

PENJELASAN DAN ANALISIS KRITIKAL DOKTRIN MARTABAT TUJUH DALAM KERANGKA AHLI SUNNAH WAL JAMAAH

*An Explanation And Critical Analysis of the Doctrine of
the Seven Degrees of Existence Within The Framework of
the Ahli Sunnah Wal Jamaah's school*

Muhammad Khairi Mahyuddin*

Ahmad Najaa' Mokhtar **

Faudzinaim Badaruddin***

Abdull Rahman Mahmood****

Wan Haslan Khairuddin*****

Khairatul Akmar Ab Latif*****

ABSTRACT

The seven degrees of existence in the Sufi tradition in Malaysia are considered a theological issue related to deviant teaching. Moreover, there is an opinion to accuse that doctrine as illegal generally. Such

* Associate Prof., Faculty of Leadership and Management, Islamic Science University of Malaysia (USIM), 71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. muhdkhairi@usim.edu.my.

** Associate Prof., Faculty of Leadership and Management, Islamic Science University of Malaysia (USIM), 71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. najaa@usim.edu.my.

*** Chairman, Research Centre for Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia (UKM), 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia. fnaim@ukm.edu.my.

**** Senior Lecturer, Research Centre for Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia (UKM), 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia. abrm@ukm.edu.my.

***** Director, Islamic Center, University Mosque, National University of Malaysia (UKM), 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia. wanhaslan@ukm.edu.my.

***** Head of Akidah Unit, Hadith and Akidah Research Institute (INHAD), Islamic University Selangor (UIS), 43000 Kajang, Selangor, Malaysia. khairatulakmar@kuis.edu.my.

accusation significantly impacts society and the practitioner of Sufism in the tauhid from Sufi's methodology. This study aims to explain the misunderstanding of the seven degrees of existence and clarify the distinction between the characteristic of true and false tauhid based on the genuine Sufi methodology that is clarified authentically by prominent Sufi scholars. The study's methodology used historical and textual analysis from authentic Sufis literatuers. The finding from the study indicates that the seven degrees of existence are a succinct way to elaborate tauhid sufi that cannot be literally and linguistically perceived resulting in misinterpretation and misunderstanding. The seven degrees of existence should be elaborated and perceived by following the accurate Sufi methodology that is compliant with the fundamentals of principles approved collectively by theologians and Sufis. The true meaning of the seven degrees has differentiated between the degree of Divinity and the degree of creation is acceptable due to its compliance to the Akidah and Sharia. In contrast, the seven degrees that elaborated with the connotation of union and incarnation are strictly rejected as they contradict both principles.

Keywords: *Seven Degrees; Sufi; Tauhid*

PENDAHULUAN

Menerusi sejarah sufi, penjelasan martabat tujuh diperkenalkan oleh oleh Shaykh Muḥammad Fadl Allah al-Burhanfuri (w.1030H/1620M) dalam *al-Tuhfah al-Mursalāh Ilā Rūḥ al-Nabī* yang ditulis dalam bahasa Arab secara ringkas. Tujuan penulisan kitab *Tuhfah* adalah untuk memperbetulkan kefahaman kumpulan sufi di India untuk kembali kepada ajaran Islam sebenar. Hal ini diakui oleh A.H.John bahawa:

“Al-Burhanfuri writes that Tuḥfah is an attempt on the part of the orthodox Sufi traditionalists to restrain the extremist tendencies of certain groups of mystics in India and elsewhere and to ensure the grasp and practice of the essential elements of Islam. Al-Burhanfuri’s writing is a collection of aphorisms that contain a summary or compendium of Sufi teaching; thus it is eclectic in character. Apparently, al-Burhanfuri has woven together a series of extracts selected from various authors or traditions to illustrate certain key elements of this doctrine.”¹

Kitab tersebut telah disyarahkan oleh beberapa ulama sufi seperti Ibrahim Ibn Hasan al-Kurani (w.1101/1690M) dalam *Ittiḥāf al-Dhaki bi Sharḥ al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā al-Nabī* dan Abd al-Ghani al-Nabulusi (w.1143H/1731M) dalam *Al-Qawl al-Matīn fī Bayān Tauḥīd al-‘Ārifīn al-Musamma Nukhbah al-Mas’alah Sharḥ Risālah al-Tuḥfah al-Mursalāh fī ‘Ilm Ḥaqīqat al-Syarīat al-Muḥammadīyyah*. Di alam Melayu, martabat tujuh telah diterjemahkan ke dalam tulisan Jawi dan bahasa Melayu oleh beberapa ulama Melayu seperti Daud al-Faṭani (w.1847M) dalam *Manḥal al-Ṣafi fī Bayān Rumūz Ahl al-Ṣūfī*, Abd al-Ṣamad al-Falimbangi (w.1789M) dalam *Sayr al-Sālikīn* dan Muḥammad Nafis al-Banjari (w.1795M) dalam *al-Durr al-Nafīs*.

Huraian dalam martabat tujuh menggunakan beberapa istilah tasawuf seperti *martabat al-Lata‘ayyun*, *martabat al-Ta‘ayun al-Awwal*, *martabat al-Ta‘ayun al-Thānī*, *martabat ālam arwāh*, *‘ālam al-Mithāl*, *martabah ‘ālam al-ajsām* dan *martabat al-insān*. Ketujuh-tujuh martabat melibatkan beberapa istilah lain seperti *tajallī*, *faid*, *syuhūd*, *waḥdah al-wujūd* sebagai jalan pengolahan kefahaman secara *aqlī* dan *dhawqī* terhadap martabat Allah SWT yang bersifat *ulūhīyyah* dan *rubūbīyyah* serta pengekalannya dari aspek *af‘al*, sifat, *asmā’* dan *dhāt* sebelum dan sesudah alam-alam ini diciptakan. Konsep ini juga melibatkan perbincangan perbezaan antara martabat Allah SWT sebagai

¹ A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, (Canberra: The Australian National University, 1965), 6.

pencipta, esa, *qidām*, *tanzīh* dan *taqdīs* dengan martabat alam sebagai *mumkināt*, makhluk, baharu serta tidak kekal.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kajian sejarah. Ia melibatkan asal usul martabat tujuh dalam ilmu tasawuf. Kajian tekstual pula melibatkan kepada kandungan perbahasan dan olahan ulama dalam kitab-kitab turath Islam dalam bahasa Arab dan bahasa Melayu. Ia lebih kepada menganalisa maksud dan huraian sebenar maksud martabat tujuh mengikut kerangka sebenar menepati kaedah dan prinsip *mutakallimīn* dalam hukum syarak dan hukum akal yang disepakati dan membezakannya dengan fahaman dan tafsiran yang menyeleweng daripada Islam.

DAPATAN KAJIAN

Dapatan kajian mendapati bahawa martabat tujuh telah didapati sesat dalam sebahagian fatwa disebabkan metodologi memahaminya tidak mengikut perspektif tasawuf. Begitu juga dipengaruhi oleh pegangan kumpulan ajaran sesat yang turut terlibat yang mengolahnya secara tidak tepat dan bercanggah dengan prinsip-prinsip yang disepakati oleh para *mutakallimīn* dan sufi yang bersumberkan hukum syarak dan hukum akal iaitu wajib, mustahil dan harus.

Dalam kalangan ulama Melayu yang mengkritik dan menyalahkan martabat tujuh sebagai sesat ialah Shaykh Ahmad Khatib al-Minangkabaw (w.1916) dalam kitab *al-Shumush al-Lami 'ah fī Radd ahl al-Sab'ah*. Kemudian secara rasminya, martabat tujuh yang mengandungi doktrin *wahdah al-wujūd* telah difatwakan sesat oleh Mufti Kerajaan Johor, Sayyid Alwi Tahir al-Haddad dengan kenyataan bahawa golongan yang berpegangan dengan *wahdah al-wujūd* adalah salah dan sesat. Kajian kontemporari yang dijalankan oleh Abdul Fatah Harun turut memuatkan beberapa kesalahan dan ciri-ciri kesesatan martabat tujuh yang melibatkan kefahaman *wahdah al-wujūd* sebagai doktrin yang berasal daripada gabungan ajaran falsafah Greek, Hindu dan Syiah. Antara karangan beliau yang mendedahkan kesesatan martabat tujuh di alam Melayu adalah seperti Ahli Sunnah Wujudiyyah

Batiniah, Ajaran Sesat, Beberapa Masalah Utama Tasawwuf, Martabat Tujuh Tajalli (Penampakan) Allah SWT Melalui Tujuh Martabat.

Justeru itu, martabat tujuh telah difahami sebagai ajaran yang mengandungi unsur *ittiḥād* dan *ḥulul* dan mengabaikan syariat Islam dan menepati ciri-ciri ini doktrin *waḥdah al-wujūd mulhidah*.² Atas alasan ini, doktrin ini telah diharamkan dan dihukum sesat secara umum oleh berapa fatwa negeri. Kritikan dan kesatan berlaku adalah dilihat oleh faktor golongan ajaran sesat dan *bāṭiniyyah* turut menggunakan kerangka martabat tujuh menurut versi tafsiran mereka sendiri yang bercanggah dengan akidah ASWJ.

