

# Peranan Kitab Jawi Tasawuf Sebagai Medium Transmisi Ilmu Islam kepada Masyarakat Melayu Nusantara

FAUDZINAIM HJ. BADARUDDIN

## ABSTRACT

### **The Role of Kitab Jawi in Sufism as a Medium of Islamic Knowledge Transmission to the Malay Archipelago**

*Kitab Jawi has been known to have played a vital role in transmitting the knowledge of Islam to the Malay people in the Malay Indonesian Archipelago since fifteenth century AD. It has been used by the Malay scholars as a medium of education in imparting the knowledge and understanding of Islam. Nonetheless, its importance has been underestimated by some scholars as irrelevant and insignificant. Thus, this article provides an overview on the important aspects of the Kitab Jawi in Sufism as a source of Islamic knowledge on sufism and as an intermediary role of this genre in transmitting the opinion of the Muslim scholars from the al-Haramayn, the centre of Islamic knowledge, and the Malay people in the Archipelago.*

*Keywords: Kitab Jawi, Sufism, Melayu.*

Kedatangan Islam ke Kepulauan Melayu Indonesia atau Nusantara merupakan satu detik bersejarah kepada penduduk-penduduk di rantau ini. Islam yang disebarkan di Nusantara merupakan agama yang sempurna dengan pandangan hidup yang tersendiri. Oleh kerana itu, ramai para sarjana yang telah menegaskan bahawa agama Islam telah membawa perubahan-perubahan yang menyeluruh menyentuh aspek-aspek politik, sosial, kebudayaan, kesusasteraan dan falsafah penduduk Melayu di rantau ini.

Cesar Adib Majul (1964: 308) menulis, kedatangan Islam ke kepulauan Melayu telah memberi kesan ke atas keseluruhan struktur politik, ekonomi dan sosial masyarakat Melayu Indonesia. Dalam nada yang sama juga Syed Muhammad Naquib al-Attas (1969: 7) menjelaskan bahawa kedatangan Islam ke kepulauan ini adalah satu peristiwa yang penting dalam sejarah Islam di rantau ini di mana ia telah memainkan peranan yang amat penting dalam perubahan 'jasad' dan 'jiwa' masyarakat Melayu-Indonesia. Islam dilihatnya telah membawa bersama-samanya satu kekuatan yang akhirnya memberi kemampuan kepada umat Melayu yang menerima Islam untuk melakukan anjakan paradigma yang ketara dalam kehidupan mereka dari segi sosio-politik mahupun intelektual.

Salah satu aspek yang telah dipengaruhi secara kuat hasil dari penerimaan Islam sebagai agama ialah bahasa Melayu sehingga diterima pakai sebagai bahasa utama dalam penyebaran dakwah Islam di Nusantara. Pengembara-pengembara Eropah yang datang berkunjung ke rantau ini seperti Magellan melaporkan bahawa bahasa Melayu merupakan satu-satu *lingua franca* di Kepulauan Melayu bermula dari Aceh di Utara Sumatera ke Ambon di Moloku (Winstedt 1985: 139). Bahasa Melayu seterusnya berkembang dengan pengaplikasiannya bukan terhad sebagai bahasa komunikasi sahaja, bahkan diangkat sebagai bahasa penulisan sehingga melahirkan apa yang diistilahkan sebagai tulisan Jawi, iaitu tulisan berbahasa Melayu yang menggunakan huruf-huruf Arab. Penggunaan tulisan Jawi dalam penulisan telah menghasilkan peningkatan pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam melalui genre literatur yang dikenali sebagai 'Kitab Jawi' (*Jawi book*) atau 'Kitab Kuning' (*Yellow book*) (Hasan Madmarn 1999: 40 & 49).

