

Zainul Abidin, Muhammad Ayman, Ahmad Arif dan Abdullah Zawawi,
“Analisis Kritis Terhadap Karya Ilmiah “Pemikiran Akidah Syaikh Nazim al-
Qubrusi,” *Afkar* Vol. 24 Issue 1 (2022): 65-116

**ANALISIS KRITIS TERHADAP KARYA ILMIAH
“PEMIKIRAN AKIDAH SYAIKH NĀZIM AL-
QUBRUŠĪ MENURUT AHLI SUNNAH WAL
JAMAAH”: KAJIAN PERBAHASAN *WAḤDAH*
AL-WUJŪD DAN TAUHID**

CRITICAL ANALYSIS ON THE ACADEMIC
DISSERTATION ENTITLED “THE THOUGHT OF
SHAYKH NĀZIM AL-QUBRUŠĪ ACCORDING TO AHL
AL-SUNNAH WA AL-JAMĀ‘AH”: A STUDY ON THE
DISCUSSION OF *WAḤDAH AL-WUJŪD* AND *TAWḤĪD*

*Zainul Abidin Abdul Halim**, *Muhammad Ayman al-
Akiti[#]*, *Ahmad Arif Zulkefli**, *Abdullah Zawawi Mohd
Zawawi**

*Department of Usul al-Din and Comparative Religion.
Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human
Sciences. International Islamic University of Malaysia
(IIUM). 50728. Kuala Lumpur. Malaysia.

Email: [#]ayman@iium.edu.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol24no1.3>

Abstract

The Council of Sufi Orders under The State Fatwā Department of Negeri Sembilan recognizes the legitimacy of the Naqshabandiyah ‘Āliyah Shaykh Nāzīm al-Qubrušī Sufi order in 2018, accordance to sufism epistemology. However, a doctorate thesis passed in 2020 entitled “The Thought of Sheikh Nāzīm al-Qubrušī according to The Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah” claims a possibility that Shaykh Nāzīm’s belief contradicted the Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah beliefs. This was due to the use of the word “unity” found in the books of Shaykh Nāzīm, his acceptance and belief in *waḥdah al-wujūd*, and the connection of these two notions with pantheism. To ascertain this claim, this research re-assessed the three notions mentioned above. This study analysed

each thesis paragraph that claims the existence of “unity,” *waḥdah al-wujūd*, and pantheism ideas. Then, this research returns to the original speech of Shaykh Nāzīm to look at the full context of the meaning. This research also applied the lexical-semantic approach and academic views. In the debate on *waḥdah al-wujūd*, this research compares Shaykh Nāzīm with the writings of Imam al-Junayd and Imam al-Ghazālī. This research also referred to Sufi scholars’ definitions of Sufistic terms such as *ittiḥād*. Regarding to the issue of pantheism, this research discovered authentic sources showing that Shaykh Nāzīm rejected this view. After conducting a critical analysis of the thesis, this research roots out that accusation of supporting the idea of “unification” resulted from a lack of in-depth understanding of the “unity” word. The accusation of *waḥdah al-wujūd* also occurs due to the misunderstanding of *maqām al-fanā*’s concept. While the accusation of pantheism occurs due to the author’s ineptness to differentiate between the Sufi school and pantheism. In conclusion, the allegation that Shaykh Nāzīm holds views that contradict the Ahl al-Sunnah is an invalid claim.

Keywords: thesis criticism, Nāzīm al-Qubruṣī, *waḥdah al-wujūd*, unity pantheism.

Khulasah

Jilsah Turuq Ṣūfīyyah, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan telah mengiktiraf keabsahan tarekat Naqshabandiyyah ‘Āliyah Syaikh Nāzīm al-Qubruṣī pada tahun 2018 berdasarkan disiplin ilmu tasawuf. Namun, sebuah tesis doktor falsafah dengan judul “*Pemikiran Akidah Syaikh Nāzīm Al-Qubruṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah*” pada tahun 2020 telah menyatakan dapatan yang menunjukkan bahawa pegangan Syaikh Nāzīm bercanggah dengan pegangan Ahli Sunnah. Hal ini dibuktikan melalui penggunaan lafaz “unity” dalam buku Syaikh Nāzīm,

penerimaan dan kepercayaan beliau terhadap *waḥdah al-wujūd*, serta keterkaitan kedua-dua perkara ini dengan *pantheism*. Bagi memastikan kesahihan dakwaan pemilik tesis ini, kajian semula ini menumpukan tiga perkara yang dinyatakan. Kajian ini dilakukan dengan cara menganalisa setiap perenggan tesis yang menyokong dakwaan “kesatuan”, *waḥdah al-wujūd*, dan *pantheism* dalam pemikiran Syaikh Nāzīm. Kemudian merujuk semula sumber ucapan yang dinisbahkan kepada Syaikh Nāzīm dan melihat konteks ayat beliau bagi memperoleh gambaran lengkap makna kata-katanya. Kajian ini juga menggunakan kaedah bahasa dan perkamusan serta penulisan ahli akademik. Dalam perbincangan *waḥdah al-wujūd* pula kajian ini menggunakan kaedah perbandingan antara Syaikh Nāzīm dan Imam al-Junayd serta Imam al-Ghazālī. Kajian ini juga merujuk takrifan ahli tasawuf bagi istilah sufi seperti *ittihād*. Dalam isu *pantheism* pula kajian ini menggunakan sumber sahih yang menunjukkan bahawa Syaikh Nāzīm menolak pandangan ini. Setelah menjalankan analisis kritis terhadap tesis ini, didapati tuduhan mendokong idea “kesatuan” terjadi akibat salah faham istilah “unity”. Tuduhan *waḥdah al-wujūd* pula terjadi kerana salah memahami *maqām al-fanā*. Manakala tuduhan *pantheism* pula terjadi akibat tidak mengetahui perbezaan mazhab sufi dengan golongan *pantheism*. Kesimpulan yang dapat dibuat berdasarkan analisis ini adalah dakwaan bahawa Syaikh Nāzīm berpegang dengan pandangan yang bercanggah dengan Ahli Sunnah dalam isu-isu akidah adalah dakwaan yang tidak sahih.

Kata kunci: Kritikan Tesis, Nāzīm al-Qubrusī, *waḥdah al-wujūd*, tauhid, penyatuan tuhan dan makhluk.

Pendahuluan

Ulama Ahli Sunnah Wal Jamaah (ASWJ) seperti al-Imām al-Rāfi‘ī (w. 623H/1226M) telah mengingatkan umat Islam agar berhati-hati dalam melemparkan tuduhan dan dakwaan kesesatan ucapan seseorang. Beliau juga menyuruh agar kita meminta penjelasan terlebih dahulu sebelum menghukum.¹ Sayangnya, pada akhir-akhir ini, didapati terdapat beberapa pengkaji yang tidak cermat dalam mengkaji dan menghukum seseorang Muslim, bahkan daripada kalangan ulama, dengan dakwaan bersalahan dari ASWJ, sesat dan lain-lain. Apatah lagi kalau dakwaan itu terbit dari tersalah faham bahasa, salah terjemah, tidak melihat konteks perbincangan dan tidak menyedari perbezaan pendapat di kalangan ulama seperti isu tasawuf dan metafizik yang tidak semua ilmuwan menguasainya.

Hal ini juga terjadi kepada sebuah kajian akademik di peringkat ijazah kedoktoran yang berjudul “Pemikiran Akidah Syaikh Nāzīm al-Qubrūṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah” yang penulisnya akan dirujuk sebagai “pengkaji” dalam artikel ini. Sedangkan kumpulan penulis artikel ini pula akan dirujuk sebagai “penulis”. Di bahagian permasalahan kajian tesis beliau, pengkaji ada menyatakan pujian yang diterima oleh Syaikh Muḥammad Nāzīm ‘Ādil al-Ḥaqqānī al-Qubruṣī (w. 2014M), lalu dinyatakan pula kritikan yang diterima oleh beliau dari beberapa pihak seperti Syaikh ‘Abd Allāh al-Harārī, beberapa tokoh Nahdlatul Ulama Indonesia, dan kenyataan Muzakarah Majlis Fatwa Kebangsaan Kali ke-48 yang menegaskan bahawa fahaman tarekat Syaikh Nāzīm bertentangan dengan Ahli Sunnah.

¹ Dinukil dengan perantara Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 974H/1566M). Lihat Aḥmad bin Muḥammad Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*, ed. Aḥmad ‘Ināyah (Damascus: Dār al-Taqwā, 2015), 574-575.

Hal ini mengundang keinginan pengkaji untuk mengkaji pemikiran akidah Syaikh Nāzīm dan membandingkannya dengan akidah Ahli Sunnah.² Pengkaji juga berharap kajiannya ini dapat menjadi asas bagi kajian seterusnya supaya maklumat yang tepat dan jitu dapat disalurkan kepada Majlis Agama Islam Negeri-Negeri dan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.³ Namun ketepatan dan kejituan hasil kajian pengkaji ini diragui oleh penulis memandangkan badan yang berautoriti dalam hal ehwal tasawuf iaitu Jilsah Turuq Sūfiyyah, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri, Negeri Sembilan telah mengiktiraf tarekat dan pegangan Syaikh Nāzīm. Atas dasar ini, penulis mengambil inisiatif mengkaji semula tesis ini dan menjelaskan sebahagian kesilapan-kesilapan akademik pengkaji seperti yang akan dinyatakan dalam makalah ini.

Metodologi Kajian

Kaedah yang digunapakai oleh pengkaji dalam melakukan analisisnya adalah pengumpulan data melalui sumber-sumber primer pada pandangan pengkaji seperti buku *Mercy Oceans (Book Two)* dan *99 Drops From Endless Mercy Oceans*, di samping tidak mengeneipkan sumber sekunder. Manakala dalam proses penganalisaan data pula, pengkaji menggunakan (1) kaedah induktif; iaitu capaian kesimpulan umum dari maklumat bersifat khusus, (2) kaedah deduktif; iaitu capaian kesimpulan khusus melalui maklumat yang umum, dan (3) kaedah komparatif; iaitu perbandingan antara fakta.

Kajian penulis pula akan mengemukakan beberapa analisis terhadap kajian pengkaji di atas. Ia boleh difokuskan kepada beberapa aspek iaitu:

1. Tuduhan bahawa pegangan tauhid Syaikh Nāzīm membawa erti kesatuan.

² Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim Al-Qubrusi Menurut Ahli Sunnah Waljamaah”, 8-13.

