

BAB 5

KONSEP SEJARAH SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS : ANALISIS TERHADAP PENELITIAN DAN PENTAFSIRAN SUMBER SEJARAH

5.1 PENGENALAN

Bagi sesuatu penulisan sejarah, gaya penulisan dan pemikiran yang dibawa oleh setiap pengarang itulah sebenarnya yang membezakan hasil kajian dan penulisan sejarah bagi seseorang sejarawan dengan sejarawan yang lain. Contohnya jika pada abad ke-16 dan 17 M historiografi alam Melayu ketika itu lebih bercorak tradisional, maka bermula pada abad ke-18 M sehingga kini, sesuatu historiografi itu telah berubah dan diresapi pula dengan konsep dan metodologi kajian sejarah moden akibat penerapan dasar dan nilai yang dibawa daripada Barat. Di sinilah sesuatu pensejarahan itu lazimnya disertai dengan tafsiran, falsafah sejarah atau apa saja pemikiran (*isme*) yang diterapkan ke dalam penulisan dengan berpandukan kepada disiplin ilmu tertentu seperti Marxisme, Waberisme dan sebagainya.

Perkara inilah yang telah dibincangkan sebelum ini iaitu dalam bab IV yang mana penulisan sejarah itu mempunyai hubungan yang rapat dengan pandangan alam seseorang sarjana. Maka dalam bab ini pula iaitu analisis terhadap penelitian dan pentafsiran sumber sejarah al-Attas, metodologi kajian dan prinsip beliau mengenainya akan dihuraikan dengan lebih terperinci. Walaubagaimanapun, kajian ini hanya akan memfokuskan kepada beberapa karya beliau sahaja yang boleh dikategorikan sebagai kajian historiografi iaitu :

- i) *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapura, 1963.
- ii) *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Monograph of the Royal Asiatic Society, Cabang Malaysia, No. 111, Singapura, 1966.
- iii) *The Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968.
- iv) *The Mysticism of Ḥamzah Fansūrī*, UM, Kuala Lumpur, 1970.
- v) *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
- vi) *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Muzium Negara, Kuala Lumpur, 1972.
- vii) *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, UKM, Kuala Lumpur, 1972.
- viii) *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī 's Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation*, Muzium Negara, Kuala Lumpur, 1975.
- ix) *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kementerian Kebudayaan, Kuala Lumpur, 1986.
- x) *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasāfī*, UM, Kuala Lumpur, 1988.
- xi) *Historical Fact and Fiction*, UTM, Kuala Lumpur, 2011.

5.2 KAJIAN SUMBER SEJARAH AL-ATTAS

Sepertimana yang telah dibincangkan pada bab II, peranan atau keberadaan sumber sejarah menjadi sesuatu yang tidak boleh diabaikan dalam kajian sejarah. Ini kerana sumber sejarah merupakan bahan utama yang digunakan bagi mendapatkan maklumat yang berkaitan dengan subjek kajian sejarah. Oleh itu, metodologi yang

sesuai dan pentafsiran yang benar dan tepat ke atas sesuatu sumber amat diperlukan bagi mendapatkan maklumat yang sebenar.

Dalam hal ini, perbincangan mengenai metode kajian sejarah dipercayai telahpun wujud sejak zaman Thucydides dan berterusan sehinggalah pada zaman Lucianus, Ibn Khaldūn, Voltaire, dan Leopold von Ranke.¹ Malah kadangkala perbincangan mengenai kaedah-kaedah tersebut di kalangan sarjana adalah melebihi daripada perbincangan sejarah itu sendiri dan menjadi makna yang utama bagi sejarah. Misalnya menurut Charles Seignobos (1854 – 1942 M),

“Sejarah bukanlah suatu ilmu, melainkan suatu metode sejarah yang dapat diterapkan kepada pokok perbincangan disiplin manapun sebagai sarana untuk memastikan kebenaran fakta”.²

Oleh yang demikian, perbincangan seterusnya akan menghuraikan dengan lebih lanjut mengenai kaedah yang digunakan oleh al-Attas dalam penelitian sumber-sumber sejarah melalui karya-karyanya yang terpilih. Ini termasuklah sumber-sumber sejarah yang meliputi sumber primer dan sekunder. Walaubagaimanapun, kajian ini tidak akan lengkap tanpa mengetahui prinsip-prinsip asas beliau dalam pentafsiran sumber sejarah. Ini kerana melalui pentafsiran inilah yang akan menentukan kesimpulan pada akhir kajian dan melambangkan cara berfikir atau pandangan alam (*worldview*) seseorang pengkaji tersebut. Maka analisis pada bab ini akan diklasifikasikan kepada tiga bahagian utama iaitu :

- i) Kaedah penelitian sumber primer dalam kajian sejarah al-Attas
- ii) Kaedah penelitian sumber sekunder dalam kajian sejarah al-Attas
- iii) Prinsip asas al-Attas dalam pentafsiran sumber sejarah

¹Louis Gottschalk (1975), *Mengerti Sejarah : Pengantar Metode Sejarah*, Nugroho Notokusanto (terj.), Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, h. 34.

²*Ibid.*, h. 19.

5.2.1 Kaedah Penelitian Sumber Primer dalam Kajian Sejarah al-Attas

Dalam memastikan kaedah yang digunakan oleh al-Attas bagi penggunaan sumber-sumber primer, beberapa metodologi telah dikenalpasti terdapat dalam penulisan sejarah beliau. Antaranya adalah sepertimana berikut;

- i) Atribusi : Kaedah atau proses bagi mengenalpasti asal-usul sesuatu sumber dan perkara-perkara yang terdapat di dalamnya. Analisis ini biasanya dikaitkan dengan persoalan bila, siapa, atau di mana.
- ii) Klasifikasi : Kaedah pengumpulan dan penyusunan fakta secara sistematik ke dalam kumpulan menurut kriteria-kriteria tertentu yang telah ditetapkan.
- iii) Perbandingan : Kaedah bagi membandingkan persamaan atau perbezaan yang terdapat pada sesuatu sumber atau dengan sumber yang lain.
- iv) Tekstologi : Merupakan sebahagian daripada kajian filologi yang melibatkan penelitian ke atas sesebuah teks termasuklah isi kandungan, pentafsiran dan makna yang cuba disampaikan daripada teks tersebut.
- v) Analisis Bahasa : Kaedah yang melibatkan analisis terhadap sesuatu maksud ataupun analogi bagi istilah-istilah tertentu yang terdapat pada sesuatu sumber.
- vi) Analisis Ejaan : Kaedah yang melibatkan analisis terhadap sesuatu ejaan yang digunakan bagi merujuk kepada istilah-istilah yang tertentu.

- vii) Analisis Silsilah : Kaedah yang melibatkan hubungan antara silsilah atau rantaian keturunan di antara satu silsilah dengan silsilah yang lain.

Melalui jadual 5.1 tersebut, didapati bahawa keseluruhan karya yang dipilih telah menggunakan sumber primer. Berikut adalah huraian mengenai jadual tersebut :

1. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*

Disebabkan karya ini merupakan karangan semula syarahan al-Attas, maka penggunaan sumber primer dalam karya ini tidak dinyatakan secara khusus sepertimana yang terdapat pada karya-karyanya yang lain. Ia hanya disebutkan sebagai rujukan bagi sesuatu kenyataannya. Antara sumber-sumber tersebut termasuklah karya-karya kesusasteraan Melayu pada zaman Hindu-Buddha seperti *Bhagavad Gita*, *Mahabharata*, *Bharata Yuddha*, *Nagarakertagama* dan *Arjuna Wiwaha*.³ Begitu juga karya-karya kesusasteraan Melayu-Islam sama ada berbentuk tafsiran dan terjemahan daripada karya-karya ulama Islam terdahulu seperti Ibn ‘Arabī (1165 – 1240 M) dan Syeikh Wali Raslan⁴, mahupun karya asli ulama Melayu seperti yang dihasilkan oleh Hamzah Fansurī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī.⁵

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Klasifikasi

Sumber-sumber primer diklasifikasikan sepertimana huraian di atas, iaitu antaranya terdiri daripada karya-karya kesusasteraan Melayu pada zaman Hindu-Buddha, karya-karya kesusasteraan Melayu-Islam sama ada berbentuk tafsiran dan terjemahan daripada karya-karya ulama terdahulu, dan karya asli ulama Melayu.

³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 13 – 14.

⁴*Ibid.*, h. 21.

⁵*Ibid.*, h. 46.

ii) Analisis Perbandingan

Perbandingan dibuat secara khusus iaitu di antara karya-karya kesusasteraan Melayu pada zaman Hindu-Buddha dengan karya-karya kesusasteraan Melayu-Islam. Melalui karya-karya tersebutlah, al-Attas dapat menggambarkan pemikiran dan kebudayaan masyarakat Melayu pada zaman-zaman tersebut iaitu sebelum dan selepas Islam. Di sinilah kedatangan Islam itu disifatkan sebagai membawa ‘zaman baru’ kepada masyarakat Melayu apabila ia dapat mengubah pandangan hidup mereka iaitu daripada seni dan mitos (zaman Hindu-Buddha) kepada rasionalisme dan intelektualisme (zaman selepas Islam).⁶

iii) Analisis Bahasa

Melalui kajian al-Attas terhadap karya-karya kesusasteraan Islam di alam Melayu, beliau merumuskan bahawa agama Islam telah membawa perubahan yang besar bukan sahaja kepada bahasa Melayu tetapi sistem tulisan itu sendiri. Ini kerana selain diperkaya dengan perbendaharaan kata dan istilah-istilah Arab dan Parsi, bahasa Melayu telah dijadikan bahasa pengantar utama dalam penyebaran Islam di seluruh kepulauan Melayu-Indonesia sehingga mencapai peringkat bahasa sastera dan agama yang luhur apabila dapat mengatasi peranan bahasa Jawa yang dahulunya menguasai bidang tersebut.⁷

⁶*Ibid.*, h. 23.

⁷*Ibid.*, h. 41.

2. *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan⁸ termasuklah dua karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī iaitu *Hujjat al-Şiddīq li Daf'i al-Zindīq* dan *Tibyān fī Ma'rifati'l Adyān*. Kedua-duanya merupakan manuskrip salinan yang diterbitkan oleh P. Voorhoeve dalam bentuk faksimile iaitu *Twee Maleise Geschriften van Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (1955). Selain itu, koleksi puisi tasawuf Ḥamzah Faṣṣūrī iaitu *Ikat-ikatan Ilmu al-Nisā'* serta dua karya milik Ḥamzah Faṣṣūrī iaitu *Asrār al-Ārifīn*, dan *Sharāb al-Āshiqīn* atau *Zīnatu'l Muwahḥidīn* turut digunakan. Dalam hal ini, didapati bahawa kedua-dua manuskrip tersebut telah diedit dan diterjemahkan ke dalam skrip Roman dan dibukukan dalam satu jilid oleh J. Doorenbos dalam *De Geschriften van Ḥamzah Pansoeri* (1933).

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis ini dilakukan bagi menentukan asal-usul subjek iaitu Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Dalam buku ini, al-Attas telah merujuk kepada kenyataan G. W. J. Drewes (1899 – 1992 M) bahawa tempat kelahiran beliau adalah di Rānīr, Gujerat.⁹ Namun tarikh kelahirannya tidak dinyatakan dalam buku ini dan merujuk kepada karya al-Attas yang lain iaitu *A Commentary on the Hujjat al-Şiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, hanya tempat kelahirannya saja yang dapat dikenalpasti iaitu melalui gelaran al-Rānīrī pada nama beliau sehingga nama tersebut dikenali dalam sejarah Islam di kepulauan Melayu sehingga kini.¹⁰

⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, h. iv.

⁹*Ibid.*, h. 12.

¹⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Hujjat al-Şiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 4.

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan bagi membuat perbandingan antara ajaran Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī berdasarkan perbandingan teks-teks mereka sepertimana yang disebutkan sebelum ini. Kaedah ini diaplikasikan terutamanya pada bab ketiga iaitu ‘*Rānīrī’s Refutation of Ḥamzah Fanṣūrī*’ yang didasarkan kepada lima persoalan utama¹¹ iaitu;

- a. Doktrin Ḥamzah Fanṣūrī berkaitan Tuhan, alam, manusia dan hubungannya yang disamakan dengan doktrin falsafah Zoroaster, penjelmaan semula Jesus (*Incarnationist*), dan Brahma.
- b. Akidah Ḥamzah Fanṣūrī yang dikatakan sama dengan penganut panteisme.
- c. Sepertimana ahli falsafah, akidah Ḥamzah Fanṣūrī disamakan dengan golongan ini yang percaya bahawa Tuhan itu adalah ‘*the simple being*’.
- d. Percaya bahawa al-Quran adalah makhluk.
- e. Percaya tentang kehidupan dunia yang abadi.

iii) Analisis Tekstologi

Analisis tekstologi di sini adalah meliputi pengkajian dan pemahaman yang mendalam terhadap teks-teks yang terlibat terutamanya mengenai ajaran tasawuf bagi mengupas doktrin-doktrin Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Di sinilah penemuan al-Attas yang berharga di mana beliau telah memecahkan pandangan para sarjana sebelum ini yang bersependapat dengan penyangkalan Nūr al-Dīn al-Rānīrī tersebut. Malah kedua-duanya juga didapati termasuk dalam aliran pemikiran keagamaan yang sama, iaitu merupakan pendukung terkemuka doktrin *waḥdatu’l wujūd* dalam tasawuf yang dipengaruhi oleh Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī.¹²

¹¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1966), *op. cit.*, h. 18.

¹²*Ibid.*, h. 20.

iv) Analisis Bahasa

Analisis bahasa digunakan secara keseluruhan dalam kajian ini. Ini kerana dalam usaha memahami istilah-istilah tasawuf yang digunakan dalam konteks sejarah, seseorang pengkaji itu mestilah fasih khususnya memahami bahasa Arab dengan baik. Begitu juga dengan kaedah semantik yang biasanya digunakan oleh al-Attas yang dapat dilihat pada bab lima iaitu '*Ḥamzah Fanṣūrī's Concept of the Irādah*' yang dijelaskan dengan lebih mendalam daripada aspek ketuhanan. Misalnya, istilah hendak itu diberikan maknanya mengikut imbuhan yang diberikan dan dibezakan antara istilah '*hendak*' dan '*mahu*'.¹³

v) Analisis Ejaan

Analisis ini secara khususnya dapat dilihat pada bab enam iaitu '*The Romanized Text of the Ḥujjatu'l-Ṣiddīq li Ḍaf'i'l-Zindīq*'. Di sini, al-Attas telah membetulkan ejaan dan sebutan pada istilah-istilah yang terdapat dalam teks asal. Misalnya istilah '*aw ma*' yang menggantikan istilah '*awwama*'¹⁴ dan istilah '*amran*' yang menggantikan istilah '*amrun*'.¹⁵

3) *Some Aspects of Sufism*

Kajian ini merupakan kajian lapangan dan dokumentasi bagi mengkaji sejarah dan perkembangan sufi dan ṭarīqah di Tanah Melayu. Justeru saksi-saksi dan responden tertentu merupakan sumber utama dalam kajian ini. Antaranya termasuklah para mufti dan syekh bagi kumpulan-kumpulan ṭarīqah tertentu, dan beberapa dokumen kerajaan iaitu ketika beliau melawat Pejabat Agama Johor serta beberapa naskhah manuskrip yang dimiliki oleh kumpulan-kumpulan ṭarīqah tertentu. Manuskrip-manuskrip tersebut

¹³*Ibid.*, h. 57.

¹⁴*Ibid.*, h. 88.

¹⁵*Ibid.*, h. 89.

biasanya menjadi rujukan utama bagi *ṭarīqah-ṭarīqah* tersebut dan disimpan oleh syeikh-syeikh mereka. Misalnya kitab *Fath al-‘Ārifīn* dan *Laṭāif* yang mengandungi ajaran dan zikir serta dua puluh peringkat *murāqabah* telah dijadikan rujukan oleh *ṭarīqah* Naqshbandiyyah.¹⁶

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Klasifikasi

Analisis ini dapat dilihat melalui pengkategorian ahli sufi iaitu menurut al-Attas, sebanyak 14 kumpulan *ṭarīqah* telah ditubuhkan sejak abad ke-12 M sehinggalah abad ke-16 M yang mana secara kronologinya dapat dilihat sepertimana yang terdapat pada halaman 31. Namun dalam konteks kajian al-Attas iaitu khusus di Tanah Melayu, beliau mendapati bahawa hanya sembilan buah kumpulan *ṭarīqah* sahaja yang masih lagi wujud di Tanah Melayu ketika itu. Antaranya ialah *Qādiriyyah*, *Naqshbandiyyah*, *Rifā’iyyah*, *Shādiliyyah*, *Chistiyyah*, *Shaṭṭāriyyah*, *Aḥmadiyyah* (juga dikenali sebagai *Idrīsiyyah*, tetapi bukan yang diasaskan oleh Mirza Ghulam Aḥmad (Qadian) yang dikatakan menyeleweng), *Tijāniyyah* dan *‘Alāwiyyah*.¹⁷ Walaubagaimanapun, hanya lima buah *ṭarīqah* yang diambil daripada senarai empat belas buah *ṭarīqah* yang merupakan *ṭarīqah* asal manakala selebihnya pula termasuk dalam senarai *ṭarīqah-ṭarīqah* yang utama. Namun boleh jadi juga terdapat *ṭarīqah-ṭarīqah* lain yang wujud di Tanah Melayu ketika itu, tetapi al-Attas tidak menemui sebarang maklumat mengenai kewujudan mereka sepanjang kajian tersebut.¹⁸

¹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h.

¹⁷*Ibid.*, h. 32.

¹⁸*Ibid.*

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat secara khusus melalui bab V dalam karya ini, iaitu mengenai *Two Famous Orders in Malaya*.¹⁹ Di sini, dua *ṭarīqah* utama dan terkenal di Tanah Melayu iaitu *ṭarīqah Qādiriyyah* dan *Naqshbandiyyah* menjadi fokus utama al-Attas. Namun tidak dinafikan secara tidak langsung juga, terdapat perbandingan mengenai ritual, simbolik, dan *raṭīb-raṭīb* tertentu yang dijalankan oleh kebanyakan *ṭarīqah* yang terdapat di Tanah Melayu ketika itu.

iii) Analisis Tekstologi

Analisis ini antaranya dapat dilihat melalui penelitian karya oleh al-Attas, misalnya karya-karya yang dirujuk oleh *ṭarīqah-ṭarīqah* tertentu. Di Johor contohnya karya *Sabīl al-Muhtadīn* oleh Syeikh Muḥammad Arshad, buku yang ditulis dalam bahasa Jawa oleh Syeikh Nawāwī dari Banten, dan *Kitāb al-Ḥikām* yang ditulis oleh Ibn Atā'ullāh dari Alexandria (m. 1309 M).²⁰

iv) Analisis Bahasa

Analisis bahasa iaitu melalui kaedah semantik turut digunakan dalam penulisan ini. Sebagai contoh, ia digunakan dalam mencari pengertian bagi istilah '*ṣūf*' yang disandarkan kepada ahli sufi itu sendiri dan *ṭarīqāh* iaitu kumpulan sufi. Istilah '*ṣūf*' umpamanya, dalam bahasa Arab adalah bermaksud benang wool (bulu kambing biri-biri) yang kasar. Walaubagaimanapun, maksud *ṣūf* di sini bukanlah dilihat pada kekasaran fabrik bulu yang digunakan, tetapi maksud tersirat di sebalik kualiti warna putih tersebut yang melambangkan kesucian.²¹

¹⁹*Ibid.*, h. 51.

²⁰*Ibid.*, h. 58 – 59.

²¹*Ibid.*, h. 2.

4) *The Correct Date of the Terengganu Inscription*

Sumber utama yang digunakan dalam kajian ini ialah inskripsi Terengganu atau dikenali sebagai Batu Bersurat Terengganu yang bertarikh 4 Rejab 702 H. Tarikh inilah yang menjadi sumbangan besar al-Attas iaitu dalam menetapkannya sebagai tarikh inskripsi itu ditulis yang kemudiannya dapat dibuktikan kebenarannya melalui kajian-kajian terkini²² dan digunapakai sehingga hari ini.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis atributasi merupakan perkara utama yang ingin dicapai dalam kajian ini iaitu bagi mencari tarikh sebenar inskripsi ini ditulis. Selain menggunakan kelebihan dalam membaca dan menulis Jawi, penelitian turut dilakukan ke atas keadaan fizikal inskripsi itu sendiri. Misalnya dapat dilihat melalui penelitian al-Attas ke atas muka hadapan Batu Bersurat Terengganu iaitu penampang A yang mana terukir perkataan ‘*tujuh ratus dua*’ pada baris yang terakhir. Jika dilihat di sini, ruang yang terdapat selepas perkataan dan baris tersebut adalah sengaja ditinggalkan bagi mengakhiri ayat pada penampang tersebut. Ini kerana jika jurutulis itu menginginkan untuk menulis beliau akan berbuat begitu, memandangkan ruang yang ada cukup banyak. Apatah lagi pada muka hadapan. Maka perkataan ‘*tujuh ratus dua*’ itu telah diambil oleh al-Attas sebagai tahun inskripsi itu ditulis.²³ Ia kemudiannya dibuktikan lagi dengan hujah-hujah beliau yang seterusnya dalam buku ini.