Kitab Jawi merujuk kepada tulisan-tulisan yang ditulis secara sistematis menyentuh soal-soal agama. Menurut Hamzah, ia adalah karya berbahasa Melayu yang menyerupai karya-karya dalam bahasa Arab dan Parsi khususnya yang menyentuh perkara-perkara berkaitan agama Islam (Braginsky 1993: 42). Melihat dari sudut etimologinya, 'Kitab Jawi' terbentuk dari gabungan dua perkataan iaitu 'Kitab' dan 'Jawi'. Perkataan 'Kitab' berasal dari bahasa Arab yang digunakan untuk merujuk kepada pengertian "buku". Namun, dalam penggunaan orang-orang Melayu, perkataan tersebut digunakan untuk merujuk kepada buku-buku yang secara khususnya memuatkan perkara-perkara yang berhubung dengan agama (Roolvink 1975: 2). Perkataan 'Jawi' pula merujuk kepada populasi Kepulauan Melayu Indonesia. Menurut Hurgronje, bangsa-bangsa seperti Parsi, Turki, India dan lain-lain menggelar umat Melayu yang datang dari Kepulauan Melayu Indonesia sebagai 'al-Jawah' atau 'Jawah'. Kadang-kala, mereka juga dikenali sebagai 'Jawi' dan daerahnya pula dikenali sebagai 'Bilad al-Jawah' (Hurgronje 1931: 215). Oleh itu, ditemuilah kitab-kitab yang ditulis oleh Taj al-Din b. Ahmad Ibn Ya`qub bertajuk *al-Jadat al-Qawimah ila Tahqiq Mas'alat al-Wujud wa al-Ta'alluq al-Qudrat al-Qadimah fi al-Jawab `an al-As'ilat al-Waridah min Jawah* dan Sulaiman al-Kurdi bertajuk *al-Durrat al-Bahiyah fi Jawab al-As'ilat al-Jawiyyah* yang dikarang secara khusus untuk menjawab persoalan yang ditimbulkan oleh orang-orang 'al-Jawiyyah', yakni dari Jawah atau Nusantara (Azyumardi 1995: 122-123). Dari segi sejarah kemunculan kitab Jawi di Kepulauan Melayu, menurut al-Attas (1988: 36), kelompok kitab Jawi pertama di Nusantara telah dihasilkan pada separuh kedua abad keenam belas Masihi. Kitab-kitab tersebut ialah *'Aqa'id al-Nasafi* dan diikuti oleh *Sharab al-'Ashiqin* oleh Hamzah Fansuri.

### **Peranan Kitab Jawi Sebagai Medium Transmisi Pemikiran Ulama-ulama Timur Tengah ke Nusantara**

Majoriti umat Melayu yang beragama Islam tidak dapat memahami bahasa Arab. Oleh itu, kitab Jawi telah menjadi sumber utama kepada ilmu-ilmu Islam sama ada yang berhubung kait dengan akidah dan kepercayaan, hukum hakam, akhlak dan lain-lain (Bruinessen 1990: 227). Kitab-kitab Jawi ini telah digunakan sebagai buku teks di institusi pendidikan tradisional yang dikenali sebagai 'pondok' atau 'madrasah'. Di sini, para pelajar yang berhasrat mendalami Islam diwajibkan mempelajari kitab-kitab Jawi yang berbahasa Jawi Melayu atau Arab (Winzeler 1975: 92-99; Dhofier 1990: 19-31). Kaedah pengajaran ilmu yang dipraktikkan di pondok adalah sistem 'halaqah' dan 'menadah kitab', di mana tuan guru akan duduk di tengah bulatan separa bulat dan membaca kitab sementara para pelajar pula akan merujuk kitab tersebut. Di samping itu, kitab-kitab Jawi juga digunakan sebagai bahan pengajaran di surau-surau, masjid-masjid dan madrasah sebagai teks yang diajar oleh ustaz atau tuan guru kepada orang awam. Pengajaran ini lebih tertumpu kepada aspek-aspek umum berkaitan agama Islam seperti fiqah, tauhid, hadis, tafsir dan akhlak.

Justeru itu, kitab Jawi merupakan teks ilmu yang amat penting dalam pendidikan masyarakat di rantau ini mengenai Islam (Ahmad Fauzi 2010: 14). Melalui kitab Jawi, pemikiran, pendapat dan pandangan ulama-ulama di Timur Tengah dipindahkan dan disebarkan kepada umat Islam di Kepulauan Melayu. Peranan sebagai 'perantara' oleh kitab Jawi ini telah menjadi pemangkin penting kepada terjadinya perubahan-perubahan di dalam 'jiwa' masyarakat Melayu Nusantara baik dari sudut pendidikan agama dan pandangan hidup mereka. Peranan penting kitab Jawi itu dapat dilihat dari tiga perspektif besar yang secara umumnya membuktikan berlakunya proses pemindahan atau transmisi tradisi ilmu dari Timur tengah ke Nusantara iaitu pemikiran, penterjemahan dan penyelesaian masalah.

