

**ANALISIS PEMIKIRAN SYEIKH WAN AHMAD BIN
MUHAMMAD ZAIN AL-FATANI DALAM KONSEP *ILAHIYYAT***

MD HILMY BIN SULAIMAN

**SARJANA SASTERA (PENGAJIAN ISLAM)
UNIVERSITI UTARA MALAYSIA
2012**

Kebenaran Merujuk Tesis

Tesis ini dikemukakan sebagai memenuhi sebahagian daripada keperluan pengijazahan Program Sarjana Sastera (Kerja Sosial) di Universiti Utara Malaysia. Saya bersetuju membenarkan pihak perpustakaan universiti mempamerkan sebagai bahan rujukan umum. Saya juga bersetuju bahawa sebarang bentuk salinan sama ada secara keseluruhan atau sebahagian daripada tesis ini untuk tujuan akademik adalah dibenarkan dengan kebenaran penyelia tesis atau Dekan Awang Had Salleh Graduate School of Arts and Sciences. Sebarang bentuk salinan dan cetakan bagi tujuan komersial adalah dilarang sama sekali tanpa kebenaran bertulis daripada penulis. Pernyataan rujukan kepada penulis dan Universiti Utara Malaysia perlulah dinyatakan jika terdapat sebarang rujukan ke atas tesis ini.

Kebenaran untuk menyalin dan menggunakan tesis sarjana ini sama ada secara keseluruhan ataupun sebahagian daripadanya hendaklah dipohon melalui :

Dean Awang Had Salleh Graduate School of Art and Sciences
UUM College of Art and Sciences
Universiti Utara Malaysia
06010 Sintok Kedah

Abstrak

Kajian kualitatif ini bertujuan menganalisis pemikiran Akidah Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani (selepas ini dirujuk sebagai al-Fatani) berkaitan konsep *ilahiyyat* menerusi karya-karya Tauhid beliau. Objektif khusus kajian ini, pertamanya adalah untuk menerangkan ketokohan al-Fatani sebagai ilmuwan Melayu unggul dan sumbangan beliau dalam perkembangan ilmu Tauhid. Objektif kedua pula adalah untuk menjelaskan pemikiran al-Fatani tentang konsep *ilahiyyat*, dan ketiga untuk menganalisis kedudukan pemikiran al-Fatani dalam beberapa isu *ilahiyyat*. Kajian ini menggunakan metod kajian perpustakaan yang menilai dan membandingkan pandangan dan pendekatan al-Fatani dalam ilmu Tauhid dengan pendapat-pendapat ulama-ulama muktabar. Kaedah penganalisan yang digunakan adalah penganalisan induktif dan deduktif serta penganalisan perbandingan. Kajian ini mendapati bahawa pemikiran al-Fatani tentang konsep *ilahiyyat* menepati pemahaman dan pendekatan mazhab Asya^ʿirah sepenuhnya dan beliau tidak menerima sebarang pemikiran selain daripada mazhab Asya^ʿirah serta pemahaman jumur ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama^ʿah*. Oleh hal yang demikian, al-Fatani tidak mengutarakan sebarang pemikiran dan pendekatan baru yang ketara dalam menjelaskan konsep *ilahiyyat*. Pemikiran beliau lebih terarah kepada menjelaskan pemahaman konsep *ilahiyyat* berdasarkan pendekatan para ulama Asya^ʿirah sebelumnya, seperti al-Bajuri. Kajian ini memberi nilai tambah kepada pengukuhan akidah dan penyebaran ilmu Tauhid yang telah sebatu dengan umat Islam Nusantara, khususnya di Malaysia.

Kata kunci: Syeikh Ahmad al-Fatani, *ilahiyyat*, ketuhanan, Tauhid, akidah

Abstract

This qualitative study aims to analyse the thought of Syeikh Ahmad bin Wan Muhammad Zain al-Fatani (hereinafter referred to al-Fatani) associated with the concept of *ilahiyyat* through his *Tawhid* works. The specific objective of this study, firstly, is to explain the calibre of a Malay scholar and his contribution to the development of *Tawhid* knowledge. Secondly, is to clarify the thought of al-Fatani relating to the concept of *ilahiyyat*, and the thirdly, is to analyse the position of al-Fatani's thought on some *ilahiyyat* issues. This study used the library research method in which al-Fatani's views and approaches in knowledge of *Tawhid* were evaluated and compared with the other views of honoured scholars. The methods used in this study are the inductive and deductive analysis, and comparative analysis. The study found that the thought of al-Fatani in *ilahiyyat* concept was fully in accordance with the understanding and approach of Asya^cirah doctrine and he did not accept any other thoughts except Asya^cirah doctrine and the understanding of the majority of *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah*'s scholars. Due to that, al-Fatani did not highlight any new thought and approach which would be significant in explaining the *ilahiyyat* concept. His thought tended to explain the understanding of *ilahiyyat* concept based on the approach of previous Asya^cirah scholars such as al-Bajjuri. This study will add value to the strengthening of faith and spreading the knowledge of *Tawhid* which have been deep-rooted with the Muslims throughout the Archipelago, particularly in Malaysia.

Keyword: Syeikh Ahmad al-Fatani, *ilahiyyat*, divinity, *Tawhid*, faith

Penghargaan

Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Pengasih. Segala kesyukuran dipanjatkan kepada Allah s.w.t kerana telah menganugerahkan semangat serta kesabaran yang berterusan kepada diri saya untuk menyiapkan tesis ini. Dengan tanggungjawab sebagai suami, bapa, pekerja serta siswa benar-benar menguji ketabahan. Tanpa komitmen yang berterusan, serta sokongan daripada semua pihak sudah tentu tesis ini tidak mampu disiapkan. Oleh itu, pada kesempatan ini, saya ingin merakamkan jutaan terima kasih kepada penyelia tesis saya iaitu Prof. Madya Dr. Shukri bin Ahmad atas bimbingan, motivasi serta didikan yang penuh dedikasi. Penyeliaan beliau yang konsisten dan mampan amat saya hargai. Selautan penghargaan serta kasih sayang selamanya kepada isteri tercinta Yusramizza binti Md Isa, anak-anak tersayang iaitu Humaidi dan Hanif, dan tidak dilupakan Ayahanda Hj. Yusuff Bin Hasan dan bonda Puan Ramlah binti Muhammad serta adik-adik yang telah banyak berkorban dan memberikan semangat kepada saya bagi menyempurnakan tesis ini.

Saya juga ingin merakamkan setinggi-tinggi penghargaan kepada Dekan Pusat Pengajian Siswazah Awang Had Salleh, Kolej Sastera dan Sains, Universiti Utara Malaysia, serta seluruh kakitangan yang telah memberikan perkhidmatan yang terbaik. Tidak dilupakan Ketua Jabatan Pengajian Am, Politeknik Sultan Abdul Halim Muadzam Shah, Ustaz Zulkifli bin Md Noh serta rakan setugas yang telah banyak memberikan sokongan serta suntikan semangat yang berpanjangan. Semoga Allah s.w.t memberikan kita kekuatan dan semangat untuk meningkatkan kualiti diri menjadi insan yang berguna dan berjaya di dunia dan di akhirat.

Senarai Kandungan

Kebenaran Merujuk Tesis	ii	
Abstrak	iii	
Abstract	iv	
Penghargaan	v	
Senarai Kandungan	vi	
Senarai Singkatan	ix	
Jadual Transliterasi	x	
BAB SATU: PENDAHULUAN		
1.1	Latarbelakang Kajian	1
1.2	Penyataan Masalah	4
1.3	Persoalan Kajian	6
1.4	Objektif Kajian	6
1.5	Kepentingan Kajian	7
1.6	Ulasan Karya	8
1.7	Metodologi Kajian	14
	1.7.1 Rekabentuk Kajian	14
	1.7.2 Skop Kajian	14
	1.7.3 Pengumpulan Data	14
	1.7.4 Penganalisaan Data	15
1.8	Penutup	16
BAB DUA: BIOGRAFI SYEIKH WAN AHMAD BIN MUHAMMAD ZAIN AL-FATANI		
2.1	Pendahuluan	18
2.2	Latarbelakang Masyarakat	19
2.3	Riwayat Hidup	
	2.3.1 Nama Dan Keluarga	20
	2.3.2 Kelahiran	21
	2.3.3 Meninggal Dunia	22
	2.3.4 Pendidikan	23
	2.3.5 Guru-Guru, Ulama Sezaman Dan Murid-Murid	26
	2.3.6 Kelebihan al-Fatani	30
2.4	Sumbangan Terhadap Perkembangan Ilmu	31
	2.4.1 Ilmu Bahasa Arab Dan Sastera Arab	32
	2.4.2 Ilmu Berkaitan Al-Quran	35
	2.4.3 Ilmu Berkaitan Hadits	36
	2.4.4 Ilmu Feqah	37
	2.4.5 Ilmu Matematik Dan Falak	37
	2.4.6 Ilmu Perubatan	38
	2.4.7 Ilmu Sejarah	39
2.5	Sumbangan Terhadap Perkembangan Ilmu Tauhid Di Asia Tenggara	40
2.6	Perjuangan Di Peringkat Antarabangsa	42

2.6.1	Menyebarkan Keilmuan Islam Melalui Media Cetak	43
2.6.2	Memperjuangkan Kemerdekaan Bangsa Melayu	46
2.6.3	Mewakili Ulama' Makkah Demi Kepentingan Islam	46
2.6.4	Orang Kepercayaan Kerajaan Turki ^c Utsmaniyyah	47
2.7	Penutup	48

BAB TIGA: KONSEP ILAHIYYAT DALAM MAZHAB-MAZHAB ISLAM

3.1	Pendahuluan	50
3.2	Konsep <i>Ilahiyyat</i>	50
3.3	Mu ^c tazilah	
3.3.1	Sejarah Kemunculan dan perkembangan Mu ^c tazilah	51
3.3.2	Manhaj Mu ^c tazilah Dalam Ilmu Kalam	52
3.3.3	Dalil Kewujudan Allah	53
3.3.4	Sifat-Sifat Allah	54
3.3.5	Sifat-Sifat <i>Khabariyyah</i>	58
3.3.6	<i>Af^eal</i> Allal (Perbuatan Allah)	59
3.3.7	Kebebasan Kehendak Manusia (<i>Qada' Dan Qadar</i>)	59
3.3.8	<i>Rukyat</i> Allah	61
3.4	Salafiyyah	
3.4.1	Kemunculan Aliran Salafiyyah	61
3.4.2	Manhaj Salafiyyah Dalam Akidah	62
3.4.3	Dalil Kewujudan Allah	63
3.4.4	Sifat-Sifat Allah	65
3.4.5	Sifat <i>Khabariyyah</i>	67
3.4.6	<i>Qada' Dan Qadar</i>	69
3.4.7	Perbuatan Allah	70
3.4.8	<i>Rukyat</i> Allah	71
3.5	Ahli Falsafah	
3.5.1	Pengenalan	72
3.5.2	Kewujudan Allah	74
3.5.3	Sifat-Sifat Allah	77
3.5.4	Perbuatan Allah s.w.t.	79
3.5.5	<i>Qada' Dan Qadar</i>	80
3.5.6	<i>Rukyat</i> Allah	81
3.6	Penutup	82

BAB EMPAT: PEMIKIRAN SYEIKH WAN AHMAD BIN MUHAMMAD ZAIN AL-FATANI DALAM ILAHIYYAT

4.1	Pendahuluan	85
4.2	Prinsip-Prinsip Asas Ilmu Tauhid	
4.2.1	Takrif Ilmu Tauhid	86
4.2.2	Konsep <i>Makrifat</i> Allah	87
4.2.3	Hukum <i>Taqlid</i>	89
4.3	Kewujudan Allah Dan Sifat-SifatNya	90
4.3.1	Sifat Allah Dan Pembahagiannya	92

4.3.2	Sifat <i>Nafsiyyah</i> Serta Penghujahannya	94
4.3.3	Sifat <i>Salbiyyah</i> Serta Penghujahannya	96
4.3.4	Sifat <i>Ma'ani</i> Serta Penghujahannya	106
4.3.5	Sifat <i>Ma'nawiyyah</i> Serta Penghujahannya	119
4.3.6	Sifat <i>Khabariyyah</i> Serta Penghujahannya	121
4.4	<i>Qada'</i> Dan <i>Qadar</i>	124
4.4.1	Ikhtiyar Manusia	125
4.4.2	<i>Qada'</i> <i>Qadar</i> Dengan Maksiat	127
4.5	Perbuatan Allah	129
4.5.1	<i>Solah</i> Dan <i>Aslah</i>	131
4.5.2	Perutusan Rasul	131
4.5.3	Dosa Dan Pahala	132
4.6	<i>Rukyat</i> Allah	133
4.7	Penutup	136

BAB LIMA: ANALISIS PEMIKIRAN SYEIKH WAN AHMAD BIN MUHAMMAD ZAIN AL-FATANI DALAM BEBERAPA ASPEK ILAHIYYAT

5.1	Pendahuluan	139
5.2.	Pembahagian Sifat	140
5.3	Konsep Tauhid	146
5.4	Konsep Sifat <i>Qidam</i> Dan Baharunya Makhluk	152
5.5	Konsep Sifat-Sifat <i>Khabariyyah</i>	154
5.6	Al-Quran Dan <i>Kalam</i> Allah	159
5.7	Konsep <i>Al-Kasb</i> (Usaha Manusia)	162
5.8	Perbuatan Allah Berhikmah	164
5.9	Janji Allah	166
5.10	Persoalan <i>Rukyat</i> Allah	169
5.11	Penutup	172

BAB ENAM: KESIMPULAN DAN CADANGAN

6.1	Pendahuluan	173
6.2	Kesimpulan	173
6.3	Cadangan	180
6.3.1	Cadangan Umum	180
6.3.2	Cadangan Untuk Kajian Lanjutan	181
	Senarai Rujukan	183

Senarai Singkatan

bil.	bilangan
dll.	dan lain-lain
ed.	edisi, editor oleh
et al.	dan pengarang-pengarang lain
H	Hijrah
jil.	jilid
kw.	<i>karrama Allah wajhah</i>
M	Masihi
m.	meninggal dunia
pnys.	penyusun
pnyt.	penyunting
ptrj.	penterjemah
r.a	<i>radiya Allah ^canh</i>
s.a.w	<i>salla Allah ^calaih wasallam</i>
s.w.t	<i>Subhanahu wa ta^cala</i>
t.pt.	tiada penerbit
t.th.	tiada tarikh
t.tp.	tiada tempat

Jadual Transliterasi

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Contoh Transliterasi
ء	'	سأل	sa'ala
ب	b	بدل	badala
ت	t	تمر	tamr
ث	ts	ثورة	tsawrah
ج	j	جمال	jamal
ح	h	حديث	hadits
خ	kh	خالد	khalid
د	d	ديوان	Diwan
ذ	d	مذهب	madhab
ر	r	رحمن	rahman
ز	z	زمزم	zamzam
س	s	سراب	Sarab
ش	sy	شمس	Syams
ص	s	صبر	Sabr
ض	D	ضمير	Damir
ط	t	طاهر	Tahir
ظ	z	ظهر	Zuhr
ع	°	عبد	°abd
غ	gh	غيب	Ghayb
ف	f	فقه	Fiqh
ق	q	قاضي	Qadi
ك	k	كأس	ka's
ل	l	لبن	Laban
م	m	مزمارة	mizmar
ن	n	نوم	Nawm
هـ	h	هبوط	habata
و	w	وصل	wasala

ي y يسار Yasar

Vokal Pendek

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Contoh Transliterasi</u>
اَ	a	فَعَلَ	Fa ^ˆ ala
اِ	i	حَسِبَ	hasiba
اُ	u	كُتِبَ	kutiba

Vokal Panjang

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Contoh Transliterasi</u>
اِ ، اِي	a	كاتب ، قاضي	katib
يِ	i	كريم	karim
وِ	u	حروف	huruf

Diftong

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Contoh Transliterasi</u>
اَوْ	aw	قول	qawl
اَيِ	Ay	سيف	sayf
اِيِ	iyy/i	رجعي	raj ^ˆ iyy / raj ^ˆ i
اُوِ	uww/u	عدو	^ˆ aduww / ^ˆ adu

Pengecualian

1. Huruf ء (hamzah) pada awal perkataan ditransliterasikan kepada ‘a’ bukan kepada ‘a. Contoh: أكبر , transliterasinya : *akbar* bukan ‘*akbar*’.
2. Huruf Arab ة (ta’ marbutah) pada perkataan tanpa ال (al) yang bersambung dengan perkataan lain ditransliterasikan kepada ‘t’. Contohnya: وزارة التعليم transliterasi: wizarat al-ta^ˆlim. Tetapi sekiranya terdapat pada perkataan yang ada ال (al) atau pada perkataan tunggal atau pada perkataan terakhir, ta’ marbutah ditransliterasikan kepada ‘h’.

Contoh

transliterasi

1. المكتبة الأهلية

Al-maktabah al-ahliyyah

2. قلعة
3. دار وهبة

qal'ah
Dar wahbah

BAB SATU

PENDAHULUAN

1.1 Pengenalan

Semenjak dakwah Islam berkembang ke Nusantara, doktrin *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* yang berasal daripada Imam Abu Hasan al-Asya'ari (m. 324H/936M) dan Imam Abu Mansur al-Maturidi (m. 305H/917M) telah menjadi pegangan utama dalam memahami akidah Islam. Penyebaran dan persuratan akidah dalam Bahasa Melayu pula dipercayai telah lahir seawal kehadiran Islam di Alam Melayu lagi. Perkara ini dapat dibuktikan dengan penemuan kitab yang berjudul "Terjemahan Kitab *al-'Aqa'id al-Nasafiy*" karangan asal 'Umar Najm al-Din al-Nasafiy. Karya terjemahan yang tidak diketahui penterjemahnya ini dilakukan pada tahun 998H/1590M. Kitab ini telah diperkenalkan buat pertama kalinya oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam buku yang berjudul "*The Oldest Known Malay Manuscript A 16Th Malay Translatration Of The 'Aqaid al-Nasafi*" (Syafie, 2000:410).

Antara faktor perkembangan penyebaran ilmu akidah di Alam Melayu adalah disebabkan munculnya ramai ulama Melayu yang giat menulis dalam bidang ilmu ini. Sejak zaman kebesaran Aceh pada abad ke-17, ajaran sifat 20 yang diambil daripada kitab "*Ummu al-Barahin*" karangan Imam al-Sanusi (m. 895H/1390M) telah diperkenalkan di Aceh oleh Syeikh Abdul Rauf Fansuri. Kemudian muncul pula para ulama yang memperluaskan lagi ajaran sifat 20 ini melalui kitab-kitab mereka seperti kitab "*Bidayat al-Hidayah*" oleh Muhammad Zain Faqeh Jalaluddin, kitab "*Zahrat al-*

Murid fi Bayan Kalimat al-Tauhid” oleh Abd al-Samad al-Palembangi, serta kitab “*Aqidat al-Bayan*” oleh Tok Shihabuddin Palembang. Selepas itu, muncul lebih ramai ulama yang mengupas dan mengembangkan ajaran sifat 20 ini, seperti Othman Bin Yahya al-Betawi, Muhammad Zainuddin ibn Muhammad Badawi al-Sambawi serta Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani (Abdul Rahman, 1989).

Dari aspek penghasilan karya akidah di Alam Melayu ini, sejarah telah mencatatkan bahawa bidang ini dikuasai dua ulama terkenal yang berasal dari Patani iaitu Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani (m. 1263H/1847M) dan Syeikh Wan Ahmad Bin Muhammad Zain al-Fatani (m. 1326H/1908M). Syeikh Daud al-Fatani telah menghasilkan sekurang-kurangnya tujuh buah karya, kesemuanya dalam Bahasa Melayu, manakala Syeikh Wan Ahmad Bin Muhammad Zain al-Fatani (selepas ini disebut sebagai al-Fatani) juga telah mengkaryakan sekurang-kurangnya tujuh buah kitab, tiga dalam Bahasa Arab dan empat dalam Bahasa Melayu. (Wan Shagir, 2001:14)

Walau bagaimanapun, ketokohan al-Fatani dalam usaha penyebaran ilmu akidah di Nusantara ini lebih menonjol berbanding ulama Melayu yang lain. Ini kerana, selain mengarang beliau juga terlibat secara langsung sebagai pentashih dan penerbit kitab-kitab karya ulama Nusantara. Semua kitab dalam Bahasa Melayu atau Jawi dan kitab dalam Bahasa Arab yang dicetak di Makkah, Mesir dan Turki mulai tahun 1294H/1877M hingga tahun 1307H/1889M telah ditashihkan dan dikelolakan oleh beliau (Wan Shagir, 2005.jil.1:113). Bermula dengan kitab “*Bidayat al-Hidayah*” karangan Syeikh Muhammad Zain Bin Faqih Jalaluddin hinggalah karya-karya Syeikh Daud bin

Abdullah al-Fatani semuanya ditashih dan disebarikan oleh al-Fatani (Wan Shagir, 2001:5)

Nama al-Fatani memang tidak asing bagi para pengkaji persuratan akidah di Alam Melayu. Kemampuan beliau menguasai pelbagai disiplin ilmu, sama ada ilmu keagamaan mahupun keduniaan seperti ilmu Matematik dan Perubatan telah menjadikan beliau sebagai tokoh yang disegani. Beliau telah meninggalkan lebih daripada 160 karya dalam pelbagai disiplin ilmu (Wan Shagir, 2005.jil.1:94). Namun, karya beliau yang mendapat tempat di hati masyarakat Tanah Melayu adalah karya dalam ilmu Tauhid. Sebagai contoh karya beliau dalam bidang ini ialah "*Faridat al-Faraid fi 'Ilmi al-'Aqid*" yang diselesaikan penulisannya di Makkah pada tahun 1313H/1895M. Sehingga ke hari ini kitab kecil ini masih digunakan dalam pengajian ilmu Tauhid sama ada dalam pengajian sistem pondok mahupun pengajian di madrasah kampung (Mudasir Rosder, 1996:26). Menurut catatan Wan Shaghir (2005), berdasarkan pengembaraannya di Indonesia, Malaysia, Patani, Bangkok bahkan di Makkah, menyatakan bahawa kitab tersebut merupakan kitab yang paling banyak dikaji dan dipelajari bagi mendalami ilmu Tauhid.

Selain kitab tersebut terdapat beberapa lagi karya Tauhid al-Fatani yang terkenal, antaranya "*Minhaj al-Salam fi Syarhi Hidayat al-'Awwam*" yang disempurnakan penulisannya pada 1306H/1888M. Kitab dalam Bahasa Arab ini merupakan huraian kepada kitab "*Hidayat al-'Awwam*" karangan guru al-Fatani iaitu Syeikh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah al-Makki.

Berdasarkan keterangan di atas, kajian ini cuba mendedahkan riwayat hidup al-Fatani sebagai tokoh ulama terbilang serta mengkaji pemikiran beliau dalam akidah. Kajian ini juga bukan sekadar kajian terhadap *turats* (warisan) keilmuan ulama Islam semata-mata, bahkan kajian ini merupakan perbincangan tentang akidah yang dianuti oleh umat Islam, khususnya di Nusantara.

1.2 Penyataan Masalah

Meninjau kitab-kitab peninggalan al-Fatani dalam bidang ini, pengkaji berpandangan bahawa adalah perlu untuk mengkaji pemikiran akidah beliau khususnya dalam *ilahiyyat*¹. Ini kerana dalam karya-karya beliau jelas tercatat bahawa ajaran yang disampaikannya adalah mengikut Mazhab Imam Abu Hasan al-Asya^cari yang merupakan Imam *Ahlu Sunnah Wa al-Jama^cah*. Menerusi kitab “*Faridat al-Faraid*” beliau (1936) menukilkan :

pada bicara ilmu *Usuluddin* atas Mazhab Asya^carah berhimpun padanya beberapa banyak akidah dan beberapa masalah yang tidak dapat tidak bagi tiap-tiap orang mukallaf daripada mengetahuinya dan i^ctiqad akan dia istimewa bagi orang yang baru belajar pada ilmu ini, bahkan menjadi peringatan bagi orang yang pertengahan. Dan adalah ia risalah yang suci daripada segala campuran bicara yang lain daripada ilmu ini dan bersih daripada segala ibarat yang lebih-lebih, maka mudah mengertikan dia insya Allah bagi yang mengajinya yang dan memutala^cahnya.

¹ Al-Fatani telah menghasilkan 7 karya dalam ilmu Tauhid. Karya beliau dalam bidang ini ialah : *Jumanat al-Tauhid* (1293 H / 1876 M), *Munjiat al-^cAwwam li Minhaj al- Huda min al- Zalam* (1293H / 1876 M), *Minhaj al-Salam fi Syarhi Hidayat al-^cAwwam* (1306H /1888M), *Iqd Juman fi^c Aqidat al-Iman* (1306H /1888M), Risalah Kecil Sifat Dua Puluh (1321H /1895M), *Faridat al-Faraid fi^c Ilmi al-^cAqaid* (1313H / 1895M) dan *Al-Nur al- Mubin*, tanpa tarikh.

Sungguhpun beliau mendakwa pengajarannya merupakan pengajaran *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* atas mazhab Asya'irah namun didapati al-Fatani tidak pula menyebut dengan terperinci kitab-kitab yang menjadi rujukan beliau mahupun tokoh-tokoh madrasah Asya'irah yang diikutinya. Lantaran itu, timbul persoalan tentang sejauh manakah bertepatanannya ajaran yang dibawa oleh beliau dengan ajaran *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* atas mazhab Asya'irah, dan sejauh manakah pegangannya terhadap Mazhab Asya'irah?, atau mungkin beliau juga ada mengambil pandangan lain daripada mazhab lain dalam menangani beberapa isu akidah khususnya dalam *ilahiyyat*. Selain itu, timbul juga persoalan tentang kemampuan beliau dalam disiplin ilmu ini, adakah beliau hanya sekadar memindahkan atau menterjemah ajaran akidah daripada ulama Asya'irah?, atau beliau mempunyai pendekatan atau pemikiran tersendiri dalam menghuraikan permasalahan akidah?.

Di samping itu, timbul juga persoalan tentang bagaimanakah konsep *ilahiyyat* pada pandangan mazhab-mazhab Islam aliran Usuluddin?. Apakah pendirian al-Fatani tentang konsep *ilahiyyat* mereka seperti pemahaman Salafiyah yang dikembangkan Syeikh Muhammad Bin Abdul Wahhab (m. 1206H/1792M) di Semenanjung Tanah Arab ketika itu?.

Berdasarkan beberapa persoalan yang dinyatakan, dapatlah ditegaskan bahawa satu analisis dan kajian terperinci mengenai ajaran akidah al-Fatani menerusi karya-karya Tauhid beliau sangat perlu dilakukan. Ini kerana pemikiran beliau dalam akidah telah tersebar dengan meluas di Asia Tenggara khususnya di Malaysia. Dengan adanya kajian

ini pemikiran beliau dapat dikaji dan dikembangkan di masa hadapan. Selain itu, kajian ini juga dapat menonjolkan dan mengenengahkan semula nama al-Fatani di persada ilmu, agar tidak dilupakan oleh generasi alaf baru ini.

1.3 Persoalan Kajian

Kajian ini adalah untuk menjawab beberapa persoalan berikut;

- i- Apakah sumbangan dan kesan pemikiran al-Fatani dalam memperkembangkan ilmu Tauhid?
- ii- Sejauhmanakah pegangan al-Fatani terhadap mazhab *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*.
- iii- Bagaimanakah pemikiran al-Fatani tentang konsep *ilahiyyat*?
- iv- Adakah pemikiran al-Fatani dalam beberapa isu *ilahiyyat* adalah selaras dengan pemikiran ulama Asya'irah?
- v- Adakah al-Fatani menerima pemikiran aliran Mu'tazilah dan Salafiyah dalam isu-isu *ilahiyyat*?

1.4 Objektif Kajian

Objektif umum kajian ini adalah untuk menganalisis pemikiran akidah al-Fatani dalam *ilahiyyat* (ketuhanan) menerusi karya-karya Tauhid beliau.

Objektif khusus kajian ini adalah seperti berikut;

- i. Menerangkan ketokohan al-Fatani sebagai ilmuan Melayu unggul dan sumbangan beliau dalam perkembangan ilmu Tauhid.

- ii. Menjelaskan pemikiran al-Fatani tentang konsep *ilahiyyat*.
- iii. Menganalisa kedudukan pemikiran al-Fatani dalam beberapa isu *ilahiyyat*.

1.5 Kepentingan Kajian

Kajian tentang pemikiran *ilahiyyat* al-Fatani mempunyai kepentingan dan nilai yang tinggi yang tidak sepatutnya diketepikan daripada medan intelektual masa kini. Ini kerana karya-karya al-Fatani terutama dalam bidang akidah adalah merupakan khazanah intelektual Melayu masa lampau yang masih memberi kesan kepada pemikiran dan pemahaman akidah *ilahiyyat* di kalangan masyarakat Melayu di Nusantara. Selain itu, karya-karya beliau khususnya *Faridat al-Faraid* masih menjadi bahan pengajaran dan pegangan masyarakat Islam Melayu terutama pengajian yang berbentuk tidak formal.

Kajian ini juga dapat menambah nilai kualiti ilmiah intelektual Melayu bagi tatapan para sarjana yang berminat menilai kemampuan tradisi intelektual Melayu Muslim dalam usaha mengembangkan ilmu dan peradaban Islam yang belum terdedah sepenuhnya di kalangan penyelidik Islam sebelum ini.

Di samping itu, kajian ini diharapkan dapat mengilhamkan dan menyumbang idea terhadap penghasilan karya baru dalam bidang Tauhid yang sesuai dengan keperluan dan corak pemikiran masyarakat dewasa ini. Ini kerana perkembangan penulisan dan perbahasan ilmu Tauhid masih kelihatan mendatar atau masih terbawa-bawa dengan pendekatan lama dan tidak berkembang sepertimana disiplin ilmu lain yang berkembang perbahasannya sejajar dengan perubahan dan keperluan semasa.

1.6 Ulasan Karya

Sehingga kini, pengkaji mendapati kajian mengenai ketokohan al-Fatani ini telah banyak dilakukan sama ada oleh sarjana dalam negara mahu pun luar negara. Kajian-kajian yang telah dilakukan ada yang berbentuk buku, tesis dan kertas kerja. Pengkaji pertama yang dapat dikenal pasti ialah C. Snouck Hurgrouji dari Belanda, kemudian barulah muncul pengkaji-pengkaji lain dari dalam negara mahupun luar negara. Pengkaji yang paling banyak menyumbangkan ilmu dan maklumat tentang al-Fatani, karya dan pemikiran beliau adalah Wan Shagir Bin Abdullah (m. 1428H/2007M), cucu kepada al-Fatani sendiri.

C. Snouck Hurgronje (1931:286) menyifatkan al-Fatani sebagai '*A savant of merit*' yang bermaksud ilmuan ulung. Beliau amat mengagumi dua orang ulama Makkah ketika itu, yang pertama seorang ulama berbangsa Arab iaitu Sayyid Abdullah al-Zawawi dan yang keduanya ialah al-Fatani.

William R. Roff (1967) menyalin tulisan Snouck Hurgronje lalu memuatkannya dalam bukunya yang bertajuk "*The Origins of Malay Nationalism*", juga menyifatkan al-Fatani sebagai "*a savant of merit*". Namun begitu, dalam bukunya "*Comparative Studies In Society And History*", beliau telah mengubahnya kepada '*a great savant*'. Pengkaji dari negara Arab Syeikh Abdullah Mirdad Abu al-Khair telah menulis biografi tentang al-Fatani. Tulisannya telah diringkaskan oleh Sa'id al-Amudi dan Ahmad Ali (1978:75) dan dimuatkan dalam kitab "*Mukhtasar kitab Nasyr al-Nur wa al-Zahar*".

Nik A. Aziz Bin Nik Hasan (1977) pula menyatakan bahawa al-Fatani merupakan seorang ulama yang banyak menjalankan kegiatan mengajar dan penulisan kitab agama di Makkah. Menurutnya, al-Fatani adalah guru kepada Tok Kenali. Hasil didikan beliau, Tok Kenali terkenal sebagai ulama yang berminat dengan perkembangan politik dunia, sedangkan minat seperti itu adalah di luar kebiasaan ulama Kelantan pada masa itu yang lebih gemar membaca dan mengajar kitab-kitab agama sahaja.

Ahmad Fathi al-Fatani (2001) pula telah membukukan biografi al-Fatani. Di dalam bukunya yang bertajuk “Ulama Besar dari Patani”, nama al-Fatani berada di senarai yang ketiga daripada 25 orang tokoh yang diterjemahkan riwayat hidup mereka. Buku ini memberikan banyak informasi tentang biografi al-Fatani, namun penulisnya tidak langsung menyentuh tentang sumbangan al-Fatani dalam bidang ilmu Tauhid.

Wan Mohd Shagir Abdullah (2005) (selepas ini dirujuk sebagai Wan Shagir), satu nama yang tidak asing dalam mempersadakan khazanah ilmuan Nusantara telah mengusahakan satu informasi lengkap berhubung al-Fatani. Bukunya “*Syeikh al-Fatani Pemikir Agung Melayu Dan Islam*”, jilid satu dan dua memaparkan sejarah hidup, pemikiran dan perjuangan al-Fatani dengan jelas dan lengkap. Pada jilid pertama Wan Shagir menyentuh empat bahagian yang merangkumi aspek biografi, pemikiran al-Fatani tentang Melayu, pendidikan, kemajuan di dunia Melayu, ilmu-ilmu dalam penulisan beliau, Patani Darussalam, Bahasa Melayu dan persuratan Melayu. Jilid pertama tersebut juga memuatkan lampiran syair-syair gubahan al-Fatani. Jilid kedua

kitab tersebut pula dibahagikan kepada tiga bahagian yang merangkumi kepelbagaian ilmu al-Fatani.

Selain itu, Wan Mohd Shagir juga telah menyusun sebuah buku yang berjudul “*Al-Fatani Ahli Fikir Islam Dan Dunia Melayu; Guru kepada Hampir Semua Ulama dan Tokoh Asia Tenggara Abad ke 19-20*” yang diterbitkan pada tahun 1992 oleh Khazanah Fataniah. Kandungan buku ini adalah hampir sama dengan judul “*Syeikh al-Fatani Pemikir Agung Melayu Dan Islam*”. Wan Shagir juga banyak menulis makalah serta kertas kerja yang berkaitan dengan al-Fatani. Kebanyakan isi kandungan kertas-kertas kerja tersebut telah dimuatkan dalam Judul “*Al-Fatani Pemikir Agung Melayu Dan Islam*”.

Selain memberikan maklumat yang lengkap tentang al-Fatani, Wan Shagir juga membuat huraian dan analisis terhadap pemikiran-pemikiran al-Fatani dalam beberapa aspek seperti pemikiran beliau dalam Bahasa Melayu, ilmu Hadits, ilmu Quran dan lain-lain lagi, namun masih tidak memberikan fokus perbincangan tentang pemikiran al-Fatani dalam akidah dan ilmu Tauhid.

Selain buku, terdapat juga penulisan serta kajian tentang al-Fatani dalam bentuk tesis. Antara tesis dan kajian ilmiah yang dapat dikesan adalah seperti berikut;

i- Perayut Rahimullah (1990) tesis Doktor Falsafah dengan tajuk “*The Fatani Fatawa, A case study of the Kitab Al-Fatawa al-Fataniyah of Syeikh Ahmad Bin Muhammad Zain*

al-Fatani”. Tesis kedoktoran ini daripada Universiti of Kent, Amerika. Tesis ini menganalisis fatwa-fatwa Syeikh Wan Al-Fatani dalam feqah yang dimuatkan di dalam kitab “*al-Fatawa al-Fataniah*” edisi jawi.

ii- Mohd Lazim Lawi (1994) dengan tajuk tesis “*Peranan Ulama Fatani Dalam Bidang Dakwah Islamiyyah menerusi Penulisan Kreatif*”. Tesis Sarjana daripada Universiti Kebangsaan Malaysia ini membincangkan ketokohan tiga Ulama Fatani dalam bidang penulisan, iaitu Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani, al-Fatani dan Syeikh Muhammad bin Ismail Daud al-Fatani. Hasil kajian mendapati bahawa kitab-kitab para ulama tersebut masih kekal sebagai sumber rujukan serta telah berjaya memberi arah kepada pembentukan tamadun ilmu di Nusantara. Sumbangan Al-Fatani dalam penulisan ilmu Tauhid dijelaskan oleh penulisnya, namun beliau tidak membuat sebarang analisis terhadap isi akidah yang disampaikan oleh al-Fatani.

iii- Abd Nasir Ahmad Manaha (1998) dengan tajuk tesis “*al-Da^owah al-Islamiyyah fi Tailand wa Juhud al-Muslimin fi Sabiliha khilal qarn al-^cIsyrin*”. Tesis Sarjana daripada Bahagian Pengajian Tinggi, Syu^obah Dakwah dan Hadharah Universiti Libya ini menyentuh secara tidak langsung usaha al-Fatani dalam persada dakwah sama ada dalam aspek pengajaran dan penulisan.

iv- Ridhwan Haji Maming (1999) menulis tesis dengan tajuk “*Peranan Ulama Fatani Dalam Ilmu Kalam*”. Tesis Sarjana daripada Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia ini membuat kajian terhadap penulisan ulama-ulama Fatani dalam penulisan

Ilmu Kalam dari tahun 1232 Hijrah hingga 1409 Hijrah iaitu dalam lingkungan 177 tahun. Antara tokoh besar yang dikaji oleh pengkaji ialah al-Fatani. Namun, kajian ini memberi fokus kepada aspek penulisan ilmu Tauhid dan tidak membuat kajian terhadap pemikiran akidah al-Fatani secara langsung.

v- Selain disebutkan terdapat banyak kajian tentang pemikiran al-Fatani dalam aspek-aspek yang lain seperti kepimpinan dan politik, sumbangan beliau dalam Bahasa Arab dan Hadits. Sebagai contoh, Mahamaror Sadei Makowing (2004) telah menulis tentang “*Teori Kepimpinan Menurut Perspektif Islam; Kajian Terhadap Pemikiran al-Fatani*”. Kajian ini merupakan Disertasi Sarjana Syariah daripada Universiti Malaya. Selain itu, Mohd Nasir Awang Noh (2002) pula dengan tajuk “*Sumbangan al-Fatani Terhadap Pemikiran Politik Melayu; Kajian Kitab Fatawa al-Fataniah*”, juga daripada Universiti Malaya.

vi- Pemikiran al-Fatani dalam aspek bahasa Arab pula telah mendapat perhatian daripada Adnan Sueme (2005) dengan tajuk “*al-Syaikh Wan Ahmad Bin Muhammad Zin wa juhuduh fi al-Lughat al-^cArabiyyah*”. Kajian ini merupakan tesis Doktor Falsafah daripada Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia. Tesis ini mengkaji usaha serta pendapat al-Fatani dalam bidang Bahasa Arab melalui karya-karya beliau dalam ilmu Bahasa Arab.

vii- Sumbangan al-Fatani dalam disiplin ilmu Hadits juga turut dikaji. Antara pengkaji aspek ini ialah Sakinah Maamor (2006) dengan tajuk tesis “*Sumbangan al-Fatani*

terhadap Penulisan Hadits'. Tesis ini merupakan tesis Sarjana Usuluddin daripada Universiti Malaya dan lansung tidak menyentuh aspek pemikiran akidah.

viii- Antara kajian yang menjurus kepada pengkajian akidah ialah kajian yang dilakukan oleh Mahsidi Salae (2006) dengan tesis sarjana daripada Universiti Islam Antarabangsa Malaysia bertajuk "*al-Syaikh Wan al-Fatani wa Manhajuh fi Taqrir al-^cakidah : Dirasat Tahliliyyah*". Kajian ini menjurus kepada menganalisis manhaj (metod) al-Fatani dalam penulisan ilmu akidah. Hasil kajian ini mendapati bahawa aspek perbahasan akidah yang paling luas dibahas oleh al-Fatani ialah aspek *ilahiyyat*, dan secara umumnya manhaj al-Fatani adalah tidak menyalahi dengan manhaj para ulama Asya^cirah sebelumnya. Sungguhpun begitu, kajian ini lebih memberi fokus perbincangan kepada pendekatan yang digunakan oleh al-Fatani dalam menyampaikan pengajaran akidah dan tidak membuat analisa terhadap pemikiran *ilahiyyat* secara khusus, selain tidak melakukan perbandingan dengan aliran-aliran lain dalam konsep *ilahiyyat*.

Oleh itu, sepanjang penelitian pengkaji, satu kajian menyeluruh dan terperinci terhadap pemikiran akidah al-Fatani khususnya dalam aspek *ilahiyyat* (ketuhanan) masih belum dilakukan. Oleh itu, kajian ini cuba memperlihatkan kemampuan pemikiran beliau dalam disiplin ilmu ini.

1.7 Metodologi Kajian

1.7.1 Rekabentuk Kajian

Kajian ini menggunakan pendekatan penyelidikan kualitatif yang banyak melibatkan kajian perpustakaan di mana pandangan dan pendekatan al-Fatani dalam ilmu Tauhid dinilai dan dibandingkan dengan pendapat ulama- ulama lain yang muktabar.

1.7.2 Skop Kajian

Kajian ini ditumpukan kepada pemikiran-pemikiran al-Fatani serta sumbangan beliau dalam bidang akidah *ilahiyyat* (ketuhanan). Pemikiran beliau tentang *ilahiyyat* dapat ditinjau melalui karya-karya akidah beliau khususnya *Minhaj al-Salam fi Syarhi Hidayat al- 'Awwam* dan *Faridat al-Faraid*. Fokus kajian ini berkaitan dengan *ilahiyyat* (ketuhanan) sahaja. Kerangka kepada kajian *ilahiyyat* ini ialah perbincangan-perbincangan mengenai kewujudan dan sifat-sifat Allah, *af'al Allah* (perbuatan Allah), *qada' qadar* dan *Rukyat Allah* (melihat Allah). Pemilihan skop *ilahiyyat* ini adalah kerana permasalahan *ilahiyyat* (ketuhanan) merupakan asas terpenting dalam akidah dan menjadi asas kepada skop-skop yang lain dalam ilmu akidah seperti *nubuwwat* dan *sam^ciyat*.

1.7.3 Pengumpulan Data

Data yang akan dikumpulkan dapat dibahagikan kepada dua jenis, iaitu data primer dan data sekunder.

(i) Data Primer

Data primer adalah dalam bentuk karya-karya al-Fatani dalam ilmu Tauhid yang hendak dikaji serta kitab-kitab Tauhid yang muktabar yang dikarang tokoh-tokoh madrasah Asya^cirah seperti Imam Asya^cari, Imam al-Baqillani, Imam Sanusi, Imam Ghazali dan lain-lain yang boleh dijadikan sumber perbandingan.

(i) Data Sekunder

Data sekunder pula adalah dalam bentuk buku, jurnal, kertas kerja, tesis dan latihan ilmiah yang dihasilkan oleh pengkaji-pengkaji akidah dan sarjana-sarjana baik Islam mahupun bukan Islam. Untuk tujuan itu, pengkaji telah mengunjungi Perpustakaan Awam dan Perpustakaan-perpustakaan Universiti. Disamping itu, pengkaji juga mendapatkan bahan daripada Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara di Kuala Lumpur yang mengumpul bahan-bahan kajian yang berkaitan fakta sejarah dan pemikiran akidah al-Fatani.

1.7.4 Penganalisaan Data

Penggunaan kaedah penganalisaan adalah seperti berikut;

- (i) Analisis induktif dan deduktif
- (ii) Analisis perbandingan

Pemikiran al-Fatani dianalisis secara perbandingan dengan menilai persamaan dan perbezaan pendapatnya dengan pemikiran tokoh-tokoh *Ahl Sunnah wa al-Jama^cah*. Tokoh-tokoh yang dimaksudkan ialah:

- 1- Imam Abu Hasan al-Asya^cari (m. 324H) dengan merujuk kitab *al-Ibanah* dan *al-Luma^c* ;
- 2- Al-Baqillani (m. 403H) dengan kitab *al-Tamhid*;
- 3- Al-Baghdadi (m. 429H) dengan kitab *Usul al-Din*;
- 4- Imam al-Ghazali (m. 505H) dalam kitab *al-Iqtisad fi al-^ftiqad*;
- 5- Imam Fakhru al-Razi (m. 606H) dengan kitab *al-Muhassal*;
- 6- Abdul Rahman al-Iji (m. 756 H) dengan kitab *al-Mawaqif*, dan
- 7- Imam Sanusi (m. 895 H) dengan kitab *Umm al-Barahin*

Selain itu, pengkaji juga telah meninjau dan menilai kedudukan pemikiran al-Fatani tentang konsep *ilahiyyat* yang difahami oleh beberapa aliran mazhab selain daripada Asya^cirah. Analisis dilakukan bertujuan untuk menilai adakah al-Fatani terkesan dengan fahaman aliran-aliran tersebut, dan mencari pendekatan yang paling benar berdasarkan kepada dalil dan hujah. Dengan itu, pemikiran beliau dalam konsep *ilahiyyat* dapat difahami dengan lebih jelas.

1.8 Penutup

Kajian ini merupakan satu usaha kecil daripada generasi mutakhir untuk menilai usaha dan pemikiran intelektual generasi lampau untuk dijadikan sandaran ke arah pembangunan umat Islam. Asas kepada pembangunan generasi umat Islam yang mampan adalah terletak kepada keutuhan pemahaman akidah Islamiyyah yang benar. Atas asas tersebut, kajian ini mendedahkan pemikiran al-Fatani sebagai salah seorang ulama besar Melayu terhadap konsep *ilahiyyat*.

Kajian ini juga mengengahkan pemahaman konsep *ilahiyyat* dan membuat analisa terhadap pemikiran al-Fatani dalam beberapa isu *ilahiyyat*. Hasil kajian ini diharapkan dapat menyumbang ke arah perkembangan ilmu Tauhid di Malaysia selain mendedahkan kewibawaan al-Fatani sebagai ulama besar Melayu dalam menyebarkan fahaman akidah *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*.

