* dan *'azimah* yang dibangun oleh al-Sya'rānī adalah istilah yang serupa dengan takhfīf dan tasydīd. Pada dua kategorisasi ini seorang *mukallaf* dapat memilih salah satunya sesuai dengan kemampuan dirinya. Bahkan al-Sya'rānī secara tegas mengatakan, setiap orang boleh berpindah dari satu pendapat mazhab ke mazhab lainnya disesuaikan dengan kondisinya. Seseorang boleh mengamalkan yang *'azimah* (tasydīd), meskipun berasal dari bukan mazhab yang diikutinya. Sebaliknya, seseorang boleh mengambil pendapat yang bersifat *rukhsah* (takhfīf) bila kondisinya berhak untuk itu walaupun bukan merupakan pendapat dari mazhab yang dianutnya.⁶⁹ Seorang *muqallid* yang menelaah sumber syariat, hemat al-Sya'rānī, tidak akan mengikat diri dengan satu mazhab.⁷⁰

Metode kompromistik dengan memberi kategori takhfīf dan tasydīd terhadap pendapat para ulama mazhab dapat dikatakan sebagai metode yang bersifat baru dan menjadi ciri khas dari metode yang digunakan oleh al-Sya'rānī, karena tidak ditemukan penulis kitab-kitab fikih yang menggunakan metode tersebut. Jika dilihat dari penamaannya, metode ini tidak dapat dilepaskan dari karyanya sendiri yang berjudul *al-Mizān al-Kubrā*, yang bermakna timbangan yang besar. Metode kompromistik yang dikembangkan al-Sya'rānī berupaya menimbang seluruh pendapat ulama, khususnya ulama empat mazhab, dalam berbagai persoalan fikih, misalnya berkaitan dengan masalah batasan aurat laki-laki. Berkaitan dengan masalah ini para ulama berbeda pendapat, menurut Abu Hanifah dan Syafi'i batas aurat laki-laki ada di sekitar/di antara pusar dan lutut atau dari pusar sampai lutut. Sementara itu, menurut Malik dan Ahmad aurat laki-laki ada pada *qabūl* (kemaluan depan) dan *dubūr* (kemaluan belakang). Pendapat dari Abu Hanifah dan Syafi'i masuk dalam kategori tasydīd dan pendapat dari Malik dan Ahmad masuk dalam kategori takhfīf. Pendapat tasydīd berlaku bagi orang-orang yang memiliki kedudukan tinggi seperti *'ulama* dan *'umara*. Sementara pendapat takhfīf berlaku bagi kelompok biasa, masyarakat awam atau di luar *'ulama* dan *'umara*.⁷¹

Metode kompromistik dengan menggunakan kategori tasydīd dan takhfīf pun dapat dilihat pada bahasan mengenai sujud sahwi, di mana para ulama mazhab pun berbeda pendapat mengenai masalah tersebut. Menurut Abu Hanifah, sujud sahwi merupakan perihal wajib, sehingga tidak boleh ditinggalkan bagi mereka yang lupa dalam shalat, baik rakaat maupun rukun yang ada di dalamnya. Sementara itu menurut Malik, sujud sahwi wajib bagi mereka yang kurang dalam rakaat shalat, misalnya ketika seseorang melakukan shalat isya tiga rakaat yang sejatinya adalah empat rakaat. Sedangkan menurut Syafi'i, sujud sahwi merupakan sesuatu yang bersifat Sunnah. Pendapat yang disampaikan oleh Abu Hanifah masuk dalam kategori *tasydīd* dan dikhususkan kepada kelompok orang-orang *khās*. Adapun pendapat dari Malik masuk dalam kategori *tasydīd* dan Syafi'i masuk dalam kategori *takhfīf*.⁷²

Kategorisasi-kategorisasi yang disampaikan dan dijelaskan al-Sya'rānī dalam mengklasifikasi pendapat para ulama mazhab adalah usaha untuk membangun keseimbangan di antara pendapat-pendapat tersebut, sehingga memberikan ruang bagi *mukallaf* untuk memilih kategorisasi tersebut, baik yang bersifat tasydīd maupun yang

⁶⁹ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kasyf al-Ghummah 'An Jamī'il Ummah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2023), h. 12.

