

BAHAGIAN KEDUA

BAB DUA

LATARBELAKANG SYEIKH ABD AS-ŞAMAD AL-FALIMBĀNĪ

Pendahuluan

Sebagai memulakan bahagian ini, penulis memulainya dengan perbincangan mengenai Syeikh ‘Abd as-Şamad al-Falimbānī dengan beberapa pemahaman beliau dalam tasawuf. Penulisan dalam bab ini akan membicarakan tentang latarbelakang Syeikh ini sama ada di segi peribadi, karya atau sumbangannya.

Tajuk-tajuk tersebut meliputi empat tajuk utama :

1. Sejarah hidup al-Falimbānī
2. Sejarah pendidikan al-Falimbānī dan karya-karya beliau.
3. Sumbangan dan pengaruh al-Falimbānī.

(A)

SYEIKH ‘ABD AS-ŞAMAD AL-FALIMBĀNĪ

Sejarah Hidup al-Falimbānī

Dalam sejarah perkembangan Islam di Alam Melayu, al-Falimbānī merupakan salah seorang ulama melayu yang terkemuka di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19M, dan juga salah seorang sarjana di zamannya. Sepanjang hayatnya, beliau telah menghasilkan beberapa buah karya dalam berbagai bidang keilmuan Islam sama ada berbahasa Arab ataupun Melayu dan ada di antaranya

masih diterbitkan serta dipelajari hingga sekarang. Walaupun beliau seorang yang terkemuka, biodatanya secara lengkap di segi keperibadian, riwayat hidup atau susurgalur keluarganya masih kabur serta tidak secara lengkap.

Dalam karya-karyanya, al-Falimbānī tidak menulis nama lengkapnya hanya sekadar nama, bangsa dan asalnya sahaja iaitu Syeikh ‘Abd as-Şamad al-Jāwī al-Falimbānī. Al-Jāwī merujuk pada bangsa iaitu bangsa Melayu¹, al-Falimbānī pula merujuk pada asal negerinya iaitu Palembang; sebuah negeri yang terletak di Sumatera selatan dalam negara Indonesia sekarang, namun begitu beliau telah bermastautin di Mekah². Sejarah hidup beliau serta keluarganya hanya boleh diperolehi dari beberapa sumber serta dalam bentuk yang ringkas. Dalam tajuk ini, penulis akan memperkatakan tentang tokoh ini di segi kelahiran, keturunan dan kematian beliau.

a. Kelahiran

Sumber mengenai kelahiran al-Falimbānī secara tepat tidak diketahui, setakat ini hanya boleh didapati dari buku *Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*³.

¹Pada asasnya, perkataan ini adalah merujuk pada Jawa iaitu gugusan kepulauan dalam jajahan Indonesia, tetapi penggunaan istilah ini bagi masyarakat Arab Mekah dan masyarakat Arab umumnya merujuk pada semua negeri dalam kepulauan Melayu di mana ia disebut sebagai *Jāwah* (*bilād al-Jāwah*), manakala individunya dikenali sebagai *Jāwī* (jamaknya *Jāwāh/Jāwīyin*) iaitu merujuk pada bangsa serta tempat asalnya, C.Smourck Hurgronje, *Mekka In Later Part Of 19th Century*, terj. J.H.Monahan, Leiden, 1970, hlm.215.

²G.W.J.Drewes, "Direction For Travellers On The Mystic Path", V.K.I., The Hague, 1977, hlm.222.

³Karangan Muhammad Hassan (m.1942M) bin Tok Kerani Mohd. Arshad (m.1879M), Kuala Lumpur, DBP, 1968. Beliau adalah keturunan dari ayahanda al-Falimbānī dengan silsilahnya dari saudara lelaki al-Falimbānī iaitu Wan ‘Abd al-Qadir, lihat hlm.287.

Mengikuti sejarah Kedah, Sultan Muhammad Jiwa (m.1778M)⁴ ditabal menjadi Sultan Kedah pada 1122/1710⁵ menggantikan saudaranya Sultan Ahmad Tajuddin Halim Shah Yang Maha Mulia (m.1710M)⁶ yang mangkat⁷. Sultan kemudiannya melantik gurunya Syeikh ‘Abd al-Jalīl bin Syeikh ‘Abd al-Wahhab al-Mahdanī; seorang pendakwah di Palembang dan berasal dari Yaman⁸ untuk menjawat jawatan sebagai mufti negeri Kedah dan kemudiannya dikahwinkan dengan anak Datok Seri Maharaja Dewa bernama Wan Zainab. Setelah beberapa bulan dari perkahwinan ini, seorang murid beliau dari Palembang datang meminta agar beliau pulang ke sana kerana murid-murid lain rindu padanya.

Di Palembang, beliau dikahwinkan pula dengan Raden Ratni (Rantai), seterusnya dikurniakan seorang anak lelaki iaitu al-Falimbānī, sebagaimana fakta tersebut:

⁴Beliau ialah Tunku Muhammad Jiwa, ditabalkan menjadi sultan yang ke-19 dalam silsilah raja-raja Kedah yang beragama Islam, baginda kemudiannya memakai gelaran Sultan Muhammad Jiwa Zayn al-‘Ābidīn Mu‘azzam Shah II dan memerintah Kedah selama 68 tahun (1710-1778).

⁵M.C.Quzwain mencatat tarikh penabalan ini pada 1700M dengan menggunakan sumber rujukan sama, lihat M. Chatib Quzwain, *op.cit.*, hlm.10.

⁶Beliau ialah Tunku Ahmad Tajuddin, adinda kepada Sultan Muhammad Jiwa, ditabalkan menjadi sultan yang ke-18 dalam silsilahnya menggantikan ayahandanya yang mangkat, baginda kemudian memakai gelaran Sultan Ahmad Tajuddin Halim Shah I dan memerintah Kedah selama 4 tahun (1706-1710).

⁷Muhammad Hassan Tok Kerani Mohd. Arshad, *op.cit.*, hlm. 110-113.

⁸Menurut buku ini, Sultan Muhammad Jiwa semasa menjadi Putera Mahkota telah mengembara ke Palembang dan bertemu dengan Syeikh ‘Abd al-Jalīl lalu mengikutinya ke beberapa buah negara termasuk India, baginda kemudiannya menjemput Syeikh ‘Abd al-Jalīl ke Kedah seterusnya melantik beliau sebagai mufti selepas penabalan baginda, Muhammad Hassan Tok Kerani Mohd.Arshad, *op.cit.*, hlm.96-97.

Setelah duduk tiada berapa lama di Palembang, Raden Siran pun berkira memberi isteri kepada Tuan Syeikh Abdul Jalil. Namanya ialah Raden Ratni (Rantai). Maka dengan kurnia Allāh *Subhānahū wa ta'ālā* Tuan Syeikh mendapat seorang anak laki-laki di Palembang. Dan akhirnya dinamainya Abdul Samat.... Akhirnya Abdul Samat itu disebut orang Tuan Syeikh Abdul Samat Palembang.⁹

Berdasarkan sumber ini, dapat diandaikan bahawa al-Falimbānī lahir pada awal abad ke-18M iaitu selepas tahun 1122/1710 di Palembang¹⁰.

b. Keturunan

Mengenai susurgalur keturunan ibubapa al-Falimbānī, tiada sumber mengenainya selain buku *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* dan dua buah manuskrip dalam bentuk yang amat ringkas. Dari sumber yang pertama, pernyataan namanya jelas menunjukkan beliau berasal dari Palembang iaitu merujuk pada keturunan ibunya dan tidak pada bapanya yang berasal dari negara Yaman dengan gelaran al-Mahdani. Sumber kedua menerangkan beliau berasal dari Aceh atau dari Patani kerana al-Falimbānī dirujuk sebagai al-Āsyī; bermaksud orang Aceh¹¹, manakala manuskrip kedua merujuk nama

⁹Ibid, hlm. 124.

¹⁰Quzwain mencatatkan tarikh lahir al-Falimbānī pada tiga atau empat tahun selepas tahun 1700M iaitu didasarkan pada tarikh penabalan Sultan Muhammad Jiwa, oleh itu fahaman beliau dalam aspek umur al-Falimbānī melebihi satu dekad dari tarikh sebenarnya kerana penabalan berlaku pada 1710M, lihat M.C. Quzwain, *op.cit.*, hlm.10, bandingkan dengan Muhammad Hassan Tok Kerani Mohd. Arshad, *op.cit.*, hlm.110-113.