³ *Ibid.*, 19.

2. Tuduhan bahawa Syaikh Nāzīm membawa fahaman *waḥdat al-wujūd*.
3. Tuduhan bahawa pemikiran akidah Syaikh Nāzīm adalah *pantheism*.

Teks-teks berkaitan ketiga-tiga isu ini akan dinyatakan di bahagian penjelasan pegangan sebenar Shayikh Nāzīm setelah ini.

Kaedah yang digunakan oleh penulis untuk menganalisis kajian pengkaji pula adalah dengan cara menganalisa setiap perenggan tesis yang menyokong dakwaan “kesatuan”, *waḥdah al-wujūd*, dan *pantheism* dalam pemikiran Syaikh Nāzīm. Kemudian, merujuk semula sumber asal karya yang dinisbahkan kepada Syaikh Nāzīm dan melihat konteks ayat beliau bagi memperoleh gambaran lengkap makna kata-katanya. Penulis juga menggunakan kaedah bahasa dan perkamusan serta merujuk penggunaan lafaz “unity” dalam penulisan ahli akademik bahasa Inggeris untuk menunjukkan makna yang terkandung di sebalik perkataan ini.

Dalam perbahasan *waḥdah al-wujūd* pula, penulis menggunakan kaedah perbandingan antara isi karya Syaikh Nāzīm dan isi karya Imam al-Junayd dan Imam al-Ghazālī untuk menunjukkan persamaan idea mereka. Penulis juga merujuk takrifan ahli tasawuf sendiri melalui karya-karya mereka bagi memahami makna sebenar istilah-istilah sufi seperti *ittiḥād*. Dalam isu *pantheism* pula, penulis menggunakan sumber sahih yang menunjukkan bahawa Syaikh Nāzīm menolak pandangan ini. Penulis juga membandingkan antara pandangan ahli kalam, ahli sufi dan golongan *pantheism* bagi menjelaskan perbezaan mazhab Syaikh Nāzīm dengan pandangan golongan *pantheism*.

Ringkasan Analisis Pengkaji Terhadap Pegangan Tauhid Syaikh Nāzim

Dalam bahagian ini, penulis akan meringkaskan analisis pengkaji terhadap pemikiran akidah Syaikh Nāzim yang menyentuh ketiga-tiga isu yang dinyatakan di atas. Pengkaji berkata di dalam kajian beliau sebagai berikut:

“Kefahaman Syaikh Nāzim terhadap sifat *wujūd* Allah SWT diertikan dengan *wahdat al-wujūd*. Menurut beliau, yang wujud dengan sebenar-benar wujud, wujud yang hakiki ialah Allah SWT. Allah telah sedia ada tanpa makhluk, kemudian Allah SWT menciptakan makhluk dengan alasan yang tertentu. Makhluk ini kemudiannya akan tiada kembali, ini kerana makhluk yang asalnya dicipta Allah SWT akan kembali bersatu dengan Allah SWT dalam *Oceans of Unity*. Yang hanya wujud secara hakiki adalah Allah SWT. Beliau turut membahaskan mengenai *Mumkin al-Wujūd*, yang mana kefahaman beliau ialah ia bererti suatu kemungkinan dengan sesuatu alasan pada kewujudan sesuatu. Tambahan beliau, kewujudan Allah SWT adalah mutlak, Allah SWT tidak memerlukan sebab untuk kewujudannya (al-Qubrūsī 2001)⁴. Tambah

⁴ Penulis tidak dapat mengetahui muka surat yang dimaksud pengkaji kerana sistem penulisan rujukan hanya menyebut nama dan tahun terbit tanpa dinyatakan muka surat. Ini menyukarkan penulis untuk mencari sumber asal. Walau bagaimanapun, setelah melakukan pembacaan teliti, penulis mendapati ia merujuk kepada kata-kata berikut: “*The Saints may speak about wahdat al-wujūd. We Naqshabandi’s also have the zikr: ‘lā mawjūda illā Allāh’ which means that there is no existence but Allah. Only Allah Almighty was in existence and even now also there is none else in existence but Him. Every learned person knows that this world came into existence for some reason and also for some reason it will disappear and vanish. This is our belief. At one time there was nothing in existence*”

beliau lagi, Nabi Muhammad SAW dan para rasul lain diperintahkan supaya menyeru manusia mengakui kewujudan Allah SWT dan mengakui kesatuan dengan Allah SWT sebagaimana kata beliau (al-Qubrūsī 1991; al-Qubrūsī 2002.b)⁵: “*But the ultimate goal is beyond even the intimacy of I and Thou. A unity beyond duality, for He is All in All*”. Maksudnya: “Akan tetapi tujuan utama (mendapatkan redha Allah SWT) ialah mengatasi keintiman Aku dan Kamu. Ia ialah kesatuan mengatasi keduaan, baginya Dia adalah semua dalam semua”. Keyakinan Syaikh Nāzim mengenai sifat ini adalah bersalahan dengan Ahli Sunnah Waljamaah yang mana akan dibahaskan oleh penulis dalam bab yang seterusnya.”⁶

Apabila kita meneliti hujah-hujah yang dikemukakan oleh pengkaji dalam mengesahkan pegangan *wahdat al-wujūd* Syaikh Nāzim, didapati bahawa kefahamannya ini dibina berdasarkan terjemahan perkataan *unity* yang digunakan oleh Syaikh Nāzim untuk menjelaskan perkataan “tauhid”. Perkataan *unity* bererti kesatuan sebagaimana yang dinyatakan dalam *Oxford Dictionary* iaitu: “The state of being united or joined as a whole”. Menurut pengkaji lagi, walaupun secara asasnya kata

and there will come a time when once again there will be nothing in existence. Mumkin al-wujūd means the possibility for reasons in existence”. Lihat Nāzim ‘Ādil al-Ḥaqqānī, *Rubies of Resplendence* (Sri Lanka: t.p., 2001), 90.

⁵ Nāzim ‘Ādil al-Ḥaqqānī, *In the Mystic Footsteps of Saints* (USA: Naqshabandi Haqqani Sufi Order, 2002), 2/2. Bagi rujukan (al-Qubrūsī, 1991) seperti yang dinyatakan dalam tesis, penulis tidak menemukan muka suratnya.

⁶ Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim Al-Qubrusi Menurut Ahli Sunnah Waljamaah”, 103-104.

dasar tauhid merujuk kepada *unity*, namun makna yang dikehendaki apabila lafaz tauhid dinisbahkan kepada Allah bukanlah *unity*, sebaliknya *oneness* seperti mana yang dinukilkan dari Md. Yousuf Ali.⁷

Menurut pengkaji lagi, dakwaan *waḥdat al-wujūd* ini dikuatkan lagi dengan memberi isyarat kepada karya-karya Syaikh Nāzim yang dikatakan mengandungi pemikiran ini seperti keyakinan bahawa manusia boleh bersama dengan Allah dalam *Unity Ocean of Allah Almighty* (al-Qubrūsī 1997).⁸ Konsep kesatuan ini merangkumi kesatuan perbuatan (*Unity of Actions*), kesatuan nama (*Unity of His Holy Names*) dan kesatuan sifat (*Unity of His Holy Attributes*) yang beliau dakwa bersumberkan buku *Mercy Oceans' Rising Sun*^{9, 10}

Pada pandangan pengkaji lagi, inilah konsep *waḥdat al-wujūd*, *al-waḥdah al-muṭlaqah* atau *al-ittihād* yang membawa kepada makna kesatuan Allah dengan makhluk (*pantheism*). Menurut pengkaji, hal ini jelas bertentangan dengan takrifan tauhid yang dikemukakan oleh para ulama seperti Imam al-Bāqillānī, al-Junayd al-Baghādādi, dan al-Bājūrī. Pengkaji seterusnya menukulkan setiap satu takrifan yang dikemukakan oleh para ulama ini.¹¹

Pengkaji juga menjelaskan bahawa pendapat yang diterima oleh Ahli Sunnah adalah tauhid zat, tauhid *af'āl* dan tauhid sifat. Tauhid ini pula hendaklah diterjemahkan sebagai “keesaan” yang tidak terkait dengan konsep bilangan.¹² Dapat difahami daripada kenyataan ini bahawa pengkaji berusaha menjelaskan kesalahan Syaikh Nāzim

⁷ *Ibid.*, 209-210.

⁸ Nāzim 'Ādil al-Ḥaqqānī, *Defending Truth* (London: Zero Productions, 1997), 64.

⁹ Nāzim 'Ādil al-Ḥaqqānī, *Mercy Oceans' Rising Sun* (Konya: Sebati Offset Printers, 1986), 13.

¹⁰ Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 210-211.

¹¹ *Ibid.*, 210-212.

¹² *Ibid.*, 212.

apabila beliau menterjemahkan lafaz tauhid dalam ketiga-tiga masalah ini dengan menggunakan lafaz *unity* yang difahami oleh pengkaji dengan erti “kesatuan” dan akan membawa kepada kesatuan makhluk dan Allah.

Seterusnya, pengkaji menyatakan bahawa kesatuan tuhan dan makhluk ini merupakan keimanan golongan Kristian. Selain itu, kesatuan ini juga mewajibkan agar tuhan terbina dari *jawhar* dan jisim. Menurutnya, hal ini jelas tertolak dengan bersandarkan kepada ijmak ulama seperti yang dinyatakan oleh Syaikh al-Hararī¹³. Konsep tauhid jelas menolak penetapan jisim bagi tuhan kerana setiap jisim berhajat kepada penentu yang menentukan saiz, ukuran dan warna bagi jisim tersebut. Konsep tauhid *mentanzīhkan* Allah daripada sebarang persamaan dengan makhluk. Manakala konsep *wahdat al-wujūd* pula - pada pandangan pengkaji - berteraskan kepada *pantheism* yang membawa kepada kesatuan atau *unity* antara tuhan dan makhluk. Dengan itu, tidak ada perbezaan tuhan dan makhluk. Hal ini membatalkan tauhid secara jelas.¹⁴

Di samping itu, pengkaji juga mendakwa bahawa Syaikh Nāzīm mengumpamakan ketertarikan manusia untuk bersatu dengan Allah seumpama ketertarikan seorang lelaki terhadap perempuan. Dia menyifatkan perumpamaan ini sebagai perbuatan melampaui batas kerana ketertarikan untuk bersatu antara lelaki dan perempuan adalah ketertarikan nafsu untuk melakukan hubungan kelamin.¹⁵ Tidak mungkin mukmin yang berfikiran waras berhasrat untuk bersatu dengan Allah sebagaimana lelaki ingin bersatu dengan perempuan. Perkataan ini sangatlah keji untuk disandarkan kepada hak Allah Taala menurut pengkaji.¹⁶

¹³ ‘Abd Allāh al-Hararī, *Mukhtaṣar ‘Abdillāh al-Hararī* (Beirut: Dār al-Mashārī, 1999), 13-14.