⁷⁰ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *Kasyf al-Ghummah 'An Jamī'il Ummah*, h. 13.

⁷¹ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā...*, Jilid 1, h. 201.

⁷² 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā...*, Jilid 1, h. 207.

bersifat takhfif. Implikasi dari metode yang disajikan oleh al-Sya'rānī bermuara pada pandangan jika seluruh pendapat para ulama berkaitan dengan masalah fikih benar adanya, terlebih pendapat itu berasal dari para ulama mazhab yang empat yang dianggap olehnya merupakan pewaris Nabi. Sajian al-Sya'rānī dengan membangun fikih melalui metode *takhfif* dan *tasydīd*, setidaknya dapat menjadi jalan keluar dari pengkultusan atas sebuah mazhab yang kerap kali menjadi "dalang" dari lahirnya permusuhan antarumat muslim. Tidak jarang hal semacam ini berujung pada sikap saling mengkafirkan. Tentu saja kondisi ini bila dibiarkan dapat berakibat pada rusaknya persatuan antarsesama umat muslim.⁷³

Islam sendiri merupakan agama yang tidak menghendaki akan hilangnya atau rusaknya persatuan umat. Justru Islam mengajarkan umatnya untuk bersatu. Hanya dengan persatuan umat Islam akan menjadi kuat dan tidak terpecah belah. Hal ini pun senada seperti yang diungkapkan oleh al-Sya'rānī, sesungguhnya Allah swt. memerintahkan kita (umat Islam) untuk menegakkan agama dan tidak berpecah belah di dalamnya untuk menjaga agar tidak rusak sendi-sendinya. Segala puji bagi-Nya yang telah memberi kita (umat Islam) tugas menegakkan agama dan tidak merendharkannya seperti yang terkandung di dalam *mīzān* (yang di dalamnya mengakomodir pendapat ulama dengan kategori takhfif dan tasydīd).⁷⁴ Dari sini terlihat jelas, bahwa konstruksi fikih yang digagas oleh al-Sya'rānī dengan mengkompromikan pendapat para ulama mazhab dilakukan dalam rangka mempersatukan umat, tidak untuk memecah belahnya. Pandangan semacam ini sangat sejalan dengan inklusivitas, maka tidak keliru bila dikatakan fikih al-Sya'rānī sangat bercorak inklusif.

Metode kompromistik adalah metode yang mencoba melihat persoalan tidak pada satu sisi semata, tetapi juga dapat dilihat pada sisi lain tergantung dari kondisi *mukallaḥ* itu sendiri. Bila seorang *mukallaḥ* adalah orang yang 'alim, maka ia mesti memilih pada hal yang bersifat tasydīd, namun jika seorang *mukallaḥ* merupakan masyarakat yang belum memiliki pengetahuan agama secara baik, maka dapat memilih kategori takhfif. Metode kompromistik dengan kategori tasydīd dan takhfif yang digagas al-Sya'rānī merupakan bentuk pemahaman terhadap ilmu fikih yang bercorak inklusif. Al-Sya'rānī seakan-akan ingin menegaskan bahwa fikih bukanlah sebuah ilmu pengetahuan yang eksklusif dan hanya membenarkan atau bermuara pada satu pendapat semata. Al-Sya'rānī berkeyakinan setiap pendapat yang keluar dari ulama mazhab mengandung unsur kebenaran, karena mereka diberikan petunjuk langsung oleh Allah swt.⁷⁵ Menyingkirkan salah satu pendapat dari para ulama mazhab, sama seperti menyingkirkan petunjuk yang berasal dari Tuhan. Kondisi ini bertolak belakang dengan keinginan umat muslim yang setiap hari ingin mendapatkan petunjuk dari-Nya.

