

PROSIDING

SEMINAR KEBANGSAAN

Asyairah

AHLI SUNAH WALJAMAAH

**“MENJERNIHKAN PEMIKIRAN MASYARAKAT
KE ARAH PEGANGAN MAJORITI UMAT”**

**KOMPLEKS TUN ABDULLAH MOHD SALLEH 43.101,
UNIVERSITI KEBANGSAAN MALAYSIA
10 DISEMBER 2017 AHAD 8-5PTG**

**ABDULL RAHMAN MAHMOOD
WAH HASLAN KHAIRUDDIN
MOHD HAIDHAR KAMARZAMAN**

**ANJURAN
BERSAMA**

JABATAN USULUDDIN & FALSAFAH
FAKULTI PENGAJIAN ISLAM
KURSUS PPPH3533 KAJIAN AHLI
SUNAH WALJAMAAH
KURSUS PPPH2313 FIRAQ ISLAMIYYAH
KURSUS PPPY1182 AKIDAH ISLAM
PUSAT ISLAM UKM



JABATAN AGAMA
ISLAM SELANGOR



KELAB USULUDDIN
& FALSAFAH



PERSATUAN BEKAS
MAHASISWA ISLAM
TIMUR TENGAH

PROSIDING
SEMINAR KEBANGSAAN
ASYAIRAH AHLI SUNAH WALJAMAAH
Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat

Abdull Rahman Mahmood
Wan Haslan Khairuddin
Mohd Haidhar Kamarzaman

Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
Bangi • 2017
<http://www.ukm.my/fpi>

Cetakan Pertama / *First Printing* 2017
Hak Cipta / *Copyright* Abdull Rahman Mahmood, Wan Haslan Khairuddin, Mohd
Haidhar Kamarzaman

Hak cipta terpelihara. Tiada bahagian daripada terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau ditukarkan ke dalam sebarang bentuk atau dengan sebarang alat juga pun, sama ada dengan cara elektronik, gambar serta rakaman dan sebagainya tanpa kebenaran bertulis daripada Penerbit.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical including photocopy, recording or any information storage and retrieval system, without permission in writing from Publisher.

Diterbitkan dan dicetak di Malaysia oleh / *Published in Malaysia by*
JABATAN USULUDDIN DAN FALSAFAH
FAKULTI PENGAJIAN ISLAM
Universiti Kebangsaan Malaysia
43600 UKM Bangi, Selangor, MALAYSIA
Tel: 603-89215520/5522 Fax: 603-89253018
E-mel: juf@ukm.edu.my | Website: www.ukm.my/fpi

Perpustakaan Negara Malaysia

Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

Abdull Rahman Mahmood, Wan Haslan Khairuddin, Mohd Haidhar Kamarzaman, 2017
*Prosiding Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah: Menjernihkan
Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat / Abdull Rahman
Mahmood, Wan Haslan Khairuddin, Mohd Haidhar Kamarzaman.*
1. Usuluddin 2. Akidah Islam 3. Ilmu Kalam 4. Ahli Sunah Waljamaah 5. Islamic
Theological doctrines, Islamic theology, Study of Kalam, Sunnites.

ISBN : 978-967-0913-67-4

KANDUNGAN

	<i>Prakata . . . iv</i>
	<i>Penghargaan. . . v</i>
Makalah 1	ABU HASAN AL-ASYHARI MUJADDID KURUN KETIGA. . . 1 <i>Mohd Faizul Azmi</i>
Makalah 2	METODOLOGI PENGAJIAN AKIDAH AHLI SUNAH WALJAMAAH. . . 11 <i>Mohd Hamidi Ismail</i>
Makalah 3	TASAWUF AHLI SUNAH WALJAMAAH. . . 34 <i>Muhammad Khairi Mahyuddin</i>
Makalah 4	AHLI SUNAH WAL JAMAAH DAN AL-ASHĀ'IRAH SEBAGAI ALIRAN ISLAM TERAWAL DI NUSANTARA: SUATU ANALISIS. . . 47 <i>Mohd Haidhar Kamarzaman</i>
Makalah 5	WACANA AHLI SUNAH WALJAMAAH MENURUT ABŪ MANŞŪR AL-BAGHDĀDĪ (M.429H1037M). . . 83 <i>Wan Haslan Khairuddin</i>
Makalah 6	AHLI SUNAH WALJAMAAH DAN CABARAN PEMIKIRAN SEMASA. . . 99 <i>Wan Fariza Alyati Wan Zakaria</i>

PENGHARGAAN

Prosiding ini merupakan himpunan kertas kerja yang dibentangkan di Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah: Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat yang berlangsung di Universiti Kebangsaan Malaysia pada 10 Disember 2017. Seminar ini merupakan anjuran Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia di bawah subjek Kajian Ahli Sunah Waljamaah PPPH3533, Firaq Islamiyyah PPPY2313 dan Akidah Islam PPPY1182 dengan kerjasama Pusat Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS), Persatuan Bekas Mahasiswa Islam Timur Tengah (PBMITT) dan Kelab Usuludin dan Falsafah (KUFAH). Penganjuran Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah ini merupakan usaha untuk meneruskan dan membina jaringan akademik dan hubungan strategik antara Universiti Kebangsaan Malaysia amnya dan Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, khasnya dengan universiti-universiti yang menawarkan pengajian dalam bidang Usuluddin dan Falsafah di Nusantara serta pihak berkuasa agama. Dengan bertemakan Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat, Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah pada kali ini memberi fokus kepada perbincangan berkaitan isu-isu semasa yang melingkari umat Islam hari ini serta mendiskusikan penemuan terkini khasnya dalam mendepani isu-isu akidah dan cabaran akidah Islam dalam mendepani arus moden di Malaysia. Seminar ini juga telah menerima penyertaan kalangan ilmuwan dari pelbagai institusi dan agensi yang menyentuh pelbagai bentuk pendekatan dalam membincangkan dan menyelesaikan isu-isu akidah dan cabaran pemikiran Islam semasa sama ada dari sudut psikologi, sosiologi, adaptasi teori sarjana dan sejarah. Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah ini tidak dapat direalisasikan tanpa kerjasama erat antara pihak UKM dan institusi-institusi lain yang terlibat dalam merealisasikan seminar ini. Sehubungan dengan itu, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia mengucapkan setinggi penghargaan kepada Pusat Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS), Persatuan Bekas Mahasiswa Islam Timur Tengah (PBMITT), Kelab Usuludin dan Falsafah (KUFAH), semua para pembentang dan peserta yang telah memberi sumbangan dalam bentuk dana, penyertaan dan perkongsian ilmu dalam menjayakan Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah 2017. Perencanaan seminar yang merupakan satu tradisi intelektual yang seharusnya dapat dilaksanakan lagi pada masa akan datang demi untuk kesejahteraan umat.

Sidang Editor

Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah

Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat

PRAKATA

Istilah Ahli Sunah Waljamaah lahir selepas zaman Rasulullah SAW dan Sahabat, sesuai dengan perkembangan dan keperluan umat Islam pada ketika itu. Walaupun istilah ini tidak muncul pada zaman Rasulullah SAW dan Sahabat, namun ia mengambil dasar dan sumbernya daripada al-Quran dan Sunah. Secara khususnya, Ahli Sunah Waljamaah adalah merujuk kepada pegangan, keyakinan, pengamalan serta sifat dan ciri-ciri yang dimiliki oleh golongan yang datang selepas zaman Sahabat Rasulullah s.a.w yang menjadikan al-Quran dan Sunah sebagai sumber rujukan utama mereka dalam setiap aspek kehidupan.

Kebelakangan ini pada zaman pasca kemerdekaan masyarakat Islam di Malaysia telah terdedah kepada perubahan pemikiran ekoran perkembangan pendidikan dan kemajuan dalam bidang sains dan teknologi. Situasi ini turut membawa perubahan kepada sistem pemikiran masyarakat Islam dalam persoalan agama. Tambahan pula kepelbagaian latar belakang keilmuan di kalangan intelektual dan sarjana Muslim telah menimbulkan kecelaruan kepada umat Islam mengenai Ahli Sunnah Waljamaah. Ini disebabkan oleh kebanyakan sarjana Muslim menyebarkan ilmu pengetahuan berdasarkan latar belakang pengajian masing-masing. Perbezaan pandangan ini sedikit sebanyak telah memberi kesan kepada masyarakat awam mengenai kedudukan sebenar Ahli Sunnah Waljamaah.

Situasi semasa negara sejak kebelakangan ini menyaksikan bahawa aliran-aliran selain Ahli Sunnah Waljamaah, seperti fahaman Syiah, aliran Wahabi dan Islam Liberal, mulai menyerang negara menyebabkan sebahagian masyarakat terpengaruh. Keadaan ini agak membimbangkan kerana masyarakat dan negara akan berdepan dengan pelbagai masalah kecelaruan fahaman dan pegangan jika perkara itu tidak dibendung. Ulama yang menggunakan kitab-kitab lama atau klasik mulai dipertikaikan dengan andaian tidak moden dan tidak mengambil kira perkembangan semasa. Pemikiran begini lebih menggerakkan masyarakat kepada penerimaan fahaman Islam Liberal dan penolakan sedikit demi sedikit terhadap Ahli Sunnah Waljamaah yang menjadi pegangan Majlis Agama Islam Negeri dan Fatwa Kebangsaan. Masyarakat dibimbangi tidak mendapat penjelasan dan kefahaman yang betul mengenai Ahli Sunnah Waljamaah dan boleh menimbulkan pelbagai masalah termasuk boleh mengancam keselamatan negara. Fahaman Syiah diharamkan di negara ini melalui keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan pada 1996 berdasarkan percanggahan dengan akidah, syariah dan akhlak Ahli Sunnah Waljamaah. Sementara fahaman Wahhabiyah pula tidak sesuai diamalkan di negara ini kerana dikhuatiri boleh membawa kepada perpecahan umat Islam. Ini merupakan hasil daripada Manakala mengenai fahaman Islam Liberal pula, walaupun setakat ini tidak wujud mana-mana individu atau organisasi di Malaysia yang menubuhkan apa-apa kumpulan atas nama Islam Liberal seperti berlaku di Indonesia, namun realitinya gagasan yang dibawa oleh Islam Liberal boleh menggugat kepercayaan dan pegangan umat Islam kepada autoriti ulama, tafsiran ulama terhadap al-Quran dan pegangan kepada hadith Nabi.

Perkembangan tiga aliran yang utama; Syiah, Wahabi dan Islam Liberal disusuli pula dengan bercambahnya ajaran sesat dan sebarang ajaran baru yang menyalahi tradisi Ahli Sunnah Waljamaah di negara ini yang berpegang kepada akidah Asha'irah-Maturidiyyah dan fiqh Mazhab Syafi'ie, sudah tentu akan menimbulkan rasa kurang senang dalam kalangan umat Islam. Penyebaran ajaran-ajaran sesat akan menggugat akidah dan syariah Islam sementara aliran seperti

Wahhabiyyah dan lain-lain boleh menimbulkan kekeliruan dan ketegangan serta kemungkinan akan berakhir dengan krisis perpaduan jika tidak dibendung dan ditangani dengan serius.

Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah: Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat bertujuan membincangkan isu ini dengan menghimpunkan para sarjana dalam pelbagai bidang pengajian bagi membentangkan kepakaran dan penyelidikan masing-masing untuk dikongsikan bersama. Justeru, diharapkan Prosiding Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah: Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat yang menghimpunkan makalah-makalah para sarjana ini dapat menyumbangkan wacana ilmiah yang tuntas dalam memepertahankan akidah Ahli Sunah Waljamaah dan mendepani cabaran arus semasa dalam menangkis persepsi negatif terhadap Islam seterusnya menerajui kebangkitan umat Islam.

Antara tajuk-tajuk yang didedahkan di dalam prosiding ini ialah Sejarah Perkembangan Ahli Sunah Waljamaah, Abu Hasan al-Asyari Mujaddid Kurun Ketiga, Metodologi Pengajian Akidah Ahli Sunah Waljamaah, Fiqh Ahli Sunah Waljamaah, dan Tasawuf Ahli Sunah Waljamaah. Perkara lain yang dibincangkan adalah berkaitan Wacana Ahli Sunah Waljamaah Menurut Abū Maṣṣūr Al-Baḡhdādī yang memaparkan kajian turath ulama silam, Sejarah perkembangan akidah al-Asya'irah di Nusantara, Konsep Wasatiyyah dan aliran al-Asya'irah dan Cabaran Pemikiran Islam Semasa terhadap aliran Ahli Sunah Waljamaah.

Sidang Editor

Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah

Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat

Abu Hasan al-Ash'arī Mujaddid Kurun Ketiga

Mohd Faizul bin Azmi

Pengenalan

Sejak daripada dahulu lagi, para ulama telah membahaskan persoalan tajdid di dalam kitab-kitab mereka. Antara yang terawal membincangkan tajdid secara khusus ialah Ibn Shihab al-Zuhri (w124H) kemudian diikuti oleh Ahmad bin Hanbal (w241H), seterusnya Imam Subki telah menulis nazam di dalam kitab *Tabaqat al-Shafi'yyah* dan Imam al-Suyuti turut menyusun *arjuzah* senarai nama mujaddid yang dinamakan sebagai *Tuhfah al-Muhtadin bi Akhbari al-Mujadidin* (Bastami 2015).

Tajdid adalah istilah yang mempunyai asas di dalam Islam Hal ini kerana terdapat petunjuk secara langsung mengenai tajdid di dalam al-Quran, Hadis sahih dan digunakan secara meluas oleh generasi salaf dan para ulama. Berikut adalah hadis yang menyentuh secara langsung berkenaan dengan tajdid:

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها

Maksudnya:

"Sesungguhnya Allah akan menghantar untuk umat ini setiap awal seratus tahun sesiapa yang mentajdidkan untuk umat ini agamanya". (Riwayat Abu Daud)¹

Hadis ini jelas menunjukkan kefardhuan tajdid kepada ulama dan *muslihin* dalam memastikan agama Islam terus terpelihara dari aspek *al-thawabit* dan fleksibel dari aspek *al-mutaghayyirat*. Hadis ini telah ditashih kebanyakan ulama hadis sehingga sebahagian berijmak atas kesahihan hadis ini (Hasan al-Shafi'i 2016). Tajdid bertindak sebagai penyambung dan pengikat antara usul yang tetap dengan keadaan yang berubah (*mutajaddidah*). Hal ini bertepatan dengan jaminan daripada Allah SWT dalam memastikan agama ini dijaga dan dipelihara.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

¹ Sunan Abi Daud. Dar Ihya al-Turath. Beirut. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-tabrani di dalam Kitab al-Mu'jam al-Awsat, al-Hakim di dalam al-Mustadrak, dan al-Baihaqi di dalam Kitab al-ma'rifah. Hadis ini adalah hadis shahih yang telah diperakui oleh al-Hakim, al-Baihaqi, Ibn Hajar dan al-Sayuti.

Maksudnya: Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.

(Surah al-Hijr:9)

Allah SWT menjadikan Syariah adalah sesuai dipraktikkan sepanjang zaman dan di semua tempat, namun nas-nas daripada al-Quran dan Hadis adalah terhad, manakala kehidupan dan isu-isu manusia sentiasa berubah-ubah dan tidak terbatas. Oleh yg demikian nas-nas yang terhad tidak cukup untuk mengeluarkan hukum hakam keatas perkara yang tidak terbatas ini kecuali melalui jalan ijtihad.

Penggunaan perkataan tajdid merujuk kepada maksud menghidupkan (*al-ihya*) , membangkitkan (*al-ba's*), mengulang (*al-'idadah*), dan mengukuhkan (*al-taqwiyyah*) (Shahwan 1407H). Menurut al-Gharbawi (2008) maksud tajdid merangkumi perkara berikut:

- a. Tajdid dalam agama ialah usaha menghidupkan, membangkitkan, mengulang semua kefahaman generasi awal .
- b. Kepentingan tajdid adalah untuk memelihara dan berpegang kepada dalil-dalil yang sahih, asli dan tulen.
- c. Pelengkap kepada tajdid adalah berpegang kepada manhaj yang betul dalam memahami nas-nas agama, dan berpegang kepada penafsiran daripada tradisi salaf.
- d. Matlamat tajdid adalah menyelesaikan permasalahan baharu yang timbul dalam kehidupan manusia dan mengembalikan ajaran Islam yang telah kurang atau hilang.
- e. Membezakan diantara ajaran agama dengan perkara yang bukan daripada agama, serta membersihkan agama daripada penyelewengan dan bidaah.

Daripada kefahaman golongan salaf mengenai tajdid maka dapat kita simpulkan bahawa tajdid adalah suatu usaha dan ijtihad yang bertujuan untuk mendekatkan diantara perubahan dan keadaan semasa umat Islam di setiap zaman dengan nilai dan ajaran Islam yang diterapkan pada zaman nabi Muhammad SAW dan para sahabat ra.

Menurut Bastami (2015) meletakkan tiga syarat yang menunjukkan seorang itu mujadid:

1. Kebijaksanaan dan penguasaan disiplin ilmu, bukan sekadar mengetahui banyak bidang ilmu tetapi mampu untuk mengkritik dan mentashihkan perbahasan dalam bidang tersebut.
2. Mampu untuk menyelamatkan agama Islam daripada penyelewengan dan keraguan yang ditimbulkan terhadap ajaran Islam yang suci, serta mengembalikan semula kedudukan al-

Quran dan Sunah melalui pendapat, serta menyebarkan ilmu melalui pengajaran, penulisan kitab-kitab.

3. Masyarakat di zamannya dapat memanfaatkan ilmunya, penulisan yang dikenali, sumbangan yang mempunyai kesan. Bukti yang menunjukkan perkara ini adalah kewujudan anak-anak murid yang menyebarkan ilmunya, memperluaskan pengaruh serta tidak terhenti kesannya dengan kematiannya.

Imam Al-Ash'arī Mujaddid Kurun Ketiga

Imam al-Ash'arī merupakan tokoh yang penting dalam perkembangan disiplin ilmu kalam. Beliau bertanggungjawab meletakkan asas kepada kaedah penetapan akidah menurut al-Quran dan Hadis dengan bersandarkan kepada dalil akal serta metodologi kritikan dalam menolak dakwaan golongan yang menyeleweng daripada ajaran Islam. Kehebatan Imam Asha'ari terbukti apabila mazhab akidahnya telah menjadi pegangan dan ikutan majoriti umat Islam sehingga sekarang. Imam Al-Ash'arī terkenal sebagai seorang ulama yang mempunyai penulisan yang banyak dan sangat berfaedah kepada umat Islam.

Antara ulama yang meletakkan Imam al-Ash'arī dalam senarai mujaddid kurun ketiga adalah Ibn Athir di dalam kitab *Jami' al-USul*, Imam al-Suyuti di dalam kitab *'Awn Ma'bud*, dan Ibn 'Ashur meletakkannya sebagai mujaddid ilmu kalam (al-Malkawi 2011)². Manakala Ibn 'Asākir(2010) meletakkan Imam al-Ash'arī sebagai mujaddid kurun ketiga kerana sumbangan beliau dalam meninggikan sunnah dalam mentajdidkan agama, menentang Muktaẓilah dan golongan yang bidaah dan sesat, sumbangan beliau diketahui umum, menulis kitab-kitab untuk menolak golongan ini juga telah tersebar. Imam Ashari digelar sebagai *Imam Ahli Sunnah wal Jamaah*, *al-Imam al-Fadhil*, *al-Ra'is al-Kamil*, dan *Imam al-Mutakalimin* (Ala' Abd Rahim 2015)

Timbul persoalan mengapakan dinisbahkan akidah yang dipegang oleh para sahabat dan golongan salaf kepada Imam al-Ash'arī i?

Hal ini kerana Imam al-Ash'arī telah melakukan usaha bersungguh-sungguh berbanding dengan ulama lain dalam mempertahankan akidah dan menyelamatkannya daripada golongan dan aliran yang sesat dan bidaah. Oleh sebab itu, dinisbahkan kepada nama beliau disebabkan usaha-usaha yang telah dilakukan oleh Imam al-Ash'arī menyusun ilmu ini dengan

² Al-Malkawi, Fathi Hasan. Shaykh Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur, al-Ma'had al-Alami lil Fikri al-Islami.

sistematik, mendirikan hujah dan dalil kepada pegangan tersebut, maka mereka yang mengikutnya di namakan sebagai Ash'ariyan. Nama Imam al-Ash'arī terus berkembang dan dikenali di seluruh pelusuk dunia, dan manhaj yang dibawa tersebut telah diikuti oleh ramai ulama di Iraq, Khurasan Syam dan Maghrib sehinggalah ke negara Afrika (al-Buti t,th).

Menurut al-Buti (t. th) penyaksian daripada sejumlah ramai ulama bahawa mereka bersepakat menyatakan bahawa Imam al-Ash'arī tidak mencipta mazhab baru seperti mana mazhab akidah yang muncul pada zaman tabien. Perkara ini telah dijelaskan oleh Ibn ʿAsākir(2010) yang menaqqalkan daripada Sheikh Abu al-Qasim al-Qushayri yang menyatakan telah sepakat ahli hadis bahawasanya Imam Ashari adalah merupakan seorang Imam daripada kalangan ahli hadis, beliau membahaskan usul agama berdasarkan kepada jalan ahli sunah serta menolak golongan yang bertentangan daripada golongan yang sesat. Manakala Ibn al-Subki (1918) di dalam *Tabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-Kubrā* menyatakan Imam Ashari tidak mengeluarkan pandangan baru, malah tidak mengasaskan mazhab baru, beliau hanyalah mengikrarkan apa yang telah diikrarkan oleh golongan salaf, berpegang dengan apa yang dipegang oleh para sahabat Rasulullah SAW.

Di dalam kitab *Maqalat Islamiyyin* Imam Ashari (2006) telah membentangkan prinsip dan pegangan aliran kemudian beliau mengkhususkan satu satu fasal bagi menjelaskan mengenai prinsip ahli hadis dan ahli sunah yang diambil daripada kefahaman al-Quran dan Hadis. Kemudian beliau menyatakan : “Setiap apa yang telah kami nyatakan prinsip mereka (merujuk ahli hadith dan ahli sunah) maka dengan prinsip itulah kami berpegang”.

Kemudian, di dalam menjelaskan mengenai mazhab daripada kalangan *al-mujassimah* Imam Ashari (2006) menjelaskan pegangan daripada Ahli Sunah dan Ahli Hadith yang mentanzihkan Allah SWT daripada Jisim, dan persamaan dengan makhluk. “Mereka (golongan Ahli Sunah dan Ashab al-Hadith) tidak menyatakan sesuatu perkara kecuali perkara tersebut telah dinyatakan dalam al-Quran dan diriwayatkan oleh Rasulullah SAW dan dengan perkara tersebut kami berpendapat”.

Al-Buti (t. th) menceritakan perihal orientalis yang bernama Masinion apabila beliau kagum dengan ajaran Islam. Al-Buti mempelawa beliau untuk memeluk Islam, namun beliau bertanya kepada al-Buti Islam mana satu yang aku perlu anuti adakah Islam Muktaẓilah, Murjiah, Jahmiyyah, Al-Ash'arī , Maturidi, Khariji atau Shiah. Maka al-Buti menjawab masuklah Islam yang wujud sebelum kemunculan firqah tersebut, nescaya kamu akan dapati diri kamu adalah pengikut Imam Al-Ash'arī atau Imam Maturidi.

Antara Faktor-faktor yang mendorong kepada tajdid Al-Ash'arī. Pertama, Kemuncul aliran dan mazhab yang menyeleweng daripada Islam. Imam Asha'ari muncul ditengah suasana umat Islam yang terpecah kepada aliran dan mazhab yang pelbagai. Imam Al-Ash'arī sendiri dalam kitab *Maqalat Islamiyyin wa Ikhtilaf Musallin* telah menyenaraikan 10 aliran dan mazhab utama yang wujud selepas kewafatan nabi Muhammad SAW sehingga ke zamannya. Menurut Bashar (2014) kemunculan Imam Al-Ash'arī ditengah kewujudan aliran dan mazhab pemikiran telah menjadikan beliau seorang yang berpengalaman dalam menhadapi pelbagai bentuk kesalahan dan kesesatan firaq ini.

Kedua, pertembungan dua mazhab yang ekstrim. Dua mazhab yang utama menjadi pemangkin kepada kewujudan mazhab Imam Al-Ash'arī iaitu Muktazilah dan Hanabilah. Imam Asha'ari membawa manhaj yang bertentangan dengan kedua-dua mazhab ini (Tayyib 2014). Al-Makdisi (1961) menyifatkan pertembungan dua aliran yang ekstrim iaitu Hanabilah (*traditionalist*) dan Muktazilah (*rationalist*).

Melihat kepada keadaan umat Islam pada ketika kemunculan Imam Al-Ash'arī serta isu-isu yang berlaku seperti kafir mengkafir, penyelewengan di dalam sumber akidah, interaksi dengan akal, maka umat Islam perlu kepada mujaddid yang berupaya menyelesaikan permasalahan mereka dan mengembalikan kedudukan Islam yang sebenar pada tempatnya.

Perlaksanaan Tajdid Imam Ash'ari

1. Perdebatan Dan Perbincangan.

Selepas Iman Al-Ash'arī mengishtiharkan beliau keluar daripada aliran Muktazilah maka bermula fasa dalam kehidupan Imam Al-Ash'arī menentang kesesatan Muktazilah melalui majlis perdebatan dan penulisan kitab-kitab. Menurut Ibn 'Asākir(2010) Imam al-Baihaqi menyatakan bahawa Imam Ashari merupakan seorang yang telah membantu agama Allah , serta berjihad menggunakan lidah menjelaskan kesesatan golongan yang menyeleweng daripada agama Allah, juga menambah keyakinan umat Islam terhadap al-Quran dan Sunah, serta apa yang dipegang oleh golongan salaf bertepatan dengan akal yang sahih. Perkara turut dijelaskan oleh al-Subki di dalam al-Tabaqat bahawa Imam Al-Ash'arī mendatangkan hujah yang tidak pernah didengari oleh mana-mana ulama sebelumnya, ataupun dikemukakan oleh musuh serta di dalam mana-mana kitab.

Menurut Ibn ʿAsākir(2010) mereka yang hadir di majlis perdebatan Imam Al-Ashʿarī dengan Muktaẓilah di Basrah menceritakan bahawa Imam Al-Ashʿarī berhadapan dengan ramai daripada kalangan Muktaẓilah, dan beliau mengalahkan seorang demi seorang dan mereka terus berlalu. Antara perdebatan dengan gurunya al-Jubaʿi berkenaan dengan perkara berikut Afʿal Ibad, Asmaʿ al-Husna, Tahsin waTaqbih dan Taat. Daripada usaha ini telah ramai mereka yang berada dalam kesesatan telah kembali kepada kebenaran

2. Penulisan Kitab

Imam Al-Ashʿarī juga menggunakan pendekatan penulisan kitab-kitab untuk menolak kesesatan. Apabila kita meneliti buku-buku yang ditulis oleh beliau kita dapati hampir kesemuanya bertujuan untuk menolak kesesatan Muktaẓilah dan sebahagian lain menolak dan mengkritik kumpulan lain seperti kitab *Al-Lumaʿ fī al-Radd ʿAlā Ahl al-Zaygh wa al-Bidaʿ*, ii. *Risālah Istihsān al-Khawḍh fī ʿIlm al-Kalām dan Al-Ibānah ʿan Uṣul al-Diyānah*.

Sebagai contoh tujuan penulisan kitab *Maqālāt al-Islamiyyīn* telah dijelaskan oleh Imam Asʿari dalam mukadimah kitab ini “ Aku telah melihat sebahagian daripada penulis dan ahli sejarah menulis mengenai firaq mereka melampau-lampau dan menyalahi fakta, maka aku mengambil keputusan untuk menulis kitab ini dengan penuh amanah”. Penulisan kitab ini menunjukkan Imam Ashaari bukanlah semata-mata seorang ulama yang menguasai ilmu akidah, tafsir dan ilmu perdebatan tetapi beliau merupakan seorang ahli sejarah mengenai aliran-aliran akidah, pengkajian beliau terhadap aliran dan mazhab ini telah memberi kelebihan kepadanya mengetahui kelemahan dan kekuatan setiap mazhab tersebut (Tayyib 2014). Manakala kitab *Al-Lumaʿ fī al-Radd ʿAlā Ahl al-Zaygh wa al-Bidaʿ*, menjelaskan akidah Ahli Sunah wal Jamaah dengan bergantung kepada dalil akal dan naqal melalui dengan kaedah perdebatan ilmu kalam.

3. Kesenambungan Tradisi Asyairah

Usaha-usaha yang dilakukan oleh Imam Al-Ashʿarī diteruskan oleh sejumlah anak murid dan pengikut beliau dalam mempertahankan akidah Islam dan memerangi golongan sesat terutama Muktaẓilah. Antara yang meneruskan usaha-usaha Imam Ashaʿari seperti Abu Bakar al-Al-Baqilānī (w403), dan Abu Ishak al-Isfīraynī (w418), kedua-dua mereka juga diiktiraf oleh para ulama sebagai mujaddid kurun keempat. Seterusnya oleh Imam al-Juwaynī (w478H), Imam al-Ghazali (w505H), al-Razi (w606H) dan ramai lagi.

Aspek Tajdid Imam Ash'ari

1. Mengembalikan al-Quran dan Sunah sebagai rujukan dalam Akidah

Apabila terdapat aliran dan mazhab akidah menjadikan sumber-sumber lain sebagai rujukan dalam akidah mereka maka Imam Al-Ash'arī menegaskan bahawa sumber akidah Islam adalah berdasarkan kepada al-Quran dan Sunah. Menurut Imam Al-Ash'arī nama dan sifat Allah SWT hendaklah mengikut apa yang telah ditetapkan melalui wahyu dan tidak harus mengikut *qiyas lughah*. Beliau menghalang akal daripada perkara ini kerana syarak telah menghalang akal berbuat demikian. Keperluan untuk beristidlal dengan hadis sahih yang mutawatir dan ahad serta berpegang dengan pendapat yang dikeluarkan oleh para sahabat. Perkara ini dijelaskan oleh Imam Al-Ash'arī di dalam kitab al-Ibanah “ kita menerima hadis-hadis yang diriwayatkan daripada Rasulullah saw dengan mutawatir daripada perawi-perawi yang adil dan thiqah, namun kekufuran terjadi disebabkan oleh mengingkari hadis yang mutawatir dan *ma'lum min al-din bi dharurah*. Imam Al-Ash'arī menegaskan bahawa setiap ayat mutashabihat berkenaan dengan sifat dan perbuatan Allah SWT hendaklah difahami dengan maksud zahir dan menafsirkannya dengan makna hakiki tanpa takyif, tidak harus mengalihkannya kepada makna majaz kecuali terdapat hujah yang membolehkannya.

Manhaj dan dasar agama yang kita berpegang dengannya ialah Kitab Allah SWT (al-Qur'an) dan Sunah Nabi kita Muhammad SAW, dan apa yang diriwayatkan oleh para Sahabat, Tabi'īn dan Imam-imam Hadis. Kita berpegang dengan semuanya ini, dan juga kita berpegang dengan apa yang dikatakan oleh ʿAbdullāh Aḥmad bin Ḥanbal, dan sesiapa yang menentang atau menyalahi pendapatnya, maka dia menyalahi dasar-dasar di atas (al-Ash'arī 1977)

2. Meletakkan Akal pada tempat sebenar

Imam Al-Ash'arī menjadikan akal berperanan untuk memahami al-Quran dan Hadis, akal mampu untuk mendalami maksud dan isyarat serta menjelaskan kesamaran yang terdapat dalam al-Quran. Dalam pada itu, akal juga dapat menyokong perkara yang dijelaskan oleh kedua-dua sumber ini dengan pendalilan akal. Akal menurut Imam Ashari adalah *khadim* kepada nas al-Quran dan Hadis. Bahkan, Imam Al-Ash'arī berpendapat sekiranya akal melampaui kemampuan yang telah ditetapkan maka telah menghilangkan peranan akal dari aspek melakukan sesuatu perkara yang diluar kemampuannya. Oleh yang demikian, kandungan al-Quran dan Hadis selari dengan pertimbangan akal. Imam Al-Ash'arī (2006) menegaskan dalam kitab Maqalat Islamiyyin “ Kita tidak melampaui apa yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.” Jika berlaku perkara tersebut nescaya kita telah menjadikan akal menguasai

naqal. Imam Asha'ri membangunkan ilmu kalam yang menggabungkan antara naqal dan akal. Imam Asha'ri berusaha mengimbangkan dan mengharmonikan diantara naqal dan aqal, serta melenyapkan pertembungan dibuat-buat antara kedua-dua sumber ini (Tayyib 2014). Menurut Jalal Musa (1982) tidak terdapat di dalam pendapat yang dikemukakan oleh Imam Ashari yang meminggirkan naqal ataupun akal dalam sesuatu isu seperti pandangannya mengenai *al-Tahsin* dan *al-Taqbih*. Perkara ini dapat dilihat dalam perbincangan kitab *al-Luma'*, Imam Ashari akan mengemukakan dalil daripada al-Quran dan Hadis kemudian disusuli dengan dalil akal bagi menguatkan penghujahan beliau.

3. Menggunakan Ilmu Kalam sekadar keperluan.

Menurut al-Buti (t.th) Imam Al-Ash'arī tidak meluaskan penggunaan hujah-hujah dalam ilmu kalam kecuali bila berhadapan dengan golongan yang menggunakan ilmu kalam sebagai senjata mereka seperti golongan Muktaẓilah, Qadariyyah, Hashwiyyah dan lain-lain. Seperti mana yang telah dijelaskan oleh Imam al-Subki (t.th) di dalam *Tabaqat* bahawa Imam Ashari tidak membahaskan ilmu kalam kecuali adalah bertujuan untuk memenangkan agama dan menolak golongan batil. Iaitu menggunakannya dengan kadar untuk memenuhi keperluan. Imam Al-Ash'arī juga merupakan pengasas kepada ilmu kalam sunni yang matlamat utamanya adalah untuk menolak hujah dan dalil yang dipegang oleh golongan sesat ini.

4. Tidak mengkafirkan Ahli Kiblat

Dalam mengkritik dan membincangkan pegangan Muktaẓilah dan pelampau al-Hanabilah Imam Al-Ash'arī tidak pernah mengkafirkan mana-mana aliran dan mazhab. Beliau hanya menjelaskan bahawa kedua-dua aliran tersebut tidak mengikut ajaran Islam yang sebenar. Ibn ʿAsākir(2010) menceritakan bahawa ketika hampir saat kematian Imam Al-Ash'arī beliau memanggil salah seorang daripada anak muridnya dengan berkata ; Bersaksilah kepada kepada aku bahawa aku tidak pernah mengkafirkan seseorang pun daripada ahli kiblat kerana mereka semua menyembah tuhan yang satu adapun perselisihan yang berlaku hanyalah disebabkan oleh perbezaan al-ibarah”.

Kesimpulan

Keperluan umat Islam masa kini kepada manhaj yang telah dibina oleh Imam Ashari, menyelamatkan umat Islam daripada serangan dan pengaruh mazhab dan aliran yang menyempitkan peranan akal ataupun yang mempertuhankan akal sehingga melampaui had dan peranannya, serta menjadikan hawa nafsu, politik, dan manfaat sebagai pertimbangan hukum

sehingga mengeluarkan prinsip-prinsip akidah yang meragukan. (Tayyib 2014), Justeru itu, adalah penting untuk kita bersama-sama menyebarkan peninggalan turath yang wasatiyyah dalam kalangan masyarakat Islam yang dipenuhi dengan fenomena *takfir*, *tafsiq* dan *tabdi'*, dengan perselisihan dan perbahalahan umat Islam yang boleh menggugat kesatuan umat Islam, maka amat sesuai dengan pendekatan mazhab al-Ashari yang tidak mengkafirkan sesiapa pun daripada kalangan ahli kibrat. Berdasarkan kepada usaha dan sumbangan Imam Al-Ash'arī dalam menyusun dan mempertahankan akidah daripada pengaruh dan serangan aliran dan mazhab lain menjadikan beliau layak digelar mujaddid.

Rujukan

Ala' 'Abd al-Rahim. 2015. Abu al-Hasan al-Ash'ari "Za'im al-Mujadidin". sic <http://www.vetogate.com/1599379>

'Adnan Muhammad Imamah.1424H. al-Tajdid Fi al-Fikr al-Islami. Dar Ibn al-Jawzi.Riyadh.

al-Ash'ari, Abu Hasan Ali bin Ismail. 2006. *Kitab Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Dar Sadir. Beirut.

al-Ash'ari, Abi al-Hasan 'Ali bin Isma'il. 1955. al-Luma' fi al-Rad 'alaAhl al-Zaygh wa al-Bid'a. Tahqiq: Gharabah, Hamudah. Misr:Matbu'ah Misriyyah.

al-Ash'ari, Abi al-Hasan 'Ali bin Isma'il. 2005. al-Ibanah 'an Usul alDiyanah.Tahqiq: 'Umar, Abd Allah Mahmud Muhammad. Bayrut:Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Asākir al-Dimashqi. 2010. Tabyiin Kazib al-Muftari Fi Ma Nusiba Ila al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari. Maktabah Dar al-Bayan. Dimashq.

Bastami Muhammad Said. 2015. Mafhum Tajdid al-Din. Markaz al-Ta'sil li Dirasat wa al-Buhus. Jeddah.

al-Badāwī , 'Abd Rahman. 1996.Mazahib al-Islamiyyin. Beirut. Dar al-Ilm al-Malayin.

al-Badawī, 'Abd al-Rahman.1984. Mawsū'ah al-Falsafah. Beirut. Al-Mu'asasatal-'Arabīyah al-Dirāsāt wa al-Nashr.

al-Buty, Muhammad Sa'id Ramadhan. T.th. Al-Imam Abu al-Hasan Ali bin Ismail al-Ash'ari. www.naseemalsham.com.

Jalal Muhammad 'Abd al-Hamid Musa.1982. Nash'at al-Ash'ārīyyah wa Tatawuruha. Dar al-Kutub al-Lubnani. Beirut.

Hasan al-Shafi'i. 2016. Qawl Fi al-Tajdid. Dar al-Quds al-Arabi. Kaherah.

Hamda al-Sinan & Fauzi al-Anjari. 2006. Ahl al-Sunnah al-Asha'irah. Kuwait: Dar al-Diya'

Makdisi, George. 1962. Al-Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History 1. *Studia Islamica*, No.17(1962). Pp.37-80.

Mahmud Said Hamidah 'Atiyyah. 2016. Raf' al-Ghumam 'an Tahawul al-Imam Abi Hasan al-Ash'ari. Dar al-Basair. Kaherah.

al-Subki, Taqi al-Din Abi Nasr 'Abd al-Wahab bin 'Ali bin 'Abd al-Kafi. t.th. *Tabaqat al-Shafi'iyah al-kubra*. t.tp: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyyah

al-Zabidi, al-Sayyid Muhammad bin Muhammad al-Husaini. 1989. *It'haf al-sadah al-muttaqin*. Bayrut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah.

