

Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip *Durr al-Farā'id* Karangan Sheikh Nurudin al-Rānirī¹

WAN MOHD NOR WAN DAUD & KHALIF MUAMMAR

ABSTRAK

Makalah ini mengkaji sebuah karya al-Rānirī yang difikirkan yang terawal dan antara yang terpenting tetapi kurang mendapat perhatian para sarjana selama ini. Setelah ditemukan dan diteliti beberapa manuskrip dari Kuala Lumpur, Jakarta dan Aceh, didapati bahawa Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-Aqā'id, adalah karya al-Rānirī yang pertama dan yang membuktikan ketokohnya sebagai seorang ahli Kalam dan perencanan program pendidikan sebagai ulama besar di Alam Melayu. Karya ini selesai ditulis oleh al-Rānirī pada 1040 Hijriah (1630 M), beberapa tahun sebelum beliau diundang ke Aceh untuk menjadi Mufti kerajaan Aceh Darussalam. Kajian mendapati karya ini telah tersebar luas di Alam Melayu dan banyak disalin oleh para penyalin dari berbagai generasi. Karya ini juga sangat penting untuk disorot dan diperkenalkan kembali kerana ia adalah karya tentang akidah (theology), atau lebih khusus tentang i'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan meliputi pelbagai dimensi seperti epistemologi, ontologi, syariah, siyasah dan melambangkan pemikiran Melayu Islam yang sangat komprehensif. Walaupun ia adalah karya terjemahan kepada Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyah oleh al-Taftāzānī, namun al-Rānirī menyumbang lebih kurang 50% daripada pemikirannya sendiri serta menyesuaikan dengan konteks Alam Melayu. Kerana bersandarkan kepada karya besar iaitu 'Aqā'id al-Nasafī, yang diterima luas di dunia Islam, perbincangan penting dan asasi yang terdapat dalam karya ini membuatnya pantas disebut sebagai sebuah karya besar yang menggambarkan pandangan alam (worldview) umat Islam di Alam Melayu pada abad ke-17 dan seterusnya.

Kata kunci: al-Rānirī, Durr al-Farā'id, akidah, ilmu Kalam, syariah, siyasah, Aceh Darussalam

ABSTRACT

This paper examines arguably the first and one of the most important writings of al-Rānirī and yet received little attention by scholars of the Malay world to date. After the manuscripts from Jakarta, Aceh and Kuala Lumpur are discovered and studied, the present authors find out that Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-Aqā'id is the first work of al-Rānirī, and the one which elevated him to the

position of a respected theologian and grand scholar of his time. This work was completed by al-Rānirī in 1040 Hijri (1630 C.E.), few years before he was appointed as the chief Mufti of the Kingdom of Aceh Darussalam. This study finds that the work was circulated widely in the Malay world and copied by copyists from different generations. The work is undeniably needed to be studied and re-introduced since it discusses early Muslim theology, particularly the Sunni creed which includes epistemology, ontology, shari'ah and politics. Although it is basically a translation work, al-Rānirī contribute roughly 50% of his own ideas and make it suitable for the context of the Malay world. Since it is based on a great book, i.e. 'Aqā'id al-Nasafī, the fundamental and critical matters discussed in this work make it a great work by its own which portrays the worldview of Muslims in the Malay world during the 17th Century and afterward.

Key words: al-Rānirī, Durr al-Farā'id, Muslim Creed, ilm Kalam, syariah, siyasah, Aceh Darussalam

PENGENALAN

Sheikh Nuruddin Muhammad Jailani ibn Ali Ibn Hasanji Ibn Muhammad Hamid al-Rānirī (m.1068 H/1658 M) merupakan seorang ulama, ahli kalam, ahli sufi, sejarawan, Mufti kerajaan dan *Shaykh al-Islām* yang terkenal di zaman kesultanan Aceh Darussalam (Al-Attas 1986; Ahmad Daudy 2006). Karya-karya beliau sangat berpengaruh sehingga kini dan menjadi tumpuan perbincangan kerana membahas perkara-perkara penting dan asasi yang sentiasa relevan. Al-Rānirī telah dilantik menjadi Mufti Besar Aceh oleh Sultan Iskandar Thani (1637-1641 M), yang merupakan anak kepada Sultan Pahang Sultan 'Ala al-Din Ri'ayat Shah (1589-1604 M). Jelas bahawa al-Rānirī dilantik oleh Sultan baru ini kerana beliau adalah ulama' yang cukup berwibawa di Pahang. Sejak di zaman kesultanan Iskandar Muda lagi, Johor (1613), Pahang (1616), Kedah (1619) dan Perak (1620) telah berikrar taat setia dan tunduk kepada kesultanan Aceh Darussalam (Al-Attas 1986). Al-Rānirī pasti telah memiliki pengetahuan mendalam tentang selok belok perkembangan Islam di Alam Melayu kerana bapak saudaranya, Muḥammad al-Hamīd, pernah mengajar di daerah ini ilmu-ilmu agama termasuk metafizik (Akidah, ilmu kalam, ilmu tasawwuf) di antara 1580-1604 M. Ketika itulah, menurut al-Attas, buku '*Aqā'id al-Nasafī*, diterjemahkan dari bahasa Arab ke bahasa Melayu, yang merupakan manuskrip Melayu tertua yang dijumpai sehingga saat ini (Al-Attas 1988; Wan Mohd Nor Wan Daud 2005; Guillot & Kalus 2008).

Karya al-Rānirī ini sangat penting kerana ianya merupakan satu terjemahan ke bahasa Melayu dan tambahan kepada sebuah karya besar dan komprehensif mengenai pandangan alam Islam pada zaman Alam Melayu sedang berada di

bahagian akhir peringkat kedua pengislaman rantau ini yaitu lebih kurang dari 1400-1700 Masihi. Peringkat pertama yang dianggarkan berlaku dari 1200-1400 Masihi memperlihatkan penerapan Islam melalui ajaran dan amalan yang tidak meliputi perbincangan secara akhiah dan ilmiah tentang dasar-dasar agama, khususnya tentang Tawhid, sehingga konsep-konsep lama pra-Islam masih menyelubungi konsep-konsep baru bawaan Islam. Peringkat ketiga, yakni dari lebih-kurang 1700 Masihi dan seterusnya merupakan kesinambungan dari dua peringkat sebelumnya, tetapi disertai dengan cabaran-cabaran dari kebudayaan dan tamadun Barat. Dalam peringkat kedua ini karya-karya teologi (ilmu Kalam) dan tasawuf memainkan peranan yang lebih penting (Al-Attas 1969). Karya al-

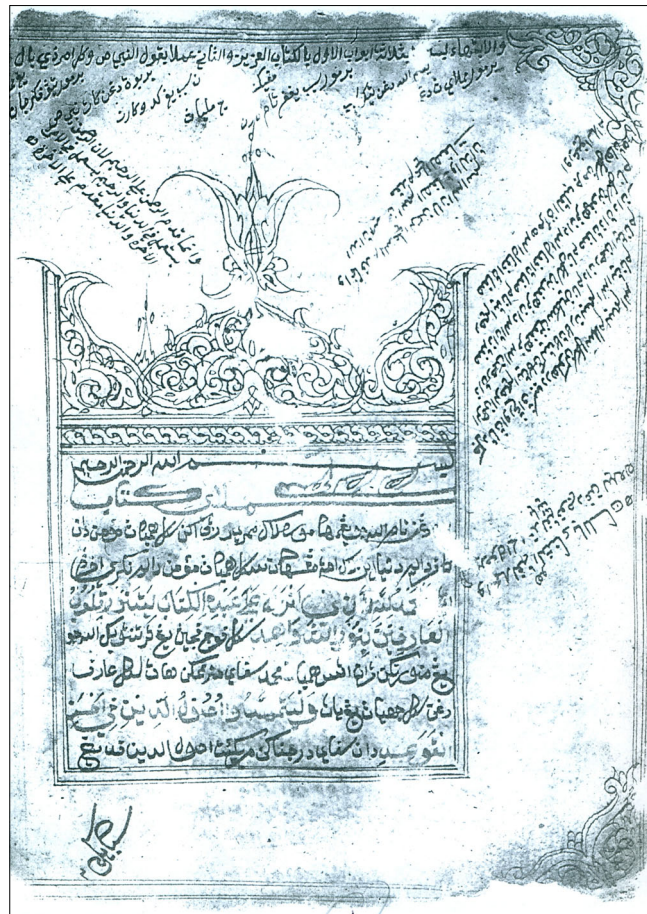


Foto 1. Halaman depan manuskrip *Durr al-Farā'id* MSS 3308 (A) Perpustakaan Negara Malaysia (naskah A)

Rānirī ini juga penting kerana ia melambangkan sifat pengiktirafan antara mazhab dalam epistemologi Islam dalam bidang paling asasi apabila beliau menterjemahkan karya Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar al-Taftāzānī (m. 791 H/1387 M), *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah*. Al-Taftāzānī seperti juga Najm al-Din al-Nasafi (m.1143M), pengarang kitab yang dihuraikannya, *'Aqā'id al-Nasafiyyah*, adalah bermazhab Hanafi dalam bidang fikah, dan bermazhab Maturidi dalam bidang akidah sedang al-Rānirī bermazhab Syafie dan Asy'ari dalam bidang-bidang berkenaan. Seterusnya al-Rānirī dalam karya ini, mengisytiharkan rencana penglibatan pengislamannya di alam Melayu dengan karyanya yang pertama (Foto 1 & Foto 2).

DURR AL-FARĀ'ID: KARYA TERAWAL DAN TERENCANA

Al-Attas (1986) mencatat bahawa al-Rānirī menulis sekitar 22 buah buku², dan Ahmad Daudy menambahkan delapan buah lagi menjadikannya 30 buah buku (Ahmad Daudy 2006). Namun demikian banyak daripada buku-buku ini tidak ditemukan lagi sehingga ke hari ini. Di antara buku al-Rānirī yang terawal adalah *Ṣirāṭ al-Mustaqīm* yang disebut oleh al-Attas telah mula ditulis pada 1634 dan disiapkan tujuh tahun kemudian, iaitu 1641³ (Al-Attas 1986). Setelah penemuan manuskrip ini dapat dipastikan bahawa buku terawal al-Rānirī ialah *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, kerana ia selesai ditulis oleh al-Rānirī pada 1040 Hijriah bersamaan 1630 Masihi. Kami berpendapat bahawa al-Rānirī sengaja menulis karya ini sebagai karya pertama dalam penglibatannya di Alam Melayu ini kerana beliau sangat sedar akan peranan penting akidah Islam sebelum dikarangnya kitab-kitab mengenai hukum-hakam seperti *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, ketatanegaraan seperti *Bustān al-Salāṭīn*, dan tasawuf seperti *Hujjat al-Ṣiddīq*. Buku-buku al-Rānirī dapat disenaraikan seperti berikut:

1. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id* yang selesai dikarang pada 1040 H /1630 M.⁴ Namun naskah terawal yang ditemui diperkirakan bertarikh 1044 H bersamaan 1635 M.⁵
2. *Ṣirāṭ al-Mustaqīm* (1634-1641) (Aliza bin Elias 2007)
3. *Hidāyat al-Ḥabīb fi al-Targhīb wa al-Tarhīb* (1635)
4. *Bustān al-Salāṭīn fi Dhikr al-Awwalīn wa al-Ākhirīn* (1638-1641/1642)
5. *Nubdhah fi Da'wā al-Ṭill Mā'a Ṣāhibihī* (1637-1641)
6. *Laṭā'if al-Asrār* (Muhammad Zainiy Uthman 1997)
7. *Asrār al-Insān fi Ma'rifat al-Rūḥ wa al-Raḥmān* (1640-1644)
8. *Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān* (1642-1644)
9. *Akhbār al-Ākihrah fi Aḥwāl al-Qiyāmah* (1642)
10. *Ḥall al-Zill* (1638-1644)
11. *Mā' al-Hayāt li Ahl al-Mamāt* (1638-1644)
12. *Jawāhir al-'Ulūm fi Kashf al-Ma'lūm* (1642-1644)
13. *Ayn al-'Ālam Qabl an Yukhlaq*

