

Redaktur PUTIH
Jurnal Pengetahuan tentang Ilmu dan Hikmah

Ijin terbit

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

Reviewers

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

Editor-in-Chief

Mochamad Abduloh

Managing Editors

Ainul Yaqin

Editorial Board

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

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

P-ISSN: 2598-7607

ISSN: 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X

e-ISSN: 2622-223X



Diterbitkan:

MA'HAD ALY

PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITTHRAH

Surabaya

Daftar Isi

- Daftar Isi
- **DIMENSI SPIRITUAL DALAM PROSES PENCIPTAAN DAN PERKEMBANGAN MANUSIA: STUDI ANALISIS ATAS TAFSIR FĪ ZILĀL AL-QUR'ĀN KARYA SAYYID QUTB**
Mailani Ulfah, Ahmad Zakiy (1-20)
- **KRITERIA MUJTAHID PERSPEKTIF IBNU ARABI (Studi Komparasi Ijtihad Ibnu Arabi dan Para Ulama)**
Ulil Abshor (21-38)
- **PENGARUH HISTORISITAS TERHADAP PERKEBADAN KAJIAN AL-QUR'AN BARAT DAN TIMUR (Studi Analisis Historis)**
Abdul Qudus Al Faruq, Muhammad Azhar Fuadi, Nafi' Mubarak (39-60)
- **TELAAH PEMIKIRAN ABDUL DAEM AL-KAHELL TENTANG DZIKIR DALAM AL-QUR'AN**
Muh. Makhrus Ali Ridho, Deki Ridho Adi Anggara, Ahmad Fadly Rahman Akbar, Nehayatul Rohmania (61-76)
- **PERAN PONDOK PESANTREN DALAM MENGENTASKAN KENAKALAN SANTRI (Studi Kasus Pondok Pesantren Al-Ikhlas Al-Islamy Kaliaji Desa Monggas)**
Zihniyatul Ulya, Mujahidin Abubakar, Lalu Diraja Hidayatullah (77-98)
- **TA'ARUDH MAFSADATAIN DALAM TINJAUAN TASAWUF (Pemikiran Abdul Wahab al-Sya'rani Tentang Mujahadat al-Nafs)**
Yunita Hikmatul Karimah, Ainul Yaqin, Fathur Rozi (99-118)

TA'ARUDH MAFSADATAIN DALAM TINJAUAN TASAWUF Pemikiran Abdul Wahab al-Sya'rani Tentang Mujahadat al-Nafs

Yunita Hikmatal Karimah
Mahad Aly Al Fithrah Surabaya
kurniastutiberliana@gmail.com

Ainul Yaqin
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
ay415335@gmail.com

Fathur Rozi
Institut Al-Fithrah Surabaya
arroziani@gmail.com

Abstract

This paper discusses Sufi behaviour in mujahadat al-nafs, which is one of the mediators to achieve shidq al-tawajjuh. In its implementation, the practice of mujahadat al-nafs is considered problematic among scholars. The reason is that someone who does this practice is required to take things that contain *h}araj* or harm themselves, and of course this is considered contrary to the principles of sharia. This research aims to examine the practice of mujahadah in the review of Sufism in the perspective of 'Abd Al-Wahhab Al-Sha'rani. The method used is qualitative research with a descriptive-analytical approach. The results of this study indicate that the practice of mujahadah carried out by a Sufi is in fact not at odds with the lines of shari'a. The reason is that if it reaches the level of mujahadah, the Sufi will not be able to do it. The reason is that if it reaches the limit of *idhthirar* (urgency), the culprit will stop the practice of mujahadat al-nafs and not cause something that can eliminate his life. On the other hand, through the point of view of *ta'arudh al-mafsadain*, Al-Sha'rani's view assesses the practice of mujahadah is still within the principle of using *akhaff al-mafsadain* (the lightest mafsadah). This means that the consequences of mafsadah/damage in the form of pain received by the physical body are not comparable to the spiritual mafsadah in the form of negligence in mujahadah, which is part of the continuity of the *suluk* journey. With this argumentation, perfection in worship, including consistency in *musyahadah*, is part of what is worthy of obligatory matters for Sufis.

Keywords: *Al-Sha'rani; Tasawwuf Review; Haraj; Mujahadat al-Nafs; Mafsadah.*

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang perilaku sufi dalam *mujāḥadat al-nafs*, yang menjadi salah satu mediator untuk mencapai *ṣidq al-tawajjuh*. Dalam implementasinya, praktik *mujāḥadat al-nafs* dianggap problematis di kalangan ulama. Pasalnya, seseorang yang melakukan praktik ini dituntut untuk menempuh hal-hal yang mengandung *ḥaraj* atau membahayakan diri, dan tentunya ini dirasa berlawanan dengan prinsip syariat. Penelitian ini hadir untuk bertujuan mengkaji praktik mujahadah tersebut dalam tinjauan tasawuf dalam perspektif 'Abd Al-Wahhāb Al-Sha'rānī. Metode yang digunakan adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis. Hasil dari penelitian ini

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

menunjukkan bahwa praktik mujahadah yang dilakukan seorang sufi senyatanya tidak berseberangan dengan garis-garis syari'at. Alasannya, ialah apabila sampai berada pada batas *idtirār* (keadaan mendesak), pelakunya akan menghentikan praktik *mujābadat al-nafs*-nya dan tidak sampai menimbulkan suatu yang dapat menghilangkan nyawanya. Di sisi lain, melalui sudut pandang *ta'arudh al-mafsadatain*, pandangan Al-Sha'rani menilai praktik mujahadah tersebut masih dalam prinsip menggunakan *akbaff al-mafsadatain* (mafsadah teringan). Artinya, konsekuensi mafsadah/kerusakan berupa rasa sakit yang diterima oleh badan-jasmani tidak sebanding dengan mafsadah ruhani yang berupa kelalaian dalam bermusyadah, yang merupakan bagian dari kontinuitas perjalanan suluk. Dengan argumentasi ini, kesempurnaan dalam beribadah termasuk konsisten dalam bermusyadah, merupakan bagian hal yang bernilai perkara wajib bagi kalangan sufi.

Kata kunci: *Al-Sha'rani; Tinjauan Tasawuf; Haraj; Mujahadat al-Nafs; Mafsadah.*

Pendahuluan

Ṣidq al-tawajjuh merupakan tujuan utama dalam ajaran tasawuf, yang dipraktekkan oleh kaum sufi dalam segala aspek kehidupan dan penghambaan¹. Akan tetapi konsistensi pengamalan nilai *ṣidq al-tawajjuh* bergantung pada sejauh mana mereka dapat mengalahkan nafsu. Sebab nafsu merupakan partikel kecil dalam diri manusia yang seringkali mendorong untuk condong pada akhlak atau bahkan perbuatan tercela. Nafsu memiliki dua sifat dasar yang seringkali mencegah manusia untuk berbuat baik, yakni merasa asik dengan syahwat dan mencegah untuk berbuat taat.² Dengan ini dapat diungkap bahwa nafsu merupakan faktor yang paling mempengaruhi terhambatnya seorang sufi dalam perjalanan spiritualnya. Sehingga, untuk dapat tetap mencapai tujuannya, kemudian mereka mengupayakan beberapa tindakan untuk mengendalikan gerak bebas nafsu. Upaya pengendalian nafsu inilah yang kemudian diistilahkan sebagai *mujābadat al-nafs*.³

Implementasi upaya ini sangat bervariasi sesuai dengan sisi kecenderungan syahwat. Sebagaimana yang ditradisikan, ada seorang sufi yang mencegah diri untuk makan terong selama bertahun-tahun di saat dirinya berkeinginan untuk memakannya, atau bahkan ada yang tidak makan sama sekali kecuali dalam keadaan *ḍarūrat*.⁴ Meskipun pada asalnya terong merupakan hal yang halal, akan tetapi adanya sisipan syahwat atau keinginan untuk memakannya, maka harus ditinggalkan sesuai dengan prinsip *mujābadat al-nafs*. Beberapa yang lain, melakukannya dengan terjaga untuk beribadah di malam hari. Salah satu caranya adalah dengan berdiam di atas tembok atau dengan

¹ Zarruq Al-Fasi, *Qawa'id Al-Tasawwuf Wa Syawahid Al-Ta'arudh* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1444), 22.

² Abdul Karim Al-Qusyairi, *Al-Risalah Al-Qushairiyyah* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1442), 138.

³ Abu Hamid (al-) Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, vol. 3 (Semarang: Thoha Putera, t.th); Muhammad Yusuf Thaha, *Al-Thariq Al-Shufi Wa Furu' Al-Qadiriyyah Bi Misr* (Beirut: Dar Al-Jil, 1991), 68.