²²Muhammad Zainiy Uthman dan Azlan Hashim (2010), “The Correct Date of the Terengganu Inscription : Reconfirmed Using Astronomical Computer Programs”, dalam Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (eds.), *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam : Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 459 – 498. Selain itu, Seminar Batu Bersurat Terengganu yang diadakan pada setiap tahun di Terengganu juga telah menyumbangkan pelbagai penyelidikan yang mengukuhkan lagi kajian al-Attas mengenai tarikh tersebut di samping menggalakkan para sarjana untuk memartabatkan lagi kajian mengenai warisan dan peninggalan sejarah khususnya inskripsi tersebut.

²³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 4.

ii) Analisis Perbandingan

Analisis perbandingan dalam kajian ini boleh didapati pada penjelasan al-Attas di antara keadaan fizikal penampang A, B, C dan D. Di sini, contoh di atas mengenai penampang A yang mempunyai ruang kosong selepas perkataan '*tujuh ratus dua*' yang diukir pada baris yang terakhir dirujuk semula. Jika benar terdapat perkataan yang hilang selepas perkataan '*dua*' itu, mengapakah pada ruang atau penampang yang lain ditulis penuh. Contohnya, pada penampang B terdapat perkataan '*mandalika*' yang bersambung dengan perkataan '*bujan*' pada penampang C.²⁴ Justeru, secara realitinya, kenyataan mengenai tarikh ini ialah ia tidak boleh bersambung pada penampang yang di bahagian atas penampang A. Ini kerana urutan bacaan bagi piagam tersebut adalah pada penampang B iaitu bertentangan kedudukannya dari penampang A. Ini kerana jika dibaca dari penampang A, bahagian atas yang hilang itu adalah sambungan daripada penampang D di bahagian tepi inskripsi tersebut, dan bukannya dari muka hadapan batu.²⁵

iii) Analisis Tekstologi

Analisis ini secara khususnya adalah berdasarkan kepada isi kandungan teks inskripsi tersebut. Contoh yang dapat dilihat di sini ialah analisis al-Attas terhadap perkataan '*tujuh ratus dua*', '*adi pertama ada*'²⁶ dan '*sharatan*'²⁷ yang menjadi kata kunci bagi penyelesaian dalam menentukan tarikh inskripsi tersebut.

iv) Analisis Bahasa

²⁴*Ibid.*, h. 12.

²⁵*Ibid.*, h.13.

²⁶*Ibid.*, h. 22.

²⁷*Ibid.*, h. 16.

Analisis ini turut dikenalpasti penggunaannya melalui penjelasan al-Attas terhadap istilah-istilah yang tertentu. Menurut Othman Mohd Yatim,²⁸ dikatakan bahawa catatan pada batu bersurat ini adalah dari zaman pemerintah Islam bernama Mandalika. Maka secara umumnya, batu ini dapat memberikan gambaran bahasa zaman awal yang boleh ditelusuri berdasarkan ciri-ciri dalamannya iaitu sistem dan strukturnya. Contohnya, istilah ‘*adi pertama ada*’ yang ditentukan oleh al-Attas sebagai hari Jumaat pertama pada bulan Rejab tahun 702 H. Nilai pertama ini adalah berdasarkan perkataan ‘*adi*’ yang membawa maksud sulung atau yang pertama.²⁹

v) Analisis Ejaan

Analisis ejaan juga dapat dilihat dalam kajian ini iaitu melalui istilah ‘*saratan*’ (berpandukan sebutan Blagden) yang menunjukkan tahun inskripsi tersebut ditulis. Namun berbeza dengan penemuan al-Attas di mana menurut beliau, jika kita memeriksa inskripsi tersebut secara dekat, kita akan dapati bahawa huruf yang kelihatan seperti *sin* (س) yang diukir itu sebenarnya ialah huruf *shin* (ش) yang mana tidak ditulis padanya gigi (س) pada huruf tersebut. Inilah penemuan al-Attas yang paling bernilai iaitu mengenai penggunaan huruf *sin* dan *shin*. Di sini, al-Attas melalui pengamatannya mendapati penggunaan huruf *sin* adalah disertakan dengan bentuk dua gigi (س) manakala huruf *shin* dibezakan dengan tiada sebarang bentuk gigi padanya.³⁰ Maka bacaan bagi istilah itu sebenarnya adalah *sharatan* bukannya *saratan*.

²⁸Othman Mohd Yatim dan Abdul Halim Nasir (1990), *Epigrafi Islam Terawal di Nusantara*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 47.

²⁹Muhammad Zainiy Uthman, Profesor di Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 14 November 2010, 5.00 pm.

³⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 16.

5) *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqāid of al-Nasafī*

Dalam kajian ini, al-Attas telah menumpukan sepenuhnya kepada manuskrip '*Aqāid al-Nasafī* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu sepertimana yang terdapat pada tajuk karya ini. Begitu juga dengan laporan mengenai beberapa manuskrip Melayu yang telah dilakukan oleh Ph. S. van Ronkel (1896) dan W. G. Shellabear (1898) yang terdapat di institusi-institusi seperti Bodleian Library di Oxford, University Library di Cambridge dan Leiden, serta Muzium British.³¹

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis atributasi dalam kajian ini dapat dilihat mengenai analisis al-Attas terhadap asal-usul manuskrip ini iaitu merujuk kepada tempat ia telah dihasilkan. Di sini, al-Attas telah memilih Aceh sebagai tempat yang paling tepat. Beliau menghubungkannya dengan persamaan ajaran yang dibawakan oleh Ḥamzah Fanṣūrī dengan ajaran-ajaran yang dicatatkan dalam '*Aqāid al-Nasafī* tersebut. Maka dengan ulasan-ulasan tersebut, kemungkinan besar manuskrip ini ditulis di Aceh ada benarnya. Bahkan nama al-Nasafī juga tidak ditemui lagi sama ada pada zaman sebelumnya mahupun dalam kajian Melayu kontemporari ketika itu.³²

³¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur : Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, h. 1.

³²*Ibid.*, h. 33.

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat melalui analisis al-Attas terhadap laporan Ph. S. van Ronkel (1896) dan W. G. Shellabear (1898) sepertimana yang telah disebutkan sebelum ini. Perbandingan di antara manuskrip-manuskrip itu yang berdasarkan kepada laporan tersebut adalah bagi mengenalpasti manuskrip Melayu yang tertua di antaranya.³³

iii) Analisis Tekstologi

Analisis ini yang melibatkan penelitian ke atas teks telah dilakukan sepenuhnya oleh al-Attas terhadap karya ‘*Aqāid al-Nasafī*’. Ia dapat dilihat melalui huraian dalam bahagian pengenalan (*Introduction*) di mana bermula daripada sejarah dan asal-usulnya, sehinggalah isi kandungan serta gaya penulisannya telah dihuraikan oleh al-Attas dengan jelas di sini.³⁴

iv) Analisis Bahasa

Analisis ini dilakukan ke atas karya tersebut bagi menentukan bahawa penyalin manuskrip ini adalah merupakan seorang yang berbangsa Melayu. Ia adalah berdasarkan kepada beberapa istilah tertentu yang dipercayai merupakan istilah dalam bahasa Melayu kuno seperti ‘*daur kecil*’ dan ‘*sapoulo*’. Bagi istilah ‘*daur kecil*’, ia sinonim dengan istilah Sundanese dan Javanese *windu*. Di sini, istilah tersebut adalah merujuk kepada kitaran kalendar Muslim yang mempunyai lapan kitaran. Manakala bagi perkataan ‘*sapoulo*’ pula, ia didapati pada satu rangkap ayat mengenai sepuluh orang yang dijamin masuk syurga (*Ten Companions of the Holy Prophet*) di mana pada akhir ayat tersebut terdapat perkataan *sapoulo* yang juga dalam istilah bahasa Arab disebut ‘*asharah*’.³⁵

³³*Ibid.*, h. 1-5.

³⁴*Ibid.*, h. 1-52.

³⁵*Ibid.*, h. 15.

v) Analisis Ejaan

Analisis ejaan turut didapati dalam huraian al-Attas iaitu manuskrip yang diperolehi ini adalah ditulis dengan tulisan tangan iaitu kesilapan *i'rāb* atau baris yang digunakan adalah berpandukan kepada lidah Melayu.³⁶ Contohnya sebutan 'Abū Bakr' disebut 'Abū Bakar' dan 'al-Nasafī' disebut 'al-Nasfī'. Begitu juga dengan Muller yang menyebutnya dengan sebutan yang sama; 'tammu'l kitābī al-nasfī'. Selain itu, dalam subtopik yang bertajuk *Some Remarks on the Arabic Text of the 'Aqā'id* pada halaman 38, terdapat beberapa istilah yang telah diperbetulkan ejaan dan sebutannya oleh al-Attas seperti *mashiyyāt* kepada *mashī'āt*, *bi radā'i* kepada *bi riḍā'i*, dan *riḍāhi* kepada *riḍā'ihī*.

6) *The Origin of the Malay Shā'ir*

Karya-karya yang bercorak prosa dan syair Ḥamzah Fanṣūrī telah dirujuk dalam penulisan buku ini. Karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī yang dimaksudkan termasuklah *Jawāhir al-'Ulūm fī Kashfī al-Ma'lūm*, *Rubā'ī Ḥamzah Fanṣūrī* (sekumpulan syair Ḥamzah yang digabungkan daripada syair-syairnya yang lain), *Shā'ir Jāwī fī Bayān 'Ilm al-Suluk wal Tauhid*, *Shā'ir Perang Mengkasar*, *Shā'ir Ikan Tunggal*, dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan adalah bagi memastikan fakta yang dikemukakan dalam manuskrip asal adalah benar dan menolak kenyataan A. Teeuw yang berpendapat bahawa penulis manuskrip tersebut telah tersalah tulis. Di sini al-Attas telah merujuk dan membandingkan semula fakta A. Teeuw tersebut dengan manuskrip asal. A. Teeuw

³⁶*Ibid.*, h. 17.

dalam ulasanya menyatakan bahawa istilah ‘s-j-alif-w-ng’ pada ayat ‘*empat s-j-alif-w-ng pada sebuah bayt*’ adalah suatu kesilapan. Menurut beliau, ia sepatutnya digantikan dengan istilah ‘sajak’ yang berada dalam satu bayt dan mengandungi empat rima yang sama. Melihat kepada masalah ini, al-Attas telah menyangkal hujah tersebut dan mengatakan bahawa Ḥamzah Fanṣūrī tidak salah dalam penggunaan istilah tersebut dan istilah ‘sajak’ sememangnya tidak bertepatan dengan ayat tersebut.³⁷ Untuk itu juga, al-Attas telah merujuk semula karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī yang asal dan didapati istilah ‘chawang’ ini telah disebutkan sebanyak tiga kali dalam rangkap-angkap puisinya. Antaranya dapat dilihat pada buku al-Attas ini pada halaman 32.

ii) Analisis Tekstologi

Analisis ini telah dijelaskan penggunaannya pada awal penulisan buku ini lagi.³⁸ Di sini, al-Attas telah menggunakan metode kajian intensif (lebih khusus dan mendalam) berbanding kaedah A. Teeuw yang dilihat lebih bersifat ekstensif (meluas dan menyeluruh). Dengan kata lain, al-Attas hanya menumpukan kepada karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī dan fakta-fakta mengenainya sehingga sampai kepada kesimpulan akhir yang mana berdasarkan sistem dan teknik yang ditunjukkan dalam karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī tersebut, al-Attas tanpa ragu telah mengiktiraf Ḥamzah Fanṣūrī sebagai pelopor syair Melayu sufi di rantau ini.³⁹

iii) Analisis Bahasa

Analisis ini juga secara jelas telah diakui sendiri penggunaannya oleh al-Attas pada awal penulisan buku ini. Ia adalah bagi mendapatkan kata kunci dan konsep yang diperlukan daripada pelbagai karya Ḥamzah Fanṣūrī khususnya sepertimana dalam ulasan beliau iaitu,

³⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 31.

³⁸*Ibid.*, h. 2.

³⁹*Ibid.*, h. 63.

“The first and most important and even indisputable proof is that resulting from a general linguistic approach applied to all texts of his works available, both prose and verse, in which methodological concepts in a modern semantic analysis are employed demonstrating that the texts were all called *Ḥamzah Fanṣūrī*. It also demonstrates that the key and focus words and key concepts were consistently applied throughout the various texts and reveal definite conceptual systems embracing particular ontological, cosmological and psychological systems in Muslim metaphysics.”⁴⁰

iv) Analisis Ejaan

Analisis ini penting bagi mendapatkan sebutan dan makna yang benar daripada sesuatu istilah yang dikemukakan. Misalnya di sini, al-Attas telah menghuraikan bagaimana sebutan istilah Arab ‘*shi’r*’⁴¹ menjadi ‘*shā’ir*’⁴² dalam bahasa Melayu. Terdapat dua keadaan iaitu pertama, sebutan kata bagi perbuatan (*fi’l*) yang mana sebutan yang pertama, sebutan Melayu lebih mudah untuk menyebut vokal ‘a’ daripada ‘i’ (sebutan sha dalam istilah *Shā’ir* adalah lebih mudah daripada sebutan ‘shi’ dalam istilah *shi’r*). Kedua pada akhir sebutan pula, sebutan Melayu tidak akan menyembunyikan bunyi sebutan yang akhir tetapi lazimnya menjelaskan lagi bunyi tersebut. Sepertimana istilah *Shā’ir*, di sini, sebutan huruf ya adalah menandakan baris kasrah untuk menghasilkan bunyi ‘ir’.⁴³

7) *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā’ir*

Sepertimana kajian sebelum ini iaitu *The Origin of the Malay Shā’ir*, di sini karya-karya asal Ḥamzah Fanṣūrī turut digunakan. Malah kebanyakannya juga adalah sebagaimana yang digunakan dalam kajian sebelum ini.

⁴⁰*Ibid.*, h. 4.

⁴¹Sebutan bahasa Arab yang bermaksud puisi.

⁴²Sebutan dalam bahasa Melayu yang juga bermaksud puisi, jika dalam bahasa Arab bermaksud penyair atau orang yang berpuisi.

⁴³*Ibid.*, h. 19.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Kaedah ini dijelaskan semula oleh al-Attas memandangkan P. Voorhoeve dalam nota ringkas beliau yang judulnya serupa dengan karya al-Attas sebelum ini iaitu *The Origin of the Malay Shā'ir*, ada mengkritik kenyataan al-Attas mengenai penentuan tempat lahir serta period perkembangan dan kehidupan Ḥamzah Fanṣūrī. Di sini, al-Attas telah berpandukan kata kunci 'wujūd' yang terdapat dalam keratan syair tersebut iaitu "Mendapat wujūd ditanah Shahr Nāwī" dalam menentukan tempat kelahiran Ḥamzah Fanṣūrī iaitu di Shahr Nāwī.⁴⁴ Begitu juga dengan persoalan bila Ḥamzah Fanṣūrī dilahirkan menjadi perdebatan di antara al-Attas dengan P. Voorhoeve sepertimana yang dijelaskan semuanya dalam buku ini.⁴⁵

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan di antara karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī bagi melihat persamaan dan juga perbezaan yang terdapat di antara karya-karya tersebut. Misalnya dalam kitab *Asrār* pada halaman 36-37, dan juga *Muntahī*, halaman 117, terdapat dua konsep yang berbeza tetapi dapat diertikan dengan istilah yang sama iaitu 'nuqāl' yang berasal dari perkataan 'nql', iaitu konsep berpindah dan bergerak.⁴⁶ Melalui cara inilah juga al-Attas dapat mengesan doktrin-doktrin Ḥamzah dan menyusunnya dengan cara yang lebih tersusun dan sistematik sepertimana yang dapat dilihat pada karyanya yang lain iaitu *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 5.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 6.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 22.

iii) Analisis Bahasa

Analisis bahasa selain daripada kaedah semantik, al-Attas juga bijak dalam memahami sesuatu analogi yang digunakan oleh Ḥamzah Fanṣūrī. Kemahiran ini adalah sangat penting terutamanya dalam mengkaji kesusasteraan sufi khususnya karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī yang sememangnya terkenal dengan ketinggian bahasa dan analogi. Maka kesilapan dalam anggapan ke atas analogi-analogi tersebut akan menimbulkan keraguan dan kekeliruan yang menebal terhadap Ḥamzah Fanṣūrī. Ini termasuklah nama-nama yang timbul mengenai penulis sebenar *Shā'ir Dagang* yang dilihat lebih daripada tiga orang (*Si Tukar*, *ghārib* dan *Anak Dagang*) yang mana sepatutnya difahami sebagai sebutan-sebutan simbolik yang ditujukan kepada diri pengarang tersebut iaitu Ḥamzah Fanṣūrī sendiri.⁴⁷

iv) Analisis Ejaan

Analisis ini penting bagi menunjukkan ketelitian al-Attas terhadap setiap karya dan kajian beliau. Ini termasuklah penggunaan sesuatu imbuhan atau bunyi sebutan (jika istilah diambil daripada bahasa Arab) yang disesuaikan mengikut ayat. Sebagai contoh, al-Attas telah membuat pembetulan bagi istilah ‘bukankah’ dengan menggantikannya kepada ‘bukanlah’ pada ayat, “*A’yān Thābitah bukankah Mir’āt?*”. Dalam hal ini, kemungkinan besar penyalinnya silap dalam melihat huruf akhir iaitu sepatutnya huruf lam berbaris fatḥah dilihat seolah-olah seperti huruf kaf. Ia sepatutnya dibaca dengan ‘lah’ kerana ‘bukankah’ bukanlah perkara yang dimaksudkan di sini.⁴⁸

⁴⁷*Ibid.*, h. 9.

⁴⁸*Ibid.*, h. 22.

8) *A Commentary on the Ḥujjatu'l Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan adalah seperti berikut iaitu :

- i) Karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī termasuklah *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wa al-Tawḥīd*, *Sharāb al-‘Āshiqīn* dan puisinya iaitu *Shā’ir Perahu*.
- ii) Karya-karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī iaitu *Ḥujjat al-Ṣiddīq li Daf’i al-Zindīq*, *Jawāhir al-Ulūm fī Kashf al-Ma’lūm*, *Bustān al-Salātīn fī Dhikr al-Awwalīn wa’l-Ākhirīn*, dan *Tibyān fī Ma’rifat al-Adyān*.
- iii) Karya-karya tokoh zaman awal seperti Ibn ‘Arabī iaitu *Kitāb al-Futuḥāt al-Makkiyah fī Ma’rifat al-Asrār al-Malikiyyah wa’l Mulkiyyah*, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, karya ‘Abd al-Karīm al-Jīlī iaitu *al-Insān al-Kāmil fī Ma’rifat al-Awā’il wa’l Awākhir*, dan sebagainya.

❖ Kaedah yang digunakan :

- i) Analisis Atributasi

Kaedah ini digunakan oleh al-Attas dalam mencari asal-usul tokoh yang dikaji iaitu Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Nama penuh beliau iaitu Nūr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Ali ibn Ḥasan Jī ibn Muḥammad dikatakan adalah seorang yang berketurunan bangsawan Arab yang bergelar shaykh yang dikenali dengan al-Ḥamīd sepertimana yang dinyatakan oleh al-Rānīrī sendiri dalam karyanya, *Bustān al-Salātīn*. Malah keturunannya itu juga dapat dikesan sebagai salah satu daripada sepuluh suku Quraysh. Di sini, al-Attas telah mengaitkannya dengan al-Ḥumayd merujuk kepada laporan Ibn Khallikān, iaitu gelaran Ḥumayd yang dikatakan wujud dan ia merujuk kepada anak lelaki ‘Abdul Raḥmān bin ‘Awf. Jika benar itu yang dimaksudkan oleh al-Rānīrī, maka besar kemungkinan al-Rānīrī merupakan keturunan daripada Imam Abū Bakr ‘Abdullāh ibn Zubayr ibn

‘Ubaydillāh al-Asadī al-Ḥumaydī (m. 219H).⁴⁹ Manakala tarikh kelahirannya pula, sehingga kini masih lagi tidak diketahui tetapi tempat kelahirannya adalah di Rānīr, iaitu suatu pelabuhan yang terkenal di Gujerat.

ii) Analisis Klasifikasi

Analisis ini dapat diperhatikan penggunaannya melalui pengklasifikasian karya-karya al-Rānīrī iaitu karya yang ditulis ketika berada di alam Melayu iaitu sebanyak 19 buah kitab, dan juga setelah al-Rānīrī pulang ke Rānīr iaitu sebanyak tiga buah kitab.⁵⁰ Begitu juga dengan karya-karya yang telah dirujuk oleh al-Rānīrī turut diklasifikasikan oleh al-Attas yang disusun secara kronologi tahun. Di sini, pengklasifikasian dibuat mengikut maklumat karya yang lengkap (diikuti oleh nama pengarang dan tahun), nama karya atau kitab sahaja tanpa nama pengarang, dan juga kitab-kitab yang disebutkan oleh al-Rānīrī tetapi tidak dapat dikesan kewujudannya sehingga kini.

iii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat melalui huraian makna dan tafsiran al-Attas terhadap istilah *dharrāt* atau *darat* (jiwa atau hati) menurut doktrin al-Rānīrī, telah dihubungkan dengan petikan daripada karya Rūmī, *Mathnāwī*. Jiwa insan itu yang dianalogikan dengan ‘kolam yang mengandungi air’ iaitu disifatkan sebagai jiwa para Nabi dan Rasul, serta ulama yang dikurniakan dengan ilmu keagamaan dan tauhid (air).⁵¹ Dalam *Mathnāwī* dihuraikan melalui rangkap puisi berikut :

*There is a Water that flows down from Heaven,
To cleanse the world of sin⁵² by grace Divine,*

⁴⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 1.

