

**PENGARUH PEMIKIRAN AL-GHAZALI (M. 505
H./ 1111 M.) DALAM KARYA SYEIKH
MUHAMMAD NAFIS BIN IDRIS AL-BANJARI:
ANALISIS TERHADAP KITAB *AL-DURR AL-
NAFIS****
*(THE INFLUENCE OF AL-GHAZALI'S THOUGHT
(D. 505 H./ 1111 M.) IN THE FAMOUS WORK OF
SYEIKH MUHAMMAD NAFIS BIN IDRIS AL-
BANJARI: THE ANALYSES ON AL-DURR AL-NAFIS)*

Mohd Fauzi Hamat¹
Mohd Hasrul Shuhari²

Abstrak

Pengaruh al-Ghazali adalah cukup besar dalam membentuk pemikiran ummah dalam dunia Islam. Banyak karya ilmiah yang dihasilkan oleh ulama Melayu silam cuba mengetengahkan pemikiran al-Ghazali ke dalam masyarakat. Hasil dari itu, umat Islam di rantau ini telah mempunyai suatu kefahaman yang sempurna tentang Islam berasaskan huraian beliau yang mantap dan jelas. Dalam daerah Borneo, terdapat beberapa bukti berupa karya ilmiah yang mengukuhkan keterangan bahawa pengaruh pemikiran tokoh bergelar *Hujjat al-Islam* tersebut begitu dominan dalam pemikiran ulama Melayu. Artikel ini cuba melihat aspek pengaruh tersebut dalam karya kontroversi, Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari berasaskan karya beliau yang terkenal *al-Durr al-Nafis*. Kitab ini telah selesai dikarang oleh al-Banjari pada 27 Muharram tahun 1200 H. bersamaan 30 November 1785 M. Suatu

* Makalah ini adalah olahan semula kertas kerja yang dibentangkan dalam *Nadwah Ulama Nusantara II: Peranan Ulama Dan Tokoh Agama Borneo*, anjuran Kerajaan Sarawak dan Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia pada 14-16 Julai 2003 di Hotel Holiday Inn, Kuching, Sarawak.

¹ Beliau merupakan Profesor Madya dan pensyarah di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

² Beliau merupakan calon PhD di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

masa, karya ini cukup berpengaruh khususnya dalam sistem pengajaran pondok tradisional dan kuliah-kuliah pengajian akidah di masjid-masjid. Analisis akan difokuskan kepada perbahasan utama karya tersebut berkisar kepada persoalan pengesaan Allah dari segi *dhat*, *sifat* dan *af'al*-Nya. Berdasarkan analisis yang dibuat, ternyata al-Banjari amat terpengaruh dengan pemikiran al-Ghazali dalam penulisan kitab *al-Durr al-Nafis*.

Kata Kunci: Pemikiran al-Ghazali; Hujjat al-Islam; Al-Banjari; al-Durr al-Nafis; Dhat; Sifat; *Af'al*.

Abstract

The influence of al-Ghazali is significant in the formation of Islamic thought in Southeast Asia. Many scholarly works have been produced by Malay scholars in various forms that highlighted al-Ghazali's thought in the community. As a result, the Muslims in the region enjoyed a comprehensive understanding of Islam. In Borneo, there are many evidences indicate the influence of this brilliant thinker, known as the proof of Islam (Hujjat al-Islam), in the thought of Malay scholars. This article tries to review aspects of the influence of al-Ghazali on the famous work of Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari entitled al-Durr al-Nafis. The book which has been written by al-Banjari around 27 Muharram 1200 AH./ 30 November 1785 M was quite influential, especially in the traditional system as in 'pondok system of education' as well as in the mosques. The analysis will focus on the main issues related to the oneness of God, His Attributes and Acts. This article establishes that al-Banjari was highly influenced by some of al-Ghazali's thought in his al-Durr al-Nafis.

Keywords: *Al-Ghazali's Thought; The Proof of Islam (Hujjat al-Islam); Al-Banjari; al-Durr al-Nafis; Oneness of God; His Attributes; His Acts.*

Pendahuluan

Al-Ghazali adalah antara nama tokoh besar pemikir Islam yang tidak asing lagi dalam dunia Islam. Karya-karya tulisannya telah mempengaruhi sebahagian besar umat Islam di dunia Islam sejak zaman berzaman. Di Nusantara, tokoh ini amat dikenali oleh para ulama Tanah Jawi, sama ada menerusi halaqah-halaqah ilmu ataupun menerusi pembacaan mereka

terhadap karya-karya ilmiah yang dihasilkannya. Makalah ini akan coba menelusuri sejauh mana pengaruh al-Ghazali dalam pemikiran al-Banjari³, sebagaimana yang dapat dikesan menerusi karya unggulnya dalam bidang Tasawwuf iaitu kitab *al-Durr al-Nafis*, sebuah karya ilmiah yang amat diminati oleh para ilmuwan di Nusantara, termasuk di daerah-daerah Borneo.

Biodata Al-Banjari sebagai Tokoh Ulama Borneo

Dalam penelitian penulis, tidak ramai tokoh yang menulis biodata al-Banjari. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa keterangan, khususnya daripada autobiografi yang ditulis oleh al-Banjari sendiri yang menyebut nama dan biodata beliau. Beliau ialah Syeikh Muhammad Nafis ibn Idris ibn al-Husayn al-Banjari yang dilahirkan di negeri Banjar (sekarang Banjarmasin) (al-Banjari, t.t.,h. 38), iaitu di salah sebuah desa di Martapura, Indonesia. Beliau dikatakan berasal daripada keluarga kerajaan Banjar. Gelaran ‘al-Banjari’ suatu gelaran yang memperkenalkan negeri asal atau tempat kelahiran beliau yang diletakkan di hujung nama Muhammad Nafis merupakan gelaran yang biasa dipakai oleh penulis-penulis Melayu yang menetap di Mekkah dan tidak tinggal menetap di tanah air sendiri, sebagai kenangan dan tanda pengenalan diri, sama dengan nama-nama besar seperti al-Raniri (orang Ranir), al-Falembani (orang Palembang), al-Bantani (orang Banten) dan sebagainya (Ahmad Fathy, 2002, h. 30).