⁴ Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 130; Thaha, *Al-Thariq Al-Shufi Wa Furu' Al-Qadiriyyah Bi Misr*, 69; Abu Nasr Al-Sarraj, *Al-Luma' Fi Tarikh Al-Tasawwuf Al-Islami* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2007), 185.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

mencelaki matanya dengan garam, dan bahkan ada yang memukuli anggota badannya. Tidur juga bukan merupakan hal yang tidak dilarang, hanya saja pertimbangan apabila dengan terjaga, waktunya dapat diisi dengan beribadah. Dalam rangka mendidik nafsunya ini, seorang sufi akan melakukan berbagai cara untuk bisa terjaga agar tidak terlena dengan kenikmatan yang didapat dalam tidurnya. Bentuk upaya yang lain adalah dilakukan dengan meletakkan batu di mulutnya agar lebih sedikit berbicara. Praktik menyedikitkan bicara ini sangat dianjurkan di kalangan sufi, sebab dalam berbicara seing kali terdapat belenggu hawa nafsu dan rawan untuk menjatuhkan seseorang pada *afāt al-lisān* (penyakit-penyakit lisan).⁵

Fenomena-fenomena di atas dinilai problematis, sebab perbuatan-perbuatan yang dilakukan dalam melaksanakan *mujābahat al-nafs* seringkali terdapat unsur *ḥaraj* (celaka, kesulitan diri). Menimbang nas al-Quran telah mengafirmasi bahwa syariat ditetapkan tidak untuk menimbulkan *ḥaraj*.⁶ Sebagaimana disebutkan dalam salah satu firman Allah,

هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Dia telah memilih kamu dan tidak menjadikan kesulitan untukmu dalam agama.” (QS. Al-Hajj: 78).

Ini senada dengan salah satu hadis dalam *Al-Muwattā'*, yang kemudian, menjadi acuan salah satu prinsip filsafat hukum Islam;⁷

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

“Tidak membahayakan diri sendiri dan tidak juga orang lain.”

Darar adalah keadaan berbahaya yang didapat ketika pelaku melakukan sesuatu untuk mendapatkan manfaat bagi dirinya sendiri. Sedangkan, *dirār* adalah keadaan berbahaya yang didapat oleh orang lain dan dalam waktu yang sama pelaku mengambil manfaat.⁸ Hal ini kemudian diterangkan oleh Ibn Qayyim bahwa *bikmah al-tashrī'*-nya adalah untuk menghilangkan segala bentuk *darar* sebisa mungkin. Sehingga praktek-praktek problematis yang disebutkan bisa sangat rawan untuk dikategorikan sebagai suatu penyimpangan.⁹ Beberapa literatur menyebutkan bahwa apa yang dilakukan para sufi ini serupa dengan para Brahma dalam ajaran Hindu. Baik dalam caranya

⁵ Abdul Wahab Sya'rani, *Al-Anwar Al-Qudsiyyah Fi Ma'rifaḥ Qawa'id Al-Shufiyyah* Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1433), 35

⁶ 'Abd Al-Ra'uf Al-Qasim, *Al-Kasyf 'An Haqiqat Al-Tasawwuf* (t.t: Shameela, t.th).

⁷ Malik ibn Anas, *Muwaththa'* Vol. 2 (Mesir: Dar Ihya' Al-Turats Al-'Arabi, t.th), 75.

⁸ Zakariya Al-Bakistani, *Ushul Al-Fiqh 'Ala Manhaj Abl Al-Hadits* Vol. 1 (t.t: Dar Al-Kharraz, 2002), 134.

⁹ Ibn Qayyim Al-Jauzi, *I'lam Al-Muwaqqi'in 'An Rabb Al-'Alamin* Vol. 2 (Mesir: Maktabah Al-Kulliyat Al-Azhariyyah, 1968), 256.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

menyakiti diri sendiri atau meninggalkan sesuatu yang diinginkan, yang meskipun hukumnya halal, namun mereka meninggalkan makan dan minum dalam tempo yang cukup lama.¹⁰ Tentunya, hal ini bernilai bahwa praktek sufi dalam *mujābadat al-naḥs* seolah menabrak aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh syariat.

Eksplorasi penelitian yang memiliki relevansi dengan permasalahan di sini telah dilakukan sebelumnya. Seperti Budi Handoyo (2021), dengan berfokus pada prinsip-prinsip dan ajaran Syaikh Mansur Al-Ḥallāj memberikan kesimpulan bahwa prinsip dan ajaran Al-Ḥallāj, yang lebih memilih dieksekusi daripada menyelamatkan nyawanya, dapat dibenarkan sebab dalam keadaan *saker* (mabuk dalam kecintaan Tuhan).¹¹ Dalam penelitian lebih terdahulu, Akbar Sarif dan Ridzwan Ahmad (2017), term mafsadah telah dikaji dengan menggunakan tinjauan fikih dan menggunakan perspektif Al-Ghazālī yang menemukan bahwa secara aksiologi, mafsadah adalah untuk mencapai tujuan syariat.¹² Penelitian lanjutan kemudian mencatat, bahwa mafsadah merupakan unsur dari segala larangan Allah. Dengannya, kemudian pelaksanaan syariat sarat dengan mempertimbangkan mafsadah-mafsadah yang merupakan esensi dari larangan Allah.¹³ Beberapa penelitian lainnya mulai mengaplikasikan konsep mafsadah menjadi pertimbangan dalam perawatan maternitas, misalnya.¹⁴ Juga seperti dalam isu bioetika agar sesuai dengan prinsip *beneficence* dan agar non-*maleficence*.¹⁵

Berdasarkan latar belakang di atas, sejauh ini mafsadah masih dikaji dengan menggunakan pendekatan dan tinjauan fikih baik secara epistemologi, aksiologi, serta pengaplikasiannya. Namun, di sini peneliti lebih berfokus untuk mengkaji term mafsadah menggunakan pendekatan selain fikih, yakni tasawuf. Dengan fokus untuk menelaah pandangan ‘Abd Al-Wahhāb Al-Sha’rānī, dengan kapasitasnya sebagai seorang sufi juga *naṣūṭī*, yang membuka pandangan bagaimana pertimbangan sufi dalam melangsungkan perjalanan spiritualnya tanpa menghiraukan ketetapan syariat yang telah dibakukan. Peneliti menganggap kajian ini penting, karena pandangan yang dibawakan oleh Al-

¹⁰ Musthafa Ibn Muhammad, *Al-Farq Al-Islamiyyah* VoL. 2 (t.t: _Shameela, 2003), 47.

¹¹ Budi Handoyo, “Tasawuf Kontroversial: Prinsip-Prinsip dan Ajaran Syaikh Mansur Al-Hallaj,” *Ta’wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur’an* 2, no. 2 (Oktober 2021): 32–48, <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v2i2.293>.

¹² Akbar Sarif dan Ridzwan Ahmad, “Konsep Masalah dan Mafsadah menurut Imam Al-Ghazali,” *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 13, no. 2 (2017): 353–68, <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1183>.

¹³ Mohd Khir Johari bin Abas dan Nahrabi bin Kasim, “Analisis Masalah dan Mafsadah Menurut Ulamak Fiqh dan Ushul Fiqh,” *EmiroPOLY2015*, 2018, 11–22.

¹⁴ Siti Khatijah Binti Ismail, “Penentuan Standard Masalah Dan Mafsadah Dalam Rawatan Materniti Di Malaysia” (Tesis, Kuala Lumpur, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2017).

¹⁵ Nur Asmadayana Hasyim dan dkk, “Pembangunan Garis Panduan Etika Dalam Bioteknologi Modern Di Malaysia Melalui Konsep Masalah dan Mafsadah,” 2021, 624–31, <https://conference.uis.edu.my/icommm/8th/images/021-045.pdf>.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

Sha'rānī mampu menengahi *gap* yang terjadi di antara ulama fikih dan ulama tasawuf. Sehingga kiranya tidak perlu adanya pertentangan yang begitu kontras dan sangat rawan mencederai integritas pada kerangka bangunan agama Islam.

Metode Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan secara komprehensif pandangan 'Abd Al-Wahhāb Al-Sha'rānī, terkait terminologi mafsadah dengan perspektif sufi. Jenis penelitian yang dipilih adalah metode penelitian kualitatif dengan menggunakan metode pengumpulan data kepustakaan (*library research*). Dalam rangka agar mendapatkan data dan penjelasan tentang hal-hal yang berkenaan dengan pandangan Al-Sha'rānī, maka di sini penulis menggunakan beberapa referensi yang dijadikan sebagai referensi dasar dan sumber data. Sumber data yang digunakan oleh penulis adalah sumber data dari berbagai kitab karya 'Abd Al-Wahhāb Al-Sha'rānī, sebagai sumber primer, sementara sumber sekundernya ialah kitab-kitab yang membahas terkait paradigma dan kontruksi pandangan sufi terkait praktek *mujābahat al-nafs*, disertai pembahasan-pembahasan dalam jurnal serta website yang relevan dengan fokus penelitian. Kemudian data-data yang didapat akan dikupas dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, yakni dideskripsikan secara apa adanya untuk dianalisis selanjutnya.