14. 'Umdat al-I'tiqād
15. Shifā' al-Qulūb
16. Hujjat al-Ṣiddīq li Daf' al-Zindīq (1638-1641)
17. Faṭḥ al-Mubīn 'alā al-Mulḥidīn (1657)

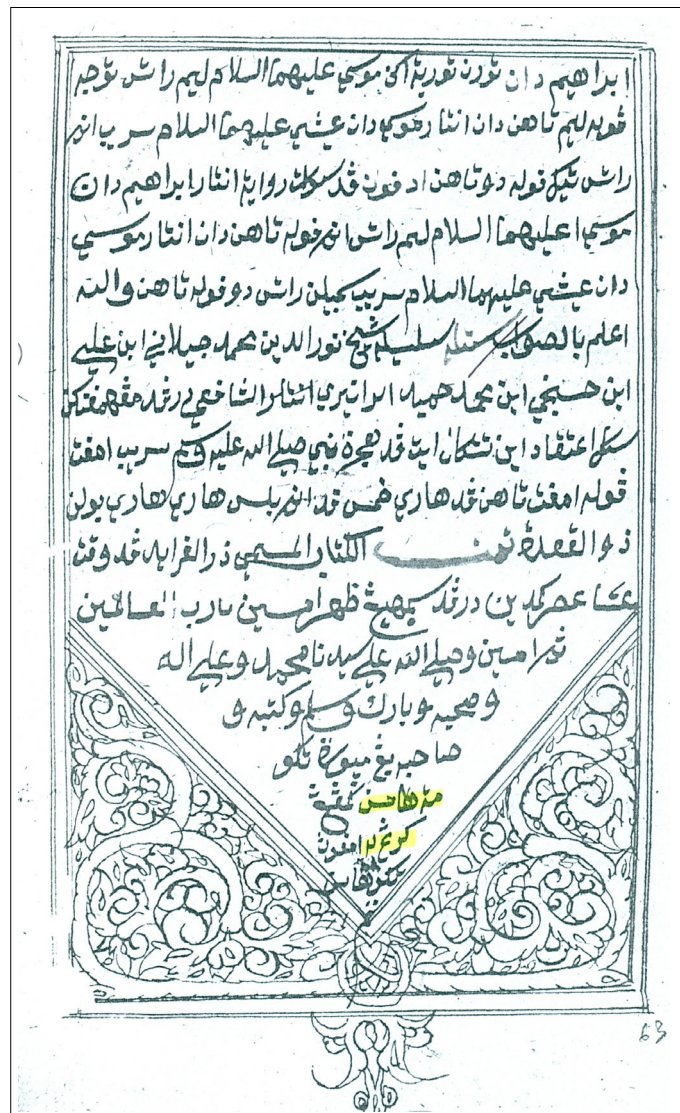


Foto 2. Halaman belakang manuskrip *Durr al-Farā'id* MSS 3308(A)
Perpustakaan Negara Malaysia (naskah A)

18. *Kayfiyyat al-Ṣalah* sebahagian dari *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*.
19. *Al-Lama'ān fī Takfīr man Qāla bi Khalq al-Qur'ān*
20. *Ṣawārim al-Ṣiddīq li Qaṭ'i al-Zindīq*
21. *Rahīq al-Muḥammadiyyah fī Tariq al-Ṣūfiyyah*. Dikatakan ditulis di India.
22. *Bad' Khalq al-Samāwāt wa al-Ard* sebahagian dari *Bustān al-Salāṭīn*.
23. *Hidāyat al-Imān bi Faḥl al-Mannān*
24. *Alāqat Allāh bi al-'Ālam*
25. *'Aqā'id al-Ṣūfiyyah al-Muwahḥidīn*.⁶



Foto 3. Naskah dari Khazanah Fattaniyyah yang menjelaskan tarikh al-Rānirī selesai mengarang karyanya, iaitu 1040 Hijriah (naskah C).

Durr al-Farā'id adalah karya terjemahan Nuruddin al-Rānirī (m.1068 H/1658 M) terhadap buku *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* karangan Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar al-Taftāzānī (m 791 H/1387 M). Kitab ini besar kemungkinan mula ditulis oleh al-Rānirī ketika beliau berada di Pahang sebelum beliau pergi ke Aceh buat kali kedua untuk memainkan peranan yang lebih besar dari tahun 1637 M sehingga 1644 M seperti yang difikirkan al-Attas, walaupun sebelumnya beliau sempat tinggal di Aceh buat sementara waktu (Al-Attas 1988). Pandangan ini disokong oleh fakta dalam salah satu naskah yang dikaji ini yang menyatakan bahawa kitab ini siap dikarang oleh al-Rānirī pada 1040 H (1630 M)⁷ (Foto 3).

Untuk tujuan menyunting karya ini 10 manuskrip berjaya diperolehi dalam waktu yang amat singkat, yakni dari bulan Ogos-Disember 2008, namun hanya 4 manuskrip yang lengkap yang dijadikan sandaran kajian ini: Manuskrip pertama (naskah A) diperolehi dari Perpustakaan Negara Malaysia dan diperkirakan bertarikh 1044 H (1635 M); manuskrip kedua (naskah B) dari Perpustakaan Nasional Republik Indonesia bertarikh 1185 H (1771 M); dan Manuskrip ketiga (naskah C) dari Khazanah Fataniyyah bertarikh 1257 H (1841 M) (Foto 3); dan manuskrip yang keempat (naskah D) dari Perpustakaan Negara Malaysia diperkirakan bertarikh 1327 H (1909 M). Kepelbagaian tarikh dan tempat penyalinan manuskrip ini adalah satu petunjuk akan keluasan dan kesinambungan pengaruhnya.

Karya *Durr al-Farā'id* oleh al-Rānirī ini pernah disebut oleh al-Attas dalam bukunya *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqaid of al-Nasafi*. Beliau mengatakan bahawa terjemahan '*Aqa'id* karangan al-Nasafi (537 H/1142 M) diperkirakan berlaku pada 1590M dan terjemahan al-Rānirī terhadap *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* karangan al-Taftāzānī dilakukan sekitar sebelum 1637 M (Al-Attas 1988). Perkiraan al-Attas ini ternyata tidak jauh dari kebenaran dengan penemuan manuskrip dari perpustakaan Negara Malaysia yang menyebut bahawa al-Rānirī telah mengarangnya pada 1630 M ada juga manuskrip yang menyebut bahwa ia berlaku pada tahun 1635 M. Manuskrip ini juga pernah dibincangkan oleh Wan Mohd Shaghir Abdullah dalam bukunya *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara* (2). Beliau mengatakan bahawa mengikut maklumat daripada para pengkaji sejarah buku *Durr al-Farā'id* ditulis pada 1045 H /1636 M tanpa menjelaskan darimana maklumat tersebut diambil.⁸ Naskah yang dimiliki oleh beliau adalah bertarikh 1311 H/1892 M (Wan Mohd Shaghir Abdullah 1991). Daripada paparan di atas jelaslah bahawa karya yang dikaji ini amat penting kerana tarikhnya yang awal, terutama naskah A yang diperkirakan ditulis semasa hayat al-Rānirī sendiri.

Di antara beberapa naskah yang dijumpai kami memilih naskah A sebagai naskah utama kerana ia adalah yang tertua dan lengkap. Naskah A ini mempunyai nombor kod MSS 3308 (A) dari Perpustakaan Negara Malaysia.⁹ Ditulis di atas kertas Eropah berwarna putih kekuningan dengan dua warna tulisan iaitu hitam dan merah. Ia tidak mempunyai tera air. Pada umumnya tulisannya masih jelas

walaupun terdapat tompokan kesan terkena air dan berlubang-lubang kecil di kesemua halaman. Naskah ini berukuran 19cm × 26.3cm dan berjumlah 122 halaman. Setiap halaman mengandungi 17 baris. Terdapat hiasan berbentuk kubah di permulaan kitab dengan dihiasi kerawang bermotifkan tumbuhan yang kelihatan tidak siap sepenuhnya dan tanpa warna. Manuskrip ini bersambung dengan kitab-kitab lain iaitu *Sakaratul Maut*, *Kitab Sembahyang*, *Kitab Nikah* dan *Kitab Tajwid*. Ia selesai dikarang pada 16 Zulkaedah 1044 H. [3 Mei 1635M.]. Penyalin naskah ini ialah Teuku Mat Ha Hasan dari Karang-karang (*kaf, ra, nga*, dua kali).¹⁰

Pada kolofon manuskrip ini ditulis:

Setelah selesai Shaykh Nuruddin al-Raniri Jaylani ibn Ali ibn Hasanji ibn Muhammad Hamid al-Raniri antara al-Shafi'i daripada menghimpunkan segala i'tikad ini tatkala itu pada Hijrah nabi *Sallallahu Alayhi wa Sallama* seribu empat puluh empat tahun pada hari khamis pada enam belas hari, hari bulan zul qa'dah, tammat.

Naskah B pula diperolehi dari Jakarta dengan nombor kod W 26 (sumber Von Ronkel, 1909, 401). Kertasnya berukuran 20.5cm × 32.5cm. Naskah ini masih dalam keadaan baik. Ditulis di atas kertas Eropah dengan tinta berwarna hitam dan merah. Tera airnya adalah singa dalam lingkaran: *Concordia*. Tulisannya jelas terbaca walaupun kertasnya sudah berwarna coklat. Naskah ini mengandungi 88 halaman dan jumlah baris setiap halaman adalah 21. Penomboran naskah asli menggunakan sistem ganda dengan angka arab 1-43. Semua naskah ini ditulis dalam bahasa Melayu dengan tulisan Jawi. Pengarang biasanya memulakan setiap paragraf/topik dengan kata-kata dalam bahasa Arab yang berasal dari penulis asal (al-Taftāzānī). Sering juga pengarang menyelitkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadith dalam bahasa Arab. Sedangkan naskah C diperolehi dari Khazanah Fathaniyyah, memiliki 66 halaman. Setiap halaman memiliki 23 baris. Naskah ini tidak lengkap. Ia hanya bermula dengan "sahabatnya, mereka itulah yang menunjukkan.." ini bermakna halaman pertama telah hilang. Naskah ini bertarikh 1257 H dan disalin oleh Mahmud bin Muhammad Yusuf dari Terengganu. Naskah D diperolehi dari Perpustakaan Negara Malaysia bernombor kod MSS 3299. Berukuran 21.3 × 15.7 cm. Jumlah halamannya adalah 111, setiap halaman memiliki 19 baris. Ia berjilid dan kulitnya diperbuat daripada kain. Tera air manuskrip ini ialah Gahlino. Penyalinnya hanya menyebut dirinya "*faqīran al-da'ifān*" iaitu dua orang faqir yang daif. Naskah ini masih dalam keadaan yang baik dan tulisannya juga masih jelas.¹¹

Terdapat beberapa petunjuk bahawa naskah A adalah naskah tertua berbanding naskah-naskah lain yang dijumpai. Pertama, berdasarkan kepada kertas yang digunakan didapati bahawa naskah yang lain menggunakan kertas Eropah yang mempunyai tera air, sedangkan naskah A juga menggunakan kertas Eropah tetapi tidak memiliki tera air. Kedua, kita perhatikan bahawa penyalin naskah B (1185 H) dan C (1257 H) mencantumkan tarikh manuskripnya disalin.