Terdapat keterangan yang menyebut bahawa al-Banjari hidup sezaman dengan `Abd al-Samad al-Falimbani dan Muhammad Arsyad al-Banjari, al-Banjari adalah lebih muda daripada kedua-dua mereka (Martin, 1995, h. 65). Meneliti terhadap zaman al-Banjari, beliau dilaporkan hidup sezaman dengan tokoh ulama terulung Patani, Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani. Syeikh Daud dipercayai pernah berguru (atau sekurang-kurangnya bermusyafahah) dengan al-Banjari yang turut bermukim di Mekkah. (Ahmad Fathy, 2002, h. 27). Keterangan lanjut tentang biodatanya boleh diteliti berdasarkan keterangan autobiografi yang dituliskan sendiri seperti berikut:

“...Negeri Banjar tempatnya jadi [dilahirkan] dan negeri Mekkah diamnya [menetapnya] Syafi`i akan mazhabnya iaitu pada fekah dan Asy`ari i`tiqadnya iaitu pada usul al-din dan Junaydi ikutannya iaitu pada `Ilm Tasawwuf dan

³ Istilah ‘al-Banjari’ yang digunakan dalam kertas ini merujuk kepada tokoh yang dibicarakan oleh penulis, Muhammad Idris bin Nafis, al-Banjari.

Qadiriyyah tarekatnya dan Syatariyyah pakaiannya dan Naqsyabandiyah amalannya dan Khalwatiyyah makanannya dan Samaniyyah minumannya..”(al-Banjari, t.t., h. 38).

Teks di atas, walaupun ringkas, ia lebih daripada memadai untuk menjelaskan bukan sahaja keperibadian al-Banjari, tetapi juga menggambarkan latar belakang sebahagian besar ulama Nusantara yang lain. Sebahagian besar daripada mereka memang berpegang dengan mazhab Syafi'i dari segi fiqh dan Asy'ari dari segi pegangan akidah. Mengenai pegangan mereka terhadap mazhab Syafi'i, penulis berpendapat, ia adalah kesan dari kedudukan mazhab tersebut yang begitu kukuh bertapak dalam masyarakat Melayu sejak zaman berzaman kerana orang-orang Arab yang datang membuka beberapa negeri di alam Melayu adalah terdiri daripada pengikut mazhab Syafi'i. Sekurang-kurangnya sejak tahun 800 H./ 1397 M. agama Islam telah dibawa masuk ke dunia Melayu oleh mereka yang bermazhab tersebut (W.M. Shaghir, 1999, h. 7).

Ada laporan menyebut bahawa penyebaran Islam di peringkat awal di Nusantara diterajui oleh mazhab Syi'ah, tetapi keadaannya berubah berikutan ketibaan mazhab Sunni pada abad ke-13. Pada ketika itu, teraju pemerintahan Islam di Asia Barat diambilalih oleh kerajaan Turki Uthmaniyyah yang berpegang teguh kepada mazhab Sunni. Orang yang bertanggungjawab mengislamkan Raja Pasai, Malik al-Salih dan menukarkan mazhab Syiah yang selama ini dianuti oleh raja dan rakyat Pasai kepada aliran Sunni (dari segi fekahnya bermazhab Syafi'i) ialah Syeikh Ismail al-Siddiq, sebagaimana yang disebut dalam buku *Hikayat Raja-raja Pasai* (Abdullah Musa Lubis, 1963, h. 29; Russell Jones, 1987, h. 15 dan Mahayudin, 2001, h. 19-20).

Begitu juga pegangan mereka dalam bidang akidah dan Tasawwuf. Al-Banjari sendiri secara khusus banyak terdedah dengan aliran-aliran tarekat yang diperturunkan oleh guru-gurunya, khususnya yang mengajarnya di Masjid al-Haram, Makkah. Al-Banjari secara tidak langsung telah menyebut dalam *al-Durr al-Nafis* tentang gurunya yang mengajar beliau dalam Masjid al-Haram iaitu Syeikh `Abd Allah ibn Hijazi al-Syarqawi al-Misri (al-Banjari, t.t., h. 9.). Al-Syarqawi lebih dikenali sebagai ulama Fiqh dan pernah menjawat jawatan sebagai Syeikh al-Azhar dari tahun 1793 M. hingga beliau wafat. Beliau pernah menulis beberapa buah kitab dalam bidang tersebut. Walau bagaimanapun, beliau juga adalah seorang tokoh sufi, murid kepada tokoh tarekat *Khalwatiyyah* yang terkenal, Mahmud al-Kurdi, yang menerima ijazah dengan guru yang

sama dengan Samman⁴ (Martin, 1995, h. 65). Menurut W.M. Saghir, mungkin al-Syarqawi juga termasuk salah seorang guru Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani atau mungkin sahabat beliau. Tahun meninggal beliau adalah sama dengan tahun meninggal Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari iaitu pada tahun 1227 H./ 1812 M. (W.M. Saghir, 1990, h. 167.)

Selain daripada tokoh tersebut, al-Banjari juga berguru dengan Siddiq bin `Umar Khan, khalifah Syeikh Samman yang pernah menjadi guru `Abd al-Samad al-Falimbani yang pertama dalam tarekat Sammaniyyah. Al-Banjari sendiri di penghujung usianya menetap di daerah Pulau Laut, Kalimantan Selatan. Tarikh wafatnya tidak diketahui dengan pasti, dan orang menunjukkan beberapa tempat berbeza sebagai pusara beliau iaitu di desa Kelua, Kusan dan Sigam. Meskipun demikian pusara di Kelua yang dikatakan sebagai pusara beliau adalah yang paling banyak diziarahi orang ramai. Ia adalah satu pusara atau kuburan sederhana, tanpa cangkup dan batu nisan yang tertulis namanya. (Martin, 1995, h. 65). Kematiannya merupakan suatu kehilangan besar kepada Kalimantan Selatan khususnya dan dunia Melayu amnya, kerana selepas kematiannya dilaporkan tiada lagi orang yang mengajarkan tarekat Sammaniyyah di daerah tersebut. Walau bagaimanapun, sebelum beliau wafat, tokoh tersebut sempat meninggalkan sebuah karya penting dalam bidang Tasawwuf yang menjadi rujukan utama kepada bangsa Melayu yang mendiami rantau Nusantara, *al-Durr al-Nafis*.