¹⁴ Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 213-214.

¹⁵ *Ibid.*, 214-215.

¹⁶ *Ibid.*, 217.

Kritikan ke atas Kajian Pemikiran Akidah Syaikh Nāzim

Bahagian ini dikhususkan bagi menjelaskan kelemahan dan kesalahan metodologi pengkaji dalam kajiannya, serta menjelaskan salah faham pengkaji dalam isu “*unity*”, *waḥdat al-wujūd*, dan tuduhan *pantheism* terhadap Syaikh Nāzim.

Kritikan Terhadap Metodologi Pengkaji

Dalam karya akademik ini, penulis telah menemukan banyak kesalahan akademik antaranya seperti salah terjemah¹⁷, membuat andaian sendiri¹⁸, tidak melakukan kajian menyeluruh¹⁹ seperti memastikan kesahihan maklumat melalui temu duga²⁰, serta mengumpul

¹⁷ Pengkaji salah menterjemah istilah “*unity*” dengan erti “kesatuan” seperti yang akan dijelaskan dalam kajian ini. Beliau juga mendakwa bahawa Syaikh Nāzim mengatakan bahawa Allah berada di dalam batu-batu. Hal ini jelas terjadi kerana salah menterjemah sumber asal kata-kata Syaikh Nāzim yang berbunyi begini: “Where is the Lord? How can you say that He is in the stones, the mountains and the trees. Allah mighty is One and what is His position? Therefore we must keep Maa Al Ilm Adab, we must keep Adab (respect) with Ilm (knowledge).” Lihat: Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 145, 209.

¹⁸ Contohnya, Syaikh Nāzim menegaskan bahawa Nabi pertama dan makhluk pertama dicipta adalah Nabi Muhammad SAW. Lalu pengkaji mengandaikan bahawa pendapat Syaikh ini terbina daripada perbincangan Nur Muhammad yang sedikitpun tidak disentuh oleh Syaikh Nāzim. Lalu pengkaji terus menyatakan kalam-kalam ulama yang menolak Nur Muhammad. Lihat: Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 247-251.

¹⁹ Hal ini seperti kajiannya berkenaan isu *pantheism* dan tuduhannya bahawa Syaikh Nāzim menerima *pantheism*, sedangkan ada kenyataan jelas dari beliau yang menolak fahaman *pantheism* seperti yang akan dinyatakan dalam kajian ini. Pengkaji tidak menyebut kenyataan ini sama sekali. Lihat: Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 120.

²⁰ Hal ini seperti dalam isu “Lampiran U” iaitu surat bertulis tangan Syaikh Mohd Murtadza; bekas Mufti Negeri Sembilan, yang mana isi suratnya jelas bertentangan dengan pegangan tarekat beliau

sumber-sumber utama kajian.²¹ Lebih aneh lagi apabila pengkaji membuat kesimpulan tokoh yang dikaji iaitu Syaikh Nāzīm al-Ḥaqqānī bercanggah dengan Ahli Sunnah, akan tetapi pengkaji gagal untuk melaporkan semua maklumat yang terdapat di Malaysia berkaitan tokoh ini. Misalnya, berdasarkan semakan rujukan, pengkritik tidak melakukan temu duga dengan Jabatan Mufti Kerajaan Negeri, Negeri Sembilan walaupun ada keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan Darul Khusus pada tahun 2018 yang memperakui kebenaran untuk beramal dengan tarekat ini.²² Etika kajian akademik menuntut agar kita semua melakukan temu duga dengan pihak yang berkenaan dalam isu ini demi mengumpulkan semua maklumat yang berkaitan dan demi mengelakkan terjadinya dakwaan-dakwaan sebelah pihak. Hal ini sedemikian agar kita dapat menjauhi budaya mengikut “citarasa” sendiri dalam kajian yang merupakan satu bentuk sekularisasi etika dan krisis moral yang patut dijaui.²³

Secara metodologi penulisan pula, sistem rujukan yang digunakan oleh pengkaji tidak lengkap dan tidak memadai untuk suatu kajian teks kerana ia hanya berpada dengan menyebut nama pengarang dan tahun cetakan,

sendiri dan tarekat-tarekat yang diperakui oleh Jabatan Mufti Kerajaan Negeri, Negeri Sembilan. Hal seperti ini memerlukan klarifikasi dari pihak Jabatan Mufti. Namun, tiada sebarang temu duga yang dijalankan demi mengetahui hakikat perkara ini. Lihat: Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 319.

²¹ Tidak merujuk Jabatan Mufti dan tidak merujuk kata-kata Syaikh Nāzīm sendiri dalam isu Nur Muhammad juga termasuk dalam pengabaian sumber-sumber utama kajian.

²² Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Bil 1/2018 - 1439h pada 7 Jumada Al-Ula 1439h Bersamaan 24 Januari 2018 tentang Pengiktirafan Tarekat Naqshabandiyah al-Aliyyah di bawah Enakmen Tariqat Tasawuf Negeri Sembilan 2005.

²³ Khalif Muammer A. Harris, “Sekularisasi Etika Dan Krisis Moral Masa Kini”, *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* vol. 23(2) (2021), 131.

tanpa dinyatakan tajuk buku dan nombor muka surat teks-teks yang dinukilkan. Pengkaji menyatakan pelbagai dakwaan terhadap Syaikh Nāzīm tetapi hanya menukilkan beberapa baris daripada karyanya tanpa menyatakan teks secara penuh, atau hanya cukup dengan menyebut nama beliau tanpa disebutkan muka surat. Bagi menghuraikan kekusutan ini, penulis akan menukilkan kembali teks penuh daripada karya-karya Syaikh Nāzīm yang diisytiharkan oleh pengkaji serta menjelaskannya satu persatu.

Berdasarkan kajian pengkaji, berikut disenaraikan dakwaan-dakwaan beliau terhadap pemikiran Syaikh Nāzīm iaitu:

- 1) Terjemahan tauhid sebagai *unity* membawa erti penyatuan seperti yang dijelaskan dalam *Oxford Dictionary*.
- 2) Syaikh Nāzīm menyebarkan idea *waḥdat al-wujūd* melalui karyanya seperti kata-katanya: “*But the ultimate goal is beyond even the intimacy of I and Thou. A unity beyond duality, for He is All in All*”.
- 3) *Waḥdat al-wujūd* atau *al-waḥdah al-muṭlaqah* atau *al-ittihād* membawa kepada kesatuan Allah dengan makhluk atau dalam bahasa Inggeris, *pantheism*. Syaikh Nāzīm membawa idea-idea sebegini. Maka, beliau menyokong *pantheism* yang bersalahan dengan Ahli Sunnah Wal Jamaah menurut pengkaji.

Penjelasan Makna Istilah *Unity*

Perlu diketahui, lafaz *unity* dilihat lebih sesuai dikategorikan dalam kumpulan terma-terma atau istilah-istilah yang digunakan bagi memberi makna tertentu dalam bidang kajian *theology*. Oleh itu, istilah *unity* ini tidak sepatutnya difahami secara jumud berdasarkan kamus-kamus singkat, lebih-lebih lagi dari sumber yang

tidak diketahui kesahihan sumber tersebut.²⁴ Bahkan sebagai sebuah kajian bertaraf PhD, sepatutnya maklumat yang dijadikan sumber adalah maklumat utama, bukan yang tidak diketahui kesahihannya. Istilah *unity* perlu difahami menurut kebiasaan penggunaan bahasa asalnya iaitu Inggeris dan secara istilah yang mereka berikan sesuai dengan konteks bidang yang dibahaskan. Apabila kita merujuk kamus umbi dalam bahasa Inggeris, didapati lafaz *unity* ini digunakan dengan makna yang sesuai konteks iaitu tauhid sebagai berikut:

“The fact, of condition of being, comprising, or consisting of one in number; oneness, singleness. Frequently of the Deity, and in early use in the phrase In unity”.²⁵

Bukan sekadar itu sahaja, penelitian terhadap sebahagian kamus bahasa juga memberikan dapatan yang sama. Di dalam *Madd al-Qāmūs: An Arabic-English Lexicon*, Edward Lane menterjemahkan *fi ‘il* وَحَدَّ اللهُ seperti berikut: “*He asserted or declared God to be one; he asserted or declared or preferred belief in the unity of God*”.²⁶ Ketika menterjemahkan *maṣdar* *fi ‘il* ini iaitu التوحيد beliau berkata: “*The belief in God alone; in his unity*”.²⁷

²⁴ Penulis tidak menemukan sumber pengkaji, kerana beliau hanya menyatakan bersumberkan *Oxford Dictionary* tanpa menyebutkan cetakan, muka surat, dan lain-lain maklumat. Akan tetapi, penulis menemukan di dalam laman sesawang Lexico iaitu: “*The state of being united or joined as a whole*” seperti yang disebutkan oleh pengkaji. Penggunaan sumber yang tidak jelas tidak sepatutnya dijadikan sandaran di dalam kajian akademik setaraf PhD. Lihat: Lexico, diakses pada 07 Ogos 2021 melalui pautan: <https://www.lexico.com/definition/unity>.

²⁵ The Philological Society, *The Oxford English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1973), XI: 240.

²⁶ Edward William Lane, *Madd al-Qāmūs: An Arabic-English Lexicon* (London: Williams and Norgate: 1893), 8: 2927.