Naskah C memberi dua tarikh, iaitu tarikh naskah dikarang (1040) dan tarikh naskah disalin (1257). Maka naskah A tidak memberikan tarikh penyalinan kerana kemungkinan besar tarikhnya sama dengan tarikh yang diberikan oleh pengarang, iaitu 1044 H. Ketiga, tidak kurang pentingnya juga kita lihat terdapat evolusi kehalusan gaya penulisan pada keempat-empat naskah tersebut. Naskah B, C dan D walaupun mempunyai gaya yang berbeza namun mempunyai kualiti tulisan yang lebih halus daripada naskah A. Naskah A selain tampak kurang halus ia juga kelihatan lebih kolot dan rumit dibaca. Semua ini memberi indikasi bahawa naskah A disalin lebih awal daripada naskah-naskah yang lain. Ini ditambah lagi dengan kenyataan bahawa hanya naskah A yang masih mengekalkan hiasan berbentuk kubah di awal dan di akhir kitab seperti terlihat dalam gambar 1 dan 2. Kenyataan ini juga menunjukkan bahawa ia adalah naskah induk dan terawal.

Besar kemungkinan naskah-naskah di atas disalin mengikut naskah utama (naskah A) atau naskah yang sama tua dengannya. Naskah-naskah yang terkemudian mengikuti sahaja bahasa yang digunakan dalam naskah terawal. Walaupun mungkin bahasa tersebut tidak digunapakai di daerah-daerah di mana naskah awal disalin. Daripada bahasa yang digunakan oleh naskah tertua ini dapat disimpulkan bahawa ia menggunakan bahasa tempatan (Pantai Timur Tanah Melayu), tempat di mana al-Rānirī dikatakan menulis bukunya itu. Beberapa indikasi membuktikan hal ini antara lain adalah perkataan *kenaling* yang bermakna gentar hanya digunakan di utara tanah Melayu begitu juga perkataan *muri* bagi serunai atau seruling.¹²

Terdapat variasi kecil penamaan naskah ini oleh para penyalinya. Manuskrip A, C dan D menyebut *Durr al-Farā'id*. Adapun dalam Manuskrip B ada percanggahan nama: di awal kitab ia dinamakan *Dhurrat al-Farā'id* (Permata Berharga) sedangkan di akhir kitab ia dinamakan *Jawhar al-Farā'id* (Mutiara Berharga). Dalam *The Oldest Known Malay Manuscript* Al-Attas menyebut *Durar al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id* membetulkan Voorhoeve yang menyebut *Durrat*. Sebutan itu diikuti oleh Wan Mohd Shaghīr, dalam bukunya *Tafsir Puisi Hamzah Fansuri* beliau mengatakan kitab ini bernama *Durar al-Farā'id* (Wan Mohd Shaghīr Abdullah 1996). Berdasarkan kepada tiga naskah pertama dan tertua yang dikaji ini maka dapat dipastikan bahawa nama sebenar kitab ini adalah *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id* (dengan sabdu atau *tashdid* di atas *ra*) yang bermaksud Mutiara Berharga bagi Syarah Akidah. Antara *Durar* dengan *Durr* sebenarnya tiada perubahan makna kerana keduanya adalah kata jamak (*plural*) bagi *Durrah*.

Terdapatnya banyak naskah dari berbagai generasi menunjukkan bahawa kitab ini telah digunakan dengan meluas di Nusantara dalam jangka masa yang cukup lama setelah ketiadaan pengarangnya. Setakat ini naskah terakhir yang diperolehi bertarikh 1327H/1909M adapun naskah terawal bertarikh 1044 H/1635 M. Ia menunjukkan kitab ini digunakan di alam Melayu selama lebih kurang 300 tahun. Kelangkaan naskah tersebut pada hari ini menyebabkan ianya

tidak lagi digunakan di institusi-institusi pendidikan Islam. Teks yang sering dipakai di pondok pesantren kebelakangan ini dalam pengajian Akidah hanyalah naskah-naskah pengarang tempatan (*local*) yang kurang luas pengaruhnya seperti karya al-Rānirī ini.

Penterjemahan *Sharḥ 'Aqā'id al-Nasafi* oleh al-Raniri yang diterima secara meluas ini adalah contoh yang nyata bahawa beliau ingin umat Islam dibelahan dunia ini juga ikut berpegang kepada akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (ASWJ) tersebut. Oleh kerananya, pertikaian dengan kelompok Wujudiyyah perlu dilihat dalam konteks ini. Apa yang cuba dilakukan oleh al-Rānirī adalah memurnikan Tasawwuf seperti yang telah dilakukan oleh Imam Abu Hamid al-Ghazzali (m. 1111M) dan Sheikh Ahmad al-Sirhindi (m. 1624M) sebelum beliau.¹³ Oleh itu dalam hal ini al-Rānirī tidak memulakan sesuatu yang baru dan tidak bersendirian. Oleh kerananya al-Rānirī membawa bersamanya khazanah keintelektualan yang sudah lama mengakar dan diterima pakai oleh majoriti Umat Islam.

KANDUNGAN

Makalah ini akan membahaskan beberapa pokok perbincangan utama yang terkandung dalam *Durr al-Farā'id* berdasarkan kepada manuskrip pertama yang lengkap, iaitu naskah A. Kajian secara lebih terperinci dan dalam bentuk perbandingan dengan naskah-naskah lain yang dijumpai sedang dilakukan oleh penulis untuk diterbitkan tidak lama lagi. Sebagaimana telah dijelaskan bahawa *Durr al-Farā'id* adalah karya mengenai akidah umat Islam. Ia adalah karya yang secara khusus membincangkan tentang asas-asas keyakinan dan metafizik umat Islam termasuk juga epistemologi, ilmu kalam, dan falsafah kepimpinan yang meliputi perbincangan hakikat ilmu, alam, sifat-sifat Allah, al-Qur'an, dosa besar, konsep iman, perkara-perkara yang menyebabkan seseorang kufur, mukjizat, para rasul, malaikat, kitab-kitab, Mi'raj Rasulullah, karamah, khilafah, imamah, tanda-tanda kiamat, azab kubur, surga dan neraka, kedudukan orang beriman dll. Kebanyakan persoalan-persoalan tersebut dan hal-hal yang berkaitan dengannya dijelaskan dengan panjang lebar dan mendalam dalam *Durr al-Farā'id* sehingga membentuk dan menggambarkan kerangka pemikiran komprehensif seorang Muslim. Oleh itu buku ini dapat dikatakan sebagai salah satu sumber utama pandangan alam (*worldview*) orang Melayu pada masa itu yang memiliki banyak persamaan dengan orang Islam di tempat lain.

Sebagaimana diketahui, aliran akidah yang berkembang di alam Melayu adalah aliran Ashā'irah yang dinisbahkan kepada Imam Abu Hasan al-Ash'arī (m.324H/935M).¹⁴ Aliran Ashā'irah ini adalah aliran yang dominan dalam kelompok Ahli Sunnah wa al-Jama'ah (Abdul Shukor Haji Husin 2000). Namun demikian fakta yang menarik adalah karya al-Nasafi dan al-Taftāzānī yang dibawa dan diterima oleh umat Islam di alam Melayu ini beraliran Maturidiyyah

yang juga sebahagian daripada kelompok Ahli Sunnah wa al-Jama'ah. Ini menunjukkan bahawa terdapat keluwesan dan keterbukaan di kalangan ulama Ahli Sunnah. Walaupun al-Rānirī menegaskan pilihan mazhab dan alirannya namun beliau tidak sesekali menafikan kebenaran mazhab dan aliran lain, dalam kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Walaupun karya ini diakui sendiri oleh al-Rānirī bersandarkan kepada karya agung *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* karangan al-Taftāzānī, namun al-Rānirī tidak mengikuti sepenuhnya kandungan dan struktur buku tersebut. Al-Rānirī, sebagaimana ramai ulama lain, menyesuaikan teks tersebut dengan konteks yang dihadapinya ketika itu. Beliau telah menambah perkara-perkara yang tidak disebutkan dalam karya asal dan meninggalkan perkara-perkara yang dianggap tidak diperlukan oleh masyarakat Melayu ketika itu. Tindakan ini mencerminkan kebijaksanaan al-Rānirī. Kita dapat melihat bahawa al-Rānirī menyedari bahawa kondisi dan lingkungan yang dihadapinya berlainan dengan kondisi dan lingkungan yang dihadapi oleh pengarang asal, al-Taftāzānī, ketika menulis buku itu di Timur Tengah. Hal ini dinyatakan oleh al-Rānirī sendiri: “maka kutambah ia daripada aqidah yang lain daripadanya yang muwafaqat dengan dalil dan hadith yang sepatut kuasa hamba pendapatnya” Oleh itu dapat disimpulkan bahawa walaupun *Durr al-Farā'id* adalah terjemahan kepada *Sharḥ 'Aqā'id al-Nasafiyyah* karangan al-Taftāzānī, tetapi buku ini juga merupakan huraian (syarah) al-Rānirī sendiri terhadap *'Aqā'id al-Nasafi*. Oleh itu al-Rānirī menamakan kitabnya dengan *Durr al-Farā'id bi Syarḥ al-'Aqā'id*.

Perbezaan ketara antara al-Rānirī dengan al-Taftāzānī dapat dilihat apabila al-Rānirī cenderung menjelaskan sesuatu perkara secara instruktif dan kurang dialektik. Bahkan beliau memulakan setiap perkara dengan “kita i'tiqadkan...”. Sedangkan al-Taftāzānī lebih dialektik di mana ia menjelaskan pandangan ASWJ dan persoalan-persoalan yang ditimbulkan oleh mu'tazilah dan golongan yang lain lalu beliau menjawab satu persatu keraguan dan kekeliruan tersebut. Pendekatan al-Rānirī, terutama dalam karya pertamanya ini, mungkin amat bersesuaian dengan masyarakat Melayu golongan awam. Al-Taftāzānī berhadapan dengan banyak kekeliruan yang ditimbulkan akibat interaksi umat Islam dengan falsafah Yunani, seperti Mu'tazilah, Khawarij, al-Jahmiyyah. Berbeza dengan al-Taftāzānī, al-Rānirī berhadapan dengan masyarakat yang relatif baru mengenal Islam ataupun masih tidak kuat pandangan alamnya berbanding masyarakat di Timur Tengah di mana Islam telah lama bertapak. Di samping itu di Timur Tengah telah muncul banyak aliran pemikiran yang bersimpang siur dan oleh kerananya bagi ulama seperti al-Taftāzānī perlu diperjelaskan dan dijawab setiap isu yang timbul. Tetapi al-Rānirī melihat bahawa keutamaannya di alam Melayu adalah pemantapan akidah umat Islam. Untuk permulaan al-Rānirī merasakan masyarakat Melayu ketika itu belum terdedah kepada perdebatan filosofis gaya ilmu Kalam oleh itu pandangan-pandangan yang menyimpang tidak perlu dibahas secara terperinci. Jelas bahawa al-Rānirī tidak ingin memberatkan umat Islam di daerah ini dengan sesuatu

yang tidak berkaitan dengan kehidupan mereka. Oleh itu, beliau hanya menegaskan pegangan-pegangan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah beserta alasan atau dalil-dalilnya. Namun kemudian dalam karya-karya seterusnya, seperti *Laṭā'if al-Asrār*, *al-Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān*, *Hujjat al-Ṣiddiq li Daf' al-Zindīq*, al-Rānirī membincangkan persoalan metafizik secara mendalam untuk merungkai persoalan-persoalan yang ditimbulkan oleh kelompok pseudo-sufi (Al-Attas 1986).