⁵⁰*Ibid.*, h. 25 – 28.

⁵¹*Ibid.*, h. 120.

⁵²Istilah ‘*world of sin*’ di sini pula merujuk kepada dunia yang mana memperlihatkan kewujudan manusia itu. Begitu juga dengan istilah wujudnya insan itu secara tidak langsung melambangkan dosa (*dhanb*) yang mengiringi kewujudannya. Hal ini juga adalah sepertimana yang dijelaskan oleh Rabi'atul Adawiyah (w. 801) iaitu, ‘*wujūduka dhanbun lā yuqāṣu bihi dhanbu*’ yang juga turut didapati pada karya Ḥamzah Faṣṣūrī, *Asrār al-‘Arīfīn* dan *al-Muntahī*.

iv) Analisis Tekstologi

Analisis ini dilakukan secara khusus dalam menganalisis dan memahami doktrin al-Rānīrī melalui karya-karya beliau terutamanya *Hujjat al-Ṣiddīq li Daf'i al-Zindīq*. Ulasan secara khusus terhadap kandungan karya ini telah dihuraikan dengan lebih lanjut pada bahagian '*Commentary : Proof of the Veracious in Refutation of the Zindīq*'.⁵³

v) Analisis Bahasa

Analisis bahasa sangat penting dalam kajian ini. Ini kerana berdasarkan ulasan al-Attas terhadap karya *Hujjat al-Ṣiddīq*, di dalamnya mengandungi pelbagai istilah tasawuf (dalam bahasa Arab) yang memerlukan kepada pentafsiran dan huraian yang mendalam ke atasnya mengikut fahaman dan doktrin sufi. Misalnya dalam suatu ungkapan al-Rānīrī, '*Fa ḥaqqāqa ḥaqqahum ḥaqqā al-taḥqīq*'. Di sini al-Attas menterjemahkan ayat tersebut secara satu persatu seperti berikut : istilah *ḥaqqāqahu* merujuk kepada *ṣaddāqahu* iaitu yang bermaksud 'ia membenarkannya', dan boleh juga merujuk kepada maksud *ṣaddāqa qā'ilahu*, iaitu 'ia membuktikan orang yang berkata-kata itu adalah benar ucapannya'. Maka perkataan *ḥaqqāqa* sepertimana *ṣaddāqa* merujuk kepada 'ia berkata bahawa perkara ini adalah benar'. Oleh itu, maksud ayat '*Fa ḥaqqāqa ḥaqqahum ḥaqqā al-taḥqīq*' secara harfiah iaitu yang bermaksud, "dan dia berkata, "perkara ini adalah benar" ke atas kebenarannya dengan pengesahan yang benar" (*And so he said, "this thing is the truth" to their truth by true confirmation*), atau secara jelasnya, 'dan dia membenarkan kebenaran itu seluruhnya' (*and he actualized their truth completely*).⁵⁴

⁵³*Ibid.*, h.109.

⁵⁴*Ibid.*, h. 149.

vi) Analisis Ejaan

Analisis ejaan turut didapati di sini iaitu dalam mengenalpasti sesuatu istilah yang sebenar yang digunakan oleh al-Rānīrī. Misalnya istilah *al-darat* (cincin atau bentuk bulatan) yang terdapat dalam karya *Hujjat al-Ṣiddīq*, telah dieja dengan sebutan *al-dharrat* (atom) yang terdapat dalam salinan manuskrip ini di Jakarta. Disebabkan kekeliruan tersebut, al-Attas telah membuat penjelasan dengan lebih mendalam lagi mengenainya di samping merujuk juga kepada karya-karya lain yang sezaman dan moden.⁵⁵

9) *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan⁵⁶ adalah sepertimana berikut iaitu :

- i) Karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī terutamanya tiga buah prosa beliau iaitu *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wal Tauḥīd*, *Sharab al-‘Āshiqīn* atau dalam versi bahasa Melayu dikenali sebagai *Zīnatu’l Muwahḥidīn* dan *al-Muntahī* yang sehingga kini masih wujud dalam bentuk yang asli. Begitu juga dengan syair-syairnya seperti *Shā’ir Jāwī Faṣal fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wal Tawḥīd*, *Shā’ir Perahu* dan *Shā’ir Dagang*.
- ii) Sebuah manuskrip yang tidak diketahui penulisnya yang berjudul *17th Century Malay Tracts on Sufism*, Marsden Collection no. 11648.
- iii) Sebuah manuskrip yang dikarang oleh K. Fakhrudin, yang berjudul *Kitāb Mukhtaṣar*, Cod. Or. 1712.
- iv) Sebuah manuskrip yang dikarang oleh al-Balyānī, yang berjudul *Kitābu’l ‘Ajwibah*, Arabic Catalogue no. DCCCCLXXXI, ADD. 16839; Supplementary Catalogue no. 245 : X.

⁵⁵*Ibid.*, h. 148.

⁵⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 545.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis atributasi turut dilakukan iaitu bagi mengenalpasti tarikh kelahiran dan kematian beliau, serta tempat kelahirannya. Berbeza dengan para sarjana lain, dalam hal ini, al-Attas telah menentukan tempat kelahiran Ḥamzah Fanṣūrī iaitu di Shahr Nāwī, dan bukannya di Barus atau Fanṣūr sepertimana anggapan para sarjana sebelum ini. Berikut merupakan tafsiran al-Attas terhadap suatu petikan daripada syair beliau,⁵⁷

“Ḥamzah nin asalnya Fanṣūrī,
Mendapat wujud di tanah Shahr Nāwī.”

Di sini, menurut al-Attas, Ḥamzah memberitahu kita bahawa asalnya beliau adalah di Barus, tetapi kemudiannya mendapati kewujudannya di Shahr Nāwī. Istilah ‘*wujūd*’ di sini, Ḥamzah merujuk kepada kewujudan dirinya sendiri. Hal ini dapat diertikan tidak lain daripada rujukan untuk lahir ke dunia ini. Dua rangkap yang lain yang menyokong kesimpulan ini iaitu,

“Ḥamzah Shahr Nāwī terlalu hapus,
Seperti kayu sekalian hangus.”

Tumpuan seterusnya beralih kepada rangkap, ‘*Ḥamzah Shahr Nāwī zahirnya Jāwī*’. Istilah ‘*zahirnya Jāwī*’ dan ‘*seperti kayu*’ di sini merujuk kepada fizikal Ḥamzah. Malah ia menunjukkan bahawa Ḥamzah dilahirkan sebagai seorang Melayu, dan Ḥamzah di sini kemungkinan besarnya lebih merujuk kepada Shahr Nāwī daripada Barus sebagai petunjuk yang kuat bahawa beliau sebenarnya dilahirkan di Shahr Nāwī.⁵⁸

⁵⁷*Ibid.*, h. 7.

⁵⁸*Ibid.*

ii) Klasifikasi

Analisis ini dapat dilihat pada bab tiga karya ini, yaitu yang bertajuk '*Ḥamzah's Metaphysics and Teachings*'.⁵⁹ Di sini, berdasarkan karya-karya Ḥamzah Faṣṣūrī itu, doktrin-doktrin Ḥamzah dikumpulkan dan diklasifikasikan yaitu di antaranya termasuklah aspek kesatuan (*waḥdatu'l wujūd*), alam sebagai makhluk, *al-a'yānu'l thābitah*, *al-rūḥ* dan *al-nafs*, *al-ṣifat* dan *al-asmā'*, dan lain-lain lagi.

iii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan dalam menghuraikan sesuatu doktrin dan kata kunci ajaran mistik Ḥamzah Faṣṣūrī yaitu dengan membandingkan di antara beberapa karya Ḥamzah Faṣṣūrī itu sendiri. Sebagai contoh, dalam membezakan di antara kewujudan Allah dengan makhluk, petikan daripada dua karya Ḥamzah Faṣṣūrī yaitu *Asrār al-Ārifīn fī Bayān 'Ilm al-Suluk wal Tawḥīd*⁶⁰ dan *Muntahī*⁶¹ telah dirujuk, '*God was and there was not any thing with Him*' and '*God is now as He was then*'.⁶²

iv) Analisis Tekstologi

Analisis ini dapat dilihat melalui keseluruhan buku ini di mana al-Attas telah mentafsirkan dengan begitu mendalam dan sistematik sekali mengenai doktrin-doktrin Ḥamzah. Perbincangannya secara khusus terdapat dalam bab tiga, empat dan lima. Sebagai contoh, kata kunci '*ada*' dihuraikan dalam tujuh tempat penggunaan yang berbeza konsepnya, tetapi di antaranya merujuk kepada konteks yang sama iaitu ontologi, kosmologi dan psikologi.⁶³ Antara konsep-konsep itu termasuklah konsep *mawjūd*, *maḥīyyah*, *huwiyyah*, *nafs*, '*ayn*', *muṭlaq* dan *dhat*. Konsep-konsep yang

⁵⁹*Ibid.*, h. 66.

⁶⁰*Ibid.*, h. 26.

⁶¹*Ibid.*, h. iii.

⁶²*Ibid.*, h. 77.

⁶³*Ibid.*, h. 168.

dihuraikan itu pula adalah hasil daripada penelitian al-Attas terhadap ketiga-tiga teks Ḥamzah tersebut.

v) Analisis Bahasa

Analisis bahasa yang dapat dilihat di sini adalah lebih kepada analisis semantik khususnya dalam menghuraikan konsep yang terdapat dalam doktrin Ḥamzah Fanṣūrī. Misalnya, istilah ‘hendak’ yang muncul di dalam beberapa bentuk linguistik pada karya-karya Ḥamzah telah dihuraikan oleh al-Attas pada bab empat buku ini. Malah istilah tersebut yang juga terdapat pada kesusasteraan sezamannya dan istilah-istilah yang seerti dengannya seperti ‘mahu’⁶⁴, serta penambahan imbuhan ke atasnya seperti ‘kan’, ‘i’, ‘ke’, ‘meng’, ‘ber’ dan lain-lain.

vi) Analisis Ejaan

Analisis ejaan yang dilakukan oleh al-Attas biasanya adalah bagi membetulkan semula sebutan dan penulisan oleh para pengkaji terdahulu. Misalnya dalam sebutan ‘ayni’ pada ayat *Ra’aytu rabbī bi ‘ayni rabbī* yang terdapat pada kitab *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wal Tauhid* dan *Sharab al-‘Āshiqīn* telah disebut ‘aynay oleh J. Doorenbos yang memalingkan maknanya daripada makna asal iaitu ‘dengan pandangan Tuhanku’ tetapi telah bertukar maksudnya menjadi ‘dua biji mata’.⁶⁵

10) *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī’s Ḥujjatu’l Ṣiddīq : A Refutation*

Disebabkan karya ini merupakan penyangkalan semula kritikan yang dibuat oleh G. W. J. Drewes terhadap kajian al-Attas sebelum ini, iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*. Maka secara tidak langsung, manuskrip yang berjudul *Ḥujjat*

⁶⁴*Ibid.*, h. 127.

⁶⁵*Ibid.*, h. 152.

al-Ṣiddīq yang dikarang oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī telah menjadi sumber utama yang dibahasakan dalam penulisan ini.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan memandangkan ulasan yang dilakukan adalah khusus terhadap karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī sendiri iaitu *Hujjat al-Ṣiddīq*. Misalnya dalam suatu hujah G. W. J. Drewes melalui ayat *bi ḥaqqihim* yang diterjemahkan sebagai ‘pada hak orang itu’ sebenarnya salah, dan maksud tersebut bertentangan dengan petikan daripada karya al-Rānīrī iaitu, “*Jangan engkau sangka bahawasanya akan orang yang ahlu’l-sālik yang telah sampai ia akan amr Allāh kepada Allāh s.w.t. maka gugurlah pada hak orang itu sekalian amr Allāh dan nahyNya*”. Di sini, al-Attas membetulkan kenyataan tersebut dengan menghubungkannya dengan petikan lain dalam karya al-Rānīrī sendiri. Ini adalah penting dalam melihat ketepatan makna yang ingin disampaikan oleh pengarang iaitu al-Rānīrī pada sesuatu petikan itu.⁶⁶

ii) Analisis Bahasa

Analisis ini dapat dilihat melalui kritikan al-Attas terhadap seorang pakar bahasa Arab, G. W. J. Drewes. Dalam hal ini, Drewes didapati banyak menekankan mengenai penggunaan bahasa dalam komentar ini. Penggunaan istilah *al-durrat* yang terdapat pada karya al-Rānīrī itu misalnya, menurut Drewes patut diganti dengan *al-dhawāt* (mufrad : *al-dhāt*) yang juga boleh dimaksudkan sebagai zat, manusia atau benda, turut disamakan dengan istilah ‘*arwāḥ*’.

⁶⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī 's Hujjāt al-Ṣiddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 23.

Namun menurut al-Attas, istilah '*al-durrat*' yang bermaksud mutiara itu adalah suatu gambaran metafora yang melambangkan jiwa atau roh, dan ia sudah memadai, berbanding dengan Drewes yang merujuknya dengan makna 'seseorang' (*syakhsun*). Dalam hal ini menurut al-Attas, istilah '*nafsun*' adalah lebih sesuai digunakan untuk istilah '*syakhsun*' berbanding *dhātun* yg melambangkan maksud seseorang. Begitu juga dengan istilah '*arwāh*' iaitu yang hidup yang mana istilah '*al-nufus*' lebih sesuai dirujuk sebagai '*arwāh*'. Ini menunjukkan bahawa istilah '*al-dhāwāt*' tidak begitu menonjol dalam membawa maksud sesuatu yang hidup (*living*). Oleh itu, ulama sufi seperti al-Rānīrī adalah mengetahui akan maksud sebenarnya sepertimana yang disebutkan iaitu jiwa manusia yang hanya dimiliki oleh benda-benda yang bernyawa dan wujud dengan rasional. Maka jelas istilah *al-darat* sesuai digunakan pada ayat tersebut dan bukannya *al-dhāwāt*.⁶⁷

iii) Analisis Ejaan

Analisis ini turut digunakan memandangkan pentingnya sebutan yang benar digunakan dalam bahasa Arab. Ini kerana sebutan yang silap akan merosakkan makna sebenar sesuatu ayat itu. Sebagai contoh, analisis ini telah digunakan bagi menyangkal hujah G. W. J. Drewes yang mana bersandarkan kepada ayat '*Fa ḥaqqāqa ḥaqqahum ḥaqqā'l taḥqīq*', menurut beliau sepatutnya dibaca *ḥaqqāqu* bukan *ḥaqqāqa*.⁶⁸

Istilah *ḥaqq* di sini membawa makna 'kebenaran yang sebenarnya' yang juga sama maknanya dengan *wajaba* iaitu kewajipan. Jadi *bi ḥaqqihim* pada ayat yang seterusnya adalah bermaksud kewajipan seseorang itu. Manakala Allah merupakan subjek bagi *ḥaqqāqa*, maka 'ia' di sini adalah merujuk kepada 'Dia' (Allah s.w.t.). Oleh itu, merujuk kepada ayat tersebut juga, membawa maksud Allah yang membenarkan

⁶⁷*Ibid.*, h. 17.

⁶⁸*Ibid.*, h. 23.

kebenaran mereka itu (*God has established their veracity, and not 'them'*). Inilah yang dibuktikan oleh al-Attas mengenai kesilapan Drewes itu dalam menggunakan sebutan *ḥaqqaqu* dan bukannya *ḥaqqqa*.⁶⁹

11) *Historical Fact and Fiction*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan adalah sepertimana berikut iaitu :

- i) Karya-karya sejarah Melayu yang mewakili historiografi Islam terawal iaitu *Hikayat Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*.
- ii) Syair *Nagarakertagama* yang dicipta oleh Prapanca, iaitu pemimpin tertinggi agama Hindu-Buddha dan penyair di istana Hayam Wuruk. Syair itu terdiri daripada 98 (100) *cantos*, yang juga terdiri daripada beberapa *strophes*. Huraian ke atasnya telah diterjemahkan dengan lengkap oleh J. H. Kern dalam BTLV (1910 – 1914).
- iii) Laporan-laporan lain termasuklah laporan Arab dan Cina yang digunakan oleh al-Attas sebagai bukti yang menyokong hujah-hujah beliau. Antaranya termasuklah laporan Chua Ju-Kua, al-Dimashqī, al-Mas'ūdī, Ibn Majīd, dan lain-lain.
- iv) Laporan-laporan mengenai salasilah atau rantaian keturunan pemerintah-pemerintah tertentu iaitu ;
 - a) *Silsilah Keturunan Raja-raja Palembang*
Diperolehi daripada Jakarta, yang merupakan salinan fotokopi yang mana asalnya dikarang oleh Sayyid 'Alī bin Ja'far al-Saqqāf (awal abad ke-20 M).

⁶⁹ *Ibid.*, h. 24.

b) *Silsilah Cirebon*

Diperolehi daripada manuskrip yang dimiliki oleh Sayyid Salīm bin Aḥmad bin Jandan, pengarangnya yang asal ialah Sultan Muḥammad Shams al-Dīn Kesepuhan pada awal abad ke-20 M.

c) *Silsilah Gresik*

Diperolehi daripada *Kitāb Alfāt al-Nazīr* yang dikarang oleh Sayyid Zayn bin ‘Abd Allāh al-Kāf (hanya menyenaraikan keturunan daripada susur galur ‘Alāwī bin Muḥammad Ṣāḥib Marbaṭ yang kemudiannya digabungkan dengan Silsilah Datu Mastura).

d) *Silsilah Magindanao (Silsilah Datu Mastura)*

- v) Inskripsi-inskripsi seperti batu tarsilah Brunei dan batu nisan al-Malik al-Zāhir (yang disangka oleh kebanyakan sejarawan sebagai batu nisan al-Malik al-Ṣāliḥ).
- vi) Karya-karya para sarjana pada zaman awal seperti al-Balaḍūrī (m. 892 M), al-Mas’ūdī (m. 956 M), dan al-Ṭabarī (839 – 923 M).

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atribusi

Analisis ini dapat diperhatikan pada huraian al-Attas mengenai ‘siapa’ putera raja yang dimaksudkan oleh Prapanca dalam syair *Nagarakertagama*. Di sini, ada disebutkan mengenai putera muda Malayu yang telah dihantar kembali ke negaranya untuk dikurniakan takhta. Walaubagaimanapun identiti putera raja tersebut tidak dinyatakan tetapi al-Attas secara tegasnya menekankan bahawa putera yang dimaksudkan itu adalah Parameswara dan bukannya Adityawarman.⁷⁰

⁷⁰Hal ini adalah merujuk kepada syair itu diciptakan iaitu pada tahun 1365 M, lebih 20 tahun selepas Adityawarman pergi menakluki Bali pada tahun 1343 M iaitu pada usianya 40 tahun. Usia tersebut mengikut logik adalah terlalu tua untuk digelar

ii) Klasifikasi

Analisis ini dapat dilihat pada tiga bahagian bab yang mana merupakan tiga persoalan utama dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu dan banyak menarik perhatian para orientalis Barat dan pengkaji tempatan untuk mengkajinya.⁷¹ Tiga persoalan tersebut adalah sejarah awal kerajaan Pasai, Melaka dan Salasilah Raja-raja Melayu Islam khususnya Brunei, Palembang, Sulu dan Magindanao.

iii) Analisis Perbandingan

Analisis ini misalnya dapat dilihat dalam mencari asal sebutan istilah 'Samudra'. Menurut al-Attas istilah sebenarnya ialah 'Semutra', yang dikatakan berasal daripada istilah 'Semutra(ya)' yang dikatakan muncul daripada peristiwa penemuan seekor semut sebesar kucing oleh Merah Silau (*Hikayat Raja Pasai*). Dalam membuktikan hujah ini, al-Attas telah membandingkannya dengan laporan dalam '*Ajā'ib al-Hind* yang dikarang oleh Buzurg ibn Shahriyar, dan telah disusun oleh Muhammad ibn Bābishad (akhir abad ke-10 M), bahawa terdapat semut besar di utara Sumatra, khususnya di kepulauan Lamri.⁷² Di sekeliling kawasan inilah dikatakan bahawa Merah Silau menemui semut tersebut. Dengan itu menunjukkan bahawa kisah penemuan tersebut menurut al-Attas bukan sekadar mitos tetapi merupakan suatu fakta sejarah yang harus diterima.

sebagai putera raja muda. Jadi munasabah jika putera raja Malayu yang dimaksudkan dalam syair itu adalah putera yang tinggal di istana ketika itu iaitu Parameswara yang masih berumur 20 tahun. Bahkan kemungkinan juga kenyataan syair iaitu '*dihantar kembali ke negaranya untuk dikurniakan takhta*' berkaitan dengan Parameswara yang diiringi pulang ke negaranya Palembang, yang kemungkinan merupakan bahagian yang paling penting dalam kerajaan Malayu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia (UTM), h. 48. ; Dibincangkan juga dengan Wan Mohd Nor Wan Daud, Profesor dan Pengarah Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 22 Julai 2011.

⁷¹Tatiana A. Denisova (2011), "Kajian Sejarah Islam Di Alam Melayu Dalam Perspektif Oriental Studies : Antara Fakta Dan Khayalan", (Kertas Kerja Wacana Historical Fact and Fiction, di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM), 13 November 2011).