²⁷ *Ibid.*

Selain itu, penggunaan istilah *unity* untuk menterjemahkan lafaz ‘tauhid’ bukanlah hanya digunapakai oleh Syaikh Nāzīm sahaja, ia juga digunakan oleh pengkaji-pengkaji lain yang pakar dalam bidang akidah dan tasauf. Antaranya, H.R.H. Prince Ghazi bin Muhammad di dalam karyanya yang berjudul: *A Thinking Person’s Guide to Islam*. Beliau berkata: “*They summarize the rites and requirements of Islam, Iman and Ihsan Perfectly: ‘There is no god except Me’: the unity of God, as we will see later, is the essential doctrine of Islam*”.²⁸

Di dalam Prolegomena pula, Prof. Syed Muhammad Naquib al-Attas yang merupakan seorang pengkaji yang amat mementingkan penggunaan sesuatu istilah, dilihat menggunakan istilah *unity* sebagai terjemahan bagi tauhid. Beliau berkata: “*...every Muslim must have knowledge of these prerequisites, must understand the basic essentials of Islam and the Unity of God (tawhīd) and practice of knowledge (al-‘ilm)...*”.²⁹

Ali Hassan Abdel-Kader, pengkaji penulisan Imam al-Junayd, juga menggunakan istilah *unity* untuk menjelaskan tauhid. Beliau menterjemahkan kata-kata Imam al-Junayd ketika menjelaskan sifat tauhid golongan yang masuk ke *ḥaḍrat* Allah seperti berikut: “*As for the man who enters before God with his whole heart and remains before Him, excluding the vision of anything other than God, noting every indication from God to him, ready for whatever his Lord may command. This*

²⁸ Ghazi bin Muhammad, *A Thinking Person’s Guide to Islam: The Essence of Islam in 12 Verses from the Quran* (Jordan: The Prince Ghazi Trust for Islamic Thought, 2017), 31.

²⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islām* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), 69.

readiness is characteristic of the man who recognizes the Unity (Tawḥīd) of God”.³⁰

Lebih menarik lagi, *native speaker* bahasa Inggeris seperti para orientalis juga menggunakan perkataan *unity* untuk merujuk kepada tauhid. Di dalam terjemahan *al-'Aqīdah al-Nasafīyyah*, mereka menterjemahkan tauhid sebagai berikut: “*is the science of the unity (al-tawḥīd) and attributes (al-ṣifāt) of the Deity, since this [subject of unity] is its most noted investigation and its noblest object*”.³¹

Oleh itu pengkaji seharusnya merujuk kata-kata Syaikh Nāzīm sendiri yang terdapat dalam senarai sumber rujukan beliau bagi memahami makna *unity* ini. Penelitian terhadap sumber tersebut menunjukkan bahawa *unity* adalah terjemahan tauhid seperti kata-kata Syaikh Nāzīm: “*That is the ‘Station of unity’, ‘Maqām al-Tawḥīd’*”.³² Dalam pernyataan ini jelas beliau menterjemahkan tauhid dengan *unity* seperti yang dilakukan oleh banyak ilmuwan berbahasa Inggeris.

Apa yang ingin ditekankan di sini adalah keharusan penggunaan istilah *unity* itu dengan erti tauhid, bukan “kesatuan” dengan makna *pantheism* seperti yang dituduh pengkaji. Bahkan ia adalah istilah yang digunakan oleh ilmuwan berbahasa Inggeris dengan makna tauhid iaitu esa. Justru ia boleh dikategorikan sebagai *al-istīlāḥ al-'urfī al-khāṣṣ* yang makruf di kalangan pakar dalam bidangnya. Asas penentuan makna yang salah ini

³⁰ Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd: A Study of a Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of His Writings* (London: Luzac & Company Ltd., 1962), 176. Bandingkan juga dengan muka surat 55 bahagian teks Arab.

³¹ Austin P. Evans, *A Commentary on the Creed of Islam* (New York: Columbia University Press, 1950), 6.

³² al-Ḥaqqānī, *Rising Sun*, 13.

menyebabkan pengkaji terus melakukan kesalahan di bagian-bagian seterusnya.

Penjelasan Dakwaan *Waḥdah al-Wujūd*

Perbahasan dakwaan ini adalah persoalan benarkah Syaikh Nāzīm memaksudkan *waḥdat al-wujūd* dengan makna *pantheism* melalui kata-katanya “*unity beyond duality*” atau beliau ingin menjelaskan suatu tahap capaian para sufi yang disebut sebagai *maqām al-fanā’ fi al-tawḥīd*? Bagi memahami kata-kata beliau ini, ia perlu dilihat kepada konteks asal kata-kata tersebut.

Melalui penelitian terhadap teks asal Syaikh Nāzīm, kita dapat melihat kenyataan beliau yang menegaskan bahawa intipati hikmah yang ingin disampaikan kepada makhluk dalam semua wahyu adalah satu; iaitu *unity*. Setelah itu, beliau sendiri menjelaskan makna *unity* ini sebagai tauhid atau keesaan Allah dan diikuti penjelasan bagaimana tauhid ini dapat diperolehi dengan mengetahui kelemahan diri dan kekuasaan Allah SWT. Beliau berkata:

“We may summarize the essence of the wisdom our Lord seeks to impart unto us through all His revelations in one word: unity. The dominating theme of the Holy Quran is the Uniqueness and Incomparability of God, and the weakness and utter dependence of all creatures upon Him”.³³

Seperti yang dinyatakan dalam petikan ini, tema yang mendominasi al-Quran adalah keesaan (*uniqueness*) dan ketidakterbandingan (*incomparability*) Allah, serta kelemahan dan kebergantungan penuh semua makhluk kepada-Nya.

Beliau menambah, sifat rendah diri; tidak melihat diri lebih baik berbanding orang lain merupakan alat memecahkan berhalwa ego iaitu kehendak nafsu diri.

³³ al-Ḥaqqānī, *In the Mystic*, 2/2.

Dengan memiliki sifat rendah diri, segala ujian hidup dapat menjadi pendorong ke arah matlamat dirimu (iaitu tauhid), dalam masa yang sama, ia juga sentiasa mengingatkan kelemahan dirimu. Dengannya, segala ujian - jika tidak dapat diterima dengan kesyukuran sekalipun - dapat diterima dengan kesabaran kerana mengetahui bahawa ujian tersebut mendekatkan kita dengan tauhid yang teragung (*ultimate unity*).³⁴ Beliau berkata:

*“Having attained humility, the tribulations of life will propel you towards your goal, as they are a constant reminder of our weakness and are received, if not with thankfulness, at least with patience, in the knowledge that they are drawing us ever closer to ultimate unity”.*³⁵

Tidak syak lagi, makna tauhid teragung (*ultimate unity*) yang dimaksudkan oleh Syaikh Nāzīm di sini, adalah mengerti dan mengakui keesaan (*uniqueness*) dan ketidakterbandingan (*incomparability*) Allah, serta mengerti dan mengakui kelemahan dan kebergantungan penuh semua makhluk kepada Allah, seperti yang beliau nyatakan di awal perenggan teks yang membicarakan hal ini.

Setelah itu, beliau menjelaskan proses mencapai tauhid (*unity*) ini dengan lebih terperinci. Perjalanan menuju tauhid ini - menurut Syaikh Nāzīm - membawa kita jauh daripada ilusi kepelbagaian (*multiplicity, al-kathrah*); iaitu melihat kepelbagaian yang tidak berkesudahan pada makhluk-makhluk yang secara kasarnya dilihat wujud secara bersendirian dan bebas (*independent*), masing-masing berusaha untuk memperbaiki keadaannya sendiri dan mengerah sepuh kehendaknya. Orang biasa tidak dapat menembusi hijab ini. Syaikh Nāzīm berkata:

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

*“Our journey towards that goal first brings us away from the illusion of multiplicity, the impenetrable veil of the common man. That is the vision of endless diversity, of apparently independent existences of billions of creatures each striving to improve its own condition and exert its willpower”.*³⁶

Peringkat seterusnya adalah menyedari kemahakuasaan Allah dan kelemahan diri kita. Kesedaran ini akan menimbulkan rasa kagum dan takjub terhadap keagungan dan kehebatan Allah. Ketika ini, orang tersebut akan merasa bahawa dirinya adalah hamba yang paling hina bagi Tuhannya yang Maha Berkuasa. Syaikh Nāzīm berkata:

*“The next stage is the realization of God’s omnipotence and our weakness. This realization inspires awe in the face of the majesty and might of Allah (Jalāl), and one feels himself a most humble servant of a Most Transcendent Lord”.*³⁷

Setelah peringkat ini, hamba tersebut akan melihat dan merasai kecintaan serta kecantikan (*Jamāl*) Allah. Dia sudah mencapai peringkat kemesraan dengan Tuhannya (*maqām al-Uns*). Namun, matlamat teragung kita lebih besar dari hanya sekadar kemesraan “Aku dan Kamu”, matlamat itu adalah suatu pengesaan (*unity*) yang menjangkau penduaan (*duality*); kerana Dia-lah segala-galanya dalam segala-galanya. Ketika ini, hamba tidak lagi melihat dirinya punya apa-apa. Inilah makna “Tiada Tuhan melainkan Dia”. Syaikh Nāzīm berkata:

“Beyond this is the stage of intimacy (uns) at which the imminence of the Lord is perceived:

³⁶ *Ibid.*, 2: 2-3.

³⁷ *Ibid.*, 2: 3.

“*And I am closer to man than his jugular vein*”. At this stage one perceives His aspects of love and beauty (*Jamāl*). But the ultimate goal is beyond even the intimacy of “*I and Thou*”, a unity beyond duality, for He is All in All. That is the meaning of, “*There is no God but He*”.³⁸

Jika diperhatikan kata-kata Syaikh Nāzīm, “*He is All in All*” yang bererti “Dia-lah segala-galanya dalam segala-galanya” secara zahirnya mungkin akan memberi salah sangka kepada pembaca yang kurang meluas pembacaan dalam bidang tasawuf. Namun, bagi pembaca yang mempunyai pembacaan yang agak mendalam dan meluas dalam bidang ini, mereka dapat membandingkan kalam Syaikh Nāzīm di sini dengan kalam Imam Ibn ‘Atā’illāh al-Sakandarī di dalam kitab *al-Hikam* yang berbunyi:

فمن رأى الكون ولم يشهده فيه، أو عنده، أو قبله، أو بعده، فقد
أعوزه وجود الأنوار

Terjemahan: “Barangsiapa yang melihat makhluk tetapi tidak melihat Dia di dalamnya, atau di sisinya, atau sebelumnya, atau setelahnya, maka betapa besar keperluan orang tersebut kepada cahaya-cahaya.”