Kitab *Al-Durr Al-Nafis* sebagai Sebuah Karya Ilmiah

Kitab *al-Durr al-Nafis* yang bermaksud “Mutiaranya Yang Indah” adalah sebuah karya ulama Borneo terkenal, al-Banjari yang telah selesai dikarang oleh al-Banjari pada 27 Muharram tahun 1200 H. bersamaan 30 November 1785 M. di Mekah (Ahmad Fathy, 2002, h. 27, al-Banjari, t.t., h. 38). Penghasilannya adalah bagi memenuhi permintaan murid-murid al-Banjari yang meminta beliau mengarang sebuah karya ilmiah dalam bahasa Jawi (Martin, 1995, h. 65, al-Banjari, t.t., h. 2) bagi memudahkan umat Islam di Nusantara yang kebanyakannya hanya boleh memahami tulisan Jawi. Kitab ini dikategorikan sebagai karya Tasawwuf, sama seperti kitab *Taj al-`Arus*, *Minhaj al-`Abidin* dan kitab *Hikam*, karangan Ibn `Ata` Allah (Ismail, 1996, h. 264.). Berdasarkan kepada catatan tarikh penghasilan karya tersebut, sebagaimana yang ditulis oleh al-Banjari sendiri, karya tersebut dihasilkan pada abad ke-18M. Dalam abad ini, ramai ulama Nusantara meneruskan kegiatan menghasilkan karya-karya

⁴ Beliau ialah Syeikh Muhammad bin Abdul Karim Samman (1131-1189 H. atau 1720-1776 M.). Guru kepada Syeikh Abdul Samad al-Falimbani dan Muhammad Arsyad al-Banjari dan Syeikh Ismail bin Abdullah al-Minangkabawi (Ahmad Fathy, 2002, h. 28.)

ilmiah dalam bahasa Melayu, sebagai kesinambungan daripada apa yang telah dirintis oleh para ulama yang hidup pada dua abad sebelumnya. Menurut al-Attas (1999, h. 44-45.), abad-abad ke-16M dan ke-17M menyaksikan suatu kesuburan dalam penulisan sastera falsafah, metafizik dan teologi rasional di Kepulauan Melayu-Indonesia yang tiada terdapat tolak bandingnya di mana-mana dan di zaman apa pun di Asia Tenggara.

Menurut Martin, kitab yang dianggap sebagai sebuah teks Tasawwuf *wahdah al-wujud* ini merupakan sebuah karya ilmiah cukup terkenal di Kalimantan Selatan dan masih tetap diulang cetak (Martin, 1995, h. 65). Naskah lama kitab ini turut terdapat di perpustakaan Museum Pusat di Djakarta Indonesia (al-Attas, 1999, h. 72). Karya al-Banjari ini adalah menepati ciri-ciri umum sebuah karya sastera Melayu bercorak Islam yang dihasilkan oleh ulama Nusantara yang sarat terkandung di dalamnya perbendaharaan kata dan istilah Islam yang terkenal dalam karya-karya Tasawwuf dan *Kalam* berbahasa Arab. Bentuk analisis yang terdapat di dalamnya juga terpengaruh dengan kaedah *al-burhan* yang digunakan secara meluas dalam karya-karya besar ulama Islam.

Dalam kajian penulis, kitab ini bukan sahaja menjelaskan persoalan Tasawwuf, tetapi juga turut mengetengahkan sebahagian isu-isu *kalamiyyah* yang telah menimbulkan polemik ilmiah dalam tradisi Islam. Seorang sarjana dari Universiti Kebangsaan Malaysia, Wan Muhammad Wan Ali pernah membuat suntingan dan anotasi terhadap kitab ini sebagai disertasi ilmiah untuk menyiapkan ijazah Sarjana Sastera di Universiti Kebangsaan Malaysia pada tahun 1973 (www.mylib.com.my/general/scholar/theses003w.html). Sebenarnya karya ini, bukan sahaja dikenali di Kalimantan, tetapi turut popular di seluruh Nusantara, khususnya di Semenanjung Malaysia⁵. Kitab *al-Durr al-Nafis* turut disenaraikan sebagai kitab yang dijadikan bahan pengajian dan rujukan di institusi tidak formal di Malaysia. Kalaupun pengarangnya mempunyai aliran mazhab yang tertentu (sama ada dalam bidang Fiqh dan Tasawwuf), tetapi dari sudut akidah, mereka adalah pendokong kuat kepada aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (Abdul Shukor, 1998). Terdapat pihak berkuasa agama di negeri-negeri tertentu yang mengharamkan pembacaan kitab ini dalam halaqah-halaqah ilmu dalam masyarakat, kerana dikhuatiri boleh menimbulkan kekeliruan kepada

⁵ Seorang Tok Guru bernama Haji Awang Beta (1913-1976) telah mengajar kitab ini dalam halaqah ilmu yang disampaikan di Pondok Beta, Kota Bharu, Kelantan bermula tahun tahun 1930an lagi (Ismail, 1999, h. 262-263).

masyarakat awam. Walau bagaimanapun, masih terdapat para guru yang berkemampuan membaca karya ini dalam halaqah-halaqah ilmu mereka⁶.

Kitab *al-Durr al-Nafis* memfokuskan perbincangan kepada persoalan kesatuan zat Allah s.w.t. (*wahdah al-dhat*), kesatuan sifat (*wahdah al-sifat*) dan *wahdah al-asma'* (kesatuan nama) dan *wahdah al-af'al* (kesatuan perbuatan) bertujuan untuk memberi panduan kepada *salik*⁷ agar mereka dapat membebaskan diri mereka daripada syirik *khafi*⁸, *riya'* dan *'ujub*⁹, setengah hakikat, *maqamat* dan *musyahadah* kaum sufi (al-Banjari, 2-3). Susunannya dimulai dengan mukadimah, disusuli oleh empat fasal dan diakhiri oleh penutup (*khatimah*). Kitab ini memperkenalkan *tarbiyyah sufiyyah* tentang *asma'*, *sifat*, *af'al* dan *dhat*, menurut metode/teori Martabat Tujuh. Menurut W.M. Saghir, golongan ulama besar Asia Tenggara yang terdahulu tidak mempertikaikan kitab ini, tetapi ia telah menimbulkan kontroversi bila munculnya golongan intelektual yang datang kemudian. Model yang sejalan dengan kitab ini ialah kitab *Manhal al-safi fi Ramz Ahl al-Sufi*, karangan Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani (W.M. Saghir, 2000, h. 32), juga sebagaimana yang dibentangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani dalam karya masing-masing (Siti Norbaya, 2002, h. 59). Suatu fakta yang tidak harus dilupakan bila dibicarakan tentang isu 'martabat tujuh', ialah tentang kritikan keras seorang tokoh ulama Palembang, Syihabuddin b. Abdullah Muhammad terhadap konsep ini. Azyumardi membuat ulasan menarik tentang hal ini seperti berikut (Azyumardi, 2002, h. 129):

“Dia bahkan bersikap terlalu jauh dengan mengharamkan membaca karya-karya tentang martabat tujuh. Dia menentang ajaran ini karena tampaknya semata-mata dia

⁶ Sebagai contohnya Tuan Guru Haji Abdullah dari Pondok Lubuk Tapah, Pasir Mas, Kelantan pernah membaca dan mengajarkan kitab tersebut dalam halaqah ilmu yang disampaikan kepada para pelajar di pondoknya. Interview dengan Ustaz Luqman Abdullah (anak beliau) pada 29 hb. Mei 2003 di Balai Ilmu, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

⁷ Istilah '*salik*' menurut al-Banjari ialah "*orang bersungguh-sungguh ia ijihadnya berbuat ibadah kepada Allah Ta'ala dengan riadah ijazahkan akan dia oleh syeikhnya kepadanya dengan tiada cedera ia pada mengerjakan akan dia dan tiada menyalahi ia akan barang yang disuruhkan akan dia oleh gurunya daripada segala ibadat dan lainnya*" (al-Banjari, t.t, h. 8.)

