

Sumbangan dan Khazanah Ilmuan Asha'irah di Nusantara

MOHD HAIDHAR KAMARZAMAN

[haidhar@ukm.edu.my]

Pusat Akidah dan Keamanan Global, Fakulti Pengajian Islam

Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia

Abstrak

Islam telah tiba di Nusantara sejak abad terawal kedatangan Islam di tanah Arab lagi. Serentak dengan kemunculan Islam di Nusantara, aliran yang telah mendominasi pemikiran ulama-ulama Nusantara adalah merupakan aliran yang berasaskan kepada fahaman Ahli Sunnah Wal-Jamaah dari aliran al-Asha'irah. Sehingga ke hari ini Islam yang tiba melalui para ulama Melayu Nusantara adalah berasaskan kepada aliran al-Asha'irah daripada sudut akidahnya dan Shafi'iyah pada fiqhnya. Sumbangan para ilmuan al-Asha'irah di Nusantara adalah bersifat menyeluruh dan komprehensif. Para ulama al-Asha'irah telah menyumbangkan keseluruhan ilmu mereka melalui pelbagai medium kepada masyarakat terutamanya melalui penulisan-penulisan kitab akidah yang telah ditemui seawal abad ke-12 Masihi lagi. Tradisi penulisan dan penyebaran aliran al-Asha'irah di Nusantara telah menjadikan aliran al-Asha'irah sebagai aliran yang dominan dan sehati dengan masyarakat di Nusantara. Kajian ini bertujuan untuk meneliti sumbangan dan khazanah ilmuan al-Asha'irah di Nusantara. Kajian ini merangkumi beberapa metode seperti analisis kandungan, analisis perbandingan, kajian berasaskan sejarah, serta metode induktif dan deduktif. Hasil kajian mendapati bahawa para ilmuan al-Asha'irah adalah begitu ramai dan telah menyumbangkan khazanah ilmu yang bertepatan dengan akidah Ahli Sunnah Waljamaah dari aliran al-Asha'irah. Kitab dan khazanah ilmuan mereka telah pun dikenalpasti wujud seawal abad ke-12 Masihi lagi sehingga ke hari ini.

Pengenalan

Ashā'irah adalah satu aliran ataupun mazhab yang dinisbahkan kepada imamnya iaitu Abū Ḥasan al-Ash'arī. Aliran ini adalah satu madrasah Ahli Sunnah Wal Jamaah yang dipelopori atau dimasyhurkan oleh Abū Ḥasan al-Ash'arī (al-Buti et al. T.th: 34). Antara ulama-ulama muktabar yang bermazhab dengan mazhab akidah al-Ash'arī ini adalah antaranya Imam al-Baihaqī, al-Nawawī, al-Ghazālī, 'Iz al-Dīn 'Abd al-Salām, al-Suyūṭī, Ibn 'Asākir, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, al-Qurṭūbī, al-Subkī, dan ramai lagi dari kalangan ulama dari berbagai bidang ilmu (al-Subkī 1918: 368).

Aliran Ashā'irah adalah satu aliran atau mazhab yang dikenali datang sesudah zaman salaf berlalu iaitu pada kurun 300 Hijrah yang diasaskan oleh Abū Ḥasan al-Ash'arī (w. 324 H) dan ulama yang mempeloporinya adalah satu jumlah yang ramai dan mereka semua adalah dari kalangan ulama Fuqahā', ulama Ahli Sunah, dan ulama Hadith. Pandangan majoriti ulama mengatakan bahawa Ahli Sunah Wal Jamaah adalah mazhab yang dipelopori oleh al-Ash'arī, al-Māturidī, dan ulama salaf seperti Abū Ḥanīfah (al-Baghdādī 1982: 1; al-Subkī 1918: 365; Ibn 'Ābidīn 1995: 52; 'Alī Jum'ah 2008: 221). Ashā'irah bukanlah mazhab yang baru dan berlainan dari Ahli Sunah Wal Jamaah bahkan ianya masih lagi dalam aliran Ahli Sunah Wal Jamaah iaitu aliran yang dibawa oleh ulama salaf dahulu. Ianya hanyalah suatu mazhab yang dinisbahkan kepada Abū Ḥasan al-Ash'arī yang mana beliau adalah antara ulama pelopor utama aliran Ahli Sunah Wal Jamaah selepas golongan salaf. Sebelum beliau ramai lagi ulama yang membawa aliran Ahli Sunah seperti Imam Aḥmad dan Abū Ḥanīfah, iaitu antara ulama kalam selain al-Ash'arī (al-Subki 1918: 368).

Aliran Ashā'irah menjadi masyhur dan tersebar ke seluruh pelusuk dunia dan menjadi aliran akidah yang termasyhur dan paling ramai pengikutnya sehingga ke hari ini, termasuklah di Nusantara. Ini semuanya adalah kerana jasa dan usaha keras dari kalangan ulama aliran ini dalam usaha untuk menentang golongan-golongan firqah, bidaah dan ahwā' dari menguasai pemikiran umat Islam. Bahkan kitab-kitab mereka semua juga memainkan peranan yang penting dalam menegakkan akidah Ahli Sunah Wal Jamaah yang menepati apa yang disebut oleh al-Quran dan Sunah. Golongan Ashā'irah mempunyai ulama-ulama peneraju mazhab dalam usaha menyebarkan aliran yang benar kepada umat Islam di seluruh dunia. Ulama-ulama aliran ini terdiri dari murid-murid kepada al-Ash'arī dan juga golongan yang mengambil aliran ini dari murid-muridnya dan seterusnya. Ulama-ulama Ashā'irah terdiri dari ulama yang thiqah, muktabar dan terkenal keilmuan mereka sehingga mereka mampu mengembangkan mazhab ini sehingga ke seluruh pelusuk dunia. Tokoh ulama yang menjadi pelopor kepada mazhab Ashā'irah ini terlalu ramai sehingga melibatkan beberapa generasi selepas al-Ash'arī.

Aliran al-Asha'irah di Nusantara

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, hubungan dunia Arab (Islam) telah mula berkembang dalam masyarakat Melayu sejak abad ke 7 Masihi lagi. Abad ini merupakan abad di mana wahyu telah disampaikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. di Tanah Arab. Dalam hal ini, Sir Thomas Arnold (1979) berpendapat sangat sukar menentukan tarikh sebenar kedatangan Islam ke Nusantara kerana sejak abad pertama Hijrah lagi, pedagang-pedagang Arab sangat aktif melebarkan perdagangan sehingga ke Nusantara iaitu sekitar tahun 610 Masihi. Malah mustahil untuk menentukan secara tepat tarikh sebenar masuknya Islam di Nusantara kerana kemungkinan-kemungkinan pedagang Arab tersebut membawa ajaran Islam adalah sangat besar. Sementara di Ceylon dan China pula, pedagang-pedagang Arab sudah lama bertapak di sana bahkan ada yang menetap terus sejak abad pertama Hijrah lagi (Hamka 1965: 433; Arnold 1979: 317). Pandangan Hamka ini menunjukkan bahawa kedatangan Islam ke alam Melayu secara teorinya adalah bermula abad ke-7 Masihi lagi. Persoalan yang timbul berkaitan dengan teori kedatangan Islam ke Nusantara ini ialah tentang aliran atau mazhab yang mula-mula muncul dan diterima oleh masyarakat Melayu pada peringkat awal perkembangan Islam tersebut.

Dalam hal ini, penulis berusaha membentangkan perbincangan-perbincangan mengenai persoalan aliran atau mazhab yang mula muncul dan diterima di Nusantara pada peringkat

awal perkembangan Islam berdasarkan pandangan sarjana-sarjana Islam dan juga penilaian terhadap kandungan kitab-kitab awal yang ditulis oleh para ulama Islam bagi mengenalpasti elemen pemikiran akidah yang terkandung di dalamnya, seterusnya menyimpulkan bentuk aliran pemikiran akidah yang awal diterima oleh masyarakat Islam di Nusantara ini.

Pandangan Sarjana-Sarjana Islam

Dalam seminar “Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia” di Medan dan Aceh pada tahun 1963 dan 1978 yang dihadiri oleh para ulama dan sarjana Islam di rantau ini bagi membincangkan mengenai kedatangan Islam dan penyebarannya di Nusantara, telah membuat kesimpulan muktamad bahawa Islam tiba di Alam Melayu seawal abad ke-7 Masihi iaitu ketika zaman sahabat dan Islam datang ke Nusantara terus dari Arab yang membawa pemikiran akidah salaf. Walau bagaimanapun, pandangan ini disanggah oleh Mahayudin Yahaya (1994: 1) yang berpendapat bahawa aliran atau mazhab awal Islam di Nusantara bermula dengan Syiah, dan mendakwa teori yang dikemukakan oleh ulama dan sejarawan dalam seminar tersebut tidak berlandaskan fakta sejarah, dan bersifat andaian semata-mata. Pandangan Mahayuddin ini kelihatan bertentangan dengan teori kedatangan Islam dari tanah Arab melalui pedagang Arab Yaman, Hadramaut dan Oman yang dikemukakan beliau sebelum ini (Mahayudin Yahaya & Ahmad Jelani Halimi 1993: 558). Justeru, jika teori kedatangan Islam ke Nusantara melalui pedagang-pedagang Arab seawal abad ke-7 Masihi ini diterima, maka jelas bahawa aliran atau mazhab Islam yang mula diterima di Nusantara adalah mazhab Salaf (Ahli Sunah Waljamaah). Hal ini kerana Islam yang datang kepada mereka adalah Islam yang dibawa ke Yaman pada 630-631 Masihi oleh ‘Alī bin AbīTālib, salah seorang dari sahabat Rasulullah s.a.w. dan bukan dari kalangan Syiah atau mazhab-mazhab yang lain. Maka dengan itu penyebaran Islam dari Yaman ini berpindah pula melalui pedagang-pedagang mereka menuju ke Alam Melayu sehingga dapat dibuktikan secara kukuh bahawa Islam yang datang di Alam Melayu adalah Islam yang asli dan benar datang dari Rasulullah s.a.w. Tambahan pula pandangan ini merupakan pandangan yang paling kuat dan paling banyak disokong oleh ramai sarjana ketika ini mengukuhkan lagi hujah bahawa Islam yang datang ke Alam Melayu adalah Islam yang beraliran Ahli Sunah Waljamaah.

Menurut tarikh China pula, pada abad ke-7 Masihi iaitu pada tahun 674, terdapat satu manuskrip China yang menunjukkan kehadiran seorang Arab bersama rombongannya menuju ke Pantai Barat Sumatera dan menetap di sana. Ketika tarikh itu kerajaan yang berkuasa adalah kerajaan Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān dari kerajaan Umayyah iaitu pada tahun 657 Masihi. Menurut Hamka, adalah tidak mustahil ketika di zaman Mu‘āwiyah sudah wujud penyebaran Islam aliran Ahli Sunah Waljamaah (Salaf) di Nusantara kerana Mu‘āwiyah merupakan antara pemimpin Islam yang bijak. Malah ketika beliau berkuasa badan-badan terpenting telah beliau wujudkan seperti badan penyiasatan dan pengintipan untuk melakukan pengintipan di negeri orang. berkemungkinan di sini juga telah sampai Islam melalui Mu‘āwiyah pada abad ke-7 Masihi lagi (Hamka 1965: 434). Pandangan Hamka ini memperkuat lagi teori yang dipersetujui oleh para ulama dan sarjana dalam seminar dinyatakan sebelum ini.

Menyentuh persoalan yang sama, Schrieke berpandangan bahawa kehadiran aliran Islam Ahli Sunah Waljamaah bermula pada abad ke-8 Masihi. Ketika abad ke-8 Masihi (ketika itu dunia Islam diperintah oleh Sulaymān bin Abdul Mālik dari kerajaan Bani Umayyah), Schrieke merekodkan sebanyak 35 buah kapal dagang dari Parsi (iaitu saudagar Arab) telah berlabuh belayar meninggalkan Ceylon menuju ke Palembang dan berhenti selama 5 bulan

sebelum menuju ke China (Hamka 1965: 442). Tidak mustahil juga pada ketika perhentian selama 5 bulan tersebut, pedagang-pedagang Arab telah menyebarkan Islam ke Asia Tenggara. Kesenambungan penjelajahan pedagang Arab di Nusantara masih lagi berterusan sehingga ke abad-abad yang seterusnya kerana gugusan Kepulauan Melayu merupakan kawasan yang strategik untuk perdagangan. Pada abad ke-8 Masihi ini juga khalifah dari Dinasti Umayyah iaitu ʿUmar ʿAbdul Azīz (Ahli Sunah Waljamaah) yang memerintah dari 717 Masihi hingga 720 Masihi mula melakukan perluasan dan penyebaran dakwah Islam ke seluruh pelusuk dunia termasuklah kawasan perdagangan yang terpenting iaitu Asia Tenggara.

Sekitar tahun 720 Masihi, Khalifah ʿUmar ʿAbdul Azīz telah berjaya mengislamkan Sringarman iaitu seorang pemerintah kerajaan Suvarbhumi atau Melayu Jambi dan Suvarbhumi dikenali oleh orang Arab sebagai Sribuza Islam. Setelah kerajaan ini dirampas oleh Srivijaya pada 730 Masihi, muncul pula pendakwah Syiah pada tahun 820 Masihi yang berjaya mengislamkan Perlak. Menurut Mahayudin Yahaya, sekitar abad ini telah muncul kerajaan Islam Syiah di Perlak namun tidak diketahui tempoh pemerintahannya kerana tidak terdapat bukti-bukti yang kuat menunjukkan tempoh pemerintahannya panjang. Sungguhpun begitu, Mahayudin Yahaya (1993: 561) tidak menafikan kerajaan Syiah pernah memerintah di Nusantara buat tempoh yang singkat.

Walau bagaimanapun, Mahayudin (1994) dalam mempertahankan pandangan beliau mengenai kedatangan Islam ke Nusantara bermula dengan Syiah, menyatakan bahawa berdasarkan kepada penentangan keras Gabenor Umayyah iaitu al-Hajjaj bin Yūsuf al-Thaqafī terhadap golongan Syiah telah menyebabkan mereka lari ke Nusantara selain disebabkan mendapat tekanan yang berbagai terutama dari pimpinan Umayyah. Pendapat Mahayudin ini kelihatannya juga tidak lari dari mengemukakan fakta yang bersifat andaian kerana beliau tidak membawa fakta sejarah dan hanya semata-mata mengandaikan bahawa kelompok Arab yang wujud di kepulauan Sulu dan perkampungan Arab di pantai barat Sumatera adalah kelompok Syiah.

A. Hasjmy dan M. Yunus Jamil merujuk kepada sumber dari kitab *Izhār al-Haqfī Mamlakat Ferlak* karya Abū Ishāq Makarāni al-Fāsy, menyokong pandangan Mahayudin ini dengan mengatakan bahawa pada tahun 173H/789 Masihi (atau 800 Masihi, atau 817 Masihi), satu rombongan pendakwah Syiah yang terdiri daripada 100 orang pendakwah Arab, Parsi dan India Muslim yang diketuai oleh Nakhoda Khalifah telah tiba di Perlak. Mereka dikatakan telah diarahkan untuk berdakwah setelah gagal memberontak terhadap khalifah al-Maʿmūn dari dinasti ʿAbbāsiyyah. Salah seorang dari mereka ialah cucu kepada Imam Syiah yang keenam (Imam Jaʿfar al-Ṣādiq), bernama ʿAlī bin Muḥammad al-Dībāj bin Ali bin Jaʿfar al Sādiq. ʿAlī (terkenal dengan gelaran al-Khārisiy) bin Muhammad al-Dībāj dikatakan telah berkahwin dengan adik Raja Perlak dan melahirkan Sayid ʿAbd. al-ʿAzīz Syah, pemerintah pertama kerajaan Syiah di Perlak yang didirikan pada 225H/840 Masihi. Keturunan beliau disebut sebagai dinasti ʿAzīziyyah yang memerintah sehingga tahun 888 Masihi, sebelum jatuh ke tangan Ahli Sunnah (A. Hasjmy 1981: 146-148).

Kamis Ismail menyokong pandangan di atas dalam tesisnya dengan berpendapat terdapat lima pemerintah Perlak yang berfahaman Syiah dan ajaran Syiah dipercayai telah tersebar menerusi kerajaan ini di pantai barat Sumatera (Kamis Ismail 2003: 147). Kecenderungan beliau kepada pemikiran Syiah sangat jelas dengan menafikan banyak fakta sejarah yang lain seperti kedatangan Islam pada abad ke-7 Masihi.

Pandangan-pandangan di atas telah disanggah oleh Azyumardi Azra (2000: 13) berdasarkan penelitian beliau bahawa tidak ada bukti kukuh tentang kewujudan satu entiti dan kedudukan politik Islam di kawasan Perlak pada pertengahan abad ke-9 Masihi, apatah

lagi yang dikuasai oleh Syiah. Beliau juga menolak wujudnya persaingan kuasa antara Sunni-Syiah dan perang saudara antara Sunni-Syiah kerana hubungan Syiah-Sunah tidak pernah menjadi rumit di Nusantara sehinggalah munculnya kerajaan Safawiyyah di Iran pada abad ke-16 Masihi. Pengaruh Sunni dapat dilihat dalam aliran terawal di Nusantara berdasarkan penerimaan aliran Ashā'irah sebagai pegangan aqidah dan amalan mazhab Shāfi'ī dalam perundangan fiqh telah kekal menjadi pegangan majoriti masyarakat Islam di Alam Melayu sehingga kini. Aliran Ashā'irah dan mazhab Shāfi'ī di Alam Melayu didapati sama dengan pegangan masyarakat India di Gujerat, Malabar dan Koromandel seperti yang dinyatakan oleh Ibn Baṭūṭah, Arnold dan Morrison (Azyumardi Azra 2002: 26). Aliran akidah dan mazhab ini telah menjadi pegangan para tokoh pendakwah terawal di Alam Melayu khususnya selepas abad ke-13M.

Menurut Hamka (1974: 115) pula, tulisan Onggang Parlindungan dalam buku 'Tuanku Rao' mengenai kewujudan Syiah Karmatyah (Qaramitah) di Minangkabau selama 300 tahun adalah berdasarkan 98% sumber yang sudah terbakar. Bagi Hamka (1974: 102), adalah mustahil pengaruh sebuah kerajaan Syiah yang wujud selama 300 tahun dan mempunyai 1,800 orang ulama boleh dihapuskan oleh sebuah entiti bermazhab Shāfi'ī yang hanya berkuasa selepas itu selama 34 tahun sahaja. Kedua-dua sarjana ini jelas menolak kehadiran kuasa atau pengaruh Syiah sekitar abad ke 9 Masihi. Walau bagaimanapun, Azyumardi Azra tidak menolak wujudnya pengaruh Parsi dalam budaya dan pemikiran agama di Nusantara, namun tidak bermakna pengaruh Parsi tersebut adalah bersumberkan pemikiran Syiah. Selain itu juga, dalam kitab Umdat al-Ṭālib fī Ansāb 'Ali Abī Ṭālib karangan Ibn 'Anbah (1960) tidak pernah menyatakan penghijrahan cucu Imam Syiah yang keenam iaitu 'Alī bin Muḥammad Dībāj ke Perlak melainkan ke Basrah dan al-Ahwāz dan beliau sebenarnya telah dikebumikan di Baghdad bukan di Alam Melayu. Manakala Hassan Muarif Ambary (2001: 56) pula menolak terus kemungkinan kewujudan kerajaan awal Perlak berdasarkan kajian arkeologinya mengenai Islamisasi di Indonesia.

Sekitar abad ke-9 Masihi, wujud catatan-catatan dari ulama Islam yang menunjukkan kehadiran Islam ke Nusantara seperti Ibn Khardazbah (820-885 Masihi), Ibnu Faqīh (m. 902 Masihi), Ibnu Ruṣṭah (m. 903 Masihi), Saudagar Sulaiman (m. 916 Masihi) dan yang paling penting adalah al-Mas'ūdī (m. 956 Masihi). Dari abad ke-9 sehinggalah abad ke-12 Masihi, tidak dapat dipastikan secara kukuh Islam dari aliran yang mana masuk ke Nusantara kerana pada ketika itu terdapat dua pecahan aliran yang terbesar dalam tamadun Islam iaitu Syiah dan Ahli Sunah Waljamaah. Sungguhpun begitu, pandangan yang kuat dari Hamka mengatakan bahawa Ahli Sunah Waljamaah memang sudah lama menjadi aliran yang dominan di Nusantara dalam mazhab akidah, manakala dalam pegangan fiqh pula mazhab Shāfi'ī mendapat tempat (Hamka 1965: 441). Ini juga dibuktikan berdasarkan catatan Ibnu Batutah ketika beliau singgah ke Sumatera sekitar 1345 Masihi yang pada masa itu di bawah pemerintahan kerajaan Islam Pasai, sementara sultan yang memerintah pada ketika itu iaitu Sultan al-Malik al-Zahir dilaporkan bermazhab Shāfi'ī manakala rakyat baginda juga bermazhab Shāfi'ī (Ibnu Batutah 2006: 730-731). Arnold pula menyebut bahawa ulama-ulama Fiqh yang disukai oleh sultan pada ketika itu seorang berasal dari Shiraz dan seorang lagi dari Isfahan (Arnold 1979: 318). Dua orang ulama dari Shiraz dan Isfahan yang dimaksudkan Arnold adalah Amīr bin Sa'īd al-Shirāzī dan Tāj al-Dīn al-Isfahānī iaitu ulama bermazhab Shāfi'ī (Abdul Rahaman 'Abdullāh 1981: 248). Hakikatnya, kerajaan Pasai banyak terpengaruh dengan budaya Mesir, sehinggakan menurut Hamka, mazhab yang dianuti oleh penduduk dan kerajaan Pasai adalah kesan dari penyebaran dan pengaruh dari Mesir. Begitu juga dengan nama-nama sultan Pasai kebanyakannya menggunakan gelaran-gelaran dari kerajaan Mesir seperti Mālik al-Salih, Mālik al-Zahir, Mālik al-Mansor (Abdul Rahaman 'Abdullāh 1981: 248-249).

Muhammad Uthman El Muhammady (2006: 511) ketika membentangkan kertas kerjanya dalam Nadwah Ulama Nusantara III menyatakan bahawa budaya dan amalan yang dilaksanakan ketika kerajaan Melayu Silam iaitu Samudera-Pasai, Melaka, Aceh, Brunei dan Fatani adalah jelas berpaksikan akidah Ahli Sunah Waljamaah aliran Abū Ḥasan al-Ash‘arī dan berasaskan fiqh mazhab Shāfi‘ī, manakala dalam aspek tasawuf pula berasaskan Imam al-Ghazālī.

Secara kesimpulannya, sekitar abad ke-7 hingga ke-14 telah membuktikan aliran pemikiran akidah yang datang ke Nusantara merupakan aliran Ahli Sunah Waljamaah walaupun dari abad ke-9 sehingga abad ke-12 tidak dapat dipastikan sama ada dari manhaj Ashā‘irah ataupun Maturidiyyah kerana perpecahan puak Ahli Sunah Waljamaah dengan Syiah. Namun ia adalah mazhab umum bagi masyarakat Pasai pada ketika itu dan buktinya sangat kukuh. Malah terdapat juga kubur-kubur milik keturunan kerajaan Abbasiyyah yang bermazhab Ahli Sunah Waljamaah terdampar di sekitar kawasan Pasai iaitu Khalifah al-Musta‘sin (1419 M) (Hamka 1965: 441-442).

Elemen Pemikiran Akidah Dalam Kitab-Kitab Awal Di Nusantara

Secara zahirnya, mazhab Shāfi‘ī yang didukung oleh penganutnya lazimnya adalah bermazhab Ashā‘irah. Tidak kurang juga dalam mazhab Shāfi‘ī wujud aliran Maturidiyyah tetapi secara lazimnya didapati tokoh-tokoh ulama terdahulu dari kalangan ulama Arab dan Nusantara, mereka yang bermazhab fiqh Shāfi‘ī lazimnya beraliran Ashā‘irah dalam akidah. Ini kerana wujud keserasian di antara mazhab Shāfi‘ī dan Ashā‘irah dalam aspek manhaj yang bersifat tawassuṭ (pertengahan) yang menggabungkan aqli (akal) dan naqli (wahyu) seperti yang diterimapakai oleh kedua-dua mazhab ini. Pada abad ke-7 hingga ke-9 Masihi, adalah jelas bahawa akidah yang dianuti oleh masyarakat Nusantara merupakan akidah yang dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w (berdasarkan teori kedatangan Islam ke Nusantara dari tanah Arab) iaitu akidah salaf. Sekitar abad ke-9 hijrah, barulah terdapat percanggahan pendapat tentang Islam yang wujud di Nusantara samaada Syiah atau Ahli Sunah Waljamaah. Namun seandainya dilihat pada bukti yang dibawa oleh al-Attas (1988) bahawa Islam di Nusantara ketika itu adalah Ahli Sunah Waljamaah, ia dianggap lebih kuat dan munasabah berbanding pandangan Mahayudin (1994: 1) yang mendakwa Islam ketika itu adalah dari Syiah yang membawa fakta sejarah secara umum sahaja.

Penemuan berkaitan dengan akidah Ahli Sunah Waljamaah di Nusantara adalah terlalu sedikit berbanding penemuan-penemuan fakta sejarah dalam bidang arkeologi, artifak dan lain-lain. Sungguhpun begitu, terdapat beberapa karya awal yang ditulis oleh para ulama yang dapat dijadikan asas pembuktian elemen-elemen pemikiran akidah yang mewakili aliran-aliran tertentu samaada Ahli Sunah Waljamaah ataupun Syiah. Manuskrip tertua di Nusantara yang dikenalpasti oleh al-Attas ialah manuskrip akidah bertajuk al-‘Aqā‘id al-Nasafi karangan Imam Najmuddin al-Nasafi dalam bentuk terjemahan pada abad ke 16 Masihi. Manuskrip terjemahan ini telah diterjemahkan pula ke dalam Bahasa Inggeris oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dengan judul *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā‘id al-Nasafi* terbitan Universiti Malaya pada tahun 1988. Karya ini merupakan bukti paling kukuh berkenaan kehadiran Islam bermazhab akidah Ahli Sunah Waljamaah di Nusantara, namun dalam masa ia menunjukkan bahawa kehadirannya bermula dari abad ke-16 kerana terbatasnya penemuan-penemuan terhadap fakta sejarah (al-Attas 1988: 5-7). Penemuan manuskrip akidah dan tasawuf bertajuk *Bahr al-Lahut* (*Bahr al-Dahut*) yang dikarang sekitar abad ke-12 Masihi oleh Shaykh‘Abdullāh ‘Ārif telah menyebabkan Mahayudin (1994) membatalkan dakwaan yang

dibuat oleh al-Attas (1988) tersebut. Sungguhpun nama pengarang asal masih lagi diperdebatkan seperti Siti Hawa Salleh yang berpendapat bahawa nama yang disebut oleh Shaykh dalam kitabnya itu hanyalah gelaran yang disebut oleh beliau sebagai gelaran rendah diri, namun ia merupakan satu penemuan yang sangat bermanfaat dalam menentukan tarikh bertapaknya pemikiran akidah dalam kalangan masyarakat Nusantara. Kitab ini asalnya merupakan kitab Arab yang telah diterjemah dalam bahasa Melayu tanpa disebutkan nama penterjemahnya. Sungguhpun begitu Mahayudin menemui nama pemilik kitab Bahr al-Lahut yang berbahasa Arab iaitu Hawash Abdullah yang didapatinya dari keturunan Shaykh Yūsuf Tāj al-Khalwatī iaitu seorang ulama Bugis (Mahayudin Yahaya 1994: 38).