BAB DUA
BIOGRAFI SYEIKH WAN AHMAD BIN MUHAMMAD
ZAIN AL-FATANI

2.1 Pendahuluan

Bab ini akan mendedahkan tentang latarbelakang kehidupan al-Fatani serta ketokohan beliau sebagai ulama besar dalam arena ilmu dan dakwah sama ada di Alam Melayu mahupun di peringkat antarabangsa. Seperti yang diketahui dalam lapangan ilmu psikologi, pembentukan dan pengembangan personaliti serta pemikiran seseorang kebiasaannya dipengaruhi oleh beberapa faktor seperti perwarisan, pengalaman dan budaya serta keadaan masyarakat setempatnya. Oleh itu, beberapa aspek seperti latarbelakang masyarakat di Patani, latarbelakang diri dan keluarga, guru-guru dan sahabat-handai yang mendampingi beliau akan disentuh dalam bab ini. Dengan itu, bab ini akan memberikan gambaran yang lebih jelas tentang faktor-faktor pendorong ke arah kelahiran insan berjiwa besar seperti al-Fatani ini.

Sumbangan beliau dalam pelbagai disiplin ilmu khususnya dalam penyebaran ilmu Tauhid juga akan disentuh. Di samping itu, sumbangan al-Fatani dipersada ummah antarabangsa seperti penglibatan beliau dalam arena media cetak sebagai medium dakwah global serta penglibatan beliau dalam penyelesaian kemelut umat Islam akan dipaparkan dalam bab ini.

2.2 Latarbelakang Masyarakat

Dengan memakai gelaran al-Fatani, jelas menunjukkan hubungan al-Fatani dengan tempat kelahirannya itu iaitu negeri Patani. Patani dalam lipatan sejarahnya pernah masyhur sebagai pusat ketamadunan Alam Melayu semenjak abad ke-15 hingga 17. Ketika itu, Patani cemerlang sebagai pusat kebudayaan dan keintelektualan rumpun Melayu, pusat perdagangan dan nadi kepada penyebaran dakwah Islamiyyah (Mohd. Zamberi, 2006:11).

Sebagai anak rumpun Melayu, al-Fatani tidak pernah melupakan asal usul beliau. Hidup beliau dipenuhi dengan episod perjuangan memartabatkan bangsa dan tanah air walaupun kebanyakan usia beliau dihabiskan di Semenanjung Tanah Arab. Kemunculan al-Fatani adalah pada zaman peralihan di mana Patani ketika itu sudah tidak menjadi negara yang merdeka dan berdaulat. Patani mula dijajah oleh Siam pada tahun 1785 dan kemudian wilayah ini secara rasminya diintegrasikan ke dalam negara kesatuan Siam pada tahun 1902. Ketika itu, masyarakat Patani bukan sahaja hilang kebebasan dalam politik malah dalam bidang pendidikan dan dakwah Islam. Sebagai kesannya, ramai para ulama Patani umpama Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani dan keluarga al-Fatani sendiri melakukan penghijrahan ke Makkah untuk meneruskan gerakan ilmu dan dakwah.

Tempoh penjajahan dan pergolakan politik yang panjang di Patani sebelum dan semasa kemunculan al-Fatani berkemungkinan telah mencetuskan kesan yang besar terhadap cara pemikiran beliau terhadap politik dan tanah air beliau (Hasanudin, 2006).

2.3 Riwayat Hidup Al-Fatani

2.3.1 Nama dan Keluarga

Nama penuh permata kebanggaan ulama Nusantara ini ialah Wan Ahmad Bin Wan Muhammad Zain Bin Wan Mustafa al-Fatani. Menurut Ahmad Fathi al-Fatani (2001:55) al-Fatani berasal daripada keturunan mubaligh agama Islam yang datang dari *Hadramaut*. Dikatakan bahawa nasab keturunan beliau bertalian dengan Saidina Abbas Bin Abdul Mutalib, bapa saudara Rasulullah s.a.w.

Wan Shaghir (2005:13), yang juga cucu kepada al-Fatani, menyatakan bahawa, nama lengkap Al-Fatani ialah Wan Ahmad Bin Wan Muhammad Zainal Abidin Bin Datu' Panglima Kaya Syeikh Haji Wan Mushthafa Bin Wan Muhammad Bin Wan Muhammad Zainal Abidin (Faqih Wan Musa al-Jambui al-Sanawi al-Fatani) Bin Wan Muhammad Shalih al-Laqihi Bin Ali al-Masyhur al-Laqihi. Walau bagaimanapun, menurut Wan Shaghir lagi, nasab yang sahih dan *ditahqiq* daripada al-Fatani sendiri ialah Ahmad Bin Zainal Abidin Bin Haji Wan Mustafa Bin Wan Muhammad Bin Wan Muhammad Zainal Abidin al-Fatani.

Jika diteliti, asal usul nasab al-Fatani adalah dari golongan ulama yang mashur. Datuk beliau iaitu Syeikh Mustafa Bin Muhammad (m. 1863M) merupakan seorang ulama masyhur pada zamannya. Beliau juga merupakan salah seorang hulubalang Sultan Fatani Darus Salam² (Wan Shaghir, 2005: 25-27).

² Selepas tentera Raja Patani kalah perang dan dijajah oleh bangsa Siam, Syeikh Mustafa bin Muhammad telah membuka pondok pengajian di Kampung Sena Janjar, dalam kawasan Kampung Sena,

Ayah al-Fatani pula, iaitu Syeikh Wan Muhammad Zainal Abidin al-Fatani meninggal dunia pada 1908M, yang lebih dikenali dengan nama Syeikh Muhammad Zain juga merupakan ulama yang tersohor. Aktiviti sepanjang hayatnya ialah mengajar di Pondok Sena Janjar dan kemudian mengajar pula di Makkah³.

Ibu al-Fatani pula, adalah berketurunan Syeikh Shafiyuddin yang berasal daripada keturunan Sayyidina Abbas Bin Abdul Mutallib, iaitu bapa saudara Rasulullah s.a.w. Menurut riwayat, Syeikh Shafiyuddin berasal daripada Pasai (Aceh). Beliau berketurunan Khalifah al-Mu^ctasim Billah dari keluarga Bani ^cAbbasiyyah. Datuk neneknya datang ke Pasai untuk menyebarkan Islam. Syeikh Shafiyudin datang ke Paya Patani pada tahun 1400M untuk menyebarkan Islam dan telah berjaya mengislamkan Raja Antira di Patani⁴(Wan Shaghir, 2005: 33-34).

2.3.2 Kelahiran Al-Fatani

Al-Fatani dilahirkan pada malam Jumaat 5 Sya^cban 1272H bersamaan 10 April 1856M di Kampung Jambu, Patani (Ahmad Fathi, 2001: 55).

daerah Jambu. Dikatakan beliau mendapat ‘pembukaan’ daripada Allah s.w.t dengan diperlihatkan air telaga melimpah keluar pada suatu malam akhir Ramadan, yang beliau fahami sebagai petanda malam Lailatu al-Qadar. Beliau telah berdoa pada sisi telaga itu agar empat orang anak lelaki beliau menjadi ulama dan setiap zuriat daripada anak beliau itu, ada yang menjadi ulama sampai ke hari Qiamat. Empat anak lelakinya telah menjadi ulama terbilang. Anak pertamanya, Syeikh Muhammad Zain, ayah kepada al-Fatani. Anak keduanya, Syeikh Abdul Qadir, yang dikenali sebagai Tok Bendang Daya II. Anak beliau yang ketiga pula ialah Syeikh Wan Abdul Latif telah bergiat di Bangkok, sementara anak yang keempat ialah Syeikh Wan Daud yang menjadi guru di Makkah.

³ Syeikh Muhammad Zain juga telah menghasilkan beberapa karangan, antaranya sebuah perbincangan tentang haji dan sebuah lagi membicarakan *Tariqah Syatiriyah*. Antara murid beliau yang terkenal ialah Dato’ Abdullah Bin Musa (m. 1907M) yang pernah menjawat jawatan Mufti dan Hakim Besar Kerajaan Johor.

⁴Beliau juga digelar Dato’ Seri Raja Faqeh. Syeikh Shafiyuddin juga telah mengarang beberapa buah kitab dalam Bahasa Arab dan Bahasa Melayu. Antaranya ialah kitab *’Tarikh Patani’* (Mohd. Zambri, 2006:49).

Al-Fatani sendiri telah menulis tentang kelahiran beliau dalam *Hadiqat al-Azhar* dengan menyebut:

(Faedah) diperanakkan Ahmad Bin Muhammad Zain Bin Mustafa Bin Muhammad Fatani pada malam jumaat waktu jendera budak 5 haribulan Sya^ḥban daripada tahun 1272, tahun ular besar pada bulan 5 daripadanya dengan istilah Siam pada hari yang keenam daripada bulan yang keenam pada istilah Melayu dan tempat beranakanya pada kampong Jambu, negeri Jerim daripada bumi Patani dan mansya'nya kampong Jambu itu dan Kampong Sena Janjar⁵ (al-Fatani, 1321H:178-179)

2.3.3 Meninggal Dunia

Setelah menabur bakti selama 25 tahun kepada dunia Islam khususnya sebagai guru di Masjid al-Haram akhirnya al-Fatani menyahut panggilan Ilahi pada 11 Zulhijjah 1325H bersamaan 14 Januari 1908M di Mina ketika sedang mengerjakan haji sunat. Umur beliau ketika itu ialah 52 tahun. Jenazah beliau dibawa ke Makkah dan disemadikan di perkuburan Ma^ḥala, Makkah al-Mukarramah. Kubur beliau terletak di bawah kaki Siti Khadijah r.a, *Umm al-Mu'minin*, isteri pertama Rasulullah s.a.w (Wan Shaghir, 2005:117).

⁵ Menurut Wan Shaghir (2005:37-38), terdapat berbagai-bagai cerita mitos tentang kelahiran al-Fatani. Antaranya ialah tentang ibu beliau yang bermimpi melihat isi ubi bertimbun-timbun, lalu dengan serta merta semuanya pecah berderai. Di mana saja tempat jatuhnya pecahan ubi tersebut maka akan tumbuh ubi yang baru pula. Mimpi ini terjadi pada tiga malam Jumaat berturut-turut sebelum kelahiran al-Fatani. Ibu al-Fatani bertemu alim ulama untuk mengetahui tafsiran mimpi tersebut. Alim ulama menta^ḥbirkan bahawa anak yang dikandung itu akan membawa rahmat dan akan mejadi ahli ilmu. Ilmu yang berasal daripadanya akan berkembang lagi. Di mana saja muridnya pergi maka mereka akan menyebarkan ilmu yang berasal daripadanya. Tiba-tiba pada malam Jumaat berikutnya, lahirlah anak yang dikandung itu iaitu al-Fatani.

Beliau meninggalkan enam orang anak hasil perkongsian hidup beliau dengan dua orang isteri. Dengan isteri pertama iaitu Wan Kalthum binti Hj. Wan Ismail, beliau dikurniakan dua cahaya mata iaitu Hj.Wan Ismail dan Hajjah Wan Fatimah. Dengan isteri keduanya iaitu Hajjah Siti Saudah binti Syeikh Abdullah, beliau dikurniakan empat zuriat iaitu Hajjah Wan Zainab, Wan Nafisah, Wan Muhammad Saleh dan Wan Muhammad Nur (Wan Shaghir, 1990:53).

2.3.4 Pendidikan

Pada mulanya al-Fatani dididik oleh bapanya sendiri iaitu Haji Wan Muhammad Zain atau juga dikenali dengan Wan Din Bin Syeikh Wan Mustafa. Selepas itu, beliau berguru pula dengan bapa saudara beliau iaitu Syeikh Wan Mustafa yang terkenal dengan gelaran 'Tok Guru Bendang Daya II' yang merupakan seorang guru pondok yang sangat terkenal di Patani pada pertengahan kedua abad ke-19 M (Ahmad Fathi, 2001:55).

Ketika berusia empat tahun, al-Fatani telah dibawa oleh ayahanda dan ibunda beliau untuk menetap di Makkah. Mengikut catatan Syeikh Abdullah Mirdad pula, ketika itu beliau berusia enam tahun. Ketika di Makkah, beliau belajar pula dengan para ulama Makkah. Mengikut keterangan Syeikh Abdullah Mirdad (1978), al-Fatani telah menghafaz al-Quran dan beberapa matan. Antara guru yang sering didampingi oleh beliau ialah Sayyid Umar al-Syami al-Buqa^ciy. Al-Fatani mendalami pelbagai disiplin ilmu seperti bahasa Arab, usuluddin, tafsir, hadits, feqah, *ma'ani*, *bayan*, *'arud* dan

lain-lain lagi dengan Sayyid Umar al-Syami al-Buqa^ciy. Dalam usia yang masih muda, beliau telah diijazahkan dan diizinkan untuk mengajar.

Wan Shaghir (2005) mengatakan bahawa ketika di Makkah al-Fatani pada mulanya tidak memperlihatkan sifat rajin belajar. Ayahanda dan bonda beliau merasa resah dengan keadaan tersebut. Namun, keadaan tersebut terubat apabila ayahanda dan bonda beliau mendapati beliau dapat menjawab pelbagai soalan yang diajukan dan dapat menghafaz matan-matan melebihi kawan-kawan beliau yang lain. Ketika berusia dua belas tahun, beliau telah mengajar ilmu Nahu dan Saraf kepada orang dewasa.

Selanjutnya, al-Fatani telah berangkat ke *Bait al-Maqdis* untuk menimba ilmu⁶. Setelah dua tahun menimba ilmu di *Bait al-Maqdis*, beliau pulang ke Makkah. Namun, kehidupan seharian beliau tidak kelihatan seperti seorang ulama, sebaliknya menampilkan diri sebagai seorang tabib yang hanya mahir dalam membuat berbagai-bagai jenis ubat-ubatan. Keadaan ini tidak disenangi oleh ayahandanya dan beliau diminta oleh ayahandanya memperdalamkan ilmu pengetahuan agama agar menjadi seperti ulama-ulama lampau Patani Dar al-Salam seperti Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani. Harapan ayahanda beliau itu ternyata telah menyentuh lubuk hatinya, lantas pada tahun 1875M beliau berangkat menuju ke Mesir untuk menuntut ilmu agama. Pada ketika itu, Universiti al-Azhar di Mesir cukup terkenal sebagai pusat ilmu pengetahuan Islam (Wan Shaghir, 2005:41-43).

⁶ Diriwayatkan, beliau telah meminum air kencing beliau sendiri kerana ketiadaan air minuman ketika perjalanan tersebut. Di *Baitu al-Maqdis*, beliau telah mempelajari ilmu perubatan dan ilmu-ilmu agama dengan ulama di sana.

Al-Fatani merupakan antara generasi pertama anak Melayu yang diterima masuk belajar di Universiti al-Azhar yang dikenali pada ketika itu dengan *Masjid Jami' al-Azhar*. Universiti Al-Azhar pada ketika itu sedang dalam proses peralihan daripada sistem tradisional kepada sistem pendidikan moden. Ketika itu juga, gerakan pembaharuan yang disebar oleh al-Afghani dan Muhammad Abduh sedang berkembang di Mesir. Keadaan ini sedikit sebanyak telah memberikan kesan terhadap perkembangan pemikiran beliau tentang keadaan politik dan masyarakat Islam (Bradley, 2010:466).

Disebabkan beliau seorang sahaja dari Dunia Melayu yang menuntut di Universiti al-Azhar, beliau telah berusaha memperkenalkan Dunia Melayu kepada tokoh-tokoh penting di universiti tersebut dengan tujuan memudahkan pelajar-pelajar dari negeri Melayu untuk memasuki Universiti al-Azhar dikemudian hari⁷.

Ketika di Mesir, al-Fatani dihimpit kesusahan hidup kerana beliau tidak pernah mendapat kiriman wang perbelanjaan daripada ayahandanya. Sungguhpun begitu, kesusahan hidup yang dialami tidak menggagalkan usaha beliau menuntut ilmu. Ini terbukti apabila al-Fatani telah berjaya menyusun beberapa risalah ketika beliau

⁷ Al-Fatani telah memperkenalkan '*Ruwwaq al-Jawi*' di al-Azhar ditengah-tengah *ruwwaq-ruwwaq* yang lain. Walaupun keseorangan namun beliau tetap menggunakannya. Setelah beliau pulang ke Makkah, barulah anak-anak Melayu makin ramai menjadi mahasiswa al-Azhar. Mereka semuanya adalah murid Al-Fatani yang diutuskannya untuk belajar di universiti tersebut bagi memperdalamkan ilmu pengetahuan demi memajukan umat Melayu pada peringkat awal menuju ke zaman moden. Semua mereka akhirnya itu telah menjadi tokoh-tokoh penting dalam perkembangan Islam dan bangsa Melayu di Dunia Melayu.

menuntut di *Masjid Jami' al-Azhar*. Semua risalah tersebut dikaryakan dalam bahasa Arab dan digubah dalam bentuk syair yang begitu indah⁸.

Ketika di Mesir, al-Fatani mula terlibat dengan usaha mencetak dan mentashih kitab-kitab Melayu Jawi. Dengan inisiatif beliau maka sahabat beliau iaitu Syeikh Mustafa al-Baby al-Halaby telah banyak mencetak kitab-kitab Melayu Jawi yang sebelumnya hanya disalin dengan tulisan tangan.

Setelah tujuh tahun menimba ilmu pengetahuan di Bumi *Kinayah* itu, beliau pulang ke Makkah. Dalam usia belum sampai 30 tahun, beliau telah digelar sebagai Syeikh Ahmad al-Zakiy Mesir (yang bijak dari Mesir) oleh orang-orang Melayu Makkah⁹ (Wan Shaghir, 2005: 54-56).

2.3.5 Guru-Guru, Ulama Sezaman dan Murid-Murid

Al-Fatani berguru dan menimba ilmu daripada ramai alim ulama yang masyhur. Antara guru-guru beliau yang terkenal ketika di Makkah, Madinah dan Mesir ialah:

⁸ Risalah yang ditulis oleh al-Fatani ketika di Mesir ada yang di salin dan dipelajari oleh pelajar-pelajar tingkat awal di Mesir dan negeri-negeri lain di Benua Afrika. Risalah –risalah tersebut ialah (Wan Shaghir, 2005:53) :

- i- *Jumanat al- Tawhid* (1293 H/ 1876M);
- ii- *Munjiat al-^cAwwam liMinhaj al- Huda min al- Zalam* (1293H/ 1876M);
- iii- *^cUnqud al- La'ali* (1296 H/1879M);
- iv- *Manzumat al-^cAwamil* (1296H/ 1879M);

⁹ Pada tahun kepulangan beliau itu, Syarif Hussin Raja Makkah mengadakan pertandingan dakwah dan pidato di Masjid al-Haram. Perkara yang menjadi perhatian pada pertandingan tersebut ialah nilai-nilai sastera atau balaghah dalam Bahasa Arab. Banyak ulama Arab Makkah mengambil bahagian dan al-Fatani turut menyertainya. Pertandingan tersebut ternyata telah menyerlahkan kewibawaan al-Fatani di mana beliau telah diumumkan sebagai juara pertandingan. Hasil daripada pertandingan tersebut, beliau telah dilantik oleh Syarif Hussin sebagai ahli bahasa kerajaan. Tugas beliau ialah memeriksa surat-surat rasmi kerajaan yang penting sebelum diposkan. Beliau juga berperanan menggubah semua syair-syair yang hendak dijadikan sebagai syair rasmi kerajaan.

1. Syeikh Umar al-Syami al Baqa^ciy (m. 1313H)
2. Sayyid Hussein al-Habsyi (m. 1330H)
3. Syeikh Ahmad bin Zaini Dahlan (m. 1304H)
4. Syeikh Hasbullah atau Muhammad bin Sulaiman (m. 1917M)
5. Syeikh Muhammad Haqqi al-Nazili
6. Sayyid Muhammad Amin al-Ridhwan
7. Sayyid Muhammad Ali Bin Sayyid Zhahir al-Watri
8. Syeikh Abdul Qadir al-Syibli al-Tharablusi
9. Syeikh Ibrahim al-Rasyidi (m. 1291H)
10. Syeikh Ahmad al-Dandarawi (m. 1327H)
11. Syeikh Nik Dir al-Fatani atau nama penuhnya Abdul Qadir bin Abdul Rahman
(m. 1898M)
12. Syeikh Wan Muhammad Ali Kutan Bin Abdul Rahman al-Kelantani
(m.1913M)
13. Syeikh Nik Mat Kecil al-Fatani atau nama sebenarnya Muhammad Bin Ismail
(m. 1915M)
14. Syeikh Mustafa ^cAfifi di Mesir (Wan Shagir, 2005:56-83).

Antara ulama Melayu yang sezaman dengan al-Fatani dan turut sama-sama mengajar di Masjid al-Haram Makkah ialah:

1. Syeikh Jamaluddin Bin Idris dari negeri Sembilan (m. 1305H)
2. Syeikh Ahmad Khatib Bin Abdul Latif dari Minangkabau (m. 1916M)
3. Syeikh Ahmad Bin Mahmud Yunus dari Lingga

4. Syeikh Usman Bin Abdul Wahhab dari Sarawak
5. Syeikh Usman Bin Shihabuddin dari Pontianak, Kalimantan.
6. Syeikh Abdul Salam dari Kampar, Sumatra.
7. Syeikh Khatib Kumango dari Batu Sangkar, Sumatra.
8. Syeikh Abdul Mutallib Bin Tuan Abdullah Faqeh dari Kelantan.

Kewibawaan al-Fatani sebagai ulama besar telah menarik perhatian ramai penuntut ilmu untuk berguru dengan beliau. Boleh dikatakan bahawa beliau merupakan mahaguru kepada alim ulama dan tokoh-tokoh besar yang bertebaran di serata pelusuk Asia Tenggara pada abad ke-19 dan 20. Antara ulama yang lahir dari didikan rabbani al-Fatani ialah :

1. Dato' Hj. Abdullah Bin Musa al-Kelantani, Mufti kerajaan Johor (m.1916M);
2. Hj. Wan Ishak Bin Imam Hj. Abdullah, Mufti Kerajaan Kelantan (m.1915M);
3. Tok Kenali iaitu Hj. Muhammad Yusuf Bin Ahmad (m.1933M), guru pondok paling berpengaruh di Kelantan. Beliau merupakan anak murid kesayangan al-Fatani.
4. Tok Selihong iaitu Hj Abdul Rahman Bin Hj. Usman (m. 1935M)
5. Tok Padang Jelapang, Hj. Wan Ahmad Bin Hj. Abdul Halim. (m.1935M);
6. Hj. Wan Musa Bin Hj. Abdul Somad, mufti Kerajaan Kelantan (m.1939M);
7. Dato' Hj. Muhammad Bin Dato'Hj. Muhammad Said Khatib, Setiausaha Kerajaan Kelantan (m.1939M);
8. Tuan Guru Hj. Ismail Bin Hj. Mahmud (m.1941M);
9. Hj. Wan Musa Bin Wan Ahmad, Imam Rantau Panjang (m.1942M);

10. Hj. Ismail Bin Hj. Abdul Majid al-Kelantani, Mufti Kerajaan Pontianak
(w.1950M);
11. Tuan Guru Hj. Wan Abdullah Bin Ismail, Geting (m. 1952M);
12. Tuan Guru Hj. Ismail Kecil Bin Abdul Wahhab, Nering (m.1953M);
13. Tok Bacok iaitu Hj. Usman Bin Hj. Muhammad (m.1953M);
14. Tok Raja iaitu Hj. Ibrahim Bin Muhammad Yusuf, Mufti Kerajaan Kelantan
(m.1955M);
15. Dato' Hj. Nik Mahmud Bin Hj. Ismail Qadhi, bekas Menteri Besar Kelantan
(m.1964M);
16. Tuan Guru Hj. Said Bin Abdul Salam, Besut, Terengganu (m.1897M);
17. Tengku Mahmud Zuhdi Bin Tengku Abdul Rahman al-Fatani, Syaikh al-Islam
Kerajaan Selangor (m.1956M);
18. Syeikh Wan Daud Bin Syeikh Mustafa al-Fatani, Makkah (m.1936M);
19. Syeikh Wan Muhammad Nor Bin Syeikh Nik Mat Kecil al-Fatani, Makkah
(m.1944M);
20. Syeikh Muhammad Sa'ad Mongka, Paya Kumbuh, Sumatra (m.1339H);
21. Syeikh Sulaiman al-Rusli, Condong, Bukit Tinggi, Sumatra (m.1970M);
22. Syeikh Mustafa Husin, Purba, Mendahiling, Sumatra (m.1955M);
23. Syeikh Hasanuddin Bin Syeikh Ma'sum, bergelar Imam Paduka Tuan, Mufti
Kerajaan Deli, Sumatra;
24. Tuan Guru Hj. Wan Abdullah Bendang Gucil, Patani (m. 1913M);
25. Tuan Guru Hj. Abdul Samad Bin Muhammad Saman, Jakar, Patani (m.1945M);

26. Tok Kelapa iaitu Hj. Muhammad Husin bin Abdul Latif, Kelapa Baris, Patani (m.1948M);
27. Tuan Guru Pakcu Yeh iaitu Hj. Idris Bin Abdul Karim, Kampung Tok Raja Haji, Patani (m.1935M);
28. Tok Bermin iaitu Hj. Wan Muhammad Bin Hj. Wan Idris, Bermin, Patani (m.1957M);
29. Tuan Guru Hj. Wan Ahmad Faluan Bin Yusuf, Nadi Tanjung, Patani (m.1958M) dan lain-lain lagi yang bertebaran di seluruh pelusuk Nusantara (Wan Shaghir, 1992).

2.3.6 Kelebihan Al-Fatani

Menyentuh kelebihan al-Fatani, Ahmad Fathi al-Fatani (2001) dalam bukunya yang bertajuk 'Ulama Besar dari Fatani' telah meletakkan nama al-Fatani di senarai yang ketiga daripada 25 orang tokoh yang diterjemahkan riwayat hidup mereka. Satu perkara yang menarik dan menggambarkan kehebatan al-Fatani ialah apabila Ahmad Fathi al-Fatani telah mengupas tentang keistimewaan al-Fatani yang tidak dilakukannya pada tokoh-tokoh lain. Ahmad Fathi al-Fatani telah menggariskan sembilan keistimewaan al-Fatani iaitu:

- i- Ulama Melayu pertama yang merintis penyelidikan dalam bidang kimia;
- ii- Ulama Melayu pertama yang belajar ilmu perubatan;
- iii- Pentashih kitab-kitab Melayu yang paling awal di percetakan Mesir, Makkah dan Istanbul;
- iv- Pelopor penulisan sejarah yang jarang diterokai orang.

- v- Dapat mengupas untaian syair-syair Arab lama setanding dengan kebolehan jaguh Arab sendiri;
- vi- Seorang ulama siasah dan pejuang yang mengambil berat terhadap nasib bangsa Melayu;
- vii- Antara segelintir ulama Melayu yang yang berkemampuan mengarang dalam bahasa Arab;
- viii- Berkebolehan mengajar 47 jenis ilmu;
- ix- Ulama Melayu pertama mengadakan soal jawab agama secara terbuka di Masjid al-Haram. Soal jawab tersebut dibukukan dalam judul '*al-Fatawa al-Fataniyah*'.

2.4 Sumbangan Terhadap Perkembangan Ilmu

Kehidupan al-Fatani sarat dengan sumbangan yang besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Beliau merupakan ulama yang sangat produktif dalam menghasilkan karya-karya ilmiah, sama ada hasil karangan beliau sendiri mahupun dalam bentuk usaha pentashihan dan pencetakan kitab-kitab ulama Arab mahupun ulama Nusantara (Bradley, 2010:477-478).

Jumlah sebenar karya yang dihasilkan al-Fatani belum dapat diketahui secara tepat. Menurut Wan Shaghir (2000:108-109), hal tersebut disebabkan sebahagian besar manuskrip beliau yang dipindahkan dari Makkah ke Kampung Jambu, Patani, telah dimusnahkan pada tahun 1970. Karya al-Fatani yang ditemui ialah sebanyak 95 buah,

54 buah dalam Bahasa Arab dan 41 buah dalam Bahasa Melayu. Sebahagian daripada kitab-kitab tersebut sudah dicetak dan sebahagiannya masih dalam bentuk manuskrip.

Penglibatan al-Fatani dalam penulisan bermula semenjak beliau pada usia remaja. Karya pertama beliau, *Nazam Nur al-Anam* telah diusahakannya semenjak berusia 15 tahun. Karya-karya pada masa muda beliau iaitu ketika beliau belajar di Bait al-Maqdis dan Mesir ditulis dalam Bahasa Arab. Setelah tamat pengajian dari Universiti al-Azhar dan pulang ke Makkah barulah beliau mula menulis dalam bahasa Melayu (Wan Shaghir 1992:44).

Kemampuan beliau menguasai dan mengajar 47 jenis ilmu sama ada ilmu agama dan ilmu dunia sepertimana dijelaskan oleh Tok Kenali dalam majalah Pengasuh bilangan 17, sudah cukup menggambarkan kehebatan ulama berdarah Melayu ini. Khazanah ilmu al-Fatani yang ditinggalkan dapat dilihat dalam beberapa bidang ilmu pengetahuan.

2.4.1 Ilmu Bahasa Arab dan Sastera Arab.

Kemampuan dan kehebatan al-Fatani memang sudah masyhur sehinggakan kemasyhurannya dalam sastera dan Bahasa Arab lebih menonjol berbanding ilmu-ilmu lain. Berdasarkan kehebatan beliau itu, beliau telah dilantik sebagai Ahli Bahasa Kerajaan diusia yang masih muda. Selain itu, gelaran *al-Adib* (sasterawan) yang diberikan kepada beliau juga membuktikan ketokohan beliau dalam aspek sastera dan Bahasa Arab, bahkan semenjak berusia 12, tahun beliau telah digelar *Sibawaih Saghir* (

Sibawaih kecil) kerana kejayaan beliau yang luar biasa dalam ilmu Nahu (Wan Shaghir, 2005:93).

Sumbangan al-Fatani dalam bidang Bahasa Arab dapat dilihat melalui karya-karya beliau dalam bidang ini. Sebahagian karya beliau seperti kitab '*Tashil Nail al-Amani*' sudah terkenal di peringkat antarabangsa dan hingga ke hari ini masih diguna pakai. Karya beliau dalam bidang ini yang telah dicetak adalah seperti berikut (Adnan Suemi, 2005) :

1. *Tashil Nail al-Amani*. Siap ditulis pada tahun 1300H /1882M. Cetakan pertama diterbitkan oleh Mathba^cah al-Bahiyah di Mesir pada tahun 1301H/1883M. Kitab ini masih terus dicetak sehingga kini oleh pelbagai percetakan termasuk beberapa percetakan di Surabaya, Bandung, Singapura, Pulau Pinang, Patani, Bangkok dan lain-lain;
2. *Al-Ibriz al-Sarsi fi fann al-Sarfi*. Disiapkan pada tahun 1308H/1890M. Kitab ini hanya sekali dicetak oleh United Press, Pulau Pinang;
3. '*Ibniyyat al-Asma' wa al-Af^eal*'. Karya ini telah dicetak oleh beberapa percetakan di Patani, Kelantan dan Bangkok. Percetakan kitab ini sentiasa digabungkan dengan cetakan kitab *al-Risalat al-Fataniyyah*.
4. *Matn Damm wa Madkhal*. Kitab ini pernah diterbitkan oleh al-Ahmadiyah Press, Singapura;
5. *al-Risalat al-Fataniyyah*. Cetakan kitab ini sangat banyak dan masih digunakan di pusat pengajian sistem pondok di Kelantan, Kedah, Patani, Bangkok dan Burma;

6. *Tadrij al-Sibyan*. Kitab ini membicarakan ilmu *balaghah*. Pernah dicetak di Makkah dan Mesir;
7. *‘Ilm al-Isti‘arah*. Cetakan pertama risalah ini diterbitkan oleh Mathba‘ah al-Miriyah al-Kainah, Makkah pada tahun 1325H / 1907M.

Selain itu, masih banyak khazanah berharga karya-karya al-Fatani dalam bidang Bahasa Arab yang masih dalam bentuk manuskrip. Sebahagian karya-karya tersebut tidak sempat disiapkan oleh beliau. Antaranya ialah :

1. *al-Thimar al-Syahiyyah*. Manuskrip ini membicarakan ilmu Nahu, diselesaikan penulisannya pada tahun 1294H;
2. *Syarh al-Thimar al-Syahiyyah*. Manuskrip ini merupakan huraian terhadap kitab *al-Thimar al-Syahiyyah* oleh al-Fatani sendiri. Namun, karya ini tidak sempat disiapkan oleh beliau;
3. *Manzumat al-‘Awamil*. Manuskrip ini disiapkan penulisannya pada 1296H/1879M. Kitab ilmu Nahu ini mengandungi 69 bait syair dan merupakan usaha al-Fatani merubah karya Syeikh Abdul Qahir al-Jurjani (m.471H) dari bentuk prosa kepada bentuk syair;
4. *‘Ilm al-Sarf*. Disiapkan pada tahun 1317 H/ 1899M;
5. *‘Unqud al-La’ali*. Karya ini mengenai ilmu Nahu yang digubah dalam bentuk 98 bait syair. Karya dalam bentuk manuskrip asli ini telah diselesaikan pada tahun 1296H /1879M.

2.4.2 Ilmu Berkaitan al-Quran

Sebagai ulama besar, al-Fatani telah memberikan sumbangan yang besar dalam mengajar dan memperkembangkan ilmu-ilmu berkaitan al-Quran. Ilmu berkaitan al-Quran merangkumi ilmu Tafsir, ilmu *Asbab al-Nuzul*, ilmu *Rijal al-Tafsir*, ilmu Tajwid, Ilmu Qiraat, ilmu *Fadail* (kelebihan) ayat al-Quran dan lain-lain yang bersangkutan dengan kitab suci itu.

Terdapat sebahagian daripada ilmu tersebut telah sempat ditulis dan tashihkan oleh beliau. Dalam bidang tafsir al-Quran, penglibatan dan sumbangan al-Fatani dapat dibuktikan dengan penerbitan kitab *Turjuman al-Mustafid* atau lebih dikenali dengan Tafsir *Baidawi* Melayu yang dikarang oleh Syeikh Abdul Rauf Bin Ali al-Fansuri. Kitab ini merupakan terjemahan dan tafsir al-Quran yang pertama sekali dalam bahasa Melayu. Al-Fatani telah berperanan sebagai pentashih kitab tafsir tersebut, dan di atas usaha beliau kitab ini dapat diterbitkan (Mazlan Ibrahim, 2007).

Al-Fatani juga pernah cuba menyusun sebuah kitab dalam ilmu Tajwid. Namun, karya tersebut hanya dalam bentuk manuskrip yang tidak lengkap. Selain itu, terdapat dua buah kitab tajwid yang ditashihkan oleh beliau iaitu kitab *al-Mawahib al-Makkiyyah*, karangan Syeikh Abdul Qadir Bin Abdul Rahman al-Fatani dan kitab *Mawrid al-Zaman*, karangan Syeikh Abdullah Bin Qasim Senggora. Pada kedua-dua kitab tersebut, terdapat syair gubahan al-Fatani dalam Bahasa Arab dan Bahasa Melayu (Wan Shaghir, 2005).

2.4.3 Ilmu Berkaitan Hadits

Antara disiplin ilmu yang berkaitan dengan Hadits ialah ilmu *Mustalat al-Hadits*, ilmu *Dirayat al-Hadits* dan ilmu *Rijal al-Hadits*. Al-Fatani bukan sahaja penghafal Hadits dalam jumlah yang banyak, beliau juga telah khatam pengajian ilmu-ilmu Hadits terutama kitab-kitab karangan ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*. (Wan Shaghir,2005, 2:228)

Sumbangan al-Fatani dalam ilmu Hadits dapat dilihat menerusi beberapa karya dan usaha pentashihan yang dilakukan oleh beliau. Kitab beliau yang pernah dicetak dalam bidang ini ialah *Bisyarat al-^cAmilin wa Nazarat al-Ghafilin*, iaitu sebuah kitab Hadits dalam Bahasa Melayu. Beliau juga telah menyusun sebuah lagi kitab berkaitan ilmu Hadits dalam Bahasa Arab, namun kitab tersebut masih dalam bentuk manuskrip. Selain itu, dalam karya beliau *Hadiqat al-Azhar wa al-rayyahin* juga terdapat banyak Hadits dan terjemahannya.

Di samping menulis, beliau juga melakukan pentashihan terhadap beberapa buah kitab yang membicarakan ilmu Hadits dalam Bahasa Melayu. Terdapat tiga buah kitab yang ditashih oleh beliau iaitu Kitab *Kasyf al-Ghummah* karya Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani, *al-Jauhar al-Mawhub* karya Syeikh Wan Ali Bin Abdul Rahman Kutan al-Kelantani dan *al-Kawkab al-Durriy* karya Syeikh Muhammad Bin Ismail al-Fatani.

2.4.4 Ilmu Feqah

Dalam ilmu Feqah pula terdapat 3 judul kitab Feqah dalam bahasa Melayu karangan al-Fatani yang telah diterbitkan dan sebuah dalam bahasa Arab yang tidak sempat diterbitkan. Kitab-kitab tersebut ialah, *al-Bahjat al-Mubtadin wa Farhat al-Mujtadin*, tahun 1310H/ 1893M, *Unwan al-Falah wa Unfawan al-Salah*, tahun 1319H/ 1902M dan *al-Fatawa al-Fataniyyah*.

Al-Fatani juga terlibat dalam usaha penyebaran ilmu Feqah di Nusantara sebagai pentashih pertama dan penyebar kitab-kitab feqah yang dikarang oleh para ulama sebelumnya. Antara kitab yang ditashihkan oleh beliau ialah, *al-Sirat al-Mustaqim*, *Sabil al-Muhtadin*, *Furu' al-Masa'il*, *Sullam al-Mubtadi*, *Fath al-Mannan*, *al-Jawahir al-Saniyyah*, *Matla' al-Badrain* dan *Kasyf al-Litsam*. Selain itu, beliau juga telah mentashihkan sebuah kitab Feqah Bahasa Arab yang terkenal di seluruh dunia iaitu kitab *Fanat al-Talibin* karangan Sayyid Abu Bakar Syata (m.1892M).

2.4.5 Ilmu Matematik dan Falak

Antara kelebihan ulama berdarah Melayu ini, ialah kemampuan beliau yang tinggi dalam pelbagai disiplin ilmu. Antara ilmu yang tidak terlepas daripada penguasaan al-Fatani ialah ilmu Matematik serta ilmu Falak. Penglibatan al-Fatani dalam ilmu matematik adalah menerusi kitab beliau *al-Fatawa al-Fataniyyah* dan usaha penerbitan dan pentashihan kitab *Matn al-Sakhawiyyah fi 'Ilmi al-Hisab* karya Syeikh Abdul Qadir al-Sakhawi. Kitab tersebut telah diterbitkan pada tahun 1304H/1886M. Selain itu, beliau

juga telah menyusun satu syarah kepada kitab *Matan Sakhawi* yang disiapkan pada tahun 1304H/1886M. Semua karya tersebut adalah dalam Bahasa Arab.

Selain ilmu Matematik biasa, ilmu Matematik yang berkaitan dengan ilmu Falak lebih diminati dan diberikan tumpuan oleh al-Fatani. Pada tahun 1305H/1887M al-Fatani telah melakukan *Tahqiq* kepada kitab *Wasilat al-Tullab li Ma'rifat^c amal al-Lail wa al-Nahar bi Tariq al-Hisab* karya Syeikh al-Khatib. Pada tahun 1313H /1895M pula, beliau telah menyempurnakan *Tahqiq* kitab *Ghayat al-Idrak fi al-^cAmal bi Kurat al-Aflak*. Menurut Wan Shaghir (2005), karya terbesar al-Fatani mengenai ilmu Falak berjudul *al-Rubu^c al-Mujayyab* tetapi tidak sempat disiapkan¹⁰.

2.4.6 Ilmu Perubatan

Seperti yang telah dinyatakan, al-Fatani telah mendapat pendidikan khusus dalam bidang perubatan daripada Syeikh Abdul Rahim al-Kabuli, yang merupakan seorang doktor atau tabib yang berasal dari Kabul, Afghanistan. Bukan sekadar itu, al-Fatani juga telah terlibat secara langsung sebagai pengamal perubatan. Menurut Wan Shaghir (2005), beberapa orang doktor dari Mesir telah mengutus surat kepada al-Fatani di Makkah, meminta beliau bekerjasama dengan mereka untuk membuat penelitian terhadap pelbagai jenis ubat-ubatan yang baru diperkenalkan.

¹⁰ Keilmuan mendalam al-Fatani dalam ilmu Hisab dan Falak telah memberi kesan yang besar kepada dunia Melayu dalam perkembangan ilmu Hisab dan Falak khususnya pada penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 Masihi. Beberapa orang anak murid beliau memainkan peranan penting dalam memperkasakan ilmu ini di Alam Melayu. Antara mereka yang terkenal ialah Syeikh Abdul Rahman Gudang al-Fatani, Syeikh Muhammad Nur al-Fatani, Haji Umar Bin Ismail Nuruddin Kelantan, Syeikh Tahir Jajaluddin al-Azhari al-Falaki, Syeikh Jamil Jambek, Haji Abdullah Fahim, Mufti Pulau Pinang dan ramai lagi (Wan Shaghir, 2005).

Di samping itu, al-Fatani juga telah menghasilkan dua buah karya dalam bidang ilmu perubatan. Salah satunya dalam bahasa Melayu yang berjudul *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan*, yang diselesaikan penulisannya pada 1312H/1894M. Selain itu, terdapat beberapa halaman dalam kitab *Hadiqat al-Azhar* dan *Luqtat al-^cAjlan* yang menyentuh tentang perubatan¹¹ (Wan Shaghir,2005, 2:179).

2.4.7 Ilmu Sejarah

Al-Fatani dapat diklasifikasikan sebagai golongan ulama pertama daripada Dunia Melayu yang menulis dalam pelbagai aspek sejarah sama ada dalam konteks Tamadun Islam mahupun dalam konteks Sejarah Melayu. Dalam bidang sirah Nabi, beliau telah menghasilkan tiga buah karya, salah satu daripadanya dalam bentuk puisi Arab yang berjudul "*al-Lum^cat al-Nuraniyah wa Nafahat al-Miskyyah*". Dua lagi dalam Bahasa Melayu, namun satu daripadanya dalam bentuk prosa dan satu lagi dalam bentuk puisi. Karya beliau dalam bentuk prosa, disiapkan pada tahun 1307H/1889M dengan judul *Badr al-Tamam wa al-Nujum al-Tsawaqib*. Kitab ini telah diulang cetak beberapa kali. Beliau juga menulis Sirah Nabi dalam bentuk puisi Melayu namun ia masih dalam bentuk manuskrip. Penulisan sirah tersebut merupakan karya beliau yang pertama sekali iaitu ketika beliau berusia 15 tahun.

Selain menulis tentang sirah Nabi s.a.w, al-Fatani juga menulis tentang biografi imam *mujtahid* yang empat, biografi para wali Allah dan sejarah perkembangan Islam di

¹¹ Lihat Faisal @ Ahmad Faisal bin Abdul Hamid dan Helwana binti Mohammad. *Manuskrip Perubatan Melayu-Islam di Fatani: Ulasan Terhadap Manuskrip Kitab Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan Karya Syeikh Ahmad al-Fatani* (<http://www.scribd.com/doc/43717060/Manuskrip-Perubatan-Melayu>).

Hindia-Belanda (Indonesia) yang dimuatkan dalam kitab ”*Hadiqat al-Azhar*”. Selain Sejarah dan Tamadun Islam, kitab tersebut juga memuatkan Sejarah yang menyentuh asal usul Bugis–Melayu dan beberapa pemikiran sejarah dalam bentuk prosa dan puisi. Di samping itu, beliau juga menulis tentang sejarah Turki Uthmaniyah dan telah mendapat perhatian pengkaji¹² (Iman Abbas & Lais Saud Jasim, 2006).

2.5 Sumbangan Terhadap Perkembangan Ilmu Tauhid Di Asia Tenggara

Para ulama Nusantara termasuk al-Fatani, amat menitikberatkan ilmu berkaitan akidah. Selain menyampaikan dakwah melalui pengajaran di madrasah-madrasah ataupun di masjid dan surau, mereka juga giat membukukannya agar akidah yang benar terpelihara dan terus dapat dikembangkan. Terdapat banyak karya para ulama Melayu yang menyentuh aspek akidah ini. Karya-karya tersebut disusun dalam bentuk yang ringkas dan terdapat juga yang membahaskannya dengan panjang lebar¹³.

¹² Lihat Zaidi Hasan, (2006). *Kemerosotan Kerajaan Uthmaniyyah- Suatu Sorotan Berdasarkan Tulisan Syeikh Ahmad Bin Muhammad Zain al-Fatani*, dalam Prosiding Nadwah Ulama Nusantara III.