Semua metode yang disajikan oleh al-Sya'rānī, baik itu metode komparatif maupun metode kompromistik menunjukkan jika ilmu fikih yang dibangun olehnya tidak dapat dilepaskan dari konstruksi fikih yang inklusif. Dengan kedua metode itu al-Sya'rānī mampu mengurai dan menyajikan seluruh pendapat para ulama mazhab, khususnya para ulama mazhab yang empat, tanpa memberikan sudut pandang negatif dari para ulama-ulama itu. Secara jelas pembelaan diberikan oleh al-Sya'rānī kepada mereka dengan mengatakan,

⁷³ Azyumardi Azra, "Islam Indonesia Inklusif VS Eksklusif: Dinamika Keberagamaan Umat Muslim", *Makalah*, (Jakarta: Universitas Muhammadiyah Jakarta, 2017), h. 3

⁷⁴ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā...*, Jilid 1, h. 6.

⁷⁵ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā...*, Jilid 1, h. 10.

pendapat-pendapat yang berasal dari mereka tidak mungkin keluar dari jalur syariah (*'ain al-Syarī'ah*).⁷⁶ Sementara itu, kategorisasi yang disajikan oleh al-Sya'rānī melalui metodenya bertujuan agar umat Islam dapat memilih di antara pendapat-pendapat para ulama mazhab, tanpa harus terjebak pada bentuk pengkultusan salah satu mazhab itu. Sikap pengkultusan hanya akan melahirkan cara pandang yang menyalahkan pendapat yang berbeda.

Telaah atas Fikih Inklusif al-Sya'rānī

Pemikiran inklusif al-Sya'rānī dapat dijadikan landasan untuk mewujudkan fikih yang terbuka. Pandangan fikih semacam ini penting untuk menangkalkan pemikiran fikih yang bersifat eksklusif, di mana cara pandang ini tidak hanya akan menutup dialog pemikiran di bidang ilmu tersebut, tetapi juga akan bermuara pada perselisihan. Adanya keragaman pendapat yang diakomodir oleh al-Sya'rānī menunjukkan bila kebenaran dalam mazhab tidak hanya satu, tetapi juga beragam. Dalam pemikiran ini masing-masing mazhab tak ubahnya seperti sebuah jalan untuk memperoleh kebenaran. Pemikiran semacam ini serupa dengan yang John Elposito katakan, bahwa dalam Islam tidak hanya ada satu kebenaran, rupanya bermacam-macam, namun semua itu bermuara pada sumber kebenaran utama, yaitu Tuhan.⁷⁷

Dalam fikih pun demikian, semua pendapat yang disampaikan oleh para ulama patut dilihat sebagai sebuah metode untuk memperoleh kebenaran atau mendekatkan diri kepada sumber utama. Ungkapan yang mengatakan kembali kepada Alquran dan Sunnah, sejatinya dapat dikatakan sebagai ungkapan yang kurang tepat. Karena tidak mungkin seseorang dapat kembali kepadanya, tanpa memahami pandangan dan pendapat para ulama mazhab. Maka tidak keliru dikatakan pendapat para ulama mazhab adalah jalan mempermudah dalam memahami dua sumber utama hukum Islam tersebut. Jalan semacam inilah yang kemudian ditempuh oleh al-Sya'rānī di dalam konstruksi fikihnya dengan mengakomodir seluruh pendapat ulama mazhab dan menimbangannya menjadi dua bagian (*takhfīf* dan *tasydīd*).

Namun demikian, konstruksi yang dibuat oleh al-Sya'rānī tidaklah tanpa celah, terutama ketika dirinya mengatakan posisi *takhfīf* untuk kelompok yang pemahaman agamanya sedikit dan kelompok *tasydīd* untuk mereka yang memiliki pemahaman agama yang banyak dan baik.⁷⁸ Padahal tidak ada batasan bagi *mukallaḥ* untuk memilih dua posisi tersebut. Bahkan di dalam Alquran sendiri, Tuhan menginginkan memilih yang mudah dari perkara agama:

...يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...

"... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...". (QS. al-Baqarah/2: 185).

Keinginan Tuhan untuk memudahkan manusia sangat berkorelasi dengan syari'at yang berasal dari-Nya. Dalam ungkapan lain, Tuhan sangat memperkenankan bagi setiap muslim untuk melakukan kemudahan dalam melaksanakan setiap perintah-Nya, terutama

⁷⁶ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā...*, Jilid 1, h. 5.

⁷⁷ John L. Esposito, *Islam the Straight Path: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina, 2010), h. 93.