¹¹Nama ini bersumberkan dari satu manuskrip Syeikh Muḥammad Yāsīn b. ʿĪsā al-Fadānī (Padang) dalam karya beliau *al-Iqd al-Farīd Min Jawāhir al-Asānīd* di mana beliau menisbahkan nama al-Falimbānī sebagai *al-Āsyī al-Syahīr Bi al-Falimbānī* (orang Aceh yang masyhur dengan al-Falimbānī), dipetik dari Wan Muhammad Saghir Abdullah, Syeikh Abdus Shamad Palembang, Ulama Shufi Dan Jihad Dunia Melayu, Kuala Lumpur, 1996, hlm.10.

beliau sebagai al-Faṭānī: bermaksud orang Patani¹², di samping cerita-cerita lisan bahawa asal-usul keturunannya adalah dari sana, walaupun beliau dilahirkan di Palembang¹³.

Nama bapa beliau sebagaimana terdapat dalam *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* ialah Syeikh ‘Abd al-Jalīl bin Syeikh ‘Abd al-Wahhāb bin Syeikh Aḥmad al-Mahdanī. Dari sumber lain iaitu dalam beberapa cetakan serta manuskrip karya beliau, nama bapa beliau tertulis sebagai ‘Abd ar-Raḥman¹⁴, ‘Abd Allāh¹⁵, dan Faqīh Ḥusīn bin Faqīh ‘Abd Allāh¹⁶, terdapat perbezaan dalam aspek nama tersebut disebabkan al-Falimbānī tidak menerangkan aspek tersebut dalam karya-karya beliau. Dalam hal ini, menurut

¹²Nama ini bersumberkan dari satu salinan manuskrip *al-Urwat al-Wuthqā* dalam simpanan Wan Muhammad Saghīr di mana penyalin manuskrip tersebut menisbahkan nama al-Falimbānī sebagai *al-Faṭānī*, lihat Wan Muhammad Saghīr, *op.cit.*, hlm.9-10.

¹³Muhammad Uthman el-Muhammady, "Ajaran Tasawwuf Mengikuti Shaykh Abd as-Samad Palembang", *Seminar Sufi Peringkat Kebangsaan Kali Ke 5*, Kuala Lumpur, 1989, hlm.4.

¹⁴Nama ini bersumberkan dari kitab serta beberapa manuskrip *Zuhrat al-Murīd* seperti yang terdapat dalam koleksi Muzium Islam, Pusat Islam Malaysia, Kuala Lumpur, dan juga koleksi Wan Muhammad Saghīr Wan Abdullah yang menurut beliau nama ‘Abd ar-Raḥman lebih meyakinkan, lihat Syeikh ‘Abd as-Ṣamad al-Falimbānī, *Zuhrat al-Murīd*, Makkah, 1912/1331: Engku Ibrahim Engku Ismail dan Osman Bakar, *op.cit.*, hlm.27-29; Wan Muhammad Saghīr, *op.cit.*, hlm.39.

¹⁵Nama ini bersumberkan dari P.Voorhoeve dan beberapa manuskrip kitab *Zuhrat al-Murīd Fi Bayān Kalimat at-Tawḥīd* karya al-Falimbānī, lihat P.Voorhoeve, *op.cit.*, 1:92; Engku Ibrahim Engku Ismail dan Osman Bakar, *Bibliografi Manuskrip Islam Di Muzium Islam Malaysia*, Kuala Lumpur, 1992, hlm.25-27; Wan Muhammad Saghīr Abdullah, "Syeikh Abdus Samad al-Falimbani: Catatan Baru", *Dewan Budaya*, Mac, 1993, hlm.39.

¹⁶Nama ini bersumberkan dari kitab *Anīs al-Mutaqqīn*, menurut P.Voorhoeve, ‘Abd as-Ṣamad bin Faqīh Ḥusain pengarang kitab ini bukanlah orang melayu walaupun di akhir namanya tertulis al-Falimbānī, ia ditambah oleh penyalinnya, manakala menurut Wan Muhammad Saghīr, karya ini adalah hasil al-Falimbānī dan manuskrip tersebut terdapat dalam simpanan beliau, lihat P.Voorhoeve, "‘Abd al-Ṣamad b. ‘Abd Allāh al-Falimbānī", *E.I.*², 1:92; Wan Muhammad Saghīr, *op.cit.*, hlm.97.

Wan Muhammad Saghir, nama 'Abd ar-Rahman lebih menyakinkan kerana sumber mengenainya lebih banyak¹⁷.

Sejarah ayahanda al-Falimbānī hanya boleh didapati dari Tarikh Silsilah di mana diperihalkan bapanya seorang pendakwah yang berasal dari negara Yaman dan datang ke Palembang, seterusnya dilantik menjadi mufti kerajaan Kedah dalam masa pemerintahan Sultan Muhammad Jiwa¹⁸, manakala ibu al-Falimbani bernama Raden Ratni yang dikahwini Syeikh 'Abd al-Jalīl ketika beliau balik ke Palembang, selepas beberapa bulan dari perlantikan sebagai mufti Kedah¹⁹. Bilangan adik beradik al-Falimbānī juga tidak diketahui melainkan dua orang adiknya iaitu Wan 'Abd Qādir dan Wan 'Abd Allāh, anak kepada Wan Zainab, sebagaimana terdapat dalam sumber di atas ;

Setelah tiga tahun lamanya Tuan Syaikh duduk di Palembang ia pun balik ke Kedah. Tiada berapa lama duduk di Kedah ia mendapat dua orang anak laki-laki, yang tuanya bernama Wan Abdul Kadir dan seorang lagi bernama Wan Abdullah²⁰.

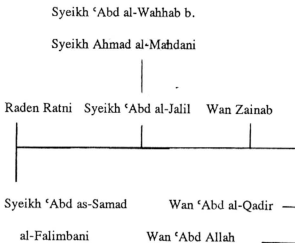
¹⁷Ibid., hlm.8-9.

¹⁸Muhammad Hassan Tok Kerani Mohd.Arshad, *op.cit.*, hlm.92-97.

¹⁹Ibid., hlm.124.

²⁰Ibid.

Rajah I



Wan 'Abd Qādir kemudiannya dilantik sebagai mufti Kedah menggantikan bapanya manakala Wan Abdullah memangku gelaran Seri Maharaja Putera Dewa²¹. Mengenai zuriat al-Falimbānī, menurut Wan Muhammad Saghir, hanya seorang saja diketahui setakat ini iaitu anaknya bernama Fatimah tetapi tanpa biodata mengenai beliau secara lengkap²².

c. Kematian al-Falimbānī

Tarikh kematian al-Falimbānī sebagaimana yang diperihalkan dalam sumber di atas ialah pada tahun 1244/ 1828 apabila beliau syahid dalam salah satu siri peperangan antara Kedah melawan Siam. Dari catatan ini andaian umur beliau ketika ini adalah di sekitar seratus tahun atau lebih, manakala

²¹Ibid.

²²Wan Muhammad Saghir, *op.cit.*, hlm.40.

jenazahnya tidak sempat dikuburkan kerana tentera Kedah terpaksa berundur²³. Dalam aspek cerita-cerita lisan pula, diperihalkan bahawa ketika tentera Kedah di ambang kekalahan, beliau telah berkhalwat di sebuah masjid di Legor dan menghilang diri justeru tiada kubur khusus yang dirujuk kepada beliau secara pasti²⁴.

Suatu yang dapat disimpulkan dari dua sumber di atas, al-Falimbānī terlibat secara langsung dengan peperangan yang seterusnya menyebabkan kematian beliau.

Berkenaan dengan kubur yang dinisbahkan kepada al-Falimbānī, setakat ini hanya terdapat dua dakwaan mengenai perkara ini iaitu di Palembang yang masih dijaga serta dikunjungi masyarakat²⁵ dan sebuah lagi di Patani²⁶. Dakwaan yang pertama sukar untuk diterima kerana al-Falimbani diceritakan terlibat secara langsung dengan peperangan Kedah-Siam dan meninggal dunia

²³Andaian umur al-Falimbānī ini adalah didasarkan pada tahun kelahirannya iaitu selepas 1710M, lihat Muhammad Hassan bin Tok Kerani Mohd.Arshad, *op.cit.*, hlm.149-150.

²⁴Cerita-cerita lisan ini dikemukakan oleh Wan Muhammad Saghir yang mana beliau memperolehnya dari beberapa individu yang menceritakan atau yang ditemubualnya di tempat serta masa yang berlainan, lihat Wan Muhammad Saghir Abdullah, *Syeikh Abdush Shamad al-Falimbani Shufi Yang Syahid Fi Sabilillah*, Mempawah, 1983, hlm.20; Idem, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabilal Muhtadin*, Kuala Lumpur, 1990, hlm.121-122.

²⁵M.Chatib Quzwain, "Syeikh Abd al-Shamad al-Palimbani: Suatu Studi Mengenai Perkembangan Islam Di Palembang Dalam Abad Ke 18 Masehi", K.H.O.Gadjahnata(ed.), *Masuk Dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta, 1986, hlm.180-181.