Metodologi Pengajian Akidah Ahli Sunah Waljamaah¹

Mohd Hamidi Ismail²

Abstrak:

Penstrukturan akidah Islamiyyah menjadi satu disiplin ilmu telah melalui beberapa fasa sehinggalah disempurnakan oleh Mazhab Ahli Sunah Waljamaah. Mereka telah memberikan rangka epistemologi yang lengkap kepada perkara-perkara pokok yang wajib diimani oleh umat Islam. Membincangkan mengenai rangka tersebut, kertas kerja ini dengan latar belakangnya sebuah kajian kualitatif, menganalisis sejumlah tulisan para ilmuwan Mazhab Ahli Sunah Waljamaah khususnya al-Asyairah bagi mendapatkan gambaran dari sudut metodologi yang diaplikasikan oleh mereka dalam pengajian akidah. Dapatan awal kertas kerja mendapati, metodologi Mazhab Ahli Sunah Waljamaah dalam hal ini bersifat komprehensif, membahaskan segenap permasalahan iktikad sama ada berasaskan dalil wahyu mahupun akal. Ia juga berinteraksi secara bijaksana dan bernas dengan segala persoalan yang dibangkitkan sama ada memberi pengukuhan iman ataupun meragukannya. Ringkasnya, metodologi pengajian akidah Mazhab Ahli Sunah Waljamaah adalah hasil rapi, buah tangan daripada ketelitian ilmuwan dalam memperincikan permasalahan akidah dan mengimbangnya mengikut lunas-lunas syarak di samping memandu pemahaman akal.

Kata kunci: Metodologi, akidah, Ahli Sunah Waljamaah, al-Asyairah, syarak, akal.

1 Dibentangkan dalam Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah: “Menjernihkan Pemikiran Masyarakat ke arah Pegangan Majoriti Umat”, bertempat di Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh . 43. 101. Universiti Kebangsaan Malaysia, pada 10 Disember 2017.

2 (Ph.D). Pensyarah Kanan Program Pengajian Akidah dan Agama Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM. Penulis boleh dihubungi melalui e-mel: hamidi@usim.edu.my.

Pendahuluan

Mengungkapkan istilah “metodologi ilmu” membawa maksud himpunan kaedah-kaedah serta prinsip yang berkaitan dengan ilmu secara terangkum dan bersepadu.³ Tujuan himpunan ini adalah untuk menjelmakan peranan dan kepentingan ilmu sepertimana takrifan rasminya (*ta’rif bi al-rasm*). Dari konteks takrif ini, ilmu ialah penghasilan gambaran sesuatu dalam fikiran yang kemudiannya dijelmakan dalam bentuk pemisalan atau bentuk yang boleh dicerap dan difahami umum.⁴ Takrif rasmi ilmu ini telah menjelmakan peranannya iaitu penghasil gambaran dan kepentingannya (ilmu) iaitu sebagai perantara yang menghubungkan sesuatu dalam bentuk gambaran dengan misal atau bentuk yang dimaklumi oleh umum. Penjelmaan peranan dan kepentingan ini mustahak ke atas segala disiplin ilmu kerana melaluinya ilmu-ilmu tersebut dapat dikenal pasti tujuan mempelajarinya.⁵

Mengenali Akidah Islamiyyah sebagai satu disiplin ilmu yang didirikan di atas kaedah dan prinsip pembelajaran yang khusus atau dikenali sebagai metodologi pengajian Akidah Islamiyyah, ia tidak berlaku pada permulaan Islam. Pada zaman Rasulullah SAW, Akidah Islamiyyah diajar selari dengan pengajian fikah, akhlak dan lain-lain. Semuanya terangkum dalam siri-siri penyampaian al-Quran oleh Baginda. Tidak timbul sebarang perselisihan yang rencam sama ada dari sudut dogma atau amali daripada apa yang disampaikan oleh Nabi SAW kerana rujukan kepada apa yang disampaikan itu adalah diri Baginda sendiri, Baginda menyelesaikannya dengan tuntas dan bernas berpandukan sumbernya, wahyu. Di samping itu, hati umat Islam di kala itu jernih dan dicahyai iman, mereka jauh dan terselamat daripada sifat nifak, punca segala perselisihan. Situasi ini diibaratkan al-Baghdadi “adalah orang Islam pada kala wafatnya Rasulullah SAW di atas satu kaedah dalam (memahami) *Usul al-Din* (akidah) serta cabang-cabangnya, tanpa seorang pun (hanya) menzahirkan persetujuan manakala menyembunyikan kemunafikan”.⁶

Nuansa cara berakidah sahabat RA berterusan sehingga munculnya satu kumpulan yang melekatkan diri mereka pada Islam, yang dikenali dengan nama al-Mu’tazilah.⁷ Mereka pada awalnya lebih dikenali dengan nama al-Qadariyyah berselindung dibalik gelaran “*ashab al-’adl*” (pendokong keadilan) atau “*ashab al-Tawhid*” (pendokong tauhid/keesaan) – dengan tujuan mengelakkan diri mereka dicerca⁸ – membangkitkan isu-isu yang menyentuh

3 Kenyataan ini adalah merujuk kepada takrif ‘metodologi’ yang diberikan di dalam *Kamus Dewan*. Lihat lebih lanjut *Kamus Dewan*, ed. ke-3 (cet. ke-7, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002), 887, entri “metode.”

4 Muhammad Rabi’ Muhammad Jawhari, *dawabit al-Fikr* (cet. ke -3, t.tp., t.p., 2000), 11. Mahmud bin Muhammad al-Razi, Qutub al-Din, *tahrir al-qawa’id al-Mantiqiyyah*, sunt. ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, al-Sayyid al-Sharif (cet. ke-2, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa awladihi, 1948), 5.

5 ‘Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad al-Baghdadi, *al-farq bayna al-firqa wa bayan al-firqah al-najiyah minhum: ‘aqa’id al-firqah al-Islamiyyah wa ara’ kibar a’lamiha*, ed. Muhammad ‘Uthman al-Khist (Kaherah: Maktabah Ibn Sina), 32.

6 Tidak dinafikan wujud perselisihan dalam umat Islam selepas kewafatan Rasulullah SAW namun ia lebih kepada *fiqhiyyah* (kefikahan) berbanding *i’tiqadiyyah* (indoktrinasi). Mengenali perselisihan tersebut secara umum, al-Baghdadi menyenaraikannya dalam *al-farq*. *Ibid.*, 32-38.

7 Pengenalan ini diberikan oleh al-Shahrastani dalam *al-Milal*. Beliau menyatakan bahawa al-Qadariyyah cuba menyelamatkan diri mereka daripada cercaan dan penolakan masyarakat ekoran terdapat hadis Nabi SAW yang bermaksud “al-Qadariyyah [adalah]

dasar-dasar iktikad yang telah disepakati oleh jumur umat Islam. Al-Mu'tazilah membangkitkan isu wajib ke atas Allah SWT mengganjari orang yang taat dan membalas orang yang derhaka pada Hari Akhirat – *al-wujub 'ala Allah* – dan isu pelaku dosa besar di antara dua darjat; tidak Islam dan tidak pula kafir – *manzilah bayn al-manzilatayn*. Menurut al-Mu'tazilah, isu-isu yang mereka bangkitkan ini bertujuan membawa masyarakat beralih daripada berpegang dengan pegangan lama yang jumud kepada pegangan baharu yang cergas dan moderat. Secara tersurat, tujuan ini adalah untuk menghapuskan saki-baki pengaruh Bani Umawi dan mengukuhkan kedudukan Bani Abbasi dalam pemerintahan. Secara tersirat pula, tujuan tersebut adalah untuk menyebarkan luas fahaman al-Mu'tazilah yang memutlakkan akal dalam menafsirkan segala perkara termasuklah sumber utama agama Islam iaitu al-Quran.

Menurut Dr. Muhammad Rabi', al-Mu'tazilah – yang sebelumnya al-Qadariyyah – telah berjaya melumpuhkan fahaman *jabbariyyah* yang menjadi tulang belakang ideologi politik Bani Umawi dan sekali gus melemahkan pengaruh pemerintahan mereka sehingga Bani Abbasi berjaya mengambil alih. Mengambil kira keupayaan al-Mu'tazilah itu, fahaman yang mereka bawa telah diangkat menjadi fahaman rasmi kerajaan Abbasiyyah.⁹ Peluang yang diberikan ini digunakan oleh al-Mu'tazilah menekan para ilmuwan yang menzahirkan penentangan dengan diseksa dan dibunuh. Menurut Shaykh al-Azhar, Dr. Ahmad Tayyib, al-Mu'tazilah dengan licik memainkan isu “al-Quran makhluk” bagi menjerat para ilmuwan yang menentang dan dalam masa yang sama meloloskan fahaman *i'tizaliyyah*. Al-Mu'tazilah menyedari para ilmuwan tersebut enggan menyertai sebarang perdebatan – oleh kerana kewarakan dan keterbatasan upaya mereka berdebat – apatah lagi untuk berdebat mengenai makhluknya al-Quran. Keengganan mereka dimanipulasikan al-Mu'tazilah menjadi bukti benar dan utuhnya fahaman mereka. Ia adalah satu kemenangan buat al-Mu'tazilah meskipun ia terhasil dengan cara yang kotor. Hakikatnya, mereka menggunakan isu “al-Quran makhluk” bagi menafikan sifat *al-kalam* (berkata-kata) Allah SWT, yang mana isu ini sandaran kepada penafian segala sifat Allah SWT secara khusus dan iktikad-iktikad lain secara umum.¹⁰

Di sebalik kisah kekerasan yang dilakukan oleh al-Mu'tazilah, terdapat juga kisah mereka menyusun kaedah pembelajaran akidah, malah boleh dikatakan merekalah yang mula-mula diketahui memperkenalkan metodologi pengajian akidah dalam sejarah umat Islam. Al-Maqrizi mencatatkan bahawa ia berlaku pada awal kurun kedua Hijrah atau permulaan seratus Hijrah.¹¹ Al-Mu'tazilah telah membahaskan tentang ketuhanan, kenabian, *af'al al-'ibad* (perbuatan hamba) yang menyentuh perihal qada' dan qadar dan lainnya dengan perbahasan berdalil dan berstruktur. Mereka melakukannya berpandukan manual pemikiran falsafah kuno Greek yang hidup pada era *Hellenism* (Helenisme).¹² Pada era ini, filsuf-filsuf Greek

9 Majusi bagi umat ini” (riwayat di dalam *Sunan Abi Dawud*). Lihat Muhammad 'Abd al-Karim, al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: dar Ibn Hazm, 2005), 31. Muhammad Rabi' Muhammad Jawhari, *'aqidatuna* (cet. ke-10, jil. 1, t.tp., t.p., 2005), 27-28.

10 Markaz al-Azhar li al-ta'lif wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: nahw wasatiyyah Islamiyyah jami'ah* (j. 1., Kaherah: dar al-Quds al-'Arabi, 2014), 13-14.

11 Falih al-Rabi'i, *tarikh al-Mu'tazilah: fikruhum wa 'aqa'iduhum* (Kaherah: al-dar al-thaqafiyyah li al-nashr, 2001), 19.

12 *Hellenism/Helenisme* diambil daripada perkataan Greek kuno *Hellas*. Ia adalah merujuk kepada era kegemilangan kuasa Greek ke atas Eropah, Afrika dan Asia. Dalam tempoh ini,

membahaskan tentang ketuhanan dan mengaitkannya secara ontologi dengan alam dan manusia dalam bentuk fakta dan olahan yang berstruktur. Faktor yang memungkinkan al-Mu'tazilah berbuat demikian adalah menangani polemik rencam di antara al-Khawarij-al-Murji'ah. Walau bagaimanapun, usaha al-Mu'tazilah tidak membuahkan hasil malah menambahkan lagi kekusutan apabila metodologi pengajian akidah mereka usulkan, yang hanya berpaksikan kefahaman akal semata-mata – tanpa pemahaman luas daripada wahyu – tidak dapat menjawab persoalan-persoalan yang dipolemikkan al-Khawarij-al-Murji'ah.¹³ Seolah-olah al-Mu'tazilah lupa bahawa persoalan-persoalan yang dipolemikkan itu berkait dengan keterangan wahyu dan ia sepatutnya dijawab dengan berpandukan wahyu, bukannya berpandukan akal semata-mata. Ringkasnya, metodologi pengajian akidah yang dibina oleh al-Mu'tazilah lebih menambah kerancuan pemikiran iman umat Islam berbanding menyelesaikannya. Natiujahnya, metodologi pengajian akidah versi al-Mu'tazilah tidak boleh dinobatkan sebagai metodologi pengajian akidah yang sebenar dan terawal ke atas Akidah Islamiyyah.

Metodologi pengajian Akidah Islamiyyah yang sebenar dan terawal ialah metodologi yang disusun dan diaplikasikan oleh Mazhab Ahli Sunah Waljamaah atau secara tepatnya al-Asyairah. Pengasasnya Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari telah menyusun kaedah-kaedah memahami permasalahan-permasalahan akidah berdasarkan dalil-dalil naqli dengan pengolahan optimum akal yang sihat dan terpandu. Penyusunan sebegini menepati panduan yang telah diberikan oleh al-Quran dan hadis-hadis Rasulullah SAW terhadap cara mengambil pemahaman akidah yang betul. Oleh kerana kaedah-kaedah ini pula memberi pencerahan kepada kekeliruan yang ditimbulkan oleh kumpulan-kumpulan sebelumnya seperti al-Jabbariyyah, al-Qadariyyah, al-Khawarij dan al-Murji'ah, di samping menghadapi secara langsung penyelewengan al-Mu'tazilah, maka kaedah-kaedah itu layak disifatkan sebagai metodologi pengajian Akidah Islamiyyah yang terawal di sisi majoriti umat Islam.¹⁴

Pembinaan metodologi pengajian Akidah Islamiyyah oleh al-Asyairah adalah pengintegrasian antara wahyu dan akal secara bersepadu dan seimbang – mengambil daripada makna “*al-wasatiyyah*”. Dengan kata lain, metodologi pengajian akidah versi al-Asyairah jauh daripada kejumudan berfikir cara al-Hanabilah – iaitu segelintir daripada mereka – atau penyerupaan cara al-Mujassimah atau juga tafsiran berfalsafah cara al-Mu'tazilah, bahkan semuanya ini diruntuhkan oleh metodologi al-Asyairah. Ini kerana ia telah mendapat garapan daripada ilmuwannya yang memiliki ketakwaan dan keikhlasan yang tinggi, dari zaman ke zaman, daripada pelbagai bidang ilmu. Kenyataan ini sebenarnya sudah cukup bagi menjawab

Greek pesat dengan pembangunan dari sudut kesusasteraan, muzik, seni, matematik, falsafah, sains dan lain-lainnya. *Ibid.*, 21.

13 'Awwad bin 'Abd Allah al-Mu'tiq, *al-Mu'tazilah wa usuluhum al-khamsah wa mawqif Ahl al-Sunnah minha* (cet. ke-2, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995), 33.

14 Di samping mazhab akidah yang diasakan oleh Imam al-Ash'ari, Imam al-Maturidi dan Imam al-Tahawi yang sezaman dengan Imam al-Ash'ari mengasaskan mazhab akidah dengan metodologi yang sama. Perbezaan di antara mereka hanyalah pada beberapa permasalahan cabang, tempat dan pendekatan. Imam Ash'ari mengasaskan mazhab beliau di Baghdad, manakala Imam al-Maturidi di Samarkand dan Imam al-Tahawi di Mesir. Dari sudut pendekatan, Imam Ash'ari menggunakan dialog dan debat, tambahan ke atas pencerahan dan menjelaskan. Imam al-Maturidi dan Imam al-Tahawi pula cenderung kepada pencerahan kepada penjelasan beristidlalkan akal dan menjauhi perdebatan.

insinuasi sesetengah pihak yang mendakwa metodologi pengajian akidah yang dikemukakan al-Asyairah terbina di atas pemikiran falsafah atau terbina di atas perdebatan dengan al-Mu'tazilah. Mereka yang mendakwa itu menganggap al-Asyairah tidak mempunyai sebarang asas membina metodologi pengajian akidah mereka melainkan hasil daripada perdebatan sahaja. Dakwaan-dakwaan seperti ini masih lagi kedengaran disuarakan dan ditulis pada lembaran-lembaran buku dan makalah. Oleh itu, kertas kerja ini dihasilkan bagi menjawab dakwaan-dakwaan tersebut atau sekurang-kurangnya memberi pencerahan terhadap metodologi pengajian akidah yang diaplikasikan oleh al-Asyairah.

Analisis Metodologi

Sumber atau rujukan atau panduan yang membina suatu metodologi adalah asas yang paling penting dalam menilai dan mengukur metodologi tersebut apakah ia tepat dan absah atau sebaliknya. Berhubung dengan Akidah Islamiyyah, sebahagian besar kandungannya ialah perkara-perkara ghaib (*al-ghaybiyyat*) – kecuali imamah, kedudukan sahabat RA dan lain-lain

– yang tidak boleh diketahui melainkan dengan merujuk kepada wahyu. Oleh yang demikian, secara aksiom, metodologi untuk memahami kandungan Akidah Islamiyyah juga perlu bersumberkan wahyu atau sekurang-kurangnya perlu berpandukan panduan daripada wahyu. Tuntas, metodologi yang bersumberkan akal atau berpandukan panduan akal sepenuhnya sebagaimana diaplikasikan oleh al-Mu'tazilah tidak boleh diterima untuk memahami Akidah Islamiyyah. Begitu juga metodologi yang menolak bulat-bulat panduan akal seperti al-Hanabilah dan semisal mereka, kerana akal diberikan fungsi khusus oleh wahyu berinteraksi dengan Akidah Islamiyyah, menolak akal sama sahaja seperti menolak kedudukannya yang diberikan wahyu.

Al-Asyairah memahami dan menetapkan kaedah-kaedah yang membawa kepada pemahaman Akidah Islamiyyah perlu bersumberkan wahyu Allah SWT kerana kaedah-kaedah itu lebih besar kepentingannya daripada kandungan Akidah Islamiyyah. Kaedah-kaedah itu jika tidak bersumberkan wahyu Allah SWT akan mengakibatkan kandungan Akidah Islamiyyah difahami dengan cara yang salah dan ini membawa kepada kesesatan dan kekufuran. Al-Asyairah juga memahami, kaedah-kaedah itu berkait dengan pemahaman akal maka kaedah-kaedah itu perlu berupaya memberi penjelasan yang dapat dicerna oleh akal fikiran. Dari sini maka dapat disimpulkan, metodologi pengajian akidah al-Asyairah menumpukan dua perkara; pertama, kaedah memahami Akidah Islamiyyah bersumberkan wahyu; dan kedua, kaedah itu perlu sesuai dengan pemahaman akal. Perinciannya sebagaimana berikut:

Pertama: Kaedah Bersumberkan Wahyu

Al-Asyairah menetapkan dua sumber yang membentuk kaedah memahami akidah iaitu al-Quran dan hadis Rasulullah SAW. Melalui al-Quran, ayat-ayatnya dibahagikan kepada dua bahagian; *al-muhkamat* dan *al-mutashabihat*. Kedua-duanya mempunyai peranan berinteraksi dengan akidah dengan cara yang berbeza, ini diperincikan sebagaimana berikut:

Al-Muhkamat

Al-muhkamat ditakrifkan sebagai “apa yang dihukumi itu bebas daripada pertukaran (*al-tabdil*) sama ada dikhususkan dengan sesuatu yang lain atau tidak; dan bebas daripada perubahan (*al-taghayyur*) sama ada takwil atau mansuh”. *Al-muhkamat* adalah jamak kepada kata dasar *muhkam* yang bermaksud “teknun-selamat daripada perkara yang menyalahi”. Takrif ini telah diberikan oleh al-Jurjani dalam *al-Ta’rifat* dengan mengambil kira petunjuk lafaz (*dalalah al-lafz*) *al-muhkamat* dari sudut bahasa. Mengambil kira dari sudut keilmuannya dalam bidang Ilmu Kalam pula, al-Jurjani mentakrif *al-muhkamat* sebagai panduan yang membina asas-asas akidah yang wajib diimani. Dalam hal ini beliau memberikan contoh berikut; firman Allah SWT dalam surah *al-Baqarah* (2:231):

أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾

Terjemahan: Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.¹⁵

Contoh ayat suci yang diberikan oleh oleh al-Jurjani ini bukan sahaja memaparkan kefahaman beliau terhadap makna *al-muhkamat* malah ia adalah kaedah yang diteladani oleh beliau memakrifah zat dan sifat Allah SWT, al-Jurjani menjelaskan:

والنصوص الدالة على ذات الله وصفاته ؛ لان ذلك لا يحتمل النسخ . فاللفظ إذا ظهر منه المراد ، ولم يحتمل النسخ فهو محكم

Terjemahan: (*Al-muhkamat* adalah) nas-nas yang menunjukkan ke atas zat Allah SWT dan sifat-sifatNya, kerana yang demikian tidak menanggung pemansuhan. Sesungguhnya suatu lafaz apabila zahir daripadanya adalah apa yang *dimuradkan*, jika tidak menanggung pemansuhan maka ia adalah *muhkam*.¹⁶

Kehakiman *al-muhkamat* dalam membina asas-asas akidah sebagaimana diteladani oleh al-Jurjani (m.816H) bukanlah rekaan beliau. Beliau yang hidup pada kurun ke-8 Hijrah sebenarnya telah meneruskan pegangan tradisi ilmuwan al-Asyairah sebelumnya. Mereka bukan hanya memakrifah zat dan sifat Allah SWT bahkan memakrifah nama-namaNya, nama-nama rasulNya, perkara-perkara *al-sam’iyyat* (yang dikhabarkan wahyu) seperti

15 Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur’an 30 Juz* (cet. ke-6, Bahagain Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1995), 90.

16 ‘Ali bin Muhammad, al-Sharif al-Jurjani, *al-Ta’rifat*. ed. Muhammad Basil ‘Uyun al-Sud (Beirut: dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 2009), 205.

barzakh, *sirat*, roh, malaikat, syurga-neraka dan lain-lain lagi¹⁷ daripada perkara-perkara yang wajib diimani melalui petunjuk nas-nas *al-muhkamat*, tanpa melibatkan tilikan akal pada membuktikan kewujudan atau keabsahan perkara-perkara tersebut.

Al-Mutashabihat

Meskipun *al-mutashabihat* (ayat-ayat kesamaran) adalah keterangan yang menyalahi *al-muhkamat*, namun *al-mutashabihat* juga berperanan sebagai pembina kaedah memahami akidah di sisi al-Asyairah. Bezanya, *al-mutashabihat* menjadi mekanisme pertahanan yang mengukuhkan binaan asas-asas akidah yang dipandukan oleh *al-muhkamat*.

Imam Fakhr al-Din al-Razi (m.606H) salah seorang tokoh al-Asyairah kurun ke-7 Hijrah menjelaskan bahawa keterangan *al-mutashabihat* telah digunakan oleh al-Hanabilah dan al-Mushabbihah bagi menggambarkan Allah SWT berjirim, beranggota badan, bersifat dengan sifat makhluk dan bertempat. Semuanya ini pada hakikatnya bertujuan menolak wacana sifat atau “*sifatiyyah*” yang dikemukakan oleh Imam al-Ash‘ari dan mazhabnya; al-Asyariyyah. Hakikat ini jelas apabila al-Hanabilah dan al-Mushabbihah tidak dapat mengusulkan wacana gantian yang lebih jelas malah tidak mampu menjelaskan pegangan mereka yang sebenar dalam permasalahan *al-mutashabihat*. Sesudah al-Hanabilah mengisbatkan anggota badan pada Allah SWT dengan dakwaan anggota badan itu tidak seperti anggota badan makhluk, atau sesudah al-Mushabbihah mengisbatkan Allah SWT berada pada suatu tempat, mereka semua terhenti pada memberikan penjelasan lanjut yang meyakinkan, yang dapat dicerap akal dan diimani oleh hati di atas pengisbatan-pengisbatan mereka itu. Mereka dengkel kaku apabila diajukan analogi seperti; anggota badan Allah SWT mestilah hakiki – dari segi bentuk dan fungsinya – walaupun ia tidak sama dengan anggota badan makhluk. Anggota badan Allah SWT juga mesti realiti – boleh dibuktikan – kerana jika ia suatu yang imaginasi dan khayalan semata maka boleh meragu-ragukan kewujudan Allah SWT, bagaimana Dia wujud secara realiti sedangkan anggota badannya wujud secara imaginasi? Atau analogi seperti; tempat yang Allah SWT berada mesti ada sebelum wujudnya Allah SWT. Jika ini mustahil maka kedua-duanya mesti wujud secara serentak, dengan ini tempat itu juga qadim. Jika ini juga mustahil maka tempat itu wujud di luar kepungan masa maka ia menjadikan Allah SWT pula baharu kerana Dia dimestikan wujud lebih awal daripada tempat itu, dan tempat itu pula mesti bermula daripada tiada, ia baharu dan menjadi ukuran masa kewujudan Allah SWT.¹⁸

Kelemahan yang ditonjolkan oleh al-Hanabilah dan al-Mushabbihah inilah membawa al-Razi berpandangan bahawa *al-mutashabihat* perlu diberikan penjelasan dengan tujuan menguduskan Allah SWT daripada kesamaran dan penyerupaan. Kekekalan *al-mutashabihat* di atas zahirnya boleh menghasilkan kekeliruan sebagaimana yang berlaku ke atas pemikiran

17 Perbincangan lanjut boleh dilihat dalam *jawharah al-Tawhid* oleh al-Laqqani. Antara
7 ¹ suntingannya yang masyhur yang berjudul *tuhfah al-murid ‘ala jawharah al-Tawhid*
oleh al-Bajuri memuatkan huraian yang lengkap, mencukupi bagi memahami asas
pengajian akidah menurut kaedah al-Asha‘irah.

18 Muhammad bin ‘Umar, Fakhr al-Din al-Razi, *asas al-Taqdis*, ed. Ahmad Hijazi
al-Saqa’ (Beirut: dar al-jil, 1993), 21.

hashwiyyah – mereka menyimpul mati zahir *al-mutashabihat*, kemudian dangkal menyesuaikan pada *al-ilahiyyat*. Inisiatif yang diberikan oleh al-Razi dalam hal ini ialah menerima kesahihan *al-mutashabhat* akan tetapi tidak menerima *murad* di atas zahirnya, ia mesti ditakwil atau ditafwid. Kata al-Razi:

ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم تجوز التأويل فوضنا العلم بما إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات (وبالله التوفيق)

Terjemahan: Kemudian, andainya kami mengharuskan takwil: kami menggunakannya dengan cara terbuka (tidak memuktamadkannya) dengan menyebutkan takwilan-takwilan tersebut secara terperinci. Andainya pula tidak dapat ditakwilkan maka kami serahkan pengetahuan tentangnya (*al-mutashabihat*) kepada Allah SWT. Inilah regulasi umum yang dirujuk padanya dalam segala permasalahan *al-mutashabihat* (dengan taufik Allah SWT).¹⁹

Objektif daripada takwil dan *tafwid* yang dinyatakan al-Razi di sini ialah merujuk kepada *al-muhkamat*. Ini amat jelas kerana yang dimaksudkan pada ungkapan “kami serahkan pengetahuan tentangnya (*al-mutashabihat*) kepada Allah SWT” ialah *al-muhkamat*. Dengan kata lain, petunjuk *al-muhkamat* kepada makrifah zat dan sifat Allah SWT adalah sandaran kepada takwil dan *tafwid al-mutashabihat*. Kenyataan ini akan lebih jelas apabila melihat contoh yang diberikan oleh al-Razi iaitu berkenaan dengan “*wajhun*” (erti zahirnya wajah) yang terdapat dalam firman Allah SWT; surah *al-Rahman* (55:26-27):

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾

Surah *al-Qasas* (28:88):

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾

Surah *al-Kahf* (28):

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۚ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴿٢٨﴾

Kesemua perkataan “*wajhun*” dalam ayat-ayat ini tidak boleh diterima di atas zahirnya kerana jika diterima demikian akan menghasilkan kecacatan pada Allah SWT. Antaranya, anggota badanNya akan binasa kecuali wajahNya sahaja berpandukan surah *al-Rahman* (27-28) dan *al-Qasas* (88), atau wajahNya baharu kerana berkait dengan keinginan hamba-hambaNya

¹⁹ *Ibid.*, 194.

yang pasti baharu berpandukan surah *al-Kahf* (28). Maka “*wajhun*” perlu ditakwil kepada makna yang memberi mafhum yang sesuai dengan rangkaian ucapan (*siyaq al-kalam*) menurut ayat-ayat al-Quran di atas atau semisalnya yang terdapat perkataan “*wajhun*” padanya.²⁰ Hasilnya, “*wajhun*” ada yang bermakna zat Allah SWT dan ada pula yang bermakna redhaNya.²¹ Kemudian, apabila diperhatikan pada makna-makna ini pula; zat Allah SWT; redhaNya, didapati ia merujuk kepada sifat-sifat Allah SWT yang dibina melalui *al-muhkamat*. Zat Allah SWT sebagaimana diikuti maksudnya pada surah *al-Rahman* (27-28) dan surah *al-Qasas* (88) merujuk kepada kewujudan Allah SWT. RedhaNya sebagaimana diikuti maksudnya pada surah *al-Kahf* (28) merujuk kepada sifat iradat dan mengetahui Allah SWT. Justeru, melalui *al-mutashabihat*, binaan asas akidah melalui *al-muhkamat* bertambah kejap dan utuh. Sifat-sifat Allah SWT yang dibicarakan oleh *al-muhkamat* dipertahankan kemuluran mafhumnya oleh takwilan *al-mutashabihat*. Dengan ini jelas bagaimana *al-muhkamat* dan *al-mutashabihat* berperanan dalam membina kaedah memahami akidah di sisi al-Asyairah.²²

Hadis Mutawatir

Di samping al-Quran, hadis Rasulullah SAW juga menjadi sumber yang membentuk kaedah memahami akidah di sisi al-Asyairah. Jika berpandukan kepada pembahagian ayat al-Quran; *al-muhkamat* dan *al-mutashabihat*, hadis Rasulullah SAW adalah sebaliknya, yang diterima hanyalah hadis yang bersifat mutawatir (*al-mutawatar*). Dr. Nuh ‘Ali Salman memperincikan sifat mutawatir itu dengan tiga ciri; (i) hadis-hadis itu hendaklah sabit daripada Rasulullah; SAW; (ii) maknanya hanya satu; (iii) petunjuknya adalah muktamad secara *wurud*. Ini bermakna hadis yang disifatkan mutawatir itu ialah hadis yang menunjuk secara muktamad yang tidak terbuka kepada sebarang takwil seperti hadis yang menunjuk kepada syurga dan neraka dan lain-lainnya. Oleh kerana hadis mutawatir kedap daripada sebarang kemasukan olahan sama ada takwil, tafsir dan seumpamanya, konsekuensi mengingkarinya adalah kufur (kafir).²³

Berhubung dengan hadis yang sahih atau hasan yang tidak mencapai mutawatir atau dikenali dengan *khobar ahad*, al-Asyairah tidak meninggalkannya. Ini bersalahan dengan dakwaan setengah pihak atau mereka yang terpengaruh buta dengan salah satu pandangan Ibn Taymiyyah yang mengatakan:

20 *Ibid.*, 130-135.

21 *Ibid.*, 134.

22 Penulis telah menulis sebuah kertas kerja mengenai pemikiran al-Razi terhadap *al-mutashabihat* dengan judul “Wacana Pemikiran Ibn al-Khuzaymah (m.311H) Terhadap *Al-Mutashabihat* Mengikut Analisis Imam Fakhr al-Din al-Razi (m.606H)” dan telah dibentangkan dalam Seminar PEMIKIR II pada 21-23 Julai 2010.

23 Nuh ‘Ali Salman, *al-mukhtasar al-mufid fi sharh jawharah al-Tawhid* (Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2003), 18.

ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقاً، والقدح فيما يعارضه ولم يكونوا يقولون "أدلة السمعية لا تفيد اليقين" بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون.

Terjemahan: Tidaklah al-Ash'ari dan imam-imam mazhabnya di atas perkara ini (takwil), bahkan mereka itu selari menyetujui sekalian ahli sunah dalam wajib membenarkan apa sahaja yang didatangkan oleh syarak, serta mencaci pada setiap (perbuatan) yang membelakanginya (syarak), dan tidaklah mereka mengatakan "dalil *sam'iyah* tidak menghasilkan faedah yakin" bahkan semuanya ini adalah pembaharuan yang dilakukan oleh (pengikut) mutakhir (al-Asyairah).²⁴

Hakikatnya, al-Asyairah menggunakan penghujahan *khavar ahad* namun ia dalam ruang yang terbatas iaitu dalam mempersaksikan (*al-istishhad*) permasalahan-permasalahan akidah bagi memperincikan maklumatnya atau memperkukuhkan hujah kemutawatirannya, dan hal ini boleh disaksikan dalam banyak tulisan ilmuwan al-Asyairah mutakhir.²⁵ Namun janggal dirasai, apabila pihak yang mendakwa al-Asyairah meninggalkan *khavar ahad*, pihak inilah juga yang merendah-rendahkan ilmuwan al-Asyairah serta menolak tulisan mereka. Pihak inilah juga yang menghambur dan mencanangkan "akidah al-Asyairah berhujahkan hadis daif dan palsu"; "sifat 20 akidah bidaah falsafah" dan lain-lain lagi yang mencetus perselisihan dalam masyarakat dan menambahkan kehairanan kepada orang yang berakal hari demi hari.²⁶

Dengan terhimpunnya tiga sumber ini; *al-muhkamat*; *al-mutashabihat* dan hadis mutawatir, kaedah memahami akidah mengikut cara al-Asyairah terbukti dibina dan dipandu oleh wahyu sepenuhnya, ini termasuklah bagaimana kaedah itu diambil dan kriteria mereka yang mengambilnya, ia menepati firman Allah SWT dalam surah Ali 'Imran (3:7):

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

Terjemahan: Dialah yang menurunkan kepada mu (wahai Muhammad) kitab suci al-Quran. Sebahagian besar dari al-Quran itu ialah ayat-ayat "*muhkamat*" (yang tetap, tegas dan nyata maknanya serta jelas maksud-maksudnya); ayat-ayat

24 Ahmad din 'Abd al-Salam, Ibn Taymiyyah, *muwafaqah sahih al-manqul li sarih al-ma'qul*. ed. Muhammad Rashad Salim (t.tp: dar a-kunuz al-adabiyah, t.t.), 213.

25 Mustafa bin Hamzah, *manhaj al-Ash'ari fi qira'ah al-nas* (jil. 2, Markaz al-Azhar li al-ta'rif wa al-tarjamah wa al-nashr, Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: *nahw wasatiyyah Islamiyyah jami'ah*, Kaherah: dar al-Quds al-'Arabi, 2014), 56-57.

26 Ini adalah hasil pemerhatian dan pengalaman penulis bersama masyarakat yang mana sebilangannya adalah individu yang mempunyai latar belakang pengajian agama Islam di peringkat universiti.

muhkamat itu ialah ibu (atau pokok) isi al-Quran. Dan yang lain lagi ialah ayat-ayat “*mutashabihat*” (yang samar-samar, tidak terang maksudnya). Oleh sebab itu (timbullah faham yang berlainan menurut kandungan hati masing-masing) – adapun orang-orang yang ada dalam hatinya kecenderungan ke arah kesesatan, maka mereka selalu menurut apa yang samar-samar dari al-Quran untuk mencari fitnah dan mencari-cari takwilnya (memutarkan maksudnya menurut yang disukainya). Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya (tafsir maksudnya yang sebenar) melainkan Allah. Dan orang-orang yang tetap teguh serta mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama, berkata: “kami beriman kepadanya, semuanya itu datangnya dari sisi Tuhan kami”. Dan tiadalah yang mengambil pelajaran dan peringatan melainkan orang-orang yang berfikiran.²⁷

Dalam ayat ini Allah SWT menyebutkan tentang *al-muhkamat*, *al-mutashabihat*, sifat orang yang liar mentakwil itu dari golongan yang pincang hatinya. Mereka menggunakan takwil semata-mata dengan tujuan menggali lohong-lohong fitnah. Kemudian Allah SWT menyebutkan tentang sifat *al-rasikhun fi al-‘ilm* (orang-orang yang tetap teguh serta mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama) yang mana menerima segalanya – sama ada *al-muhkamat* dan *al-mutashabihat* – sebagai panduan dan ujian buat mereka. Sifat *al-rasikhun* ini telah ditonjolkan oleh Al-Asyairah dengan baik sekali, mereka membina kaedah memahami akidah dengan berpandukan wahyu sepenuhnya. Mereka mentakwil dengan tujuan menguduskan Allah SWT tanpa melampaui batasannya yang mencetuskan fitnah dan kekacauan. Mereka mengambil pelajaran dan iktibar dari setiap sudut, menunjukkan mereka berfikir dan menggunakan akal dengan sebaiknya.

Kedua: Kaedah Bersesuaian Dengan Akal

Berfikir dan kaitannya dengan Akidah Islamiyyah adalah sebahagian tuntutan wahyu. Terdapat banyak keterangan samada daripada al-Quran mahupun hadis berhubung dengan perkara ini. Salah satu contohnya ialah hadis berikut:

عن ثابت عن أنس بن مالك قال: نهينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع فجاء رجل من أهل البادية فقال يا محمد أتانا رسولك فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك قال صدق قال فمن خلق السماء قال الله قال فمن خلق الأرض قال الله قال فمن نصب هذه الجبال وجعل فيها ما جعل قال الله قال فبالذي خلق السماء وخلق الأرض ونصب هذه الجبال الله أرسلك قال نعم...

Terjemahan: Daripada Thabit daripada Anas RA telah berkata: Kami telah ditegah untuk bertanyakan Rasulullah SAW tentang sesuatu, adalah mengejutkan kami apabila datangnya seorang lelaki dari suatu lembah menanyakan Baginda. Sedang kami mendengar (pada apa yang disampaikan Baginda) mendekatilah seorang

²⁷ Basmeih, *Tafsir*, 118-119.

lelaki daripada mereka lalu berkata: wahai Muhammad, datangkan pada kami kerasulan mu, telah percaya seorang (dari kalangan kami) sesungguhnya kamu percaya diri mu telah diutuskan oleh Allah, jawab Baginda: benar. Berkata lelaki itu: siapakah yang menciptakan langit? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki itu lagi: siapakah yang menciptakan bumi? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki: siapakah yang mengimbangi bukit ini? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki: siapakah yang mengadakan padanya segala manfaat ini? Jawab Baginda: Allah. Telaah lelaki itu: lalu, yang menjadikan langit dan bumi ini, yang mengimbangi bukit ini dan mengadakan padanya manfaat-manfaat ini, apakah Allah itukah yang mengutus mu? Jawab Baginda: ya...²⁸

Pertanyaan lelaki itu tentang siapakah pencipta langit, bumi dan pengimbang bukit serta pengada manfaatnya adalah terbit daripada berfikir terhadap ciptaan-ciptaan itu. Ia dijawab oleh Rasulullah SAW dengan jawapan “Allah” mengiakan cara berfikir lelaki tersebut. Justeru, hadis ini memberi isyarat bahawa memikirkan tentang Allah SWT merupakan satu penganjuran ke atas umat Islam. Walau bagaimanapun, penganjuran yang dimaksudkan itu tidak boleh diaplikasikan semudah yang difahami daripada hadis di atas, ia perlu terikat dengan mengenal keupayaan mekanisme berfikir iaitu akal dan subjek yang difikirkan iaitu Allah SWT atau perkara-perkara ghaib, ini adalah suatu yang daruri.²⁹

Maka akal dikenali memiliki keupayaan yang dibatasi oleh pencapaian maklumat dan sumbernya. Akal tidak boleh memikirkan sesuatu di luar kemampuannya dan sesuatu yang tidak dimakluminya. Ia jauh sekali boleh memikirkan tentang Allah SWT dan perkara-perkara ghaib – meskipun ia adalah subjek akal untuk difikirkan – dengan sendiri, tanpa panduan berfikir yang betul dan tanpa maklumat yang cukup dan tepat. Sebaliknya akal boleh berbuat demikian apabila ia menuruti cara berfikir yang betul, ke atas maklumat yang tepat, yang mana semuanya ini hanya didapati daripada wahyu. Demikian yang difahami dan dihadap oleh al-Asyairah, mereka akur dengan suruhan wahyu supaya menggunakan akal memikirkan tentang ketuhanan dan perkara-perkara ghaib. Mereka menerima keistimewaan dan keterbatasan akal dan menggunakan keupayaannya dengan optimum. Ringkasnya, al-Asyairah memahami bahawa Akidah Islamiyyah perlu difahami melalui kaedah yang sesuai dengan keupayaan akal, tanpa tersasar daripada panduan wahyu. Berikut adalah kaedah-kaedah yang dimaksudkan:

28 Menurut Fu’ad, hadis ini telah diriwayatkan oleh Muslim dan al-Bukhari, al-Tirmidhi dan al-Nasa’i. Lihat dalam Ahmad bin al-Husayn, al-Bayhaqi, *al-Asma’ wa al-Sifat*, ed. Fu’ad bin Siraj ‘Abd al-Ghaffar (Kaherah: al-maktabah al-tawfiqiyyah, t.t.), 25-26.