Pandangan mengenai wujudnya seorang ulama dan pendakwah Ahli Sunah Waljamaah ini iaitu Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif di Nusantara dibuktikan oleh A. Hasjmy yang mengambil daripada buku Do Hollander. A. Hasjmy telah memberikan bukti yang kukuh mengenai kehadiran seorang ulama ke Aceh bernama Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif pada tahun 1177 Masihi iaitu seorang pendakwah dari Arab (A. Hasjmy 1981: 191). Mahayudin dan A. Hasjmy adalah dua orang sarjana yang berpegang bahawa Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif merupakan seorang tokoh ulama Syiah berdasarkan penemuan kitab Bahr Lahut ini (Mahayudin Yahaya 2001: 101). Analisa Mahayudin terhadap kandungan kitab terjemahan tersebut membawa kepada kesimpulan bahawa Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif merupakan seorang tokoh ulama Syiah berdasarkan pemikiran tasawuf falsafi yang diterjemahkan oleh Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif dalam kitab beliau. Walau bagaimanapun, penelitian lanjut terhadap kitab manuskrip yang dilampirkan oleh Mahayudin (1994: 41) mendapati berkemungkinan Mahayudin atau A. Hasjmy atau mana-mana sarjana yang berpendapat Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif merupakan seorang Syiah sebenarnya telah terkeliru dalam melabelkan Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif. Jika diteliti aspek akidah yang dibawa oleh beliau dalam kitab ini, jelas didapati bahawa beliau mengisbatkan sifat-sifat Allah s.w.t mengikut landasan Ahli Sunah Waljamaah tanpa terpengaruh dengan Syiah. Malah di permulaan kitab beliau ini, beliau dahulu dengan perbincangan akidah yang menyatakan bagi Allah s.w.t ada Zat dan ada Sifat yang menjelaskan hakikat kedudukan pemikiran akidah beliau. Beliau secara jelas juga menolak Allah s.w.t bertempat dan bermasa, justeru menafikan pengaruh fahaman Mujassimah seperti Khawarij dan lain-lain dalam pemikiran beliau.

Dalam karya Bahr al-Lahut ringkas sembilan mukasurat ini, isinya memuatkan ilmu mengenai akidah dan ilmu tasawuf. Pengaruh akidah Ahli Sunah Waljamaah samaada salaf atau khalaf, sangat jelas kelihatan daripada ciri-ciri penulisannya dalam kitab Bahr al-Lahut. Sungguhpun ringkas, namun ia mengandungi ajaran mentauhidkan Allah s.w.t melalui sifat-sifat Allah s.w.t sepertimana yang dicatatkan dalam tulisannya iaitu (Mahayudin Yahaya 1994: 41):

Allah s.w.t Maha Agung. Allah mempunyai Zat dan Sifat seperti Sifat Quدرات, Iradat dan Ilmu. Zat Allah tiada terhingga, tiada bertempat dan tiada bermasa. Zat Allah Qadim. Zat Allah diibaratkan seperti cermin yang jernih (bersih).

Petikan di atas jelas menunjukkan bahawa pemikiran akidah Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif adalah berasaskan akidah Ahli Sunah Waljamaah iaitu berkaitan dengan sifat-sifat Allah s.w.t seperti Quدرات, Ilmu, Iradat serta Allah s.w.t tidak bertempat atau bermasa. Kitab ini dihasilkan sekitar abad ke-12 Masihi dan aliran Ashāʿirah serta Maturidiyyah sudah lama berkembang dengan pesat bermula dari abad ke-10 Masihi lagi iaitu setelah kewafatan AbūḤasan al-al-Ashʿarī pada 941 Masihi bersamaan 330 Hijrah. Sekiranya beliau beraliran Syiah, maka sudah tentu pernyataan penerimaan terhadap sifat Allah s.w.t tidak ditonjolkan kerana Syiah berpegang bahawa bagi Allah s.w.t tiada sifat, sepertimana pandangan

golongan Muktaẓilah (Mohd Haidhar 2011: 52). Antara petikan lain daripada Kitab Bahr al-Lahut yang mempunyai unsur-unsur akidah Ahli Sunah Waljamaah adalah (Mahayudin Yahaya 1994: 79):

Bahawa ini adalah satu risalah pada menyatakan barang yang ghaib-ghaib dan barang yang nyata-nyata. Daripada ini maka ketahui olehmu daripada kenyataan haq Ta'ala itu. Dan aku karangkan kitab ini dan aku namai akan dia Bahral-Dahut (Bahr al-Lahut) ertinya Bahr al-Dahut itu yang tiada terhingga akan Dia dan tiada berkesudahan akan Dia, dan barangsiapa melihat akan dia ʿuzmah iaitu dialah yang terlebih bahagia, tetapi tiada melihat orang, itulah di dalamnya melainkan penglihatannya ʿuzmah daripada kebesarannya daripada haq Allah s.w.t kerana tiada Dia berhingga-hingga-Nya dan tiada Dia berkesudahan Ia daripada tiap-tiap kā'ināt dan tiada dinyatakan kepada seorang zat-Nya Allah s.w.t itu kerana Qadim Zat Allah s.w.t tiada sekutu baginya pada sesuatu.

Di samping itu, bukti lain bahawa Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif bukanlah seorang ulama Syiah, bahkan seorang ulama Ahli Sunah Waljamaah ialah kerana dikatakan bahawa beliau datang ke Pasai dengan membawa bersamanya kitab Ihyā' ʿUlūm al-Dīn karangan Imam al-Ghazālī. Pandangan ini disokong oleh Wan Mohd Saghir yang jelas menyatakan kedatangan Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif adalah dengan membawa bersama pemikiran Ahli Sunah Waljamaah (Kamis Ismail 2003: 162). Beliau juga dilaporkan pernah berguru dengan ulama besar Ahli Sunah Waljamaah iaitu Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlani. Berdasarkan kepada perbincangan di atas, adalah jelas bahawa Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif merupakan seorang tokoh ulama Ahli Sunah Waljamaah. Malah jika diterima pandangan yang disokong oleh Wan Mohd Saghir tentang kedatangan Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif Ashā'irah bersama kitab Ihyā' ʿUlūm al-Dīn yang membawa pemikiran al-Ash'arī melalui metod al-Ghazālī ke Nusantara, malah hujah-hujah lain sebelum ini, adalah hampir mustahil untuk mensabitkan Shaykh ʿAbdullāh ʿĀrif sebagai seorang tokoh ulama Syiah, bahkan sebaliknya.

Selain daripada kerajaan Pasai, kesan aliran Ashā'irah semakin jelas di zaman kesultanan Melayu Melaka iaitu pada abad ke 15 Masihi. Ketika pemerintahan Sultan Mansur Shah, beliau telah dihadihkan sebuah kitab berjudul Dār al-Manzum (Dār al-Mazlum) oleh Maulana Abū Bakar dari Jeddah. Kitab tersebut kemudiannya dihantar ke Pasai untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu (Abdul Rahman Abdullah 1981: 249). Terdapat pendapat lain yang mengatakan bahawa judul kitab tersebut adalah Dār al-Mazium yang dihadihkan oleh seorang ulama Haḍramaut, Yaman (Dasuki Ahmad 1982: 533). Kitab tersebut membahaskan persoalan akidah berhubung dengan masalah zat, sifat dan perbuatan Allah s.w.t. dan merupakan karangan Abū Ishāq al-Marwazī, iaitu seorang ulama mazhab Shāfi'ī yang terkemuka (Wan Zailan 1994: 84-106). Namun Siti Hawa Salleh (1997: 242) pula berpendapat bahawa kitab tersebut dikarang oleh Abū Ishāq al-Shirāzī pada abad ke-15 Masihi.

Selain itu, wujud banyak perbincangan mengenai persoalan Qadar Allah s.w.t semasa pemerintahan kerajaan Melayu Melaka memerintah abad ke-13 dan 14 Masihi. Sejarah Melayu menukulkan bahawa pada ketika ini, masyarakat Melayu sudah mula bertelingkah dan berpecah kerana perbezaan pandangan dalam masalah Qadar. Perbincangan tersebut menjurus kepada masalah rezeki dan nasib, di mana menurut fahaman Jabariyyah, nasib atau rezeki seseorang itu sudah ditentukan sejak azali lagi dan manusia tidak memiliki daya ikhtiar untuk mengubah kehendak Tuhan. Sebaliknya, fahaman Qadariyyah pula mendukung kebebasan ikhtiar manusia atas alasan bahawa manusia bertanggungjawab terhadap perbuatannya sendiri (Shellabear W.G. 1950: 187). Dari sudut ini, jelas bahawa pengaruh yang dominan dalam pemikiran umat Melayu pada ketika itu adalah isu yang menjadi perbincangan di kalangan ulama Kalam iaitu Ashā'irah, Muktaẓilah, Qadariyyah, dan Jabariyyah.

Perbincangan isu Syiah dalam permasalahan ini tidak didapati, justeru menafikan pengaruh Syiah dalam kalangan masyarakat Melayu pada abad-abad terawal di Alam Melayu.

Penemuan al-Attas telah melakarkan sejarah yang terpenting dalam menentukan aliran pemikiran akidah Ashā^cirah terawal dalam masyarakat Melayu abad ke-16 dan 17 Masihi. Al-Attas telah membatalkan penemuan yang lama mengatakan bahawa karya akidah pertama yang merupakan karya tertua adalah karya Nurudin al-Raniri yang mensyarahkan karya Sharh al-^cAqā'id al-Nasafiyyah dalam bahasa Melayu dengan judul Durrat al-Farā'id Bi Sharh al-^cAqā'id pada tahun 1630 Masihi. Manuskrip tertua yang ditemui al-Attas adalah sebuah manuskrip terjemahan Melayu iaitu terjemahan dari karya akidah Maturidiyyah milik Abū Hafs ^cUmar al-Nasafi iaitu sebuah manuskrip bertarikh antara 1591 Masihi hingga 1599 Masihi (al-Attas 1988: 4). Dari penemuan al-Attas ini berkemungkinan besar pemikiran akidah masyarakat Melayu di rantau ini yang terawal adalah berasaskan kepada akidah Maturidiyyah. Sungguhpun begitu, tidak juga boleh dikatakan sedemikian kerana catatan yang ditemui dalam kajian Wan Zailan, pada tahun 1994 menunjukkan bahawa ulama Nusantara yang menulis sebuah kitab Jawi Melayu iaitu Bukhair al-Jauhari Tāj al-Salatinyang ditemui bertarikh 1603 Masihi iaitu awal abad ke-7 Hijrah. Kitab ini merupakan kitab asas yang sebenarnya bukanlah membincangkan persoalan ilmu kalam secara mendalam, tetapi ianya merupakan antara kitab pertama tertua dalam bahasa Melayu yang ada membincangkan persoalan akidah Ashā^cirah dan masalah ketuhanan selaras dengan ajaran al-Ghazālī (Wan Zailan 1994: 84-106).

Lakaran pemikiran al-Ash^carī dalam penulisan dan pengajaran dikalangan ulama melayu Nusantara dapat dilihat lebih berkembang lagi setelah lahirnya Hamzah Fansuri. Kebanyakan sarjana berpendapat bahawa Hamzah Fansuri merupakan seorang ulama yang sangat terkenal dalam bidang tasawuf tetapi mereka terlupa bahawa Hamzah juga sebenarnya merupakan seorang tokoh ulama akidah yang membawa pemikiran Imam al-Sanūsī dalam menjelaskan pemikiran Ashā^cirah, lalu pemikiran ini diterjemahkan oleh Hamzah Fansuri dalam karyanya Sharāb al-^cĀshiqīn. Dalam berpuluh-puluh penulisan yang ditemui oleh penulis sendiri, belum lagi penulis ketemui sarjana yang berpendapat bahawa Hamzah Fansuri merupakan seorang tokoh ulama yang beraliran Ashā^cirah yang meneruskan pemikiran akidah ini sehingga ke pelusuk Nusantara. Kebanyakannya yang ditulis hanyalah mengatakan bahawa beliau merupakan seorang tokoh aliran tasawuf falsafi dan kebanyakan dari kalangan sarjana pula cenderung meletakkan aliran tasawuf falsafi yang didokong oleh beliau adalah pengaruh dari Syiah antaranya seperti Mahayudin Yahaya, A. Hasjmy, Abdul Rahman Abdullah, Kamis bin Ismail dan beberapa sarjana orientalis. Setelah diteliti salah satu karya asli karangan beliau sendiri, iaitu Sharāb al-^cĀshiqīn, di bahagian awal karangan beliau dalam kitab tersebut, beliau bukanlah seorang yang beraliran Syiah, bahkan jauh sekali dan sangat tidak tepat jika mana-mana sarjana meletakkan beliau sebagai seorang yang beraliran Syiah. Dalam karya beliau secara jelas telah meletakkan batu asas pemikiran akidah beliau mengikut teologi al-Ash^carī yang tulen melalui metod Sanūsī iaitu sifat dua puluh. Malah beliau menghuraikannya lagi secara terperinci sedikit dalam bahasa-bahasa puisi yang indah dalam memperjelaskan sifat dua puluh kepada masyarakat awam. Walaupun tidak banyak yang beliau bicarakan mengenai persoalan akidah dalam kitab beliau ini, tetapi hakikatnya sedikit-sebanyak telah memberi satu titik kesan sebagai satu petanda bahawa pemikiran akidah beliau bukanlah dari aliran Syiah sebagaimana yang disangka oleh kebanyakan sarjana yang terpengaruh dengan pemikiran orientalis.

Sebenarnya karya Sharāb al-^cĀshiqīn ini adalah sebuah karya yang dikarang bertujuan untuk meperjelaskan masalah tasawuf Wahdat al-Wujūd yang telah mengelirukan masyarakat ketika zaman beliau, ditambah pula masyarakat awam yang masih lagi jahil dalam bahasa arab menyukarkan lagi penjelasan terhadap masalah tasawuf Wahdat al-

Wujūd yang menjadi kontroversi besar ketika itu, barangkali kerana itulah tidak banyak beliau membicarakan persoalan akidah di dalamnya. Walaubagaimanapun beliau telah meletakkan tunjang asas akidah sebagai intipati permulaan sebelum memasuki dimensi (bidang) Islam yang lain iaitu tasawuf supaya masyarakat tidak terpesong dari pemikiran dan kepercayaan kepada Allah s.w.t.

Kronologi-kronologi sejarah telah membuktikan pada akhirnya menyerlahkan kedatangan dan kemunculan Hamzah Fansuri adalah sebagai penerang dan pembimbing yang baik dalam menjelaskan semula fahaman Wahdat al-Wujūd melalui karya-karya sufistiknya dan khususnya Sharāb al-^ḥĀshiqīn yang mana fahaman ini gagal dipersembahkan dengan baik kepada penduduk Aceh sehingga mendatangkan kesalahfahaman mengenai topik Wahdat al-Wujūd ini oleh ulama sebelum Hamzah. Ini disokong oleh pendapat Abdul Hadi dalam artikel jurnalnya, beliau mengatakan pada akhir abad ke-16 masihi perkembangan sastera sufi mulai menapak semasa kemuncak dalam tradisi intelektual Melayu. Pada masa inilah muncul tokoh terkemuka Hamzah Fansuri, disusuli kemunculan banyak penyair sufi yang merupakan murid-muridnya. Sebahagian besar karya-karya yang mereka hasilkan tidak membubuhkan nama pengarang atau anonim seperti karangan-karangan Abdul Jamal dan Hasan Fansuri. Misalnya Syair Perahu (tiga versi), Syair Dagang, Ikat-ikatan Bahr al-Nisa', Syair Alif, dan lain-lain. Melalui karya-karyanya tersebut para sufi Melayu membentuk mazhab tersendiri dalam penulisan puisi kerohanian dan menggunakan media syair, sajak empat baris yang mereka ciptakan sendiri dengan menggabungkan puitik pantun Melayu dan ruba'i Parsi (Abdul Hadi WM 2008: 184). Oleh yang demikian, kita dapat lihat peranan yang dimainkan oleh Hamzah Fansuri bersama anak-anak muridnya serta ulama pada ketika itu cuba menghasilkan pelbagai mekanisme penerangan mengenai ilmu tasawuf kepada masyarakat.

Hamzah Fansuri dalam menerangkan mengenai isu ini, beliau menggunakan bahasa sebagai alat yang berkesan bagi memahamkan masyarakat mengenai ilmu tasawuf, kerana masyarakat pada ketika itu ada kekangan yang kuat dalam menguasai bahasa Arab. Kerana itu Hamzah Fansuri berpesan dan memberitahu permasalahan ini dalam Sharāb al-^ḥĀshiqīn bahawa karya ini ditulis untuk memenuhi tuntutan masyarakat Melayu di Aceh pada saat itu, yakni memberikan jawapan terhadap pertanyaan-pertanyaan musykil tentang A^ḥyan al Thābitah yang termasuk dalam masalah tasawuf Wujudiyah. Dalam meruntuhkan kekangan tersebut, beliau menulis dengan bahasa Melayu supaya para pembacanya yang tidak mengetahui bahasa Arab dan Parsi dapat memahami dengan lebih jelas. Kerana setelah diselidiki, kesukaran penduduk Aceh untuk memahami pengajaran tasawuf yang dibawakan oleh ketiga-tiga Shaykh dari tanah Arab dahulu disebabkan kekangan bahasa. Beliau menyatakan tujuan kitab tersebut ditulis dengan katanya (Hamzah Fansuri t.th: 11-12):

Bismillah al-rahmān al-rahīm, alhamdulillāhi rab bi al-^ḥālamīn wal ^ḥāqibatu li al-muttaqīn wa al-ṣalātu wa al-salāmu ^ḥala rasūlihi muhammadin wa ^ḥālihi wa aṣhābihi ajma^ḥīn, ketahui bahawa fakir dhaif Hamzah Fansuri hendak menyatakan jalan kepada Allah s.w.t Subhānaḥu wa Ta^ḥāla dan ma'rifat Allah s.w.t dengan bahasa Jawi dalam kitab ini insyaAllah s.w.t Taala supaya segala hamba Allah s.w.t yang tiada tahu akan bahasa Arab dan bahasa Parsi supaya dapat membaca akan dia. Adapun kitab ini di namai Syarabal-^ḥAsyiqin yakni minuman segala orang yang berahi supaya barangsiapa hendak meminum minuman orang yang berahi ke dalam kitab ini supaya dapat diperolehnya kerana perkataan orang yang berahi dalam kitab ini di mukhtasarkan juga tiada muḥawwal adapun makrifat Allah s.w.t

terlalu mushkil jika tiada guru yang sempurna dan murid yang bijaksana tiada terbicarakan kerana makrifat Allah s.w.t rahsia Nabi ﷺ tetapi barang kuasa kita yakni kita menuntut seperti sabda Rasulullah ﷺ tetapi barang kuasa kita yakni kita menuntut seperti sabda Rasulullah ﷺ:

من طلب شيئاً جداً و جد

Yakni barang siapa menuntut sesuatu pada hal disungguh sungguhnya nescaya diperolehnya. Dan sabda Rasulullah ﷺ:

طلب علم فريضة على كل مسلم و مسلمات

Yakni menuntut ilmu itu fardu atas segala Islam laki-laki dan segala Islam perempuan. Dan sabda Rasulullah ﷺ:

أطلب علم ولو كان بالصين

Yakni pergi menuntut oleh mu ilmu jikalau di benua China sekalipun. Dan firman Allah s.w.t Taala:

وما خلقت الجن و الأنس الا ليعبدون

Yakni tiada Ku jadikan jin dan manusia melainkan mereka menyembah Daku yakni mengenal Daku.

Dan firman Allah s.w.t Taala pada hadis kudsi:

كنت كنزاً مخفياً فاخببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف

Yakni adalah Aku pada perbandaraan yang tarbunyi maka dahulu Ku kasihi dikenal Daku maka Ku jadikan segala makhluk supaya dikenal Aku.

Berbalik kepada pemikiran akidah yang dibawa oleh Hamzah Fansuri, pemikiran akidah yang berasaskan akidah aliran Ashā'irah tampak jelas dalam ungkapan kata-kata Hamzah Fansuri seperti berikut (Hamzah Fansuri t.th: 8-10):

Mengenal dirimu fi ilmu yang mudah, oleh mu ghāfil menjadi susah, wajhu Allah s.w.t jangan kau ubah, zahir rupanya barang olah, yogya engkau ketahui bahawa sesungguhnya wajib 'ala kulli mukallaf mengetahui yang wajib kepada Tuhan kita rabb al-samāwāti wa al-arḍ, dan mengetahui yang

buhul dan yang jahit kepada Tuhan kita wāhid al-qahhār setengah yang wajib pada hak Subhānaḥu wa Taʿāla dua puluh sifat adapun yang dahulu diketahui wujud itu dinamai sifat nafsiah, yakni yang mengimpunkan sekalian sifat yang wajib kepada hak pangeran kita, apabila sifat yang lima dinamai sifat salbiah, dan iaitu qidam baqa' mukhalafatu lilhawadith qiyamu binafsiḥi wahdaniyah, adapun sebut lagi tujuh sifat yang dinamai sifat maʿāni, dan iaitu ya hayyat kedua alim yang ketiga pada kudrat, apabila keempatnya dinamai iradat sama^c basar dan kalam, dan yaitu menjadikan alam muhitnya lengkap kepada sekalian af^cal, adapun ma^cnawiyah itu tujuh sifat dinamai ia hayyun dan alim, dan ia lagi qadir dan murīdun sami^cun baṣīrun mutakallimun, iki kihang sifat kang anang istifna wujud qidam baqa' mukhalafatu lilhawadith qiyamuḥu binafsiḥi sama^c baṣar kalam sami^can baṣiran mutakalliman iki kahing sifat anang iftiqar wahdaniyah kudrat iradat ilmu hayyat qādiran murīdan ʿāliman hayyan.

Dari petikan kata-kata Hamzah Fansuri dalam kitab beliau ini, dapat diungkapkan pemikiran akidah yang dibawa oleh beliau adalah berasaskan kepada sifat dua puluh yang dibawa oleh Imam al-Sanūsī iaitu aliran Ashāʿirah. Malah pembahagian sifat 20 tersebut kepada 4 bahagian juga menepati apa yang telah disusun oleh Imam al-Sanūsī. Sarjana yang berpendapat bahawa beliau adalah seorang tokoh Syiah hakikatnya mungkin telah tersalah dalam menganalisis dan menyatakan pegangan akidah yang dianuti oleh Hamzah Fansuri. Malah jauh terpesong dalam mengkategorikan beliau sebagai penganut mazhab Syiah. Beliau merupakan seorang tokoh ulama yang terkenal kehebatan dalam berbagai disiplin ilmu dalam Islam serta telah merantau ke hampir kebanyakan negara untuk menuntut ilmu. Beliau sendiri telah meletakkan asas sebelum mempelajari ilmu tasawuf iaitu syariat supaya masyarakat tidak terpesong dari landasan ilmu Islam yang sebenar sebagaimana yang dilakukan oleh mazhab Syiah. Beliau menyebut lagi (Hamzah Fansuri t.th: 13)

Bagi kita memagar diri kita supaya kita jangan diharu syaitan adapun barang siapa memagar dirinya dengan pagar syariat tiada dapat diharu syaitan adapun barang siapa menyangka syariat ini kecil atau mencela dia kafir naʿūdhubillāhi minhā kerana syariat tiada bercerai dengan tarikat, tarikat tiada bercerai dengan hakikat, hakikat tiada bercerai dengan makrifat seperti kapal syariat seperti lunas tarikat seperti papan hakikat seperti isinya makrifat akan labanya apabila lunas dituangkan nescaya kapal itu karam laba pun lenyap modal pun lenyap marugi dikita wallaḥu aʿlam bi al-sawāb

Lebih jelas lagi tampak kelihatan bahawa beliau bukan seorang yang bermazhab Syiah sebagaimana yang digelar oleh sebahagian sarjana adalah dalam petikan kata-kata beliau yang menyebut tentang rukun Islam iaitu (Hamzah Fansuri t.th: 14):

Adapun perkara syariat sendirinya pertama syahadat dan sembahyang fardu memberi zakat dan puasa fardu jika ada berzawādah pergi naik haji kelimanya ini syariat Nabi Ṣallallaḥu ʿAlaiḥi Wasallam adapun syariat tiga perkara sawatu syariat barang dilihatnya tiada dilarangnya sawatu syariat yang disuruhnya sawatu syariat yang diperbuat Nabi Ṣallallaḥu ʿAlaiḥi

Wasallam seperkara bagi kita membawa iman akan Nabi ﷺ
Wasallam bahwa ia pesuruh Allah s.w.t barang katanya sungguh barang
perbuatannya benar barang siapa iktikadnya sabda Nabi ﷺ
Wasallam dijadikan Allah Subhānahu wa Ta'āla lebih daripada makhluk
sekalian apabila ia lebih daripada makhluk sekalian nescaya barang
perbuatannya benar barang katanya sungguh

Dalam kajian sebelum ini, Mohd Haidhar (2011: 64-65) telah melakukan analisis terhadap pemikiran Syiah yang berbeza rukun Islamnya dengan apa yang dibawa oleh Hamzah Fasuri. Rukun Islam Syiah ada 8 perkara iaitu pertamanya solat, keduanya puasa, ketiganya amar makruf nahi mungkar, keempatnya berzakat, kelimanya khumus iaitu seperlima dari pendapatan yang diperolehi untuk Allah s.w.t dan Rasulullah serta kaum kerabat Nabi, keenam tawalla dan ketujuh tabarra. Tawalla dan tabarra adalah bermaksud menyokong orang yang dizalimi, dan menentang orang yang menzalimi orang lain iaitu keperluan untuk sentiasa bersama dengan yang haq dan menentang yang batil. Kelapan adalah wilayah iaitu kepimpinan.

Dengan ini jelaslah bahawa beliau bukanlah pendokong kepada aliran Syiah malah beraliran Ahli Sunah Waljamaah dalam akidah Ashā'irah. Sungguhpun beliau sangat ditentang oleh sikap radikal al-Raniri dalam dimensi tasawuf wujudiyah beliau, tidak dinafikan bahawa beliau bukanlah seorang yang bermazhab Syiah, malah tidak ada bukti dari kata-kata, perbuatan mahupun penulisan beliau yang jelas menunjukkan aliran yang dibawanya adalah Syiah. Cuma yang ada hanyalah sekadar pandangan daripada sarjana yang terpengaruh mengatakan tasawuf wujudiyah yang dibawa beliau adalah pengaruh dari Syiah berdasarkan dari para pengkaji bidang sufi dan tasawuf yang telah membuat kesimpulan bahawa ajaran sufi yang berkembang selepas abad ke-2H atau ke- 9M, telah diresapi pengaruh falsafah asing sepertiunsur-unsur Hinduism, Buddhism, Neo-Platonism, Majusi dan Syiah Batiniyyah menerusi percampuran budaya di Asia Barat. Ajaran sufi di dunia Islam dikatakan bermula di wilayah utara Khurasan, Parsi oleh bekas penganut Hindu Majusi dan Neo-Platonism yang memeluk Islam dan menjadi Syiah. Malah salah seorang tokoh besar terawal sufi termasuk Jābir bin Hayyān merupakan pengikut Imam Ja'far al-Sādiq yang dikatakan sebagai Syiah (Mohd Samsuddin Harun & Azmul Fahimi Kamaruzaman 2011: 309-310).