¹³ Karya pertama yang ditemui ialah terjemahan kitab al-*Aqa'id al-Nasafi*” karangan asal Umar Najm al-Din al-Nasafi, tahun 998H /1590M. Kitab ini telah diperkenalkan buat pertama kalinya oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dengan buku yang diberi judul *The Oldest Known Malay Manuscript A 16th Malay Translation Of The 'Aqaid al-Nasafi'* (1988). Selepas itu, muncul pula karya berjudul Ilmu Tauhid yang ditulis oleh Ahmad Bin Aminuddin al-Qadhi Kedah, pada tahun 1032H/1622M. Lapan tahun selepas itu, lahir pula Karya Syeikh Nuruddin al-Raniri yang bertajuk *Durar al-Faraid bi Syarhi al-‘Aqaid* yang disiapkan pada tahun 1040H/ 1630M. Selepas itu Syeikh Syihabuddin al-Haji Bin Abdullah al-Jawi pula menyusun sebuah lagi kitab dengan tajuk *Syarah ‘Aqaid al-Iman* yang diselesaikan pada tahun 1162H/1748M. Selanjutnya pada tahun 1170H/1756 M muncul pula karya Syeikh Muhammad Zain Bin Faqeh Jalaluddin Aceh dengan judul *Bidayat al-Hidayah*. Kitab-kitab sebelum kitab *Bidayat al-Hidayah* seperti yang telah disebutkan sudah tidak terdapat di pasaran, maka dengan sebab itu boleh dikatakan bahawa kitab *Bidayat al-Hidayah* adalah kitab akidah dalam bahasa Melayu tertua yang masih wujud. Selepas kitab *Bidayat al-Hidayah*, lahir nama-nama besar dalam arena persuratan akidah di Alam Melayu. Antara mereka ialah Syeikh Abdul Samad al-Palembang dengan kitabnya *Zahrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tawhid* yang disiapkan pada tahun 1178H/1764M. Sepuluh tahun selepas itu muncul pula Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dengan judul ” *Tuhfat al-Raghibin fi Bayan Haqiqat Iman al-Mu’minin*”, tahun 1188H / 1774M.

Ulama yang paling produktif dalam penghasilan karya dalam bidang ini ialah Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani dengan sekurang-kurang tujuh karya telah dihasilkan¹⁴. Al-Fatani merupakan tokoh kedua yang banyak berkarya dalam bidang ini selepas Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani. Beliau telah menghasilkan sekurang-kurangnya tujuh buah kitab. Kitab-kitab tersebut adalah seperti berikut :

- 1- *Jumanat al- Tawhid*, tahun 1293H /1876M;
- 2- *Munjiyat al-^cAwwam li Minhaj al-Huda min al-Zalam*, tahun 1293H/1876M;
- 3- *Minhaj al-Salam fi Syarh Hidayat al-^cAwwam*, tahun 1306H/1888M;
- 4- *'Iqd Juman fi ^cAqidat Iman*, tahun 1306H/1888M;
- 5- Risalah Kecil Sifat Dua Puluh, tahun 1321H/1895M;
- 6- *Faridat al-Faraid fi ^cIlm al-^cAqid*, diselesaikan di Makkah, tahun 1313H/1895M;
- 7- *Al-Nur al-Mubin*, tanpa tarikh.

Selain karya khusus seperti yang dinyatakan, terdapat juga karya Tauhid beliau yang disisip pada bahagian awal kitab-kitab beliau yang lain seperti pada kitab *al-Bahjat al-Mubtadin* dan *^cUnwan al-Falah*. Di samping itu, terdapat juga penjelasan yang panjang mengenai akidah yang dimuat pada bahagian awal *al-Fatawa al-Fataniyyah*, dan pada

¹⁴Karya Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani dalam bidang akidah ialah ;

- 1- *Kifayat al-Mubtadi wa Irsyad al-Muhtadi*, tanpa tarikh;
- 2- *Risalat Ta^calluq bi Kalimat al-Iman*;
- 3- *Diya' al-Murid*, tanpa tarikh;
- 4- *Al-Durr al-Tsamin*, tahun 1232H / 181M;
- 5- *Ward al-Zawahir*, tahun 1245H / 1831H;
- 6- *Al-Bahjat al-Wardiyyah*, tahun 1259H /1845 M;
- 7- *Al-Bahjat al-Saniyyah fi al-^cAqidat al-Sunniyyah*, tahun 1258H.

Selain kitab-kitab Tauhid yang disusun khas seperti di atas, Syeikh Daud al-Fatani juga menulis ilmu ini pada bahagian awal kitab-kitab feqhannya seperti kitab *Hidayat al-Muta^callim*, *al-Jawahir al-Saniyyah*, *Sullam al-Mubtadi*, *Fath al-Mannan* dan *Furu^c al-Masail*.

Hadiqat al-Azhar. Selain itu, tulisan beliau juga terdapat pada kitab-kitab akidah yang ditashihkannya. Antaranya, di bahagian tepi kitab *Bidayat al-Hidayah* karangan Syeikh Muhammad Zain Bin Faqeh Jalaluddin Aceh dan pada *al-Durr al-Tsamin* karangan Syeikh Daud al-Fatani (Wan Shaghir, 2001).

Selain menulis dan mengajar dalam bidang ilmu akidah ini, al-Fatani juga memainkan peranan yang sangat besar terhadap penyebaran kitab-kitab akidah yang dikarang oleh para ulama sebelum dan sezaman dengan beliau. Bermula dengan kitab *Bidayat al-Hidayah* karangan Syeikh Muhammad Zain Bin Faqeh Jalaluddin Aceh sehingga karya-karya Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani semuanya ditashih dan diusahakan percetakannya oleh al-Fatani (Bradley, 2010:480).

Dengan penjelasan di atas, ternyata bahawa al-Fatani sememangnya berperanan besar dalam penyebaran ilmu Tauhid di Nusantara. Bukan sekadar mengajar dan menulis bahkan beliau telah terlibat secara langsung dalam usaha penyemakan dan penerbitan karya-karya Tauhid para ulama Nusantara yang lain.

2.6 Perjuangan Di Peringkat Antarabangsa

Sumbangan pemikiran al-Fatani tidak terbatas pada Dunia Melayu sahaja malah sumbangan dan jasanya menjangkau Dunia Islam keseluruhannya. Perkara ini dapat dibuktikan dengan beberapa siri perjuangan dan pemikiran yang dilakukan semasa hidup beliau. Secara ringkasnya siri perjuangan tersebut dapat dinyatakan dalam empat perkara iaitu;

2.6.1 Menyebarkan Keilmuan Islam Melalui Media Cetak

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, al-Fatani telah diperakui oleh kerajaan Uthmaniyah sebagai penyelia dan pentashih kitab. Beliau memainkan peranan besar terhadap kemunculan pusat-pusat percetakan buku dalam Bahasa Arab dan Melayu untuk kegunaan masyarakat Arab dan Melayu di Semenanjung Tanah Arab¹⁵ (Bradley, 2010:477).

Atas pandangan dan usaha gigih al-Fatani, maka banyak manuskrip kitab-kitab tua peninggalan alim ulama zaman silam telah dapat dikumpul dan dicetak seperti karya-karya Syeikh Abdul Samad Palembang, Syeikh Muhamad Arshad Banjari dan kebanyakannya ialah manuskrip pusaka Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani (Saphibi Wangoh, t.th)¹⁶.

Dalam tahun 1871 M, al-Fatani yang ketika itu berusia 16 tahun telah menyedari kepentingan media cetak. Kitab-kitab yang telah diteliti oleh beliau sama ada dalam Bahasa Arab mahupun Melayu dibawa pergi ke Mesir pada tahun 1876M. Di Mesir beliau mengemukakan idea mencetak kitab-kitab tersebut kepada sahabat beliau iaitu Syeikh Mustafa al-Baby al-Halaby, seorang saudagar Arab yang memiliki mesin cetak. Namun, hanya naskhah dalam Bahasa Arab yang dipersetujui oleh Syeikh Mustafa al-

¹⁵ Sebelum zaman hidupnya al-Fatani, media cetak dunia Melayu hanya menggunakan huruf batu (litografi). Naskhah yang diterbitkan pula berkisar kepada syair dan hikayat. Kitab-kitab hukum hakam Islam seperti *Fiqh*, *Tauhid*, *Tasawuf* dan ilmu-ilmu lain, hampir-hampir tidak dipedulikan. Keadaan yang sama berlaku di dunia Islam yang lain.

¹⁶<http://www.scribd.com/doc/7708623/Analisis-Peranan-Syeikh-Ahmad-AlFathani-Dalam-Media-Percetakan>

Baby al-Halaby. Selepas itu al-Fatani mula bekerjasama dengan Syeikh Mustafa al-Baby al-Halaby dalam membuat penelitian dan penyemakan terhadap kitab-kitab Arab yang akan diterbitkan.

Bagi kitab-kitab Melayu, al-Fatani mendapat modal pencetakan daripada al-Amjad al-Kasmiri Fida Muhammad dan anaknya Abdul Ghani, seorang India yang beragama Islam di Mesir. Ketika inilah al-Fatani mencipta istilah *tashih* (semak) dan *taslih* (pulihan). Kitab Melayu pertama yang ditashihkan oleh beliau ialah *Hidayat al-Salikin*, karya Syeikh Abdul Samad al-Falembang yang dicetak oleh Matba^cah Syeikh Hasan al-Tukhi yang terletak berhampiran Masjid Jami^c al-Azhar.

Sementara itu, Syarif Makkah di Makkah, melarang kemasukan kitab-kitab selain Bahasa Arab ke Makkah dan Madinah. Keadaan ini menyebabkan al-Fatani menghantar surat protes kepada Sultan Abdul Hamid Khan II, Sultan Turki Uthmaniyah yang berkuasa pada ketika itu. Akhirnya Sultan Abdul Hamid Khan II menerima pemikiran al-Fatani dan beliau telah dilantik sebagai Ketua Jawatankuasa Pengadaan Percetakan Kerajaan Turki Uthmaniyah (*Matba^cah al-Amiriyah*) (Hurgronje, 1970:286).

Tiga buah pusat percetakan Kerajaan Turki diwujudkan iaitu di Istanbul, Kaherah dan Makkah. Pada awalnya ketiga-tiga percetakan tersebut dinamakan *Matba^cah al-Amiriyah*, akhirnya disingkatkan dengan nama *Matba^cah al-Miriyah* sahaja. Setelah setahun al-Fatani bertugas di Istanbul, beliau bertugas pula di *Matba^cah al-Miriyah al-Kainah* di Bulaq Mesir, sebagai ketua *tashih* percetakan yang berperanan melakukan

tashih terhadap kitab-kitab Arab dan Melayu. Selepas itu, pada tahun 1882M barulah al-Fatani berpindah ke Makkah dan menjadi ketua *tashih* di *Matba^cah al-Miriyah al-Kainah*, di Makkah *al-Musyarrifah*.

Di Makkah, beliau membahagikan tugas *tashih* kepada beberapa bahagian. Bahagian Bahasa Melayu yang menggunakan tulisan Jawi ditugaskan kepada dua orang muridnya iaitu Syeikh Daud Bin Ismail al-Fatani dan Syeikh Idris Bin Hussein al-Kelantani. Penyemakan karya yang berasal dari Aceh ditugaskan kepada Syeikh Ismail Bin Abdul Mutallib al-Asyi. Bahagian Jawa pula diserahkan kepada Syeikh Abdul Hamid Kudus dan bahagian Bugis diserahkan kepada Syeikh Muhammad Amin Bugis. Sekitar tahun 1882M hingga 1889M, al-Fatani sering berulang-alik antara Mesir, Makkah, Istanbul dan dua kali mengunjungi Bombay, Cambodia, Patani, Semenanjung Tanah Melayu, Singapura dan Riau. Kitab-kitab yang dicetak dengan permodalan Kerajaan Turki Uthmaniyah disebarikan secara besar-besaran ke seluruh dunia Islam.

Selain itu, al-Fatani juga merancang memperkembangkan bidang percetakan di dunia Melayu, dengan tujuan mencetak karya-karya yang dihasilkan oleh para ulama dan intelektual Melayu sendiri. Beliau telah melantik beberapa orang murid beliau sebagai perintis ke arah itu. Di Kelantan, beliau melantik Syeikh Daud Bin Ismail al-Fatani dan percetakannya dinamakan *Matba^cah al-Miriyah al-Kalantaniyah* yang terletak di Kota Bharu. Raja Ali Kelana pula ditugaskan di Riau dengan nama percetakan *Matba^cah al-Miriyah al-Ahmadiyah*. Selain itu, *Matba^cah al-Miriyah al-Riyauwiyah* atau lebih dikenali *Matba^cah Riyauwiyah* juga telah ditubuhkan. *Matba^cah* di Riau ini

kemudiannya dikembangkan dengan penubuhan *Matba'ah al-Ussrah* di Singapura (Wan Shaghir, 1995).

2.6.2 Memperjuangkan Kemerdekaan Bangsa Melayu.

Selain seorang ulama yang terkenal di arena percetakan, al-Fatani juga merupakan seorang pejuang kemerdekaan. Semenjak usia muda, beliau telah menjadi penggerak kepada gerakan memperjuangkan kemerdekaan umat Islam dari penjajahan bangsa asing. Beliau juga pernah menganjurkan agar negeri-negeri seperti Kelantan, Terengganu dan Patani membentuk sebuah negara Islam yang akan dilindungi oleh empayar Turki Uthmaniyyah (Hasanudin, 2006).

Pada tahun 1290H/1873M, al-Fatani telah mengasaskan *Jam'iyat al-Fatanah*. Ahli-ahli pertubuhan ini terdiri daripada semua ulama dan pelajar yang berasal dari dunia Melayu yang berada di Makkah ketika itu (Wan Shaghir, 1995). Selain mengusahakan percetakan bahan-bahan penulisan, pertubuhan tersebut turut mempunyai pusat jualan buku di Makkah. Di samping itu, pertubuhan tersebut juga bertindak mengkaderkan para pelajar Melayu di Makkah ke arah pembebasan tanah air daripada cengkaman penjajah. Antara mereka yang lahir dari wawasan al-Fatani ialah Tok Kenali (Iman Abbas & Lais Saud Jasim, 2006).

2.6.3 Mewakili Ulama Makkah Demi Kepentingan Islam

Al-Fatani telah diiktiraf sebagai ulama besar di Makkah pada zamannya. Status ini secara tidak langsung telah menggolongkan beliau dalam senarai golongan ulama besar

di peringkat antarabangsa. Perkara ini dapat dibuktikan dengan penglibatan aktif al-Fatani sebagai wakil dalam setiap persidangan ulama yang diadakan di Istanbul, Turki dan lain-lainnya.

Antara peristiwa terpenting ialah kepercayaan yang diberikan kepada al-Fatani mewakili ulama Makkah untuk bertemu dengan Syeikh Muhammad Abduh di Mesir dan Saiyyid Muhammad Yusuf al-Nabhani di Beirut bagi mencari titik perdamaian dalam pertikaian *khilafiyah* antara mereka berdua. Dalam deligasi tersebut, al-Fatani membawa beberapa orang muridnya di antaranya To Kenali (Wan Shaghir, 2000:106).

2.6.4 Orang Kepercayaan Kerajaan Turki Uthmaniyyah

Selain diberi kepercayaan sebagai pengelola dan perancang kerja-kerja percetakan dan penerbitan kerajaan Turki Uthmaniyyah yang telah dinyatakan, al-Fatani juga telah dilantik sebagai Tokoh Bahasa dan Sastera Arab Kerajaan Turki Uthmaniyyah di Hijaz dan sebagai Penasihat kepada Syarif Makkah atau Raja Makkah.

Perlantikan tersebut dilakukan serentak dengan pengurniaan anugerah kepada beliau sebagai rakyat Turki Uthmaniyyah pada 28 Rejab 1307H/1889M. Pengurniaan kerakyatan tersebut, antara lain adalah untuk memudahkan segala urusan pentadbiran dan politik.

Selain itu, al-Fatani juga merupakan penasihat kepada sultan–sultan Melayu, walaupun secara tidak rasmi seperti yang berlaku dengan kerajaan Turki Uthmaniyyah (Wan Shaghir, 2000:108).

2.7 Penutup

Berdasarkan keterangan yang telah diberikan dapatlah disimpulkan bahawa al-Fatani sememangnya seorang ulama Islam yang ulung dan berjasa besar dalam menyampaikan risalah Islam dan mengkadirkan generasi ulama selepasnya. Peranannya sebagai ulama, tidak hanya terbatas kepada bangsa Melayu malah meliputi ummah Islam sejagat. Pemikiran beliau yang jauh tentang kepentingan dan masa depan umat Islam menjadikan beliau sebagai tokoh ulama yang wajar diteladani.

Dalam lapangan ilmu pengetahuan Islam, beliau telah menghasilkan lebih 60 karya dalam pelbagai bidang seperti Hadits, Feqah, Tauhid, Tasawwuf dan lain-lain lagi. Disiplin ilmu yang paling banyak ditulis oleh beliau ialah ilmu Bahasa Arab khususnya Nahu dan Saraf. Dalam ilmu Tauhid, beliau telah menghasil 7 buah karya dalam bentuk prosa dan syair. Selain menulis dalam bidang keagamaan, beliau juga menyumbang ilmu pengetahuan dalam disiplin ilmu Perubatan, Matematik, Falak dan Sejarah. Oleh itu, boleh dikatakan bahawa al-Fatani merupakan ulama yang menguasai pelbagai disiplin ilmu pengetahuan (*multy dicipline of knowledge*).

Selain menulis, beliau juga terlibat secara langsung dalam menerbitkan karya-karya ulama lain. Usaha beliau dapat dilihat dalam bentuk melakukan *tashih* (penyemakan)

atau yang pada istilah hari ini sebagai *Tahqiq* kepada karangan ulama lain. Karya yang tashihkan oleh beliau melebihi 36 buah kitab, merangkumi kitab Bahasa Melayu (melebihi 25 buah kitab) dan kitab Bahasa Arab (melebihi 11 buah kitab) dalam pelbagai bidang termasuklah semua karya ulama Nusantara dalam ilmu Tauhid (Wan Shagir, 1992:48-52).

Dalam aspek penerbitan kitab, beliau merupakan pelopor kepada penubuhan beberapa pusat percetakan di Makkah, Mesir dan Istanbul yang dikenali sebagai *Matba'ah al-Miriyyah*. Usaha beliau ini telah melahirkan pula beberapa pusat percetakan di Nusantara bagi tujuan menyebarkan karya-karya ulama Islam.

Al-Fatani merupakan seorang ulama yang sangat dihormati oleh masyarakat. Beliau dilantik sebagai wakil ulama Makkah ke peringkat antarabangsa untuk menyelesaikan masalah umat Islam. Beliau juga menjadi penasihat kepada raja-raja Melayu selain menjadi tempat rujukan orang Melayu khususnya dalam mengetahui hukum-hakam syariat Islam. Di samping itu, beliau juga aktif berpersatuan dan telah berjaya melahirkan ulama-ulama yang aktif dalam gerakan Islam dan gerakan pembebasan daripada penjajahan.

BAB TIGA

KONSEP *ILAHIIYYAT* DALAM MAZHAB-MAZHAB ISLAM

3.1 Pendahuluan

Dalam bab ini, pengkaji akan menjelaskan tentang konsep *ilahiyyat* dan bagaimanakah pemahaman beberapa aliran mazhab selain daripada aliran Asya^cirah tentang konsep *ilahiyyat* Islam.

Menyentuh pemahaman aliran mazhab Islam tentang konsep *ilahiyyat*, pengkaji hanya mengemukakan tiga aliran mazhab utama sahaja yang dilihat mendominasi pemikiran masyarakat Islam selain daripada aliran Asya^cirah yang menjadi pegangan majoriti umat Islam hari ini. Aliran Mu^ctazilah, ahli falsafah dan Salafiyah membawa pendekatan yang berbeza-beza. Perbezaan pendekatan kadangkala menyebabkan perbezaan pemahaman dalam sesuatu masalah. Oleh itu, dalam bab ini pemahaman konsep *ilahiyyat* dalam ketiga-tiga aliran tersebut akan dijelaskan agar dapat membuka ruang pemahaman tentang konsep *ilahiyyat* ini dengan lebih luas.

3.2 Konsep *Ilahiyyat*

Dari segi bahasa, perkataan *ilahiyyat* merujuk kepada perbahasan-perbahasan yang menyentuh tentang zat Allah dan sifat-sifatnya (*Mu^cjam al-Wasit*:45). Konsep *ilahiyyat* dalam Islam sepertimana yang dibincangkan oleh para sarjana *Usuluddin* Islam mencakupi perbahasan yang luas tentang zat Allah s.w.t dan sifat-sifatnya. Antara topik utama *ilahiyyat* seperti yang disusun oleh, Imam Abu Bakar al-Baqillani (m. 403H)

dalam “*al-Insaf*” (2000), Abdul Qahir al-Baghdadi (m. 429H) dalam kitab “*Usuluddin*” (1997), Imam al-Haramain Abu al-Ma^oali al-Juwaini (m. 478H) dalam “*al-Syamil*” (1969) serta al-Iji (m.756H) dalam “*al-Mawaqif*” (al-Jarjani, 1998) menunjukkan bahawa terdapat beberapa kesepakatan antara mereka dalam menjelaskan konsep *ilahiyyat*. Persamaan tersebut dapat dirumuskan pada beberapa persoalan utama seperti berikut:

- 1- Mengisbatkan wujudnya pencipta alam iaitu Allah s.w.t;
- 2- Sifat-sifat Allah s.w.t dan nama-namaNya;
- 3- Perbuatan Allah s.w.t;
- 4- Qada’ dan *qadar*;
- 5- *Rukyat* Allah s.w.t (melihat Allah s.w.t).

Oleh yang demikian, dalam usaha menjelaskan pemahaman konsep *ilahiyyat*, maka topik-topik tersebut akan menjadi kerangka asas kepada penulisan bab ini. Pandangan setiap aliran mazhab akan dipaparkan berdasarkan pemahaman mereka tentang kerangka tersebut.

3.3 Mu^otazilah

3.3.1 Sejarah Kemunculan dan Perkembangan Mu^otazilah

Aliran Mu^otazilah merupakan aliran tertua dalam aliran pemikiran Islam. Dengan menggunakan doktrin logik dan debat, aliran pemikiran mereka mula bertapak semenjak kurun kedua Hijrah lagi di bandar Basrah yang ketika itu menjadi pusat perkembangan ilmu Islam. Kelahiran aliran ini adalah kesan daripada perkembangan ilmu pengetahuan

dan pengaruh luar yang tertumpu di bandar Basrah yang menjadi pusat pentadbiran Kerajaan °Abbasiah ketika itu (Ahmad Amin, 1975:91).

Terdapat dua pendapat tentang sejarah kemunculan Mu^ctazilah. Pertama Mu^ctazilah diasaskan oleh Wasil bin Ata', murid kepada Hasan al-Basri seorang *tabi' in* yang terkenal kerana tidak bersetuju dengan pendapat Imam Hasan al-Basri mengenai pelaku dosa besar (Khafaji, 2000:41). Sementara itu, Ahmad Amin (1975:290-291) berpandangan bahawa nama Mu^ctazilah telah lama wujud semenjak 100 tahun sebelum kemunculan madrasah Hasan al-Basri. Nama yang diberikan kepada Wasil itu hanya menghidupkan semula nama lama, bukanlah ciptaan yang baru. Menurutnya, Mu^ctazilah ialah nama yang diberikan kepada mereka yang tidak terlibat dalam peperangan *Jamal* dan *Siffin*. Pada pandangan mereka, kebenaran tidak berpihak kepada mana-mana kumpulan, sama ada Saidina Ali mahupun Mu^cawiyah.

3.3.2 Manhaj Mu^ctazilah Dalam Ilmu Kalam

Ketika orang Arab Islam memperluaskan empayar Islam, penduduk tempatan di negeri yang ditakluk menganut pelbagai agama. Sebahagiannya mengamalkan falsafah keagamaan yang diambil daripada fahaman falsafah Yunani. Ketika usaha penterjemahan digerakkan maka banyak kitab Falsafah dan kebudayaan Yunani yang telah diterjemahkan ke Bahasa Arab. Keadaan ini menyebabkan pemikiran Islam dan pemikiran Yunani bertembung, bercampur dan bertindak balas, lantas sedikit demi sedikit menyebabkan ilmu dan fahaman falsafah Yunani tersebut menyerap ke dalam ilmu-ilmu Islam. Keadaan ini akhirnya menyebabkan timbul banyak masalah baru yang

memerlukan penjelasan secara ilmiah. Pada ketika ini, gerakan Mu^ctazilah telah memainkan peranan penting mempertahankan fahaman Islam dengan *manhaj* mereka yang tersendiri (Abu Zahrah, 1996:131).

Manhaj Mu^ctazilah dalam aliran pemikiran akidah mereka dapat disimpulkan dalam tiga bentuk:

- i- Menyelaraskan akal dan *naqal* dan mendahulukan dapatan akal daripada *naqal* sekiranya terdapat pertembungan;
- ii- Berpegang dengan konsep ‘yakin tidak wujud melainkan daripada yakin yang seumpama dengannya’¹⁷;
- iii- Penggunaan *ta’wil*.

Antara ciri utama pemikiran Mu^ctazilah ialah penggunaan *ta’wil* dalam memahami ayat al-Quran dan Hadits-Hadits Nabi s.a.w. Setiap nas daripada al-Quran mahupun Hadits yang bercanggah dengan dapatan akal mereka, maka nas tersebut akan dita’wilkan maknanya agar bertepatan dengan akal mereka (Abdul Jabbar, 1996: 87-88).

3.3.3 Dalil Kewujudan Allah

Dalam usaha membuktikan kewujudan Allah s.w.t secara logik, aliran Mu^ctazilah menggunakan penghujahan jisim sebagai pendekatan utama. Bagi mereka penghujahan

¹⁷ Pada pandangan Mu^ctazilah, *Zan* (keraguan) dalam apa keadaan sekalipun tidak layak sebagai jalan kepada ilmu. Oleh itu, mereka menolak sebarang penghujahan menggunakan Hadith-Hadith *ahad* yang *sahih* dalam permasalahan akidah (al-Buti, 1395H:27)

jisim ini lebih utama daripada penghujahan dengan yang lainnya (Abdul Jabbar,1996:95).

Hujahan mereka dapat disimpulkan dalam bentuk *Qiyas Iqtirani*¹⁸ seperti berikut :

Alam ini terdiri daripada jisim-jisim. Setiap jisim itu baharu sebab ia tidak terlepas dari sifat-sifat baharu. Setiap yang baharu mesti ada penciptanya, maka pencipta itu tentulah Allah s.w.t, bukannya semula jadi seperti didakwa golongan atheis.

Qadhi Abdul Jabbar menjelaskan bahawa jisim tidak terlepas daripada bersifat dengan baharu. Sesuatu yang tidak sunyi daripada sifat baharu maka ia juga adalah baharu. Setiap yang baharu semestinya ada pencipta yang menjadikannya (Abdul Jabbar, 1996:95).

3.3.4 Sifat-Sifat Allah

i- Tauhid

Qadhi Abdul Jabbar menjelaskan konsep Tauhid sebagai satu kepercayaan bahawa Allah s.w.t itu esa, serta tiada sekutu pada sifat-sifat yang berhak bagiNya. Konsep Tauhid ini adalah merujuk kepada sifat-sifat Allah yang tidak dimiliki oleh sesiapa melainkan Allah s.a.w. sahaja seperti Qadim, Qadir, tidak menyerupai makhluk dan lain-lain lagi daripada sifat-sifat ketuhanan (Abdul Jabbar, 1998:67-68).

Abu Hassan al-Khaiyat (m.390H) menyatakan bahawa seseorang itu tidak layak dinamakan Mu^ctazilah sehinggalah mempercayai lima usul iaitu; Tauhid, keadilan, *al-*

¹⁸ *Qiyas Iqtirani* ialah kaedah ilmu mantik yang merujuk kepada satu pernyataan yang tersusun daripada beberapa premis yang akan menatijahkan kenyataan baru (*al-Mu^cjam al-Falsafiy*, 1990:267).

Wa^cdu wa al-Wa^cid (janji baik dan janji buruk), *al-manzilat bain al-Manzilatain* (satu kedudukan antara dua kedudukan) dan *amar ma^cruf nahi munkar* (Abu Zahrah, 1996: 125).

ii- Menafikan Sifat-sifat *Ma^cani*¹⁹

Pada pandangan Mu^ctazilah, Allah s.w.t tidak mempunyai sifat-sifat zat yang azali seperti *ilmu*, *qudrat*, *iradat*, *hayat*, *sama^c*, *basar* dan *kalam*. Juhur Mu^ctazilah bersepakat mengatakan bahawa Allah s.w.t mengetahui, berkuasa dan hidup dengan zat bukan dengan sifat *ma^cani* seperti *ilmu*, *qudrat* dan *hayat* yang *zaid^c ala zat*²⁰. Demikian juga sifat-sifat *ma^cani* yang lain, mereka berpendapat bahawa Allah s.w.t mendengar bukan dengan sifat *sama^c*, melihat bukan dengan sifat *basar*, berkehendak bukan dengan sifat *iradat* dan berkata bukan dengan sifat *kalam*, tetapi semuanya dengan zatNya, bukan dengan sifat *ma^cani*. Inilah yang dimaksudkan dengan sifat Allah itu *ain zatNya* pada Mu^ctazilah (Abdul Jabbar, 1996:151).

Al-Syahrastani (1956:49) dalam “*Milal wa Nihal*” menjelaskan prinsip Mu^ctazilah ini seperti berikut:

Itiqad yang dipegang oleh kumpulan Mu^ctazilah ialah Allah s.w.t itu *qadim*. Sifat *qadim* adalah sifat yang paling khusus bagi zat Allah s.w.t dan mereka menafikan semua sifat-sifat yang *qadim*. Mereka mengatakan: Dia (Allah) mengetahui dengan zatNya, berkuasa dengan

¹⁹ sifat *Ma^cani* merujuk kepada sifat *wujudi* iaitu sifat yang tersedia ada pada zat Allah s.w.t, yang boleh dilihat oleh mata manusia sekiranya Allah s.w.t membuka hijab.

²⁰ Istilah *za'id^c ala zat* ialah merujuk kepada sifat *ma^cani* yang berdiri pada zat Allah s.w.t. Sifat *ma^cani* dan zat Allah dua perkara yang berbeza tetapi tidak terpisah. Sifat *ma^cani* wujud, zat juga wujud, tetapi *ma^cani* tidak wujud dengan sendiri seperti wujudnya zat. Ini kerana, sesuatu sifat, mustahil boleh berdiri dengan sendiri.

zatNya, hidup dengan zatNya, bukan dengan sifat *ilmu*, *qudrah* dan *hayat* yang merupakan sifat-sifat yang *qadim* dan berdiri dengan zatNya. Ini kerana kalaulah sifat-sifat ini berkongsi *qadim* dengan zat Allah s.w.t sedangkan *qadim* itu sifat zatNya yang paling khusus, maka nescaya sifat-sifat itu berkongsi dengan zatNya pada ketuhanan.

Kelahiran pemikiran Mu^ctazilah ini merupakan tindak balas daripada pandangan golongan *Musyabbihah*²¹ yang dengan keterlaluan telah menyamakan tuhan dengan makhluk. Wasil Bin ^cAta' iaitu pemimpin Mu^ctazilah merupakan orang pertama yang menentang fahaman *Musyabbihah* tersebut. Beliau telah mengambil pendekatan menafikan sifat-sifat *wujudi* seperti *ilmu*, *qudrat*, *iradat* dan lain-lain kerana khuatir fahaman *tajsim* tersebut merebak dalam masyarakat Islam seperti mana yang telah berlaku dalam agama Nasrani (Khafaji, 2000:340).

Antara asas dalil yang digunakan oleh Mu^ctazilah dalam menafikan sifat-sifat *ma^cani* tersebut ialah:

- 1- Menetapkan sifat-sifat *ma^cani* tersebut pada Allah s.w.t, memberi makna bahawa Allah s.w.t berjisim kerana sifat-sifat tersebut juga ada pada makhluk yang berjisim;
- 2- Sifat-sifat *ma^cani* yang *qadim* ini sekiranya dinisbahkan pada zat Allah s.w.t yang *qadim* maka akan wujud berbilang-bilang *qadim* atau berbilang-bilang pada zat tuhan (Abdul Jabbar, 1996:162).

²¹ *Musyabbihah* ialah golongan yang menyamakan Allah s.w.t dengan makhluknya (al-Jarjani, t.th:116)

Antara pentakwilan Mu^ctazilah terhadap ayat-ayat al-Quran dapat diringkaskan seperti berikut:

i- Sifat ^cIlmu Allah.

Firman Allah:



(al-Quran, *Fussilat* 41:47)

Maksudnya: dan tidak ada seorang perempuan pun mengandung dan tidak (pula) melahirkan melainkan dengan pengetahuan-Nya.

Mu^ctazilah menta'*wilkan* kalimah علم (pengetahuan) dengan makna عالم (yang maha mengetahui). Demikian juga dengan ayat “ أنزله بعلمه “ juga dengan makna عالم به iaitu dengan zat yang maha mengetahui (Abdul Jabbar, 1996:212).

ii- Sifat ^cSama dan ^cBasar

Mu^ctazilah juga menafikan sifat *sama^c* dan *basar* atas alasan keduanya akan membawa makna berjisim pada zat Allah s.w.t. Apabila Allah s.w.t tidak berjisim maka Dia tidak mendengar dengan telinga dan melihat dengan mata dan tiada bagiNya *sama^c* (pendengaran) dan *basar* (penglihatan) yang *qadim*. Ini kerana sekiranya *sama^c* dan *basar* baharu maka ianya adalah tempat bagi makhluk yang baharu. Sekiranya keduanya *qadim*, bagaimana pula Dia mendengar suara yang tiada, dan bagaimana Dia melihat alam semasa azali sedangkan alam tiada pada masa itu dan tidak dapat dilihat²².

²²Namun begitu, tidaklah bermaksud Mu^ctazilah menafikan bahawa Allah s.w.t maha mendengar dan melihat, tetapi mereka hanya berbeza pendapat dari segi maknanya. Al-Ka^cbi dan Abu Husain berpandangan bahawa *sama^c* dan *basar* itu adalah ibarat tentang pengetahuan Allah mengenai perkara yang didengar (المسموعات) dan perkara yang dilihat (المبصرات). Golongan Basrah pula mengatakan

Oleh itu, setiap ayat al-Quran yang menetapkan sifat *sama^c* dan *basar* pada Allah s.w.t, maka Mu^ctazilah akan menta'*wilkannya* dengan makna mengetahui (al-Asha^cari, 1987:157).

3.3.5 Sifat-sifat *Khabariyah*

Seperti yang telah dijelaskan sebelum ini, Mu^ctazilah akan menta'*wilkan* nas-nas *naqli* yang menggambarkan persamaan Allah s.w.t dengan makhluk kerana berpegang kepada konsep Tauhid dan *tanzih* yang menjadi asas terpenting fahaman mereka. Oleh itu, sepertimana mereka menta'*wilkan* sifat-sifat *ma^cani*, maka demikian juga dengan sifat-sifat *khabariyah* yang lain.

Mu^ctazilah menganggap semua ayat-ayat al-Quran yang mengandungi makna arah, muka, tangan, mata, nyawa dan lain-lainnya adalah *majaz* (kiasan) sahaja. Oleh itu, mereka menta'*wilkan* ayat-ayat tersebut dengan hujah bahawa akal mempunyai hak untuk menghurai, menta'*wil* dan menyatukan makna ayat-ayat tersebut (Mahmud Subhi, 1985.jil.1:126-128).

bahawasa Allah s.w.t maha mendengar dan maha melihat dengan sebenarnya iaitu mendapat segala perkara yang didengar dan mendapat segala perkara yang dilihat dan dua sifat tersebut lain daripada sifat *kawnuhu^c aliman*. Mereka tidak mengatakan Allah mendengar dengan telinga dan melihat dengan mata kerana ini membawa faham jisim pada Allah, dan itu mustahil. Maksud mereka ialah Allah s.w.t mendengar dan melihat dengan zatNya dengan tidak berhajat kepada alat pendengaran dan penglihatan (Khafaji, 1979:360 – 361).

3.3.6 *Af'al* Allah (Perbuatan Allah)

Mu^ctazilah berpendapat bahawa Allah s.w.t tidak melakukan sesuatu yang buruk. Setiap perbuatan Allah adalah atas dasar *salah* (الصلاح) dan *aslah* (الأصلاح). *Salah* ialah kebaikan, dengan makna Allah s.w.t wajib melakukan kebaikan dan memelihara kemaslahatan hambaNya (Abdul Jabbar,1998:69).

Aslah pula memberi maksud suatu lebih baik. Walau bagaimanapun ulama Mu^ctazilah tidak sepakat mengenai pengertian *Aslah*²³ (Ibnu Murtada, 1972: 144).

3.3.7 Kebebasan Kehendak Manusia (*qada'* dan *qadar*)

Fahaman kebebasan kehendak manusia merupakan antara fahaman penting yang dikembangkan oleh Mu^ctazilah. Fahaman ini telah menimbulkan banyak isu serta mendapat tentangan hebat daripada ulama yang tidak sealiran dengan Mu^ctazilah. Ini kerana fahaman ini membawa erti menafikan kehendak Allah s.w.t yang mutlak.

Qadhi Abdul Jabbar (1382H, Jil.6:41) menyatakan bahawa para ulama Mu^ctazilah bersepakat bahawa semua perbuatan manusia seperti bangun dan duduk adalah perkara baharu yang terhasil daripada perbuatan manusia sendiri. Allah s.w.t memberikan kuasa

²³ Golongan Mu^ctazilah Baghdad mengertikan *Aslah* sebagai 'yang berbetulan dengan hikmah pada agama dan dunia'. Tafsiran sebegini (iaitu berbetulan dengan hikmah) dilakukan supaya tidak berlaku pertembungan antara *aslah* pada agama dan *aslah* pada dunia. Ini kerana *aslah* di dunia boleh berlaku dalam bentuk mendapat kebaikan dan cukup keperluan sehingga tidak perlu meminta-minta kepada manusia lain. Namun, *aslah* di dunia ini kadang-kadang bertentangan dengan *aslah* pada agama kerana kesenangan dan kekayaan itu adakalanya membawa kepada kefasikan dan kemaksiatan (Khafaji, 1997:81).

Mu^ctazilah Basrah pula agak berbeza dengan Mu^ctazilah di Baghdad di mana mereka menjelaskan makna *aslah* dengan kemanfaatan atau *aslah* pada agama sahaja. Ini kerana pada mereka tidak ada perbezaan antara *aslah* dengan al-Lutf (اللطف) iaitu kelembutan atau kasih sayang Allah. *Al-Lutfu* pada Mu^ctazilah Basrah ialah sesuatu yang mendekat manusia kepada ketaatan dan menjauhkannya daripada kejahatan (Mahmud Subhi, 1985.jil.1:145).

(*qudrat*) kepada manusia, dan dengan *qudrat* itulah manusia mencipta perbuatan mereka, bukannya Allah s.w.t. Bagi Mu^ctazilah, pandangan yang mengatakan bahawa Allah s.w.t mencipta perbuatan manusia, merupakan pandangan yang tidak benar sama sekali.

Konsep kebebasan kehendak manusia ini adalah berasaskan kepada fahaman Mu^ctazilah tentang kosep keadilan ilahi. Ini kerana bagi Mu^ctazilah, tidak mungkin manusia diberi *taklif*, dihisab di Akhirat dan menerima balasan syurga atau neraka sekiranya manusia dipaksa. Keadaan ini bertentangan dengan keadilan Allah s.w.t. Selain itu, dengan prinsip kebebasan kehendak manusia ini, maka segala perbuatan jahat manusia tidak boleh disandarkan kepada Allah s.w.t.

Oleh itu, setiap ayat al-Quran dan nas Hadits yang memberi faham bahawa manusia tidak berkuasa atas perbuatannya sebaliknya semuanya berlaku dengan kehendak Allah s.w.t, maka Mu^ctazilah *mentakwil*kannya agar bersesuaian dengan fahaman mereka.

Antara ayat tersebut adalah seperti firman Allah s.w.t :



 (al-Quran, *al-Ma'idah* 5:41)

Maksudnya: Barangsiapa yang Allah menghendaki kesesatannya, maka sekali-kali kamu tidak akan mampu menolak sesuatupun (yang datang) daripada Allah. Mereka itu adalah orang-orang yang Allah tidak hendak mensucikan hati mereka.

Ayat ini menurut Mu^ctazilah memberi pengertian bahawa Allah s.w.t tidak mengkehendaki kesesatan kepada seseorang. Kesesatan yang berlaku adalah disebabkan keenggan dan kesombongan mereka sendiri walaupun telah diberikan peringatan oleh nabi. Kesombongan itu menyebabkan Allah membiarkan mereka sesat (al-Zamakhshyari, 1343H. 2:26).

3.3.8 Ru'yat Allah (رؤية الله)

Semua aliran Mu^ctazilah menolak pendapat boleh berlaku ru'yah (melihat) Allah s.w.t di dunia dan di Akhirat. Ini kerana melihat Allah s.w.t di dunia mahupun di Akhirat memberi erti bahawa Allah s.w.t berjisim. Mereka berpandangan bahawa, mata manusia hanya boleh melihat jika Allah s.w.t berjisim. Oleh itu, apabila mustahil Allah berjisim, maka mustahil juga Allah dapat dilihat dengan mata (Abdul Jabbar, 1998: 74).

3.4 Salafiyah

3.4.1 Kemunculan Aliran Salafiyah

Menurut Abu Zahrah (1996:190), aliran Salafiyah ini mula muncul pada kurun keempat Hijrah dengan dipelopori oleh golongan mazhab Hanbali. Mereka mendakwa bahawa pandangan mereka adalah mengikut pendapat Imam Ahmad Bin Hanbal yang terkenal sebagai ulama yang menghidupkan Sunnah dan memerangi *bid'ah*. Pada kurun ketujuh Hijrah fahaman Salafiyah ini muncul kembali dengan dipimpin oleh Ibnu Taimiyyah (m. 1328M). Beliau sangat keras dalam dakwahnya. Beberapa fahaman dan pandangan baru yang dicetuskan oleh Ibnu Taimiyyah telah menimbulkan perdebatan yang hangat antara ulama.

Selanjutnya pada kurun ke-12 Hijrah, fahaman Salafiyah ini telah tersebar di Semenanjung Tanah Arab di bawah gerakan pembaharuan Muhammad Bin Abdul Wahhab (m. 1792M). Sehingga ke hari ini *Wahabiyyun* (pengikut Muhammad Ibnu Wahhab) serta sebahagian ulama Islam terus menyebarkan faham Salafiyah ini (Abdul Hadi, 2008:25-27; Mohd Yusof, 1980:80-107).

Oleh itu, pengistilahan Salafiyah sepertimana disebutkan bukanlah satu mazhab khusus. Ia lebih kepada gerakan pembaharuan yang menyeru masyarakat Islam supaya kembali mengikut petunjuk golongan *salaf*. Agenda utama dalam dakwah mereka ialah membersihkan akidah umat Islam daripada unsur *bid'ah* serta memelihara konsep Tauhid daripada sebarang unsur syirik²⁴ (Mani^c Hammad, 2003:160).

3.4.2 Manhaj Salafiyah dalam akidah

Salafiyah berpandangan bahawa sumber pengajian akidah ialah nas al-Quran dan Sunnah sahaja. Di samping itu, hujah akal yang terdapat dalam al-Quran merupakan hujah yang menunjukkan kebenaran dengan jelas dan ringkas. Sebaliknya, hujah akal *mutakallimin* penuh kekeliruan dan percanggahan. Selain itu, pada Salafiyah, *khobar Ahad*²⁵ dianggap sebagai sumber pengetahuan akidah. Mengikut pendapat ulama *salaf* setiap perkara yang Allah s.w.t dan RasulNya s.a.w khabarkan dan disampaikan dengan

²⁴ Antara tokoh besar aliran Salafiyah ialah Ibnu Taimiah al-Harrani (m. 1328M), Ibnu Qayyim al-Jauziah (m. 1350M) serta Muhammad Bin Wahhab (m. 1791M).

²⁵ Hadits Ahad ialah Hadits yang diriwayatkan oleh segelintir perawi pada satu satu generasi. Hadith Mutawatir pula ialah Hadits yang diriwayatkan oleh ramai perawi pada setiap generasi sehingga mustahil pada akal mereka dapat berpakat untuk berbohong.

jalan yang benar maka perkhabaran tersebut wajib dipercayai tanpa membeza-bezakan antara *khobar Ahad* atau *Mutawatir* (Khafaji, 2000:23-37).

3.4.3 Dalil Kewujudan Allah

Salafiyah berfahaman bahawa dalam al-Quran sudah terdapat hujahan akal yang nyata dan jelas serta boleh difahami oleh setiap manusia bahkan hujahan al-Quran adalah terbaik berbanding hujahan ahli falsafah dan ulama Kalam.

Kewujudan Allah s.w.t adalah satu fitrah yang sudah terdapat dalam diri manusia. Fitrah yang sejahtera dan suci daripada noda akan menyatakan wujudnya Allah tanpa memerlukan kepada dalil atau bukti (Ibnu Taimiyyah, 1986:202; Ibnu Qayyim, 1999:55).

Sungguhpun begitu, penggunaan dalil dan hujah yang terang juga diperlukan terutama bagi mereka yang telah rosak fitrahnya. Dalam hal ini, Ibnu Taimiyyah (1408H:11-20) mengengahkan pendekatan al-Quran itu sendiri sebagai pendekatan terbaik untuk membuktikan kewujudan Allah s.w.t. Pendekatan al-Quran secara umumnya menggunakan kewujudan dan keajaiban alam semesta sebagai tanda wujudnya Allah s.w.t sebagai pencipta dan tuhan yang berhak disembah.

Dalam al-Quran terdapat pelbagai bukti dikemukakan oleh Allah s.w.t bagi membuktikan kewujudan dan kekuasaanNya. Ibnu Taimiyyah membahagikannya kepada dua bentuk iaitu:

3.4.4 Sifat-sifat Allah

Secara umumnya, Salafiyah menegaskan bahawa sifat-sifat Allah s.w.t adalah seperti yang telah disebutkan dalam al-Quran dan Sunnah. Ini kerana semua sifat-sifat tersebut adalah sifat-sifat kesempurnaan yang selayaknya ada pada Allah s.w.t. Sesungguhnya, tiada yang layak untuk menerangkan sifat-sifat Allah melainkan Allah s.w.t sendiri. Tiada manusia yang lebih mengetahui tentang Allah melainkan Rasulullah s.a.w (Ibnu Taimiyyah, 1408H:7).