⁷²*Ibid.*, h. 12.

iv) Analisis Tekstologi

Analisis ini turut dilakukan oleh al-Attas khususnya dalam menilai kebenaran sesuatu fakta yang terdapat pada sumber-sumber tersebut. Misalnya dalam membincangkan istilah ‘fakir’ yang terdapat pada kenyataan yang disebutkan oleh penulis asal sebagai ‘hadis’ dalam *Hikayat Raja Pasai*. Di sini, buat pertama kalinya al-Attas telah dapat menghubungkannya dengan Sultan Muhammad yang menurut beliau juga merupakan pemerintah Muslim pertama di Samudra-Pasai.⁷³

v) Analisis Bahasa

Pengetahuan yang luas terhadap banyak bahasa termasuklah bahasa Jawa Palembang misalnya, telah membawa al-Attas kepada pentafsiran mengenai nama Parameswara. Menurut al-Attas, nama Parameswara yang sebelum ini dikenali sebagai nama pemerintah pertama Melaka itu sebenarnya bukanlah nama sebenar beliau tetapi adalah gelaran baginda setelah berkahwin dengan puteri Majapahit, yang digelar Parameswari. Tetapi setelah kewafatan bapanya, beliau masih lagi diberi gelaran Sang Aji sebagai pemerintah Palembang. Pertukaran daripada *Sang Aji* (pemangku raja) kepada *Maharaja* adalah merujuk kepada maklumat Tome Pires yang mengatakan bahawa Parameswara ada menukarkan namanya kepada *Maecura* (pengecualian). Tetapi di sini al-Attas menjelaskan semula bahawa nama tersebut sebenarnya merujuk kepada nama *Maesura* atau *Maeswara* yang pada akhirnya merujuk kepada *Maheshwara*, salah satu nama julukan Tuhan Hindu iaitu Siva. Nama Siva ini jika digambarkan oleh Jawa-Hindu bermaksud membebaskan diri seseorang daripada perhambaan yang kemungkinannya merujuk kepada Majapahit, ataupun pengecualian daripada suruhan.⁷⁴

⁷³*Ibid.*, h. 17.

⁷⁴*Ibid.*, h. 63.

vi) Analisis Ejaan

Al-Attas mengkritik kebanyakan sarjana Eropah yang lazimnya membuat kesilapan pada ejaan sesuatu istilah yang seterusnya menghapuskan makna sebenar istilah tersebut. Antaranya di sini ialah ejaan nama Sumatra yang dieja dengan Samudra⁷⁵ dan *Malaga* (nama sebenar kerajaan Melaka, yang diambil daripada kata akarnya ‘*laqiya*’ iaitu bertemu) membawa maksud kawasan atau tempat pertemuan, pelabuhan atau pusat perdagangan yang besar, telah dieja dengan ‘*Malacca*’ oleh para orientalis.⁷⁶

vii) Analisis Silsilah

Dalam bab III karya ini, al-Attas dengan telitinya telah mengkaji susur galur raja-raja awal Islam di Kepulauan Melayu yang terdapat pada silsilah-silsilah tertentu (rujuk semula senarai sumber primer). Melalui silsilah-silsilah tersebut didapati bahawa terdapat hubungan darah di antara beberapa pemerintah kerajaan Islam awal iaitu Palembang, Jawa, Sulu, Magindanao, dan Brunei. Keturunan mereka dipercayai adalah melalui cucu Rasulullah s.a.w. iaitu al-Ḥusayn terus kepada Imām Muḥammad Ṣāhib Marbaṭ dan melalui waris beliaulah Islam telah tersebar ke kepulauan Melayu dan mendirikan kerajaan di sini. Waris yang dimaksudkan tersebut adalah melalui dua orang puteranya iaitu Sharīf ‘Alāwī (m. 1216 M) dan Sharīf ‘Alī (m. 1193 M).⁷⁷ Begitu juga dengan kajian ke atas silsilah Hayam Wuruk iaitu pemerintah Majapahit yang telah memerintahkan penulisan syair *Nagarakertagama* yang kemudiannya ditulis oleh Prapanca.⁷⁸

⁷⁵*Ibid.*, h. 11.

⁷⁶*Ibid.*, h. 69.

⁷⁷*Ibid.*, h. 89.

⁷⁸*Ibid.*, h. 50.

5.2.2 Kaedah Penelitian Sumber Sekunder Dalam Kajian Sejarah Al-Attas

Bagi memastikan kaedah yang digunakan oleh al-Attas terhadap penggunaan sumber-sumber sekunder, beberapa metodologi telah dikenalpasti terdapat dalam penulisan sejarah beliau. Antaranya adalah sepertimana berikut;

- i) Analisis Perbandingan : Perbandingan dilakukan di antara sesuatu sumber sekunder dengan sumber sekunder yang lain.
- ii) Analisis Kajian Terdahulu : Kajian dan penulisan sejarah terdahulu turut menjadi rujukan bagi memperjelas sesuatu perkara dan mencari perbezaan atau persamaan di antara sesuatu maklumat dengan maklumat yang lain.
- iii) Kaedah Periodisasi : Merupakan pengelasan bahan-bahan atau maklumat-maklumat khususnya mengenai peristiwa tertentu mengikut kriteria waktu atau zaman tertentu.
- iv) Analisis Pensejarahan : Prinsip-prinsip dan disiplin dalam pensejarahan yang dinyatakan secara langsung dan tidak langsung oleh al-Attas .

Maka berikut pula adalah jadual mengenai analisis terhadap karya-karya al-Attas berdasarkan kaedah-kaedah tersebut :

Berdasarkan jadual 5.2 tersebut, berikut adalah penerangan mengenai kaedah penelitian sumber sekunder yang digunakan oleh al-Attas bagi setiap karya beliau yang terpilih iaitu :

1. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*

Sumber-sumber sekunder yang digunakan dalam karya ini tidak dinyatakan sepenuhnya. Namun ia dapat dikenalpasti melalui pandangan tokoh-tokoh khususnya orientalis Barat yang diambil seperti Voltaire, Henri Pirenne berdasarkan karyanya *Mohammed and Charlemagne*, van Leur, Vlekke dengan karyanya, *Nusantara*, dan lain-lain lagi.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan terhadap beberapa karya tertentu bagi mendapatkan gambaran terhadap pandangan alam (*worldview*) yang digunakan oleh kebanyakan sarjana. Misalnya perbandingan di antara karya-karya B. Schrieke, Snouck Hurgronje dan van Leur. Di sini beliau mendapati bahawa terdapat persamaan di antara mereka iaitu pemikiran mereka yang dari dahulu memang cenderung kepada memperkecil-kecilkan Islam dan peranannya dalam sejarah alam Melayu. Namun begitu, sama ada dalam tulisan Snouck Hurgronje mahupun van Leur tidak terdapat sebarang hujah ilmiah yang mempertahankan pandangan demikian mengenai Islam dan peranan sejarahnya. Contohnya van Leur yang tiada memberi sebarang kriteria bagi mengukur sesuatu nilai kebudayaan mahupun pentakrifan mengenai tamadun.⁷⁹

⁷⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 18.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dapat dilihat pada beberapa ulasan dan pandangan tertentu oleh al-Attas dalam penulisan ini. Ini termasuklah pandangan yang dipersetujui dan disangkal oleh beliau terutamanya mengenai teori-teori penyebaran Islam dan perkembangannya di alam Melayu dan Eropah, serta beberapa konsep dalam pensejarahan. Misalnya, antara pandangan yang dipersetujui oleh al-Attas ialah pandangan Henri Pirenne dalam menggambarkan proses sejarah yang memulakan penjelmaan semangat Abad Pertengahan di Eropah⁸⁰ dan pandangan van Leur yang menyatakan bahawa pada hakikatnya di kalangan masyarakat Melayu-Indonesia itu, hanya golongan bangsawan sahaja yang menganuti agama Hindu dengan bersungguh-sungguh walaupun mereka tidak memahaminya dengan mendalam.⁸¹ Hal ini dilakukan oleh mereka bagi mengukuhkan kepentingan golongan tersebut ketika itu. Walaubagaimanapun terdapat juga antara teori van Leur itu yang tidak dipersetujui oleh al-Attas misalnya mengenai pengislaman daerah tersebut yang penuh dengan kekaburan dan Islam itu sendiri tidak membawa suatu tamadun yang lebih luhur daripada apa yang sudah sedia ada.⁸²

iii) Kaedah Periodisasi

Kaedah ini dapat dilihat melalui pembahagian dua zaman dalam sejarah alam Melayu iaitu zaman pra-Islam dan selepas kedatangan Islam. Di sini, al-Attas melihat kedatangan Islam sebagai pembawa perubahan yang besar dalam sejarah masyarakat Melayu dengan merevolusikan pandangan hidup dan dasar kebudayaannya, iaitu daripada dasar estetik kepada dasar saintifik.⁸³ Begitu juga, Islam dianggap sebagai pencetus kepada ‘zaman baru’ dan rasional berikutan tahap keintelektualan masyarakat yang semakin berkembang melalui ajaran dan pengaruh Islam tersebut.

⁸⁰*Ibid.*, h. 4.

⁸¹*Ibid.*, h. 12.

⁸²*Ibid.*, h. 17.

⁸³*Ibid.*, h. 44.

iv) Analisis Pensejarahan

Analisis ini turut dikemukakan oleh al-Attas misalnya, huraian beliau mengenai tugas-tugas sejarawan, kaedah-kaedah pentafsiran sumber sejarah, beberapa konsep dan teori-teori tertentu yang digunakan oleh kebanyakan sarjana Barat, dan juga masalah pengabaian ke atas sejarah Islam serta peranan Islam dalam sejarah itu sendiri. Justeru dapat dilihat di sini mengenai kecenderungan al-Attas dalam memfokuskan dan meneliti semula masalah-masalah yang terdapat dalam pensejarahan Melayu oleh para sarjana Barat dan tuntutan beliau ke atas kepentingan sejarah Islam itu sendiri.⁸⁴ Ini kerana akibat daripada penjajahan pemikiran yang mengatakan bahawa sejarah Islam itu sebagai sejarah yang kelam dan penuh kejahilan telah menyebabkan pengambilan nilai-nilai baru yang berpandukan nilai-nilai Barat agar dapat membentuk keperibadian zaman akan datang.

2. *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*

Antara sumber-sumber sekunder yang digunakan dalam karya ini kebanyakannya adalah daripada tokoh-tokoh yang berautoriti dalam bidang kajian alam Melayu seperti R. O. Winstedt, B. Schrieke, J. C. van Leur dan sebagainya.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini turut digunakan terutamanya bagi mengetahui kebenaran doktrin Ḥamzah Fansūrī. Di sini, al-Attas telah membuat suatu perbandingan di antara fahaman beliau terhadap doktrin Ḥamzah Fansūrī dengan kajian A. E. Afifi yang bertajuk, *The*

⁸⁴ *Ibid.*, h. 22.

*Mystical Philosophy of Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī*⁸⁵ dan kajian A. J. Arberry yang bertajuk *The Doctrines of the Sufis*. Hasilnya beliau mendapati bahawa doktrin Ḥamzah sememangnya selari dengan doktrin Ibn ‘Arabī, Jīlī dan ahli sufi yang lain.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dapat dilihat pada huraian al-Attas terhadap istilah yang digunakan oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī khususnya ketika menyangkal pendapat Ḥamzah Fansūrī. Misalnya bagi mendapatkan penjelasan mengenai sesuatu mazhab seperti Qadariyyah dan Jahmiyyah, beliau turut merujuk kajian W. M. Watt iaitu *Free Will and Predestination in Early Islam* dan *Encyclopedia of Islam*.⁸⁶

iii) Kaedah Periodisasi

Dalam buku ini, al-Attas menggunakannya bagi menghuraikan sejarah kedatangan Islam dan kedatangan para sufi ke alam Melayu. Sistem periodisasi yang mengikut kronologi tahun telah dimulakan oleh al-Attas iaitu pada abad ke-12 M ketika Islam telah mula tersebar di Aceh dan diikuti oleh Perlak dan Pasai. Dalam menghuraikan peristiwa mengenai kedatangan Islam ke alam Melayu ini, al-Attas menyusunnya mengikut abad dan pemerintahan di Pasai (abad ke-13 – 14 M), kemudian di Melaka yang bermula dengan peristiwa Parameswara keluar dari Srivijaya dan penemuan Melaka, zaman perkembangannya sehinggalah kejatuhan Melaka di tangan Portugis (akhir abad ke-14 – 15 M), dan perkembangan Islam mencapai kemuncaknya selepas itu ketika peranan Melaka telah beralih ke Aceh pada abad ke-16 M.⁸⁷

⁸⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, h. 25.

⁸⁶*Ibid.*, h. 19.

⁸⁷*Ibid.*, h. 1 – 9.

iv) Analisis Pensejarahan

Analisis ini secara jelas telah dinyatakan oleh al-Attas dalam kritikan beliau terhadap kajian para sarjana sebelumnya khususnya orientalis yang mengkaji sejarah Melayu-Indonesia, yang mana tanpa alasan yang kukuh, masing-masing menghukumkan Ḥamzah Fansūrī bahawa ajaran yang beliau sampaikan adalah menyimpang dan *bid'ah (heresies)*. Dalam hal ini, al-Attas melalui kata kunci utama yang terdapat pada karya-karya Ḥamzah Fansūrī tersebut, telah membuktikan semula bahawa kenyataan tersebut adalah silap.⁸⁸

3. *Some Aspects of Sufism*

Berdasarkan pemerhatian, didapati bahawa sumber-sumber sekunder yang digunakan bagi kajian ini secara khususnya adalah bertujuan mengkaji asal-usul dan perkembangan golongan sufi. Di sini, al-Attas telah merujuk kepada kajian-kajian serta karya-karya yang berkaitan dengannya. Antaranya termasuklah hasil-hasil penulisan tokoh-tokoh yang terkenal seperti Muhammad Iqbāl, R. A. Nicholson, M. Smith, I. Goldziher dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini digunakan bagi mendapatkan penilaian dan maklumat yang sebenar terhadap sesuatu perkara. Misalnya dalam menghuraikan maksud istilah 'sufi' melalui pandangan Barat, al-Attas mengambil beberapa contoh untuk dibandingkan. Antaranya iaitu R. A. Nicholson yang berpendapat bahawa walaupun para sufi memperoleh inspirasi mereka melalui al-Quran dan sunnah Rasulullah s.a.w., mereka tetap berhutang

⁸⁸*Ibid.*, h. V.

dengan Hellenism dan Kristianiti.⁸⁹ Bagi Dozy pula, Buddhisme turut mempengaruhi ajaran sufi ketika mana I. Goldziher dan von Kremer melihat sumber-sumber doktrin sufi yang terdapat pada Vedantism. Jelaslah di sini bahawa menurut al-Attas, kalangan sarjana Barat kebanyakannya adalah lebih cenderung menyifatkan perkembangan dan asal-usul para sufi dengan melihat pada aspek luaran dan menyamakannya dengan tokoh mubaligh Kristian, Neo-Platonic, ataupun Vedantic.⁹⁰ Kesilapan-kesilapan seperti inilah yang menjadikan golongan sufi ini dilihat sebagai golongan ortodoks sedangkan mereka bukan begitu sifatnya.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini antaranya terdapat pada huraian al-Attas mengenai *ratīb* atau zikir yang diamalkan oleh sesuatu kumpulan *ṭarīqah*, beberapa pandangan sarjana Barat telah dinyatakan. Di sini, Snouck Hurgronje mengkelaskan *ratīb* dalam permainan dan aktiviti dalam kajian beliau terhadap masyarakat Aceh. Begitu juga menurut J. Huizinga bahawa permainan adalah sesuatu yang spontan, mempunyai peraturan dan pengawalan yang tertentu, dipenuhi dengan keseronokan, mempunyai masa dan ruang yang terhad. Secara fizikalnya, permainan dan upacara (*ritual*) adalah sama. Jika begitu maka kesucian dan makna pada sesuatu *ratīb* itu akan hilang.⁹¹ Di sinilah penilaian al-Attas terhadap kajian-kajian terdahulu iaitu beliau tidak bersetuju dengan pendapat J. Huizinga tersebut. Ini kerana ciri asas dalam permainan adalah untuk berseronok. Begitu juga dengan caranya yang spontan dalam erti kata menunjukkan kebebasan bagi pemain ketika beraksi dalam permainan. Hal ini berbeza dalam sesuatu amalan (*ritual*) pula, ciri tersebut tidak boleh diguna pakai.

⁸⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 3.

⁹⁰*Ibid.*

⁹¹*Ibid.*, h. 71.

iii) Kaedah Periodisasi

Analisis ini dilakukan dalam menyusun sesuatu peristiwa mengikut kronologinya iaitu yang secara khususnya dibincangkan dalam bab II karya tersebut.⁹² Dalam penulisan ini khususnya, ketokohan ahli sufi telah dihuraikan mengikut susunan zaman masing-masing. Misalnya sejarah para sufi yang dimulakan oleh bapa tasawuf, Dhu'l-Nūn al-Miṣrī (m. 245 H/859 M), seterusnya Abū Yazīd al-Bistāmī (804 – 874 M), Aḥmad ibn 'Īsā al-Kharrāz (m. 286 H/899 M), sehinggalah kemuncaknya pada zaman Abū Ḥamīd al-Ghazzālī (1058 – 1111 M) yang telah memperkenalkan '*Hujjat al-Islām*' dan Muḥyī al-Dīn ibn al-'Arabī (1165 – 1240 M). Di sini, doktrin-doktrin mereka turut dihuraikan dengan ringkas oleh al-Attas.

4. *The Correct Date of the Terengganu Inscription*

Terdapat dua karya utama yang telah menjadi sumber al-Attas dalam kajian ini iaitu dua artikel berbahasa Inggeris yang terdapat dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* (JMBRAS) pada tahun 1924⁹³ iaitu yang ditulis oleh :

- i) H. S. Paterson, seorang pegawai perkhidmatan yang ditugaskan menjaga kebajikan orang-orang Melayu di Terengganu (*Malayan Civil Service*)
- ii) C. O. Blagden, seorang sarjana terkenal dalam kajian Melayu yang kemudiannya menetap di London.

Selain itu terdapat juga karya-karya lain yang berkaitan yang turut dirujuk seperti karya G. W. J. Drewes, iaitu seorang orientalis Belanda yang bersetuju dengan pandangan dalam penulisan C. O. Blagden. Begitu juga dengan karya yang berjudul *The*

⁹²*Ibid.*, h. 5 – 20.

⁹³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 3.

Assemblies of al-Ḥarīrī yang merupakan karya terjemahan daripada *Maqāmāt al-Ḥarīrī*. Karya asal adalah ditulis oleh al-Suyūṭī yang kemudiannya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris oleh T. Chenary.⁹⁴ Karya ini merupakan rujukan utama bagi menentukan peredaran bulan dan stesen-stesennya dalam Islam.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat melalui ulasan al-Attas mengenai artikel-artikel sebelumnya dan juga inskripsi Terengganu itu sendiri. Misalnya yang terdapat pada kritikan al-Attas terhadap ulasan G. W. J. Drewes yang hanya berpandukan gambar dengan kajian ke atas inskripsi Terengganu yang sebenar.⁹⁵ Oleh itu, tidak hairanlah jika ruang yang ditinggalkan kosong itu dilihat seperti kesan luluhawa atau rosak. Hakikatnya, ia tidak rosak dan baris yang ada diukir dengan kemas, tetapi bentuk batu itu yang sudah terbentuk secara semulajadi (*rounded nature*) menjadikannya kelihatan seperti rosak jika dilihat dalam gambar.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini secara jelas telah dinyatakan oleh al-Attas pada awal penulisan ini lagi iaitu ulasan beliau mengenai dua artikel utama yang ditulis oleh H. S. Paterson dan C. O. Blagden sepertimana yang telah dinyatakan sebelum ini. Kedua-duanya menurut al-Attas, tidak mengubah mahupun mempersoalkan hasil-hasil kajian sarjana lain yang menulis mengenai sejarah Islam di kepulauan Melayu. Begitu juga dengan

⁹⁴*Ibid.*, h. 19.

⁹⁵*Ibid.*, h. 5.

artikel-artikel selepasnya yang hanya mengulangi perkara yang sama tanpa penyelesaian mengenai tarikh batu bersurat tersebut mula ditulis.⁹⁶

iii) Analisis Pensejarahan

Analisis ini dapat dilihat melalui kritikan al-Attas terhadap para sejarawan yang lazimnya diselubungi oleh sifat keraguan tertentu yang membantutkan lagi kajian mereka. Misalnya sarjana sejarah yang bersifat '*hypercritical*' dikatakan mempunyai sifat kritik yang keterlaluan walaupun terhadap fakta dan bukti yang dimilikinya sendiri. Justeru pandangan J. J. Huizinga – *The Idea of History* telah diambil oleh al-Attas bagi menerangkan keadaan tersebut iaitu :

“Reliance upon authentic documents, the comparative method, systematic criticism, have all decreased the danger of sceptical despondency. Careful observation, able to reject the false and unreliable on the basis of experience and comparison, raises the value and certainty of things proved true and correct...”⁹⁷

5. *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqāid of al-Nasāfī*

Beberapa kajian dan karya turut dirujuk khususnya dalam menguatkan sesuatu hujah selain daripada mendapatkan maklumat tertentu. Antaranya termasuklah T. S. Raffles, Thomas Pigeaud, dan lain-lain. Namun bilangannya tidak banyak berbanding dengan karya-karya beliau yang lain.

⁹⁶*Ibid.*, h. 2.