Syaikh Ahmad Zarrūq al-Fāsī ketika menghuraikan kalimah *al-Hikam* ini menyatakan bahawa maksud melihat Allah di dalam makhluk adalah makhluk tersebut menjadi bekas bagi menampung makrifat Allah. Maka, tiada satupun makhluk yang wujud melainkan ia menyeru kepada kewujudan dan keagungan Tuhannya. Barangsiapa yang sampai pengetahuan ini ke dalam hatinya, maka pengetahuan itu akan membuatkan pandangannya sirna dari melihat semua yang selain Allah, sekira-kira tidak ada

³⁸ *Ibid.*

satupun yang wujud pada pandangannya. Lalu dia berkata ketika itu: “Aku tidak melihat sesuatupun melainkan aku melihat Allah di dalamnya.” Dia melihat semua dengan Allah, maka dia menjadikan semua perkara sirna dalam keagungan Allah.³⁹

Kata-kata Syaikh Zarrūq, “tidak ada satupun yang wujud pada pandangannya”, “semua perkara sirna dalam keagungan Allah” dan “melihat Allah dalam semua perkara” memberi erti yang sama dengan ungkapan bahawa Allah-lah segala-galanya bagi para sufi dan Dialah yang ada dalam segala-galanya; iaitu dengan makna yang sahih seperti yang dijelaskan oleh Syaikh Zarrūq sebentar tadi yang menegaskan bahawa hanya makrifat Allah yang dicari oleh para sufi dan hanya makrifat Allah yang dilihat oleh mereka dalam setiap makhluk ciptaan Allah.

Setelah itu, Syaikh Nāzīm menjelaskan lagi bahawa semua Nabi mempunyai misi yang sama; iaitu mengajak manusia menuju penghayatan kewujudan yang maha agung pada Zat Tuhan, dan mengajak manusia kepada cara hidup yang dapat membawa mereka mencapai matlamat ini. Apabila berhala nafsu diri dihancurkan, ketika itulah diri tidak lagi memenuhi kehendak pengagungan diri sendiri. Sebaliknya, dia ingin mencari kebenaran, kemurnian dan kedamaian, serta ingin kembali bertemu Tuhannya. Gaya hidupnya menjadi sederhana,

³⁹ Teks asal kata-kata Syaikh Zarrūq seperti berikut:

“رؤية الحق تعالى في الأكوان؛ وذلك معنى أن الأكوان ظرف للمعرفة به. فلا يوجد منها شيء في وجوده ولا في حكمه إلا وهو ينادي بوجود الحق وعظمته... ومن وصلت إلى قلبه هذه المعرفة أفتنه عن كل شيء سواه، بحيث لا يبقى لشيء وجود في نظره... فيقول ما رأيت شيئا إلا رأيت الله فيه... إذ رأى الكل بالله، فأفنى الكل في جلال عظمة الله.”

Lihat: Ahmad Zarrūq al-Fāsī, *Miftāh al-Faḍā'il wa al-Ni'ām fī al-Kalām 'alā Ba'd mā Yata'allaq bi al-Hikam*, ed. Nizār Ḥammādī (Shāriqah: al-Markaz al-'Arabī li al-Kitāb, 2021), 92-93.

menggantikan gaya hidup yang penuh rakus dahulunya. Syaikh Nāzīm berkata:

“All of God’s prophets had the same mission: to call people to divine existence in the Lord, and to a lifestyle conducive to the attainment of that end. What exactly does such a lifestyle entail, and what are its implications? Once the idol of egoism is shattered, fulfillment is no longer found in self-aggrandizement. The emphasis shifts to seeking truth, purity and peace, to acquiring blessed attributes in the time allotted to us for preparing ourselves for that longed for reunion. Worldly cravings and desires are drastically reduced, and the pursuit of a decent livelihood to support a simple lifestyle replaces voracious egoistic striving.”⁴⁰

Syaikh Nāzīm pula menjelaskan bahawa orang kaya selalunya berada di barisan hadapan melawan para Rasul. Mereka melihat kekuasaan dan kekayaan mereka sebagai hakikat kehidupan dan kewujudan mereka. Mereka takut ‘kewujudan’ mereka hilang dengan sebab berubahnya pengaruh masyarakat ke arah para Rasul. Orang yang miskin pula, walaupun mereka mempercayai bahawa harta dan kuasa merupakan ciri-ciri kewujudan, tetapi mereka sendiri tidak punya apa-apa, dan kewujudan diri mereka bukanlah ada apa-apa nilai kerana mereka bukanlah siapa-siapa. Jadi mereka tidak rugi apa-apa jika mereka mendengar kata-kata para Rasul. Apabila mereka mengikut Rasul dan mengakui bahawa mereka telah meninggalkan segala-galanya kecuali diri mereka sendiri, maka Rasul menyuruh mereka meninggalkan diri mereka juga dan menuju ke lautan tauhid (*ocean of unity*).⁴¹

⁴⁰ al-Ḥaqqānī, *In the Mystic*, 2/3.

⁴¹ *Ibid.*, 2: 3-4.

Berdasarkan penerangan Syaikh Nāzim ini, kita dapat memahami bahawa *unity* yang disebut oleh beliau bukanlah *pantheism*, *ḥulūl* atau *ittihād*, sebaliknya ia bererti tauhid (*maqām al-tawḥīd*) seperti yang akan dijelaskan nanti. Beliau membahagikan peringkat perjalanan seseorang bermula dari tahap yang paling bawah menuju ke *maqām* tertinggi ini seperti berikut:

- 1. Peringkat Pertama:** Mengakui dan merasai kelemahan dan ketidakkuasaan semua makhluk untuk melakukan apa-apa sahaja, sebaliknya Allah-lah yang maha berkuasa menjadikan segala-galanya. Inilah yang disebut sebagai *Waḥdat al-Af‘āl* atau *Waḥdāniyyat al-Af‘āl*.⁴² Tauhid ini merupakan darjat ketiga dalam pembahagian tauhid yang disebutkan oleh Imam al-Ghazālī (w. 505H/1111M) di dalam kitab *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Ia adalah darjat *tawḥīd al-muqarrabīn* yang melihat semua perkara yang berbagai-bagai ini berpunca daripada Tuhan yang Maha Esa lagi Maha Berkuasa memaksa semua makhluk menuruti kehendak-Nya.⁴³
- 2. Peringkat Kedua:** Apabila dia menyedari akan kelemahan dirinya dan semua makhluk, serta dia meyakini kekuasaan yang mutlak hanya bagi Allah SWT, dia akan merasai keagungan Allah. Inilah yang disebut sebagai *shuhūd al-Jalāl*. Imam al-Rāzī (w. 606H/1149M) menjelaskan bahawa keimanan yang mutlak dan hakiki adalah melihat keagungan Allah (*shuhūd Jalāl Allāh*), keesaan-Nya

⁴² Ibrāhīm bin Muḥammad al-Bājūrī, *Tuḥfat al-Murīd ‘alā Jawharat al-Tawḥīd* (Kaherah: Dār al-Salām, 2002), 113-114.

⁴³ Imam al-Ghazālī berkata:

”أن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.”

Lihat: Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, ed. al-Lajnah al-‘Ilmiyyah bi Markaz Dār al-Minhāj li al-Dirāsāt wa al-Taḥqīq al-‘Ilmī (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013), 8: 202.

(*wahdāniyyatuhu*) dan tenang tenteram hatinya kepada Allah dalam semua hal sama ada yang disukai atau yang dibenci.⁴⁴

3. **Peringkat Ketiga:** merasai kecintaan Allah. Inilah yang disebut sebagai *shuhūd al-Jamāl* atau *maqām al-uns*. Merasai kehebatan Allah dan merasai kemesraan dengan-Nya; kedua-dua peringkat ini merupakan peringkat yang mesti ditempuh untuk sampai ke *maqām* tauhid tertinggi yang disebut sebagai *maqām al-fanā*. Imam al-Suhrawardī (w. 632H/1234M) menegaskan di dalam kitab ‘*Awārif al-Ma‘ārif*’ bahawa kedua-dua peringkat ini (iaitu *maqām al-uns*/kemesraan dan *al-haybah*/keagungan) terzahir kerana hamba tersebut melihat sifat-sifat *Jalāl* dan *Jamāl* Allah. Kedua-dua *maqām* ini masih di peringkat *maqām al-talwīn*, ia akan hilang apabila wujudnya *maqām al-fanā*.⁴⁵
4. **Peringkat Keempat** dan yang terakhir dinyatakan oleh Syaikh Nāzīm di dalam teks di atas iaitu: hamba tersebut hanya melihat satu sahaja yang ada dalam wujud ini. Apabila dia hanya melihat Yang Satu, bererti dia juga tidak melihat dirinya sendiri. Karamnya dirinya dalam mengesakan Yang Satu menyebabkan dia tidak menyedari dirinya dan makhluk-makhluk lain. Hal ini juga diakui oleh

⁴⁴ Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī berkata:

“الإيمان المطلق الحقيقي شهود جلال الله ووحدانيته والطمأنينة إليه في كل محبوب ومكروه، وترك المشيئة لمشيئته والانتقاد لأمره في جميع أحواله.”

Dinukil melalui perantaraan kitab Burhān al-Dīn al-Biqā‘ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar* (Kaherah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1984), 16: 269.

⁴⁵ Dinukil melalui perantaraan Muḥammad bin ‘Abd al-Kabīr al-Kattānī, *Madārij al-Is‘ād fī al-Tarbiyyah wa al-Sulūk wa al-Farq Bayn Ṭarīqatay al-Ijtibā’ wa al-Inābah fī al-Tarbiyyah*, ed. Abū ‘Abdillāh Afḍal Mas‘ūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), 127.