Selain dari penemuan manuskrip oleh al-Attas dan kitab tulisan Bukhair al-Jauhari serta Hamzah Fansuri, antara tokoh ulama yang mula menterjemah kitab karya ulama Ashā'irah adalah Shaykh Nurudin al-Raniri. Al-Raniri merupakan tokoh ulama tersohor Nusantara sekitar abad ke-16 dan 17 dan beliau merupakan seorang Mufti ketika zaman kesultanan Melayu Aceh. Beliau wafat pada tahun 1658 Masihi bersamaan dengan 1068 Hijrah (Azyumardi Azra 1994: 167-169). Karya akidah yang ditemui diterjemahkan oleh beliau adalah karya ulama besar Ashā'irah iaitu Sa'd al-Dīn al-Taftazāni bertajuk Sharh al-^oAqā'id al-Nasafiyyah yang sangat terkenal dalam bidang ilmu kalam. Karya al-Raniri yang telah diterjemahkan tersebut diberi judul Durrat al-Farā'id Bi Sharh al-^oAqā'id yang disiapkan sekitar tahun 1630 Masihi. al-Raniri sebenarnya dikatakan lebih cenderung beraliran Māturidiyyah oleh masyarakat Nusantara dan bermazhab Hanafiyyah dalam bidang fiqh (al-Attas 1988: 4; Jamalluddin Hashim & Abdul Karim Ali 2009: 267-268) dan sebahagian cendekiawan Nusantara mengatakan beliau adalah bermazhab Ashā'irah (Azyumardi Azra 1994: 167-169; Jamalluddin Hashim & Abdul Karim Ali 2009: 267-268). Walaupun begitu wujud pandangan yang lebih kuat menunjukkan bahawa al-Raniri merupakan seorang yang beraliran al-Ashā'irah dalam bidang akidah dan bermazhab Shāfi'i dalam bidang fiqh (Wan Mohd Nor Wan Daud & Khalif Muammar 2009: 122).

Imam al-Nasafi pula merupakan seorang tokoh ulama Maturidiyyah bersesuaian dengan aliran pemikiran akidah al-Raniri. Sebahagian cendekiawan Islam dan Barat cenderung mengatakan bahawa Imam al-Taftazāni merupakan seorang tokoh ulama Maturidiyyah. Akan tetapi sebahagian ulama Islam dan W.M. Watt beliau lebih cenderung mengatakan bahawa al-Taftazāni merupakan seorang tokoh ilmu kalam yang masyhur dalam aliran Ashā'irah dan beliau juga berguru dengan ulama Ashā'irah yang terkemuka iaitu al-Ījī (Watt 1962: 154). Perbincangan mengenai aliran al-Taftazāni telah dibincangkan dalam bab yang lepas. Walaupun beberapa pandangan telah meletakkan al-Raniri sebagai tokoh yang membawa aliran Maturidiyyah, namun apa yang jelas, karya Durrat al-Farā'id Bi Sharh al-ʿAqā'id telah menunjukkan perbincangan mengenai sifat 20 yang telah dibahasakan oleh seorang tokoh ulama akidah iaitu al-Sanūsī. Perbincangan mengenai sifat 20 ini menunjukkan bahawa akidah yang dibawa dalam karya ini adalah akidah berasaskan aliran Ashā'irah sebagaimana yang telah dibawa oleh Imam al-Sanūsī (Muhammad ʿAbdullāh 2000: iii). Dari karya al-Raniri pada abad ke-17 ini sudah jelas menunjukkan fahaman Ashā'irah di Nusantara adalah fahaman yang masyhur dalam kalangan masyarakat awam di Nusantara. Pandangan-pandangan tentang pemikiran Shī'ah yang merupakan mazhab terawal dalam kalangan masyarakat Nusantara adalah jauh meleset berdasarkan dari analisis yang telah dibuat di atas.

Sebenarnya sebelum dari al-Raniri sendiri, beliau mempunyai seorang bapa saudara yang bernama Muhammad Jilani bin Ḥasan Muhammad al-Humaidi (al-Hamidi) iaitu seorang tokoh ulama Nusantara yang juga terkemuka pada abad ke-16. Beliau dikatakan datang ke Nusantara sekitar tahun 1580 Masihi hingga 1583 Masihi dan mengajarkan beberapa ilmu Islam termasuk mantiq dan fiqh. Ketika zaman Sultan ʿAlauddin Riʿayat Shah beliau datang sekali lagi ke Nusantara untuk mengajarkan ilmu akidah Ahli Sunah Waljamaah dan dapat menghilangkan kekeliruan masyarakat pada ketika itu tentang persoalan al-Aʿyān al-Thābitah iaitu satu isu dalam ilmu kalam berkenaan dengan penjelasan berkaitan dengan Aʿyān dan Aʿrād (Azyumardi Azra 1995: 171). Dari penjelasan ini lagi menunjukkan sebelum zaman al-Raniri lagi sudah ada ulama lain yang menyebarkan dan memberi kefahaman dalam masyarakat perkara berkaitan dengan kekeliruan antara falsafah dan akidah yang kurang jelas dalam fahaman Ahli Sunah Waljamaah dalam persoalan untuk menjawab isu berkaitan dengan al-Aʿyān al-Thābitah yang banyak mengelirukan umat pada ketika itu antara ilmu falsafah Islam dan akidah Ahli Sunah Waljamaah.

Aliran Ashā'irah di Nusantara semakin jelas dilihat dalam karya tokoh ulama yang seterusnya iaitu Abd al-Rauf al-Sinkli (1615-1695 M). Beliau merupakan antara tokoh ulama sesudah al-Raniri yang membicarakan persoalan Tawhid di Nusantara. Disini juga dapat dilihat pengaruh dari pemahaman akidah melalui metod al-Sanūsī semakin jelas dilihat pada abad ke-17 ini. Al-Sinkli pula merupakan antara tokoh ulama yang telah membahasakan persoalan Sifat 20 dalam kitab Tasawwufnya iaitu ʿUmdat al-Muhtajin. Pembahagian sifat 20 yang jelas mengikut metodologi Imam al-Sanūsī diselitkan dalam perbincangan Tasawwufnya dalam kitab tersebut. Sebenarnya beliau juga boleh dikatakan antara tokoh pertama yang membicarakan sifat 20 di Nusantara. Beliau telah menghuraikan perbincangan sifat dua puluh merangkumi sifat yang wajib, mustahil dan harus. Selain dari kitab beliau ʿUmdat al-Muhtajin ini yang membahasakan tentang teologi al-Ashʿarī menerusi metodologi Imam al-Sanūsī, kitab beliau yang lain yang membahasakan persoalan yang sama adalah kitab Syair Makrifah. Tetapi perbincangan Sifat 20 dalam kitab beliau ini adalah dalam bentuk syair dan puisi (Wan Zailan 1994: 84-106).

Dalam abad ke-18 pula pendekatan teologi al-Ashʿarī lebih ditekankan oleh golongan ulama Nusantara yang hidup pada ketika itu. Institusi-institusi pengajian pondok dan

pesantren sudah pun mula menggunakan kitab-kitab pengajian yang berasaskan sifat 20 Imam al-Sanūsī. Malah kitab yang diterjemah dan diberi syarah jelas berasaskan kitab Umm al-Barāhin milik Imam al-Sanūsī. Tradisi Syarah kitab Umm al-Barāhin menjadi luas dikalangan ulama Nusantara pada ketika itu. Antara ulama yang terawal mensyarahkan kitab Umm al-Barāhin di samping mengubahsuainya menjadi satu syarah yang sesuai dengan penerimaan masyarakat Melayu pada kitab itu adalah daripada Shaykh Muhammad Zayn Faqih Jalal al-Din al-[°]Ashi. Beliau telah mensyarah dan memperhalusi aliran Ashā[°]irah dalam kitabnya itu berdasarkan metodologi Imam al-Sanūsī. Kitab ini datang lebih kurang seratus tahun sesudah al-Raniri menterjemahkan dan mensyarahkan Sifat 20 dalam kitabnya Durr al-Farā'id (Che' Razi Jusoh 2010: 8) iaitu pada tahun 1757 Masihi. Shaykh Muhammad Zayn Faqih Jalal al-Din al-[°]Ashi meneruskan usaha beliau dalam mengembangkan aliran Ashā[°]irah dalam kitab beliau yang diberi nama Bidāyah al-Hidāyah. Usaha beliau ini adalah dengan menterjemah dan mensyarahkan semula kitab Umm al-Barāhin. Berikutan dari itu juga kitab-kitab Ashā[°]irah Melayu dikembangkan lagi dengan kitab karangan Shaykh Nawawī Bentan (1815-1897) yang mensyarahkan juga kitab Umm al-Barāhin dengan tajuk kitabnya Zari[°]at al-Yaqīn. Kemudian datang pula ajaran Sifat 20 Imam al-Sanūsī ini dalam bentuk penulisan syair-syair seperti yang telah dilakukan oleh Tok Syihab al-Din al-Falimbani (Palembang) iaitu dalam kitabnya yang berjudul Syair Sifat Dua Puluh (Abdul Rahman Abdullah 1989: 145-148).

Sekitar tahun yang terhampir dengan Shaykh Muhammad Zayn Faqih Jalal al Din al-[°]Ashi (Aceh) muncul sebuah kitab yang berjudul Zuhrat al-Murīd fi Bayān Kalimat al-Tawhīd yang juga menjelaskan pemikiran aliran Ashā[°]irah di Nusantara. Kitab tersebut dikarang oleh Shaykh Abd al-Samad al-Falimbani (1704-1832) pada tahun 1764 (Wan Zailan 1994: 84-106). Serentak dengan itu juga lahir kitab-kitab karangan ulama dari Fatani seperti Aqidah Ahlu al-Sunnah Wa al-Jamaah karangan Shaykh Abdul Rahman Pauh Bok sekitar tahun 1780-an (Ahmad Fathy al-Fatani 2002: 249). Selain daripada itu, sekitar abad ini juga dan tidak jauh dari karangan Shaykh Muhammad Zayn Faqih Jalal al Din al-Ashi (1690), muncul juga sebuah kitab dari Shaykh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari dengan judul Tuhfat al Rāghibīn fi Bayāni Haqīqat Īmān al-Mu'minīn sekitar tahun 1774 Masihi (Che' Razi Jusoh 2010: 11).

Ulama-ulama dari Fatani juga tidak kurang hebatnya dalam aliran Ashā[°]irah di Nusantara. Tradisi ulama dalam mensyarahkan kitab-kitab aliran Ashā[°]irah menjadi pesat dalam perkembangan akidah Melayu Nusantara. Justeru banyak pendapat yang menyokong bahawa pemikiran akidah Ahli Sunah Waljamaah dalam aliran Ashā[°]irah di Nusantara sudah menjadi sebatian dan sukar hendak dilupuskan pemikirannya. Seinggakan puluhan bahkan tidak mustahil ratusan kitab Melayu adalah berasaskan aliran Ashā[°]irah telah dihasilkan dan dipelajari sekaligus meletakkan aliran ini menjadi aliran arus perdana dalam pegangan Tauhid atau Akidah di alam Melayu sehingga ke hari ini (Che' Razi Jusoh 2010: 8).

Pemikiran Ashā[°]irah ini terus berkembang sehingga ke abad 19 Masihi. Sebenarnya jika dirujuk semula aliran sejarah dalam abad-abad tersebut, abad ke-18 dan 19 Masihi merupakan puncak kegemilangan ulama Nusantara dalam Ashā[°]irah di sekitar Alam Melayu ini. Jika dilihat, lahirnya ulama-ulama dari Fatani, Aceh, Kedah (yang ketika itu tunduk dibawah kekuasaan Aceh, yang telah mengisytiharkan aliran Ashā[°]irah sebagai mazhab rasmi dalam akidah) dan lain-lain menghasilkan kitab-kitab yang berasaskan pemikiran Ashā[°]irah. Bilangan para ulama Ashā[°]irah di Nusantara adalah ramadhan melibatkan beberapa buah Negara disekitar Nusantara seperti Tanah Melayu, Aceh, Fatani, dan lain-lain. Kita lihat sahaja contoh ulama dari Fatani yang hidup sekitar abad ke-19 Masihi yang mengajar dan menulis sendiri kitab-kitab berfahaman Ashā[°]irah seperti Shaykh Daud al-Fatani (1847), Shaykh Abdul Kadir Bukit Bayas (1864), Tuan Hasan Besut (1864), Tok

Shaykh Duyung (1889), Shaykh Muhammad Saleh bin Zainal Abidin al-Fatani (1891), Tok Shaykh Bendang Daya (1895) dan ulama-ulama yang lain (Ahmad Fathy al-Fatani 2002). Selain itu institusi-institusi pengajian pondok dan pesantren juga sudah pun mengamalkan tradisi pengajian yang tidak formal terhadap kitab-kitab ulama Melayu dalam mazhab Ashā'irah dan jelas sebenarnya memang sehingga ke hari ini sekalipun, institusi seperti ini masih lagi memainkan peranan dalam menyebarkan aliran pemikiran akidah Ashā'irah di Nusantara.

Sekitar abad ke-19 juga aliran Ashā'irah dikembangkan lagi dengan kitab-kitab karangan ulama Nusantara. Kitab-kitab akidah ini juga membicarakan perkara dan pemikiran yang sama iaitu Sifat 20 al-Sanūsī. Antaranya adalah seperti kitab akidah bertajuk Ini Kitab Sifat Dua Puluh yang dikarang oleh Sayyid Uthman bin Yahya al-Betawi pada tahun sekitar 1886 Masihi. Selain itu Sirāj al-Huda oleh Muhammad Zayn al-Din bin Muhammad Badawi al-Sambawi pada tahun 1885, °Aqīdah al-Nājin Fi°Ilm Usūl al-Dīn karangan Zayn al-Abidin Muhammad al-Fatani tahun 1890. Selain itu yang paling penting sekali adalah kitab Umm al-Barāhin digunakan sebagai bahan pengajaran di Melaka pada pertengahan abad ke-19 seperti diakui oleh °Abdullāh bin Abdul Kadir Munshi yang meninggal pada tahun 1854 Masihi (Wan Zailan 1994: 84-106).

Menjelang abad ke-19 juga lahir tokoh-tokoh ulama yang paling berpengaruh di Nusantara seperti ulama dari kawasan Banjar, Kedah dan ulama dari Fatani serta Kelantan. Ulama-ulama ini diberi penghormatan yang tinggi oleh masyarakat awam dan ilmuwan-ilmuan Islam yang lain. Mereka menjadi tempat rujukan terpenting dalam bidang akidah dan ilmu agama malah mereka juga mendapat nama dalam institusi-institusi pengajian agama. Kitab-kitab mereka digunakan dalam pengajian pondok dan pesantren sehinggalah ke abad 21 ini. Antara tokoh ulama Fatani yang terkenal dengan akidah mazhab al-Ash°arī adalah Shaykh Dawud bin °Abdullāh al-Fatani. Pengaruh beliau dalam akidah Ashā'irah memberi kesan sehingga ke hari ini. Antara kitab beliau yang terpenting adalah Durr al-Thāmin yang dikarang pada tahun 1886 dan kitab kuning bertulis tangan bertajuk Sifat Dua Puluh. Ulama dari Kelantan pula Abdul Samad bin Muhammad Salleh (w. 1891) yang lebih dikenali dengan nama Tuan Tabal membahaskan Sifat 20 aliran Ashā'irah dalam kitabnya yang bertajuk Bi Kifāyat al-°Awwām. Selain di Kelantan, Kedah juga melahirkan seorang tokoh ulama beraliran Ashā'irah yang terkenal iaitu Muhammad Tayb bin Mas°ud al-Banjari daripada keturunan Muhammad Arsyad al-Banjari. Beliau membahaskan akidah Ashā'irah dalam kitabnya yang berjudul Miftah al-Jannah (Wan Zailan 1994: 84-106). Beberapa tahun selepas itu, Shaykh Dawud bin °Abdullāh al-Fatani mengarang pula sebuah kitab lain dalam bidang akidah aliran Ashā'irah iaitu Ward al-Zawāhir Fī Bayān Kalimat al-Tawhīd yang dikarang sekitar tahun 1829 iaitu 13 tahun selepas menghasilkan al-Durr al-Thāmin. Karya tersohor ini boleh dikatakan antara karya yang paling popular karangan Shaykh Dawud kerana selepas ia ditulis dan dicetak sehingga kini ia masih dipelajari dan dikaji sehingga diperingkat universiti. Selain itu kitab beliau yang lain adalah Al-Bahjat al-Saniyah fi al-°Aqā'id al-Sunniyah (Che' Razi Jusoh 2010: 12).

Selain dari sumbangan aliran Ashā'irah menerusi kitab-kitab jawi yang dikarang oleh ulama-ulama Nusantara, golongan pemerintah juga memainkan peranan penting dalam perkembangan ini dan menjadi contoh kepada rakyatnya yang lain. Dalam rekod Omar Awang (1984: 83) di Pulau Penyengat, Riau-Lingga, sekitar tahun 1858 seorang putera Sultan Melayu di sana iaitu Engku Haji Muda Raja Abdullah menuntut ilmu akidah dalam aliran Ashā'irah dari kitab Umm al-Barāhin karangan al-Sanūsī. Selain itu beliau juga mempelajari kitab-kitab karangan ulama Ashā'irah seperti kitab Minhāj al-°Ābidīn karangan al-Ghazālī dan juga kitab Jawhar al-Tawhīd karangan Ibrahim al-Laqa'ni. Sebelum ini telah dicatatkan peranan sultan Melaka yang mengambil kitab Dār al-Mazlum (kitab akidah

Ashā'irah dan fiqh Shāfi'i) yang dihantar ke Pasai untuk diterjemahkan dalam bahasa Melayu bagi kegunaan masyarakat tempatan. Peranan golongan pemerintah juga sebenarnya menjadi pemangkin perkembangan aliran Ashā'irah di Nusantara dan kesannya jelas sehingga ke hari ini.

Kesinambungan penyebaran akidah al-Ash'arī ini diteruskan lagi oleh ulama yang tidak kurang hebatnya juga dalam kalangan ulama Nusantara yang mana kitabnya digunakan sehingga ke hari ini. Malah kitabnya diterjemahkan dalam bahasa melayu disertakan dengan teks Arabnya sekali dan boleh didapati di perpustakaan Tun Seri Lanang Universiti Kebangsaan Malaysia dan mana-mana kedai buku yang lain. Beliau adalah Shaykh Ahmad bin al-Ash'arī Zayn al-Fatani yang merupakan ulama tersohor mengarang kitab Farīdat al-Farā'id Fī 'Īlm al-'Aqā'id iaitu sebuah kitab akidah Ahli Sunah Waljamaah aliran Ashā'irah yang paling masyhur dalam kalangan masyarakat Melayu sehingga ke hari ini. Karya terbesar ini diselesaikan penulisannya pada 1895 di Mekah dalam bahasa Arab dan sudah banyak diterjemahkan dalam bahasa Melayu edisi Jawi dan Rumi. Seinggakan ulama selepas beliau pula banyak yang mensyarahkan kitab ini seperti Tuan Guru Haji Nik Abdullah Ahmad al-Jambuwi al-Fatani diberi judul Pati Faridat al-Farā'id dan Tuan Guru Haji Abdullah.w.t b. Haj Ibrahim bin Abd al-Karim al-Fatani al-Jabi pula menghasilkan syarah yang bertajuk 'Umdat al-Tālib al-Mujtahid fī Sharh Farīdat al-Farā'id (Che' Razi Jusoh 2010: 14-15).

Menjelang abad ke-20 sudah ramai ulama Nusantara yang mula menterjemah, mensyarah, menaqal, menulis semula, dan mengkaji kitab-kitab al-Ash'arī dan aliran Asya'irah di sepanjang abad tersebut. Banyak sekali kitab-kitab yang ditulis dan pemikiran yang dicetus berkaitan dengan akidah Ashā'irah di Nusantara ini. Perkembangan aliran Ashā'irah sekitar abad ke-20 dan 21 sudah bercambah sepenuhnya seinggakan perkembangannya boleh dikatakan sangat memberansangkan. Malah ulama-ulama pendukung aliran Ashā'irah pada abad ke-20 dan 21 juga sudah mula menulis kitab-kitab untuk menentang golongan yang menyalahi akidah aliran Ashā'irah dan mempertikaikan kebenaran Ashā'irah sebagai aliran Ahli Sunah Waljamaah di Nusantara ini. Keghairahan para ilmuan Islam di Nusantara dalam menyebarkan, membahaskan, dan menulis semula pemikiran aliran Ashā'irah mencapai tahap yang sangat memuakkan sehingga aliran Ashā'irah di Nusantara tidak mampu lagi digugat oleh penentang-penentang aliran ini. Malah di Malaysia juga merupakan negara yang telah menetapkan dalam perlembagaannya secara rasmi bahawasanya aliran Ashā'irah merupakan aliran yang dianuti oleh masyarakat Islam majmuk di Malaysia.

Perbahasan-perbahasan mengenai akidah Ashā'irah di abad ke-20 ini adalah banyak. Malah kitab-kitab yang dikarang juga terlalu banyak dan telah menjadi rujukan di kalangan masyarakat Nusantara. Antaranya seperti 'Umdat al-Murīd Fī 'Īlm al-Tawhīd yang selesai ditulis pada tahun 1899 Masihi oleh Shaykh Dawūd bin Ismā'il al-Fatani, Tamrīn al-Şibyān fī Bayāni Arkān al-Islām wa al-Īmān oleh Tuan Husein Nasir bin Muhammad Tayyib al-Mas'ūdī al-Banjari selesai ditulis pada hari Sabtu 1 Syaaban 1318 bersamaan 1900 Masihi, Hidāyat al-Rahmān karangan Haji Abd al-Latif bin Haji Muhammad Nuruddin (Haji Tambi) Melaka yang juga selesai ditulis pada tahun yang sama, Irsyād al-Anām fī Bayāni Qawā'id al-Īman wa al-Islām karangan Shaykh Abd al-Qadīr bin Şabir Mandahiling (Mendailing) pada hari Isnin 22 Jamad al-Awwal 1320 bersamaan 1902 Masihi, Uşul al-Dīn I'tiqād Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah karangan Shaykh Muḥammad Azharī al-Falimbānī pada hari Selasa 24 Zulkaedah 1323 bersamaan 1905 Masihi, Fath al-'Alīm karangan Mufti Haji Abd al-Rahman Siddiq bin Muhammad Afif al-Banjari yang selesai ditulis pada hari Jumaat 10 Syaaban 1324 bersamaan 1906 Masihi, 'Aqīdat al-Munjiyati Fī Bayāni 'Aqīdat al-Mu'minīn Wa al-Mu'mināt oleh Shaykh Muḥammad 'Alwī bin 'Abdullāh Khatib Andut al-Kampari pada tahun 1324

bersamaan 1906 Masihi, *Isnād al-Ghulām Fī Bayāni al-Īmān Wa al-Islām* oleh ʿAbd al-ʿAziz bin Muhammad Nūr al-Funtiyani (Pontianak) yang diselesaikan pada hari Selasa, 12 Jamad al-Awwal 1325 bersamaan 1907 Masihi, *Kifāyat al-ʿAwām* karangan Haji Muhammad bin Haji Muhammad Salih al-Haddad yang selesai ditulis pada 12 Syaaban 1326 bersamaan 1908 Masihi *Uṣūl al-Dīn Fī Sabīl al-Iʿtiqād* karangan Haji Muhammad Qāsim bin haji Ahmad Pontianak pada 2 Syawal 1328 bersamaan 1910 Masihi, *Matn al-Jawharat al-Tawhīd Gantung Maʿnā* oleh Abd al-Qadir bin Abd al-Rahman al-Filfilani yang ditulis pada tahun 1331 bersamaan 1912 Masihi, *Sharh Bakūrat al-Amānī* oleh Shaykh Ismail bin Abd al-Qadir al-Fatani (Pakda El al-Fatani) yang ditulis dalam tahun 1335 bersamaan 1916 Masihi, *Bidāyat al-Tawhīd fī ʿIlm al-Tawhīd* oleh Shaykh Muhammad Basiyuni Imran yang selesai ditulis pada hari Rabu 13 Jamad al-Akhir 1336 bersamaan 1917 Masihi *Hidāyat al-Mutafakkirīn fī Tahqīq maʿrifat Rabb al-ʿĀlamīn* karangan Tuan Husin Nasir bin Muhammad Tayyib al-Masʿūdī al-Banjari yang dihasilkan dalam tahun 1337 bersamaan 1918 Masihi, beliau juga menulis *Uṣūl al-Tawhīd Fī Maʿrifat Ṭuruq al-Īmān Li al-Rabb al-Mujīd*, namun tiada maklumat bila ia disiapkan, walau bagaimanapun ia telah dirumikan oleh Noraine Abu dan diterbitkan dalam bentuk terkini oleh Penerbitan al-Hidayah, dalam tahun 2006, *Najat al-Ikhwān Fī Mā yaṣḥulu bih al-Islām wa al-Īmān* oleh Haji Abd al-Mubin bin Muhammad Tayyib Jabbar Shah al-Jarimi al-Fatani yang selesai menulisnya pada waktu Asar, hari Isnin 12 Syaban 1337 bersamaan 1918 Masihi, *al-Muqadimāt al-Tawhīdiyyah* oleh Haji Muhammad Syarif bin Abd al-Rahman yang telah selesai mengarangnya pada 14 Rabiul Awwal 1338 bersamaan 7 Disember 1919, *ʿAqāʾid al-Īmān* oleh Mufti Haji Abd al-Rahman Siddiq bin Muhammad Afif al-Banjari yang telah siap mengarangnya pada hari Selasa 16 Rabiul Awwal 1338 bersamaan 1919 Masihi, *Al-ʿIqd al-Farīd Fī ʿIlm al-Tawhīd* selesai ditulis oleh Qadhi Haji Wan Ismail bin Shaykh Wan Ahmad al-Fatani pada 15 Syaaban 1341 bersamaan 1922 Masihi, *Fath al-Majīd Fī ʿIlm al-Tawhīd* oleh Haji Abd al-Mubin bin Muhammad Tayyib Jabbar Shah al-Jarimi al-Fatani pada 20 Safar 1342 bersamaan 1923 Masihi, *Fawāʾid al-Zayn Fī ʿIlm ʿAqāʾid Uṣūl al-Dīn* karangan Haji Muhammad Zayn Nuruddin bin Tuan Imam Shaykh Haji Abbas Ibn Haji Muhammad Lashub pada waktu Ḍuha, Jumaat, 7 Rabiul Awwal 1342 bersamaan 1923 Masihi, *Dilālat al-ʿAwām* oleh Haji Ahmad Suraji bin Ismail bin Muhammad al-Kalantani dan selesai mengarangnya pada tanggal 10 Ramaḍan 1342 bersamaan 1923 Masihi, *Bidāyat al-Ṭālibīn ilā maʿrifati Rabb al-ʿĀlamīn* karangan Tuan Husin Nasir bin Muhammad Tayyib al-Masʿūdī al-Banjari selesai ditulis pada 27 Rabiul Akhir 1344 bersamaan 1925 Masihi, *Jiwa Iman Pada Menjilahkan Amalan* karangan Mufti Haji Ibrahim bin Muhammad Yusuf bin Muhammad Salih al-Kalantani tanggal 10 Jamad al-Akhir 1345 bersamaan 1926 Masihi, *Uṣūl al-Tawhīd fī Maʿrifat Ṭuruq al-Īman Li Rabb al-Majīd* tulisan Tuan Husin Nasir bin Muhammad Tayyib al-Masʿūdī al-Banjari yang diselesaikan penulisannya pada 6 Syawwal 1346 bersamaan 1927 Masihi, *Pegangan yang Terutama pada Sedikit Daripada Pangkal Agama* oleh Tengku Mahmud Zuhdi bin Tengku Abd al-Rahman bin Tuanku Nur bin Raja Belat Ibnu Rhaja Dathu al-Fatani al-Jawi yang selesai ditulis pada 10 Syaaban 1352 bersamaan 1933 Masihi, *Nazam sekurang-kurang Farḍu ʿAyn Pada Bicara Ilmu Uṣuluddin* selesai dikarang oleh Haji Mustafa bin Muhammad Taihir al-Nakuni (Nakon Samarat) pada malam Isnin 8 Rabiul Awwal 1354 bersamaan 1935 Masihi, *Tarikh Sebutan Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʿah* oleh Imran Salim bin Haji al-Ashʿarī Aqil selesai ditulis pada 3 Rabiul Awwal 1359 bersamaan 10 April 1940 di Belinyu Bangka; *Miftah al-Ṣibyān fī ʿAqāʾid al-Īmān* karangan Haji Muhamad Zayn Nuruddin bin Tuan Imam Shaykh Haji Abbas bin Haji Muhammad Lashub yang diselesaikan pada tahun 1366 bersamaan 1946 Masihi, *Tadhkirat al-Ṭufūliyyah Fī Tawhīdi Rabb al-Bariyyah* oleh Haji Ḥasan bin Umar al-Jakani al-Fatani, siap ditulis pada hari Jumaat 12 Jamad al-Awwal 1368 bersamaan 1948 Masihi, *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf* oleh Shaykh Abd al-Qadir bin Abd al-Mutalib Mandaili al-Indunisi yang

selesai ditulis pada petang Selasa 2 Jamad al-Awwal 1376 bersamaan 1956 Masihi, *Ṭarīqat al-Hudā ila Allah s.w.toleh* Hasan bin Su, Ismail bin Haji Husin kampung Cempaka, Bachok, Naratiwat Fatani, siap ditulis pada pagi Sabtu 30 Jamad al-Awwal 1379 bersamaan 1959 Masihi, *Kebersihan I'tiqad* oleh Yusuf bin Sulung yang selesai dikarang pada hari Isnin 13 Jamad al-Akhir 1381 bersamaan 1961 Masihi, *Fath al-Jalīl wa Syifā'ul Ghalīl* oleh Haji Wan Ibrahim bin Abd al-Qadir bin Mustafa al-Fatani yang selesai dikarang pada 12 Rabiul Awwal 1386 bersamaan 1966 Masihi, *Manhāj al-Ṣibyān Fī Ma'rifat al-Islām wa al-Īmān* oleh Ismail bin Encik Hat al-Kawi, Kampung Kubat Setar, Fatani, yang selesai menulisnya pada hari Rabu 16 Jamad al-Awwal 1389 bersamaan 1969 Masihi, Dato' ^cAbdullāh bin Abd al-Rahman Muar telah menghasilkan dua buah kitab syarah Aqidah Melayu berdasarkan kitab al-^cUqūd al-Durriyyah karangan Shaykh Hamzah Fathullah. Kitab-kitab tersebut adalah *Matn al-Risālat al-Tawhīdiyyah* dan *Sharh Risālat al-Tawhīdiyyah*, *Risalat al-Misbah al-Munir* karangan tuan Guru Abd Aziz bin Ismail al-Fatani yang selesai ditulis pada hari Ahad, 2 Jamad al-Awwal 1409 bersamaan 1989 Masihi dan dicetak oleh Pustaka Aman Press pada tahun 1989, 1990 dan 1994, *Pegangan Sejati Ahli Sunnah Wal-Jama'ah Suatu Keluhuran dan Kemurnian Pegangan Hidup* dikarang oleh Ustaz Mohd Zaidi ^cAbdullāh yang megikut metodologi penulisan para alim ulama terdahulu walaupun dipersembahkan dalam bentuk moden. Buku ini diterbitkan oleh Syatariyah Niagajaya Sdn. Bhd., dengan cetakan pertama pada tahun 2000 (Che' Razi Jusoh 2010: 17-19).