⁸ Istilah 'syirik tersembunyi' ialah "*yang membangsakan segala perbuatan yang terbit daripada makhluk itu kepada makhluk jua tiada kepada Allah Ta'ala kerana hakikatnya segala perbuatan itu sekeliannya terbit daripada Allah jua dan adalah segala makhluk itu seolah-olah alat perbuatan Allah Maha Suci Allah Ta'ala mengadakan sesuatu dengan alat*" (al-Banjari, t.t., h. 3.).

⁹ Istilah '*riya'*' bererti "*memperlihatkan ibadatnya itu kepada orang yang lain atau menghendaki dengan ibadatnya itu akan sesuatu yang lain daripada Allah Ta'ala jikalau syurga sekalipun*", sementara '*'ujub*' pula diertikan sebagai "*membesarkan dan membanyakkan akan ibadatnya pada hal tiada dilihatnya akan dia itu nikmat daripada Allah Ta'ala jua*" (al-Banjari, t.t., h. 3).

takut ajaran tersebut akan menyesatkan kaum Muslim. Dia beranggapan bahwa mereka akan salah memahaminya karena tidak memiliki dasar yang kuat dalam pengetahuan Islam terutama syariat.”

Kalaupun karya tersebut dilihat oleh sebilangan intelektual muslim sebagai sebuah karya Tasawwuf Falsafah atau Teosofi yang menimbulkan banyak kekeliruan bahkan kesesatan kepada umat Islam, khususnya di Nusantara kerana ia terkandung ajaran tentang Martabat Tujuh pada halaman 21-23, fahaman *wahdah al-wujud* yang diperkenalkan oleh Ibn `Arabi yang ditafsirkan sebagai ajaran yang menganggap alam ini adalah pernyataan Allah yang qadim azali lagi abadi. Alam ini seperti ombak dan tuhan seperti laut. Ombak itu kekal ada selagi laut itu kekal (<http://www.islam.gov.my/ppi/faktorsesat.html>), tetapi ia turut menyumbang ke arah membebaskan alam Nusantara daripada pemikiran epistemologi Melayu klasik yang tidak bersandarkan langsung kepada asas-asas pemikiran epistemologi Islam. Selain dari itu, ia turut menyumbang ke arah pembentukan pemikiran kosmologi Melayu yang berasaskan aliran kosmologi tasawwuf dan aliran kosmologi *mutakallimun*, seperti yang diperkatakan oleh Osman Bakar (Osman, 2001, h. 4).

Adalah sesuatu fakta yang tidak harus disangkal bahawa dalam karya tersebut terdapat asas-asas ajaran yang tidak disandarkan kepada nas-nas hadis yang mutawatir – sebagaimana yang diperlukan dalam membahaskan persoalan akidah- misalnya perbincangan tentang konsep *Nur Muhammad* yang bersandarkan kepada hadis yang *mawdu`* . Ini kerana al-Banjari sendiri adalah manusia biasa yang terdedah dengan kelemahan dan kekurangannya yang tersendiri, tetapi ini tidak bermakna bahawa keseluruhan kandungan karya tersebut harus ditolak, khususnya perbincangan yang melibatkan soal pentauhidan dan pentarbiahan jiwa insan.

Lagi pula, konsep-konsep yang menjadi titik perbezaan pandangan kadang kala dinilai oleh kalangan yang tidak pernah mengalami pengalaman kerohanian dan kehidupan kesufian secara langsung, lantaran itu, tafsiran-tafsiran yang diberikan adalah bertitik tolak daripada tafsiran akal-nazari mereka yang terbatas. Persoalannya, apakah tafsiran yang dibuat itu betul-betul tepat, sebagaimana yang ingin disampaikan oleh Ibn `Arabi sendiri atau yang ingin didedahkan oleh al-Banjari, sebagai orang yang terlibat secara langsung mengalami pengalaman kesufian ?. Tafsiran yang berbeza terhadap sesuatu konsep, misalnya *wahdah al-wujud* telah melahirkan polemik pro dan kontra terhadap konsep tersebut, apakah *wahdah al-wujud* boleh disamakan dengan konsep *pantheism*, *existential monism* atau dengan sesuatu yang terhasil dari *natural mysticism* atau

sebaliknya ?. Ini kerana konsep *wahdah al-wujud* yang menjadi asas keakalan dan kerohanian Ibn `Arabi turut boleh ditafsirkan sebagai merujuk kepada ‘Hakikat Ketuhanan’ yang berbeza dengan ‘manifestasi’ atau ‘*tajalli*-Nya’, malahan ia adalah berbeza dan mengatasi ‘manifestasi’ tersebut. Walaupun begitu ‘manifestasi’ tersebut bukanlah terasing atau terpisah daripada ‘Hakikat Ketuhanan’ yang dengan cara tersendiri ‘Hakikat Ketuhanan’ itu adalah merangkum segala sesuatu. Dengan kata lain, Tuhan mengatasi semua alam semesta ini; alam semesta pula tidaklah terputus hubungan dengan-Nya’ (Zakaria, 2001, h. 125).

Kewujudan polemik ini harus dilihat dari sudut yang positif, ia boleh menjadi asas pertimbangan kepada generasi kini dalam menilai sesuatu konsep yang boleh menjerumuskan manusia ke arah kesesatan. Golongan yang tidak menyenangi ilmu Tasawwuf telah menunaikan haknya dalam menyampaikan tafsiran-tafsiran yang dianggapnya sebagai benar dan tepat, manakala golongan yang mendokongi aliran tersebut akan bersikap berhati-hati dalam menjelaskan asas-asas konseptual faham tersebut agar pemahaman dan penghayatannya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip utama yang menerasi ajaran Islam dan tidak termasuk ke dalam daerah kesyirikan yang dinyatakan oleh golongan yang mempertikaikannya. Kenyataan ini tidak bermaksud bahawa penulis menerima seluruh fakta yang didedahkan dalam *al-Durr al-Nafis*, tetapi untuk membawa suatu pemikiran bahawa karya tersebut harus diberi penilaian yang sama sebagaimana karya-karya lain yang dihasilkan berdasarkan ijtihad akal manusia yang terbatas dan penilaian itu pula akan lebih mudah diterima oleh masyarakat jikalau ia dibuat oleh kalangan yang boleh menyelami hakikat kesufian dan asas-asas pemikiran Tasawwuf yang dinilainya.