## **Pemikiran**

Satu daripada perkara yang membuktikan peranan penting yang dimainkan oleh kitab Jawi sebagai pemindah ilmu Timur Tengah dapat dilihat daripada unsur-unsur pemikiran yang ditulis oleh pengarang kitab Jawi. Bagaimanapun, kecenderungan pemikiran ulama-ulama di Timur Tengah khususnya di Mekah dan Madinah yang menjadi pusat yang terpenting dari segi keilmuan Islam dan pertemuan ulama-ulama di dunia Islam pada abad-abad ketujuh belas hingga kesembilan belas perlu dilihat terlebih dahulu.

Azyumardi Azra (1995: 109) menjelaskan, ciri yang paling menonjol dari pemikiran ulama-ulama di Timur Tengah ialah aspek saling-pendekatan (*reapproachment*) antara para ulama yang berorientasikan syariat (lebih khususnya, para fuqaha) dan para sufi yang telah mencapai kemuncak ilmunya. Konflik yang berlangsung lama antara kedua kelompok cendekiawan Muslim tampaknya telah banyak berkurang; sikap saling-pendekatan atau rekonsiliasi antara mereka yang diajarkan dengan gigih oleh ulama-ulama seperti Abu al-Qasim al-Qushayri dan al-Imam Abu Hamid al-Ghazali beberapa abad sebelumnya – telah diteruskan oleh ulama-ulama pada abad-abad ini. Sekiranya ditelusuri latar belakang ulama-ulama yang terlibat ini, maka akan didapati bahawa sebahagian besar mereka adalah *ahl al-shari`ah* (fuqaha) dan *ahl al-haqiqah* (sufi) sekaligus.

Sikap rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf dan penyertaan sebilangan besar para ulama yang terkenal sebagai *ahl al-fiqh* dan *ahl al-hadis* disebutkan sebagai faktor yang melatar belakangi kemunculan 'neo-sufisme'. Menurut Afzalur Rahman (Azyumardi 1995: 110), istilah 'neo-sufisme' merujuk kepada tasawuf yang sudah diperbaharui, terutamanya yang dilucuti dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafiziknya, dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Lebih jauh lagi beliau menjelaskan bahawa 'neo-sufisme' memberikan penekanan dan memperbaharui aspek akhlak dan pengawalan diri dalam tasawuf dengan mengorbankan elemen-elemen yang berlebihan dari tasawuf yang tidak ortodok. Justeru itu, 'neo-sufisme' ini menjadikan pusat perhatiannya adalah rekonstruksi sosio-moral masyarakat Muslim, dan bukan individu sebagaimana yang terkandung dalam tasawuf yang tidak ortodok.

Kecenderungan-kecenderungan tersebut boleh dilihat dari karya dan pendapat yang dihubungkan dengan Zakariyya al-Ansari (m. 1520M), `Abd al-Wahab al-Sha`rani (m. 1565M), Ahmad al-Shinnawi (m. 1619M), Ahmad al-Qushashi (m. 1661M), Ayyub al-Dimashqi al-Khalwati (m. 1661M), Ibrahim al-Kurani (m. 1690M), Ahmad al-Nakhli (m. 1701M), `Abd Allah al-Basri (m. 1722M), Abu Tahir Ibrahim al-Kurani (m. 1732M), Muhammad Samman (m. 1775M), Sulaiman al-Kurdi dan ramai lagi. Tokoh-tokoh yang disebutkan ini adalah sebahagian dari contoh ulama yang bergiat aktif di al-Haramayn pada abad-abad ketujuh belas dan seterusnya adalah terkenal dengan keahlian mereka dalam hal-hal yang berhubung kait dengan ilmu-ilmu Islam sama ada bidang fiqh mahupun hadis dan al-Quran (Azyumardi 1995: 112-120).