Tokoh dan Sumbangan Ulama al-Ashā'irah Terhadap Khazanah Ilmu Akidah Di Nusantara

Aliran Ashā'irah telah dipelopori oleh majoriti ulama-ulama akidah Nusantara dan ini banyak dibuktikan berdasarkan karya dan pengajaran-pengajaran mereka di institusi-institusi pondok dan pesantren. Pemikiran tauhid yang berasaskan sifat 20 seperti yang diperjelaskan oleh al-Sanūsī menjadi lambang pengaruh pemikiran Ashā'irah di Nusantara. Lokasi kedudukan yang strategik sejak zaman Melaka dan Aceh yang menjadi pusat penyebaran dakwah Islam terbesar di Nusantara sedikit sebanyak membantu golongan ulama di Nusantara dalam menyampaikan fahaman dan pemikiran Ashā'irah secara meluas sama ada di Asia Tenggara mahupun di luar Asia termasuklah pengajaran-pengajaran serta pembelajaran-pembelajaran mereka di Mekah dan Madinah, contohnya seperti Shaykh Daud al-Fatani yang bukan sahaja berjasa mengembangkan pemikiran Ashā'irah di Nusantara, malah di Mekah yang menjadi tempat tinggalnya. Justeru bahagian ini membincangkan ulama-ulama Ashā'irah yang memainkan peranan besar dalam menyebarkan dakwah Islam di Nusantara seperti di Tanah Melayu, Borneo, Aceh, Patani, dan lain-lain dari abad ke-16 sehingga hari ini. Pemilihan ulama-ulama Ashā'irah yang dibincangkan ini hanya tertumpu kepada mereka yang dianggap muktabar dan berpengaruh sahaja.

Shaykh Hamzah Fansuri (m. 1590M)

Hamzah Fansuri adalah seorang penyair dan ahli tasawuf yang berasal dari Barus, Sumatera. Beliau merupakan antara tokoh agama yang muncul pada akhir abad ke-16 dan awal ke-17 Masihi dan banyak memberi sumbangan dalam menyebarkan ilmu Islam seperti ilmu akidah, khususnya ilmu tasawuf. Aliran Hamzah Fansuri dalam ilmu tasawuf sangat berpengaruh sehingga ke Tanah Jawa.

Beliau banyak terkesan dengan karya-karya serta ketokohan Ibnu ʿArabī, al-Hallaj, al-Junayd dan Jalaludin al-Rūmī kerana nama-nama ini ada disebut dalam kebanyakan karya tasawwufnya. Aliran Hamzah Fansuri terkenal dengan teori Wahdat al-Wujūd yang sangat ditentang oleh Nuruddin Al-Raniri. Antara karya beliau yang terkenal adalah Syair Perahu, Syair Burung Pungai, Syair Dagang dan lain-lain (Ḥasan Shadily 1973: 321). Tarikh kelahiran Hamzah Fansuri masih diperdebatkan sehingga ke hari ini. Menurut Ooi Keat Gin (2004: 560), beliau dilahirkan pada fasa kedua abad ke-16 semasa era kesultanan Sultan Alaudin Riayat Shah Ibn Firman Shah (1589-1604). Drewes dan Brakel (1986:3) pula berpendapat bahawa beliau hidup sehingga zaman kesultanan Iskandar Muda (Mahkota Alam) iaitu antara tahun 1607 sehingga 1636 Masihi. Manakala Naquib Al-Attas dalam menjustifikasikan tarikh kelahiran beliau, telah merujuk beberapa bait syair Hamzah Fansuri yang menunjukkan beliau hidup pada zaman Iskandar Muda (Mahkota Alam) iaitu:

Sjah 'Alam Radja jang adil	Bertambah daulat Sjah 'Alam Makota
Radja Qoetoeb jang sampoerna kamil	pada sekalian AlamKaroenia
Wali Allah s.w.t sampoerna wasil	ilahi Rabb al-'alamina
Radja arif lagi mukammil	Menjadi radja kedua alam

Justeru dapat disimpulkan bahawa Hamzah Fansuri hidup semasa pemerintahan Sultan 'Ala al-Din Riayat Syah (1589-1602) atau pada akhir abad ke-16 hingga abad ke-17 Masihi dan meninggal dunia sebelum atau pada 1607 Masihi berdasarkan pandangan Naquib al-Attas (1970:70). Lebih tepat lagi A. Hasjmy menyatakan bahawa Hamzah Fansuri meninggal dunia pada akhir pemerintahan Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam (m. 29 Rejab 1046 H/27 Disember 1636M.) di Wilayah Singkel, dekat kota kecil Rundeng. Beliau dimakamkan di Kampung Oboh, Simpang Kiri Rundeng di Hulu Sungai Singkel (A. Hasjmy1984:11). Kebanyakan sarjana bersepatat yang beliau berasal dari Fansur, bersempena dengan nama di belakangnya iaitu Fansuri. Fansur adalah sebuah pelabuhan Pantai Barat di Utara Sumatera antara Singkil dan Sibolga. Orang luar menggelarkan tempat ini sebagai Fansur namun ia lebih dikenali sebagai Barus dalam bahasa tempatan (Ooi Keat Gin. 2004: 561). Menurut al-Attas (1970:5-8) pula, Hamzah pernah menulis dalam syairnya bahawa beliau lahir di Shahr Nawī (Shah r-i-Nawī) atau Ayutthaya, Thailand. Namun kenyataan ini disanggah oleh Drewes dan Brakel (1986: 5) yang mengatakan ini hanya teori dan kemungkinannya Hamzah Fansuri telah menjelajah atau bermusafir sehingga ke Ayutthaya dan menuntut bersama orang Parsi di sana dan bukannya lahir di sana. Untuk lebih tepat, penulis menyertakan satu baitsyair yang menerangkan tempat kelahiran HamzahFansuri yang berbunyi:

Hamzah ni asalnya Fansuri
Mendapat wujud di tanah Shahrnawi
Beroleh khilafat ilmu yang alu
Daripada 'Abd al-Qadir Jilani.

Hamzah Fansuri semasa hayat hidupnya sangat suka menjelajah atau bermusafir keseluruh Nusantara dan Tanah Arab, antaranya Pahang, Ayutthaya, Mughal India, Mekah, Madinah dan juga Baghdad. Beliau terpengaruh dengan pandangan Ibnu Arabi yang berasal dari Sepanyol ketika menjelajah ke Mughal India dan juga Parsi sekitar abad ke-16. Hamzah

Fansuri mengajarkan doktrin Wahdatul Wujud semasa berada di Aceh sekitar suku terakhir abad ke-16 di mana Aceh ketika itu dianggap sebagai kuasa besar dalam politik dan ketenteraan serta pusat Islam yang pesat menggantikan Melaka setelah ditawan oleh Portugis pada 1511. Hamzah Fansuri banyak dikritik oleh Nuruddin al-Raniri (1658) berkenaan doktrin Wahdatul Wujud yang dianggap sesat. Di India, Wahdatul Wujud sangat ditentang oleh ulama akidah dan penentangan yang sama berlaku di Aceh, sehingga Sultan Taj al-Alam Safatudin Shah (1641-1675) bertindak mengharamkan nama Hamzah Fansuri dan membakar karyanya. Oleh yang demikian, nama dan peranan Hamzah Fansuri tidak banyak kelihatan dalam karya Indonesia seperti Hikayat Aceh (Ooi Keat Gin.2004: 561-562).

Beliau dan beberapa orang muridnya menjadi rujukan masyarakat Aceh yang berminat dengan tasawuf Wujudiyah. Sebelum beliau, terdapat beberapa orang ulama yang cuba mengajarkan tasawuf Wujudiyah di Aceh, antaranya Shaykh Abū al-Khayr al-Hajar, Shaykh al-Yamanī dan Shaykh Muhammad Jilānī Ibn Ḥasan Ibn Muḥammad Hamīd al-Raniri. Sekalipun mereka telah berusaha bersungguh-sungguh menerangkan masalah tasawuf Wujudiyah, khususnya masalah al-^ḥyan al-thābitah, namun mereka gagal memberi kefahaman yang menyeluruh sehingga terpaksa kembali ke negeri asal masing-masing. Hamzah Fansuri telah menghasilkan kitab Sharāb al-^ḥAshiqīn bagi memenuhi tuntutan masyarakat Melayu di Aceh pada saat itu berkenaan masalah tasawuf Wujudiyah. Karya ini ditulis dalam bahasa Melayu supaya para pembacanya yang tidak mengetahui bahasa Arab dan Parsi dapat memahami apa yang ingin disampaikan dalam karya ini (Kautsar Azhari Noer 2008: 165).

Sejak dari penerbitan buku Sharāb al-^ḥAshiqīn, fahaman tasawuf Wujudiyah berkembang pesat di Aceh sehinggalah ke daerah-daerah lain di Nusantara, bukan hanya kerana kesungguhan Hamzah Fansuri dan muridnya Syams al-Din Sumatrani tetapi juga kerana dokongan para sultan yang berkuasa pada masa itu. Dokongan ini dimulai sejak zaman pemerintahan Sultan Ala'al-Din (berkuasa antara 1589-1604) sehingga Sultan Iskandar Muda (berkuasa antara 1607-1636). Walau bagaimanapun, penerimaan terhadap fahaman ini menjadi merosot setelah Sultan Iskandar Muda mangkat, dan digantikan oleh Sultan Iskandar Thani (berkuasa 1636-1641) yang telah melantik Nur al-Din al-Raniri (w.1068/1058m), seorang ulama dari Ranir, Gujerat, sebagai Shaykh al-Islam (mufti) di kesultanan Aceh Darussalam. Sultan Iskandar Thani dan al-Raniri sangat menentang doktrin Wujudiyah (Azyumardi Azra 1995:168).

Hamzah al-Fansuri dianggap sebagai pengarang yang sangat produktif menghasilkan karya-karya ilmiah khususnya syair-syair yang sangat banyak, namun rentetan daripada fatwa Nuruddin al-Raniri bahawa ajaran Hamzah Fansuri mengenai wujudiyah dianggap sesat menyebabkan karya-karya beliau dibakar. Akibatnya, tidak banyak karya beliau yang sampai kepada kita sekarang dan jumlah naskhah yang dijumpai pula amat sedikit. Beberapa karyanya yang dijumpai cuma ada tiga iaitu Sharāb al-^ḥAshiqīn, Asrār al-^ḥArifīn dan al-Muntahi (Uka Tjandrasasmita 2008:11). Walaupun cuma tiga, sarjana-sarjana tidak jemu mencari dan menyelongkar khazanah-khazanah yang ditinggalkan oleh Hamzah Fansuri, contohnya seperti Sharāb al-^ḥAshiqīn yang telah banyak dikaji dan diterjemah bagi memudahkan masyarakat memahami kandungannya, walaupun sasaran awal buku ini dikarang hanya untuk Aceh dan Nusantara. Pada akhir abad ke-17, Sharāb al-^ḥAshiqīn telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Jawa bersamaan dengan tersebarnya fahaman wujudiyah di pulau Jawa. Naskhah Sharāb al-^ḥAshiqīn versi Jawa kemudiannya dijumpai di Banten, kepunyaan Sultan Abū al-Mahsin Zayn al-Abidin iaitu Raja Banten dari tahun 1690 sampai 1733 Masihi. Versi Jawa ini telah disalin dan disunting serta diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris oleh Drewes dan Brakel. Versi Sharāb dengan judul lain ialah Zinat al-Muwahhidin

dan *Asrar al-ʿĀshiqīn* dijumpai dalam koleksi Ali Hasymi di bahagian awalnya. Selain itu, di dalam *Zinat al-Muwahhidin* terdapat banyak ayat al-Quran dan Hadith yang mempunyai kesalahan dalam penulisannya serta tidak lengkap perkataannya. Kitab *Sharāb al-ʿĀshiqīn* mengandungi ringkasan ajaran Wahdat al-Wujud Ibn ʿArabī, Sadr al-Dīn al-Qunawī dan Abd al-Karīm al-Jīlī, selain cara mencapai makrifat. Di samping itu kitab ini juga membawa pemikiran akidah Imam Sanūsī yang jelas kelihatan di awal Bab permulaannya (Abdul Hadi 2001:147).

Abdul Hadi (2001: 146) di dalam bukunya *Tasawuf yang Tertindas* mengatakan bahawa naskhah *Sharāb al-ʿĀshiqīn* yang ada sekarang ialah koleksi milik Snouck Hurgronje yang ditemui di Aceh pada akhir abad ke-19 dan sekarang disimpan di Muzium Perpustakaan Leiden. Manakala teks yang lebih lengkap kemudian dijumpai di Banten dan disimpan di tempat yang sama di Leiden. Pada tahun 1933, Doorenbos (seorang ahli akademik Belanda) telah menyalin semula risalah ini kedalam Bahasa Belanda dengan menggunakan kedua-dua naskhah tersebut kerana teks Aceh tidak lengkap. Hasil penyalinan itu tidak memuaskan hati Syed M. Naquib al-Attas sehingga mendorongnya untuk menyalin dan menyunting lagi serta menterjemahkannya ke dalam bahasa Inggeris.

Shaykh Nur al-Dīn al-Ranīri (w. 1658M)

Menurut Azyumardi Azra, banyak kajian dan perbincangan terhadap Nur al-Dīn al-Ranīri telah dilakukan oleh sarjana-sarjana ilmunan Islam, tetapi kebanyakan pengkajian mereka hanyalah tertumpu pada ketokohan beliau dalam bidang sufi, sedangkan dari segi sejarahnya beliau juga merupakan seorang tokoh ulama akidah. Nama sebenar beliau adalah Nur al-Dīn bin ʿAli bin Hasanji al-Hamīd al-Shāfiʿi al-Ashʿarī al-ʿAidrusi al-Ranīri. Beliau dilahirkan di Ranir atau Randir, iaitu sebuah bandar pelabuhan di Gujerat. Beliau sangat dikenali sebagai tokoh ulama Nusantara yang datang dari India atau Arab (Azyumardi Azra 1995: 169). Tarikh kelahiran beliau tidak dapat dipastikan secara tepat kerana semua manuskrip yang dikarang oleh beliau tidak pernah langsung menyentuh mengenai tarikh kelahirannya. Begitu juga buku-buku dan kajian yang dikaji mengenai latar diri beliau tetapi apa yang jelas, beliau lahir sekitar abad ke 16 Masihi. Hanya tarikh kedatangan beliau ke Aceh yang diketahui secara tepat, iaitu pada 1637 Masihi (Zakaria Ahmad 1972: 119). Ibunya merupakan seorang Melayu Nusantara tetapi ayahnya adalah dari Hadhrami yang berpindah ke Asia Tenggara dan Asia Selatan. Moyangnya pula merupakan kelahiran dari keluarga Hamid dari Zuhra, iaitu salah satu dari sepuluh keluarga kerabat Quraysh dan al-Ranīri pula datang dari keturunan Humayd yang merupakan tokoh ulama terkemuka di Mekah iaitu murid kepada Mufti Mekah ketika di zamannya iaitu Imam al-Shāfiʿe (Azyumardi Azra 1995: 170).

Al-Ranīri banyak mengikuti jejak langkah bapa saudaranya iaitu Muhammad Jailani, selain jejak langkah tokoh ulama Hadramaut di Yaman. Pendidikan awal beliau bermula di Ranir dan setelah itu beliau melanjutkan pengajiannya ke Hadramaut, namun tempoh pengajiannya tidak dapat dikenalpasti. Sekitar tahun 1620 atau 1621 Masihi, beliau sudahpun berada di Mekah dan Madinah untuk menjalankan ibadah haji di samping menjalin hubungan dengan ulama Nusantara yang lain di sana. Antara guru al-Ranīri yang terkenal di Gujerat adalah Abū Hafs ʿUmar Bin ʿAbdullāh Ba Shaybān al-Tārimi al-Hadramī (Azyumardi Azra 1995: 172).

Dalam beberapa karya beliau, al-Ranīri menunjukkan bahawa beliau sangat mengenali alam Nusantara sekalipun beliau belum pernah menjejakkan kaki ke Nusantara. Berkemungkinan beberapa pengetahuan beliau tentang Nusantara didapati daripada ibunya

yang sememangnya anak kelahiran Nusantara atau juga berkemungkinan beliau mendapat beberapa ilmu daripada bapa saudaranya Muhammad Jailani, yang sering berulang-alik ke Nusantara. Pada tahun 1637, beliau telah dilantik menjadi mufti kerajaan Aceh, sekaligus menunjukkan ketokohan beliau pada ketika itu. Tidak dapat dipastikan tarikh kedatangan beliau ke Nusantara, namun beliau merupakan seorang tokoh yang sangat dikenali di Nusantara sehingga diberi perlindungan oleh kesultanan Aceh sebelum dilantik menjadi Mufti. Beberapa kemungkinan perlu dilihat di sini, sekiranya al-Ranīri sudah dikenali di Aceh bahkan dilantik menjadi Mufti, mengapa beliau tidak pernah menonjolkan dirinya di khalayak ramai pada ketika itu? Kemungkinan yang paling utama ialah kerana sebelum beliau dilantik menjadi Mufti, seorang tokoh Sufi yang sangat kuat berpegang dengan doktrin Wahdat al-Wujūd memegang tampuk pimpinan agama tersebut iaitu Syams al-Din al-Sumatrani. Syams al-Din merupakan tokoh sufi yang terkenal dan merupakan Mufti kerajaan Aceh (sebelum al-Ranīri) yang mendokong kuat doktrin Wahdat al-Wujūd yang dibawa oleh Ibn ʿArabi. Al-Ranīri pula merupakan seorang tokoh akidah yang sangat-sangat menentang doktrin Wahdat al-Wujūd dalam fahaman masyarakat Nusantara pada ketika itu menyebabkan beliau menyepikan diri daripada masyarakat dan kerajaan Aceh ketika itu. Menjelang tahun 1637 Masihi, iaitu selepas Syams al-Din dan Sultan Iskandar Muda meninggal dunia, beliau terus diangkat menjadi Mufti pada ketika itu, lalu memainkan peranannya dalam menentang fahaman-fahaman Wahdat al-Wujūd yang dianggap sesat dan boleh menyesatkan orang awam (Azyumardi Azra 1995: 177). Peranan beliau boleh dianggap seumpama peranan Imam al-Ghazālī ketika zaman penentangan beliau terhadap golongan ahli falsafah Masya'iyun sehingga mengkafirkan Ibnu Sina dan al-Farabi.

Perlantikan Al-Raniri sebagai mufti oleh Sultan Iskandar Thani telah memberi peluang yang baik kepada beliau untuk menentang fahaman Wujudiyah. Sultan telah mengadakan debat secara terbuka antara Shaykh Al-Raniri dengan pengikut Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Sumatrani. Oleh kerana pemimpin-pemimpin aliran tasawuf Wahdat al-Wujūd pada ketika itu tidak begitu handal, sedangkan Al-Raniri merupakan seorang ulama yang sangat tegas dan berani menyebabkan beliau dengan mudah mematahkan hujah pihak lawan dan diterima oleh masyarakat Aceh. Tambahan pula beliau memang menguasai pelbagai cabang ilmu seperti ilmu mantiq, balaghah, fiqh dan ilmu-ilmu lain yang menjadikan beliau sangat mahir dalam berdebat (Wan Mohd Saghir 1999: 4).

Selain kelebihan perlantikan al-Ranīri sebagai mufti dalam usaha menentang fahaman Wujudiyah, beliau juga berusaha menulis berbagai-bagai buku dan kitab. Beliau juga mengeluarkan fatwa pengharaman doktrin ini dan kelihatannya mengarahkan supaya masyarakat pada ketika itu memburu golongan-golongan yang berpegang fahaman ini kerana menganggap mereka sebagai golongan yang sesat (Azyumardi Azra 1995: 177). Selain itu, beliau juga mengeluarkan fatwa terhadap Syams al-Din dan Hamzah Fansuri sebagai golongan Zindiq dan pembuat bid'ah (Abdul Ghafar Don et al. 2008: 169). Malah sepanjang beliau memegang jawatan sebagai mufti, buku-buku yang mempunyai doktrin Wahdat al-Wujūd telah diarahkan supaya dibakar. Beliau meletakkan jawatan sebagai mufti pada tahun 1644 atas sebab-sebab tertentu, antaranya kerana pendirian beliau dalam memerangi golongan Wahdat al-Wujūd mula digugat oleh masyarakat dan pemimpin pada ketika itu.

Karya al-Ranīri yang direkodkan terdapat tidak kurang 29 buah karya yang ditulis sepanjang hidupnya antaranya yang terkenal dan banyak dipelajari adalah al-Şirāṭ al-Mustaqīm. Beliau dilihat banyak menulis ilmu berkaitan dengan keperluan yang sangat dikehendaki di Nusantara pada ketika iaitu ilmu kalam dan Tasawuf. Malah al-Ranīri sendiri jelas menganggap bahawa salah satu masalah besar dalam masyarakat Melayu-Indonesia adalah masalah berkaitan dengan akidah dan keimanan. Oleh kerana itu, beliau berusaha

keras menjelaskan persoalan hakikat Tuhan dan hubungannya dengan alam dan manusia. Beliau juga berusaha menjelaskan isu akidah berasaskan mazhab Ashā'irah seperti dalam permasalahan mengenai perbezaan di antara Tuhan dengan makhluk, asal-usul dunia dalam masa (Muhdath), dan sifat ketuhanan yang mutlak tanpa terbatas dengan sifat manusia. Penglibatan beliau dalam Tariqat Aydarusiyyah yang sangat menekankan aspek keseragaman antara jalan kesufian dan jalan Syariat mempengaruhi penentangan beliau terhadap jalan kesufian yang dibawa oleh Hamzah Fansuri dan Syams al-Din yang dianggap menyeleweng. Berpegang kepada akidah Ashā'irah (yang menentang sebahagian teologi falsafah yang jalannya dirintis oleh Ibn 'Arabi dalam kesufiannya) serta aliran Aydarusiyyah dalam tasawuf menjadikan beliau bersikap keras terhadap pegangan doktrin Wahdat al-Wujūd dalam masyarakat pada ketika itu (Wan Mohd Saghir 1999: 2; Azyumardi Azra 1995: 181). Beliau juga tidak gentar menghukum golongan sufi yang berpegang dengan dotrin Wahdat al-Wujūd sebagai seorang yang kafir dan sesat, bahkan boleh dijatuhkan hukuman bunuh. Beliau juga menganggap golongan ini berpegang dengan akidah banyak Tuhan (polytheism) dan mengatur beberapa perdebatan dalam membincangkan masalah ini (Azyumardi Azra 1995: 182-185).

Antara sumbangan terbesar al-Raniri penulisan kitab hadith dalam bahasa Melayu yang pertama di Asia Tenggara. Kitab hadith ini telah menjadi rujukan dan bahan pembelajaran yang penting kepada para pelajar di Aceh. Walaupun al-Raniri tidak begitu mementingkan penyusunan yang kemas di dalam kitabnya, beliau telah membuat satu metodologi untuk memudahkan orang yang membaca kitabnya melakukan takhrij. Salah satu kelemahan kitab-kitab lama adalah memasukkan hadith-hadith tanpa takhrij dan menyukarkan orang lain yang ingin mentakhrij hadith tersebut. Namun begitu, al-Raniri telah meletakkan asas takhrij dalam kitabnya, menyebabkan pembaca mudah merujuk kepada sumber asal untuk menentukan darjat sesuatu hadith yang disebutkan (Sabri Mohamad, Mohd Akil Muhamed Ali, Sulaiman Muhammad Hasan 2010: 114-113). Hal ini dapat dilihat pada muqaddimah kitabnya, dengan katanya:

Dan aku jadikan pada setiap akhir dari hadith sumber kitabnya dengan dakwat merah, maka seperti berikut: خ bagi Bukhari, م bagi Muslim, ت bagi Turmudhi, ا bagi Imam Ahmad Ibn Hanbal, د bagi Abū Daud, ح bagi Ibn Hibban, ق bagi al-Dār Qutni, ج bagi Ibn Majah, عي bagi Qada'i, ك bagi Hakim, ط bagi Tabrani, مي bagi Daylami, عيم bagi Abū Na'im, في bagi Bayhaqī, ري bagi 'Askari, بع bagi Abū Ya'la, نس bagi Nasa'i, عد bagi Ibn 'Adi, خط bagi Khatib, مة bagi Ibn Khuzaimah, يا bagi Ibn Ubai. Maka semestinya wahai para pelajar hafalkan oleh kamu segala hadith ini serta rujukan kitabnya supaya menjadi penghafal hadith Nabi s.a.w. (Sabri Mohamad, Mohd Akil Muhamed Ali, Sulaiman Muhammad Hasan 2010: 114).