29 Akal setinggi mana kemampuannya, ia masih terikat dengan sifat fizik manusia. Sifat ini memiliki keterbatasan dan ini menghadkan kemampuan akal. Pada sudut yang lain pula, Allah SWT dan perkara-perkara ghaib bersifat dengan sifat metafizik yang tiada saluran mengetahui tentangnya oleh akal. Inilah yang dimaksudkan dengan daruri kenyataan tersebut.

Istinbat yang dimaksudkan di sini sebagaimana diistilahkan oleh al-Jurjani:

الاستنباط اصطلاحاً: استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة.

Terjemahan: Istinbat dari sudut pengistilahannya: mengekstrak makna-makna daripada nas-nas dengan menggunakan kesungguhan luar biasa mental berserta kekuatan bakat semulajadi.³⁰

Al-Asyairah menggunakan kaedah istinbat dalam mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT, khususnya sifat *al-Ma'ani* yang terdiri daripada tujuh sifat; *al-qudrah*, *al-iradah*, *al-'ilm*, *al-sama'*, *al-basar*, *al-kalam* dan *al-hayy*. Ada juga pendapat di kalangan mereka yang menghimpunkan sifat *al-baqa'* ke dalam sifat *al-Ma'ani* menjadikannya lapan sifat. Pengistinbatan sifat-sifat ini daripada sejumlah ayat al-Quran didirikan di atas dua metode iaitu; (i) penunjuk perbuatan (*dalalah al-fi'l*); (ii) penafian kekurangan (*nafi al-naqa'is*).

Melalui penunjuk perbuatan (*dalalah al-fi'l*), tiga sifat iaitu sifat *al-qudrah*, *al-'ilm* dan *al-iradah* telah diisbatkan yang mana ketiga-tiganya telah ditunjukkan oleh perbuatan Allah SWT. Sifat *al-qudrah* (berkuasa) telah ditunjukkan oleh berlakunya perbuatanNya (*wuqu' al-fi'l*), sifat *al-'ilm* (mengetahui) ditunjukkan oleh tertib perbuatanNya (*tartib af'alih*) – yang berlaku di atas susunan yang teratur dan tekun – dan sifat *al-iradah* (kehendak) ditunjukkan oleh khusus perbuatanNya (*ikhtisas fi'lih*) mengikut keadaan-keadaan yang tertentu. Dengan pengisbatan tiga sifat ini diisbatkan pula sifat *al-hayy* (hidup) Allah SWT secara lazim kerana sifat hidup merupakan syarat sah tiga sifat yang terdahulu diisbatkan. Ini amat jelas, tanpa sifat hidup, tiada makna bagi sifat berkuasa, mengetahui atau kehendak. Kemudian, metode kedua yang mendirikan pengistinbatan sifat *al-Ma'ani* ialah penafian kekurangan (*nafi al-naqa'is*). Melaluinya, diisbatkan tiga sifat iaitu *al-sama'*, *al-basar* dan *al-kalam*. Pengisbatan tiga sifat ini adalah bertujuan menafikan kekurangan sifat pekak, buta dan bisu ke atas Allah SWT.³¹

Selain sifat *al-Ma'ani*, al-Asyairah juga mengisbatkan sifat *Salbiyyah* (menyalahi) dan *Af'al* (perbuatan) dengan kaedah istinbat, namun terdapat beberapa perbezaan yang terperinci. Dalam mengistinbatkan sifat *Salbiyyah*, ia tidak diambil secara langsung daripada keterangan al-Quran tetapi diambil daripada mafhum yang menyalahi sifat *Nafsiyyah* (diri) Allah SWT iaitu wujud. Maka difahami wujud Allah SWT itu qadim (*al-qidam*) menyalahi baharu (*al-hadis*), kekal (*al-baqa'*) menyalahi binasa (*al-fana'*) dan begitulah baki sifat *Salbiyyah* yang lain. Pengistinbatan sifat *Salbiyyah* sebagaimana diterangkan ini didirikan di atas metode penafian kekurangan.³² Manakala dalam mengistinbatkan sifat *Af'al* pula, ia diambil daripada nama-nama Allah SWT seperti *khaliq* (pencipta), *raziq* (pemberi rezeki), *muhy wa mumit* (menghidup dan mematikan) dan lain-lain. Meskipun nama-nama ini jelas termaktub dan terdapat dalam al-Quran, namun penamaannya adalah bersifat *tawqifi* (terhenti pada keizinan

30 Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 26.

31 'Abd al-Qahir bin Tahir al-Baghdadi, *usul al-Din* (Istanbul: matba'ah al-dawlah, 1928), 78-79.

32 'Abd al-'Aziz Sayf al-Nasr, *falsafah 'ilm al-Kalam fi al-sifat al-ilahiyyah manhajan wa tatbiqan* (maktabah al-jami'ah al-Azhariyyah, 2014), 148-149.

syarak) yang tidak memberikan autoriti kepada olahan akal dan timbangan kias.³³ Oleh itu, pengistinbatan sifat *Af'al* adalah dalam ruang yang terbatas iaitu pada mengistinbatkan sifat daripada nama-nama Allah SWT dan bukan ayat al-Quran yang memberi mafhum sifat.

Kias Ghaib Di Atas Shahid

Selain istinbat aqli, al-Asyairah juga mengaplikasikan kaedah kias ghaib di atas nyata pada mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT. Dasar aplikasi kaedah ini ialah persamaan pada tiga perkara iaitu; (i) sebab (*al-illah*); (ii) had (*al-had*); dan (iii) syarat (*al-syarat*).

Persamaan pada sebab contohnya kealiman seseorang pada alam nyata adalah kerana sabit ilmu pada dirinya, maka itulah juga yang mesti diterima berlaku pada alam ghaib. Kemestian ini berdasarkan prinsip; akal memikirkan apa lazim-melazimi antara sebab dan puncanya. Al-Shahrastani menerangkan bagaimana kemestian ini berlaku:

لأنّ العلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر. فلو جاز تقدير العالم عالماً دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً، فاقترض الوصف الصفة كافتضاء الصفة الوصف، فمن ثبتت له هذه الصفات وجب وصفه بها كذلك إذا وجب وصفه بها، وجب اثبات الصفة له.

Terjemahan: Kerana sebab yang fikirkan akal adalah berserta penyebabnya secara lazim, maka tidak boleh menyatakan dengan hanya salah satu daripada kedua-duanya dan meninggalkan satu yang lain. Kalau dibolehkan menyatakan seorang yang alim itu bersifat dengan berpengetahuan [tetapi] tidak dengan ilmu pengetahuan maka dibolehkan menyatakan ilmu pengetahuan dengan tanpa menyatakan tempat ia diletakkan yang menjadikannya (tempat) (dikenali) berpengetahuan, lalu terjadilah penyifatan sebagai sifat seperti mana terjadinya sifat sebagai penyifatan. Tuntas, sesiapa yang mengisbatkan padaNya (Allah SWT) sifat-sifat ini (sifat wajib), mesti juga menyifatkannya dengan sifat-sifat itu, demikian, apabila telah dimestikan penyifatannya dengan sifat-sifat itu, mesti juga mengisbatkan sifat-sifat itu padaNya.³⁴

Persamaan pada had pula contohnya seorang yang alim di alam nyata adalah orang yang berpotensi dengan ilmunya. Demikian juga dia seorang yang berkuasa dan berkehendak dengan potensi kuasa dan kehendak pada dirinya. Maka had yang menjadi salah satu dasar kias ghaib di atas nyata menghadkan potensi-potensi tertentu mengikut sifat-sifat yang tertentu. Pada alam nyata hal ini disaksikan dengan jelas maka demikian ia juga mesti berlaku pada alam ghaib kerana menurut al-Shahrastani ini adalah hakikat yang sabit, ia tidak boleh berbeza sama ada pada alam nyata mahupun alam ghaib.³⁵ Manakala persamaan pada syarat contohnya seseorang yang diperakui bersifat mulia. Dengan syarat perakuan tersebut seseorang itu disifatkan mulia maka ini juga boleh berlaku ke atas setiap orang yang diperakui

33 *Ibid.*, 160.

34 Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Shahrastani, *nihayah al-aqdam fi ‘ilm al-Kalam*, (t.tp., t.p, t.t.), 172.

35 *Ibid.*, 190.

kemuliaannya, dan ia absah di atas ghaib apabila syaratnya mempunyai persamaan dengan syarat pada nyata.³⁶

Terdapat kritikan daripada pihak-pihak yang tertentu terhadap kaedah kias ghaib di atas nyata yang diaplikasikan oleh al-Asyairah. Menurut Dr. ‘Abd al-‘Aziz Sayf al-Nasr³⁷ alasan pihak-pihak tersebut ialah; pertama, kaedah ini digunakan dalam bab amali atau fikah bagi menghasilkan zan sahnya beramal. Justeru, kaedah ini tidak boleh digunakan dalam bab akidah yang menghasilkan yakin; kedua, syarat sah bagi kaedah ini apabila yang dikiaskan (*al-muqis*) dan yang dikiaskan ke atasnya (*al-muqis ‘alayh*) serupa tanpa ada perbezaan. Apa yang dilakukan oleh al-Asyairah ialah mengiaskan sifat-sifat nyata ke atas sifat-sifat ghaib walhal kedua-duanya saling berbeza antara satu dengan yang lain.³⁸ Ternyata dua alasan yang disebut ini telah dikemukakan melalui pengamatan yang cetek dan rumusan yang terburu-buru. Meskipun namanya “kias ghaib di atas nyata” menampakkan kecanggungan dan lemahnya – bagi orang yang keliru dan gopoh – namun “nyata” atau “*shahid*” yang dimaksudkan padanya ialah pernyataan wahyu tentang sifat Allah SWT. Kias yang diaplikasikan adalah memberi penjelasan berbentuk mantik terhadap pernyataan wahyu itu supaya ia dapat difahami dan dicerap oleh akal, yang mana motifnya memperkukuhkan keyakinan iman.

Apa yang dapat dikesan, pengaplikasian kaedah kias ghaib di atas nyata oleh al-Asyairah mempunyai sebab-sebab tertentu; pertama, adalah untuk menolak penafian ahli falsafah terhadap sifat Allah SWT dengan tanpa dalil atau syarat,³⁹ kedua, adalah untuk menolak kias ghaib di atas nyata versi al-Mu‘tazilah yang digunakan untuk mewajibkan perbuatan Allah SWT dalam isu *tahsin wa taqbih* (pembaharuan dan pemburuk). Hasil kias ini memestikan ke atas Allah SWT *al-latif* (kelembutan), *al-aslah* (penambahbaikan), *al-a’wad* (penggantian) dan lain-lain adalah daripada percaturan akal terhadap apa yang disaksikannya pada alam nyata. Dengan menolak apa yang diutarakan oleh al-Mu‘tazilah, al-Asyairah membetulkan mafhum yang salah ke atas istilah kias ghaib di atas nyata dan mengembalikan fungsinya yang sebenar.⁴⁰

36 *Ibid.*, 186.

37 Salah seorang guru kami di bahagian akidah dan falsafah, kuliah Usuluddin, Universiti al-Azhar al-Sharif, Kaherah. Kepakaran beliau dalam bidang akidah dan falsafah dapat dilihat daripada tulisan-tulisan beliau antaranya; yang membahaskan tentang permasalahan *tafwid*, *ithbat* dan takwil; permasalahan *ru’ya Allah*, *qadr* dan *nubuwwah*; falsafah ilmu kalam; teori *al-sababiyah*; permasalahan takwil dalam Isma‘iliyyah Batiniyyah; akidah Nasrani dan lain-lain lagi.

38 Dr. ‘Abd al-‘Aziz menukilkan pandangan ini daripada Dr. Muhammad Shams al-Din dalam tulisannya yang berjudul *muhadarat fi al-Tawhid*. Lihat lebih lanjut dalam ‘Abd al-‘Aziz, *falsafah*, 158-159.

39 Al-Shahrastani, *nihayah*, 181-182.

40 Muhammad ‘Abd al-Fadil al-Qusi, *hawamish ‘ala al-Iqtisad fi al-I’tiqad li hujjah al-Islam al-Ghazali al-qutuban al-thalith wa al-rabi’* (cet. ke-2, t.tp., t.p., 1997), 27-28.

Majaz

Al-Asyairah turut mengaplikasikan *majaz* sebagai sebahagian daripada kaedah akal memahami akidah. Mereka mengambil langkah demikian kerana melihat keterlibatan akal dalam *majaz* dapat meleraikan kekusutan yang menimpa sejumlah ayat al-Quran. Peleraian ini berlaku dengan mengalihkan erti zahir ayat al-Quran tersebut kepada makna yang boleh difahami akal di atas asas mengelakkan al-Quran dipalit dengan hukuman batil kerana mempersembahkan sebahagian ayat yang mengelirukan. Kaedah pengalihan yang digambarkan di sini ialah takwil yang digunakan secara meluas dalam Mazhab al-Asyairah apabila berhadapan dengan *al-mutashabihat*. Justeru, mengapa tidak dijudulkan perbincangan di sini dengan takwil sedangkan ia lebih umum daripada *majaz*, keumuman sesuatu merangkumkan yang lain yang lebih khusus? Jawabnya, kerana *majaz* adalah panduan kepada pentakwilan dalam wacana kalam al-Asyairah. Membincangkan tentang *majaz* di sini bertepatan dengan penerangan tentang kaedah akal memahami akidah berbanding dengan takwil yang akrab dengan pentafsiran dan pemaknaan keterangan *al-mutashabihat*.

Mengetahui bagaimanakah pengaplikasian *majaz* dalam tradisi al-Asyairah, mereka mengaplikasikannya sepertimana yang diaplikasikan oleh ilmuwan bahasa (*al-lughawiyyun*) dalam linguistik (*ilm al-lughah*). Bezanya, al-Asyairah merujuk makna *majaz* (dibaca *al-mutashabihat* yang dimajazkan) kepada *al-muhkamat* daripada al-Quran dan mutawatir daripada hadis Nabi SAW manakala ahli bahasa pula terhenti pada *‘urfiyy* (kelaziman adat) *lahjahiy* (dialek) perkataan atau suatu ungkapan diungkapkan, selain daripada perbezaan ini, al-Asyairah dan ahli bahasa mempunyai persamaan. Mereka sepakat menerima kata dasar *majaz* daripada *jawaza* yang bermaksud menelusuri jalan,⁴¹ bahkan Imam al-Ash‘ari sebagai pengasas al-Asyairah sendiri telah mengekalkan takrif *majaz* di sisi ahli bahasa meskipun digunakan dalam mentakwil *al-mutashabihat*.

Ibn Furak menukilkan daripada kata-kata Imam al-Ash‘ari bahawa *majaz* berasal daripada perkataan *tajawwaz* yang bererti melangkaui. Ahli bahasa menggunakannya pada memaknakan pada tempat dan ucapan. Pada tempat ia memberi makna melewati tempat iaitu melepasi. Pada ucapan pula, ia memberi makna pengayaan ibarat.⁴² Apa yang dikatakan oleh Imam al-Ash‘ari ini adalah apa yang sama telah dilakukan oleh Sibawayh (m. 180H)⁴³ sebelumnya. Beliau telah menggunakan lafaz pada bukan tempat biasa ia diletakkan – yang merujuk kepada *majaz*⁴⁴ – dan penggunaan ini dijustifikasikan dengan dalil al-Quran. Kata beliau:

41 Muhammad bin Mukarram, Ibn Manzur, *lisan al-‘Arab*, ed. Yasir Sulayman Abu Shadi, Majdi Fathi al-Sayyid (jil. 2, Kaherah: al-maktabah al-tawfiqiyyah, t.t.), 490-491, entri “*jawaza*”.

42 Muhammad bin al-Hasan, Ibn Furak, maqalat al-Shaykh Abi al-Hasan al-‘Ashari, ed. Ahmad ‘Abd al-Rahim al-Shaykh (Kaherah: al-maktabah al-diniyyah, 2006), 24.

43 Beliau ialah ‘Amru / ‘Umaru bin ‘Uthman bin Qanbar al-Harithi, digelar Abu Bishr, digelar Sibawayh. Tokoh ilmuwan yang mula-mula menyistematikkan Ilmu Nahu.

44 Pada masa ini, *majaz* secara istilah belum dikenali dan diberikan takrif secara resmi oleh para ilmuwan bahasa atau ilmuwan bidang lain.

وَمِمَّا جَاءَ فِي اتِّسَاعِ الْكَلَامِ وَالِاخْتِصَارِ قَوْلُهُ تَعَلَّى جَدُّهُ: وَسئَلُ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَبْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (يوسف: ٨٢) وَإِنَّمَا يُرِيدُ: أَهْلُ الْقَرْيَةِ فَاخْتَصَرَ وَعَمِلَ الْفِعْلَ فِي الْقَرْيَةِ كَمَا كَانَ فَاعِلًا فِي الْأَهْلِ لَوْ كَانَ هَا هُنَا.

Terjemahan: Dari apa yang datang pada (menjelaskan) pengayaan ucapan dan peringkasannya, firman Allah SWT: “Dan bertanyalah kepada negeri (Mesir) tempat kami tinggal dan kepada orang-orang kafilah yang kami balik besertanya” (surah *Yusuf*: 82).⁴⁵ Apa yang dikehendaki [sebenarnya] ialah: penduduk negeri, lalu diringkaskan dan berbuat perbuatan pada negeri sebagai pembuat pada penduduk jika ia [disebutkan pada ayat ini] di sini.⁴⁶

Pengaplikasian *majaz* oleh Sibawayh sebagaimana dibawakan di atas membuktikan *majaz* bukanlah rekaan al-Asyairah ataupun al-Mu'tazilah sebelumnya, ia adalah kaedah yang dirintis dan diaplikasikan oleh ilmuwan bahasa. Penting mengaitkan keutamaan *majaz* dengan ahli bahasa adalah untuk menjelaskan kekayaan leksikal Bahasa Arab di dalam al-Quran diperakui oleh ahlinya dan bukan ahli dari bidang yang lain. Penjelasan ini pula memberi isyarat tuntas kepada usaha al-Asyairah menghidupkan kembali metode ahli bahasa menangani kekeliruan *al-mutashabihat*, sekali gus menafikan al-Asyairah melakukan sebarang bidaah atau terpengaruh dengan metodologi pentakwilan al-Mu'tazilah.⁴⁷ Dalam mentakwil, al-Asyairah menyertakan dua elemen sebagai panduan iaitu *tanzih* (pensucian) dan *zanniyy* (sangkaan) yang tidak dilakukan oleh al-Mu'tazilah.

Dengan *tanzih*, Al-Asyairah memilih makna *majaz* bagi *al-mutashabihat* yang mengelakkan Allah SWT diserupakan dengan makhluk atau dijisimkan. Rujukan al-Asyairah dalam perkara ini ialah firman Allah SWT dalam surah *al-Shura* (42:11):

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾

Terjemahan: Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan (zatNya, sifat-sifatNya dan pentadbiran)Nya.⁴⁸

Manakala dengan *zaniyy*, al-Asyairah tidak mewajibkan atau memuktamadkan makna *majaz* yang dipilih bagi *al-mutashabihat*. Mereka terbuka menerima pemaknaan lain selagi mana ia layak menggambarkan kesempurnaan Allah SWT dan menguduskanNya daripada segala

45 Terjemahan ayat suci ini diambil daripada *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman*. Basmeih, *Tafsir*, 565.

46 'Amru bin 'Uthman, Sibawayh, *al-kitab*, ed. 'Abd al-Salam Harun (jil. 1., t.tp: a'lam al-kutub, 1988), 211.

47 Pentakwilan al-Mu'tazilah didirikan di atas dua asas; akal dan bahasa. Akal bagi mereka adalah usul yang sabit yang mana dengannya al-Quran ditakwil seluruhnya, sehingga al-Mu'tazilah menafikan kewujudan *al-mutashabihat*. Manakala dengan menggunakan bahasa pula, al-Mu'tazilah mengalihkan segala zahir *al-mutashabihat* atau selainnya kepada makna yang ditanggung oleh bahasa dengan wajib, dengan ini setiap erti zahir *al-mutashabihat* atau selainnya dianggap batil. 'Abd al-'Aziz, *falsafah*, 132. Mustafa, *manhaj*, 61. Basmeih,

48 *Tafsir*, 1285

bentuk penyerupaan dan penjisiman atau membawa kepada kedua-duanya atau membawa kepada waham dan kekeliruan. Hal ini bertitik tolak daripada pemilihan makna *majaz* bagi *al-mutashabihat* di sisi al-Asyairah itu sendiri, ia juga berasaskan sangkaan meskipun ia melalui tilikan akal yang sah (*al-nazr al-sahih*).⁴⁹

Kesimpulan

Menjadikan segala kaedah memahami akidah dengan akal sebagaimana yang diutarakan terdahulu dapat difahami dan diaplikasi, akal sebagai instrumen memahami kaedah-kaedah tersebut mesti dapat melakukan penilikan yang sah. Al-Taftazani memaksudkan penilikan (*al-nazar*) di sini sebagai tilikan hati (*al-basirah*). Ia adalah adaptasi daripada pandangan al-Razi, al-Taftazani menerangkan:

وَفِي كَلَامِ الْإِمَامِ (الرَّازِي) أَنَّ نَظَرَ الْبَصِيرَةِ أَشْبَهُ بِنَظَرِ الْبَصَرِ، فَكَمَا أَنَّ مَنْ يُرِيدُ إِدْرَاكَ شَيْءٍ بِبَصَرِهِ يَقْطَعُ نَظْرَهُ عَنِ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ وَيُحْرِكُ حَدَقَتَهُ مِنْ جَانِبٍ إِلَى جَانِبٍ إِلَى أَنْ يَقَعَ فِي مُقَابِلِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ فَيَبْصُرُهُ. كَذَلِكَ مَنْ يُرِيدُ إِدْرَاكَ شَيْءٍ بِبَصِيرَتِهِ يَقْطَعُ نَظْرَهُ عَنِ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ وَيُحْرِكُ حَدَقَةَ عَقْلِهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَى أَنْ يَحْصُلَ لَهُ الْعُلُومُ الْمَرْتَبَةُ الْمُؤَدِّيَّةُ إِلَى ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ.

Terjemahan: Pada ucapan Imam (al-Razi): sesungguhnya tilikan mata hati menyamai dengan tilikan mata (lendir), maka begitulah (halnya) bilamana ada seseorang yang ingin mengetahui sesuatu dengan penglihatannya, dia akan memutuskan tilikannya daripada (melihat) segala perkara yang lain dan menggerakkan anak matanya dari suatu sisi ke sisi (yang lain) sehinggalah sesuatu itu berhadap di hadapannya (seseorang yang melihat itu), lalu dia dapat melihatnya. Demikianlah juga bagi seseorang yang ingin mengetahui sesuatu dengan intuisinya, dia akan memutuskan tilikan (akalnya) daripada segala perkara dan menggerakkan iris akalnya (memikirkan) pada sesuatu ke sesuatu (yang lain) sehinggalah berhasil baginya (seseorang yang berfikir itu) pengetahuan-pengetahuan yang berperingkat, yang membawa kepada objektifnya.⁵⁰

Manakala maksud penilikan yang sah “*al-nazr al-sahih*” pula ialah penilikan yang diselia oleh tilikan ilahi (*al-nazr al-ilahiyy*). Ia melucutkan kelupaan pada intelektualisasi, yang menanggalkan segala halangan yang menyibukkan hati kecuali memikirkan kemuliaan dan ketinggian Allah SWT.⁵¹

Secara ringkasnya, tilikan akal yang sah ialah tilikan akal yang menghasilkan keyakinan, kerana sandaran tilikan itu ialah maklumat daripada sumber yang mustahil diragui, iaitu al-Quran dan hadis mutawatir. Bagaimana proses untuk menghasilkan keyakinan itu, tilikan akal mesti memenuhi ciri-ciri berikut; (i) tilikan akal mesti berpaksikan kaedah yang sabit dan betul; (ii) kaedah itu pula mesti bersifat terperinci dalam bentuk jujuk; (iii)

49 Penulis telah menulis sebuah kertas kerja berkenaan hal ini dengan judul Taufik Di antara *Tafwid* dan *Ta'wil*: Titik Pertemuan Madrasah Salaf Dan Khalaf dan telah dibentangkan dalam seminar PEMIKIR 4 pada 9-10 Disember 2014.

50 Mas'ud bin 'Umar, al-Taftazani, *sharh al-Maqasid*, ed. Ibrahim Sham sal-Din (jil. 1, Beirut: dar al-kutub al-'ilmiyyah, 2001), 87.

51 *Ibid.*

penghasilan pengetahuan daripada kaedah itu mesti membawa kepada natijah yang komprehensif. Dengan memenuhi ciri-ciri yang disebutkan ini, tilikan akal dapat memuktamadkan hasil tilikannya, dan inilah yang dimaksudkan tilikan akal menghasilkan keyakinan.⁵²

Membincangkan mengenai tilikan akal, ia perlu dibentangkan dalam satu judul yang khas, yang berkaitan dengan keahlian individu yang mengaplikasi metodologi pengajian akidah. Penulis bawakan secara ringkas mengenainya (tilikan akal) di sini kerana menghasilkan tilikan akal yang sah adalah matlamat daripada memahami pengajian Akidah Islamiyyah, ia adalah kesimpulan daripada apa yang dibentangkan dalam kertas kerja ini. Dengan tilikan akal yang sah, orang awam mampu memahami kandungan pengajian Akidah Islamiyyah dengan betul dan mampu mengenal dalil-dalil *mujmal* (pukal) Akidah Islamiyyah dengan jelas bagi mengeluarkan diri mereka daripada status bertaklid (*al-muqallid*) kepada orang yang tahu (*al-'arif*), kerana usul akidah tidak menerima iman orang bertaklid. Bagi pengkaji atau orang yang mendalami bidang akidah pula, tilikan akal yang sah bukan sahaja membantu mereka memahami metode-metode pengajian akidah – sebagaimana telah dinyatakan sebahagiannya dalam kertas kerja ini⁵³ – malah menyelamatkan diri mereka daripada kekeliruan yang boleh membawa kepada kesesatan dan kekufuran. Shaykh Ibrahim al-Laqqani (m. 1041H) telah meringkaskan matlamat ini dalam bait susunannya yang berbunyi:

وَفُسِّرَ الْإِيمَانُ بِالتَّصْدِيقِ وَالنُّطْقُ فِيهِ الْحُلْفُ بِالتَّحْقِيقِ

Terjemahan: Dan ditafsirkan iman dengan membenarkan # dan menyebut (syahadah) padanya khilaf dengan pengesahan [dalil].⁵⁴

Al-Bajuri menghuraikan maksud *al-tasdiq* (membenarkan) pada bait ini sebagai pengetahuan yang terhasil daripada dalil-dalil agama yang menyamai daruri. Ia adalah tilikan akal pada sumber asalnya.⁵⁵

53 *Ibid.*, 93.

54 Apa yang telah dinyatakan dalam kertas kerja ini merupakan metode pendalilan sifat-sifat Allah SWT. Ia merupakan metode teras dalam pengajian akidah Ahli Sunnah wal Jamaah. Di damping metode ini, terdapat juga metode-metode lain yang dilihat sebagai cabang seperti; memahami perkara-perkara umum seperti *jawhar* (zarah), *'arad* (sifat tempelan), *mutahayyiz* (mengisi ruang), jisim dan lain-lain; juga seperti metode hiwar dan jidal.

55 Ibrahim al-Bajuri, *hashiyah al-Imam al-Bajuri 'ala Jawharah al-Tawhid al-Musamma tuhfa al-Murid 'ala Jawharah al-Tawhid*, ed. 'Ali Jum'ah Muhammad al-Shafi'i (cet. ke-5, Kaherah: dar al-Salam, 2010), 90.

56 *Ibid.*, 91.

Penutup

Metodologi pengajian akidah Ahli Sunah Waljamaah sememangnya satu metodologi yang bertepatan dengan kehendak syarak apabila menyentuh soal iman dan akidah. Bermula dari mengenal apakah kaedah yang tepat menghuraikan Akidah Islamiyyah sehinggalah kepada menyusun kaedah-kaedah yang betul mempelajari Akidah Islamiyyah, Ahli Sunah Waljamaah khususnya al-Asyairah telah merujuk sepenuhnya kepada panduan wahyu. Mereka telah mengolah mafhum daripada dalil-dalil al-Quran dan hadis Nabi SAW supaya sesuai dengan kefahaman akal kerana mereka amat mengetahui bahawa kejazaman iman yang ingin dihasilkan daripada mempelajari Akidah Islamiyyah hanya berlaku di dalam hati, dan untuk sampai kepada hati, Akidah Islamiyyah perlu difahami oleh akal. Dengan ini, al-Asyairah bukan sahaja berjaya memperkenalkan metode pengajian akidah yang lengkap bahkan telah berjaya menghubungkan pendalilan daripada wahyu dengan pengolahan akal.

Kekuatan metodologi pengajian akidah al-Asyairah terletak pada pencerahannya ke atas permasalahan-permasalahan berpolemik dalam kalangan umat Islam. Selain itu, kekuatannya juga terletak pada dokongan dan sokongan ilmuwan Islam dari pelbagai bidang ilmu. Pegangan akidah mereka dengan Mazhab al-Asyairah sahaja cukup membuktikan metodologi pengajian akidah al-Asyairah adalah metodologi yang dipraktikkan. Oleh kerana majoriti ilmuwan Islam berbuat demikian maka menobatkan Mazhab al-Asyairah sebagai mazhab akidah ummah yang kena dengan jolokkan "*al-jama'ah*", melengkapinya kepada kesepakatan mereka mematuhi panduan "*al-sunnah*".

Kedengaran telahan mempertikaikan pernyataan kekuatan metodologi pengajian akidah dan Mazhab al-Asyairah bergantung pada dokongan dan sokongan para ilmuwan, telahan itu mendakwa mungkin sahaja para ilmuwan hanya mewar-warkan mereka "*ash'ariyyah*" tetapi hakikatnya mereka beramal dengan amalan "*ahl al-hadis*" atau "*salafiyyah*". Atau mungkin mereka maksudkan diri mereka sebagai "*ash'ariyyah*" marhalah kedua atau ketiga pegangan Imam al-Ash'ari selepas mengisytiharkan taubat daripada al-Mu'tazilah dan meninggalkan metode Ibn Kullab. Jika inilah sandaran telahan itu, maka ambillah dari dalil inderawi, saksikanlah pada senario semasa dan realiti yang berlaku. Kecelaruhan masyarakat beriktikad, berfikir dan beramal merupakan implikasi daripada menuruti pemikiran dan fahaman yang bukan dari sumber Ahli Sunah wal Jamaah, meskipun pemikiran dan fahaman itu berjenama "*salafiyyah*", "*ahl al-hadis*", "*ansar al-sunnah*" atau sebagainya lagi. Dan jika sudah mengambil dari dalil inderawi dan sudah menyaksikan senario serta realiti yang berlaku, tetapi masih rencah, maka telusuri sejarah umat Islam; apakah metode akidah yang telah mereka praktikkan atau sekurang-kurangnya yang membuatkan mereka mampu bertahan dengan keimanan pada hari ini, di kala rondah zaman memuncak dan musuh Islam bertambah kejam dan rakus?

Bagi orang yang memiliki *al-basirah* (tilikan mata hati), mereka mampu melihat dan memahami bahawa umat Islam telah berdiri dengan akidah yang sahih semenjak dari zaman Rasulullah SAW sehinggalah ke hari ini. Mereka yang memiliki *al-basirah* itu juga mampu melihat dan memahami bahawa peredaran masa telah menghasilkan pelbagai perkara baharu yang mempengaruhi pemikiran dan tingkah laku umat Islam. Terpengaruhnya mereka sehingga ada yang memesongkan pengertian sebenar al-Quran dan hadis Rasulullah SAW,

dan ada juga yang sanggup menyeksa dan membunuh orang Islam lain yang tidak bersalah. Mendepani kerancuan ini, bangkitlah Ahl al-Sunah Waljamaah dengan metodologi yang mengembalikan umat Islam kepada ajaran al-Quran dan al-Sunnah, sebagaimana yang telah ditinggalkan oleh Rasulullah SAW dan sebagaimana yang telah diamalkan oleh para sahabat Baginda. Metodologi inilah yang terus hidup sehingga ke hari ini, menyelamatkan umat Islam daripada kesesatan, membawa mereka ke mercu kegemilangan dan menyematkan kesabaran dan daya tahan agar mereka betah menghadapi pancaroba alam.

Rujukan

‘Abd al-‘Aziz Sayf al-Nasr, *falsafah ‘ilm al-Kalam fi al-sifat al-ilahiyyah manhajan wa tatbiqan*. maktabah al-jami‘ah al-Azhariyyah, 2014.

Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur’an 30 Juz*. cet. ke-6, Bahagain Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1995.

‘Awwad bin ‘Abd Allah al-Mu‘tiq, *al-Mu‘tazilah wa usuluhum al-khamsah wa mawqif Ahl al-Sunnah minha*. cet. ke-2, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995.

Al-Baghdadi, ‘Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad, *al-farq bayna al-firqa wa bayan al-firqah al-najiyah minhum: ‘aqa’id al-firaq al-Islamiyyah wa ara’ kibar a’lamiha*, ed. Muhammad ‘Uthman al-Khist. Kaherah: Maktabah Ibn Sina, t.t.

_____ *usul al-Din*. Istanbul: matba‘ah al-dawlah, 1928.

Al-Bajuri, Ibrahim, *hashiyah al-Imam al-Bajuri ‘ala Jawharah al-Tawhid al-musamma tuhfah al-Murid ‘ala Jawharah al-Tawhid*, ed. ‘Ali Jum‘ah Muhammad al-Shafi’i. cet. ke-5, Kaherah: dar al-Salam, 2010.

Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn, *al-Asma’ wa al-Sifat*, ed. Fu‘ad bin Siraj ‘Abd al-Ghaffar. Kaherah: al-maktabah al-tawfiqiyah, t.t.

Al-Jurjani, ‘Ali bin Muhammad, *al-Ta‘rifat*. ed. Muhammad Basil ‘Uyun al-Sud Beirut: dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 2009.

Al-Razi, Mahmud bin Muhammad, *tahrir al-qawa’id al-Mantiqiyah*, sunt. ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, al-Sayyid al-Sharif. cet. ke-2, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa awladihi, 1948.

Al-Shahrastani, ‘Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: dar Ibn Hazm, 2005.

_____ *nihayah al-aqdam fi ‘ilm al-Kalam*, t.tp.,t.p, t.t.

Al-Taftazani, Mas'ud bin 'Umar, *sharh al-Maqasid*, ed. Ibrahim Sham sal-Din. jil. 1, Beirut: dar al-kutub al-'ilmiyyah, 2001.

Fakhru al-Din al-Razi, Muhammad bin 'Umar, *asas al-Taqdis*, ed. Ahmad Hijazi alSaqa'. Beirut: dar al-jil, 1993.

Falih al-Rabi'i, *tarikh al-Mu'tazilah: fikruhum wa 'aqa'iduhum*. Kaherah: al-dar al-thaqafiyah li al-nashr, 2001.

Ibn Furak, Muhammad bin al-Hasan, *maqalat al-Shaykh Abi al-Hasan al-'Ashari*, ed. Ahmad 'Abd al-Rahim al-Shaykh. Kaherah: al-maktabah al-diniyyah, 2006.

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukarram, *lisan al-'Arab*, ed. Yasir Sulayman Abu Shadi, Majdi Fathi al-Sayyid. jil. 2, Kaherah: al-maktabah al-tawfiqiyyah, t.t.

Ibn Taymiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Salam, *muwafaqah sahih al-manqul li sarih al-ma'qul*. ed. Muhammad Rashad Salim. t.tp: dar a-kunuz al-adabiyyah, t.t.

Kamus Dewan, ed. ke-3. cet. ke-7, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002.

Markaz al-Azhar li al-ta'lif wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: nahw wasatiyyah Islamiyyah jami'ah*. j. 1., Kaherah: dar al-Quds al-'Arabi, 2014.

Mohd Hamidi Ismail, "Wacana Pemikiran Ibn al-Khuzaymah (m.311H) Terhadap *Al-Mutashabihat* Mengikut Analisis Imam Fakhr al-Din al-Razi (m.606H)", PEMIKIR II, 21-23 Julai 2010.

"Taufik Di antara *Tafwid* dan *Ta'wil*: Titik Pertemuan Madrasah Salaf Dan Khalaf", PEMIKIR 4, 9-10 Disember 2014.

Muhammad 'Abd al-Fadil al-Qusi, *hawamish 'ala al-Iqtisad fi al-I'tiqad li hujjah al-Islam al-Ghazali al-qutuban al-thalith wa al-rabi'*. cet. ke-2, t.tp., t.p., 1997.

Muhammad Rabi' Muhammad Jawhari, *dawabit al-Fikr*. cet. ke -3, t.tp., t.p., 2000.

Mustafa bin Hamzah, *manhaj al-Ash'ari fi qira'ah al-nas*. jil. 2, Markaz al-Azhar li al-ta'lif wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: nahw wasatiyyah Islamiyyah jami'ah*, Kaherah: dar al-Quds al-'Arabi, 2014.

Nuh 'Ali Salman, *al-mukhtasar al-mufid fi sharh jawharah al-Tawhid*. Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2003.

Sibawayh, ‘Amru bin ‘Uthman, *al-kitab*, ed. ‘Abd al-Salam Harun. jil. 1., t.tp: a’lam al-kutub, 198.

Tasawwuf Ahli Sunah Wal Jamaah

Dr Muhammad Khairi Mahyuddin

Tasawwuf merupakan ilmu yang sering salah fahami oleh masyarakat umum. Terdapat pandangan negatif mengenai makna dan terminologi tasawwuf sebagai ilmu yang diambil dari sumber agama lain serta dikaitkan dengan ajaran sesat. Penulisan ini adalah naratif dan diskriptif berdasarkan rujukan literatur Islam. Hasil penulisan mendapati bahawa tassawuf merupakan ilmu yang benar bersumber al-Quran dan al-sunnah dan diterima oleh para ulama Ahli Sunah Wal Jamaah

Katakunci: tasawwuf, ahli sunah wal jamaah

Pendahuluan

Ilmu tasawwuf suatu ilmu sepanjang zaman sering menjadi perbincangan hangat samada ada dari segi terminolgi dan makna. Makna dan penghayatan tasawwuf dilihat dengan pelbagai kacamata. Terdapat pandangan negatif bahawa tasawwuf adalah ilmu bukan berasal dari ajaran Islam. Ia diveduk daripada ajaran agama lain seperti Kristian, Buddha, Hindu dan falsafah. Malah lebih teruk lagi, tasawwuf dikaitkan dengan ilmu kebatinan tanpa syariat dan ajaran sesat. Ada yang melihat tasawwuf sebuah ilmu yang terpisah dari perbincangan ilmu-ilmu Islam lain seperti tauhid dan feqah. Pencerahan pandangan mengenai tasawwuf perlu diperbetulkan dengan perspektif sebenar yang berpaksi huraian mazhab Ahli Sunah Waljamaah.