Walaupun demikian, kajian lanjutan dan mendalam perlu dilakukan dan diluruskan huraian setiap martabat berdasarkan prinsip usul akidah yang disepakati oleh ulama *mutakallimīn* dan sufi. Metode tasawuf juga diiktiraf sebagai metode Ahli Sunnah wal Jamaah (ASWJ) oleh Ibn Subki, Abd al-Wahhab Ibn 'Ali Ibn 'Abd al-Kafi al-Subki, 'Abu Nasr Taj al-Dīn (w.1370M) bahawa *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* terbagi kepada tiga golongan mengikut manhaj mereka. Pertama, golongan muhaddithin (*ahl al-ḥadīth*), berpandukan al-Quran, hadis dan ijmak. Kedua, golongan *mutakallimīn (ahl al-nazar wa al-'aql)* daripada *al-Asha'irīyyah* dan *al-Māturīdīyyah* berpandukan akal dan wahyu (al-Quran dan hadis). Ketiga, ahli tasawuf (*ahl al-wujūd wa al-kashf*) berpandukan, akal, wahyu (al-Quran dan hadis) dan kasyaf serta ilham Rabbani.³

Terdapat berapa ulama Melayu yang menghuraikan martabat tujuh selari dengan syariat dan akidah berdasarkan manhaj tasawuf. Antaranya adalah Shaykh Islam Kedah, Haji Wan Sulaiman Ibn Wan Sidik, (w.1935M) dalam risalahnya *Hawd al-Mawrūd fī Bayān Waḥdah al-Wujūd*. Manakala Shaykh Tuan Tabal Haji Daud Shamsuddin Ibn

² Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf Dan Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*, (Indonesia: al-Ikhlās, 1980), 121; Abdul Fatah Harun, *Ahli Sunnah Dan Wujudiyah-Batiniah (Mengenai Ajaran Salah)*, (Kuala Lumpur: JAKIM, 1999), 92.

³ Muḥammad Ibn Muḥammad al-Zubaydī, *Iṭḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi Sharḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyyah, 1989), 20.

Haji Omar al-Libadi (w.1976M), pemimpin tarekat Ahmadiyah Idrisiah dalam risalah tasawufnya dan lain-lain.

PERBINCANGAN

Dalam kitab kesusasteraan sufi, terutama yang melibatkan perbincangan martabat tujuh sama ada dalam bahasa Melayu atau Arab, terdapat pelbagai istilah digunakan sebagai jalan olahan doktrin ini. Untuk membezakan antara martabat Allah SWT dan alam, maka beberapa istilah sufi digunakan seperti *la ta'ayyun*, *ta'ayun awwal*, *ta'ayun thānī*, *ālam al-arwāh*, *ālam al-mithāl*, *ālam al-ajsām* dan martabat al-insan. Untuk memudahkan pemahaman doktrin martabat tujuh ini, maka akan dimuatkan pelbagai istilah yang digunakan untuk memudahkan kefahaman dan maksud yang dibahaskan oleh para ulama sufi. Perkataan martabat atau *rutbah* digunakan sebagai jalan memberi kefahaman setiap konteks perbincangan perbezaan jelas antara konteks ketuhanan (*ilahīyyah*) dan makhluk agar mudah jelas.⁴ Huraian secara ringkasan adalah seperti berikut:

Penjelasan dan Analisis Kritikal Martabat Tujuh

i. Martabat Pertama

Pada martabat yang pertama ialah martabat *al-aḥadīyyah*. Martabat ini merujuk kepada Allah SWT dari segi hakikat diri-Nya (*kunh al-dhāt*) adalah wujud secara mutlak. Pada martabat ini, kewujudan hakikat kezahiran diri Allah SWT yang Maha Suci dengan beberapa istilah yang menunjukkan ciri-ciri realiti diri-Nya seperti tidak nyata (*la ta'ayyun*), diri-Nya sahaja (*dhāt al-buht*), ghaib mutlak (*ghayb al-muṭlaq*), kesempurnaan mutlak (*kamāl dhātī*), kaya mutlak (*al-ghinā' al-muṭlaq*), (*ḥaqīqat al-ḥaqāiq*) dan tiada sesuatu apa-apa pun bersama-Nya (*al-*

⁴ 'Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad al-Sha'rānī menggunakan istilah *rutbah* untuk membolehkan perbincangan yang menunjukkan perbezaan ketara antara khaliq dan makhluk dapat dihuraikan dengan jelas. Contoh, *Inna Allah ta'ālā huwa al-Khāliq walahu rutbah al-fa'līyyah. La ya'qal bayn 'ilm al-ḥaq wa bayna ma'lūmihi bawnun zamānīyyūn falam yabqa illa al-rutbah*. Lihat 'Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad al-Sha'rānī, *Al-Yawāqūt wa al-Jawāhir fī bayān 'Aqā'id al-Akābir*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t), 73-77.

'*amā*'). Kewujudan Allah SWT dalam hal ini tidak mampu diketahui dan dicerapi melalui deria, imaginasi, akal atau kiasan kerana kewujudan-Nya adalah mutlak tanpa sebarang iktibar pada nama, sifat dan perbuatan serta bebas daripada sebarang syarat, keterikatan dan hubungan dengan apa-apa entiti kewujudan lain. Keadaan ini menunjukkan bahawa hakikat Allah SWT yang sempurna, kaya dan tidak berhajat kepada makhluk melainkan kesempurnaan diri-Nya sendiri. Kewujudan Allah SWT pada martabat ini adalah yang paling tinggi dan tidak mampu diketahui oleh seseorang melalui usahanya secara akal dan cerapan pancaindera.⁵ Nabi SAW bersabda:

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ

Maksudnya: “Adalah Allah wujud dan tiada sesuatu yang wujud berserta-Nya melainkan diri-Nya.”⁶

⁵ Dalam konteks *mutakallimīn*, martabat ini dilihat persamaan dengan konsep *Istighna* 'Allah 'an kullī mā siwāhu. Iaitu Allah SWT adalah terkaya daripada tiap-tiap sesuatu selain-Nya. Maka Allah SWT wajib bersifat dengan *wujūd*, *qidam*, *baqa*', *mukhalafatuhu Ta'alā lī al-hawādith*, *qiyamuhu Ta'alā binafsihi* dan *sama* ', *baṣar*, *kalam* dan *kaunuhu Ta'alā baṣīran*, *samī'an* & *mutakallimān* kerana jika Tuhan tidak bersifat dengan sebelas sifat tersebut nescaya Tuhan tiada kaya daripada berhajat kepada sesuatu yang lain. Jika Tuhan tidak bersifat dengan *wujūd*, *qidam*, *baqa*', *mukhālafatu Ta'alā lī al-hawādith*, *qiyamuhu Ta'alā binafsihi*, nescaya Tuhan lazim berkehendak kepada sesuatu yang menjadikannya dan berkehendak kepada tempat berdiri. Dan jika Tuhan tiada bersifat dengan *sama* ', *baṣar*, *kalām* dan *kaunuhu Ta'alā baṣīran*, *samī'an* & *mutakallimān*, maka Tuhan lazim berkehendak kepada sesuatu yang lain yang boleh menolak kekurangan-Nya. Lihat Zainal Abidin Ibn Muḥammad, *Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*, Tahqiq & Takliq: Abu Qutaybah Rashidi Abdur Rahman al-Faṭāni, (Faṭāni: Al-Ma'ahad al-ʿAlī Lidirasāt al-Islamīyyah wa al-ʿArabīyyah, 2020), 359; A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 130; Abd al-Ṣamad al-Falimbangi, *Sayr al-Sālikīn*, (Thailand: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad al-Nahdī wa Aulādah, t.t.), 3: 101-105; Muḥammad Nafis al-Banjari. *Al-Durr al-Nafīs fī Bayān Wāḥid al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt*, *Dhāt al-Taqdīs*. Ed. by Ilyas Ya'qub al-Azhari, (Misr: Matba'ah Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabīyyah, t.t.), 13-22.

⁶ Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mughīrah Ibn Bardizbah al-Bukhārī al-Ju'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtasar min Umūr Rasūlillah SAW wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, ed. Muḥammad Zuhayr Naṣīr al-Naṣīr (t.tp.: Dār Tuq al-Najah, 1422), no. hadith 3191, 4: 105.

ii. Martabat Kedua

Martabat kedua ialah *al-wahdah* atau diistilahkan juga dengan *ta'ayun awwal*. Martabat ini menunjuk perihal kenyataan, penampakan, kezahiran, manifestasi awal pengenalan daripada Allah SWT melalui segala sifat-Nya dan nama-Nya. Daripada segala sifat-Nya dan nama-Nya pula wujud hubungan maknawi dengan segala entiti realiti alam atau objek yang berada secara tetap (*thubūt*) dalam bentuk umum (*ijmālī*) tanpa ada sebarang perbezaan dan tanpa membawa kepada konsep *ittiḥād* dari segi persamaan jenis, kelompok dan kelas.⁷ Hubungan maknawi antara entiti realiti alam atau objek dengan sifat-Nya dan nama-Nya adalah bersifat secara *faqir mumkin* (*irtibat faqir mumkin*) serta maknawi secara kehambaan dengan sebab penguasaan dan pemilikan (*irtibāt al-maknawī wa 'ubūdīyyah bisiyādah*). Entiti-entiti realiti alam atau objek-objek yang berada secara tetap dalam ilmu Allah SWT ini dikenali dengan beberapa istilah dan iktibar mengikut pelbagai sudut pandangan seperti *alam al-sifāt wa al-asmā' al-ilāhīyyah*, *al-a'yan al-thabitah*, *ma'lūm 'ilm Allah*, *ma'lūmāt al-ḥaq*, *wujūd shu'un*, *wujūd saluḥi*, *ḥaqāiq al-mumkinah*, *wujūd 'ilmī*, *wujūd taqdīrī*, *ḥaqīqah muḥammadīyyah*, *al'aqlu al-awwal*, *kanz makhfī*, *naskah al-aṣlī*, *umm al-kitāb*, *al-lawḥ al-mahfūz*, *al-kitāb al-mubīn* dan lain-lain. Jika dikaitkan secara khas kepada manusia, maka dikenali sebagai hakikat insaniah.⁸

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ

Maksudnya: “Dan tidak ada sesuatu pun melainkan pada sisi Kami sahaja perbendaharaannya dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan menurut kadar dan masa yang tertentu.”⁹

⁷ 'Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad al-Sha'rānī, *Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id al-Akābir*, 72-79.