Di samping itu, sumbangan penting al-Raniri dalam keilmuan Islam di Nusantara adalah penulisan beliau dalam ilmu perbandingan agama dalam karyanya Tibyān Fī Ma'rifat al-Adyān. Dalam karya ini beliau membahaskan ilmu berkenaan agama Kristian dan Yahudi, selain membicarakan 72 kelompok sesat yang diutarakan oleh Nabi dalam hadith Baginda s.a.w. Selain itu, beliau juga menulis dalam bidang sejarah seperti karya beliau Bustān al-Ṣalaṭīn yang merupakan karya utama dan antara karya terbesar beliau. Kitab ini membahaskan sejarah Yunani, Arab dan Parsi sebelum zaman kedatangan Islam, termasuk sejarah raja India dan Melayu. Beliau merupakan tokoh terawal yang mengarang kitab sejarah yang terbesar pada zamannya bagi rujukan masyarakat pada ketika itu dan juga merupakan penyusun pertama dalam ilmu Syariat di Nusantara pada zamannya, terutama dalam persoalan fiqh dan akidah (Azyumardi Azra 1995: 188). Sumbangan beliau dalam

bidang fiqh dan ilmu-ilmu Islam dapat dilihat menerusi usaha beliau menulis dalam bentuk artikel-artikel kecil daripada karya *Şirāt al-Mustaqīm* di bawah tajuk-tajuk yang berbeza mengikut topik perbincangan dan mengirimbkannya ke negara-negara lain seperti Kedah. Usaha ini mempercepatkan lagi proses Islamisasi dalam perkembangan dunia Nusantara pada zamannya (Azyumardi Azra 1995: 188).

Selain itu, beliau juga menterjemahkan banyak karya Arab kepada Bahasa Melayu, terutamanya dalam bidang akidah dan hadith supaya masyarakat awam mampu memahaminya dengan lebih jelas. Beliau juga menekankan kepentingan Syariat dalam ajaran Islam dimulai dengan penerapan akidah yang benar kepada masyarakat pada ketika itu. Sebelum kedatangan al-Ranīri, karya Imam al-Nasafi memang ternyata sudah dipelajari dan digunakan oleh ilmuan Islam di Nusantara namun mereka mempelajarinya dalam Bahasa Arab, justeru sukar bagi masyarakat awam untuk memahaminya. Al-Ranīri telah mengambil inisiatif mengarang *Durrat al-Farā'id Bī Sharh al-‘Aqā'id*, yang merupakan terjemahan kepada karya Imam al-Nasafi bahkan memasukkan di dalamnya syarah-syarah bagi memudahkan pemahaman masyarakat pada ketika itu (Azyumardi Azra 1995: 187).

Secara umumnya, al-Ranīri telah memberi sumbangan yang besar kepada perkembangan Ashā'irah di Nusantara, terutama di Aceh pada abad ke 16 dan 17 Masihi. Al-Ranīri meninggal dunia sekitar tahun 1658 Masihi pada 21 September iaitu bersamaan dengan 22 Zulhijjah 1068 Hijrah pada hari Sabtu. Sebelum meninggal dunia, beliau sempat menulis tiga karya berkaitan riwayat hidup beliau dan masalah-masalah yang dihadapi oleh umat Melayu Islam (Azyumardi Azra 1995: 179-180).

Abd al-Rauf al-Fansuri al-Sinkli (w. 1693M)

Nama sebenar beliau adalah Abd al-Ra'uf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Sinkli. Beliau merupakan seorang ulama Melayu yang berasal dari Fansur, Singkel di Wilayah Barat Laut Aceh. Tarikh kelahiran beliau tidak dapat dikenalpasti secara tepat, namun sebahagian pandangan menyatakan ia adalah sekitar 1615 Masihi. Moyangnya al-Sinkli berasal dari Parsi (Iraq) yang datang ke Nusantara sekitar abad pemerintahan kerajaan Samudera-Pasai iaitu pada abad ke-13 Masihi lalu menetap di Fansur iaitu sebuah bandar pelabuhan yang terpenting di Sumatera Barat. Beliau dikatakan mempunyai hubungan kekeluargaan dengan Hamzah Fansuri tetapi tidak dapat dipastikan secara tepat sejauh mana hubungan tersebut (Fairuzah Basri, Salmah Ahmad & Mohd Syukri Yeoh 'Abdullāh 2011: 181; Azyumardi Azra 1995: 189-190).

Al-Sinkli mendapat pendidikan awalnya di Singkel iaitu daripada bapanya sendiri dan beberapa gurunya yang lain. Bapanya merupakan seorang ulama yang mempunyai pondok pengajian di tempatnya yang telah menarik minat masyarakat sekitar. Terdapat kemungkinan beliau menuntut ilmu di Fansur kerana ia merupakan pusat ilmu dan perhimpunan ulama dari Nusantara, Asia Barat dan Asia Selatan. Setelah itu beliau menyambung pengajian ke Banda Aceh, dan menuntut ilmu dengan tokoh Sufi iaitu Syams al-Din al-Sumatrani. Sekitar tahun 1642 Masihi, al-Sinkli menjejakkan kaki ke Tanah Arab yang mana pada tahun yang sama, pertikaian mengenai doktrin Wahdat al-Wujūd sedang hangat diperdebatkan pada ketika itu. Dalam masalah pertelingkahan doktrin Wahdat al-Wujūd, al-Sinkli kelihatan mengambil sikap berkecuali dan tidak mengambil bahagian dalam pertelingkahan tersebut, malah berusaha membebaskan dirinya daripada terperangkap dalam kontroversi yang tercetus. Sungguhpun begitu, beliau tidak menentang ajaran Hamzah Fansuri dan Syams al-Din, dan tidak juga mengkritik ajaran yang dibawa Al-Ranīri.

Beliau hanya mengkritik tindakan al-Ranīri dalam melaksanakan proses pembaharuan agama (Braginsky 1998; 474; Azyumardi Azra 1995: 191).

Pada tahun 1642, al-Sinkli belayar menuju ke Tanah Arab untuk menuntut dengan beberapa orang ulama. Antara negara-negara yang telah dijelajah beliau untuk menuntut ilmu ialah Doha (Teluk Parsi), Yaman, Jeddah, Mekah dan Madinah. Di Doha, antara guru beliau adalah Abd al-Qādir al-Mawrīr, kemudian beliau berhijrah ke Yaman dan menuntut dengan beberapa orang ulama antaranya Ibrahim bin Muhammad bin Ja^cmān, Ibrāhim bin ^cAbdullāh bin Ja^cmān, Qaḍi Ishāq bin Muhammad bin Ja^cmān. Antara guru beliau di Jeddah pula adalah Abd al-Qādir al-Barkhalī, di Mekah pula Ali bin Abd al-Qādir al-Ṭabarī dan beberapa orang ulama lain di Haramayn, manakala di Madinah pula Ahmad al-Qushashī dan Ibrahim al-Kurani. Antara bidang ilmu yang dipelajari beliau adalah ilmu tasawuf, Ilmu Kalam, Fiqh, Hadith dan lain-lain. Sekembalinya beliau ke tanahair sesudah gurunya al-Qushashī meninggal dunia iaitu sekitar tahun 1661, raja yang memerintah pada masa itu ialah seorang wanita iaitu Sultanah Shafīyyat al-Din. Pada asalnya beliau mendokong pendirian al-Ranīri dalam masalah takfir terhadap penganut tasawuf Wahdat al-Wujūd, namun kemudian beliau berpaling kepada pegangan yang dibawa oleh Shaykh Sayf al-Rijal serta mendokong penentangan terhadap al-Ranīri. Beliau kemudian dilantik oleh Sultanah tersebut untuk memegang jawatan sebagai Qadhi al-^cĀdil atau Mufti menggantikan Shaykh Sayf al-Rijal sesudah kewafatannya (Abdul Hadi WM 2006: 241-242; Azyumardi Azra 1995: 198-199).

Sepanjang hidup beliau, beliau sempat menulis 22 buah kitab dalam berbagai disiplin ilmu seperti fiqh, tafsir, tasawuf dan ilmu kalam yang ditulis dalam Bahasa Arab dan Bahasa Melayu. Antara karya beliau adalah seperti Lisān al-Jawīyyāt al-Samatraiyyah iaitu sebuah kitab berbahasa Melayu yang ditulis dengan dibantu oleh dua orang guru Bahasa Melayu. Manakala kitab Mir'at al-Ṭullāb Fī Tasyil Ma^crifat al-Ahkām al-Syar^ciyyah Li al-Mālikī al-Wahhāb puladitulis atas permintaan Sultanah Shafīyyat al-Din. Kitab ini membahaskan tentang fiqh dari sudut mu^camalah termasuk dari sudut politik, sosial, ekonomi, dan agama. Selain itu, terdapat sebuah kitab fiqh karangan beliau yang berjudul Kitab al-Farāīḍ yang kemudiannya menjadi rujukan pada abad terkemudian. Al-Sinkli juga terkenal sebagai ulama yang hebat dalam bidang tafsir. Beliau antara ulama pertama di zamannya yang menulis kitab tafsir al-Quran yang lengkap dalam Bahasa Melayu selaras dengan keperluan masyarakat pada ketika itu. Tafsir yang telah dikarang oleh beliau tersebut berjudul Turjumān al-Mustafid yang ditulis sepanjang berada di Aceh, namun sebahagian sarjana seperti Hasjmi berpendapat tafsir ini ditulis ketika beliau di India. Walau bagaimanapun tafsir ini telah mendapat tempat di mata masyarakat sehingga hampir tiga abad, di samping merupakan kitab tafsir dalam Bahasa Melayu dan dianggap sebagai terjemahan yang lengkap kepada al-Quran, sehinggalah pertengahan abad ke-13 barulah muncul beberapa buah kitab tafsir yang lain di Nusantara. Al-Sinkli juga tidak kurang kehebatannya dalam ilmu hadith. Beliau telah mengarang dua buah kitab hadith yang penting, iaitu pertama terjemahan kitab berjudul Hadīth Arba^cin karya Imam al-Nawawī yang ditulis oleh beliau atas permintaan Sultanah iaitu Sharh Laṭīf ^cAlā Arba^c Hadīthan Li al-Imām al-Nawawīy. Kitab yang kedua pula berjudul al-Maw^cīzah al-Bādi'ah yang membicarakan mengenai hadith qudsi.

Al-Sinkli juga ada mengarang kitab dalam ilmu tasawuf yang jelas menolak pemikiran aliran tasawuf Wahdat al-Wujūd. Dalam karya Kifāyat al-Muhtajīn Ilā Masyrab al-Muwahhidīn al-Qā'ilin Bi Wahdat al-Wujūd, beliau mempertahankan sifat keesaan Allah s.w.t dan menafikan segala hak makhluk untuk menyerupai atau menyamai sifat Allah s.w.t. Beliau menolak aliran yang mempertahankan emanasi Allah s.w.t terhadap makhluk-Nya. Dalam kitab ini juga beliau telah mengemukakan beberapa hujah mantiqiyah (logik dan rasional)

yang menolak pandangan golongan yang mengatakan bahawa tuhan menyerupai makhluk hasil dari emanasi tersebut.

Selain itu, penulisan al-Sinkli dalam bidang tasawuf boleh didapati dalam karangan beliau yang bertajuk *Daqā'iq al-Hurūf* yang menjelaskan pentafsiran terhadap ungkapan-ungkapan Ibn Arabi yang bersifat pantheism, sekaligus membersihkan nama Ibn Arabi (Azyumardi Azra 1995: 201-206). Karya-karya lain yang dikenal pasti dikarang oleh al-Sinkli ialah seperti terjemahan *Tafsir Baidhawi*, *Umdat al-Muhtajin Ilā Suluk Maslak al-Mufradin*, *Tanbih al-Māsyi al-Mansub Ilā Ṭarīq al-Qusyasyi*, *Bayān al-Arkān*, *Bidāyah al-Bālighah*, *Sullam al-Mustafiddin*, *Syair Makrifat*, *Al-Ṭarīqah al-Syāṭariyyah* dan lain-lain (Fairuzah Basri, Salmah Ahmad & Mohd Syukri Yeoh *Abdullāh* 2011: 182).

Antara sumbangan al-Sinkli yang terbesar dalam ilmu syariat dan tasawuf adalah, dalam kebanyakan penulisannya, beliau telah berjaya menggabungkan dan menyelaraskan hubungan di antara kedua-duanya. IHal ini dapat dilihat dalam penulisan beliau yang bertajuk *Kifāyat al-Muhtajin Ilā Masyrab al-Muwahhidin al-Qā'ilin Bi Wahdat al-Wujūddan Daqā'iq al-Hurūf* yang menyatakan bahawa asas kepada tasawuf adalah syariat. Tanpa syariat, maka tasawuf tidak bermakna. Ciri yang paling penting dalam pemikiran al-Sinkli adalah gabungan atau penyelarasan di antara akidah dan tasawuf sebagai asas bagi seseorang mencapai makrifat Allah s.w.t iaitu yang disebut sebagai neo-Sufisme yang meletakkan tasawuf seiring dengan Syariat dan dengan Syariat sahajalah seorang sālik boleh mencapai tingkatan haqīqah yang sebenar (Abdul Hadi W.M 2006: 243; Azyumardi Azra 1995: 208). Sikap al-Sinkli lebih menjurus kepada mendamaikan dua pihak yang bertentangan melalui jalan hakikat ilmu yang sebenar selaras dengan sikap gurunya Ibrahim al-Kurani yang tidak terus melabelkan kekafiran bagi golongan yang tidak mengikut alirannya. Walaupun ada pandangan yang tidak disetujui oleh beliau, beliau tidak bersifat radikal dalam menentangnya sebagaimana yang dilakukan oleh al-Al-Ranīri sehingga menghukumkan kafir dan boleh dibunuh bagi para penganut aliran tasawuf Wahdat al-Wujūd yang sesat.

Selain sumbangan beliau dalam aliran tasawuf dan syariat, al-Sinkli juga merupakan seorang ulama yang juga memberikan sumbangan kepada aliran Ashā'irah di seluruh Nusantara. Walaupun beliau tidak terkenal sebagai ulama kalam, namun jasa beliau tidak kurang besarnya dalam mengembang dan menyebarkan pemikiran Ashā'irah sesudah Nuruddin Al-Ranīri. Pemikiran akidah Ashā'irah beliau jelas terlihat dalam penulisan beliau yang bertajuk *Umdat al-Muhtajin Ilā Suluk Maslak al-Mufradin*. Kitab *Umdat al-Muhtajin* merupakan sebuah kitab yang dihasilkan pada abad ke 17 M oleh al-Sinkli yang telah menarik minat sebahagian besar para pengumpul dan penulis kitab. Setakat ini terdapat sebanyak 50 naskhah salinan manuskrip kitab ini yang terkumpul di beberapa perpustakaan dan sebahagiannya didapati berada dalam koleksi peribadi, antaranya adalah Perpustakaan Negara Malaysia (PNM), Kuala Lumpur, Perpustakaan Universiti Malaya (UM), Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI), Perpustakaan Universiti Leiden, Belanda, Perpustakaan Diraja (Royal Library), Berlin dan Perpustakaan Nasional Paris, Perancis. Koleksi peribadi yang ditemui ialah daripada beberapa individu di Aceh, khususnya di Singkel seperti yang dimiliki oleh Shamsul Anwar dari Banda Aceh, Sumatera, Indonesia. Beliau memiliki tiga naskhah manuskrip *Umdat al-Muhtajin*. Koleksi kedua ialah koleksi peribadi Ali Hasjimi di Banda, Aceh. Beliau memiliki satu naskhah dan diberi kod pengenalan NO. 09/NKI/YPAH/92 (Fairuzah Basri, Salmah Ahmad & Mohd Syukri Yeoh *Abdullāh* 2011: 174).

Kitab *Umdat al-Muhtajin* (Fairuzah Basri, Salmah Ahmad & Mohd Syukri Yeoh *Abdullāh* 2011: 174-175) membicarakan mengenai beberapa dimensi (bidang) Islam yang

dipecah kepada tujuh bab. Bab pertama dimulai perbahasan akidah Islam yang membicarakan serta menghurai sifat 20 sebagaimana yang diasaskan oleh Imam al-Sanūsī mengikut aliran Ashā'irah yang merangkumi sifat yang wajib dan mustahil bagi Allah s.w.t. Pada awal bab al-Sinkli (t.th) menyebutkan:

Maka inilah dua puluh sifat yang wajib bagi Haqq Ta'āla, maka segala sifat yang tersebut itu sekaliannya terbahagi ia kepada empat bahagi, pertama sifat nafsiiyah namanya iaitu wujud. Kedua, sifat salbiyyah namanya iaitu lima kemudian daripada sifat wujud itu yakni daripada qidam datang kepada sifat wahdāniyyah. Ketiga, sifat ma'āniy namanya iaitu tujuh yang kemudian daripada sifat salbiyyah yang tersebut itu, yakni daripada sifat qudrat datang kepada sifat kalam. Keempat sifat ma'nawiiyyah namanya iaitu tujuh yang kemudian daripada sifat ma'āniy yang tersebut itu yakni daripada sifat qadir datang ke sifat mutakallim. Wallahu a'lam.

Muhammad Yusuf al-Makassari (m. 1699M)

Nama sebenar beliau ialah Muhammad Yusuf bin Abdullah Abū al-Mahasin al-Taj al-Khalwati al-Makassari yang lebih dikenali di Sulawesi sebagai 'Tuanta Salamaka ri Gowa' yang bermaksud 'guru kami yang agung dari Goa'. Beliau dilahirkan di Goa pada tahun 1627 Masihi mengikut sebahagian pendapat (Azyumardi Azra 1995: 211). Menurut kebanyakan sumber yang lain pula, al-Makassari lahir pada tahun 1626 Masihi di Gowa, Makassar, Sulawesi Selatan, Indonesia. Beliau lahir dalam masyarakat yang penuh dengan cabaran dan kerumitan, termasuk situasi perang dengan kerajaan Sulawesi Selatan yang lain, persaingan melawan Belanda dalam isu perdagangan dan suasana keagamaan pada masa tersebut yang bercampur baur antara kepercayaan kuno dan kepercayaan Islam (Abū Hamid 2005: 79). Keluarga beliau mempunyai hubungan yang rapat dengan Kerajaan Gowa dan beliau dibesarkan sebagai seorang bangsawan dalam lingkungan kerajaan. Menurut Dangor (1994: 19), ibu beliau, Siti Aminah, mempunyai hubungan keluarga dengan kerajaan Gowa sedangkan ayah beliau, Abdullah mempunyai hubungan keluarga dengan Sultan 'Ala al-Din dari Makassar.

Ketika kecil, beliau dididik dengan ajaran-ajaran Islam bermula dengan pengajian al-Quran dan seterusnya disiplin ilmu yang lain seperti bahasa Arab, fiqh, tawhid dan tasawuf, walaupun pada ketika itu suasana masyarakatnya masih mencampuradukkan kepercayaan kuno dengan kepercayaan Islam. Ketika berusia 15 tahun, beliau telah menyambung pengajiannya dengan Jalal al-Din al-Aydid, iaitu gurunya dari Aceh selama beberapa tahun. Oleh kerana tidak puas dengan ilmu yang didapatinya, beliau berhasrat untuk menuntut ilmu di pusat-pusat pendidikan Islam di luar negeri (Abū Hamid 2005: 86-89). Sekembalinya beliau dari menuntut ilmu, beliau telah berkahwin dengan anak Sultan Gowa, 'Ala al-Din yang dikenali sebagai Mangarangi Daeng Maurabiya. Setelah itu beliau berhijrah ke Tanah Arab pada tahun 1644 Masihi untuk menyambung pengajiannya dengan menaiki kapal lalu singgah di Banten, dan seterusnya ke Aceh. Ketika di Banten lagi beliau telah mendengar mengenai Nuruddin al-Ranīri lalu menanam niat untuk belajar dengannya. Dalam tahun yang sama juga diriwayatkan bahawa al-Ranīri meninggalkan Aceh menuju ke tanah kelahirannya semula lalu mereka bertemu di Aceh dan beliau mengikut al-Ranīri menuju ke India lalu menuntut dengan guru al-Ranīri. Dari Gujerat beliau berangkat menuju ke Timur Tengah iaitu ke Zabid, Yaman dan menuntut ilmu dengan Shaykh Muhammad bin Abd al-Baqi al-Naqsyabandi, Sayyid Ali al-Zabidi dan Muhammad bin al-Wajih Al-Sa'di al-Yamani.

Setelah itu beliau berangkat ke Mekah dan Madinah untuk mempelajari ilmu-ilmu Islam. Dalam pada itu Azyumardi menyebutkan bahawa waktu beliau menuntut ilmu di Mekah dan Madinah, jarak waktu pengajian beliau tidak jauh dengan waktu semasa l-Sinkli menuntut di sana. Malah besar kemungkinan juga menurut Azyumardi, guru-guru al-Makassari juga merupakan guru-guru kepada al-Sinkli yang mana antara kalangan guru mereka yang didapati sama adalah al-Qushashi, Ibrahim al-Kurani dan Hasan al-A'jami yang menjadikan sanad ilmu daripada dua orang tokoh ulama Ashā'irah ini sebahagiannya berdasarkan sumber dari jalur yang sama.

Al-Makassari sangat dipercayai oleh Ibrahim al-Kurani sehingga beliau disuruh menyalin kitab *Durrat al-Fakhīrah* dan *Risālah Fī al-Wujūd* karangan Nur al-Din al-Jami. Al-Makassari juga menyebutkan beberapa orang guru-guru beliau di Mekah dan Madinah antaranya, Muhammad Mazrū^c al-Madani, Abd al-Karim al-Lahurī, Muhammad Murāz al-Syami, Muhammad Mirzā bin Muhammad al-Dimashqī, Muhammad bin ^cAbd al-Bāqī dan lain-lain. Setelah tamat menuntut ilmu di Mekah dan Madinah, al-Makassari berhijrah pula ke Damsyiq setelah disarankan oleh al-Qushashi supaya berguru dengan sahabat karibnya, Ayub bin Ahmad bin Ayub al-Khalwati iaitu seorang ulama muhaddith yang terkenal di Syria. Pendidikan al-Makassari di Tanah Arab merangkumi berbagai disiplin ilmu seperti tasawuf, hadith, tafsir, fiqh, kalam dan lain-lain. Beliau kemudian berhijrah pula ke Istanbul untuk menyambung pengajiannya (Abū Hamid 2005: 91-95; Dangor 1994: 20; Azyumardi Azra 1995: 211-220).

Tidak dapat dikenalpasti pada tahun berapa al-Makassari kembali ke Nusantara. Sebahagian pendapat seperti Van Bruinessen mengatakan beliau kembali ke Nusantara pada tahun 1672 menjadikan tahun pengajiannya di Tanah Arab hampir 20 hingga 28 tahun. Menurut sebahagian sarjana seperti Hamka, al-Makassari ketika dalam perjalanan pulang ke Nusantara, telah singgah di Sulawesi Selatan sebelum berhenti di Banten (Azyumardi Azra 1995: 231-232). Manakala sebahagian yang lain berpendapat beliau menetap terus di Banten dan tidak kembali ke tanahairnya di Gowa (Abū Hamid 2005: 95). Di Makassar pula beliau mempunyai murid-murid yang ditinggalkan seperti Nur al-Din bin Abd al-Fatah, Abd al-Basyir al-Darir dan Abd al-Qadir Karaeng Jenong yang secara tidak langsung menunjukkan bahawa beliau pernah kembali ke Makassar setelah pulang dari Mekah dan Madinah. Ketika di Banten, beliau telah berkahwin dengan anak kepada Sultan Ageng Tirtayasa, sekaligus meletakkan beliau dalam suasana sosio-politik yang kukuh. Di samping itu beliau juga telah dilantik menjadi anggota Dewan Penasihat Sultan yang paling kuat berpengaruh. Di Banten, beliau mula mengajarkan segala ilmunya dan tidak kurang juga menulis beberapa karya beliau yang menjadi rujukan utama di sana (Azyumardi Azra 1995: 231-232).

Setelah itu, ketika beliau di bawah kekuasaan Sultan Ageng, iaitu sekitar tahun 1680 Masihi, muncul konflik politik dalam kerajaan Banten di antara Sultan Ageng dan Sultan Muda, Abunazzar Abdul Kahar, atau Sultan Haji. Ketegangan antara mereka disebabkan oleh perbezaan pendapat dalam menyebelahi Belanda. Sultan Ageng sangat menentang peranan Belanda dalam urusan kerajaan Banten, sedangkan Sultan Haji menyokong kedudukan Belanda di sana. Pada awal tahun 1682 Masihi, konflik tersebut akhirnya berubah menjadi perang antara kedua belah pihak. Al-Makassari yang telah mempunyai kedudukan dan peranan penting dalam kerajaan Banten memutuskan untuk menyokong Sultan Ageng dalam konflik tersebut. Dalam perbalahan tersebut pihak Sultan Ageng terpaksa menghadapi dua lawan iaitu Sultan Haji dan Belanda yang cuba memanfaatkan keadaan tersebut untuk menguasai daerah Banten yang pada ketika itu merupakan salah satu pusat perdagangan yang terpenting di Indonesia. Setelah Belanda menyerang daerah kekuasaan Sultan Ageng, beliau terpaksa melarikan diri ke daerah pergunungan selatan Jawa Barat

dengan al-Makassari dan pasukannya. Pergolakan peperangan yang berlaku di antara Belanda dan Sultan Ageng telah meruncing sehingga membawa kepada penangkapan Sultan Ageng dan dibuang ke Batavia. Peperangan diteruskan dengan pimpinan al-Makassari dengan strategi peperangan gerila di seluruh wilayah Jawa Barat hinggalah berakhirnya dengan penangkapan al-Makassari oleh pihak Belanda. Pada September 1684 Masihi, beliau telah dibuang ke Sri Lanka bersama dengan kedua-dua isterinya serta 12 orang muridnya (Azyumardi Azra 1995: 221-226). Al-Makassari meninggal dunia di Tanjung Harapan pada 22 Mei 1699 dan dikuburkan di Faure di kawasan bukit False Bay, yang kemudiannya dipindahkan ke Lakiung atas permintaan Sultan Gowa pada 1705 Masihi (Abū Hamid 2005: 111; Dangor 1994: 21; Azyumardi Azra 1995: 231-232). Menurut Dangor (1994: 146) pula, jenazah al-Makassari masih lagi berada di Afrika Selatan iaitu di Tanjung Harapan dan makamnya kini menjadi tumpuan orang ramai kerana dianggap mempunyai karamah.