Biografi 'Abd Al-Wahhāb Al-Sha'rānī

Salah seorang sufi yang memiliki kepakaran dalam bidang hadis, fikih, usul fikih, dan tasawuf serta kontribusinya yang begitu signifikan dalam khazanah keilmuan, 'Abd Al-Wahhāb Al-Sha'rānī dengan nama lengkapnya, 'Abd Al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsā Al-Sha'rānī Al-Anṣārī Al-Shāfi'ī dilahirkan pada 27 Ramaḍān tahun 898 H. di daerah Qalqashandah, Mesir.¹⁶ Setelah 40 hari umurnya, Al-Sha'rānī kecil dibawa berpindah sekaligus dibesarkan di kampung halaman sang ayah, lebih tepatnya, desa Abu Sha'rah yang terletak sekitar kota Mesir. Al-Sha'rānī, sebagai seorang yatim, sepeninggal ayahnya, Shihāb Al-Dīn Al-Sha'rānī, sejak usianya yang ke-9. Ibunya pun menyusul tidak jauh dari waktu tersebut. Sehingga tanggung jawab perawatan Al-Sha'rānī, kemudian beralih diampu oleh saudaranya, 'Abd Al-Qādir Al-Sha'rānī. Tentunya, 'Abd Al-Qādir memiliki peran yang begitu besar dalam pertumbuhan Al-Sha'rānī.

¹⁶ Abdul Wahab Sya'rani, *Tanbih Al-Mughtarin* (Kairo: Maktabah Al-Taufiqiyah, t.th), 9.

Dengan status yatim piatu, hal ini tidak lantas menjadikan Al-Sha'rānī menyerah. Justru pada usianya yang masih terhitung dini, ia telah mampu menunjukkan minat yang cukup besar dalam bidang keilmuan. Dengan berbagai pencapaian, yang di antaranya dengan tuntasnya menghafal Al-Quran serta beberapa matan kitab, seperti Matan Abu Shujā' dalam fan fikih Shāfi'iyah, Matan Al-Ājurūmiyyah dalam fan Nahwu. Kedua matan ini dapat dituntaskan di bawah bimbingan kakaknya, yakni 'Abd Al-Qādir Al-Sha'rānī.¹⁷ Pada tahun 911 H., yakni di usianya ke 12, Al-Sha'rānī berpindah ke Kairo untuk melanjutkan pendidikannya di bawah pengasuhan syekh Abū Al-'Abbās Al-Ghamārī. Di awal perjalanannya ini, metode menghafal begitu mendominasinya dengan doktrinasi yang begitu kental terkait penghafalan merupakan metode yang sangat efektif untuk dapat memahami suatu fan serta menjadikannya melekat dalam ingatan. Sebagaimana disampaikan oleh ulama,

مَنْ حَفِظَ الْمُتُونِ حَازَ الْفُتُونِ

“Barangsiapa menghafal matan maka ia akan dapat menguasai fan”.

Di antara matan-matan yang dihafal oleh Al-Sha'rānī adalah *Minhaj Al-Tālibīn* karya Al-Nawāwī dalam fan Fikih Mazhab Shāfi'ī, *Alfiyyah Ibn Malik* dan *Al-Tawdīh* karya Ibn Hishām dalam fan Nahwu, *Jam'u Al-Jawāmi'* dalam fan Uṣūl Al-Fiqh karya Tāj Al-Dīn Al-Subkī, *Alfiyyah Al-Ṭarāqī* dalam fan Muṣṭalah Al-Ḥadīth, *Talkhīṣ Al-Miftāḥ*, *Al-Shātibiyah* dalam fan Ilmu Qiraah, *Qawā'id* karya Ibn Hishām. Bahkan kemudian Al-Sha'rānī mampu menghafal *Al-Rawḍ* yang merupakan *mukhtaṣar* dari kitab *Rawḍ Al-Tālibīn* hingga bab *Al-Qaḍā'*.¹⁸ Ketekunan Al-Sha'rānī dalam ilmu syariat dalam empat mazhab besar fikih terutama mazhab Shāfi'ī, mengasumsikan opini bahwa tingkatan *mujtabid* telah diraih olehnya, tidak sekedar *muqallid*. Sedangkan yang terjadi tidaklah demikian, hal ini pernah ditegaskan oleh Al-Sha'rānī sendiri, *muqallid* mazhab Shāfi'ī masih disandangnya. Bersamaan dengan itu, penyelaman wacana keilmuan pada tiga mazhab yang lain adalah semata-mata untuk menambah wawasannya terkait pemikiran-pemikiran imam mazhab. Hal ini diharapkan agar menjadi sosok yang penuh pertimbangan dalam agama serta tidak mencari-cari *rukhsah*.

Bentuk perhatian Al-Sha'rānī ini kemudian termanifestasikan dalam salah satu karyanya yang menemukan titik perbedaan pendapat para imam mazhab yang berpusat pada epistemologi *istinbāf*, sehingga kemudian ia mampu membandingkan serta mentarjih salah satu di antara beberapa pendapat tersebut beserta menyertakan pembahasannya mengapa pendapat tersebut ditarjih. Karya

¹⁷ Abdul Wahab Sya'rani, *Minhaj Al-Wushul Ila Maqashid 'Ilm Al-Ushul* (t.t: Dar Al-Fath, 2013), 100.

¹⁸ Sya'rani, *Tanbih Al-Mughtarin.*, 121-122.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

yang dimaksud ialah *Al-Mīzān Al-Kubrā*, yang menjadi simbol *tabahhur*-nya Al-Sha'rānī dalam ilmu syariat terutama bidang fikih empat imam mazhab.¹⁹ Beberapa karyanya yang lain di antaranya, *Al-Mihhaj Al-Mubīn Fī Adillat Al-Mujtahidīn*, *Minah Al-Minnab Fī Al-Talabbus Bi Al-Sunnah*, *Durar Al-Ghanwās 'Alā Fatāwā Sayyidi 'Alī Al-Khawās*, *Risālah Fī Abl Al-'Aqāid Al-Za'ighab Wa Umūr Tanfi* Man Yurīd Al-Khawḍ Fī 'Ilm Al-Kalām, *Lubāb Al-I'rāb Al-Māni* Min Al-Laḥn Fī Al-Sunnah Wa Al-Kitāb, *Mukhtaṣar Al-Qawā'id li Al-Zarkashī*, *Mukhtaṣar Al-Mudawwanah Fī Al-Furu'* *Al-Mālikiyyah*, *Muqaddimah Fī Dham Al-Ra'y* dan *Al-Multaqaṭāt Min Ḥāshiyah Ibn Abī Sharīf 'Alā Sharḥ Jam' Al-Jawāmi'*.

Berbanding terbalik dengan metode sebelumnya, Al-Sha'rānī dalam mengambil ilmu tasawuf adalah melalui mujahadah dalam menjalani perjalanan spiritual serta bersuhbah dengan para guru-guru tarekat sekaligus melaksanakan nasihat-nasihatnya. Terutama, terkait keharusan seorang sufi untuk *taḥqīq* dan juga *tabahhur* dalam ilmu syariat, sebagaimana yang telah mampu dilalui oleh Al-Sha'rānī sebelumnya. Terdapat tiga nama tokoh mursyid yang menjadi sumber sanad tarekat 'Al-Sha'rānī, yakni, 'Alī Al-Murṣafī, Muḥammad Al-Shanāwī, dan 'Alī Al-Khawwās. Tokoh yang terakhir ini merupakan sosok guru yang pengaruhnya cukup mendominasi pemikiran serta perjalanan spiritual Al-Sha'rānī.²⁰

Menjadi seorang sufi tidak lantas menghentikannya menjadi sosok intelektual yang produktif. Sebab setelah masa ini, Al-Sha'rānī juga menorehkan pemikiran-pemikirannya yang bernuansa tasawuf, berikut adalah beberapa karya Al-Sha'rānī yang bercorak tasawuf. Di antaranya ialah: *Al-Anwār Al-Qudsiyyah Fī Ma'rifat Ādāb Al-'Ubūdiyyah*, *Al-Baḥr Al-Maurūd Fī Al-Mawathbīq Wa Al-'Ubūd*, *Al-Ajwibah Al-Mardīyyah 'An Aimmat Al-Fuqahā' Wa Ṣūfiyyah*, *Irshād Al-Mughaffilīn Min Al-Fuqahā' Wa Al-Fuqarā' Ilā Shurūṭ Ṣuḥbat Al-Umarā'*, *Tanbīh Al-Mughtarrīn Fī Ādāb Al-Dīn*, *Tanbīh Al-Mughtarrīn Fī Al-Qarn Al-'Ashir 'Alā Mā Khālafūhu Fīhi Salafuhum Al-Ṭābir*, *Al-Minan Al-Kubrā*, *Ṭabaqāt Al-Kubrā* dan *Madārik Al-Sālikīn*.

Tahun 973 H menjadi tahun akhir perjuangannya, yakni pada bulan Jumād Al-Awwal yang kemudian tercatat sebagai bulan dan tanggal wafatnya Al-Sha'rānī. Dengan dikuburkan di sebelah zawiyahnya, menjadi perjalanan akhir sosok 'Abd Al-Wahhāb Al-Sha'rānī.