Pengaruh Al-Ghazali dalam Karya Al-Banjari: *Al-Durr Al-Nafis*

Kebanyakan ulama tersohor Nusantara telah terdedah dengan pemikiran al-Ghazali dalam berbagai-bagai disiplin ilmu menerusi karya-karya ilmiah yang dihasilkan mereka. Dalam penelitian penulis, kebanyakan ulama Nusantara, termasuk al-Banjari telah mendapat pendidikan agama di Mekkah al-Mukarramah yang disampaikan oleh para guru agama yang diberi tauliah untuk mengendalikan halaqah-halaqah ilmu di dalam masjid Masjid al-Haram. Ramai tokoh ulama ‘Tanah Jawi’ yang melalui sistem pendidikan tersebut. Guru-guru yang mengajar dalam masjid tersebut turut membincangkan karya-karya ilmiah yang dihasilkan oleh al-Ghazali, khususnya karya tasawuf beliau (Azyumardi, 2002, h. 86). Kenyataan ini membawa maksud bahawa institusi masjid tersebut turut memainkan peranan besar dalam menyebarkan asas-asas pemikiran tasawuf al-Ghazali

kepada para penuntut yang menghadiri halaqah-halaqah ilmu yang disampaikan dalam rumah Allah tertua tersebut.

Memang menjadi tradisi orang Melayu pada zaman al-Banjari berhijrah ke Mekkah untuk mendalami ilmu agama di sana. Menurut Redzuan, terdapat rekod seorang anak Melayu bernama Syeikh `Abdul Malik bin `Abdullah dari Terengganu (1650-1736 M.) yang diketahui telah pergi ke Mekkah untuk menuntut ilmu di sana. Walau bagaimanapun, penghijrahan orang-orang Melayu ke Mekkah untuk tujuan tersebut hanya memperlihatkan peningkatan jumlahnya sekitar abad ke-19M dan awal abad ke-20M sahaja (Redzuan, 2001, h. 66). Kegiatan pengajaran yang berlangsung dalam Masjid al-Haram bukan terhenti setakat ilmu-ilmu keagamaan biasa, sebagaimana yang diajar di madrasah-madrasah kini, tetapi turut memperturunkan tarekat-tarekat sufiah kepada para pelajar yang berminat untuk menerimanya daripada guru-guru yang mursyid. Azyumardi Azra memaparkan modus operandi kegiatan pengajaran yang berlangsung dalam Masjid al-Haram, sebagaimana yang dilalui oleh al-Nakhli seperti berikut (Azyumardi, 2002, h. 85):

“Dia menghadiri kuliah-kuliah yang diselenggarakan dalam halaqah dekat Bab al-Salam. Kuliah-kuliah tersebut diberikan oleh gurunya setiap hari setelah shalat subuh, asar, magrib, dan isya. Di halaqah, dia menerima beberapa ijazah dalam beragam ilmu, seperti syariat dan fiqh, dan diperkenalkan ke dalam beberapa tarekat; Syadziliyyah, Nawawiyah, Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Syathariyyah, dan Khalwatiyyah. Selain itu juga, di Masjid al-Haram, dia menggunakan sebagian besar waktunya untuk mempraktikkan zikir dari berbagai tarekat tersebut”.

Dalam dunia intelektual, al-Ghazali terkenal sebagai seorang tokoh *encyclopaedic* Islam yang banyak mengharungi berbagai-bagai disiplin ilmu Islam yang dikembang pada zamannya. Beliau mempunyai pengetahuan yang luas dalam bidang Ilmu Kalam, Falsafah dan Tasawwuf. Perjalanan ilmiah yang diharunginya termasuk penemuan jalan *al-kasyf* di penghujung hidupnya sebagai kaedah terbaik untuk mencapai *ma`rifah* sebenar telah meninggalkan banyak karya berguna untuk tatapan umat Islam seluruhnya. Pengaruhnya adalah cukup besar dalam karya-karya ilmiah yang dihasilkan oleh para penulis Nusantara. Sebagai contohnya, kitab *Nasihah al-Muluk* sebuah karya ketatanegaraan karangannya telah mempengaruhi pengarang-pengarang Melayu zaman silam. Tarikh sebenar penyebaran *Nasihah al-Muluk* ke Tanah Melayu tidak dapat dipastikan dengan tepat. Besar kemungkinan versi Arab teks berkenaan telah tiba di Aceh sekitar akhir abad ke-16M atau awal abad ke-17M melalui

pedagang-pedagang dari Gujarat atau Arab yang datang berdagang atau berdakwah ke rantau tersebut. Hal ini terbukti melalui sebuah manuskrip terjemahan Melayu *Kitab Nasihat al-Muluk* yang telah ditemui bertarikh sekitar 1700. Manuskrip tersebut kini dilaporkan tersimpan di perpustakaan University of Edinburgh (Dc.6.73-74) (Jelani, 2000, h. 59-62). Seorang penulis terkenal Nusantara dari Riau Lingga, Raja Ali Haji (1809-1870 M.) telah menghasilkan karya bertajuk *Thamarat al-Muhimmah Diyafah li al-Umara' wa al-Kubara' li Ahl al-Mahkamah* pada abad ke-19M. (Mahdini, 2000, h. 2&4), sebuah karya terjemahan dan saringan bagi karya al-Ghazali tersebut. Beliau juga turut menyumbang menyebarkan pandangan al-Ghazali, khususnya yang terkandung dalam kitab *Ihya' `Ulum al-Din* ke alam Melayu (Barbara, 1979, h. 115-116).

Karya-karya lain al-Ghazali, misalnya kitab *Ihya' `Ulum al-Din* dan kitab *Minhaj al-`Abidin* juga amat popular dalam masyarakat Melayu sejak zaman berzaman. Kitab *Ihya' `Ulum al-Din* adalah antara kitab karangan ulama Islam yang banyak meninggalkan pengaruhnya dalam sastera Melayu lama (al-Attas, 1999, h. 68), termasuk kitab *al-Durr al-Nafis* dan karya-karya lain ulama Nusantara. `Abd al-Samad al-Falimbani yang muncul pada abad ke-18M dikatakan cuba berusaha untuk mengembalikan kemurnian tasawwuf al-Ghazali. Lalu beliau telah mengambil inisiatif menterjemahkan kitab *Ihya' `Ulum al-Din* dengan nama *Siyar al-Salikin*¹⁰ (Mahayudin, 2001, h. 103). Pada tahun 1778 M., al-Falimbani juga turut menterjemah kitab "*Bidayah al-Hidayah*", karangan al-Ghazali dan terjemahan tersebut telah ditambah dengan beberapa pandangan dan pendapat beliau sendiri. Karya terjemahan tersebut dinamakan dengan "*Hidayah al-Salikin*". Sumbangan al-Falimbani dan Syeikh Daud al-Fatani adalah amat besar dalam mengetengahkan pemikiran al-Ghazali ke dalam masyarakat Melayu (Riddell, 2001, h. 185 & 190, Mohd Kamal, 1996, h. 7). Syeikh Daud juga telah selesai menterjemahkan pertama kalinya kitab *Minhaj al-`Abidin* pada tahun 1240 H. (W.M. Shaghir, 1990, h.77.).