Dari segi sumbangan keilmuan, Al-Makassari telah mengarang beberapa buah kitab yang merangkumi berbagai bidang ilmu, antaranya berjudul al-Saylaniyyah (Ceylon) dan Safiinat al-Najah. Dalam bidang tasawuf, al-Makassari menolak pemikiran Wahdat al-Wujūd seperti yang dibawa oleh Hamzah Fansuri dan muridnya Syams al-Din al-Sumatrani dan juga konsep al-hulul. Meskipun menurut beliau seorang manusia mampu masuk ke dalam kewujudan Tuhan, tetapi seorang manusia adalah tetap dalam hakikatnya sebagai manusia dan Tuhan tetap dalam hakikatnya sebagai Tuhan, manusia tidak mampu mencapai hakikat Zat Tuhan. Menurut beliau, Tuhan tidak menyerupai langsung dengan mana-mana makhluk dan berpegang dengan konsep Wahdat al-Shuhūd. Sumbangan al-Makassari dalam ilmu akidah aliran Ashā'irah tidak kurang hebatnya. Beliau merupakan seorang yang sangat mematuhi doktrin Ashā'irah dengan menekankan konsep rukun iman yang enam. Dalam persoalan takdir, beliau menolak pemikiran Jabariyyah dan berpendapat bahawa takdir manusia semuanya adalah kehendak dan ketentuan Ilahi. Namun hal ini tidak harus mematahkan sikap manusia untuk terus berusaha dan menyerah bulat-bulat semata-mata hanya kepada Allah s.w.t. Bahkan manusia tidak harus langsung menyalahkan Allah s.w.t di atas segala perbuatan-perbuatan buruk mereka dan akibat daripada perbuatan tersebut. Selain itu beliau juga menekankan tentang wujudnya ayat muhākamāt dan mutashābihāt. Menurut beliau, mereka yang sering mencari-cari atau sering bertanya-tanya makna hakikat ayat mutashābihāt seolah-olah tidak berkeyakinan penuh kepada Allah s.w.t. Hanya mereka yang menerima ayat mutashābihāt seadanya dianggap berada di atas landasan yang benar dan mampu mencapai rahmat dari Allah s.w.t (Azyumardi Azra 1995: 232-237).

Bagi seorang sufi yang ingin menempuh jalan tasawuf, al-Makassari sentiasa mengingatkan bahawa orang-orang yang menjalani tasawuf tetapi mengabaikan syariat, hakikatnya mereka adalah dari kalangan Zindiq. Beliau menegaskan (Azyumardi Azra 1995: 237):

Hendaklah diketahui bahawa ketaatan syariat tanpa tasawuf adalah umpama tubuh tanpa jiwa (roh), sedang keasyikan tasawuf tanpa syariat adalah umpama jiwa tanpa tubuh.

Oleh itu al-Makassari sangat menekankan bahawa setiap individu yang ingin menempuh jalan tasawuf harus mengamalkan kesemua ajaran syariat sebelum mereka memasuki tasawuf kerana tanpa syariat, jalan yang ditempuhnya itu bukanlah jalan yang benar seumpama orang Zindiq.

Shaykh Muhammad Nafis al-Banjari (m. 1812M)

Nama sebenar beliau sebagaimana yang dinyatakan sendiri dalam kitabnya al-Durr al Nafis ialah Muhammad Nafis bin Idris bin Hussain al-Banjari (1927: 3). Menurut Tim Sahabat (2010: 5), nama penuh beliau adalah Muhammad Nafis al-Banjari bin Idris bin Husein bin Ratu Kasuma Yoda bin Pangeran Kasuma Negara Bin Pangeran Dipati bin Sultan Tahilillah bin Sultan Saidullah bin Sultan Inayatullah bin Sultan Musta'in Billah bin Sultan Hidayatullah bin Sultan Rahmatullah bin Sultan Suriansyah bin Raja Pangeran Mangkubumi. Beliau lahir pada tahun 1735 Masihi, di Kota Martapura, Kalimantan Selatan, Indonesia. Tahun kematiannya masih lagi tidak dapat dikenal pasti secara tepat oleh mana-mana para pengkaji pun, walau bagaimanapun terdapat pandangan yang mengatakan bahawa beliau telah dikebumikan di Kelua. Latar belakang beliau dari kalangan keluarga bangsawan yang mempunyai hubungan dengan kesultanan Banjar. Silsilah keturunannya mempunyai sanad yang bersambung sehingga Sultan Suriansyah (1527-1545M) iaitu sultan yang memerintah hampir 2 dekad semasa abad ke-16 Masihi (Tim Sahabat 2010: 5; Azyumardi 1992: 508). Beliau hidup semasa tiga pemerintahan Sultan Banjar, iaitu Sultan Tahlilullah XIV (1707-1745M), Sultan Tamjidullah XV (1745-1778M) dan Sultan Tahmidullah XVI (1778-1808M) (H. Ahmadi 2001: 23). Menurut Maimunah (2008: 40), Shaykh Muhammad Nafis al-Banjari telah diambil oleh Sultan Tahmiddillah (1700-1734M) sebagai anak angkat baginda kerana beliau seorang yang pintar dan mampu membaca al-Quran pada usia tujuh tahun. Beliau juga hidup sezaman dengan Shaykh Muhammad Arsyad bin ʿAbdullāh al-Banjari dan kedua-duanya pernah belajar di Makkah dan Madinah (Azyumardi 1995: 255-256). Beliau kemudiannya telah dihantar ke Tanah Haram untuk mendalami ilmu agama. Beliau telah berguru dengan ramai guru-guru terkemuka antaranya ialah Shaykh ʿAbd Allāh s.w.t Hijazi as-Sharqawi al-Miṣrīyy, Mawlana Shaykh Siddiq ibn Umar Khan, Mawlana Shaykh Abd al-Rahman Ibn Abd al-Aziz al-Maghribi al-Amri, Saiyyidi Mustafa ibn Kamal al-Din al-Bakri, Mawlana Shaykh Muhammad ibn ʿAbd al-Karim al-Samman, Shaykh Yusuf al-Aruzi al-Miṣrī dan Shaykh Yusuf Abū Dharrāh al-Miṣrī dan ramai lagi. Beliau menuntut dalam pelbagai cabang ilmu Islam, seperti tafsir, fiqh, hadis, usuluddin, dan tasawuf. Dalam semua bidang ilmu yang dipelajarinya tersebut, bidang tasawuf yang paling digemarinya. Justeru, beliau telah menghabiskan banyak masa mendalami kitab-kitab tasawuf dan berguru dengan guru-guru tasawuf. Antara guru sufinya ialah Shaykh ʿAbdullāh bin Hijazi al-Sharqawi, Shaykh Siddiq bin ʿUmar Khan, Shaykh Muhammad bin ʿAbd al-Karim Saman al-Madani (Wan Muhammad Wan Ali 1973: 37; Hawash 1980: 107-109). Beliau akhirnya pulang ke tanah air pada zaman pemerintahan Sultan Tahmidillah II (1778-1801M).

Beliau adalah pengikut mazhab Shāfiʿī dalam bidang fiqh, Ahli Sunnah Waljamaah dengan mengikuti Imam Abū Ḥasan al-Ashʿarī dalam akidah dan bertariqat dengan pelbagai tariqat seperti Qadariyyah (disandarkan pada Shaykh Abd al-Qadir al-Jailani), Shatariyyah (Shaykh ʿAbdullāh al-Shatari), Naqshabandiyyah (Baha'uddin al-Naqshabandi), al-Khalwatiyyah atau juga dikenali sebagai Anfasiyyah dan Samaniyyah yang dibawa oleh Shaykh Muhammad bin Abdul Karim Saman al-Madani. Kesemua ulama yang diikuti alirannya oleh al-Banjari ini disebut dalam kitabnya Durr al-Nafis (al-Banjari 1927: 38):

Di negeri Banjar tempatnya jadi. Mekah tempat diamnya. Shāfiʿī akan mazhabnya, iaitu pada fiqh. Ashʿari i'tiqadnya iaitu pada Usuluddin. Junayd ikutannya iaitu pada ilmu tasawuf. Qadariyyah tariqatnya, Shatariyyah pakaianya. Naqshabandiyyah amalannya, Khalwatiyyah makanannya, Samaniyyah minumannya.

Disebabkan Shaykh al-Banjari begitu mahir dalam ilmu tasawuf dan menyertai pelbagai tariqat tasawuf serta menguasai ilmu tasawuf, beliau akhirnya telah diberi ijazah

atau kebenaran daripada guru-gurunya untuk mengajar ajaran Islam dan membimbing ilmu tasawuf kepada masyarakat Islam. Kebenaran ini sekaligus melayakkan beliau digelar Shaykh dan murshid kerana kebolehannya dalam bidang tariqat sufi dan furu^cnya (Wan Muhammad Shaghir 2000: 48)

Shaykh Nafis al-Banjari merupakan seorang ahli tasawuf yang telah berguru dengan ramai guru sufi yang masyhur dan menceburi dirinya dalam pelbagai tariqat sufi seperti Naqsyabandiyyah, Qadiriyyah, Shattariyyah, Khalwatiyyah Sammaniyyah dan Khalwatiyyah Sharqawiyyah. Sungguhpun begitu, silsilah beliau dalam tariqat Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah dan Shattariyyah tidak dapat ditemui secara tepat kecuali dalam tariqat Khalwatiyyah Sammaniyyah dan Khalwatiyyah Sharqawiyyah sahaja, melalui silsilah Shaykh Abd al-Samad dan al-Hajj Yusuf. Melalui silsilah Shaykh Abd al-Samad, perhubungan silsilah Nafis al-Banjari dapat disusur melalui guru-gurunya iaitu Shaykh Sharqawi, Shaykh Siddiq dan Shaykh Umar dengan Shaykh al-Samman dan Sidi Mustafa al-Bakri. Shaykh al-Samman guru kepada Shaykh Sharqawi dan Shaykh Umar, manakala Shaykh Sharqawi anak murid kepada Shaykh Sidi Mustafa al-Bakri. Maka, silsilah tariqat Nafis al-Banjari dapat dilihat menerusi silsilah Shaykh Abd al-Samad iaitu Shaykh Muhammad ibn Shaykh Abd al-Karim al-Samman al-Qadiri (1718-1775M) dari Sidi Mustafa al-Bakri (1688-1749M) dari Shaykh Abdul Latif dari Shaykh Mustafa Efendi al-Edirnewi dari Shaykh Ali Efendi dari Shaykh Ismail al-Jarawi dari Sidi Muhyi'ddin al-Qastamuni dari Shaykh Halabi dari Pir Muhammad al-Azbakhani dari Shaykh Abū Zakaria al-Shirwani al-Bakuni dari Pir Sadru'ddin, Shaykh Izzuddin, Shaykh Muhammad Mir al-Khalwati, Pir Umar al-Khalwati dari Muhammad al-Balisi dari Shaykh Abū Ishaq Ibrahim al-Zahid al-Kilani dari Shaykh Jamaluddin al-Ahuri dari Shaykh Shihabuddin al-Tabrizi dari Shaykh Ruknuddin Muhammad al-Nahhas, Shaykh Qutbuddin al-Abhari dari Shaykh Abū Najib al-Suhrawardi dari Shaykh Umar al-Bakri dari Shaykh Wajihuddin al-Qaqiti dari Shaykh Muhammad al-Bakri dari Shaykh Muhammad al-Dinawari dari Sidi Mumshad al-Dinawari dari Sidi al-Junayd al-Baghdādī dari Sidi al-Sari al-Saqati dari Sidi Ma^cruf al-Karkhi dari Sidi Dawud al-Ta'i dari Sidi Habib al-'Ajami dari Sidi al-Ḥasan al-Basri dari Sayyiduna Ali ibn Abi Talib dari Nabi Muhammad s.a.w. Seterusnya, silsilah tariqat beliau juga dapat dilihat menerusi al-Hajj Yusuf, iaitu Shaykh 'Abdullāh ibn Hujazi al-Sharqawi dari Ustaz Muhammad ibn Salim al-Hafni dari Sidi Mustafa al-Bakri dari Shaykh Abdul Latif al-Halabi dari Mustafa Efendi al-Edirnewi dari Shaykh Qarah Bash dari Shaykh Ismail al-Harawi dari Shaykh Umar al-Fuadi dari Shaykh Muhyiddin al-Qastamuni dari Khairuddin al-Wiqadi dari Shaykh Jalabi dari Muhammad ibn Baha'uddin al-Shirwani dari Shaykh Yahya al-Bakuri dari Sadruddin al-Jilyani dari Al-Hajj 'Izzuddin dari Muhammad Amir al-Khalwati, Umar al-Khalwati dari Muhammad al-Khalwati dari Ibrahim al-Zahid al-Kilani dari Jamaluddin al-Tabrizi dari Shihabuddin Muhammad al-Shirazi dari Ruknuddin Muhammad al-Nahhas dari Qutbuddin al-Abhari dari Abū najib al-Suhrawardi dari Umar al-Bakri dari Wajihuddin al-Qadi dari Muhammad al-Bakri dari Muhammad al-Dinawari dari Mumshad al-Dinawari dari Imam Abū al-Qāsim dari Al Sari al-Saqati dari Abū Mahfuz Ma'ruf al-Karkhi dari Dawud al-Ta'i dari Habib al-Ajami dari Ḥasan al-Basri dari Ali ibn Abi Talib dari Rasulullaha.s.w. (Wan Muhammad Wan Ali 1973: 37-45).

Shaykh Muhammad Nafis al-Banjari juga telah mengarang beberapa buah kitab, Antara kitab beliau yang terkenal adalah Durr al-Nafis (mutiara yang indah) iaitu sebuah kitab tulisan Jawi yang telah dikarang pada tahun 1785 Masihi. Kitab ini membuktikan sumbangan besar beliau terhadap pemikiran Ashā^crah di Nusantara yang menjadi rujukan sehingga ke hari ini. Kitab ini telah dikarang di Mekah atas permintaan sahabat-sahabatnya pada ketika itu yang ingin mendalami ilmu tasawuf tetapi tidak begitu memahami Bahasa Arab. Kitab tersebut membicarakan tentang akidah, tasawuf dan tariqat serta perbincangan tentang Asmā' al-Husna, sifat-sifat Allah s.w.t, Zat dan Af^cāl Allah s.w.t, makam-makam kaum

sufi, ilmu hakikat dan lain-lain lagi. Tujuan kitab ini adalah untuk mengelakkan kaum sufi daripada melakukan syirik tersembunyi (syirik khāfi), riyā', 'ujub, sum'ah dan lain-lain lagi serta mencapai matlamat utama iaitu mencari hakikat tentang Allah s.w.t. Kitab ini banyak mengandungi pendapat ulama seperti Ibn al-Arabi dan Imam al-Ghazālī. Ia pernah diharamkan oleh kerajaan Indonesia ketika pemerintahan Belanda. Para ulama yang menyokong Belanda telah mengeluarkan fatwa bahawa ia sesat dan menyesatkan umat Islam kerana bimbang kepada keupayaan orang Islam yang belajar ilmu tasawuf akan menjadi teguh dan kuat iman sehingga mereka tidak akan gusar dengan kematian dan sekaligus membangkitkan semangat orang Islam untuk menentang Belanda (Ahmad Fathy 2002: 27; MahayudinYahya 1986: 180-181). Kitab ini pernah diterbitkan dan dijual di pasaran di Timur Tengah dan seluruh Nusantara, namun tidak diajar di surau-surau atau pondok-pondok pada ketika itu kerana ketiadaan guru yang pakar dalam ilmu tersebut. Di samping itu, orang ramai juga tidak digalakkan membacanya kerana akan menimbulkan kekeliruan dan salahfaham terhadapnya (Wan Muhammad bin Wan Ali.1973). Pihak Jabatan Kemajuan Islam Malaysia telah menerbitkan sebuah buku yang bertajuk 'Sanggahan ke atas kitab al-Durr al-Nafis' yang ditulis oleh Abdul Fatah Haron (2005) yang menghuraikan segala kesalahan akidah yang terdapat dalam kitab tersebut dengan terperinci. Selain Durr al-Nafis, al-Banjari juga mengarang sebuah kitab berjudul Majmu'ul Asrar li Ahlillahil Athyar. Ia masih lagi berada dalam bentuk manuskrip dan mempunyai 30 halaman dengan ukuran 24.5 x 17cm. Ia telah disalin oleh Muhammad Zain bin Hasan pada tahun 1355 H / 1936M. Kitab ini juga membicarakan tentang ilmu tasawuf (Wan Muhammad Shaghir 2000: 52-53).

Antara sumbangan al-Banjari yang lain ialah peranan penting beliau dalam proses kemajuan dan penyebaran Islam di Pulau Kalimantan bersama-sama dengan Shaykh Muhammad Arsyad al-Banjari yang bermula sekembalinya beliau ke Nusantara, iaitu pada tahun 1795 Masihi. Pada ketika itu, sultan yang memerintah Banjar ialah Sultan Tahmidillah (1778-1808 M). Namun begitu, Nafis al-Banjari tidak berada lama di sana kerana perkembangan Islam di sekitar Martapura dan Banjar telah banyak dilakukan oleh Shaykh Muhammad Arsyad dengan terbinanya pusat-pusat pendidikan Islam. Terdapat perbezaan pendapat berkenaan tempat penghijrahan dan penyebaran dakwahnya,. Ada pendapat yang menyatakan beliau meninggalkan Banjar dan berhijrah ke Pakulat, Kalua, sebuah daerah yang terletak sekitar 125 km dari Banjarmasin. Daerah ini adalah sebuah daerah pedalaman yang masih belum terjangkau oleh dakwah Islam. Maka Nafis al-Banjari telah menyebarkan dakwah Islam di sana sehingga menjadikannya sebagai salah satu pusat penyebaran utama agama Islam di Kalimantan Selatan. Ada juga pendapat yang mengatakan bahawa beliau telah berdakwah sehingga ke Pulau Bali, Pulau Sumbawa dan pulau-pulau yang berdekatan dengannya. Pendapat lain pula mengatakan beliau menyebarkan dakwah sehingga ke Kusan, Kota Baru, iaitu kawasan di Pulau Laut (Wan Muhammad Shaghir 2000: 49).

Shaykh Muhammad Zayn Bin Al-Faqih Jalāluddin al-Asyī

Nama penuh beliau ialah Shaykh Muhammad Zayn bin Shaykh Jalaluddin bin Shaykh Kamaluddin bin Kadi Baginda Khatib al-Asyī. Al-Asyī merupakan gelaran identiti bagi warga Aceh yang berada di Mekah. Tarikh dan tempat kelahiran tidak dinyatakan dengan jelas. Terdapat pandangan yang menyatakan kemunculan Shaykh Muhammad Zayn adalah selepas zaman kegemilangan ahli sufi, Shaykh Hamzah al-Fansuri (1607 M), muridnya Shaykh Syamsuddin Sumatrani (1630M) dan Shaykh Nuruddin ar-Raniri (1658M) (Wan Mohammad Saghir 2007; M. Adli 'Abdullāh t.th). Namun berdasarkan fakta-fakta sejarah

yang wujud seperti tarikh yang dinyatakan di dalam kitab-kitabnya, guru-guru, anak-anak murid, dan zaman pemerintahan sultan-sultan di Aceh, beliau dipercayai lahir lingkungan tahun 1670 sehingga 1690 Masihi.

Tempat kelahiran Shaykh juga tidak dapat dipastikan dengan tepat, namun beliau dipercayai lahir di Aceh (Wan Mohammad Saghir 2007). Terdapat kemungkinan Shaykh Muhammad Zayn dilahirkan di Aceh atas beberapa alasan iaitu ayahnya merupakan seorang kadi di Aceh yang dilantik oleh sultan maka ada kemungkinan Shaykh Muhammad Zayn dilahirkan di Aceh. Kedua, Shaykh Muhammad Zayn memulakan pengajiannya di Aceh kemudian meneruskan pengajian ke Mekah. Namun tidak terdapat sebarang bukti sejarah atau catatan yang boleh menyokong pernyataan ini.

Shaykh Muhammad Zayn mewarisi kebijaksanaan ayahnya iaitu Shaykh al-Faqīh Jalaluddin bin Shaykh Kamaluddin bin Kadi Baginda Khatib. Beliau merupakan Qāḍī Mālik al-ʿAdil ketika pemerintahan Sultan Alauddin Maharaja Lela Ahmad Syah (1727M - 1735M) dan pada zaman pemerintahan Sultan Alauddin Ahmad Syah (1735M -1760M) (Azyumardi 1994:261). Qāḍī al-Mālik al-ʿAdil merupakan jawatan tertinggi kerajaan yang dikhaskan kepada ulama di dalam pentadbiran kerajaan Aceh atau dinamakan juga sebagai Shaykh al-Islam atau mufti yang bertanggungjawab menasihati sultan dalam melaksanakan urusan kenegaraan, keagamaan dan keadilan, termasuk urusan perkembangan Islam di Aceh (Mohd Syukri 2008:74). Menurut Mohammad Saghir (2000b:13), ulama yang paling menonjol pada abad ke 17 dan 18 Masihi ialah Shaykh Jalaluddin bin Shaykh Kamaluddin bin Kadi Baginda Khatib dan anaknya iaitu Shaykh Muhammad Zayn.

Shaykh Muhammad Zayn melalui dua fasa pendidikan. Fasa pertama, ialah pendidikan awal di Aceh. Manakala fasa kedua, pendidikan tinggi di Mekah. Beliau mendapat pendidikan awal di Aceh secara tradisional daripada ulama-ulama Aceh (Wan Mohammad Saghir 2007) Antara guru-guru yang mengajar beliau ialah Shaykh Jalāluddin bin Shaykh Kamaluddin iaitu bapanya sendiri. Beliau merupakan Kadi Mālikul Adil bagi kerajaan Aceh dari tahun 1727 sehingga tahun 1760 Masihi. Beliau dipercayai belajar dan menjadi anak murid dengan ulama-ulama terkenal seperti Shaykh Abd Rauf bin Ali al-Fansurī dan Baba Daud bin Ismail al-Jawi bin Agha Mustafa al-Rumi. Shaykh menguasai banyak disiplin ilmu terutamanya di dalam bidang fikih dan tasawuf. Antara karya-karya yang ditinggalkan oleh Shaykh seperti kitab *Hidāyat al-ʿAwām Pada Menyatakan Perintah Agama Islam* dan kitab *Safinat al-Hukkām fi al-Talkhiṣ al-Kiṣām* (Wan Mohammad Saghir 2006). Guru beliau yang lain ialah Baba Daud bin Agha Ismail bin Agha al-Jāwī ar-Rūmī. Beliau merupakan pengarang kitab *Masā'il al-Muhtadī* yang merupakan murid kepada Shaykh Abdul Rauf bin Ali al-Fansuri. Beliau menyempurnakan karya gurunya yang berjudul *Turjuman al-Mustafid* atau lebih dikenali dengan *Tafsīral-Baiḍāwī* dalam bahasa Melayu (Wan Mohammad Saghir 2007;M. Adli ʿAbdullāh t.th). Selain itu, beliau juga berguru dengan datuknya sendiri iaitu Shaykh ʿArifbillah Kamaluddin bin Kadi Baginda Khātib. Beliau dikatakan sempat belajar dengan datuknya di Aceh sebelum pergi menyambung pengajian di Mekah (Azyumardi Azra 1994: 261).

Menurut Wan Mohammad Saghir (2007), Shaykh Muhammad Zayn belajar dalam dua aliran yang bertentangan antara satu sama lain pada ketika itu di Aceh iaitu aliran tasawuf Shaykh Hamzah Fansuri dan Shaykh Syamsuddin Sumaterani serta aliran Shaykh Nuruddin al-Raniri. Selepas itu, Shaykh Muhammad Zayn melalui fasa kedua pendidikannya iaitu di Makkah. Menurut Azyumardi Azra (1994:261), terdapat bukti yang kuat menunjukkan Shaykh Muhammad Zayn berada dan belajar di Makkah iaitu dua buah hasil karyanya *Bidāyat al-Hidāyah* pada tahun 1170 H/1342H M dan *Kashf Kirām* pada 1171 H/ 1758 M yang disiapkan di Makkah. Makkah dan Madinah pada ketika itu menjadi tempat tumpuan

para ulama dari seluruh pelusuk dunia dan sebagai pusat pengajian yang sangat terkenal pada ke-17 dan ke-18 Masihi (Azyumardi Azra 1994:16). Di sana beliau berguru dengan Shaykh Muhammad Said, Shaykh Abdul Ghani bin al-[°]Alim Muhammad Hilal, Shaykh Ahmad al-Farsī dan Shaykh Ahmad Durrah (Wan Mohammad Saghir 2007;M. Adli [°]Abdullāh t.th).

Sebagai seorang ulama yang hebat, Shaykh Muhammad Zayn telah meninggalkan beberapa karya-karya dalam bidang keilmuan terutamanya dalam bidang akidah, antaranya ialah kitab [°]Ilm Tawhid yang ditulis pada tahun 1114H/1702M dan merupakan karya beliau yang terawal. Kitab Bidāyat al-Hidāyah pula selesai ditulis pada 25 Syaaban 1170H/14 Mei 1342H M. Terdapat berpuluh buah manuskrip ini yang tersimpan di Muzium Pusat Islam dan Pusat Manuskrip, malah terdapat tiga salinan manuskrip ini di Muzium Negeri Aceh (Wan Muhammad Saghir 200b:14). Kitab Kashf al-Kirām fī bayān al-Nīyyah fī Takbirat al-Ihrām ditulis pada 8 Muharam 1171H. Kitab ini mengandungi perbincangan khusus mengenai niat di dalam sembahyang berdasarkan kepada hādīth Rasulullah SAW “Innama al-[°]māl bi al-Nīyyat”. Manuskrip kitab ini terdapat di Center for Research and Development of Religious Literatures, Indonesian Ministry of Religious Affairs (MORA) and Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Jakarta (sic: <http://www.tiim.ppim.or.id/>). Kitab beliau yang berjudul Talkīṣ al-Falāḥ fī Bayān Ahkam al-Ṭalāq wa al-Nikāh (tanpa tarikh) pula dimuatkan dalam kitab Jam[°]u al-Jawāmi[°] karya Shaykh Ismail bin Abdul Mutalib yang diterbitkan oleh al-Aqsa lil Tabb[°]ah wal Tawzi[°], (tanpa tarikh) manakala selebihnya ialah kitab-kitab seperti Risalah Dua Kalimah Shahādah (tanpa tarikh), Faraīd al-Quran (tanpa tarikh), Masalah al-Faraid (tanpa tarikh) dan Bahas Doa Hizb al-Bahri (tanpa tarikh) Menurut Wan Muhammad Saghir (200b:14), semua karya-karya Shaykh Muhammad Zayn berjumlah lapan buah kitab dan mengakui telah menjumpai kesemua kitab-kitab tersebut.

Shaykh Muhammad Zayn mempunyai sebilangan anak murid yang menjadi penyambung kepada warisan keilmuan beliau. Antara anak-anak murid beliau yang diketahui dan menjadi ulama terkenal di Nusantara ialah :

- a. Shaykh Abdul Samad al-Falimbanī.
- b. Shaykh Muhammad Arsyad al-Banjari
- c. Shaykh Muhammad Nafīs al-Banjari.
- d. Shaykh Daud bin [°]Abdullāh al-Faṭānī

Terdapat dua kategori anak murid Shaykh Muhammad Zayn iaitu mereka yang belajar dengannya di Mekah dan mereka yang belajar dengannya di Aceh. Berlaku kesukaran untuk menentukan sama ada mereka belajar dengan Shaykh Muhammad Zayn di Mekah dan di Aceh. Namun, daripada latar belakang anak-anak murid Shaykh Muhammad Zayn kita mendapati persamaan di antara mereka ini adalah kesemuanya melanjutkan pelajaran ke Mekah dan Madinah. Walaupun terdapat dakwaan mengatakan Shaykh Daud al-Faṭānī pernah berguru dengan Shaykh Muhammad Zayn di Aceh, namun tidak terdapat bukti yang kukuh untuk menentukan kebenaran dakwaan ini.

Antara sumbangan Shaykh Muhammad Zayn Faqih Jalal al-Din al-[°]Ashi yang terbesar adalah beliau merupakan antara ulama yang terawal mensyarahkan kitab Umm al-Barāhin di samping mengubahsuainya menjadi satu syarah yang sesuai dengan penerimaan masyarakat Melayu pada ketika itu. Beliau telah mensyarah dan memperhalusi aliran Ashā[°]irah dalam kitabnya itu berdasarkan metodologi Imam al-Sanūsī. Kitab ini datang lebih kurang seratus tahun sesudah al-Raniri menterjemahkan dan mensyarahkan Sifat 20 dalam kitabnya Durr al-Farā'id (Che' Razi Jusoh 2010: 8) iaitu pada tahun 1757 Masihi. Shaykh

Muhammad Zayn Faqih Jalal al-Din al-[°]Ashi meneruskan usaha beliau dalam mengembangkan aliran Ashā[°]irah dalam kitab beliau yang diberi nama Bidāyah al-Hidāyah.