EPISTEMOLOGI ISLAM: UNSUR-UNSUR RASIONAL DAN SAINTIFIK

Sebagaimana al-Nasafī (Al-Attas 1988) dan al-Taftāzānī, memulakan perbincangan dengan menerangkan falsafah ilmu (epistemologi) dalam Islam.¹⁵ Al-Rānirī mengatakan:

“Kata segala orang yang beriktikad sebenarnya: hakikat segala sesuatu itu teguh jua, ertinya kebenaran segala sesuatu itu tetap dan teguh jua adanya, dan pada pengetahuan akan dia sebenarnya, ertinya kita iktikadkan bahawa segala yang dilihat seperti langit dan bumi dan barang yang dalam keduanya itu iaitu jua pada penglihatan dan pada pengetahuan demikianlah sama jua pada iktikad”.¹⁶

Daripada ungkapan ini jelas bahawa para ulama ini membezakan golongan yang benar, yang disebut sebagai *ahl al-ḥaq*, dengan golongan yang salah (yang disebut *ahl al-bāṭil*). Golongan benar, Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, ini dapat dilihat telah bersepakat terhadap banyak perkara dan menentang penyelewengan yang dilakukan oleh golongan lain. Baik itu golongan Sofis, Mu'tazilah, Khawarij, Jahmiyyah, Syi'ah dsb. Prinsip ini amat berbeza dengan prinsip pluralisme yang kini tersebar luas. Menurut faham ini, kebenaran tidak dapat secara pasti dicapai oleh seseorang manusia. Ilmu yang dimiliki oleh manusia selamanya relatif. Sedangkan bagi golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, sesuai dengan pandangan Islam, manusia dapat mencapai kepastian tentang sesuatu hakikat. Sama ada melalui pancaindera, wahyu atau akal. Sudah tentu kebenaran yang dicapai melalui wahyu yang benar akan lebih autoritatif kerana ia diberikan oleh Allah Yang Maha Mengetahui. Dengan wujudnya wahyu ini maka pemisahan mutlak antara ilmu Tuhan dan ilmu manusia tidak terjadi. Sebahagian daripada ilmu Tuhan telah diberikan kepada manusia melalui nabi dan rasul. Maka ilmu manusia yang dibenarkan oleh wahyu ini pasti atau mutlak sifatnya. Selanjutnya beliau menjelaskan kesesatan golongan Sofis (*Sophists*)¹⁷ yang meragui dan mengingkari kewujudan hakikat bagi segala sesuatu:

“Adapun pada i'tiqad *Sufastā'iyah* bersalahan dengan demikian itu, tetapi kata mereka itu cita-cita dan *wahm* dan khayal sia-sia jua. Dan lagi pula katanya segala suatu itu mengikut pada i'tiqad jika di i'tiqadkan pada suatu itu kekal

maka iaitu kekal jua dan jika di i'tiqadkan baharu maka baharu jua. Dan lagi pula katanya segala suatu itu dalam syak jua dan yang syak itu tiada berputusan ertinya segala suatu itu bukannya iaitu demikianlah i'tiqad *Sufasā'iyah* yang amat sesat itu".¹⁸

Sumber-sumber ilmu juga dibahas oleh al-Rānirī dengan cukup mendalam. Beliau menjelaskan ketiga-tiga sumber ilmu iaitu pancaindera, *khobar Ṣādiq* (wahyu, berita yang benar) dan akal. Al-Rānirī membahas bagaimana akal dapat menjadi sumber ilmu bagi manusia, dan bagaimana melalui penggunaan akal yang sehat seseorang dapat mencapai keyakinan akan kewujudan Tuhan. Beliau menggambarkan bagaimana keadaan seseorang itu apabila melihat sebuah mahligai yang tersergam indah di tengah padang pasir. Ia tentu akan berfikir bahawa wujud seorang tukang (utas) yang menghasilkannya. Lebih dari itu tukang tersebut mestilah teramat pandai dan bijaksana. Demikian juga apabila kita merenung kejadian manusia dan makhluk lain di bumi ini, dengan keindahan dan kehebatan yang ada pada semua makhluk ini tentunya ia mencerminkan kehebatan dan kebijaksanaan yang teramat tinggi dan tidak terperi Penciptanya. Dari gambaran ini beliau menegaskan bahawa yang dicipta itu tentunya bersifat *hādith* dan Pencipta bersifat *qadīm*.

Lebih jauh lagi al-Rānirī juga menjelaskan persoalan yang mungkin timbul daripada perkara di atas. Persoalan pertama ialah mengenai kemungkinan sesuatu itu terjadi dengan sendirinya. Mengenai hal ini ia menjawab: "kerana Ma[h]ligai dengan isinya itu bergerak dan berubah-ubah maka nyatalah barang yang bergerak dan berubah-ubah itu benda yang baharu dan barang yang baharu itu tiada ia jadi sendirinya jikalau ia masing-masing jadi sendirinya nescaya adalah ia bersamaan tiadalah ada lebih dan kurang sekaliannya". Adapun mengenai persoalan kedua apakah bukti kewujudan Pencipta, beliau menjawab: "utas [Pencipta] itu adalah ia nyata seperti ada suatu yang dapat oleh budi bicara dan tiada dapat ditunjukkan perinya seperti u[m]pama angin dan nyawa sungguhpun ia ada tetapi tiada dapat ditunjukkan perinya maka nyatalah daripada rencana itu yang menjadikan alam itu ada maujud sebenarnya". Di sini beliau menggunakan analogi dengan banyak perkara yang tidak perlu pembuktian fizikal untuk diyakini akan kewujudannya. Oleh itu hanya manusia yang benar-benar angkuh sahaja yang enggan menerima hakikat kewujudan Pencipta, kerana akal sihat akan dapat menerima hakikat ini.

Dari gambaran yang dibicarakan oleh al-Rānirī ini jelaslah bahawa terdapat ruang bagi pemikiran rasional dalam Islam. Selama penggunaan akal ini dilakukan dengan baik dan betul. Malah penggunaan akal dengan betul akan membawa seseorang lebih dekat kepada Penciptanya seperti yang berlaku kepada nabi Ibrahim. Mengenai hal ini al-Rānirī sempat menjelaskan proses berfikir yang dilalui oleh nabi Ibrahim sebelum yakin dan beriman kepada Allah:

"tatakala dilihat Ibrahim a.s. pada suatu malam akan bintang dan bulan dan pada siang matahari gilang gemilang maka kata Ibrahim a.s. inilah Tuhanku kemudian dari itu maka dilihatnya pada tiap-tiap sekaliannya itu lenyap dan

berubah-ubah maka nyatalah tanda berubah-ubah itu tiadalah patut akan Tuhannya. Maka kata Ibrahim a.s. “*lā uḥibbu al-āfilīn*”¹⁹ ertinya tiadalah ku kasih Tuhan yang lenyap dan berubah-ubah dan baharu ini”.²⁰

Di sini jelas bahawa pemikiran Islam yang dikembangkan oleh para ulama’ silam berwibawa, baik di negeri-negeri Arab mahupun di alam Melayu, adalah pemikiran yang rasional dan saintifik. Mereka tidak sesekali menanamkan pemikiran yang tidak rasional seperti mitos dan legenda. Epistemologi Islam yang merangkumi *khbar Ṣādiq* (wahyu), pancaindera dan akal rasional membuktikan bahawa dalam Islam tidak ada pemisahan mutlak antara wahyu dan akal, justeru keduanya dapat berfungsi dalam usaha manusia untuk maju dan membangun peradaban yang tinggi. Di sinilah letak perbezaan antara epistemologi Islam dan epistemologi Barat: dalam epistemologi Islam berlaku pemaduan dan kesalingan antara wahyu dan akal, agama dan sains.

Al-Nasafi dalam susunan *Aqa’idnya* menggariskan satu prinsip epistemologi Islam yang amat penting: bahawa usaha keilmuan dan pemikiran bersungguh-sungguh dari tokoh-tokoh berwibawa (*mujtahid*) tidak semestinya sentiasa tepat. Al-Taftāzānī menghuraikan prinsip ini dengan mendalam dengan memberikan pelbagai hujjah, tetapi al-Rānirī yang pastinya bersetuju dengan pandangan tersebut — “bahawa ukama mujtahid itu terkadang ada salah pada ijtihadnya dan terkadang benar pada ijtihadnya” — tidaklah menterjemahkan hujjah-hujjah itu kecuali hadis Nabi Muhammad yang menyatakan bahawa ijtihad yang tepatakan diberikan dua pahala, yang tidak tepat, satu pahala. Sehubungan ini, al-Rānirī memasukkan dua prinsip epistemologi Islam yang utama, khususnya yang melibatkan hubungan inter-mazhab: “segala imam (seperti Syafie, Malik, Abu Hanifah dan Ahmad ibn Hanbal) adalah mereka yang menunjuki jalan daripada Tuhan mereka itu pada segala i’tiqad dan lainnya, tetapi imam kita Syafie terlebih hampir ijtihad pada dalil dan hadith, maka yang lain itu adalah ihtimal hak jua.”

Sehubungan ini perlu ditekankan bahawa salah satu bahagian penting dalam pandangan alam Melayu setelah Islam jelas ternyata dalam karya ini, yaitu penegasan akan sifat dan hakikat alam semesta. Alam semesta tidak terjadi sendiri, dan tidak pula kekal abadi (qadim); malah ianya dijadikan (makhluq), lenyap, baharu (muhdath) dan berubah-ubah.

TENTANG IMAN DAN KUFUR

Mengenai pengertian iman, al-Rānirī menjelaskan bahawa iman adalah “menyungguhkan dan menyerahkan dan mengkabulkan dengan hati, dan mengikrarkan dengan lidah bagi barang suatu yang dibawa Nabi ‘alaihis salam itu.” Di sini dapat dilihat bahawa al-Raniri menerima pandangan al-Maturidiyyah yang mengatakan bahawa perbuatan itu adalah sesuatu semestinya wujud jika seseorang itu betul-betul mengakui dengan hati oleh itu ia adalah kelanjutan

dari iman dan bukan sebahagian dari rukun iman....sedangkan pandangan para fuqaha dan muhaddithin beramal dengan anggota adalah rukun. Ini tidak bermakna bagi aliran al-Maturidiyyah amal tidak penting bagi iman tetapi keduanya adalah perkara yang berbeza. Pandangan ini diperkuat lagi dengan banyaknya ayat al-Qur'an yang membezakan antara iman dan amal soleh (*inna al-ladhīna 'āmanū wa 'amilū al-sālihāt*). Namun al-Rānirī juga menegaskan bahawa ketiga-tiga pandangan ini iaitu golongan *muhaddithin* (Ahli Hadith), *fuqahā'* (Ahli Fiqih) dan *muhaqqiqīn* (Ahli Tasawuf) adalah tergolong dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ini kerana perbezaan antara ketiga-tiga pandangan tersebut bukanlah perbezaan yang besar dan mendasar.