⁹⁷*Ibid.*

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Dalam kajian ini al-Attas telah membandingkan kaedah beliau dengan kaedah yang digunakan oleh Andreas Muller (m. 1964 M). Di sini, Muller telah menggunakan kaedah kitaran dua belas tahun yang biasanya diaplikasikan dalam mana-mana kajian ketamadunan Islam di Eropah. Bahkan secara kebetulan pula, setelah membahagikan 998 H dengan 12, baki yang diperolehi adalah dua iaitu yang juga dilambangkan dengan huruf Ba. Al-Attas mengkritik Muller yang mana lazimnya orientalis tidak menguasai abjad.⁹⁸ ‘Abjad’ di sini adalah mewakili huruf Arab yang juga merujuk kepada nilai angka iaitu daripada 1-9, seterusnya 10-90, 100-900, dan 1000.⁹⁹

Maka huruf yang mempunyai nilai angka adalah A (1); B (2); J (3); D (4); H (5); W (6); Z (7); H (8); T (9). Kemudian jika kitaran dua belas digunakan, maka huruf yang digunakan untuk mewakili tahun ke sepuluh, sebelas dan dua belas mestilah menggunakan dua huruf Arab untuk menyamakan nilai-nilai itu. Maka dalam hal ini, tidak pernah lagi dinamakan pada tahun-tahun tersebut dengan dua huruf Arab di dalam tahun-tahun Islam. Justeru di dalam dunia Melayu juga tidak menggunakan kronologi kitaran dua belas ini. Hanya kitaran *oktennial* sahaja yang digunakan iaitu setiap tahun dinamakan dengan satu huruf Arab.¹⁰⁰

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini penting bagi menilai semula pandangan dan kajian yang terdapat pada kajian terdahulu. Misalnya dapat dilihat melalui kritikan al-Attas terhadap Thomas Pigeaud (1899 – 1988 M) dalam karyanya, *Literature of Java*. Antara kritikkannya ialah,

⁹⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā’id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur : Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, h. 22.

⁹⁹*Ibid.*

¹⁰⁰*Ibid.*, h. 22.

“Pigeaud is mistaken when he says, referring to the Muslim octennial cycle, that “the eight years are called after the eight letters at the beginning of the Arabic alphabet, according to the ancient order preserved in Hebrew”.¹⁰¹

6. *The Origin of the Malay Shā'ir*

Kajian ini yang bertujuan meneliti semula pandangan A. Teeuw adalah menumpukan sepenuhnya kepada artikel beliau iaitu yang bertajuk *The Malay Shā'ir : Problems of Origin and Tradition*.¹⁰² Di sini, hujah-hujah A. Teeuw diteliti semula di samping terdapat beberapa pandangan al-Attas terhadap artikel tersebut telah diulas dalam buku ini. Begitu juga dengan penulisan J. Doorenbos yang menjadi rujukan utama A. Teeuw yang berjudul *De Geschriften van Hamzah Pansoeri* (1933). Namun tidak dinafikan terdapat juga beberapa karya lain yang dirujuk bagi menguatkan hujah-hujah tertentu.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Kaedah ini dapat dilihat melalui analisis al-Attas khususnya pada perbezaan dan persamaan antara kajian-kajian yang berkaitan. Misalnya didapati masih lagi terdapat beberapa kekeliruan dan kesilapan yang ditemui sama ada dalam memahami dan membezakan syair-syair Parsi, Arab dan juga syair Ḥamzah Fansūrī sendiri di kalangan para sarjana sebelumnya. Begitu juga dengan prinsip-prinsip ahli sufi dan ajaran-ajaran mereka yang tidak difahami sepenuhnya oleh mereka. Hal ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas iaitu,

¹⁰¹*Ibid.*

¹⁰²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

*“It is interesting to note the fact that in this paper I have shown so far that it is scholars like Doorenbos and Teeuw and others, and not the traditional copyist, who have been potential rewriters. Doorenbos altered Ḥamzah’s key words in many instances; Teeuw altered the key words ruba’ and sechawang to ruba’i and sajak (see pp. 26 and 31 respectively). Indeed, they and others like them, too, should have taken heed of Ḥamzah’s warning advice!”*¹⁰³

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini antaranya dapat dilihat melalui ulasan al-Attas terhadap kajian A. Teeuw yang mana terdapat beberapa perkara yang menjadi perbincangan. Misalnya mengenai keraguan A. Teeuw terhadap fakta dan penemuannya sendiri, serta kekeliruannya mengenai penggunaan istilah-istilah tertentu. Menurut al-Attas, disebabkan kurang kefahaman dan pengetahuan pada teks asal iaitu karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī juga telah menyebabkan bukan sahaja A. Teeuw, malah para sarjana terdahulu seperti Kremer dan J. Doorenbos tidak dapat sampai kepada sesuatu kepastian dan kesimpulan yang benar, tepat dan positif.¹⁰⁴ Perkara-perkara ini telah dibahaskan oleh al-Attas pada pengenalan awal kajian ini lagi menunjukkan betapa seriusnya masalah tersebut yang ingin diperbincangkan.

iii) Analisis Pensejarahan

Kaedah pensejarahan turut dihuraikan di sini secara tidak langsung. Antaranya termasuklah pemilihan fakta, penggunaan dan analisis sumber sejarah, metodologi kajian sejarah, serta perumusan kesimpulan dan hipotesis. Contoh yang dapat dilihat di sini, al-Attas memberikan pandangan beliau mengenai metodologi dalam mengemukakan sesuatu teori iaitu,

“It seems to me that before one can formulate any theory – historical or otherwise – one must, on the basis of facts gathered from what one knows and on the basis of inferences and implications about the relevant past or

¹⁰³*Ibid.*, h. 47.

¹⁰⁴*Ibid.*, h. 31.

*even present, that can be deduced from those facts, make positive statements of the nature of justifiable assumptions or even postulates in order that the theory may take definite shape. But if unnecessary doubts are created to assail the mind, no theory can take shape for some of the most fundamental elements of hypothesis such as a posterior reasoning, relevance, fruitfulness in its applications and controllability are lacking”.*¹⁰⁵

7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā’ir*

Penulisan ini yang bertujuan menjawab semula persoalan P. Voorhoeve, adalah merujuk kepada suratnya yang bertarikh 13 April 1968. Ia kemudiannya diterbitkan dalam artikel ringkas dengan tajuk yang sama dengan buku al-Attas iaitu *The Origin of the Malay Shā’ir*. Di samping itu juga, karya-karya sarjana lain turut dirujuk seperti J. Doorenbos, C. Skinner, A. Teeuw dan lain-lain. Justeru, tumpuan utama penulisan ini menurut al-Attas adalah bertujuan menjelaskan kekaburan dan kekeliruan, serta merungkaikan masalah sarjana yang berkaitan dengan aspek Islamisasi dalam kesusasteraan sejarah Melayu.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini antaranya adalah bertujuan bagi mendapatkan maklumat yang sebenar di samping menguatkan hujah dengan sokongan-sokongan bukti daripada karya-karya yang lain. Misalnya dalam suatu kenyataan beliau mengenai istilah ‘putat’ yang diperolehi daripada petikan syair Hamzah Fansūrī iaitu, “ ‘*Abdul Jamāl orang yang ghaflat, Diamnya di Rantau Perigi Putat...*”¹⁰⁶ Di sini, al-Attas ada menyatakan bahawa istilah nama ‘putat’ tersebut turut digunakan di kalangan orang Melayu, Sundan, dan Jawa. Fakta ini adalah merujuk kepada beberapa sumber lain seperti *A Malay-English*

¹⁰⁵*Ibid.*, h. 5.

¹⁰⁶J. Doorenbos, Cod. Or. 2016, h. 43, Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā’ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 45.

Dictionary oleh R. J. Wilkinson, *Encyclopedia van Nederlandsch-Indie* iaitu hasil kerjasama W. C. B. Wintgens dan E. M. Uhlenbeck, *The Hague and Leiden* oleh J. Paulus dan lain-lain lagi.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Di sini al-Attas juga turut meneliti kajian sarjana-sarjana lain yang berkaitan seperti J. Doorenbos dan A. Teeuw. Misalnya dalam suatu ulasan al-Attas terhadap kenyataan J. Doorenbos iaitu yang bermaksud,

“Sejak 36 tahun dahulu (dikira daripada postscript ini ditulis) iaitu pada tahun 1933, J. Doorenbos memperkenalkan kepada dunia edisi Melayu dengan tulisan Roman terhadap karya Ḥamzah Fansūrī.¹⁰⁷

Walaubagaimanapun, menurut al-Attas, banyak lagi perkara yang perlu diperbaiki untuk dilihat lebih adil bagi membuat sesuatu kesimpulan terhadap Ḥamzah Fansūrī itu.”¹⁰⁸

iii) Analisis Pensejarahan

Melalui kaedah ini, prinsip-prinsip yang perlu ada pada ahli sejarah dalam penulisan sejarah serta kritikan terhadap para orientalis yang mengkaji sejarah di alam Melayu turut dikemukakan oleh al-Attas walaupun secara tidak langsung. Antaranya ialah seperti kenyataan ini iaitu yang bermaksud,

“Di kalangan orientalis Barat umumnya, dan khususnya di kalangan mereka yang berusaha mendapatkan maklumat terhadap Islam dan masyarakat Muslim dari aspek kebudayaan dan sejarah kesusasteraan kepulauan Melayu-Indonesia, keraguan tetap menjadi kaedah bagi setiap permulaan pencarian tersebut. Dalam bidang kajian ini khususnya, panduan asas mereka adalah bermula dengan perkara yang mereka tidak jelas atau kabur, dan bukannya daripada perkara yang mereka tahu.”¹⁰⁹

¹⁰⁷ J. Doorenbos (1933), *Geschriften van Ḥamzah Pansoeri*, Leiden.

¹⁰⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 7.

¹⁰⁹ *Ibid.*, h. 51.

8. *A Commentary on the Ḥujjatu'l Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*

Dalam buku ini, karya tokoh-tokoh utama dalam bidang tasawuf dan kajian alam Melayu telah dirujuk oleh beliau seperti Muḥammad Iqbāl, Toshihiko Izutsu, P. Voorhoeve, Franz Rosenthal, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis perbandingan antaranya digunakan dalam menterjemahkan sesuatu istilah. Misalnya istilah ‘ada’ ke dalam bahasa Arab yang disebut dengan ‘*kāna*’. Istilah ini secara konsistennya terdapat dalam penulisan al-Rānīrī dan Ḥamzah Fanṣūrī. Istilah ‘ada’ ini juga turut dipadankan dengan perkataan Melayu iaitu ‘jadi’ yang sepadan dengan pengertian daripada bahasa Greek, iaitu yang membawa maksud menjadi (*becoming*) atau menjadi ada (*coming into being*). Bagi makna ‘menjadi ada’ inilah al-Attas telah membuat perbandingan dengan karya A. M. Goichon yang berjudul *La Philosophie D’Avicenne et son Influence en Europe Medievale* (1951)¹¹⁰ dan juga terjemahannya dalam bahasa Inggeris oleh M. S. Khan iaitu *The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe* (1969)¹¹¹.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Kaedah ini juga dapat dilihat pada keseluruhan kajian ini terutamanya pada bahagian ulasan beliau ke atas karya al-Rānīrī, *Ḥujjat al-Ṣiddīq*. Misalnya dalam menghuraikan perjalanan para sufi mencari Tuhan, al-Attas ada menyebutkan perihal wujud (*existence*). Dalam memahami perkara tersebut, beberapa kajian yang berautoriti

¹¹⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjāt al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 61 – 63.

¹¹¹*Ibid.*, h. 51 – 53.

telah disenaraikan oleh al-Attas yang boleh dirujuk mengenainya. Antaranya termasuklah *Risalah* oleh Abū al-Qāsim al-Qushayri (1957), *Kitāb al-Ta'āruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* oleh Abū Bakr al-Kalabadhī (1966), *Kashf al-Maḥjūb* oleh 'Alī al-Hujwirī, *Kitāb al-Lumā'* oleh Abū Naṣr al-Sarrāj, *Manāzil al-Sā'irīn* oleh 'Abdullāh al-Anṣārī, dan sebagainya.¹¹²

iii) Kaedah Periodisasi

Kaedah ini dapat dilihat penggunaannya pada huraian al-Attas mengenai perkembangan Islam di Aceh (mengikut kronologi) yang bermula sejak Melaka tewas di tangan Portugis pada tahun 1511 M. Seterusnya mengenai kedatangan para ulama sufi dari luar seperti Shaykh Muḥammad Yamānī dan Ḥamzah Fanṣūrī, sehinggalah pada kemuncaknya apabila para ulama dan sufi palsu muncul untuk menyelewengkan ajaran Islam yang sebenar. Di sinilah peranan al-Rānīrī ditonjolkan apabila beliau dilantik menjadi penasihat agama bagi kerajaan Aceh pada 1637 M sehinggalah pengaruh beliau kemudiannya meluas ke Kedah dan Pahang.¹¹³ Segala peristiwa ini telah disusun mengikut kronologi tahun bagi mendapatkan gambaran yang jelas dan memudahkan pembaca memahami perkara yang berlaku.

9. *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*

Sumber sekunder yang digunakan di sini termasuklah beberapa karya daripada penulis-penulis terkenal dalam kajian yang berkaitan seperti J. Doorenbos, G. W. J. Drewes, al-Ghazzālī, M. Fakhry, T. Izutsu, M. Iqbāl, dan lain-lain.

¹¹²*Ibid.*, h. 217.

¹¹³*Ibid.*, h. 8.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Kaedah ini dapat dilihat misalnya dalam menghuraikan kata kunci *wujūd*, al-Attas turut merujuk maksud asal usul perkataan ini dari aspek falsafah Greek iaitu yang dihuraikan oleh Izutsu dalam karyanya, *God and man in the Koran*, S. M. Afnan dalam *Philosophical Terminology in Arabic*, dan A. M. Goichon dalam *Philosophie d'Avicenne et Son Influence en Europe Medievale*.¹¹⁴

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dilakukan bagi melihat hasil dapatan kajian sebelumnya untuk mengenalpasti kebenaran sesuatu hujah dan fakta. Sebagai contoh, bagi petikan syair Ḥamzah, ‘*Dari Barus ke Kudus terlalu payah, Akhirnya dapat di dalam rumah,*’ al-Attas telah menyangkal pentafsiran J. Doorenbos ke atas petikan ‘*di dalam rumah*’ itu sebagai Barus. Menurut al-Attas, pentafsiran yang tepat jika merujuk kepada penggunaan istilah di kalangan para sufi, istilah ‘*dār*’ (rumah) adalah menunjukkan kepada diri seseorang. Penjelasan tersebut boleh didapati pada karya Sa’d al-Dīn Maḥmūd Shābistārī, yang bertajuk *Gulshan-i-Raz (The Mystic Rose Garden)*¹¹⁵ dan Jalāluddīn Rūmī dengan karyanya, *Mathnawī*.¹¹⁶

iii) Kaedah Periodisasi

Dalam bab kesimpulan buku ini, al-Attas ada mengemukakan teori beliau mengenai tiga fasa utama perkembangan Islam di kepulauan Melayu-Indonesia. Fasa pertama iaitu zaman sebelum Ḥamzah Fānṣūrī, ditandai dengan pengaruh peranan fiqh

¹¹⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 148.

¹¹⁵Ia merupakan sebuah teks Parsi yang terdapat di dalam karya yang dihasilkan oleh E. H. Whinfield.

¹¹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), h. 9. Ia merupakan hasil pengeditan daripada manuskrip yang tertua, yang disertakan dengan ulasan yang kritis, terjemahan dan ulasan oleh R. A. Nicholson.

dalam menginterpretasikan syariat. Al-Attas menunjukkan bahawa pada fasa awal ini beberapa konsep fundamental tentang keesaan Tuhan masih kabur dan difahami secara samar-samar, yang mana sebahagian konsep pandangan hidup kuno Hindu-Buddha masih membayangi konsep baru dalam pandangan hidup Islam.

Fasa kedua pula dapat dikenal pasti bermula dari abad ke-15 hingga akhir abad ke-18 M. Pentafsiran hukum-hukum agama secara umum ditandai dengan pengaruh tasawuf dan kalam. Di sini, beberapa konsep dasar yang masih difahami secara kabur itu dijelaskan dan ditakrifkan sehingga dapat difahami secara jelas. Akhir sekali iaitu fasa ketiga pula, adalah lanjutan daripada fasa kedua, atau dengan kata lain fasa penyempurnaan bagi pelaksanaan iman, Islam dan amal yang dibentengi oleh sistem pelaksanaan undang-undang Islam yang dapat dilihat sehingga kini.¹¹⁷

10. Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī's Ḥujjatu'l Ṣiddīq : A Refutation

Antara sumber-sumber yang digunakan termasuklah penulisan tokoh-tokoh terkenal seperti Sa'd al-Dīn Maḥmūd Shābistārī, Ibn Manẓūr, al-Ṭahānāwī, E. W. Lane, H. A. R. Gibb dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini digunakan dalam mempertahankan hujah oleh al-Attas terhadap penulisan beliau sebelum ini iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*. Salah satu contoh yang boleh diambil di sini ialah kritikan beliau terhadap G. W. J. Drewes yang dikatakan merujuk kepada Edward William Lane dalam *An Arabic-*

¹¹⁷*Ibid.*, h. 191-193.

English Lexicon (vol. 4 : 1667, *second column*). Di sini, Drewes dikatakan tidak merujuknya dengan betul khususnya dalam penterjemahan maksud *taṣḍīq*. Penggunaan istilah ‘*establishing the truth*’ oleh Drewes iaitu yang bermaksud mengemukakan kebenaran, berbeza maksudnya dengan penggunaan kata ‘*āmana*’ (beriman) oleh Lane sepertimana yang sudah difahami oleh umat Islam sendiri dengan jelas iaitu iman yang diakui melalui hati dan bukan hanya dengan lidah semata-mata. Hal ini turut dibincangkan dalam karya-karya ulama yang lain termasuklah *Sharḥ al-‘Aqāid al-Nasafīyyah* oleh al-Taftazānī dalam bab Imān, *Kitāb Qawā’id al-‘Aqāid* oleh al-Ghazzālī, dan lain-lain lagi.¹¹⁸

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dilakukan secara khusus oleh al-Attas terhadap karya G. W. J. Drewes sendiri iaitu ‘*Nūr al-Dīn al-Rānīrī’s Ḥujjatu’l Ṣiddīq li-Ḍaḥ’ al-Zindīq : Re-examined*’ dalam jurnal JMBRAS (vol. 47, Disember 1974, h. 83 – 104), *Observation on the Exordium* dan *Observations on the Translation of the Tract*. Kesemua artikel tersebut menurut al-Attas bukan sahaja mengandungi pelbagai kesilapan dalam menilai kebanyakan istilah Arab dan banyak yang perlu diperbaiki, malah turut disifatkan sebagai karya yang kosong (tidak mempunyai sebarang makna) serta suatu usaha yang sia-sia belaka.¹¹⁹ Begitu juga al-Attas turut menyifatkan karya-karya tersebut yang telah melemparkan keraguan terhadap karya beliau iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh* sebagai ‘melihat duri dalam semak tanpa menyedari bunga-bunga yang ada di dalamnya.

¹¹⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī’s Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 27.

¹¹⁹*Ibid.*, h. 49.

11. *Historical Fact and Fiction*

Terdapat banyak sumber sekunder yang dirujuk dalam karya ini. Antaranya termasuklah karya-karya dan kajian yang dilakukan oleh sarjana dan sejarawan terkenal seperti William Marsden, N. J. Krom, C. A. Majul, R. O. Winstedt, Sir Thomas Stamford Raffles, S. Q. Fatimi, John Leyden, C. C. Browne, G. R. Tibbets, B. H. M. Vlekke, B. Schrieke, G. E. Gerini, dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat diperhatikan terutamanya bagi mengenalpasti kesilapan ejaan pada istilah 'Sumatra'. Di sini, perbandingan dibuat terhadap beberapa kajian orientalis, misalnya sebutan 'Samandara' oleh C. C. Browne yang dipercayai merujuk kepada laporan Cina dalam sejarah Ming.¹²⁰ Ini berdasarkan fakta kedua-duanya yang merujuk tahun yang sama iaitu pada 1403 M dan selepasnya, yang mana Sumatra atau Samudra adalah merujuk kepada istilah 'Su-men-ta-la'. Tetapi ejaan Cina terhadap nama tersebut adalah dengan huruf 't' bukannya 'd'.