¹⁹ Abdul Wahab Sya'rani, *Al-Fath Al-Mubin Fi Jumlat Min Asrar Al-Din* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2006), 6-7.

²⁰ Sya'rani, *Al-Anwar Al-Qudsiyyah Fi Ma'rifat Qawa'id Al-Shufiyyah*, 1, 8; Abdul Wahab Sya'rani, *Al-Mizan Al-Kubra* vol. 1 (t.t: Dar al-Taqwa, 2022), 18.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

Mujāhadat Al-Nafs dalam Tradisi Sufi

Mendengar penyebutan terminologi *mujāhadat al-nafs*, akan sangat cenderung untuk menarik ingatan tentang sufisme, tentang bagaimana mereka mengimplementasikan berbagai nilainya dalam seluruh langkah penghambaan. *Mujāhadat al-nafs* merupakan salah satunya, dalam arti ia adalah salah satu dari sekian banyak bentuk penghambaan dari seorang sufi. Karena itu, sebelum membahas terkait *mujāhadat al-nafs*, perlu kiranya untuk mengenal lebih dekat siapakah sufi.

Sufi merupakan sebutan untuk praktisi ilmu tasawuf. Lebih rincinya, menurut Idrīs Ṭayyīb, sufi adalah sosok yang mengorbankan seluruh waktu, ucapan dan perbuatannya semata-mata untuk mendapatkan rida dari Tuhannya. Sehingga tujuannya terepresentasikan dalam seluruh tingkah lakunya yang fokus untuk membenahi hati dan mengesakan Tuhan dan menafikan segala sesuatu selain-Nya.²¹ Lantas, apakah tasawuf memang dimaknai demikian? Tasawuf secara etimologi merupakan derivasi dari lafaz *Al-Ṣafā'*, berdasarkan pendapat yang ditashih oleh Abū Al-Faḥ Al-Bustī dengan bait syairnya,

تَخَالَفَ النَّاسُ فِي الصُّوفِي # وَظَنُّوهُ جَهْلًا مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
وَكَسَتْ أَلْحُلُّ هَذَا الْإِسْمَ غَيْرَ فَتَى # صَافِي فَصُوفِي حَتَّى سُمِّيَ الصُّوفِي

“Manusia berselisih dalam kata *الصوفي*, Mereka dengan bodoh mengira bahwa ia (*الصوفي*) derivasi dari *الصوف*”

“Dan aku tidak mengurai istilah ini selain pemuda, Yang ikhlas atau tulus sehingga disebut dengan istilah *الصوفي*”

Tentunya, definisi ini menyesuaikan sebagian dari perilaku personal sufi dari kalangan yang mempraktikkan zuhud dalam permulaan perjalanannya dengan menjernihkan atau menyucikan jiwanya dari kehinaan dunia materi.²² Pendapat ini hanyalah salah satu, sebab tasawuf memiliki definisi yang cukup banyak dan tentunya pendefinisian ini tidaklah keluar dari apa yang dialami seseorang yang mendefinisikan.²³ *Maḥabbah*, zuhud, wirai, makrifat dan selainnya, yang menjadi substansi dari tasawuf, pada intinya kembali pada *ṣidq al-tawajjuh*.²⁴

Seiring berjalannya waktu, fitnah kian banyak menerjang dunia sufisme. Banyak paham dan pemikiran yang telah keluar dari koridor syariat membentuk pendeklarasian atas nisbatnya pada tasawuf. Dengan demikian, muncul suatu regulasi kemudian bahwa salah satu syarat bagi seorang

²¹ Muhammad Idrīs Ṭayyīb, *Syarh Qawa'id Tasawwuf* vol. 1 (Beirut: Books-Publisher, 2022), 150.

²² Thaha Al- Dasuqi, *Al-Murşyid Al-Mu'arraf* vol. 1 (Kairo: Maktabat Al-Iman, 2013), 43.

²³ Qusyairi, *Al-Risalah Al-Qushairiyyah*, 312.

²⁴ Ṭayyīb, *Syarh Qawa'id Tasawwuf*, 1, 106.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

sufi adalah tidak keluar dari aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh syariat dengan berpegang teguh pada ajaran yang telah tertulis dalam Al-Quran dan Sunnah. Sehingga dengan adanya perumusan ini, cukup untuk melunturkan seluruh paham yang tidak sesuai ketetapan syariat.²⁵ Dari sini, dapat disebut bahwa sufi adalah sosok yang mengusahakan *ṣidq al-tawajjuh* dalam segala aspek kehidupannya semata-mata untuk Tuhan, dengan cara-cara yang tidak keluar dari koridor syariat.

Dalam pengupayaan *ṣidq al-tawajjuh*, sufi memiliki hierarki dalam tatanannya, yakni *takhallī* (pembersihan), *taḥallī* (penghiasan) dan *tajallī* (pengejewantahan).²⁶ Urgensi adanya hierarki ini adalah untuk menjelaskan bahwa menghilangkan sesuatu dalam rangka memperbaikinya lebih diutamakan. Dengan artian, seorang salik dalam perjalanan menuju Allah dianjurkan untuk membersihkan segala kotoran yang ada di dalam dirinya sehingga segala sesuatu dapat ternafikan eksistensinya, kecuali Allah.²⁷ Lalu dapat dilanjutkan dengan perbaikan yang diproses dalam tahapan *taḥalli*.

Konsistensi pelaksanaan pada tahapan pertama, atau *takhallī* sangat berpengaruh dalam perjalanan selanjutnya, yaitu *taḥallī*. Sebab adanya inkonsistensi dalam menyelesaikan tahapan pertama tadi, tentunya menyisakan kotoran yang akan sangat berpengaruh dalam mengeruhkan perbuatan-perbuatan baik yang dilakukan oleh seorang salik.²⁸ Memijak pada tahapan *takhallī*, salik akan melaksanakan proses pembersihan dari segala maksiat dan kotoran atau akhlak-akhlak tercela, menyesuaikan dengan tingkatan salik. Bagi tingkatan awam, maka pembersihan ini adalah seputar *manḥiyāt* (hal-hal yang dilarang), bagi *khawwās* dan bahkan *khawwās al-khawwās* adalah lebih luas, meliputi segala hal yang berpotensi membahayakan dunia dan akhiratnya.²⁹

Di sinilah peran *mujāḥadat al-nafs* akan tampak dominan. Tentunya hal ini tidak terlepas dari bagaimana nafsu menjadi faktor pemicu kekotoran yang telah dilakukan oleh salik, sesuai dengan fitrah nafsu itu sendiri, *ammārat bi al-sū'* (mendorong pada keburukan). Sesuai fitrahnya ini, tentu nafsu tidak akan merasakan nikmat kecuali hanya dengan maksiat. Hal inilah yang menjadi alasan kenapa seseorang dapat terhibur dengan kemaksitan-kemaksiatannya. Sehingga untuk

²⁵ Abdul Qadir Isa, *Haqa'iq Tasawwuf* (Suriah: Dar Al-'Irfan, 2007), 400-401.

²⁶ Ibn 'Asyur, *Al-Tabir Wa Al-Tannir* vol. 1 (Beirut: Mu'assasat Al-Tarikh Al-'Arabi, 2000), 636.

²⁷ Wahbah Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir Fi Al-'Aqidah Wa Al-Syari'ah Wa Al-Manhaj* vol. 11 (Beirut: Dar Al-Fikr Al-Ma'ashir, 1418), 286.

²⁸ Muhammad Mutawalli Al-Sya'rawi, *Al-Khawathir* vol. 18 (t.t: Muthabi' Akhbar Al-Yawm, 1997), 11082

²⁹ Zakariya Al-Anshari, *Ibkam Al-Dilalah 'Ala Tabir Al-Risalah* vol. 1 (Damaskus: Dar Al-Nu'man Li Al-'Ulum, 2000), 499.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

memperbaikinya, melakukan *mujābahad al-nafs* sangat diperlukan sebagai upaya memperbaiki akar permasalahannya, yakni nafsu.³⁰

Mujābahad al-nafs sendiri terdiri dari kombinasi dua kata *mujābahad* dan *nafs*. Kata *mujābahad* merupakan *maṣdar* dari lafaz *jāhada*, sebagaimana lafaz *jihād* yang berasal dari akar kata *juhḍ*. Keduanya bermakna daya juang atau perlawanan. Sedangkan lafaz *nafs* sendiri seringkali diterjemahkan sebagai esensi atau diri, dan ego.³¹ Al-‘Arūsī mengamini kata *nafs* dengan makna demikian. Akan tetapi perlu ditekankan bahwa maksud nafsu dalam pembahasan kali ini adalah suatu bagian dalam diri manusia berupa ruh hewani yang memberikan dorongan untuk kecenderungan-kecenderungan buruk dalam diri seseorang. Beberapa terjemah lain mengartikan kata *nafs* dengan esensi, zat, eksistensi, atau sesuatu yang membedakan antara orang yang hidup dengan mati, darah, dan akhlak tercela.³² Dengan ini, antara kata *mujābahad* dan *al-nafs*, apabila digabungkan, menghasilkan makna sebuah upaya perlawanan untuk ruh hewani yang terdapat dalam diri manusia.