⁷⁸ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, h. 6.

pada aspek ibadah.⁷⁹ Misalnya pada aspek ibadah salat dan puasa, bagi mereka yang berada dalam kondisi perjalanan jauh (*musafir*) terdapat keringanan untuk melakukan kedua ibadah tersebut, bisa dengan melakukan qasr pada ibadah salat dan untuk ibadah puasa bisa menggantinya di hari-hari yang lain di luar bulan ramadhan. Dari sini terlihat jelas bahwa sisi kemudahan dalam menjalankan perintah sangat diberikan tempat.

Perintah melaksanakan kemudahan ini tentu saja berlaku bagi seluruh *mukallaf*, baik mereka yang memiliki pengetahuan agama secara baik maupun bagi kelompok yang sebaliknya. Jika dihubungkan dengan pernyataan al-Sya'rānī yang mengatakan, bahwa kemudahan (*rukhsah*) hanya diperuntukan bagi kelompok yang memiliki pengetahuan agama yang kurang dan *'azimah* diperuntukan bagi kelompok yang memiliki pengetahuan agama yang baik ('ulama), terlihat pernyataan ini tidak memiliki kesesuaian dengan ayat tersebut. Karena ayat tersebut tidak menerangkan bentuk klasifikasi seperti yang al-Sya'rānī katakan. Maka, pernyataan orang-orang yang memiliki pengetahuan agama baik, tetapi kemudian memilih (*rukhsah*) yang disebut olehnya (al-Sya'rānī) seperti orang yang mempermainkan agama nampak kurang tepat adanya.⁸⁰

Apabila dianalisis pernyataan al-Sya'rānī yang mengatakan, bahwa kemudahan (*rukhsah*) hanya diperuntukan bagi kelompok yang memiliki pengetahuan agama yang kurang dan *'azimah* diperuntukan bagi kelompok yang memiliki pengetahuan agama yang baik ('ulama), nampaknya tidak dapat dilepaskan dari pemahaman dirinya berkaitan dengan QS. al-Taghabun/64: 16, yang berbunyi:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...

"Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu..."

Pemahaman atas ayat ini kemudian diperkuat oleh al-Sya'rānī dengan Hadist Nabi saw. yang berbunyi: "*idzā amartukum biamrin fa'tū minhu mastatʿtum*" (apabila kalian diperintahkan dengan suatu perintah pilihlah perintah itu sesuai dengan kesanggupan kalian). Dalam pandangan al-Sya'rānī, pilihan untuk mengerjakan perintah Tuhan sesuai dengan kemampuan patut disesuaikan dengan kondisi masing-masing *mukallaf*, jangan sampai mereka yang memiliki kemampuan yang kuat atau memiliki pengetahuan agama yang baik justru lebih memilih kepada yang *rukhsah* (takhfīf). Pernyataan inilah yang seakan-akan tidak memberi ruang kepada mukallaf yang memiliki pengetahuan agama yang baik untuk memilih yang *rukhsah* (takhfīf).⁸¹ Padahal, tidak ada larangan bagi setiap *mukallaf* untuk memilih yang bersifat *rukhsah*, termasuk bagi mereka yang memiliki pengetahuan agama yang bersifat luas atau secara dalam.

Dalam konteks pendekatan, konstruksi fikih al-Sya'rānī terlihat tidak menggunakan pendekatan *tarjih* tetapi lebih pada pengakomodiran (*jam'u wa taufiq*) seluruh mazhab. Hematnya pendapat ulama mazhab menjadi layak untuk diterima secara keseluruhan dan dapat disesuaikan dengan kondisi *mukallaf*. Bahkan, secara jelas dia mengatakan seluruh ulama mazhab (mujtahid) adalah benar.⁸² Dari sini dapat dikatakan bila al-Sya'rānī tidak

⁷⁹ A. Malthuf Siroj, "Konsep Kemudahan dalam Hukum Perspektif al-Qur'ān dan Hadis", *al-Turās: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember (2019), h. 146-147.

⁸⁰ Panji Adam Agus Putra, "Konsep Rukhsah dalam Hukum Islam dan Aplikasinya dalam Mu'āmalah Māliyyah", *al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 10, No. 001, (2022), h. 8.

⁸¹ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, h. 6.