⁸ A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 130; 'Abd al-Ṣamad al-Falimbangi, *Sayr al-Salikin*, 3: 101-105; Muḥammad Nafis al-Banjari. *Al-Durr al-Nafis fī Bayān Wāḥid al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt, Dhāt al-Taqdīs*, 13-22; Abdullah bin Muhammad. *Bentuk Alam Yang Mengkagumkan Suatu Kajian Mengenai Bentuk Alam Menurut Islam dan Hubungannya Dengan Kebudayaan Kita* (Kota Bharu: Pustaka Aman Press, t.t), 150-174.

⁹ Surah *al-Hijr*, 15: 21.

iii. Martabat Ketiga

Pada martabat ketiga iaitu *al-wahidīyyah* atau *ta'ayyun thānī*. Dalam martabat ini segala entiti alam dan objek yang berada tetap di dalam ilmu Allah SWT secara *irtibāt faqīr mumkin* dan maknawi yang bersifat *'ubūdīyyah bi siyādah* seperti yang dikenali dengan pelbagai istilah di atas telah dinyatakan kezahiran mereka dari umum kepada yang khusus dan terperinci (*tafṣīlī*) mengikut potensi, acuan, bakat dan kesediaannya yang telah ditentukan secara tetap dalam ilmu Allah SWT untuk dikeluarkan dengan nama *'wujūd ainī*' di alam syahadah. Dalam martabat ini Allah SWT telah mengetahui dalam ilmu-Nya bahawa entiti alam dan objek ini telah memohon dengan permohonan yang tetap dan *faqīr kināyah (lisān al-thubūt wa al-iftiqār)* kepada pengetahuan Allah SWT akan hajat dan kefaqiran alam kepada hadrat-Nya untuk merasai nama wujud di alam syahadah. Maka Allah SWT dengan kurniaan kemurahan ilahi (*al-jūd al-ilahī*) memperkenannya permohonan hajat dan *iftiqār* mereka untuk dizahirkan dan dijadikan daripada tiada kepada wujud dengan kalimah *'kun'*¹⁰ untuk ke alam syahadah atau alam *takwīn*.¹¹ Allah SWT berfirman:

¹⁰ Kinayah kepada *sur'ah wujūd murādihī Ta'alā wa 'adam takhalufihī* (kepantasan kejadian kehendak Allah SWT dan tidak dilengahkan untuk berlaku daripada tiada kepada ada). Dalam konteks *mutakallimīn*, bahawa semua penciptaan alam atau *kāināt* berlaku dari tiada kepada ada adalah berdasarkan *ta'alluq* daripada ilmu Allah SWT, *irādah* dan *qudrāh*-Nya. Bagi sifat *'ilmu, ta'alluq*-Nya adalah *ta'alluq tanjīzī qadīm*, bagi sifat *irādah*, *ta'aluq tanjīzī qadīm*. Bagi sifat *qudrāh*, *ta'alluq tanjīzī hadīth*. Sandaran sifat *ta'thīr al-ijād* pada sifat *qudrāh* adalah *majāz*. Sesungguhnya yang memberi *ta'thīr haqīqī* adalah *dhāt* Allah SWT. Lihat Muṣṭafa Dīb al-Bughā, *Sharḥ Jawharah al-Tauḥīd lī al-Imām al-'Allāmah al-Shaykh Ibrāhīm Ibn Muḥammad al-Bajūrī*, (Dimashq: Dār al-Muṣṭafa, 2010), 90; Zainal Abidin Ibn Muḥammad, *Aqīdah al-Najīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*, 367 -371.

¹¹ Menurut konteks *mutakallimīn* bahawa *tanazzahu ta'āla 'an al-aqrād fī af'ālihi wa aḥkāmihi* (Maha Suci Allah daripada mempunyai cita-cita untuk masalah dalam perbuatan-Nya dan hukum syariat-Nya), *qard* itu ialah cita-cita yang membangkitkan bagi Allah SWT atas menjadikan satu perbuatan atau hukum syarak tujuan untuk memelihara masalah yang kembali kepada Allah SWT atau pada makhluk-Nya. Terdapat tiga sifat dalam *istighna*. (1) Maha Suci Tuhan daripada mengambil faedah pada perbuatan-Nya dan hukum syariat-Nya. Jika Tuhan mengambil faedah untuk kepentingan diri-Nya nescaya Tuhan tiada kaya daripada setiap selain-Nya, maka lazim bagi Tuhan berkehendak kepada sesuatu yang lain untuk menghasilkan hajat-Nya. (2) Tuhan tiada wajib bagi membuat/mengadakan *mumkin* atau meninggalkan daripada

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

Maksudnya: “Sesungguhnya Kami menciptakan tiap-tiap sesuatu menurut takdir (yang telah ditentukan).”¹²

وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا

Maksudnya: “Kami telah menerangkannya satu persatu dengan sejelas-jelasnya.”¹³

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ

Maksudnya: “Tuhan kami ialah yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu: kejadian semulajadinya yang sesuai dengannya, kemudian Ia memberi petunjuk kepadanya akan cara menggunakannya.”¹⁴

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

Maksudnya: “Dan tiada sesuatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, akan tetapi kamu tidak faham akan tasbih mereka.”¹⁵

memperbuatkannya, jika wajib bagi Tuhan mengadakan yang *mumkin* atau mentiadakannya, nescaya Tuhan tiada kaya kerana lazim bagi-Nya pada ketika itu berkehendak kepada sesuatu yang lain bagi menyempurnakan kehendak-Nya (3) tiada memberi bekas /kesan alam atau *kāināt* pada perbuatannya. Lihat A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 130; Abd al-Šamad al-Falimbangi, *Sayr al-Sālikin*, 3: 101-105; Muḥammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis fī Bayān Wāḥid al-Afāl wa al-Asmā’ wa al-Šifāt wa al-Dhāt, Dhāt al-Taqdīs*, 13-22; ‘Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad al-Sha’rānī, *Al-Yawāqit wa al-Jawāhir fī Bayān ‘Aqā’id al-Akābir*, 72-76; Zainal Abidin Ibn Muḥammad, *‘Aqīdah al-Nājīn fī ‘Ilm Usūl al-Dīn*, 359-367; Abd al-Ghani Yahya & Umar Yusuf, *Risalah al-Tauhid*, (Thailand: Matba’ah Halabi, 1952), 54-58.

¹² Surah *al-Qamar*, 54: 49.

¹³ Surah *al-Isrā’*, 17:12.

¹⁴ Surah *Taha*, 20: 50.

¹⁵ Surah *al-Isrā’*, 17: 44.

الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ

Maksudnya: “Menjadikan segala sesuatu dapat berbicara.”¹⁶

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

Maksudnya: “Oleh kerana Allah menguasai segala-galanya, maka) wahai umat manusia, kamulah yang sentiasa berhajat kepada Allah (dalam segala perkara), sedang Allah Dia lah sahaja Yang Maha Kaya, lagi Maha Terpuji.”¹⁷

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Maksudnya: “Sesungguhnya keadaan kekuasaan-Nya apabila Ia menghendaki adanya sesuatu, hanyalah Ia berfirman kepada (hakikat) benda itu: Jadilah engkau! Maka ia terus menjadi.”¹⁸

Ketiga-tiga martabat tersebut adalah *qadīm*. Peringkat pendahuluan dan pengakhiran pada martabat pertama, kedua dan ketiga adalah *amr iktibārī* pada kefahaman konsep *aqlīyyah* sahaja untuk difahami yang tidak melibatkan konsep masa.¹⁹ Dalam erti kata, martabat pertama adalah *qadīm* dari segi *kunh dhāt* Allah SWT dan martabat kedua dan ketiga adalah *qadīm* dari segi hubungan *dhāt* dengan segala sifat-Nya dan nama-Nya. Dalam hal ini menunjukkan bahawa Allah SWT sentiasa berada dalam martabat ketuhanan (*ulūhīyyah*), pembuat (*fā‘ilīyyah*) dan penciptaan (*khaliqīyyah*).²⁰

¹⁶ Surah *al-Fussilat*, 41: 21.

¹⁷ Surah *Fatir*, 35: 15.

¹⁸ Surah *Ya Sin*, 36: 82.

¹⁹ A. H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 131; Muḥammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs fī Bayān Wāḥid al-Af‘āl wa al-Asmā‘ wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt, Dhāt al-Taqdīs*, 13-22.

²⁰ A. H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 130; ‘Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad al-Sha‘rānī, *al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān ‘Aqā‘id al-Akābir*, 72-78.