Syaikh Ḥusayn Nāṣir iaitu Tuan Ḥusayn Kedah (w. 1354H/1936M) di dalam karya tasawufnya yang berjudul *Qaṭr al-Ghaythiyyah fī ‘Ilm al-Ṣūfiyyah*. Beliau berkata: “Dan apabila tetaplah akan *mushāhadah* engkau akan *wujūd* Allah maka hilanglah daripada engkau akan *mushāhadah* kepada suatu yang lain daripada Allah dan tetaplah *yaqīn* engkau akan *wujūd* Allah”.⁴⁶

Imam al-Ghazālī mengatakan bahawa peringkat inilah yang dikenali di sisi para sufi sebagai *maqām al-fanā’ fī al-tawḥīd*. Inilah peringkat tauhid tertinggi pada pendapat Imam al-Ghazālī.⁴⁷ Imam al-Junayd al-Baghdādī

⁴⁶ Ḥusayn Nāṣir bin Muḥammad Ṭayyib al-Mas‘ūdī al-Banjārī, *Qaṭr al-Ghaythiyyah fī ‘Ilm al-Ṣūfiyyah* (Faṭānī: Maṭba‘ah Bin Halābī, t.t.), 6. Pengkaji pemikiran Shaykh Nāzīm ada menulis sebuah artikel yang menyimpulkan bahawa Tuan Ḥusayn Kedah tidak bersetuju dengan *waḥdat al-wujūd*. Tetapi, kajian tersebut tidak merujuk karya tasawuf beliau. Penelitian terhadap mukadimah kitab *Qaṭr al-Ghaythiyyah* menjelaskan kepada kita bahawa Tuan Ḥusayn mengarang karya ini berdasarkan kitab *al-Tuḥfat al-Mursalāh* karya al-Burhānpūrī (w. 1029H/1619M) yang merupakan silibus induk pengajian *waḥdat al-wujūd* di alam Melayu. Hal ini, menimbulkan persoalan adakah Tuan Ḥusayn berpegang dengan dua pendapat yang saling kontradik dalam masalah ini; dalam karya akidahnya beliau membanteras ajaran ini manakala dalam karya tasawufnya pula beliau mendokongnya? Atau *waḥdat al-wujūd* memiliki lebih daripada satu makna?; ada maknanya yang diterima dan menjadi pegangan para sufi seperti yang dimuatkan dalam *Qaṭr al-Ghaytsiyyah* dan ada makna yang ditolak oleh para ulama termasuk sufi sendiri seperti yang dinyatakan dalam karya akidah beliau? Sayangnya pengkaji tidak menyertakan sumber-sumber dari karya tasawuf Tuan Ḥusayn Kedah untuk menjawab persoalan ini. Lihat: Mohd Asyran Safwan Kamaruzaman, Mohd Mustakim Mahamood & Mohd Sobri Ellias, “Penolakan Shaykh Tuan Husain Kedah Terhadap Golongan Mutasawwifah: Sorotan Khusus Kitab *Hidāyat al-Mutafakkirīn fī Tahqīq Ma‘rifat Rabb al-‘Ālamīn*”, Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2019 ke-3 Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS), 2019.

⁴⁷ Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 8: 202-204.

(w. 298H/910M) juga menegaskan hal ini dengan kata-katanya:

وذلك أن توحيد الموحد باق بقاء الواحد وإن في الموحد. فحينئذ
أنت أنت؛ إذ كنت بلا أنت. فبقيت من حيث فني⁴⁸

Terjemahan: “Yang demikian itu kerana pengesaan orang yang mengesakan Allah akan kekal dengan keberkekalan Yang Maha Esa walaupun orang yang mengesakan-Nya binasa (*fanā*’). Maka ketika itu dirimu adalah sebenarnya dirimu; kerana engkau dahulunya menjadi dirimu tanpa ada dirimu. Maka kekalah dirimu apabila dirimu sirna (*fanā*’)”.

Sifat ahli tauhid pada peringkat ini - di sisi Imam al-Junayd - mereka tidak memandang selain Allah, diri mereka berdiri di hadapan Allah, tidak ada yang ketiga antara dia dan Allah. Semua kehendak dan pentadbiran Allah terjadi pada jasadnya dengan kekuasaan Allah. Dia berada di dalam gulungan ombak lautan-lautan tauhid/pengesaan Allah (في لبحر توحيد). Dia tidak melihat dirinya, tidak melihat seruan Tuhannya, tidak juga melihat jawapannya terhadap seruan tersebut; kerana *fanā*’ dirinya dalam hakikat-hakikat kewujudan keesaan Tuhannya dalam hakikat kedekatan-Nya. Pancaindera dan gerak tubuhnya telah sirna kerana Tuhannya yang menggerakkannya ke arah yang dikehendaki oleh Tuhannya dari dirinya.⁴⁹

⁴⁸ Abū al-Qāsim al-Junayd al-Baghdādī, *al-Maqtū’ah al-Thāminah Kunta bi lā Anta - Ḍimna Tāj al-’Ārifīn*, ed. Su’ād al-Ḥakīm (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2005), 264-265.

⁴⁹ Teks asal Imam al-Junayd sebagai berikut:

والوجه الثاني من توحيد الخاص فشيخ قائم بين يديه، ليس بينهما ثالث. تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لبحر توحيد. بالنقاء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له، بمخائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه، بذهاب حسه وحركاته لقيام الحق فيما أراد منه .

Penjelasan Imam al-Ghazālī dan Imam al-Junayd al-Baghdādī ini menjadi bukti kuat bahawa pegangan Syaikh Nāzīm tidak bercanggah sama sekali dengan pegangan Ahli Sunnah Wal Jamaah di seluruh dunia secara umumnya, dan di Malaysia secara khusus; kerana manhaj tasawuf yang dipegang oleh Ahli Sunnah Wal Jamaah di sini sejak dahulu-kala sehinggalah sekarang tidak lain tidak bukan adalah manhaj yang dibawa oleh kedua-dua tokoh penting ini; iaitu Imam al-Ghazālī dan Imam al-Junayd al-Baghdādī.⁵⁰ Berdasarkan perbandingan kata-kata Imam al-Junayd dan Syaikh Nāzīm al-Ḥaqqanī tadi pula, penulis mendapati bahawa kedua-dua tokoh ini bersetuju dalam beberapa isu, antaranya:

Jadual Perbandingan Kata-Kata Syaikh Nāzīm dan Imam al-Junayd al-Baghdādī

Isu	Teks Imam al-Junayd	Teks Syaikh Nāzīm
Hakikat diri insan dicapai melalui fana' dirinya dalam tauhid	وذلك أن توحيد الموحد باق بقاء الواحد وإن في الموحد. فحينئذ أنت أنت؛ إذ كنت بلا أنت. فبقيت من حيث فنيته ⁵¹ .	<i>The only thing changing in our lives is our outward form. It was created from dust and water, then caused to grow and become strong, then to shrivel and die. That form survives for its destined lifespan by means of air, water and food, then it reverts to dust and water, returning to its original form, once it has performed its duty and fulfilled its usefulness. The soul is tied to it for a short time in accordance</i>

Lihat: Abū al-Qāsim al-Junayd al-Baghdādī, *al-Maqtū'ah al-Thālithah Tawḥīd al-Khawāṣṣ - Ḍimna Tāj al-'Arifīn*, ed. Su'ād al-Ḥakīm (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2005), 261.

⁵⁰ Muhammad Ayman al-Akiti dan Zainul Abidin Abdul Halim, “A Glimpse on the Characteristics of Sufism and Its Major References in the Malay World,” *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* vol. 23 (1) (2021), 309-44.

⁵¹ al-Baghdādī, *Kunta bilā Anta*, 264-265.

		<p><i>with the Lord’s will, and when it returns to its original form the soul returns to its reality in the Divine Presence.</i></p> <p><i>Therefore, when Allah Almighty mentions the names of the Holy Prophets in the Holy Qur’an, He is not referring to forms made of clay, which ate food and drank water, but to their real forms in the Divine Presence. And so, when we affirm the prophethood of the Seal of Prophets, Muhammad, peace be upon him, as part of our declaration of the Unity of God Almighty we are referring to that eternal existence in the divine realm.</i>⁵²</p>
<p>Penggunaan istilah “lautan-lautan tauhid” atau <i>Unity Ocean</i></p>	<p>تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في بلج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له، بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه.⁵³</p>	<p><i>The existence of Muhammad, peace be upon him, in the Divine Presence is an aspect of Unity; everything in the Divine Presence is eternal and real, so his existence pertains to that realm of absolute existence. There is no partition in that realm, the realm where all existence is engulfed in Unity Oceans, united in the reality of divine existence.</i>⁵⁴</p>

Tauhid - pada hakikatnya - disebut bagi keadaan seseorang yang hanya melihat Allah dalam kewujudan dan *fanā’* dari melihat diri sendiri serta semua makhluk. Hal ini - secara majazi - dinamakan sebagai *ittiḥād*. Perkara ini ditegaskan oleh Imam al-Ghazālī di dalam karyanya yang

⁵² al-Ḥaqqānī, *In the Mystic*, 2: 31.

⁵³ al-Baghdādī, *Kunta bilā Anta*, 265.

⁵⁴ al-Ḥaqqānī, *In the Mystic*, 2/31-32.

bertajuk *Mishkāt al-Anwār*.⁵⁵ Namun, ini tidak berarti bahawa tauhid para sufi atau *ittiḥād* yang mereka fahami ini adalah *pantheism* seperti tuduhan pengkaji terhadap faham tauhid Syaikh Nāzim. Ia juga bukan *ittiḥād* yang disesatkan di dalam *‘Ilm al-Kalām*.⁵⁶ Imam al-Ghazālī sendiri menjelaskan perbezaan antara tauhid atau *ittiḥād* para sufi ini dan mazhab sesat Ḥulūliyyah dan Ittiḥādiyyah dengan sebuah perumpamaan yang amat menarik. Beliau berkata: “Ada perbezaan antara orang yang mengatakan “arak yang jernih itu adalah bekas minuman kaca yang jernih” dan orang yang mengatakan “**seolah-olah** arak yang jernih itu adalah bekas kaca jernih itu”⁵⁷

Ini kerana perbincangan *ittiḥād* para ṣūfī begitu sukar untuk dihuraikan - dalam masa yang sama fahaman *waḥdat al-wujūd* para sufi sering disalahfahami sebagai *ittiḥād* yang dipegang oleh golongan Ḥulūliyyah dan pantheism yang sesat - Syaikh Nāzim secara jelas menegaskan bahawa orang yang mendakwa kesatuan semua makhluk dengan *al-Wujūd al-Muṭlaq* adalah orang yang cuba mengesahkan kewujudan dirinya bersama

⁵⁵ Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār wa Miṣfāt al-Asrār*, ed. al-Lajnah al-‘Ilmiyyah bi Markaz Dār al-Minhāj li al-Dīrāsāt wa al-Taḥqīq al-‘Ilmī (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2020), 69-72.