²⁶Diperihalkan kubur tersebut berada di antara Kampung Sekom dan Kampung Cenak dalam daerah Patani, kubur ini terletak di bawah seponon kayu yang besar dan berdekatan dengan sebuah masjid. Kubur tersebut dirujuk kepada al-Falimbānī berasaskan dari wasiat dan cerita lisan yang bersambung dari satu generasi ke satu generasi, lihat Wan Muhammad Saghir, *Al-Urwatul Wutsqa Syeikh Abdus Shamad Al-Falimbani*, Kuala Lumpur, 1996, hlm.2-3.

a. Pendidikan di Alam Melayu

Kemasukan Islam ke Nusantara²⁸ dianggap telah berjaya membentuk orang Melayu sebagai satu bangsa yang beridentiti²⁹, dan seiring dengannya bermula sistem pendidikan Islam yang menjadi suatu kewajipan bagi penganutnya. Aspek pendidikan telah menjalinkan satu perhubungan antarabangsa antara Nusantara dengan negara Islam lain seawal abad ke-8M³⁰ dengan implikasinya wujud pusat-pusat pendidikan yang utama iaitu di Aceh dan Patani pada abad-abad ke-18 dan 19M³¹. Pendidikan al-Falimbānī di Alam Melayu adalah berdasarkan tradisi ulama Melayu yang muncul di abad-abad ke-18 dan 19M yang mendapat pendidikan awal mereka sama ada di Patani atau di Aceh atau kedua-duanya sekali³².

²⁸Nusantara ialah gugusan kepulauan Melayu yang merangkumi dari selatan Thailand, keseluruhan Malaysia dan Indonesia (termasuk Singapura dan Brunei) hingga ke slatan Filipina, lihat *Kamus Dewan*, cet.3, Kuala Lumpur, 1992, hlm.867; M.B.Hooker, *Islamic Law In Southeast Asia*, terj. Rohani Abd.Rahim dll., *Undang-undang Islam Di Asia Tenggara*, Kuala Lumpur, 1991, hlm.2.

²⁹Kedatangan Islam ke rantau ini dianggap sebagai bermula suatu zaman baru dengan perubahan dan pembaharuan di segi konsep hidup dan tradisi masyarakat yang merangkumi semua bidang aktiviti kehidupan, lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, hlm.49.

³⁰Contohnya kerajaan Melayu-Islam pertama iaitu Sriboza Islam (718M) telah membuat perhubungan dengan Kerajaan Bani Umayyah di masa pemerintahan Khalifah 'Umar 'Abd al-'Aziz (m.720M), meminta supaya dihantar ulama untuk mengajar Islam, lihat S.Q.Fatimi, "Two Letters From Maharaja To The Khalifah", *Islamic Studies*, bil.2, 1963, hlm.121-140.

³¹Engku Ibrahim Engku Ismail, Syekh Dawud al-Fatani, *Satu Analisis Peranan Dan Sumbangan Terhadap Khazanah Islam Di Nusantara*, Kuala Lumpur, 1992, hlm.25.

³²*Ibid.*

Menurut Quzwain, al-Falimbānī mendapat pendidikan awalnya di Palembang, sebelum dihantar ke Mekah³³. Sumber lain³⁴ pula mengatakan keluarganya menetap di Kedah dan beliau mendapat pendidikan awal dari bapanya yang menjadi mufti di sana, seterusnya beliau dihantar ke Patani untuk mengikuti pendidikan pondok di sana sebelum ke Mekah. Satu sumber lain pula mengatakan setelah mendapat pendidikan di Patani, al-Falimbānī seterusnya ke Palembang untuk tujuan pendidikan sebelum berangkat ke Mekah untuk tujuan yang sama³⁵. Dari keterangan yang dijelaskan, walaupun tiada fakta bertulis mengenainya tetapi suatu kesimpulan dapat dibuat bahawa al-Falimbānī telah mendapat pendidikan awalnya di Alam Melayu tetapi tempoh pendidikan beliau di sini tidak dapat ditentukan.

b. Pendidikan di Timur Tengah

Al-Falimbānī telah dihantar ke Mekah bersama saudaranya³⁶ untuk mendapat pendidikan Islam di sana kerana Mekah ketika itu menjadi salah satu institusi pendidikan tinggi dan pendidikan peringkat lanjutan yang berpusat di Masjid al-Ḥaram dan berfungsi sebagai sebuah universiti³⁷, akan tetapi tidak diketahui secara tepat bila keberangkatan beliau. Walau bagaimanapun, kemungkinan besar beliau dihantar ke sana sebelum pertengahan abad ke-

³³K.H.O.Gadjahnata, *op.cit.*,hlm.183.

³⁴Wan Muhammad Saghir Abdullah, Syeikh Abdus Shamad al-Falimbani,hlm.5.

³⁵Muhammad Uthman el-Muhammady, *op.cit.*,hlm.4-5.

³⁶Saudaranya ini ialah Wan ‘Abd al-Qādir, lihat Muhammad Hassan Tok Kerani Mohd.Arshad, *op.cit.*,hlm.124.

³⁷C.S.Hurgronje, *op.cit.*,hlm.173.

12/18, iaitu semasa umur remajanya kerana kebiasaan orang-orang dari Nusantara (*Jāwī*) datang ke Mekah semasa umur remaja³⁸. Al-Falimbānī dikatakan telah pun mahir dalam ilmu-ilmu Islam sebelum ke sana³⁹.

Al-Falimbānī mendapat pendidikan di Mekah selama lebih kurang 30 tahun dan di Madinah selama 5 tahun, bidang pengajian beliau ialah ilmu-ilmu Usuluddin, Fekah dan Tasawuf, manakala pengkhususan beliau ialah dalam Ilmu Tasawuf⁴⁰. Pendidikan beliau dalam tasawuf berkemungkinan bermula semenjak di Nusantara lagi berdasarkan ilmu ini merupakan salah satu kurikulum pendidikan yang mendapat tempat di waktu itu⁴¹. Pemikiran beliau dalam tasawuf lebih terpengaruh pada Imam al-Ghazālī disebabkan pengajaran Ilmu Tasawuf pada abad ke-18M di Mekah lebih tertumpu pada karya-karya al-Ghazālī⁴².

Di Madinah, pengkajian beliau dalam tasawuf adalah secara mendalam dengan merujuk pada ulama sufi lain serta aliran mereka sebagaimana boleh didapati dalam karya-karyanya, oleh itu kefahaman beliau dalam ilmu ini tidak

³⁸Ibid., hlm.254.

³⁹Dalam sejarah pendidikan di Nusantara, pendidikan bermula apabila seseorang individu berumur antara lima atau enam tahun iaitu di peringkat pra sekolah, mereka kemudiannya diajar matapelajaran asas seperti *tilāwah* al-Quran, akidah, fekah dan sebagainya, lihat C.S.Hurgronje, *op.cit.*, hlm.254-255; Engku Ibrahim Engku Ismail, *op.cit.*, hlm.25; Wan Muhammad Saghir Abdullah, Syekh Abdus Shamad al-Falimbani, hlm.5.

⁴⁰Muhammad Uthman el-Muhammady, *op.cit.*, hlm.5-13.

⁴¹Mustafa Muhammad Isa, "Pengaruh Islam dan Pembinaan Kesusasteraan Melayu Klasik Bercorak Islam di Nusantara", Baharudin Ahmad (ed.), *Sastera Sufi*, Kuala Lumpur, 1992, hlm.40-41.

⁴²C.S.Hurgronje, *op.cit.*, hlm.160-162.

hanya terbatas pada tasawuf aliran al-Ghazālī sahaja. Beliau juga dikatakan pernah ke Afrika⁴³ untuk tujuan pendidikan dan ke Mesir untuk penelitian sistem pendidikan⁴⁴, di samping itu beliau juga dianggap ahli yang mempunyai kemahiran khas dalam aspek *Jihād*⁴⁵. Dalam aspek tarekat, al-Falimbānī adalah pengamal tarekat *as-Sammānīyah*⁴⁶ dan telah mencapai peringkat tertinggi (*muntahī*) sebelum beliau memulakan dua buah karya utamanya iaitu *Hidāyat as-Sālikīn* dan *Siyar as-Sālikīn*⁴⁷. Mengenai silsilah tarekatnya, beliau menerangkan secara terperinci;

..‘Abd as-Şamad mengambil ia akan *talqin* dan *bay‘ah* daripada wali Allāh yang *mur-syid*....Syeikh Muḥammad b. Syeikh ‘Abd al-Karīm as-Sammānī... mengambil daripada syeikhnya...Muṣṭafā al-Bakrī ia mengambil daripada Syeikh ‘Abd al-Laṭīf ia mengambil daripada Muṣṭafā Afandī al-Adranawī ia mengambil daripada Syeikh ‘Alī Afandī Qarābāsyī ia

⁴³Kemungkinan beliau telah pergi di sebelah timur Afrika kerana di sini pengaruh Islam telah kuat serta banyak organisasi tarekat berkembang seperti *as-Syādhiliyah*, *al-Qādirīyah*, *ar-Rifā‘īyah* dan lainnya, lihat J.Spencer Trimmingham, *Islam In East Afrika*, London, 1964, hlm.76-111.