⁸² 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, h. 9.

melakukan *tarjih* terhadap pendapat ulama. Hasil dari *tarjih* yang dilakukan oleh masing-masing orang dari pendapat para ulama mazhab, pasti akan menghasilkan pendapat yang berbeda-beda dan bisa jadi sangat dipengaruhi oleh latar belakang mazhab yang dianutnya. Apabila yang dianut adalah mazhab Syafi'i sangat mungkin kecondongan dalam pen-*tarjih*-annya kepada mazhab Syafi'i. Hal ini justru menjadikan pendapat ulama mazhab menjadi tidak sejajar atau setara. Karena dalam *tarjih* akan selalu ada pendapat yang diunggulkan.

Tarjih pada pendapat ulama mazhab sejatinya pun dapat dikatakan sebagai bagian dari ijtihad. Ketika al-Sya'rānī tidak melakukan *tarjih*, sesungguhnya ia telah menolak pendapat ulama yang melakukan *tarjih* tersebut. Jika dikembalikan kepada ungkapan al-Sya'rānī yang mengatakan seluruh pendapat mujtahid adalah benar, maka hal ini menjadikan dirinya tidak konsisten terhadap pernyataannya sendiri. Semestinya ketika al-Sya'rānī mengatakan demikian, maka pendapat ulama yang mentarjih pendapat ulama sebelumnya pun patut untuk diterima, sebab seluruhnya adalah bagian dari produk pemikiran (ijtihad), meskipun hasil dari *tarjih* itu berbeda-beda. Dalam ungkapan lain, menolak *tarjih* sama seperti menolak pendapat ulama yang melakukan *tarjih*.⁸³

Konstruksi fikih yang dibangun oleh al-Sya'rānī pun memiliki kecenderungan menafikan kesalahan dari seorang mujtahid. Padahal dalam wilayah ijtihad peluang terjadinya kesalahan bersifat terbuka, hal ini senada dengan kaidah; "*pendapatku benar, tapi ada kemungkinan salah, pendapat orang lain salah tetapi ada kemungkinan benar*". Meskipun seorang mujtahid merupakan ulama-ulama yang luar biasa, namun mereka bukanlah pribadi-pribadi yang tidak pernah keliru serupa/seperti Nabi saw. Karena itu menganggap pendapat mujtahid selalu berada dalam kebenaran dapat melahirkan pemahaman bahwa mujtahid tidak pernah keliru.⁸⁴

Pendapat para ulama mazhab bukan merupakan pendapat yang bersifat absolut, di dalam pasti terdapat subyektivitas. Tentu saja hal ini tidak dapat dilepaskan dari paradigma bahwa produk yang dilahirkan oleh mujtahid merupakan bagian dari olah pikir/interpretasi terhadap dalil-dalil syar'i. Setiap bentuk interpretasi pasti mengandung sisi subyektivitas. Namun demikian yang dilakukan oleh al-Sya'rānī dengan menyatakan seluruh pendapat benar, nampaknya lebih ditujukan dalam rangka membangun sikap toleran dan kehati-hatian dalam memberikan penilaian pada pendapat para ulama mazhab tersebut. Jangan sampai umat muslim mudah menyalahkan argumentasi yang dibangun oleh para ulama mazhab dalam melakukan interpretasi terhadap sumber-sumber hukum Islam.

Argumentasi yang dibangun oleh al-Sya'rānī tentu benar adanya, namun demikian konsekuensi yang ditimbulkan adalah lahirnya sikap yang membingungkan bagi masyarakat awam yang baru mengenal ajaran agama. Karena pada lingkup masyarakat ini, sangat sulit dalam menerima kebenaran yang bersifat banyak. Bagi mereka kebenaran itu bersifat tunggal tidak plural. Oleh sebab itu, konstruksi fikih yang dibuat oleh lebih al-Sya'rānī lebih tepat peruntukkannya bagi kelompok terpelajar daripada kelompok awam. Meskipun demikian upaya al-Sya'rānī dalam memperteguh seluruh pendapat dari para ulama mazhab, walaupun tidak sesuai dengan kelompok masyarakat awam, sangat berguna dalam rangka memberikan kesadaran bagi para masyarakat muslim untuk memiliki pikiran terbuka bahwa di dalam fikih akan selalu ada perbedaan pendapat. Di sisi lain, yang patut dipahami adalah

⁸³ Tāj al-Dīn al-Subkī, *Jam'u al-Jawāmi fi Usūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutūb 'Alamiyyah, 2003), h. 112.