⁵⁶ Ibrāhīm bin Maḥmad al-Tamanārtī, *Sharḥ Muḥaṣṣil al-Maqāṣid mimma bihi Tu’tabarū al-‘Aqā’id*, ed. Muḥammad Ayman al-Akiti (Tesis PhD, University of al-Qarawiyīn, 2018), 2/639. Bahkan Imam al-Farghānī berkata:

“القديم بصفات قدمه صفات المحدث وإفنائها وظهورها من حيث صفتها القديمة لا على ما يفهمه الظاهريون أن شخصين اثنين مختلفين أو عينين متباينتين حقيقة ووجوداً يتحدان بحيث يصيران شخصاً واحداً، تعالت طائفة الحق عن هذا للمذهب السخيف والتوهم الباطل الذي ما فيه من الحق طائل”

Lihat: Sa’d al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Farghānī, *Muntahā al-Madārik fī Sharḥ Tā’iyyah Ibn al-Fārid*, ed. ‘Āsim Ibrāhīm al-Kayyālī al-Ḥusaynī al-Shādhilī al-Darqāwī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), 1: 364.

⁵⁷ al-Ghazālī, *Mishkāt*, 71.

kewujudan Tuhan yang mutlak. Ini adalah perbuatan mensyirikkan Allah. Syaikh Gibril Fouad Haddad pernah bertanya gurunya, Syaikh Nāzīm al-Ḥaqqānī berkenaan hal ini, lalu beliau merekodkan jawabannya di dalam salah sebuah karya beliau seperti berikut:

“I told Mawlānā of Sayyid Yūsuf al-Rifā’ī’s declaration about “Oneness of being” (waḥdat al-wujūd) in Damascus: “None of the Sufi Paths made this doctrine an essential tenet of theirs.” Mawlānā said: “They fought and argued without result. Those that claim oneness of being with Absolute Being (al-Wujūd al-Muṭlāq) are only trying to affirm their own existence together with absolute Existence and this is shirk – partnership with Allāh!.”⁵⁸

Jawapan Syaikh Nāzīm ini jelas menolak fahaman *ḥulūl* dan *ittihād* dengan fahaman *pantheism* yang dipegang oleh golongan sesat, serta menguatkan kenyataan bahawa makna *unity* dalam kata-kata beliau adalah hakikat tauhid; penghapusan habuan-habuan nafsu dan diri serta penetapan (*ithbāt*) keesaan Allah SWT dalam semua keadaan dan semua perkara. Imām al-Suyūṭī (w. 911H/1505M) telah mengesahkan hal ini seperti berikut:

واعلم أنه وقع في عبارة بعض المحققين لفظ الاتحاد إشارة منهم إلى حقيقة التوحيد. فإن الاتحاد عندهم هو المبالغة في التوحيد. والتوحيد معرفة الواحد والأحد. فاشتبه ذلك على من لا يفهم إشاراتهم فحملوه على غير محمله وهلكوا بذلك... وليس هذا مذهب الصوفية. وإنما قاله طائفة غلاة لقلة علمهم وسوء حفظهم من الله تعالى، فشابهوا بهذا

⁵⁸ Gibril Fouad Haddad, *The Joy of Cyprus in the Association of Rajab* (Damascus: Dār al-Aḥbāb, 2002), 7.

القول النصرى الذين قالوه في عيسى عليه السلام "اتحد ناسوته
بلاهوته". وأما من حفظه الله تعالى بالعناية فإنهم لم يعتقدوا اتحادا ولا
حلولا. وإن وقع منهم لفظ الاتحاد فإنما يريدون به محو أنفسهم
وإثبات الحق سبحانه.⁵⁹

Terjemahan: “Ketahuilah! Sesungguhnya terdapat dalam ibarat sesetengah ahli hakikat, sebuah lafaz *al-ittihād* sebagai isyarat daripada mereka kepada hakikat ketauhidan, kerana sesungguhnya *al-ittihād* menurut mereka adalah kemuncak (*al-mubālaghah*) dalam ketauhidan. Tauhid ialah mengenal Zat yang Satu lagi Tunggal. Maka menjadi kelirulah perkara tersebut kepada orang yang tidak memahami *ishārāt* (rumus) mereka, maka ia pun menanggungkan lafaz tersebut pada selain tempatnya dan akhirnya hancurlah ia disebabkan perkara tersebut... ini bukanlah mazhab ahli sufi. Hanya saja golongan pelampau yang berpendapat dengan maksud yang batil kerana sedikitnya ilmu mereka dan buruknya ilmu mereka sesuai takdir Allah SWT, maka mereka menyamakan kata-kata ahli sufi dengan kaum Nasrani yang berkata kepada Nabi ‘Īsā AS: “Bersatu jasadnya dengan Tuhannya”. Adapun orang yang Allah SWT berinya petunjuk, maka sesungguhnya mereka tidak beriktikad seperti *ittihād* dan tidak pula *hulūl*. Seumpama ada berlaku di kalangan mereka lafaz *al-ittihād* maka mereka

⁵⁹ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūfī, *al-Hāwī li al-Fatāwī*, ed. ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd al-Rahmān (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 2: 126.

hanya bermaksud dengannya untuk menghapus diri mereka dan menetapkan Allah SWT.

Dengan ini, jelaslah bahawa tauhid atau *unity* yang ingin diketengahkan oleh Syaikh Nāzīm bukanlah *pantheism* dan bukan juga *waḥdat al-wujūd* dengan makna bersatu Allah dengan makhluk, sebaliknya ia adalah *maqām al-fanā’ fi al-tawḥīd* seperti yang difahami daripada kalam Imam al-Ghazālī dan Imam al-Junayd itu tadi. Juga dapat difahami daripada nukilan di atas bahawa *waḥdat al-wujūd* atau *ittihād* yang difahami oleh para sufi berbeza dengan *ittihād*, *ḥulūl* dan *pantheism* yang dipegang oleh golongan sesat atau *mulḥid*. Hal ini membawa kepada dakwaan pengkaji bahawa *waḥdat al-wujūd* atau *al-wujūd al-muṭlaq* atau *al-ittihād* yang dipegang oleh golongan sufi ini tidak lain tidak bukan adalah *pantheism*.

Penjelasan Tuduhan Syaikh Nāzīm Beriktikad dengan *Pantheism*.

Berdasarkan kenyataan Imam al-Taftāzānī (w. 792H/1390M), didapati bahawa terdapat dua mazhab yang secara zahirnya seolah-olah *ḥulūl-ittihād* atau *pantheism*, tetapi pada hakikatnya kedua-dua mazhab tersebut bukanlah *pantheism*. Mazhab pertama yang dinyatakan oleh Imam al-Taftāzānī memiliki ciri yang serupa dengan akidah yang dibawa oleh Syaikh Nāzīm al-Ḥaqqānī ini iaitu perjalanan ahli sufi akan sampai pada suatu tahap di mana dirinya akan tenggelam di dalam lautan tauhid dan *‘irfān*. Zatnya akan lenyap di dalam Zat dan Sifat Allah sehingga tidak lagi melihat apa-apa dalam kewujudan ini melainkan Allah. Menurut Imam al-Taftāzānī, mazhab ini adalah mazhab para sufi yang diakui kebenarannya, ia merupakan suatu *ḥāl* (keadaan) yang tidak dapat dihuraikan oleh *maqāl* (kata-kata). Jalan mendapatkannya adalah *al-‘iyān* (*mushāhadah*) bukanlah *al-burhān*. Bahkan al-Taftāzānī sendiri berharap dapat meneguk dari

lautan tauhid ini. Inilah *maqām al-fanā’ fī al-tawḥīd* menurut beliau.⁶⁰

Manakala mazhab yang kedua adalah mazhab yang tidak dapat difahami melalui jalan akal dan *shara’*. Ia merupakan mazhab yang meyakini bahawa Allah adalah *al-wujūd al-muṭlaq* yang esa pada wujudnya, tidak berbilang-bilang. Oleh itu, tidak berlaku *ittihād* dan *ḥulūl* dengan maksud *pantheism* juga. Kepelbagaian dan berbilang-bilang - menurut mazhab ini - hanyalah terjadi hasil *idāfāt* dan *ta’ayyunāt* yang senilai khayalan dan fatamorgana. Semua *idāfāt* dan *ta’ayyunāt* yang dilihat itu pada hakikatnya adalah satu, berulang-ulang bukan secara bercampur, berbagai-bagai bukan secara berbahagi-bahagi (*inqisām*). Mazhab yang kedua ini batil dan tidak diterima di sisi Imam al-Taftāzānī.⁶¹

Namun, menurut Imam Ibrāhīm al-Kūrānī (w. 1101H/1690M), mazhab inilah yang dikenali sebagai mazhab *waḥdat al-wujūd*; ia adalah penyempurnaan mazhab yang pertama dan ia merupakan sebuah mazhab yang terbina di atas dasar akal dan *shara’* yang sahih dengan bukti-bukti yang beliau jelaskan.⁶² Tujuan penulisan ini bukanlah untuk menjelaskan mazhab *waḥdat al-wujūd*, sebaliknya hanyalah untuk menjelaskan kerancuan kajian pengkaji ini dalam memahami akidah Syaikh Nāzīm secara khusus, dan dalam memahami mazhab akidah ahli sufi secara umumnya. Maka tiada keperluan untuk membahaskan penghujahan al-Kūrānī di sini.

⁶⁰ Sa’d al-Dīn ‘Umar al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid fī ‘Ilm al-Kalām* (Pakistan: Dār al-Ma’ārif al-Nu‘māniyyah, 1981), 2/70.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ibrāhīm bin Ḥasan al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhakī bi Sharḥi al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā al-Nabī – Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman (Jakarta: Mizan Publika, 2012), 239.