Shaykh Daud al-Fatāni (m. 1849M)

Nama penuh Shaykh Daud al-Fatani ialah Wan Daud bin Wan [°]Abdullāh bin Wan Idris. Bapanya bernama Wan [°]Abdullāh bin Wan Idris bin Tok Wan Abū Bakar bin Tok Kaya Pandak bin Andi Faqih Ali Datuk Maharajalela. Manakala ibunya pula bernama Wan Fatimah, anak kepada Wan Salamah bin Tok Banda Wan Su bin Tok Kaya Rakna Diraja bin Andi Faqih Ali Datuk Maharajalela. Silsilah keturunan beliau menunjukkan bahawa kedua ibu bapa Shaykh Daud adalah daripada keturunan yang sama iaitu Andi Faqih Ali (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 9; Ismail Che Daud 1988: 3)

Menurut Wan Mohd. Shaghir, Andi Faqih Ali adalah daripada keturunan Sultan Muzaffar Shah bin Sultan Abū[°]Abdullāh Umdatuddin Raja Champa dan juga saudara kandung kepada Sharif Hidayatullah yang terkenal dengan panggilan Sunan Gunung Jati. Mereka adalah daripada keturunan Nabi Muhammad s.a.w. (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 9). Dengan adanya pertalian ini, Wan Mohd. Shaghir cuba membuktikan bahawa Shaykh Daud juga adalah daripada keturunan Rasulullah s.a.w. Beliau telah memberikan satu silsilah lengkap yang menghubungkan Shaykh Daud dengan Rasulullah s.a.w. Namun Faudzinaim, seorang pengkaji mengenai pemikiran Shaykh Daud, masih meragui kesahihan silsilah yang dibawa oleh Wan Mohd. Shaghir tersebut kerana terdapat personaliti yang sukar dibuktikan kewujudan mereka secara jelas dan rekod-rekod bertulis mengenainya tidak ada menyebut tentang nasab keturunan ini. Oleh yang demikian besar kemungkinan Wan Mohd. Shaghir telah menyusun susur galur kekeluargaan Shaykh Daud ini berdasarkan tradisi lisan Indonesia dan Patani terutamanya orang-orang Jawa Muslim (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 35-53). Walau bagaimanapun, berdasarkan kepada silsilah keturunan Shaykh Daud yang terdekat, jelas menunjukkan bahawa beliau adalah dari keturunan bangsawan dan berilmu pengetahuan kerana ayahnya Wan Abdullah dan datuknya Wan Idris merupakan ulama besar di Patani pada waktu itu (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 8-13).

Para pengkaji Shaykh Daud berselisih pendapat mengenai tempat kelahiran beliau. Abdullah Qari menyatakan bahawa beliau telah dilahirkan di Kampung Bendang Gucir (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1991: 8), manakala menurut Ismail Che Daud (1988: 3) pula, Shaykh Daud dilahirkan di Kampung Parit Marhum, yang berhampiran Kampung Kerisik, kira-kira tujuh batu dari selatan Patani. Wan Mohd. Shaghir sendiri berpendapat bahawa Shaykh Daud dilahirkan di Kampung Kerisik, berdasarkan kenyataan daripada Tok Kelaba dalam sebuah ‘nazam’ syair di bahagian depan kitab karangan Shaykh Daud berjudul “Hidāyat al-Mutacallim yang berbunyi: “Patani yang masyhur negeri muallifnya * Negerinya itu Kerisik yang hampar sungainya” (Shaykh Daud bin [°]Abdullāh al-Fatani 1312H). Menurut Wan Mohd. Shaghir lagi, Tok Kelaba merupakan anak murid kepada Shaykh Wan Muhammad Zain al-Fatani, sedangkan Shaykh Wan Muhammad Zain pula adalah anak murid Shaykh Daud. Berdasarkan alasan ini, maka kenyataan bahawa Shaykh Daud telah dilahirkan di Kerisik itu adalah lebih kuat dan boleh dipercayai (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1991: 7; Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 40). Pendapat ini juga tidak bertentangan dengan pendapat Ismail Che Daud, di mana Parit Marhum itu adalah

merupakan kampung kecil yang terletak di dalam Kampung Kerisik kerana menjadi kebiasaan masyarakat Melayu menyebut kampung yang besar agar mudah dikenali.

Wan Mohd. Shaghir telah memberikan tiga tarikh kelahiran yang berlainan berdasarkan catatan keluarga beliau iaitu: 1720 (1133H), 1740 (1153H) dan 1769 masihi (1183H) (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1991: 8). Sebaliknya, Ismail Che Daud telah memutuskan bahawa 1769 Masihi (1183H) sebagai tahun kelahiran Shaykh Daud berdasarkan catatan Haji Nik Ishak Tikat (Ismail Che Daud 1988: 4). Walaupun demikian, tarikh tersebut telah ditolak oleh Wan Mohd. Shaghir berasaskan kepada karya Haji Muhammad Nur Marzuki Tok Jum al-Fatani yang bertajuk *Majmuc al-Hadīth li Tārikh al-Nāimīn*. Beliau telah mencatatkan satu perbualan yang berlaku pada tahun 1328 H (1910 M) di antara Shaykh Uthman Jalaluddin dengan Haji Abū Bakar yang berumur 150 tahun. Menurut Wan Mohd. Shaghir, perbualan itu berlaku pada tahun 1328H (1910M) (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1991: 7; Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 39-40):

Shaykh Uthman Jalaluddin bertanya: Sudah berapa umur tuan ini?

Maka ia sahut: Sudah melampau 150 tahun.

Kata Shaykh Uthman Jalaluddin: Dari mana waktu tuan di Mekah?

Maka ia sahut: Waktu budak-budak lagi.

Bertanya Shaykh Uthman Jalaluddin: Siapakah di antara ulama-ulama yang masyhur yang tuan ada berjumpa?

Maka ia sahut: Saya ada berjumpa dengan Daud bin ‘Abdullāh yang mempunyai karangan yang amat banyak.

Hasil daripada penolakan 150 tahun itu dengan tahun Hijrah 1328, maka Wan Mohd. Shaghir berpendapat bahawa Haji Abū Bakar telah dilahirkan di sekitar tahun 1763 Masihi. Sekiranya Shaykh Daud dilahirkan pada tahun 1769, maka sudah tentulah beliau lebih muda daripada Haji Abū Bakar. Ini tidak mungkin berlaku kerana menurut Wan Mohd. Shaghir, Abū Bakar pernah menyatakan bahawa beliau telahpun berada di Mekah sewaktu masih kecil lagi dan dia pernah menemui Shaykh Daud yang pada waktu itu telah menjadi ulama terkenal di Mekah. Oleh yang demikian, Wan Mohd. Shaghir membuat kesimpulan bahawa tahun 1769 tidak mungkin dapat diterima sebagai tahun kelahiran Shaykh Daud (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 39-40). Dari sudut yang lain, Faudzinaim turut menolak kemungkinan Shaykh Daud dilahirkan pada tahun 1769 dengan alasan, terdapat data-data yang menyebut bahawa Shaykh Daud telah belajar dengan Shaykh Isa bin Ahmad al-Barrawi (m.1768) dan Shaykh Muhammad Abdul Karim al-Samman (m.1775). Berdasarkan kepada tarikh kematian kedua-dua tokoh tersebut, maka adalah suatu yang tidak munasabah untuk menerima tahun 1769 sebagai tarikh kelahiran Shaykh Daud (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 39-40).

Berpandukan keterangan di atas, jelas bahawa terdapat dua tarikh terbaik sebagai tahun kelahiran Shaykh Daud iaitu tahun 1720 dan 1740 Masihi. Wan Mohd. Shaghir berasaskan hujah perbualan di atas telah menegaskan bahawa tarikh kelahiran Shaykh Daud pada tahun 1720 ini diperkuatkan lagi dengan kenyataan Tuan Guru Haji Abdul Hamid bin Abdul Qadir al-Şanawī (t.th) di dalam bukunya, *Risalah Bahasan Niat Sembahyang*, yang menyatakan bahawa umur Shaykh Daud kira-kira 166 tahun. Beliau kembali ke rahmatullah pada masa pemerintahan Sultan Sharif Muhammad Arshad Khan al-Abbasi tahun 1297 (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1991: 8). Manakala pandangan Faudzinaim yang memilih tahun 1740 sebagai tahun kelahiran Shaykh Daud pula berdasarkan kepada dua alasan: pertama, para pengkaji latar belakang Shaykh Daud bersetuju bahawa beliau telah bertolak ke Mekah

untuk melanjutkan pelajarannya ketika beliau masih remaja. Kedua, adalah munasabah untuk dibuat kesimpulan bahawa Shaykh Daud masih muda ketika menjadi murid kepada Shaykh cIsa al-Baghawi yang meninggal dunia pada tahun 1768 Masihi di mana umurnya dianggarkan tidak melebihi 28 tahun (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 40).

Tarikh Shaykh Daud meninggal dunia juga masih kabur sebagaimana tarikh kelahirannya. Terdapat pendapat mengatakan bahawa beliau meninggal pada tahun 1847 Masihi (1263H), ketika berusia 80 tahun (Ismail Che Daud 1988: 32). Menurut Wan Mohd. Shaghir, terdapat di dalam salah satu catatan keluarganya menyebut bahawa tahun kematian Shaykh Daud ialah 1849 Masihi (1265H) (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 24). Sementara itu, Tuan Guru Haji Abdul Hamid di dalam Risalah Bahasan Niat Sembahyang menyatakan bahawa Shaykh Daud meninggal dunia pada tahun 1879 Masihi (1297H) ketika berusia 166 tahun (Abdul Hamid bin Abdul Qadir al-Sanawi t.th: 24-25). Wan Mohd. Shaghir lebih bersetuju dengan tarikh yang diberikan oleh Tuan Guru Haji Abdul Hamid berdasarkan catatan sebuah manuskrip di Balai Pameran Islam, Pusat Islam Kuala Lumpur yang menyatakan bahawa dalam tahun 1297H diisytiharkan sembahyang ghaib ke atas jenazah Shaykh Daud bin [°]Abdullāh al Fatani (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1991: 9). Faudzinaim pula tidak menentukan tahun yang tertentu bagi tarikh kematian Shaykh Daud, sebaliknya beliau hanyaengehadkan sekitar pertengahan abad ke-19, iaitu antara tahun 1844-1849. Beliau membuat kesimpulan ini berdasarkan tulisan terakhir Shaykh Daud yang dapat diketahui sehingga kini iaitu kitab Bahjat al-Mardiyyah yang telah disempurnakan pada tahun 1843 Masihi.

Shaykh Daud dilahir dan dibesarkan di dalam keluarga yang amat mencintai dan menghayati budaya ilmu pengetahuan. Bapanya Wan Abdullah dan datuknya, Wan Idris adalah dua orang tokoh ulama yang masyhur pada zaman mereka. Begitu juga bapa saudaranya Shaykh Shafiuddin adalah seorang yang terkenal alimnya (Ismail Che Daud 1988: 4; Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 24). Shaykh Daud dikatakan mendapat pendidikan awal daripada kaum keluarganya sendiri sebelum belajar dengan guru-guru lain di sekitar Patani. Maklumat-maklumat tentang pendidikan awal Shaykh Daud di Patani masih kabur, dan ada pendapat yang menyatakan bahawa beliau telah mendapat pendidikan asasnya di Patani selama lima tahun sebelum berhijrah ke Mekah (Ismail Che Daud 1988: 4). Patani pada abad ke-18 Masihi dan sebelumnya merupakan pusat perdangangan dan perkembangan budaya di rantau Nusantara sepertimana Aceh. Oleh itu, tidak hairan jika Patani sentiasa dikunjungi oleh penuntut dan ulama dari luar termasuklah Shaykh Abdul Samad al-Falimbani yang telah datang ke Patani untuk meneruskan pengajiannya di pondok Pauh Bok untuk beberapa waktu (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 25)

Selain kunjungan pelajar-pelajar dari luar, Patani turut mendapat kunjungan para ulama dari luar kawasan Patani. Hikayat Patani telah menceritakan bahawa pada abad ke-17 Masihi, Patani telah dikunjungi oleh para ulama dan mereka menetap di sana untuk mengajar umat Islam dan memberi nasihat kepada pemerintah. Di antara mereka ialah Sayyid [°]Abdullāh dari Jerussalem yang datang menerusi Terengganu, Haji Abdul Rahman dari Jawa, Faqih Abdul Manan (Minangkabau) dari Kedah dan Shaykh Abdul Kadir dari Pasai (A. Teeuw dan D.K Wyaat 1970: 131). Justeru, adalah suatu kemungkinan besar bahawa Shaykh Daud mendapat didikan daripada guru-guru yang berasal dari luar Patani sebelum menyambung pelajarannya ke Mekah sebagaimana yang dinyatakan oleh Matheson dan Hooker (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 43).

Setelah mendapat pendidikan asas di Patani, Shaykh Daud dikatakan telah singgah sambil belajar di Aceh selama dua tahun sebelum melanjutkan pelajarannya di Mekah dan Madinah. Menurut Faudzinaim, dakwaan bahawa Shaykh Daud telah belajar di Aceh dalam

tempoh masa tertentu masih kabur dan tidak dapat dipastikan dengan tepat (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 44). Menurut beliau, Wan Mohd. Shaghir sewaktu menyatakan bahawa Shaykh Daud belajar di Aceh juga tidak dapat membuktikan dengan yakin, bahkan sekadar dipetik daripada cerita-cerita lisan. Namun Wan Mohd. Shaghir cuba membuktikan dakwaannya dengan hujah bahawa di dalam sebuah manuskrip yang bernombor 486 yang tersimpan di Pusat Islam Malaysia, ada menyebut tentang Shaykh Abdul Samad al-Falimbani menerima ijazah daripada Shaykh Muhamad Zayn dari Aceh. Menurut beliau, sudah tentulah Shaykh Daud juga belajar dengan Shaykh Muhammad Zayn sewaktu singgah di Aceh (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 25).

Pandangan Wan Mohd. Shaghir ini tidak kuat bagi membuktikan bahawa Shaykh Daud telah belajar di Aceh dalam tempoh waktu tertentu kerana berkemungkinan Shaykh Daud bertemu dengan Shaykh Muhammad Zayn di Mekah. Sebagaimana yang diketahui bahawa Shaykh Muhammad Zayn pernah belajar dan menetap lama di Mekah sebelum pulang ke Aceh. Walau bagaimanapun, Faudzinaim tidak menolak kemungkinan bahawa Shaykh Daud melalui Aceh sewaktu dalam pelayarannya ke Mekah kerana Aceh adalah pelabuhan dan tempat persinggahan kapal dagang atau kapal yang akan menuju ke tanah suci pada waktu itu (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 44).

Setibanya di Mekah, Shaykh Daud telah menyertai komuniti masyarakat Melayu Asia Tenggara termasuk bersahabat dengan ramai guru dan pelajar Asia Tenggara seperti Shaykh Muhammad Salih al-Fatani, Shaykh Ali bin Ishak al-Fatani, Shaykh Abdul Samad al-Falimbani, Shaykh Muhammad Arshad al-Banjari dan lain-lain. Oleh kerana Shaykh Daud dari segi umurnya adalah lebih muda dari mereka, maka besar kemungkinan mereka menjadi guru kepada beliau atau sekurang-kurangnya saling membantunya dalam pengajian dengan guru-guru yang bukan Melayu pada ketika itu (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 44). Menurut Wan Mohd. Shaghir (1990: 25, 32, 33), Shaykh Daud belajar selama tiga puluh tahun di Mekah dan lima tahun di Madinah.

Sewaktu berada di Mekah dan Madinah, Shaykh Daud telah dibimbing oleh guru-guru yang terkenal pada masa itu. Berdasarkan kepada beberapa sanad pengajian yang telah diberikan oleh Wan Mohd. Shaghir, menunjukkan bahawa Shaykh Daud memang berguru dengan ulama-ulama terkemuka. Dari sanad-sanad pengajian ini sahajalah yang dapat menentukan guru-gurunya walaupun masih terdapat lagi ulama-ulama lain yang pasti menjadi guru beliau tetapi tiada catatan dan perkhabaran khususnya dari Shaykh Daud sendiri.

Antara guru-guru Melayu beliau ialah Shaykh Muhammad Saleh bin Abdul Rahman al-Fatani dan Shaykh Ali bin Ishak al-Fatani (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 45). Daripada mereka berdua, Shaykh Daud telah mendapat pendidikan ilmu syariat dan hakikat, khususnya ilmu yang bersifat kesufian. Namun tidak banyak yang dapat diketahui tentang latar belakang kedua-dua tokoh ini. Mereka berasal dari Patani dan terkenal di kalangan masyarakat Jawi Mekah dengan keilmuannya terutama dalam bidang tasawuf dan merupakan pengamal serta khalifah tarekat al-Sammaniyyah. Shaykh Daud telah mengambil baicah sebagai pengikut tarikat ini dengan Shaykh Ali bin Ishak (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 36; Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 45). Selain itu, Shaykh Daud juga mempunyai guru yang berbangsa Arab antaranya Shaykh cĪsā bin Aḥmad al-Baghāwī, Shaykh Muḥammad bin cAbd al-Karīm al-Madanī, Shaykh cAbd Allāh bin Ḥijāzī bin Ibrāhīm al-Sharqawī al-Azharī (1737-1812), Shaykh Muḥammad bin Alī al-Ṣanwānī (1818), Shaykh Muḥammad Ascad al-Ḥanafī, Shaykh Aḥmad al-Marzuqī al-Makkī al-Mālikī.

Shaykh Daud merupakan antara tokoh ulama Nusantara yang banyak menghasilkan karya. Sepanjang kariernya sebagai guru di Mekah, beliau telah menulis dalam berbagai-

bagai cabang ilmu, khususnya dalam bidang akidah, fiqh dan tasawuf. Para pengkaji berselisihan pendapat tentang bilangan sebenar karya yang telah dihasilkan oleh Shaykh Daud. Menurut Haji Abdul Hamid Senawi, Shaykh Daud telah menulis sehingga 101 buah kitab (Abdul Hamid Senawi t.th: 24). Wan Mohd. Shaghir (1990: 55-56). telah mengenalpasti sejumlah 66 buah karya yang telah ditulis oleh Shaykh Daud. Manakala Matheson menyatakan sejumlah 40 buah karya yang dikaitkan dengan beliau (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 49). Terdapat di antara karya-karyanya yang dikenalpasti tersebut yang telah dicetak dan ada pula yang masih tersimpan dalam bentuk manuskrip, manakala sebahagian kecil yang lain pula hanya diketahui judulnya sahaja (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 49).

Daripada 66 buah karya itu, terdapat dua buah karya yang hanya disalin oleh Shaykh Daud daripada teksnya yang berbahasa Arab, iaitu kitab *Matn al-Hikam li al-cAllāmah Ibn Ruslān al-Dimashqī* dan *al-Tanbīh cAlā al-Hikam Tāj al-Dīn Ibn cAtā' Allāh* yang dikarang oleh Shaykh Muhammad bin Ibrahim al-Zand. Kitab ini adalah syarah kepada matan *al-Hikam* yang ditulis oleh Ibn cAtā' Allāh dan disalin oleh Shaykh Daud pada tahun 1192H (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 87). Di samping itu, terdapat sebuah kitab yang berjudul *Sifat dua puluh* yang dikaitkan dengan Shaykh Daud sebagai penulisnya. Walau bagaimanapun, Shaykh Ahmad al-Fatani telah menolak karya tersebut sebagai karya Shaykh Daud dengan alasan bahawa bahasa yang digunakan oleh penulisnya tidak sama dengan bahasa penulisan yang digunakan oleh Shaykh Daud (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1990: 60-61). Oleh kerana kitab tersebut tidak mencatatkan nama pengarang dan tarikh penulisannya, maka adalah suatu yang sukar untuk menentukan sama ada karya itu karya Shaykh Daud ataupun tidak. Begitu juga kitab *Nahj al-raghibin wa subul al-muttaqin* yang terdiri daripada dua juzuk di mana juzuk pertamanya telah dicetak bersama kitab *Bughyat al-tullab*, manakala juzuk kedua masih berupa manuskrip. Wan Mohd. Shaghir menganggap kitab ini sebagai dua buah kitab yang berasingan dari karya Shaykh Daud. Sebenarnya kedua-dua kitab ini adalah sama yang membincangkan masalah fiqh dan boleh dianggap sebagai satu kitab walaupun bahagian keduanya tidak dicetak. Daripada pengecualian empat buah karya ini maka karya-karya Shaykh Daud yang diketahui dengan jelas sehingga kini ialah sebanyak 62 buah sahaja (Faudzinaim Hj. Badaruddin 1999: 49).

Terdapat dua buah lagi manuskrip yang belum ditemui oleh pengkaji-pengkaji sebelum ini, iaitu kitab *Sharh mawlud sharf al-anam* yang hanya diketahui namanya sahaja oleh Wan Mohd. Shaghir tetapi belum didapati teks manuskrip tersebut. Kitab ini telah selesai ditulis oleh Shaykh Daud pada hari Rabu sembilan Rabi' al-Awal tahun 1234H. Manuskrip ini disalin oleh Haji °Abdullāh bin Qāsīm, Kampung Kota pada 16 Shawal 1274H di rumah Haji Ismail Kelantan Mekah. Kitab kedua ialah *Riyad al-Nufus al-Zakiyyah Ila al-Taraqqi cAlāMaqām al-Nafs al-Mutma'innah* yang membincangkan mengenai tujuh martabat nafsu yang dipetik daripada kitab *Siyar al-Sulūk IlāMālik al-Mulk* karangan Shaykh Qāsīm Khān al-Halabi. Shaykh Daud selesai menulis kitab ini pada malam Rabu lapan belas Rabi' al-Awal tahun 1240H dan disalin semula oleh Mat Salleh bin Jenal pada tiga Shawal tahun 1324H. Kedua-dua manuskrip ini berada dalam simpanan Tuan Guru Haji Musa Kampung Kota, Kota Bharu Kelantan. Beliau adalah antara ulama yang masyhur di Kelantan dan pernah belajar di Mekah. Dengan penemuan kitab ini maka karya-karya Shaykh Daud yang dikenal pasti ialah sebanyak 64 buah.

Penghasilan sejumlah karya yang besar oleh Shaykh Daud membuktikan sumbangan dan peranan beliau dalam mengembangkan akidah Ashā'irah dan menjelaskan kepada masyarakat mengenai pemikiran akidah yang benar serta menggunakan metodologi-metodologi akal dan naqli. Beberapa kitab beliau yang besar masih menjadi rujukan sehingga ke hari ini.

Kesimpulan

Secara keseluruhannya dapat dilihat bahawa agama Islam telah sampai ke Nusantara sekitar abad ke-7 Masihi lagi iaitu abad pertama Hijrah. Islam yang dibawa ini merupakan Islam yang bersih daripada sebarang anasir luar yang bercampur dengan sebarang bentuk penyelewengan kerana ketika ini, para Sahabat masih lagi hidup dan Islam yang datang ke Nusantara adalah Islam yang dibawa oleh pedagang Arab yang hidup sezaman dengan Sahabat Rasulullah s.a.w. sebagaimana yang telah dibincang sebelum ini.

Kerajaan Islam di Nusantara yang terawal ditemui merupakan kerajaan yang ditegakkan atas akidah Ahli Sunah Waljamaah yang berasaskan kepada aliran Salaf. Kerajaan-kerajaan ini bukanlah sebagaimana yang didakwa merupakan kerajaan Islam Syiah, akan tetapi jelas mereka berpaksikan Islam yang tulen daripada para Sahabat yang beraliran Salaf. Setelah itu, timbul kerajaan-kerajaan Islam seperti Melaka dan Aceh yang berfahaman Ahli Sunah Waljamaah dengan aliran akidahnya berpaksikan mazhab al-Ash^carī dalam akidah dan mazhab Shāfi^cī dalam fiqh berdasarkan bukti kukuh yang telah dibawa sebelum ini. Kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara juga memainkan peranan penting menyebarkan dakwah Islam ke seluruh pelusuk dunia sebagai contohnya kerajaan Pasai, Melaka dan Aceh yang merupakan antara kerajaan terbesar di Nusantara pada ketika itu dan telah menjadi pusat penyebaran dakwah Islam beraliran Ahli Sunah Waljamaah.

Ulama, cendekiawan, pemimpin, raja dan lain-lain telah memainkan peranan penting dalam usaha mengembangkan aliran Ashā^cirah di Nusantara. Daripada perbahasan di atas, jelas bahawa aliran Ashā^cirah merupakan aliran yang sangat sehati dalam jiwa masyarakat Muslim di Nusantara sejak abad terawal lagi. Walaupun ada segelintir masyarakatnya yang terpengaruh dengan aliran-aliran menyeleweng daripada Ahli Sunah Waljamaah, namun bilangannya tidaklah besar atau dominan. Secara keseluruhannya masyarakat Melayu Nusantara ini terutama Malaysia dan Indonesia merupakan penganut kepada mazhab al-Ash^carī dalam akidah dan mazhab Shāfi^cī dalam fiqh. Ini memang sudah tidak dapat dinafikan berdasarkan dari kajian dan pandangan cendekiawan moden pada hari ini.

Seawal abad ke-12 lagi, pemikiran yang berlandaskan kepada aliran Ahli Sunah Waljamaah sebagaimana yang ditunjukkan dalam perbahasan sebelum ini membuktikan pengaruh kuat pemikiran akidah Ahli Sunah Waljamaah dalam jiwa umat Islam di Nusantara. Jika diimbis dan dikaji semula pemikiran akidah para ulama di Nusantara ini, didapati tidak ada satu pun karya yang tidak berasaskan kepada ulama-ulama al-Ash^carī kerana mereka hanya menterjemah, mensyarah, menulis semula, menyunting semula karya ulama al-Ash^carī dan menyampaikan ajaran-ajaran berasaskan dari ulama al-Ash^carī sebelum ini dan tidak ada suatu pun karya yang bersifat 'milik sendiri' iaitu karangan pemikiran mereka sendiri (Siti Hawa Salleh 1997: 246). Namun mereka bukanlah ilmuan yang boleh diperkecilkan kehebatan mereka, malah jasa-jasa merekalah yang menyebabkan pemikiran Ahli Sunah Waljamaah yang sebenar sampai kepada masyarakat Nusantara sehingga ke hari ini. Sekalipun mereka hanya menterjemah, menyunting, mensyarah, mengkaji, menulis semula, mensyarah semula dan lain-lain tetapi karya-karya mereka itu juga sudah menjadi rujukan di mana-mana negara Islam di seluruh dunia dan juga karya mereka sama ada dalam tulisan arab mahupun Melayu Jawi atau Rumi sudah pun tersusun di rak-rak perpustakaan di seluruh dunia. Sebagai buktinya sudah ramai pengkritik-pengkritik dari kalangan Orientalis Barat yang sudah mula mengkaji dan mengkritik penulisan serta pemikiran ulama Melayu Nusantara dari abad terawal sehinggalah ke abad 21 ini seperti kajian dari Arnold yang telah dinyatakan sebelum ini.