Aktualisasi *mujābahad al-nafs* bukanlah berarti mencabut seluruh sifat nafsu atau mengebirinya. Akan tetapi, tradisi *mujābahad al-nafs* ini ditujukan untuk pengupayaan peningkatan segala sesuatu dari hal yang bernilai buruk menjadi baik. Dalam arti, menggerakkan nafsu sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah dan mencari keridaan-Nya.³³ Jadi, *mujābahad al-nafs* merupakan peningkatan segala hal yang negatif menjadi positif dengan berlandaskan pada tuntunan syariat.

Dalam terminologi sufi, *mujābahad al-nafs* memiliki keterkaitan dengan *riyāḍat al-nafs* dan *taẓkiyat al-nafs*. Keterkaitan ini tidak menafikan bahwa masing-masing dari ketiga istilah ini memiliki makna tersendiri, yang tentunya berbeda satu sama lain. *Riyāḍat al-nafs*, terdiri dari lafaz *riyāḍat* dan *al-nafs*, di mana lafaz *riyāḍat* sendiri merupakan sinonim dari *al-dursah* yang bermakna pendidikan, pengajaran atau pelatihan.³⁴ Maka, makna yang dimaksud dari *riyāḍat al-nafs* adalah sebuah upaya untuk mendidik atau melatih nafsu yang tabiatnya pada hal-hal yang buruk untuk dapat diarahkan pada hal-hal yang terpuji.³⁵ Dalam penjelasannya lebih lanjut, keterkaitan *riyāḍat al-nafs* dengan *mujābahad al-nafs* berada pada satu rangkaian hierarki. Perbedaannya adalah bahwa *mujābahad al-nafs*

³⁰ Isa, *Haqa'iq Tasawuf*, 101.

³¹ Abdul Fattah Zulkarnain, “Konsep Pendidikan Jiwa Penuntut Ilmu Perspektif Abdul Wahhab Asy-Sya’rani Dalam Kitab Al-Minah Al-Saniyah” (Skripsi, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2019), 41.

³² Mushthafa Al- Arusi, *Nata'ij Al-Afkar Al-Qudsiyyah* vol. 3 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiah, 2007), 36.

³³ Ibid., 100.

³⁴ Ibrahim Musthafa dan dkk, *Mu'jam Al-Wasith* vol. 1 (t.t: Dar Al-Da’wah, t.th), 280; Siti Julacha dkk., “Konsep Mardhatillah Metode Riyadhotun Nafs Pada Maqamat Dalam Perspektif Para Sufah,” *As-Syar’i: Jurnal Bimbingan dan Konseling Keluarga* 3, no. 2 (2021): 121–33, <https://doi.org/10.47476/as.v3i2.470>.

³⁵ Ali Ibn Muhammad Jurjani, *Al-Ta’rifat* vol. 1 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Arabi, 1405), 151.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

sebagai *takhalli*, dalam arti aksi pembersihan diri dari segala kotoran baik zahir maupun batin, sementara *riyādat al-nafs* sebagai *tahallī*, yakni aksi pengupayaan menghias diri dengan amal-amal positif baik zahir maupun batin.³⁶

Terkait *tazkiyat al-nafs*, Andi Alfian menjelaskan bahwa lafaz *tazkiyah* merupakan akar dari lafaz *zakka* yang berarti penyucian, penumbuhan, pengembangan, perbaikan, pembersihan dan mengarahkannya menjadi lebih baik.³⁷ Perlu dicatat, *al-nafs* yang digandengkan dengan *tazkiyah* sedikit berbeda dengan sebelum-sebelumnya. *Al-nafs* di sini bermakna jiwa atau esensi dari sosok manusia. Dengan demikian, apabila terjadi penggabungan antara lafaz *tazkiyah* dan *al-nafs*, menghasilkan makna upaya penyucian, penguatan serta pengembangan jiwa.³⁸ *Tazkiyat al-nafs* tidak hanya memiliki keterkaitan dengan *mujābadat al-nafs*, melainkan juga *riyādat al-nafs*. Keterkaitan ini berpijak pada ranah *mujābadat al-nafs* sebagai *takhalli*, dan *riyādat al-nafs* sebagai *tahallī*, yang termasuk bagian dari langkah atau tahapan dalam *tazkiyat al-nafs*.³⁹

Pelaksanaan *mujābadat al-nafs*, oleh mayoritas ulama sufi dihukumi sebagai sesuatu yang sifatnya wajib perorangan (*fardu 'ain*). Alasannya adalah bahwa menurut mereka fitrah yang dibawa oleh nafsu selalu mendorong pada segala hal yang bersifat buruk. Di antaranya ialah maksiat, baik yang dilakukan oleh anggota tubuh secara fisik, atau yang dilakukan secara batin, seperti sombong, iri, dengki dan selainnya. Dalam hal ini, segala bentuk maksiat baik yang bersifat lahir maupun batin, telah jelas legitimasi larangannya dalam Al-Quran. Karena itu, untuk mengendalikan nafsu pada konteks ini, *mujābadat al-nafs* menjadi satu-satunya cara yang perlu dilakukan. Pendapat ini juga berlandaskan pada firman Allah yang berbunyi;⁴⁰

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَهَيَّ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ

“Orang yang takut dihadapa Tuhannya, serta ia menahan dirinya dari hawa nafsu.” (QS. Al-Nazi’at: 40)

³⁶ Z.N Noordin dan Z.A Rahman, “Perbandingan Proses Tazkiyah Al-Nafs Menurut Imam Al-Ghazali dan Ibnu Qayyim,” *Al-Turath: Journal of Al-Quraan And Al-Sunnah* 2, no. 1 (2017): 37–46; Noraini Ismail, “Mujahadatun Nafs And Riyadhatun Nafs Practices In Forming The Religious Personality Among University Students,” 2021, 1–7, <https://ir.uitm.edu.my/id/eprint/44006/1/44006.pdf>.

³⁷ Andi Alfian dan dkk, *Tazkiyatun Nafs: Penyucian Jiwa Dalam Tasawuf* (Makassar: UIN Alauddin, 2018), 15; Andriyanto Andriyanto, Asep Saepul Muhtadi, dan Hasan Marwiji, “Analisis Filsafat Pendidikan Islam Tentang Ayat-Ayat Al-Quran dan Hadis Tazkiyatun Nafs,” *Al Iqnaa* 1, no. 1 (2021): 1–21.

³⁸ Alfian dan dkk, *Tazkiyatun Nafs: Penyucian Jiwa Dalam Tasawuf*.

³⁹ Noordin dan Rahman, “Perbandingan Proses Tazkiyah Al-Nafs Menurut Imam Al-Ghazali dan Ibnu Qayyim.”

⁴⁰ Anshari, *Ibkam Al-Dilalah ‘Ala Tabrir Al-Risalah*, vol. 2, 203.

Dari peninjauan nafsu dengan tabi'atnya sebagai *ammārat bi al-sū'* ini, tentu merupakan hal yang wajar bagi kaum sufi untuk mewajibkan praktik *mujābahat al-nafs*. Sebab tabi'at nafsu tadi merupakan faktor utama yang menjadi penghalang antara seorang salik dengan Tuhannya serta menyebabkannya tertutup dari cahaya hidayah dan makrifat Allah. Sehingga dengan faktor ini, kewaspadaan yang tinggi sangat diperlukan, terutama nafsu adalah bagian dari dalam diri seorang salik sendiri dengan tipu dayanya yang tak terhitung untuk mendorong pada ranah maksiat.⁴¹

Implementasi *mujābahat al-nafs* secara praksisnya sangat bervariasi sesuai dengan objek tertariknya nafsu. Seringkali, kalangan sufi menjadikan hal yang sebenarnya halal sebagai objek untuk bermujahadah, bahkan ada sebagian yang rela untuk menyakiti dirinya atas dasar bermujahadah dalam menahan nafsu. Metode-metode yang pernah dilakukan berkisar pada hal-hal yang berhubungan dengan makanan, tidur dan berbicara. Di antaranya, ada yang berhubungan dengan makanan seperti yang dilakukan oleh Ḥasān Ibn Abī Sinān dengan tidak pernah tidur terlentang, makan lemak dan air dingin selama 60 tahun lamanya,⁴² Mālik Ibn Dīnār meskipun sebagai penduduk Baṣrah, salah satu kawasan produksi kurma, namun ia sama sekali tidak pernah memakan kurma kering ataupun basah;⁴³ ada yang berhubungan dengan tidur, sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Shiblī di mana ia mencelaki matanya dengan garam atau bahkan memukuli tubuhnya agar tidak tertidur; dan ada juga yang berkenaan dengan berbicara, sebagaimana yang dilakukan oleh sahabat Abū Bakr dengan meletakkan banyak batu di dalam mulutnya sebagai tindakan preventif untuk membicarakan hal yang tidak penting.⁴⁴

Dari semua uraian ini, dapat dipahami bahwa *mujābahat al-nafs* merupakan hal yang sangat penting bagi para salik dalam permulaan suluknya. Ini ditinjau dari aspek aksiologinya sebagai *takhallī* yang cukup memiliki peran dominan dalam menentukan *sustainable* dan kesempurnaan proses pembentukan pribadi yang layak untuk melanjutkan langkah pada tahapan selanjutnya, yakni *tahallī*. Urgensi inilah yang kemudian mendasari aksi para salik melakukan segala sesuatu yang menurutnya dapat menundukkan nafsunya. Di antaranya, seperti meninggalkan makanan, minuman atau bahkan perbuatan yang sebenarnya boleh dikonsumsi atau dilakukan menurut syariat, namun dipraktikkan

⁴¹ Andriyanto, Muhtadi, dan Marwiji, "Analisis Filsafat Pendidikan Islam Tentang Ayat-Ayat Al-Quran dan Hadis Tazkiyatun Nafs"; Muhammad Basyrul Muvid, *Strategi dan Metode Kaum Sufi Dalam Mendidik Jiwa* (Kuningan: Goresan Pena, 2016), 6.