Justeru itu, penglibatan dan penyertaan mereka dalam kelompok tarekat tasawuf yang begitu popular ketika itu telah berjaya meredakan kecenderungan yang keterlaluan terhadap tasawuf yang bersifat *unorthodox* serta membawanya kembali ke dalam gelanggang ortodok Islam. Oleh yang demikian, maka kita akan dapati kecenderungan ulama-ulama tersebut, sebagai contoh, menggabungkan kecenderungan tasawuf yang dihubungkan dengan Ibn `Arabi yang amat menonjol dari segi falsafahnya dan tasawuf yang dihubungkan dengan al-Ghazali yang lebih menekankan aspek amali dan akhlaknya. Kesemua mereka yang tersebut di atas kelihatannya menerima tasawuf yang dianggap oleh setengah pihak sebagai *unorthodox* dengan mengambil jalan tengah mempertahankan doktrin-doktrin tasawuf yang dikaitkan dengan Ibn `Arabi berlandaskan penafsiran-

penafsiran yang bersifat ortodoks serta digabungkan dengan tasawuf al-Ghazali yang berlandaskan moral (Azyumardi Azra 1995: 124-125).

Sebagai contoh dari usaha gabungan tersebut, maka saranan dan peranan Ahmad al-Qushashi dan Ibrahim al-Kurani boleh dijadikan contoh. Ahmad al-Qushashi diinisiasikan ke dalam tarekat Shatariyyah yang berasal dari tarekat tasawuf di India yang seringkali dikaitkan dengan kecenderungan melanggar aturan-aturan syariat. Dalam hal ini, Ahmad al-Qushashi memainkan peranan penting dalam melakukan reorientasi tarekat tersebut dengan menekankan kepentingan syariat atau hukum-hukum Islam dalam bertasawuf. Menurutnya, baik aspek eksoteris (hukum-hukum syariat) mahupun aspek esoteris (tasawuf) dalam Islam harus selaras dan tidak bertentangan antara satu sama lain (Azyumardi 1995: 117).

Sekalipun mengakui bahawa terdapat perbezaan-perbezaan tertentu antara kedua jalan tersebut, namun beliau menjelaskan bahawa kedua-duanya adalah dari sumber yang sama iaitu al-Quran dan hadis. Oleh itu, pada dasarnya kaum Muslim dapat mencapai tahap-tahap tertentu mengenai *haqiqah* biarpun dengan mengabaikan hukum-hukum syariat, tetapi mereka tidak akan dapat 'merasakan' rahmat Tuhan yang sejati. Oleh itu beliau menjelaskan bahawa tidak akan ada *maqam* dan *ahwal* yang benar tanpa bekalan ilmu syariat yang benar sebagaimana yang diajarkan oleh al-Quran dan hadis. Selain itu, beliau juga mengetengahkan nabi Muhammad s.a.w sebagai tokoh teladan manusia sufi yang sempurna. Nabi tidak pernah mengasingkan dirinya dari masyarakat, tidak hanya menyeru manusia kepada kebaikan dan melarang kejahatan, tetapi juga bercampur gaul di dalam masyarakatnya dan menjalankan tugas-tugas keduniaannya (Azyumardi 1995: 117-118).

Murid al-Qushashi, Ibrahim al-Kurani juga menekankan tentang kepentingan menjaga syariat dalam menjalani kehidupan tasawuf. Beliau menjelaskan bahawa para sufi hendaknya tidak membiarkan cara-cara tarekat mereka bertentangan dengan tuntutan dan landasan syariat. Menurutnya, *ahl al-kashf* mempunyai pemahaman mereka sendiri mengenai makna al-Quran dan hadis Nabi. Namun demikian, beliau mengingatkan bahawa setiap ayat di dalam al-Quran dan teks hadis tidak harus difahami berdasarkan makna batinnya sahaja tetapi juga berasaskan pengertian zahirnya juga yang berlandaskan pemahaman syariat (Azyumardi 1995: 118).