Dalam naskah *al-'Aqīdah al-Nasafiyyah*, Imam al-Nasafi hanya menyenaraikan 7 perkara yang boleh membawa kepada kekufuran: (1) menolak nas (yang *qat'i*), (2). Menghalalkan maksiat, (3) meringan-ringankan berbuat maksiat, (4) bersenda-senda dan meringan-ringankan Shari'ah (5) putus harap (putus asa) daripada rahmat Allah (6) rasa nyaman daripada azab Allah, (7) pergi ke tukang tenung (tukang tilik) untuk diberitakan hal-hal yang ghaib.²¹ Berbeza dengan al-Nasafi dan al-Taftāzānī, al-Rānirī memperincikan dengan panjang lebar perkara-perkara yang boleh membawa kepada kekufuran. Dalam hal ini beliau telah mendahului ramai ulama terkemudian. Beliau sepakat bahawa sesuatu yang telah diharamkan secara *qat'i* tidak boleh dipertikaikan: “yang menghalalkan sesuatu yang diharamkan dengan *qat'i* seperti zina, riba dan lainnya adalah menjadi kafir” begitu juga “Yang mensifatkan Allah pada yang tidak patut atau bersenda-senda dengan nama Allah atau dengan amarnya (...) atau menyangkal janji pahala atau siksa, menjadi kafir”. Bahkan “Yang menyuruh seseorang dengan kafir atau dikehendaki dengan hatinya menjadi kafir atau diajarnya seseorang dengan kufur, bahawa supaya gugur talak dengan suaminya itu, menjadi kafir”. al-Rānirī juga menegaskan: “Yang mengajarkan kalimat kufur kepada seseorang supaya orang yang diajarkannya itu mengatakannya, jika dengan niat bergurau-gurau sekalipun atau hendak memberi niat bergurau-gurau sekalipun, atau hendak memberi orang tertawa-tawa sekalipun maka menjadi kafir yang mengajar itu. Untuk menegaskan bahawa Allah tidak boleh dikaitkan dengan tempat, al-Rānirī mengatakan: “Yang mengatakan Allah ta'ala dalam langit, jika dikehendakinya dengan tempat yang tertentu, menjadi kafir. Tetapi jika dikehendakinya berdasarkan hanya zahir hadis sahaja, tidak menjadi kafir”.²²

Selain daripada itu, al-Rānirī juga amat jelas mengenai perlunya seorang Muslim menerima segala yang telah diberitakan melalui *nas qat'i* tanpa mempersoalkannya. Beliau menegaskan: “Barangsiapa berkata pada seseorang: “pergilah engkau kepada majlis ilmu” katanya: “Apa kerjaku kepada majlis ilmu itu!”, atau katanya: “Yang wang itu tidak boleh tidak, yang ilmu itu apa hasilnya!”, atau katanya: “Semangkuk makanan itu lebih baik daripada ilmu!”, menjadi kafir.” al-Rānirī juga menegaskan: “Barangsiapa berkata: “Tiada aku mahu memberi zakat”, menjadi kafir”. Di sini jelas al-Rānirī menekankan adab

dan rasa hormat seseorang Muslim terhadap perintah dan ketentuan Allah dan Rasul, dan hal ini berjaya ditanamkan oleh para ‘ulama pada zaman dahulu. Malangnya kerana ia kurang diperhatikan pada hari ini maka semakin ramai umat Islam hari ini yang berani mempertikaikan perintah dan ketentuan Allah.

Mengenai Mi’raj, al-Rānirī sepakat dengan al-Nasafī dan al-Taftāzānī, mengatakan: “Kita i’tiqadkan bahawasanya Mi’raj bagi Nabi kita Muhammad saw dalam jaganya, dengan batang tubuhnya ke langit. Maka daripada langit kepada barang yang dikehendaki Allah Ta’ala kepada tempat yang maha tinggi, adalah sebenarnya.”. Maka dari sini jelaslah bahawa pegangan Ahli Sunnah wa al-Jama’ah adalah menerima sesuatu yang dikhabarkan melalui hadith sahih, tanpa mempersoal kewajaran peristiwa tersebut atau mentafsirkannya sehingga lari daripada makna asal. Pendekatan ini berbeza dengan pendekatan mu’tazilah yang sering mempersoal dan mentafsirkan sesuatu khabar sesuai dengan akal fikiran.

Bagi al-Rānirī persoalan kufur adalah persoalan yang teramat serius, oleh kerananya ia tidak boleh menjadi bahan permainan, beliau menegaskan: “Dan barang siapa berkasad pada seorang Islam hai kafir maka yang mengata itu jadi kafir. Dan barang siapa mengatakan dirinya aku murtad dan aku menjadi kafir dan barang siapa perempuan berkata ia pada suaminya aku jadi kafir terlebih baik daripada duduk dengan engkau kafir”.

Al-Rānirī sepakat dengan al-Nasafī dan al-Taftāzānī²³ yang beraliran al-Maturidiyyah, tentang konsep *al-ikhtiyār* bahawa perbuatan manusia pada hakikatnya adalah ciptaan Allah, namun menurut adat (pada zahir manusia), ia adalah perbuatan manusia atas ikhtiarnya sendiri.²⁴ al-Rānirī mengatakan: “Kita i’tiqadkan bagi segala hamba itu ada perbuatan ikhtiar. Ertinya memilih, bahawa beroleh pahala mereka itu jika ada perbuatan mereka itu kebaktian. Dan disiksa mereka itu jika ada perbuatan mereka itu derhaka”. Dalam hal ini pandangan Ahli Sunnah wa al-Jama’ah berada di antara golongan Qadariyyah, yang mengatakan bahawa segala perbuatan manusia adalah sepenuhnya dengan kehendak manusia dan golongan Jahmiyyah dan Jabariyyah, yang mengatakan bahawa segala perbuatan manusia adalah ciptaan Allah bukan dengan pilihan manusia.²⁵

DOSA-DOSA BESAR

Dalam *Durr al-Farā'id* ini juga al-Rānirī memperincikan dosa-dosa besar, sesuatu yang tidak dilakukan oleh al-Taftāzānī. Tujuan al-Rānirī jelas iaitu untuk mendidik masyarakat supaya mengambil berat akan hal-hal tersebut. Walaupun dosa-dosa besar pada umumnya dianggap bukan sebahagian daripada persoalan Akidah, namun bagi al-Rānirī persoalan Shari’ah tidak dapat dipisahkan daripada persoalan Akidah. Bahkan penting untuk diketahui oleh masyarakat bahawa Akidah menuntut agar Shari’ah diikuti dan dilaksanakan dengan penuh keimanan. Antara dosa-dosa besar yang disenaraikan oleh al-Rānirī adalah:

(1). Menyekutukan Allah. (2). Membunuh manusia. (3). Menukas perempuan solehah dengan zina. (4). Berzina. (5). Lari dari perang sabilillah dengan kafir. (6). Makan harta anak yatim (7). Durhaka kepada dua ibubapa yang Islam (8). Berpaling dari yang sebenarnya tatkala ihram haji (9). Makan riba ganda berganda (10). Mencuri (11). Minum arak, tuak atau apa saja yang memabukkan (12). Liwat. (13). Merampas harta orang. (14). Saksi dusta. (15). Berbuka puasa siang Ramadan tanpa darurat. (16). Memukul sesama Islam (17). Bersumpah palsu. (18). Memutuskan kasih sayang dengan keluarga. (19). Melebihi dan mengurangkan dalam timbangan. (20). Mendahulukan atau mengemudiankan sembahyang daripada waktunya. (21). Mengada-adakan hadis Nabi saw dengan disengaja. (22). Memaki sahabat Nabi saw. (23). Menjual pegawai kepada raja yang zalim...²⁶ (24). Tidak mengeluarkan zakat. (25). Meninggalkan amar ma'ruf dan nahi munkar. (26). Menanamkan (mengumpulkan) lelaki serta perempuan pada satu tempat. (27). Melupakan al-Qur'an sesudah dipelajarinya. (28). Membakar sekalian yang bernyawa ketika masih hidupnya. (29). Menahan diri daripada panggilan suami dengan tiada sesuatu sebab. (30). Menghina ilmu. (31). Menghina ulama. (32). Makan babi. (33). Riya. (34). Ammarah. (35). Dendam. (36). Dengki. (37). Takbur diertikan membesarkan diri, merendahkan orang. (38). Khuyalā', diertikan melenggang-lenggang dengan menilik-nilik dirinya. (39). Nifāq, diertikan mulut dengan hati bersalahan. (40). Mencari kecelaan orang. (41). Menggemari (berlebihan) pada yang seni-seni. (42). Tamak. (43). Takut menjadi papa. (44). Melihat pada orang kaya dengan membesarkannya kerana kayanya. (45). Menghina orang papa kerana papanya. (46). Memperindahkan diri, memegahkan dunia, membesarkan diri dengan dunia, kasih akan puji. (47). Mencari aib orang, lupa akan aib diri. (48). Melupakan segala nikmat Allah. (49). Meninggalkan syukur. (50). Tidak redha akan qada' Allah. (51). Makan dan menipu orang. (52). Sangat kasih dan menghendaki dunia. (53). Jahat sangka kepada sesama Islam. (54). Redha akan kehidupan dunia. (55). Dilalaikan oleh pekerjaan dunia. (56). Melupakan Allah. (57). Melupakan akhirat. (58). Membinasakan ilmu. (59). Meninggalkan amal ilmu. (60). Mensia-siakan hak ulama. (61). Meringan-ringankan ulama dan membaharukan suatu resam yang jahat, meninggalkan resam agama Islam. (62). Kasih kepada sekalian yang zalim dan yang fasiq. (63). Mensia-siakan nikmat orang yang berbuat baik. (64). Meninggalkan mengucap salawat kepada nabi saw tatkala mendengar orang menyebut nama beliau. (65). Membinasakan matawang perbelanjaan. (66). Makan atau minum pada bejana emas atau perak. (67). Melupakan al-Qur'an atau satu ayat atau satu huruf daripadanya. (68). Buang air besar atau kecil pada jalan orang. (69). Tiada menyucikan kencing atau najis dari badan atau kainnya. (70). Membuka aurat. (71). Mandi telanjang²⁷. (72). Menjadi imam yang dibenci oleh makmum. (73). Memutuskan atau tiada membetulkan saf ketika sembahyang. (74). Mendahulukan imam ketika menjadi makmum dalam sembahyang. (75). Melihat ke langit ketika sembahyang. (76). Menjadi kubur sebagai masjid, tawaf pada kubur, memasang pelita pada kubur,

menjadikan kubur seperti berhala, sembahyang menghadap kubur, menyembah kubur. (77). Berlayar atau pergi barang ke mana-mana seorang diri (bagi perempuan). (78). Kembali dari perjalanan kerana sebab tanda-tanda dari binatang (mempercayai mitos, khurafat). (79). Melangkah bahu orang dalam masjid pada jumaat. (80). Duduk sama tengah pada keliling manusia (?) (81). Perempuan memakai kain tipis, maka kelihatan tubuhnya. (82). Melebihi panjang kain, sekalian pakaian dan tangan baju. (83). Berjalan menilik-nilik diri. (84). Mencelup rambut dan janggut dengan warna hitam tanpa sebab perang sabilillah. (85). Menampar-nampar pipi. (86). Melebihi leher baju. (87). Duduk-duduk di atas kubur. (88). Perempuan menziarahi kubur. (89). Perempuan mengiringkan jenazah. (90). Melambat-lambatkan pengeluaran zakat ketika telah sampai wajibnya. (91). Menagih hutang dengan keras kepada orang yang berhutang, sedang ia mengetahui bahawa yang berhutang itu dalam keadaan muflis atau papa. (92). membenarkan atau membuat tangkal lain daripada al-Qur'an, hadis dan doa. (93). Orang kaya meminta sedekah kerana tamak. (94). Tiada mahu memberi air, sedang ia banyak mempunyainya. (95). Tiada memberi korban sedang ia berkemampuan. (96). Menjual kulit korban. (97). Membuat rumah lebih daripada keperluan, kerana takbur. (98). Melambatkan upah atau tiada memberi upah pada yang berhak sesudah dikerjakannya. (99). Melihat kepada perempuan yang helat dengan shahwat. (100). Mengumpat. (101). Diam dari mendengar orang mengumpat. (102). Bergurau-gurau berlebihan dan mengajuk-ngajuk Mu'min. (103). Makan dalam jamuan orang sampai kenyang dengan tiada diketahui dan rida yang menjamu. (104). Tiada memberikan hak isteri yang wajib baginya. (105). Perempuan keluar dari rumahnya dengan memakai bau-bauan dan perhiasan jika diizinkan oleh suaminya sekalipun. (106). Perempuan minta talak kepada suami. (107). Memaki orang mu'min. (108). Menyuruh orang merdeka berkhidmat kepadanya seperti dijadikan sahaya (hamba). (109). Menyuruh sahayanya diluar had kemampuannya. (110). Memukul orang Islam atau kafir yang jinak (zimmi) dengan tiada hukum syarak. (111). Mencari-cari perbuatan orang yang berdosa, yang tiada kufur dalamnya, dan dituntutnya. Mencela orang yang teraniaya, sedang ia kuasa menolongnya. (112). Menuntut supaya orang yang kena had atau diat yang ditentukan dalam syara' supaya dilepaskan. (113). Meninggalkan mengkhitan lelaki. (114). Melarang orang memberi salam. (115). Tidak membuat pertahanan negeri dari serangan orang kafir. (116). Kasih kepada orang yang berdiri kerana membesarkan dan memuliakannya. (117). Lari daripada wabak ketika musimnya. (118). Berbanyak sumpah, jika benar sekalipun. (119). Bersuluk yang di dalamnya ada kecelaan orang (yang dicela). (120). Meninggalkan taubat daripada dosa besar.²⁸

Dengan perincian dosa-dosa besar di atas al-Rānirī telah menyederhanakan dan memudahkan pelaksanaan Islam bagi masyarakat yang awam. Ia adalah satu langkah yang bijaksana dan praktikal kerana pada umumnya masyarakat tidak perlu mempelajari atau menghafal dalil-dalil setiap perkara yang

diharamkan dalam Shari'ah. Tanpa perdebatan dan argumentasi yang panjang dan tanpa disedari oleh masyarakat sendiri dengan memerhatikan dosa-dosa besar ini mereka sebenarnya telah melaksanakan Shari'ah Islam. Hal ini dilakukan oleh al-Rānirī setelah beliau menerangkan dan mengatasi permasalahan akidah. Di sini dapat kita lihat bahawa al-Rānirī sedar akan pentingnya Akidah bertapak dalam jiwa umat Islam sebelum mereka dituntut untuk melaksanakan Shari'ah. Tanpa pengukuhan Akidah, Shari'ah tidak akan mendapat tempat di hati masyarakat.