⁴² Qusyairi, *Al-Risalah Al-Qushairiyyah*, 151.

⁴³ Qusyairi, 149.

⁴⁴ Sya'rani, *Al-Anwar Al-Qudsiyyah Fi Ma'rifah Qawa'id Al-Shufiyyah*, vol. 1, 35-36.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

dengan cara yang justru tidak dibenarkan, seperti menyakiti diri atau melakukan cara-cara yang berlebihan dalam implementasinya. Jika diamati lebih luas lagi, aksi-aksi yang dilakukan para salik ini dianggap problematis bagi para ahli fikih, yang dalam hal ini akan dikaji lebih dalam lagi.

Analisis Al-Sha'rānī Terhadap *Ta'arudh Mafsadatain* dalam *Mujāhadat Al-Nafs*

Kembali menanggapi problematika praktik *mujāhadat al-nafs* yang telah disebutkan, praktik-praktik menyiksa diri ataupun menyedikitkan makan bukan sebagaimana lapar yang dialami oleh Rasulullah dan para sahabatnya. Dalam arti, mereka tidak melalui metode yang demikian, melainkan lapar tersebut hanya dialami apabila memang tidak menemukan makan. Sehingga, jika dalam keadaan sebaliknya yaitu menemukan makanan, tentu Rasulullah Saw dan para sahabat akan memakannya. Selain itu, nafsu layaknya kendaraan bagi manusia, maka hendaknya ia diperlakukan dengan lemah lembut dan penuh kasih sayang agar dapat memberikan *support* yang bagus dalam mencapai hal yang dimaksud.⁴⁵

Statement semacam ini semakin kuat dengan afirmasi sabda dari Rasulullah Saw, bahwa nafsupun memiliki hak atas diri seorang manusia. Hendaknya apa yang dibutuhkan oleh nafsu dalam ranah pangan dan *rāḥab* hukumnya boleh untuk diberikan selama masih ternaungi ruang legal syariat. Hal ini ditujukan agar nafsu sebagai kendaraan manusia dapat lebih semangat dalam membantu beribadah.⁴⁶ Ini memperlihatkan bahwa argumentasi tersebut cukup menjadi panah tuduhan terhadap apa yang telah ditradisikan oleh para praktisi *mujāhadat al-nafs*, di mana penerapannya berupa perbuatan yang justru mendekati larangan untuk dilakukan.

Menanggapi *gap* permasalahan yang terjadi pada tradisi praktik *mujāhadat al-nafs* ini, Al-Sha'rānī membangun sebuah sudut pandang yang mengintegrasikan tasawuf dengan ushul fikih. Sebelum itu, Al-Sha'rānī sepakat bahwa tidur, makan dan minum wajib dilakukan pada keadaan *idṭirār*-nya (mendesak). Akan tetapi kemudian, Al-Sha'rānī menambahi bahwa murid tarekat yang melakukan hal-hal yang mubah tanpa adanya darurat baku syariat (*darurat syar'i*), maka akan tertolak dari jalan tarekatnya.⁴⁷ Keterangan ini divalidasi dengan pengungkapan 'Abd Al-Qādir Al-Jailānī,

Pada permulaan perjalananku, tidaklah aku menahan diri selama tujuh bulan tanpa makan dan minum, kecuali aku memang tidak mengalami kondisi darurat. Sehingga aku kembali meningkatkan dengan tanpa melakukan makan, minum dan tidur selama satu tahun lamanya

⁴⁵ Al- Suyuthi, *Haqiqat Al-Sunnah Wa Al-Bid'ah* vol. 1 (t.t: Muthabi' Al-Rasyid, 1409), 171.

⁴⁶ Ibn Hajar Asqalani, *Fath Al-Bari Syarh Shahih Al-Bukhari* vol. 3 (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1379), 39.

⁴⁷ Abdul Wahab Sya'rani, *Al-Kawkab Al-Syahiq Fi Al-Farq Bayn Al-Murid Al-Shadiqah Wa Ghoir Al-Shadiqah* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2012), 92-93.

serta tidak pula meletakkan tubuh dalam keadaan miring dan menyelonjorkan kakiku. Pada masa itu pula, aku dapat teringat dengan makanan hanya ketika ia berada di depanku.⁴⁸

Dalam penjelasan ini, terdapat dua poin yang cukup untuk mematahkan panah tuduhan di awal. *Pertama*, praktik *mujābahat al-nafs* para sufi tidaklah meninggalkan metode nabi yang tidak melewati apa yang telah ada dihadapannya. Ini sebagaimana yang dilakukan oleh al-Jailani. *Kedua*, praktik *mujābahat al-nafs* yang ditradisikan para sufi bukan benar-benar membahayakan tubuhnya, atau bahkan merenggut nyawa. Pelaksanaan aksi mogok makan, minum dan juga tidur dapat dihentikan dengan batasan *idjirār* (keadaan mendesak) yang dapat merenggut nyawa.⁴⁹

Di samping itu, fenomena praktik *mujābahat al-nafs* di atas dapat ditinjau dari aspek lain. Al-Sha'rāni dalam hal ini memebrikan sebuah sudut pandang baru dalam menanggapinya, di mana dalam aksi mujahadah para sufi dapat ditarik dua sisi mafsadah. Al-Sha'rāni sendiri mempertimbangkan bahwa rasa sakit yang diterima oleh badan sebagai suatu mafsadah, namun di sisi lain lalai dalam bermusyahadah merupakan sebuah mafsadah pula.⁵⁰ Maka, hemat penulis menganggap konteks ini didasarkan pada kaedah,

إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَّيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَّرًا بِأَتْكَابِ أَحَقِّهِمَا

“Apabila terdapat dua mafsadah yang bertentangan, maka yang dipertimbangkan adalah *darar* yang lebih besar, dengan boleh mengambil (melakukan) *darar* lebih ringan.⁵¹

Dari sudut pandang sufi, mafsadah terberat tentunya adalah kelalaian dalam bermusyahadah. Oleh karenanya, para salik dalam bermujahadah akan cenderung lebih memilih mafsadah yang bersangkutan dengan badannya ketimbang mafsadah yang mengganggu perjalanannya. Dengan ini terlihat begitu jelas, bahwa para sufi menjadikan kesempurnaan dalam beribadah, yang di antaranya untuk konsisten dalam bermusyahadah merupakan bagian hal yang bernilai fardu. Inkonsisten akan menyebabkan hal yang begitu krusial, terlebih bagi seorang murid tarekat. Sebab, akan dijatuhkan padanya bahwa gelar muridnya hilang secara esensi, melainkan hanya majazī. Dalam artian, ia akan tertolak dari dermaga samudera hakikat.⁵²

Hal ini tentu sangat berkaitan dengan konstruksi bagaimana hukum *mujābahat al-nafs* menjadi suatu praktik wajib di kalangan sufi. Berbeda dengan ulama fikih, bahwa mereka menganggap kesempurnaan ibadah sebagai sesuatu yang bernilai takmilī atau penyempurna saja. Orientasi yang

⁴⁸ Sya'rāni., 93.

⁴⁹ Sya'rāni.

⁵⁰ Sya'rāni, *Al-Anwar Al-Qudsiyyah Fi Ma'rifah Qawa'id Al-Shufiyyah.*, 35.

⁵¹ Abdullah Ibn Sa'id Al-Lahji, *Idhab Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah* (t.t: Al-Haramain, t.th), 44.