Manakala John Leyden pula dalam terjemahannya ke atas *Sejarah Melayu*, mungkin juga antara terjemahan terawal yang menyebutnya dengan 'Semadra' iaitu merujuk kepada 'Semut Raya'. Di sini al-Attas percaya bahawa J. Leyden hanya mengikut ejaan pada nama dan penerangan daripada Relandus yang dipetik daripada *History of Sumatra* oleh Marsden. Agak pelik memandangkan beliau sudah tahu bahawa sebutannya ialah *Samatra* tetapi beliau mengejanya dengan sebutan 'd'

¹²⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia (UTM), h. 11.

bukannya ‘t’ dalam terjemahannya. Kemungkinan inilah yang terjadi tentang bagaimana nama Samudra itu menggantikan nama asalnya.¹²¹

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Salah satu contoh yang dapat dilihat ialah ulasan al-Attas terhadap hasil terjemahan J. H. Kern ke atas syair *Nagarakertagama* kecuali pada *Cantos XII* dan *XIV*. Kemungkinan disebabkan sukar untuk memahami maksud penyair,¹²² maka beliau meninggalkan bahagian tersebut dengan hanya memberikan kenyataan yang merupakan kata kunci untuk menemukan masalah iaitu tentang identiti putera muda Malayu yang telah dihantar kembali ke negaranya untuk dikurniakan takhta. Namun tiada nama atau tajuk yang diberikan di sini untuk menunjukkan siapa putera tersebut. Maka melalui penelitian al-Attas, beliau akhirnya menetapkan bahawa putera raja tersebut merujuk kepada Parameswara. Justeru nama dan gelaran itu tidak diketahui oleh Prapanca, pengarang syair tersebut. Ini kerana putera itu belum lagi digelar Parameswara sebelum berkahwin dengan puteri Majapahit.

iii) Kaedah Periodisasi

Kaedah ini digunakan secara konsisten oleh al-Attas dalam penulisan sejarahnya. Misalnya maklumat-maklumat yang disusun secara kronologi mengenai sesuatu peristiwa pada akhirnya membolehkan beliau membuat sesuatu analisis dan kesimpulan yang baik. Misalnya dalam menentukan kenyataan bahawa Tuhan Muqbālū adalah Tuan Mashā’ika (Mashā’ikh), al-Attas telah menyusun dengan baik sejarah kehidupan Tuan Mashā’ikh mengikut perkembangan usianya.¹²³

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, h. 55.

¹²³ *Ibid.*, h. 104.

iv) Analisis Pensejarahan

Prinsip-prinsip mengenai pensejarahan yang benar ada diuraikan oleh al-Attas khususnya pada bahagian pengenalan buku tersebut. Antara persoalan yang ditimbulkan termasuklah cara seseorang sejarawan untuk sampai kepada sesuatu teori dan kesimpulan, cara memahami sesuatu perkara dan makna, dan lain-lain.¹²⁴

5.2.3 Prinsip Asas al-Attas dalam Pentafsiran Sumber Sejarah

Sepertimana yang telah dibincangkan sebelum ini, interpretasi atau pentafsiran sumber sejarah merupakan perkara paling penting yang perlu dilakukan oleh seseorang sejarawan dalam setiap kajian mereka. Maka berdasarkan kajian terhadap karya-karya terpilih beliau tersebut, terdapat tiga prinsip utama yang didapati digunakan oleh al-Attas dalam setiap pentafsiran sejarah beliau iaitu :

- i) Berasaskan Tauhid : Pendekatan ini adalah berdasarkan akidah Islam yang difahami dengan konsep, dan prinsip etikanya yang sebenar iaitu menegakkan perkara yang benar di sisi Islam dan menolak perkara sebaliknya. Pendekatan ini diaplikasikan oleh al-Attas dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu kerana kesesuaian sifat Islam itu sendiri yang hanya boleh difahami dengan kefahaman Islam yang benar dan mendalam.
- ii) Berasaskan Bukti : Bukti menurut *Kamus Dewan* bermaksud ‘tanda kebenaran atau dalil’¹²⁵. Ia amat penting bagi memperkuatkan sesuatu hujah mahupun fakta khususnya dalam bidang ilmu sejarah yang

¹²⁴*Ibid.*, h. xii.

¹²⁵Noresah Baharom et. al. (eds.) (2007), *Kamus Dewan Edisi Keempat* Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 215.

mana kajian ke atas peristiwa lampau dan yang telah berlalu menuntut kepada kenyataan yang benar-benar boleh dipercayai.

- iii) Berasaskan Logik : Logik merupakan satu proses pemikiran atau penaakulan yang juga dikenali sebagai andaian¹²⁶ ataupun premis¹²⁷. Ia amat penting dalam membantu manusia mendapatkan keputusan yang munasabah dan boleh diterima oleh logik akal berdasarkan hujah-hujah yang tertentu. Walaubagaimanapun menurut al-Attas, ia tidak boleh sewenang-wenangnya didasarkan pada tekaan dan pendapat semata-mata, tetapi mestilah berasaskan kepada mana-mana fakta yang benar. Justeru pendekatan ini juga memerlukan bukti bagi mengukuhkan lagi sesuatu hujah ataupun hipotesis yang akan dilakukan.

Seterusnya berikut adalah jadual yang menunjukkan pengaplikasian prinsip-prinsip tersebut dalam setiap karya beliau yang terpilih iaitu :

¹²⁶Merupakan keputusan yang dianggap benar walaupun tidak pasti akan kebenarannya atau sebaliknya.

¹²⁷Merupakan satu titik tolak dalam sebarang hujah. Ini kerana persoalan yang sering timbul dalam perhubungan manusia adalah kerana ketidakpastian sama ada sesuatu premis itu benar atau salah. Rujuk Hulon Willis, *Logic, Language and Composition*

Berikut pula adalah penjelasan bagi jadual 5.3 mengenai setiap prinsip yang digunakan dalam setiap karya-karya tersebut iaitu :

1. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat melalui penilaian al-Attas beberapa perkara yang tertentu. Antaranya dalam mencari faktor agama-agama seperti Buddha dan Hindu yang tidak secara keseluruhan mempengaruhi jiwa dan pemikiran masyarakat Melayu tradisional, al-Attas merujuk kepada sifat agama itu sendiri yang tiada menetapkan tanggungjawab penganutnya untuk menyebarkan agama tersebut seperti agama Islam dan Kristian.¹²⁸ Begitu juga dalam menolak pendapat kebanyakan sarjana bahawa masyarakat Melayu tradisional merupakan masyarakat penyaring unsur-unsur agama, al-Attas melihat keadaan tersebut hanya sebagai suatu paralelisme atau kesejajaran kedudukan agama. Contohnya konsep moksha dalam Hindu-Buddha yang digunakan pada gelaran pemerintah hanya bertujuan bagi mengukuhkan kedudukan golongan-tersebut, tetapi makna konsep atau falsafah tersebut tidak dihayati sepenuhnya sepertimana amalan yang diwajibkan dalam Islam.¹²⁹

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui hampir keseluruhan fakta yang diberikan oleh al-Attas. Di sini, fakta-fakta dan bukti-bukti yang relevan telah diletakkan sebagai menyokong pandangan dan ulasan-ulasan beliau. Misalnya kenyataan beliau bahawa bahasa Melayu hanya meluas penggunaannya sejak kedatangan Islam ke alam Melayu adalah berdasarkan kenyataan daripada Fa-Hsien (abad ke-5 M) dan I-Tsing (abad ke-6

¹²⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 15.

¹²⁹*Ibid.*, h. 17.

M) yang mana kedua-duanya merupakan pengembara Tionghua dan pernah singgah di Jawa dan Sumatra. Mereka kemudiannya telah menegaskan bahawa di Jawa dan Sumatra sendiri agama Buddha dan Hindu yang dianuti oleh masyarakat ketika itu merupakan agama yang karut. Begitu juga dengan kenyataan lain oleh I-Tsing mengenai bahasa yang digunakan sebagai bahasa agama Buddha di Sumatra membayangkan penggunaan bahasa asing seperti Sanskrit, bukannya bahasa Melayu.¹³⁰

iii) Berasaskan Logik

Dalam penulisan karya ini juga, prinsip yang berasaskan logik turut digunakan oleh al-Attas terutamanya dalam mengulas sesuatu hujah pengkaji yang lain. Misalnya penolakan beliau terhadap hujah orientalis Barat mengenai faktor otoktoni¹³¹ yang dikenakan terhadap ilmu tasawuf Islam yang kononnya serupa kandungannya dengan kepercayaan yang telah sedia ada sejak purbakala.¹³² Dalam hal ini, al-Attas mengkritik pandangan tersebut dengan hujah bahawa tasawuf merupakan falsafah Islam yang tulen dan secara logiknya tidak dapat kita bandingkan dengan tulisan-tulisan yang terdapat dalam sastera Melayu-Jawa zaman Hindu-Buddha yang hampir-hampir hampa dalam perbendaharaan akliah.¹³³

2. *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*

i) Berasaskan Tauhid

Dalam memahami doktrin-doktrin yang dibawakan oleh Ḥamzah Faṣṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī, prinsip berasaskan tauhid telah digunakan. Begitu juga dalam memahami penyangkalan al-Rānīrī terhadap Ḥamzah Faṣṣūrī misalnya, al-Attas

¹³⁰*Ibid.*, h. 16.

¹³¹Merupakan suatu keadaan di mana sesuatu itu dianggap telah sedia ada, sejak purbakala, sebagai kepunyaan atau sifat kebudayaan sesuatu masyarakat.

¹³²*Ibid.*, h. 25.

¹³³*Ibid.*, h. 19.

mengambil contoh tuduhan al-Rānīrī yang mengatakan bahawa Ḥamzah Fansūrī memuja cahaya sepertimana kepercayaan golongan Majūsī (*Zoroastrian*) dan mazhab Tanasukhiyyah iaitu,

“Katanya dalam kitab *Asrār al-‘Ārifīn* bahawa cahaya yang pertama-tama cerai daripada Zat Allah itu ialah Nūr Muḥammad. Maka daripada perkataan ini cenderung kepada mazhab Tanāsukhiyyah, dan serupa dengan kata falāsifah bahawa adalah Ḥaq Ta’ālā itu suatu jawhar yang bāsiṭ...”¹³⁴

Tetapi sebaliknya, menurut al-Attas, maksud *Tanāsukh* itu sendiri jika merujuk kepada *The Encyclopedia of Islam*, artikel mengenai *Tanāsukh* adalah ahli falsafah yang biasanya merujuk kepada Ibn Sinā, al-Farābī, al-Kindī dan Ibn Rusyd. Malah apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh Ḥamzah adalah seperti berikut,

“Antara ‘ālim dan ma’lūm itulah asal cahaya Muḥammad pertama bercerai daripada Zat Allah. Adapun pada suatu ibarat, itulah bernama *rūḥ idāfi* (yakni nyawa bercampur) dan pada suatu ibarat *‘aql al-kullī* namanya (yakni perhimpunan segala budi); dan pada suatu ibarat nūr namanya (yakni cahaya), pada suatu ibarat *qalām al-a’lā* namanya (yakni kalām yang maha tinggi); dan pada suatu ibarat *lawḥ* namanya (yakni papan tempat menyurat). Kerana ilmu hidup dinamainya roh; kerana ilmu maklumat kelihatan dinamainya *nūr*; kerana ilmu mencarakan segala maklumat dinamainya *lawḥ*; kerana ilmu menjadi huruf sekalian maklumat dinamainya *kalām*..”¹³⁵

Berdasarkan kepada petikan tersebut, didapati bahawa doktrin Ḥamzah ini sebenarnya sama dengan Ibn ‘Arabī dan Jīlī, serta para ulama sufi yang lain. Namun al-Rānīrī dalam konteks ini memaksudkan istilah ‘cahaya’ tersebut bukannya sebagai metafora, tetapi sebagai cahaya yang sebenar. Sedangkan dapat dilihat bahawa ‘*nūr*’ yang dimaksudkan oleh Ḥamzah Fansūrī di sini adalah merujuk kepada ilmu tersebut.

¹³⁴Syed Muḥammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdīyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, h. 18.

¹³⁵*Ibid.*, h. 19.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas bahawa Ḥamzah Fanṣūrī menguasai dan memahami dengan baik bahasa Arab dan Parsi, menunjukkan juga bahawa terdapat pengaruh daripada Ibn ‘Arabī, Jīlī, Abū Yazīd al-Bistāmī, Junayd, al-Ghazzālī, Jāmi’ dan lain-lain¹³⁶ berdasarkan bukti yang memadai iaitu berdasarkan petikan Ḥamzah Fanṣūrī yang diambil doktrinnya daripada kitab *Lawāih* yang dihasilkan oleh Jāmi’,

Jika seorang bertanya; “Jikalau Zat Allah kepada semesta sekalian lengkap, kepada najis dapatkah dikatakan lengkap?” Maka dijawab; “Seperti panas lengkap pada sekalian alam, kepada busuk pun lengkap, kepada Ka’bah pun lengkap, pada semesta sekalian pun lengkap, kepada najis tiada ia akan najis, kepada busuk tiada ia akan busuk, kepada baik tiada ia akan baik, daripada ka’bah tiada ia beroleh kebajikan, daripada rumah berhala tiada ia beroleh kejahatan. Selang panas lagi demikian, istimewa Allah Ta’ala, suci daripada segala suci, di mana ia akan najis dan busuk?” Maka fahamkan olehmu kata ini.¹³⁷

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat pada analisis al-Attas terhadap dua orang bangsawan yang diutuskan oleh Sulṭān Aceh ke England bagi membincangkan sesuatu perkara dengan Lancaster di sana. Maka terdapat kemungkinan bangsawan tersebut ialah sama ada Shamsuddin al-Sumatrani ataupun Ḥamzah Fanṣūrī. Menurut al-Attas, boleh jadi ia adalah Ḥamzah Fanṣūrī berikutan terdapat pada puisinya yang tidak bertarih iaitu istilah ‘*orang putih*’. Ia tidak boleh merujuk sebagai orang Portugis memandangkan mereka dikenali dengan Pertugali atau Peringgi manakala ‘*orang putih*’ dirujuk kepada orang Inggeris.¹³⁸

¹³⁶*Ibid.*, h. 26.

¹³⁷*Ibid.*, h. 46.

¹³⁸*Ibid.*, h. 9.

3. *Some Aspects of Sufism*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini sememangnya digunakan secara keseluruhan dalam buku ini memandangkan kajian mengenai ajaran para sufi yang berkait rapat dengan tauhid. Ia dapat dilihat melalui pandangan dan pendirian al-Attas ketika mentafsirkan dan menilai sesuatu perkara. Misalnya dalam membezakan di antara konsep bersungguh-sungguh (*seriousness*) dalam permainan dan ritual, al-Attas telah membuat suatu perumpamaan. Di sini, keseriusan pemain catur ketika mempertahankan permaisuri (*queen*) tidak sama dengan keseriusan Nabī Ibrahīm yang ingin mengorbankan anaknya Ismā‘īl. Ini kerana betapa bersungguhnya seseorang pemain itu, ia hanyalah permainan semata-mata. Ini tentunya berbeza dengan seorang Syeikh yang memimpin kumpulannya ketika menjalankan sesuatu ritual keagamaan yang mempamerkan kekhusyukan dan pengharapan kepada tuhan. ¹³⁹

ii) Berasaskan Bukti

Kajian ini yang sememangnya berdasarkan pengalaman dan pemerhatian al-Attas sendiri adalah merupakan sumber dan bukti bagi setiap maklumat yang dikemukakan oleh beliau. Misalnya mengenai *Taslīm* iaitu suatu ṭarīqah yang telah diharamkan oleh Persekutuan ketika itu, al-Attas telah merujuk kepada fakta yang diperolehi melalui dokumen daripada Pejabat Agama Johor. Selain itu, beliau juga telah mendapatkan seorang saksi utama yang telah mengikuti sendiri upacara tersebut apabila diajak oleh rakannya. Namun, setelah itu al-Attas telah mengambil tindakan dengan melaporkan hal

¹³⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 72.

tersebut ke Pejabat Agama Johor. Malah rakaman al-Attas mengenainya ada disimpan dalam fail di Pejabat Agama Johor, yang berjudul '*Taslīm*'.¹⁴⁰

iii) Berasaskan Logik

Prinsip berasaskan logik yang dapat dilihat di sini antaranya melalui kenyataan al-Attas mengenai kedatangan para sufi ke alam Melayu. Beliau mengatakan walaupun kekurangan bukti dalam menjelaskan kronologi kedatangan para sufi ke alam Melayu, tidak mustahil jika dikatakan bahawa kedatangan mereka dipercayai telah bermula seawal 1488 M iaitu 74 tahun selepas pemelukan Islam oleh Parameswara. Ini memandangkan ulama tasawuf yang dikenali sebagai *Makhdūm* yang datang dan menyebarkan Islam di Melaka ketika itu. Malah kumpulan sufi ini juga dipercayai diperkenalkan secara langsung dari Makkah, iaitu ketika menunaikan haji di sana mahupun pendakwah yang datang dari Arab dan India.¹⁴¹

4. *The Correct Date of the Terengganu Inscription*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat pada pemilihan sistem kalendar Muslim atau yang dikenali dengan *Lunar Calendar* oleh al-Attas sebagai sumber alternatif bagi menentukan tarikh inskripsi tersebut. Berbeza dengan para orientalis Barat dan sebahagian besar sarjana Muslim seperti S. Q. Fatimi dan lain-lain yang turut terkeliru dalam memilih sistem solar sebagai alternatif yang mana menurut al-Attas adalah tidak sesuai berbanding sistem dalam kalendar Muslim. Ini kerana keadaan masyarakat Melayu pada zaman tersebut sudah memiliki dasar Islam yang kuat, maka penggunaan

¹⁴⁰*Ibid.*, h. 89.

¹⁴¹*Ibid.*, h. 31.

kalender Muslim adalah lebih sesuai untuk digunakan atau lebih dikenali dengan *Lunar Calendar* yang berasaskan pada perubahan bentuk bulan.¹⁴²

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat pada perkara-perkara tertentu yang terdapat dalam ulasan beliau di sini. Antaranya ialah mengenai penggunaan istilah '*sharatan*' yang menurut beliau adalah lebih tepat berbanding dengan '*saratan*'. Ketepatan tersebut seterusnya telah dibuktikan selari dengan hujah-hujah berikut iaitu yang bermaksud ;

“‘*Sharatan*’ jika merujuk kepada astronomi Arab bermaksud dua bintang yang melambangkan dua tanduk bagi buruj Aries atau Ram, iaitu zodiak yang berbentuk al-Ḥamal atau kambing biri-biri. Dalam istilah Arab, ia dikenali dengan *al-Mintāq al-Burūj*. Manakala bacaan ‘*Saratan*’ yang menunjukkan tahun inskripsi tersebut ditulis, dalam istilah astronomi pula bermaksud tahun zodiak yang keempat iaitu Cancer atau tahun ketam. Dalam hal ini, peredaran bulan yang melalui perhentian yang tertentu (*Manāzil al-Qamar*) diwakili dengan 28 jenis gugusan bintang yang membentuk buruj-buruj tertentu....Maka di sini, *Sharatan* adalah bahagian atau peringkat pertama (*the First Station*) yang jatuh pada musim bunga atau *Vernal Equinox*. Dengan kata lain ia merupakan hari pertama pada sesuatu bulan tetapi ia lebih jelas digunakan sebagai perhentian (*station or mansion*) bagi bulan pada permulaan fasa barunya (*New Moon*)....Berbalik semula kepada inskripsi Terengganu itu, baris terpenting yang lain yang mengandungi petunjuk mengenai tarikh inskripsi tersebut di antaranya ialah sepertimana yang di katakan oleh Paterson, dalam petikan ‘adi pertama ada’ yang dimaksudkan juga sebagai Jumaat pertama pada bulan tersebut. Maka di sini, inskripsi ini boleh diberi tarikh pada 1hb ‘*Sharatan*’ iaitu pada buruj Aries (702 H).”¹⁴³

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini turut digunakan dan dapat dilihat melalui pemerhatian al-Attas terutamanya ketika mentafsirkan keadaan fizikal dan luaran inskripsi Terengganu itu. Misalnya ruang kosong yang terdapat di antara baris yang terakhir pada penampang A. Secara logiknya menurut al-Attas, ruang yang terdapat selepas perkataan dan baris tersebut adalah sengaja ditinggalkan bagi mengakhiri ayat pada penampang tersebut. Ini

¹⁴²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 15.

¹⁴³*Ibid.*, h. 18.

kerana jika jurutulis itu menginginkan untuk menulis beliau akan berbuat begitu, memandangkan ruang yang ada cukup banyak. Apatah lagi pada muka hadapan. Muka hadapan adalah yang terpenting terutamanya dalam menyalin semula piagam sepertimana yang dikehendaki oleh pemerintah ketika itu. Oleh itu jika perkataan ‘lapan’ atau ‘puluh’ sepertimana yang dicadangkan selepas perkataan dua oleh C. O. Blagden dan G. W. J. Drewes, jurutulis itu mempunyai ruang yang banyak untuk menulisnya. Namun sebaliknya, baris itu ditinggalkan kosong sepertimana yang telah dijelaskan sebelum ini.¹⁴⁴

5. *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqāid of al-Nasafī*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat diperhatikan melalui kisah sejarah Jawa yang dikaitkan dengan susunan kitaran oktenial Muslim sebelum ini. Daripada kisah tersebut diceritakan bahawa terdapat seorang panglima Muslim iaitu Ja’far al-Ṣadīq (Sunan Kudus) telah menyerang dan mengalahkan tentera Majapahit (kerajaan Jawa pada 778 – 870 M) yang mana keseluruhannya beragama Buddha. Kiraan lapan huruf yang dimaksudkan ini ialah AHJZDBWDh yang dikatakan bukan susunan yang asli, tetapi apabila ia disusun di dalam cara yang tertentu seperti JHZBWDDhA yang secara ringkasnya boleh jadi membawa maksud *Juhiza* (JHZ) *Buddha* (BWDDhA) iaitu bererti ‘*Buddha dihapuskan*’ atau ‘*Buddha bersedia untuk dikebumikan*’.¹⁴⁵

¹⁴⁴*Ibid.*, h. 13.