⁴⁴Wan Muhammad Saghir Abdullah, Syeikh Abdus Shamad al-Falimbani, hlm.5-12; Idem, Syeikh Daud al-Fatani Ulama’ dan Pengarang Terulung Di Asia Tenggara, Selangor, 1990, hlm.51.

⁴⁵G.W.J.Drewes, "Further Data Concerning Abd al-Samad al-Palimbani", *B.K.I.*, bil.132, 1976, hlm.274.

⁴⁶Tarekat ini diasaskan oleh Muhammad bin ‘Abd al-Karīm as-Sammānī (m.1776M) dan merupakan cabang dari tarekat *al-khalwafīyah*. Tarekat ini bermula di Turki seterusnya berkembang di Madinah dan mendapat tempat di kepulauan Melayu terutamanya di Sumatera serta berkembang luas di sana terutama di abad ke-18M, lihat G.W.J.Drewes, "A Note On Muhammad al-Sammāni, His Writings And 19th Century Sammaniyya Practices, Chiefly In Batavia, According To Written Data", *Archipel*, 43, 1992, hlm.73-84; J.S.Trimingham, *op.cit.*, hlm.77.

⁴⁷Ini berdasarkan kenyataan bahawa beliau telah menerima zikir peringkat tertinggi bagi mereka yang mengamalkan tarekat, *Siyar*, 3:13.

mengambil daripada Syeikh Ismā'īl al-Ḥarawī⁴⁸ ia mengambil daripada Sayyidi Muḥyī ad-Dīn al-Qaṣṣāmūnī⁴⁹ ia mengambil daripada Syeikh Sya'bān Afandī al-Qaṣṣāmūnī ia mengambil daripada Syeikh Ḥalabī Sulṭān al-Qarrā' yang masyhur dengan Jamāl al-Khalwatī⁵⁰ ia mengambil daripada Pīr Muḥammad al-Azbikhānī ia mengambil dari-pada Syeikh Abū Zakariya asy-Syirwānī al-Bākūnī ia mengambil daripada Pīr Aṣḍar ad-Dīn ia mengambil daripada Syeikh 'Izz ad-Dīn ia mengambil daripada Syeikh Muḥammad Mīr al-Khalwatī ia mengambil daripada Pīr 'Umar al-Khalwatī ia mengambil dari Akhā Muḥammad al-Bālīsī ia mengambil daripada Syeikh Abī Ishāq Ibrāhīm az-Zāhid al-Baklānī ia mengambil daripada Syeikh Jamāl ad-Dīn al-Āhūrī ia mengambil daripada Syeikh Syihāb ad-Dīn at-Tibrīzī ia mengambil daripada Syeikh Rukn ad-Dīn Muḥammad an-Naḥḥās ia mengambil daripada Qutb ad-Dīn al-Abharī ia mengambil daripada Syeikh Abū Najīb as-Suhrawardī ia mengambil daripada Syeikh 'Umar al-Bakrī ia mengambil daripada Syeikh Wajīh ad-Dīn al-Qāqīṭī ia mengambil daripada Syeikh Muḥammad al-Bakrī ia mengambil daripada Syeikh Muḥammad ad-Daynūrī ia mengambil daripada Sayyidi Mīmsād ad-Daynūrī ia mengambil daripada Sayyidi Junayd al-Baghdādī ia mengambil daripada Sayyidi Sirī as-Saqāṭī ia mengambil daripada Sayyidi Ma'rūf al-Kharkhī ia mengambil daripada Sayyidi Dawūd at-Ṭā'ī ia mengambil daripada Sayyidi Ḥabīb al-'Ajāmī ia mengambil daripada Sayyidi Ḥassan al-Baṣrī⁵¹ ia mengambil daripada Amīr al-Mu'minīn

⁴⁸Dalam manuskrip *al-'Urwat al-Wuḥqā*, Syeikh Ismā'īl dinisbah sebagai al-Jarumī iaitu merujuk kepada sebuah tempat di negara Yaman, lihat Wan Muhammad Saghīr Abdullah, *Al-'Urwat al-Wuḥqā*, hlm.12.

⁴⁹Pada silsilah dalam manuskrip *al-'Urwat al-Wuḥqā*, dikhabarkan Syeikh Ismā'īl menerima silsilah beliau dari Sayyidi 'Umar al-Fu'ādī dan tokoh ini pula menerima silsilah dari Sayyidi Muḥyī ad-Dīn, lihat Wan Muhammad Saghīr Abdullah, *op.cit.*, hlm.12.

⁵⁰Pada silsilah dalam manuskrip *al-'Urwat al-Wuḥqā*, dikhabarkan Syeikh Sya'bān Afandī menerima silsilah beliau dari Syeikh Khayr ad-Dīn at-Tuqā'ī dan tokoh ini pula menerima silsilah dari Syeikh Jamāl al-Khalwatī, lihat Wan Muhammad Saghīr Abdullah, *op.cit.*, hlm.13.

⁵¹Pada silsilah dalam sebuah manuskrip simpanan Wan Muhammad Saghīr, dikhabarkan Ḥassan al-Baṣrī menerima silsilah beliau dari al-Ḥassan dan al-Ḥusayn, manakala keduanya menerima silsilah dari ayahanda mereka 'Alī b. Abī Ṭālib, lihat Wan Muhammad Saghīr Abdullah, *op.cit.*, hlm.16.

Sayyidi ‘Alī b. Abī Ṭālib ia mengambil dari penghulu kita Nabi Muḥammad s.a.w. ia mengambil dari Sayyidina Jibrīl a.s. ia mengambil dari Tuhan *jalla wa ‘azza*⁵².

Kesimpulannya, sejarah pendidikan al-Falimbānī memperlihatkan beliau telah mempelajari berbagai cabang bidang pendidikan Islam dari sejumlah tokoh ulama, dalam situasi dan tempat yang berbeza, dan di akhir satu karyanya, beliau menerangkan pegangan dirinya ;

....‘Abd as-Ṣamad al-Jāwī al-Falimbānī *as-Syāfi‘ī* mazhabnya, *Asy‘arī* iktikadnya, *ahl as-ṣūfi* tarekatnya...⁵³.

Guru-guru dan Ulama Sezaman

Apabila membicarakan tentang guru-guru al-Falimbani, ayahnya merupakan guru pertama beliau di segi pendidikan awalnya. Mengenai pendidikan beliau sama ada di Patani atau di Palembang, tidak terdapat sumber mengenai gurugurunya, manakala pendidikan beliau semasa menuntut di Mekah dan Madinah selama lebih kurang 35 tahun, al-Falimbānī telah berguru dengan ramai ulama antaranya ialah Syeikh Muḥammad bin Sulaymān al-Kurdī, Syeikh Aḥmad bin ‘Abd al-Mun‘im ad-Damanhūrī (m.1192/ 1778), Syeikh Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm as-Sammānī (m.1190/1776)⁵⁴ dan lain-lainnya⁵⁵. Di kalangan

⁵²Siyar, 3:39-40.

⁵³Siyar, 4:267.

⁵⁴Untuk biodatanya rujuk G.W.J.Drewes, *Archipel*, hlm.73-84.

⁵⁵Lihat Wan Muhammad Saghir Abdullah, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, hlm.14-15.

mereka ini pula, as-Sammānī banyak mempengaruhi al-Falimbānī di mana beliau kerap merujuk kepada tokoh ini dalam karya-karya beliau, di samping itu as-Sammānī juga telah menduduki taraf yang tinggi dalam tarekat berdasarkan kenyataan dan gelaran yang diberikan oleh al-Falimbānī terhadapnya seperti *Qutb ar-Rabbānī*, *Ghawth az-Zamānī*, *Kāmil Mukammil*, *al-‘Ārif bi Allāh* dan lainnya⁵⁶.

Manakala ulama Melayu sezaman dengan beliau anta-ranya seperti Syeikh Dawūd bin ‘Abd Allāh al-Faṭānī (m.1847M), Syeikh Muḥammad Arshad al-Banjārī (m.1812M), Syeikh Muḥammad Nafīs bin Idrīs al-Banjārī dan lain-lainnya⁵⁷.