Tokoh-tokoh ulama yang tersebut di atas telah menjadi guru kepada para murid mereka yang datang dari Tanah Jawi. Oleh itu pemikiran dan pendapat mereka yang berlegar di sekitar gabungan tasawuf al-Ghazali dan Ibn `Arabi serta gabungan antara syariat dan hakikat juga terpantul di dalam karya-karya Jawi yang ditulis oleh ulama-ulama Melayu. Dalam hal ini, adalah diyakini bahawa hampir keseluruhan ulama Melayu memainkan peranan mereka untuk menyebarkan pendapat dan pemikiran guru-guru mereka ke rantau ini kerana ulama-ulama di Mekah dan Madinah dirujuk dalam karya-karya pengarang Melayu seperti Abd al-Ra'uf Fansuri, Yusuf Makasar, Abd al-Samad Palembang, Muhammad Nafis al-Banjari, Muhammad Arsyad al-Banjari, Daud al-Fatani dan lain-lain di dalam kitab-kitab mereka.

Nuruddin al-Raniri, melalui karya-karya polemiknya terhadap ajaran *wujudiyah mulhidah*, adalah orang pertama menghuraikan tentang perbezaan antara penafsiran dan pemahaman yang salah atau benar dari amalan dan doktrin tasawuf. Namun, penjelasan beliau masih menampakkan kesan dan pengaruh tasawuf Ibn `Arabi sekalipun ajaran yang mahu dibantah olehnya adalah ajaran *wujudiah mulhidah* (Abdul Rahman 1990: 157-158). Beliau tidak menolak ajaran Ibn `Arabi sebagai sesat. Sebaliknya beliau menolak kefahaman setengah pihak di Aceh yang menganut tasawuf Ibn `Arabi tetapi dengan kefahaman yang salah. Oleh itu, dalam tulisan-tulisan beliau seperti *Hujjat al-Siddiq li Daf' al-Zindiq*, *Jawahir fi Kashf al-Ma'lum* dan *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* menjelaskan tentang perbezaan antara

apa yang beliau sebutkan sebagai *wujudiyah muwahhidah* yang benar dan *wujudiyah mulhidah* yang sesat, beliau tetap merujuk kepada karya-karya yang mempunyai hubungan langsung dengan ajaran Ibn `Arabi (Syed Muhammad Naquib al-Attas 1986: 16-21).

Perbezaan tersebut juga ditonjolkan oleh Abd al-Ra'uf Singkel apabila beliau mahu menolak pegangan kaum wujudiyah yang menekankan immanensi Tuhan di dalam ciptaan-Nya. Namun demikian, beliau juga tidak menolak secara mutlak tasawuf Ibn `Arabi. Malahan di dalam beberapa tulisan beliau seperti *Daqa'iq al-Huruf*, *Kifayat al-Muhtajin*, *Tanbih al-Mashi* dan *Risalah A`yan Thabitah*, pengaruh tasawuf Ibn `Arabi kelihatannya begitu jelas sehingga bait-bait syair *wahdat al-wujud* Ibn `Arabi telah diberikan tafsiran ortodoks. Berbeza dengan sikap keras dan tanpa kompromi yang ditunjukkan oleh al-Raniri kepada pengikut-pengikut *wujudiyah* sehingga kepada tuduhan kafir, Abd al-Ra'uf pula mengamalkan sikap perdamaian di mana penolakan beliau terhadap *wujudiyah mulhidah* hanyalah secara implisit, bukan radikal (Oman 1999: 51).

Begitu juga ketidaksetujuan beliau kepada sikap radikal al-Raniri ditegurnya dengan cara yang sama. Di dalam *Daqa'iq al-Huruf*, Abd al-Ra'uf dengan penuh hikmah mengingatkan, sekalipun tidak menyebut nama al-Raniri, tentang akibat menuduh orang lain sebagai kafir dengan mengutip sebuah hadis nabi yang menyatakan: "*Janganlah menuduh orang lain menjalankan kehidupan penuh dosa atau kafir, sebab tuduhan itu akan berbalik jika ternyata tidak benar*". Hal yang sama juga telah ditulis olehnya di dalam *Tanbih al-Mashi* (Oman 1999: 63).