TENTANG KEPIMPINAN ISLAM

Dalam karya akidah ini al-Rānirī juga menyinggung persoalan-persoalan penting berkaitan kepimpinan dan pemerintahan Islam. Al-Rānirī sepakat dengan majoriti ulama bahawa pengangkatan dan pelantikan seorang imam adalah wajib ke atas orang Islam. Ketaatan terhadap imam juga wajib dalam perkara-perkara yang dibenarkan oleh Syara' "jikalau dia zalim sekalipun".²⁹ Pandangan seperti ini sering disalahfahami sebagai satu sokongan terhadap pemerintahan despotik. Namun perlu digarisbawahi bahawa ketika para ulama Ahli Sunnah, seperti al-Taḥāwī,³⁰ al-Nasafī,³¹ Ibn Jamā'ah³² dan al-Ghazzālī,³³ menolak pemberontakan terhadap imam yang zalim dan fasiq, mereka sebenarnya memikirkan masalah umat secara keseluruhan dan menyelamatkan umat daripada perebutan kuasa yang selalu berakhir dengan perang saudara yang berpanjangan. Pendekatan ini amat berbeza dengan pendekatan golongan Khawarij yang menganjurkan pemberontakan terhadap Imam yang zalim dan fasiq atas alasan ia telah kafir dengan perbuatannya itu. Walaupun pendekatan Ahli Sunnah dianggap lembut terhadap pemerintahan despotik namun ia menganjurkan pendekatan yang lebih bijaksana dan rasional dalam menghadapi persoalan ini. Jika pemberontakan dilarang, atau lebih tepat lagi bukan menjadi sikap rasmi golongan ini, ini tidak bermakna umat Islam mesti tunduk dan taat kepada pemimpin yang zalim, umat Islam boleh sahaja melakukan protes secara aman, boikot dan sebagainya seperti yang dianjurkan dalam hadith Rasulullah.³⁴

Atas pertimbangan yang sama al-Rānirī juga sepakat dengan pandangan Ahli Sunnah bahawa seseorang imam yang zalim dan fasiq tidak dilucutkan (*ma'zul*) daripada kedudukannya. Walaupun demikian al-Rānirī mensyaratkan pemimpin mestilah seorang yang alim. Jika dia bukan seorang yang alim dia hendaklah merujuk kepada "orang budiman yang tahu lagi bijaksana pada segala perintah kerajaan". Seterusnya al-Rānirī menekankan peri pentingnya pemimpin itu berlaku adil dengan mendatangkan beberapa hadis mengenai hal ini, antaranya hadis yang bermaksud: "berbuat adil sehari lebih baik daripada kebaktian (yang sunat) enam puluh tahun".

Al-Rānirī juga sepakat dengan al-Nasafī dan al-Taftāzānī bahawa imam (pemimpin) itu harus zahir tidak tersembunyi sepertimana dipercayai oleh

golongan Syi'ah. Beliau juga setuju dengan ulama' Ahli Sunnah yang lain yang menolak pandangan Syi'ah bahawa imam itu mestilah ma'sum dan keturunan bani Hashim. Bahkan tidak disyaratkan seorang imam itu adalah yang terbaik di kalangan ahli zamannya. Menarik untuk dicatat juga bahawa al-Rānirī tidak menyinggung tentang syarat-syarat Imam daripada Quraish, walhal teks yang asal baik oleh al-Nasafi mahupun oleh al-Taftāzānī menyebutnya dengan jelas.³⁵ Ini memberi isyarat bahawa beliau tidak mensyaratkan seorang khalifah itu daripada keturunan Quraish sebagaimana majoriti ulama klasik. Pandangan beliau ini juga sejalan dengan pandangan Ibn Khaldun yang tidak menafsirkan teks berkaitan hal itu secara literal tetapi melihat mesej yang tersirat daripadanya. Dalam hal kepimpinan (Imamah) Wanita, berbeza dengan majoriti ulama pada zaman itu, al-Rānirī berpendapat bahawa harus hukumnya melantik Imam wanita. Kelainan pandangan ini membuktikan sikap independen yang dimiliki oleh al-Rānirī, walaupun beliau tidak menerangkan dengan lanjut alasan dan hujahnya secara terperinci. Beliau hanya mengatakan: "Daripada Tabrani dan daripada Imam Malik dan Imam Hanafi r.a. harus akan raja itu perempuan".³⁶ Fakta ini juga menjelaskan bahawa tidak tepat sangkaan ramai yang menganggap Sheikh Abdul Rauf al-Sinkili adalah ulama pertama yang memberikan fatwa bahawa wanita dibolehkan menjadi pemimpin tertinggi.³⁷ Malah ada yang mengatakan bahawa al-Rānirī meninggalkan Aceh kerana tidak suka Aceh diperintah oleh seorang wanita, Sultanah Safiatuddin Tajul Alam (Jelani Harun 2009).

PERBANDINGAN DENGAN TEKS AKIDAH LAIN

Teks-teks akidah adalah wahana pembentukan pandangan alam umat Islam. Kerana di dalamnya dijelaskan perkara-perkara penting seperti Hakikat Allah, hakikat manusia, hubungan manusia dengan Allah, hakikat kenabian, wahyu, kepimpinan dalam Islam, hari akhirat dsb. termasuk hal-hal yang membezakan arus perdana (Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah) dengan golongan-golongan yang sesat atau terseleweng. Melalui teks-teks akidah inilah para ulama merumuskan pendirian mereka berkaitan isu-isu penting yang menjadi pertikaian dan perdebatan antara aliran-aliran pemikiran yang ada. Mengenai siapakah kelompok yang disebut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, para ulama terdahulu telah menjelaskan hal ini dengan cukup terperinci dan mendalam. Mereka juga memberikan hujah yang kuat mengapa golongan yang lain tidak dapat dianggap sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan kelompok yang selamat (*al-firqah al-nājiyah*). Abd al-Qahir al-Baghdadi (m. 429H/1037M), dalam *al-Farq bayn al-Firq*, menjelaskan bahawa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah terdiri daripada 8 kelompok: (i). Mutakallimun, atau Ahli ilmu Tawhid, (ii). Ahli Fiqih daripada aliran al-Ra'y dan al-Hadith, (iii). Ahli Hadith, (iv). Ahli Ilmu Bahasa, (v). Ahli Qiraat dan Tafsir, (vi). Ahli Tasawwuf, (vii) Para Mujahidin, dan (viii). Masyarakat awam yang mengikut pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.³⁸

Sebelum *'Aqā'id al-Nasafī* (AN) yang telah dicatat oleh al-Nasafī (m.537H) terdapat satu lagi teks akidah yang diterima pakai secara meluas oleh umat Islam. Ia adalah kitab yang dikenali dengan *al-'Aqīdah al-Ṭahāwīyyah* (AT), oleh Imam Abu Ja'far al-Ṭahāwī (239-321H.), yang telah memimpin mazhab Hanafī di Mesir. Kitab karangan imam al-Tahawi ini dikatakan telah mencapai penerimaan luas umat Islam yang tidak pernah berlaku sebelumnya (Hamza Yusuf 2008). Ia juga menjadi rujukan asas bagi golongan yang mengaku dirinya salafī.³⁹ Perbandingan terhadap dua karya ini, *al-'Aqīdah al-Ṭahāwīyyah* dan *'Aqā'id al-Nasafī*, menunjukkan bahawa tidak ada perbezaan mendasar antara keduanya. Malah kedua-dua karya ini jelas menentang golongan Mu'tazilah, Khawarij, Rawafid (Syi'ah), Jahmiyyah, Mur'jah, Jabariyyah dan Qadariyyah. Hanya ada beberapa perbezaan kecil dalam hal perincian di antara AN dan AT. Teks AN lebih banyak dan luas perbincangannya sedangkan AT banyak membincangkan tentang pendirian Ahli Sunnah dalam menanggapi para pentashbih dan penolak sifat Allah. AN juga membahaskan perkara mustahak yang tidak dibahaskan oleh AT khususnya berkaitan dengan epistemologi di mana AN telah menggariskan tentang sumber-sumber ilmu. Dengan kelebihan yang ada pada AN ini maka ia dapat menjadi benteng terhadap golongan Sufasta'iyyah daripada tamadun Yunani dan falsafah Barat pada umumnya, termasuklah pascamodenisme yang menekankan subjektivisme dan relativisme (Wan Mohd Nor Wan Daud 1998).

Persamaan jelas apabila kita melihat bahawa kedua-dua teks menolak pemberontakan (*al-khurūj*) terhadap pemimpin yang zalim dan fasiq (AT:48). AN mengatakan “dan tidak dipecah seorang imam itu kerana kefasikan dan kezaliman, dan kita i'tiqadkan bahawa harus sembahyang berimamkan yang soleh dan yang fasiq” dan dalam kesempatan yang lain ditegaskan “kita i'tiqadkan bahawa mengangkat seorang Imam itu wajib ke atas kaum Muslimin dan wajib taat kepada mereka pada pekerjaan yang berlaku pada syara' jika ada ia zalim sekalipun”. Hal ini berkaitan dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah bahawa pelaku dosa besar tidak kafir selagi tidak melakukan perkara-perkara yang menyebabkannya kafir seperti menghalalkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah. Kedua-dua teks Akidah ini tidak mengkafirkan pelaku dosa besar (AT:40) (Ibn Abi al-'Izz al-Hanafī 1997). Dalam *'Aqā'id al-Nasafī* dinyatakan “Kita i'tiqadkan bahawa segala orang yang berdosa besar daripada segala mukmin itu tiada kekal selamanya dalam neraka jika mati ia dengan tiada taubat sekalipun”. Sikap seperti ini tidak bermakna bahawa para ulama Sunni ini mendukung atau bersikap redha kepada pemerintahan zalim tetapi mereka mengambil sikap berhati-hati agar tidak meletakkan umat Islam dalam situasi yang lebih buruk seperti perang saudara atau ketiadaan negara. Pertimbangan yang matang dan bijaksana ini ada dijelaskan oleh imam al-Ghazali dalam bukunya *al-Iqtisād fi al-I'tiqād* (Al-Ghazali 1983). Malah al-Rānirī meletakkan syarat bahawa pemimpin haruslah “ia alim segala perintah agama, tetapi jika tiada ia alim sayugia dia meminta fatwa pada ulama dan

mengambil segala bicara daripada budiman yang tahu lagi bijaksana...” Disamping itu, al-Rānirī menghuraikan ganjaran-ganjaran pahala bagi pemimpin yang adil, dan amaran-amaran siksa bagi yang zalim. Kedua-dua aspek ini tidak terdapat dalam karya al-Taftāzānī.