Hasil karya al-Falimbānī

Hasil karya al-Falimbānī umumnya dalam bidang keilmuan Islam, pengkhususan beliau adalah dalam Ilmu Tasawuf di samping bidang keagamaan lain sama ada akidah atau fekah dan juga dalam bidang *jihād*. Mengenai karya-karya al-Falimbānī, P.Voorhoeve menyebut enam buah kitab karangan tokoh ini iaitu⁵⁸ :

i. *Zuhrat al-Murīd Fī Bayān Kalimat at-Tawḥīd*, karya ini berkisar dalam masalah akidah dan tauhid, selesai penulisannya pada 1178/1764. Karya

⁵⁶Siyar,3:13; 3:183.

⁵⁷Lihat Wan Muhammad Saghīr, Syeikh Muḥammad Arsyad al-Banjari, hlm.9-10.

⁵⁸P.Voorhoeve, *op.cit.*,1:92.

iv. *Siyar as-Sālikīn Ilā 'Ibādat Rabb al-Ālamīn*, karya ini berbahasa melayu, mula dikarang pada 1193/ 1779 dan selesai pada 1203/1788 di Mekah. Karya ini merupakan saduran dari Kitab *Lubāb Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* karangan Imām al-Ghazālī, kandungannya adalah berkait dengan Ilmu Tasawuf. Karya ini telah dicetak di Mekah pada 1306/1888⁶³, manakala cetakan pertama versi yang *ditaḥqīq* oleh Syeikh Aḥmad bin Muḥammad Zayn al-Faṭānī ialah pada 1330/1911 di Maṭba'at at-Taraqqī al-Mājidīyah al-'Uthmānīyah, Mekah.

v. *Al-'Urwat al-Wuthqā Wa Silsilat Walīy al-Atqā*, karya ini berbahasa melayu dan menurut al-Falimbānī, kandungan karyanya ini adalah berkenaan dengan wirid-wirid (*awrād*) yang patut dibaca pada waktu-waktu tertentu⁶⁴. Tarikh penulisan karya ini tidak diketahui, ia pernah dicetak tetapi tidak dapat ditemui⁶⁵.

vi. *Rātib Shaykh 'Abd as-Ṣamad al-Falimbānī*, karya ini berbahasa arab, kandungannya berkenaan wirid dan zikir yang diamalkan selepas sem-

⁶³Ibid., hlm.223.

⁶⁴Menurut al-Falimbānī, segala wirid yang disebutkan dalam karyanya ini diambil dari gurunya Syeikh Muḥammad as-Sammānī, *Siyar*, 3:170.

⁶⁵Pada kitab *Hidāyat as-Sālikīn* edisi cetakan Sulaymān al-Mar'ī, Singapura (tanpa tarikh), di halaman akhir (ruangan iklan) tercatat bahawa karya ini pernah di cetak tetapi nas-kahnya belum dijumpai. Wan Muhammad Saghir Abdullah mengambil inisiatif dengan menerbitkan semula karya al-Falimbānī ini serta ditransliterasi dengan huruf rumi dibawah tajuk *Al-'Urwatul Wutsqa Syeikh Abdus Shamad Al-Falimbani, Pegangan Yang Kukuh Golongan Shufi*, cetakan Khazanah Fathaniyah, Kuala Lumpur, 1996.

bayang 'ishā' (isyak) pada malam Jumaat, tarikh penulisannya tidak diketahui dan masih dalam bentuk manuskrip⁶⁶.

Dalam kitab *Siyar as-Sālikīn*, al-Falimbānī menamakan dua buah karangannya iaitu *al-ʿUrwat al-Wuthqā* seperti tersebut di atas dan :

vii. *Zād al-Muttaqīn Fī Tawḥīd Rabb al-ʿĀlamīn*, menurut al-Falimbānī, karya ini adalah berkenaan fahaman *Waḥdat al-Wujūd* dari himpunan ajaran Syeikh Muḥammad ʿAbd al-Karīm as-Sammānī⁶⁷, tapi naskahnya belum dijumpai sama ada dalam bentuk manuskrip atau pernah dicetak, tarikh penulisannya juga tidak diketahui.

Wan Muhammad Saghir mengemukakan beberapa buah karya yang didakwa adalah karangan al-Falimbānī iaitu⁶⁸:

viii. *Risalah Sebab Yang Diharamkan Bagi Nikah*, selesai penulisannya pada 1179/1764.

ix. *Ar-Risālat Fī Kayfiyāt Rātīb Laylat al-Jumʿah*.

x. *Mulḥiqūn Fī Bayān Fawāid Nafiyah Fī Jihād Fī Sabīl Allāh*.

⁶⁶Menurut Quzwain, pada dasarnya karya ini sama kandungannya dengan Kitab *Rātīb as-Sammān*, karya Syeikh Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm as-Sammānī, lihat M.C.Quzwain, *op.cit.*, hlm.27; Brockelmann, G.A.L.(s), 2:629.

⁶⁷Siyar, 3:22, 183.

⁶⁸Wan Muhammad Saghir Abdullah, Syeikh Adbus Shamad Palembang, hlm.96-97.

xi. *‘Ilm at-Taşawwuf*. Karya ini ditulis dalam bahasa Arab disertai mak-
sudnya dalam bahasa Melayu.⁶⁹

xii. *Kitab Mi‘raj*, selesai penulisannya pada 1201/1786.

xiii. *Anis al-Muttaqīn*⁷⁰.

xiv. *Mulkiş Tuḥbat al-Mafḍat Min Raḥmat al-Maḥḍat ‘Alayhi Şalāt
Wa as-Salām*⁷¹.

xv. *Puisi Kemenengan Kedah*.

Berdasarkan fakta di atas, karya al-Falimbānī yang dapat dikesan
setakat ini sejumlah lima belas buah semuanya.

M.Chatib Quzwain menamakan satu lagi karya al-Falimbānī yang
didasarkan atas pendapat P.Voorhoeve⁷², berjudul *Tuḥfat ar-Rāghibīn Fī*

⁶⁹Karya ini tersimpan naskahnya di Pusat Manuskrip Melayu, Perpustakaan Negara
Malaysia (P.N.M) dengan nombor panggilan MSFB (A) 1004.

⁷⁰Karya ini disangkal oleh P.Voorhoeve sebagai milik al-Falimbānī kerana nama
pengarang yang tercatat ialah ‘Abd as-Şamad bin Faqīh Ḥusain yang mana menurut beliau,
pengarang ini bukanlah orang melayu walaupun di akhir namanya tertulis al-Falimbānī.
Menurut Wan Muhammad Saghīr, karya ini adalah hasil al-Falimbānī dan manuskrip tersebut
terdapat dalam simpanan beliau, lihat P.Voorhoeve, “‘Abd al-Şamad b. ‘Abd Allāh al-
Palimbānī”, E.I.², 1:92: Wan Muhammad Saghīr, *op.cit.*, hlm.97.

⁷¹Karya ini dipercayai sebagai ringkasan dari karya Muḥammad Faḍl Allāh al-
Burhanpūrī *Tuḥfat al-Mursalat Ilā Rūḥ an-Nabī* yang membicarakan aspek tauhid dalam
konteks kefahaman di segi martabat tujuh. Manuskrip karya ini tersimpan di Pusat Manuskrip
Melayu, P.N.M. dengan nombor panggilan yang sama dengan *‘Ilm at-Taşawwuf*.

⁷²M.C. Quzwain, *op.cit.*, hlm.23-24.

*Bayān Ḥaḳīqat Īmān al-Mu'minīn Wa Mā Yufsiduh Fī Raddat al-Murtaddīn*⁷³. Akan tetapi menurut Wan Muhammad Saghir, terdapat tiga buah karya ulama Melayu yang memulakan judulnya dengan *Tuḥfat ar-Rāghibīn* iaitu karya Syeikh Muḥammad Arshad al-Banjārī⁷⁴, Syeikh Dāwūd al-Faṭānī⁷⁵ dan Syeikh Ḥusayn bin Sulaymān al-Funtiyānī⁷⁶.

Berdasarkan manuskrip yang ada, judul seperti yang di kemukakan oleh P.Voorhoeve di atas lebih merujuk pada karya al-Banjārī dan bukannya al-Falimbānī di samping penegasan dari Syeikh Dāwūd al-Faṭānī dalam karyanya tersebut bahawa karya dengan judul tersebut adalah dari al-Banjārī⁷⁷.

⁷³Menurut Drewes, manuskrip ini bertarikh 1188/1774 tanpa nama pengarang, andaian ia dari karya al-Falimbānī berdasarkan pada beberapa fakta, lihat G.W.J.Drewes, B.K.I., hlm.273-274. Karya ini pernah dicetak di Mesir di percetakan *Maṭba'at Dār at-Ṭibā'at al-Miṣrīyat al-Kubrā* tanpa tarikh dan pengarangnya hanya ditulis 'bagi seorang ulama Jāwī' (*li aḥad 'ulamā' al-jāwī*).