Perkataan tasawwuf merupakan satu ilmu yang berasal dari ajaran Islam. Meskipun terminolgi tasawwuf tidak disebut dalam al-Quran tetapi dari segi kandungan amalannya memang wujud dalam al-Quran dan Sunah. Bahkan perkataan tasawwuf turut digunakan oleh kebanyakan ulama sebagai satu tradisi ilmu yang sah dari Islam dan dihuraikan dengan pelbagai istilah lain

seperti *ilm al-haqiqah*, *ilm al-suluk*, *ilm al-qalb ilmu batin*, *ilm al-dhawq*, *ilm al-ladunni*, *ilm al-kashaf*, *ilm al-ma'rifat*, *ilm al-mukashafah*, *ilm al-asrar*, *ilm al-maknun* dan lain-lain lagi.

Diantara kitab-kitab yang membicarakan ilmu tasawwuf Islam seperti *al-ri'ayah fi huquq Allah* oleh Abu Abdullah Harith bin Asad al-Basri (w 857), *Qut al-qulub fi mu'amalat al-mahbub wa wasf tariq al-murid ila maqam al-tauhid* oleh Abu Talib al-Makki, Muhammad ibn 'Ali (w 996), *al-Luma' fi al-tasawwuf* oleh Abu Nasr Abdullah bin Ali al-Tusi (w988) *Risalah al-Qushayriyyah* oleh Abd al-Karim ibn Huzan Abu al-Qāsim al-Qushayri al-Naysaburi (w 1072), *Ihya' ulum al-din* oleh Abu Hamid Muhammad b Muhammad al-Ghazzali (w1111) *Futuh al-Makiyyah fi ma'rifah al-Malikiyyah wa al-Malakiyyah* oleh Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'Arabī al-Ḥatimi al-Ta'i (w1240), *Majmu' al-fatawa* oleh Taqi ad-Din Ahmad ibn Taymiyyah (w 1328) *Madarij al-salikin* oleh Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub al-Zur'ī l-Dimashqi l-Hanbalī (w1350)

Sebenarnya tasawwuf merupakan salah satu istilah dan cabang ilmu yang menghuraikan kandungan syariat Islam dari umum (*ijmal*) kepada detail (*tafsil*). Dan mempunyai kaitan dan tujuan sama dengan ilmu *tauhid* dan *feqah*.. Sebagai contoh ilmu tauhid juga dikenali dengan ilmu ma'rifah iaitu mengenal Allah dengan jalan idrak dalam hati kepada kewujudan Allah Yang Esa dan sentiasa menghadirkan hati ingat kepadaNya Manakala ilmu feqah pula ialah mengenai hukum hakam dan acara melaksanakan ibadah kepada Allah dengan hati yang selalu hadir kepada Keesaanya. Begitu juga ilmu tasawwuf, satu ilmu membicara cara menyucikan hati dari sifat mazmumah dan menghiasai dengan sifat mahmudah dengan sentiasa melazimkan hati mengadap Allah tanpa lalai kepadaNya. Manakala tariqah sufiyyah pula ialah ilmu dan amal dibawah bimbingan guru melalui menjalani *tabiyyah*, *mujahadah* dan *riyadah* syariah Islam untuk mendapatkan *nisbah hudur* kepada Allah dan berakhlak mahmudah (Wan Sulaiman 1335)

Secara mudah dirumuskan bahawa ilmu tauhid, ilmu fiqh, ilmu tasawwuf dan tariqah sufiyyah dari segi kandungan amalan adalah satu dan merupakan syariat Islam. Istilah-istilah yang dibina hanya sebagai wasilah untuk menghuraikan intipati ajaran Islam dari umum (*ijmal*) kepada detail (*tafsil*) bagi memudah umat Islam memahaminya dengan jalan yang komprehensif.

Kesepaduan ilmu tauhid, feqah, tasawwuf dan tariqah sufiyyah sebagai ilmu dan amal yang bersepadu dan tidak terpisah telah dibuktikan oleh Abu Hamid Muhammad b Muhammad al-Ghazzali dalam *Ihya Ulum al-Din*. Malah ada yang telah menguraikan tauhid dan feqah menurut manhaj tasawwuf seperti *Futuhat al-Makiyyah fi ma'rifah al-malikiyyah wa al-Malakiyyah* oleh Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'Arabī al-Ḥatimi al-Ta'i (w1240) dan Abd al-Wahab al-Sha'rani (w1566) dalam *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi bayan Aqaid al-Akabir* dan *al-Mizan al-Kubra*.

Manhaj Sufi dalam memahami kandungan ajaran Islam pula di terima sebagai manhaj muktabar dalam Ahli Sunah Waljamaah seperti yang diperakui oleh Abd al-Wahhab b. Ali al-Subki's (d.771H/1370M). Beliau juga mengiktiraf manhaj Sufi dalam akidah sebagai manhaj Ahli Sunah Waljamaah dalam Islam melalui pengaplikasian aqal, wahyu dan kashaf dalam memahami dan memperkukuhkan akidah (al-Zubaydi t.t)

Hubungan dan Peranan Tariqah Sufiyyah

Perkataan tariqah diambil daripada kalimah Arab '*taraqa*'. Kata nama mufradnya ialah *tariqatan* atau *tariqah*, manakala kata jamaknya ialah *turuq* dan *tara'iq*. Ia mempunyai beberapa bentuk dan wazan yang boleh membawa kepada pengertian yang luas. Secara literalnya, ia memberikan beberapa makna iaitu, jalan, cara, metod, sistem, aliran, haluan, tempat lalu, ketua kaum mulia, goresan, garis, hal, perjalanan taifah sufiyyah, tingkatan, tradisi, kebiasaan (al-Mu'jam al-Wasid t.t). Secara umumnya walaupun terdapat pelbagai makna tariqah tetapi apabila ia dikaitkan dengan ilmu tasawwuf, ia membawa makna yang lebih khusus iaitu pengamalan dan jalan rohani yang memerlukan kepimpinan shaykh murshid, mujahadah dan riyadah yang bersungguh sungguh. Ia merupakan medium untuk merealisasikan pengertian dan matlamat tasawwuf, feqah dan akidah juga

Dari segi istilah, berapa definasi telah diberikan oleh para ulama' tasawwuf berdasarkan kefahaman mereka daripada pelbagai sudut fenomena amalan tariqah. Contohnya Ali ibn

Mohammad al-Jurjani (w1414) tariqah ialah perjalanan khusus bagi orang-orang yang menuju kepada Allah dengan mengharungi pelbagai rintangan dan peningkatan rohani dalam pelbagai maqam. Syeikh Muhammad Amin al-Kurdi (w1923), tariqah ialah pengamalan yang selari dengan Syariat, berpegang dengan azimah dan menjauhi sifat mengambil mudah (tasahul) dalam beramal seperti menjauhi segala perkara yang dilarang secara zahir dan batin, menjunjung segala perintah dengan kemampuan yang ada atau menjauhi perkara yang diharam, dan dibenci, berlebihan dalam perkara mubah (harus), menunaikan segala kewajipan dan sunat-sunat dengan segala kemampuan dibawah bimbingan seorang Arif yang telah mencapai peringkat rohani yang tinggi (al-Jurjani 1985; al-Kurdi 1984)

Abdul Wahab al-Sharani mendefinisikan tariqah sebagai jalan untuk beramal dengan kandungan syariat. Ia adalah intipati tersembunyi dalam syariat seumpama pati dalam susu. Sheikh Islam Negeri Kedah Wan Sulaiman Wan Sidek (w1935), mendefinisikan tariqah sebagai pengamalan dan Ibadah yang selari dengan Syari'ah yang suci. Imran Abu Amar Jalan atau pertunjuk dalam melaksanakan sesuatu Ibadah sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh Rasulullah SAW dan yang dicontohi Baginda serta dikerjakan oleh para sahabatnya, Tabi'in, Tabi Tabi'in dan tersusun turun temurun sampai kepada guru-guru, ulama-ulama secara bersambung dan berantai sehingga pada masa kita ini (al-Sha'rani t.t ; Wan Sulaiman 1352H ; Aba Imran 1980).

Berdasarkan beberapa makna tariqah dari segi bahasa dan istilahnya, maka dapat disimpulkan dalam konteks sekarang bahawa tariqah sufi boleh didefinisikan secara spesifik iaitu jalan pengamalan dan pengibadatan secara khusus yang mempunyai kaifiat-kaifiat, adab-adab, rukun-rukun dan syarat-syarat tertentu secara tersusun digali dari sumber al-Quran dan al-Sunnah, yang dibimbing oleh Shaykh Murabbi Murshid yang bersambung salur galur silsilah perguruannya sampai kepada Rasulullah SAW kerana ia melibatkan penyucian hati, pengalaman, rintangan, peningkatan dan limpahan rohani bagi menyempurnakan segala titah perintah agama Islam secara menyeluruh zahir dan batin untuk mencapai rasa sebenar perhambaan diri kepada Allah dan menjadi sebenar-benar KhalifahNya.

Untuk mengetahui kewujudan amalan tariqah sehingga terbentuknya institusi tariqah secara formal, sejarah tariqah boleh dibahagikan kepada dua peringkat: Pra sebelum kedatangan Nabi Muhammad SAW, semasa kedatangan Baginda SAW dan selepasnya.

Pra Sebelum Kedatangan Nabi Muhammad SAW

Dari sudut amalan tareqat, jika diselami keterangan daripada al-Quran dan al-Hadis, didapati beberapa amalan tariqah telah wujud semenjak manusia berada di alam arwah lagi (al-A'raf :172)

Diantara amalan tariqah yang mula-mula diamalkan ialah bertaubah (al-Baqarah: 37). Ia telah diamalkan oleh Nabi Adam A.S lagi. Taubat pula ialah amalan tariqah yang diamalkan untuk kembali kepada Allah oleh orong-orang Sufi dan dibahas secara mendalam dalam kitab-kitab sufi.

Amalan berzikir seperti *La ila illah* (al-Baqarah 132-133) telah diamalkan oleh Rasul-Rasul terdahulu seperti Nabi Nuh, Nabi Ibrahim AS dan Nabi-Nabi yang lain. Malah, kalimah yang mulia itu telah dipesan oleh para Nabi kepada setiap umat mereka untuk diamalkan dengan hati yang ikhlas dan penuh keimanan.

Seterusnya amalan-amalan tariqah seperti berzikir, berkhulwah, muraqabah, harap, takut, bermunajat, zuhud, merendahkan diri, membaca kitab-kitab Allah secara tadabbur dan mengamalkannya dan lain-lain lagi telah dilakukan oleh para Nabi dahulu seperti Nabi Zakaria dan Nabi Musa A.S . Begitu juga pengikut-pengikut Nabi Musa dan Nabi Isa A.S, mereka yang dikenali sebagai al-Rabbaniyyin, al-Ahbar. Al-Qissisin , al-Rahban dan al-Hawariyyin. Dalam al-Quran Allah Taala telah merakamkan hal ehwal dan amalan ummat-umat terdahulu yang mempunyai ciri-ciri amalan tariqah (al-Maidah 82-84; al Imran 52)

Di zaman Nabi Muhammad SAW dan Para Sahabat RA.

Di zaman Nabi Muhammad SAW amalan tariqah diteruskan oleh Nabi sendiri dengan berkhawah di gua Hira untuk berzikir dan muraqabah. Walaupun telah terdapat istilah ahl al-sufah disebut di zaman Nabi sebagai golongan ahli Ibadah, tetapi mereka lebih dikenali dengan istilah sahabat. Keistimewaan mereka ialah mereka dapat melihat dan melazimi Baginda SAW dengan mempunyai hati yang bersih dalam beribadah dan mencontohi Baginda SAW dalam segenap aspek kehidupan mereka

Amalan tariqah di zaman Nabi SAW dikenali sebagai Ihsan berdasarkan hadis Jibril yang menyentuh persoalan Iman, Islam dan Ihsan. Bahkan, Ihsanlah yang menjadi amalan yang menyempurnakan kedua-dua aspek tersebut. Ihsan ialah maqam ubudiah yang tinggi dan bersih dari segala unsur kesyirikan kepada Allah. Ihsan ialah intipati agama Islam yang sendinya akidah Islamiyyah sahifah dan pengamalan syariat yang benar. Tanpa kedua-dua unsur ini Ihsan tidak dapat dihayati.

Amalan zikir mula diajar oleh nabi SAW kepada para sahabat seperti yang dilakukan oleh Saidina Abu Bakr al-Siddiq ‘Abdallah bin Abi Quhafah (w 634) dan Saidina Ali bin Abi Talib (w 661). Kedua-dua tokoh sahabat tersebut merupakan sumber aliran sanad tariqah yang diambil dan ditalqin oleh Rasulullah SAW. Contohnya Rasulullah SAW telah mentalqinkan Abu Bakar al-Siddiq berzikir *Ism Allah* dengan secara sirr di dalam hati sehinggalah kalimah Allah sentiasa berdetik di dalam hati mengikut pergerakan peredaran nafas atau terhentinya nafas seperti yang telah diamalkan oleh tariqat Naqshabandi. Begitu juga dengan Saidina Ali bin Abi Talib telah mentalqinkan Hasan al-Basri dan tokoh tokoh selepasnya seperti Habib ibn Muhammad al-‘Ajami al-Basri (w 772), Abu Sulaiman Dawud ibn Nasir al-Ta’I (w. 781), dan Abu Mahfuz Ma’ruf Ibn Firuz al-Karkhi (w815) (Qaylubi 2002; al-Sha’rani t.t).

Keistimewaan syariat Nabi Muhammad SAW ialah semua juzuk amalan tariqah sejak zaman Nabi Adam dan Nabi –Nabi yang lain telah terhimpun lengkap, menyeluruh dan sempurna di zaman Baginda SAW. Sebenarnya amalan para Nabi SA terdahulu dikira sebagai syari’at Nabi Muhammad SAW juga selagi mana tidak dinasakhkan oleh wahyu Ilahi di zaman Nabi SAW. Hal

ini kerana para Nabi SA terdahulu merupakan *nawwab* atau duta Nabi Muhammad SAW dalam menyebarkan syariat Islam sebelum Baginda SAW dilahirkan di muka bumi ini sebagai Rasul terakhir dan penutup segala syariat al-Nubhani 2005).

Zaman Selepas Kewafatan Baginda

Pada zaman Sahabat dan Tabiin di kurun kedua Hijrah, aktiviti penyampaian secara lisan dan perbuatan adalah tradisi asal pembelajaran dalam Islam. Ia dilakukan supaya amalan tariqah dapat difahami dengan lebih jelas dan terperinci serta sebarang kesulitan dapat dirungkaikan. Kaedah tersebut penting kerana ia dapat memantapkan kefahaman dan menjalinkan hubungan kerohanian serta mendapat curahan limpahan berkat dari para guru kepada murid

Di akhir kurun ke 3 Hijrah/11 Masihi, amalan-amalan tariqah telah mula dirintis oleh beberapa tokoh ulama' dan disusun menjadi menjadi satu sistem atau aliran pengamalan dan latihan rohani seperti Al-Muhasibiyah dinisbahkan kepada Abu Abdullah al-Harith bin Asad al Muhasibi, al-Tayfuriyyah dinisbahkan kepada Abu Yazid Tayfur bin Isa al-Bistami (Jahid Sidek. 1997).

Pengertian tariqah dan amalannya mula diperhalusi oleh para ulama Islam dari zaman ke zaman. Walaubagimanapun istilah tariqah juga telah wujud di zaman Baginda SAW dan para sahabat RA tetapi membawa pelbagai pengertian yang luas samada secara hakiki atau kiasan (majazi) yang sesuai dengan konteks dan ibarat yang digunakan untuk menunjukkan makna yang tertentu. Justeru itu, telah menjadi sunnatu Allah melalui perubahan masa, zaman, pemikiran, pengalaman dan keperluan, para ulama yang terdiri daripada para Tabiin dan Tabi al-Tabiin dan golongan ulama' selepas mereka telah mula mengumpul amalan-amalan tariqah secara tersusun, dihuraikan dan diperhalusi dengan baik dalam dokumentasi kitab-kitab seperti *al-Ri'ayah fi huquq Allah* Abu Harith al Muhasibi dan lain-lain lagi (Jahid Sidek. 1997).

Pada kurun ke 5 dan selepasnya, aliran-aliran tariqah telah tumbuh dan diperkembangkan lagi menjadi sebuah institusi rohani yang tersusun dan sistematik dengan pelbagai nisbah berdasarkan nama dan pengalaman rohani ulama yang menyusunnya dengan gaya perlaksannanya berbeza-beza tetapi mempunyai matlamat yang sama seperti Tariqah Qadariyyah, Shaziliyyah, Naqshabandiyyah dan lain lain.

Tidak syak lagi, jika dihalusi fakta dalam al-Quran dan al-Hadis serta sejarah tokoh-tokoh Islam mengenai kesahihan amalan tariqah, maka didapati kesemua amalan tersebut disauk dari kedua-dua sumber tersebut. Bukan direka atau sengaja diada-adakan oleh para ulama tariqah. Penolakan terhadap istilah tariqah tidak mengapa tetapi pengingkaran terhadap amalan-amalan tariqah yang telah pasti, sabit dan sahih dari sumber wahyu adalah sangat merbahaya kerana ia boleh merosakkan iman tanpa disedari. Hal ini telah disebut oleh Sheikh Abdul Wahab al-Sharani bahawa pengingkaran amalan Sufi yang benar bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah boleh merosakkan iman (Abdul Samad t.t). Kajian mendalam dan penelitian yang halus mestilah dilakukan sebelum mempertikaian kandungan amalan tariqah itu sendiri.

Walaupun amalan-amalan tariqah telah sempurna di zaman Baginda SAW dan para sahabat RA samaada yang bersifat khusus atau umum tetapi kebanyakannya masih bersifat umum dan mempunyai makna yang luas. Disebalik fenomena tersebut mempunyai hikmah yang tersirat dan rahmat kepada generasi umat Islam yang berikutnya sebagai keluasan beramal dalam tariqah menuju kepada Allah yang bernadikan Syariat dan berpaksikan ketauhidan kepada Allah kerana keadaan mereka yang mempunyai tahap keupayaan , persediaan, bakat dan hal ehwal yang berbeza-beza dari segi aspek rohani, mental dan fizikal.

Peranan dan Tujuan Tariqah

Amalan tariqah dalam Islam mempunyai peranan dan objektif yang jelas, diantaranya ialah:

- a. Memelihara diri dengan sifat insaniyyah supaya dapat mencapai setinggi-tinggi rasa kehambaan (ubudiyah) kepada Allah dan sebenar-benar KhalifahNya di muka bumi ini dengan senantiasa menjunjung segala perintah Nya dan menjauhi segala larangan-Nya dengan hati yang Ikhlas
- b. Menyucikan hati daripada segala sifat mazamumah seperti takabur, Riya' dan sebagainya serta menghiasai diri dengan sifat mahmudah seperti ikhlas, sabar, takut dan muraqabah melalui jalan tarbiyyah dari Syeikh murshid, riyadah yang bersungguh-sungguh dan mujahadah yang berterusan seperti yang telah disusun dalam amalan tariqah. Malahan sifat-sifat mazmudah tersebut merupakan penyakit yang boleh merosakan amal Ibadah.
- c. Melatih diri untuk senantiasa ingat kepada Allah melalui tarbiyyah guru , mujahadah dan riyadah amalan shariat yang bersungguh berpaksi tauhid dan bersendikan syariat dan sunah nabi SAW dan pengamalan zikir, wirid , hizib, muraqabah dan tafakkur secara istiqamah. Natijah dari sentiasa berzikir kepada Allah menjadikan diri mudah dan suka beramal soleh seperti yang telah dituntut dalam syariat Islam sehingga diri tidak merasa berat dan susah dalam melaksanakannya dan merasa amat berat untuk meninggalkannya
- d. Dapat menyelamai secara zawqiyah rahsia-rahsia pengamalan syariat dan mendalami keimanan, penghayatan kehalusan makna tauhid dan ma'rifah sebenar kepada Allah SWT yang bersih daripada sebarang unsur syirik samaada yang tersembunyi (khafi) atau nyata (jali).
- e. Membangunkan dunia dengan amalan syarat melalui hati yang bersih dan saling tolong menolong dalam menyempurnakan perintah agama.

Ciri-Ciri Tariqah

1. Mestilah ada Sheikh yang mencapai maqam tarbiyyah dan murshid serta mendapat keizinan dari Sheikh sebelumnya untuk mengajar dan mendidik.

2. Mempunyai murid yang menuntut atau dipanggil salik ,mubtadi'
3. Silsilah Sheikh kepada mashaikh yang bersambung kepada Rasulullah SAW
4. Amalan-amalan rutin, adab-adab dan syarat-syarat tertentu seperti zikir, wirid, hizib dan lain-lain lagi
5. Mempunyai tempat suluk, ribat, zawiyah
6. Khirqah

Keperluan Tariqah Sufiyyah

Keperluan bertariqah boleh dilihat justifikasinya melalui berapa sudut pandangan dan dalil-dali syarak

1. Suruhan berzikir serta disusuli tegahan dan ancaman lupa kepada Allah

Dari sudut pengamalan tariqah yang nadinya zikrullah, maka didapati dalam al-Quran banyak ayat secara berulang-ulang dalam bentuk suruhan menyuruh berzikir dan disertai pula dengan amaran, tegahan serta ancaman kerana lupa kepada Allah.

2. Tuntutan bertanya kepada ahli zikir

Oleh kerana tuntutan berzikir dalam al-Quran bersifat umum. Maka kita diperintahkan untuk bertanya kepada Ahli Zikr yang mengetahui kaifiat-kaifiat berzikir dengan betul dan selari dengan sunah Rasulullah SAW seperti yang diambil oleh para Mashaikah dari guru-guru mereka yang bersambung dengan Rasulullah SAW (al-Nahl: 43). Dengan bertanya kepada ahli zikir, maka tuntutan berzikir dapat diamalkan dengan betul mengikut sunah Nabi SAW.

3. Tuntutan penyucian hati atau nafsu (*tazkiyyah al-nafs*) dari sifat-sifat mazmumah dan berkelakuan dengan sifat-sifat mahmudah

Ahli Zikir juga dikenali sebagai sheikh mushid yang berperanan menunjuk jalan menyucikan hati dengan jalan zikr Allah daripada sifat-sifat mazmumah dan berkelakuan dengan sifat-sifat mahmudah. Muhammad Amin al-Kurdi berpendapat jika seseorang itu tidak menemui Sheikh

murshid yang boleh mengajar ilmu tariqah dalam negerinya, maka wajiblah seseorang itu musafir ke negeri yang diketahui ada sheikh murshid yang boleh membimbing dan mengeluarkannya daripada sifat-sifat mazmumah dan berakhlak dengan sifat mahmudah (al-Kurdi 1994)

Imam Al-Ghazzali mengatakan wajib mempelajari ilmu tasawwuf kerana tiada seorang pun dapat selamat daripada penyakit rohani seperti riya', takabur dan lain-lain melainkan para Nabi dan Rasul S.A.W. Maka dapat difahami jalan bahawa tiada cara untuk menyucikan hati melainkan dengan mengambil amalan tariqah dibawah pimpinan guru murshid. Hal ini jelas daripada kelakuan-kelakuan ulama seperti Imam al-Ghazzali sendiri yang berguru dengan Abu ali al-Farmadhi, , Sheikh Izzuddin Abd Salam berguru dengan Imam Abu Hasan al-Shazaili, Sheikh Abdul Wahab al-Sha'arani berguru dengan Ali al-Khawwas (al-Sha'rani t.t)

4. Tuntutan mencari wasilah

Dalam menyempurnakan dan menghayati pegertian Ihsan, memerlukan wasilah.. Allah telah memerintah orang beriman mengambil wasilah (al-Maidah 35). Dalam kaedah Qawaid al-Fiqhiyyah, menyebut tidak sempurna sesuatu kewajipan melainkan dengan wasilah yang boleh menyempurnakannya, maka wasilah yang mampu mencapai kesempurnaan amalan wajib tadi menjadi wajib juga dituntut. Jadi mempelajari dan mengamalkan tariqah adalah wajib untuk menyempurnakan tuntutan Ihsan. Jika ada orang mendakwa bertasawwuf tanpa bertariqah, dakwaan tersebut adalah kosong kerana tanpa mempelajari ilmu tariqah seseorang itu tidak mampu mengetahui cara-cara berzikir dan mengamalkan intipati suruhan agama dengan sempurna dan jelas.

5. Tuntutan menunaikan perjanjian (*al'ahd wa al-mithaq*) dengan Allah Ta'ala

Dalam al-Quran telah disebut berkali-kali mengenai perjanjian yang telah dimaterai dengan Allah Taala sejak manusia berada di alam ruh lagi (al-A'raf 172) iaitu untuk sentiasa berada dalam ketauhidan yang bersih melalui *shuhud ma'rifah* dan ketaatan kepada syariat Islam. Untuk membolehkan manusia menunaikan perjanjian tersebut, maka Allah telah mengutuskan bersiri-siri para Nabi dan Rasul SAW dan kitab-kitab sebagai peringatan dan panduan untuk taat kepada Syariat Allah. Sebab itulah Allah memuji para Mashaikh tariqah yang memperingati para salik

untuk menunaikan perjanjian taat setia kepada Allah. Hal ini kerana semasa di alam arwah manusia telah berikrar untuk mentauhidkan Allah dan taat kepadaNya tetapi setelah mereka lahir di dunia, mereka telah lupa kerana terhibab dengan alam dunia ini dan perhiasannya.

Kesimpulan

Sejarah kemunculan tasawwuf dan amalan tariqah adalah jelas bersumber al-Quran dan Sunah dan diterima oleh ulama Ahli Sunah Wal Jamaah . Ia telah menjadi satu institusi kerohanian Islam yang tersusun melalui perkembangan ilmu oleh para ulama Islam. Ia merupakan sendi utama kekuatan akidah dan syariat Islam yang mendidik manusia mengenal Allah dan tanggungjawab sebagai khalifahNya.

Rujukan

Al-Quran

Abd al-Samad al-Falimbangi[t.t]. *Sayr al-Salikin*. Maktabah wa Matba'ah Muhammad al-Nahdi wa Auladah: Thailand.

Aba, Imran.1980 Sekitar Tariqat Naqsyabandiyah. Jakarta: Menara Kudus

Al-Kurdi, Muhammad Amin 1994. *Tanwir al-Qulub fi mu'a, malah 'allam al-qyub*.
Bayrut: Dar Fikr

Al-Jurjani Ali Muhammad. 1985 .*al Ta'rifat* .Bayrut: Dar al-Kutub al Arabi

Jahid Sidek. (1997). *Shaykh dalam 'ilm Tariqah*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Al-Mujam al-wasit [t.t]. al-Qahirah: t.p

al-Sha' rani, °Abd al-Wahhab Ahmad. [t.t]. *Al-Tabaqat al-Kubra al-Musamma bi Lawaqih al-Anwar fi al-Tabaqat al-Akhyar*. Bayrut: Dar al-Fikr

al-Nubhani Yusuf Ismail 2005 Hujjat Allah °ala al-°alamin fi mu;jizat sayyid al-mursaliin. Baurut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah

al-Sha' rani, °Abd al-Wahhab Ahmad [t.t]. *Lataif al-Minan wa al-Akhlaq fi wujub al-Tahadduth bi ni°mah Allah °ala al-Itlaq*. Bayrut: Alam al-Fikr.

Al-Qaylubi, Abd Rabbuh Sulaiman.2002. Fayd al-Wahhab fi Bayan Ahl al-Haq wa Man Dalla an al-sawab. Misr: Maktabah Qahirah

Wan Sulaiman Wan Sidik. 1352H. *Mizan al-Uqala' wa al-Udaba' Iaitu Pada Menyatakan Makna Shari°ah, Tariqah, Haqiqah, dan Ma°rifah*. Penang Matba°ah United dato Keramat Road

Wan Sulaiman Wan Sidik .1335H. *Fakihah Janiyyah fi Bayan Ma°rifah al-Ilahiyyah al-Mutabaqah Li°ain Al-Shari°ah al-°Aliyyah*. n.p .n.p

Al-Zubaydi, Muhammad Muhammad [t.t]. Ittihaf al-sadat al-muttaqian bi sharh ihya' ulum al-din. Bayrut: Dar al-Fikr

Ahli Sunah Wal Jamaah dan Al-Ashā'irah Sebagai Aliran Islam Terawal Di Nusantara: Suatu Analisis

Mohd Haidhar Kamarzaman

Abstrak

Islam telah datang ke Nusantara sejak abad terawal perluasan wilayah Islam dimulakan. Berbagai bukti yang dikemukakan oleh para sarjana yang menunjukkan wujudnya pemikiran Akidah Islam di Nusantara sejak zaman para Sahabat lagi iaitu fahaman akidah Salaf al-Salih. Walaubagaimanapun kebelakangan ini, sering dilihat ada sebahagian kelompok yang berusaha untuk menafikan hal ini dengan dakwaan Syiah merupakan aliran yang mendominasi fahaman akidah yang terawal di Nusantara. Kajian ini bertujuan untuk mengkaji pemikiran akidah yang mempengaruhi dan mendominasi masyarakat Nusantara pada abad-abad terawal kedatangan Islam sehinggalah ke hari ini. Kajian ini merangkumi beberapa metode seperti analisis kandungan, analisis perbandingan, kajian berasaskan sejarah, serta metode induktif dan deduktif. Hasil kajian mendapati bahawa fahaman akidah yang mendominasi pemikiran masyarakat Nusantara adalah daripada fahaman Ahli Sunah Waljamaah dari aliran Ashā'irah.

Abū Ḥasan Al-Ash'arī

Nama sebenar beliau adalah °Alī bin Ismā'īl bin Abī Bishr bin Sālim bin Ismā'īl bin °Abdullah bin Mūsā bin Bilāl bin Abī Burdā bin Abī Mūsā al-Ash'arī (Richard J. McCarthy 1953: 139). Beliau digelar sebagai Abū Ḥasan al-Ash'arī sebagai nisbah kepada datuknya iaitu Abī Mūsā al-Ash'arī (Ibn °Asākir 1347H: 146).

Menurut jumhur ulama al-Ash[°]arī dilahirkan pada tahun 260 Hijrah (Ibn [°]Asākir 1347H: 146; al-Subkī 1918: 247). Beliau dilahirkan di Basrah tetapi menetap di Baghdād dan wafat di sana (Richard J. McCarthy 1953: 139). Para ulama berselisih pandangan terhadap tarikh kewafatan beliau. Menurut Ibn Kathīr beliau wafat sekitar tahun 330 lebih Hijrah (Ibn Kathīr 1966: 187). Begitu juga menurut pandangan Ibn Ishāq mengatakan bahawa beliau wafat sekitar tahun 330 Hijrah (Richard J. McCarthy 1953: 140). Menurut Abū al-Qāsim [°]Abdul Wāhid bin [°]Alī al-[°]Asadī beliau wafat pada tahun 320 Hijrah (Richard J. McCarthy 1953: 140). Menurut Ibn Furāk (Ibn [°]Asākir 1347H: 39), Ibn Ḥazm (Richard J. McCarthy 1953: 140) dan Abū al-Fallāh [°]Abd al-Ḥārr bin Ibn al-[°]Imād al-Ḥanbalī (1989: 129) pula beliau wafat pada tahun 324 Hijrah bersamaan dengan tahun 936 Masihi. Menurut al-Subkī pula (1918: 352), riwayat al-Baqilāni mengatakan bahawa al-Ash[°]arī wafat pada tahun antara 320 Hijrah hingga 330 Hijrah, tetapi pandangan yang paling kuat adalah beliau wafat pada tahun 324 Hijrah. Pandangan ini disahihkan oleh riwayat Ibn [°]Asākir dan Ibn Furāk.

Al-Ash[°]arī berasal dari keluarga yang mempunyai hubungan rapat dengan Rasulullah SAW iaitu moyangnya adalah Abī Mūsā al-Ash[°]arī, seorang sahabat Rasulullah SAW. Bapa kepada al-Ash[°]arī adalah seorang yang beraliran Ahli Sunah Wal Jamaah. Beliau telah mewasiatkan kepada Yaḥyā al-Sājī iaitu salah seorang dari tokoh Ahli Sunah Wal Jamaah untuk menjaga dan mendidik Abū Ḥasan al-Ash[°]arī dan sebelum beliau wafat, beliau mewasiatkan pada anaknya supaya berpegang teguh pada aliran ini (Ahli Sunah Wal Jamaah) (Ibn Kathīr 1966: 187). Ramai umat Islam menganggap bahawa beliau bermazhab Maliki, tetapi sebenarnya pandangan itu kurang tepat sebagaimana yang disebut oleh Ibn Furāk dalam kitab *Ṭabaqāt Mutakallimīn* dan al-Isfaraynī sebagaimana yang diriwayatkan dalam kitab *Sharḥ al-Risālah*. Bahkan jelas beliau sebenarnya adalah seorang yang bermazhab Shāfi[°]ī (al-Zabīdī 1999: 4). Ketokohan beliau juga adalah sangat jelas dalam menerangkan pemikiran akidah Islam sehingga aliran Ahli Sunah Wal Jamaah tidak mampu digugat lagi oleh golongan yang menyeleweng seperti Muktazilah. Keistimewaan al-Ash[°]arī adalah beliau mampu merumuskan manhaj akidah Islam dan membezakan antara aliran Ahli Sunah Wal Jamaah dan aliran Muktazilah. Hakikat yang jelas, ketokohan dan kehebatan al-Ash[°]arī adalah hasil dari perubahan mazhab dari akidah Muktazilah kepada Ahli Sunah Wal Jamaah sehingga beliau mampu mematahkan kesemua serangan Muktazilah dan mengakhiri zaman Muktazilah sehingga ke hari ini. Pendekatan Imam al-Ash[°]arī dalam memahami akidah

Islam adalah bersifat pertengahan, beliau tidak terlalu ke kanan dan juga tidak terlalu ke kiri. Pendekatan beliau sangat efektif sehingga mampu diterima oleh sebilangan besar dari kalangan umat Islam dizamannya sehinggalah ke hari ini. Beliau merupakan seorang tokoh besar pemikir Islam Ahli Sunah Wal Jamaah yang menyumbang jasanya sepanjang zaman. Pendekatan al-Ash[°]arī sehingga ke hari ini masih subur dan kekal dan masih lagi dipelopori oleh ulama dan umat selepasnya sehingga ke hari ini yang mana golongan ini digelar sebagai al-Asha[°]irah (Mohd Sulaiman Yasin 1997: 145).

Aliran Ashā[°]irah

Ashā[°]irah pula adalah satu aliran ataupun mazhab yang dinisbahkan kepada imamnya iaitu Abū Ḥasan al-Ash[°]arī. Aliran ini adalah satu madrasah Ahli Sunah 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 berlarut 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-Ashʿarī (al-Subki 1918: 368).

Aliran Ashāʿirah 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 Ashāʿirah 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-Ashʿarī dan juga golongan yang mengambil aliran ini dari murid-muridnya dan seterusnya. Ulama-ulama Ashāʿirah 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 Ashāʿirah ini terlalu ramai sehingga melibatkan beberapa generasi selepas al-Ashʿarī.

Kedatangan Islam di Nusantara

Pada abad-abad terawal Nusantara iaitu sekitar abad ke 7 Masihi lagi hubungan dunia Arab (Islam) telah mula berkembang dalam masyarakat Melayu pada ketika itu. Abad ke 7 merupakan abad terawal Islam datang ke dunia dengan disampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW di Tanah Arab. Oleh kerana itu Sir Thomas Arnold sendiri berpendapat sangat sukar menentukan tarikh sebenar Islam masuk ke Nusantara kerana pada abad pertama lagi pedagang-pedagang Arab memang sangat pesat perkembangannya di Nusantara sekitar tahun 610 Masihi. Malah mustahil untuk menentu ukur ketepatan tarikh sebenar masuknya Islam di Nusantara kerana kemungkinan-kemungkinan pedagang Arab tersebut membawa ajaran Islam adalah sangat besar. Sementara di

Ceylon dan Tiongkok pula pedagang-pedagang Arab sudah lama bertapak di sana bahkan ada yang menetap terus di sana sejak abad pertama Hijrah lagi. Setelah itu berlalunya abad ke 8 Masihi (masih lagi abad pertama Hijrah) golongan pedagang Arab sudah pun bertapak kukuh di Canton (Hamka 1965: 433; Arnold 1979: 317). Akhirnya pada Abad ke 9 Masihi barulah wujudnya catatan-catatan dari ulama dalam tulisan mereka (Arnold 1979: 317).

Pandangan Hamka ini menunjukkan pada kita bahawa kedatangan Islam ke alam Melayu secara teorinya adalah bermula abad ke 7 Masihi lagi. Pandangan ini juga dikuatkan lagi oleh pengkaji-pengkaji dan sarjana-sarjana Islam dari rantau ini dan mereka membuktikan kebenaran kata-kata Hamka. Sebagai contohnya pada tahun 1963 dan 1978 telah diadakan seminar “Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia” di Medan dan Aceh dan ianya dihadiri oleh para ulama dan sarjana Islam di rantau ini bagi membincangkan mengenai kedatangan Islam dan penyebarannya di Nusantara. Mereka akhirnya membuat kesimpulan penuh bahawa Islam tiba di Alam Melayu seawal abad ke 7 lagi iaitu ketika zaman sahabat dan Islam datang ke Nusantara terus dari Arab yang membawa pemikiran akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah.

Selain daripada itu juga, dalam menguatkan lagi teori kedatangan Islam Hamka ini, wujud pandangan yang berpendapat bahawa Islam datang ke Alam Melayu yang dibawa dari pedagang-pedagang dari Yaman. Ketika abad ini iaitu abad ke 7 Masihi, pedagang-pedagang Arab dari Yaman telah datang ke Nusantara untuk berniaga dan berdagang berbagai jenis benda seperti pakaian dan membeli rempah untuk dibawa pulang, di samping mereka menjalankan perniagaan secara tidak langsung mereka juga menyebarkan dakwah Islam ke Nusantara dan ada sebahagian dari kalangan mereka juga telah berkahwin dengan penduduk tempatan dan terus menetap di Alam Melayu dalam tempoh yang lama. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, Yaman merupakan sebuah daerah yang dikuasai dan diislamkan oleh Saidina °Alī bin Abī Tālib pada 630-631 Masihi (Mahayudin Yahaya & Ahmad Jelani Halimi 1993: 558). Ini membawa maksud bahawa mereka ini adalah dari kalangan Tābi°in atau dapat kita katakan mereka adalah dari kalangan golongan salaf (Ahli Sunnah Wal Jamaah) kerana Islam yang datang kepada mereka adalah Islam yang dibawa oleh salah seorang dari Sahabat Rasul s.a.w. Maka dengan itu penyebaran Islam dari Yaman ini berpindah pula melalui pedagang-pedagang mereka menuju ke Alam Melayu sehingga dapat kita buktikan secara kukuh bahawa Islam yang datang di Alam Melayu adalah Islam yang asli dan benar datang dari Rasulullah SAW melalui sahabatnya Saidina Ali kepada penduduk Yaman lalu disebarkan sehingga ke Alam Melayu.