Syeikh Yusuf Makasar, sebagai contoh menegaskan di dalam *al-Nafhat al-Saylaniyyah*, juga di dalam beberapa buah risalah lain seperti *Qurrat `Ayn* dan *al-Wasiyyah al-Munjiyyah*, tentang kewajipan menyimpulkan atau menyatukan antara syariat dan hakikat kerana ajaran Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad s.a.w adalah terdiri dari zahir dan batin. Bahagian yang zahir itulah yang dipanggil sebagai syariat sedangkan yang batin pula dikenali sebagai *haqiqah*. Hubungan kedua-duanya adalah ibarat jasad dengan roh yang mana kedua-dua itu adalah sebenarnya satu. Satu benda tidak mungkin wujud dengan sebenar tanpa roh atau batinnya dan begitu juga ia tidak akan mempunyai wujud yang sempurna tanpa bentuk atau zahirnya (Syamsul 1998: 200-203).

Tokoh lain yang juga mencerminkan pengaruh pemikiran ulama-ulama al-Haramayn ialah Daud al-Fatani. Pengaruh pemikiran gabungan antara tasawuf Ibn `Arabi dengan al-Ghazali amat jelas di dalam karya beliau yang bertajuk *Manhal al-Safi* yang menghuraikan gabungan tasawuf al-Ghazali dan Ibn `Arabi. Di dalam karya tersebut, beliau membela dan memberikan tafsiran yang bersifat ortodoks terhadap ajaran tasawuf *Martabat Tujuh* serta juga penegasan beliau terhadap kepentingan syariat Islam sebagai landasan dan pengawal kepada jalan tasawuf (Faudzinain 2001).

### Penterjemahan

Pemikiran dan pendapat ulama-ulama Islam juga turut tersebar ke Kepulauan Melayu melalui aktiviti penterjemahan karya-karya para ulama Islam yang terkenal di dalam dunia Islam pada abad tersebut atau zaman sebelumnya. Melalui aktiviti-aktiviti tersebut, yang dilakukan oleh ulama-ulama Jawi Melayu, pemikiran dan pendapat ulama-ulama besar dunia Islam sebagaimana yang tercatat di dalam karya-karya tasawuf mereka telah berjaya sampai ke rantau ini. Catatan sejarah hidup dan pendidikan ulama-ulama Jawi memberitakn tentang karya-karya tasawuf al-Ghazali, Ibn `Ata' Allah al-Sakandari, Ibn `Arabi, Wajih al-Din al-`Alawi, Muhammad b. Fadl Allah al-Burhanpuri dibaca dan dipelajari di kalangan ilmuan di Timur tengah, khususnya di al-Haramayn.

Bertolak dari hasrat dan keinginan agar karya-karya tersebut sampai dan dapat dipelajari serta diambil manfaat oleh penduduk-penduduk Melayu di rantau ini, maka ulama-ulama Jawi telah menterjemahkan sebahagian kitab-kitab tersebut ke dalam bahasa Melayu. Aktiviti penterjemahan yang dilakukan para pengarang Melayu yang terdiri daripada berbagai bentuk seperti terjemahan kitab *per se* atau penterjemahan bersama tambahan penterjemahnya. Antara karya-karya tersebut ialah *Hikam* oleh Ibn `Ata' Allah al-Sakandari yang diterjemahkan oleh Tok Pulau Manis, Terengganu, *Minhaj al-'Abidin* oleh al-Ghazali dan *Kanz al-Minan* oleh Abu Madyan yang diterjemahkan oleh Daud al-Fatani, *Bidayat al-Hidayah* dan *Lubab Ihya' `Ulum al-Din* oleh al-Ghazali yang diterjemahkan oleh `Abd al-Samad al-Falimbani dengan masing-masing tajuk ialah *Hidayat al-Salikin* dan *Siyar al-Salikin*. Berdasarkan contoh-contoh tersebut, kelihatannya karya-karya tasawuf yang diterjemahkan hanyalah karya-karya yang tidak bersifat kontroversi. Sebaliknya, karya-karya tasawuf yang memberikan penekanan kepada aspek-aspek akhlak dijadikan asas dan medan aktiviti penterjemahan ulama Jawi.