⁷⁴Karya al-Banjārī berjudul *Tuḥfat ar-Rāghibīn Fī Bayān Ḥaḳīqat Īmān al-Mu'minīn Wa Mā Yufsiduh Fī Raddat al-Murtaddīn*, selesai penulisannya pada 1188/1774. Manuskrip ini terdapat di Perpustakaan Negara Malaysia (P.N.M) sebanyak empat buah (MS5, MS309, MS455 dan MS506), tiga buah di Muzium Islam (M.I.), Pusat Islam Malaysia (MI115, MI267 dan MI650).

⁷⁵Karya beliau berjudul *Tuḥfat ar-Rāghibīn Fī Sulūk Ṭarīqat al-Mutaqqīn*, selesai penulisannya pada malam Jumaat 1233/1817, di Mekah. Manuskrip ini terdapat sebuah di P.N.M. (MS728(1)), dan enam buah di M.I. (MI57, MI267, MI318, MI487, MI629 dan MI650), dalam karya ini juga beliau menjelaskan karya yang berjudul *Tuḥfat ar-Rāghibīn Fī Bayān Ḥaḳīqat Īmān al-Mu'minīn* adalah karya al-Banjārī.

⁷⁶Manuskrip ini terdapat sebuah di P.N.M. (MS686(B)), tarikh selesai penulisannya pada hari Khamis 27hb. Syawal 1319/6hb. Februari 1902 di Mekah.

⁷⁷Lihat salinan manuskrip al-Fatani dalam Wan Muhammad Saghir, *Manhalush Shafi*, hlm.123.

Pengenalan Kitab Siyar As-Sālikīn

Nama penuh kitab ini ialah *Siyar as-Sālikīn Ilā 'Ibādat Rabb al-Ālamīn*, ditulis dengan bahasa Melayu dalam empat jilid. Mula penulisannya pada 1193/1780⁷⁸ dan selesai pada 1203/1788. Jilid pertama selesai penulisannya pada 1194/1780⁷⁹, jilid kedua pada hari Sabtu, 19 Ramadan 1195/1781 di Taif⁸⁰, jilid ketiga pada hari Khamis, 19 Safar 1197/1783 di Mekah⁸¹ manakala jilid terakhir pada malam Ahad, 20 Ramadan 1203/1788 di Taif⁸². Karya ini umumnya merangkumi satu *muqaddimah* (pembukaan) di permulaan dan satu *khātimah* (penutup) di akhirnya serta empat bahagian; bahagian pertama berkenaan akidah (*i'tiqād*) dan fekah (*fiqh*) diikuti dengan bahagian adat (*'ādāt*), bahagian ketiga berkenaan aspek *muhlikāt* dan keempat berkenaan aspek *munjīyāt*.

Menurut al-Falimbānī, karya ini adalah untuk mereka yang menjalani jalan akhirat kerana kandungannya terhimpun ilmu-ilmu syariat dan tarekat, juga bagi mereka yang tidak memahami bahasa arab⁸³. Karya ini menurutnya

⁷⁸Siyar,1:3.

⁷⁹Ibid.,1:241.

⁸⁰Ibid.,2:248.

⁸¹Ibid.,3:208.

⁸²Ibid.,4:267.

⁸³Ibid.,1:3.

adalah terjemahan dari kitab *Lubāb Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*⁸⁴ karangan Imām al-Ghazālī dan menurut beliau lagi, penterjemahan ini dilakukan apabila beliau mendapat ilham⁸⁵ dari Allāh s.w.t. untuk berbuat demikian. Walaupun begitu, istilah terjemahan yang digunakan al-Falimbānī lebih bermaksud saduran dalam konteks pemahaman sekarang, ini berdasarkan kenyataan beliau sendiri bahawa terdapat penambahan dari sumber lain telah dimasukkan⁸⁶, oleh itu karya ini lebih bersifat karyanya sendiri yang mana didasar serta dirujuk pada kitab asal dalam sudut-sudut tertentu.

Justeru, Voorhoeve mengatakan bahawa terjemahan ini adalah terlalu bebas kerana diringkas pada beberapa tempat dan dipanjangkan huraianya pada beberapa tempat lain, juga dimasukkan penambahan dari sumber-sumber lain⁸⁷. Walaupun begitu, struktur penulisannya di segi pebentukan bab⁸⁸ dan

⁸⁴Al-Falimbānī juga menyebut kitab ini dengan nama *Mukhtaṣar Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Menurut H.Ritter, kitab *Lubāb Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* ialah karangan adik Imām al-Ghazālī iaitu Imām Aḥmad al-Ghazālī (m.1126M), dan menurut Brockelmann, kitab ini pernah dicetak di tepi (*hamish*) kitab *Nuzhat an-Nāzīrīn* karya 'Abd al-Mālik b. 'Abd al-Munīr pada 1308/1890 di Kaherah, Mesir, lihat H.Ritter, "al-Ghazālī", *E.I.*², 2:1041; Brockelmann, *G.A.L.*(s), 1:748.

⁸⁵Beliau menggunakan perkataan *alḥama* (mengilhamkan) berbeza dengan karyanya *Hidayat as-Sālikīn*, beliau menggunakan perkataan *fattaḥa* (membukakan), walaupun kedua-dua karyanya ini merupakan terjemahan dari karya al-Ghazālī. Ilham dalam pengertian Ilmu Tasawuf ialah tanggapan rasional secara langsung dari Allāh s.w.t. yang dengannya akal benar-benar memahami hakikat itu serta diikuti dan diyakini oleh jiwa sebenar-benarnya dan tiada cara lagi untuk mempersoalkannya.

⁸⁶Siyar, 3:180.

⁸⁷P.Voorhoeve, *op.cit.*, 1:92.

⁸⁸Dalam karyanya ini, setiap bahagian (juzuk) mengandungi 10 bab, begitu juga al-Ghazālī dalam penulisan *Ihyā'*nya yang membahagikan pada 4 bahagian (*rubu'*) dan setiap bahagian mengandungi 10 bab.

tajuk tidak banyak berbeza dengan al-Ghazālī⁸⁹.

Al-Falimbānī menggunakan bahasa yang mudah difahami dalam karyanya ini dan kaedah penghuraian beliau dalam sesuatu tajuk biasanya dimulakan dengan memberi maksud atau pengertian terutamanya istilah-istilah Arab melainkan istilah yang telah difahami serta masyhur penggunaannya di kalangan masyarakat Melayu tanpa perlu diterjemahkan. Seterunya beliau biasanya mengemukakan sama ada ayat-ayat al-Quran, hadis-hadis, pendapat ulama atau kesemuanya sebagai penyokong pada sesuatu tajuk sebelum dihuraikan secara lanjut.

Karya beliau ini secara umumnya merupakan suatu integrasi ilmu zahir dan batin tetapi lebih menjurus pada perspektif tasawuf dengan etika-etika kerohaniannya yang mewakili dimensi batin, dengan perbincangan yang mencakupi ilmu-ilmu Akidah, Fekah dan Tasawuf. Al-Falimbānī juga banyak merujuk kepada pendapat-pendapat ulama sufi dalam karya ini. Oleh itu, dalam konteks sumber rujukan bagi Ilmu Tasawuf, beliau menegaskan bahawa karyanya ini terkhusus bagi mereka di tahap pertama yang baru mempelajari Ilmu Tasawuf⁹⁰.

Al-Falimbānī juga kerap menggunakan perumpamaan dalam penghuraiannya agar mudah difahami, contohnya beliau menggambarkan hierarki

⁸⁹Perbezaan tajuk hanya pada Bahagian (juzuk) Pertama, iaitu Bab Ilmu; al-Falimbānī memasukkannya dalam *Muqqadimah* manakala Bab Pertamanya mengenai Akidah, manakala dalam *Ihyā'*, al-Ghazālī memasukkan dalam Bab Pertama. Al-Falimbānī seterusnya menjadikan Bab *Istighfār* dan Selawat berasingan dari Bab Zikir (*dhikr*), tidak seperti al-Ghazālī dalam *Ihyā'*nya.

⁹⁰*Siyar*, 3:177.

ilmu umpama buah kelapa yang mempunyai tingkat-tingkat tertentu; Ilmu Fekah sebagai kulit (sabut), Ilmu Tasawuf sebagai isi manakala Ilmu Hakikat sebagai minyak atau santan yang tidak mungkin diperolehi melainkan melalui proses tertentu⁹¹. Beliau tidak banyak menggunakan kaedah penceritaan dalam karyanya ini sebagaimana al-Ghazālī dalam *Ihyā'*nya atau karya-karya tasawuf lain.