Sebagaimana teks-teks akidah yang lain, AT juga menjelaskan beberapa sifat wajib Allah seperti Qadim (tidak bermula), *lā yafnā walā yabīd* (tidak fana dan tidak musnah) dalam ‘*Aqā’id al-Nasafī: Baqā’*’, ‘*Ilmun* (Maha mengetahui), ‘*Sam’un* (Maha mendengar), ‘*Başarun* (Maha melihat), ‘*lā yushbih al-anām* (tidak sama dengan makhluk), ‘*wahdaniyyah*, ‘*hayyun* (Hidup), ‘*qayyum*, ‘*la yakunu illa ma yuridu* (Tidak berlaku kecuali apa yang dikehendakiNya), dalam AT disebut ‘*la shay’a mithlahu* (tiada sesuatu yang sama denganNya) dalam AN disebut ‘*wala yushbihuhu shay’* (tidak menyerupainya sesuatupun) dan lain-lain.⁴⁰ Dalam syarah AT, Ibn Abi al-‘Izz al-Ḥanafī seperti juga al-Taftāzānī menjelaskan konsep *wājib al-wujūd* yang dikatakan bid’ah oleh kelompok salafi pada hari ini (Ibn Abi al-‘Izz al-Ḥanafī 1997). Daripada penjelasan ini jelaslah bahawa teks Akidah yang menjadi rujukan kelompok salafi ternyata tidak menolak konsep sifat-sifat yang wajib bagi Allah seperti yang dipegang oleh kelompok ‘Ashā’irah dan Maturidiyyah.⁴¹ Sifat dua puluh ini juga dibahaskan secara komprehensif oleh al-Rānirī dalam karyanya ini. Pada pengetahuan kami setakat ini, karya beliau adalah di antara terawal yang membahas perkara ini di Alam Melayu.

Melalui perbandingan antara kedua teks al-Tahawi dan al-Nasafi (yang didukung al-Rānirī) jelaslah bahawa tidak ada perbezaan mendasar antara golongan salafi dan bukan salafi khususnya Asha’irah. Dalam permasalahan sifat Allah hampir tiada perbezaan antara keduanya.⁴² Dapat disimpulkan bahawa kedua aliran ini tidak sesekali berbeza dari segi dasar (*uṣūl*) atau perkara-perkara yang tetap (*al-thawābit*) tetapi berbeza sedikit dari segi cabang (*furū’*) atau perkara-perkara yang berubah (*al-mutaghayyirāt*) atau yang tidak jelas (*Ẓanniyāt*). Jelas bahawa para ulama Ahli Sunnah wa al-Jama’ah telah bersatu untuk menerangkan dan menjawab kekeliruan golongan Shi’ah, Mu’tazilah, Khawarij, Jahmiyyah, Qadariyyah dan lain-lain sehingga mereka juga dikenali dengan arus perdana (*al-sawād al-a’Ẓam*). Maka dari itu tidak perlu timbul persoalan manakah di antara golongan ini yang benar-benar Ahli Sunnah wa al-Jama’ah. Oleh dari itu sebenarnya pertikaian antara golongan salafi dan bukan salafi adalah masalah yang dibuat-buat (*pseudo problem*). Kerana ia tidaklah menyangkut isu mendasar dalam agama tetapi isu kecil. Walaupun pertikaian antara keduanya telah lama berlaku, iaitu sejak abad ke-5H lagi,⁴³ namun pada hari ini umat Islam mesti bersikap lebih dewasa dalam menangani perbezaan. Khalayak umum tidak perlu dilibatkan dalam pertikaian tersebut. Perbincangan ilmiah seharusnya melibatkan golongan ilmuwan dan para pakar dalam bidang tersebut secara adil dan bijaksana. Masyarakat Islam sering dikelirukan dengan maklumat tentang kedua aliran yang tidak jelas sumbernya sehingga lebih merupakan sangkaan buruk dan fitnah belaka. Malah seperti ditegaskan oleh

Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Ibn Taymiyyah sendiri sering memuji dan merujuk karya Imam al-Ash'ari iaitu *Maqālat al-Islāmiyyīn* dan *Maqālat Ghayr Islāmiyyīn* (Abu al-Hasan al-Ash'arī 1990; Ibn Tamiyyah 1979). Oleh itu tiada sebab mengapa tohmahan dan tuduhan melampau terhadap mana-mana pihak perlu dilakukan. Justeru perbahasan perlu ditujukan kepada hal-hal yang lebih penting seperti bagaimanakah pendekatan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah dalam mentafsirkan teks sehingga dapat membezakan pemahaman yang betul terhadap teks dan pemahaman yang menyeleweng. Sehingga umat Islam memiliki panduan yang jelas dalam mentafsirkan dan melaksanakan Islam di zaman ini.

Melalui analisis terhadap kedua teks ini juga terlihat perbezaan mendasar antara golongan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah dengan golongan Syi'ah. Kedua-dua teks menganggap sesuatu dosa besar bahkan kekufuran apabila seorang Muslim merendahkan atau mengkeji Sahabat Rasulullah s.a.w. Dalam AT disebutkan "kecintaan terhadap mereka (Sahabat) adalah agama, iman dan ihsan dan kebencian terhadap mereka adalah kekufuran, kemunafikan dan melampaui batas" (Ibn Abi al-'Izz al-Hanafi 1997). AN menegaskan "dan kita i'tiqadkan bahawa menahan lidah daripada menyebut-nyebut nama segala sahabat melainkan dengan kebajikan jua dan bahawa mereka itu sekaliannya adil". Jelas bahawa Ahli Sunnah wa al-Jama'ah menerima dan memuliakan para Sahabat Rasulullah, khususnya *al-Khulafā' al-Rāshidīn*, dan tidak membeza-bezakan antara mereka seperti yang dilakukan oleh golongan Syi'ah.

Suatu hal yang unik berbanding teks akidah yang lain adalah dalam karya ini al-Rānirī menegaskan kedudukan manusia, khususnya para rasul, yang begitu tinggi di sisi Islam berbanding ciptaan Allah lainnya, khususnya para rasul. Al-Rānirī menjelaskan bahawa segala pesuruh manusia itu lebih utama daripada pesuruh malaikat dan pesuruh malaikat itu terlebih utama daripada am para malaikat.⁴⁶ Perlu dinyatakan, dalam hubungan ini, al-Nasafi dan terutamanya al-Taftāzānī menyatakan ketinggian martabat manusia mukmin berbanding dengan para malaikat. Ini semua mencerminkan pandangan Islam sepanjang zaman terhadap peranan manusia sebagai makhluk dan khalifah Tuhan.

KESIMPULAN

Teks *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id* karangan al-Rānirī ini membahas akidah Islam yang memancarkan pemikiran Melayu komprehensif yang merangkumi antara aspek-aspek pentingnya ialah metafizik, teologi, epistemologi, akhlak, perundangan, dan ketatanegaraan. Dalam tradisi keilmuan Islam, persoalan-persoalan penting ini dibahas dalam teks-teks akidah. Di sini al-Rānirī menggunakan sebagai asasnya, karya ulung al-Taftāzānī yang bersifat akliah dan komparatif, walaupun berlainan mazhab dari dua bidang penting, akidah dan fikah, dan sekaligus mencerminkan kematangan pemikirannya dan

khalayaknya di Alam Melayu. Ini sangat wajar sekali kerana akidah adalah tunjang peradaban Islam. Dalam usaha untuk memelihara tunjang ini para ulama' sejak generasi awal Islam telah menunaikan tanggungjawab mereka menerangkan Akidah Islam yang sebenarnya dan menjawab kekeliruan yang timbul di zaman mereka masing-masing. Pandangan dan hujah-hujah konklusif dikumpulkan dan dihuraikan sehingga menjadi pegangan yang menyatukan majoriti umat Islam pelbagai mazhab, dan membantu mereka membina tamadun unggul di Timur Tengah, di Anadulsia, di Turki, India, Afrika dan Alam Melayu. Golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ini menjadi golongan majoriti atau *al-sawād al-a-Zam* (arus perdana) kerana pandangan mereka berdasarkan kepada tuntutan al-Qur'an dan al-Sunnah dan para ulama mereka saling memperlengkap dan memperkukuh sehingga golongan ini masih menjadi arus perdana pada hari ini. Latar inilah yang mendorong al-Rānirī memperkenalkan *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* ke Alam Melayu, walaupun *al-'Aqā'id al-Nasafi* bukan satu-satunya teks pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Sebagaimana ditegaskan sebelum ini, walaupun ia adalah karya terjemahan, namun al-Rānirī telah memasukkan lebih lima puluh peratus pemikirannya sendiri ke dalam karya ini.

Kajian terhadap karya al-Rānirī ini mengungkapkannya fakta bahawa *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id* adalah karya al-Raniri yang terawal. Penemuan ini juga penting untuk meletakkan apakah bidang yang menjadi perhatian awal dan utama dalam kehidupan intelektual al-Rānirī dalam pengelibatannya di Alam Melayu. Juga karya yang telah mengangkatnya kepada kemasyhuran dan tempat yang begitu tinggi di mata umat Islam ketika itu. Sehingga ke hari ini, karya beliau juga ternyata sangat relevan untuk dikaji dan dipelajari oleh semua golongan memandangkan persoalan-persoalan akidah yang tidak terpisah dari akhlak, perundangan dan politik yang dibahas oleh al-Rānirī dan juga al-Taftāzānī, sebagai pengarang asal, adalah persoalan-persoalan yang merentas zaman, terutama bagi zaman ini yang terdedah kepada arus globalisasi, ekstrimisme dan radikalisme.⁴⁵

NOTA

- ¹ Makalah ini didasarkan pada sebuah kertas kerja yang telah dibentangkan di Seminar Budaya, sempena Pekan Kebudayaan Aceh ke-5, yang diadakan lima tahun sekali dan dianjurkan oleh Pemerintah Aceh pada 10-11 Ogos 2009. Ia adalah hasil kajian awal terhadap manuskrip *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id* yang dilakukan dengan dana penyelidikan GUP (UKM-GUP-JKKBG-08-06-021) yang masih berlangsung sehingga Jun 2010.
- ² Senarai yang dikemukakan oleh al-Attas berdasarkan penulisan Van der Tuuk dan P. Voorhoeve. Lihat P. Voorhoeve. 1955. *Lijst Der Geschriften van Raniri*. *BKI* 111: 152-161.
- ³ Lihat Ahmad Daudy. 2006: 46; lihat juga Jelani Harun. 2009: 19-20.
- ⁴ Lihat naskah B dari Perpustakaan Nasional Republik Indonesia bertarikh 1185H/1771M nombor kod W 26 (sumber kod Van Ronkel, 1909, 401).