Antara asas pemahaman utama tentang sifat Allah s.w.t pada Salafiyah dapat diringkaskan seperti berikut;

- i- Sifat Allah itu *Qadim* (tiada permulaan);

Ibnu Abi al-[‘]Izz (1985:75) dalam kitab “*Syarah Tohawiyah*” menyatakan bahawa Allah s.w.t sentiasa bersifat dengan sifat kesempurnaan, sifat zat dan sifat perbuatan. Maka tidak ada satu sifat yang Allah s.w.t tidak bersifat dengannya sebelumnya. Ini kerana sifat-sifat Allah s.w.t adalah sifat kesempurnaan, sedang tidak bersifat dengan sifat tersebut adalah kekurangan. Maka tidak boleh berlaku keadaan di mana Allah s.w.t memperoleh kesempurnaan sedangkan sebelumnya Allah s.w.t bersifat dengan kekurangan.

Walaupun demikian, bagi Ibnu Taimiyyah (1986:296), sifat Allah yang *qadim* tidak menghalang berdirinya *hawadis* (benda baharu) pada zat Allah s.w.t.

ii- Sifat Allah s.w.t berdiri pada zat;

Salafiyah berpandangan bahawa sifat-sifat Allah s.w.t berdiri pada zatNya. Ini kerana, sifat tidak boleh berdiri sendiri, sifat mesti berdiri pada *mausuf*-nya. Mereka juga beriktikad bahawa sifat Allah s.w.t tidak boleh berdiri pada zat yang lain yang lain daripada zat Allah s.w.t (Ibnu Taimiyyah, 1986:479).

iii- Sifat Allah s.w.t bukan zatnya (الصفات زائدة على الذات).

Dalam hal ini, Salafiyah berpandangan bahawa sifat-sifat ketuhanan adalah makna-makna yang berdiri pada zat Allah, sifat itu bukan zat. Ini kerana, tidak dikatakan seseorang itu berilmu melainkan ada padanya ilmu. Demikian juga tidak dikatakan seseorang itu berkuasa sekiranya dia tiada kuasa, demikianlah dengan sifat-sifat yang lain (Ibnu Taimiyyah, 1986:288).

Oleh itu, Salafiyah menentang sekeras-kerasnya pendapat golongan yang menafikan sifat seperti Mu^ctazilah yang menyatakan bahawa zat tanpa sifat merupakan suatu khayalan, hanya ada di dalam fikiran tetapi tidak wujud dalam alam nyata (Ibnu Taimiyyah, 1986:290).

Antara sifat-sifat zat tersebut ialah sifat *ilmu, qudrah, iradah, masyi'ah, hayat, sama^c, basar dan kalam.*

Salafiyah memahami secara zahir makna ayat tersebut. Bagi mereka, ayat tersebut mengisbatkan satu sifat pada Allah s.w.t iaitu sifat wajah bagi Allah s.w.t. Namun, wajah Allah s.w.t itu tidaklah menyerupai wajah-wajah makhluk (Khafaji, 2000:327).

Abu Zahrah (1996:196-197) membuat komentar dalam permasalahan ini di mana beliau menyatakan bahawa pandangan mazhab *salaf* dalam permasalahan sifat *khbariyah* ialah mengisbatkan semua sifat *khbariyah* yang terdapat dalam al-Quran seperti فوقية (atas), تحتية (bawah), استواء على العرش (bersemayam di Arash), وجه (berwajah), يد (tangan), محبة (suka), dan بغض (benci). Namun, Abu Zahrah mempersoalkan, adakah pemahaman sebegini merupakan pemahaman *salaf* yang sebenar?. Jelas beliau, isu tersebut telah berlaku sejak kurun keempat Hijrah lagi, mereka juga mendakwa bahawa, itulah akidah yang dipegang oleh mazhab *salaf*. Namun, para ulama ketika itu (iaitu pada kurun keempat Hijrah) telah melakukan perbincangan dan mereka mendapati bahawa fahaman tersebut boleh membawa kepada *tasybih* (menyamakan Allah s.w.t dengan makhluk) serta menisbahkan jisim pada Allah s.w.t.

Menurut Abu Zahrah lagi, Imam al-Khatib Ibnu al-Jauzi al-Hanbali dalam kitabnya *Daf' al-Tasybih* menafikan dengan sekeras-kerasnya bahawa fahaman tersebut merupakan fahaman *salaf* serta fahaman Imam Ahmad Bin Hanbal. Dengan itu, ternyata bahawa fahaman tersebut tidak dipersetujui oleh kalangan ulama Hanabilah sendiri, dan keadaan ini telah menimbulkan suasana tegang antara mereka. Oleh sebab itu, fahaman Salafiyah ini telah lenyap selepas itu sehinggalah dihidupkan kembali oleh Ibnu Taimiyyah pada kurun ketujuh Hijrah (Abu Zahrah, 1996:196-197).

3.4.6 *Qada' dan Qadar*

Beriman dengan *qada'* dan *qadar* merupakan sebahagian daripada rukun iman. Kewajipan beriman dengan *qada'* dan *qadar* Allah s.w.t adalah rentetan daripada keimanan terhadap kesempurnaan sifat *Qudrah* dan *Iradah* Allah s.w.t.

Walaupun Ibnu Taimiyyah mengisbatkan umumnya *qudrat* Allah s.w.t, namun beliau juga mengisbatkan *qudrat* manusia. Dalam hal ini, fahaman Ibnu Taimiyyah (2000:209-211) dapat disimpul dalam tiga perkara:

- i. Allah s.w.t menciptakan semua perkara, dan tiada sesuatu pun yang dapat berlaku di alam ini tanpa kehendaknya;
- ii. Manusia melakukan perbuatannya sendiri. Manusia diberikan *iradah* (kehendak) yang sempurna sehingga menjadikannya bertanggungjawab terhadap apa yang dilakukannya;
- iii. Allah s.w.t menghendaki perbuatan baik dan Allah redha perbuatan tersebut. Adapun perbuatan jahat, Allah s.w.t izinkannya tetapi tidak meredhainya dan tidak menyukainya.

Abu Zahrah (1996:203) menjelaskan bahawa fahaman Salafiyah dalam persoalan *qada'* dan *qadar* adalah perantaran antara fahaman Mu^ctazilah dan Asya^cirah. Secara umumnya pegangan tersebut sangat hampir dengan pegangan mazhab Maturidi, di mana mereka sekata mengatakan bahawa Allah s.w.t mencipta pada diri makhluk *qudrat* (kekuatan) dan dengan *qudrat* tersebut perbuatan makhluk dapat memberi bekas atau kesan. Perbezaan antara kedua-dua mazhab ini ialah, pada Ibnu Taimiyyah

keberkesanan perbuatan makhluk adalah pada perbuatan itu sendiri, sedangkan pada pandangan Maturidi, keberkesanan perbuatan makhluk adalah pada kekuatan yang diletakkan oleh Allah s.w.t pada diri makhluk itu.

3.4.7 Perbuatan Allah

Mengenai perbuatan Allah s.w.t, Ibnu Taimiyyah menjelaskan bahawa Allah s.w.t menciptakan makhluk, memberikan perintah-perintah dan larangan-larangan disebabkan terdapatnya hikmah-hikmah yang baik. Beliau menyatakan bahawa pendapat ini merupakan pendapat seluruh orang Islam dan bukan Islam, juga pandangan sebahagian ulama Hanafi, Maliki dan Syafe'i, serta sebahagian ulama Kalam.

Berkaitan persoalan adakah Allah s.w.t memperbuat suatu yang *qabih* (keji) dan zalim, Ibnu Taimiyyah menjelaskan bahawa seluruh ulama Islam bersepakat mengatakan bahawa Allah s.w.t tidak melakukan sesuatu yang keji dan zalim.

Namun, berlaku perbezaan pendapat tentang penafsiran perkara tersebut. Sekiranya Allah s.w.t menciptakan perbuatan manusia, adakah boleh dikatakan Allah s.w.t melakukan perbuatan keji, atau tidak boleh dikatakan demikian? Mazhab *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* yang mengisbatkan *qadar* mengatakan tidak boleh dikatakan demikian (iaitu Allah melakukan zalim dan melakukan perbuatan keji). Ibnu Taimiyyah menjelaskan pandangan *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* ini dengan mengatakan bahawa keadaan sesuatu perbuatan keji pada pelakunya tidak bererti perbuatan itu keji pada penciptanya (Allah). Contohnya Allah s.w.t menciptakan perlakuan makan dan minum

bagi seseorang, tidak berarti Allah s.w.t makan dan minum. Demikian juga sebagai contoh apabila Allah s.w.t menciptakan pada satu makhluknya dengan bau yang busuk, maka yang bersifat dengan busuk itu ialah makhlukNya, bukan Allah s.w.t (Ibnu Taimiyyah, 1986:295).

Kesimpulannya, pada pemahaman aliran Salafiyah mereka berpendapat bahawa Allah s.w.t melakukan sesuatu perbuatan kerana hikmah tertentu dan kebaikan hambanya. Di samping itu, perbuatan Allah s.w.t juga adalah bersih dan suci daripada sebarang bentuk perbuatan yang sia-sia yang tidak memberi manfaat kepada hambaNya. Mereka juga tidak mewajibkan sesuatu perbuatan ke atas Allah s.w.t. melainkan Allah s.w.t sendiri yang mewajibkannya atas diriNya.

3.4.8 Melihat Allah

Berdasarkan nas-nas yang *mutawatir*, aliran Salafiyah berpandangan bahawa melihat Allah s.w.t di syurga merupakan satu kepastian. Hadits-hadits²⁶ yang sahih membuktikan bahawa orang-orang beriman akan melihat Allah s.w.t di syurga. Mereka juga berpandangan bahawa sesiapa yang mengingkari persoalan melihat Allah akan menjadi kafir kerana menafikan nas yang *Qat'iy* (al-Utsaimin, 2007:496-499).

²⁶ Antaranya ialah sabda Rasulullah s.a.w :

إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ ، فَإِنْ
اسْتَطَعْتُمْ أَلَّا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٍ قَبْلَ غُرُوبِهَا ؛ فَافْعَلُوا
مُتَّفِقِينَ عَلَيْهِ .

(Bukhari, *Sahih Bukhari*, Kitab al-Tawhid, no.7437; Muslim, *Sahih Muslim*, kitab al-Iman, no.469)

Walaupun pendapat Salafiyah dalam perkara ini adalah sama dengan semua mazhab-mazhab daripada golongan *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*, namun terdapat sedikit perbezaan antara mereka tentang persoalan; adakah Allah s.w.t berjihad (mempunyai arah) ketika orang mukmin melihatnya? Bagi menjawab persoalan ini, golongan Salafiyah dengan jelas menisbahkan arah atas pada Allah s.w.t kerana telah disebut dengan jelas dalam nas Hadits. Pemahaman ini bertepatan dengan prinsip mereka yang berpegang dengan zahir nas (Ibnu Taimiyyah, 1986:326; Ibnu Abi °Izz, 1985:182).

3.6 Ahli Falsafah Islam

3.6.1 Pengenalan

Ahli Falsafah Islam ialah pemikir-pemikir daripada umat Islam yang mempunyai kedudukan yang tersendiri berbanding pemikir-pemikir lain yang muncul dalam sejarah pemikiran dan peradaban manusia (Sayyid Aqil, 1989:9).

Walaupun pengaruh falsafah Islam banyak dipengaruhi oleh falsafah luar khususnya falsafah Greek, dengan pengaruh tokoh-tokoh seperti Plato dan Aristotle namun ianya tidaklah bererti bahawa peranan Ahli Falsafah Islam sekadar memindahkan dan menterjemahkan sahaja falsafah mereka. Ini kerana falsafah Islam bukanlah sekadar usaha memindahkan pemikiran Aristotle atau lainnya tetapi ia telah membentuk satu falsafah yang tersendiri yang mempunyai subjek-subjek kajian yang tersendiri bagi menyelesaikan isu-isu yang timbul (Abu Rayyan & Abbas Muhammad, t.th:18).

Sepanjang sejarah peradaban Islam, terdapat ramai tokoh falsafah Islam yang menjadi kebanggaan umat Islam. Ini kerana sumbangan mereka yang tidak bersempadan itu telah memberi sumbangan yang besar terhadap peradaban dan ketamadunan manusia seluruhnya. Antara mereka ialah al-Kindi (m. 253H), al-Farabi (m.339H), Ibnu Sina (m. 428H), Imam al-Ghazali (m. 505H), Ibnu Rusyd (m. 595H) dan lain-lain lagi. Empat daripada yang disebutkan merupakan ilmuan yang disepakati oleh para pengkaji sebagai Ahli Falsafah Islam iaitu al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Walaupun Imam al-Ghazali seorang ilmuan besar dalam falsafah namun pendirian beliau bertentangan dengan Ahli Falsafah lain dalam persoalan akidah serta tindakannya mengkafirkan mereka menyebabkan sebahagian pengkaji tidak menggolongkannya dalam golongan Ahli Falsafah (Sayyid Aqil, 1987:6).

Perkembangan falsafah Islam merupakan kesan daripada perkembangan ilmu Kalam Islam khususnya dalam persoalan *ilahiyyat* yang menjadi aspek perbahasan terpenting dalam ilmu Kalam. Ini beerti bahawa, pemikiran Ahli Falsafah Islam adalah bermula dengan falsafah ketuhanan kemudian barulah mereka meneroka bidang-bidang yang lain (Abu Rayyan & Hasan Muhammad, t.th:116).

Untuk mengetahui pandangan Ahli Falsafah Islam dalam konsep *ilahiyyat* pengkaji akan memaparkan pandangan daripada dua tokoh sahaja iaitu al-Farabi dan Ibnu Sina. Walaupun pandangan mereka tidak mewakili pandangan semua Ahli Falsafah Islam namun pandangan tersebut boleh menjadi asas untuk memahami pandangan sebahagian besar daripada mereka dalam persoalan ketuhanan.

3.5.2 Kewujudan Allah

Al-Farabi menamakan kewujudan Allah sebagai kewujudan pertama (*al-wujud al-awwal*). Ini kerana kewujudan Allah adalah kewujudan yang sempurna dan tidak memerlukan *illah* (penyebab). Bagi beliau kewujudan Allah s.w.t merupakan sebaik-baik kewujudan selain kewujudan yang paling *qadim*. Allah s.w.t tidak punya rupa atau bentuk, kerana rupa hanya terbentuk daripada benda, dan Allah s.w.t bukannya dari jenis benda. Kewujudan Allah s.w.t merupakan kewujudan yang sempurna serta mutlak. Oleh itu kewujudan tersebut di luar batas dapatan pancaindera manusia (al-Farabi, 1968: 37).

Abdul Halim Mahmud (1977:136) menjelaskan bahawa dalil kewujudan Allah s.w.t pada al-Farabi adalah dalam dua bentuk:

- 1- Dalil *wujub* dan *imkan*;
- 2- Dalil *itqan* (kerapian).

Pada al-Farabi, sesuatu yang wujud sama ada ianya *wajib* ada atau pun *mumkin* (sesuatu yang boleh menerima ada dan tiada). *Wajib wujud* bermaksud sesuatu yang wujud itu daripada zatnya sendiri, iaitu yang tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk wujud melainkan dengan zatnya sendiri. *Mumkin wujud* pula ialah sesuatu yang memerlukan sesuatu yang lain untuk menjadikannya *wujud* (ada). Bagi zat *mumkin wujud*, *wujud* (ada) dan *adam* (tiada) adalah sama berat, dan daripada sudut zatnya ianya tidak wajib ada. Sesuatu yang *mumkin* seumpama ini tidak boleh ada dengan sendiri. Ia memerlukan *murajjih* (pemberat) yang memutuskannya sama ada untuk wujud mahupun terus tiada.

Selanjutnya *murajjih* itu pula sama ada *wajib wujud* ataupun *mumkin* juga. Sekiranya *murajjih* itu *wajib wujud* maka itulah natijahnya (keputusan dikehendaki) yang sebenar. Sekira *murajjih* itu juga *mumkin* maka ia juga memerlukan *murajjih* yang lain untuk wujud, demikianlah seterusnya akan berterusan (*tasalsul*) sehingga tiada kesudahan sedang *tasalsul* itu merupakan satu yang mustahil pada akal.

Dalil yang kedua ialah dalil *itqan* (kerapian) pada kejadian alam ini. Kejadian alam yang penuh dengan keindahan dan kerapian menunjukkan wujudnya pencipta yang maha sempurna iaitu Allah s.w.t. Dalil ini adalah dalil yang sama yang dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah seperti yang telah dibincangkan. Kedua-dua dalil ini mengikut al-Farabi terkandung dalam ayat al-Quran, surah *Fussilat* ayat 53:



Maksudnya : Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahawa al-Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahawa Sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

Pada Ibnu Sina, pula kewujudan Allah s.w.t. merupakan kewujudan yang pertama yang tiada jenis baginya, tiada *kaifiat* (cara) baginya, tiada *mahiah*, tiada *kammiyah*, tiada di mana, tiada bila, tiada sekutu, tiada lawan, tiada had (semapadan), tiada *burhan* (bukti)

ke atasnya bahkan Dialah *burhan* (bukti) terhadap setiap sesuatu, namun pada kewujudannya terdapat bukti yang jelas. Bagi Ibnu Sina, setiap sesuatu adalah daripada Allah s.w.t. Allah s.w.t tidak bersama-sama dengan sesuatu yang dia ciptakan kerana Dialah sumber setiap sesuatu. Dengan itu, Dia bukanlah sebahagian daripada sesuatu (Sayyid Aqil, 1989:47).

Dalil kewujudan Allah s.w.t pada Ibnu Sina pula dinyatakan dalam dua bentuk :

- 1- metod hujahan akal;
- 2- metod *hadasiy*.

Bentuk yang pertama adalah sama dengan hujahan al-Farabi di mana mereka menggunakan pendekatan pembahagian akal terhadap *maujud* kepada *mumkin* dan *wajib wujud*. Pembahagian akal tersebut akan membawa logik akal untuk menerima bahawa *wajib wujud* adalah penyebab pertama dan utama kepada kewujudan segala *mumkinat*.

Metod yang kedua agak berbeza dengan metod yang pertama serta berbeza dengan metod *itqan* yang dikemukakan oleh al-Farabi kerana ianya tidak menggunakan pendekatan logik serta tidak membuat pemerhatian kepada kejadian alam. Sebaliknya Ibnu Sina menjadikan idea 'wujud' itu sendiri untuk dicapai secara langsung . Ibnu Sina menjelaskan ”renungkanlah, bagaimana keterangan kami untuk mengisbatkan kewujudan dan keesaan Allah s.w.t tanpa berhajat kepada berfikir pada selain daripada *wujud* Allah, iaitu apabila kita memandang keadaan *wujud* itu dari segi *maujud*”. Dengan itu, dalil *hadasi* ini adalah terbalikan daripada dalil terdahulu. Ini bererti

sekiranya metod terdahulu kita menggunakan kewujudan makhluk menjadi dalil kepada wujudnya Allah s.w.t maka metod ini menggunakan wujud itu sebagai dalil adanya makhluk (Sayid Aqil, 1989:113).

3.5.3 Sifat-sifat Allah

i- *Tanzih*

Al-Farabi berpendapat bahawa Allah s.w.t sepatutnya disifatkan dengan *tanzih* (disucikan daripada persamaan dengan makhluk) yang mutlak. Al-Farabi menafikan sebarang bentuk benda pada Allah s.w.t sepertimana difahami oleh Islam. Abdul Halim Mahmud (1977:137-138) menjelaskan bahawa perkara pertama yang dinafikan oleh Islam ialah penisbahan benda pada Allah s.w.t. Maksudnya Allah s.w.t bukan jenis benda, dan tiada ruang bagi benda untuk berada pada Zat Allah s.w.t. Perkara tersebut juga adalah antara perkara-perkara utama yang dinafikan oleh al-Farabi.

Selanjutnya al-Farabi menjelaskan bahawa apabila Allah s.w.t bukan jenis 'benda' maka jauharnya (zatnya) ialah *‘aqal*. Ini kerana yang menghalang sesuatu itu daripada menjadi *‘aqal* dan *beraqal* ialah kerana sesuatu tersebut ialah benda yang terdapat sesuatu padanya. Oleh itu, apabila sesuatu pada kewujudannya tidak memerlukan kepada benda maka sesuatu tersebut pada *jauharnya* adalah *‘aqal* (al-Farabi, 1968:46)

Dengan demikian dapat difahami bahawa pada pandangan falsafah al-Farabi, sifat pertama Allah s.w.t ialah Allah s.w.t bukan benda dan tiada bagi Allah sebarang perkara yang boleh dikatakan sebagai benda. Allah s.w.t adalah *Aqal*, *‘Aqil*, dan *Ma‘qul* .

ii- Sifat *Wujud*

Allah s.w.t bersifat dengan maha mengetahui. Pengetahuan Allah s.w.t tidak memerlukan zat yang lain untuk membolehkan Dia mengetahui. Pada pemikiran al-Farabi, ilmu Allah s.w.t itu ialah *jauharnya* (zatnya), bukan yang lain. Oleh itu, Allah s.w.t mengetahui, diketahui dan pengetahuan merupakan zat yang satu (al-Farabi, 1968:46)

Sungguhpun al-Farabi mengakui bahawa sifat Allah s.w.t yang maha mengetahui, namun terdapat persoalan adakah pengetahuan Allah s.w.t pada al-Farabi itu memberi makna pengetahuan yang menyeluruh atau hanya pengetahuan yang umum di mana Allah s.w.t tidak mengetahui perkara-perkara *juz'iyah* seperti pandangan Aristotle. Terdapat dua pandangan sarjana mengenai perkara ini:

- 1- Imam al-Ghazali (1972:207-209) dalam "*Tahafut al-Falasifah*" berpendapat bahawa al-Farabi dan Ibnu Sina menafikan pengetahuan Allah tentang perkara-perkara yang *juz'iy*;
- 2- Kebanyakan ulama mutaakhirin seperti Muhammad Abduh, Abdul Halim Mahmud, Sulaiman Dunya mendapati bahawa al-Farabi tidak mengingkari pengetahuan Allah s.w.t tentang *juz'iyat* sepertimana difahami Imam al-Ghazali berdasarkan nas yang jelas daripada al-Farabi dan Ibnu Sina sendiri.²⁷

²⁷ Lihat penjelasan Dr. Sulaiman Dunya dalam kitab '*Tahafut al-Falasifah*' Imam al-Ghazali (1972:209-212).

Pandangan Ibnu Sina pula tidak berbeza dengan pandangan al-Farabi. Pada Ibnu Sina sifat asas bagi Allah s.w.t ialah sifat Ilmu di mana semua sifat-sifat *ma'ani* yang lain adalah pecahan dari sifat ilmu Allah s.w.t (Qamar al-Daulah, 1999:218-220).

Secara umumnya, Ahli Falsafah Islam sememangnya mengisbatkan semua sifat kesempurnaan pada Allah s.w.t. Namun, pada mereka sifat-sifat tersebut adalah *'ain* (diri) zat Allah s.w.t sendiri (al-Farabi, 1968: 47-48).

Perkara ini turut dijelaskan oleh *al-Dawani* (1958:278) dalam kitabnya yang mensyarahkan *al-'Aqaid al-'Idadiyah*, di mana beliau menyatakan :

Para ahli falsafah dan *mutakallimin* bersepakat mengatakan bahawa Allah s.w.t bersifat dengan *qadir, murid, alim, hayyun, sami', basir* dan semua sifat-sifat Allah yang lain. Adapun *khilaf* antara mereka berlaku dari segi adakah sifat tersebut *'ain* zat, atau bukan zat, atau bukan zat dan bukan lain dari zat. Mu'tazilah dan ahli falsafah memilih yang pertama, jumur *Mutakallimin* memilih yang kedua dan Imam al-Ash'ari memilih yang ketiga.

3.5.4 Perbuatan Allah

Para Ahli Falsafah Islam mempunyai pandangan yang berlainan tentang perbuatan Allah s.w.t mencipta alam. Ulama Kalam berpendapat bahawa adalah harus bagi Allah menciptakan alam ini kerana semuanya dengan pilihanNya. Namun pada pandangan Ahli Falsafah pula, penciptaan alam adalah wajib bagi Allah s.w.t.

Qudrah pada Ahli Falsafah ialah keadaan *fa'il* (pelaku) yang mampu melakukan segala perkara mengikut kehendaknya. Sekiranya Dia berkehendak melakukannya maka Dia

akan melakukannya dan kalau tidak berkehendak maka Dia tidak melakukannya. Ini beerti perlakuannya itu adalah mengikut kehendaknya. Kehendak (مشيئة) pula pada ahli falsafah, ialah pengetahuan Allah s.w.t dengan cara yang sempurna. Pengetahuan tersebut mesti melazimi zat Allah s.w.t dan tidak boleh terpisah daripada zatNya sama sekali. Oleh yang demikian, penciptaan alam ini oleh Allah adalah wajib bagi Allah s.w.t, bukannya dengan pilihan (Qamar al-Daulah, 1999 :237-238).

Selain itu, menurut al-Syahrastani (1956:138) golongan Ahli Falsafah berpendapat bahawa tidak harus bagi zat yang *wajib al-wujud* melakukan sesuatu kerana sesuatu *'illat* (sebab). Perbuatan Allah s.w.t tersebut bukan untuk dipuji atau menghias diri dengan pujian, tidak untuk mengambil manfaat daripada perbuatanNya, atau untuk menolak sesuatu kemudharatan, juga bukan kerana suruhan seseorang. Dalam hal ini, kita mendapati pendapat Ahli Falsafah adalah selari dengan mazhab-mazhab yang lain.

3.5.5 *Qada' dan Qadar*

Beriman dengan *qada'* dan *qadar* merupakan salah satu rukun iman yang wajib untuk diimani oleh setiap orang Islam. Keimanan kepada *qada'* dan *qadar* merupakan rumusan daripada keimana kepada sifat *ilmu*, *qudrah* dan *iradah* Allah s.w.t yang sempurna.

Berdasarkan firman Allah s.w.t:



(al-Quran, *al-Qamar* 54:49)

Bermaksud: Sesungguhnya kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.

Imam al-Fakhrurazi (1995, jil.15:74) menyatakan bahawa ayat ini memberi pengertian bahawa Allah s.w.t tidak menciptakan sesuatu tanpa *taqdir* seperti mana pemanah melepaskan panahannya lalu terkena pada tempat yang tidak ditentukannya, sebaliknya Allah s.w.t menciptakan seperti apa yang Dia telah taqdirkan (tentukan). Hal ini berbeza dengan pendapat Ahli Falsafah yang mengatakan bahawa Allah s.w.t mencipta dengan zatNya (bukan dengan *qadarnya*).

Mengenai perbezaan antara *qada'* dan *qadar*, Imam al-Fakhrurazi (1995, jil.15:74) menukilkan fahaman Ahli Falsafah seperti berikut :

Sesungguhnya apa yang *diqasad* oleh Allah maka itu *qada'*, dan apa melaziminya maka itu *qadar*. Mereka memberikan contoh, ciptaan api yang panas maka itu *qada'* kerana itu yang sepatutnya berlaku, tetapi antara lazimnya ialah apabila berada pada kapas atau kayu kering maka api akan membakarnya, maka itu dengan *qadar* bukan *qada'*.

Kenyataan Ahli falasafah tentang *qada'* dan *qadar* ternyata tidak dipersetujui oleh Imam al-Fakhrurazi. Bagi beliau fahaman tersebut adalah fahaman yang salah. Pada beliau *qada'* ialah perkara yang terkandung dalam ilmu Allah sementara *qadar* ialah perkara yang berada dalam *iradah* Allah s.w.t

3.5.6 Rukyat Allah

Pandangan Ahli Falsafah dalam masalah *rukayah* tidaklah berbeza dengan pandangan Mu^ctazilah, dan Zaidiyah sepertimana yang telah dibincangkan. Ini kerana metodogi pemikiran mereka dalam permasalahan *ilahiyyat* ini adalah pada kekuatan akal semata-mata. Agak sukar untuk kita mendapatkan penjelasan yang terperinci mengenai pandangan mereka dalam perkara ini kerana kekangan sumber rujukan utama daripada

karangan ahli-ahli falsafah Islam tersebut. Namun sebagai gambaran umum, catatan Imam al-Zabidi dalam kitabnya *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin* mungkin dapat menjawab serba sedikit tentang perkara tersebut.

Al-Zabidi (t.th.jil.2:116) mengambil kata-kata al-Nasafi dalam *syarah al-Umdah*, bahawa golongan Mu^ctazilah, Zaidiyah dan Ahli Falsafah berpendapat bahawa adalah mustahil melihat Allah s.w.t berdasarkan logik akal. Ini kerana, perbuatan melihat memerlukan pertemuan antara pelihat dengan yang dilihat. Yang demikian itu tidak akan berlaku tanpa adanya ruang dan jarak yang sesuai antara pelihat dan yang dilihat. Ruang dan jarak tersebut pula tidak terlalu dekat dan tidak terlalu jauh, di samping adanya cahaya yang membawa gambaran yang dilihat ke mata pelihat. Semua itu adalah mustahil pada Allah s.w.t. Dengan hujah tersebut, Ahli Falsafah mengatakan bahawa adalah mustahil pada akal manusia dapat melihat Allah s.w.t di dunia mahupun di Akhirat.

3.6 Penutup

Kefahaman konsep ketuhanan merupakan asas terpenting dalam Islam. Para ulama dan pemikir Islam dengan sedaya upaya menggunakan daya pemahaman masing-masing untuk memahami dan menjelaskan persoalan ketuhanan. Dalam bab ini pengkaji menjelaskan secara ringkas perspektif beberapa aliran dalam memahami konsep ketuhanan. Dapat disimpulkan bahawa semua aliran yang dinyatakan telah mengakui asas akidah Islam iaitu kewujudan Allah s.w.t dan sifat-sifatNya serta kesucian Allah daripada kekurangan dan persamaan dengan makhluk. Perbezaan pandangan antara

mereka tentang kewujudan Allah s.w.t adalah daripada segi pendekatan yang digunakan mengikut bidang dan kecenderungan masing-masing. Pandangan-pandangan ini nyata telah mengembangkan persada ilmu Kalam ke tahap yang tinggi.

Dalam membuktikan kewujudan Allah s.w.t, Mu^ctazilah dan Ahli Falsafah masing-masing menggunakan pendekatan akal. Sementara pendekatan Salafiyah adalah berpegang teguh dengan persembahan al-Quran dan Sunnah. Semua aliran menetapkan sifat bagi Allah s.w.t. Bagi Mu^ctazilah dan ahli falsafah sifat-sifat Allah s.w.t tersebut adalah dengan zatNya sendiri bukan dengan sifat *ma^cani* yang lain daripada zat. Salafiyah pula menetapkan semua sifat dan nama sepertimana yang tersurat dalam al-Quran dan Hadits. Sifat-sifat tersebut dapat dibahagikan kepada sifat zat dan sifat perbuatan. Sifat zat Allah seperti *qudrah* dan *ilmu* merupakan sifat yang tersedia ada pada zat Allah s.w.t. Sifat tersebut bukan zat Allah tetapi tersedia wujud pada Allah s.w.t.

Konsep *tanzih* iaitu menyucikan Allah s.w.t daripada sebarang persamaan dengan makhluk telah menyebabkan aliran Mu^ctazilah dan Ahli Falsafah menolak pemahaman zahir sifat-sifat *khbariyyah* dalam al-Quran. Pendekatan ini berbeza dengan Salafiyah yang menerima zahir makna ayat tersebut tanpa sebarang *ta'wil*.

Dalam perbincangan tentang perbuatan Allah s.w.t pula, semua aliran menetapkan *hikmah* pada perbuatan Allah s.w.t. Maknanya, adalah mustahil Allah s.w.t melakukan sesuatu secara sia-sia. Mu^ctazilah dan ahli falsafah mewajibkan ke atas Allah s.w.t melakukan

semua perkara yang berhikmah dan baik kepada manusia. Salafiyah pula walaupun tidak mengatakannya wajib secara hukum akal, tetapi mengatakan ianya wajib juga pada perkara yang Allah s.w.t telah wajibkan ke atas diriNya melakukannya.

Semua aliran mazhab menerima *qada'* dan *qadar* Allah s.w.t. Namun bagi Muqtazilah dan ahli falsafah, manusia yang menentukan perbuatannya sama ada baik atau buruk. Salafiyah pula sebaliknya berpandangan bahawa semua perbuatan manusia sama ada baik atau buruk telah ditentukan oleh Allah s.w.t, namun manusia diberi *iradah* dan *qudrah* oleh Allah untuk berusaha.

Skop yang terakhir ialah mengenai *rukyat* Allah s.w.t iaitu kebarangkalian bagi manusia melihat Allah s.w.t. di akhirat. Aliran Mu^ctazilah dan Ahli Falsafah menafikan kebarangkalian tersebut sementara Salafiyah menetapkannya berdasarkan kenyataan nas al-Quran dan Hadits.

Dengan rumusan tersebut, didapati wujud persamaan yang ketara antara dua aliran iaitu Mu^ctazilah dan Ahli Falsafah yang berpesepndapat dalam banyak perkara. Ini kerana ketiga-tiga aliran ini mengambil pendekatan yang sama iaitu mengutamakan dapatan akal. Sementara bagi Salafiyah, akal hanyalah alat untuk memahami nas. Dengan itu, kehendak al-Quran dan al-Sunnah hendaklah didahulukan walaupun bercanggah dengan dapatan akal.

BAB EMPAT

PEMIKIRAN SYEIKH WAN AHMAD BIN MUHAMMAD ZAIN

AL-FATANI DALAM *ILAHIIYYAT*

4.1 Pendahuluan

Seperti yang telah diketahui, akidah yang benar merupakan tunjang utama ajaran Islam. Mempunyai akidah yang benar merupakan kewajipan pertama seorang muslim yang beriman kepada Allah s.w.t. Menerusi karya-karya para ulama *Usuluddin*, kita dapat mengetahui dan mempelajari persoalan-persoalan akidah dengan jelas.

Dalam bab ini, pengkaji akan menjelaskan pemahaman dan pemikiran al-Fatani dalam persoalan *ilahiyyat* sepertimana yang tercatat dalam karya-karya akidah beliau. Pemahaman yang benar tentang aspek *ilahiyyat* sangatlah penting kerana ianya merupakan dasar utama yang mendasari aspek-aspek lain dalam akidah seperti *nubuwwat* dan *sam^ciyyat*.

Kerangka utama dalam *ilahiyyat* seperti dalil kewujudan, sifat-sifat Allah s.w.t, sifat *khabariyyah*, *af^cal* Allah s.w.t, *qada'* dan *qadar* juga konsep *ruky^cat* Allah s.w.t akan dibincangkan dengan memaparkan penjelasan daripada al-Fatani. Selain itu, beberapa prinsip asas ilmu Tauhid seperti takrifan ilmu Tauhid, konsep *ma^crifat* Allah, konsep *taqlid* mengikut fahaman beliau juga akan dibincangkan sebagai asas kepada kerangka perbincangan.

4.2 Prinsip-prinsip Asas Ilmu Tauhid

4.2.1 Takrifan Ilmu Tauhid

Selain dikenali dengan nama Ilmu Tauhid, disiplin ilmu ini juga dikenali dengan nama-nama yang lain seperti *al-Fiqh al-Akbar*, Ilmu *al-ʿakidah al-Islamiyyah*, Ilmu *al-Kalam al-Islami*, Ilmu *Usul al-Din*, Ilmu *al-Tawhid wa al-Sifat*, Ilmu *al-Nazar wa al-Istidlal* dan Ilmu *Maʿrifat bi Allah wa al-Nubuwwat wa al-Samʿiyyat* .

Walau bagaimanapun, nama yang biasa digunakan dalam masyarakat Islam dan mendapat kesepakatan antara semua mazhab atau aliran seperti aliran *Ahlu Sunnah Wa al-Jamaʿah*, dan *Muʿtazilah* ialah ilmu Tauhid.

Dari segi etimologi, maksud kalimah *tauhid* ialah menghukumkan sesuatu itu satu dan mengetahui bahawa sesuatu itu satu (al-Jurjani). Perkara ini dijelaskan juga oleh al-Fatani dalam kitab beliau '*Hadiqat al-Azhar*' dengan menyatakan bahawa makna Tauhid pada bahasa ialah mengesakan (al-Fatani, 1321H:159).

Jika ditinjau daripada segi terminologi ilmu Tauhid, al-Fatani telah memberikan definisi yang jelas. Menurut beliau dalam kitab *Faridat al-Faraid* (1934), ilmu Tauhid ialah "ibarat daripada perhimpunan barang yang diiʿtiqadkan serta dibangsakan kepada agama yang diambil daripada dalil-dalilnya yang diyakini". Selain itu, dalam kitab '*Hadiqat al-Azhar*', beliau menyatakan bahawa makna Tauhid pada bahasa ialah mengesakan, dan makna pada istilah pula ialah mengetahui sekalian akidah-akidah yang dibangsakan

kepada agama Islam seperti yang telah maklum di sisi para ahlinya (al-Fatani, 1321H:159).

Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa ilmu Tauhid pada al-Fatani merupakan ilmu yang membicarakan perkara-perkara akidah dalam agama Islam dengan bersumberkan dalil-dalil yang diyakini seperti mana yang telah masyhur di kalangan ulama *usuluddin*.

Takrifan yang dikemukakan oleh al-Fatani tersebut ternyata mengikut pandangan beberapa ulama besar Asya^{irah}. Antara mereka ialah al-Taftazani (m. 791H) dengan menyatakan bahawa ” Ilmu Kalam ialah ilmu tentang akidah-akidah agama berdasarkan dalil-dalil yang yakin” (al-Taftazani, 1998.jil.1:163). Selain itu, pandangan al-Fatani juga sangat hampir dengan pandangan al-Baijuri (m. 1277H) yang menyatakan bahawa ilmu Tauhid merupakan satu ilmu yang membolehkan dengannya mengisbatkan akidah-akidah agama, yang diambil daripada dalil-dalil yang yakin (al-Baijuri, 2004:18).

4.2.2 Konsep Makrifat Allah

Dalam Islam setiap orang yang mukallaf berkewajipan untuk memiliki segala akidah sepertimana yang dikehendaki oleh Syariat agama. Namun yang menjadi wajib bagi seorang mukallaf untuk melafaznya hanyalah dua *kalimat syahadah* sahaja. akidah-akidah lain, selain daripada dua *kalimat syahadah* tersebut tidak wajib dilafazkan melainkan wujud sebab-sebab tertentu yang memerlukan kenyataan jelas, maka ketika itu wajib bagi seseorang itu melafazkan sesuatu yang dapat menjadi bukti terhadap akidahnya.

Kebanyakan para ulama seperti Imam Malik dan Imam al-Asya^cari berpendapat bahawa ‘*awwal al-wajibat*’ (kewajipan pertama) bagi seorang mukallaf ialah mengenal Allah s.w.t dan rasul, dengan mengetahui setiap perkara yang wajib bagi Allah s.w.t, perkara harus bagi Allah s.w.t serta perkara yang mustahil bagi Allah s.w.t. Maksud ‘yang wajib bagi Allah s.w.t’ ialah segala sifat yang wajib bagiNya seperti sifat *qudrat* (Said Fudah, t.th:9).

Menyusuri perjalanan jumbuh ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah*, al-Fatani ada mengungkapkan dalam ‘*risalat Jumanat al-Tawhid* (2001b) dengan katanya:

أَوَّلُ وَاجِبٍ عَلَى الْمُكَلَّفِ # مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فَاعْرِفْ

Maksudnya: Kewajipan pertama atas seorang mukallaf # mengenal Allah maka hendaklah engkau ketahui

Menjelaskan konsep *Makrifat Allah* atau mengenal Allah s.w.t itu, al-Fatani menyatakan bahawa mengenal Allah s.w.t merupakan perkara pertama yang menjadi kewajipan setiap mukallaf, iaitu seorang yang sudah baligh, berakal, sama ada lelaki atau perempuan. Bahkan tidak sah segala amalan yang wajib dan yang sunat melainkan setelah mengenal Allah s.w.t. Menurutnya lagi, mengenal Allah s.w.t. ialah dengan cara mengetahui segala hukum-hakam berkaitan sifat-sifat dan hak ketuhananNya.

Selain itu, seseorang itu perlu juga mengetahui perkara yang boleh membawa kepada mengenal Allah s.w.t. iaitu dengan cara mengetahui perkara-perkara yang berkaitan dengan rasul. Walaupun demikian, kewajipan *makrifat Allah* bukanlah menuntut

sesorang itu mengetahui hakikat zat Allah s.w.t. Ini kerana makhluk yang baharu tidak mungkin dapat mengetahui hakikat zat Allah s.w.t yang *qadim*. Selain itu, menurut al-Fatani lagi, *makrifat Allah* tersebut mestilah dipercayai dengan cara *jazam* (keyakinan sepenuhnya) tanpa syak dan ragu. Kepercayaan tentang Allah s.w.t itu juga mestilah bertepatan dengan *waqi*^c (hakikat sebenar) yang terhasil kepercayaan tersebut daripada dalil-dalil yang diyakini benar dan sahih (al-Fatani, 1934:5).

4.2.3 Hukum *Taqlid*

Satu persoalan yang masyhur dalam ilmu Tauhid ialah persoalan tentang kedudukan orang yang mengikut-ngikut orang lain tanpa mengetahui dalil (*muqallid*) dalam masalah akidah. Apakah hukumnya pada pandangan *syara*^c dan adakah iman mereka diterima atau sebaliknya?

Menjawab persoalan ini al-Fatani menyatakan bahawa mukmin yang *muqallid* tidak jadi kafir, atau imannya sah cuma berdosa disebabkan meninggalkan belajar dan fikir sedangkan dia mampu berbuat demikian (al-Fatani, 1934:5). Beliau juga merumuskan pandangan jumur ulama dalam persoalan *taqlid* ini dengan menukilkannya dalam bentuk gubahan syair yang indah, yang dapat dirujuk dalam kitab ‘*Risalat Jumanat al-Tawhid* (2001b) dengan katanya:

فَاعْلَمْ أَحَا التَّكْلِيفِ بِالتَّوْحِيدِ # وَلَا تَكُونَنَّ مِنْ أَوْلَى التَّقْلِيدِ
 إِذْ قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ فِيهِمْ كَفَرُوا # وَمُؤْمِنُونَ قَالَ بَعْضُ آخَرُ
 وَالْحَقُّ أَنَّهُمْ دَوُّوْ إِيْمَانِ # إِنْ كَانَ عَقْدُهُمْ عَلَى إِتْقَانِ
 لَكِنْ عَصَى بَعْدَ التَّعَلُّمِ # دَلِيلُهُ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْهُمْ

Maksudnya:

Ketahuiilah wahai saudara tentang Tauhid;
 Jangan kamu menjadi orang yang bertaqlid;

Kerana sebahagian berpendapat kafir mereka itu;
Sebahagian yang lain berkata beriman mereka itu;
Yang sebenarnya mereka punya iman;
Jika kepercayaan mereka itu atas keyakinan;
Tetapi mereka berdosa kerana tidak belajar;
Dalil-dalilnya sedang mereka boleh belajar.

4.3 Kewujudan Allah Dan Sifat-SifatNya

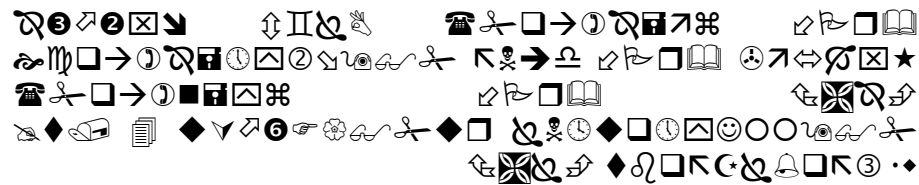
Dalam menetapkan kewujudan Allah s.w.t, al-Fatani telah menggunakan pendekatan yang mudah dan sesuai dengan pemikiran masyarakat Melayu ketika itu. Pendekatan yang dimaksudkan ialah menggunakan pendekatan akal yang berasaskan dalil *hudus jauhar* (baharu alam) dan *imkan jauhar* (keharusan alam menerima ada dan tiada). Kedua-dua dalil ini telah dinyatakan oleh para ulama Asya'irah sebelumnya seperti Imam Sanusi, al-Baijuri, Imam al-Iji, al-Razi dan lain-lain. Namun begitu, terdapat beberapa dalil akal lain yang tidak disentuh oleh al-Fatani dalam karya beliau seperti dalil *hudus a'rad* (baharunya sifat makhluk) dan *imkan a'rad* (kebolehan sifat makhluk untuk menerima ada dan tiada) yang dilakukan oleh Imam al-Razi dan Imam al-Iji.

Al-Fatani menyatakan bahawa, dalil terhadap wujudnya Allah s.w.t ialah segala makhluk. Ini kerana makhluk adalah *mumkin* iaitu yang patut ada dan patut tiada, dan tiap-tiap *mumkin* itu mesti ada yang menciptakannya. Menjelaskan lagi dalil kewujudan Allah s.w.t dengan menggunakan dalil 'baharunya alam', beliau berkata "kerana alam itu baharu ertinya ada kemudian daripada tiada, dan tiap-tiap yang baharu itu tidak dapat tidak bahawa ada baginya yang membaharukan dia ertinya yang mengadakannya" (al-Fatani, 1934:7 dan 2001a:28).

Dalil baharu alam seperti yang digunakan oleh al-Fatani sememangnya merupakan kaedah popular yang digunakan oleh para ulama *Asya'irah termasuk* Imam al-Asya'ari sendiri (al-Asya'ari, 2000: 2, al-Baqillani, 1957:22, al-Syahrastani, 1934: 11).

Dalil ini merupakan dalil yang bertepatan dengan pendekatan al-Quran sendiri.