Sebaliknya karya-karya daripada pengarang sufi yang kontroversi tidak diterjemahkan untuk tatapan bangsa Melayu. Nama-nama seperti Ibn `Arabi dan al-Jili sudah dikenali oleh masyarakat Melayu sejak abad ketujuh belas lagi melalui karya-karya Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri dan sebagainya. Di samping, kitab-kitab seperti *Futuhat al-Makkiyyah* dan *Fusus al-Hikam* oleh Ibn `Arabi juga dibaca dan dipelajari di al-Haramayn. Malah, tasawuf menurut ajaran ibn `Arabi telah menjadi isu yang dipermasalahkan oleh kelompok ulama di Mekah dan Madinah sama ada dari pihak pro mahupun kontra (Azyumardi 1995: 92 & 118-123). Barangkali, para ulama Jawi yang melakukan usaha penterjemahan tersebut tidak mahu menimbulkan kesalah fahaman dan kekeliruan sebagaimana yang sudah terjadi dalam sejarah umat Islam di rantau ini mengenai permusuhan antara al-Raniri dan Hamzah Fansuri dan ajaran *Martabat Tujuh*.

### Penyelesaian Masalah

Pemikiran ulama-ulama Timur Tengah juga sampai ke Nusantara dalam bentuk penyelesaian masalah. Dalam hal ini, kita diberitakan mengenai pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan oleh orang-orang Melayu kepada ulama-ulama di al-Haramayn untuk mendapat jawapan. Sebagai balasan kepada pertanyaan-pertanyaan tersebut, maka ulama-ulama yang bukan sahaja khusus kepada para ulama Jawi tetapi juga ulama berbangsa Arab di al-Haramayn telah menulis risalah dan kitab.

Antara ulama di al-Haramayn yang menulis karya-karya mereka khusus sebagai penjelasan dan penyelesaian masalah umat Jawi ialah Ibrahim al-Kurani. Beliau ini dikatakan telah menulis tiga buah karya yang secara khususnya bertujuan untuk menjelaskan dan menghuraikan beberapa persoalan yang berhubung kait dengan ajaran *wahdat al-wujud* yang terkenal di Tanah Jawi melalui karya Muhammad b. Fadl Allah al-Burhanpuri yang bertajuk *Tuhfat al-Mursalat ila Ruh al-Nabiyy* di kalangan umat Melayu di rantau ini. Tiga buah karya yang ditulis oleh beliau ialah *Ithaf al-Zaki bi Sharh al-Tuhfat al-Mursalat ila Ruh al-Nabiyya*, *al-Kashf al-Muntazar* dan *al-Jawabat al-Gharawiyah `an Masa'il al-Jawiyat al-Jahriyyah* (Azyumardi 1995: 121).

Ulama berbangsa Arab di al-Haramayn yang juga menulis karyanya bertujuan untuk menjawab permasalahan yang ditimbulkan oleh orang-orang Jawi ialah `Abd al-Shukur al-Shami, yang berkemungkinan besar adalah murid kepada al-Kurani. Karya beliau yang bertajuk *Ziyadah min `Ibarat al-Mutaqaddimin min Ahl al-Jawi* juga membicarakan tentang masalah hakikat dan ke-Esaan Tuhan. Selain beliau, Taj al-Din b. Ahmad Ibn Ya`qub juga dilaporkan pernah menulis satu karya khusus untuk menjawab masalah-masalah dari `Bilad

al-Jawah'. Kitab beliau yang juga menyentuh masalah *wahdaniyah* atau ke-Esaan Allah diberi judul *al-Jadat al-Qawimah ila Tahqiq Mas'alat al-Wujud wa Ta'alluq al-Dudratal-Qadimah fi al-Jawab `an al-As'ilat al-Waridah min (Bilad) al-Jawah* (Azyumardi 1995: 121-122).