⁸⁴ 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, h. 9.

setiap orang boleh memilih dari setiap pendapat yang ada, tetapi pilihan itu tidak boleh sampai menyalahkan pendapat dari mazhab lain yang berbeda. Sikap menyalahkan semacam ini yang dapat menjerumuskan umat muslim pada perselisihan juga permusuhan.⁸⁵

Di lain pihak, meskipun mengatakan seluruh pendapat ulama mazhab adalah benar, tetapi pada ujungnya yang akan diamalkan oleh umat muslim hanyalah satu mazhab, yaitu pendapat yang paling sesuai dengan kondisinya masing-masing. Artinya, sekalipun kebenaran itu bersifat banyak, akhirnya hanya akan ada satu yang digunakan, akan sulit bagi seorang *mukallaf* secara konsisten mengikuti pendapat dari seluruh ulama mazhab. Inilah yang menjadikan seseorang perlu untuk memilih mazhab dari yang diyakininya dan tidak boleh ada dari siapa pun yang menghalanginya. Dapat dikatakan pendapat yang disampaikan oleh al-Sya'rānī berbeda dengan fakta sesungguhnya.⁸⁶

Namun demikian al-Sya'rānī telah berhasil menunjukkan sini universalitas dari ilmu fikih, yaitu tentang kebenaran yang ada di dalam setiap mazhab, walaupun pada tataran aplikasi bersifat unik sesuai dengan keunikan *mukallaf* dan kondisi yang melingkupinya. Dalam ungkapan lain, meskipun konstruksi fikih yang dibangun oleh al-Sya'rānī ingin menjunjung tinggi segala bentuk perbedaan dalam bermazhab, tetapi pada akhirnya seorang *mukallaf* akan memilih apa yang diyakininya benar.⁸⁷ Keyakinan semacam ini yang pada akhirnya akan dipraktikkan dalam kehidupan dan bila keyakinan ini telah dianut sekian lama hingga mendarah daging, maka akan sulit sekali konstruksi yang dibangun oleh al-Sya'rānī dapat diaktualisasikan oleh *mukallaf* seperti ini.

Meskipun begitu, hal semacam ini pun berimplikasi pada pembawa mazhab itu sendiri. Karena pada akhirnya otoritas *mukallaf* yang menentukan untuk beribadah sesuai dengan pilihannya, tidak sepenuhnya menjadi otoritas mujtahid (imam mazhab). Dalam hal ini otoritas mujtahid hanya sekedar sebagai "penemu" konsep-konsepp fikih yang kemudian menawarkan temuannya itu kepada masyarakat muslim disertai dengan argumen-argumennya. Pada akhirnya masyarakat muslim sendiri yang akan menentukan apakah akan mengikuti mujtahid yang satu atau lainnya. Setiap individu diakui hak dan tanggung jawabnya dalam memilih pandangan mazhab yang paling proporsional bagi dirinya. Oleh karena itu, hasil ijtihad para ulama dengan semua variannya merupakan alternatif yang selalu terbuka sepanjang masa untuk dipilih ataupun tidak.⁸⁸ Terdapat kelonggaran bagi mukallaf untuk mempraktikkan hasil ijtihad dari para ulama mazhab.⁸⁹

Kehadiran al-Sya'rānī dengan konstruksi fikihnya dapat dikatakan telah memberikan warna baru bagi fikih itu sendiri, sebab dirinya mencoba mendudukkan kesejajaran pendapat di antara para ulama mazhab, tidak ada yang secara mutlak lebih unggul daripada yang lain. Semua itu disebabkan masing-masing pendapat memiliki kelebihanannya sendiri. Pada tahap

⁸⁵ Anwar Sadat, "Ikhtilaf Di Kalangan Ulama Mujtahidin", *al-Risalah*, Vol. 15, No. 2, November (2015), h. 182.