Menurut Hamka dalam sejarah tarikh China, pada abad ke 7 lagi iaitu pada 674 Masihi lagi 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^oawiyyah bin Abī Sufyān dari Dinasti ^oUmayyah iaitu pada tahun 657 Masihi. Menurut Hamka adalah tidak mustahil ketika dizaman Mu^oawiyyah sudah wujud penyebaran Islam berakidah Ahli Sunah Wal Jamaah (salaf) di Nusantara kerana jika dilihat dalam sejarah, Mu^oawiyyah merupakan antara tokoh pemimpin yang tercerdik dalam kalangan pemimpin Islam. 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^oawiyyah pada abad ke 7 Masihi lagi (Hamka 1965: 434).

Ketika abad ke 8 Masihi pula, Schrieke merekodkan sebanyak 35 buah kapal dagang dari Parsi (saudagar Arab ketika itu diperintah oleh Sulaimān bin ^oAbdul Mālik dari Dinasti ^oUmayyah) telah berlabuh belayar meninggalkan Ceylon menuju ke Palembang dan berhenti selama 5 bulan sebelum menuju ke Tiongkok. Ketika perhentian selama 5 bulan tersebut, pedagang dari kerajaan Dinasti ^oUmayyah tersebut menyebarkan ajaran Islam ke pelusuk dunia Asia Tenggara (Hamka 1965: 442). Kesenambungan penjelajahan pedagang Arab di Nusantara masih lagi berterusan sehingga ke abad-abad yang seterusnya kerana sudah dikatakan sebelum ini bahawa gugusan Kepulauan Melayu merupakan satu kawasan yang strategik dengan perdagangan. Pada abad ke 8 ini juga khalifah dari Dinasti ^oUmayyah iaitu ^oUmar ^oAbdul Azīz (Ahli Sunah Wal Jamaah) 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 ^oUmar ^oAbdul Azīz telah berjaya pula mengislamkan Srindrawarman iaitu seorang pemerintah kerajaan Suwarbhumi atau Melayu Jambi dan Suwarbhumi dikenali oleh orang Arab sebagai Sribuza Islam. Setelah kerajaan ini dirampas oleh Srivijaya pada 730 Masihi, muncul pula pendakwah Shī^oah pada tahun 820 Masihi berjaya mengislamkan Perlak. Menurut Mahayudin Yahaya, sekitar abad ini telah muncul kerajaan Islam Shī^oah di Perlak hasil pendakwahan yang dilakukan oleh orang-orang Shī^oah. Kerajaan ini tidak pula diketahui tempoh pemerintahannya kerana tidak terdapat bukti-bukti yang kuat menunjukkan tempoh pemerintahannya panjang. Sungguhpun begitu, Mahayudin Yahaya tidak menafikan

kerajaan Shī'ah pernah memerintah di Nusantara buat tempoh yang singkat sebagaimana yang direkodkan dalam penulisannya (Mahayudin Yahaya 1993: 561). A. Hasjmy dan M. Yunus Jamil merujuk kepada sumber dari kitab *Izhār al-Ḥaq fī Mamlakah Ferlāk* karya Abū Ishāq al-Fāsh, menyokong pandangan Mahayudin ini dengan mengatakan bahawa pada tahun 173H/789M (atau 800M, atau 817M), satu rombongan pendakwah Shī'ah 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-Ma'cūn dari dinasti 'Abbāsiyyah. Salah seorang dari mereka ialah cucu kepada Imam Shī'ah yang keenam (Imam Ja'far al-Ṣādiq), bernama 'Alī bin Muḥammad al-Dībāj bin Alī bin Ja'far al Ṣādiq. 'Alī (terkenal dengan gelaran al-Khārisī) bin Muḥammad al-Dībāj dikatakan telah berkahwin dengan adik Raja Perlak dan melahirkan Sayid 'Abd. al-'Azīz Shāh, pemerintah pertama kerajaan Shī'ah di Perlak yang didirikan pada 225H/840M. Keturunan beliau disebutkan sebagai dinasti 'Azīziyyah yang memerintah sehingga tahun 888M, sebelum jatuh ke tangan Ahli Sunah (A. Hasjmy 1981: 146-148). Kamis Ismail pula menyokong pandangan-pandangan sarjana di atas dalam tesisnya dengan berpendapat terdapat lima pemerintah Perlak yang berfahaman Shī'ah dan ajaran Shī'ah dipercayai telah tersebar menerusi kerajaan ini di pantai barat Sumatera (Kamis Ismail 2003: 147). Jika diteliti penulisan tesis yang dikarang oleh Kamis Ismail ini dapat dilihat kecenderungan beliau kepada pemikiran Shī'ah sangat jelas dengan menafikan banyak fakta sejarah yang lain seperti kehadiran Islam pada abad ke 7 Masihi yang dibawa oleh ulama Ahli Sunah Wal Jamaah dari kalangan Sahabat dan Tābi'īn. Walaubagaimanapun kesemua pandangan di atas telah dikritik oleh Azyumardi Azra dalam penulisannya.

Menurut Azyumardi Azra, berdasarkan penelitian yang telah dilakukan oleh beliau yang terbaru tidak ada bukti kukuh yang boleh disandarkan bahawa pada pertengahan abad ke 9 Masihi telah wujud satu entiti dan kedudukan politik Islam di kawasan Perlak apatah lagi dikuasai oleh Shī'ah sebagaimana yang didakwa oleh Mahayudin, A. Hasjmi dan Kamis (Azyumardi Azra 2000: 13). Azyumardi Azra juga menolak berlakunya persaingan kuasa antara Sunni-Shī'ah dan perang saudara antara Sunni-Shī'ah kerana hubungan Shī'ah-Sunah tidak pernah menjadi rumit di Nusantara sehinggalah munculnya kerajaan Safawiyyah di Iran pada abad ke 16 Masihi. Menurut Hamka pula, beliau telah mendedahkan khayalan yang dicipta oleh Onggang Parlindungan dalam buku '*Tuanku Rao*' mengenai kewujudan Shī'ah Karmatyah (Qarāmiṭah) di Minangkabau selama 300 tahun adalah berdasarkan 98% sumber yang sudah terbakar (Hamka 1974: 115). Bagi Hamka,

adalah perkara mustahil pengaruh sesebuah kerajaan Shī'ah selama 300 tahun dan memiliki 1800 Ulama Shī'ah yang bengis terhadap Ahli Sunah boleh dihapuskan oleh sebuah mazhab Shāfi'ī yang hanya berkuasa selepas itu selama 34 tahun sahaja (Hamka 1974: 102). Jika diteliti, pandangan Hamka ini ada relevannya kerana mustahil andainya kekuatan yang sebesar itu dihapuskan oleh entiti mazhab Shāfi'ī yang hanya berkuasa selama 34 tahun sahaja. Kedua-dua sarjana ini jelas menolak kehadiran kuasa atau pengaruh Shī'ah sekitar abad ke 9 Masihi tersebut. Walaubagaimanapun Azyumardi Azra tidak langsung menolak wujudnya pengaruh dari pengaruh Parsi dalam budaya dan pemikiran agama di Nusantara. Tetapi bagi beliau, tidak semestinya pengaruh Parsi tersebut adalah dari kalangan pemikiran Shī'ah. Selain itu juga, dalam kitab *Umdat al-Ṭālib fī Anṣāb 'Alī Abī Ṭālib* tidak pernah menyatakan penghijrahan cucu Imam Shī'ah yang ke enam iaitu 'Alī bin Muḥammad Dībāj ke Perlak selain ke Basrah dan al-Aḥwāz dan beliau sebenarnya telah dikebumikan di Baghdād bukan di Alam Melayu (http://gadir.free.fr/Ar/Ehlibeyt/kutub2/Umdatut_Talib/umdatultalib/umdatultalib_038.htm. 1 September 2010). Manakala menurut Hassan Muarif Ambary, beliau menolak terus kemungkinan kewujudan kerajaan awal Perlak berdasarkan kajian arkeologinya mengenai Islamisasi di Indonesia (Hasan Muarif Ambary 2001: 56).

Islam Melalui Catatan dan Penyelidikan

Pada sekitar abad ke 9 Masihi wujud catatan-catatan dari ulama Islam yang menunjukkan kehadiran Islam ke Nusantara seperti Ibn Khardazbah (820-885 M), Ibn Fāqih (w. 902 M), Ibnu Rustah (w. 903 M), Saudagar Sulaimān (w. 916 M) dan yang paling penting adalah al-Mas'ūdī (w. 956 M). Dari abad ke 9 sehinggalah abad ke 12 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 Shī'ah dan Ahli Sunah Wal Jamaah. Sungguhpun begitu, pandangan yang kuat dari Hamka mengatakan bahawa aliran Ahli Sunah Wal Jamaahlah yang memang sudah lama menjadi aliran di Nusantara dalam mazhab akidah, dan dalam pegangan fiqh, mazhab Shāfi'ī mendapat tempat dalam kalangan umat Islam di Nusantara (Hamka 1965: 441). Ini juga dibuktikan dari pandangan Arnold yang melihat bahawa mazhab Shāfi'ī dalam aliran fiqh) dan aliran Ahli Sunah Wal Jamaah (akidah) adalah lebih dipercayai. Malah ketika Ibnu Batutah sampai ke Nusantara pada abad ke 14 pula, Sultan Samudera Pasai mempunyai hubungan yang

rapat dengan Delhi. Dalam pada itu juga beliau menyebutkan ulama-ulama Fiqh terpandai yang sangat disukai oleh sultan pada ketika itu adalah seorang berasal dari Shirāz dan seorang lagi dari Isfahān (Arnold 1979: 318). Dua orang ulama dari Shirāz dan Isfahān yang dimaksudkan Arnold adalah Amīr bin Saʿīd al-Shirāzī dan Tāj al-Dīn al-Isfahānī merupakan dua orang ulama bermazhab Shāfiʿī yang sangat pintar (Abdul Rahaman Abdullah 1981: 248). Sungguhpun begitu, pandangan dari Mahayudin pada tahun 1994 menentang pandangan dua orang sarjana ini iaitu pandangan Arnold dan Hamka dengan berpendapat bahawa Islam yang datang ke Nusantara pada abad-abad awal ini adalah Syiah kerana berdasarkan pada penentangan keras dari Gabenor ʿUmayyah (al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Thaqafī) yang terkenal dengan keras dan bengisnya terhadap golongan Shīʿah menyebabkan mereka lari ke Nusantara selain disebabkan mendapat tekanan yang berbagai terutama dari pimpinan ʿUmayyah (Mahayudin Yahaya 1994: 1).

Pandangan Mahayudin ini juga dijawab dengan hujah bahawa, berdasarkan kepada pengaruh Sunni yang dapat dilihat dalam aliran terawal di Nusantara, penggunaan aliran Ashāʿirah sebagai pegangan akidah dan mazhab Shāfiʿī dalam perundangan fiqh telah kekal menjadi pegangan majoriti masyarakat Islam di Alam Melayu sehingga kini. Aliran Ashāʿirah dan mazhab Shāfiʿī 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. Ditambah pula seperti yang disebutkan di atas bahawa ketika Ibn Baṭūṭah sampai ke Nusantara, Sultan Samudera Pasai telah pun lama mempunyai hubungan yang rapat dengan Delhi sehingga sultan sangat menyukai dua orang ulama fiqh Shāfiʿī yang terkemuka iaitu Amīr bin Saʿīd al-Shirāzī dan Tāj al-Dīn al-Isfahānī menafikan pertapakan kuat kerajaan Shīʿah di Nusantara sebelum kerajaan ini.

Setelah itu menurut Ibnu Baṭūṭah pula, seorang pengembara dari Tunisia yang telah sampai ke Nusantara sekitar abad ke 14 Masihi, dari catatan-catatan yang dilakukan oleh beliau, pengislaman Nusantara dapat dikenalpasti dalam beberapa sudut, antaranya seperti mazhab kerajaan Samudera-Pasai pada ketika itu adalah mazhab Shāfiʿī. Ketika beliau tiba di Nusantara, kerajaan Pasai pada ketika itu diperintah oleh Sultan Mālīk al-Zāhir pada tahun sekitar 1345 Masihi. Pada ketika itu beliau berhenti seketika di Pasai sebelum menyambung perjalanan menuju ke China. Ketika di Pasai, beliau bermuzakarah dengan Sultan Mālīk al-Zāhir tentang ilmu fiqh mazhab Shāfiʿī. Setelah itu beliau kembali meneruskan perjalanannya. 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-Sāliḥ, Mālik al-Zāhir, Mālik al-Mansūr (Abdul Rahaman Abdullah 1981: 248-249). Ini menunjukkan bahawa aliran yang wujud sebelum 14 Masihi merupakan aliran Ahli Sunnah Wal Jamaah kerana bermazhab Shāfi'ī pada fiqh. Adalah menjadi satu kemustahilan jika mazhab Shāfi'ī mempunyai aliran akidah dengan aliran Shī'ah kerana keduanya saling bertentangan terutamanya dalam masalah usul.

Muhammad Uthman El Muhammady juga telah berhujah ketika membentangkan kertas kerjanya dalam Nadwah Ulama Nusantara III bahawa budaya dan amalan yang dilaksanakan ketika kerajaan Melayu Silam iaitu Samudera-Pasai, Melaka, Aceh, Brunei dan Fatani, mereka yang jelas telah berpaksikan daripada ajaran akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah berasaskan kepada al-Quran dan Sunnah dengan akidah Abū Ḥasan al-Ash'arī dan berasaskan fiqh mazhab Shāfi'ī dan tasawwuf pula berasaskan Imam al-Ghazālī (Muhammad Uthman El Muhammady 2006: 511). Pandangan Uthman ini telah menyokong kuat pandangan yang dibawa oleh Hamka dan Azyumardi yang menentang kuat argumen yang meletakkan Shī'ah pernah menduduki dan menguasai dunia Nusantara abad terawal.

Secara keseluruhan sekitar abad ke 7 hingga ke 14 telah membuktikan aliran pemikiran akidah yang datang ke Nusantara merupakan aliran Ahli Sunnah Wal Jamaah, walaupun dari abad ke 10 sehingga abad ke 12 tidak dapat dipastikan sama ada dari manhaj Ashā'irah ataupun Māturīdiyyah, walaubagaimanapun apa yang jelas bukanlah mazhab Shī'ah yang menjadi mazhab umum kerajaan pada ketika itu. Malah terdapat juga kubur-kubur milik keturunan-keturunan kerajaan 'Abbāsiyyah dari kalangan Ahli Sunnah Wal Jamaah yang terdampar di sekitar kawasan Pasai iaitu Khalifah al-Musta'sin (1419 M) (Hamka 1965: 441-442). Secara zahirnya, mazhab Shāfi'ī yang didukung oleh penganutnya lazimnya adalah bermazhab Ashā'irah. Tidak kurang juga dalam mazhab Shāfi'ī wujud aliran Maturīdiyyah 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 yang mana kedua mazhab ini berpegang kepada manhaj tawassut yang lazimnya dikombinasikan bersama dalam kedua mazhab ini. Pada abad ke 7 hingga ke 9 Masihi sudah jelas akidah yang dianuti oleh penduduk Nusantara merupakan akidah yang dibawa oleh Nabi SAW

(seandainya Islam yang datang ke Nusantara adalah dari Arab) iaitu akidah salaf. Sekitar abad ke 9 hijrah, baharulah terdapat percanggahan pendapat tentang Islam yang wujud di Nusantara adalah Shī'ah atau Ahli Sunah Wal Jamaah. Tetapi seandainya dilihat pada bukti yang dibawa oleh al-Attas iaitu Islam di Nusantara ketika itu adalah Ahli Sunah Wal Jamaah, ianya lebih mendominasi pandangan Mahayudin yang mendakwa Islam ketika itu adalah dari Shī'ah yang membawa fakta sejarah secara keseluruhannya.

Aliran Ashā'irah Di Nusantara

Penemuan berkaitan dengan akidah Ahli Sunah Wal Jamaah di Nusantara adalah terlalu sedikit berbanding penemuan-penemuan fakta sejarah dalam bidang arkeologi, artifak, pegangan fiqh dan lain-lain. Sungguhpun begitu ada beberapa orang sarjana seperti Azyumardi dan Hamka telah menemui beberapa fakta penting yang menunjukkan kehadiran aliran akidah Ahli Sunah Wal Jamaah sekitar abad-abad awal Islam di Nusantara lagi. Jika diukur pandangan yang dibawa oleh al-Attas berkenaan dengan manuskrip tertua di Nusantara iaitu manuskrip akidah bertajuk *°Aqāid al-Nasafī*, maka fakta yang paling kukuh yang boleh dipegang oleh umat Islam Nusantara berkaitan dengan kehadiran Islam bermazhab akidah Māturidiyyah hanyalah bermula dari abad ke 16 kerana terbatasnya penemuan-penemuan terhadap fakta sejarah (al-Attas 1988: 5-7). Akan tetapi sekitar tahun 1994 Mahayudin pula membatalkan dakwaan yang dilakukan oleh al-Attas dengan penemuan manuskrip terbaru yang berorientasikan akidah dan tasawwuf bertajuk *Baḥr al-Lāḥūt (Baḥr al-Dāḥūt)* yang dikarang sekitar abad ke 12 Masihi oleh Shaykh °Abdullah °Ārif. Sungguhpun nama pengarang asal masih lagi diperdebatkan oleh sarjana-sarjana terkenal 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 ianya merupakan satu penemuan yang sangat bermanfaat dalam menentukan tarikh bertapaknya pemikiran akidah dalam kalangan masyarakat Nusantara terawal. Kitab ini asalnya merupakan kitab arab yang telah diterjemah dalam bahasa Melayu tanpa disebutkan nama penterjemahnya. Sungguhpun begitu Mahayudin menemui menyebut nama pemilik kitab *Baḥr al-Lāḥūt* yang berbahasa arab iaitu Ḥawash °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 Wal Jamaah ini (Shaykh °Abdullah °Ārif) di Nusantara dibuktikan oleh A. Hasjmy yang mengambil dari buku Do Hollander. A. Hasjmy telah memberikan bukti yang kukuh mengenai kehadiran seorang ulama ke Nusantara bernama Shaykh °Abdullah °Ārif pada tahun 1177 iaitu seorang pendakwah dari Arab tiba ke Aceh (A. Hasjmy 1981: 191). Mahayudin dan A. Hasjmy adalah dua orang sarjana yang berpegang bahawa Shaykh °Abdullah °Ārif merupakan seorang tokoh ulama Syiah berdasarkan dari penemuan kitab *Baḥr al-Lāḥūt* ini (Mahayudin Yahaya 2001: 101). Analisis kandungan oleh Mahayudin telah disimpulkan dengan berpendapat bahawa Shaykh °Abdullah °Ārif merupakan seorang tokoh ulama Shī'ah bersandarkan dari pemikiran tasawuf falsafī yang diterjemahkan oleh Shaykh °Abdullah °Ārif dalam kitab beliau. Apabila penulis memerhatikan semula kitab manuskrip yang di lampirkan oleh Mahayudin (1994: 41), penulis dapati berkemungkinan Mahayudin atau A. Hasjmy atau mana-mana sarjana yang berpendapat Shaykh °Abdullah °Ārif merupakan seorang Shī'ah sebenarnya telah terkeliru dalam melabelkan Shaykh °Abdullah °Ārif. Jika diteliti aspek akidah yang dibawa oleh beliau dalam kitab ini, jelas mendapati bahawa beliau mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT mengikut landasan Ahli Sunah Wal Jamaah tanpa terpengaruh dengan Shī'ah. Malah di permulaan kitab beliau ini, beliau dahului dengan perbincangan akidah yang menyatakan bagi Allah ada Zat dan ada Sifat yang menjelaskan hakikat kedudukan pemikiran akidah beliau. Malah secara jelas beliau juga telah menolak Allah bertempat dan bermasa sehingga menafikan terus beliau adalah dari fahaman Mujassimah seperti khawarij dan lain-lain.

Dalam karya *Baḥr al-Lāḥūt* seringkas sembilan mukasurat ini, isinya memuatkan ilmu mengenai akidah dan ilmu tasawwuf. Pengaruh mengenai akidah Ahli Sunah Wal Jamaah (sama ada salaf atau khalaf) pada pandangan penulis sangat jelas kelihatan dari ciri-ciri penulisannya dalam kitab *Baḥr al-Lāḥūt*. Sungguhpun ianya ringkas tetapi mengandungi isi kandungan yang mentauhidkan Allah melalui sifat-sifat Allah SWT buktinya dapat dilihat sedikit dari tulisannya iaitu (Mahayudin Yahaya 1994: 41):

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

Dari petikan kata-kata ini dapat dilihat pemikiran-pemikiran akidah berasaskan akidah Ahli Sunah Wal Jamaah sama ada dari al-Ash[°]arī ataupun al-Maturīdī dikesan dalam pemikiran Shaykh [°]Abdullah [°]Ārif dalam kitabnya *Baḥr al-Lāḥūt* iaitu berkaitan dengan sifat-sifat Allah SWT dalam mentauhidkanNya seperti Quدرات, Ilmu, Iradat serta tidak bertempat atau bermasa. Hujah ini boleh juga dikuatkan dengan kaitan tahun kehidupan Shaykh [°]Abdullah [°]Ārif dengan perkembangan akidah Ashā[°]irah atau Maturīdiyyah pada ketika itu. Kitab ini dihasilkan sekitar tahun 12 Masihi dan aliran Ashā[°]irah serta Maturīdiyyah sudah lama berkembang dengan pesat bermula dari abad ke 10 Masihi lagi iaitu setelah kewafatan Abū Ḥasan al-Ash[°]arī pada 941 Masihi iaitu 330 Hijrah. Andaikata pandangan sarjana bahawa Syiah yang menempati pemikiran akidah Nusantara ketika itu sudah pasti perkataan menyebut-nyebut sifat Allah SWT tidak terpamer di permulaan kerana Syiah berpegang bahawa bagi Allah SWT tiada sifat (sama seperti golongan Muktazilah) (rujuk, Mohd Haidhar 2011: 52). Antara petikan dari Kitab *Baḥr al-Lāḥūt* lagi yang mempunyai unsur-unsur akidah Ahli Sunah Wal Jamaah (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 *Baḥr al-Dāḥūt* (*Baḥr al-Lāḥūt*) ertinya *Baḥr al-Dāḥūt* itu yang tiada terhingga akan Dia dan tiada berkesudahan akan Dia, dan barangsiapa melihat akan dia [°]*uzmah* iaitu dialah yang terlebih bahagia, tetapi tiada melihat orang, itulah di dalamnya melainkan penglihatannya [°]*uzmah* daripada kebesarannya daripada haq Allah SWT kerana tiada Dia berhingga-hingga-Nya dan tiada Dia berkesudahan Ia daripada tiap-tiap *kāināt* dan tiada dinyatakan kepada seorang zat-Nya Allah SWT itu kerana Qadim Zat Allah SWT tiada sekutu baginya pada sesuatu

Di samping itu lagi, menurut Kamis bin Ismail, Nurhayati pernah merekodkan, Shaykh [°]Abdullah [°]Ārif bukan seorang tokoh ulama Shī[°]ah, malah beliau merupakan seorang ulama besar (*Kibār [°]Ulamā'*) yang berfahaman Ahli Sunah Wal Jamaah yang datang ke Nusantara iaitu di Pasai dengan menjunjung bersamanya sentiasa kitab *Iḥyā' [°]Ulūm al-Dīn* karangan Imam al-Ghazālī. Pandangan ini juga disokong oleh Wan Mohd Saghir yang jelas menyatakan kedatangan Shaykh [°]Abdullah [°]Ārif adalah dengan membawa bersama pemikiran Ahli Sunah Wal Jamaah (Kamis

Ismail 2003: 162). Di samping °Abdullah °Ārif itu sendiri dilaporkan pernah berguru dengan ulama besar Ahli Sunah Wal Jamaah iaitu Shaykh °Abd al-Qādir al-Jailānī, menolak terus pandangan yang mengatakan beliau bermazhab Shī'ah. Malah kitab yang dijunjung oleh beliau ketika datang ke Nusantara sebagaimana yang direkodkan oleh Nurhayati telah menunjukkan bahawa pengaruh aliran Ashā'irah melalui pendekatan Imam al-Ghazāli dilahirkan. Dari analisis yang dibuat, dengan pandangan yang dibawa Nurhayati di atas jelas menunjukkan bahawa Shaykh °Abdullah °Ārif merupakan seorang tokoh ulama Ashā'irah yang membawa pemikiran al-Ash'arī melalui metode al-Ghazāli ke Nusantara. Jika diperhatikan dalam kitab *Iḥyā' al-Ghazāli* sendiri yang dibawa oleh Shaykh °Abdullah °Ārif tersebut, al-Ghazāli menitik beratkan persoalan akidah dalam fasal ketiga *kitab kaedah-kaedah aqidah* yang berlandaskan metodologi al-Ash'arī dalam hujah-hujah beliau. Andainya beliau merupakan penganut Shī'ah, suatu kemustahilan pegangan beliau adalah al-Ghazāli kerana al-Ghazāli merupakan tokoh utama ulama akidah beraliran Ashā'irah. Selain itu berdasarkan dari petikan dari *Bahr Lahut* dan hujah-hujah yang telah penulis bawa sebelum ini, adalah hampir mustahil hendak merujukkan Shaykh °Abdullah °Ārif sebagai seorang tokoh ulama Shī'ah, malah sangat berbeza jauh sekali. Selain dari itu juga, latar belakang perguruan Shaykh °Abdullah °Ārif yang berguru dengan Shaykh °Abd al-Qādir al-Jailānī, seorang ulama besar Ahli Sunah Wal Jamaah menyebabkan juga memustahilkan kemungkinan bahawa beliau merupakan seorang tokoh aliran Shī'ah dan penyebar kepada fahaman Shī'ah di Nusantara.

Ketika tahun 1177M, Shaykh °Abdullah °Ārif telah tiba di Aceh. Shaykh °Abdullah °Ārif dikatakan turut terlibat menyebarkan Islam di Pattani dan negeri Kedah. Antara sahabat beliau ialah dua orang tokoh sufi Sunni bernama Shaykh Ismā'īl Dāfi yang mengislamkan sultan Merah Silu di Pasai dan Burhanuddin yang menyebarkan Islam di Minangkabau. Shaykh °Abdullah °Ārif dan rakannya Shaykh I Ismā'īl dikatakan pernah berguru dengan tokoh sufi Sunni yang terkenal, Shaykh °Abd al-Qādir al-Jailānī (1079-1166M) yang bermazhab Ḥanbalī. Pada masa tersebut doktrin *al-ḥulūl wa al-ittihād* yang dipelopori oleh Mansur al-Hallaj (w.922M) telah berkembang di Asia Barat. *al-ḥulūl* bermaksud Tuhan dan Manusia, meresap dalam satu tubuh sehingga dia bersatu (*al-ittihād*) dalam keadaan tidak sedarkan diri atau mabuk (*fanā'*). Mansur al-Ḥallāj juga terkenal menerusi doktrin *Nūr muḥammad* atau *Ḥaqīqah Muḥammadiyah*. Perkara yang terpenting mengenai Shaykh °Abdullah °Ārif ialah mengenai kitabnya yang terkenal, *Baḥr al-Lāḥūt* yang disebut oleh Mahayudin Yahya sebagai salah satu manuskrip yang tertua ditemui di Alam Melayu. Kitab *Baḥr al-Lāḥūt* yang ditulis pada abad ke 12M mengandungi doktrin *Nūr*

muḥammad, *Insān Kāmil* dan fahaman *Waḥdat al-Wujūd* yang berasaskan konsep *al-ḥulūl wa al-itṭihād*. Doktrin-doktrin ini menurut Mahayudin adalah sebahagian daripada ajaran kosmologi Shī'ah yang telah dipopularkan oleh ulama tasawuf termasuk Ibn 'Arabī (Mahayudin Yahaya 2001: 101).

Setelah itu kerajaan Melayu Islam di Nusantara pada abad ke 15 Masihi pula adalah kerajaan Melayu Melaka (selain dari kerajaan Pasai). Bibit-bibit dan kesan aliran Ashā'irah di Nusantara mulai semakin nampak jelas dizaman kesultanan Melayu Melaka ini. Sungguhpun begitu sebenarnya telah lazim diketahui bahawa aliran akidah di Nusantara memang dalam aliran Ahli Sunah Wal Jamaah sama ada dalam mazhab Ashā'irah mahupun Maturīdiyyah. Ketika pemerintahan Sultan Mansur Shah, beliau telah dihadihkan oleh Maulanā Abū Bakar dari Jeddah, sebuah kitab yang membicarakan persoalan akidah, fiqh dan lain-lain dan kitab tersebut dinamakan sebagai *Dār al-Manzūm (Dār al-Mazlūm)*. Kitab itu kemudiannya dihantar ke Pasai untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu (Abdul Rahman Abdullah 1981: 249). Sebahagian pendapat pula mengatakan bahawa nama kitab tersebut adalah *Dār al-Maziūm* yang diberikan oleh seorang ulama Haḍramaut, Yaman (Dasuki Ahmad 1982: 533). Kitab yang dikirimkan ke Pasai untuk diterjemah oleh kerajaan Melaka pada ketika itu merupakan kitab yang membahaskan persoalan akidah berhubung dengan masalah zat, sifat dan perbuatan Allah SWT. kitab tersebut merupakan kitab karangan Abū Ishāq al-Marwazī iaitu seorang ulama mazhab Shāfi'ī yang terkemuka (Wan Zailan 1994: 84-106). Tetapi dalam pandangan yang dibawa Siti Hawa Salleh, kitab tersebut dikarang oleh Abū Ishāq al-Sirāzī pada abad ke 15 berbeza dengan pandangan yang dibawa oleh Wan Zailan (Siti Hawa Salleh 1997: 242).

Selain itu hujah mengenai pemikiran akidah di Nusantara abad terawal, dapat dilihat wujud banyak perbincangan tentang persoalan *Qadar* Allah SWT juga dapat dilihat ketika kerajaan Melayu Melaka memerintah abad ke 13 dan 14 Masihi. Dalam *Sejarah Melayu* menukilkan bahawa pada ketika ini, masyarakat Melayu sudah mula berbalah dan berpecah kerana perbincangan masalah *Qadar* dari kelompok Ahli Sunah Wal Jamaah dan kelompok Muktazilah. Perbincangan itu menjurus kepada masalah rezeki dan nasib, iaitu Menurut fahaman al-Jabariyyah, ia menganggap nasib atau rezeki seseorang itu sudah ditentukan sejak azali lagi dan manusia tidak memiliki daya ikhtiar untuk mengubah kehendak Tuhan. Sebaliknya, fahaman al-Qadariyyah mendukung kebebasan ikhtiar manusia atas alasan bahawa manusia bertanggungjawab terhadap perbuatannya sendiri (Shellabear W.G. 1950: 187). Dari sudut ini juga dapat dilihat bahawa

pengaruh dominan dalam pemikiran umat Melayu pada ketika itu adalah isu dalam kalangan ulama Kalam iaitu Ashā'irah dan Qadariyah atau Muktazilah. Malahan ianya jauh sekali dari perbincangan terhadap isu Syiah yang seterusnya menafikan pengaruh Syiah di dalam masyarakat Melayu pada ketika ini. Merujuk kepada fakta ini jugalah dapat dilihat pemikiran Shī'ah adalah tidak diperdebatkan sehingga dapat ditolak penulisan yang menunjukkan Shī'ah adalah golongan yang memberi pengaruh dalam abad terawal di Alam Melayu.

Setelah kejatuhan kesultanan Melayu Melaka pada 1511 Masihi, kerajaan Aceh mula mengambil alih tugas penyebaran dakwah Islam di Nusantara. Pada sekitar abad ke 16, aliran Ashā'irah dan Māturidiyyah sudah mula terserlah dalam kalangan masyarakat Melayu pada ketika itu. Penemuan yang dilakukan oleh al-Attas telah melakarkan sejarah yang terpenting dalam menentukan aliran pemikiran akidah Ashā'irah terawal dalam masyarakat Melayu abad ke 16. Al-Attas telah membatalkan penemuan yang lama mengatakan bahawa karya akidah pertama yang merupakan karya tertua adalah karya Nūrūdīn al-Ranīrī yang mensyarahkan karya *Sharḥ al-^cAqāid al-Nasafiyyah* dalam bahasa Melayu dengan judul *Durrat al-Farā'id Bi Sharḥ al-^cAqāid* pada tahun 1630. Manuskrip tertua yang ditemui al-Attas adalah sebuah manuskrip terjemahan Melayu iaitu terjemahan dari karya akidah Māturidiyyah milik Abū Ḥafs °Umar al-Nasafi iaitu sebuah manuskrip bertarikh antara 1591 Masihi hingga 1599 Masihi (al-Attas 1988: 4). Dari penemuan al-Attas ini menjadikan kemungkinan besar pemikiran akidah masyarakat Melayu di rantau Asia yang terawal adalah berasaskan kepada akidah Māturidiyyah. Sungguhpun begitu, tidak juga boleh dikatakan sedemikian kerana catatan yang ditemui dalam kajian dari Dr. Wan Zailan, Pensyarah Universiti Malaya, pada tahun 1994 menunjukkan bahawa ulama Nusantara yang menulis sebuah kitab Jawi Melayu iaitu Bukhair al-Jauhari dengan kitab beliau *Tāj al-Salāṭīn* 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'irah dan ketuhanan selaras dengan ajaran al-Ghazālī (Wan Zailan 1994: 84-106). al-Ghazālī merupakan seorang ulama kalam atau ulama akidah dalam aliran Ashā'irah yang hidup sekitar abad ke-5 hingga ke-6 Hijrah sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini. Dari penemuan ini menunjukkan bahawa iktiqad aliran Ashā'irah sudah bercambah sehingga ke peringkat penulisan buku-buku dan kitab-kitab yang sudah mula penyebaran alirannya (Ashā'irah) dalam masyarakat Melayu Nusantara abad ke 16 dan 17 Masihi. Berkemungkinan lagi wujudnya kitab-kitab lama

yang beraliran Ashā'irah sekitar abad ke 16 tetapi disebabkan oleh keterbatasan penemuan-penemuan maka boleh dikatakan perbincangan tentang aliran Ashā'irah di Nusantara dimulai pada abad ke 16 Masihi. Perbezaan tarikh di antara kedua manuskrip yang ditemui ini hanyalah sekitar beberapa tahun dan perbezaan tersebut boleh juga dikatakan tidak ketara. Jikalau difikirkan, andaikata pada abad ini sudah mula pemikiran Ashā'irah berada dalam bentuk tulisan, sudah tentu pemikiran Ashā'irah dalam bentuk pengajaran dan pemahaman utama dalam masyarakat yang lebih awal dari abad ini sudah berlaku kerana lazimnya setiap penulisan yang dikarang oleh ulama adalah untuk merungkai permasalahan dan kefahaman masyarakat yang sudah bermain di minda mereka sejak awal dari abad bermulanya penulisan itu. Jadi tidak mustahil pemikiran Ashā'irah sudah lama mendapat tempat sebelum abad ke 16 masihi lagi.

Lakaran pemikiran al-Ash'arī dalam penulisan dan pengajaran dalam kalangan ulama Melayu Nusantara dapat dilihat lebih berkembang lagi setelah lahirnya Ḥamzah Fanṣūrī. Kebanyakan sarjana berpendapat bahawa Ḥamzah Fanṣūrī merupakan seorang ulama yang sangat terkenal dalam bidang tasawwuf tetapi sebenarnya Ḥamzah Fanṣūrī juga sebenarnya merupakan seorang tokoh ulama akidah yang membawa pemikiran Ashā'irah dalam metod Imam al-Sanūsī dalam menjelaskan pemikiran Ashā'irah, lalu pemikiran ini diterjemahkan oleh Ḥamzah Fanṣūrī dalam karyanya Sharāb al-[°]Āshiqīn. Dalam banyak penulisan yang ditemui, belum lagi ditemui sarjana yang berpendapat bahawa Ḥamzah Fanṣūrī merupakan seorang tokoh ulama yang beraliran Ashā'irah yang meneruskan pemikiran akidah ini sehingga ke pelusuk Nusantara. Kebanyakan yang dituliskannya hanyalah mengatakan bahawa beliau merupakan seorang tokoh aliran tasawwuf falsafi dan kebanyakan dari kalangan sarjana pula cenderung meletakkan aliran tasawwuf falsafi yang didokong oleh beliau adalah pengaruh dari Shī'ah antaranya seperti Mahayudin Yahaya, A. Hasjmy, Abdul Rahman Abdullah, Kamis bin Ismail dan beberapa sarjana orientalis. Setelah penulis meneliti salah satu karya asli karangan beliau sendiri, iaitu Sharāb al-[°]Āshiqīn, yang mana telah penulis teliti satu persatu kata-kata beliau di bahagian awal karangan beliau dalam kitab tersebut, penulis mendapati sebenarnya beliau bukanlah seorang yang beraliran Shī'ah, bahkan jauh sekali dan sangat tidak tepat jika mana-mana sarjana meletakkan beliau sebagai seorang yang beraliran Shī'ah. Dalam karya beliau secara jelas telah meletakkan batu asas pemikiran akidah beliau mengikut teologi al-Ash'arī 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 dan pembahagian sifat kepada nafsiyyah, salbiyyah, ma[°]ānī dan

ma^ḥnawīyyah 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 Shī^ḥah sebagaimana yang disangka oleh kebanyakan sarjana yang terpengaruh dengan pemikiran orientalis.

Sebenarnya karya Sharāb al-^ḥĀshiqīn ini adalah sebuah karya yang dikarang bertujuan untuk memperjelaskan masalah tasawwuf Waḥdat 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 tasawwuf Waḥdat 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 tasawwuf supaya masyarakat tidak terpesong dari pemikiran dan kepercayaan kepada Allah SWT.

Pemikiran akidah yang dibawa oleh Ḥamzah Fanṣūrī terutamanya apa yang dijelaskan dalam karya Sharāb al-^ḥĀshiqīn, adalah pemikiran akidah yang berasaskan akidah aliran Ashā^ḥirah. Ianya tampak jelas dalam ungkapan kata-kata Ḥamzah Fanṣūrī seperti berikut (Ḥamzah Fanṣūrī t.th: 8-10):

Mengenal dirimu fi ilmu yang mudah, oleh mu ghāfil menjadi susah, wajhu Allah SWT jangan kau ubah, zahir rupanya barang olah, yogya engkau ketahui bahawa sesungguhnya wajib ^ḥalā kulli mukallaf mengetahui yang wajib kepada Tuhan kita rabb al-samāwāti wa al-arḍ, dan mengetahui yang buhul dan yang jahit kepada Tuhan kita wāḥid al-qahhār setengah yang wajib pada hak Subḥānahu wa Ta^ḥālā dua puluh sifat adapun yang dahulu diketahui wujud itu dinamai sifat nafsiyah, yakni yang mengimpunkan sekalian sifat yang wajib kepada hak pangeran kita, apabila sifat yang lima dinamai sifat salbiah, dan iaitu qidam baqā mukhālafatu lilḥawādith qiyāmu binafsihi waḥḍāniyah, adapun sebut lagi tujuh sifat yang dinamai sifat ma^ḥānī, dan iaitu yā ḥayyāt kedua ^ḥālim yang ketiga pada qudrat, apabila keempatnya dinamai irādat sama^ḥ basar dan kalam, dan yaitu menjadikan alam muḥīṭnya lengkap kepada sekalian af^ḥāl, adapun ma^ḥnawīyyah itu tujuh sifat dinamai ia ḥayyun dan ^ḥālim, dan ia lagi qādir dan murīdun samī^ḥun basīrun

mutakallimun, iki kihang sifat kang anang istifna wujud qidam baqā' mukhālafatu lilhawādith qiyāmu binafsihi sama^o basar kalam sāmi^oan bāṣiran mutakalliman iki kahing sifat anang iftiqār waḥdānīyah qudrat irādat ʿilmu ḥayyāt qādiran murīdan ʿāliman ḥayyan.