Meneliti kandungan kitab *al-Durr al-Nafis* secara mendalam, mendedahkan bahawa terdapat beberapa tokoh yang mempengaruhi al-Banjari dalam penulisan tersebut, khususnya Ibn `Arabi yang memperkenalkan doktrin *wahdah al-wujud*. Walau bagaimanapun, beliau didapati banyak juga merujuk kepada asas-asas pemikiran Tasawwuf yang diketengahkan oleh al-Ghazali dalam karya-karya Tasawwufnya iaitu kitab *Ihya' `Ulum al-Din* dan *Minhaj al-`Abidin*. Berikut diperturunkan

¹⁰ Judul lengkap *Siyar al-Salikin* ialah *Siyar al-Salikin ila `Ibadat Rabb al-`Alamin*. Judul lengkap yang lain ialah *Siyar al-Salikin fi-Tariqat al-Sadat al-Sufiyyah*. Kitab ini juga disebut *Sair al-Salikin* atau *Sir al-Salikin*. (<http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=SIYAR+AL-SALIKIN>).

beberapa contoh rujukan beliau terhadap al-Ghazali dalam *al-Durr al-Nafis*:

- a) Beliau merujuk pandangan al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* yang melarang ulama sufi memperkatakan kaedah pencapaian *ma'rifatu'Llah* yang dilalui oleh mereka dan konsep-konsep Tasawwuf seperti *'ilm al-laduni, kasyf, fana'*, *musyahadah* dan sebagainya kepada orang-orang biasa yang bukan ahlinya kerana akal fikiran mereka tidak boleh memikirkan semua perkara tersebut. Ini berbeza dengan para ulama yang mempunyai ilmu yang mantap (*rasikh*) (al-Qur'an.....). Katanya, “.....*bahawa sanya ditegahkan daripada menzahirkan rahsia itu kerana pendek segala faham [orang-orang biasa] daripada mendapat dia (memahami perkara tersebut)*” (al-Banjari, t.t., h. 27-28)., “...*tiada syak pada bahawasanya rahsia itu ta'alluq (bersangkut) ia pada segala faedah agama tiada keluar ia daripadanya [dan] barang yang ada ia daripada segala faedah agama nescaya tiada sunyi daripada menzahirkan dia kepada lainnya yakni kepada ahlinya*” (al-Banjari, t.t., h. 28). Ini kerana seseorang *salik* disyaratkan menguasai ilmu syariah terlebih dahulu dan tarekat dan berguru dengan guru-guru yang mursyid dalam bidang kesufian. Jikalau tidak, ia boleh menjerumuskannya ke lembah kesesatan dan kekeliruan (al-Banjari, t.t., 30.). Ilmu Tasawwuf adalah suatu ilmu tinggi yang tidak mudah difahami oleh kalangan yang tidak mempunyai persediaan ilmu-ilmu syariah yang mantap dan dalam hal ini, pandangan yang dikemukakan oleh al-Junayd, sebagaimana yang disebut oleh al-Banjari seperti berikut (al-Banjari t.t., h. 29) boleh dijadikan panduan umat Islam di sepanjang zaman:

“Barang siapa mengetahui ilmu Fekah yakni zahir syariah dengan tiada mengetahui ilmu Tasawwuf yakni hakikat iaitu batin syariat, maka sesungguhnya orang itu fasik dan barangsiapa mengetahui ilmu Tasawwuf yakni ilmu hakikat iaitu batin syariat dengan tiada mengetahui ilmu Fekah yakni zahir syariat, maka sesungguhnya orang itu zindiq dan barangsiapa menghimpunkan ia antara keduanya yakni ilmu Fekah dan Ilmu Tasawwuf, maka sesungguhnya orang itu tahqiq [mengetahui dan membenarkan al-haqq] yang sebenarnya”

- b) Al-Banjari juga merujuk pandangan al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* ketika memperkatakan kepentingan mempelajari ilmu

hakikat.¹¹ Kata beliau "...barang siapa tiada baginya perolehan daripada ilmu ini yakni ilmu batin rahsia ini nescaya ditakuti atasnya mati atas kafir dan sekurang-kurang perolehan daripadanya itu membesarkan akan dia dan mentaslimkan akan orang yang empunya dia (al-Banjari, t.t., h. 30). Ilmu hakikat yang dirujuk kepada ilmu Tasawwuf adalah ilmu yang memperkatakan aspek-aspek pentarbiahan jiwa berasaskan pendekatan sufiyyah dan hal-hal seperti ini melibatkan aspek kebatinan. Kenyataan al-Ghazali yang dipetik oleh al-Banjari di atas menggambarkan kebimbangan seorang ulama terhadap kemungkinan seseorang muslim tidak mendapat *husn al-khatimah* sekiranya semasa hidupnya ia tidak berusaha mencapai *ma`rifatu`Llah* dengan cara yang sempurna, sebagaimana yang cuba dibentangkan oleh ulama Tasawwuf. Al-Banjari mengemukakan dua faktor yang bakal menghalang manusia mencapai ilmu tersebut iaitu penglibatan seseorang muslim dengan perkara-perkara *bid`ah* dan bersifat angkuh dalam hidupnya (al-Banjari, t.t., h. 30).