Umpamanya firman Allah s.w.t :



(al-Quran, *al-Tur* 52:35-36)

Maksudnya: Adakah mereka diciptakan tanpa sesuatupun atau mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)? Adakah mereka menciptakan langit dan bumi itu? Sebenarnya mereka tidak meyakini (apa yang mereka katakan).

Ayat yang mulia ini mengemukakan hujah akal yang jelas bahawa sesuatu yang baharu mustahil wujud tanpa penyebab yang menjadikannya dan mustahil makhluk mencipta dirinya sendiri (Sa'id Fudah, t.th :12).

Oleh yang demikian, dapatlah disimpulkan bahawa pendekatan akal yang digunakan oleh al-Fatani dan para ulama Kalam sebelumnya, merupakan satu bentuk ijihad ulama ke arah menjelaskan dan mengembangkan akidah Islam. Ini kerana sungguhpun kepercayaan kepada tuhan merupakan fitrah manusia, namun adakalanya dalil-dalil yang kukuh yang diasaskan kepada logik pemikiran manusia sangat diperlukan untuk menundukkan mereka yang angkuh dan enggan menerima kebenaran al-Quran.

4.3.1 Sifat Allah Dan Pembahagiannya

Mengenal Allah s.w.t adalah dengan cara mengetahui sifat-sifatNya. Manakala untuk mengetahui hakikat zat Allah s.w.t adalah dilarang dalam agama kerana zat Allah s.w.t di luar batas kemampuan akal manusia untuk mengetahuinya. *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* yang terdiri daripada aliran Asya'irah dan Maturidiyyah menetapkan bagi Allah s.w.t sifat-sifat kesempurnaan seperti sifat *'ilmu, qudrah, iradah, masyi'ah, rahmah, hayat, sama', basar*, dan lain-lain lagi. Di samping itu, mereka juga membincangkan sifat-sifat yang tidak layak pada Allah s.w.t. (Hasan Saqqaf, 1991:43-44)

Menurut al-Fatani, wajib bagi Allah s.w.t untuk bersifat dengan segala sifat kesempurnaan yang patut dengan zatNya yang maha tinggi. Sifat kesempurnaan itu pula amat banyak dan hanya Allah s.w.t yang mengetahui tiap-tiap satunya. Oleh sebab itu, setiap mukmin wajib menerima dan meyakini secara *ijmal* (umum). Demikian juga mustahil bagi Allah s.w.t untuk bersifat dengan segala sifat kekurangan. Oleh itu, setiap mukmin berkewajipan juga untuk menyucikan Allah s.w.t daripada segala kekurangan secara *ijmal*.

Menjelaskan hal ini, al-Fatani mengungkapkan dalam *Jumanat al-Tauhid* (2001b):

فواجب لله ذي الجلال # كل صفات العز والكمال

Maksudnya: maka wajib bagi Allah yang segala kemuliaan #
Segala sifat kemuliaan dan kesempurnaan.

Terdapat sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah s.w.t yang wajib diketahui secara *tafsil* (terperinci) berserta dalil-dalilnya. Menurut al-Fatani, para ulama Asya'irah berbeza

pandangan tentang jumlah dan pembahagian sifat-sifat tersebut. Bagi Imam al-Asy^cari (yang berpegang kepada asas menafikan *hal*) sifat-sifat tersebut sebanyak 13 sifat, manakala jika mengikut pandangan al-Qadhi al-Baqillani dan Imam Haramain (yang mengisbatkan *hal*), sifat-sifat tersebut sebanyak 20 sifat (al-Fatani, 2001a:23).

Dalam persoalan ini al-Fatani (1934:6) telah berpegang dengan pendapat pertama iaitu pendapat Imam al-Asy^cari yang menyatakan sifat-sifat yang wajib diketahui secara terperinci itu 13 sifat sahaja. Sementara tujuh sifat lagi (sifat-sifat *ma'naviyyah*) hanya wajib diketahui dengan cara *ijmal* dan tidak boleh dinafikannya berdasarkan *ijma^c*. Menurut lagi, barangsiapa menafikan sifat-sifat tersebut boleh jadi kafir²⁸.

Al-Fatani membahagikan 13 sifat tersebut kepada tiga bahagian iaitu *Nafsiyyah*, *Salbiyyah* dan *Ma'ani*. Jika mengikut pandangan yang mengisbatkan *hal* maka ditambah satu lagi bahagian iaitu *Ma'naviyyah* seperti yang dilakukan Imam Sanusi (al-Fatani, 1934:6 dan 2001a:23).

Selain itu, al-Fatani turut menerangkan pendapat sebahagian ulama yang membuat penambahan dua sifat lagi dalam kumpulan sifat *ma'ani* iaitu sifat *Idrak* dan sifat *takwin*. Namun, jelasnya pendapat tersebut merupakan pendapat Imam al-Maturidi (al-

²⁸Perkara yang sama juga ditegaskan oleh Syeikh Ahmad al-Dardir (m. 1786M/1201H) dalam *Syarah Kharidah*-nya (t.th:18) di mana beliau menyatakan bahawa sifat-sifat yang wajib bagi Allah S.W.t itu banyak dan tidak terhitung kerana sifat-sifat Allah S.W.t adalah segala kesempurnaan yang tiada kesudahannya, namun Allah S.W.t tidak mewajibkan mengetahuinya secara *tafsil* sebab tiada dalil yang khusus memerintahkan kita berbuat demikian. Secara ringkasnya, kita wajib berikhtiqad bahawa kesempurnaan Allah S.W.t tiada kesudahannya. Adapun dalil yang membicarakan secara *tafsil* maka kita wajib berikhtiqad secara *tafsil* dengan 13 sifat dan lawan-lawannya mengikut pendapat al-Asy^cari dan para *muhaqqiqin* yang mengatakan bahawa *ma'naviyyah* (sifat-sifat *ma'naviyyah*) bukanlah sifat yang *za'id* (yang lain) daripada sifat *ma'ani*, bahkan ia adalah ibarat daripada sifat *ma'ani* yang berdiri pada zat.

Fatani,1934:16). Ringkasan pembahagian sifat-sifat tersebut diungkapkan dalam bentuk syair seperti berikut:

فأولا منها ادع بالنفسية # وخمسة من بعدها سلبية
وسبعة من بعدها معاني # ومثلها ثم المزيدتان
وسبعة تسمى بمعنوية # اعتبرت في الذهن كالنفسية

Maksudnya:

Yang pertama kenalilah ia dengan *Nafsiyyah*;

Lima sifat selepasnya ialah *salbiyah*;

Tujuh sifat selepasnya dikenali *ma^cani*;

Dan sepertinya ditambah dua sifat lagi;

Dan tujuh sifat dinamakan *ma^cnawiyyah*;

Diiktibarkan di akal sepertimana *nafsiyyah*.

Dalam aspek hubungan zat dengan sifat pula, al-Fatani menjelaskan bahawa, sifat merupakan sesuatu yang berdiri pada zat Allah s.w.t. Oleh itu, sifat bukanlah zat dan bukanlah pula lain daripada zat. Perkara ini ditegaskan beliau dalam ‘*Jumanat Tawhid*’ (2001b) dengan katanya:

وعند الأشعري صفات الذات لا # هي ولا غيره وذا قد أول

Maksudnya: Pada *al-Asy^cari*, sifat-sifat zat bukan zat dan bukan lain daripada zat.

4.3.2 Sifat *Nafsiyyah* Serta Penghujahannya

Menurut al-Fatani (2001a:27), sifat *Nafsiyyah* adalah sifat yang tidak dapat dibayangkan kewujudan zat tanpanya. Sebagai contoh, mengambil ruang bagi sesuatu jirim. Sifat ‘mengambil ruang’ merupakan sifat yang mesti ada pada mana-mana jirim dan akal tidak dapat membayangkan ketiadaan jirim tanpa mengambil ruang.

Menjelaskan konsep *nafsiyyah* dan sifat wujud tersebut, al-Fatani (1934:7) menyatakan:

Wujud ertinya ada, dan dikehendaki dengan wujud itu ialah wujud yang zati dengan makna bahawa ada Allah itu tiada dengan memberi bekas oleh yang lain, lagi yang tiada menerima 'adam, tiada pada sediakala dan dan tiada pada masa sentiasa. Dan wujud itu sifat yang *thubutiyyah* yang menunjuk oleh bersifat dengan dia atas diri zat, tiada ia makna yang lebih atas zat.

Oleh itu, konsep sifat *nafsiyyah* adalah berbeza dengan sifat *Salbiyyah*, *ma'ani* dan *ma'nawiyyah*. Sifat *ma'ani* merupakan sifat yang *wujudiy* (jelas wujudnya), manakala sifat *Salbiyyah* adalah sifat yang *'adamiy* (tidak wujud), sementara sifat *ma'nawiyyah* adalah kelangsungan daripada sifat *ma'ani*. Umpamanya *kawnuhu qadiran* كونه قادرا (keadaan Allah yang berkuasa), sifat ini terhasil daripada sifat *ma'ani* iaitu *qudrah*.

Para ulama kalam berbeza pendapat dalam menentukan bentuk sifat *wujud* itu, adakah wujud itu *'ain zat* (zat itu sendiri) atau bukan *'ain zat* (iaitu hal). Bagi pendapat Imam al-Asy'ari r.a, *wujud* ialah *'ain zat*, bukannya *hal*. Pada beliau, sifat hanya dapat dibahagikan kepada *wujud* dan *'adam* sahaja, tiada pertengahan antara keduanya seperti *hal*.

Disebabkan persoalan tentang sifat wujud itu *'ain zat* ataupun bukan merupakan perkara yang sukar untuk difahami maka al-Fatani menjelaskan bahawa perbincangan tentang persoalan tersebut tidak perlu dipanjangkan kerana tidak wajib mengetahuinya. Al-Fatani (1934:7) mengungkapkan:

Memadailah atas mukallaf bahawa mengetahui bahawasanya Allah s.w.t itu *mawjud* sebagai wujud yang tiada *tasawwur* pada akal ternafinya dan tiada wajib atas mukallaf mengetahui bahawa wujud itu *‘ain zat* atau lain daripada zat kerana demikian itu setengah daripada *gawamid* (perkara sukar) dalam ilmu Kalam.

Perkara ini turut ditegaskan oleh al-Baijuri yang menyatakan bahawa tidak wajib bagi seseorang muslim berikhtiqad dengan perkara tersebut. Cukuplah dengan berikhtiqad bahawa Allah s.w.t itu wujud, tanpa perlu menentukan wujud itu *‘ain zat* ataupun tidak, kerana perkara ini merupakan perkara khilaf antara para *mutakalimin* (al-Baijuri, 2004:64).

4.3.3 Sifat *Salbiyyah* Serta Penghujahannya

Penggunaan istilah *Salbiyyah* merupakan istilah yang mula diguna pakai selepas penulisan ‘*Umm al-Barahin*’ karangan Imam al-Sanusi (m. 1390M). Sebelum penulisan kitab tersebut, kebanyakan kitab ilmu Kalam hanya menggunakan istilah ‘*al-tanzihat*’, sepertimana yang terdapat dalam kitab, *Qawa‘id al-‘Aqa’id*’ Imam al-Ghazali ‘*al-Muhassal*’ karangan al-Razi, ‘*al-Maqasid*’ karangan al-Taftazani dan ‘, ‘*al-Mawaqif*’ karangan al-Iji.

Maksud sifat *Salbiyyah* ialah sifat yang menafikan perkara yang tidak layak bagi Allah s.w.t (al-Baijuri, 2004:64). Dengan kata lain *Salbiyyah* ialah penafian, iaitu menafikan perkara yang tidak layak dengan Allah s.w.t (al-Dasuqi, 1939:76).

Menurut al-Fatani sifat-sifat *Salbiyyah* sangat banyak, tetapi diringkaskan kepada lima sifat utama sahaja, iaitu *qidam* (sedia), *baqa'* (kekal), *mukhalafatuh li al-hawadits* (bersalahan Allah s.w.t dengan yang baharu), *qiyamuhu bi nafsihi* (berdiri dengan sendirinya) dan *wahdaniyyah* (esa). Lima sifat ini wajib diketahui satu persatu kerana terdapat dalil-dalil yang jelas tentangnya, manakala sifat-sifat yang lain boleh dirujuk kepada sifat yang lima tersebut (al-Fatani, 1934:7-8).

i. Qidam

Maksud *qidam* ialah sedia yang *zatiy* iaitu tiada permulaan bagi kewujudan zat Allah s.w.t. Demikianlah terjemahan dan huraian al-Fatani tentang maksud *qidam*. Jelasnya lagi, maksud *qidam* ialah Allah s.w.t wujud tanpa didahului oleh tiada. Yang dimaksudkan dengan “sedia” di sini bukanlah sedia yang *zamaniy* (nisbah kepada masa) iaitu tempoh masa yang lama. Al-Fatani menjelaskan bahawa *qidam zamaniy* dalam bahasa Melayu bermakna ‘lama’, seperti dikatakan, “ini kain yang lama”. *Qidam* dengan makna ‘lama’ adalah tidak layak bagi Allah s.w.t. Menjelaskan kewajaran terjemahan *qidam* ke dalam Bahasa Melayu dengan makna ‘sedia’, al-Fatani membincangkannya dengan panjang lebar dalam ‘*Fatawa al-Fataniyyah*’ (1996:14-30).

Dalam membuktikan sifat *qidam* ini, didapati al-Fatani membawa pendekatan dalil akal yang bersandarkan kepada asas menafikan *dawr* dan *tasalsul*. Perkara yang sama dilakukan oleh al-Bajuri (2004:65). Dalil *qidam* Allah s.w.t ialah:

kalaulah Allah s.w.t itu baharu (tidak qadim) nescaya berhajat Ia kepada yang membaharukan Dia. Sekiranya Allah s.w.t memerlukan yang lain untuk menjadikannya, maka akan berlakulah *dawr* atau *tasalsul*, dan kedua-duanya itu mustahil. Apabila mustahil *dawr* dan

tasalsul maka mustahil baharunya Allah s.w.t, maka sabitlah *qidamnya* (al-Fatani, 1934:7).

Hujahan ini juga turut dinyatakan dalam kitab *al-Fiqh al-Akbar*, sebuah kitab yang dinisbahkan kepada Imam al-Syafi'i. Beliau menjelaskan bahawa sekiranya tuhan itu baharu maka sudah tentu kewujudannya memerlukan kepada pencipta yang lain, dan sekiranya pencipta itu baharu juga maka akan berlanjutanlah penisbahan makhluk dan penciptanya itu sehingga tiada kesudahan.

Berkaitan maksud *dawr* dan *tasalsul*, al-Fatani menjelaskan bahawa *dawr* ialah berkeliling dan *dawr* terbahagi kepada dua. Pertama *dawr musrah* (yang terang) iaitu yang ada dua peringkat seperti Zaid menjadikan Amru dan Amru menjadikan Zaid. *Dawr* kedua ialah *dawr mudmar* (disembunyikan) yang mempunyai beberapa peringkat seperti Zaid menjadikan Amru, Amru pula menjadikan Bakar, dan Bakar pula menjadikan Zaid.

Tasalsul pula jelasnya ialah berhubung-hubungan sehingga tiada kesudahan. Contoh *tasalsul* ialah seperti Zaid menjadikan Umar, Umar pula menjadikan Bakar, Bakar pula menjadikan Khalid, dan Khalid pula menjadikan yang lain, demikianlah seterusnya hingga tiada kesudahannya. *Dawr* dan *tasalsul* termasuk dalam perkara yang mustahil pada akal kerana dua perkara yang berlawanan (pembuat dan dibuat) mustahil berhimpun dalam satu masa²⁹ (al-Fatani, 1934:7).

²⁹Dalil naqli yang digunakan oleh *mutakallimin* bagi menetapkan sifat *qidam* ialah firmanNya :

ii. Baqa' (Kekal)

Baqa' ertinya kekal. Maksud kekal di sini ialah tidak ada kesudahan bagi kewujudan Allah s.w.t. Al-Fatani menjelaskan maksud *baqa'* sebagai "tiada memutuskan adanya Allah oleh tiada".

Dalil akal untuk menetapkan sifat ini adalah dengan menafikan sifat baharu pada Allah s.w.t. Apabila Allah s.w.t bukan jenis baharu tentulah Allah s.w.t itu kekal dan tiada berkesudahan kerana setiap makhluk baharu tidak kekal.

Jika Allah s.w.t menerima binasa nescaya Allah s.w.t itu baharu, kerana tiap-tiap yang binasa itu harus adanya dan tiadanya. Tiap-tiap yang harus adanya dan tiada itu baharu, maka kalaulah Allah s.w.t menerima binasa tentulah ia baharu, dan baharu Allah s.w.t itu mustahil kerana telah sabit Allah s.w.t itu *qidam*³⁰ (Al-Fatani, 1934: 8).



Maksudnya : Dialah yang Awal dan yang akhir yang Zahir dan yang Bathin; dan dia Maha mengetahui segala sesuatu. (al-Quran, *al-Hadid*, 57:3)

Dalil daripada sunnah pula ialah sabda Nabi s.a.w ketika menafsirkan ayat di atas :

إنه الأوّل لئسَ قبّله شيءٌ و الآخر لئسَ بعده شيءٌ

Maksudnya : Sesungguhnya dialah yang Awal, tiada sesuatu pun sebelumnya, dan dialah yang terakhir tiada sesuatu pun selepasnya (Imam al-Razi, 1995,29:210).

³⁰ Dalam menjelaskan konsep sifat *baqa'* sebenarnya ulama Asya'irah berbeza pendapat tentangnya. Sebahagiannya menganggap *baqa'* ialah antara sifat *ma'ani* yang membawa faham bahawa Allah s.w.t kekal dengan sifat *baqa'*. Sebahagian yang lain pula berpendapat bahawa *baqa'* bukanlah sifat *ma'ani* kerana maksud *baqa'* ialah berkekalan wujud zat Allah s.w.t, dan Allah s.w.t kekal dengan zatnya bukan dengan sifat *baqa'*. Antara ulama Asya'irah yang berpendapat dengan pandangan kedua ini ialah Imam al-Razi (al-Syahrastani, 1968:181).

Al-Fatani (1317H:4) menjelaskan dalam ‘*Iqd al-Juman*’ bahawa segala makhluk tidak terkeluar daripada dua perkara iaitu sam ada *jauhar* dan *‘arad*. Oleh kerana Allah s.w.t bukan *jauhar* dan *‘arad*., maka Allah s.w.t tidak menyerupai sesuatu daripada makhluk.

Penghujahan menggunakan *jauhar*³¹ dan *‘arad*³² sememangnya menjadi kelaziman bagi ulama Asya‘irah sepertimana yang dapat dilihat dengan jelas di dalam kitab-kitab mereka. Ini kerana alam ini pada pandangan mereka dibahagikan kepada dua bahagian yang saling berkaitan antara satu sama lain iaitu *jauhar* dan *‘arad* . Konsep *jauhar* sepertimana yang dinyatakan oleh al-Fatani (1317H:4) ialah zat makhluk manakala *‘arad* ialah perkara yang berada pada zat makhluk seperti warna, bentuk rasa, jarak dan sebagainya. Keterangan al-Fatani tentang *jauhar* dan *‘arad* merupakan terjemahan mudah bagi dua istilah falsafah itu kepada Bahasa Melayu kerana rata-rata orang Melayu pada ketika itu masih belum terdedah dengan ilmu dan istilah-istilah Ahli Falsafah.

Penafian wujud sebarang persamaan antara makhluk dengan Allah s.w.t merupakan perkara asas dalam akidah Islam. Perkara ini telah mendapat kesepakatan seluruh umat

³¹ Istilah *jauhar* di sisi *mutakallimin* ialah sesuatu yang berdiri dengan sendirinya (lawan kepada *‘arad* yang mesti berada pada *jauhar*). *Jauhar* juga boleh difahami sebagai sesuatu yang mengambil ruang dengan sendiri, seperti segala jisim.

³² *‘Arad* pula ditakrifkan sebagai sesuatu yang berdirinya dengan lain, bermaksud kewujudannya gantung pada jirim, tidak boleh wujud dengan sendiri, seperti segala sifat makhluk. Oleh itu, tidak boleh dinisbahkan *jauhar* dan *‘arad* pada Allah s.w.t atau dengan pengertian mudah tidak boleh dikatakan Allah s.w.t itu berjisim dan bersifat seperti kita kerana jelas dalil Quran menyebut bahawa tiada yang sempama Allah s.w.t sesuatupun.

Islam. Al-Fatani menegaskan bahawa imam-imam mazhab yang empat menghukumkan kafir mereka yang mengatakan Allah s.w.t berjisim dan berarah (al-Fatani, 2001a:32).³³

Oleh itu, pada pandangan al-Fatani (2001a:31), sekiranya disebut dalam al-Quran mahupun al-Sunnah sesuatu lafaz yang membayangkan terdapat persamaan antara Allah s.w.t dengan makhlukNya yang baharu maka nas al-Quran dan Sunnah tersebut hendaklah dita'wilkan. *Ta'wil* pada pandangan beliau ialah memalingkan lafaz tersebut daripada makna zahirnya. Menurut al-Fatani, konsep *ta'wil* tersebut secara teori dan praktikal merupakan pemahaman dan pegangan golongan *salaf* dan *khalaf*. Golongan *salaf* berpegang dengan *ta'wil ijmal* tanpa menentukan maksud sebenar dan menyerahkan maksud sebenarnya kepada Allah s.w.t (*tafwid*), sementara golongan *khalaf* menta'wilkannya secara terperinci dengan cara menentukan maksudnya sepertimana yang dikehendaki oleh Allah s.w.t.

iv. *Qiyamuhu Bi Nafsihi* (Berdiri Allah dengan Sendirinya)

Pada pandangan al-Fatani (1934:8), sifat ini bukan bermaksud Allah s.w.t itu tersedia wujud tanpa ada yang menolongnya sepertimana pemahaman makna zahir sifat tersebut.

Maksud sebenar sifat tersebut dijelaskan oleh beliau dalam dua bentuk:

Pertama, Allah s.w.t tidak berkehendak kepada zat yang lain sebagai tempat untukNya wujud, tidak sepertimana *'arad* (sifat makhluk) yang memerlukan zat untuk menjadi

³³Imam al-Ghazali dalam *'Ihya' 'Ulum al-Din'* (1996:157-158) menyebut dengan jelas akidah ini dengan menyatakan bahawa Allah S.W.t bukan *jauhar* yang mengambil ruang, juga bukan jisim kerana jisim ialah sesuatu yang terdiri daripada beberapa *jauhar*, demikian juga Allah S.W.t bukannya *'arad* (sifat) yang berdiri pada jisim, demikian juga Allah S.W.t itu tidak mengambil arah seperti arah atas, bawah kerana arah hanyalah perkara yang dinisbahkan kepada makhluk sahaja.

v. **Wahdaniyyah (Keesaan)**

Al-Fatani menjelaskan bahawa pengertian *Wahdaniyyah* ialah keesaan Allah s.w.t pada zat, sifat dan perbuatanNya. Tuntutan daripada *Wahdaniyyah* ini mewajibkan seseorang mukmin menafikan *kam* (كَم) yang enam seperti yang akan diterangkan:-

i- Esa pada zat ;

Esa pada zat dijelaskan dalam dua bentuk. Pertama, zat Allah s.w.t tidak tersusun daripada dua zat atau lebih. Keadaan ini berbeza dengan zat makhluk yang terdiri daripada susunan beberapa anggota tubuh. Penafian terhadap zat Allah s.w.t yang tidak berjuzuk ini dinamakan sebagai *kam muttasil* pada zat.

Kedua, penafian adanya zat makhluk yang menyerupai zat Allah s.w.t. Penafian ini dinamakan *kam munfasil* pada zat (al-Fatani, 1934:9 dan 2001a :34-35).

ii- Esa pada sifat.

Keesaan Allah s.w.t pada sifatNya juga dijelaskan dalam dua bentuk; pertama, tiada bagi Allah s.w.t dua sifat atau lebih daripada jenis yang sama, seperti dua *qudrah*. Penafian wujudnya dua sifat seperti ini dinamakan *kam muttasil* pada sifat.

Kedua, tidak ada di kalangan makhluk baharu yang mempunyai sifat menyerupai mana-mana sifat Allah s.w.t. Penafian wujudnya persamaan sifat makhluk dengan sifat Allah s.w.t dinamakan *kam munfasil* pada sifat.

iii- Esa pada perbuatan.

Keesaan Allah s.w.t pada perbuatannya juga dapat difahami dalam dua bentuk; pertama, menafikan adanya perbuatan lain yang bersama dengan perbuatan Allah s.w.t dalam melakukan sesuatu perkara. Penafian ini dinamakan *kam muttasil* pada perbuatan. Menyentuh *kam muttasil* pada perbuatan ini, al-Fatani menjelaskan bahawa kebanyakan ulama tidak menafikan *kam muttasil* pada perbuatan dengan kefahaman bahawa perbuatan Allah s.w.t itu banyak seperti mencipta, menghidupkan, mematikan dan sebagainya. Antara ulama yang berpandangan sedemikian ialah al-Baijuri (2004:70).

Bentuk kedua bagi *kam muttasil* pada perbuatan ialah, menafikan wujudnya kuasa yang boleh menciptakan sesuatu selain daripada Allah s.w.t. Maksudnya hanya Allah s.w.t sahaja yang boleh menciptakan sesuatu daripada tiada kepada ada. Penafian wujudnya perbuatan yang lain daripada perbuatan Allah s.w.t yang boleh mengadakan atau mencipta sesuatu dinamakan *kam munfasil* pada perbuatan (al-Fatani, 1934:9 dan 2001a:34-35).

Dalil terhadap keesaan Allah s.w.t pada zat, sifat dan perbuatan dijelaskan oleh al-Fatani dengan panjang dalam kitabnya *Sabil al-Salam*. Secara amnya hujah yang dikemukakan al-Fatani adalah berdasarkan hujahan *dalil tamanu^c* (تمناع) dan *dalil tawarud* (توارد) (al-Fatani, 2001a:37-38).

Dalil tamanu^c merupakan dalil yang sangat masyhur yang digunakan ulama Kalam dalam membuktikan keesaan Allah s.w.t. Asas kepada dalil ini ialah firman Allah s.w.t :

Berpandukan kepada asas ‘*qiyas al-gha’ib ‘ala al-syahid*’³⁵ ulama Asya^cirah menerima sifat *Ma^cani* sebagai sifat yang lebih daripada zat. Imam al-Razi (t.th:180) dalam *al-Muhassal* menyatakan: ”telah bersepakat sahabat-sahabat kami (Asya^cirah) bahawasa Allah s.w.t mengetahui dengan sifat ilmu, berkuasa dengan sifat *qudrah*, hidup dengan sifat *hayat*, bersalahan dengan ahli fasafah dan Mu^ctazilah”.

Sifat *Ma^cani* jelas al-Bajuri ialah kata jamak daripada kalimah *al-Ma^cna*. Dari segi etimologi, perkataan ini membawa makna sesuatu yang bertentangan dengan zat. Dari sudut terminologi pula, ia ditakrifkan sebagai setiap sifat yang berada pada *mausuf* (zat yang disifatkan) yang wajib baginya pada hukum (al-Bajuri, 2004:74)..

Imam Sanusi (1336H:213) mentakrifkannya sebagai “suatu ibarat daripada setiap yang ada pada zat yang wajib baginya (bagi zat) atau makna-makna (sifat-sifat) yang mewajibkan adanya *hal* ”. Maksudnya, bagi Allah s.w.t ada sifat *azaliy* yang *wujudiy* (benar-benar ada) yang tersedia ada pada zatNya, sifat inilah yang dinamakan sebagai sifat *ma^cani*.

Penjelasan al-Fatani (2001a:38) tentang pengertian sifat *ma^cani* mungkin lebih mudah untuk difahami. Beliau mengatakan bahawa sifat *ma^cani* ialah sifat yang *wujudiy* (yang benar-benar ada) sekiranya dibuka hijab nescaya kita akan dapat melihatnya dan mendengarnya. Sifat *ma^cani* ini wajib berdiri atau ada pada zat Allah s.w.t kerana Allah s.w.t bersifat dengan *qadir* (maha berkuasa) maka tentulah baginya sifat *qudrah* (berkuasa).

³⁵ Iaitu membandingkan tuhan dengan makhluk. Asas ini digunakan oleh generasi awal Asya^cirah.

Sifat-sifat yang terkandung dalam sifat *ma'ani* ialah *qudrah*, *iradah*, *ilmu*, *hayat*, *sama'*, *basar* dan *kalam*.

i- Qudrah

Sifat yang pertama dalam kelompok sifat *ma'ani* ialah *qudrah*. Al-Fatani menjelaskan “*Qudrah* bererti kuasa, iaitu sifat yang *wujudiy* lagi *qadim* yang berdiri pada zat Allah s.w.t yang dapat dengan dia mengadakan tiap-tiap *mumkin* dan mentiadakannya atas *muwafaqat iradah*” (1934:10; 2001a:38). Takrifan ini merupakan terjemahan daripada takrifan yang dinyatakan oleh para ulama lain seperti yang terdapat dalam kitab ‘*Syarah Jawharah*’ oleh al-Baijuri, *Syarah Ummi al-Barahin* oleh Ahmad Bin Isa al-Ansari dan lain-lain lagi.

Qudrah mempunyai tujuh *ta'alluq*. Maksud *ta'alluq* menurut al-Fatani ialah “menuntut sifat akan pekerjaan yang lebih atas berdirinya dengan zat”, dan *ta'alluq* hanya ada bagi sifat *ma'ani* sahaja. Walaupun demikian ujar beliau lagi, tidaklah menjadi kewajipan ke atas setiap mukallaf untuk mengetahui *ta'alluq* tersebut kerana ia merupakan perbahasan yang mendalam dan rumit dalam ilmu ini. *Ta'alluq-ta'alluq* tersebut ialah:

- i) *Ta'alluq suluh qadim* iaitu kebolehan *qudrah* semenjak *azali* (sebelum ada makhluk) untuk mencipta makhluk;
- ii) *Ta'alluq tanjiz al-hadits*, iaitu menciptakan makhluk daripada tiada kepada ada, juga menjadikan makhluk tiada kembali selepas ada;

iii) *Ta'alluq qabdah*, iaitu Allah s.w.t membiarkan makhluk yang tiada sebagai kekal tiada pada waktu *imkan*, atau Allah s.w.t membiarkan makhluk yang telah diciptakanNya kekal ada, juga Allah s.w.t membiarkan makhluk yang telah ditiadakanNya selepas diciptaNya sebagai terus menerus tiada (al-Fatani, 1934:10).

Perbincangan tentang *ta'alluq qudrah* oleh al-Fatani itu, sebenarnya bertepatan dengan kenyataan al-Baijuri (2004:75) yang turut menjelaskan perkara yang sama. Namun, bagi Ahmad °Isa al-Ansari beliau hanya membahagikan *ta'alluq qudrah* kepada dua sahaja, iaitu *ta'alluq suluh qadim* dan *tanjizi hadits*. *Ta'alluq* ketiga iaitu *ta'alluq qabdah* tidak disebut oleh beliau.

Mengikut keterangan al-Fatani (1934:10 dan 2001a:40), bukti Allah s.w.t bersifat dengan *qudrah* ialah wujudnya makhluk di alam ini. Beliau menyatakan “kalaulah Allah itu lemah nescaya tiada dapat Dia mencipta sesuatu daripada makhluk ini, tetapi ianya (Allah tidak mencipta sesuatu makhluk) batal dengan *musyahadah* (penyaksian mata), maka sabitlah Allah berkuasa”. Hujah akal seperti ini juga disebutkan oleh al-Jurjani (1998, jil.8:58-59) dalam *Syarah Mawaqif*.

ii- Iradah

Iradah ertinya kehendak. Kehendak di sini bukan bermaksud berhajat kerana mustahil zat Allah s.w.t yang maha tinggi berhajat kepada sesuatu. Al-Fatani (1934:11) mentakrifkan sifat ini sebagai:

Sifat yang *wujudiyah* (yang ada) lagi sedia yang berdiri pada zat Allah s.w.t, yang menentu ia akan *mumkin* dengan setengah barang yang harus atasnya seperti ditentukan *mumkin* itu dengan wujud atau dengan putih atau dengan hitam atau dengan panjang atau pendek dan seumpamanya.

Al-Fatani juga mengemukakan konsep *al-mutaqabilat al-Sittah* (enam yang berlawanan) yang ditentukan oleh *iradah* Allah pada setiap makhluk iaitu:

- i. Pertama, wujud atau tidak wujud (tiada);
- ii. Kedua, sifat iaitu seperti putih atau hitam;
- iii. Ketiga masa, iaitu seperti zaman taufan Nabi Nuh atau zaman Nabi Muhammad s.a.w;
- iv. Keempat, tempat seperti di Makkah atau di tempat lain seperti Madinah;
- v. Kelima, arah iaitu seperti berada di arah timur atau barat dan;
- vi. Keenam, *miqdar* atau ukuran iaitu seperti panjang atau pendek (al-Fatani, 2001:41).

Huraian yang sama juga dilakukan oleh al-Baijuri (2004 :76) dalam kitab ‘*Syarah Jawharah*’.

Ta^calluq iradah seperti *qudrah* juga mencakupi segala *mumkinat* (mahluk). Bezanya, *ta^calluq qudrah* itu *ta^calluq* mengadakan sementara *ta^calluq iradah* ialah *ta^calluq* menentukan. *Ta^calluq iradah* mencakupi semua *mumkinat* sama ada yang baik mahupun yang jahat. Dalam hal ini al-Fatani (1934:11) menjelaskan bahawa, berlaku perbezaan pandangan dengan golongan Mu^ctazilah dalam persoalan *ta^calluq iradah* ini. Pada Mu^ctazilah, *iradah* Allah s.w.t tidak *ber-ta^calluq* dengan yang jahat dan keji.

Walaupun *ta'alluq iradah* merangkumi segala kejadian baik dan jahat, namun wajib bagi setiap mukmin beradab dengan Allah s.w.t dengan tidak menisbahkan kejahatan dan kekejian kepada Allah s.w.t melainkan ketika mengajar tentang perkara tersebut. Menurut Al-Fatani (2001a:42) pendapat ini adalah pendapat yang *rajih* di kalangan para ulama. Kenyataan ini juga dinyatakan oleh al-Baijuri (2004:77).

Antara isu penting yang diketengahkan al-Fatani ialah isu kepercayaan tentang wujudnya sesuatu bukan dengan *iradah* Allah s.w.t, sebaliknya dengan *ta'cil* (sebab) atau dengan tabiat. Contoh bagi *ta'cil* ialah seperti gerakan cincin yang berada di jari. Gerak cincin tersebut bergantung kepada *'ilat*-nya iaitu jari. Sekiranya jari bergerak maka bergeraklah cincin tersebut.

Sesuatu yang wujud secara tabiat pula iaitu sesuatu yang bergantung kepada adanya syarat-syarat dan ketiadaan penghalang. Contohnya, api yang membakar tidak akan membakar melainkan dengan syarat berlaku sentuhan dan tiada halangan seperti terdapat air. Al-Fatani menjelaskan bahawa, sesiapa yang meyakini bahawa *'illat* dan tabiat boleh memberi kesan dengan sendirinya, maka kepercayaan sebegini boleh menjadikan seseorang itu kafir. Selain itu, sesiapa yang meyakini bahawa sesuatu itu memberi bekas dengan *quwwah* (tenaga) yang diberikan oleh Allah s.w.t padanya maka kepercayaan yang seumpama ini boleh menjadikan seseorang itu jadi *fasiq* dan *mubtadi'* (pelaku *bida'ah*), namun tidak kafir atas pendapat yang kuat dikalangan ulama (Al-Fatani, 1934:11-12).

Imam al-Sanusi dalam kitab ‘*Syarah Ummi al-Barahin*’ memberikan penjelasan yang agak panjang dalam persoalan ini. Menurut beliau kepercayaan wujudnya sesuatu bukan dengan *iradah* Allah tetapi dengan *‘illat* atau tabiat merupakan akidah orang yang *mulhid* (tidak percayakan tuhan). Bagi mereka alam ini jadi secara *‘illat* dan tabiat semulajadi, bukan dengan kehendak Allah s.w.t. Oleh itu, mereka mengatakan alam ini *qadim* (tiada awal). Selain itu, fahaman ini juga menyebabkan mereka menafikan semua sifat yang wajib bagi Allah s.w.t seperti *qudrah* dan *iradah*. Oleh itu, fahaman ini merupakan kekufuran yang nyata (al-Dasuki, 1939:136-139).

Dalil akal bagi sifat *iradah* ialah wujudnya alam ini. Al-Fatani memberikan hujah:

kalaulah Allah tidak mempunyai *iradah* tentulah Dia lemah kerana terhenti *qudrah* atas *iradah* pada bicara akal. Dan jika Allah s.w.t lemah nescaya tidak dapat mencipta sesuatu pun daripada alam ini. Tetapi yang demikian itu batal dengan penyaksian mata, maka sabitlah bagi Allah s.w.t itu *iradah*

(Al-Fatani, 1934:12; 2001a:42).³⁶

³⁶ Antara dalil *naqli* yang digunakan oleh para ulama Ahlu Sunnah dalam mengisbatkan sifat *iradah* Allah ialah firman Allah :

(al-Quran, *al-Isra*’:16)

Maksudnya : Dan jika kami hendak membinasakan suatu negeri, Maka kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan kami), Kemudian kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya.

Berdasarkan ayat ini para ulama Ahlu Sunnah menyatakan bahawa setiap perkara yang berlaku di alam ini adalah dengan kehendak Allah s.w.t. (al-Razi, 1992,jil.5:381-382).

iii- ' Ilmu

Antara sifat *ma'ani* yang tersedia ada pada zat Allah s.w.t semenjak *azaliy* ialah sifat *'ilmu*. Sifat *'ilmu* bermaksud mengetahui dan dengan sifat ini Allah s.w.t mengetahui semua perkara. Al-Fatani (1934:12) menyatakan:

Ilmu ertinya mengetahui dan iaitu sifat yang *mawjudah* (benar-benar ada) yang sedia berdiri pada zat Allah s.w.t yang menjadi nyata dengannya oleh segala perkara atas barang yang ia dengan dia daripada segala yang wajib dan yang harus dan yang mustahil atas wajah meliputi atas jalan *tafsil* dengan ketiadaan dahulu tersembunyi.

Kenyataan al-Fatani ini menjelaskan bahawa ilmu Allah s.w.t itu menyeluruh dan mencakupi semua perkara. Maksud 'semua perkara' ialah setiap perkara yang boleh diketahui dan dikhabarkan sama ada maklumat umum atau khusus, sama ada yang wajib, mustahil mahupun yang harus (Qamar Daulah, 1999: 269).

Ta'alluq 'ilmu hanya satu sahaja iaitu *ta'alluq tanjiz qadim* yang memberi pengertian bahawa Allah s.w.t mengetahui semenjak *azaliy* segala perkara secara terperinci termasuklah segala sifat kesempurnaanNya (Al-Fatani, 1934:12-13; 2001a:43-44).

Dalil umum bagi pensabitan sifat ilmu pada Allah s.w.t ialah kewujudan alam ini. Al-Fatani memberikan hujah:

Kalaulah Allah s.w.t tidak bersifat dengan ilmu nescaya Dia jahil. Dan kalau Allah s.w.t jahil nescaya Dia tidak menghendaki. Dan kalau Dia tidak menghendaki nescaya tidak akan ada sesuatu daripada alam ini. Tetapi ketiadaan sesuatu daripada alam ini batal dengan penyaksian mata (Al-Fatani, 2001a:44; 1934:13).

iv- Hayat

Di antara sifat kesempurnaan Allah s.w.t ialah *hayat* yang ertinya hidup. Sifat *hayat* ini mengikut penjelasan al-Fatani merupakan “sifat yang *mawjudah* (benar-benar wujud) yang sedia wujud pada zat Allah s.w.t yang membolehkan bagi Allah s.w.t bersifat dengan ilmu dan yang lainnya daripada segala sifat”.

Hidup Allah s.w.t itu bukannya dengan roh seperti hidup manusia dengan roh bahkan tidak harus beriktihad bahawa bagi Allah s.w.t itu roh walaupun dengan roh yang *qadim*. Sifat ini tidak *berta^calluq* dengan apapun (Al-Fatani, 1934:13; 2001a:45)

Dalil akal bagi sifat ini pada al-Fatani (2001a:45) ialah:

kalaulah Allah s.w.t itu mati, maka Dia tidak berkuasa, juga tidak menghendaki dan tidak mengetahui. Kalaulah itu berlaku nescaya tidak ada sesuatu pun daripada alam ini. Dan itu adalah mustahil dengan penyaksian mata kepala. Maka terbuktilah sifat *hayat* bagiNya.

v- Sama^c dan Basar

Terdapat banyak nas daripada al-Quran dan hadits Nabi s.a.w yang menjelaskan sifat *sama^c* dan *basar* pada Allah s.w.t. Kewujudan dua sifat ini begitu jelas dan tidak boleh disangkal oleh sesiapa pun (al-Jurjani, 1998.jil.8:99).

Pada pandangan al-Fatani, *sama^c* ertinya mendengar dan *basar* ertinya melihat. Kedua-dua sifat ini merupakan sifat yang *qadim* yang tersedia ada pada zat Allah s.w.t yang terbuka (ternyata terang) dengan keduanya tiap-tiap yang *mawjud* (yang ada) daripada

segala zat, warna, suara dan lainnya. *Ta^calluq* kedua-dua sifat ini adalah *ta^calluq inkisyaf* (terbuka) seperti *ta^calluq* ilmu juga. Wajib juga dipercayai bahawa *inkisyaf* yang terhasil dengan sifat *sama^c* berbeza daripada *inkisyaf* yang terhasil daripada sifat *basar*. Sementara itu, *inkisyaf* yang terhasil daripada kedua-duanya pula berbeza dengan *inkisyaf* yang terhasil dengan sifat ilmu. Hakikat ketiga-tiga *inkisyaf* tersebut hanya Allah s.w.t sahaja yang mengetahuinya (Al-Fatani, 1934: 13).

Apa yang dinyatakan oleh al-Fatani merupakan rumusan pendapat *jumhur* para ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah* yang mengatakan ketiga-tiga sifat tersebut iaitu *ilmu*, *sama^c* dan *basar* merupakan sifat-sifat yang berbeza. Al-Fatani (2001a:45) menjelaskan lagi bahawa sifat *sama^c* dan *basar* pada Allah s.w.t bukannya seperti sifat manusia. Bagi manusia, dengan mendengar dan melihat akan bertambah ilmu (pengetahuan). Berbeza dengan Allah s.w.t, semua sifat Allah s.w.t sempurna dan lengkap, mustahil berlakunya kesamaran, bertambah dan berkurang dan sebagainya pada sifat-sifatNya. Oleh itu, setiap perkara tidak akan terlepas daripada pendengarannya walaupun sangat tersembunyi, dan tidak terlindung daripada penglihatannya sesuatupun walaupun sangat halus.

Bagi *sama^c* dan *basar* terdapat tiga *ta^calluq*. Pertama *tanjiz qadim* iaitu kedua-dua sifat tersebut mempunyai *ta^calluq* dengan zat Allah s.w.t dan sifatNya yang *qadim*. Kedua *sulhi qadim* iaitu kedua-dua sifat tersebut mempunyai *ta^calluq* dengan makhluk sebelum adanya makhluk. Ketiga *ta^calluq tanjizi hadits* iaitu kedua-duanya mempunyai *ta^calluq* dengan makhluk selepas adanya makhluk (Al-Fatani, 1934:13).

Maksudnya: Perlahankan suara kamu ketika berdoa, sesungguhnya kamu bukannya meminta kepada yang tuli dan buta, tetapi kamu memohon kepada tuhan yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Selain itu, al-Fatani juga menyatakan bahawa kewujudan sifat *sama^c* dan *basar* pada zat Allah s.w.t telah diterima oleh seluruh umat secara *ijma^c*. Menurut al-Ejje hujah *ijma^c* merupakan teras dalam menetapkan kedua-dua sifat ini. Maka, tidak perlu lagi membebankan diri dengan hujah-hujah yang lain (al-Jurjani, 1998:100).

vi. *Kalam.*

Sifat yang ketujuh dalam kumpulan sifat *ma^cani* ialah *kalam*. Para ulama Islam pada dasarnya bersepakat menetapkan lafaz *mutakallim* (berkata) pada Allah s.w.t, namun berbeza pendapat tentang pemahaman konsep *kalam* itu.

Merujuk kepada kenyataan al-Fatani (1934:14), beliau menterjemahkan sifat *kalam* dengan makna berkata-kata. Jelas beliau:

Kalam ialah sifat yang *qadim* yang berdiri pada zat Allah s.w.t. yang menunjuk ia atas sekalian yang wajib dan harus dan mustahil lagi suci daripada huruf dan suara dan lain-lainnya daripada sekalian sifat *kalam* yang baharu. *Ta^calluq kalam* adalah *ta^calluq dilalah* ertinya menunjuk.

Mengikut penjelasan al-Fatani (2001a:48), lafaz '*kalam*' dalam Bahasa Arab digunakan dengan dua maksud. Maksud pertama ialah *kalam qadim* seperti yang telah dijelaskan, keduanya ialah *kalam lafzi* yang dicipta oleh Allah s.w.t. *Kalam lafzi* inilah difahami daripada kata-kata Aisyah r.a "apa yang terkandung di antara lembaran *mashaf* adalah

dalil utama bagi tiga sifat tersebut iaitu *sama^c*, *basar* dan *kalam* ialah dalil *naqliy* bukannya dalil akal kerana kelemahan dalil akal jika digunakan di sini. Ini kerana tidak semestinya suatu perkara dianggap kekurangan pada *syahid* (mahluk) merupakan kekurangan juga bagi *ghaib* (Allah). Maka, dalil akal tidak menjadi asas sebaliknya hanya sebagai penguat sahaja (al-Fatani, 2001a:49).

Penjelasan yang sama diberikan oleh Imam al-Razi (t.th.:171-172) dalam '*Muhassal*', dan Imam al-Juwaini (1950:73) dalam kitabnya '*al-Irsyad*'.