Dari petikan kata-kata Ḥamzah Fansūrī 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. Sarjana yang berpendapat bahawa beliau adalah seorang tokoh Shīʿah hakikatnya mungkin telah tersalah dalam menganalisis dan menyatakan pegangan akidah yang dianuti oleh Ḥamzah Fansūrī. Malah jauh terpesong dalam mengkategorikan beliau sebagai penganut mazhab Shīʿah. 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 tasawwuf iaitu syariat supaya masyarakat tidak terpesong dari landasan ilmu Islam yang sebenar sebagaimana yang dilakukan oleh mazhab Shīʿah. Beliau menyebut lagi (Ḥamzah Fansūrī 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 wallahu aʿlam bi al-Sawāb

Lebih jelas lagi tampak kelihatan bahawa beliau bukan seorang yang bermazhab Shīʿah sebagaimana yang digelar oleh sebahagian sarjana adalah dalam petikan kata-kata beliau yang menyebut tentang rukun Islam iaitu (Ḥamzah Fansūrī 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 SAW adapun syariat tiga perkara sawatu syariat barang dilihatnya tiada dilarangnya sawatu syariat yang disuruhnya sawatu syariat yang diperbuat Nabi SAW seperkara bagi kita membawa iman akan Nabi SAW bahwa ia pesuruh Allah SWT barang katanya sungguh barang perbuatannya benar barang siapa iktikadnya sabda Nabi SAW dijadikan Allah SWT lebih daripada makhluk sekalian apabila ia lebih daripada makhluk sekalian nescaya barang perbuatannya benar barang katanya sungguh

Dalam kajian sebelum ini, penulis telah melakukan analisis terhadap pemikiran Shī'ah yang berbeza rukun Islamnya dengan apa yang dibawa oleh Ḥamzah Fansūrī. Dalam penulisan penulis sebelum ini mengenai Shī'ah, penulis telah menemukan bahawa rukun Islam Shī'ah ada 7 perkara sebagaimana yang pernah disebut oleh penganut mazhab Shī'ah sendiri (Mohd Haidhar 2011: 64-65) iaitu pertamanya solat, keduanya puasa, ketiganya amar makruf nahi mungkar, keempatnya berzakat, kelimanya khumus iaitu seperlima dari pendapatan yang diperolehi untuk Allah SWT dan Rasul 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 kita perlu sentiasa bersama dengan yang haq dan menentang yang batil. Jika kita hidup di zaman Saidina Hussain ketika mana beliau dikepung bersama tenteranya seramai 72 orang sahaja dan menghadapi 30 ribu orang tentera Yāzid, maka kita perlu menyokong Ḥussain berdasarkan kepada konsep tawallā dan tabarrā ini. Kelapan adalah wilayah iaitu kepimpinan.

Dengan ini jelaslah bahawa beliau bukanlah pendokong kepada aliran Shī'ah malah beraliran Ahli Sunah Wal Jamaah dalam akidah Ashā'irah. Sungguhpun beliau sangat ditentang oleh sikap radikal al-Ranīrī dalam dimensi tasawwuf wujudyyah beliau, kita tidak dapat menolak bahawa beliau bukanlah seorang yang bermazhab Shī'ah, malah tidak ada bukti dari kata-kata, perbuatan mahupun penulisan beliau yang jelas menunjukkan aliran yang dibawanya adalah Shī'ah. Cumanya yang ada hanyalah sekadar pandangan dari sarjana yang terpengaruh mengatakan tasawwuf wujudyyah yang dibawa beliau adalah pengaruh dari Shī'ah 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 seperti unsur-

unsur Hinduism, Buddhism, Neo-Platonism, Majusi dan Shī'ah Bāṭiniyyah 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 Shī'ah. Malah salah seorang tokoh besar terawal sufi termasuk Jābir bin Ḥayyān merupakan pengikut Imam Ja'far al-Sādiq yang dikatakan sebagai Shī'ah (Mohd Samsuddin Harun & Azmul Fahimi Kamaruzaman 2011: 309-310).

Selain itu juga, kehadiran seorang murid kepada Hamzah Fansuri yang menjadi pelopor kepada aliran al-Ash'irah berdasarkan kepada penemuan beberapa buah kitabnya juga menjadi bukti aliran al-Asha'irah telah bertapak kukuh di Nusantara. Murid yang dimaksudkan adalah Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī (1630M). Lakaran pemikiran dan pengaruh al-Ash'irah dalam karya beliau dilihat lebih jelas dalam hampir kesemua perbincangan mengenai persoalan akidah iaitu persoalan ketuhanan, kenabian dan *sam'iyat*. Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī adalah seorang ulama yang hidup abad ke-16 Masihi. Beliau adalah ulama yang diiktiraf oleh khalifah Turki Uthmaniyyah dan mendapat gelaran Shaykh al-Islam di sana (Nieuwenhuijze 1945: 15). Beliau telah dilantik menjadi Qāḍī Mālik al-Ādil menggantikan Shaykh Hamzah Fansuri oleh Sultan Alā' al-Dīn (T. Iskandar (Pnyt.) 2001: 83). Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī telah mengarang hampir empat puluh buah kitab yang berkaitan dengan akidah, fiqh dan tasawuf. Di antara kitab-kitab akidah beliau yang ditemui adalah manuskrip *Mir'at al-Mu'min* dari Leiden, manuskrip *Kitāb 'Aqīdat al-Islām Fī Ma'rifat Tafṣīl al-Īmān* dari Malaysia, manuskrip *Haqiqat al-Iman Wa al-Islam* yang ditemui di Malaysia, *Hifz al-Iman* dari Malaysia.

Dalam karya beliau *Mir'at al-Mu'min*, Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī menjelaskan secara bahawa asas kepada iktiqad beliau adalah daripada iktiqad Ahli Sunah Wal Jamaah secara umum. Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī (t.th: 3) menyatakan bahawa:

Adapun kemudian dari itu maka pada hijrah seribu Sembilan belas tahun daripada hijrah Nabi Allah pada hari khamis Sembilan belas hari bulan Dhulqa'idah bahawa Shaykh Shams al-Dīn bin Abī 'Abd Allāh menta'lifkan risalat ini dengan Bahasa Jawi pada menyatakan perkataan *Uṣūl al-Dīn* daripada iktikad Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah yang pada mazhab Imām Shāfi'ī Raḍiyyallāhu 'Anh supaya dimudahkan Allah Ta'ālā akan segala *Ṭālib al-Ilm* yang tiada tahu Bahasa Arab dan Parsi...

Walaupun bagaimanapun, perincian mengenai iktiqad beliau dapat dilihat dalam perbincangan yang panjang dalam karya *Mir'at al-Mu'min* tersebut. Dalam *Mir'at al-Mu'min*, Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī juga membawa pemikiran akidah yang sama sebagaimana yang dibawa oleh Hamzah Fansuri iaitu huraian sifat 20 dan pembahagian Sifat 20 mengikut metod Imām al-Sanūsī. Dalam kitab *Mir'at al-Mu'min* beliau membahagikan sifat ini kepada empat iaitu *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma'ānī*, dan *Ma'nawiyah*. Menurut Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī (t.th: 9-10):

Soal: Jika ditanyai orang kita bahawa segala sifat *Ma'ānī* dan segala sifat *Ma'nawiyah* itu apa namanya yakni sifat *thubūt*kah atau sifat *salbi*? Jawab: Bahawa segala sifat *Ma'ānī* dan segala sifat *Ma'nawiyah* itu sekaliannya dinamai ilmu *Uṣūl al-Dīn* dengan sifat *Thubūtī* kerana sekaliannya iaitu sabit adanya pada Zat Allah Ta'ālā

Manakala sifat-sifat yang diisbatkan bagi Allah s.w.t sebagaimana yang dijelaskan oleh Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī adalah sama seperti Imām al-Sanūsī dan para ulama al-Asha'irah yang lain selepasnya. Pendapat ini ditegaskan oleh Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī dalam *Mir'at al-Mu'min* dan *al-Tawḥīd* bahawa bagi Allah s.w.t itu ada lebih dari dua puluh sifat yang wajib padanya, tetapi yang wajib diketahui hanyalah dua puluh sahaja. Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterā'ī (t.th: 19-21) menyatakan:

Bahawa segala sifat yang wajib pada Allah Ta'ālā itu setengah daripadanya dua puluh sifat pertama *Wujūd* kedua *Qadīm*, ketiga *Baqā'* keempat *Mukhālafatuh Li al-Ḥawwādith* kelima *Qiyāmuh Bi Nafsih* keenam *Waḥdāniyyah* ketujuh *Ḥayāh* kelapan *ʿIlm* kesembilan *Irādah* kesepuluh *Qudrah* kesebelas *Sama'* keduabelas *Başar* ketiga belas *Kalām* keempat belas *Ḥayy* kelima belas *ʿĀlim* keenam belas *Murīd* ketujuh belas *Qādir* kelapan belas *Samī'* kesembilan belas *Başīr* kedua puluh *Mutakallim*.

Dari karya al-Sumaterā'ī pada abad ke 17 ini sudah jelas menunjukkan fahaman Ashā'irah di Nusantara adalah fahaman yang dominan dalam kalangan masyarakat awam di Nusantara. Pandangan-pandangan tentang pemikiran Shi'ah yang merupakan mazhab terawal dalam kalangan masyarakat Nusantara adalah jauh meleset berdasarkan dari analisis yang telah dibuat di atas.

Selain dari penemuan manuskrip oleh al-Attas dan kitab Bukhair al-Jauharī serta Ḥamzah Fanṣūrī, antara tokoh ulama yang mula menterjemah kitab karya ulama Ashā'irah adalah Shaykh Nūrudīn al-Ranīrī. al-Ranīrī 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-Taftazānī bertajuk *Sharḥ al-ʿAqāid al-Nasafīyyah* yang sangat terkenal dalam bidang ilmu kalam. Karya al-Ranīrī yang telah diterjemahkan tersebut diberi judul *Durrat al-Farā'id Bi Sharḥ al-ʿAqāid* yang disiapkan sekitar tahun 1630 Masihi. al-Ranīrī sebenarnya dikatakan lebih cenderung beraliran Māturidiyyah oleh masyarakat Nusantara dan bermazhab Ḥanafīyyah dalam bidang fiqh (al-Attas 1988: 4; Jamalluddin Hashim & Abdul Karim Ali 2009: 267-268) dan sebahagian cendekiawan Nusantara mengatakan beliau adalah bermazhab al-Ash'arī (Azyumardi Azra 1994: 167-169; Jamalluddin Hashim & Abdul Karim Ali 2009: 267-268). Walaupun begitu wujud pandangan yang lebih kuat menunjukkan bahawa al-Ranīrī merupakan seorang yang beraliran al-Ash'arī dalam bidang akidah dan bermazhab Shāfi'ī dalam bidang fiqh (Wan Mohd Nor Wan Daud & Khalif Muammar 2009: 122).

Imam al-Nasafī pula merupakan seorang tokoh ulama Māturidiyyah bersesuaian dengan aliran pemikiran akidah al-Ranīrī. Sebahagian cendekiawan Islam dan Barat cenderung berpendapat bahawa Imam al-Taftazānī merupakan seorang tokoh ulama Māturidiyyah. Akan tetapi sebahagian ulama Islam dan Watt W.M. sendiri iaitu orientalis, lebih cenderung mengatakan bahawa al-Taftazānī merupakan seorang tokoh ilmu kalam yang masyhur dalam aliran Ashā'irah dan beliau juga berguru dengan ulama Ashā'irah yang terkemuka iaitu al-Iji (Watt 1962: 154). Walaupun beberapa pandangan telah meletakkan al-Ranīrī sebagai tokoh yang membawa aliran Māturidiyyah, namun apa yang jelas, karya *Durrat al-Farā'id Bi Sharḥ al-ʿAqāid* telah menunjukkan perbincangan mengenai sifat 20 yang telah dibahaskan oleh seorang tokoh ulama akidah iaitu al-Sanusi. Perbahasan 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-Sanusi (Muhammad Abdullah 2000: iii). Dari karya al-Ranīrī 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 Sh'ah yang

merupakan mazhab terawal dalam kalangan masyarakat Nusantara adalah jauh meleset berdasarkan dari analisis yang telah dibuat di atas.

Sebenarnya sebelum dari al-Ranīrī sendiri, beliau mempunyai seorang bapa saudara yang bernama Muḥammad Jīlānī bin Ḥasan Muḥammad al-Ḥumaidī (al-Ḥamīdī) iaitu seorang tokoh ulama Nusantara juga yang terkemuka pada abad ke 16. Beliau dikatakan datang ke Nusantara sekitar tahun 1580 hingga 1583 dan mengajarkan beberapa ilmu Islam termasuk mantiq dan fiqh. Ketika zaman Sultan ʿAlāuddīn Riʿayat Shāh beliau datang sekali lagi ke Nusantara untuk mengajarkan ilmu akidah Ashāʿirah 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-Ranīrī 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 Wal Jamaah 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 Wal Jamaah.

Aliran Ashāʿirah di Nusantara semakin jelas dilihat dalam karya tokoh ulama yang seterusnya. ʿAbd al-Raūf al-Sinkīlī (1615-1695 M) merupakan antara tokoh ulama sesudah al-Ranīrī yang membicarakan persoalan Tawhid di Nusantara. Di sini juga dapat dilihat pengaruh-pengaruh dari pemahaman akidah melalui metod al-Sanūsī semakin jelas dilihat pada abad ke 17 ini. al-Sinkīlī pula merupakan antara tokoh ulama yang telah membahaskan persoalan Sifat 20 dalam kitab Tasawwufnya iaitu *ʿUmdat al-Muḥtājīn*. 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 ini sekitar abad-abad yang terawal. Beliau telah menghuraikan perbincangan sifat dua puluh merangkumi sifat yang wajib mustahil dan harus. Selain dari kitab beliau *ʿUmdat al-Muḥtājīn* ini yang membahaskan tentang teologi al-Ashʿarī menerusi metodologi Imam al-Sanūsī, kitab beliau yang lain yang membahaskan 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).

Perkembangan pemikiran al-Ashʿarī dalam pemikiran akidah di Nusantara dapat juga dikatakan telah bertapak kukuh sejak berabad lamanya. Ketika mana pemerintahan Islam di

Nusantara yang berpusat di bawah kekuasaan Aceh, pemikiran akidah umat Islam di rantau ini telah diserapkan oleh kerajaan mereka dengan penerapan metodologi al-Ash^ḥarī dalam perbincangan berkaitan segala ilmu akidah. Pada ketika zaman keagungan Aceh inilah kerajaan Aceh telah mengisytiharkan bahawa pegangan akidah umat Islam di rantau ini (bawah kekuasaannya) adalah pegangan yang berasaskan kepada ilmu kalam aliran Ash^ḥarī sebagai pegangan rasmi kerajaan Aceh. Serentak dengan itu juga aliran yang lain yang telah dianggap sebagai aliran 72 aliran menurut Hadith Nabi SAW adalah aliran yang ditentang kerajaan dan disebut sebagai aliran yang sesat. Sesiapa yang berani menentang atau mengikuti aliran selain Ahli Sunah Wal Jamaah pada ketika itu akan dipenjarakan, denda ataupun dibuang negeri (Wan Zailan 1994: 84-106).

Ketika abad ke 18 pula pendekatan teologi al-Ash^ḥarī 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 diterjemahkan dan diberi syarah padanya jelas berasaskan daripada kitab *Umm al-Barāhīn* milik Imam al-Sanūsī. Tradisi Syarah kitab *Umm al-Barāhīn* menjadi luas dalam kalangan ulama Nusantara pada ketika itu. Jika kita lihat, antara ulama yang terawal mensyarahkan kitab *Umm al-Barāhīn* di samping mengubahsuainya menjadi satu syarah yang sesuai dengan penerimaan masyarakat Melayu pada kitab itu adalah daripada Shaykh Muḥammad Zayn Fāqih Jalāl al-Dīn al-Ashī. Beliau telah mensyarahkan dan memperhalusi aliran Ash^ḥarī dalam kitabnya itu berdasarkan metodologi Imam al-Sanūsī. Kitab ini datang lebih kurang seratus tahun sesudah al-Ranīrī menterjemahkan dan mensyarahkan Sifat 20 dalam kitabnya *Durr al-Farā'id* (Che' Razi Jusoh 2010: 8) iaitu pada tahun 1757 Masihi. Shaykh Muḥammad Zayn Fāqih Jalāl al-Dīn al-Ashī meneruskan usaha beliau dalam mengembangkan aliran Ash^ḥarī dalam kitab beliau yang diberi nama *Bidāyah al-Hidāyah*. Usaha beliau ini adalah dengan menterjemah dan mensyarahkan semula kitab *Umm al-Barāhīn*. Berikutan dari itu juga kitab-kitab Ash^ḥarī Melayu dikembangkan lagi dengan kitab karangan Shaykh Nawawī Bentan yang mensyarahkan juga kitab *Umm al-Barāhīn* dengan tajuk kitabnya *Zarī'at al-Yaqīn*. Kemudian datang pula ajaran Sifat 20 Imam al-Sanūsī ini dalam bentuk penulisan syair-syair seperti yang telah dilakukan oleh Tok Shihāb al-Dīn al-Falimbānī (Palembang) iaitu dalam kitabnya yang berjudul Syair *Sifat Dua Puluh* (Abdul Rahman Abdullah 1989: 145-148).

Sekitar tahun yang terhampir dengan Shaykh Muḥammad Zayn Fāqih Jalāl al-Dīn al-Ashī (Aceh) muncul sebuah kitab yang berjudul *Zuhrat al-Murīd fī Bayān kālīmāt al-Tawḥīd* yang juga

menjelaskan pemikiran aliran Ashā'irah di Nusantara. Kitab tersebut dikarang oleh Shaykh °Abd al-Samad al-Falimbānī 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 Muḥammad Zayn Fāqih Jalāl al-Dīn al-Ashī, muncul juga sebuah kitab dari Shaykh Muḥammad Arshad bin °Abdullah al-Banjārī dengan judul *Tuḥfat al Rāghibīn fī Bayāni Ḥaqīqat 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 Wal Jamaah 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 satu arus perdana dalam pegangan Tauhid atau Akidah di alam Melayu sehingga ke hari ini (Che' Razi Jusoh 2010: 8) . .

Pemikiran Ashā'irah ini diteruskan lagi sehingga ke abad 19 Masihi. Sebenarnya jika dirujuk semula dalam sejarah abad ke 18 dan 19 Masihi merupakan puncak kegemilangan ulama Nusantara dalam aliran Ashā'irah di sekitar Alam Melayu ini. Jika dilihat, lahirnya ulama-ulama dari Fatani, Aceh, Kedah (yang ketika itu tunduk di bawah kekuasaan Aceh, yang telah mengisytiharkan aliran Ashā'irah sebagai mazhab rasmi dalam akidah) dan lain-lain negara menghasilkan kitab-kitab dan buku-buku yang berasaskan mazhab Ashā'irah dalam pemikirannya. Sebenarnya jika mahu dibahas panjang berkaitan dengan ulama-ulama Ashā'irah di Nusantara, adalah terlalu panjang perbahasannya kerana ianya melibatkan beberapa buah Negara di sekitar 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 Dāud al-Faṭanī (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-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 Uthmān bin Yaḥyā al-Betāwī pada tahun sekitar 1886 Masihi. Selain itu *Sirāj al-Hudā* oleh Muḥammad Zayn al-Dīn bin Muḥammad Badawī al-Sambāwī pada tahun 1885, *ʿAqīdah al-Nājin Fī ʿIlm Uṣūl al-Dīn* karangan Zayn al-ʿĀbidīn Muḥammad al-Faṭanī tahun 1890. Selain itu yang paling penting sekali adalah kitab Teks *Umm al-Barāhīn* digunakan sebagai bahan pengajaran di Melaka pada pertengahan abad ke 19 seperti diakui oleh ʿAbdullah bin ʿAbdul Qādir Munṣī yang meninggal pada tahun 1854 Masihi (Wan Zailan 1994: 84-106).

Menjelang abad ke 19 ini juga lahir pula tokoh-tokoh ulama yang paling kuat berpengaruh di Nusantara seperti ulama dari kawasan Banjar, Kedah dan ulama dari Fatani serta Kelantan. Ulama-ulama ini diberi perhatian yang sangat jitu oleh masyarakat awam dan ilmuan-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 sangat alim dan paling terkenal dengan akidah beliau dalam mazhab al-Ash'arī adalah Shaykh Dāud al-Faṭanī. 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 aliran Ashā'irah Sifat 20 dalam kitabnya yang bertajuk *Bi Kifāyat al-ʿAwwām*. Selain di Kelantan, Kedah juga melahirkan seorang tokoh ulama beraliran Ashā'irah yang terkenal iaitu Muḥammad Ṭayb bin Mas'ūd al-Banjārī daripada keturunan Muḥammad Arshad al-Banjārī. Beliau membahaskan akidah Ashā'irah dalam kitabnya yang berjudul *Miftāh al-Jannah* (Wan Zailan 1994: 84-106). Beberapa tahun selepas itu, Shaykh Dāud al-Faṭanī mengarang pula sebuah kitab lain dalam bidang akidah aliran Ashā'irah iaitu *Ward al-Zawāhir Fī Bayān Kalimāt al-Tawḥīd* 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 Dāwud kerana

selepas ia ditulis dan dicetak sehingga kini ia masih dipelajari dan dikaji sehingga di peringkat universiti. Setelah itu kitab beliau yang lain adalah *Al-Bahjat al-Sāniyah fi al-^cAqā'id al-Sunniyah* (Che' Razi Jusoh 2010: 12).

Selain dari perkembangan Ashā'irah menerusi kitab-kitab jawi yang dikarang oleh ulama-ulama Nusantara, sultan yang memerintah Nusantara juga memainkan peranan penting dalam perkembangan ini dan menjadi contoh kepada rakyatnya yang lain. Dalam rekod Omar Awang (1984: 83) pula 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-Barāhīn* karangan al-Sanūsī. Selain itu beliau juga mempelajari kitab-kitab karangan ulama Ashā'irah seperti kitab *Minhāj al-^cĀbidīn* karangan al-Ghazālī dan juga kitab *Jawhar al-Tawhīd* karangan Ibrāhīm al-Laqānī. Di atas juga telah dijelaskan peranan sultan Melaka yang mengambil kitab *Dār al-Mazlūm* (kitab akidah Ashā'irah dan fiqh Shāfi'ī) yang dihantar ke Pasai untuk diterjemahkan dalam bahasa Melayu dan digunakan. Perkara-perkara seperti ini juga sebenarnya membawa kepada pemangkin perkembangan aliran Ashā'irah di Nusantara pada abad-abad yang terawal dan kesannya jelas sehingga ke hari ini.

Keberterusan penyebaran akidah al-Ash'arī ini diteruskan lagi oleh Shaykh Aḥmad bin al-Ash'arī Zayn al-Faṭanī. Beliau merupakan ulama tersohor mengarang kitab *Farīdah al-Farā'id Fī ^cilm al-^cAqā'id* iaitu sebuah kitab akidah Ahli Sunah Wal Jamaah aliran Ashā'irah yang paling masyhur dalam kalangan masyarakat Melayu sehingga ke hari ini. Karya terbesar ini diselesaikan pada 1895 di Mekah dalam bahasa Arab dan sudah banyak diterjemahkan dalam bahasa Melayu Jawi dan Rumi. Seinggakan ulama selepas beliau pula banyak yang mensyarahkan kitab ini seperti Tuan Guru Haji Nik Abdullah Ahmad al-Jambuwi al-Fatani yang berjudul *Pati Farīdah al-Farā'id* dan Tuan Guru Haji 'Abd Allah b. Haj Ibrahim bin Abd al-Karim al-Fatani al-Jabi pula menghasilkan syarah yang bertajuk *Umdat al-Ṭālib al-Mujtahid fī Sharḥ Farīdah al-Farā'id* (Che' Razi Jusoh 2010: 14-15).

Menjelang abad ke 20 sudah terlalu ramai ulama Nusantara yang mula menterjemah, mensyarah, *menaqal*, menulis semula, dan mengkaji kitab-kitab al-Ash'arī dan aliran Ashā'irah di sepanjang abad tersebut. Terlalu banyak kitab-kitab yang ditulis dan pemikiran-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 memberangsangkan. Malah ulama-ulama pendukung aliran Ashā'irah pada abad

ke 20 dan 21 juga sudah mula menulis kitab-kitab dalam menentang golongan yang menyalahi akidah aliran Ashā'irah yang mempertikaikan kebenaran Ashā'irah sebagai aliran Ahli Sunah Wal Jamaah di Nusantara ini. Keghairahan para ilmuan Islam di Nusantara dalam menyebar, membahas, dan menulis semula pemikiran aliran Ashā'irah mencapai tahap yang sangat memuaskan 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 diabad ke 20 ini terlalu banyak. Malah kitab-kitab yang dikarang juga terlalu banyak dan telah menjadi rujukan di sekolah-sekolah peringkat rendah, menengah dan universiti-universiti. Antaranya seperti *Umdat al-Murīd Fī 'Ilm al-Tawhīd* yang selesai ditulis pada tahun 1899 Masihi oleh Shaykh Dāwud bin Ismā'īl al-Faṭānī, *Tamrīn al-Sibyān fī Bayāni Arkān al-Islām wa al-īmān* oleh Tuan Ḥusein Nāsir bin Muḥammad Ṭayyib al-Mas'ūdī al-Banjārī pada hari Sabtu 1 Syaaban 1318 bersamaan 1900 Masihi, *Hidāyat al-Raḥmān* karangan Haji 'Abd al-Laṭīf bin Haji Muḥammad Nūruddīn (Haji Tambi) Melaka yang juga pada tahun yang sama, *Irshād al-Anām fī Bayāni Qawā'id al-īmān wa al-Islām* karangan Shaykh 'Abd al-Qādir bin Sabir Mandahiling (Mendailing) pada hari isnin 22 Jamad al-Awwal 1320 bersamaan 1902 Masihi, *Uṣul 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-Raḥmān Siddīq bin Muḥammad 'Afīf al-Banjārī 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 'Abdullah Khaṭīb Andut al-Kampārī pada tahun 1324 bersamaan 1906 Masihi, *Isnād al-Ghulām Fī Bayāni al-īmān Wa al-Islām* oleh 'Abd al-Azīz bin Muḥammad Nūr al-Funtiyānī (Pontianak) yang diselesaikan pada hari Selasa, 12 Jamad al-Awwal 1325 bersamaan 1907 Masihi, *Kifāyat al-'Awām* karangan Haji Muḥammad bin Haji Muḥammad Sālih al-Ḥaddād yang selesai ditulis pada 12 Syaaban 1326 bersamaan 1908 Masihi *Uṣūl al-Dīn Fī Sabīl al-I'tiqād* karangan Haji Muḥammad Qāsim bin haji Aḥmad Pontianak pada 2 Syawal 1328 bersamaan 1910 Masihi, *Matn al-Jawharat al-Tawhīd Gantung Ma'nā* oleh 'Abd al-Qādir bin 'Abd al-Raḥmān al-Filfilānī yang ditulis pada tahun 1331 bersamaan 1912 Masihi, *Sharḥ Bakūrat al-Amānī* oleh Shaykh Ismā'īl bin 'Abd al-Qādir al-Faṭānī (Pakda El al-Fatani) yang ditulis dalam tahun 1335 bersamaan 1916 Masihi, *Bidāyat al-Tawhīd fī*

‘Ilm al-Tawhīd oleh Shaykh Muḥammad Basiyūnī ‘Imrān yang selesai ditulis pada hari Rabu 13 Jamad al-Akhir 1336 bersamaan 1917 Masihi *Hidāyat al-Mutafakkirīn fī Taḥqīq ma‘rifat Rabb al-‘Ālamīn* karangan Tuan Ḥusin Nāsir bin Muḥammad Ṭayyib al-Mas‘ūdī al-Banjārī yang dihasilkan dalam tahun 1337 bersamaan 1918 Masihi, beliau juga menulis *Uṣūl al-Tawhīd Fī Ma‘rifat Ṭuruq al-īmān Li al-Rabb al-Mujīd*, namun tiada maklumat bila ia disiapkan, walau bagaimanapun ia telah diromanisasikan oleh Noraine Abu dan diterbitkan dalam bentuk terkini oleh Penerbitan al-Hidayah, dalam tahun 2006, *Najāt al-Ikhwān Fī Mā yashulu bih al-Islām wa al-īmān* oleh Haji ‘Abd al-Mubīn bin Muḥammad Ṭayyib Jabbār Shāh al-Jarimī al-Faṭanī yang selesai menulisnya pada waktu Asar, hari Isnin 12 Syaban 1337 bersamaan 1918 Masihi, *al-Muqadimāt al-Tawhīdiyyah* oleh Haji Muḥammad Sharīf bin ‘Abd al-Raḥmān yang telah selesai mengarangnya pada 14 Rabiul Awwal 1338 bersamaan 7 Disember 1919, *‘Aqā’id al-īmān* oleh Mufti Haji ‘Abd al-Raḥmān Siddīq bin Muḥammad ‘Afīf al-Banjārī yang telah siap mengarangnya pada hari Selasa 16 Rabiul Awwal 1338 bersamaan 1919 Masihi, *Al-‘Iqd al-Farīd Fī ‘Ilm al-Tawhīd* selesai ditulis oleh Qāḍī Haji Wan Ismā‘īl bin Shaykh Wan Aḥmad al-Faṭanī pada 15 Syaaban 1341 bersamaan 1922 Masihi, *Fath al-Majīd Fī ‘Ilm al-Tawhīd* oleh Haji ‘Abd al-Mubīn bin Muḥammad Ṭayyib Jabbār Shāh al-Jarimī al-Faṭanī pada 20 Safar 1342 bersamaan 1923 Masihi, *Fawā’id al-Zayn Fī ‘Ilm ‘Aqā’id Uṣūl al-Dīn* karangan Haji Muḥammad Zayn Nūruddīn bin Tuan Imam Shaykh Haji ‘Abbās Ibn Haji Muḥammad Lashub pada waktu *Ḍuha*, Jumaat, 7 Rabiul Awwal 1342 bersamaan 1923 Masihi, *Dilālat al-‘Awām* oleh Haji Aḥmad Surājī bin Ismā‘īl bin Muḥammad al-Kalantānī dan selesai mengarangnya pada tanggal 10 Ramaḍan 1342 bersamaan 1923 Masihi, *Bidāyat al-Ṭālibīn ilā ma‘rifati Rabb al-‘Ālamīn* karangan Tuan Ḥusin Nāsir bin Muḥammad Ṭayyib al-Mas‘ūdī al-Banjārī selesai ditulis pada 27 Rabiul Akhir 1344 bersamaan 1925 Masihi, *Jiwa Iman Pada Menjilahkan Amalan* karangan Mufti Haji Ibrāhīm bin Muḥammad Yūsuf bin Muḥammad Sāliḥ al-Kalantānī tanggal 10 Jamad al-Akhir 1345 bersamaan 1926 Masihi, *Uṣūl al-Tawhīd fī Ma‘rifat Ṭuruq al-īmān Li Rabb al-Majīd* tulisan Tuan Ḥusin Nāsir bin Muḥammad Ṭayyib al-Mas‘ūdī al-Banjārī yang diselesaikan penulisannya pada 6 Syawwal 1346 bersamaan 1927 Masihi, *Pegangan yang Terutama pada Sedikit Daripada Pangkal Agama* oleh Tengku Maḥmūd Zuhdī bin Tengku ‘Abd al-Raḥmān bin Tuanku Nūr bin Rāja Belat Ibnu Rhaja Dātū al-Faṭanī yang selesai ditulis pada 10 Syaaban 1352 bersamaan 1933 Masihi, *Nazam sekurang-kurang Fardū ‘Ayn Pada Bicara Ilmu Uṣuluddin* selesai dikarang oleh Haji Mustāfa bin Muḥammad Ṭāhir al-Nakunī (Nakon Samarat) pada malam Isnin 8 Rabiul Awwal 1354 bersamaan 1935 Masihi, *Tarikh Sebutan*

Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah oleh ʿImrān Sālīm bin Haji al-Ashʿarī ʿĀqil selesai ditulis pada 3 Rabiul Awwal 1359 bersamaan 10 April 1940 di Belinyu Bangka; *Miftāh al-Şibyān fī ʿAqā'id al-īmān* karangan Haji Muḥammad Zayn Nūruddīn bin Tuan Imam Shaykh Haji ʿAbbās Ibn Haji Muḥammad Lashub yang diselesaikan pada tahun 1366 bersamaan 1946 Masihi, *Tadhkirat al-Ṭufūliyyah Fī Tawḥīdi Rabb al-Bariyyah* oleh Haji Ḥasan bin ʿUmar al-Jakānī al-Faṭanī, siap ditulis pada hari Jumaat 12 Jamad al-Awwal 1368 bersamaan 1948 Masihi, *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf* oleh Shaykh ʿAbd al-Qādir bin ʿAbd al-Muṭalib Mandailī al-Indūnīsī yang selesai ditulis pada petang Selasa 2 Jamad al-Awwal 1376 bersamaan 1956 Masihi, *Ṭarīqat al-Hudā ilā Allah* oleh Ḥasan bin Sū, Ismāʿīl bin Haji Ḥusin kampung Cempaka, Bachok, Naratiwat Fatani, siap ditulis pada pagi Sabtu 30 Jamad al-Awwal 1379 bersamaan 1959 Masihi, *Kebersihan Ftihad* oleh Yūsuf 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 Wān Ibrāhīm bin ʿAbd al-Qādir bin Mustafā al-Faṭanī yang selesai dikarang pada 12 Rabiul Awwal 1386 bersamaan 1966 Masihi, *Manḥāj al-Şibyān Fī Maʿrifat al-Islām wa al-īmān* oleh Ismāʿīl bin Encik Hat al-Kāwī, Kampung Kubat Setar, Fatani, yang selesai menulisnya pada hari Rabu 16 Jamad al-Awwal 1389 bersamaan 1969 Masihi, Dato' ʿAbdullah bin ʿAbd al-Raḥmān Muar telah menghasilkan dua buah kitab syarah ʿAqīdah Melayu berdasarkan kitab *al-ʿUqūd al-Durriyyah* karangan Shaykh Ḥamzah Fathullah. Kitab-kitab tersebut adalah *Matn al-Risālat al-Tawḥīdiyyah* dan *Sharḥ Risālat al-Tawḥīdiyyah, Risalat al-Misbāḥ al-Munīr* karangan tuan Guru ʿAbd ʿAzīz bin Ismāʿīl al-Faṭanī 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 Abdullah 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).

Kesimpulan

Secara kesimpulannya peranan ulama, cendekiawan, pemimpin, dan raja-raja memainkan peranan penting dalam usaha mengembangkan aliran Ashā'irah di Nusantara. Dari perbahasan yang telah dijelaskan di atas, sudah nampak jelas aliran Ashā'irah 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 dari Ahli Sunah Wal Jamaah yang lain, tetapi ianya hanya beberapa kelompok kecil sahaja. Secara keseluruhannya masyarakat Melayu Nusantara ini terutama Malaysia dan Indonesia merupakan penganut kepada mazhab al-Ash^oarī dalam akidah dan mazhab Shāfi^oī dalam fiqh. Ini memang sudah tidak dapat dinafikan berdasarkan dari kajian dan pandangan cendekiawan moden pada hari ini.

Seawal abad ke 7 lagi (jika disandarkan pada bukti fakta sejarah) sudah terlalu lama pemikiran yang berlandaskan pada aliran Ahli Sunah Wal Jamaah sebagaimana yang telah dibuktikan oleh penulis dalam perbincangan di atas menunjukkan begitu kuat pemikiran Islam dalam akidah Ahli Sunah Wal Jamaah tersemam dalam akidah umat Islam di Nusantara. Bukanlah Shī^oah, bukanlah Qadariyyah, atau bukanlah ajaran-ajaran selain dari Ahli Sunah Wal Jamaah yang menjadi asal-usul pegangan dalam pemikiran umat Islam di Nusantara di abad-abad terawal. Sekalipun bukti dan fakta sejarah yang dibawa oleh penulis di atas memperlihatkan akidah Ahli Sunah Wal Jamaah mula bertapak di Nusantara sejak abad ke 12, namun tidak juga dinafikan pada abad ke 7 juga Islam yang datang ke sini merupakan Islam tulen beraliran salaf Ahli Sunah Wal Jamaah. Abad ke 7 Masihi bersamaan dengan abad pertama Hijrah. Ketika zaman Rasulullah SAW dan Sahabat, belum bermula lagi firqah-firqah yang menyeleweng dari ajaran Islam seperti Shī^oah, Qadariyyah, Jabariyyah dan lain-lain. Maka mereka yang datang untuk menyebarkan Islam di Nusantara bukanlah dari kalangan golongan firqah-firqah yang menyeleweng tetapi golongan para sahabat Nabi SAW yang sangat thiqah serta mentaati Allah SWT dan Rasulnya yang datang membawa Islam yang masih lagi suci dari bidaah.

Jika diimbis dan dikaji semula pemikiran-pemikiran ulama di Nusantara ini, kita akan dapati tidak ada satu pun karya yang tidak berasaskan kepada ulama-ulama al-Ash^oarī (kerana mereka hanya menterjemah, mensyarah, menulis semula, menyunting semula karya ulama al-Ash^oarī dan menyampaikan ajaran-ajaran berasaskan dari ulama al-Ash^oarī 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 Wal Jamaah 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 sekalipun yang sudah mula mengkaji dan mengkritik penulisan serta pemikiran ulama Melayu Nusantara dari abad terawal sehinggalah ke abad 21 ini.

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.
- 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 Raūf al-Sinkīlī. °*Umdat al-Muḥṭājīn Ilā Suluk Maslak al-Mufradīn*.
- Ibn °Abīdīn, Muḥammad Amīn. 1995. *Ḥashiyah radd al-Mukhtār*. Jil. 1. Beyrūt: Dār al-Fikr.
- Ahmad Fathy al-Fatani. 2002. *Ulama Besar dari Patani*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- °Alī Jum°ah. 2005. *al-Bayān limā yashghul al-Azhān*. Kaherah: al-Maqaṭam li al-Nashr wa al-Tauzi°.
- Arnold, Thomas W. 1979. *The Preaching of Islam*. Terj. A. Nawawi Rambe. *Sejarah Dakwah Islam*. Jakarta: Penerbit Widjaya.
- Ibn °Asākir, Abū al-Qasim Ali al-Hasan bin Hibbat Allah al-Dimasyqi. 1347H. *Tabyīn Kazb al-Muftarī Fīmā Nusiba Ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash°arī*. Damsyiq: Matba°ah al-Taufiq.
- Ibn Asakir, Abu al-Qāsīm °Alī al-Ḥasan bin Hibbat Allah al-Dimashqī. 1347H. *Tabyīn Kadhb al-Muftarī Fīmā Nusiba Ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash°arī*. Damshiq: Matba°ah al-Taufiq.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the °Aqā'id al-Nasafī*. Kuala Lumpur: Department of Publications University of Malaya.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University Malaya Press.