¹⁴⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā'id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur : Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, h. 25.

ii) Berasaskan Bukti

Dalam menentukan bahawa karya '*Aqāid al-Nasafī*' sebagai manuskrip Melayu yang tertua, al-Attas telah berpandukan kepada beberapa fakta sepertimana yang telah dibincangkan sebelum ini mengenai karya ini. Misalnya, melalui pemerhatian beliau ke atas manuskrip-manuskrip Melayu yang lain khususnya yang terdapat dalam laporan Ph. S. van Ronkel (1896 M) dan W. G. Shellabear (1898 M). Di sini, al-Attas telah merumuskan bahawa hanya karya ini sahajalah satu-satunya manuskrip yang mempunyai tarikh dan dipersetujui oleh kebanyakan sarjana bahawa ia merupakan manuskrip yang tertua sekali.¹⁴⁶ Malah penemuan bersejarah ini tidak dapat disangkal lagi kepentingannya dalam kajian bahasa dan kesusasteraan Melayu, di samping penuh dengan nilai keintelektualan dan keagamaan yang tinggi dan bukannya mitos mahupun lagenda yang biasa dipaparkan.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip yang berasaskan logik turut digunakan terutamanya dalam menolak keraguan terhadap sesuatu perkara. Misalnya menurut al-Attas, istilah '*exerpta*' yang terdapat pada tajuk manuskrip tersebut tidak semestinya membawa maksud terjemahan penuh dan mungkin juga hanya beberapa petikan sahaja daripada manuskrip asal '*Aqāid al-Nasafī*' tersebut. Namun boleh jadi juga jika terjemahan itu adalah terjemahan penuh. Namun pandangan tersebut adalah diragui kerana secara logiknya, jika ia merupakan suatu terjemahan penuh maka sudah tentulah manuskrip '*Aqāid al-Nasafī*' ini telah dikenali di Eropah bukan ketika sekitar tahun 1843 yang berasaskan hasil karya *Cureton as Wensick*, bahkan sebelum itu lagi ketika zaman A. Muller.¹⁴⁷

¹⁴⁶*Ibid.*, h. 4.

¹⁴⁷*Ibid.*, h. 12.

6. *The Origin of the Malay Shā'ir*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat melalui pendirian al-Attas terhadap sesuatu kenyataan yang dikemukakan oleh A. Teeuw sepertimana kenyataan berikut iaitu yang bermaksud,

“Dalam persuratan Melayu, penyalin selalu berpotensi untuk menjadi penulis ulang (kemungkinan untuk menokok tambah atau membuang sesuatu fakta asal).” Inilah salah satu sebab mengapa “kita tidak akan mendapatkan pengetahuan yang benar tentang persuratan Melayu zaman awal (iaitu syair Melayu)”.¹⁴⁸

Maka dalam membahas persoalan ini, al-Attas menyatakan pendirian beliau bahawa adalah satu kesalahan dalam tradisi Islam di mana Islam melarang umatnya untuk menokok tambah lebih-lebih lagi dalam karya-karya ulama. Bahkan bagi kategori-kategori tertentu, iaitu hukum-hukum agama dan syariah, falsafah dan tasawuf, yang mana kesemuanya tidak dikuasai oleh A. Teeuw maka beliau tidak boleh merumuskannya seperti itu.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini sememangnya ditekankan penggunaannya dalam penulisan ini. Sebagai contoh melalui kenyataan A. Teeuw yang mengatakan bahawa sukar untuk membuktikan bahawa tiada syair yang wujud sebelum abad ke-16 M adalah tidak benar.¹⁴⁹ Sedangkan menurut al-Attas, bukti itu sendiri sudahpun dibuktikan oleh A. Teeuw sendiri melalui kenyataannya bahawa tiada sebarang karya yang didapati yang menunjukkan adanya syair sebelum abad ke-16 M. Kenyataan A. Teeuw itu bukan sahaja tidak munasabah, malah tidak adil.

¹⁴⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Sya'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 8.

¹⁴⁹*Ibid.*, h. 7.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat penggunaannya dalam buku ini, misalnya mengenai pandangan A. Teeuw bahawa Ḥamzah Fanṣūrī tidak pernah mensifatkan syair yang dibuatnya itu sebagai syair, al-Attas telah meneliti semula perkara tersebut.¹⁵⁰ Dalam hal ini, didapati bahawa A. Teeuw tidak cukup mendalami dan memahami bentuk puisi Arab dan Parsi yang sebenar. Bahkan al-Attas juga berjaya membuktikan bahawa syair Ḥamzah Fanṣūrī bukannya dipinjam daripada rubāʿī Parsi, tetapi merupakan rubāʿī ciptaannya sendiri dan beliau tidak pernah keliru dengan maksud *bayt*, *rubāʿ* dan *rubāʿī*. Begitu juga secara logiknya apabila Ḥamzah Fanṣūrī menulis karyanya dan seterusnya menjadikan dirinya sebagai penyair sufi yang memahami dengan baik kesusasteraan (prosodi) Islam, mustahil untuk beliau tidak tahu atau tidak sedar tentang apa yang dikatakan dan dilakukan olehnya.¹⁵¹

7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shāʿir*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat dalam kebanyakan pentafsiran al-Attas memandangkan kajian beliau yang banyak menggunakan istilah-istilah yang berkaitan dengan tasawuf. Misalnya, dalam mengenalpasti nama penulis *Shāʿir Dagang* terdapat kekeliruan yang menyatakan bahawa terdapat tiga nama yang berlainan (*Si Tukar*, *ghārib* dan *Anak Dagang*) di dalamnya sedangkan menurut al-Attas ia tidak lain adalah merujuk kepada Ḥamzah Fanṣūrī itu sendiri.¹⁵² Di sinilah kaedah tauhid itu digunakan, misalnya, dalam mentafsirkan istilah ‘Si Tukar’ dalam petikan ;

“Inilah karangan Si Tukar yang hina,
Sambil mengarang berhati hiba”

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 19.

¹⁵¹*Ibid.*, h. 26.

¹⁵²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shāʿir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 9.

Istilah ‘tukar’ boleh diertikan sebagai satu pengorbanan sepertimana yang dilakukan oleh Nabī Ibrahīm terhadap anaknya, Ismā’īl. Ayat yang berkaitan dengannya ini dapat dilihat melalui rangkap yang berikutnya iaitu,

“Ḥamzah miskin orang ‘uryānī.
Seperti Ismail menjadi qurbānī..”¹⁵³

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini adalah sangat penting dalam menganalisis sesuatu kajian sejarah. Antara contoh yang dapat dilihat di sini ialah berdasarkan analisis al-Attas dalam menentukan bahawa Ḥamzah Fansūrī hidup sezaman dengan Sultan Alauddin Riayat Shah dengan berpandukan kepada istilah ‘Shah Alam’.¹⁵⁴ Maka di sini, peranan kajian semantik ke atas kata kunci dan istilah yang tertentu (sepertimana yang telah dibincangkan sebelum ini misalnya pada huraian bagi pentafsiran makna ‘Si Tukar’ di atas), struktur konsepnya dan hubungan yang berkaitan dengan bidang semantik dan lain-lain di antara sesebuah karya dengan keseluruhan karya yang lain. Ini merupakan salah satu usaha dan hanya orang yang sama yang akan menghasilkan sistem yang bersepadu dalam pandangannya. Misalnya istilah ‘Shah Alam’ yang bukan sahaja terdapat dalam syair tersebut tetapi juga syair yang lain (Cod. Or. 2016, h. 52).

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat berdasarkan kritikan-kritikan beliau dalam beberapa perkara dalam penulisan ini yang bercanggah dengan pandangannya. Misalnya, mengenai kualiti rima *Shā’ir Dagang* yang dikatakan rendah kualitinya oleh A. Teeuw yang turut mempengaruhi C. Skinner pada sepuluh tahun kemudiannya.¹⁵⁵ Di sini, al-Attas menyangkal pendapat tersebut bahawa didapati ia ditulis lebih awal berbanding

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, h. 12.

¹⁵⁵ *Ibid.*, h. 8.

karya-karya yang lain. Maka secara logiknya, kemungkinan penulisan pada peringkat awal tidak setanding dan tidak banyak pengalaman dalam penulisan. Justeru, tidak boleh untuk kita menganggap bahawa penulisan setiap orang yang hebat itu sepertimana Ḥamzah Fanṣūrī, pada awalnya juga sudah tersedia hebat jika tidak bermula dari bawah.

8. *A Commentary on the Ḥujjatu'l Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini merupakan prinsip utama al-Attas dalam menganalisis doktrin al-Rānīrī yang terdapat di dalam karya *Ḥujjat al-Ṣiddīq*. Ini kerana ia merupakan sebuah karya tasawuf yang sememangnya memerlukan pentafsiran yang selari dengan pemahaman tauhid dan kebijaksanaan manṭiq dalam berfikir memandangkan kebanyakan penulisan para sufi banyak menggunakan istilah-istilah tauhid dan juga analogi-analogi tertentu yang tidak boleh hanya jika difahami secara zahirnya semata-mata. Misalnya di sini, istilah '*wujūd*' yang dikatakan terdapat dua kategori utama iaitu *wujūd ḥaqīqī* dan *wujūd majāzī*. Di sini *wujūd majāzī* dikatakan sebagai milik *wujūd ḥaqīqī* (si empunya).¹⁵⁶ Inilah yang membezakan di antara wujud Allah s.w.t. dengan wujud manusia dan alam (makhluk) dan ia tidak akan pernah sama makna kewujudan itu. Maka tidak hairanlah jika barangsiapa yang tidak percaya dengan kebenaran ini, ia dihukumkan sebagai kafir. Kenyataan ini kemudiannya telah dihuraikan dengan lebih mendalam lagi oleh al-Attas dan disertakan juga istilah-istilah yang berkaitan bagi memberikan kefahaman yang lebih jelas lagi mengenai konsep wujud tersebut.

¹⁵⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjāt al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 97.

ii) Berasaskan Bukti

Dalam usaha membuktikan keabsahan kandungan karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī ini, al-Attas telah merujuk kepada karya-karya sufi yang lain, yang mana dapat dilihat ulasannya pada bahagian khusus yang diberi tajuk, *Proof of the Veracious in Refutation of the Zindīq*. Di sini, hujah-hujah yang menyokong pandangan al-Rānīrī itu dijelaskan secara mendalam terutamanya pada istilah-istilah tertentu bagi mendapatkan makna yang sebenar dan menghubungkannya dengan maklumat-maklumat yang diperolehi daripada karya-karya yang lain.¹⁵⁷

iii) Berasaskan Logik

Prinsip yang berasaskan logik turut digunakan dalam karya ini terutamanya bagi menilai sesuatu fakta yang dikemukakan oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Sebagai contoh, al-Rānīrī ada menyebutkan mengenai *wujūd* dan *ḥaqīqah* adalah dua perkara yang sama. Di sini, al-Attas membenarkan fakta tersebut dan secara logik menyesuaikan dengan perkataan Melayu melalui istilah 'esa'. Secara tepatnya ia bermaksud tiada selainnya, hanya satu-satunya. Ia tidak boleh diterjemahkan dengan kata 'satu' (*aḥad*) yang bermaksud bilangan. Di sinilah para sufi menyamakan kewujudan itu dengan hakikat atau realiti, dan turut disamakan dengan zat Allah. Malah, pada peringkat kewujudan ini, tiada satu pun yang boleh disamakan dengan kewujudanNya (*mā bihi al-shay'u huwa huwa*).¹⁵⁸

¹⁵⁷ Misalnya apabila al-Rānīrī merujuk kepada *Mutakallimūn*, al-Attas secara lebih lanjut menyatakan bahawa al-Rānīrī memaksudkannya sebagai golongan *al-awwalūn* (yang merujuk kepada al-Ash'ārī sehinggalah kepada al-Baqillānī) yang mana telah membentuk suatu metod pemikiran dialektik (*ilm kalām*) yang berdasarkan kepada sumber *naql*, *aql* dan *ijmā'* ulama. Bentuk pemikiran ini adalah bertujuan untuk mempertahankan Islam daripada serangan golongan rasionalisme seperti Mu'tazilah dan ahli falsafah. Begitu juga dengan golongan *al-muta'akhhirūn* yang diterajui oleh al-Ghazzālī dan al-Rāzī. Huraian seperti ini adalah turut merujuk kepada karya-karya yang berautoriti seperti *Tahāfut al-Falāsifah*, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, *Kitāb al-Arba'īn*, dan lain-lain lagi. Lihat *ibid.*, h. 212.

¹⁵⁸ *Ibid.*, h. 310.

9. *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini secara keseluruhannya digunakan oleh al-Attas memandangkan kajian ini yang secara khususnya mengupas dan membincangkan doktrin seorang ahli sufi dan ulama yang terkenal pada zamannya iaitu Ḥamzah Fanṣūrī. Doktrin beliau yang boleh didapati melalui karya-karyanya memerlukan penelitian dan pemahaman yang mendalam ke atas istilah-istilah tasawuf yang digunakannya terutamanya bagi ayat-ayat metafora. Misalnya dalam karya *Sharābu'l 'Āshiqīn*, Ḥamzah Fanṣūrī telah menggambarkan doktrin beliau mengenai *waḥdatu'l wujūd* dengan menggunakan simbolik atau analogi tertentu. Maka di sini, Ḥamzah Fanṣūrī telah mengibaratkan Allah s.w.t. dengan makhluk itu seperti kapas dengan kain, matahari dengan bayangnya, ombak dengan lautan dan kendi dengan tanah. Kegagalan memahami analogi-analogi tersebutlah yang telah mengakibatkan pengikut-pengikut beliau terpesong daripada ajarannya yang sebenar sehingga mengakibatkan kesalahfahaman terhadapnya sehingga Nūr al-Dīn al-Rānīrī seterusnya menyangkal doktrin tersebut secara keras.¹⁵⁹ Di sinilah, al-Attas telah mentafsirkannya semula sehingga dapat membuktikan bahawa penyangkalan al-Rānīrī terhadap doktrin tersebut sebenarnya adalah tidak benar dan kemungkinan besarnya penyangkalan itu dibuat ke atas tafsiran yang difahami oleh pengikut-pengikut Ḥamzah yang terpesong ajarannya selepas kewafatan beliau.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas iaitu Ḥamzah Fanṣūrī bukan sahaja boleh bercakap dan menulis bahasa Melayu dengan baik, malah juga bahasa Arab dan Parsi, dan mungkin juga bahasa-bahasa lain di kepulauan Melayu-Indonesia.

¹⁵⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 181.

Dalam hal ini, sarjana Belanda mempersoalkan dari mana Ḥamzah Fanṣūrī mempelajari bahasa Parsi, dan tiada sebarang maklumat yang menunjukkan beliau pernah pergi ke sana. Namun melihat kepada kaitannya yang rapat dengan Shahr Nāwī, iaitu suatu nama yang melambangkan wujudnya pengaruh Parsi dalam masyarakat Muslim di sana, persoalan tersebut dapat diselesaikan.

Sepertimana yang telah dinyatakan oleh al-Attas sebelum ini, orang-orang Parsi mendominasi komposisi penduduk Muslim di sana. Justeru, kemungkinan bahawa terdapat sebuah bandar dengan nama yang sama maksudnya iaitu ‘bandar baru’ di Parsi. Kenyataan ini adalah merujuk kepada salah satu petikan dalam *Tārīkh i-Guzida*, yang ditulis pada 1330 M oleh seorang sejarawan Parsi, Ḥamdullāh Muṣṭawfī al-Qazvinī¹⁶⁰ iaitu terdapat nama ‘*Naw Shahr*’¹⁶¹ padanya.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas iaitu Ḥamzah Fanṣūrī sebagai orang pertama yang meletakkan aspek asas dalam doktrin sufi di kepulauan Melayu dan penulisannya juga merupakan karya paling awal di sini selain turut ditulis dalam bahasa-bahasa lain selain bahasa Melayu. Berdasarkan pemerhatian terhadap karya-karya tasawuf ini, al-Attas mendapati terdapat karya yang telah dibuat sebelumnya, seperti *Dūr al-Manzūm* dalam *Sejarah Melayu* dan *al-Ṣayf al-Qat’ī* dalam *Bustān al-Salātīn* oleh al-Rānīrī, tetapi telah terbukti bahawa karya-karya ini tidak ditulis dalam bahasa Melayu.¹⁶²

¹⁶⁰*Ibid.*, h. 10.

¹⁶¹*Naw Shahr* merupakan sebuah bandar yang terletak tidak jauh dari Maragha dalam wilayah Adhrabayjan. Sepertimana yang telah dinyatakan sebelumnya, *Shahr Nāwī* telah dikenali di kalangan masyarakat Parsi dan salah seorang daripada sejarawan mereka telah menyebut-nyebut tentangnya di samping peranannya sebagai pusat perdagangan penting. Malah ia bukan sahaja dikenali di kalangan Muslim sebagai satu nama Parsi, tetapi juga di kalangan orang Eropah dalam bentuk Parsi yang muncul dalam pelbagai versi Eropah (*europeanized*) sehingga akhir 1740 M. Oleh itu, tidak hairanlah jika Ḥamzah Fanṣūrī mempelajari bahasa Parsi di *Shahr Nāwī* iaitu dari orang Parsi di sana. Lihat *ibid.*

¹⁶²Walaupun bagaimanapun, hujah ini juga boleh meletakkan bahawa terdapat catatan yang tidak diketahui menunjukkan wujudnya karya-karya tasawuf Melayu lebih awal daripada Ḥamzah Fanṣūrī namun ini tidak bererti ia adalah fakta bahawa tiada karya awal seperti itu sebelumnya. Hujah tersebut telah banyak yang diragukan. Keraguan itu sendiri pada asalnya diizinkan khususnya dalam penulisan sejarah kerana sikap berhati-hati dan teliti itu adalah kebijaksanaan/hikmah. Namun di sini menurut al-Attas terdapat dua

10. *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī 's Ḥujjatu'l Ṣiddīq : A Refutation*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini digunakan terutamanya dalam mentafsir sesuatu istilah Arab bagi menjelaskan makna yang tersirat di sebalik sesuatu istilah yang dibincangkan. Pentafsiran makna istilah dalam penulisan ini adalah sangat penting memandangkan sarjana yang telah mengkritik karya al-Attas, iaitu G. W. J. Drewes merupakan pakar dalam bidang bahasa Arab dan Islamologi yang banyak mengkritik karya al-Attas sebelumnya iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh* dari sudut bahasa dan istilah yang digunakan di dalamnya.¹⁶³ Malah tidak kurang juga, beliau turut membahaskan mengenai masalah-masalah yang termasuk dalam konsep hakikat, kejadian dan kewujudan iaitu yang merupakan antara aspek-aspek tauhid dalam Islam. Sebagai contoh, bagi istilah '*ahl al-wāthiq*', G. W. J. Drewes menyatakan bahawa ia tidak boleh dimaksudkan dengan manusia tertentu mengikut keimanan mereka, tetapi sebaliknya mereka yang benar-benar boleh dipercayai.

Al-Attas dalam menyangkal dakwaan tersebut menjelaskan bahawa istilah '*ahl*' yang sinonim dengan *ṣāhib* (ahli),¹⁶⁴ contohnya *ahl kitāb*, bukanlah menunjukkan bahawa golongan tersebut benar-benar *bookworthy people*, malah ia juga tidak dimaksudkan dengan mereka yang sangat dipercayai keautoritiannya (*very reliable and trustworthy*) tetapi bermaksud mungkin atau mereka yang kuat, tegas dan tetap dalam

jenis keraguan iaitu keraguan yang munasabah (*rational doubt*) dan keraguan yang tidak masuk akal. Keraguan yang tidak munasabah ini ialah apabila ia tidak dapat dikukuhkan dengan hujah dan bukti yang kukuh dan munasabah. Merujuk kepada hujah di atas dapat dikatakan ia begitu bermasalah iaitu setiap bukti yang ditampilkan seolah-olah tidak masuk akal, kerana jika keraguan itu memang wajar maka tidak akan ada kesulitan dalam menjawab soalan-soalan yang antaranya termasuklah jika benar terdapat karya-karya lain sebelum Ḥamzah, mengapa ia tidak dikekalkan kewujudannya sepertimana karya-karya awal yang bukan tasawuf lainnya. Alasan yang biasa digunakan seperti manuskrip itu 'hilang' telah disifatkan oleh al-Attas seperti menyeru semboyan *Deus ex machina* iaitu suatu ungkapan penyelamat (atau dengan kata lain 'lepas tangan') bagi mengulas sesuatu perkara yang sukar untuk dibuktikan kebenarannya. Lihat *ibid.*, h. 178 – 179.

¹⁶³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī 's Ḥujjat al-Siddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 1.