Juzuk pertama kitab ini dimulakan dengan *muqaddimah* iaitu perbincangan mengenai konsep ilmu dalam konteks Ilmu Tasawuf, konsep ulama sebagai pewaris para Nabi, pehubungan guru-murid dan ilmu yang seharusnya dituntut oleh setiap manusia. Bab pertama dimulakan dengan perbincangan mengenai akidah iaitu iktikad *ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* serta perkara-perkara berkaitan. Bab-bab seterusnya menghuraikan tentang ibadat-ibadat zahir yang menjadi tanggungjawab perlaksanaanya iaitu mengenai ibadat bersuci, salat (*ṣalāh*), zakat dan sedekah, puasa, haji serta perkara-perkara yang berkaitan iaitu dalam bab dua hingga enam. Bab-bab ketujuh hingga sepuluh membicarakan ibadat tilawah al-Quran serta adab-adabnya, keutamaan berdoa, selawat dan *istighfār* serta amalan wirid dan perkara berkaitan dengannya. Juzuk pertama ini diakhiri dengan satu penutup (*khatimah*) yang menerangkan aspek perbezaan tentang amalan wirid.

Juzuk kedua kitab ini membicarakan tentang adat-adat (*'ādāh*) dalam kehidupan manusia berorientasikan tasawuf. Bab dimulakan dengan adab makan-minum, diikuti perbincangan mengenai perkahwinan dan perkara-

⁹¹ *Ibid.*, 1:11.

perkara berkaitan. Bab-bab ketiga hingga lima membicarakan tentang etika bagi setiap individu sama ada untuk dirinya atau ketika bermu'āmalah iaitu yang berkait dengan usaha dan ikhtiar dalam kehidupan, perkara halal-haram serta konsep persahabatan dalam konteks persaudaraan dalam Islam. Seterusnya perbincangan mengenai keutamaan memencilkan diri dari masyarakat (*'uzlah*) demi kepentingan kerohanian, diikuti dengan keistimewaan bermusafir untuk kepentingan agama dan pengalaman kerohanian. Bab kelapan membicarakan konsep *as-samā'* di kalangan ahli sufi, diikuti perbincangan tentang kewajipan menyuruh kebaikkkan dan malarang keburukkan, seterusnya juzuk ini diakhiri dengan membicarakan sifat-sifat keutamaan yang didasarkan kepada keperibadian Rasulullah s.a.w.

Juzuk ketiga pula membicarakan perkara-perkara yang membinasakan (*muhlikat*) diri dan jiwa dalam aspek kerohanian serta kaedah penyuciannya. Bab pertama dimulakan dengan penerangan mengenai hati manusia serta keajaibannya. Bab-bab kedua hingga sepuluh menjelaskan perkara-perkara *muhlikat* serta penyuciannya, dimulai dengan cara meningkatkan taraf diri dari nafsu kehaiwanan (*nafs al-ammārah*) dan sifat-sifat tercela (*al-akhlāq al-madhmūmah*). Seterusnya mengenai pengawalan diri dari kecelaan nafsu yang tidak terkawal seperti nafsu makan, seks dan lainnya, diikuti dengan kebinasaan dari penyalahgunaan lidah dalam perkataan, kebinasaan sifat marah, bermusuhan, dendam dan dengki. Seterusnya mengenai kecelaan cintakan dunia, harta kekayaan dan kemegahan dunia. Bab sembilan mengenai kebinasaan sifat bangga diri (*takabbur*) dan sifat hairan pada kebaikan diri (*'ujub*), bab terakhir menerangkan tentang bahaya terpedaya dengan diri sendiri (*ghurūr*). Mengakhiri juzuk ini dengan suatu penerangan mengenai

kelebihan dan kesempurnaan (*tatimmah*) mereka yang menganggotai organisasi tarekat ahli sufi.

Juzuk keempat menghuraikan aspek *munjyāt* iaitu sifat-sifat yang mampu menyelamatkan diri dan jiwa dari kebinasaan, ia merangkumi segala sifat keutamaan terpuji (*al-akhlāq al-mahmūdah*) yang sepatutnya bagi setiap manusia menghiasi dengannya pada diri terutamanya dalam konteks perhubungan dengan Allāh s.w.t.. Bab dimulakan dengan keutamaan taubat, sifat sabar dan syukur, diikuti dengan sifat harap kepada Allāh s.w.t. (*rajā'*) dan takut padaNya (*khawf*) serta galakan berdoa agar dimatikan dengan kebaikan (*ḥusn al-khātimah*). Bab-bab seterusnya membicarakan keutamaan sifat fakir (*faqr*) dan zuhud (*zuhd*), tawakal (*tawakkul*); sebagai manifestasi dari hakikat tauhid kepada Allāh s.w.t. Seterusnya mengenai keutamaan sifat cinta (*maḥabbah*), rindu (*syawq*) dan reda (*riḍā'*) kepadaNya, ikhlas, benar (*ṣidq*) serta hakikat niat, keutamaan tentang kesedaran kerohanian dalam mengawasi dan menilai diri sendiri (*murāqabah* dan *muḥāsabah*), bertafakur dan diakhiri dengan keutamaan mengingati akan kematian (*dhikr al-mawt*).

Sebelum mengakhiri karyanya ini, al-Falimbānī merumuskan satu kesimpulan dari karyanya ini, seterusnya karya ini diakhiri dengan satu penutup (*Khātimah*) iaitu penerangan mengenai tanggungjawab manusia terhadap dirinya kepada Allāh s.w.t., sama ada dalam kehidupan di dunia iaitu dengan berakhlak dalam menikmati rahmat Nya, ataupun di akhirat iaitu dengan berusaha untuk menempatkan diri di sisi Nya dengan amalan-amalan ibadat.

Dalam karyanya ini, al-Falimbānī tidak terikat dengan *Ihyā'* semata-mata, ada kalanya beliau merujuk pada karya al-Ghazālī yang lain atau pada sumber-sumber lain. Sebagai contoh, adab murid (*sālik*) dengan guru (syekh), al-Ghazālī dalam *Ihyā'*nya mengharuskan murid menyanggah gurunya yang melakukan perbuatan pada zahirnya bertentangan dengan syariat, tetapi al-Falimbānī mengemukakan disiplin yang tidak mengharuskan tindakan seumpama itu⁹² sepertimana al-Ghazālī dalam karyanya *Bidāyat al-Hidāyat* yang tidak mengharuskannya dengan alasan guru lebih mengetahui segala rahsia syariat dengan menjadikan kisah Mūsā a.s. seperti yang diperihalkan dalam al-Quran⁹³ sebagai iktibar⁹⁴.

Beliau juga banyak mengambil dari sumber-sumber lain sama ada untuk menyokong tajuk perbincangan seperti huraian beliau dalam masalah martabat nafsu⁹⁵, atau membicarakan dalam satu tajuk yang khusus mengikut

⁹²Ibid.,1:13.

⁹³Dalam al-Quran, Nabi Mūsā a.s. diceritakan sebagai seorang nabi dan rasul yang diutus Allāh kepada bangsa Yahudi dengan satu syariat. Baginda beranggapan beliau mempunyai suatu ilmu yang tidak dimiliki oleh orang lain sebelum menerima wahyu yang mengkhabarkan bahawa terdapat seorang hamba Allāh yang mempunyai ilmu yang lebih tinggi darinya iaitu ilmu mengenai rahsia-rahsia ketuhanan. Baginda seterusnya menyuarakan kehendaknya untuk menjadi murid kepada individu tersebut dan setelah kehendaknya dikabulkan Allāh s.w.t. seterusnya diterima menjadi murid, baginda diingatkan oleh gurunya tersebut agar tidak membantah setiap tindakan yang dilakukannya. Nabi Mūsā seterusnya mengabaikan ingatan itu malahan membangkang gurunya itu kerana zahir tindakannya bertentangan dengan syariat, setelah tiga bangkangan dari baginda akhirnya individu tersebut memberitahu hikmat di sebalik tindakannya itu dan Nabi Mūsā seterusnya akur dengan ketinggian ilmu individu tersebut. Al-Quran, surah al-Kahf:61-83; Imām Bukhārī, op.cit., (*Kitāb al-'Ilm, Kitāb at-Tafsīr*), 1:28-30,6:109-117; Imām Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, (*Kitāb al-Faḍā'il*), 18 Juzuk, Bayrut, 1981, 15:135-137; Imām at-Tarmidhī, op.cit., (*Kitāb at-Tafsīr*), 4:371-374.

⁹⁴Al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāyat*, terj. Muhammad Abul Quasem, Al-Ghazali On Islamic Guidance, Selangor, 1979, hlm.99.