Manakala konsep nisbah *qadīm* kepada entiti-entiti alam atau objek atau *al-a‘ayan al-thābitah* dan lain-lain yang berada secara tetap dalam ilmu Allah SWT secara *irtibāt al-maknawī wal ‘ubūdīyyah bi siyādah* bukan merujuk kepada hakikat ada persamaan dengan martabat Allah SWT sebagai pencipta, tetapi lebih kepada aspek *haqīqaāt idrāk al-ḥaq* atau *zaman idrāk li al-ḥaq* atau keberadaan segi *qablīyyah ḥukmīyyah aṣṭīyyah* ertinya kedahuluan yang bersifat hukmi lagi asli. Dengan kata lain *qablīyyah* menurut tingkat akal (*amr i‘tibārī*). Dan entiti-entiti alam atau objek yang sabit dalam ilmu Allah SWT yang dikenali dengan istilah *a‘yan al-thābitah* dan lain-lain sentiasa berada dalam martabat *mumkināt, maf‘ulīyyah*, apa-apa selain Allah (*mā siwa Allah*) *abdīyyah* dan kefakiran kerana entiti-entiti alam atau objek bersifat dengan *al-iftiqar ilā al-mujīd* atau *qāim bi ghairihihi*, keperluan keberadaannya kepada pencipta kerana keberadaan mereka dalam ilmu memerlukan kepada *dhāt* Allah SWT, maka tiap-tiap yang memerlukan kepada yang lain termasuk dalam hukum baharu (*hadith*).²¹

Walau bagaimanapun, hukum kedudukan segala entiti-entiti alam atau objek yang dikenali dengan istilah *a‘yan al-thābitah* dan lain-lain yang berada secara tetap dalam ilmu Allah SWT secara umum dan terperinci melalui hubungan maknawi *irtibāt al-maknawī* dan *‘ubūdīyyah bi siyādah*, keberadaan mereka tetap dihukum dengan istilah

²¹ Huraian ini bertepatan dengan konsep *mutakallimīn* dalam bab *iftiqar kullī mā siwāhu ilayhi Jalla wa‘alā* (berhajat semua sesuatu selain Allah SWT kepada-Nya) iaitu menunjukkan bahawa Allah SWT wajib bersifat dengan hayat, *qudrah, iradah, ‘ilmu* dan *wahdanīyyah*, maka jika Allah SWT tidak bersifat dengan sifat-sifat wajib tersebut, maka Dia adalah lemah dan tiada berkehendak sesuatu kepada-Nya. Begitu juga konsep *iftiqar kullī mā siwāhu ilayhi Jalla wa‘alā* ini menunjukkan bahawa hukum alam dan segala juzuknya adalah sentiasa bersifat baharu (*hadith*), ini kerana jika alam ni bersifat *qadīm* nescaya alam terkaya daripada berhajat kepada Allah SWT. Begitu juga alam atau *al-kāināt* tiada memberi bekas pada hasil perbuatan dengan tabiatnya. Selain itu, oleh kerana alam adalah martabat *mumkināt*, maka dalam konteks *mutakallimīn* terdapat empat jenis *mumkin* (1) *mumkin mawjud ba‘ad al-‘adam* baginya *ta‘aluq ma‘īyyah* (2) *mumkin ma‘dūm ba‘da al-wujūd* baginya *ta‘alluq ta‘thīrīyyah* (3) *mumkin sayūjad* baginya *ta‘alluq ḥukmīyyah* (4) *mumkin ‘ilm Allah annahu lam yūjad* baginya *ta‘lluq bi al-qūwwah*. Zainal Abidin Ibn Muḥammad, *Aqūdah al-Najīn fī ‘Ilm Usūl al-Dīn*, 121-122, 365; Ismail Ibn Abdullah, *al-Muqadimah al-Kubra*, (Mesir: Matba‘ah al-Amirah, 1309), 60-62; Abdullah bin Muḥammad, *Bentuk Alam Yang Mengkagumkan Suatu Kajian Mengenai Bentuk Alam Menurut Islam Dan Hubungannya Dengan Kebudayaan Kita*, 150-174.

seperti tiada (*ma'dum*), tiada secara sandaran (*al-'adam al-idāfī*), ketiadaan nisbah (*'adam nisbī*), tidak wujud sepenuhnya (*al-'adam al-mahd*) dan ketiadaan yang bersifat *mumkin wujud* (*al-'adam mumkin al-wujūd*) di sisi Allah SWT kerana belum dikeluarkan dengan kalimah 'kun' untuk merasai nikmat wujud material di alam syahadah.²² Selepas perintah 'kun' segala entiti yang wujud ini di alam syahadah atau alam *takwīn* atau *al-a'yān al-khārijīyyah*, *wujūd 'ainī* dikira dengan hukum sebagai baharu (*muḥdath*), diciptakan (makhluk) secara ijmak oleh ulama *mutakallimīn* dan sufi.²³ Terdapat beberapa istilah yang digunakan untuk menunjukkan proses penciptaan dan penzahiran objek-objek di alam syahadah atau *khārijīyyah* dengan beberapa istilah seperti *ibrāz*, *ikhrāj*, *izhār*, *ijād*, *khalq*, *ibdā'*, *imdad*, *ikhtirā'*. Selepas 'kun', semua martabat alam roh, alam arwah, 'alam *al-mithāl*, 'alam *ajsād* dan martabat insan adalah dihukum baharu dan makhluk.

iv. Martabat Keempat

Martabat keempat ālam al-arwāh merujuk kepada alam ciptaan kerohanian yang sangat halus, sangat luas dan tidak bersusun. Alam roh mempunyai hubungan ketuhanan yang rapat dan yang melibatkan penciptaan secara langsung daripada 'alam *al-amar* iaitu satu alam ciptaan tanpa perantaraan. Roh adalah ciptaan langsung daripada Allah SWT yang tidak boleh dibahagikan, tidak bersifat material dan bersifat kemalaikatan. Ia adalah entiti sebenar manusia yang dapat berhubung dengan Allah SWT.²⁴

²² Menurut *mutakallimīn*, terdapat empat jenis 'adam, (1) 'adam *al-makhluk* yang azali, (2) 'adamnya pada barang yang dahulu daripada wujudnya, (3) 'adamnya kemudian daripada wujudnya, (4) 'adam *mumkin* yang diketahui oleh Allah SWT bahawa tiada dijadikan. Lihat Zainal Abidin Ibn Muḥammad, *Aqīdah al-Najīn fī 'Ilm Usūl al-Dīn*, 122.

²³ 'Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad al-Sha'rānī, *al-Yawāqūt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id al-Akābir*, 72-76; Abdullah bin Muhammad, *Bentuk Alam Yang Mengkagumkan Suatu Kajian Mengenai Bentuk Alam Menurut Islam Dan Hubungannya Dengan Kebudayaan Kita*, 140-174.

²⁴ A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 131; 'Abd al-Ṣamad al-Falimbangi, *Sayr al-Sālikīn*, 3: 101-105; Muḥammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis fī Bayān Wahīd al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt, Dhāt al-Taqdīs*, 13-22.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Maksudnya: “Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan: Roh itu dari perkara urusan Tuhanku; dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja.”²⁵

v. Martabat Ke-5

Martabat kelima *‘alam al-mithāl*, alam ciptaan kerohanian yang sangat halus yang tidak menerima pembahagian atau pecahan. Ia adalah satu alam yang bersifat separa material yang menjadi salinan sifat kepada keadaan dan hal di alam jasad.²⁶

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

Maksudnya: “Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tidak ada yang akan memahaminya kecuali mereka yang berilmu.”²⁷

vi. Martabat keenam

Martabat keenam *‘alam al-ajsād*. Ia adalah alam yang dicipta dalam bentuk material dalam keadaan yang kasar yang boleh menerima pecahan. Alam yang diciptakan dengan perantaraan yang memerlukan masa, kuantiti, bentuk dan boleh dibahagikan sebagai wadah untuk bergerak di alam syahadah dan sebagai ujian hidup.²⁸

²⁵ Surah *al-Isrā'*, 17: 85.

²⁶ A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 131; ‘Abd al-Šamad al-Falimbangi, *Sayr al-Sālikīn*, 3: 101-105; Muḥammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis fī Bayān Wahīd al-Afāl wa al-Asmā’ wa al-Šifāt wa al-Dhāt, Dhāt al-Taqdīs*, 13-22; Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, *Hujjat Allāh al-Bālighah*, Translated by Marcia K. Hermansen, *The Conclusive Argument from God*, (Brill: The Netherlands, 1996), 37.

²⁷ Surah *al-Ankabut*, 29: 43.

²⁸ A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 131; ‘Abd al-Šamad al-Falimbangi, *Sayr al-Sālikīn*, 3: 101-105.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ

Maksudnya: “Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari pati (yang berasal) dari tanah.”²⁹

vii. Martabat ketujuh

Martabat ketujuh ialah martabat *al-insān*. Ia adalah martabat alam ciptaan yang menghimpun segala semua maksud dan kefahaman martabat yang telah dibincangkan di dalam diri manusia yang mempunyai potensi yang berbeza dengan makhluk lain kerana kesediaannya untuk menerima makrifah kepada Allah SWT yang menjadikan manusia berhak dipanggil sebagai khalifah Allah SWT dan hamba-Nya. Hal ini disebabkan oleh komposisi manusia terdiri daripada dua unsur iaitu unsur roh yang terbit daripada alam *al-amar* dan jasad daripada alam *khalq*.³⁰

²⁹ Surah *al-Mu'minūn*, 23: 12.