- 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 States: Columbia University.
- Azyumardi Azra. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Penerbit Mizan.
- AzyumardiAzra. 2000. *Syiah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas*. Dlm. *Syiah dan Politik Indonesia*. Jakarta: Penerbit Mizan.
- AzyumardiAzra, 2002. *Islam di Nusantara Jaringan Global dan Lokal*. Jakarta: Penerbit Mizan.
- al-Baghdādī, °Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥamad.1982. *Al-Farqu Bain al-Firaq*. Terj. Ibrahim Abu Bakar. *Aqidah Ahli Sunah Wal Jamaah*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia.
- Che' Razi Jusoh. 2010. Tradisi Penulisan Kitab Sharah dalam Kerangka Aqidah Ashā'irah: 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.
- Hamka. 1974. *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*. Penerbit Bulan Bintang: Jakarta.
- http://gadir.free.fr/Ar/Ehlibeyt/kutub2/Umdatut_Talib/umdatultalib/umdatultalib_038.htm. 1 September 2012.
- Ḥamzah Fanṣūrī. (T.th). *Sharāb al-°Ashiqīn*. Perpustakaan Tun Sri Lanang.
- Richard J. McCarthy. 1953. *The Theology of al-Ash°ari*. Beirut: Impremerie Catholice.
- Al-Subkī, Abū Naṣr °Abdul Wahhāb bin °Alī bin °Abd al-Kāfī. 1918. *Tabaqāt al-Shāfi°iyyah al-Kubrā*. Juz. 3. Kaherah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-°Arabiyyah.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā'. 1966. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. 14 Juz. Beyrūt: Maktabah Dār al-Ma°arif.
- Ibn al-°Imād, Abū al-Fallāḥ °Abd al-Ḥārr bin Ibn al-Ḥanbalī. 1989. *Shadharāt al-Zahab*. 8 Juz. Pnyet. Maḥmūd al-Arna'ūt. Beyrūt: Dār Ibn Kathīr.

- Al-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusainī. 1999. *Ittihāf al-Sādāt al-Muttaqīn*. Beirut: Muassasah al-Tārikh al-^cArabī.
- Mohd Sulaiman Yasin. 1997. *Ahli Sunah Wal Jamaah*. Bangi: Yayasan Salman.
- Hamka. 1965. *Sejarah Umat Islam*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Jamalluddin Hashim & Abdul Karim Ali. 2009. Metode Penulisan Fiqh oleh Nur Al-Din Al-Ranīrī Dalam Kitab *Al-Sirāt Al-Mustaqīm*. *Jurnal Syariah*. 17 (2) : 267-268.
- Kamis bin Ismail. 2003. *Shiah dan Pengaruhnya dalam bidang Politik dan Tasawwuf Falsafah di Alam Melayu*, Tesis Doktor Falsafah, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mahayudin Yahaya & Ahmad Jelani Halimi. 1993. *Sejarah Islam*. Shah Alam: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Mahayudin Yahaya. 1994. *Naskhah Jawi Sejarah dan Teks*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mahayudin Yahaya. 2001. *Islam di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Haidhar Kamarzaman. 2011. *Syiah di Selangor*. Tesis Sarjana Muda, Jabatan Usuludin dan Falsafah, Universiti Kebangsaan 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.
- Muhammad Abdullah. 2000. *Laporan Penelitian: Teologi Asy'ariyyah Nurudin al-Raniri dalam kitab Durrat al-Farāiq bi Sharḥ al-^cAqāid (suntingan dan kajian isi teks)*. Semarang: Universitas Diponegoro.
- 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.
- Siti Hawa Salleh. 1997. *Kesusasteraan Melayu Abad ke 19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

al-Sumaterāī, Shams al-Dīn. T.th. *Mirā'at al-Mu'min*. MSS 3378. Koleksi Arkib, Perpustakaan Negara Malaysia

T. Iskandar. 2001. *Hikayat Aceh*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.

Van Nieuwenhuijze, C. A. O. 1945. *Samsu 'L-Din Van Pasai: Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraansche Mystiek*. Leiden: E. J. Brill.

Wan Zailan. 1994. Asal-Usul, Pengaruh dan Kesan Aliran al-Ash'ari dan Asya'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-Fara'id* Karangan Shaykh Nurudin al-Raniri. *International Journal of the Malay World and Civilisation*. 27 (2): 119-146.

**WACANA AHLI SUNAH WALJAMAAH MENURUT ABŪ MANṢŪR AL-BAGHDĀDĪ
(M.429H/1037M)***

Wan Haslan Khairuddin **

ABSTRAK

Artikel ini membincangkan kandungan kitab *al-Farq bayn al-Firqah* karya Abū Manṣūr al-Baghdādī (m.429H/1037M). Isu-isu utama yang menjadi perbincangan artikel ini ialah: [i] Latar belakang Abū Manṣūr al-Baghdādī; [ii] Skop, struktur, alokasi dan afiliasi kandungan *al-Farq bayn al-Firqah*; dan [iii] Ahli Sunah Waljamaah menurut Abū Manṣūr al-Baghdādī. Penulisan artikel ini adalah berdasarkan kajian analisis kandungan. Sumber primer yang menjadi asas dalam penulisan ini ialah kitab *al-Farq bayn al-Firqah* dan karya-karya yang berkaitan dalam kajian *al-Firqah al-Islāmiyyah*. Kesimpulannya, Ahli Sunah Waljamaah merupakan kelompok yang disifatkan sebagai *al-Firqah al-Nājiyyah* (kelompok yang selamat) dan selainnya sifatkan sebagai kelompok-kelompok di kalangan *al-Ummah* (kategori umat Islam) kecuali kelompok-kelompok yang telah melampaui batas-batas dan terkeluar daripada Islam.

Kata kunci: Ahli Sunah Waljamaah, al-Ashā'irah, Ilmu Kalam, aliran pemikiran Islam, dan ahli bidaah dan sesat.

PENDAHULUAN

Setiap orang beriman mendambakan *al-ṣirāt al-mustaqīm* (i.i. jalan yang lurus) dan dijauhkan daripada jalan-jalan yang sesat kerana itu dipanjatkan permohonan setiap hari lebih daripada 17 kali kepada Allah SWT: “*Tunjukilah kami jalan yang lurus. Iaitu jalan orang-orang yang Engkau telah kurniakan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) orang-orang yang Engkau telah murkai dan bukan pula (jalan) orang-orang yang sesat.*” (*Al-Fātiḥah* 1: 6-7). Menurut ahli tafsir seperti al-Ṭabarī (1994: 72-80), Ibn Kathīr (2000: 71-75), al-Rāzī (1981: 261-266) dan lain-lain: “*jalan orang-orang yang Engkau telah kurniakan nikmat.*” ialah jalan para nabi, *siddiqīn*, para syuhada

* Kertas kerja ini disediakan untuk **Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah: Menjernihkan Pemikiran Masyarakat Ke Arah Pegangan Majoriti Umat**, anjuran Jabatan Usuluddin dan Falsafah (JUF), Fakulti Pengajian Islam (FPI), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) di bawah kursus PPPH3533 Kajian Ahli Sunah Waljamaah, PPPY2313 Firqah Islamiyyah, Kursus PPPY1182 Akidah Islam dengan kerjasama Pusat Islam UKM, Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS), Persatuan Bekas Mahasiswa Islam Timur Tengah (PBMITT) dan Kelab Usuluddin dan Falsafah UKM, bertempat di Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh (KTAMS), 43.101, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), pada 10 Disember 2017.

** Pensyarah, Jabatan Usuluddin dan Falsafah (JUF), Fakulti Pengajian Islam (FPI), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), 43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia. E-mel: wanhaslan@ukm.edu.my atau haslankhairuddin@gmail.com.

dan *sāliḥīn*. Manakala, “*bukan (jalan) orang-orang yang Engkau telah murkai.*” (*al-maghdūb ‘alayhim*) ialah Yahudi dan “*bukan pula (jalan) orang-orang yang sesat.*” (*al-dālīn*) ialah Naṣārā, Nasrani atau Kristian.

Al-Shahrastānī di akhir mukadimah ketiga *al-Milal wa al-Niḥal* menukilkan kata-kata yang menjelaskan fahaman-fahaman di kalangan umat Islam yang diumpamakan fahaman agama-agama lain seperti fahaman Majusi, Yahudi dan Kristian (1992: 10):

وشبه النبي ﷺ: كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة.
فقال القدرية مجوس هذه الأمة وقال المشبهة يهود هذه الأمة والرافضة نصاراها.

Bermaksud: dan Nabi SAW mengumpamakan: setiap kelompok sesat dari kalangan umat ini seperti umat yang sesat dari kalangan umat-umat terdahulu.

Maka berkata: Fahaman *al-Qadariyyah* adalah Majusi umat ini, dan berkata: *al-Mushabbihah* (i.i. antropomorfisme: kepercayaan bahawa Tuhan bersifat sama seperti manusia) adalah Yahudi umat ini dan *al-Rāfiḍah* adalah Nasrani umat ini.

Apa yang dinyatakan oleh Al-Shahrastānī perlu diberi perhatian oleh para pengkaji kepercayaan antara penganut agama (*intrareligion* atau intra-Islam) dan kepercayaan antara agama-agama (*interreligions*). Dalam disiplin Usuluddin, wacana kategori pertama dipelajari melalui subjek *al-Firaq al-Islāmiyyah* dan *Muqāranah al-Adyān* bagi kategori kedua. Keduanya adalah wacana-wacana di dalam Ilmu Kalam. *Al-Qadariyyah* persis Majusi kerana berkongsi asas dualisme iaitu faham berasaskan dua prinsip yang saling bertentangan seperti antara kebaikan dan kejahatan, dan antara terang dan gelap apabila mengasingkan kudrat Tuhan dan kudrat manusia. *Al-Mushabbihah* persis fahaman Yahudi apabila menyifatkan Tuhan dengan sifat-sifat manusia. Sebaliknya *al-Rāfiḍah* persis fahaman Nasrani kerana menyifatkan manusia dengan sifat-sifat Tuhan.

Dalam wacana kepercayaan antara penganut agama atau *al-Firaq al-Islāmiyyah*, hadis-hadis *iftirāq al-ummah* kepada 73 menjadi asas utama perbincangan. Hadis-hadis tersebut ada riwayat tidak menyatakan kelompok yang binasa, ada yang menyatakan satu kelompok selamat serta selebihnya binasa dan ada yang menyatakan semuanya selamat kecuali satu binasa iaitu kelompok zindik (i.i. orang yang imannya telah terpesong, orang yang sesat tidak percaya akan agama Allah yang sebenarnya). Pun begitu, tahap kesahan hadis-hadis berkaitan menjadi perbincangan para ulama. Begitu juga mafhum *al-ummah* yang dikehendaki adakah *umat al-da‘wah* atau umat yang menerima seruan dakwah Islam (i.i. bukan Islam) atau *umat al-ijābah* atau

umat yang telah menerima Islam? Antara ulama yang menghitung dan menghuraikan siapakah 73 kelompok tersebut ialah Abū al-Ḥusayn al-Malṭī (m.377H) (2007), Abū Manṣūr al-Baghdādī (m.429H), Abū al-Muẓaffar al-Isfarāyīnī (m.471H) (2010) dan lain-lain (Al-Kawtharī 2010: 6-7). Justeru, artikel ini akan meninjau huraian hadis-hadis *iftirāq al-ummah* dan wacana Ahli Sunah Waljamaah menurut Abū Manṣūr al-Baghdādī sebagaimana yang terkandung di dalam kitab *al-Farq bayn al-Firaq*.

LATAR BELAKANG ABŪ MANṢŪR AL-BAGHDĀDĪ

Tokoh yang masyhur dengan Abū Manṣūr al-Baghdādī, Abū Manṣūr ibn Abī ‘Abd Allāh atau al-Ustādh Abū Manṣūr al-Shāfi‘ī bernama ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Tamīmī al-Baghdādī al-Isfarāyīnī. Abū Manṣūr al-Baghdādī dilahirkan di Baghdad kemudian sewaktu kecil beliau bersama ayahnya berpindah ke Khurasan dan seterusnya menetap di Naysābūr. Al-Baghdādī menuntut ilmu Usuluddin daripada Abū Ishāq Ibrāhim bin Muḥammad al-Isfarāyīnī sehingga akhirnya beliau menggantikan tempat gurunya di Masjid ‘Aqīl. Seorang tokoh al-Ashā‘irah, faqih syafii, usuli, adib (i.i. sasterawan) yang mahir dengan pelbagai ilmu khususnya hisab, faraid, nahu dan syair. Memiliki harta kekayaan yang dinafkahkan kepada ahli ilmu dan hadis. Bukan seorang yang mendapatkan harta daripada ilmunya. Mengarang pelbagai karya dan mengajarkan 17 atau 27 bidang-bidang ilmu. Tarikh kelahirannya tidak dicatatkan oleh para penulis biografi kecuali kewafatannya pada tahun 429H di Isfarāyin. Al-Baghdādī meninggal dunia dan dikebumikan di sisi gurunya Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (Ibn Khallikān 1978: 203; Al-Dhahabī 1996: 572-573; Al-Ṣafadī 2000: 31-33; Ibn ‘Asākir 2014: 194-196).

Karya-karya al-Baghdādī yang dicatatkan oleh Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aybik Al-Ṣafadī (2000: 33) ialah: [1] *Tafsīr al-Qur’ān*; [2] *Ta’wīl Mutashābih al-Akḥbār*; [3] *Fadā’ih al-Mu’tazilah*, [4] *al-Kalām fī al-Wa’d wa al-Wa’id*; [5] *al-Fākhir al-Awā’il wa al-Awākhir*; [6] *Ibtāl al-Qawl bi al-Tawallud*; [7] *Fadā’ih al-Karāmiyyah*; [8] *Mi’yār al-Nazar*; [9] *Tafḍīl al-Faqīr al-Ṣābir ‘alā al-Ghaniy al-Shākir*; [10] *al-Imān wa Uṣūlih*; [11] *al-Milal wa al-Niḥal*; [12] *al-Tashīl fī Uṣūl al-Fiqh*; [13] *al-Farq bayn al-Firaq*; [14] *Bulūgh al-Mudā fī Uṣūl al-Hudā*; [15] *Nafy Khalq al-Qur’ān* dan [16] *al-Ṣifāt*.

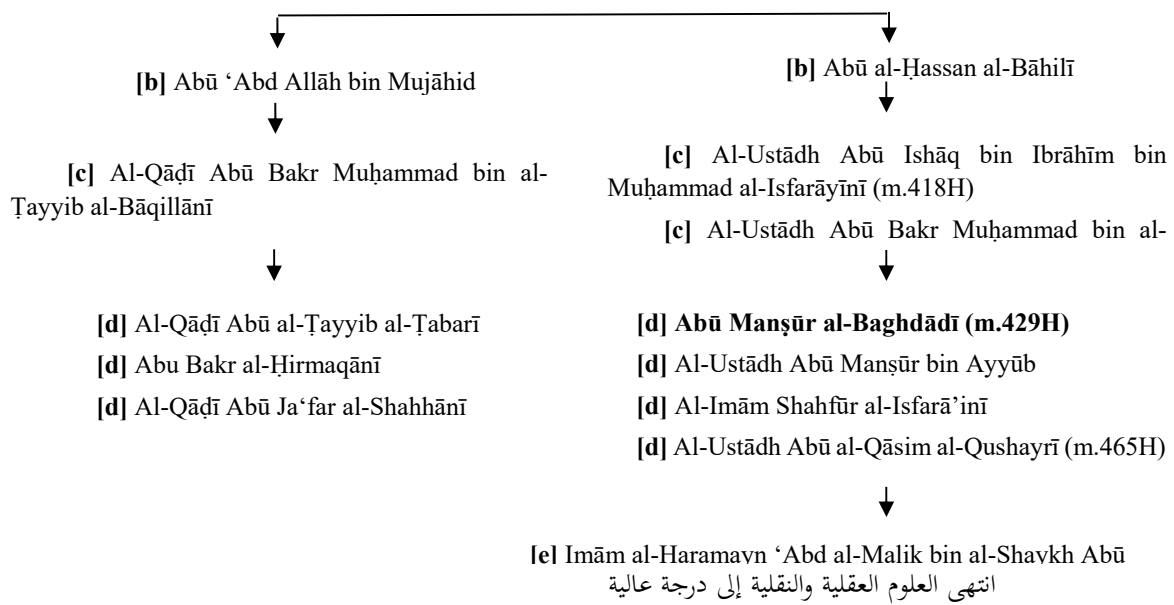
Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī mencatatkan guru-guru tokoh ini di mana al-Baghdādī meriwayatkan daripada Ismā‘īl bin Nujayd, Abū ‘Amrū Muḥammad bin Ja’far

bin Maṭar, Bishr bin Aḥmad dan tokoh-tokoh lain. Antara murid-murid atau individu yang meriwayatkan darinya ialah Abū Bakr al-Bayhaqī, Abū al-Qāsim al-Qushayrī, ‘Abd al-Ghaffār bin Muḥammad al-Shayrūbī dan lain-lain (al-Dhahabī 1996: 572).

Al-Takmilah adalah antara karya al-Baghdādī yang terkenal di dalam bidang hisab sehingga Fakhr al-Dīn al-Rāzī menyatakan di dalam *al-Riyāḍ al-Mūniqah* bahawa beliau (i.e. Abū Mansūr al-Baghdādī) hidup mengkritik individu-individu yang menyalahinya, seorang yang alim di dalam hisab, *al-maqdirat*, kalam, fiqh, faraid, usul fiqh dan sekiranya beliau tidak memiliki sesuatu kecuali kitab *al-Takmilah* di dalam hisab nescaya perkara tersebut adalah mencukupi baginya (Al-Rāzī 2004: 180-181).

Abū Mansūr al-Baghdādī merupakan tokoh penting di kalangan ulama al-Ashā‘irah. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (2004: 179-182) mencatatkan silsilah pemikiran al-Baghdādī daripada gurunya sehingga kepada pelopor akidah al-Ashā‘irah. Pemikiran al-Imām Abū al-Ḥassan al-Ash‘arī berkesinambungan melalui dua tokoh utama iaitu: [i] Abū ‘Abd Allāh bin Mujāhid; dan [ii] Abū al-Ḥassan al-Bāhilī. Abū ‘Abd Allāh bin Mujāhid memiliki murid iaitu al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib dan beliau memiliki murid-murid seperti al-Qāḍī Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarī, Abu Bakr al-Ḥirmaqānī, al-Qāḍī Abū Ja‘far al-Shahhānī dan Ibn al-Labbān. Manakala Abū al-Ḥassan al-Bāhilī memiliki dua murid yang terkenal iaitu al-Ustādh Abū Ishāq bin Ibrāhīm bin Muḥammad al-Isfarāyīnī dan al-Ustādh Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥassan bin Fūrak al-Iṣfahānī. Daripada dua tokoh (*al-Ustādhayn*) ini lahir Abū Mansūr al-Baghdādī, al-Ustādh Abū Mansūr bin Ayyūb, al-Imām Shahfūr al-Isfarā‘īnī, al-Ustādh Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Imām Abū al-Qāsim al-Isfarāyīnī dan al-Shaykh Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Juwaynī. Kemudian, lahir dari asuhan bapanya, Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik bin al-Shaykh Abū Muḥammad. Kedudukan al-Baghdādī dalam kalangan tokoh-tokoh al-Asha‘irah adalah sepertimana Rajah I. .

[a] Al-Imām Abū al-Ḥassan al-Ash‘arī



Rajah I Abū Manṣūr al-Baghdādī dalam kalangan tokoh-tokoh al-Asha‘irah

Tāj al-Dīn al-Subkī (t.th.,5: 136-148) mencatatkan riwayat biografi al-Baghdādī secara panjang lebar. Katanya, al-Imām al-Kabīr al-Ustādh Abū Manṣūr al-Baghdādī merupakan imam yang agung, mempunyai kedudukan mulia, banyak ilmu, pena (kealiman) yang tidak tercatat di dalam bidang fiqh, usul, faraid, hisab dan ilmu kalam. Masyhur namanya, tinggi reputasinya dan memperoleh ilmu darinya oleh kebanyakan ahli Khurasan.

KANDUNGAN KITAB AL-FARQ BAYN AL-FIRAQ

Kitab *al-Farq bayn al-Firaq* karya Abū Manṣūr al-Baghdādī mendapat perhatian besar oleh para pengkaji aliran kepercayaan di kalangan penganut agama Islam (*intrareligion* atau intra-Islam). Kate Chambers Seelye telah menjadikan *al-Farq* sebagai subjek kajian Ph.D dengan menterjemahkan bahagian pertama (bab I, II sehingga fasal III bab III) karya ini dan diterbitkan dengan judul *Moslem Schisms and Sects* oleh Columbia University Press tahun 1920 kemudian dicetak semula Ams Press Ins., New York tahun 1966. Bahagian kedua (fasal IV bab III dan bab IV) dan terjemahan menjadi subjek kajian Ph.D Abraham S. Halkin dan diterbitkan dengan judul yang sama dengan catatan *Part II* oleh Palestine Publishing Co. Ltd., Tel Aviv tahun 1935 serta Porcupine Press Inc., Philadelphia tahun 1978. Usaha Seelye dan Halkin di atas menjadikan Kitab

al-Farq berjaya diterjemahkan secara lengkap ke dalam Bahasa Inggeris. Ada pun di dalam Melayu, Bahasa Malaysia atau Bahasa Indonesia, penulis belum menemukan terjemahan lengkap kecuali terjemahan Bab V kitab *al-Farq* oleh Ibrahim Abu Bakar yang diterbitkan oleh Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM) tahun 1982 dengan judul *Aqidah Ahli Sunnah Wal Jamaah Satu Pengenalan*.

Gagasan, idea atau buah fikiran yang menjadi saranan penulisan kitab *al-Farq* ialah permintaan bagi menghuraikan hadis-hadis *iftirāq al-ummah* (i.i. perpecahan umat) kepada 73 kelompok atau siapakah Ahli Sunah Waljamaah yang disifatkan sebagai kelompok yang selamat (*al-firqah al-nājiyyah*) dan perbezaan kelompok-kelompok umat sebagaimana penjelasan pengarang di dalam pendahuluan (Al-Baghdādī 2001: 7). Kandungan, struktur dan alokasi kitab ini ialah lima bahagian yang membentuk bab-bab di dalam kitab *al-Farq* iaitu bahagian pertama membicarakan riwayat hadis-hadis *iftirāq al-ummah*. Bahagian kedua membicarakan kronologi perpecahan umat semenjak kefawatan Rasulullah SAW sehingga membentuk 73 kelompok umat. Bahagian ketiga mengandungi lapan fasal atau subtopik membicarakan 72 kelompok umat Islam dengan penjelasan sejarah, tokoh dan bidaah-bidaah yang diwujudkan. Bahagian empat membicarakan kelompok-kelompok yang terkeluar daripada Islam dengan penjelasan sebab-sebab terkeluarnya melalui perbincangan 17 fasal. Bahagian kelima membicarakan siapakah *al-firqah al-nājiyyah* atau Ahli Sunah Waljamaah dan sebab-sebab selamat golongan ini melalui perbincangan tujuh fasal. Kandungan kitab *al-Farq bayn al-Firqah* adalah sepertimana jadual I.

Jadual I Kandungan, struktur dan alokasi kitab *al-Farq bayn al-Firqah* karya Abū Mansūr al-Baghdādī

Kandungan Kitab <i>al-Farq bayn al-Firqah</i> (2001)	
Bab I	Penjelasan hadis <i>ma'thūr</i> berkaitan perpecahan umat kepada 73 kelompok.
Bab II	Penjelasan kelompok umat dan kelompok yang tidak digolongkan sebagai umat.
2.1	Fasal I: Penjelasan makna komprehensif yang menghimpunkan pelbagai kelompok di bawah nama <i>millah</i> (agama) Islam.
2.2	Fasal II: Penjelasan kaifiat perselisihan dan penghasilan bilangan 73 kelompok umat.
Bab III	Penjelasan kejelikan setiap kelompok daripada kelompok-kelompok sesat.
3.1	Fasal I: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-Rafd</i> .
3.2	Fasal II: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-Khawārij</i> .
3.3	Fasal III: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-I'tizāl wa al-Qadar</i> .
3.4	Fasal IV: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-Murji'ah</i> .
3.5	Fasal V: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-Najjāriyyah</i> .
3.6	Fasal VI: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-Darāriyyah</i> , <i>al-Bakriyyah</i> dan <i>al-Jahmiyyah</i> .
3.7	Fasal VII: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-Karāmiyyah</i> .
3.8	Fasal VIII: Penjelasan makalah-makalah kelompok <i>al-Mushabbihah</i> .

Bab IV	Penjelasan kelompok-kelompok yang nisbah kepada Islam dan bukan daripada Islam.
4.1	Fasal I: Kelompok <i>al-Saba'iyah</i> dan penjelasan terkeluarnya daripada agama Islam.
4.2	Fasal II: Kelompok <i>al-Bayāniyyah</i> dari puak pelampau dan penjelasan terkeluarnya daripada Islam.
4.3	Fasal III: Kelompok <i>al-Mughāriyyah</i> dari puak pelampau dan penjelasan terkeluarnya daripada kelompok Islam.
4.4	Fasal IV: Kelompok <i>al-Harbiyyah</i> dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok umat.
4.5	Fasal V: Kelompok <i>al-Manṣūriyyah</i> dan penjelasan terkeluarnya daripada kelompok Islam.
4.6	Fasal VI: Kelompok <i>al-Janāhiyyah</i> dari puak pelampau dan penjelasan terkeluarnya daripada Islam.
4.7	Fasal VII: Kelompok <i>al-Khaṭṭābiyyah</i> pengikut Abū al-Khaṭṭāb al-'Asadī.
4.8	Fasal VIII: Kelompok <i>al-Ghurābiyyah</i> , <i>al-Mufawwiḍah</i> dan <i>al-Dhambiyah</i> dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok umat.
4.9	Fasal IX: Kelompok <i>al-Shar'iyah</i> dan <i>al-Namiriyyah</i> daripada <i>al-Rāfiḍah</i> .
4.10	Fasal X: Kelompok <i>al-Hulūliyyah</i> dan penjelasan terkeluarnya daripada kelompok Islam.
4.11	Fasal XI: Penganut <i>al-Ibāḥah</i> daripada <i>al-Kharmiyyah</i> dan penjelasan terkeluarnya daripada kelompok umat.
4.12	Fasal XII: Penganut <i>al-Tanāsukh</i> dari puak sesat dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok umat.
4.13	Fasal XIII: Penjelasan kesesatan-kesesatan kelompok <i>al-Khātibiyyah</i> dari <i>al-Qadariyyah</i> dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok umat.
4.14	Fasal XIV: Kelompok <i>al-Himāriyyah</i> dari <i>al-Qadariyyah</i> dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok umat.
4.15	Fasal XV: Kelompok <i>al-Yazīdiyyah</i> dari <i>al-Khawārij</i> dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok umat.
4.16	Fasal XVI: Kelompok <i>al-Maymūniyyah</i> dari <i>al-Khawārij</i> dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok Islam.
4.17	Fasal XVII: Kelompok <i>al-Bāṭiniyyah</i> dari <i>al-Khawārij</i> dan penjelasan terkeluarnya mereka daripada kelompok Islam.
Bab V	Penjelasan kelompok selamat, pengesahan keselamatannya dan huraian keelokan agama Islam.
5.1	Fasal I: Penjelasan kelompok-kelompok Ahli Sunah Waljamaah.
5.2	Fasal II: Penjelasan berkaitan pengesahan selamat Ahli Sunah Waljamaah.
5.3	Fasal III: Penjelasan usul-usul yang disepakati oleh Ahli Sunah Waljamaah.
5.4	Fasal IV: Ungkapan kami terhadap salaf yang salih daripada umat.
5.5	Fasal V: Penjelasan pemeliharaan Allah SWT terhadap Ahli Sunah Waljamaah.
5.6	Fasal VI: Penjelasan kelebihan-kelebihan Ahli Sunah Waljamaah.
5.7	Fasal VII: Penjelasan kesan-kesan Ahli Sunah Waljamaah di dalam urusan agama serta dunia dan pernyataan kemegahan mereka pada keduanya.

Al-Baghdādī (2001: 9-13) di dalam **Bab I** mendatangkan tiga buah lafaz hadis *iftirāq al-ummah* yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah RA, 'Abd Allah bin 'Amr RA dan Anas RA. Lafaz hadis pertama riwayat Wahb bin Baqīyyah daripada 'Abd Allāh daripada Muḥammad bin 'Amr daripada Abī Salamah daripada Abū Hurayrah RA bahawa Rasulullah SAW bersabda:

افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً
وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً.

Bermaksud: Telah berpecah Yahudi kepada tujuh puluh satu kelompok, dan telah berpecah Nasrani kepada tujuh puluh dua kelompok dan akan berpecah umatku kepada tujuh puluh tiga kelompok.

Lafaz hadis kedua riwayat Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin ‘Alī bin Ziyād al-Shimadhī al-Mu‘addal al-Thiqah daripada Aḥmad bin al-Ḥassan bin ‘Abd al-Jabbār daripada al-Haytham bin ‘Iyāsh daripada ‘Abd al-Raḥman bin Ziyād bin ‘An‘am daripada ‘Abd Allāh bin Yazīd daripada ‘Abd Allah bin ‘Amr RA bahawa Rasulullah SAW bersabda:

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً
وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً تَزِيدُ عَلَيْهِمْ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً قَالُوا يَا
رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْمِلَّةُ الَّتِي تَتَعَلَّبُ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي.

Bermaksud: Akan datang berlaku ke atas umatku apa yang telah terjadi terhadap Bani Israel, telah berpecah Bani Israel tujuh puluh dua kelompok, dan akan berpecah umatku akan menjadi tujuh puluh tiga kelompok iaitu bertambah ke atas satu kelompok, kesemuanya di Neraka kecuali satu kelompok. Sahabat bertanya: Wahai Rasulullah siapakah satu kelompok yang akan selamat? Nabi SAW bersabda: kelompok yang menuruti aku dan para sahabatku.

Lafaz hadis ketiga riwayat al-Qāḍī Abū ‘Abd Allāh bin ‘Umar al-Mālikī daripada bapaku daripada bapanya daripada al-Walīd bin Muslim daripada al-Awzā‘ī daripada Qatādah daripada Anas RA bahawa Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتِ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ
فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ.

Bermaksud: Sesungguhnya telah berpecah Bani Israel kepada tujuh puluh dua kelompok dan umatku akan berpecah kepada tujuh puluh dua kelompok di mana kesemuanya akan ke neraka kecuali *al-Jamaah* (i.i. kelompok dan majoriti umat).

Hadis pertama daripada Abū Hurayrah RA di atas ada diriwayatkan oleh Abū Dā‘ud (1999: 650, hadis no. 4596) dengan sedikit perbezaan pada lafaznya. Begitu juga dengan hadis kedua daripada ‘Abd Allah bin ‘Amr RA diriwayatkan oleh al-Tarmizī (2005: 759, hadis no. 2650) dan al-Hākim (1408, 1: 218, hadis no. 444) dengan sedikit perbezaan pada lafaznya. Hadis ketiga

diriwayatkan dengan lafaz yang sama oleh Ibn Majah (1999: 574, hadis no. 3993). Menurut al-Baghdādī (2001: 13), hadis-hadis *iftirāq al-ummah* diriwayatkan dengan sanad-sanad yang banyak oleh para sahabat seperti Anas bin Malik RA, Abū Hurayrah RA, Abū al-Dardā' RA, Jābir RA, Abū Sa'īd al-Khudrī RA, Ubay bin Ka'ab RA, 'Abd Allah bin 'Amr bin al-'Āṣ RA, Abū Umāmah RA, Wāthilah al-Asqa' dan selainnya. Selain itu, terdapat riwayat celaan Rasulullah SAW terhadap *al-Qadariyyah* sebagai Majusi umat ini, celaan *al-Murji'ah* bersama-sama *al-Qadariyyah* dan celaan *al-Khawārij* sebagai golongan yang terkeluar dari kebenaran (*al-māriqīn*). Begitu juga riwayat celaan tokoh-tokoh sahabat terhadap *al-Qadariyyah*, *al-Murji'ah* dan *al-Khawārij*.

Jelas al-Baghdādī (2001: 14-15), apa yang dikehendaki oleh Rasulullah SAW daripada kelompok-kelompok mazmumah (i.i. tercela, terkeji, terhina) bukanlah kelompok-kelompok fuqaha yang berbeza pandangan kerana mereka tidak mengkafirkan atau menyesatkan dalam persoalan furuk halal dan haram. Akan tetapi mereka ialah kelompok-kelompok sesat yang menurut hawa nafsu (*aṣhāb al-ahwā' al-dālah*) dan menyalahi *al-firqah al-nājiyyah* dalam persoalan keadilan, tauhid, janji baik dan janji buruk, qadar dan kemampuan, takdir baik dan buruk, hidayah dan kesesatan, rukyah dan tanggapan (*idrāk*), bab sifat-sifat dan nama-nama Allah SWT, bab pembaikan dan pemusnahan, bab-bab kenabian dan syarat-syaratnya serta bab-bab lain yang disepakati bersama oleh Ahli Sunah Waljamaah dari dua kelompok iaitu *al-Ra'y* (dominan dengan metode rasional) dan *al-Ḥadīth* (dominan dengan metode tekstual). Sesungguhnya, kelompok-kelompok yang berbeza pandangan dalam perkara-perkara di atas saling mengkafirkan antara satu sama lain.

Dalam **Bab II**, fasal pertama, al-Baghdādī membincangkan siapakah yang dimaksudkan dengan penganut agama Islam. Menurut al-Baghdādī (2001: 18), umat Islam ialah mereka yang memperakui baharu alam, mengesakan Pencipta, iktikad qidam-Nya, sifat-sifat-Nya, keadilan-Nya dan kebijaksanaan-Nya, menafikan perumpaan (*al-tashbīh*) ke atas-Nya, memperakui kenabian dan kerasulan Muhammad SAW kepada sekalian alam, kelangsungan (*ta'bīd*) syariat-Nya, segala yang dibawa-Nya adalah hak, al-Quran sebagai sumber perundangan syariah, Kaabah merupakan arah kiblat yang wajib dihadap ketika solat dan setiap yang memperakui semuanya tanpa dicemari bidaah yang membawa kepada kekufuran maka dia adalah seorang sunni muwahid (i.i. ahli sunah yang mengesakan Allah SWT).

Kelompok-kelompok dicemari bidaah seperti *al-Bāṭiniyyah*, *al-Bayāniyyah*, *al-Mughīriyyah* dan *al-Khaṭṭābiyyah* yang beriktikad ketuhanan imam-imam atau ketuhanan

sebahagian imam, atau menganut panteisme (*immanentism; madhāhib al-ḥulūl*) atau inkarnasi (*al-tanāsukh*), atau fahaman al-Maymūniyyah dari al-Khawārij yang mengharuskan nikah anak perempuan kepada anak lelaki dan anak perempuan kepada anak perempuan (i.i. cucu), atau fahaman al-Yazidiyyah dari al-Ibādiyyah yang mendakwa syariat Islam dimansuhkan di akhir zaman, mengharuskan perkara yang diharamkan al-Quran dan mengharamkan apa yang diharuskan al-Quran maka perkara demikian bukan dari kalangan umat Islam. Ada pun kelompok-kelompok dicemari bidaah seumpama bidaah *al-Mu'tazilah, al-Khawārij, al-Rāfiḍah al-Imāmiyyah, al-Zaydiyyah, al-Najjāriyyah, al-Jahmiyyah, al-Darāriyyah* dan *al-Mujassimah*. Mereka adalah di kalangan umat Islam pada sebahagian hukum hakam yang mana diharuskan pengkebumian di perkuburan Islam, tidak dihalangan daripada menerima *al-fay'* dan ghanimah (i.i. harta rampasan perang) sekiranya berperang sesama kaum Muslimin serta tidak ditegah untuk bersolat di masjid. Namun, mereka tidak dihukumkan umat pada hukum-hakam yang lain iaitu tidak harus solat ke atasnya dan dibelakangnya, tidak halal sembelihannya, tidak dinikahkan kepadanya wanita sunni dan tidak harus seorang sunni menikahi wanita di kalangan mereka (al-Baghdādī 2001: 18-19).

Fasal kedua, **Bab II** membincangkan kronologi isu-isu perpecahan umat bermula: [1] kewafatan Rasulullah SAW; [2] pemakaman; [3] kepemimpinan atau imam; [4] peninggalan (*fadak*) Rasulullah SAW; [5] kelompok ingkar kewajipan zakat; [6] peperangan terhadap Ṭulayḥah bin Khuwaylid al-Asadī; [7] peperangan Musaylamah al-Kadhdhāb, Sajāh dan al-Aswad; [8] peperangan kelompok murtad; [9] peperangan terhadap Rom dan Ajam (i.i. bukan bangsa Arab); [10] isu berkaitan Sayidina Uthmān RA; [11] isu berkaitan Sayidina 'Alī RA dan isu-isu *al-Qadariyyah, al-Khawārij, al-Mu'tazilah, al-Rawāfiḍ, al-Bakriyyah, al-Darāriyyah, al-Jahmiyyah* dan lain-lain yang akhirnya membentuk 73 kelompok umat. Al-Baghdādī menghitungnya 20 kelompok *al-Rawāfiḍ, 20 al-Khawārij, 20 al-Qadariyyah, 5 al-Murji'ah, 3 al-Najjāriyyah, 1 al-Bakriyyah, 1 al-Darāriyyah, 1 al-Jahmiyyah* dan 1 *al-Karāmiyyah*. Kelompok ke-73 ialah Ahli Sunah Waljamaah iaitu kelompok aliran *al-Ra'y* (rasional) dan *al-Ḥadīth* (tekstual); bukan yang mempermainkan hadis; fuqaha kedua alirannya, penghafal al-Qurannya, perawi hadisnya, para mutakalim ahli hadisnya, kesemuanya sepakat ke atas keesaan Pencipta, sifat-sifat-Nya, keadilan-Nya, hikmah-Nya, nama-nama serta sifat-sifatnya, bab-bab kenabian, kepimpinan, hukum hudud dan sekalian perkara usuluddin. Mereka berbeza pandangan halal dan haram dalam persoalan furuk hukum-hakam tanpa menyesatkan dan memfasiqkan. Inilah *al-firqah al-nājiyyah*.

Bab III kitab *al-Farq* memperincikan 72 kelompok umat Islam atau *al-Firqah al-Islāmiyyah* yang dikategorikan kepada sembilan sepertimana jadual II.