⁸⁶ Miftahul Huda, *Pluralisme Hukum Islam dalam Masyarakat Multikultural: Studi atas Kitab al-Mizān al-Kubrā Karya al-Sha'rānī*, (Mataram: Sanabil, 2023), h. 194.

⁸⁷ Miftahul Huda, *Pluralisme Hukum Islam dalam Masyarakat Multikultural*, h. 195.

⁸⁸ Miftahul Huda, *Pluralisme Hukum Islam dalam Masyarakat Multikultural*, h. 196.

⁸⁹ Ibn al-'Imād, *Syadzrātu al-Dzahab*, (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1988), h. 167.

ini nampak sekali al-Sya'rānī menginginkan agar umat muslim melihat secara jernih setiap pendapat yang ada atau yang dikeluarkan oleh para ulama mazhab. Sehingga penghargaan atas mazhab yang berbeda akan selalu ada. Setiap muslim diperkenankan untuk memilih pandangan mazhab sesuai dengan pilihannya, namun pilihan itu bukan alasan untuk menyalahkan pendapat yang berbeda.

KESIMPULAN

Fikih inklusif merupakan fikih yang dibangun atas dasar keterbukaan terhadap seluruh pendapat dari para ulama mazhab. Fikih ini memiliki pandangan bila perbedaan pendapat yang terjadi di antara ulama mazhab merupakan sebuah keniscayaan. Karena itu karakteristik yang dibangun dari fikih ini adalah toleran, ramah terhadap perbedaan dan menolak bentuk pengkultusan atas sebuah mazhab. Pandangan inklusif dalam fikih diakomodir oleh satu pemikir muslim yang bernama al-Sya'rānī. Konstruksi fikih inklusif al-Sya'rānī dibangun dengan dua pendekatan/metode, yaitu metode komparatif dan metode kompromistik. Dalam konstruksi fikih inklusifnya, al-Sya'rānī meyakini jika seluruh pendapat ulama mazhab adalah benar. Di sisi lain, seluruh pendapat tersebut dapat dikategorisasikan menjadi takhfīf dan tasydīd.

Namun demikian, konstruksi yang dibuat oleh al-Sya'rānī tidaklah tanpa celah, terutama ketika dirinya mengatakan posisi takhfīf untuk kelompok yang pemahaman agamanya sedikit dan kelompok tasydīd untuk mereka yang memiliki pemahaman agama yang banyak dan baik. Padahal tidak ada batasan bagi *mukallaf* untuk memilih dua posisi tersebut. Bahkan di dalam Alquran sendiri, Tuhan menginginkan memilih yang mudah dari perkara agama. Di sisi lain, argumentasi yang dibangun oleh al-Sya'rānī dengan mengatakan seluruh pendapat adalah benar akan melahirkan sikap yang membingungkan bagi masyarakat awam yang baru mengenal ajaran agama. Pada lingkup masyarakat ini, sangat sulit dalam menerima kebenaran yang bersifat banyak. Bagi mereka kebenaran itu bersifat tunggal tidak plural. Di lain pihak, meskipun al-Sya'rānī mengatakan seluruh pendapat ulama mazhab adalah benar, tetapi pada ujungnya yang akan diamalkan oleh umat muslim hanyalah satu mazhab.

Walaupun demikian, kehadiran al-Sya'rānī dengan konstruksi fikih inklusif dapat dikatakan telah memberikan warna baru bagi fikih itu sendiri, sebab dirinya mencoba mendudukkan kesejajaran pendapat di antara para ulama mazhab, tidak ada yang secara mutlak lebih unggul daripada yang lain. Semua itu disebabkan masing-masing pendapat memiliki kelebihan sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Ajib, Muhammad. *Masalah Khilafiyah Empat Mazhab Terpopuler*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Al-'Amidi, Saif al-Din. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyadh: Muassasah al-Nûr, 1387 H.
- Al-'Arifi, Khabib 'Ali Sa'id Salim. *Qunūt Ṣalāh al-Fajri: Dirāsātun Fiqhiyyatun Muqāranatun Baina al-Madzāhib al-Arba'ah*. Malaysia: Jāmiyah al-Sultāni 'Abdi al-Hālim Mu'azzam Syahṣu al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah, t.th.
- Al-Banna, Hasan. *Majmū'āt al-Rasā'il*. Kairo: tp, t.th.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th.