³⁰ Imam al-Ghazzālī, Abū Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad mendefinisikan hati ‘*amrun rabbānīyyūn sharifun fariqun sair jawahir al-‘alam*’ berdasarkan firman Allah SWT; Sesungguhnya Kami telah kemukakan tanggungjawab amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung untuk memikulnya; maka semuanya enggan memikulnya dan bimbang tidak dapat menyempurnakannya (kerana tidak ada pada mereka persediaan untuk memikulnya, dan pada ketika itu manusia (dengan persediaan yang ada) sanggup memikulnya. Ingatlah sesungguhnya tabiat kebanyakan manusia adalah suka melakukan kezaliman dan suka membuat perkara-perkara yang tidak patut dikerjakan (al-Ahzab 33:72). Daripada ayat ini, Imam al-Ghazzālī menafsirkan makna *al-amānah* adalah *al-marīfah* dan *al-tauḥīd*. Hal ini kerana hati anak adam sanggup menerima amanah tersebut. kenyataan ini diperkuatkan dengan tafsiran hadith Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Ibn Umar bahawa Nabi SAW pernah ditanya di mana Allah SWT? Adakah Dia berada di langit atau di bumi. Maka Baginda SAW menjawab: Allah SWT (ilmu mengenai Allah SWT) berada di dalam hati hambaNya yang beriman. Lihat Abū Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 3: 14; A.H.Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 131; ‘Abd al-Ṣamad al-Falimangi, *Sayr al-Sālikīn*, 3: 101-105; Muḥammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis fī Bayān Waḥid al-Afāl wa al-Asmā’ wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt, Dhāt al-Taqdīs*, 13-22.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

Maksudnya: “Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (dan berkelengkapan sesuai dengan keadaannya).”³¹

Ketujuh-tujuh martabat ini dilihat sebagai formula untuk golongan sufi mengenal Allah SWT melalui tujuh martabat secara ringkas dan membezakan antara martabat Allah SWT yang sentiasa tetap dalam kedudukan *ulūhīyyah* dan *rubūbīyyah*, esa serta *qadīm* manakala alam sentiasa dalam kedudukan *mumkināt*, makhluk dan baharu. Oleh kerana kerangka martabat tujuh merupakan huraian kepada doktrin *waḥdah al-wujūd*, maka makna *waḥdah al-wujūd* tidak boleh difahami secara literal pada istilah, tetapi memerlukan kepada syarahan dan huraian yang jelas daripada kitab-kitab muktabar sufi dan prinsip *mutakallimīn* yang disepakati.

Pengertian dan Pembahagian *Waḥdat Al-Wujūd* Menurut Ulama Sufi

Para ulama sufi telah membahagikan pengertian *waḥdat al-wujūd* ini kepada tiga pentafsiran:

- i. Keesaan wujud Allah SWT yang bersifat khas yang bersalahan serta berbeza dengan kewujudan alam. Keseluruhan alam ini datang daripada *‘ilmu*, *qudrah* dan *irādah* Allah SWT.
- ii. Wujud hakiki, *qadīm* dan azali ialah Allah SWT manakala *wujūd jāiz mumkin ḥadīth* ialah alam ini. Ia memberi pengertian bahawa alam asalnya bermula dengan tiada dan dijadikan/diwujudkan/dizahirkan oleh Allah SWT serta sentiasa berada dalam milik dan kekuasaan Allah SWT.
- iii. Kesatuan Allah SWT dengan alam secara *ittiḥād* dan *ḥulul*.

³¹Surah *al-Tīn*, 95: 4.

Pentafsiran pertama dan kedua masih mempunyai prinsip perbezaan antara Allah SWT sebagai pencipta dan alam sebagai makhluk tanpa *wujūd ittiḥād* dan *ḥulul* dan meninggalkan syariat. Pentafsiran ini tidak bertentangan dengan prinsip akidah dan syariat. Huraian ini telah ditafsirkan dengan beberapa istilah seperti *waḥdat al-shuhūd*, *shuhūd al-waḥīd*, *al-wujūd al-waḥīd* dan *fanā' fi al-tauḥīd*. Pandangan ini telah dipegang oleh ulama sufi muktabar seperti Imam Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazzālī, Shaykh Muḥammad Ali Ibn Arabi, Shaykh Sharaf al-Dīn al-Farīd, Shaykh Sulayman Afifuddin al-Tilimsani, Shaykh Ahmad Ibn Abd al-Ahad al-Sirhindi, Shaykh Abdul Haq Ibn Sab`in, Shaykh Abdul Karim Jili, Shaykh Fadlullah al-Burhanfuri, Shaykh Abdul Ghani al-Nabulusi, Shaykh Ahmad al-Qushashi, Shaykh `Abd al-Rahman al-Suyūti, Shaykh Shah Wali Allah al-Dihlawi, Shaykh Muḥammad Jaafar al-Kattani, `Abd al-Ṣamad al-Falimbangi, Shaykh Daud al-Faṭani dan Shaykh Muḥammad Nafis al-Banjari.

Daripada analisa ini dapat disimpulkan bahawa pentafsiran pertama dan kedua dikategorikan sebagai fahaman *wujūdiyyah muwahḥidah* atau *waḥdat al-wujūd al-muwahḥidah* yang boleh diterima dan dipegang. Maka di sini dihuraikan secara ringkas istilah-istilah digunakan dalam mentahkikan kewujudan Allah SWT kewujudan hakiki pada martabat khalik (*qāim binafsihi*). Manakala alam sebagai makhluk (*kullu mā qāma bi ghairihi*) yang dihurai dengan pelbagai istilah sufi seperti *wujūd majāzī*, *adam*, *mumkin*, *zill*, *manām*, *bāṭil*, *khayāl*, *waham*. Shaykh Islam Kedah, Haji Wan Sulaiman Ibn Wan Sidik (w.1935M) membahagikan kefahaman dan ringkasan maksud *waḥdah al-wujūd* kepada empat mazhab iaitu mazhab jumhur sufi dengan pegangan *al-kullu `ainuhu*, mazhab fuqaha dengan pegangan *al-kullu bihi*, mazhab ibn Arabi dengan pegangan *al-kullu huwa* dan mazhab Ahmad al-Sirhindi dengan pegangan *al-kullu minhu*. Kesimpulannya kesemua mazhab adalah benar menurut kurniaan kerohanian dan cara *takrīr* kefahaman masing masing dalam mentauhidkan Allah SWT. Dalam kitab *Tuḥfah al-Rāghibīn* disebut “Adalah *wujūdiyyah* itu dua kaum, pertama, *wujūdiyyah* yang *muwahḥid* dan kedua *wujūdiyyah* yang *mulḥid*. Maka *wujūdiyyah muwahḥid* itu segala ahli sufi yang sebenarnya. Begitu juga dinamakan mereka itu *wujūdiyyah* kerana

adalah bahas dan perkataan dan iktikad mereka pada wujud Allah SWT.³²

Manakala pentafsiran ketiga dikategorikan sebagai *wujūdiyyah al-mulhidah* atau *waḥdah al-wujūd al-mulhidah* yang tidak boleh diterima dan tidak boleh dipegang oleh masyarakat Islam. Pendapat ini adalah ditolak oleh para ulama kerana wujud unsur *ittiḥād* dan *ḥulul* serta meninggal ajaran syariat seperti diri manusia berada dalam *dhāt* Allah SWT, alam ini *qadīm* dan lain-lain lagi. Fahaman *ittiḥād* dan *ḥulūl* ini secara ijmak ulama sama ada dari ulama fikah, ahli kalam dan ahli sufi mengatakan bahawa fahaman tersebut adalah ternyata kebatilannya, kekufuran, kesyirikannya, kesesatan, kesalahannya dan kezindikannya.³³

Daripada huraian ringkas di atas penjelasan tauhid menurut kerangka martabat tujuh yang diolah secara ringkas oleh para ulama sufi adalah tidak bertentangan dengan asas akidah. Hal ini disebabkan penjelasan sebenar perbezaan Allah SWT dan alam menurut metode sufi masih berpegangan dengan hukum syarak dan hukum akal yang disepakati oleh ulama kalam dan sufi iaitu hukum wajib, mustahil dan harus. Perbezaannya adalah pada istilah yang digunakan dan cara pandangan melihat untuk pemahaman. Perbincangan tauhid sufi berdasarkan martabat tujuh dan istilahnya memang sukar difahami jika dibaca dengan sekilas pandangan sahaja. Hal ini kerana para ulama Melayu sufi menghuraikannya secara ringkas, banyak petikan pendek, istilah-istilah tasawuf, perkataan kiasan serta analogi yang memerlukan syarahan yang cukup dan penguasaan bahasa Arab. Ibarat-ibarat yang digunakan juga membuka ruang untuk disalah fahami jika seseorang itu tidak mempunyai persediaan yang cukup daripada sumber bacaan tasawuf yang lain dan ilmu *usūl al-dīn* menurut *mutakallimīn* yang jelas.

³² Wan Sulaiman Ibn Wan Wan Sidik, *Hawd al-Mawrūd fi Bayān Waḥdah al-Wujūd* (Pulau Pinang: Persama Press 1334H), 3-18; *Tuḥfah al-Rāghibīn fi Bayān Ḥaqīqah Imān al-Mu'minīn wa ma Yuḥsiduhu min Riddah al-Murtaddīn* (t.t.p: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad al-Nahdi wa Aulādah, t.t), 17.