⁵² Sya'rāni, *Al-Anwar Al-Qudsiyyah Fi Ma'rifah Qawa'id Al-Shufiyyah.*, 45.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

berbeda ini juga dapat menjadi jawaban atas alasan para sufi menghukumi wajib sesuatu yang dinilai sunnah bagi ulama fikih. Selain itu, berdasarkan orientasi tasawuf yang berupa bebas dari belenggu hawa nafsu, tentunya menjadi alasan para sufi menghukumi *mujābadat al-nafs* sebagai sesuatu yang wajib.⁵³ Sebab belenggu hawa nafsu merupakan poros utama dalam pengguguran *'azm* yang berdimensi batin. Berdasarkan firman Allah Swt.,

ولا تبطلوا أعمالكم

“Janganlah engkau membatalkan amalmu.” (QS. Muhammad: 33)

Amal yang dimaksud dalam ini adalah salah satu komponen gabungan antara niat, *'azm* dan amal. Amal ini hanya bisa terealisasi dalam tujuannya dengan integrasi ketiga entitas tersebut.⁵⁴ Dalam artian, ketiganya ini harus ada untuk dapat terealisasi dalam bentuk amal. Dalam konteks ayat ini, Allah melarang terjadinya kasus berhenti dari perjalanan yang telah dilewati.⁵⁵

Ibn 'Aḡibah dalam tafsirnya, menjelaskan bahwa maksud ayat ini adalah kembalinya seorang saalik dari perjalanan awalnya, berhenti bermujahadah sebelum bermusyadah. Artinya, Allah sendiri telah memberikan *guarantee* bahwa manusia tercipta sebagai pribadi yang *faqīr* sehingga membutuhkan bantuan, dan Allah adalah satu-satunya dzat yang akan meluruskan dalam permulaannya, mendidik di pertengahan jalannya dan menjadikannya fana dari segala kekangan hawa nafsu.⁵⁶ Karena itu, tentu merupakan sebuah ketidakpantasan, jika seorang hamba tidak memaksimalkan apa yang telah diberikan-Nya sebagai anugerah untuk berada dalam perjalanan suluk kepada-Nya. Di antara nikmat yang diperoleh dalam perjalanan suluk ini ialah anugerah Allah dalam bermujahadah. Hal demikian adalah suatu perbedaaan pertimbangan antara kubu ulama tasawuf dan ulama fikih, dan juga merupakan bukti empiris implementasi dari statement;

حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُفْرَبِينَ

“Kebaikan yang dilakukan oleh kalangan *abrār* merupakan keburukan bagi kalangan *muqarrabīn*.”⁵⁷

⁵³ Isa, *Haqa'iq Tasawwuf*. 108

⁵⁴ Hal serupa juga diuraikan oleh Al-Ghazālī ketika menjelaskan tentang taubat bahwa seorang salik dapat mencapainya apabila memiliki ilmu, yang dilanjut dengan rasa sesal dan *'azm* untuk tidak kembali, dan kemudian amal, yakni merealisasikan taubat dalam perilaku. Lihat Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din.*, vol. 4, 6.

⁵⁵ Abdul Wahab Sya'rani, *Al-Ajwibah Al-Mardbiyyah 'An Aimmat Al-Fuqaba' Wa Shufiyyah* (Damaskus: Dar Al-Bayruti, t.t.), 323.

⁵⁶ Ibn 'Aḡibah, *Al-Baḡr Al-Madīd Fī Tafsīr AL-Qur'ān Al-Majīd*, 5, 380.

⁵⁷ Perbedaan antara dua kalangan ini telah dijelaskan oleh Ibn 'Ubbād dalam rangka mensyarahi *Hikam Al-'Aḡā'ibiyah*. *Abrār* adalah kalangan salik yang dalam perjalanan suluknya sebatas merealisasikan ketaatan secara zahir. Berbeda dengan *muqarrabīn*, yang merupakan kalangan yang telah melampaui batas-batas aspek zahir. Segala gerak-gerik bahkan tidurnya akan berbentuk ibadah, dalam artian bentuk penghambaan telah berbeda dengan kalangan yang pertama. Bagi

Salah satu bagian dari bentuk kehati-hatian seorang sufi, adalah tidak mengambil *rukhsah* syariat, yang objek sasarannya adalah diperuntukkan pada *du'afā'* (orang-orang lemah), dan mereka yang dalam keadaan *darurat* dan tersibukkan. Sedangkan bagi kaum sufi, mereka sama sekali tidak merasa memiliki kesibukan, atau bahkan tersibukkan dengan urusan apapun. Sehingga, sebagai bentuk mendidik nafsunya, seorang sufi lebih melakukan segala sesuatu dengan bentuk *azīmah*-nya, tanpa mencuri kesempatan untuk meringankan beban nafsu dengan mengambil bentuk *rukhsah*. Sebab setiap kali para salik merasakan kesulitan dalam perjalanan spiritualnya, mereka akan menghadapi siasat setan yang sangat beragam. Seperti;

“Engkau tidak memerlukan perjalanan suluk ini. Betapa tahun-tahun sebelumnya telah berlalu tanpa beban, bersama dengan manusia yang lainnya. Mereka senantiasa mengingatkanmu kepada kebaikan. Juga mereka tidak terjerembab dalam jurang dosa sebabmu.”

Narasi ini disampaikan oleh Al-Sha'rānī untuk menekankan bahwa rasa sakit yang tidak dapat ditanggung oleh para salik dalam perjalanan suluknya merupakan bayang-bayang nafsu yang datang dari dorongan setan. Untuk menunjukkan kelihaiannya, setan akan memberikan argumen dalam setiap kalimat hasutannya agar dapat terdengar sangat logis, sehingga dapat diterima oleh para salik dengan hasutannya.

Disebutkan sebelumnya bahwa Ḥassān Ibn Sinān merupakan sosok yang tidak pernah terlentang, memakan lemak dan meminum air dingin selama 60 tahun. Sebagai pribadi yang sangat dikenal sifat wirainya, ia terlalu sibuk mengisi waktunya untuk beribadah daripada melakukan atau mengonsumsi hal-hal yang menyebabkan rasa nikmat bagi nafsunya. Sebab ketika apa yang dialami nafsu semakin nikmat, maka ia semakin tidak dapat terkendali dan justru mengendalikan si empunya. Begitu pula yang terjadi pada Al-Shiblī dan yang lainnya sebab merupakan keharusan bagi para salik dalam permulaan perjalanannya untuk bermujahadah, mengalami susah payah dan bersungguh sungguh serta *taṣḍīq*. Dengan keberhasilan dalam permulaan ini akan memunculkan indikator keberhasilan pada ujung perjalanan, yakni dengan *nuṣūl* dengan Yang Dicitina.⁵⁸

Dua tokoh ini memperlihatkan tentang praktik *mujahadat al-nafs* dalam tasawuf. Kembali pada pertimbangan adanya dua mafsadah, menurut Al-Sha'rānī apa yang dilakukan oleh Ibn Sinān dan Al-Shiblī menunjukkan dua mafsadah yang berupa timbulnya kerusakan pada fisik-jasmani, dan sisi lain

kalangan sufi, slogan ini tentunya tidak akan asing, serta menjadi argumentasi yang mendasari perbuatan-perbuatan kaum sufi yang mulanya bersifat takmiliyyah secara fikih, namun beralih sebagai sesuatu yang wajib. Lihat Ibn 'Ubbad, *Syarh Al-Hikam* (Surabaya: Maktabah Imaratullah, t.th), 58.

⁵⁸ 'Abd Al-Qādir 'Isā, *Ḥaqā'iq 'An Al-Taṣawwuf*, 106.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

ialah kerusakan yang akan dialami pada spiritual-ruhani. Dalam tinjauan tasawuf, mafsadah yang dianggap paling berat ialah kerusakan yang akan terjadi pada spiritual-ruhani. Sehingga, mengikuti kaedah yang telah disebutkan, maka si pelaku yang mengalami lebih baiknya merelakan mafsadah yang ringan berupa kerusakan fisik-jasmani. Dari sini, Al-Sha'rani menunjukkan perspektif baru tentang argumentasi praktik mujahadah sebagaimana yang dilakukan Ibn Sinān dan Al-Shiblī di atas.

Kesimpulan

Di antara bentuk pengupayaan sufi untuk meraih *ṣidq al-tawajjuh* adalah dengan mengendalikan gerak bebas nafsu, atau melakukan praktik *mujāhadat al-nafs*. Metode pelaksanaannya sangat bervariasi menyesuaikan dengan orientasi nafsu. Artinya, segala sesuatu yang disenangi oleh ketertarikan nafsu, harus ditinggalkan bahkan hal-hal yang seharusnya dibutuhkan oleh tubuh-jasmani pada umumnya, seperti makan, tidur dan berbicara. Namun, ketika digiring menuju ranah tinjauan fikih, praktik ini dinilai problematis sebab mengandung *ḥaraj* (kesulitan atau bahaya). Dalam prinsip hukum Islam, *ḥaraj* merupakan satu hal pokok yang harus dihindari, atau bahkan dihilangkan jika memungkinkan. Karena itu, tidak berlebihan kiranya, penelitian-penelitian hingga saat ini menyebutkan bahwa apa yang dilakukan oleh sufi berupa praktik *mujāhadat al-nafs* dianggap menabrak regulasi yang telah ditetapkan oleh syariat.