- c) Pandangan al-Ghazali tentang kelebihan dan *karamah* orang yang melakukan *muraqabatu-Llah* dengan mengerjakan ketaatan dan menghabiskan umurnya berkhidmat kepada Allah s.w.t. turut dirujuk oleh al-Banjari. Terdapat dua puluh kelebihan dunia dan dua puluh kelebihan akhirat yang akan dicapai oleh mereka. Antaranya semasa hayatnya, ia sentiasa disebut-sebut dan dipuji oleh Allah, Tuhan sekalian alam, Allah memelihara rezekinya tanpa ia perlu menghadapi kesusahan, ia dimuliakan di dunia, dihormati oleh orang-orang baik dan orang-orang jahat, diberi barakah semasa hayatnya, binatang tunduk kepadanya, diperkenankan doanya dan lain-lain lagi (al-Banjari, t.t., h. 31-34). Manakala kelebihan dan *karamah* di akhirat pula, antaranya ialah dipermudahkan *sakaratu al-mawt*, tetap memiliki iman dan makrifah, beroleh kesenangan dan kesentosaan, kekal dalam syurga, diluaskan kuburnya, dibangkitkan di padang mahsyar dengan penuh kemuliaan dan kehebatan, wajahnya berseri-seri ketika dibangkitkan, aman dari keadaan huru hara pada hari kiamat dan lain-lain lagi (al-Banjari, t.t., h. 34-35). Setelah

¹¹Ilmu ini dirujuk oleh al-Banjari kepada pandangan Syeikh Ibn Raslan yang mendefinisikan ilmu tersebut sebagai "ilmu laduni yang nurani yang mengajarkan Allah Ta'ala akan dia bagi segala roh pada ketika mukhatab akan mereka itu dengan perkataan-Nya 'alastu bi rabbikum', ertinya "tiadakah aku tuhan kamu? maka sembah segala roh 'bala' ertinya "bahkan engkau tuhanku" dan yang diisyaratkan kepadanya dengan firmanNya 'wa`allama adama al-asma'a kullaha' ertinya telah mengajar Allah Ta'ala akan nabi adam a.s. akan segala asma' sekeliannya". Ilmu ini tersembunyi bila [berada] dalam [alam] roh dan tertutup ia dengan sebab memandang wujud yang gelap dan dengan sebab tumbang dengan perangai hawa nafsunya". (al-Banjari, t.t., h. 30).

menyenaikan semua karamah tersebut, al-Ghazali menyebut “ dan hanya sanya aku bilang akan yang demikian itu sekira-kira fahamku yang pendek dan sampai ilmuku yang kurang dan serta yang demikian itu aku ijmalkan dan aku mukhtasarkan (ringkaskan) dan aku sebutkan akan segala asalnya (dalilnya) dan akan segala jumlahnya dan jikalau ku tafsirkan (perincikan) akan setengah daripada yang demikian itu nescaya tiada dapat menanggung akan dia kitab ini yakni kitab Minhaj al-`Abidin...” (al-Banjari, t.t., h. 35.)

- d) Al-Banjari juga turut mengabadikan pandangan al-Ghazali tentang nikmat yang bakal dirasai oleh ahli syurga yang tidak diketahui hakikat dan bentuknya yang sebenar, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Petikan berikut adalah jelas menggambarkan kenyataan yang dimaksudkan. “(dan lagi kata al-Ghazali r.a.) dan apa nampak sangat berkehendak bagi kita pada mengetahui akan yang demikian [nikmat syurga diakhirat] pada hal Tuhan kita s.w.t. berfirman ia (ertinya) dijadikan di dalam syurga akan beberapa nikmat yang tiada pernah dilihat oleh mata dan tiada pernah didengar oleh telinga dan tiada pernah terlintas atas hati manusia” (al-Banjari, t.t., h. 35). Menyentuh tentang sifat dan perhiasan bidadari syurga, beliau memetik kata-kata al-Ghazali berikut “...kemudian maka tiap-tiap dari segala bagi (bahagian) itu mengandung ia atasnya beberapa tafsir yang tiada boleh ia meliputi pengetahuan akan dia itu melainkan Tuhan yang mengetahui akan yang ghaib-ghaib dan yang nyata dan iaitu yang menjadikan dia dan yang memakaikan dia itu..” (al-Banjari, t.t., h. 35).

Berdasarkan lima petikan utama ini, didapati bahawa al-Banjari banyak mengambil pandangan al-Ghazali tentang tasawuf, khususnya dalam membincang *ma`rifatu`Llah* dari aspek *asma`*, *sifat*, *af`al* dan *dhat-Nya*. Melalui *ma`rifatu`Llah* ini, al-Banjari berharap dapat memberi panduan kepada pembaca yang menceburkan diri dalam tasawuf secara langsung agar dapat membebaskan diri mereka daripada syirik *khafi* seperti *riya`*, *`ujub* dan sebagainya. Al-Banjari juga menjelaskan kepentingan seseorang memahami ilmu syariah sebelum terlibat dengan ilmu tasawuf agar dia tidak terjerumus dalam kesesatan sekaligus dapat mencapai *husn al-khatimah*. Sekiranya semasa hidupnya dia tidak berusaha mencapai *ma`rifatu`Llah* dengan cara yang sempurna, dia dibimbangi tidak akan mencapai *husn al-khatimah*. Sesiapa yang melakukan *muraqabatu-Llah* atau berusaha mendekati diri kepada Allah S.W.T, dia akan memiliki *karamah*. Beliau juga menjelaskan

balasan syurga yang tiada tolok banding nikmatnya yang bakal dinikmati oleh orang yang berjaya mencapai *husn al-khatimah*.

Al-Banjari berminat untuk merujuk pemikiran al-Ghazali dalam tasawuf kerana pemikiran al-Ghazali dalam tasawuf dalam karya-karyanya yang muhtabar seperti *Ihya` Ulum al-Din* dan *Minhaj al-`Abidin* banyak mempengaruhi umat Islam di seluruh dunia Islam. Apatah lagi, al-Ghazali mendedahkan di dalam *al-Munqidh min al-Dalal* bahawa ilmu yang paling baik ialah ilmu tasawuf. Pengaruh al-Ghazali dalam pemikiran al-Banjari juga jelas apabila dirujuk kepada perbincangan isu *wahdah al-wujud*. Menurut al-Banjari, isu *wahdah al-wujud* perlu diperincikan sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama sufi dan ia dilarang didedehkannya kepada orang awam. *Wahdah al-wujud* tidak bermaksud penyatuan Tuhan dengan manusia. Al-Ghazali sendiri menafikan *al-intiqal* iaitu pemindahan sifat-sifat Allah S.W.T kepada hamba-hamba-Nya, *al-ittihad* iaitu penyatuan Tuhan dengan manusia dan *al-hulul* iaitu Tuhan mengambil tempat manusia atau manusia mengambil tempat Tuhan. (Al-Ghazali, 1988, h. 56-65 dan Al-Ghazali, 2008, h. 164.)