³³ *Tuḥfah al-Rāghibīn fi Bayān Ḥaqīqah Imān al-Mu'minīn wa ma Yuḥsiduhu min Riddah al-Murtaddīn*, 12-17; *Sharḥ Usūl al-Taḥqīq*. (Pulau Pinang: Percetakan al-Ma'arif Sdn Bhd, t.t), 27-36.

Kesalahan dan kebenaran martabat tujuh ini amat bergantung kepada metodologi yang digunakan, cara memahami istilah dan tafsiran mengikut prinsip-prinsip usul akidah sama ada yang disepakati oleh para ulama *mutakallimīn* dan sufi atau yang diperselisihkan faham oleh kedua-dua pihak. Jika dihurai hanya mengikut ulama *mutakallimīn* sahaja tanpa dibandingkan dan usul yang sepakat dengan manhaj tasawuf, maka kebenarannya masih belum jelas. Namun semuanya bergantung kepada tafsiran dan perlu ditimbang dengan prinsip usul akidah yang telah disepakati oleh para jumur ulama *mutakallimīn* dan sufi secara bersama.

Dalam penulisan ini, disarankan kepada bahawa konsep tauhid melalui kerangka martabat tujuh bukanlah satu kewajipan kepada masyarakat awam.³⁴ Sebaiknya memadailah bagi masyarakat awam untuk mempelajari daripada guru-guru muktabar asas-asas ilmu tauhid daripada kitab-kitab *usūl al-dīn* metode *mutakallimīn* seperti *al-Durr al-Thamin* oleh Wan Daud b Abdullah al-Faṭani, *Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Usūl al-Dīn* oleh Shaykh Zainal Abidin Ibn Muḥammad al-Faṭani dan lain-lain.³⁵ Kemudian disertai dengan tarbiah, mujahadah dan riadah

³⁴ Shaykh Zainal Abidin Ibn Muḥammad menyatakan bahawa mempelajari martabat tujuh adalah tiada wajib kerana ketiadaan ahlinya pada masa sekarang ini. Oleh itu, disarankan untuk meninggalkan ilmu martabat tujuh kerana kefahamannya adalah terlalu mendalam dan rumit sehingga menyebabkan orang yang membaca tiada dapat mengetahui maksud sebenarnya dan adakalanya perkataan zahirnya dilihat menyalahi syariat zahir tetap dari segi hakikat batinnya tidak bersalahan. Namun begitu, tetap tidak diketahui makna sebenarnya hakikat batinnya kerana yang difahami tetap pada zahirnya juga. Hal keadaan ini boleh membawa kebinasaan dari segi aspek iktikad. Sebab itulah beberapa kitab ulama terdahulu ditinggalkan daripada dibaca & mutalaah kerana ketiadaan ahlinya yang boleh mengajar kandungan ilmu tersebut serta menghuraikan maknanya yang sebenar di dalam tanah Arab seperti Mekah dan Madinah, lebih-lebih lagi istimewa pula tanah Jawi tanah Melayu sebab ilmu itu seolah-olah sudah mati iaitu tiada. Wallah a'lam. Zainal Abidin Ibn Muḥammad, *Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Usūl al-Dīn*, 358-359.

³⁵ Shaykh Zainal Abidin Ibn Muḥammad mengatakan ilmu yang hendak diamalkan hendaklah diambil dengan cara belajar daripada guru yang berkeahlian, bukan hanya semata-mata dengan *mutala'ah* kitab tanpa bimbingan guru yang mahir kerana tiada hasil ilmu itu melainkan dengan mengambil daripada guru yang mursyid Guru yang dipilih pula mestilah guru yang muktabar ilmunya sehingga tiada ulama dalam negeri tersebut menyanggah kemuktabaran dan kesahihan ilmunya. Jika guru muktabar tiada dalam negeri yang kita duduk, maka wajib musafir ke negeri yang ada guru muktabar.

dalam ilmu tasawuf agar segala ilmu tauhid yang bersifat martabat ilmu tadi difahami dengan martabat *al-yaqīn* yang kukuh dan jelas di dalam hati melalui proses *tazkīyyah al-nafs*. Hal ini lebih selamat dan terpelihara akidah daripada terjatuh dalam kesalahan kefahaman yang boleh terdedah kepada *ittiḥād* dan *ḥulul*. Manakala tauhid daripada metode tasawuf lebih kepada kelangsungan untuk memperdalamkan keyakinan tauhid di dalam hati secara *shuhūd* dan bertambah keyakinan dan pengamalan syariat islamiah dengan kesedaran perbezaan yang jelas antara martabat *ilāhīyyah* dan martabat makhluk.

Penghayatan Tauhid Menurut Ulama Sufi

Dalam menghayati tauhid menurut metode tasawuf adalah sama dengan *mutakallimīn*. Ulama sufi sebenarnya menekankan konsep *tazkīyyah al-nafs* setelah mempelajari ilmu tauhid yang dibawa oleh ulama *mutakallimīn*. Yang berbeza hanya istilah dan cara pandang dan faham tauhid sahaja. Menurut Imam Ahmad al-Sirhindi (w.1634M), akidah Islam yang bersumberkan al-Quran dan sunnah adalah bersifat mudah diterima oleh fitrah semula jadi manusia (*badīhī*) dan bersifat kebenaran yang pasti (*darūrī*). Analoginya seperti gula yang tabiatnya asalnya adalah manis bagi individu yang sihat merasainya. Jika individu mengalami sakit kolera, rasa manis gula tidak dapat dikecapi dengan sebenar melainkan setelah sakit tersebut sembuh. Begitulah kiasan kepada seorang yang mempunyai penyakit hati dari *nafs al-ammārah* yang ingkar kepada Allah SWT dan perintah-Nya, maka rasa kefahaman akidah tidak dapat dirasai sehingga penyakit hati dari *nafs al-ammārah* dilenturkan dan dibersihkan dengan amalan zikir sehingga bertukar sifat dengan *nafs al-muṭmainnah* yang tenang, maka hati mudah tenang dan menjadi tetap menerima ajaran akidah Islam.³⁶

Selain itu, dalam hal iktikad, boleh juga dilakukan musyawarah dengan para ulama sehingga mereka dapat muwafaqah dengan hal iktikad tersebut. Jika mereka menyanggah iktikad tersebut, maka wajib ditinggalkan. Jika di dalam negeri tersebut tiada ulama untuk mendapatkan muwafaqah mereka, maka hendaklah pergi musafir di tempat negeri lain yang boleh dapat muwafaqah para ulama negeri tersebut walaupun jauh sekalipun. Hal ini kerana pekerja agama adalah urusu yang besar dan amat berhajat kepada-Nya terutama pekerjaan iktikad. Lihat Zainal Abidin Ibn Muḥammad, *Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Usūl al-Dīn*, 358.

³⁶ Aḥmad Abdul Aḥad al-Sirhindī, *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-'Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī Alfi al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī. Muarrab al-Maktūbāt al-*

Justeru itu, seorang individu muslim hendaklah mempelajari akidah dan syariat menurut kefahaman dan huraian muktabar yang diperakui oleh majoriti Ulama ASWJ yang diambil dan disusun daripada zahir al-Quran dan al-Sunnah. Kemudian hendaklah disusuli dengan perbanyakkan amalan zikrullah yang diambil daripada guru mursyid yang mempunyai pertalian kerohanian kepada Rasulullah SAW. Tarekat sufi bukan satu ajaran tambahan dalam agama, tetapi adalah intipati agama yang melatih hati sentiasa ingatan dan hadir kepada Allah SWT. Hal ini yang merupakan roh intipati ibadah dan ketaatan yang mencapai tahap keyakinan penuh, bersih dan ikhlas.

Tujuan tarekat sufi adalah untuk menyucikan hati supaya bersih dan dapat menerima akidah Islam dengan keadaan tenang, tetap dan penuh keyakinan. Penyakit hati seperti syak, ilusi waham dan keraguan tidak dapat dihilangkan dengan pelbagai dalil melainkan daripada amalan perbanyakkan zikrullah yang diambil daripada guru mursyid. Zikrullah dapat membersihkan dan melenyapkan penyakit hati tersebut umpama air mutlak yang menyucikan segala kotoran sehingga bersih. Gunanya zikrullah dalam akidah ialah memudahkan segala akidah Islam dapat terima dengan hati yang tenang dan tetap serta supaya iman naik daripada *taqlīd* kepada *haq al-yaqīn*. Manakala guna zikrullah kepada amalan syariat pula ialah untuk melenturkan sifat *nafs al-ammarah* kepada *nafs al-muṭmainnah* sehingga mudah menghilangkan malas dan gemar melakukan ketaatan dengan hati yang rela, tetap dan suka.³⁷

Hal ini bertepatan dengan kesan dan natijah zikir dalam al-Quran, Allah SWT berfirman:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Maksudnya: “(Iaitu) orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan zikrullah.

Shari'ah al-Marsūm bi al-Durr al-Maknūnāt al-Nafīsah, trans. Muḥammad Murad al-Qazani, (Istanbul: Siraj Kitabevi, t.t), 1: 105.

³⁷ Aḥmad Abdul Aḥad al-Sirhindī, *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-'Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī Alfi al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī*, 1: 275.