Sebagai hasil dari penelitian, tulisan ini mengungkap analisis Al-Sha'rani bahwa para sufi, dalam pelaksanaan *mujāhadat al-nafs* tidak pernah benar-benar membahayakan tubuhnya sebab dalam keadaan *iḍṭirār* atau mendesak, akan tetap berlaku sebagai batas berhentinya praktik mujahadah tersebut. Selain itu, bagi kalangan sufi praktik mujahadah merupakan realisasi dari pertimbangan dengan memilih *akbaff al-mafsadatain* (mafsadah teringan), mengikuti kaedah *ta'arudh al-mafsadatain* (bertentangnya dua mafsadah). Dalam hal ini, konsekuensi menerima mafsadah/kerusakan berupa rasa sakit secara jasmani tidak sebanding dengan mafsadah ruhani yang berupa kelalaian dalam bermusyahahadah kepada Tujuan Hakiki. Oleh karenanya, perspektif Al-Sha'rani menilai bahwa praktik mujahadah yang dilakukan oleh para salik dianggap sah-sah saja sebab mereka sekedar memilih mafsadah yang bersangkutan dengan badannya daripada mafsadah yang mengganggu perjalanan suluknya. Di samping itu, bagi kalangan para sufi kesempurnaan dalam beribadah, yang termasuk konsistensi dalam bermusyahahadah merupakan hal yang dianggap perkara wajib.

Daftar Pustaka

- Abas, Mohd Khir Johari bin, dan Nahrawi bin Kasim. "Analisis Masalah dan Mafsadah Menurut Ulamak Fiqh dan Ushul Fiqh." *EnviroPOLY2015*, 2018, 11–22.
- Alfian, Andi, dan dkk. *Tazkiyatun Nafs: Penyucian Jiwa Dalam Tasawuf*. Makassar: UIN Alauddin, 2018.
- Anas, Malik ibn. *Muwaththa'*. Mesir: Dar Ihya' Al-Turats Al-'Arabi, t.th.
- Andriyanto, Andriyanto, Asep Saepul Muhtadi, dan Hasan Marwiji. "Analisis Filsafat Pendidikan Islam Tentang Ayat-Ayat Al-Quran dan Hadis Tazkiyatun Nafs." *Al Iqnaa* 1, no. 1 (2021): 1–21.
- Anshari, Zakariya Al-. *Ihkam Al-Dilalah 'Ala Tabrir Al-Risalah*. Damaskus: Dar Al-Nu'man Li Al-'Ulum, 2000.
- Arusi, Mushthafa Al-. *Nata'ij Al-Afkar Al-Qudsiyyah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah, 2007.
- Asqalani, Ibn Hajar. *Fath Al-Bari Syarb Shahib Al-Bukhari*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1379.
- 'Asyur, Ibn. *Al-Tabrir Wa Al-Tamwir*. Beirut: Mu'assasat Al-Tarikh Al-'Arabi, 2000.
- Bakistani, Zakariya Al-. *Ushul Al-Fiqh 'Ala Manhaj Abl Al-Hadits*. t.t: Dar Al-Kharraz, 2002.
- Dasuqi, Thaha Al-. *Al-Mursyid Al-Mu'arruf*. Kairo: Maktabat Al-Iman, 2013.
- Fasi, Zarruq Al-. *Qawa'id Al-Tasawwuf Wa Syawahid Al-Ta'arruf*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah, 1444.
- Ghazali, Abu Hamid (al-). *Ihya' 'Ulum al-Din*. Vol. 1. Semarang: Thoha Putera, t.th.
- Handoyo, Budi. "Tasawuf Kontroversial: Prinsip-Prinsip dan Ajaran Syaikh Mansur Al-Hallaj." *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an* 2, no. 2 (Oktober 2021): 32–48. <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v2i2.293>.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

Hasyim, Nur Asmadayana, dan dkk. "Pembangunan Garis Panduan Etika Dalam Bioteknologi Modern Di Malaysia Melalui Konsep Masalah dan Mafsadah," 624–31, 2021. <https://conference.uis.edu.my/icommm/8th/images/021-045.pdf>.

Isa, Abdul Qadir. *Haqa'iq Tasawwuf*. Suriah: Dar Al-'Irfan, 2007.

Ismail, Noraini. "Mujahadatun Nafs And Riyadhatun Nafs Practices In Forming The Religious Personality Among University Students," 1–7, 2021. <https://ir.uitm.edu.my/id/eprint/44006/1/44006.pdf>.

Ismail, Siti Khatijah Binti. "Penentuan Standard Masalah Dan Mafsadah Dalam Rawatan Materniti Di Malaysia." Tesis, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2017.

Jauzi, Ibn Qayyim Al-. *I'lam Al-Muwaqqi'in 'An Rabb Al-'Alamin*. Mesir: Maktabah Al-Kulliyat Al-Azhariyyah, 1968.

Julaeha, Siti, Erwin Muslim, Nurwadjah Nurwadjah, dan Andewi Suhartini. "Konsep Mardhatillah Metode Riyadhotun Nafs Pada Maqamat Dalam Perspektif Para Sufah." *As-Syar'i: Jurnal Bimbingan dan Konseling Keluarga* 3, no. 2 (2021): 121–33. <https://doi.org/10.47476/as.v3i2.470>.

Jurjani, Ali Ibn Muhammad. *Al-Ta'rifat*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Arabi, 1405.

Lahji, Abdullah Ibn Sa'id Al-. *Idbah Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah*. t.t: Al-Haramain, t.th.

Muhammad, Musthafa Ibn. *Al-Farq Al-Islamiyyah*. t.t: _Shameela, 2003.

Musthafa, Ibrahim, dan dkk. *Mu'jam Al-Wasith*. t.t: Dar Al-Da'wah, t.th.

Muvid, Muhammad Basyrul. *Stratergi dan Metode Kaum Sufi Dalam Mendidik Jiwa*. Kuningan: Goresan Pena, 2016.

Noordin, Z.N, dan Z.A Rahman. "Perbandingan Proses Tazkiyah Al-Nafs Menurut Imam Al-Ghazali dan Ibnu Qayyim." *Al-Turath: Journal of Al-Quraan And Al-Sunnah* 2, no. 1 (2017): 37–46.

Qasim, 'Abd Al-Ra'uf Al-. *Al-Kasyf 'An Haqiqat Al-Tasawwuf*. t.t: Shameela, t.th.

Qusyairi, Abdul Karim Al-. *Al-Risalah Al-Qushairiyyah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1442.

Sarif, Akbar, dan Ridzwan Ahmad. "Konsep Masalah dan Mafsadah menurut Imam Al-Ghazali." *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 13, no. 2 (2017): 353–68. <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1183>.

Yunita Hikmatul Karimah, et.al

Sarraji, Abu Nasr Al-. *Al-Luma' Fi Tarikh Al-Tashawwuf Al-Islami*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah, 2007.

Suyuthi, Al-. *Haqiqat Al-Sunnah Wa Al-Bid'ab*. t.t: Muthabi' Al-Rasyid, 1409.

Sya'rani, Abdul Wahab. *Al-Ajwibah Al-Mardhiyyah 'An Aimmat Al-Fuqaha' Wa Shufiyyah*. Damaskus: Dar Al-Bayruti, t.t.

———. *Al-Anwar Al-Qudsiyyah Fi Ma'rifah Qawa'id Al-Shufiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1433.

———. *Al-Fath Al-Mubin Fi Jumlat Min Asrar Al-Din*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah, 2006.

———. *Al-Kawkab Al-Syabiq Fi Al-Farq Bayn Al-Murid Al-Shadiqah Wa Ghoir Al-Shadiqah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2012.

———. *Al-Mizqan Al-Kubra*. t.t: Dar al-Taqwa, 2022.

———. *Minhaj Al-Wushul Ila Maqashid Ilm Al-Ushul*. t.t: Dar Al-Fath, 2013.

———. *Tanbih Al-Mughhtarin*. Kairo: Maktabah Al-Taufiqiyyah, t.th.

Sya'rawi, Muhammad Mutawalli Al-. *Al-Khawathir*. t.t: Muthabi' Akhbar Al-Yawm, 1997.

Thaha, Muhammad Yusuf. *Al-Thariq Al-Shufi Wa Furu' Al-Qadiriyyah Bi Misbr*. Beirut: Dar Al-Jil, 1991.

Thayyib, Muhammad Idris. *Syarb Qawa'id Tasawwuf*. Beirut: Books-Publisher, 2022.

'Ubbad, Ibn. *Syarb Al-Hikam*. Surabaya: Maktabah Imaratullah, t.th.

Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsir Al-Munir Fi Al-'Aqidah Wa Al-Syari'ah Wa Al-Manhaj*. Beirut: Dar Al-Fikr Al-Ma'ashir, 1418.

Zulkarnain, Abdul Fattah. "Konsep Pendidikan Jiwa Penuntut Ilmu Perspektif Abdul Wahhab Asy-Sya'rani Dalam Kitab Al-Minah Al-Saniyah." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2019.