Jadual II Perincian 72 kelompok umat Islam menurut al-Baghdādī

72 kelompok umat Islam atau <i>al-Firqah al-Islāmiyyah</i> menurut al-Baghdādī			
[i] Al-Rawāfiq (20) <i>Al-Zaydiyyah (3)</i> 1-Al-Jārūdiyyah 2-Al-Sulaymaniyyah 3-Al-Butriyyah <i>Al-Kaysāniyyah (2)</i> 4-Al-Kaysāniyyah I 5-Al-Kaysāniyyah II <i>Al-Imāmiyyah (15)</i> 6-Al-Muḥammadiyyah 7-Al-Bāqiriyyah 8-Al-Nāwūsiyyah 9-Al-Shumayṭiyyah 10-Al-‘Ammāriyyah 11-Al-Ismā‘īliyyah 12-Al-Mubārakiyyah 13-Al-Mūsawiyyah 14-Al-Qaṭ‘iyyah 15-Al-Ithnā ‘Ashriyyah 16-Al-Hishāmiyyah 17-Al-Zarāriyyah 18-Al-Yūnusiyah 19-Al-Shayṭāniyyah 20-Al-Kāmiliyyah	[ii] Al-Khawārij (20) 1-Al-Maḥmakamah I 2-Al-Azāriqah 3-Al-Najdāt 4-Al-Ṣufriyyah 5-Al-‘Ajāridah 6-Al-Khāzimiyyah 7-Al-Sha‘biyyah 8-Al-Ma‘lūmiyyah 9-Al-Majhūliyyah 10-Al-Ma‘badiyyah 11-Al-Rashīdiyyah 12-Al-Makramiyyah 13-Al-Ḥamziyyah 14-Al-Ibrāhīmiyyah 15-Al-Wāqifah 16-Al-Ibādiyyah 17-Ḥafsiyyah 18-Ḥārithiyyah 19-Yazīdiyyah 20-Aṣṣhab Ṭā‘ah	[iii] Al-Qadariyyah (20) 1-Al-Wāṣiliyyah 2-Al-‘Amrawiyyah 3-Al-Huzayliyyah 4-Al-Nazzāmiyyah 5-Al-Aswāriyyah 6-Al-‘Amarīyyah 7-Al-Iskāfiyyah 8-Al-Ja‘fariyyah 9-Al-Bishriyyah 10-Al-Mirdāriyyah 11-Al-Hishāmiyyah 12-Al-Thumāmiyyah 13-Al-Jāḥiẓiyyah 14-Al-Khayyāṭiyyah 15-Aṣṣḥād Ṣāliḥ Qubbah 16-Al-Marīsiyyah 17-Al-Shahāmiyyah 18-Al-Ka‘biyyah 19-Al-Jubbā‘iyyah 20-Al-Bahshamiyyah	[iv] Al-Murji‘ah (5) 1-Yūnusiyah 2-Ghassāniyyah 3-Thawbāniyyah 4-Tawmaniyyah 5-Marīsiyyah
[v] Al-Najjāriyyah (3) 1-Barghūthiyyah 2-Za‘farāniyyah 3-Mustadrikah	[vi] Al-Bakriyyah (1)	[vii] Al-Ḍarāriyyah (1)	[viii] Al-Jahmiyyah (1)
[ix] Al-Karāmiyyah (1)			

Bab IV kitab *al-Farq* memperincikan kelompok yang dinisbahkan kepada Islam sedangkan hakikatnya mereka terkeluar daripadanya kerana kepercayaan-kepercayaan seperti mempertuhankan imam-imam, menafikan kenabian dan kelangsungan syariat Rasulullah SAW, menganut panteisme, *al-ḥulūl* atau *al-ittihād* (asimilasi), inkarnasi (*al-tanāsukh*), menghalalkan yang haram atau sebaliknya, mengharuskan nikah anak perempuan kepada anak lelaki atau anak perempuan kepada anak perempuan dan sebagainya. Al-Baghdādī menyenaraikan 21 kelompok yang terkeluar Islam iaitu: [1] *Saba’iyyah*; [2] *Bayāniyyah*; [3] *Harbiyyah*; [4] *Mughūriyyah*; [5] *Mansūriyyah*; [6] *Janāhiyyah*; [7] *Khaṭṭābiyyah*; [8] *Ghurābiyyah*; [9] *Mufawwidah*; [10]

Hulūliyyah; [11] *Aṣḥāb al-Tanāsukh*; [12] *Khābiṭiyyah*; [13] *Himāriyyah*; [14] *Muqanna‘iyyah*; [15] *Razāmiyyah*; [16] *Yazīdiyyah*; [17] *Maymūniyyah*; [18] *Bāṭiniyyah*; [19] *Hallājiyyah*; [20] *‘Adhāfariyyah*; [21] *Aṣḥāb Ibāḥah*.

AHLI SUNAH WALJAMAAH MENURUT ABŪ MANṢŪR AL-BAGHDĀDĪ

Al-Baghdādī di dalam **Bab V** mengkhususkan perbincangan siapakah *al-firqah al-nājiyyah* atau Ahli Sunah Waljamaah, kelompok-kelompoknya, mengapakah kelompok ini dijelaskan selamat dan apakah usul-usul yang disepakatinya. Menurutnya, Ahli Sunah Waljamaah ialah lapan kelompok iaitu: [1] ulama kalam yang bebas dari fahaman *tashbīh* (menyerupakan sifat Allah dengan makhluk), bebas daripada fahaman *ta‘tīl* (menafikan sifat-sifat Allah SWT) dan bebas daripada bidaah *al-Rāfiḍah*, *al-Khawārij*, *al-Jahmiyyah*, *al-Najāriyyah* serta sekalian pengikut hawa nafsu yang sesat; [2] para imam fiqah sama ada dari aliran *al-Ra‘y* (rasional) dan *al-Ḥadīth* (tekstual) yang beriktikad dalam perkara usuluddin sebagaimana mazhab-mazhab *al-ṣifātiyyah* dan pada sifat-sifatnya yang azali. Termasuk dalam kelompok ini ialah murid-murid kepada Mālik, al-Shāfi‘ī, al-Awzā‘ī, al-Thawrī, Abū Ḥanīfah, Ibn Abū Laylā (m.148H), sahabat-sahabat Abū Thawr (m.240H), sahabat-sahabat Aḥmad bin Ḥanbal (m.241H), ahli al-Zāhir dan seluruh fuqaha yang beriktikad dalam akliah berdasarkan prinsip-prinsip *al-ṣifātiyyah*; [3] ulama yang menguasai ilmu-ilmu berkaitan periwayatan hadis dan sunah yang disampaikan oleh Rasulullah SAW di mana mereka berupaya membezakan antara sahih dan cacat, mengetahui sebab-sebab *al-jarḥ* dan *al-ta‘dīl* (kecacatan dan keadilan perawi); [4] ulama yang menguasai Sastera Arab, Nahu dan Saraf seperti al-Khalīl (m.175H), Abū ‘Amr bin al-‘Alā’ (m.145H), Sībawayh (m.180H), al-Farrā’ (m.207H), al-Akhfash (m.215H), al-Aṣma‘ī, al-Māzinī (m.236H), Abū ‘Ubayd (m.224H) dan seluruh imam-imam Nahu dari Kufah dan Basrah; [5] ulama yang menguasai ilmu qiraat al-Quran dan jenis-jenis tafsiran al-Quran, takwilannya berdasarkan mazhab-mazhab Ahli Sunah tanpa berpegang dengan takwilan pengikut hawa nafsu yang sesat; [6] para sufi zuhud yang menyediakan diri mereka dengan sebaik-baik persiapan untuk hari akhirat. Agama mereka ialah tauhid, menafikan *tashbīh*, mazhab mereka *tafwīḍ*, tawakal kepada-Nya, penyerahan kepada kehendak-Nya, qanaah dengan apa yang direzekikan dan jauh dari sikap berbantah-bantah; [7] kelompok yang berada di perbatasan kaum Muslimin dalam berhadapan kaum kafir, berjihad melawan musuh-musuh Islam dan mengawal tanahair umat Islam; [8] kaum kebanyakan umat yang berada

di negara-negara yang menzahirkan syiar-syiar Ahli Sunah Waljamaah. Kesemua lapan kelompok di atas jauh daripada bidaah kelompok pengikut hawa nafsu yang sesat. Al-Baghdādī mengomentari jawapan Rasulullah SAW apabila ditanya siapakah *al-firqah al-nājiyyah* iaitu ‘kelompok yang menuruti aku dan para sahabatku’ bahawa tiada kelompok yang muafakat dengan para sahabat kecuali Ahli Sunah Waljamaah yang terdiri daripada fuqaha umat dan ahli kalam dengan prinsip *al-ṣifātiyyah*.

Al-Qadariyyah tidak muafakat dengan para sahabat apabila pemimpin mereka iaitu al-Nazzām mencerca kebanyakan para sahabat seperti menggugurkan sifat adil Ibn Mas‘ūd RA, mencerca fatwa ‘Umar RA dan ‘Alī RA, mentohmah Abu Hurayrah RA sebagai pendusta dan sebagainya. Pemimpin *Al-Qadariyyah* seterusnya Wāsil bin ‘Atā’ juga meragui keadilan . ‘Alī RA dan kedua anaknya, Ibn ‘Abbās RA, Ṭalḥah RA, al-Zubayr RA, ‘Ā’ishah RA dan setiap yang menyertai peperangan *al-Jamal*. ‘Amr bin ‘Ubayd pemimpin *Al-Qadariyyah* selanjutnya menghukum fasiq setiap kelompok yang menyertai peperangan *al-Jamal*. Justeru, bagaimana kelompok yang memfasiqkan para sahabat bahkan menghukum mereka sebagai ahli neraka boleh dianggap sebagai yang muafakat dengan sahabat? Al-Khawārij mengkafirkan ‘Alī RA, kedua anaknya, Ibn ‘Abbās RA, Abū Ayyūb al-Anṣārī RA, ‘Uthmān RA, Ṭalḥah RA, al-Zubayr RA, ‘Ā’ishah RA dan lain-lain. Justeru, bagaimana mungkin digolongkan mereka sebagai kelompok yang muafakat dengan sahabat? *Al-Saba’iyyah*, *al-Bayāniyyah*, *al-Mughīriyyah*, *Mansūriyyah*, *al-Janāhiyyah*, *al-Khaṭṭābiyyah* dan sekalian *al-Hulūliyyah* telah dinyatakan terkeluarnya mereka daripada Islam bahkan digolongkan sebagai penyembah berhala. Justeru, jelas mereka bukan yang menurut para sahabat. Begitu juga dengan kelompok-kelompok lain seperti *al-Rāfiḍah*, *al-Khawārij*, *al-Jahmiyyah* dan *al-Najāriyyah* yang tidak dapat digolongkan sebagai kelompok yang muafakat dengan sahabat.

Antara fakta-fakta penting lain yang dikemukakan al-Baghdādī dalam **Bab V**, fasal ketiga ialah 15 usul yang disepakati oleh Ahli Sunah Waljamaah iaitu: [1] mensabitkan hakikat dan ilmu secara khusus dan umum; [2] pengetahuan kebaharuan alam dalam setiap bahagiannya yang terdiri daripada sifat-sifat (*al-a‘raḍ*; i.i sifat zat) dan jisim-jisim (zat kewujudan); [3] pengetahuan sifat-sifat-Nya yang azali; [4] Pencipta alam dan sifat-sifat zat-Nya; [5] pengetahuan nama-nama dan sifat-sifat-Nya; [6] pengetahuan keadilan-Nya dan hikmah-Nya; [7] pengetahuan para rasul dan nabi-Nya; [8] pengetahuan mukjizat para nabi dan keramat para wali; [9] pengetahuan apa yang disepakati umat daripada rukun-rukun syariat Islam; [10] pengetahuan perintah, larangan dan

taklif; [11] pengetahuan binasa para hamba dan hukum hakam berkaitan di akhirat; [12] khilafah, imamat dan syarat-syarat kepimpinan; [13] keseluruhan hukum-hakam Iman dan Islam; [14] pengetahuan hukum hakam para wali dan kedudukan para imam yang bertakwa; [15] pengetahuan hukum hakam berkaitan para musuh di kalangan kaum kafir dan kelompok sesat. Kesemua 15 perkara di atas merangkumi segala aspek kehidupan iaitu Allah, manusia dan alam atau aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi. Ahli Sunah Waljamaah bukan sahaja memiliki struktur pemikiran komprehensif bahkan mereka adalah tokoh-tokoh yang mendominasi segala bidang kehidupan dan cabang ilmu pengetahuan.

KESIMPULAN

Ahli Sunah Waljamaah adalah kelompok yang selamat atau *al-firqah al-nājiyyah*. Ciri-cirinya telah didokumentasikan al-Baghdādī dalam *al-Farq bayn al-Firqah*. Walaupun teks hadis berkaitan perpecahan umat diriwayatkan bahawa 72 ke neraka kecuali satu yang selamat. Namun, tokoh ulama Ahli Sunah Waljamaah umumnya atau al-Baghdādī khususnya tidak mengkafirkan kaum muslimin kecuali dengan asas-asas yang jelas. Mereka dihukumkan kafir sekiranya mengkafirkan para sahabat atau mempunyai anutan yang melampaui batas-batas syarak. Kesemua 72 berkaitan masih lagi dikategorikan sebagai umat Islam atau ahli kiblat. Inilah pemikiran *wasāṭiyyah* atau kesederhanaan yang terbukti sejak zaman berzaman melalui pemikiran al-Ashā'irah semenjak dari pelopornya al-Imām Abū al-Ḥassan al-Ash'arī.

Pemikiran Ahli Sunah Waljamaah merangkumi aspek akidah, fiqah dan tasawuf. Iaitu aspek mental, fizikal dan spiritual, atau aspek kepercayaan, pengamalan dan kerohanian, atau sudut akal, badan dan hati. Dalam pemikiran akidah, al-Ashā'irah dan al-Māturīdiyyah adalah dua mazhab muktabar akidah Ahli Sunah Waljamaah. Dalam pemikiran fiqah, empat mazhab muktabar fiqah Ahli Sunah Waljamaah iaitu mazhab Hanafi, Maliki Syafii, dan Hambali. Dalam pemikiran tasawuf, al-Junayd dan Ibn Arabi adalah dua tokoh yang menggambarkan aliran dan metode di dalamnya. Kesemuanya kembali kepada aliran dua aliran induk pemikiran Ahli Sunah Waljamaah iaitu *Madrasah al-Ra'y* (i.i. aliran rasional) dan *Madrasah al-Ḥadīth* (aliran hadis) (Al-Baghdādī 2001: 276-279).

Ahli Sunah Waljamaah memiliki syiar yang mana mereka mewajibkan doa terhadap umat terdahulu di kalangan umat Islam sebagaimana perintah Allah SWT, *al-Ḥashr* 53: 10:

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ.

Bermaksud: Dan orang-orang (Islam) yang datang kemudian daripada mereka (berdoa dengan) berkata: Wahai Tuhan Kami! Ampunkanlah dosa kami dan dosa saudara-saudara kami yang mendahului kami dalam iman dan janganlah Engkau jadikan dalam hati perasaan hasad dengki dan dendam terhadap orang-orang yang beriman. Wahai Tuhan kami! Sesungguhnya Engkau Amat Melimpah belas kasihan dan rahmat-Mu.

Akhirnya, “*Aku hanya bertujuan hendak memperbaiki sedaya upayaku dan tiadalah aku akan beroleh taufik untuk menjayakannya melainkan dengan pertolongan Allah. Kepada Allah jualah aku berserah diri dan kepada-Nyalah aku kembali.*” (Hūd 11: 88).

RUJUKAN

- Abū Dā'ūd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīdal-Rab'ī al-Qazwīnī. 1420H/1999M. *Sunan Ibn Mājah*. Al-Riyād: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Baghdādi, Abu-Manṣūr 'Abd-al-Kāhir ibn Ṭāhir. 1966. *Moslem Schisms and Sects*. Terj. Seelye, Kate Chambers. New York: Ams Press Ins.
- Al-Baghdādi, Abu-Manṣūr 'Abd-al-Kāhir ibn Ṭāhir. 1978. *Moslem Schisms and Sects Part II*. Terj. Halkin, Abraham S. Philadelphia: Porcupine Press Inc.
- Al-Baghdadi, Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad. 1982. *Aqidah Ahli Sunnah Wal Jamaah Satu Pengenalan*. Terj. Ibrahim Abu Bakar. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM).
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad. 1421H/2001M. *Al-Farq bayn al-Firaq*. Ibrāhim Ramaḍān (pnyt.). Bayrūt: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān. 1417H/1996M. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Shu'ayb al-Arna'ūṭ & Muḥammad Na'im al-Arqasūsī (pnyt.). Jil. 17. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah.
- Al-Hākīm, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Naysābūrī. 1408H. Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn. 'Atā, Muṣṭafā 'Abd al-Qādir. Jil. 1. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Isfarāyīnī, Abū al-Muzaffar Shāhfūr bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Shāfi'ī. 2010M. *Al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyyah 'an al-Firaq al-Hālikīn*. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (pnyt.). Al-Qāhirah: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth.
- Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. 2010M. Iftirāq al-ummah 'ala firaq. Dlm. Al-Isfarāyīnī, Abū al-Muzaffar. *Al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyyah 'an al-Firaq al-Hālikīn*, hlm. 3-11. Al-Qāhirah: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth.

- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusayn. 1401H/1981M. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*. Jil. 1. Bayrūt: Dār al-Fikr li al-Tabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusayn. 2004. *Al-Riyāḍ al-Mūniqah fī Arā‘ Ahl al-‘Ilm*. As‘ad Jum‘ah (pnyt.). Al-Qayrawān: Kulliyah al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Insāniyyah & Markaz al-Nashr al-Jāmi‘ī.
- Al-Şafadī, Şalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aybik. 2000M/1420H. *Al-Wāfī bi al-Wafayāt*. Aḥmad al-Arna‘ūt & Tazkī Muftafā (pnyt.). Jil. 19. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Shahrastānī, Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm. 1413H/1992M. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Aḥmad Fahmī Muḥammad (pnyt.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn Abū Naşr ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī. t.th. Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā. Maḥmūd Muḥammad al-Taṇāḥī & ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥuluw (pnyt.). Jil. 5. t.tp.: Fayşal ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī & Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr. 1415H/1994M. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur‘ān*. Bashshār ‘Awaḍ Ma‘rūf & ‘Işām Fāris al-Ḥaristānī (pnyt.). Bayrūt: Mu‘assasah al-Risālah.
- Al-Tarmidhī, Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā. 1426H/2005M. *Sunan al-Tarmidhī*. Al-Aṭṭār, Şidqī Jamīl (pnys.). Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn ‘Asākir, Abū al-Qāsim ‘Alī bin al-Ḥassan bin Hibbah Allāh al-Dimashqī. 1435H/2014M. *Tabayīn Kazb al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥassan al-Ash‘arī*. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (pnyt.). Al-Qāhirah: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth.
- Ibn Kathīr, Al-Ḥāfiz ‘Imād al-Dīn Abī al-Fidā’ Ismā‘il bin ‘Umar al-Qurashī al-Dimashqī. 1420H/2000M. *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Khallikān, Abū al-‘Abbas Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Abū Bakr. 1978M/1398H. *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ al-Zamān*. Iḥsān ‘Abbās (pnyt.). Jil. 3. Bayrūt: Dār Şādir.
- Ibn Mājah, Sulaymān bin al-Ash‘ath bin Ishāq al-Azdī al-Sajistānī. 1420H/1999M. *Sunan Abī Dā‘ūd*. Al-Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Ahli Sunnah Waljamaah dan Cabaran Pemikiran Semasa

Wan Fariza Alyati Wan Zakaria

PENDAHULUAN

Malaysia adalah sebuah Negara Islam yang berpegang kepada aliran dan amalan Ahli Sunnah Wal Jamaah sejak zaman kesultanan Melayu di Terengganu dan Melaka. Pegangan ini merujuk mazhab Imam Asy'ari dalam bab akidah, dalam bab Fiqh ia mengikut mazhab Syafi'e beserta tambahan-tambahan keputusan fatwa mengikut kaedah yang wajar dalam Ahli Sunnah, manakala dalam bab akhlak dan kerohanian, ia mengikut Imam al-Ghazali. Sistematika dalam pengetahuan dan panduan ilmu berdasarkan Manhaj Ahli Sunnah ini telah diikuti dengan baiknya oleh umat Islam di Malaysia, justeru ia mesti dipelihara dengan seutuhnya.

Ahli Sunnah Waljamaah Sebagai Teras

Ahli Sunnah Wal Jamaah ialah ajaran dan amalan yang berasal daripada Nabi S.A.W dan para sahabatnya sebagaimana yang ternyata daripada hadith yang menyebut umat Islam akan berpecah kepada 73 golongan, yang selamat hanya satu, iaitu mereka yang dipanggil sebagai jamaah yang selamat dan benar, yang berpegang kepada dasar hidup Nabi dan para sahabatnya ('Uthman el-Muhammady 2011).

Osman Bakar dalam *The Classification of Knowledge* menjelaskan bahawa dasar dan amalan ini kemudiannya berkembang di kalangan para ulama Ahli Sunnah dalam pelbagai disiplin ilmu, yang dihuraikan oleh tokoh-tokoh dalam bidang tafsir Quran, qiraat, hadith dan cabang-cabangnya, usul al-din, fiqh, usul al-fiqh, akhlak dan tasawwuf, termasuk falsafahnya, serta pelbagai cabang dan disiplin ilmu, antaranya sebagaimana yang dihuraikan dalam "al-Muqaddimah" oleh 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun ('Uthman el-Muhammady 2011).

Menurut 'Uthman el-Muhammady (2011) lagi, al-Baghdadi telah membahagikan Ahli Sunnah Waljamaah dalam kitabnya *al-Farqu Baina al-Firaq* kepada beberapa bahagian mengikut disiplin ilmu dalam epistemologi Ahli Sunnah Waljamaah seperti: Ilmu al-Kalam atau Usul al-Din, ilmu Tafsir Quran dan Qiraat, Ilmu Hadith dan cabang-cabangnya, Ilmu Fiqh dan ahli-ahlinya (termasuk usul al-fiqhnya), ilmu sastera dan nahu sarafnya, ilmu lughahnya, ilmu tasawwuf dan para ahlinya. Termasuk ke dalam golongan mereka itu orang awam yang mengikut panduan ulama

Ahli Sunnah Wal Jamaah dan juga mereka yang menjaga sempadan negeri-negeri Ahli Sunnah Waljamaah.

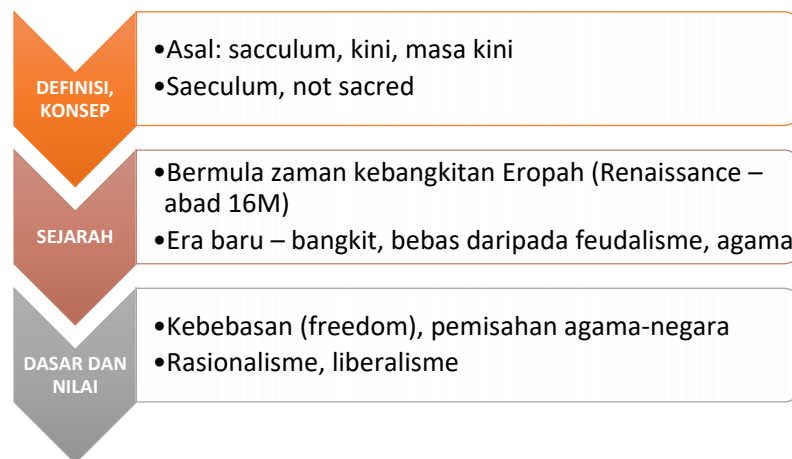
Ahli Sunnah Waljamaah Aliran Wasatiyyah

Sebagai aliran yang bersifat wasatiyyah, iaitu sederhana dan seimbang, fahaman, pegangan dan amalan Ahli Sunnah Wal Jamaah bermula dengan perkara dasar berteraskan teori ilmu, atau epistemologi bersumberkan falsafah ilmu yang terkandung dalam Al-Qur'an, Sunnah, dan ijma' ulama. Dalam hal ini, falsafah ilmu tersebut berpandukan kepada huraian para ulama Ahli Sunnah yang muktabar dalam bidang ini seperti Imam Abul Hasan al-Ash'ari, al-Maturidi, al-Baghdadi, al-Baqillani, al-Nasafi, dan sebagainya. Pemahaman ini mengikut landasan asal dan benar sebagaimana yang dibawa oleh Baginda Rasulullah SAW tanpa penyelewengan. Manhaj yang meraikan wahyu dan akal secara seimbang ini adalah sumber penting kepada sifat wasatiyyah yang merupakan nilai utama dalam Ahli Sunnah Waljamaah, berbanding aliran-aliran lain seperti Mu'tazilah, Qadariah, Jabariah, Khawarij, Batiniah, dan lain-lain aliran yang lama, mahupun aliran-aliran dalam bentuk baru seperti liberalisme, literalisme, feminisme dan sebagainya yang menggunakan istilah-istilah yang menarik tetapi jauh daripada sifat sederhana dan seimbang, bahkan membawa kekeliruan dan kemudharatan kepada masyarakat Islam.

Cabaran Pemikiran Semasa

Cabaran utama dalam konteks pemikiran semasa adalah modenisme dan pascamodenisme yang bertunjangkan sekularisme dan berlawanan dengan ciri-ciri pegangan Ahli Sunnah Wal Jamaah. Sekularisme sebagaimana yang dihuraikan oleh S.N. al-Attas dalam bukunya *Islam and Secularism* (1979) adalah tentang kekinian serta penafian terhadap metafizik. Sejak Eropah mengenal erti kebebasan di era Renaisans iaitu sekitar abad ke-16 Masihi, Barat menuhankan akal (rasionalisme tulen) dan membebaskan nilai daripada panduan agama. Agama menjadi hanya kepercayaan dan amalan individu yang tidak lagi mempunyai fungsinya dalam kehidupan awam (*public life*) melainkan dalam bentuk ritual seperti perayaan keagamaan dan tempat ibadat. Nilai-nilai yang terbit daripada dominasi akal adalah nilai-nilai hidup yang mengagungkan kebebasan (*freedom*) individu daripada segala sistem yang mengongkong manusia seperti feodalisme dan

agama. Liberalisme ini melahirkan gerakan-gerakan seperti *human rightism*, feminisme, dan juga pluralisme dalam masyarakat Barat pada abad ke-18 dan 19 masihi.



Rajah 1: Sekularisme

Al-Attas menghuraikan idea tentang komponen-komponen sekularisme daripada penulis buku *The Secular City*, Harvey Cox yang menyatakan bahawa terdapat tiga komponen sekularisme iaitu, *disenchantment of nature*, *desacralization of politics*, dan *deconsecration of values*. *Disenchantment of nature*, atau penyingkiran elemen-elemen ruhaniyah daripada alam tabi'i merupakan idea yang diambil daripada Max Weber, seorang ahli sosiologi Jerman. Al-Attas menyatakan bahawa: “...the freeing of nature from its religious overtones; and this involves the dispelling of animistic spirits and gods and magic from the natural world, separating it from God and distinguishing man from it, so that man may no longer regard nature as a divine entity, which thus allows him to act freely upon nature, to make use of it according to his needs and plans, and hence create historical change and ‘development’.

Pandangan Al-Attas ini menjelaskan komponen terpenting dalam sekularisasi dan inilah yang mencetuskan kucar-kacir dalam peradaban Barat dan agama Kristian. Perihal desakralisasi politik atau penyahsucian politik daripada nilai-nilai agama pula dijelaskan sebagai pemusnahan terhadap legitimasi sakral (agama) daripada kuasa politik dan autoriti, yang menjadi prasyarat kepada perubahan politik dan sosial. Persoalan “*change*” atau idea tentang perubahan dan

reformasi menjadi sangat fundamental dalam proses sekularisasi kerana wujudnya kebebasan dimanifestasikan oleh wujudnya perubahan dalam politik dan sosial. Mengenai *deconsecration of values*, Al-Attas menghuraikan bahawa: “...they mean the rendering transient and relative of all cultural creations and every value system which for them includes religion and worldviews having ultimate and final significance, so that in this way history, the future, is open to change, and man is free to create the change and immerse himself in the ‘evolutionary’ process.”

Ini bermakna kesemua nilai, dan metode menanggapi kebenaran termasuk agama dan pandangan alam menjadi relatif, dan harus tandus daripada unsur-unsur keagamaan dan spiritual. Kebebasan menjadi slogan yang menggerakkan perubahan, dan sejak Revolusi Perancis 1789, liberalisme menjadi anutan Barat. Liberalisme dapat diertikan sebagai fahaman kebebasan, iaitu fahaman yang menuntut adanya kebebasan individu, sebagai titik tolak dan sekaligus kayu ukur dalam interaksi sosial. Individu mempunyai kedudukan yang sangat fundamental, justeru kebebasan individu mesti dijamin dalam semua aspek kehidupannya termasuk kebebasan politik, kemerdekaan daripada kongkongan gereja/ agama dan kebebasan ekonomi yang menentang monopoli atau campur tangan pemerintah dalam ekonomi berasaskan hukum permintaan dan penawaran. Dalam konteks politik, liberalisme memperjuangkan pendidikan umum, kebebasan individu, kebebasan bersuara dan mengeluarkan pendapat, serta kebebasan beragama. Manifestasi liberalisme pada masa kini secara tepatnya ditonjolkan dalam gerakan *human rightism* atau hak asasi manusia termasuk dalam kebebasan memilih identiti gender.

Dalam konteks Malaysia, amalan agama Islam penduduk tempatan dianggap sebagai warisan tradisional dan dianggap sebagai konservatif. Liberalisme menitikberatkan nilai keterbukaan, justeru pengamalan beragama sedia ada yang meletakkan had sempadan antara penganut agama yang dibina secara tanpa sedar dianggap sebagai satu halangan kepada kesepaduan sosial yang ingin dibina menurut nilai-nilai demokratik dan hak asasi manusia (Modul Pemikiran Islam JAKIM 2015). Liberalisme mewujudkan dualisme (S.N. al-Attas, 1993) dalam beragama, iaitu antara Manusia dan Tuhan, Akal dan Wahyu, Sains dan Agama.

Dikotomi ini memerlukan manusia untuk memilih salah satu daripadanya dengan meninggalkan (*extreme*) atau mengurangkan (*moderate*) peranan selainnya. Humanisme menjadi teras demi mencapai kepentingan manusia (Abdul Halim Sani 2012) dan hukum-hukum agama yang difikir tidak rasional disemak semula oleh akal demi memenuhi kehendak nafsu mereka. Penghambaan dan pengabdian kepada Allah dipinggirkan kerana ia memperlihatkan penciptaan manusia yang hina, lemah, tidak berdaya dan tidak sempurna (Modul Pemikiran Islam JAKIM 2015). Pengamalan agama dianggap sebagai petunjuk kepada wujudnya autoriti agama yang menekan kebebasan manusia daripada menentukan sendiri pilihan kehidupan mereka kerana agama dalam sekularisme adalah urusan individu yang tidak boleh diceroboh. Syariat dianggap sebagai hasil tafsiran manusia yang boleh berubah-ubah kerana sesuai mengikut konteks di mana ia muncul.

Kewujudan pola berfikir yang ekstrem kepada kebebasan mutlak ini dalam masa yang sama menjadi paradoks kepada pola berfikir yang cenderung literalis mutlak yang juga menjadi cabaran dalam pemikiran semasa. Golongan literalis ini melihat setiap usaha untuk memahami dan menginterpretasikan wahyu dalam kerangka akal yang terpandu adalah sesuatu yang berbahaya, justeru pemahaman dan amalaan yang tidak diamalkan atau dijelaskan dalam sumber autoritatif wahyu dan hadith dianggap sebagai ciptaan (*bid'ah*) yang membawa kepada kesesatan, bahkan kekufuran. Ekstremisme jenis ini juga membawa kekeliruan dalam masyarakat Islam hari ini bahkan lebih buruk lagi perpecahan dan juga pertumpahan darah. Jika ekstremisme jenis liberalisme membawa kepada atheisme, golongan literalis pula boleh membawa kepada radikalisme dan terorisme yang menatijahkan konflik berdarah yang berpanjangan dalam masyarakat Islam seperti di Syria dan Iraq.

Golongan literalis kontemporari tidak memahami dua prinsip asas yang penting dalam tasawwur atau worldview Islam iaitu aspek *thabat* (tetap) dan *murunah* (fleksibel) terutama berkaitan hukum dan perundangan Islam. Menurut Tariq Ramadan (2009), aspek *thabat* merujuk kepada "hukum-hakam keseluruhan dan bahagian yang kekal tidak berubah disebabkan perubahan tempat atau masa antaranya termasuk prinsip-prinsip dan asas yang merangkumi akidah, ibadat,

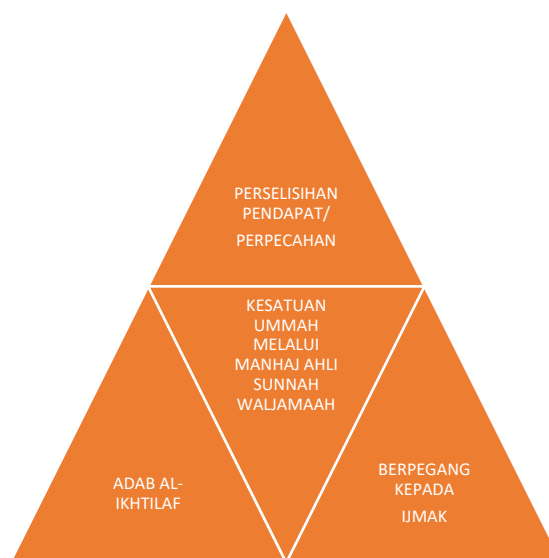
perkara-perkara *al-ghaib*, prinsip hukum hakam muamalat seperti pengharaman riba dan seumpamanya.” Manakala aspek *murunah* atau *al-mutaghayyir* pula merujuk kepada “hukum hakam *furu'* yang boleh berubah disebabkan perubahan masa dan tempat dan keadaan berdasarkan *maslahah al-syar'iyah* (kepentingan syarak).” Beliau menegaskan bahawa kegagalan dalam memahami kedua-dua prinsip yang penting ini menjadi punca utama kekakuan umat Islam berinteraksi dalam kepelbagaian konteks akibat daripada taqlid buta atau meletakkan batasan-batasan yang sempit dan tidak tepat dalam menangani kompleksiti permasalahan kontemporari.

Pendekatan literalis kontemporari, menurut Ramadan (2009) lagi, cenderung memahami nas agama secara literal menyebabkan aras metodologi interpretatif dalam memahami agama telah direndahkan dan akhirnya gagal untuk berinteraksi dengan cabaran kontemporari. Beliau menyatakan bahawa golongan literalis kontemporari juga gagal membezakan antara **perkara yang bersifat prinsip kekal dan perkara yang bersifat model sejarah** seperti keadilan, kesamarataan, hak, dan sebagainya yang dipandu daripada as-Sunnah dan sememangnya merentasi waktu, manakala model sejarah adalah perkara yang relatif dan konsisten berubah seperti model Madinah yang dibina oleh pelbagai faktor seperti faktor adat, budaya, politik, sosial dan sebagainya yang bersifat relatif.

Golongan literalis juga gagal memahami perkara yang berkaitan akidah dan ibadah dengan perkara yang berkaitan muamalat, di mana sumber akidah dan ibadah adalah wahyu iaitu al-Qur'an yang dijelaskan oleh al-Sunnah, dan akal tidak diberi ruang untuk berjihad melainkan berdasarkan dalil-dalil yang sahih. Sebaliknya soal muamalat pula berkait dengan pengurusan hubungan sosial yang memerlukan kebijaksanaan dan terbuka kepada penggunaan rasional dan kreativiti untuk menguruskannya selagimana ia mematuhi prinsip-prinsip suruhan dan larangannya.

Dalam kedua-dua keadaan yang paling ekstrem, pola berfikir yang terlalu liberal atau terlalu literal ini membawa kesan jangka pendek dan jangka panjang yang sangat buruk dalam

masyarakat, dan hal ini memerlukan perhatian yang serius terhadap peri pentingnya mengangkat dan memperteguhkan Ahli Sunnah Wal Jamaah sebagai aliran wasatiyyah sebenar yang membawa keharmonian antara wahyu dan akal, antara manusia dengan Tuhan. Kesatuan ummah perlu dikembalikan semula kepada manhaj Ahli Sunnah Waljamaah yang berpegang kepada kesederhanaan dan keseimbangan, serta mengamalkan adab al-ikhtilaf serta pegangan kepada ijma' ulama yang muktabar bagi mengelakkan perselisihan pendapat yang membawa kepada perpecahan.



Rajah 2: Piramid Kesatuan Ummah melalui Manhaj Ahli Sunnah Waljamaah

Dalam konteks Malaysia, hal ini juga bermakna berpegang teguh kepada landasan seperti yang termaktub dalam Perlembagaan Malaysia yang menjadi asas kontrak sosial dalam hubungan sesama warganegara, Muslim dan bukan Muslim. Pemahaman ini telah sedia wujud dalam masyarakat Malaysia, namun peranan media baru terhadap generasi muda terutamanya dalam memanipulasikan sejarah dan fakta telah mengaburkan citra agama dan negara yang sedia terbina. Cabaran-cabaran pemikiran semasa seperti yang dijelaskan secara umum di atas, bukan lagi bergerak atas dasar ideologi semata-mata tetapi lebih daripada itu, dalam bentuk tindakan-tindakan provokasi yang berterusan.

RUMUSAN

Sebagai masyarakat yang menjadi induk kepada negara dan bangsa Malaysia, orang Melayu Islam yang berakidah Ahli Sunnah Waljamaah perlu memahami kesan kegoncangan akidah dan pemikiran terhadap kestabilan dan keharmonian sosial dan politik negara pada masa kini, serta impak jangka panjang di masa hadapan. Keutuhan perpaduan dan pegangan terhadap Ahli Sunnah Waljamaah yang dipayungi oleh institusi raja dan agama amat perlu dikukuhkan. Institusi pendidikan, terutama pendidikan Islam hendaklah diperkasakan bermula dengan penilaian dan pengembangan epistemologi Islam, integrasi ilmu-ilmu turath dengan ilmu-ilmu sains dan sains sosial semasa, serta latihan terhadap guru, pendidik dan ahli akademik dalam kerangka integrasi ilmu, serta penekanan kepada pengisian budaya (*cultural content*) yang disebarkan dalam laras bahasa terkini, pewacanaan hujah-hujah yang mampu berkomunikasi dengan akal fikiran generasi muda yang moden dan rasional, serta hubungan dinamis antara pihak berautoriti dalam bidang agama dengan pelbagai *stakeholders* dalam masyarakat, seperti kerajaan, rakyat, golongan cendekiawan, golongan pekerja dan sebagainya. Kemampuan Ahli Sunnah Waljamaah mendepani cabaran-cabaran ini amat bergantung kepada keterbukaan dan sifat kesederhanaan serta keseimbangan yang menjadi identiti kepada aliran majoriti umat Islam ini sejak zaman berzaman.

Secara kesimpulan ringkasnya, seperti yang disebut oleh 'Uthman el-Muhammady (2011), citra Melayu Islam ditentukan sifat-sifatnya oleh beberapa ciri pokok: (1) Akidah Ahli Sunnah Waljamaah yang berdasarkan kepada ajaran Imam Abul-Hasan al-Asy'ari perlu diteruskan dengan tambahan-tambahan seperlunya sama ada dalam hubungan dengan fahaman-fahaman klasik dan tradisional yang tidak benar atau aliran-aliran baharu moden yang perlu diberi huraian dalam perspektif Islam. (2) Dari segi kefahaman tentang Hukum Syara' dan perlaksanaannya yang berpandukan mazhab Syafi'i, ia memerlukan fatwa-fatwa baharu kerana perkembangan masa dan budaya. (3) Dari segi kerohanian dan akhlak, panduan daripada Imam al-Ghazali khususnya dalam Ihya' 'Ulum al-Din amat penting. Namun perlu pengkajian dalam menghadapi masalah-masalah lama atau baharu. (4) dan yang terakhir, wacana agung Ibn Khaldun

dalam kitabnya *al-Muqaddimah* perlu digarap bagi memberi panduan dalam perkembangan intelektual dan budaya dunia Melayu di Nusantara terutamanya dalam menghadapi cabaran budaya ilmu, maklumat dan globalisasi sebagaimana yang dialami hari ini. Wallahu a'lam.

Rujukan

Abdul Halim Sani. 2012. *Manifesto Intelektual Profetik*. Yogyakarta: Samudra Biru.

_____. 2015. Modul Pemikiran Islam Jabatan kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
Putrajaya: JAKIM.

Muhammad 'Uthman El-Muhammady, 2011. *Ahli Sunnah Wal Jamaah Penyerapan Unsur-Unsur Akidah yang Mengelirukan Dalam Masyarakat Islam Di Malaysia*. Johor: Majlis Agama Islam Negeri Johor.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Tariq Ramadan. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press.



PENYELENGGARA



Jabatan Usuluddin & Falsafah
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia
Telefon: +603-8921 5522/5520
Faksimili: +603-8921 3018
E-mel: juf@ukm.edu.my
Web: <http://www.ukm.my/fpi>

ISBN 978-967-0913-67-4



9 789670 913674