Ketahuiilah dengan zikrullah itu, tenang tenteramlah hati manusia.”³⁸

Nabi SAW menguatkan peranan zikir seperti:

إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ صِقَالَةً، وَإِنَّ صِقَالَ الْقُلُوبِ ذِكْرُ اللَّهِ

Maksudnya: “Sesungguhnya setiap sesuatu adalah pencucinya, dan pencuci hati -hati adalah zikir kepada Allah.”³⁹

Kepentingan dan peranan zikir diperkuatkan oleh Shaykh Ali al-Mursafi dengan katanya:

فلم يوجد للمريد دواء أسرع لجلاء قلبه من إدامته الذكر والذكر في
إجلاء القلب كحكم الحصى في النحاس وحكم غيرالذكر من سائر
العبادات كحكم الصابون في النحاس

Maksudnya: “Maka tiada dapat bagi murid ubat yang terlebih cepat menyucikan hatinya dari mengekalkan menyebut zikrullah. Dan zikir itu pada menyucikan hati seperti hukum pasir yang kasar yang menyucikan karat tembaga. Dan hukum segala ibadat yang lain daripada zikir pada menyucikan hati seperti hukum sabun pada menyucikan karat tembaga.”⁴⁰

Selain itu, tujuan suluk yang mengandungi amalan zikir, mujahadah dan riadah bertepatan dengan ungkapan Shaykh Muḥammad Baha’ al-Dīn al-Naqshabandi (w.1388) mengenai tujuan suluk ialah:

³⁸ Surah *al-Ra’d*, 13: 28.

³⁹ Riwayat al-Bayhaqi dalam *al-Da’awat al-Kabir ‘Alī Ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī, Mirqāt al-Mafātiḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābiḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), 560.

⁴⁰ ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbangi, *Sayr al-Sālikīn*, 3: 179.

مقصود من السلوك كون معرفة الإجمالية تفصيلية والإستدلالية
كشفية

Maksudnya: “Maksud daripada suluk ialah agar ilmu yang hanya diketahui secara umum (ijmali) diketahui pula secara terperinci (tafsili) dan yang diketahui melalui pendalilan (istidlali) dapat diketahui (dihayati) pula melalui keyakinan yang jelas.”⁴¹

Manakala, segala bentuk pengalaman kerohanian seperti *ahwal*, *jazbah*, *kasyaf*, *mawajid* dan segala bentuk pengalaman kerohanian bukan objektif utama dalam perjalanan tarekat sufi, tetapi pengalaman kerohanian tersebut yang terhasil adalah merupakan proses dan wasilah untuk menghilangkan hijab untuk sampai kepada maqam keyakinan penuh, ikhlas dan istiqamah dalam ketaatan kepada Allah SWT secara istiqamah. Segala *kasyaf*, *ahwal*, *mawajid*, *azwaq* dan pelbagai bentuk pengalaman kerohanian yang bercanggah dengan iktikad dan amalan syariah ASWJ walaupun sebesar zarah adalah satu kerugian dan kerosakan, bahkan dianggap sebagai *istidraj*. Jika mendapat *dawlah ittiba'* berpegang dengan iktikad dan syariat ASWJ yang selari dengan ajaran al-Quran dan al-Sunnah walaupun tidak mendapat apa-apa bentuk pengalaman kerohanian adalah lebih disukai.⁴²

Shaykh Abu al-Hasan al-Shazili (w.1258M) berkata:

إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع
الكشف وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب
والسنة ولم يضمنها لي في جنتب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة

⁴¹ Aḥmad Abdul Aḥad al-Sirhindī, *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī Alfī al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī*, 1: 43.

⁴² Aḥmad Abdul Aḥad al-Sirhindī, *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī Alfī al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī*, 1: 193.

مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا
المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة

Maksudnya: “Apabila bercanggah kasyafmu dengan al-Kitab (al-Quran) dan al-Sunnah, maka berpeganglah dengan al-Kitab dan al-Sunnah. Dan tinggalkanlah kasyaf dan katakanlah pada dirimu bahawa Allah telah menjamin bagi diriku ismah (terpelihara daripada kesalahan) pada al-kitab dan al-sunnah. Dan Dia tidak menjamin ismah bagiku pada kasyaf, ilham dan musyahadah bersama para ulama telah bersepakat bahawa tidak boleh beramal dengan kasyaf, ilham dan musyahadah melainkan setelah selesai dibentanginya (ditimbang) dengan al-Kitab dan al-Sunnah.”⁴³

Sebenarnya segala kasyaf, *aḥwāl mawājīd*, dan pelbagai bentuk kerohanian yang berlaku merupakan wasilah untuk *tahqīq*, tuntutan dan patuh kepada sehingga ke tahap keyakinan yang penuh dan jelas ajaran iktikad dan amalan syariat ASWJ yang diambil daripada al-Quran dan sunnah. Tambahan pula istinbat dan huraian akidah dan syariah yang diambil daripada al-Quran dan sunnah merupakan hakikat kebenaran yang tertinggi dan mutlak diperakui oleh majoriti ulama muktabar adalah ajaran yang pasti (*ḍurūrī*) dari segi kebenarannya.

Oleh itu, tiada kasyaf dan pelbagai bentuk pengalaman kerohanian yang boleh melampaui hakikat kebenaran ajaran yang terkandung di dalam al-Quran dan al-sunnah melainkan kasyaf dan pelbagai bentuk pengalaman kerohanian adalah sebagai jalan pencerahan mendalam untuk menghayati kebenaran al-Quran dan Sunnah pada martabat keyakinan yang penuh, tenang dan tetap. Semua yang terhasil daripada pengalaman kerohanian hanyalah untuk mencapai keimanan, membenarkan dan keyakinan yang penuh serta tetap kepada hadrat Allah SWT. Pegangan ini selaras dengan pegangan sufi seperti Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq Al-Kalabadhī (w.990M) dalam kitab *al-Ta‘arūf li*

⁴³ ‘Abd Wahāb Ibn Aḥmad al-Sha‘rānī, *Al-Ṭabaqāt al-Kubra al-Musamma bi Lawāqih al-Anwār fī al-Ṭabaqāt al-Akhyār*, (Beirut: Dār al-Fikr t.t), 2: 5.

Mazhab Ahl al-Taṣawwuf dan Abu Naṣr ‘Abd Allah Ibn ‘Alī al-Sarrāj (w.988M) dalam kitab *al-Lumā‘ fī Tārīkh al-Taṣawwuf al-Islāmiy*.

Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq Al-Kalabadhī berkata:

“Ahli Sufi percaya bahawa Allah SWT tidak boleh dilihat dalam dunia ini sama ada dengan mata kepala atau dengan mata hati kecuali dari segi keimanan (jihāt al-iqān) kerana melihat Allah SWT itu adalah kurniaan dan pahala yang paling tinggi dan paling mulia. Maka dengan melihat-Nya pun mestilah di tempat yang paling tinggi dan mulia juga (iaitu di syurga).”⁴⁴

Imam Abu Naṣr al-Ṭūsī menyebut:

“Seorang hamba hendaklah mengetahui bahawa sesuatu yang dilihat oleh mata di dunia ini daripada cahaya, sesungguhnya ia adalah makhluk, tiada antara makhluk dan Allah SWT dan sifat-sifat-Nya bandingan (*shibh*) tetapi semuanya adalah makhluk yang dijadikan *ru‘yah al-qulūb: al-taṣdīq wa al-musyāhadah bi al-imān wa haqīqāt al-yaqīn*.”⁴⁵

Imam Ahmad al-Sirhindi berpendirian bahawa hakikat *dhāt* Allah SWT adalah melampaui segala yang *maujūd*. Beliau mengungkap dengan kata-katanya seperti istilah *fahuwa subḥānahu wara‘ wara‘ thuma wara‘ al-wara‘ thuma wara‘ al-wara‘* (Maha Suci Tuhan yang Maha Suci itu, di sebalik dari sebalik, kemudian di sebalik dari sebalik, kemudian di sebalik dari sebalik) *fawq al-fawq* (mengatasi dari mengatasi) *abṭan al-batin* (batin dari yang batin) *ghayb al-ghayb* (tersembunyi dari yang tersembunyi). Justeru itu, Ahmad al-Sirhindi berpandangan *rukyaḥ tamassul rukyaḥ* kasyaf di dunia bukanlah rukyaḥ

⁴⁴ Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq Al-Kalabadhī, *al-Ta‘arruf lī Mazhab Ahl al-Taṣawwuf*, (Sofa Production Sdn Bhd: Malaysia 2014), 86.

⁴⁵ Abū Naṣr ‘Abd Allah Ibn ‘Alī Sarrāj, *al-Lumā‘ fī Tārīkh al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), 446.

Allah yang sebenar tetapi rukyah makhluk yang dijadikan dan ditamsil dengan cara misal adalah bukan hakikat Allah SWT. Sesungguhnya hakikat hadrah Allah SWT itu ialah *wara' tamathul wa mithāl wa wara' al-tawahhum wa khayāl wakullu zalika makhlūq lahu* (melampaui bentuk bandingan, mithal, waham dan khayal, kesemuanya adalah makhluk bagi Allah SWT).⁴⁶

Shaykh Baha' al-Dīn al-Naqshabandi menyebut:

كلما كان مشهودا أو مسموعا أو معلوما فهو غير تعالي ينبغي نفيه
في الحقيقة بكلمة لا

Maksudnya: “Setiap apa-apa yang dilihat, didengar, diketahui semua adalah bukan hakikat sebenar Allah. Maka dituntut untuk menafikan hakikat keadaan tersebut dengan perkataan “La” (tidak).”⁴⁷

Abu Bakar al-Siddiq berkata:

العجز عن دَرَك الإدراك إدراك فسبحان من لم يجعل الدليل للخلق
طريقا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته

Maksudnya: “Kelemahan untuk mengenali Allah itulah sebenar-benar pengenalan. Maha Suci Allah yang tidak menjadikan bagi makhluknya jalan untuk bermakrifah kepadaNya kecuali dengan merasakan pengakuan kelemahan dirinya untuk memakrifahNya secara sebenar.”⁴⁸

⁴⁶ Aḥmad Abdul Aḥad al-Sirhindī, *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī Alfi al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī*, 2: 1.