4.3.5 Sifat *Ma^cnawiyah*

Seperti yang telah dijelaskan dalam bab yang lepas, al-Fatani berpandangan bahawa jumlah sifat Allah s.w.t yang wajib ketahui secara *tafsil* ialah 13 sifat sahaja. Pandangan tersebut merupakan pandangan Imam Mazhab iaitu Imam al-Asy^cari (m. 324H) sendiri. Namun, jika mengikut pandangan Imam Abu Bakar al-Baqillani (m. 403H) dan Imam al-Haramain al-Juwaini (m. 478H) berpendapat bahawa jumlah sifat yang wajib diketahui secara *tafsil* ialah 20 sifat, dengan penambahan tujuh sifat *ma^cnawiyah*.

Al-Fatani menjelaskan tujuh sifat tersebut seperti berikut:

- i. *Kaunuhu qadiran*. Maksudnya keadaan Allah yang berkuasa;
- ii. *Kaunuhu muridan*. Maksudnya keadaan Allah yang menghendaki;
- iii. *Kaunuhu ^caliman*. Maksudnya keadaan Allah yang mengetahui;
- iv. *Kaunuhu hayyan*. Maksudnya keadaan Allah yang hidup;
- v. *Kaunuhu sami ^can*. Maksudnya keadaan Allah yang mendengar;

- vi. *Kaunuhu basiiran*. Maksudnya keadaan Allah yang melihat;
- vii. *Kaunuhu mutakalliman*. Maksudnya keadaan Allah yang berkata-kata.

Dalam menjelaskan perbezaan pendapat tentang sifat *ma^cnawiyah*, al-Fatani menyatakan bahawa maksud 'keadaan Allah yang berkuasa' pada pendapat pertama iaitu pendapat Imam Asya'ari ialah 'berdirinya *qudrah* pada zat', manakala pada pendapat yang kedua iaitu pendapat yang menetapkan *ahwal* maka maksudnya ialah 'suatu kelakuan pertengahan antara *mawjud* (ada) dan *ma^cdum* (tiada) yang melazimi bagi *qudrah*'. Demikianlah dengan sifat-sifat *ma^cnawiyah* yang seterusnya (1934:14-15). Penerangan al-Fatani tentang sifat *ma^cnawiyah* ini merupakan terjemahan dan ringkasan yang amat jelas yang dikutip daripada huraian para ulama sebelumnya. Huraian yang sama dapat dilihat pada kenyataan Imam al-*Dasuqi* (1939:118-119) yang menghuraikan '*Umni al-Barahin*' karangan Imam al-Sanusi.

Menurut Syeikh Ahmad Dardir (t.th:34) sifat *ma^cnawiyah* pada pandangan al-Asy^cari bukanlah sifat yang lain daripada sifat *ma^cani* dan ia hanya pada akal, tiada wujud baginya di alam nyata. Maksud *kaunuhu qadiran* ialah ibarat berdirinya *qudrah* pada zat Allah s.w.t dan demikianlah maksudnya pada baki sifat *ma^cnawiyah* yang lain.

Selain itu, al-Fatani (1934:15) telah membuat satu komentar yang menarik tentang konsep sifat ini. Beliau menjelaskan bahawa sifat *ma^cnawiyah* ialah apabila disandarkan *kaunuhu*, bukannya lafaz *qadiran* sahaja, kerana terdapat perbezaan antara *kaunuhu qadiran* dengan *qadiran*. Kata beliau:

Harus diingat bahawa yang termasuk dalam *ma^cnawiyyah* pada pandangan yang mengisbatkannya ialah *kaunuhu qadiran* bukannya *qadiran* sahaja tanpa *kaunuhu*. Ini kerana *qadiran* bermaksud zat yang bersifat dengan *qudrah*, bukannya ia sifat. Maka barangsiapa yang iktiqad bahawa *qadirun, muridun.....* itu sifat maka iktiqadnya itu salah, walaupun terdapat dalam beberapa kitab Melayu kerana mengikut sebahagian kitab Arab sekalipun.

Sifat *kaunuhu qadiran, muridan* hinggalah *mutakalliman* tersebut sabit tanpa khilaf. Maka wajib ia dinisbahkan pada Allah s.w.t dengan *ijma^c* atas mazhab *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah*, Mu^ctazilah dan mazhab ulama yang menetapkan *ahwal* dan ulama yang menafikan *ahwal*. Khilaf yang berlaku adalah pada persoalan, adakah sifat *ma^cnawiyyah* tersebut lebih atas segala sifat *ma^cani* atau tiada lebih atasnya bahkan ia *umur i^ctibariyyah* sahaja. Ini bermakna bahawa, golongan ulama yang menafikan *ahwal* sebenarnya mereka menafikan sifat ini dari segi lebihnya sifat tersebut atas sifat *ma^cani*, bukannya mengingkari keadaan Allah s.w.t yang kuasa (Al-Fatani, 1934:15).

4.3.6 Sifat Khabariyah

Sifat *khabariyah* bermaksud sifat-sifat yang didatangkan oleh al-Quran atau al-Sunnah. Pendirian ulama *salaf* dan *khalaf* agak berbeza dalam persoalan sifat-*khabariyyah*. Ulama *salaf* menggunakan pendekatan *tafwid*³⁸ sedang ulama *khalaf* cenderung kepada *menta'wil*kannya. Kedua-dua pendekatan ini iaitu *tafwid* dan *ta'wil* merupakan pendekatan yang sah dan terdapat di dalam kitab-kitab karangan ulama muktabar (Qamar Daulah, 1999:336).

³⁸ *Tafwid* bermaksud menyerahkan makna sebenar sesuatu ayat tersebut kepada Allah s.w.t.

Konsep *ta'wil* yang disebut oleh para ulama di sini adalah berbeza dengan maksud *ta'wil* yang terdapat dalam al-Quran. Imam al-Razi (1986:235) dalam 'Asas al-Taqdis' menyatakan, *ta'wil* ialah memalingkan makna zahir bagi lafaz kepada makna yang lain berserta terdapat dalil yang kukuh bahawa makna zahir lafaz itu adalah mustahil.

Menjelaskan konsep *ta'wil* dan perbezaan pandangan *salaf* dan *khalaf* ini, pendekatan al-Fatani (1934:8 dan 2001a:31-32) dalam memaparkannya kepada masyarakat Melayu begitu teliti dan jelas sekali di mana beliau mengungkapkan :

Ketahuilah, bahawasanya apabila terdapat dalam al-Quran ataupun hadits perkara yang memberi *waham* (sangka) bahawa menyamai Allah dengan sesuatu yang baharu maka hendaklah dita'wilkannya. *Ta'wil* ialah memalingkan makna zahir kepada makna lain, dan ini merupakan kesepakatan antara *salaf* dan *khalaf*.

Oleh itu, pada pandangan beliau, penggunaan *ta'wil* dalam ayat-ayat *mutasyabihat* merupakan pendekatan yang digunakan oleh *salaf* dan *khalaf*. Perbezaan antara *salaf* dan *khalaf* dijelaskan beliau:

Tetapi pada *salaf* mereka menggunakan *ta'wil* yang umum iaitu tanpa menentukan maksud sebenar yang dikehendaki. Maka ayat seumpama firman Allah :

يد الله فوق أيديهم³⁹

maka mereka mengatakan, bukanlah maksud yang dikehendaki bagi Allah anggota tangan yang sedia maklum, dan tidak ketahui makna sebenar melainkan Allah s.w.t. (al-Fatani, 2001a:32)

Dengan penjelasan tersebut difahami bahawa *ta'wil* pada *salaf* ialah *ta'wil* yang umum iaitu dengan menafikan makna zahir kerana makna zahir menyalahi akidah

³⁹ Al-Quran, *al-Fathu* 48:10)

mukhalafatuhu lil hawadits (bersalahan Allah s.w.t dengan makhluk baharu). Perkara ini turut ditegaskan oleh Ibnu Katsir (1996,jil.2: 220) dengan menyatakan bahawa mazhab *salaf* seumpama Imam Malik, Imam Auza^{ci}y, Sufyan al-Tsauri, al-Lais Bin Sa^{ca}d, Imam al-Syafe^{ci} dan Imam Ahmad serta yang lainnya daripada imam-imam umat Islam ialah menjalankannya (memahaminya) sepertimana yang didatangkan tanpa *takyif*, tanpa *tasybih* dan tanpa *ta^{ca}til*, dan makna zahir yang segera difahami pada fikiran yang menyamakan dengan makhluk dinafikan daripada Allah s.w.t kerana Allah s.w.t tidak menyamai dengan sesuatupun daripada makhlukNya.

Sebab golongan *salaf* mengambil pendekatan tersebut dijelaskan oleh al-Fatani (2001a:32) dengan katanya:

Pendekatan mereka ini adalah disebabkan zaman mereka yang masing bersih daripada kesesatan dan *bid^{ca}ah* yang keji, maka tidak timbul keperluan untuk mendalami perbahasan tentangnya.

Menjelaskan pendekatan *khalaf* pula dan sebab mereka mengambil pendekatan tersebut al-Fatani (2001a:32) menyatakan:

Adapun *khalaf* mereka menggunakan *ta^{ca}wil* yang *tafsil* iaitu menerangkan makna yang dikehendaki. Pada ayat tersebut mereka mengatakan, bukanlah yang dimaksudkan adanya anggota tangan yang sedia maklum bagi Allah s.w.t, tetapi yang dikehendaki ialah *qudrah*. Pemilihan pendekatan ini disebabkan munculnya ramai golongan ahli *bid^{ca}ah* yang membawa faham bahawa Allah s.w.t mempunyai arah dan jisim dan lain-lain lagi yang mustahil terhadap Allah s.w.t.

Dengan keterangan tersebut nyata bahawa perbezaan pendekatan antara *salaf* dan *khalaf* ialah pada menentukan maksud atau makna daripada ayat *mutasyabihat* tersebut.

Pendekatan *salaf* adalah dengan menyerahkan maksudnya kepada Allah s.w.t sahaja (*tafwid*). Pendekatan *khalaf* pula adalah dengan menentukan maksud sebenar pada kalimah yang samar tersebut dengan memberikan makna yang bersesuaian mengikut pemahaman Bahasa Arab. Perbezaan pendekatan ini adalah kerana keadaan pemikiran dan pemahaman masyarakat zaman mereka yang banyak terdedah dengan fahaman bid'ah *Musyabbihah* dan *Mujassimah*.

4.4 *Qada' Dan Qadar*

Beriman dengan *qada'* dan *qadar* merupakan salah satu daripada rukun iman. Terdapat banyak nas yang *qat'iy* daripada al-Quran dan Hadits tentang kewajipan beriman dengan *qada'* dan *qadar*. Oleh itu, seseorang yang tidak mempercayai *qada'* dan *qadar* Allah s.w.t bukanlah seorang beriman (al-Tunji, 1426: 34-35)

Terdapat banyak takrifan yang dikemukakan oleh para ulama tentang makna *qada'* dan *qadar*, namun takrifan yang masyhur dan paling bertepatan dengan fahaman al-Quran dan Hadits ialah takrifan daripada Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan takrifan daripada mazhab Maturidiyyah (Hasan Habannakah, 1997:626).

Qada' pada pandangan Imam al-Asy'ari ialah kehendak Allah s.w.t semenjak *azaliy* berkaitan semua perkara di alam baharu ini, seperti Allah s.w.t berkehendak semenjak *azaliy* mencipta manusia di muka bumi. *Qadar* pula ialah Allah s.w.t mengadakan semua perkara mengikut ketentuan yang dikehendakiNya.

Maturidiyyah pula berpandangan *qada'* ialah Allah mengadakan atau mencipta mengikut kehendakNya yang *azaliy* manakala *qadar* pula ialah penentuan atau ketetapan Allah s.w.t tentang sesuatu perkara semenjak *azaliy* sebelum wujudnya sesuatu itu, seperti berkehendak Allah s.w.t semenjak azali mencipta manusia tertentu dengan rupa tertentu dan sifat-sifat yang tertentu.

Dengan keterangan di atas, terdapat sedikit perbezaan antara Asya^{irah} dan *Maturidiyyah* dalam mendefinisikan *qada'* dan *qadar*. Namun dari segi *mafhum* atau konsepnya tetap sama, iaitu kehendak Allah s.w.t mengadakan sesuatu dengan wajah tertentu kemudian Allah s.w.t mengadakannya sepertimana kehendakNya (Hasan Habannakah, 1997:626-627). Oleh itu, keimanan terhadap *qada'* dan *qadar* adalah merujuk kepada keimanan terhadap sifat *qudrah*, *iradah* dan ilmu Allah s.w.t.

Kefahaman yang sama juga diutarakan oleh al-Fatani (1934:5). Beliau menekankan bahawa keimanan dengan *qada'* dan *qadar* ialah dengan mempercayai bahawa segala perkara sama ada elok seperti taat, atau keji seperti maksiat, terhasil dengan perbuatan Allah s.w.t dan dengan kehendakNya pada sedia kala.

4.4.1 Ikhtiyar Manusia

Terdapat tiga aliran Mazhab yang mengkaji tentang hakikat perbuatan manusia dengan kepercayaan *qada'* dan *qadar*. Seperti kebanyakan kitab karangan ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* yang lain yang menjelaskan perkara ini, al-Fatani juga memuatkan

perkara yang sama. Jelas Beliau dalam kitab '*Faridat al-Faraid*' (1934:17), segala perbuatan manusia yang *ikhtiyari*, maka telah berlaku tiga khilaf:

Pertama : *Ahlu Sunnah* mengatakan bahawa tiada bagi hamba perbuatan yang *ikhtiyari* itu melainkan usaha sahaja. Maka perbuatan tersebut bukan dengan paksaan seperti pandangan *Jabariyyah*⁴⁰.

Kedua: Mazhab *Jabariyyah* menyatakan bahawa tiada bagi hamba usaha bahkan ia *majbur* (dipaksa)

Ketiga: Mu^ctazilah menerangkan bahawa hamba itu yang menjadikan segala perbuatan dirinya yang *ikhtiyari* dengan *qudrah* yang dijadikan oleh Allah s.w.t.

Al-Fatani (1934:12 dan 2001a:35-36) menyatakan bahawa fahaman *Ahlu Sunnah Wa al-jama'ah* merupakan fahaman pertengahan antara kedua-duanya dan seolah-olah ia keluar di antara darah dan tahi lalu menjadi susu yang bersih. Menurut beliau lagi, antara fahaman yang salah ialah faham Mu^ctazilah yang menyatakan manusia mencipta perbuatannya yang *ikhtiyari*. Walau bagaimanapun mereka tidak jadi kafir dengan sebab mereka mengakui bahawa *qudrah* makhluk itu daripada Allah s.w.t. Antara pemahaman lain yang disentuh oleh al-Fatani ialah pemahaman bahawa hamba ini memberi kesan pada perbuatannya dengan *qudrah* yang dijadikan oleh Allah s.w.t. Jelas beliau lagi, sesiapa yang beriktihad bahawa Allah s.w.t jua yang memberi bekas tetapi berlaziman

⁴⁰ Fahaman yang menisbahkan semua perbuatan hamba kepada Allah s.w.t. Terdapat dua kumpulan dalam *Jabariyyah*, satunya sederhana dengan mengisbatkan usaha bagi makhluk iaitu *Asya'irah*, kedua, tidak mengisbatkan usaha daripada makhluk iaitu kumpulan *Jahamiyyah* (al-jarjani).

antara segala sebab yang *‘adiy* (sebab musabab berdasarkan adat kebiasaan) dan antara barang yang menyertainya itu berlaziman pada akal, dengan tidak mungkin menyalahi, maka orang itu jahil dengan hakikat hukum adat dan terkadang membawa kepada kufur.

Sebab yang boleh membawa kekufuran ini dijelaskan oleh al-Baijuri (2004: 111) dengan penjelasan bahawa keyakinan yang seumpama itu boleh menyebabkan seseorang itu mengingkari mukjizat-mukjizat para nabi kerana semua mukjizat merupakan perkara-perkara yang menyalahi hukum adat.

4.4.2 *Qada’ Qadar Dengan Maksiat*

Hakikat kepercayaan kepada *qada’* dan *qadar* dan kaitannya dengan amalan seharian manusia telah menimbulkan pelbagai persoalan dan keraguan pada mereka yang tidak mempunyai fahaman yang benar tentangnya. Persoalan-persoalan ini telah timbul semenjak zaman awal Islam lagi dengan munculnya fahaman-fahaman seperti *Qadariyyah*⁴¹ dan *Jabariyyah*. Seperti mana kebiasaan para ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama’ah* lain yang membicarakan persoalan *qada’* dan *qadar* ini, persoalan-persoalan tersebut akan diperjelaskan bagi mengelakkan sebarang salah faham yang boleh membawa kepada terjejasnya akidah.

Antara perkara yang dijelaskan oleh Al-Fatani (2001a:22) ialah tentang hukum berhujah menggunakan alasan *qada’* dan *qadar* bagi melakukan maksiat. Jelas beliau, adalah tidak harus berhujah dengan *qada’* dan *qadar* sebelum berlakunya perbuatan maksiat,

⁴¹ Aliran yang berfahaman manusia mencipta perbuatannya sendiri, segala maksiat dan kekufuran tidak ditaqdirkan oleh Allah. (al-Jarjani)

dengan tujuan untuk melakukannya. Demikian juga tidak boleh berhujah dengannya selepas melakukan perbuatan jahat atau dosa dengan tujuan untuk melepaskan diri daripada hukuman *had* (hudud) atau *ta'zir*. Namun, sekiranya perbuatan tersebut telah berlaku dan pelaku itu telah insaf dan bertaubat maka dibolehkan berhujah dengannya, bagi tujuan menghalang kejian orang.

Selain itu al-Fatani (1934:11) juga menjelaskan tentang hubungan kepercayaan *qada'* dan *qadar* dengan redha terhadap sesuatu maksiat. Apabila seseorang itu redha dengan *qada'* dan *qadar* adakah bererti dia perlu redha dengan maksiat? Al-Fatani memberikan penjelasan bahawa tidak boleh redha dengan maksiat, walaupun maksiat tersebut ditentukan oleh Allah s.w.t dari segi keadaannya yang dilarang oleh Allah s.w.t, kerana redha dengan maksiat adalah maksiat juga. Jelas beliau lagi, kewajipan redha dengan maksiat tersebut adalah daripada segi ianya dikehendaki Allah s.w.t, kerana ia merupakan redha dengan hukum tuhan yang maha pencipta lagi maha memilih. Namun, daripada segi maksiat itu diusahakan oleh manusia maka tidak boleh meredhainya.


Al-Fatani (1934:12) menyatakan bahawa sesuatu kejahatan itu walaupun dengan *iradah* Allah s.w.t, tidak bermakna kita boleh redha dan berasa senang untuk melakukannya. Jelasnya, pada pegangan *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* terdapat perbezaan antara konsep *iradah*, perintah, redha dan ilmu. Kadang-kadang Allah s.w.t menghendaki dan menyuruh serta redha dengannya seperti iman Abu Bakar r.a, dan kadang-kadang Allah s.w.t tidak menghendaki dan tidak menyuruh serta tidak redha dengannya seperti kafirnya Abu Bakar r.a. Selain itu, kadang-kadang Allah s.w.t menghendaki tetapi dia

tidak menyuruh dan tidak redha seperti kafirnya Firaun, dan kadang-kadang Allah s.w.t menyuruh dan redha tetapi tidak menghendaki seperti berimannya Firaun. Semua itu berlaku dengan hikmah yang hanya Allah s.w.t sahaja yang mengetahuinya. Penjelasan yang sama dapat dilihat pada keterangan Imam al-Sanusi dalam ‘*Syarah Ummi al-Barahin*’ (al-*Dasuqi*,1939).

4.5 Perbuatan Allah

Af'al Allah atau perbuatan s.w.t adalah merujuk kepada setiap perbuatan daripada Allah s.w.t, yang berlaku dengan kehendakNya dan qudrahNya, lagi berbetulan dengan ilmuNya dan hikmahNya seperti mencipta, memberi rezeki, menghidupkan dan mematikan.

Bagi aliran *Asya'irah*, Allah s.w.t melakukan sesuatu dengan ikhtiarNya, maka setiap sesuatu yang terjadi dan berlaku adalah dengan kehendak Allah s.w.t. Ini bermakna jika Allah s.w.t berkehendak maka Allah s.w.t akan melakukan dan jika tidak berkehendak maka Allah s.w.t tidak melakukan (al-Baqillani, 1957: 280-283). Pegangan ini adalah bertepatan dengan firman Allah s.w.t. :



 (al-Quran, *al-Buruj* 85:16)

Maksudnya : Allah Maha Kuasa berbuat apa yang dikehendakiNya.

Oleh itu, pada *Asya'irah* semua perbuatan Allah s.w.t adalah harus (pada akal), tidak disifatkan wajib (pada akal) atas Allah s.w.t sesuatupun. Maksudnya, adalah harus bagi Allah s.w.t mencipta atau tidak mencipta makhluk, dan sekiranya Dia mencipta, harus

bagiNya memberikan *taklif* kepada hamba-hambaNya, juga harus bagiNya memberikan mereka *taklif* dengan perkara yang mereka tidak mampu lakukan. Demikian juga harus bagi Allah s.w.t memberi sakit pada hambaNya tanpa memberikan balasan (al-Baqillani, 1957:341)

Selain itu, tidak wajib bagi Allah s.w.t memastikan *salah* (yang baik) dan *aslah* (yang lebih baik) kepada hambaNya, juga tidak wajib memberikan balasan baik (pahala) kepada pelaku taat dan balasan buruk kepada pelaku maksiat, bahkan tiada wajib bagi Allah s.w.t mengutuskan para rasul, dan sekiranya Allah s.w.t tidak mengutuskan para rasul maka perbuatan Allah s.w.t itu bukanlah perbuatan yang keji dan mustahil (al-Ghazali, 1983:104-121).

Al-Fatani (2001a:55) menjelaskan bahawa adalah harus bagi Allah s.w.t memperbuat yang *mumkin* atau meninggalkannya. Tiada wajib bagi Allah s.w.t memperbuat sesuatu daripada *mumkinat*. Maksud *mumkinat* jelas beliau ialah suatu yang harus baginya ada dan tiada, sama ada berbentuk kebaikan seperti nikmat Islam, taat, rezeki ataupun berbentuk kejahatan yang dinisbahkan pada manusia seperti kufur dan maksiat. Setiap perkara *mumkin* adalah terjadi dengan perbuatan Allah s.w.t dan limpahan keadilannya. Tidak wajib bagi Allah s.w.t melakukan *salah* dan *aslah*.

4.5.1 *Salah Dan Aslah*

Pandangan Asya^cirah ternyata bercanggah dengan aliran Mu^ctazilah yang mengatakan bahawa Allah s.w.t wajib memperbuat *salah* dan *aslah*. Pada pandangan Asya^cirah *salah* dan *aslah* merupakan perkara yang subjektif. Suatu perkara berkemungkinan baik pada seseorang tetapi tidak baik kepada seseorang yang lain. Walaupun bagi Asya^cirah perbuatan Allah adalah baik dan mempunyai hikmah namun untuk menjadikan *salah* dan *aslah* sebagai sebab untuk Allah melakukan sesuatu merupakan perkara yang tidak mereka persetujui (al-Syahrastani, 1956:397).

Al-Fatani menjelaskan bahawa fahaman Mu^ctazilah tentang konsep *salah* dan *aslah* adalah tidak benar. Ini kerana, sebagai tuhan yang maha berkehendak dan berkuasa adalah harus bagi Allah s.w.t membuat *salah* dan *aslah* dan tidak membuat keduanya.(Al-Fatani, 1934:16).

Al-Fatani menjelaskan bahawa *salah* bermaksud barang yang berlawanan dengan kefasadan seperti iman berlawanan dengan kafir dan sihat berlawanan dengan sakit. *Aslah* pula ialah sesuatu yang berlawanan dengan *salah* seperti seseorang memberi makan seorang yang lain dengan makanan yang sedap. Memberi makanan yang sedap berlawanan dengan memberi makanan yang tidak sedap (Al-Fatani, 1934:16).

4.5.2 Perutusan Rasul

Berasaskan kepada konsep *salah* dan *aslah*, maka ia dikaitkan pula dengan konsep pengutusan rasul kepada umat manusia. Al-Fatani menjelaskan bahawa tidak wajib bagi Allah s.w.t mengutus para nabi dan rasul kerana tidak wajib dan tidak mustahil bagi

Allah s.w.t sesuatu pun dalam melakukan sesuatu yang *mumkin*. Kenyataan beliau itu merujuk kepada pandangan Mu^ctazilah yang mengatakan Allah s.w.t wajib mengutus nabi dan rasul kepada umat manusia berasaskan kepada konsep *salah* dan *aslah* yang mereka wajibkan ke atas Allah s.w.t.

Selain menjelaskan pandangan Mu^ctazilah, Al-Fatani juga mendedahkan beberapa fahaman lain yang bercanggah dengan akidah ini seperti mazhab *Barahimah* iaitu pengikut ajaran *Brahma* di India dan di Siam yang mengatakan mustahil tuhan mengutuskan rasul kepada umat manusia. Ujar beliau lagi, pengikut *Brahma* mengikut akal semata-mata, tanpa petunjuk wahyu (Al-Fatani, 2001a:56).

4.5.3 Dosa Dan Pahala

Memberi pahala kepada yang melakukan taat dan memberikan pembalasan dosa kepada yang ingkar termasuk dalam pengertian perbuatan Allah s.w.t. Oleh itu, bagi Al-Fatani adalah tidak wajib atas Allah s.w.t melakukannya, sebaliknya sekiranya Allah s.w.t membalas kebaikan dengan pahala maka itu adalah dengan limpah kurniannya, dan sekiranya Allah s.w.t membalas kejahatan dengan dosa maka itu adalah dengan keadilan Allah s.w.t.

Dalam merumuskan akidah tentang perbuatan Allah s.w.t ini, al-fatani (2001b) menukilkan dalam risalah '*Jumanat Tawhid*':

وفعل كل ممكن يجوز له # كترمه فدع ضلال الجهالة
ومنه بعث الأنبياء والرسل # وفعل صالح وأصلح بالرجل

منه أن يثيب أو يعاقب # من قد عصاه و المطيع التائب

Maksudnya:

Harus baginya memperbuat setiap *mumkin* # juga harus tidak memperbuatnya, maka tinggalkanlah kesesatan orang yang jahil; Dan antaranya (yang harus bagi Allah) mengutuskan para rasul dan nabi # dan memperbuat *salah* dan *aslah* pada seseorang; Dan antaranya (yang harus bagi Allah) memberikan balasan baik dan menyiksa # sesiapa yang mengingkariNya juga ahli taat yang bertaubat.

4.6 *Rukyat Allah (Melihat Allah)*

Persoalan *rukyat Allah* atau melihat Allah s.w.t merupakan antara persoalan yang berkaitan dengan zat Allah s.w.t. Terdapat banyak ayat al-Quran dan Hadits yang menyentuh persoalan ini. Namun, disebabkan pengetahuan, cara pemikiran, dan pemahaman manusia berbeza-beza terhadap nas-nas tersebut menyebabkan timbul perbezaan pendapat tentangnya. Sebahagian mereka berpendapat bahawa mustahil ia berlaku, sebahagian yang lain pula menyatakan bahawa ia harus berlaku dan ada pula yang menyatakan orang-orang beriman akan melihat tuhan mereka di Akhirat dengan mata mereka (al-Syahrastani, 1956:356-369).

Pada pegangan *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* melihat Allah s.w.t di dunia boleh berlaku berdasarkan hukum akal, dan akan berlaku kepada orang-orang beriman di Akhirat berdasarkan al-Quran, Sunnah dan *Ijma'* (al-Baihaqi, 1986; al-Baijuri, 2004:128). Perbahasan tentang persoalan *rukyat Allah* s.w.t merupakan antara perbahasan terpenting dalam ilmu *Usuluddin*, ini kerana memperoleh pembalasan nikmat di syurga Allah s.w.t merupakan matlamat hidup manusia di atas muka dunia ini, dan melihat

Allah s.w.t merupakan nikmat terbesar di negeri Akhirat. Oleh itu, kebanyakan ulama *Usuluddin* memberikan perhatian yang jitu terhadap isu ini.

Dari segi etimologi, *rukyyat* bermaksud mendapatkan sesuatu dengan dengan penglihatan mata. Pada *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* terminologi *rukyyat* merujuk kepada satu perkara yang diciptakan oleh Allah s.w.t pada makhluk hidup, bukan dengan cahaya, tanpa pertemuan, tanpa arah, tanpa membuka anak mata dan tanpa terlukis gambaran yang dilihat di dalam mata atau tanpa bersambungny sinaran cahaya yang luar daripada mata dengan barang yang dilihat. Pada *Ahlu Sunnah*, Allah s.w.t akan membuka kepada hamba-hambanya di negeri Akhirat dengan satu pembukaan. Dengan pembukaan tersebut akan terserlahlah zat tuhan kepada hambanya seperti terserlahnya bulan purnama, seperti mana yang terdapat dalam Hadits (al-Jarjani, 1998.jil.8:131).

Oleh itu, konsep *rukyyah* dapatlah diertikan sebagai ialah satu kekuatan yang Allah s.w.t jadikan pada makhluknya tanpa memerlukan syarat pertemuan, mempunyai arah, mengambil ruang dan sebagainya daripada syarat-syarat *rukyyah* sesama makhluk (al-Bajuri, 2004:129).

Persoalan *rukyyat Allah* s.w.t dijelaskan oleh para ulama dalam dua bahagian. Pertama ialah melihat Allah s.w.t di alam dunia, dan kedua melihat Allah s.w.t di alam Akhirat. Menyentuh aspek kebolehan manusia melihat Allah s.w.t di dunia, Al-Fatani (1934:17) menjelaskan bahawa telah sepakat seluruh ulama bahawa kebolehan melihat Allah dalam keadaan jaga hanya berlaku kepada Nabi Muhammad s.a.w sahaja. Sebaliknya

barangsiapa mendakwa melihat Allah s.w.t di dunia dalam keadaan jaga maka tidak syak lagi bahawa telah menjadi kafir pendakwa itu. Namun, terdapat sedikit perbezaan pendapat di kalangan ulama mengenai *rukyat* yang berlaku kepada Rasulullah s.a.w pada malam *isra'* dan *mi^craj*, adakah dengan mata kepala baginda atau tidak. Terdapat dua pendapat pandangan, dan perbezaan pandangan ini telah berlaku semenjak zaman sahabat lagi. Sebahagian mereka menafikannya seperti mana yang diriwayatkan daripada Aisyah r.a, Ibnu Mas^cud r.a, Abu Hurairah r.a dan lain-lain. Sebahagian yang lain pula mengakuinya seperti mana yang diriwayatkan daripada Abdullah Ibn Abbas r.a, Anas Bin Malik r.a. dan lain-lain lagi daripada *tabi^cin*, *muhaddisin* dan *mutakallimin* (Abdul Fatah, 1998:240).

Persoalan melihat Allah s.w.t dalam mimpi pula dijelaskan oleh al-Fatani: "Adapun ketika tidur maka tiada *khilaf* pada harusnya". Bagi menjelaskan kenyataan tersebut al-Fatani mengemukakan kata-kata al-Bajuri (1359H:70) dalam '*kifayat^c Awwam*, yang menjelaskan bahawa sekiranya bermimpi bertemu Allah s.w.t dalam keadaan Allah s.w.t berupa manusia maka itu bukannya Allah s.w.t, bahkan itu misalan yang dijadikan Allah s.w.t. Pun begitu terdapat juga pendapat yang mengatakan itu ialah Allah s.w.t, namun keadaannya yang berupa manusia itu hanyalah dengan iktibar *zihin* (akal) orang yang melihat sahaja, sedang pada hakikatnya Allah s.w.t tidak sedemikian rupa (Al-Fatani, 1934:17).

Mengikut penjelasan al-Bajuri, persoalan *rukyah* Allah s.w.t di Akhirat, telah disepakati (*ijma^c*) oleh para sahabat tentang keharusannya. Namun, kebolehan tersebut tidak seperti

manusia melihat sesama manusia semasa di dunia. *Rukyah* tersebut berlaku tanpa *kaifiyat* (cara) yang boleh diterangkan, tanpa berdepan, tanpa arah, tanpa mengambil ruang dan sebagainya daripada keadaan makhluk (al-Bajuri, 2004:128-129). Al-Fatani (1934:17) menjelaskan :

adalah harus bagi Allah s.w.t memperlihatkan zatnya kepada hamba-hambanya. tidak berlaku di dunia melainkan pada Nabi Muhammad pada malam *isra' mi'raj* di mana baginda melihat Allah s.w.t dengan dua mata kepala baginda di dalam jaga dengan tiada *kaifiyat*. Dan akan dilihat Allah oleh orang mukminin di akhirat dengan tiada *kaifiyat*.

Merumuskan akidah melihat Allah s.w.t di akhirat ini, Al-Fatani (2001b) mengungkapkan:

وَمِنْهُ أَنْ يُرَى وَلَكِنْ لَمْ يَفْعَ # فِي هَذِهِ لِعَبْرِ طَهِ الْمُتَّبِعِ
فَهُوَ يَرَاهُ السُّعْدَا فِي الْآخِرَةِ # مِنْ غَيْرِ كَيْفٍ بِالْوُجُوهِ النَّاضِرَةِ

Maksudnya:

Dan Daripadanya (perkara yang harus) bahawa dilihat Allah s.w.t tetapi tidak berlaku # di dunia ini selain daripada *Taha* (Nabi Muhammad) yang diikuti; Maka orang-orang yang bahagia akan melihat zat Allah s.w.t di Akhirat # tanpa *kaifiyat* dengan wajah berseri-seri.

4.7 Penutup

Berdasarkan paparan pandangan al-Fatani dalam konsep *ilahiyyat*, ternyata bahawa beliau telah memberikan banyak sumbangan pemikiran dalam memperjelaskan akidah *ilahiyyat* menerusi karya-karya beliau sama ada dalam Bahasa Melayu mahupun dalam Berbahasa Arab.

Dapat disimpulkan bahawa dalam persoalan sifat-sifat Allah s.w.t ternyata beliau memihak kepada pendekatan Imam al-Asy^hari iaitu dengan menetapkan 13 sifat sahaja yang wajib diketahui secara *tafsil*. Kedaan ini sedikit berbeza dengan pendekatan Imam Sanusi yang mengenengahkan 20 sifat sepertimana yang masyhur dalam sistem pembelajaran ilmu Tauhid di negara Malaysia.

Menyentuh sifat *khbariyyah* yang terdapat dalam ayat-ayat *mutasyabihat*, al-Fatani menyatakan bahawa bagi sifat-sifat tersebut wajib dita'wilkan dengan maksud makna zahir yang difahami mesti dinafikan kerana tidak layak dengan sifat kesempurnaan Allah s.w.t sepertimana yang telah disepakati oleh golongan *salaf* dan *khalaf*. Oleh itu, bagi beliau pendekatan *salaf* dan *khalaf* adalah saling melengkapi demi memelihara akidah yang suci.

Dalam persoalan perbuatan Allah s.w.t, al-Fatani tidak mewajibkan sesuatu pun ke atas Allah s.w.t atas asas menafikan *salah* dan *aslah* pada Allah s.w.t. Oleh itu, tidak boleh dikatakan Allah s.w.t wajib melakukan sesuatu atau Allah s.w.t wajib tidak melakukan sesuatu seperti memberi pahala dan dosa, memberi nikmat kepada hambaNya, mengutuskan rasul dan lain-lain lagi daripada perbuatan yang *mumkin*.

Berhubung persoalan *qada'* dan *qadar* pula, al-Fatani menjelaskan bahawa setiap sesuatu yang berlaku sama ada baik mahupun jahat adalah dengan *qada'* dan *qadar* Allah. Ini kerana beriman dengan keduanya merupakan intipati keimanan kepada sifat

ilmu, *qudrah* dan *iradah* Allah s.w.t yang mutlak. Perbuatan manusia hanyalah ikhtiyar atau usaha sahaja, adapun yang memberi kesan ialah Allah s.w.t.

Mengenai isu *rukyyat* Allah s.w.t pula, al-Fatani berpegang dengan pendapat yang mengatakan keharusan *rukyyat Allah* di negeri akhirat sebagai balasan baik kepada orang-orang beriman. Namun, *ru'yat* tersebut berlaku tanpa *kaifiyat* yang boleh digambarkan.

BAB LIMA

**ANALISIS PEMIKIRAN SYEIKH WAN AHMAD BIN
MUHAMMAD ZAIN AL-FATANI DALAM BEBERAPA ASPEK
*ILAHIYYAT***

5.1 Pendahuluan

Dalam bab ini, pengkaji akan menganalisa pandangan al-Fatani dalam beberapa isu. Isu yang diketengahkan merupakan isu yang mendapat reaksi berbeza di kalangan para ulama dan aliran mazhab. Huraian yang lebih mendalam akan dikemukakan dalam bab ini dengan mengenengahkan pandangan-pandangan daripada aliran yang bertentangan. Akhir sekali pengkaji akan menjelaskan kedudukan pandangan al-Fatani dalam isu tersebut.

Dalam perbahasan sifat Allah s.w.t, antara isu yang akan dibincangkan ialah tentang kedudukan 13 sifat, sifat *qidam* Allah s.w.t dan baharunya makhluk, konsep Tauhid, metod pemahaman sifat *khabariyyah* dan isu al-Quran adakah baharu atau *qadim*. Penganalisaan dalam perbahasan *qada'* dan *qadar* pula akan memberi fokus perbincangan kepada isu usaha dan ikhtiyar manusia. Menyentuh persoalan perbuatan Allah s.w.t, dua isu akan diketengahkan iaitu isu hikmah pada perbuatan Allah s.w.t dan isu janji-janji Allah s.w.t adakah wajib ditunaikanNya atau tidak. Perbahasan terakhir adalah menyentuh isu melihat Allah s.w.t.

5.2 Pembahagian Sifat

Seperti yang telah dijelaskan, al-Fatani cenderung kepada pendekatan 13 sifat sahaja. Menurut beliau, pendekatan tersebut merupakan pendekatan Imam al-Asy^cari sendiri yang berpegang kepada asas menafikan *hal*. Pendekatan ini agak berbeza dengan pandangan al-Qadi al-Baqillani dan Imam al-Haramain yang mengisbatkan *hal* maka sifat-sifat yang wajib bagi Allah s.w.t dihitung sebanyak 20 sifat dengan penambahan tujuh sifat *ma^cnawiyyah*.

Perkara ini ditegaskan juga oleh Syeikh al-Dardir (m. 1786M/1201H) dalam ‘*Syarah Kharidah*’ menyatakan bahawa sifat-sifat yang wajib bagi Allah s.w.t itu banyak dan tidak terhitung kerana sifat-sifat Allah s.w.t adalah segala kesempurnaan yang tiada kesudahannya. Namun Allah s.w.t tidak mewajibkan mengetahuinya secara *tafsil* sebab tiada dalil khusus yang memerintahkan berbuat demikian. Secara ringkasnya wajib dipercayai bahawa kesempurnaan Allah s.w.t tiada kesudahannya. Sementara itu terdapat 13 sifat yang wajib dipercayai secara *tafsil* berdasarkan dalil yang terang. Al-Dardir menyatakan bahawa 13 sifat tersebut dan lawan-lawannya mengikut pendapat al-Asy^cari dan para *muhaqqiqin* tidak termasuk *ma^cnawiyyah* (sifat-sifat *ma^cnawiyyah*) kerana ianya adalah ibarat daripada sifat *ma^cani* yang berdiri pada zat (Dardir, t.th:18).

Bagi al-Fatani, tujuh sifat *ma^cnawiyyah* tersebut sebenarnya tidaklah dinafikan bahkan tetap wajib diketahui dan dipercayai, cumanya dengan cara *ijmal* sahaja bukan secara *tafsil* dan tidak boleh dinafikannya berdasarkan *ijma*’ ulama (al-Fatani, 1934:6).

Kenyataan yang sama diutarakan oleh al-Baijuri (2004:89). Oleh itu, kedua-dua pandangan sebenarnya mewajibkan untuk mengetahui dan mengiktihad sifat-sifat tersebut. Khilaf yang berlaku adalah berbentuk *khilaf lafzi* sahaja iaitu daripada segi adakah sifat *ma^cnawiyah* tersebut, sifat yang lain daripada *ma^cani* atau tidak (Al-Fatani, 2001a:25; al-Baijuri, 2004:90).

Dari sudut yang lain, al-Fatani masih berpandangan bahawa khilaf tentang sifat *ma^cnawiyah* ini merupakan khilaf yang hakiki, iaitu apabila ditafsirkan *ma^cnawiyah* sebagai *umur i^ctibariy* pada pandangan penafi *hal* (pandangan al-Asy^cari), sementara golongan pengisbat *hal* (Imam Sanusi) mentafsirkannya sebagai *hal*. Ini kerana bagi pengisbat *hal*, pengertian ‘sesuatu’ tidak terlepas daripada empat jenis:

- i- *Mawjud* iaitu sesuatu yang ada dan boleh dilihat;
- ii- *Ma^cdum* iaitu sesuatu yang tiada dan tidak boleh dilihat;
- iii- *Hal* iaitu sesuatu yang berada di pertengahan antara *mawjud* (ada) dan *ma^cdum* (tiada);
- iv- *Umur i^ctibariy* iaitu sesuatu yang lebih rendah daripada *hal* tetapi tidak sampai tahap tiada.

Hal dan *umur i^ctibariy* merupakan pertengahan antara *mawjud* (ada) dan *ma^cdum* (tiada). Perbezaan antara kedua-duanya ialah *hal* merupakan sifat yang berdiri dengan zat secara langsung seperti *kawnuhu qadiran* (keadaannya berkuasa), sementara *umur i^ctibariy* tiada kaitan dengan zat, tetapi ada kaitan dengan sifat seperti ‘berdirinya

qudrah’ pada zat atau ‘adanya putih’ pada zaid, maka ‘adanya putih’ itu merupakan *umur i’tibariy*.

Pada pandangan golongan penafi *hal* pula, pembahagian ‘sesuatu’ hanya kepada tiga sahaja; iaitu *mawjud*, *ma’dum* dan *umur i’tibariy*. Oleh itu *kawnuhu qadiran* (sifat *ma’nawiyyah*) sebagai contoh, termasuk dalam *umur i’tibariy*. Oleh kerana ia merupakan *umur i’tibariy* maka ia tidak dianggap sebagai sifat yang perlu untuk dihitung. Pandangan ini ternyata berbeza dengan pengisbat *hal* kerana bagi pengisbat *hal*, oleh kerana *hal* hampir kepada wujud maka ‘*kaunuhu qadiran*’ tadi dikira sebagai sifat yang tidak boleh dikesampingkan (Al-Fatani, 2001a:25-26; Al-Baijuri, 2004:89).

Pandangan al-Fatani ini, juga telah dinyatakan oleh Ibrahim al-Luqani dan al-Baijuri (2004:88-90). Oleh itu, jumlah sifat Allah s.w.t yang wajib diketahui secara *tafsil* sebanyak 13 sifat sahaja. Ini kerana tujuh sifat *ma’nawiyyah* tersebut telah pun terkandung dalam sifat-sifat *ma’ani* menurut Imam Asy’ari dan jumur ulama (Umar Kamil t.th:23).

Berhubung pembahagian sifat yang telah dibincangkan, ternyata aliran Salafiyah tidak sependapat dengan aliran Asya’irah bahkan bagi mereka pembahagian tersebut menyimpang daripada pedoman *salaf*. Pada Salafiyah pengetahuan tentang sifat-sifat Allah s.w.t adalah *tawqifiyyah* iaitu terhenti atas penerangan *syara*’. Oleh itu, sesuatu yang disifatkan oleh Allah s.w.t dan RasulNya maka hendaklah disifat dan apa yang dinafikan hendaklah dinafikan, tanpa sebarang ta’wilan atau mengabaikan apa-apa

makna. Setiap muslim mestilah beriman dengan segala *asma' al-husna* (nama-nama yang mulia) dan segala sifat yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah tanpa membezakan antara *khobar mutawatir* dengan *khobar ahad*. Dalam masa yang sama, sifat-sifat Allah s.w.t tersebut tidaklah menyamai atau menyerupai dengan mana-mana makhluk (Ibnu Taimiyyah, 2000:7; Abdullah al-Junaidi, 1995:112).

Keimanan terhadap segala *asma' al-husna* dan sifat-sifat tersebut mestilah secara menyeluruh tanpa membeza-bezakan antara sifat zat ataupun sifat perbuatan, sifat *‘aqliyah* mahupun sifat *khabariyyah*. Oleh itu, pada pandangan mereka pendekatan Asya‘irah yang membahagikan sifat-sifat Allah s.w.t dengan sebahagiannya diisbatkan dan sebahagian yang lain dita’wilkan adalah bercanggah dengan pendekatan *salaf* (Ghalib ‘Awaji, 1997.jil.2:1072-1073).

Walaupun demikian, pendekatan aliran Asya‘irah mahupun Salafiyah tidak berbeza pandangan berhubung akidah kesempurnaan sifat-sifat Allah s.w.t. Sifat kesempurnaan Allah s.w.t sememangnya banyak, sebahagiannya Allah s.w.t dedahkannya kepada hambaNya dan sebahagian yang lain hanya Allah s.w.t sahaja yang mengetahuinya. Di antara sifat-sifat tersebut dijelaskan oleh Rasulullah s.a.w dengan sabdanya:

إن لله تسعة وتسعين اسما من حفظها دخل الجنة

Maksudnya: Sesungguhnya bagi Allah s.w.t 99 nama, barangsiapa yang menghafaznya akan masuk syurga⁴².

⁴² Bukhari, *Sahih*, Kitab: *al-Da‘awat*. Bab: *lillah mi’at ism*. no. 6410; Muslim, *Sahih*, Kitab *al-Zikr wa al-Du‘a’*. Bab: *Fi Asma’ Allah*. no.6750.