¹⁶⁴*Ibid.*, h. 27.

sesuatu perkara tersebut, atau sinonim juga sebagai *muhkām*. Manakala perkara yang dimaksudkan dengan kukuh, ketetapan dan kekuatan ini ialah merujuk kepada iman dan kepercayaan dalam perkara kebenaran yang dipertanggungjawabkan olehNya, atau yang hanya diterima dan diakui oleh *al-qalb*.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui hujah-hujah yang dikemukakan oleh al-Attas dalam menyangkal semula kritikan-kritikan G. W. J. Drewes. Misalnya, dalam satu kritikan Drewes mengenai terjemahan makna *safih* oleh al-Rānīrī, (kata jama'/plural : *sufahā'*), yang menurutnya bermaksud bodoh atau jahil, dan bukannya jahat atau salah. Namun al-Attas menyangkalnya secara kritis bahawa ia boleh juga dimaksudkan dengan 'jahat'.¹⁶⁵ Di sini, al-Attas telah mengaitkannya dengan *man safiha nafsahu* atau *jahila nafsahu* iaitu bermaksud 'ia hilang jiwanya' atau 'ia membuatkan jiwanya hilang'. Manakala *muta'aṣṣibīn* pula yang dirujuk oleh al-Rānīrī sebagai *ahlu'l ta'ṣīb* daripada perkataan *aṣaba* iaitu pengikut yang fanatik atau lebih daripada *zealot* yang sama juga dengan *mu'ānidīn*.¹⁶⁶ Dalam hal ini al-Attas turut merujuk surah al-Baqarah (2) : 13,8,14,10,11-12,13,14,15-19 (*sufahā'* boleh juga diterjemahkan sebagai orang yang hipokrit, berpenyakit hatinya, bersalah dengan orang lain, membuat kerosakan di muka bumi, orang yang menganggap perbuatan benar sebagai buruk dan sebaliknya, orang-orang yang mempertikaikan dan menolak kebenaran dan lain-lain). Maka terbuktilah yang mana semua di atas adalah termasuk dalam maksud jahat atau salah¹⁶⁷, dan pentafsiran al-Rānīrī itu adalah benar.

¹⁶⁵ *Ibid.*, h. 33.

¹⁶⁶ *Ibid.*, h. 35.

¹⁶⁷ *Ibid.*

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini antaranya dapat dilihat melalui penyangkalan al-Attas ke atas pertikaian G. W. J. Drewes terhadap penggunaan istilah ‘*aṣḥābinā*’ pada ayat “*Ba’du’l ajillā’i min aṣḥābinā*” iaitu perlu ditukar penggunaannya kepada *mufrad*, yang sepatutnya dimaksudkan hanya seorang sahaja iaitu khusus kepada Sultan Iskandar Muda. Dalam hal ini al-Attas telah memetik daripada petikan Nūr al-Dīn al-Rānīrī sendiri tentang istilah yang merujuk kepada seseorang (akan dia) dengan imbuhan untuk mereka. Begitulah halnya dengan penggunaan istilah ‘*aṣḥābinā*’. Malah istilah ‘*aṣḥābinā*’ yang bermaksud ‘sahabat kami/sahabatku’ di sini secara logiknya, mestilah merujuk kepada mereka yang sama kedudukannya dan bukannya orang yang melebihi pangkat daripadanya seperti Sultan. Maka kenyataan G. W. J. Drewes yang merujuk ‘*aṣḥābinā*’ kepada Sultan adalah salah, malah lazimnya jika sesuatu itu merujuk kepada Sultan, mestilah penulis akan menggunakan istilah ‘hamba’ (diri penulis) atau ‘*mawlanā*’ (Sultan).¹⁶⁸

11. Historical Fact and Fiction

i) Berasaskan Tauhid

Dalam karya ini, prinsip ini dapat dilihat pada kenyataan al-Attas mengenai penentangan Parameswara ke atas kerajaan Majapahit yang dikaitkan hubungannya dengan peristiwa Parameswara memeluk Islam. Di sini, al-Attas tetap berpendirian bahawa Parameswara memeluk Islam ketika di Palembang dan bukannya di Melaka sepertimana yang dipercayai oleh para sejarawan sebelum ini.

¹⁶⁸ *Ibid.*, h. 29.

Justeru itu, demi mengiktiraf kedudukannya sebagai pemerintah Palembang (yang mana ketika itu di bawah naungan Majapahit), Parameswara telah meminta pengiktirafan daripada Maharaja China yang merupakan salah satu kuasa besar ketika itu. Maka tidak mustahil jika penentangan di antara Palembang dengan Majapahit itu pula dilakukan untuk membebaskan Palembang daripada naungan Majapahit¹⁶⁹ yang masih lagi kekal dengan kepercayaan Hindu. Dalam hal ini, perjuangan dalam membangunkan sebuah kerajaan Islam termasuk dalam konsep jihad yang sememangnya dituntut dalam agama Islam itu sendiri.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini turut didapati dalam kajian ini. Contohnya dalam menolak kenyataan Tome Pires bahawa Parameswara memeluk Islam ketika berusia 72 tahun. Ini kerana jika dilihat pada gerakan dakwah di Palembang, ia telah pun bermula pada akhir suku abad ke-14 M. Malah menurut sumber daripada Ibn Baṭṭūṭah bahawasanya Sultan Pasai sendiri begitu teruja dalam menyebarkan Islam di Sumatra, sama sepertimana kenyataan yang diperolehi daripada Tome Pires. Justeru al-Attas berpendapat bahawa ketika itu Parameswara bukanlah berada di Melaka, tetapi masih lagi berada di Palembang. Peristiwa itu dipercayai berlaku antara tahun 1376 M dan 1392 M, atau sebelum tahun 1404 M. Jangkaan tersebut berdasarkan laporan Tome Pires sendiri bahawa Parameswara berterusan didatangi oleh pendakwah Muslim seperti *mullah* dan *imām*. Pendakwah-pendakwah tersebut dipercayai dihantar oleh Sultan Pasai iaitu Sultan Ahmad (m. 1406 M), yang merupakan anak kepada al-Malik al-Zāhir. Baginda kemudiannya dipercayai telah mengahwinkan anak perempuannya dengan Parameswara semasa baginda masih hidup lagi iaitu kemungkinan sebelum tahun 1405 M.¹⁷⁰

¹⁶⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 62.

¹⁷⁰*Ibid.*, h. 59.

Dalam hal ini al-Attas telah membuat kiraan yang tersendiri berdasarkan kepada sumber-sumber yang beliau temui. Misalnya merujuk kepada kenyataan al-Attas sebelumnya iaitu mengenai penemuan makam Sultan Ahmad itu sendiri di Meunasah Mecut, yang mana pada batu nisannya tertulis nama baginda dan digelar dengan Abī Zayn al-‘Ābidīn,¹⁷¹ meninggal dunia pada tahun 806 H/1406 M. Ketika pemerintahan beliau inilah (1346 M) Ibn Baṭṭūṭah datang melawat Sumatra dan menyaksikan perkahwinan baginda yang ketika itu berusia 26 tahun (mengikut anggaran al-Attas)¹⁷² dan belum dikurniakan lagi dengan gelaran ‘Sultan’.¹⁷³ Maka pada tahun 1376 M, Sultan Pasai sudahpun berumur 50 tahun. Ini merupakan bukti bagi mengesahkan bahawa pemeluk Islam oleh Parameswara mestilah berlaku di antara tahun 1376 M sehingga 1392 M, atau sebelum 1404 M (sebelum kewafatan baginda). Manakala perkahwinan puteri baginda dengan Parameswara pula mestilah berlaku sebelum tahun 1392 M iaitu 30 – 45 tahun selepas beliau menjadi Sultan, yakni antara tahun 1376 M sehingga 1391 M. Berdasarkan penjelasan tersebut jelas menunjukkan bahawa anggaran yang dibuat oleh al-Attas bukanlah dilakukan secara logik semata-mata, tetapi berdasarkan kepada analisis beliau terhadap sumber-sumber yang tertentu.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat melalui analisis al-Attas tentang *Cantos XIII* dan *XIV* pada puisi Prapanca, didapati tiada gelaran atau nama yang dinyatakan yang mana menunjukkan siapa putera raja muda Malayu yang dimaksudkan. Maka menurut al-Attas, boleh jadi nama dan gelaran itu tidak diketahui oleh Prapanca. Ini kerana ketika itu Parameswara¹⁷⁴ (yang dianggap oleh al-Attas sebagai putera yang dimaksudkan) belum digelar sebagai ‘Parameswara’ sebelum berkahwin dengan puteri

¹⁷¹ *Ibid.*, h. 31.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Kurniaan gelaran ‘Ṣulṭān’ hanya diberikan selepas seseorang pemerintah itu mendapat anak lelaki atau pewaris baru bagi kerajaan tersebut ketika itu. Justeru Ṣulṭān Aḥmad hanya mendapat gelaran tersebut selepas putera baginda, Zayn al-‘Ābidīn dilahirkan. Lihat *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, h. 47.

Majapahit. Malah menurut Tome Pires, berdasarkan sumber Jawa, ia juga merujuk kepada Parameswara. Syair itu diciptakan pada tahun 1365 M iaitu lebih 20 tahun selepas Adityawarman bertolak daripada Majapahit. Jadi munasabah jika putera raja Malayu yang dimaksudkan dalam syair itu adalah putera raja yang tinggal di istana ketika itu, dan bukannya yang berada jauh dari istana.

Tambahan pula, jika merujuk kepada kenyataan dalam syair itu bahawa putera raja muda, maka ia sesuai dikaitkan dengan Parameswara yang ketika itu berumur 20 tahun, dan sukar untuk diterima jika ia dikaitkan dengan Adityawarman yang meninggalkan Majapahit lebih daripada 20 tahun sebelum itu dan ketika itu pula, Adityawarman sudahpun berusia 40 tahun.¹⁷⁵ Kenyataan tersebut adalah sebagai contoh di mana pendekatan berdasarkan logik digunakan oleh al-Attas dalam menyatakan pandangan beliau mengenai sesuatu perkara pada kajiannya.

5.3 KESIMPULAN

Berdasarkan analisis-analisis tersebut, maka berikut adalah antara perkara-perkara yang dapat dirumuskan daripada kajian ini iaitu :

- a) Rumusan ke atas penelitian sumber primer dalam kajian sejarah al-Attas

Analisis mendapati bahawa keseluruhan karya al-Attas yang dikaji adalah berasaskan kepada kajian sumber primer. Secara umumnya kajian ke atas sesuatu sumber primer yang lazimnya wujud dalam keadaan asas, mentah, dan masih belum diproses adalah suatu tugas yang amat sukar dan mencabar bagi setiap pengkaji dan ahli sejarah. Justeru kaedah-kaedah yang sesuai dan tepat amat diperlukan dalam kajian ini.

¹⁷⁵*Ibid.*, h. 56.

Maka berdasarkan analisis terhadap karya-karya al-Attas tersebut, didapati bahawa terdapat beberapa kaedah yang telah digunakan oleh beliau. Ini termasuklah kaedah atributasi, klasifikasi, analisis perbandingan, tekstologi, analisis bahasa, analisis ejaan, dan analisis silsilah.

Melalui analisis ini, antara kaedah-kaedah yang kerap digunakan oleh al-Attas ialah kaedah atributasi, analisis perbandingan, tekstologi, analisis bahasa dan ejaan. Kaedah pertama iaitu atributasi merupakan antara kaedah yang amat penting dalam kajian sumber sejarah. Ini kerana adalah menjadi suatu kewajipan kepada setiap sejarawan bagi menentukan asal-usul sesuatu sumber sejarah yang merangkumi tiga persoalan iaitu siapa, bila dan dari mana asalnya. Dalam mengaplikasikan kaedah tersebut, didapati bahawa al-Attas mengamalkan sikap yang amat teliti dan berfikir secara kritis terutamanya seperti yang ditunjukkan dalam kajian mengenai Batu Bersurat Terengganu. Kajian ini telah membuktikan lagi kewibawaan beliau dalam bidang sejarah alam Melayu apabila sehingga kini tarikh inskripsi yang ditentukan oleh al-Attas itu digunapakai dan diterima sebagai fakta sejarah yang benar. Malah kebenarannya turut dibuktikan dengan kajian-kajian terkini yang mana dilengkapi dengan pelbagai peralatan dan teknologi yang canggih sekarang.

Kedua iaitu melalui kaedah perbandingan yang melibatkan dua atau lebih sumber primer. Hasilnya melalui perbezaan ataupun persamaan yang ditemui daripada sumber-sumber tersebut, maklumat yang tepat dan benar akan dapat dicari. Misalnya perbandingan yang dilakukan ke atas karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī dengan karya-karya ulama terdahulu seperti Ibn ‘Arabī, al-Jīlī, dan lain-lain. Di sini, al-Attas telah berjaya membuktikan bahawa tuduhan Nūr al-Dīn al-Rānīrī ke atas Ḥamzah Fanṣūrī adalah tidak benar, malah ajarannya juga ternyata selari dengan

ulama-ulama tersebut. Selain itu, dengan perbandingan sumber primer ini juga secara tidak langsung dapat memperoleh maklumat-maklumat lain yang berkaitan. Contohnya dengan perbandingan antara pelbagai sumber primer mengenai Melaka dan pengasasnya iaitu Parameswara, al-Attas telah memperoleh kronologi yang jelas mengenai peristiwa-peristiwa yang berlaku dalam kehidupan Parameswara dan dengan kaedah pengiraan yang logik, beliau dapat menentukan usia sebenar Parameswara ketika pertama kali memeluk Islam.

Walaupun terdapat kajian tertentu yang mana al-Attas tidak menggunakan perbandingan sumber sejarah yang pelbagai seperti yang dinyatakan dalam *The Origin of the Malay Shā'ir*. Melalui kajian ini, kaedah kajian secara intensif dipilih berbanding kajian yang dilakukan secara ekstensif. Kaedah ini yang hanya menumpukan kepada syair-syair Ḥamzah Fanṣūrī sahaja, akhirnya telah dapat membuktikan hipotesis awal A. Teeuw iaitu Ḥamzah Fanṣūrī sebagai pelopor syair Melayu Islam adalah benar.

Ketiga iaitu analisis tekstologi digunakan bagi setiap karya tersebut kecuali bagi karya-karya yang berbentuk kritikan atau syarahan seperti *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* dan *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī 's Ḥujjatu'l Ṣiddīq : A Refutation*. Kaedah ini amat penting dilakukan kerana setiap sumber primer yang mempunyai unsur-unsur teks di dalamnya seperti inskripsi dan manuskrip perlu diteliti dan difahami maksudnya yang sebenar. Di sinilah penguasaan pelbagai bidang ilmu itu diperlukan khususnya tasawuf, bahasa dan tulisan yang berkaitan dengan sumber yang dikaji supaya pentafsiran yang benar dapat diperolehi.

Seterusnya iaitu analisis bahasa dan tulisan yang secara keseluruhannya didapati dalam setiap karya tersebut. Analisis ini menunjukkan betapa pentingnya kajian ke atas bahasa sepertimana yang telah dinyatakan oleh al-Attas sebelum ini sama ada dalam syarahan mahupun penulisannya. Di sinilah penggunaan kaedah semantik itu diaplikasikan memandangkan banyak istilah-istilah yang terdapat dalam bahasa Melayu itu dipinjam daripada bahasa Arab. Begitu juga dengan analogi dan falsafah-falsafah Islam (tasawuf) yang banyak digunakan dalam karya-karya kesusasteraan Melayu Islam, khususnya dalam karangan Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Justeru pentafsiran makna secara batin (dalaman) digunakan supaya dapat merungkai makna yang sebenar bagi sesuatu istilah yang disampaikan.

Manakala keabsahan sesuatu ejaan yang ditafsirkan juga perlu dipastikan supaya ia tidak lari daripada maksudnya yang sebenar. Inilah antara masalah yang dihadapi oleh kebanyakan sarjana Barat yang tidak memahami bahasa Arab dan ajaran Islam dengan betul menyebabkan mereka membuat pentafsiran yang menyimpang daripada maksudnya yang asal. Seterusnya kaedah klasifikasi juga turut diaplikasikan oleh al-Attas. Kaedah ini adalah perlu bagi memudahkan lagi sesuatu kajian apabila ia difokuskan kepada kumpulan-kumpulan yang tertentu.

Akhir sekali iaitu kaedah silsilah yang jarang dilakukan oleh para sejarawan, dan dalam konteks kajian al-Attas, ia didapati pada karya *Historical Fact and Fiction*. Di sini beliau telah menggabungkan beberapa silsilah utama daripada pelbagai sumber sehingga mendapat punca silsilah yang sama iaitu daripada Imām Muḥammad Ṣāhib Marbat. Ia merupakan suatu usaha yang begitu bersungguh-sungguh memandangkan pelbagai maklumat yang didapati daripada sumber yang pelbagai dihubungkan secara satu persatu mengikut silsilah masing-masing sehinggalah pada akhirnya beliau berjaya

menemui punca silsilah-silsilah tersebut. Malah hasil kajian ini juga telah membuktikan lagi kebenaran teori al-Attas bahawa Islam itu disebarkan oleh mubaligh Arab yang berketurunan Quraysh dari Ḥaḍrāmawt.

b) Rumusan ke atas penelitian sumber sekunder dalam kajian sejarah al-Attas

Analisis ini mendapati bahawa setiap karya al-Attas yang dikaji adalah merujuk juga kepada sumber sekunder iaitu kajian-kajian yang pernah dilakukan oleh para sarjana lain sebelum itu. Maka berdasarkan jadual tersebut terdapat dua kaedah utama yang digunakan oleh al-Attas bagi setiap kajian beliau iaitu analisis perbandingan dan analisis kajian terdahulu.

Kaedah pertama iaitu melalui analisis perbandingan, ia amat penting bagi melihat pandangan alam (*worldview*) yang menjadi panduan setiap pengkaji khususnya yang membawa kepada persamaan dan perbezaan pendapat antara mereka. Perkara ini menjadi penekanan utama oleh al-Attas kerana setiap pentafsiran dan keputusan akhir daripada sesuatu kajian itu bergantung kepada pandangan alam (*worldview*) mereka. Jika benar dasar yang dipegang itu maka benarlah kesimpulan atau hasil yang diperolehi, dan sebaliknya.

Kaedah kedua iaitu melalui analisis kajian-kajian terdahulu, ia bukan sahaja membawa kepada kritikan tetapi juga rujukan kepada pengkaji seterusnya untuk mendapatkan penemuan-penemuan terbaru bagi sesuatu kajian. Begitulah juga halnya dengan al-Attas. Di samping mengkritik semula kajian-kajian yang terdahulu beliau juga turut memberikan kaedah dan hasil yang sepatutnya bagi kajian-kajian tersebut.

Seterusnya kaedah ketiga iaitu periodisasi turut diaplikasikan dalam beberapa karya beliau. Kaedah ini adalah salah satu di antara ciri-ciri yang perlu ada dalam setiap penulisan sejarah kerana ia menggambarkan proses sesuatu sejarah itu berlaku. Di bawah kaedah ini juga, al-Attas turut menyusun data-data mengikut kronologi peristiwa yang berlaku. Hal ini adalah bertujuan supaya gambaran yang jelas dan benar dapat diperolehi.

Akhir sekali ialah analisis pensejarahan. Ia juga merupakan satu kaedah yang berbentuk kritikan oleh al-Attas, terutamanya terhadap kaedah kajian atau penulisan sejarah (historiografi) yang terdapat pada kajian-kajian terdahulu. Kaedah ini amat penting untuk dikemukakan, bagi memastikan hanya hasil dapatan yang benar sahaja yang dapat dijadikan sebagai fakta sejarah. Begitu juga dengan pandangan beliau mengenai kaedah historiografi yang benar turut diambil kira dalam kaedah ini.

c) Rumusan ke atas prinsip asas al-Attas dalam pentafsiran sumber sejarah

Analisis ini mendapati bahawa terdapat tiga prinsip utama yang menjadi dasar dalam pentafsiran sejarah beliau. Bagi prinsip pertama iaitu berasaskan tauhid, didapati al-Attas mengaplikasikan prinsip ini pada setiap karyanya. Ini kerana sumber-sumber sejarah yang berunsurkan ciri-ciri Islam memerlukan pentafsiran yang sebenar, bukan sahaja secara zahir tetapi batin (dalaman) terutamanya bagi sumber-sumber sejarah yang mempunyai nilai tasawuf dan kesusasteraan Melayu-Islam yang tinggi. Di sinilah konsep-konsep akidah dalam Islam itu menjadi pegangan al-Attas dalam menilai sesuatu perkara khususnya yang berkaitan dengan syarak.

Begitu juga dengan prinsip kedua dan ketiga yang berasaskan kepada bukti serta logik. Ini kerana kedua-dua prinsip ini adalah saling bergantung antara satu sama lain. Mana-mana pentafsiran yang tidak disertakan dengan bukti tidak boleh dianggap benar. Malah analisis yang didasarkan kepada pemikiran logik juga mestilah disertakan dengan sesuatu bukti yang diyakini kebenarannya. Di sinilah al-Attas secara konsistennya menggunakan satu kerangka kerja khusus iaitu berdasarkan kepada metode induktif. Dengan mengguna pakai kerangka kerja yang sama, pendapat beliau lazimnya disokong kepada hujah dan bukti melalui tinjauan ke atas pelbagai sumber yang berkaitan dengan peristiwa sejarah itu sendiri. Kerangka metode ini dipercayai menjadi asas beliau dalam mengupas sesuatu isu yang dikemukakan dalam kebanyakan karyanya.

Maka berdasarkan kepada ketiga-tiga rumusan ini dapatlah disimpulkan bahawa secara keseluruhannya, kajian sejarah yang dilakukan oleh al-Attas adalah berdasarkan kepada kaedah-kaedah dan prinsip yang tertentu yang juga selari dengan kaedah kajian sejarah yang sebenar. Namun perlu difahami bahawa setiap prinsip dan kaedah yang digunakan adalah bersandarkan kepada pandangan alam (*worldview*) seseorang pengkaji. Perkara inilah yang akan mempengaruhi hasil dapatan kajian seseorang yang turut menggambarkan pemikiran sarjana tersebut. Justeru setiap pengkaji perlu memiliki konsep sejarah yang benar bagi memastikan kebenaran yang ingin dicari dalam setiap kajian mereka itu tercapai.