⁴⁷ Aḥmad Abdul Aḥad al-Sirhindī, *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī Alfi al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī*, 1: 72.

⁴⁸ Aḥmad Abdul Aḥad al-Sirhindī, *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī Alfi al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī*, 3: 121.

Para ulama mengungkap kaedah berikut:

كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك او كلما هجس ببالك أو
خطر في خيالك فالله تعالى وراء ذلك

Maksudnya: “Setiap sesuatu yang terdetik di dalam hati mengenai hakikat Allah, maka Allah bukanlah sedemikian atau setiap apa-apa yang terlintas di dalam hati engkau atau khayalan engkau, maka Allah Taala adalah melampaui (tidak sama dan tiada keserupaan sama sekali) yang sedemikian.”⁴⁹

Segala yang dinilai oleh Allah SWT, bukanlah kasyaf dan terhasilnya pelbagai bentuk pengalaman relatif kerohanian yang bersifat makhluk melainkan amalan soleh dengan hati yang sentiasa hadir, ikhlas, tawaduk dengan penuh rasa sifat kehambaan ke hadrat Allah SWT. Junayd berkata:

طاحت العبارات وفنيت الإشارات وما نفعنا إلا ركيعات ركعناها
في جوف الليل

Maksudnya: “Leburlah ibarat -ibarat dan hilanglah isyarat-isyarat dan tiada memberi manfaat kepada kami melainkan dua rakaat yang kami dirikan di penghujung malam (dengan hati yang ikhlas dan kerendahan hati bersifat kehambaan diri).”⁵⁰

⁴⁹ *Al-Muntakhabāt min al-Maktubāt al-Ma‘šūmīyyah*, (Istanbul: Maktabah Hakikat Kitabevi, 2012), 158.

⁵⁰ Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 4: 432.

PENUTUP

Disebabkan oleh kesukaran dan kesulitan memahami makna sebenar martabat tujuh penjelasan tauhid oleh golongan sufi, maka di sini disarankan beberapa cadangan untuk memahami ajaran tauhid tersebut dengan fahaman sebenar. Antaranya adalah pertama mempunyai persediaan asas ilmu akidah dan syariah dengan baik serta menguasai bahasa Arab dan seninya. Kedua, mengaplikasikan konsep takwil ketika wujud pertentangan dengan logik akal yang berkemungkinan mengandungi makna lain atau ada takdir pada *'ibarāh* kalam. Ketiga, mestilah memahami istilah-istilah tasawuf menurut makna yang dikenali dan dipegang dalam mazhab sufi. Keempat, jika masih kabur dengan makna istilah dan huraian tasawuf, maka perlulah merujuk kepada sumber-sumber asal tasawuf yang muktabar sebagai rujukan syarahan. Kelima, perlu memahami ajaran tasawuf dalam konteks yang luas untuk memahaminya secara komprehensif. Kefahaman yang sempit akan menghalang mencari kebenaran makna yang diletakkan. Kefahaman yang jelas boleh menambahkan keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT.

Manakala kesilapan memahami martabat tujuh dalam kitab-kitab tasawuf boleh merosakkan akidah kerana melanggar prinsip hukum akal yang di telah disepakati iaitu wajib, mustahil dan harus. Masalah utama kesalahan fahaman *waḥdah al-wujūd* secara literal ini ialah fahaman *ittiḥād* dan *hulūl* atau panteisme seperti fahaman bahawa Allah SWT itu alam dan insan, keqadiman alam, Allah SWT berada dalam jasad manusia, mengabaikan syariah zahir dan berfahaman *jabarīyyah* di mana tiada usaha dan konsep mengambil sebab dan *musabbab* dalam beramal dan bekerja. Oleh itu, penjelasan ringkas martabat tujuh yang dihuraikan ulama sufi adalah tauhid yang benar adalah tidak bertentangan dengan akidah ASWJ. Mereka menggunakan istilah dan pendekatan tasawuf untuk menerangkan secara ringkas hubungan Allah SWT dengan makhluk dan perbezaan martabat Allah SWT sebagai khalik dan alam sebagai makhluk baharu. Perbezaan di antara ulama *mutakallimīn* dan sufi hanya pada istilah dan cara sudut pandang sahaja bukan pada intipati tauhid yang memang telah disepakati.

RUJUKAN

Al-Quran

A.H.Johns. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: The Australian National University, 1965.

Abd al-Ghani Yahya & Umar Yusuf. *Risalah al-Tauhid*. Thailand: Matba'ah Halabi, 1952.

Abdul Fatah Harun. *Ahli Sunnah Dan Wujudiyah–Batiniyah (Mengenai Ajaran Salah)*. Kuala Lumpur: JAKIM, 1999.

Abdullah bin Muhammad. *Bentuk Alam Yang Mengkagumkan Suatu Kajian Mengenai Bentuk Alam Menurut Islam Dan Hubungannya Dengan Kebudayaan Kita*. Pustaka Aman Press. Kota Bharu, t.t.

Al-Banjari, Muḥammad Nafīs. *Al-Durr al-Nafīs fī Bayān Wāḥid al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt, Dhāt al-Taqdīs*. Edited by Ilyas Ya'qub al-Azhari. Misr: Maṭba'ah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah. t.t.

Al-Bukhārī, Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mughīrah Ibn Bardizbah al-Ju'fī. *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtasar min Umūr Rasūlillah SAW wa Sunanihi wa Ayyāmihi*, ed. Muḥammad Zuhayr Naṣīr al-Naṣīr. t.tp.: Dār Tuq al-Najah, 1422.

Al-Falimbangi, 'Abd al-Ṣamad. *Sayr al-Sālikīn*. Thailand: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad al-Nahdī wa Aulādah: t.t.

Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Kalabadhī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq. *Al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Taṣawuf*. Sofa Production Sdn Bhd: Malaysia, 2014.

Al-Muntakhabāt min al-Maktubāt al-Ma'ṣūmiyyah. Istanbul: Maktabah Hakikat Kitabevi, 2012.

Al-Qārī, 'Alī Ibn Sulṭān Muḥammad. *Mirqāt al-Mafātiḥ Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābiḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.

Al-Sharānī, 'Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad. *Al-Ṭabaqāt al-Kubra al-Musamma bi Lawāqiḥ al-Anwār fī al-Ṭabaqāt al-Akhyār*. Juzuk 2. Beirut: Dār al-Fikr. t.t.

- Al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahāb Ibn Aḥmad. *Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id al-Akābir*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.
- Al-Sirhindi, Ahmad Abdul Ahad. *Al-Maktūbāt lī al-Imām al-'Ālim al-Rabbānī al-Mujaddid lī alfi al-Thānī Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī. Muarrab al-Maktūbāt al-Sharī'ah al-Marsūm bi al-Durr al-Maknūnāt al-Nafīṣah*, trans. Muḥammad Murad al-Qazani. Istanbul: Siraj Kitabevi, t.t.
- Al-Zubaydī, Muḥammad Ibn Muḥammad. *Ithāf al-Sādat al-Muttaqīn bi Sharḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1989.
- Hawash Abdullah. *Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Indonesia: al-Ikhlās, 1980.
- Ismail Ibn Abdullah. *Al-Muqadimah al-Kubra*. Mesir: Maṭba'ah al-Amirah, 1309H.
- Muṣṭafa Dib al-Bugha. *Sharḥ Jawharah al-Tauḥīd li al-Imām al-'Allāmah al-Shaykh Ibrāhīm Ibn Muḥammad al-Bājūrī*. Dimashq: Dār al-Mustafa, 2010.
- Sarrāj, Abū Naṣr 'Abd Allah Ibn 'Alī. *Al-Lumā' fī Tārīkh al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Shāh Walī Allāh al-Dihlawī. *Hujjat Allāh al-Bālighah*, Translated by Marcia K. Hermansen, *The Conclusive Argument from God*. Brill: The Netherlands, 1996.
- Sharḥ Usūl al-Taḥqīq*. Pulau Pinang: Percetakan al-Ma'arif Sdn Bhd, t.t.
- Tuḥfah al-Rāghibīn bi Bayān Ḥaqīqah Imān al-Mu'minīn*. t.t.p: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad al-Nahdi wa Aulādah, t.t.
- Wan Sulaiman Ibn Wan Sidik. *Hawd al-Mawrūd fī Bayān Waḥdah al-Wujūd*. Pulau Pinang: Persama Press, 1334H.
- Zainal Abidin Ibn Muḥammad. *Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Usūl al-Dīn*. Tahqiq & Takliq: Abu Qutaybah Rashidi Abdul Rahman al-Faṭani. Faṭani: Al-Ma'had al-'Ali Lidirasāat al-Islamīyyah wa al-'Arabīyyah, 2020.