Imam Nawawi (1994,8:31) menjelaskan bahawa telah berlaku kesepakatan para ulama bahawa Hadits tersebut bukanlah bermaksud menetapkan hanya 99 nama bagi Allah s.w.t, tetapi maksudnya sesiapa yang menghitungnya iaitu dengan cara beriman serta menghayati makna 99 nama Allah s.w.t tersebut, akan masuk syurga.

Senada dengan Imam al-Nawawi, Imam al-Baihaqi (m. 458H) pula menjelaskan bahawa daripada segi kandungan makna 99 *asma' al-husna* tersebut dapat diklasifikasikan kepada lima akidah asas, di mana setiap *asma' al-husna* dapat diletakkan di bawah lima akidah asas tersebut. Lima akidah tersebut ialah:

- i) Menetapkan kewujudan Allah s.w.t seperti nama *al-Awwal, al-Akhir, al-Haq*.
- ii) Menetapkan keesaan Allah s.w.t dan menafikan wujud sekutu bagiNya, seperti nama *al-Wahid, al-Kafi, al-^cAliyy* dan lain-lain.
- iii) Menetapkan bahawa kewujudan selain daripada Allah s.w.t merupakan hasil ciptaanNya, seperti nama *al-Hayy, al-^cAlim, al-Qadir, al-Badi^c* dan lain-lain.
- iv) Menetapkan bahawa zat Allah s.w.t bukannya seperti *jauhar* dan *^carad* sehingga boleh disamakan dengan makhluk, seperti nama *al-Ahad, al-^cAzim, al-Subbuh, al-Quddus* dan lain-lain.
- v) Menetapkan bahawa Allah s.w.t merupakan pentadbir dan pengurus alam ciptaanNya mengikut kehendakNya, seperti nama *al-Mudabbir, al-Qayyum, al-Rahman, al-Ghaffar, al-Fattah* dan lain-lain.

Imam al-Baihaqi menjelaskan lagi bahawa segala *asma' al-husna* sepertimana yang tersebut dalam al-Quran, Sunnah dan *Ijma'* ulama terhadap penamaannya, terbahagi kepada akidah yang lima tersebut. Terdapat juga satu nama Allah s.w.t yang dapat dimasukkan ke dalam dua atau lebih daripada lima asas tersebut (al-Baihaqi, t.th.jil.1:35).

Oleh yang demikian pendekatan al-Fatani dalam isu pembahagian sifat-sifat ini tiada cacat celanya, malah pendekatan tersebut tidak bertentangan dengan konsep 99 nama Allah s.w.t yang ditekankan oleh *Salafiyah*. Ini kerana 99 nama tersebut merupakan pecahan daripada sifat-sifat 13 tersebut. Sebagai contoh sifat *ma'ani* iaitu *'ilm*, maka nama Allah s.w.t yang berada di bawah sifat ilmu itu ialah *al-'Alim*, *al-'Alim*, *al-Khabir*, *al-Muhsi*, *al-Hasib*, *al-Hakim* dan lain-lain lagi (Sayyid Musayyar, 2002:121-122).

Dalam konteks kesinambungan pendekatan antara ulama Asya'irah generasi awal seperti Imam al-Asya'ari, al-Baqillani dan al-Juwaini sememangnya pengangkaan 20 sifat atau 13 sifat tersebut tidak dinyatakan dalam karya mereka. Namun, daripada sudut maksud pengajaran aqidah maka kandungannya adalah sama antara mereka dengan generasi mutaakhir Asya'irah. Generasi awal Asya'irah lebih kepada memperjelas dan mempertahankan aqidah dengan debat dan hujah sama ada dengan hujahan naqal atau akal. Tujuan adalah untuk membenam pemahaman ajaran yang bercanggah dengan aliran Ahlu *Sunnah wa al-Jamaah*. Manakala generasi mutaakhir lebih kepada merumus dan meringkaskan pengajaran aqidah tersebut. Oleh itu, pada hemat pengkaji ulama Asya'irah yang mutaakhir seperti al-Sanusi dan al-Baijuri dan al-Fatani serta yang lain

hanyalah mengubah bentuk penyampaian pengajaran ilmu Tauhid mengikut landasan yang diasaskan oleh Imam al-Asya^ʿari.

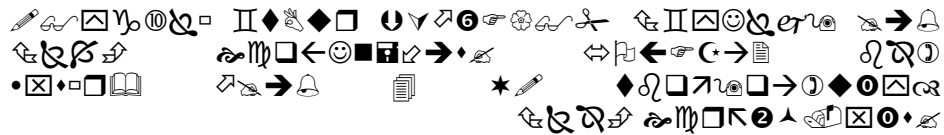
5.3 Konsep Tauhid

Konsep Tauhid merupakan asas terpenting dalam akidah. Pandangan para ulama Asya^ʿirah sepertimana yang disampaikan oleh al-Fatani tentang konsep Tauhid ialah mengesakan Allah s.w.t dengan menafikan sebarang bentuk *ta^ʿaddud* (berbilang-bilang) pada zat, sifat dan perbuatan Allah s.w.t, di samping mempercayai bahawa Allah s.w.t tidak menyerupai sesuatupun daripada makhluk. Selain itu, Tauhid juga beerti melaksanakan ibadah hanya kepada Allah s.w.t sahaja serta meyakini keesaanNya sama ada pada zat, sifat dan perbuatanNya (al-Syahrastani, 1934:90; al-Fatani, 2001a:34-38).

Namun bagi aliran Salafiyah pendekatan yang mereka gunakan agak berbeza dengan pemahaman jumhur ulama Asya^ʿirah dan Maturidiyyah. Ibnu Taimiyyah membahagikan Tauhid kepada tiga bahagian, iaitu *Tauhid Rububiyyah*, *Tauhid Uluhiyyah* dan *Tauhid Asma' wa Sifat* (Ibnu Taimiyyah, 2000:179 ; Ibnu Abi al-‘Izz, 1985:15-41). *Tauhid Rububiyyah* bermaksud pengakuan bahawa Allah s.w.t ialah ‘*rabb*’ bagi alam ini, Dialah yang mencipta, memiliki, memberi rezeki, yang menghidupkan, yang mematikan, yang memberi manfaat, yang memberi mudharat dan di tangan Allah s.w.t segala sesuatu mengikut kehendakNya.

Menurut Ibnu Taimiyyah (1408H:120), pengakuan terhadap Tauhid *Rububiyyah* ini merupakan fitrah kejadian manusia yang juga dipercayai oleh golongan *musyrikin*. Oleh

itu, pengakuan terhadap Tauhid ini masih belum mencukupi untuk menjadikan seseorang itu Islam, bahkan hendaklah diakui dengan *Tauhid Uluhiyyah*. Pengakuan golongan *musyrikin* terhadap *Tauhid Rububiyyah* dinyatakan dalam al-Quran pada banyak tempat, antaranya firman Allah s.w.t:



(al-Quran, *al-Mu'minun* 23:84-85)

Maksudnya : Katakanlah: "Kepunyaan siapakah bumi ini, dan semua yang ada padanya, jika kamu mengetahui?" Mereka akan menjawab: "Kepunyaan Allah" Katakanlah: "Maka apakah kamu tidak ingat?"

Salafiyah menjelaskan bahawa golongan *musyrikin* tidak menjadi musyrik hanya kerana beriktihad bahawa berhala-berhala mampu bersekutu dengan Allah s.w.t pada menciptakan alam. Sebenarnya kesyirikan mereka itu adalah sama dengan kesyirikan umat-umat terdahulu yang mempercayai bahawa patung-patung merupakan perantara dan tempat melakukan *tawassul* untuk mendekati diri kepada Allah s.w.t. Inilah asas kesyirikan yang dilakukan oleh bangsa Arab (Ibnu Abi 'Izz, 1985: 21).

Oleh itu, syirik pada *Tauhid Rububiyyah* pada Salafiyah sememangnya tidak wujud, bahkan semua golongan manusia mengakui tentang tauhid tersebut. Syirik yang berlaku adalah syirik pada *Tauhid Uluhiyyah* seperti yang akan diterangkan. Atas fahaman ini, Salafiyah dengan lantang mengkritik golongan *mutakallimin* yang menggunakan *dalil tamanu^c* dalam mengisbatkan tauhid (al-Syahrastani,1934: 91-92). Ini kerana *dalil tamanu^c* yang dinyatakan oleh mutakallimin tersebut bersandarkan kepada ayat 22 surah *al-Anbiya'* yang bermaksud:

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rosak binasa.

Menurut Ibnu Taimiyyah antara kesilapan besar *mutakallimin* ialah mengisbatkan *Tauhid Rububiyyah* pada ayat tersebut sedangkan ayat tersebut adalah untuk menjelaskan dan mengukuhkan *Tauhid Uluhiyyah* (Ibnu Taimiyyah, 2000:185-187).

Tauhid Uluhiyyah pula bermaksud keimanan bahawa tiada wujud tuhan yang berhak disembah melainkan Allah s.w.t. *Tauhid* ini merupakan perkara paling utama dalam agama serta menjadi maksud utama kepada kalimah '*la ilaha illa Allah*'. Ini kerana makna kalimah '*ilah*' ialah yang disembah, yang ditaati, yang dikasihi, yang ditakuti, yang dimuliakan, yang dibesarkan dan yang dihadapkan semua jenis ibadah. Dengan itu, tujuan penciptaan manusia yang utama adalah untuk melaksanakan *Tauhid Uluhiyyah* ini. Demikian juga dengan perutusan para rasul diutuskan, penurunan kitab-kitab adalah untuk menjelaskan tauhid ini.

Sebagai ringkasnya, menurut Ibnu Taimiyyah (2000:176) *Tauhid Uluhiyyah* merupakan asas utama akidah Islam. Setiap surah dalam al-Quran semuanya memperkukuhkan pengertian tauhid ini. Selain itu, kesyirikan yang berlaku sepanjang ketamadunan manusia merupakan kesyirikan daripada segi *Tauhid* ini. Ini kerana kesemua golongan *musyrikin* itu mengakui bahawa Allah s.w.t sebagai pencipta alam atau dengan kata lain menerima *Tauhid Rububiyyah* (Abdul Wahhab t.th:15).

Rentetan daripada pembahagian Tauhid ini, Ibnu Taimiyyah dan yang sealiran dengannya telah mengkafirkan sebahagian amalan orang Islam atas sebab perbuatan mereka itu menyamai perbuatan syirik golongan kafir seperti melakukan amalan *tawassul* dengan para nabi dan wali, berdoa di kuburan dan lain-lain lagi yang dikaitkan dengan *bid'ah* kerana bertentangan dengan konsep *Tauhid Uluhiyyah*. (Zaini Dahlan, t.th:235).

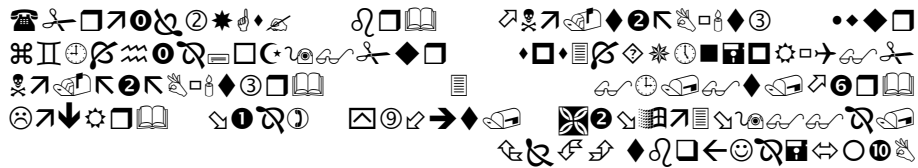
Berdepan dengan fahaman ini, sikap al-Fatani agak tegas dan keras. Dalam karya beliau '*Hadiqat al-Azhar*' beliau membuat komentar terhadap fahaman *Wahabiyyah* anjuran Syeikh Muhammad Abdul Wahhab. Pada pandangan beliau fahaman tersebut merupakan fahaman yang sesat dan menyalahi pegangan imam-imam muktabar. Kata beliau:

Maka meringkah ia bagi dirinya akan mazhab yang sesat dan menyalahi ia akan segala imam agama dan menyesat ia akan segala yang jahilin dan mengkafirkan ia akan segala mereka yang tiada mengikut mazhabnya daripada mukminin. Dan menghukum ia dengan syirik mereka yang ziarah kan Qubur Nabi SAW dan auliya' dan solihin, dan yang bertawassul dengan mereka itu. Dan mengharamkan ia akan berselawat atas Nabi S.A.W. dan beberapa i'tiqad yang lain daripada demikian itu, dan bahawasa segala manusia telah kufur mereka itu daripada masa hijrah 600 tahun sehingga kepada masanya itu. Dan ialah yang membaharukan bagi mereka itu akan Islam mereka itu. Dan mentaklif [mengarang] ia bagi mereka itu beberapa risalah dan mendatang ia dengan beberapa ibarat dan beberapa dalil atas fahamnya yang sesat dan aqalnya yang tebal. Dan mengkesamaran [mengelirukan] ia dengan demikian itu atas kebanyakan orang awam (al-Fatani, 1321H:168).

Menyentuh pembahagian Tauhid Salafiyah tersebut, Hassan Saqqaf (1991) dan Syeikh Yusuf Dujwi (m.1946 M/1365H) menyatakan bahawa pembahagian seumpama itu merupakan suatu yang tidak perlu, dan sekiranya digunakan pendekatan yang sama

dengan pendekatan aliran Salafiyah maka boleh juga dikatakan bahawa pembahagian Tauhid tersebut termasuk dalam perkara *bid'ah* dalam agama kerana Rasulullah s.a.w tidak pernah berkata kepada mereka yang ingin memeluk Islam bahawa mereka perlu beriman dengan kedua-dua Tauhid tersebut.

Syeikh Yusuf Dujwi (1981:248-256) menjelaskan bahawa pembahagian Tauhid kepada *Uluhiyyah* dan *Rububiyyah* adalah bertentangan dengan kehendak nas al-Quran dan Sunnah. Antara ayat al-Quran yang berkaitan ialah firman Allah s.w.t :




(al-Quran, *Al 'Imran* 3:80)

Maksudnya: Dan (tidak wajar pula baginya) menyuruhmu menjadikan malaikat dan para nabi sebagai Rabb (Tuhan). Apakah (patut) dia menyuruhmu berbuat kekafiran di waktu kamu sudah (menganut agama) Islam?"

Dalam ayat tersebut dengan jelas Allah s.w.t menyatakan bahawa mereka (orang-orang Nasrani) menjadikan malaikat sebagai *rabb* mereka, sedangkan Ibnu Taimiyyah menyatakan bahawa mereka sudah beriman dengan *Tauhid Rububiyyah*, syirik yang dilakukan oleh mereka hanyalah syirik pada *Tauhid Uluhiyyah* sahaja. Maksud yang sama juga dapat kita lihat pada surah *Yusuf* ayat 39, surah *al-Ra'adu* ayat 30, surah *al-Kahfi* ayat 38 dan surah *al-Syu'ara'* ayat 98. Semua ayat –ayat tersebut menjelaskan bahawa golongan-golongan kafir tidak menjadikan Allah s.w.t sebagai *Rabb* mereka yang sebenar.

Oleh itu, kenyataan Ibnu Taimiyyah yang menyatakan golongan kafir telah memiliki Tauhid dengan *Tauhid Rububiyah*, di samping kepercayaan bahawa mereka sama seperti golongan muslimin yang mempercayai *Tauhid Rububiyah* adalah tidak bertepatan dengan beberapa ayat al-Quran yang telah dinyatakan di atas.

Menurut Hasan Saqqaf (1991:40) *Tauhid Uluhiyyah* dan *Tauhid Rububiyah* merupakan perkara yang sama, yang tiada perbezaan antara kedua-duanya. Ini kerana seseorang yang mengaku bahawa tiada ‘*rabb*’ (tuhan yang mencipta) melainkan Allah s.w.t bererti dia mengaku bahawa hanya Allah s.w.t tuhan yang berhak disembah. Demikian juga sekiranya seseorang itu mengaku bahawa hanya Allah s.w.t tuhan yang disembah bererti dia telah mengaku bahawa hanya Allah s.w.t sebagai *rabb*. Oleh sebab itu, terdapat banyak ayat al-Quran yang hanya menyebut salah satu daripada dua jenis Tauhid tersebut. Sebagai contoh, firman Allah s.w.t:



 (al-Quran, *Fussilat* 41:30)

Maksudnya: Sesungguhnya orang-orang yang menegaskan keyakinannya dengan berkata: "*Rabb* (Tuhan) kami ialah Allah", kemudian mereka tetap teguh di atas jalan yang betul, akan turunlah malaikat kepada mereka.

Ayat di atas memberi kefahaman bahawa penegasan tentang *tauhid rububiyah* sahaja sudah memadai. Ini kerana penegasan Allah sebagai *Rabb* telah memberi erti bahawa seseorang itu telah beriman dengan *tauhid uluhiyyah* secara lansung. Oleh itu, memisahkan kedua-dua tauhid ini merupakan suatu yang tidak perlu.

Dengan itu, dapatlah disimpulkan bahawa pendirian al-Fatani tentang konsep tauhid adalah berlandaskan pemahaman aliran Asya'irah. Pemahaman aliran Salafiah tidak diterima oleh beliau bahkan beliau menganggap pemahaman tersebut boleh membawa kepada kesesatan. Ini kerana penjelasan Salafiah tentang konsep pembahagian tauhid tersebut ternyata hanya menimbulkan kefahaman-kefahaman yang bercanggah dengan kefahaman jumhur ulama Islam, dan menjadi punca kepada sikap mengkafirkan orang Islam lain pada isu-isu *khilafiyat*.

5.4 Konsep Sifat *Qidam* Dan Baharunya Makhluk

Kepercayaan bahawa Allah s.w.t bersifat dengan *qidam* dan kepercayaan bahawa alam ini baharu merupakan antara kefahaman asas dalam konsep *ilahiyyat*, sehinggakan Al-Syahrastani dalam *Nihayat al-Iqdam* meletakkan tajuk perbincangan tentang baharunya alam dan mustahil *hawadith* yang tiada awal pada permulaan kitannya itu (al-Syahrastani, 1934:5; al-Fatani, 2001a:28).

Kepentingan memahami konsep baharunya Makhluk adalah kerana kewujudan makhluk yang bersifat baharu menjadi dalil utama digunakan golongan *mutakallimin* bagi membuktikan kewujudan Allah s.w.t yang bersifat dengan *qidam* (al-Zabidi, t.th:96). Abdul Qahir al-Baghdadi menyatakan bahawa antara akidah jumhur *mutakallimin* ialah kepercayaan bahawa alam ini baharu. Kefahaman tersebut telah menjadi *ijma'* di kalangan ahli ilmu (Abdul Qahir al-Baghdadi, 1977:332). Selain itu, fahaman *qidam* unsur asal alam sepertimana difahami golongan ahli falsafah, merupakan antara tiga perkara yang menyebabkan Imam al-Ghazali mengkafir golongan ahli falsafah (al-

Ghazali, 1972:306). Perkara yang sama ditegaskan oleh Abdul Qahir al-Baghdadi (1997:41) dalam kitab *Usuluddin*.

Namun pemahaman al-Fatani dan para ulama Asya^cirah ini disanggah oleh pemahaman Salafiyah di mana mereka menganggap bahawa pemahaman tersebut sebagai pemahaman yang salah dan tidak berasaskan kepada al-Quran, al-Sunnah. Ibnu Taimiyyah dengan lantang mempertahankan kepercayaannya bahawa alam ini tidak baharu dengan menegaskan fahaman *qidam naw^ciy* dengan mentarjihkan satu riwayat hadis dan menafikan riwayat yang lain (Said Fudah, 2000:117).

Lanjutan fahaman Ibnu Taimiyyah ini dapat kita lihat dengan jelas pada kitab *Syarh al-^cakidah al-Tahawiyah* karangan Ibnu Abi al-^cIzz (1985:87-92). Ibnu Abi al-^cIzz secara terang mempertahankan fahaman '*hawadits la awwal laha*' (baharu yang tiada awal) sepertimana fahaman Ibnu Taimiyyah, walaupun nyata bercanggah dengan kenyataan Imam Tahawi Sendiri.

Antara hujah akal yang dinyatakan oleh Ibnu Abi 'Izz (1985:89) ialah sekiranya *hawadits* (makhluk) ada awalnya maka akan berlakulah *ta^ctil* (tiada fungsi) sebelum itu pada Allah s.w.t. Ini bererti sebelum ada makhluk Allah s.w.t tidak menjadi pencipta kemudian menjadi pencipta selepas diciptakan makhluk. Hujahan tersebut merupakan hujahan yang sama yang dikemukakan oleh ahli falsafah. Namun hujahan tersebut nyata sekali bercanggah dengan kenyataan Syeikh Tahawi sendiri di mana beliau mengatakan bahawa Allah s.w.t bersifat dengan *khaliq* (pencipta) sebelum makhluk dicipta

sepertimana disifatkan dengan *muhyi al-mawta* (pemberi hidup kepada yang mati) selepas dia menghidupkan mereka dan sebelum menghidupkan mereka (Ibnu Abi ‘Izz, 1985:92).

Oleh itu, konsep *hawadith* yang tiada awal tersebut merupakan konsep yang tidak benar dan tidak diterima pada pandangan ulama Ahlu Sunnah. Dengan itu, ternyata bahawa pemikiran al-Fatani tentang zat Allah s.w.t yang bersifat dengan *qidam* dan selain daripada Allah dan sifatNya merupakan makhluk yang baharu adalah bertepatan dengan pegangan pegangan jumhur ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama‘ah*.

5.5 Konsep Sifat-Sifat *Khabariyyah*

Ayat *Mutasyabihat* atau juga disebut dengan sifat-sifat *khabariyah* ialah ayat al-Quran atau hadits yang mengandungi lafaz-lafaz yang dinisbahkan kepada Allah s.w.t sedang akal manusia tidak dapat memutuskan sama ada untuk menetapkannya pada Allah s.w.t atau menafikannya (Sayyid al-Musayyar, 2002:127).

Pendekatan al-Fatani (1934:9; 2001a:31-33) berhubung ayat *mutasyabihat* ialah dengan memalingkan makna zahir yang difahami kerana makna zahir tersebut bukan makna yang dimaksudkan. Pemahaman tersebut merupakan pemahaman para ulama *salaf* dan *khalaf*. Perbezaan antara *salaf* dan *khalaf* hanyalah pada menentukan maksud sebenar ayat tersebut. Golongan *Salaf* menyerahkan maknanya yang sebenar kepada Allah (*tafwid*), manakala *khalaf* mengambil pendekatan menentukan makna yang sesuai pada

ayat-ayat *mutasyabihat* tersebut berdasarkan pemahaman Bahasa Arab. Kenyataan yang sama juga dinyatakan oleh Al-Baijuri (2004:103-104).

Seperti yang telah dinyatakan, pendirian ulama *salaf* dan *khalaf* sedikit berbeza dalam persoalan sifat *khariyyah*. Ulama *Salaf* menggunakan pendekatan *tafwid* sedangkan ulama *khalaf* cenderung kepada *ta'wil*nya. Kedua-dua pendekatan ini iaitu *tafwid* dan *ta'wil* merupakan pendekatan yang sah dan terdapat di dalam kitab-kitab karangan ulama muktabar (Qamar Daulah, 1999:336). Imam al-Razi (1986:235) dalam *Asas al-Taqdis* pula berpendapat bahawa *ta'wil* ialah memalingkan makna zahir bagi lafaz kepada makna yang lain beserta adanya dalil yang kukuh bahawa makna zahir lafaz itu adalah mustahil. Berdasarkan penjelasan di atas dapat difahami bahawa *ta'wil* akan digunakan apabila makna yang zahir atau makna yang biasa difahami itu sudah tidak boleh diterima lagi. Ini kerana terdapat dalil atau nas lain yang *muhkamat* (nas yang terang dan tidak boleh *ta'wil*) yang menjelaskan bahawa makna zahir pada ayat tersebut tidak dimaksudkan. Oleh itu, penggunaan kaedah *ta'wil* dalam ayat-ayat *mutasyabihat* tersebut merupakan kaedah yang wajar dan telah diterima pakai oleh golongan Asya'irah dan Muktazilah.

Bagi menjelaskan pandangan ulama *salaf* dalam persoalan ini, Ibnu Kathir (1996, jil.2:220) menyatakan bahawa pendekatan *salaf* seumpama Imam Malik, Imam Auza'iy, Sufyan al-Tsawriy, al-Laits Bin Sa'ad, Imam al-Syafi'iy dan Imam Ahmad serta yang lainnya daripada imam-imam umat Islam dalam memahami ayat *mutasyabihat* ialah menjalankannya (memahaminya) sepertimana yang didatangkan tanpa *takyif* (rekayasa),

tanpa *tasybih* (penyerupaan) dan tanpa *ta'cil* (penolakan). Ini bermaksud makna zahir yang difahami pada fikiran iaitu makna yang menyamakan Allah s.w.t dengan makhluk dinafikan daripada Allah s.w.t kerana Allah s.w.t tidak menyamaiNya sesuatupun daripada makhlukNya.

Sungguhpun demikian, didapati pendekatan aliran Salafiyah dalam menjelaskan sifat-sifat *khabariyyah* ini agak mengelirukan. Aliran Salafiyah menyatakan bahawa golongan *salaf* tidak menggunakan *ta'wil* bahkan pada mereka wajib berpegang dengan zahir nas dan bukan *ta'wil*. Bagi mereka, al-Quran harus difahami dengan makna zahirnya kecuali wujud dalil lain yang memberi kefahaman yang sebaliknya (Abdullah Syakir, 1995:117).

Namun, jika diteliti pandangan ulama *salaf* terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* ternyata bahawa mereka bukanlah menolak penggunaan *ta'wil* secara mutlak, bahkan pendekatan *ta'wil* juga digunakan bagi memahami ayat-ayat *mutasyabihat*. Sebagai contoh dalam Tafsir Ibnu Jarir al-Salafi (m. 310H) ketika menafsirkan firman Allah s.w.t :



(al-Quran, *al-Zariyat* 51:47)

Maksudnya: dan langit itu Kami dirikan dengan tangan (kekuasaan Kami dalam bentuk binaan yang kukuh rapi).

Ibnu Jarir membawa riwayat Ibnu [‘]Abbas daripada Mujahid, Qatadah, Hasan, Mansur dan Ibnu Zaid yang mengambil pendekatan *menta'wilkan* lafaz *aydi* (tangan) dengan makna *quwwah* (kekuatan) (al-Tabari, 2000,jil.22:438).

Berdasarkan keterangan di atas dapatlah difahami bahawa penggunaan *ta'wil* dalam ayat *mutasyabihat* dengan cara memalingkan makna zahir ayat tersebut kepada makna lain yang bersesuaian dengan tuntutan ayat *muhkamat*⁴³ dan pemahaman ilmu Bahasa Arab merupakan suatu yang diterima di kalangan ulama *salaf* sendiri.

Bagi golongan ulama Asya'irah, mereka mengambil pendekatan menta'wil-kan sifat-sifat tersebut berpandukan pemahaman Bahasa Arab, logik akal dan *syara'*. Namun begitu, ianya tidak bermaksud Asya'irah menolak pendekatan *tafwid* sepertimana pegangan Mu'tazilah, sebaliknya pendekatan *ta'wil* pada aliran Asya'irah dilihat sebagai pendekatan yang lebih kukuh dan lebih baik. Menurut Imam al-Razi *tafwid* merupakan metod yang paling selamat dan paling hampir kepada hikmah. Bagi beliau penggunaan *ta'wil* secara *tafsil* boleh mengundang bahaya. Maka dengan sebab itu metod *tafwid* sepertimana pendekatan *salaf* telah menjadi pilihan pertama beliau dalam berhadapan ayat *mutasyabihat* ini (al-Razi, 1995,13:118). Jelas Imam al-Razi (1986:247) lagi metod kedua iaitu penggunaan *ta'wil* secara terperinci merupakan jalan merbahaya lagi berliku-liku. Namun begitu, beliau tetap menggunakannya atas faktor suasana zamannya

⁴³Seperti firman Allah s.w.t:



Maksudnya: Tiada sesuatupun yang sebanding dengan (ZatNya, sifat-sifatNya, dan pentadbiranNya) dan Dia lah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.

yang meruncing dengan fitnah fahaman *Karamiah*⁴⁴ dan *Hanabilah*⁴⁵ yang berfahaman *mentajsimkan* tuhan.

Daripada keterangan di atas ternyata bahawa antara faktor yang menyebabkan ulama Asya'irah mengambil pendekatan *ta'wil* ialah kerana timbulnya fitnah golongan *mujassimah* yang membawa fahaman yang bercanggah dengan akidah *salaf*, bukannya kerana menolak atau menafikan pendirian *salaf*. Bahkan menurut al-Eji pendekatan yang benar ialah pendekatan *salaf*, pendekatan *ta'wil* dalam sifat-sifat *khaboriyyah* itu adalah untuk memelihara akidah orang awam daripada fahaman *musyabbihah* (al-Jarjani, 1998.jil.8:125).

Oleh itu, keharmonian pendekatan antara metod *salaf* dan *khalaf* dalam memahami ayat *mutasyabihat* sememangnya berlaku dalam pemahaman ulama Asya'irah. Oleh yang demikian pemikiran al-Fatani seperti yang dinyatakan adalah mengikut landasan ulama Asyairah sebelumnya. Pemahaman Salafiyah yang menolak *ta'wil* dan *tafwid* sama sekali tidak diterima oleh beliau.

⁴⁴ Aliran *Karamiah* merupakan pengikut Muhammad Bin Karam (m. 255H). Aliran ini membawa fahaman mengisbatkan sifat-sifat Allah s.w.t dengan keterlaluan sehingga menjisimkan tuhan (al-Baghdadi, t.th:189).

⁴⁵ *Hanabilah* ialah satu aliran yang dinisbahkan kepada Imam Ahmad Ibnu Hanbal (m. 241H). Pendirian mereka yang keterlaluan dalam berpegang dengan zahir ayat ini dijelaskan oleh Ibnu jauzi al-Hanbali (m. 597H) dalam kitabnya *Daf'u Syibh al-Tasybih* (1991:97-102) dengan membuat kritikan keras terhadap mereka dan menafikan fahaman tersebut merupakan fahaman Imam Ahmad Ibnu Hanbal. Jelas beliau, sikap daripada golongan *Hanabilah* ini telah memberi gambaran buruk terhadap Mazhab Imam Ahmad al-Hanbali sehingga dikatakan setiap *Hanbali* itu *mujassim* (orang menyamakan Allah s.w.t dengan makhluknya).

5.6 Al-Quran dan Kalam Allah

Para ulama Islam pada dasarnya bersepakat mengisbatkan lafaz *mutakallim* (berkata) pada Allah s.w.t namun agak berbeza pendapat dalam memahami konsep *mutakallim* itu. Bagi al-Fatani beliau telah memperincikan *kalam* kepada dua jenis iaitu *nafsi* dan *kalam lafziy*. *Kalam nafsi* itu *qadim*, adapun *kalam lafzi* tersebut baharu (al-Fatani, 1934:14 dan 2001a:48). Jika diteliti, pandangan al-Fatani yang menterjemahkan pegangan Asya^cirah ini merupakan pemahaman pertengahan antara beberapa aliran mazhab lain.

Aliran *Hanabilah* berpendapat Kalam Allah s.w.t terdiri daripada huruf dan suara yang berdiri pada zat dan ia adalah *qadim*. Oleh itu pada mereka al-Quran itu bersifat *qadim*. Namun, sebahagian mereka agak keterlaluan sehingga mengatakan bahawa kulit kepada *mashaf* al-Quran juga *qadim* (al-Jarjani, 1998, jil.8:104).

Aliran *Karamiyah* pula berpendapat seperti *Hanabilah* juga tetapi huruf dan suara pada Kalam Allah s.w.t itu baharu dan berdiri pada zat Allah s.w.t. Bagi mereka berdirinya sesuatu yang baharu pada zat Allah s.w.t adalah harus (al-Jarjani, 1998, jil.8:104).

Berlawanan dengan *Hanabilah* dan *Karamiah*, Mu^ctazilah pula berpandangan bahawa *Kalam* Allah yang terdiri daripada suara dan huruf tidak berdiri pada zat Allah s.w.t, tetapi *kalam* tersebut adalah makhluk ciptaan Allah s.w.t yang Dia ciptakan seperti yang lainnya seumpama *luh mahfuz* dan Jibril. Oleh itu *Kalam* Allah itu baharu dan al-Quran

itu makhluk Allah s.w.t yang baharu. Penjelasan lanjut telah diterangkan pada bab yang lalu.

Ulama aliran Salafiyah pula seperti Ibnu Taimiyyah mengatakan bahawa Allah s.w.t bersifat dengan *mutaklim* semenjak *azaliy*. Al-Quran yang diturunkan kepada Nabi s.a.w bukan makhluk akan tetapi ia adalah baharu dan berdiri pada zat Allah s.w.t. Pandangan Ibnu Taimiyyah ini adalah berdasarkan kaedah '*qidam nau^c hadits al-ahad*' (Khafaji, 2000:304-305; Said Fudah, 2000:341). Oleh yang demikian pandangan Salafiyah ini hampir menyamai pandangan Asya^cirah. Namun bagi Salafiyah, al-Quran yang diturunkan walaupun ia adalah baharu tetapi ia bukan makhluk. Keadaan ini berbeza dengan Asya^cirah yang tidak membezakan antara baharu dan makhluk, bahkan setiap baharu adalah makhluk.

Al-Syahrastani (1934:320-321) dalam *Nihayat al-Iqdam* membuat catatan tentang kenyataan Imam al-Asy^cari yang mengatakan bahawa *Kalam* Allah s.w.t disebut dengan dua makna sama seperti pada manusia. Seseorang manusia dikatakan *mutakallim* (berkata-kata) dalam dua keadaan. Pertama dengan suara dan yang kedua dengan *kalam nafsi* yang bukan bersuara. Demikian juga *Kalam* pada Allah s.w.t. Dengan itu istilah '*Kalam Allah*' mempunyai dua pengertian. Pertama *al-Ma^cna al-Nafsiy* iaitu yang berdiri pada zat Allah s.w.t yang *qadim* lagi *azaliy* dan tidak menerima sebarang perubahan dengan perubahan ibarat. *Kalam* inilah yang disifatkan sebagai '*Kalam Allah yang qadim*'. Adapun al-Quran dengan makna yang dibaca dan yang ditulis di dalam *mashaf* tidak diragui lagi bahawa ia makhluk sepertimana pendapat Mu^ctazilah.

Bagi Asya^cirah pula ungkapan ‘al-Quran itu *kalam* Allah yang *qadim*’ adalah merujuk kepada sifat *kalam* yang berdiri pada zat Allah s.w.t. Demikianlah yang telah ditegaskan oleh al-Fatani dan tokoh Asya^cirah yang lain. Al-Ejje menjelaskan bahawa Asya^cirah dan Mu^ctazilah bersependapat bahawa al-Quran adalah baharu dan makhluk. Namun, dalam persoalan *kalam nafsi*, Mu^ctazilah menafikan sedangkan Asya^cirah mengisbatkannya (al-Jarjani, 1998.jil.8:106).

Oleh itu, wujud kesepakatan antara Mu^ctazilah, Asya^cirah dan Salafiyah berhubung al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w adalah *kalam* yang baharu. Perbezaan Asya^cirah dengan Salafiyah ialah pada konsep *kalam* yang baharu itu, dari segi adakah boleh dikatakan *kalam* yang baharu boleh berdiri pada zat Allah s.w.t atau tidak. Asya^cirah menafikan sedang Salafiyah mengisbatkannya (Said Fudah, 2000:343). Dengan penjelasan tersebut, tindakan aliran Salafiyah mengecam fahaman Asya^cirah dalam persoalan ini sehingga mengklasifikasikannya sebagai aliran yang berbeza dengan *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah* adalah tidak munasabah sama sekali (Abdullah Syakir, 1995:123). Ini kerana, fahaman menafikan wujudnya sesuatu yang baharu pada zat Allah s.w.t merupakan fahaman yang murni yang dianuti semua ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah* berbanding fahaman Salafiyah yang mirip kepada *Karamiyah* yang sesat (al-Juwaini, 1965:96).

Oleh yang demikian, ternyata bahawa pemikiran al-Fatani mengenai *kalam* Allah s.w.t dan kaitannya dengan al-Quran merupakan rumusan yang yang digali daripada pemahaman madrasah Asya'irah.

5.7 Konsep *al-Kasb* (usaha manusia)

Secara umumnya, semua aliran Mazhab dalam Islam menerima konsep *qada'* dan *qadar*. Namun dalam memahami kaitan antara perbuatan manusia dengan ketentuan Allah s.w.t berlaku perbezaan pandangan yang ketara disebabkan cara pemahaman terhadap dalil-dalil al-Quran itu sendiri. Dalam hal ini al-Fatani menyatakan bahawa pegangan Asya'irah merupakan pegangan pertengahan yang bersih di antara kejumudan *Jahamiyah* yang menafikan perbuatan manusia dan pegangan Mu'tazilah yang menafikan perbuatan Allah s.w.t pada perlakuan manusia (al-Fatani, 1934:12).

Aliran Salafiyah pula bersependapat dengan Asya'irah dalam persoalan ini di mana masing masing mengatakan bahawa yang mencipta dan menjadikan perbuatan manusia ialah Allah s.w.t berdasarkan kenyataan beberapa ayat seperti dalam surah *al-Saffat*⁴⁶. Sementara itu mereka juga menerima konsep perbuatan manusia dari segi usaha dan ikhtiyar dengan *qudrah* yang diberikan oleh Allah s.w.t berdasarkan beberapa nas al-Quran yang lain seperti dalam surah *al-Baqarah* ayat 286 (Ibnu Abi 'Izz, 1985:515).

⁴⁶Firman Allah s.w.t:



Maksudnya: Padahal Allah yang mencipta kamu dan perkara yang kamu lakukan.

Namun terdapat sedikit perbezaan pandangan antara Asya^cirah dan Salafiyah iaitu tentang sejauh manakah perbuatan manusia tersebut memberi kesan kepada sesuatu. Bagi Asya^cirah sepertimana dijelaskan oleh al-Fatani perbuatan manusia tidak memberi sebarang kesan sebaliknya yang memberi kesan daripada perbuatan manusia ialah *qudrah* Allah s.w.t sahaja (al-Fatani, 1934:12). Salafiyah pula berfahaman bahawa perbuatan ikhtiyari manusia tersebut boleh memberi kesan dengan melakukan perbuatan tersebut berdasarkan *nas* surah al-Baqarah ayat 286⁴⁷. (Asyur, 2001:261). Menyentuh pandangan Salafiyah ini, ternyata al-Fatani tidak menyenangi pandangan tersebut kerana bagi beliau, yang berkuasa memberi bekas atas perbuatan manusia iaitu ialah Allah s.w.t, bukannya perbuatan manusia itu sendiri mahupun kelaziman sebab musabab (al-Fatani, 1934:12).

Walaupun pegangan Asya^cirah ini mendapat kritikan golongan Salafiyah, namun adalah tidak wajar pandangan Asya^cirah ini diketepikan kerana pandangan ini mempunyai sandaran yang kuat daripada nas-nas al-Quran dan telah menjadi pegangan para ulama. Menjelaskan hal ini, *Sultan al-^culama al-^cIzz Bin Salam* (m. 660H) telah membuat kritikan terdapat golongan yang mencela golongan Asya^cirah dalam persoalan ini. Jelas beliau, bagaimana mungkin pandangan Asya^cirah tersebut dicela sedangkan Allah s.w.t berfirman:



⁴⁷ Firman Allah s.w.t:



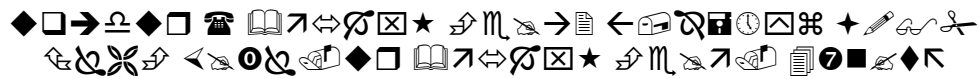
(*al-Saffat*, 37:96)

Maksudnya: Ia mendapat pahala kebaikan yang diusahakannya, dan ia juga menanggung dosa kejahatan Yang diusahakannya.

(al-Quran, *al-Anfal* 8:17)

Maksudnya: dan bukanlah engkau (wahai Muhammad) yang melempar ketika engkau melempar, akan tetapi Allah jualah yang melempar (untuk membinasakan orang-orang kafir).

Al-^cIzz Bin Salam yang dikenali sebagai *Sultan ‘Ulama’* (1995:24-25) menjelaskan bahawa dalam ayat tersebut Allah s.w.t. menafikan perbuatan melontar itu daripada Nabi s.a.w walaupun baginda merupakan penyebabnya. Demikian juga pandangan Asya^cirah yang menisbahkan kenyang kepada Allah s.w.t bukan kepada makan, terbakar dinisbahkan kepada Allah s.w.t bukan kepada api walaupun makan dan api itu penyebab kepada kenyang dan terbakar kerana firman Allah s.w.t :



(al-Quran, *al-Zumar* 39:62)

Maksudnya: Allah yang menciptakan tiap-tiap sesuatu, dan Dialah yang mentadbirkan serta Menguasai segala-galanya.

Selain *Sultan ‘Ulama*, Imam al-Ghazali (1972:239-240) juga merupakan antara tokoh besar yang telah memperjelaskan pemahaman Asya^cirah ini dengan perbahasan yang memuaskan. Dengan merujuk pandangan mereka ternyata bahawa fahaman al-Fatani tentang konsep ikhtiyar manusia mempunyai asas kuat dan bertepatan dengan pemahaman para ulama muktabar.

5.8 Perbuatan Allah Berhikmah

Seperti yang telah dibincangkan pada persoalan perbuatan Allah s.w.t pada bab yang lalu, al-Fatani berpandangan bahawa tidak wajib atas Allah s.w.t melakukan sesuatu yang *mumkin*. Kefahaman ini bercanggah dengan fahaman Mu^ctazilah dan ahli Falsafah.

Mu^ctazilah mewajibkan ke atas Allah s.w.t melakukan perbuatan baik iaitu *salah* dan *aslah*, manakala ahli falsafah mewajibkan ke atas Allah menciptakan Alam ini.

Selain itu, al-Fatani juga menjelaskan bahawa setiap perbuatan Allah s.w.t tidak disebabkan oleh sesuatu sebab. Ini bererti perbuatan Allah s.w.t tidak didorong oleh sesuatu faktor sebaliknya apa yang dilakukan oleh Allah s.w.t adalah mengikut kehendakNya, tiada sesuatu pun yang mempengaruhi dan mendesakNya melakukan sesuatu. Dalam hal ini, pegangan al-Fatani ternyata menyanggah fahaman Mu^ctazilah yang mengatakan bahawa setiap perbuatan Allah s.w.t adalah mengikut '*illat* (sebab) dan hikmah (al-Fatani,1934:16). Sungguhpun demikian, al-Fatani menjelaskan bahawa perbuatan Allah s.w.t walaupun tidak didorong oleh sesuatu sebab namun setiap perbuatan Allah s.w.t tidak terlepas daripada hikmah. Kenyataan al-Fatani ini sejajar dengan pegangan ulama Asya^cirah lain yang menetapkan hikmah pada perbuatan Allah s.w.t. Namun, hikmah tersebut adalah dengan limpah kurnia Allah s.w.t (*tafaddul*) sahaja bukan dengan cara wajib pada akal (Umar kamil, 2004:137).

Konsep perbuatan Allah s.w.t dengan hikmah ini adalah selari dengan fahaman aliran Salafiyah juga. Salafiyah berpandangan bahawa tidak wajib pada akal Allah s.w.t melakukan *salah* dan *aslah*, namun bagi mereka setiap perbuatan Allah s.w.t mempunyai hikmah tertentu dan meraikan kemaslahatan hambaNya. (Khafaji, 1997:93).

Oleh yang demikian, wujud kesepakatan semua aliran bahawa perbuatan Allah s.w.t mengandungi hikmah dengan erti kata Allah s.w.t tidak melakukan sesuatu dengan sia-

sia. Namun, bagi Mu^ctazilah mereka mewajibkan ke atas Allah s.w.t melakukan hikmah, sedangkan Asya^cirah dan Salafiyah tidak mewajibkan ke atas Allah s.w.t sesuatu pun berdasarkan hukum akal.

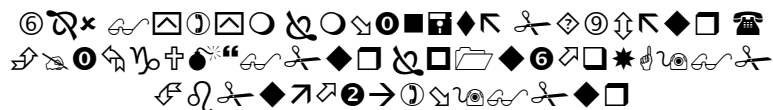
5.9 Janji Allah

Para ulama berbeza pandangan tentang kedudukan janji-janji Allah s.w.t sama ada janji baik (*al-wa^cd*) atau janji buruk (*al-wa^cid*). Adakah Allah s.w.t. wajib menunaikan janjiNya ataupun tidak. Dalam hal ini, al-Fatani menyatakan bahawa tidak wajib Allah s.w.t menunaikanNya. Sekiranya Allah s.w.t membalas ketaatan dengan pahala dan syurga seperti dijanjiNya maka perkara tersebut dilakukan oleh Allah s.w.t dengan limpah kurniaNya bukannya wajib ke atasNya. Sekiranya Allah s.w.t membalas kejahatan hambanya dengan dosa dan siksa maka pembalasan tersebut dengan keadilanNya. Oleh itu, menurut al-Fatani dan jumhur ulama Asya^cirah bahawa pada hukum akal adalah harus bagi Allah s.w.t menyeksa orang yang berbuat taat atau memberi balasan nikmat kepada orang yang membuat maksiat (al-Fatani, 1934:16; al-Jurjani, 1998.jil.8:340).

Pandangan al-Fatani dan ulama Asya^cirah secara jelas berasaskan kepada kaedah ‘tidak wajib atas Allah s.w.t sesuatu pun’. Hal ini berbeza dengan pandangan Mu^ctazilah yang mewajibkan Allah s.w.t menunaikan janjiNya kerana ianya berbetulan dengan konsep keadilan ilahi dan konsep *salah* dan *aslah* yang mereka perjuangkan. Oleh kerana melanggar janji merupakan sesuatu yang tidak baik dan buruk maka mereka

mewajibkan atas Allah s.w.t melakukanNya berdasarkan hukum akal (Khafaji, 1997:94).