Keterangan yang dikemukakan di atas menggambarkan wujudnya beberapa asas pemikiran al-Ghazali yang dirujuk oleh al-Banjari dalam penghasilan *al-Durr al-Nafis*. Penghargaan al-Banjari terhadap tafsiran-tafsiran al-Ghazali mengenai isu-isu tasawuf adalah berdasarkan hakikat bahawa semua pandangan yang dikemukakannya disandarkan kepada nas-nas al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah s.a.w. Andaikata nas-nas tersebut dilihat sebagai tidak bertepatan dengan isu-isu yang dikaitkannya, maka beliau telah menunaikan tanggungjawabnya dalam berijtihad bagi memastikan umat Islam mempunyai hidangan yang lazat untuk santapan jiwa mereka dan dibekalkan dengan mutiara yang bernilai untuk menjadi perhiasan hidup mereka, sebagai persiapan untuk menemui Allah s.w.t. pada hari akhirat. Apa yang namanya ijtihad, maka tentu sekali ia terdedah kepada kelemahan dan kesilapan kerana seseorang *mujtahid* mempunyai kemampuan akal yang terbatas, berbanding dengan Tuhan Maha Esa dari segi *dhat*, *sifat* dan *afalnya*.

Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan di atas, dirumuskan bahawa al-Banjari banyak terpengaruh dengan beberapa asas pemikiran al-Ghazali dalam *al-Durr al-Nafis*, khususnya dalam membincangkan beberapa asas pemikiran tasawuf dan teologi. Kitab *Ihya` Ulum al-Din* dan *Minhaj al-`Abidin*, karangan tokoh bergelar *Hujjat al-Islam* tersebut turut menjadi rujukan utama beliau dalam *al-Durr al-Nafis*. Sumbangan al-Banjari dalam

mengembangkan asas-asas pemikiran tasawwuf sejak dahulu, termasuk yang diterimanya daripada al-Ghazali harus dihargai oleh ummah kini. Kalau pun rata-rata manusia kini begitu ghairah membincangkan kepentingan penguasaan ummah dalam bidang sains dan teknologi, khususnya ICT, ilmu tersebut tidak harus dipinggirkan dalam arus perkembangan ilmu-ilmu moden kini kerana ia harus dilihat sebagai satu disiplin ilmu yang dapat menyumbang ke arah menghidupkan jiwa orang-orang Melayu dan membangkitkan semangat mereka bagi meraih kejayaan dalam kehidupan mereka di dunia dan akhirat. Karya seperti *al-Durr al-Nafis* pada hemat penulis turut menyumbang pembentukan epistemologi dan kosmologi Melayu yang berasaskan aliran kosmologi tasawwuf. Kalaupun ada kelemahan dalam karya tersebut, tentu sekali karya yang dinamai sebagai ‘Mutiara yang Indah’ turut menyimpan mutiara-mutiara indah untuk dijadikan perhiasan ummah sepanjang zaman.

Bibliografi

- Abdullah Musa Lubis (1963), *Kesah Raja-raja Pasai*, Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.
- Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *Ulama Besar Dari Patani*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Attas, S.M. Naquib (1999), *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur, ABIM.
- Abdul Shukor Husin (1998), *Ahli Sunnah Waljama'ah Pemahaman Semula*, Bangi: Penerbit UKM. Dipetik dari <http://www.penerbit.ukm.my/sunnah.pdf>. pada 11 Jun 2003.
- Azyumardi Azra (2002), *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, terj. Iding Rosyidin Hasan, Bandung: Penerbit Mizan.
- Al-Banjari (t.t.), Muhammad Nafis ibn Idris., *al-Durr al-Nafis*, T.TC: Percetakan al-Ma'arif Sdn. Bhd.
- Al-Ghazali, Abu Hamid (2008), *al-Maqsad al-Asna fi Sharh Asma' Allah al-Husna, tahqiq* Abu Sahl dan Najah `Iwad Siyam, Kaherah: Dar al-Muqtim li al-Nashr wa al-Tawzi`.
- (1988), “al-Munqidh min al-Dalal”, dalam Ahmad Shams al-Din (ed.), *al-Majmu'ah al-Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Barbara Watson (1979), “Islamic Thought and Malay Tradition: The Writings of Raja Ali Haji of Riau (ca 1809-1870)” dalam Anthony Reid & David Marr (ed.), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Kuala Lumpur & Hong Kong: Heinemann Educational Books (Asia) Ltd.

- Ismail Che Daud (1996), *Tokoh-tokoh Ulama Semenanjung Melayu (2)*, Kota Bharu: Majlis Ugama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan.
- Jelani Harun (2000), "Imam al-Ghazali dan *Nasihat al-Muluk* (Nasihat Ulama Tentang Adab Pemerintahan)", *Jurnal Filologi Melayu*, jil. 8, Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Martin Van Bruinessen (1995), *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Mahdini, Drs. (2000), *Etika Politik Pandangan Raja Ali Haji Dalam Tsamarat al-Muhimmah*, Pekanbaru: Yayasan Pusaka Riau.
- Mahayudin Haji Yahaya (2001), *Islam Di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Mohammad Redzuan Othman (2001), "Masjid al-Haram dan Peranannya Dalam Perkembangan Awal Pendidikan dan Intelektualisme Melayu" dalam *Jurnal Usuluddin*, terbitan Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Mohd Kamal Hasan (1996), *Towards Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society: Some Critical Observations*. Kuala Lumpur: ABIM.
- Osman Bakar (2001) "Perspektif Kosmologi Tasawuf Dalam Permikiran Kosmologi Melayu" dalam Yaacob Harun (ed.), *Kosmologi Melayu*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu.
- Ridell, Peter (2001), *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Respons*. Singapore: Horizon Books.
- Russell Jones (1987), *Hikayat Raja Pasai*, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Siti Norbaya Abd. Kadir (2002), *Ajaran Sesat: Sejarah Kemunculan dan Ciri-cirinya*. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publishers.
- W.M. Shaghir Abdullah (1999), *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*, siri 41, Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah.
- (1990), *Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani Ulama' Dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*. Shah Alam: Penerbitan Hizbi.
- (2000), *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, jil. 1, Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah.
- Zakaria Stapa (2001), "Konsep Wahdah al-Wujud: Tumpuan Khusus Kepada Penghayatan dan Pandangan Ibn 'Arabi" dalam Zakaria Stapa & Mohamed Asin Dollah (ed.), *Islam: Akidah Dan Kerohanian*, edisi ketiga, Bangi: Penerbit UKM.
- www.mylib.com.my/general/scholar/theses003w.html. Dipetik pada 11 Jun 2003.
- <http://www.islam.gov.my/ppi/faktorsesat.html>. Dipetik pada 11 Jun 2003.

Pengaruh Pemikiran Al-Ghazali (M. 505 H./ 1111 M.) dalam Karya Syeikh Muhammad Nafis bin Idris Al-Banjari: Analisis Terhadap Kitab Al-Durr Al-Nafis

[http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=SIYAR+AL-SALIKIN.](http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=SIYAR+AL-SALIKIN) Dipetik
pada 25 April 2013.