⁹⁵Beliau mendasarkannya dari karya Shaykh Qāsim al-Ḥalabī berjudul *Siyar as-Sulūk Ilā Malak al-Mulūk*, Siyar, 3:9.

kesesuaian seperti perbincangan beliau mengenai keutamaan anak yatim⁹⁶. Penggunaan ayat-ayat al-Quran dan hadis dalam karya ini kebanyakan dirujuk pada sumber asalnya iaitu *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* yang menurut al-'Irāqī (m.806H)⁹⁷ kebanyakan hadis yang digunakan al-Ghazālī dalam *Ihyā'*nya adalah lemah⁹⁸, walaupun begitu, al-Falimbānī ada kalanya mengabaikannya dan ada kalanya beliau memasukkan nas yang tidak terdapat dalam *Ihyā'* di samping terdapat beberapa nas yang berlainan.

Karya ini juga memperlihatkan usaha al-Falimbānī menyatukan antara aliran tasawuf *sunnī* dan *falsafi* dengan menemukan titik pertemuan antara keduanya seperti menyesuaikan konsep *wahdat al-wujūd* dalam tasawuf *falsafi* dengan konsep *ma'rifat* dalam tasawuf *sunnī*. Bagi tujuan mengelak terjadinya salah faham dalam memahami Ilmu Tasawuf, beliau membahagikan manusia secara umum dalam tiga kategori iaitu golongan awam, khusus (*khawāṣṣ*) dan yang lebih khusus lagi (*khawāṣṣ al-khawāṣṣ*). Dengan pembahagian ini, seseorang itu dapat mengenalpasti tahap mereka serta tidak mudah membuat sebarang tuduhan atau andaian yang negatif. Begitu juga dengan golongan *sālik*, pembahagian mereka pada tiga tahap iaitu *mubtadī*, *mutawassit* dan *muntahī*, setiap tahap terkhusus pula sukatan-sukatan tertentu dalam pembelajaran Ilmu Tasawuf⁹⁹.

⁹⁶Beliau mendasarkannya dari karya Shaykh Ibn Hajar al-Haytamī, *Siyar*,3:31-33.

⁹⁷Zayn ad-Dīn Abī al-Faḍl 'Abd ar-Raḥman b. al-Husaynī al-'Irāqī, beliau telah *mentakhrijkan* hadis-hadis yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam *Ihyā'*nya.

⁹⁸Penggunaan hadis-hadis tersebut seterusnya dipertahankan oleh az-Zabīdī; Muḥammad b. Muḥammad al-Husaynī az-Zabīdī (m.1205) yang telah mengedit (*tahqiq*) kitab *Ihyā'*, lihat az-Zabīdī, *Ithāf as-Sādāt al-Muttaqīn*, 14 jilid, Lubnan, 1989.

⁹⁹*Siyar*,3:176-183.

(D)

SUMBANGAN AL-FALIMBANI

Sumbangan dan Pengaruh

Karya-karya al-Falimbānī, juga para ulama lain yang merupakan pewaris para nabi begitu berkualiti hingga ke hari ini hasil dari disiplin keilmuan yang di miliki serta rahmat dari Allāh Ta'āla. Dari aspek keperibadian, beliau mempunyai pengaruh di Alam Melayu ini kerana kedudukannya sebagai salah seorang ulama Melayu yang mendapat penghormatan mengajar di Masjid al-Ḥaram, Mekah, juga kerana banyak sumbangan yang dicurahkan sama ada di bidang keilmuan, sosial dan sebagainya.

Dalam bidang keilmuan, beliau telah menghasilkan beberapa karya yang tersebar luas di Nusantara ini dan masih digunakan hingga sekarang sebagai salah satu teks khususnya dalam pendidikan tradisional. Karya-karyanya lebih menekankan tentang keutamaan tradisi keilmuan dan kerohanian Islam, juga persoalan sosial dan masalah dalam masyarakat yang bersangkutan dengan politik serta menyentuh soal jihad dalam ajaran Islam. Dua buah karya utama beliau dalam Ilmu Tasawuf iaitu *Siyar as-Sālikīn* dan *Hidāyat as-Sālikīn* masih menjadi rujukan bagi ahli sufi di samping menjadi rujukan dalam ilmu itu sendiri. Pengkhususan beliau dalam bidang Tasawuf begitu tinggi sehingga beliau mampu menyenaraikan lebih kurang seratus buah kitab Tasawuf sebagai rujukan dalam ilmu ini¹⁰⁰.

¹⁰⁰Ibid.

Dalam aspek pemikiran pula, al-Falimbānī dianggap sebagai penyambung lidah *ahl as-sunnah wa al-jamā'ah* di samping mengembangkan idea penyatuan aliran dalam tasawuf iaitu antara *sunnī* dan *falsafī*. Aliran tasawuf beliau beliau lebih cenderung kepada tasawuf *sunnī* dengan menjadikan al-Ghazālī sebagai rujukan utamanya, akan tetapi jika dirujuk pada beberapa pandangan beliau dalam beberapa aspek terutama di segi ontologi dan kosmologi, beliau juga terpengaruh dengan aliran tasawuf *falsafī*. Walaupun begitu, ia tidak terkeluar dari lingkungan tasawuf *sunnī* justeru beliau sentiasa menekankan ajaran tasawuf *sunnī* sebagai rujukan asas beliau di samping tidak menolak tasawuf *falsafī* secara total. Keadaan ini boleh dilihat apabila beliau lebih banyak berbicara mengenai aspek pembersihan hati serta penunaian ibadat daripada berbicara tentang aspek falsafah dalam karyanya.

Merujuk pada usaha al-Falimbānī menterjemahkan karya al-Ghazālī melalui dua buah karyanya iaitu *Hidāyat as-Sālikīn* dan *Siyar as-Sālikīn*, beliau dianggap sebagai pembawa pengaruh al-Ghazālī ke Alam Melayu secara menyeluruh¹⁰¹. Penghuraian beliau ini tidak terhad dengan masa maupun tempat bahkan lebih bersifat universal (*kullī*) yang bersesuaian untuk seluruh umat khususnya umat Melayu dalam menjalani realiti kehidupan berteraskan Islam. Melalui karya beliau *Siyar as-Sālikīn* pula, nisbah kepada masyarakat melayu Nusantara, dianggap sebagai kitab *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* berbahasa melayu¹⁰².

¹⁰¹R.O.Winstedt, *The Malay-A Cultural History*, Singapore, 1988, hlm.42.

¹⁰²Al-Falimbānī dianggap orang yang pertama memasukkan tasawuf al-Ghazālī yang bersifat sederhana ke Alam Melayu secara menyeluruh, iaitu melalui dua buah karyanya *Siyar as-Sālikīn* dan *Hidāyat as-Sālikīn* yang merupakan saduran dari karya al-Ghazālī, usaha ini kemudiannya diteruskan oleh ulama-ulama lain seperti Syekh Dawūd al-Faṭānī dengan terjemahan karya al-Ghazālī *Minhāj al-'Ābidīn*.

Dalam perhubungan sosial, al-Falimbānī begitu peka dengan perkembangan kemasyarakatan di Nusantara walaupun beliau bermastautin di Mekah. Beliau sentiasa berhubung dengan masyarakat melayu sama ada melalui perutusan surat atau ketika musim haji, di samping bertindak sebagai penasihat dalam beberapa keadaan¹⁰³. Beliau juga dianggap sebagai yang bertanggungjawab memperkenalkan tarekat *as-Sammānīyah* di Nusantara khususnya di Palembang dan Aceh yang tersebar melalui jamaah haji. Beliau juga berpengkhususan dalam ilmu-ilmu berkaitan *jihād* dan tidak hairan apabila beliau sendiri terlibat dengan perang ini antara Kedah dengan Siam yang mengakibatkan kematiannya.

Sebagai suatu kesimpulan, dapat dikatakan bahawa sumbangan al-Falimbānī yang utama ialah dalam bidang keilmuan melalui penghasilan karya terutama dua buah karyanya iaitu *Siyar as-Sālikīn* dan *Hidāyat as-Sālikīn* di mana aspek pemikiran beliau dalam tasawuf telah mempengaruhi dunia pemikiran tasawuf di Alam Melayu sama ada di kalangan ulama atau masyarakat umum, keadaan ini menjadikan beliau antara ulama melayu terawal mengemukakan pendekatan yang menyatukan aliran tasawuf dengan menjadikannya sebagai satu ilmu. Justeru kelangsungan penerimaan baik dari masyarakat terhadap tasawuf sebagai suatu ilmu yang positif iaitu sebagai suatu ilmu yang berorientasikan amalan yang mampu menyucikan jiwa.

¹⁰³ Beliau pernah menulis surat-surat akuan kepada bekas-bekas pelajarnya sebagai sokongan untuk memohon jawatan agama di Jawa, lihat G.W.J. Drewes. *B.K.I.*, hlm. 264-269.