Golongan Salafiyah juga membawa pendekatan yang pertengahan dalam persoalan ini. Mereka juga seperti Asya'irah menolak fahaman Mu'tazilah yang mewajibkan atas Allah s.w.t melakukan sesuatu berdasarkan dapatan hukum akal. Namun, bagi mereka menunaikan janji bagi Allah s.w.t adalah wajib bagiNya berdasarkan janjiNya sendiri. Ini membawa maksud bahawa bukanlah kewajipan itu ditentukan oleh orang lain seperti akal Mu'tazilah, tetapi kerana diriNya sendiri yang mewajibkannya. Pegangan Salafiyah ini adalah berdasarkan firman Allah s.w.t:



(al-Quran, *al-Taubat* 9:111)

Maksudnya:(balasan syurga yang demikian) sebagai janji yang benar yang ditetapkan oleh Allah di dalam (Kitab-kitab) *Taurat* dan *Injil* serta al-Quran.

Oleh yang demikian, Salafiyah menolak fahaman Asya'irah juga kerana Asya'irah tidak mewajibkan sesuatu pun ke atas Allah s.w.t sedangkan Allah s.w.t sendiri mewajibkannya atas diriNya (Ibnu Qayyim, 1999.jil.2:380).

Jika ditinjau pandangan Asya'irah pula, ternyata bahawa pandangan mereka itu bukanlah rekaan akal mereka sahaja tetapi bersandarkan pemahaman kepada nas al-Quran dan Sunnah. Antara sandaran Asya'irah dalam persoalan ini ialah firman Allah s.w.t:

Oleh yang demikian, dapatlah disimpulkan bahawa keterangan al-Fatani dalam persoalan ini hanyalah menjelaskan fahaman dan pegangan sebenar sepertimana yang difahami oleh para ulama Asya^cirah muktabar sebelumnya.

5.10 Persoalan *Rukyah* Allah

Secara umumnya, terdapat dua pandangan ulama tentang persoalan *rukyah* atau melihat Allah. Asya^cirah dan Salafiyah serta Maturidiyah menerima hukum harus melihat Allah s.w.t di dunia dan di Akhirat. Sementara itu aliran Mu^ctazilah dan ahli falsafah menolak dengan tegas keberangkalan *rukyah* tersebut.

Menurut Mu^ctazilah, akal yang waras menyatakan bahawa adalah terlalu mustahil seseorang hamba boleh melihat Allah s.w.t. Ini kerana apabila Allah s.w.t tidak berjism serta tidak dikongkong oleh mana-mana arah dan tempat bagaimana mungkin Ia dapat dilihat. Selain itu pegangan mereka juga disokong oleh beberapa nas al-Quran seperti ayat 143 surah al-A^craf dan ayat 103 surah al-An^cam. Selain itu, ayat-ayat al-Quran yang menjelaskan berlakunya *rukyah* sebagai anugerah nikmat kepada penghuni syurga seperti dalam ayat 22 hingga 23 surah al-Qiyamah dita[']wil oleh mereka dengan makna menunggu pahala bukannya melihat Allah s.w.t. Pemahaman Mu^ctazilah ini dikritik oleh Imam a Imam al-Ghazali dalam kitabnya *Iktisad Fi al-^ftiqad* sebagai keterlaluhan dalam memahami konsep *tanzih* sehingga mengingkari ketetapan-ketetapan agama yang pasti (al-Ghazali, 1983:68-69).

Pandangan Asya^cirah telah dijelaskan oleh al-Fatani bahawa keharusan berlaku *rukyyah* tidak boleh disangkal oleh akal bahkan menurut beliau keberangkalian *rukyyah* ini telah diterima oleh seluruh ulama kecuali golongan Mu^ctazilah (al-Fatani, 1934:17). Demikian juga menurut Ramadan al-Butiy, bahawa seluruh *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah* tetap menyatakan bahawa melihat Allah s.w.t adalah suatu yang wajib dan pasti berdasarkan nas-nas yang sahih daripada al-Quran dan Hadith (al-Bouti, 2000:173).

Sungguhpun begitu, apabila diteliti dengan mendalam ternyata masih wujud perbezaan pandangan antara pandangan Asya^cirah dan Salafiyah tentang konsep *rukyyah* tersebut. Seperti yang telah diterangkan, Asya^cirah berpandangan bahawa berlakunya *rukyyah* tersebut adalah dengan tanpa bagai dan *kaifiyat* kerana antara asas penting dalam pemahaman akidah Asya^cirah ialah menafikan arah dan tempat bagi Allah s.w.t (al-Fatani, 1934:17). Bagi Salafiyah pula mereka berpandangan bahawa *rukyyah* yang berlaku adalah dengan keadaan Allah s.w.t berada di atas. Ini kerana telah menjadi pegangan aliran Salafiyah bahawa Allah s.w.t berada di pihak atas sepertimana yang difahami oleh mereka daripada nas-nas al-Quran dan Hadith. Namun, pandangan mereka ini tidak berasaskan dalil yang *qat^ciy*. Ibnu Abi ^oIzz menyatakan bahawa dalam hadith ‘melihat Allah’⁴⁹ memberi dalil terhadap ketinggian Allah s.w.t atas makhlukNya, kerana tidak dapat difikir oleh akal bagaimana boleh melihat tanpa berlaku *muqabalah* (pertemuan). Beliau menegaskan bahawa mereka yang

⁴⁹ Daripada Abu Hurairah r.a:

أَنَّ نَاسًا قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ». قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ « هَلْ تُضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ ». قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ.

(Bukhari, *Sahih*. Kitab: *al-Tawhid*. no.7437; Muslim, *Sahih*. Kitab al-Iman, Bab: *ma^crifat tariq al-ru^yah*. no. 450).

berpandangan bahawa Allah s.w.t dilihat dengan tanpa *jihah* (arah) merupakan orang kurang berakal (Ibnu Abi ʿIzz, 1986:182). Dengan kenyataan itu, ternyata pemikiran Salafiyah ini masih lagi dikongkong dengan hukum-hakam makhluk, di mana hukum tersebut dikenakan kepada Allah s.w.t juga. Oleh sebab itu, mereka menafikan kebolehan melihat Allah s.w.t tanpa arah kerana mereka membandingkan dengan hukum makhluk yang mustahil dilihat tanpa berarah.

Persoalannya, sejauh manakah kebenarannya fahaman Salafiyah ini? Adakah semua ulama *salaf* berpandangan sedemikian? Jika diteliti, ternyata bahawa pandangan mereka itu boleh dipertimbangkan semula kerana terdapat dalil-dalil daripada ulama *salaf* yang memihak kepada pandangan Asyaʿirah. Imam al-Nawawi ketika menghuraikan hadith tersebut menyatakan bahawa kebanyakan atau semua ulama *salaf* tidak memperkatakan makna hadith tersebut. Jelas beliau, bagi ulama *salaf* adalah wajib beriman dan beriktihad tentangnya dengan makna yang layak dengan kemuliaan Allah s.w.t dengan menafikan sebarang persamaan dengan sesuatu, menafikan berlakunya *intiqaal* (perpindahan tempat) dan *tahayyuz* (menggambil ruang) pada suatu arah serta menafikan segala sifat-sifat makhluk pada Allah s.w.t (al-Nawawi, 1999. jil3:21).

Selain itu, Imam Abu Hanifah (m. 150H) dalam *al-Fiqh al-Akbar* mengatakan bahawa Allah s.w.t akan dilihat di akhirat, dan orang beriman akan melihat Allah s.w.t sedang mereka di Syurga dengan mata kepala mereka tetapi tanpa *tasybih* (dirupakan), tanpa *kaif* (dijelaskan bagaimana ia berlaku) dan tanpa adanya jarak antara mereka dengan Allah s.w.t (Mulla Ali, 1995:136,138).

Oleh itu, pandangan Salafiyah tentang melihat Allah s.w.t dengan menetapkan arah atas pada Allah s.w.t ternyata diragui kesahihannya. Dengan itu pandangan al-Fatani dalam menjelaskan tentang konsep melihat Allah s.w.t ini ternyata mempunyai sokongan dan landasan yang kukuh sepertimana difahami daripada penjelasan para ulama.

5.11 Penutup

Jelas daripada keterangan di atas bahawa pandangan al-Fatani dalam menjelaskan pemahaman konsep *ilahiyyat* sememangnya mempunyai sandaran yang kukuh daripada para ulama Asya[‘]irah. Setiap pandangan beliau ternyata mempunyai hujahan dan sandaran dalil daripada para ulama Asya[‘]irah sebelumnya. Dengan ini, ternyata bahawa pemikiran al-Fatani dalam konsep *ilahiyyat* merupakan rumusan dan ringkasan pengajaran akidah yang bertepatan dengan fahaman *Ahlu Sunnah wa al-Jama[‘]ah*.

BAB ENAM

KESIMPULAN DAN CADANGAN

6.1 Pendahuluan

Dalam bab yang terakhir ini, pengkaji akan memberikan rumusan berkaitan penerangan dan perbincangan yang telah dilakukan dalam bab-bab terdahulu. Selain itu, pengkaji akan mengutarakan saranan-saranan penting yang pengkaji perolehi sepanjang melakukan kajian terhadap pemikiran *ilahiyyat* al-Fatani.

6.2 Kesimpulan

Secara umumnya, kajian ini adalah bertujuan menganalisis pemikiran akidah al-Fatani dalam konsep *ilahiyyat*. Kajian ini mendapati beliau telah memberikan tumpuan yang besar sama ada dalam bentuk pemikiran mahupun usaha penyebaran ilmu di Nusantara.

Daripada segi personaliti beliau sebagai ulama, beliau mempunyai kedudukan yang tinggi di kalangan masyarakat Melayu dan para sarjana sama ada dari dalam mahupun luar negara. Walaupun telah 100 tahun meninggalkan alam fana ini, namun sebahagian daripada khazanah ilmu peninggalan beliau masih dijadikan bahan kajian sehingga ke hari ini. Kehebatan beliau makin menyinar bukan sekadar dalam penguasaan ilmu dalam pelbagai disiplin malah sumbangan beliau sebagai pelopor arena penerbitan dan pencetakan di peringkat dunia Islam menjadikan nama beliau terpahat indah di kalangan pengkaji.

Anak kelahiran Patani ini dilahirkan dan membesar dalam suasana kegawatan politik di tanah tumpah darahnya. Keadaan masyarakat Islam yang dijajah dan ditindas di negeri Patani pada ketika itu telah memberi kesan besar terhadap pemikiran beliau tentang masa depan politik umat Islam. Semenjak daripada kecil, beliau telah mempunyai minat yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan. Beliau telah berguru dengan para ulama muktabar di beberapa tempat seperti Makkah, Bait al-Maqdis dan Mesir, selain melakukan pengembaraan ke Istanbul dan beberapa negara lain untuk menambah pengalaman. Perjuangan menuntut ilmu tersebut telah memberikan impak yang sangat besar terhadap keilmuan beliau yang meluas dan penghasilan karya ilmiah yang bernilai.

Bagi menjawab objektif pertama kajian ini, dapat disimpulkan bahawa al-Fatani telah memberikan sumbangan yang besar terhadap perkembangan dan penyebaran keilmuan Islam khususnya dalam ilmu Tauhid. Dalam lapangan ilmu pengetahuan Islam, beliau telah menghasilkan lebih 60 karya dalam pelbagai bidang seperti Hadits, Feqah, Tauhid, Tasawwuf dan lain-lain lagi. Disiplin ilmu yang paling banyak ditulis oleh beliau ialah ilmu Bahasa Arab khususnya Nahu dan Saraf. Dalam disiplin ilmu Tauhid, beliau telah menghasil 7 buah karya dalam bentuk prosa dan syair. Selain menulis dalam bidang keagamaan, beliau juga menyumbang ilmu pengetahuan dalam disiplin ilmu Perubatan, Matematik, Falak dan Sejarah.

Sumbangan Al-Fatani tidak terbatas dengan penulisan karya ilmiah sahaja, malah beliau merupakan tokoh besar dalam bidang penerbitan. Usaha beliau dapat dilihat dalam bentuk proses *tashih* (penyemakan) kepada karangan ulama lain. Karya yang

ditashihkan oleh beliau melebihi 36 buah kitab, merangkumi kitab Bahasa Melayu (melebihi 25 buah kitab) dan kitab Bahasa Arab (melebihi 11 buah kitab) dalam pelbagai bidang termasuklah semua karya ulama Nusantara dalam ilmu Tauhid.

Al-Fatani juga berperanan besar dalam usaha penerbitan kitab-kitab ilmiah. Beliau merupakan pelopor kepada penubuhan beberapa pusat percetakan di Makkah, Mesir dan Istanbul yang dikenali sebagai *Matba'ah al-Miriyyah*. Usaha beliau ini telah melahirkan pula beberapa pusat percetakan di Nusantara bagi tujuan menyebarkan karya-karya ulama Islam.

Al-Fatani merupakan seorang ulama yang sangat dihormati oleh masyarakat. Beliau dilantik sebagai wakil ulama Makkah ke peringkat antarabangsa untuk menyelesaikan masalah umat Islam. Beliau juga menjadi penasihat kepada raja-raja Melayu selain menjadi tempat rujukan orang Melayu khususnya dalam mengetahui hukum-hakam syariat Islam. Di samping itu, beliau juga aktif berpersatuan dan telah berjaya melahirkan ulama-ulama yang aktif dalam gerakan Islam dan gerakan pembebasan daripada penjajahan.

Menyentuh konsep *ilahiyyat* dalam beberapa aliran utama dalam Islam, ternyata bahawa ketiga-tiga aliran yang dinyatakan iaitu Mu^ctazilah, Salafiyyah dan golongan ahli falsafah telah memberikan sumbangan dan perhatian yang besar dalam menghuraikan pemahaman *ilahiyyat*. Sungguhpun dalam sesetengah perkara berlaku perbezaan pandangan namun dalam perkara yang menyentuh asas akidah Islam seperti kewujudan

Allah s.w.t, keesaan Allah s.w.t dan kesempurnaan sifatNya serta kesucian Allah s.w.t daripada menyerupai makhluk merupakan perkara yang disepakati oleh semua aliran.

Antara persoalan yang diperselisihkan oleh aliran-aliran tersebut ialah tentang pemahaman sifat *khabariyah*, persoalan al-Quran dan *kalam* Allah, persoalan tentang perbuatan Allah s.w.t dari segi adakah wajib atas Allah s.w.t melakukan sesuatu yang *mumkin*, persoalan hakikat perbuatan makhluk dan persoalan *rukyyat* Allah s.w.t di akhirat. Perbezaan pandangan dalam persoalan-persoalan tersebut merupakan perbezaan pandangan dalam cabang akidah yang tidak mengeluarkan seseorang itu daripada akidah Islam.

Pendekatan aliran mazhab yang berbeza dalam memahami konsep *ilahiyyat* adalah berdasarkan ijtihad para ulama dalam usaha menyebarkan dan mendepani cabaran aliran yang bertentangan dengan akidah Islam. Keadaan ini menjadikan ilmu *kalam* Islam terus berkembang, sekaligus meningkatkan kemampuan intelek para ulama Islam ke kemuncak peradaban akal manusia.

Pendekatan Mazhab Asya^cirah pula, sepertimana disampaikan oleh al-Fatani dalam persoalan *ilahiyyat* ini telah memudahkan orang awam memahami akidah ketuhanan Islam. Oleh sebab itu, karya beliau telah mendapat tempat di hati kebanyakan umat Islam dan para cendekiawan. Pendekatan Asya^cirah yang sederhana dengan

mengharmonikan antara *naqal* dan akal menjadikannya salah satu mazhab akidah *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* yang masih utuh dan relevan sehingga ke hari ini⁵⁰.

Menyentuh objektif kajian yang kedua dan ketiga dapat dirumuskan bahawa pemikiran al-Fatani dalam konsep *ilahiyyat* nyata berbetulan dan tidak menyanggahi dengan apa-apa pandangan dalam Madrasah Asya'irah. Pendekatan yang digunakan oleh beliau adalah menyusuri pendekatan para ulama sebelumnya daripada tokoh-tokoh Madrasah Asya'irah yang muktabar. Berdasarkan pengamatan pengkaji, penjelasan al-Fatani dalam menghuraikan konsep *ilahiyyat* banyak mengambil ulasan ulama sebelumnya seperti Syeikh Ibrahim al-Bajuri (m. 1277H/1861M).

Dalam menjelaskan dalil kewujudan Allah s.w.t, al-Fatani menggunakan pendekatan akal iaitu menggunakan hujahan baharunya *jauhar* dan *imkan jauhar* sahaja. Walaupun terdapat banyak lagi bentuk hujahan yang dikemukakan oleh para tokoh Asya'irah seperti al-Eji dan al-Razi namun hanya dua pendekatan sahaja yang digunakan oleh beliau.

Berhubung sifat-sifat Allah s.w.t pula, bagi al-Fatani sifat Allah s.w.t ialah segala sifat kesempurnaan, namun yang wajib diketahui satu persatu berdasarkan dalil hanyalah 13 sifat sahaja sepertimana pandangan Imam Asya'ari. Sifat-sifat tersebut dibahagikan kepada tiga jenis iaitu, *Nafsiyyah*, *salbiyah* dan *ma'ani*. Sifat-sifat *ma'nawiyyah* walaupun tidak wajib dihitungkan namun tetap wajib diyakini berdasarkan *ijma'*.

⁵⁰Lihat Makalah Dr. Ali Jumuah, Mufti Mesir (2003-sekarang) di (<http://alimamalalama.com/article.php?id=145>).

Pembatasan sifat Allah s.w.t kepada 13 sifat ini merupakan rumusan daripada sifat-sifat Allah s.w.t dan nama-namaNya yang terdapat dalam al-Quran dan Hadits.

Dalam menjelaskan konsep Tauhid, al-Fatani tetap mempertahankan konsep Tauhid seperti yang difahami oleh ulama Asya[‘]irah sebelumnya. Konsep Tauhid yang disebarkan oleh Salafiyah tidak diterima dan ditentang oleh beliau. Perkara ini dapat difahami menerusi kritikan keras beliau terhadap fahaman Muhammad Bin Abdul Wahhab (m. 1206H/1793M).

Antara isu besar dalam sifat *ma[‘]ani* ialah isu pemahaman al-Quran sebagai *kalam* Allah s.w.t. Dalam hal ini, aliran Asya[‘]irah membawa pemahaman tersendiri menyalahi aliran-aliran lain seperti Mu’tazilah dan Salafiyah dengan teori pembahagian *kalam* Allah s.w.t kepada *kalam nafsi* dan *kalam lafzi*. Menyusuri pemahaman aliran Asya[‘]irah, al-Fatani menegaskan bahawa al-Quran sebagai *kalam* Allah s.w.t ialah merujuk kepada *kalam lafzi* yang dicipta oleh Allah s.w.t bukannya hasil perbuatan makhluk.

Dalam persoalan sifat *khbariyyah* dan ayat *mutasyabihat*, pendekatan yang terbaik pada pandangan al-Fatani ialah pendekatan *salaf* dan *khalaf*. Pendekatan *salaf* ialah *tafwid* manakala pendekatan *khalaf* ialah *ta’wil*. Keduanya-duanya merupakan pendekatan yang benar. Sebaliknya, pendekatan aliran Salafiyah yang menetapkan *sifat-sifat khbariyyah* tanpa *tasybih* dengan menolak pendekatan *ta’wil* dan *tafwid* tidak diterima oleh al-Fatani.

Dalam aspek perbuatan Allah s.w.t, al-Fatani menegaskan bahawa setiap perbuatan Allah s.w.t adalah dengan kehendak dan *qudrah*Nya yang mutlak. Oleh itu tidak wajib atas Allah s.w.t sesuatu pun untuk melakukan sesuatu termasuklah mengutuskan rasul, membuat *salah* dan *aslah*, memberi pahala atau dosa dan sebagainya. Dalam persoalan *qada'* dan *qadar*, bagi al-Fatani beriman dengan ketentuan Allah s.w.t tidak menghalang manusia untuk berusaha dan berikhtiar menurut hukum sebab musabab yang ditentukan Allah s.w.t. Hakikat perbuatan manusia hanyalah usaha, sementara yang memberi kesan secara hakikatnya adalah dengan *qudrah* Allah s.w.t bukannya *qudrah* manusia. Menyentuh persoalan rukyat Allah s.w.t di akhirat, al-Fatani menegaskan bahawa ia akan berlaku di Akhirat kepada orang-orang beriman yang bertaqwa dengan tanpa *kaifiyat*.

Menerusi penganalisaan terhadap pemikiran *ilahiyyat* al-Fatani ini, terbukti bahawa pemikiran al-Fatani dalam isu-isu yang diketengahkan berpaksi atas landasan pemahaman mazhab *Asya'irah* daripada *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*. Menyentuh kedudukan aliran *Mu'tazilah* dan *Salafiyyah* pula, ternyata bahawa al-Fatani sama sekali tidak menerima pendekatan dan pemikiran yang dibawa oleh kedua-dua aliran tersebut.

Sungguhpun begitu, hakikat kesempurnaan itu milik Allah s.w.t. Atas nama manusia tiada yang sempurna dan tiada yang selamat daripada kekurangan kecuali Rasulullah s.a.w yang bersifat dengan *ma' sum*. Kedudukan al-Fatani dalam disiplin ilmu Tauhid dari segi penguasaan dan usaha penyebaran merupakan perkara yang tidak dapat disangkal dan diragui. Namun, pengkaji mendapati, tiada perkara baru yang signifikan

yang diketengahkan oleh beliau sama ada dari segi pendekatan mahupun pengajaran akidah itu sendiri. Setiap pandangan beliau dalam persoalan *ilahiyyat* adalah menyusuri pandangan ulama sebelumnya seperti Ibrahim al-Baijuri (m. 1277H/1861M), dan Imam Sanusi (m. 895H/1490M). Oleh itu, usaha beliau dalam lapangan ini tidak lebih daripada meringkas dan menterjemahkan kefahaman ulama Asya^cirah sebelumnya. Keadaan ini tidaklah menjejaskan kewibaaan beliau sebagai ulama besar, bahkan membenarkan dakwaan beliau sendiri bahawa beliau bermazhab Asya^cari yang tulen.

6.3 Cadangan

6.3.1 Cadangan Umum

Menerusi kajian ini, pengkaji ingin mengemukakan beberapa saranan penting ke arah pengukuhan kefahaman akidah *ilahiyyat* secara khususnya dan kefahaman akidah Islam secara amnya:

- i- Menghidupkan kembali karya-karya ulama Nusantara dibidang ilmu Tauhid seperti karya-karya Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani dan al-Fatani untuk tatapan masyarakat. Karya-karya tersebut wajar untuk disemak dan ditransliterasikan ke Bahasa Melayu moden agar semua lapisan masyarakat dapat mempelajarinya dengan penuh minat.
- ii- Keperluan mengembangkan pengajaran Tauhid khususnya aspek *ilahiyyat* dengan mengambil kira tahap kefahaman masyarakat Islam dan realiti musuh akidah Islam semasa. Namun, sebarang usaha pembaharuan ini haruslah dibina atas akidah *Ahlu Sunnah wa al-Jama^cah* sepertimana yang telah digariskan oleh Al-Fatani dan para ulama yang muktabar. Ini kerana usaha

tajdid atau pembaharuan bukanlah bererti kemestian merubah dan merobek pengajaran yang lama, tetapi pembaharuan yang dikehendaki ialah bagaimana menjadikan pengajaran lama tersebut menjadi baru, segar dan sesuai dengan tuntutan peredaran zaman dan pemikiran semasa.

- iii- Pendekatan sifat 20 dan 13 wajar diteruskan dan dikembangkan di peringkat pra sekolah, sehinggalah ke peringkat menengah. Penerangan sifat-sifat tersebut harus mengambil kira kemampuan kognitif pelajar. Pengajaran sifat tersebut bukan sekadar difahami dan dihafal bahkan tuntutan daripada sifat-sifat tersebut dihayati dalam kehidupan seharian.
- iv- Pengajaran konsep Tauhid menerusi Modul Pendidikan Islam atau Tamadun Islam di peringkat pengajian tinggi sama ada di kolej-kolej, politeknik-politeknik mahupun universiti yang mengengahkan pendekatan *Tauhid Rububiyah* dan *Tauhid Uluhiyyah* mestilah tidak bercanggah dengan pemahaman jumur ulama *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*.

6.3.2 Cadangan Untuk Kajian Lanjutan

Dalam tradisi disiplin ilmu Tauhid, terdapat tiga aspek utama dibincangkan oleh para ulama. Aspek-aspek tersebut ialah *ilahiyyat*, *nubuwwat* dan *sam'iyat*. Aspek *ilahiyyat* menyentuh perbahasan tentang ketuhanan yang menjadi asas terpenting dalam akidah Islam. Aspek *nubuwwat* pula membahaskan tentang kenabian yang meliputi perbincangan tentang akidah yang bersangkutan dengan para nabi dan rasul. Aspek *Sam'iyat* pula membahaskan perkara-perkara akidah yang hanya berpandukan

kepada dalil *naqli* seperti persoalan-persoalan hari akhirat, syurga dan neraka serta lain-lain yang hanya dapat diketahui menerusi penjelasan wahyu.

Oleh kerana kajian ini memberi fokus kepada pengkajian pemikiran al-Fatani dalam aspek *ilahiyyat* sahaja maka terdapat beberapa aspek pemikiran al-Fatani dalam akidah yang masih boleh dijadikan subjek kajian. Aspek yang dimaksudkan ialah aspek *nubuwwat* dan *sam^ciyat*.

Senarai Rujukan

- Al-Quran al-karim, tafsir pimpinan ar-rahman kepada pengertian al-qur'an* (2000). Cet. ke 11, Kuala Lumpur: Darul Fikir.
- Ab. Latif bin Muda & Rosmawati Binti Ali (1998). *Pengantar ilmu tauhid*. Kuala Lumpur: Pustaka Salam.
- Abdul Fattah, Usman (1997). *Al-tibyan fi asli al-iman*. t.tp: t.pt.
- Abdul Hadi, Awang (2007). *Fahaman & ideologi umat islam*. Selangor: PTS Islamika.
- Abdul Rahman Bin Abdullah (1989). *Islam dan sejarah asia tenggara tradisional*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pena Sdn.Bhd.
- Abdul Shukor Bin Husin (2000). *Ahli sunnah wa al-jamaah pemahaman semula*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdullah Shakir (1995). *Usul al-i^ʿtiqad ^ʿinda al-imam al-baghawi*. Bilbis: Dar al-Taqwa
- Abu Rayyan & Abbas Muhammad (t.th). *Madkhal li dirasat al-falsafat al-islamiyyah*. t.tp: Dar al-Ma^ʿrifat al-Jami^ʿiyah.
- Abu Zahrah, Muhammad (1996). *Tarikh al-mazahib al-islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Fikr al-^ʿArabiy.
- Adnan Suemi (2005). *Al-syaikh wan ahmad bin muhammad zain al-fatani wa juhuduh fi al-lughat al-^ʿarabiyyah*. Tesis Doktor Falsafah. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Amin. (1975). *Fajr al-islam*. t.tp: t.pt.
- Ahmad Fathi (2001). *Ulama' besar dari patani*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Zuhdi Ismail (2006). *Imam Ja'far al-Sadiq: pemikirannya tentang konsep ketuhanan*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Ali Jumu^ʿah (2006). *Al-bayan al-qawim li tashih al-mafahim*. Kaherah: Dar al-Sundus.
- Asya^ʿari, Abu al-Hasan Ali Bin Ismail (1987). *Al-ibanat fi usul al-diyannah, Tahqiq, Fawqiyah Husin*. Kaherah: Dar al-Kutub.
- Al-Asya^ʿari, Abu al-Hasan Ali Bin Ismail (2000). *Al-luma^ʿ fi al-radd ^ʿala ahli al-*

- ziyagh*. Beirut: Dar al-Kutub al-^oIlmiyyah.
- Al-Baghdadi, Abu Mansur ^oAbdul Qahir Bin Tahir (1977). *Al-farq baina al-firaq*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Al-Baghdadi, Abu Mansur ^oAbdul Qahir Bin Tahir (1997). *Usul al-din*, Isyraf, Maktab al-Buhuts wa al-Dirasah. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin Husin (1986). *Al-i^otiqad ^oala mazhab ahli sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-^oIlmiyyah.
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin Husin (t.th). *Al-asma' wa al-sifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-^oIlmiyyah.
- Al-Baijuri, Ibrahim Bin Muhammad (1359H). *Tahqiq al-maqam ^oala kifayat al-^oawwam*, Semarang: Maktabat Sumber Keluarga.
- Al-Baijuri, Ibrahim Bin Muhammad (2004), *Tuhfat al-murid*. Beirut: Dar al-Kutub al-^oIlmiyyah.
- Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad bin Tayyib (1957) *kitab al-tamhid*. Beirut: Maktabah al-Syarqiyyah.
- Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad bin Tayyib (1963). *Al-insaf fi ma wajib i^otiqaduh*, Tahqiq, Muhammad Zahid al-Kawtsari. Tab^oat al-Khanji.
- Bradley, Francis (2010). *The social dynamics of islamic revivalism in southeast asia: the rise of the patani school, 1785-1909*. Tesis Doktor Falsafah. The University of Wisconsin-Madison.
- Al-Buthi, Muhammad Sa^oid Ramadan (1988). *Salafiyah marhalat zamaniyyah mubarakah*. Damsyik: Dar al-Fikr
- Al-Buti, Muhammad Sa^oid Ramadan (2000), *Hakikat alam semesta dan cakerawala menuju iman yang teguh*. ptrj. Zayuki bin Mohamed. Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.
- C. Snouck Hurgrouji (1931). *Mekka in the Letter Part of the 19th Century Daily Life, Customs learning the Muslims of the East Indian Archipelago*. Terjemahan .J.H Monahan LedenE.J. Brill. 1970. Oleh E.J Brill dan Lucaz & Co. London,
- ^oAbd Jabbar, al-Qadi Abu Hasab bin Ahmad (1382H). *al-Mughni fi abwab al-tawhid wa al-^oadl, Tahqiq*, al-Ab Qanwati. Kaherah: Matba^oah Misr.
- ^oAbd Jabbar, al-Qadi Abu Hasab bin Ahmad (1996). *Syarh usul al-khamsah*. Kaherah: Maktabat Wahbah.

- Abd Jabbar, al-Qadi Abu Hasab bin Ahmad (1998). *Al-usul al-khamsah*. Tahqiq: Faisal Badr Aun. Kuwait: al Kuwait Universiti.
- Al-Asyur, Saad Abdullah (2001). *Mawqif al-firaq al-islamiyyah min afal al-ibad*. Dlm Majallah al-Jami'ah al-Islamiyyah, jil.9 bil.2
- Al-Izz Bin Abd al-Salam (1995). *Rasail fi al-tawhid*, Tahqiq, Iyad Khalid. Damsyiq: Dar al-Fikr.
- Al-Utsaimin, Muhammad (2007). *Syarh aqidat al-wasitiyyah*. Pntrj:Drs.Asmuni. Jakarta: Dar al-Falah
- Al-Dasuqi, Muhammad (1939). *Hasyiyah al-dasuqiy ala ummi al-barahin*. Patani: Matbaat Bin Halabi.
- Al-Dawani. (1958). Syarh al-Aqid al-Idadiyyah. Tahqiq: Sulaiman Dunya. Dlm *Muhammad abduh baina al-falasifah wa al-mutakallimin*. Kaherah: Tabah Isa al-Halabiy.
- Al-Dujwi, Yusuf Nasr (1981). *Maqalat al-syaikh yusuf al-dujwi*. Kaherah: al-Majma al-Buhuts al-Islamiyyah.
- Al-Farabi, Abu Nasr (1968), *Kitab Ahl al-Madinah al-Fadilah*, Tahqiq: Albir Nasr Nadir. Beirut: Dar al-Masyriq.
- Al-Fatani, Wan Ahmad bin Muhammad Zin (1317H). *iqd al-juman fi aqaid al-iman*. Makkah: Maktabat al-Miriyyah.
- Al-Fatani, Wan Ahmad bin Muhammad Zin (1321H). *Hadiqat al-azhar wa al-rayyahin*. Pulau Pinang: Persama Press .
- Al-Fatani, Wan Ahmad bin Muhammad Zin (1934). *Faridat al-faraid fi ilmi al-aqid*. Mesir: Mustafa al-Babiy al-Halabiy.
- Al-Fatani, Wan Ahmad bin Muhammad Zin (1996). *Al-fatawa al-fataniyah*. Jil.1. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyah.
- Al-Fatani, Wan Ahmad bin Muhammad Zin (2001a). *Sabil al-salam fi syarh hidayat awwam*. Dlm. Wan Shaghbir. 2001. Faridat al-Faraid Syeikh Ahmad Fatani. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniah.
- Al-Fatani, Wan Ahmad bin Muhammad Zin (2001b). *Jumanat al-tawhid*. Dlm. Wan Shaghbir. 2001. Faridat al-Faraid Syeikh Ahmad Fatani. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniah.
- Al-Fatani, Wan Ahmad bin Muhammad Zin (2001d). *Munjiat al-awwam li minhaj al-huda min al-zalam*. Dlm. Wan Shaghbir. 2001. Faridat al-Faraid Syeikh

Ahmad Fatani. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniah.

- Al-Ghalib Bin Ali Gawaji. (1997). *Firqah Mu'asirah*. Damanhur: Dar Laiyinah.
- Al-Ghamidiy, Ahmad bin 'Atiyyah (2002). *Al-baihaqiyy wa mauqifuh min al-ilahiyyat*. Arab Saudi: al-Majlis al-'Ilmi Ihya' al-Turath al-Islamiy.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1972). *Tahafut al-falasifah*, Tahqiq, Sulaiman Dunya. Kaherah: Dar al-Ma'arif.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1983). *Iqtisad fi al-i'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1996). *Ihya' 'ulum al-din*. Jil.1. Mansurah: Maktabat al-Iman.
- Hasan al-Tsaqqaf (1991). *al-tandid biman 'addad al-tawhid*. Amman: Dar Imam al-Nawawi
- Hasanudin Daud (2006). *Pemikiran politik syeikh ahmad bin muhammad zain al-fatani*. Dlm. Farid Mat Zain, Jaffary Awang & Rabitah Mohd Ghazali. Prosiding Nadwah Ulama' Nusantara III. Bangi: Fakulti Pengajian Islam, UKM.
- Ibrahim Syukri (t.th). *Sejarah kerajaan negeri melayu patani*. Kota Bharu: Matba'ah Majlis Agama Islam Kelantan.
- Ibnu Abi al-'Izz, Ali Bin Ali (1985). *Syarh al-'Aqidat al-tohawiyyah*. Tahqiq, Bashir Muhammad 'Uyun. Damsyiq: Maktabat Dar al-Bayan.
- Ibnu Jauzi, Abd al-Rahman Bin Ali al-Hanbali (1991). *Daf'u Syibh al-tasybih*. Tahqiq, Hassan Tsaqqaf. 'Amman: Dar al-Imam al-Nawawi
- Ibnu Katsir, Isma'il bin Umar (1996) *Tafsir al-quran al-'azim*. Mansurah: Maktabat al-Iman
- Ibnu Khaldun, Abdul Rahman Bin Muhammad (1960). *Muqaddimah ibn khaldun*. Kaherah: Dar Ihya' Kutub 'Arabiyyah.
- Ibnu Qayyim, Muhammad Bin Abi Bakar (1999). *Madarij al-salikin*. Jil.1. Tahqiq, Muhammad Bayumi. Mansurah: Maktabat al-Iman.
- Ibnu Taimiyah, Abu al-Abbās Ahmad ibn Abd al-Halīm al-Harrani (2001). *Syarah 'Aqidat al-Asfahaniyyah*. Riyad: Maktabat al-Rusyd.
- Ibnu Taimiyyah, Abu al-Abbās Ahmad ibn Abd al-Halīm al-Harrani (1981). *Dar'u al-ta'arud baina al-'aql wa al-naql*. Tahqiq, Rasyad Salim. Arab Saudi: Idarat al-Tsaqafah wa al-Nasyr bi al-Jami'ah al-Imam Muhammad Bin

Sa^ud.

- Ibnu Taimiyyah, Abu al-Abbās Ahmad ibn Abd al-Halīm al-Harrani (1986). *Minhaj al-Sunnah*. Jil.2. Tahqiq, Muhammad Rasyad Salim. Kaherah: Maktabat Dar al-^uArubah.
- Ibnu Taimiyyah, Abu al-Abbās Ahmad ibn Abd al-Halīm al-Harrani (1408H). *Risalat al-tadammuriyyah*. Arabi Saudi: Idarat al-Thaqafah wa al-Nasyr bi al-Jami^uah al-Imam Muhammad Bin Sa^ud.
- Ibnu Taimiyyah, Abu al-Abbās Ahmad ibn Abd al-Halīm al-Harrani (1991). *Dar'u al-ta^uarud baina al-^uaql wa al-naql*. jil.9. Tahqiq: Muhammad Rasyad Salim. Arab Saudi: Idarat al-Tsaqafah wa al-Nasyr bi al-Jami^uah al-Imam Muhammad Bin Sa^ud.
- Iman Abbas & Lais Saud Jasim (2006). *Ishamat ulama' al-malayu fi al-islah al-ijtima^uiy wa al-tanmiyyat al-hadarah min nihayat al-qarn al-tasi^u c^u asyar ila muntasif al-qarn al-^uisyryn*. Dlm. Farid Mat Zain, Jaffary Awang & Rabitah Mohd Ghazali. Prosiding Nadwah Ulama' Nusantara III. Bangi: Fakulti Pengajian Islam UKM.
- Al-Jahani, Mani^u bin Hammad (2003). *Al-mawsu^uah al-muyassarah*. Riyad: Dar al-Nadwah al-^uAlamiyah.
- Al-Jarjani, al-Sharif Ali Bin Muhammad (1998). *Syarh al-Mawaqif*. Jil.4. Beirut: Dar al-Kutub al-^uIlmiyyah.
- Al-Juwaini, Abd al-Malik ibn Yusuf (1969). *Al-syamil fi usul al-din*. Iskandariyah: Dar al-Ma^uarif.
- Al-Khafaji, Mahmud Ahmad (1997). *Dirasat ^uaqdiyyat fi fikr al-imam al-ghazali*. Mansurah: Matba^uah Tariq Bin Ziyad.
- Al-Khafaji, Mahmud Ahmad (1998). *Dirasat fi nasy'at firaq islamiyah*. Bilbis: Dar Nur al-Tiba^uah.
- Al-Khafaji, Mahmud Ahmad (2000). *Fi al-^uaqidat al-islamiyyah*. Kaherah: Matba^uat al-Amanah.
- Mahmud Subhi, Ahmad (1985). *Fi ^uilmi al-kalam*. jil. 1,2 & 3. Beirut: Dar al-Nahdah al-^uArabiyyah.
- Mahsidi Salae (2006). *Al-syaikh wan ahmad al-fatani wa manhajuh fi taqrir al-^uaqidah*. Tesis Sarjana. Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Mazlan Ibrahim (2007). *Perkembangan penulisan tafsir di nusantara*. Bangi:Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Al-Midani, Abd Rahman Hasan Habannakah (1997). *al-^cAqidat al-Islamiyyah*. Damsyiq: Dar al-Qalam.
- Mohd Yusof Ahmad (1980). *Perkembangan mazhab-mazhab ilmu kalam dalam islam*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia.
- Mohd Zambri A. Malik (2006). *Pensejarahan patani*. Kuala Lumpur: Penerbitan Universiti Malaya.
- Mudasir Rosder (1996). *Sifat dua puluh di kalangan orang-orang islam malaysia*. Makalah Seminar Internasional Ilmu Usuluddin, diselenggarakan HIPIUS. Makassar.
- Muhammad ^cAqil bin Ali (1989). *Dirasat fi falsafat islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Hadits.
- Muhammad Abdul Wahhab. (1420H). *Al-usul al-tsalasah wa adillatuh*. Arab Saudi: Wizarat al-Syu'un al-Islamiyah.
- Muhammad Asri Yusuff (1990). *Syi^cah Rafidhah Di Antara Kecuaian Ulama' dan Kebingungan Ummah*. Kubang Kerian: Pustaka Bisyaarah.
- Muhammad ^cAqil bin Ali (1996). *Dirasat al-ilahiyyah al-Islamiyah*. Kaherah: Dar al-Hadits.
- Muhammad Ghillab (1947). *Musykilat al-uluhiyyah*. Kaherah: Dar al-Ihya' al-Kutub al-^cArabiyyah.
- Muhammad Husaini Musa (1998). *Hasad al-iqtisad fi al-i^ctiqad*. Zagazig: Maktabat al- Makhzanji.
- Muhammad Khalil Harras (1992). *Syarh al-aqidah al-Wasitiyah li syaikh al-islam ibn taimiyyah*. al-Ri'asah al-^cAmmah li Idarat al-Buhuts al-^cIlmiyah.
- Muhammad Said al-^cAmudi & Ahmad Ali (1978). *Mukhtasar kitab nasyr naur wa zahar*. Jil.1. Nadi al-Taif al-Adabi.
- Muhammad Sayyid Musayyar (2002). *Al-ilahiyyat fi al-^caqidat al-islamiyyah*. Kaherah: Dar al-I^citisam.
- Muhammad, Abdul Wahhab (t.th). *Kasyf al-Syubuhah*. Iskandariyah: Dar al-Iman.
- Mulla Ali Qari (1995). *Syarh al-fiqh al-akbar*. Beirut: Dar al-Kutub al-^cIlmiyyah.
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya Ibn Syaraf (1999). *al-Minhaj syarh sahih muslim*, Tahqiq al-Syaikh Khalil Ma'mun Syiha. Beirut: Dar al-Ma^crifah.
- Nik A. Aziz bin Nik Hassan (1977). *Sejarah perkampungan ulama' kelantan*. t.tp:

Pakatan Keluarga Tuan Tabal.

Qamar al-Daulah, Nasif (1999). *Al-mauqif al-khamis fi al-ilahiyyat min al-mawaqif al-ijiy bi syarh al-jarjani*. t.tp:t.pt.

Al-Razi, Fakhruddin Abu °Abdillah Muhammad Bin °Umar (1995). *Tafsir al-fakh al-razi*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Razi, Fakhruddin Abu °Abdillah Muhammad Bin °Umar (t.th.) *Mahsal afkar al-mutaqaddimin wa al-muta'akhirin*. Kaherah: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah.

Sa°id Fudah (2000). *al-Kasyif al-Saghir °an °aqaid ibn taimiyyah*. °Amman: Dar al-Razi.

Sa°id Fudah (t.th). *mukhtasar kharidah bahiyyah*. Daripada <http://www.aslein.net/showthread.php?t=8395>

Al-Salus, Ali bin Ahmad (1997). *Ma°a syi°ah al-itsna °asyariyyah*. Mesir: Dar al-Taqwa.

Al-Sanusi, Ali Abdullah Muhammad Yusuf (1336H). *Syarh °aqidat tawhid al-kubra*. Kaherah: Matba°at Mustafa Babi al-Halabi.

Al-Sanusi, Ali Abdullah Muhammad Yusuf. (t.th). *Syarh umm al-barahin*. Kaherah: Dar Ihya' al-Kutub al-°Arabiyyah.

Syafie Abu Bakar. *Persuratan melayu: pengucapan tamadun islam*. Dlm. Tamadun Islam di Malaysia. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin Abdul Karim (1934). *Nihayat al-Iqdam fi °ilmi kalam*. London: Oxford University Press.

Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin Abdul Karim (1956). *Al-milal wa al-nihal*, Tahqiq, Muhammad bin Fathallah. Mesir: Tab°at al-Anjalo al-Misriyyah.

Al-Tabari, Muhammad Bin Jarir (2000). *Jami° al-bayan fi ta°wil al-qur'an*, Muhaqqiq, Ahmad Muhammad Syakir. Arab Saudi: Muassasah al-Risalah.

Al-Taftazani, Mas°ud Bin Umar (1998). *Syarh al-maqasid*. Beirut: °Alam al-Kutub

Al-Tunji, °Abd Salam (1426H). *al-iman bi al-qada' wa al-qadar*. Tarablas: Mansyurat

Wan Mohd. Shaghir Abdullah (2000). *Wawasan pemikiran islam ulama' asia tenggara*. Jil. 2. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniah

Wan Shaghir Abdullah (1990). *Fatawa tentang binatang hidup dua alam syeikh ahmad al-*

fatani. Kuala Lumpur: Penerbitan Hizbi.

Wan Shaghir Abdullah (1992). *Al-'allamah sheikh ahmad al-fatani ahli fikir islam dan dunia melayu*. Jil.1. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniah.

Wan Shaghir Abdullah (1995), *Syeikh ahmad al-fatani ulama' dan tokoh persuratan melayu dari zaman klasik ke arah dunia moden*. Kertas Kerja:Seminar Antarabangsa Kesusasteraan Melayu IV. Bangi.19-21 Jun 1995.

Wan Shaghir Abdullah (2001). *Faridat al-faraid syeikh ahmad fatani*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniah.

Wan Shaghir Abdullah (2005). *Syeikh ahmad al-fatani pemikir agung melayu dan islam*. Jil. 1&2. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniah.

Willam R. Roff (1967). *The origins of malay nationalism*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Al-Zabidi, Muhammad al-Husaini (t.th). *Ithaf al-sadat-al-muttaqin*. jil.2. Beirut: Dar al-Fikr.

Zaidi Hasan (2006). *Kemerosotan kerajaan uthmaniyyah-suatu sorotan berdasarkan tulisan syeikh ahmad bin muhammad zain al-fatani*. Dlm. Farid Mat Zain, Jaffary Awang & Rabbitah Mohd Ghazali. Prosiding Nadwah Ulama' Nusantara III. Bangi: Fakulti Pengajian Islam, UKM.

Zaini Dahlan, Ahmad (t.th). *Al-futuhat al-islamiyyah*. jil. 2. Beirut: Dar Sadir.

Al-Zamakhsyari, Jar Allah Mahmud (1343H), al-kasysyaf. Jil.2 Mesir: t.pt.