Pemikiran al-Ash^carī dan ulama Ashā^cirah sebenarnya sudah lama dapat diterima oleh masyarakat di Nusantara dari abad terawal kemunculan al-Ash^carī sehingga kini kerana kesesuaiannya dengan keadaan dan zaman dari dahulu sehingga sekarang. Di pusat-pusat pengajian pondok dan pengajian formal juga memang telah lama diajar dan diterapkan dengan pengajian akidah Ahli Sunah Waljamaah beraliran Ashā^cirah dalam buku-buku moden dan kitab-kitab tradisional yang mereka miliki dan gunakan. Penolakan atau projek 'pengislahan semula' atau 'pengubahan semula' pemikiran akidah dalam kalangan masyarakat Melayu Nusantara yang ingin menghilangkan tradisi pembelajaran akidah Ashā^cirah dianggap sebagai tidak wajar dan tidak relevan, kerana ia sudah lama tersemam dan sebatu dalam masyarakat Islam Melayu Nusantara bermula dari abad ke-11 Masihi lagi.

Usaha-usaha dari pihak luar yang hendak membantutkan perkembangan Ashā^cirah dapat dianggap sebagai suatu usaha yang sia-sia dan patut dibanteras oleh pihak yang berkuasa. Percubaan proses untuk mengubah tradisi pengajian aliran Ahli Sunah Waljamaah dari aliran Ashā^cirah (atau Maturidiyyah) di Nusantara perlu dipertimbangkan semula jika dilihat dari perspektif sejarah dan sanad atau penyampaiannya dari generasi ke generasi kerana berdasarkan dari kajian yang telah dibuat di atas, dari abad ke-16 Masihi lagi teologi al-Ash^carī di Nusantara sudah mula bertapak kukuh dalam pengajian-pengajian pondok, pesantren dan pengajian formal iaitu sekitar 500 tahun. Tidak pernah satu tahun pun dalam lima abad ini tradisi ini berubah, malah ia menjadi semakin kukuh dan bercambah dari pemikiran tradisional sehinggalah kepada pemikiran moden.

Justeru, sikap terbuka terhadap kepelbagaian aliran pemikiran akidah adalah harus selagi tidak bercanggah dengan akidah aliran Ashā^cirah atau Ahli Sunah Waljamaah serta bersesuaian dengan kehendak syara^c dan agama. Walau bagaimanapun, sifat terbuka tersebut tidak bermakna pemikiran-pemikiran asing boleh disebarkan secara meluas dan mudah kerana hal ini bertentangan dengan tafsiran Perlembagaan berkenaan agama rasmi Persekutuan. Apatah lagi dalam konteks Malaysia dan juga Nusantara, perbezaan akidah dan amalan seperti yang dibawa oleh Syiah pastinya akan mengundang kekeliruan dan konflik dalam masyarakat sehingga membawa kepada perpecahan dan akhirnya kerugian kepada penyatuan ummah yang pada hari ini berdepan dengan ancaman-ancaman yang jelas daripada umat bukan Islam.

Rujukan

Rujukan

- A. Hasjmy. 1981. Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia. Aceh: Ptaimaarif.
- A. Hasjmy(b). 1981. Adakah Kerajaan Islam Perlak Negeri Islam Pertama di Asia Tenggara. Dlm. Sejarah masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia. Aceh: P.t. al-Ma'arif.
- A. Hasjmy. 1984. Hamzah Fansuri Sastrawan Sufi Abad Xvii. Dlm. Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh. Pnyt. Abdul Hadi W.M. & L.K. Ara. LOTKALA.
- A. Teeuw & D.K Wyaat. 1970. Hikayat of Patani. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Abdulfatah Haron Ibrahim. 2005. Sanggahan ke Atas Kitab al-Durr al-Nafis. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Abdul Ghafar Don et al. 2008. Isu-Isu Dalam Dakwah, Tariqat Tasawuf Ajaran Sesat Di Malaysia. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Abdul Hadi W.M. 2006. Aceh dan Kesusasteraan Melayu. Dlm. Aceh dalam Lintasan Sejarah. Jakarta: IKJ Press.
- Abdul Hadi W.M. 2008. Karya Melayu Bercorak Tasawuf dan Klasifikasinya. Dlm. Jurnal Lektur Keagamaan. Vol 6. No. 2. Jakarta: Departemen Agama RI, Gedung Bayt al-Qur'an & Museum Istiqlal.
- Abdul Hadi W.M. 2001. Tasawuf Yang Tertindas Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Abdul Hamid bin Abdul Qadir al Sanawi. T.th Risalah Bahasan Niat Sembahyang, Cet.Pertama. Menara: Muslim Press.
- Abdul Rahman Abdullah. 1981. Sejarah dan Pemikiran Islam. Kuala Lumpur: Penerbitan Pena Sdn. Bhd.
- Abdul Rahman Abdullah. 1989. Islam dalam Sejarah Asia Tenggara Tradisional. Kuala Lumpur: Penerbitan Pena Sdn. Bhd.
- Abdul Rauf al-Sinkli. °Umdat al-Muhtajin Ilā Suluk Maslak al-Mufradin.
- Abū °Abdullāh, Muhamad Yusri. 2004. °Ilm al-Tauhid °Inda Ahl al-Sunnah Wal Jamā°ah. Al-Qāhirah: t.pt.
- Abū Ḥanīfah, al-Nu°mān bin Thābit. 2001. Waṣiyyah. Dlm. Al-°Ālim wa al-Muta°ālim. Pnyt. Muḥammad Zahīd bin Ḥasan al-Kawtharī. Miṣr: Al-Maktabah al-Azhariyyah Li al-Turāth.
- Ahmad Fathy al-Fatani. 2002. Ulama Besar dari Patani. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Arnold, Thomas W. 1979. The Preaching of Islam. Terj. A. Nawawī Rambe. Sejarah Dakwah Islam. Jakarta: Penerbit Widjaya.
- Azyumardi Azra. 1992. The Transmission of Islamic Reformist to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesia 'Ulama' In the 17th and 18th Centuries. Ph.D. Dissertation, United Stated: Colombia University.
- Azyumardi Azra. 1994. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Bandung: Penerbit Mizan.
- Azyumardi Azra. 1995. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Bandung: Penerbit Mizan.
- Azyumardi Azra. 2000. Syiah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas. Dlm. Syiah dan Politik Indonesia. Jakarta: Penerbit Mizan.
- Azyumardi Azra. 2002. Islam di Nusantara Jaringan Global dan Lokal. Jakarta: Penerbit Mizan.
- Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī. 1977. Fī °Ilm al-Kalām (al-Ash°ariyyah): Dirāsah al-Falsafiyyah li Arā' al-Firaq al-Islāmyyah Fi Usūl al-Dīn. Juz 2. Miṣr: Muassasah al-Thaqāfah al-Jāmi°iyyah.
- °Alī Jum°ah. 2005. al-Bayān lima yashghul al-Azhān. Al-Qāhirah: Al-Maqātam Li al-Nashr wa al-Tauzī°.
- al-Ash°arī, al-Imām Abī al-Ḥasan °Alī bin Ismā°il. 1950. Maqālat al-Islāmiyyīn wa al-Ikhtilāf al-Muṣallīn. Pnyt. Muhammad Muhyiddin abd al-Hamid. Al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah.
- al-Ash°arī, al-Imām Abī al-Ḥasan °Alī bin Ismā°il. 1977. Al-Ibānah °an Usūl al-Diyānah. Pnyt. Fawqiiyyah Husin Mahmud. Al-Qāhirah: Dār al-Ansar.

- al-Ash^carī, al-Imām Abī al-Ḥasan ^cAlī bin Ismā^cil. 1344H. *Istihsān al-Khaūd fī ^cIlm al-Kalām*. India: Maṭba^cah Majlis Dairah al-Maarif al-Nizamiyyah
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the ^cAqā'id al-Nasafi*. Kuala Lumpur: Department of Publications University of Malaya.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University Malaya Press.
- Bangnara A. 1977. *Patani Dahulu Dan Sekarang*. Fatani: Panel Penyelidik Angkatan al-Fatani.
- al-Baghdādī, Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥamad. 1982. *Al-Farq Bayn al-Firāq*. Terj. Ibrahim Abū Bakar. *Aqidah Ahli Sunah Waljamaah*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia.
- al-Baghdādī, Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥamad. 1988. *Al-Farq Bayn al-Firāq wa Bayān al-Firqat al-Nājiyah Minhum*. Al-Qāhirah: Maktabah Ibn Sinā.
- al-Baghdādī, Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥamad. 1986. *Al-Milāl Wa al-Niḥāl*. Bayrūt: Dār al-Masyriq.
- al-Baghdādī, Abi Bakar Ahmad bin Ali bin Thabit al-Khutaib. 2001. *Tārīkh Madīnah al-Islām wa Akhbār Muḥadithahā wa Dhikru Quṭānihā al-^cUlamā' min Ghayri Ahlihā wa Waridihā*. 17 Juz. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Banjari, Muhammad Nafis. 1927. *Al-Durr al-Nāfis fī Bayān Wāhid al-Af^cal- wa al-Asmā' wa al-Sifāt wa al-Dhāt al-Taqdīs*. Singapura: Sulaiman Mar'i.
- al-Banjari, Muhammad Nafis. 2000. *Mutiara yang Indah*. Pnyt. Amdan bin Ismail. Johor: Perniagaan Jahabersa.
- al-Banjari, Muhammad Nafis. 2003. *Permata yang Indah: Titian Sufi Menuju Tauhidullah*. Terj. Sibawaihi M. Dahlan. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi.
- al-Baqilānī, Abū Bakar Muḥamad bin Ṭayyib. 1998. *Al-Taqrīb Wa al-Irsyād*. Bayrūt: al-Risālah Publisher.
- Bosworth C.E. 1996. *The New Islamic Dynasties, A chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh: University Press Ltd.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa^cid Ramaḍān. 1990. *Al-Salāfiyyah: Marḥalah Zamaniyyah Li al-Mubārakah Lā Mazhab al-Islāmiyy*. Damsyiq: Dār al-Fikr.
- al-Buti Muhammad Sa^cid Ramadhan et al. T.th. *Ahl al-Sunnah al-Ashā^cirah, Syahādatu ^cUlamā' al-Ummah Wa Adillatuhum*. T.tp: Dār al-Ḍiya' lil al-Nasyr wa al-Tauzī^c.
- Che' Razi Jusoh. 2010. *Tradisi Penulisan Kitab Sharah dalam Kerangka Aqidah Ashā^cirah: Rujukan Khusus kepada Kitab-Kitab Syarah Melayu*. Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II. Anjuran Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010.
- Dasuki bin Ahmad. 1982. *Ikhtisar Perkembangan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Drewes G.W.J & Brakel L.F. 1986. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Belanda: Foris Publications Holland.
- Fairuzah Basri, Salmah Ahmad & Mohd Syukri Yeoh Abdullah. 2011. *Manuskrip 'Umdat al-Muhtajin: Sumber Biografi Abdul Rauf Ali al-Fansuri al-Singkili*. Dlm. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*: UKM: Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam.

- Faizuri bin Abd Latif. 2010. Ayat Mutasyābihāt Menurut Shaykh Zainal Abidin al-Fatani dalam Kitab ʿAqidah Al-Najin. Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II. Anjuran Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010.
- Fatimi S.Q. 1963. Islam Comes To Malaysia. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.
- Faudzinain Hj. Badaruddin. 1999. Shaykh Daud al-Fatani: Riwayat hidup, pendidikan dan karya-karyanya. al-Mawcizah. Jil. 7 (6): 35-53.
- al-Ghazālī, Muḥamad bin Muḥamad bin Aḥmad. 1927. Miʿyār al-ʿIlm Fī al-Mantiq. Pnyt. Mahy al-Dīn Ṣabrī al-Kurdī. Miṣr: Tabāʿah al-ʿArabiyyah.
- al-Ghazālī, Muḥamad bin Muḥamad bin Aḥmad. 1972. Taḥāfut al-Falāsifah. Pnyt. Sulyman Dunya. Miṣr: Dār al-Maʿarif.
- Abu Hamid. 2005. Shaykh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Dangor, S. 1994. In the Footsteps of the Companions: Shaykh Yusuf of Macassar (1626-1699). Cape Town: Clyson Printers
- Hamka. 1965. Sejarah Umat Islam. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Hamka. 1974. Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.
- Ḥasan Shadily (ed.). 1973. Ensiklopedi Umum. Yogyakarta: Penerbit Kanisus
- Hawash Abdullah. 1980. Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara. Indonesia: Al-Ikhlas.
- H. Ahmadi Isa. 2001. Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis Dalam Perbandingan. Jakarta: SriGunting.
- Al-Ījī, ʿAḍd al-Dīn. 2004. Sharh Mukhtaṣar al-Muntaḥā al-Uṣūlī. Pnyt. Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿil. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Iblāgh, ʿInāyat Allāh. 1971. al-Imām al-Aʿẓham Abī Hanīfah al-Mutakallim. T.tp: al-Majlis al-Aʿlā Lī al-Shuʿūn al-Islāmiyyah
- Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn. 1995. Hashiyyah radd al-Mukhtār. Jil. 1. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn ʿAsākir, Abū al-Qāsim Ali al-Ḥasan bin Hibbat Allāh al-Dimasyqī. 1347H. Tabyīn Kazb al-Muftarī Fīmā Nusiba Ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ashʿārī. Damsyiq: Maṭbaʿah al-Tawfiq.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad bin ʿAlī. 1968. Inbāʿ al-Ghumr bi Abnāʿi al-ʿUmr Fī al-Tārīkh. Juz 2. Pnyt. Muḥamad bin ʿAbd al-Muʿīd Khān. Haydarabad: Majlis Dāʿirat al-Maʿarif al-ʿUthmāniyyah.
- Ibn al-ʿImād, Abū al-Fallāh Abd al-Harr bin Ibn al-Hanbali. 1989. Shadharāt al-Zahab. 8 Juz. Pnyt. Maḥmūd al-Arnaʿuṭ. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidaʿ. 1966. Al-Bidāyah wa al-Nihāyah. 14 Juz. Bayrūt: Maktabah Dār al-Maʿarif.
- Ibn Khalqān, Abū al-ʿAbbās Syams al-Dīn Aḥmad bin Muḥamad bin Abū Bakr. 1968. Wafiyāt al-Aʿyān: Wa Anbāʿ Abnāʿ al-Zamān. Pnyt. Iḥsān ʿAbbās. Bayrūt: Dār al-Ṣādir.
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram bin ʿAlī bin Aḥmad. 1955. Lisān al-ʿArab. 20 Juz. Bayrūt: Dār Sadir.
- Ismail Che Daud, 1988. Syaikh Daud al-Fatani. Dlm. Tokoh-Tokoh Ulama Semenanjung Melayu. Kota Bharu: Majlis Ugama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan.

- Jalāl Muḥamad °Abd al-Hamīd Mūsā. 1982. Nash'ah al-Ash°arīyyah wa Taṭawwuruha. Bayrūt: Dār al-Kutub al-Lubnānī.
- Jamalluddin Hashim & Abdul Karim Ali. 2009. Metode Penulisan Fiqh oleh Nur Al-Din Al-Raniri Dalam Kitab Al-Sirāt Al-Mustaqīm. Jurnal Syariah. 17 (2) : 267-268.
- al-Jurjānī, °Alī bin Sayyid Muḥammad bin °Alī. T.th. Sharh al-Mawāqif . Pnyt. Aḥmad al-Maḥdi. Al-Qahīrah: Maktabah al-Azhār.
- Kamis bin Ismail. 2003. Shiah dan Pengaruhnya dalam bidang Politik dan tasawuf Falsafah di Alam Melayu, Tesis Ph.d Fakulti Sains Sosial dan kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- al-Kattānī, Ja°far Ibn Idrīs. 2004. Fahrasat Ja°far Ibn Idrīs Al-Kattānī : Al-Musammāt I°lām A°immat al-I°lām Wa Asātīdihā Bi Mā Lanā Min Al-Marwīyāt Wa Asānīdihā. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.
- Kautsar Azhari Noer. Pengaruh Wahdat al-Wujud dalam Pemikiran Islam di Nusantara. Dlm. Isu- Isu Dalam Dakwah Tariqat Tasawuf&Ajaran Sesat di Malaysia. 2008. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- al-Kurdari, Hafiz al-Din bin Muhammad. 1981. Manāqib Abī Hanīfah. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-°Arabī.
- al-Lalaka°ī, Abī al-Qāsim Hibbat Allāh bin al-Ḥasan bin Manṣūr al-Ṭabari. 2005. Syarh Usūl al-Sunah. Riyad: Dār Ṭayyibah
- Mahayudin Yahaya. 2001. Islam di Alam Melayu. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mahayudin Yahaya & Ahmad Jelani Halimi. 1993. Sejarah Islam. Shah Alam: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Mahayudin Yahaya. 1987. Ensiklopedia Sejarah Islam. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mahayudin Yahaya. 1986. Ensiklopedia Sejarah Islam. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mahayudin Yahaya. 1994. Naskhah Jawi Sejarah dan Teks. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mahayudin Yahaya. 1995. Tamadun Islam. Selangor: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Maimunah Zarjasyi. 2008. Pemikiran Tasawuf Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Risalah Fath al-Rahman dan Kanz al-Ma°rifah. Disertasi Sarjana, Petaling Jaya, Universiti Malaya.
- al-Maltī, Abū al-Husayn Muḥamad bin Aḥmad bin °Abd al-Raḥmān al-Shāfi°ī. 1388H. Al-Tanbīh wa al-Radd °Alā Ahl al-Ahwā° wa al-Bidā°, Ta°liq Muḥamad Zāhid al-Kawthari. Baghdād: Maktabah al-Muthānī.
- al-Miṣrī, Muhammad Abdul Hadi. 1994. Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā°ah, Ma°ālim al-Inṭilāqah al-Kubrā. Terj. Sidang Pengarang Kintan. Ahlussunnah Waljamaah Petunjuk Jalan yang Benar. Kuala Lumpur: Penerbitan Kintan Sdn. Bhd.
- al-Miṣrī, Muhammad Abdul Hadi. T.th. Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā°ah, Ma°ālim al-Inṭilāqah al-Kubrā. Al-Qāhirah: Dār al-I°lām al-Duwalī.
- Mohammad Idrus Ramli. 2009. Madzhab Al-Ash°arī, Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama°ah? Surabaya: Khalista kerjasama dengan Lajnah Ta°lif Wan Nasyr (LTNU) Jawa Timur.
- Mohammad Syakirin al Ghozaly. 2010. Fahaman Al-Ashā°irah Dalam Nadlatul Ulama Di Indonesia. Dlm. Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II.

- Anjuran Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010.
- Mohd Haidhar Kamarzaman. 2011. Syiah di Selangor. Tesis Sarjana Muda, Jabatan Usuludin dan Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohd Hisyam Abd Rahim & Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. 2010. Al-Sanūsī dan Perbahasan Berkaitan Sifat-Sifat Allah s.w.t dengan Merujuk Kepada Kitab Umm al-Barāhin. Dlm. Isu-Isu dalam Pengajian Islam. Pnyt. Sharifah Khadijah Syed Abū Bakar. Batu Pahat: Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.
- Mohd Samsuddin Harun & Azmul Fahimi Kamaruzaman. 2011. Kemunculan Budaya Syiah di Alam Melayu: Satu Kajian Awal. Dlm. Prosiding Seminar Nadwah Ulama Nusantara III. Ketokohan dan Pemikiran Ulama Melayu. Bangi: Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohd Shukri Yeoh °Abdullāh. 2009a. Riwayat Hidup Pengarang teks `Umdat al-Muhtajin. Dlm. Panduan Individu Menuju ke Jalan Allah s.w.t: Mesej °Umdat al-Muhtajin Ilā Suluk Maslak al-Mufradīn. Bangi, UKM: Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA).
- Mohd Sulaiman Yasin. 1997. Ahlis Sunah Waljamaah. Bangi: Yayasan Salman.
- Muhammad Abdullah. 2000. Laporan Penelitian: Teologi Asy°ariyyah Nurudin al-Raniri dalam Kitab Durrat al-Farā'id bi Sharh al-°Aqāid (suntingan dan kajian isi teks). Semarang: Universitas Diponegoro.
- Muammer Iskandaroglu. 2002. Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world. Laiden: Brill Publishers.
- Mudasir Rosder. 1993. Uluhiyyah dalam Aliran Ashā°irah dan Kesannya dalam Pengajian Akidah di Johor. Tesis Dr. Falsafah, Jabatan Usuludin, Universiti Malaya.
- Muhammad Uthman El. Muhammadiyah. 2006. Ketokohan Ulama Melayu. Dlm. Prosiding Seminar Nadwah Ulama Nusantara III. Ketokohan dan Pemikiran Ulama Melayu. Bangi: Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhamad bin Ibrahim al-Ḥamd. 1416H. Aqīdah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā°ah. Dār al-Waṭan. Muslim, Muslim bin Hajjaj al-Qushayrī. Ṣaḥīḥ Muslim. Pnyt. Muhammad Fu'ād °Abd al-Bāqī. Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-°Arabī.
- Nasrudin Yunos et. al (ed.). 2006. Hubungan Etnik. Bangi: Pusat Pengajian Umum, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- al-Nashshār, °Alī Sāmi° & al-Talibi, °Umar al-Jāmi°. 1971. °Aqāid al-Salaf. Al-Qāhirah: Dār al-Dakwah.
- Omar Awang. 1984. The Major Arabic Sources Which Determined the Structure of Islamic Thought in The Malay Archipelago Before the Nineteenth Century A.D in the Field of Law, Theology and Sufism. dlm. Islamika. Pnyt. Lutpi Ibrahim. Kuala Lumpur: Sarjana Enterprise.
- Ooi Keat Gin. 2004. Sotheast Asia: A Historical Encyclopeda from Angkor Wat to East Timor. Amerika Syarikat: ABC-CLIO Inc
- al-Rāzī, Muḥamad bin °Umar bin al-Ḥusayn Fahkr al-Dīn. 1992. Al-Kāsyif °An Uṣūl al-Dalā'il Wa Fuṣūl al-°Ilal. Pnyt. Aḥmad Hijāzī Al-Saqā. Bayrūt: Wāz al-Jā'il.
- al-Rāzī, Muḥamad bin °Umar bin al-Ḥusayn Fahkr al-Dīn. 1987. Maṭālib al-°Āliyah Min al-°Īlm al-Ilāhī. Pnyt. Aḥmad Hijāzī Al-Saqā. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-°Arabī.
- al-Rāzī, Muḥamad bin °Umar bin al-Ḥusayn Fahkr al-Dīn. T.th. al-Maḥṣūl Fī °Īlm Uṣūl Fiqh. Pnyt. Ṭaha Jābir Fiyyaḍ al-°Alwanī. T.tp: Muassasah al-Risālah.

- Richard J. McCarthy. 1953. *The Theology of al-Ash‘arī*. Bayrūt: Impremerie Catholic.
- al-Sam‘ānī, Abī Sa‘ad ‘Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Manṣūr al-Tamīmī. 1963. *Al-Ansāb*. India: Dā‘irah al-Ma‘arif al-‘Uthmaniyya.
- Sabri Mohamad, Mohd Akil Muhamed Ali, Sulaiman Muhammad Hasan. 2010. *Shaykh Nur Al-Din Al-Raniri: Ketokohan Dan Sumbangannya Dalam Bidang Hadith: Dlm. Seminar Serantau Ilmuan Hadith Dalam Peradaban di Alam Melayu*. Bangi: Institut Islam Hadhari.
- al-Sanūsī, Muḥamad bin Yūsuf bin ‘Umar bin Syu‘aib. 2005. *Al-‘Aqīdah al-Wuṣṭa Wa Sharḥuha*. Pnyt: al-Sayyid Yūsuf Aḥmad. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Sanūsī, Muḥamad bin Yūsuf bin ‘Umar bin Syu‘aib. 1351H. *Sharh Umm al-Barāḥin*. T.tp: Maṭba‘ah al-Istiḳāmah.
- al-Siba‘ī, Muṣṭafā. 1985. *Al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī‘ al-Islāmī*. Bayrūt: Maktabah al-Islāmī.
- Sayyid ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥamad. 1381H. *Bughyat al-Mustarshidīn*. Al-Qāhirah: Matba‘ah Amīn ‘Abd al-Majīd.
- Siti Saadiyah Shafik. 2010. *Perbahasan Ilāhiyyat Menurut Ulama Ashā‘irah: Tinjauan Terhadap Pemikiran Fakhr Al-Din Al-Rāzī Dalam Muhassal*. Dlm. Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II. *Al-Ashā‘irah dan Cabaran Mutakhir*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Shaykh Daud bin ‘Abdullāh al-Fatani. 1312H. *Hidayat al-Mutacallim wa cUmdat al-Mucallim*. Makkah: Matbacah al-Miriyah.
- Siti Hawa Salleh. 1997. *Kesusasteraan Melayu Abad ke 19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- al-Subkī, Abū Naṣr ‘Abdul Wahhāb bin ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī. 1918. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*. Juz. 3. Al-Qāhirah: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- al-Taftazānī. 1987. *Sharḥ al-‘Aqā‘id al-Nasafiyyah*. Pnyt. Ahmad Hijāzī al-Saqā. Al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- A. Teeuw & D.K. Wyatt. 1970. *Hikayat Patani: The Story of Patani*. Bibliotheca Indonesica. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Tim Sahabat. 2010. *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan*. Kalimantan Selatan: SAHABAT.
- Tim Sahabat. 2011. *Seri Manakib Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*. Kalimantan Selatan: SAHABAT.
- al-Tirmidhī, Muḥammad bin ‘Īsa. 1937. *Sunan al-Tirmidhī*. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabī.
- Uka Tjandrasasmita. 2008. *Penggunaan Tulisan Jawi di Indonesia Setelah Kedatangan Islam*. Dlm. *Jurnal Lektur Keagamaan*. Vol 6. No. 1. Jakarta: Departemen Agama RI, Gedung Bayt al- Qur’an & Museum Istiqlal.
- Wan Zailan. 1994. *Asal-Usul, Pengaruh dan Kesan Aliran al-Ash‘arī dan Ashā‘irah di Malaysia dan Kepulauan Melayu*. Dlm. *Malaysia Dari Segi Sejarah*. Hlm. 84-106. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.
- Wan Mohd Nor Wan Daud & Khalif Muammar. 2009. *Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad Ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip Durr Al-Farā‘id* Karangan Shaykh Nurudin al-Raniri. *International Journal of the Malay World and Civilisation*. 27 (2): 119-146.

- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 1999. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 1990. *Shaykh Daud bin ʿAbdullāh Al-Fatani Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*. Shah Alam: Hizbi.
- Wan Mohd Shaghir Abdullah. 1991. *Sejarah ringkas Shaykh Daud al-Fatani dan Karya-Karyanya, kertas kerja Nadwah Ilmiah Tokoh Ulama Peringkat Kebangsaan kali keempat (Shaykh Daud Abdulah al-Fatani)* Kuala Lumpur: Pusat Islam Malaysia.
- Wan Muhammad Shaghir Abdullah. 2000. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniah
- Wan Muhammad Wan Ali. 1973. *Suntingan dan Anotasi Sebuah Kitab Tasawuf Melayu Kurun Ketiga Belas Hijrah/Kelapan Belas Masihi: Ad-Durr Al-Nafis* Karangan Shaykh Muhammad Nafis Al-Banjari. Tesis Sarjana, Institut Bahasa, Kesusteraan dan Kebudayaan Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Watt W.M. 1962. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: University Press.
- Yusof bin Yunus. 2007. *Mengenal Ahli Sunah Waljamaah*. Selangor: Bahagian Pengurusan Dakwah Jabatan Agama Islam Selangor.
- al-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad al-Husaynī. T.th. *Ittihāf al-Sādāt al-Muttaqīn*. Juz. 2. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- al-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad al-Husaynī. 1994. *Ittihāf al-Sādāt al-Muttaqīn*. Juz. 2. Bayrūt: Muassasah al-Tārikh al-ʿArabī.
- Zulkifli Mohamad et al. 2006. *Tamadun Islam Tamadun Asia*. Bangi: Pusat Pengajian Umum, Universiti Kebangsaan Malaysia.