- Al-Hafnawi, Muhammad Ibrahim Muhammad. *al-Ta'ārud} wa al-Tarjīh 'inda al-Uṣūliyyīn wa Atsaruhumā fī al-Fiqh al-Islāmi*. Kairo: Dār al-Wafā', 1987.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *al-Sḥaḥ}wah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Tafarruq al-Madzmūm*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1990.
- Al-Sya'rānī, 'Abd al-Wahhāb. *al-Mizān al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2021.
- . *al-Anwār al-Qudsiyah fī Ma'rifati al-Sḥūfiyyah*.
- . *Lawāqih al-Anwār al-Qudsiyyah fī Ma'rifati Qawā'id al-Sḥūfiyyah*.
- . *Tanbīh al-Mughtarīn*. Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.th.
- . *Kasyf al-Ghumamah 'An Jamī'il Ummah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2023.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn. *Jam'u al-Jawāmi fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutūb 'Alamiyyah, 2003.
- Al-Thabari. *Ikhtilāf Fuqahā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Arifin, Yanuar. *Mengungkap Rahasia Cara Belajar Para Imam Mazhab*. Yogyakarta: DIVA Press, 2015.
- Asy-Syurbasi, Ahmad. *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*. Jakarta: Amzah, 2013.
- Azra, Azyumardi. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- . "Islam Indonesia Inklusif VS Eksklusif: Dinamika Keberagamaan Umat Muslim." Makalah, 2017.
- Baltaji, Muhammad. *Manāhij al-Tasyrī' al-Islāmi fī al-Qarn al-Tsāni al-Hijri*. Kairo: Dār as-Salām, 2004.
- Esposito, John L. *Islam the Straight Path*. Jakarta: Paramadina, 2010.
- Fauza, Nilna. "Fikih Inklusif dalam Konteks Multikulturalisme Sosial Keagamaan Masyarakat Indonesia." *al-Tahdzīb*, 2018.
- Hasbiyallah. *Fiqh dan Uṣūl Fiqh: Metode Istinbāt} dan Istidlāl*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.
- Hidayat, Ahmad Taufik & Alfurqan. "Pluralistic Fiqh Based on Perspective of Imam al-Sya'rānī." *Mizani*, 2020.
- Holis. "Taqlid dan Ijtihad dalam Lintasan Sejarah Perkembangan Hukum Islam." *al-Qanun*, 2019.
- Hornby, A.S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: OUP, 1987.
- Huda, Miftahul. *Pluralisme Hukum Islam dalam Masyarakat Multikultural*. Mataram: Sanabil, 2023.
- Husein Muhammad. *Menimbang Pluralisme*. Bandung: Mizan, 2021.
- Ibnu Faris, Abu al-Husayn Ahmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah. *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Ibnu Qudamah. *al-Mughnī*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Idrus. "Membumikan Fikih Toleransi dalam Arus Pluralitas Agama." *Hakam*, 2018.
- Kasdi, Abdurrohman. "Reconstruction of Fiqh Nusantara." *QIIS*, 2019.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi*. Jakarta: Fitrah, 2007.
- Muqit, Abd. *Pendidikan Fikih Multi Mazhab di Pesantren*. Disertasi UIN Sunan Ampel, 2018.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *The Evolution of Fiqh*. Riyadh: IIPH, 1990.
- Putra, Panji Adam Agus. "Konsep Rukhshah dalam Hukum Islam." *al-Mashlahah*, 2022.
- Qarib, Ahmad. *Pluralitas Kebenaran Ijtihad*. Bandung: Cita Pustaka Media, 2008.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqh*. Bandung: Mizan, 2007.

Sardar, Ziauddin. *Kembali ke Masa Depan*. Jakarta: Serambi, 2005.

Shihab, M. Quraish. *1001 Soal Keislaman*. Jakarta: Lentera Hati, 2008.

Sugono, Dendy, dkk. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Yousif, Ahmad F. "Revisiting Fanaticism in the Context of Wasaṭiyyah." *AJISS*, 2015.

Zuhaili, Wahbah. *Uṣṣūl Fiqh al-Islāmi*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.