Seorang lagi ulama al-Haramayn yang terkemuka pada separuh kedua abad kelapan belas, Sulaiman al-Kurdi yang dilaporkan menjadi guru sekelompok murid dari Tanah Jawi juga menulis sebuah karya yang bertajuk *al-Durrat al-Bahiyah fi Jawab al-As'ilat al-Jawiyah* (Azyumardi 1995: 123). Karya tersebut telah dikarang oleh Sulaiman al-Kurdi bagi menjawab pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan oleh anak-anak muridnya dari Tanah Jawi. Selain para ulama Arab, para ulama yang berbangsa Jawi juga menulis beberapa buah karya bagi dijadikan sebagai asas kepada penyelesaian berapa permasalahan yang dipertanyakan oleh orang-orang dari bangsa mereka sendiri yang berhubungan dengan tasawuf. Antara contoh yang boleh diberikan di sini ialah karya yang ditulis oleh Daud al-Fatani yang bertajuk *Manhal al-Safi* dan *Risalah Jawab Patani* dan Ahmad Khatib al-Minangkabawi dengan karyanya *al-Shumush al-Lami`ah fi Rad Ahl al-Sab`ah*.

Kesimpulannya, kitab Jawi secara umumnya telah memainkan peranan penting dalam tradisi pendidikan Islam tradisional. Ia menjadi medium penyebar ilmu, pemikiran dan pandangan ulama-ulama Timur Tengah, khususnya di al-Haramayn, untuk disebarkan kepada penduduk-penduduk Melayu di Nusantara sebagai panduan dalam keilmuan dan penghayatan Islam. Kesemua ini membuktikan wujudnya tali hubungan dan semangat persaudaraan yang kuat di kalangan para ulama di Timur Tengah dengan penduduk-penduduk di Nusantara sehingga memungkinkan terjadinya wacana 'religio-intelektual' yang kuat di antara Timur Tengah yang dianggap sebagai sumber ilmu-ilmu Islam dengan Nusantara.

### Rujukan

- Abdul Rahman Haji Abdullah. 1990. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmad Fauzi Abdul Hamid. 2010. *Islamic Education in Malaysia*. Singapore : S.Rajaratnam School of International Studies.
- Azra, Azyumardi. 1995. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung : Mizan.
- Bruinessen, M. van. 1990. *Kitab kuning; Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu: Comments on a New Collection in the KITLV Library*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 146. (2/3) 226-269.
- Faudzinaim Badaruddin. 2001. *Manhal al-safi by Shaykh Daud al-Fatani as a specimen of Malay Kitab-Literature of 18-19cc. Text, Translation and Analysis*. Tesis Ph.D School of Oriental and African Studies, University of London.
- Hassan Madmarn. 1999. *The Pondok and Madrasah in Patani*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Hurgronje, Snouck. 1931. *Mekka in the Latter Part of 19<sup>th</sup> Century*. Terj. J.J. Monahan. Leiden : E.J. Brill.
- Majul, Cesar Adib. 1964. Theories on the introduction and expansion of Islam in Malaysia. *Silliman Journal* 11: 335-398.
- Oman Fathurahman. 1999. *Tanbih al-Masyi: Menyooal Wahdatul Wujud*. Jakarta : Penerbit Mizan.
- Roolvink, R. 1975. *Bahasa Jawi*. Leiden : Universitaire Pers Leiden.

- Syamsul Bahri Andi Galigo. 1998. Syekh Yusuf Makasar dan pemikiran tasawufnya. satu kajian Risalah al-Nafhah al-Saylaniyyah. Tesis Ph.D Fakultas Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1969. *Preliminary Statement on the General Theory of the Islamization of the Malay-Indoensian Archipelago*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript. A 16<sup>th</sup> Century Malay Translation of the 'Aqa'id of al-Nasafi*. Kuala Lumpur : Department of Publications University of Malaya.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1986. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq Ar-Raniri*. Kuala Lumpur : Ministry of Culture.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1990. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur : University of Malaya Press.
- Winstedt, Richard O. 1985. *The Malays. A Cultural History*. Singapore : Graham Brash Ltd.
- Winzeler, Robert L. 1975. Traditional Islamic schools in Kelantan. *Journal of the Malaysian Branch of the Roral Society* 48(1): 91-103.
- Zamakhsyari Dhofier. 1990. Traditional Islamic education in the Malay Archipelago: its contribution to the integration of the Malay world. *Islamic Culture* 53 (Nov): 19-31.