- ⁵ Lihat Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 3308 (A), 122.
- ⁶ Nombor 19, 20, 21 disebut oleh al-Hasani dan dikutip oleh Al-Attas. 1986: 28. Nombor 24 dan 25 disebut oleh Ahmad Daudy. 2006: 46-56. Lima kitab lain yang disenaraikan oleh Ahmad Daudy hanya disebut dalam kitab *Fath al-Mubīn 'alā al-Mulḥidīn*.
- ⁷ Lihat naskah C dari Khazanah Fattaniyyah lihat halaman terakhir manuskrip tersebut.
- ⁸ Kemungkinan besar pengkaji yang dimaksudkan adalah Al-Attas, kerana beliau yang telah menyatakan hal ini dalam bukunya di atas.
- ⁹ Terdapat satu lagi manuskrip dari Perpustakaan Negara Malaysia yang lebih awal daripada manuskrip ini tetapi malangnya naskah ini tidak lengkap. No panggilan manuskrip ini adalah MSS 1550. Ia selesai ditulis pada 27 Rabiul Awal 1040 (3 November 1630). Oleh kerana tidak lengkap ia tidak dijadikan sandaran dalam kajian ini.
- ¹⁰ Tidak diketahui secara pasti yang dimaksudkan dengan C19b. Hanya terdapat satu tempat dinamakan Karang Baru di Timur Aceh, Kabupaten Aceh Tamiang.
- ¹¹ Terdapat beberapa naskah lagi, seperti MSS 2827 dari Perpustakaan Negara Malaysia, yang disalin oleh Muhammad Soleh bin Encik Sulaiman dari negeri Langgar. Lihat rujukan untuk senarai naskah yang sedang dikaji oleh penulis.
- ¹² Lihat Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 3308 (A): Kenaling hlm.33, muri hlm. 73.
- ¹³ Untuk maklumat lanjut mengenai pertikaian al-Raniri dengan kelompok Wujudiyah sila lihat S.M.N. Al-Attas. 1966.
- ¹⁴ Antara buku yang ditulis oleh Imam Ash'ari dan menjadi rujukan aliran Asha'irah adalah *Maqalat al-Islamiyyin*.
- ¹⁵ Perbincangan mengenai epistemologi dalam karya Aqidah juga dilakukan oleh al-Baghdādī (429 H) ketika membincangkan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Al-Baghdadi, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 284.
- ¹⁶ Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, Perpustakaan Negara Malaysia MSS 3308 (A), hlm.3.
- ¹⁷ Golongan Sofis (*sophists*) atau Sufasta'iyah adalah golongan yang muncul di Yunani semenjak abad ke-5 sebelum Masehi. Dalam *Sharḥ al-'Aqaid al-Nasafi* mereka terbahagi kepada tiga golongan: (i) *al-'inādiyyah*: yang mengingkari hakikat sesuatu dan menganggapnya sebagai ilusi dan khayalan, (ii) *al-'indiyyah*: yang mengingkari kepastian sesuatu hakikat dan menganggapnya bergantung kepada fikiran manusia, (iii) *al-lā adriyyah*: yang mengingkari ilmu tentang wujud dan tidaknya hakikat sesuatu. Lihat al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyah* (Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1988), 14. Lihat juga Wan Mohd Nor Wan Daud, *Masyarakat Islam Hadhari: Suatu Tinjauan Epistemologi dan Kependidikan ke Arah Penyatuan Pemikiran Bangsa* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 30-38.
- ¹⁸ Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, 4.
- ¹⁹ Surah al-Anm: 76
- ²⁰ Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, 9.
- ²¹ Lihat teks Arab dan terjemahannya dalam Al-Attas. 1988: 138.
- ²² Nuruddin al-Raniri, *Durr Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, 69.
- ²³ Lihat al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyah* (Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1988),

- ²⁴ Hal yang sama terdapat dalam *al-'Aqidah al-Taḥāwīyyah* lihat Abu Ja'far al-Tahawī, *al-'Aqidah al-Taḥāwīyyah* (Riyadh: al-Furqan, 1410H), 53.
- ²⁵ Untuk penjelasan lebih mendalam mengenai hal ini lihat Imam Abu Hasan al-'Ash'ari 1990; Sirajuddin Abbas. 1999: 36.
- ²⁶ Iaitu bersekongkol dengan raja yang zalim.
- ²⁷ Khususnya di tempat yang terbuka.
- ²⁸ Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, 77-82.
- ²⁹ Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, 116.
- ³⁰ Dalam teks Akidah ini ditulis: "Kita tidak berpandangan bahawa pemberontakan terhadap para Imam dan penguasa itu dibenarkan walaupun mereka itu zalim" lihat Ibn Abi al-'Izz al-Hanafī, *Sharah al-Aqidah al-Taḥāwīyyah*. Ed. Abdullah al-Turki and Shu'ayb al-Arnaut (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1997), 540.
- ³¹ Satu lagi teks Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah mengatakan: "Imam itu tidak dilucutkan kerana melakukan ketidakadilan dan kezaliman" lihat Al-Taftazani, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed.) (Cairo: Maktabah al-Kullīyyat al-Azhariyyah, 1988), 100; Al-Attas. 1988: 135-136.
- ³² Terjemahan Hamilton Gibb dikutip dari tulisannya "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate" dalam *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), 143.
- ³³ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, (n.p.: Maktabah Fayyad, Dar al-Manar, t.t.), 2:210; Ibidem, *al-Iqtisād fi al-I'tiqād* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 151.
- ³⁴ Lihat hadith yang bermaksud: "Barangsiapa di antara kamu yang melihat kemungkaran hendaklah ia merubahnya dengan tangan jika tidak mampu maka dengan lidah, jika tidak mampu maka dengan hati, dan itu adalah selemah-lemah iman". Hadith riwayat Muslim, Ibn Majah dan Ahmad.
- ³⁵ Al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*, 98.
- ³⁶ Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, 118. Sumber-sumber yang disebutkan di atas masih belum dijumpai lagi dan belum dapat dipastikan kebenarannya.
- ³⁷ Suatu pandangan yang seringkali dikemukakan oleh ramai penulis antara lain lihat Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2008), 132-133.
- ³⁸ Abd al-Qahir al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1994), 276-279. Untuk perbincangan mengenai Aqidah Ahl al-Sunnah dalam bahasa Melayu sila rujuk Sirajuddin Abbas. 1999.
- ³⁹ Istilah Salafī adalah istilah yang terkemudian, tidak wajar diberikan kepada para ulama klasik kerana tiada pengkelasan sedemikian pada masa itu.
- ⁴⁰ Lihat Ibn Abi al-'Izz al-Hanafī, *Sharḥ al-'Aqidah al-Taḥāwīyyah*, 1:60-96. Sifat-sifat di atas tidak jauh berbeza, hanya jumlahnya sahaja yang berbeza, dengan pegangan golongan Asha'irah/Maturidiyyah berkaitan sifat yang wajib bagi Allah iaitu: *Wujud, Qidam, Baqa', Mukholafatuhu Ta'ala lil Hawadithi, Qiyamuhu binafsihi, Wahdaniyyah, Qudrah, Iradah, Ilmu, Hayat, Sama', Bashar, Kalam, Kawnuhu Qadiran, Kawnuhu Muridan, Kawnuhu 'Aliman, Kawnuhu Hayyan, Kawnuhu Sami'an, Kawnuhu Bashiran, Kawnuhu Mutakalliman*.
- ⁴¹ Sifat 20 adalah konsep baru. Perbahasan ulama klasik, sama ada al-Ash'ari, al-Tahawī, al-Nasafī, al-Taftāzānī, tidak menyebut secara spesifik mengenai sifat 20. Ia diperkenalkan oleh ulama' terkemudian seperti Muhammad b. Yusuf al-Sanusi

(1490M) dari Afrika Utara dan Ibrahim al-Laqqani (1631M) dari Mazhab Maliki yang bukunya telah disebarkan dan tersebar luas di alam Melayu. Untuk kandungan *Akidah al-Sanusiyah* lihat Watt. 1994: 90. Mengenai *Jawharat al-Tawhād* karangan Ibrahim al-Laqqani lihat: Muhammad Salih b. Umar Samarani, *Syarḥ Jawharat al-Tawhīd* (Fatani: Matba'ah Bin Halabi, t.t.)

⁴² Hal ini jelas jika dilihat pada perbincangan kedua-dua teks mengenai sifat Allah. Ibn Abi al-'Izz al-Hanafī, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Taḥāwīyyah*, 1:62 dan al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*, 29-44.

⁴³ Lihat al-Subki, *Tabaqat al-Shafi'īyyah*, 3:117.

⁴⁴ Nuruddin al-Raniri, *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, 109.

RUJUKAN

- Abdul Shukor Haji Husin. 2000. *Ahli Sunah Waljamaah pemahaman semula*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Daudy. 2006. *Shekh Nuruddin ar-Raniri: Sejarah hidup, karya dan pemikiran*. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Islam.
- Al-Ash'arī, Abu al-Hasan. 1990. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muḥallīn*. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid (Pnyt.). Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1966. *Raniri and the Wujudiyyah of 17th Century Aceh*. Singapura: *Malaysian Branch of Royal Asiatic Society*.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1986. *A commentary on the Hujjat al-Siddīq of Nkr al-Dīn al-Rnīrī*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The oldest known Malay manuscript: A 16th Century Malay translation of the 'Aqaid of al-Nasafi*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Al-Baghdādī, Abd al-Qāhir. 1994. *al-Farq Bayn al-Firaq*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1983. *al-Iqtisād fi al-'Itiqād*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Hanafī, Ibn Abi al-'Izz. 1997. *Sharḥ al-'Aqīdah al-Taḥāwīyyah*. Abdullah Al-Turki & Shu'ayb al-Arna'ut (Pnyt.). Cet. Ke-11. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- Aliza bin Elias. 2007. "Raniri's Sirat al-Mustaqim: An annotated transliteration of the text together with a preliminary analysis on the language and its significance to the history of the Islamisation of the Malay World. Tesis Doktor Falsafah. International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 3308 (A).
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2827.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2165.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 1550.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2100.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2270.

- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 3299.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Koleksi Khazanah Fathaniah.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Nasional Indonesia, W 26.
- Al-Raniri, Nuruddin. *Durr al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*. Perpustakaan Ali Hashmi, Aceh. No.144A/TH/20/YPAH.
- Al-Taftāzānī, Sa'duddin. 1988. *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah*. Pyt. Ahmad Hijazi al-Saqa. Kaheerah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah.
- Al-Tahawi, Abu Ja'far. 1989/ 1410 H. *al-'Aqīdah al-Ṭahāwīyyah*. Riyadh: al-Furqan.
- Guillot, C. & Kalus, L. 2008. *Inskripsi Islam tertua di Indonesia*. Jakarta: KPG/Ecole Francaise d' Extreme -Orient, Forum Jakarta-Paris.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. 1979. *Dar' al-Ta'ārud Bayn al-'Aql wa al-Naql*. 11 jilid. Muhammad Rashad Salim (ed.). Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad b. Saud al-Islamiyyah.
- Ibrahim Muhammad Salih b. Umar Samarani. t.t. *Syarh Jawharat al-Tawhid*. Fatani: Matba'ah Bin Halabi.
- Jelani Harun. 2009. *Bustan al-Salatin: A Malay mirror for rulers*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Muhammad Zainiy Uthman. 1997. Al-Raniri's Laṭā'if al-Asrār li ahl Allāh al-Aṭyār: An annotated transliteration together with a translation and commentary. Disertasi Ph.D. ISTAC (tidak diterbitkan).
- Sirajuddin Abbas. 1999. *I'tiqad Ahlussunnah Wal-Jama'ah*. Cet-8. Kota Bharu: Pustaka Aman Press.
- Yusuf, Hamza (ed.). 2008. *The creed of Imam al-Tahawi*. California: Zaytuna Institute.
- Voorhoeve, P. 1955. Lijst Der Geschriften van Raniri. *BKI* 111: 152-161.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. 2005. Beberapa aspek pandangan alam orang Melayu dalam manuskrip Melayu tertua *al-'Aqa'id al-Nasafi*. *Jurnal AFKAR* 6: 1-13.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. 2006. *Masyarakat Islam Hadhari: Suatu tinjauan epistemologi dan kependidikan ke arah penyatuan pemikiran bangsa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Mohd Shaghir Abdullah. 1991. *Khazanah karya pusaka Asia Tenggara (2)*. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyyah.
- Wan Mohd Shaghir Abdullah. 1996. *Tafsir puisi Hamzah Fansuri dan karya-karya Shufi*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah.
- Watt, W.M. 1994. *Islamic creeds: A selection*. Edinburgh: Edindburgh University Press.

Wan Mohd Nor Wan Daud, Ph.D
Felo Penyelidik Utama
Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA)
Universiti Kebangsaan Malaysia.
E-mel: wanmn65@yahoo.com

Khalif Muammar, Ph.D
Felo Penyelidik
Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA)
Universiti Kebangsaan Malaysia.
E-mel: khalifmuammar@gmail.com