Perkara yang ingin digarisbawahi dalam kata-kata Imam al-Taftāzānī ini adalah kenyataan dari pakar *‘Ilmu al-Kalām* sendiri; iaitu Imam al-Taftāzānī, bahawa kedua-dua mazhab ini (*al-fanā’ fī al-tawhīd* dan *wahdat al-wujūd*) sama sekali tidak tergolong dalam kategori *ittiḥād-ḥulūl* dan *pantheism*. Hal ini jelas bertentangan dengan kesimpulan yang dicapai oleh pengkaji ini.⁶³

Jadual Perbezaan Ahli Kalām, Ahli Sufi dan Golongan *Ḥulūl, Ittiḥād (Pantheism)*

Isu	Ahli Kalām	Ahli Sufi	<i>Ḥulūl, Ittiḥād (Pantheism)</i>
Adakah ada beza antara wujud Allah dan wujud makhluk?	Ya. Wujud Allah <i>wājib</i> , manakala wujud makhluk <i>mumkin</i> . ⁶⁴	Ya. Wujud Allah adalah wujud yang murni (<i>al-baḥt</i>) yang <i>wājib al-wujūd</i> dirinya; bukan dengan sebab hal yang lain. Wujud-Nya itu mutlak dengan <i>itlāq ḥaqīqī</i> (iaitu bukanlah <i>itlāq</i> yang bertentangan dengan <i>taqyīd</i>) bahkan <i>itlāq ḥaqīqī</i> ini dapat menerima semua <i>qayd</i> dan semua <i>itlāq</i> (الوجود لا بشرط شيء). ⁶⁵ Manakala wujud makhluk, <i>wujūd muqayyad</i> yang terikat dengan <i>ḥaqīqat māhiyyah</i> diri setiap makhluk yang sudah ada dalam ilmu Allah. <i>Māhiyyah</i> makhluk ini sabit dalam ilmu Allah, wujud makhluk ini pula baharu ada (<i>ḥādithah</i>)	Ya. Ada perkara yang disebut sebagai wujud Allah dan ada yang disebut sebagai wujud makhluk. Tetapi akhirnya dua wujud ini menjadi satu lalu tiada beza. Allah boleh zahir di dalam rupa sebahagian makhluk yang sempurna seperti Sayyidinā ‘Alī RA. Mereka juga mendakwa bahawa Allah boleh menempati di dalam diri seorang sufi yang sampai ke peringkat <i>wuṣūl</i> seperti api di dalam bara. Ketika ini sudah tidak dapat lagi dibezakan wujud Allah dengan wujud makhluk, kedua-duanya telah bersatu

⁶³ Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 120, 150.

⁶⁴ al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, 1: 61.

⁶⁵ al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhakī*, 216, 219, 226.

		apabila Allah menghendaki kewujudan makhluk tersebut. ⁶⁶	dan tiada lagi dua, tiada lagi perbezaan antara kedua-duanya. ⁶⁷
Adakah pembahagian wujud kepada wujud Allah dan wujud makhluk bererti <i>maqsam</i> wujud ini adalah perkara yang sama bagi hak Allah dan makhluk?	Ya. Wujud yang menjadi <i>maqsam</i> pada kedua-duanya termasuk dalam <i>mushtarak ma'nawī</i> di sisi jumhur Ahli Kalām. Ia hanya menjadi berbeza dengan melihat kepada <i>qayd</i> dan <i>idāfah</i> . ⁶⁸	Wujud yang menjadi <i>maqsam</i> antara wujud Allah dan wujud makhluk tersebut bererti <i>wujūd muṭlaq</i> seperti <i>māhiyyah muṭlaqah</i> yang dikongsi (<i>mushtarakah</i>) antara semua <i>māhiyyāt</i> ; ia sama sekali tidak menjadikan semua <i>māhiyyah</i> sama. Begitu juga wujud di sini; sebahagiannya menjadi berbeza dengan sebab <i>qayd</i> dan keterikatannya dengan <i>māhiyyah</i> tertentu (iaitu wujud makhluk), dan ada juga yang menjadi berbeza dengan wujud yang lain kerana wujudnya tidak terikat dengan apa-apa <i>qayd</i> (iaitu wujud mutlak bagi Allah). ⁶⁹ Oleh itu, boleh disimpulkan bahawa <i>wujūd muṭlaq</i> yang menjadi <i>maqsam</i> ini adalah hal yang mengesahkan pembahagian wujud kepada <i>wujūd al-Wājib</i>	Mereka mendakwa bahawa wujud hanya satu sahaja iaitu wujud Allah. Tetapi wujud Allah ini tidak berdiri dengan sendirinya (<i>tidak mustaqill</i>), sebaliknya ia terkandung dalam wujud semua makhluk. Mereka mendakwa bahawa diri mereka dan Tuhan adalah sebangsa dan sewujud. Alam semuanya adalah Tuhan dan Tuhan adalah alam. ⁷⁴ Zahir kata-kata mereka “wujud Allah terkandung dalam wujud semua makhluk” memberi isyarat bahawa tiada <i>maqsam</i> wujud kerana tiada wujud-wujud yang berbeza, sebaliknya semua perkara adalah wujud

⁶⁶ *Ibid.*, 236.

⁶⁷ al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāsid*, 2: 69-70; Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), 62, 64-66.

⁶⁸ al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāsid*, 1: 61.

⁶⁹ al-Kūrānī, *Iṭḥāf al-Dhakī*, 238.

⁷⁴ al-Attas, *A Commentary*, 62-63.

	<p>dan <i>mumkin</i>, namun ia berbeza dengan <i>wujūd muṭlaq</i> Zat Allah dari segi <i>wujūd muṭlaq</i> yang menjadi <i>maqṣam</i> ini hanyalah <i>wujūd dhīhnī</i>, manakala <i>wujūd muṭlaq</i> Allah pula adalah <i>wujūd khārijī</i> berdasarkan dalil yang telah dinyatakan oleh ahli sufi.⁷⁰ Oleh itu, jika melihat kepada <i>wujūd khārijī</i>, maka wujud makhluk dan wujud Allah tidak sama. Wujud Allah adalah <i>wujūd muṭlaq</i> dan ia hanya satu sahaja; kerana jika ada dua wujud ini, nescaya ada hal yang membezakan kedua-duanya sekali gus menyebabkan ia tidak lagi <i>muṭlaq</i>, sebaliknya menjadi <i>muqayyad</i>.⁷¹ Wujud makhluk pula adalah <i>wujūd muqayyad</i> yang tidak men'qayyid'kan <i>wujūd muṭlaq</i>, ia bukanlah pendaan wujud, sebaliknya ia adalah wajah dari wajah-wajah <i>wujūd muṭlaq</i>. Jika diambil kira sandaran wujud tersebut pada apa-apa <i>māhiyyah</i> maka ia adalah <i>wujūd muqayyad</i> yang berbeza-beza sesuai <i>māhiyyahnya</i>, jika tidak</p>	<p>Tuhan. Hal ini jelas tidak dapat diterima secara akal; kerana jika wujud Allah yang <i>qadīm</i> bersatu dengan wujud makhluk yang baharu, sudah pasti satu perkara akan menjadi <i>wājib</i> dan <i>mumkin</i>, <i>qadīm</i> dan baharu.⁷⁵</p>
--	---	--

⁷⁰ *Ibid.*, 232-234.

⁷¹ *Ibid.*, 227.

⁷⁵ al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, 2/68.

		dilihat penyandaran kepada apa-apa <i>māhiyyah</i> maka ia kembali kepada <i>wujūd muṭlaq</i> yang boleh menerima apa-apa <i>qayd</i> dan <i>idāfah</i> . ⁷² al-Rānīrī menegaskan bahawa para sufi menafikan <i>mushtarak</i> pada wujud Allah. Wujud Allah di sisi mereka adalah wujud asli dan hakiki manakala wujud makhluk adalah <i>wujūd ʿzill</i> dan <i>majāzī</i> . ⁷³	
Wujud yang dibincangkan di sini adakah <i>wujūd dhihnī</i> atau <i>wujūd khārijī</i> ?	<i>Wujūd dhihnī</i> . ⁷⁶	Wujud yang dibincangkan para sufi adalah <i>wujūd ḥaqīqī khārijī</i> . ⁷⁷	<i>Wujūd dhihnī</i> . ⁷⁸
Adakah wujud hanya satu atau banyak?	<i>Wujūd dhihnī</i> hanya satu iaitu <i>mushtarak ma' nawī</i> yang dinyatakan	<i>Wujūd khārijī</i> hanya satu iaitu wujud Allah. Makhluk tiada wujud baginya melainkan <i>wujūd 'ilmī</i> iaitu <i>māhiyyah</i> atau hakikat-hakikat	<i>Wujūd dhihnī</i> hanya satu iaitu wujud Allah, ia tidak berbeza-beza walaupun disandarkan kepada

⁷² al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhakī*, 227, 240, 236-237.

⁷³ al-Attas, *A Commentary*, 70. Imam Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī menyatakan bahawa hal yang paling hampir menyerupai wujud makhluk adalah bayang-bayang (*ʿzill*); ia tidak dikatakan wujud jika dilihat pada kesemua martabat wujud, dalam masa yang sama tidak juga dikatakan tidak wujud dengan melihat semua martabat ketidakwujudan (*‘adam*). Lihat: Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, *Laṭā’if al-Minan*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 2006), 161.

⁷⁶ al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, 1/61.

⁷⁷ Abū al-Baqā’ al-Kafawī, *al-Kulliyāt*, ed.: ‘Adnān Darwīsh & Muḥammad al-Maṣrī (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2018), 781.

⁷⁸ Ini difahami berdasarkan cara Ahli Kalām membahaskan masalah ini seperti yang dapat dilihat dalam *Sharḥ al-Maqāṣid*.

	tadi, manakala wujud <i>khārijī</i> (dengan erti <i>al-kawn fī al-a’yān</i> atau <i>al-thābit al-‘ayn</i>) berbilang-bilang sesuai banyaknya hal yang wujud.	<i>mumkināt</i> yang berada dalam ilmu Allah. ⁷⁹	wujud makhluk yang banyak. <i>Wujūd khārijī</i> yang banyak ini setiap satunya adalah wujud Allah. ⁸⁰ Kebatilan hal ini sudah jelas.
Apakah maksud wujud mutlak	Iaitu makna wujud ‘ām (<i>kulliy</i>) yang ada di dalam wujud <i>khāṣ</i> (<i>juz’iyyāt</i>). ⁸¹	Iaitu wujud yang tidak terikat dengan sebarang <i>qayd</i> yang berbeza dengan dhātNya (زائد على ذاته), dalam masa yang sama ia dapat menerima semua <i>qayd</i> . Atau dengan erti kata lain ia adalah الوجود لا بشرط شيء. Ia adalah satu entiti namun ia bukan <i>juz’iy</i> yang berada di bawah <i>kulliy</i> kerana <i>juz’iy</i> adalah māhiyyah berserta <i>tashakhkhus</i> (التشخيص) yang berbeza dari dhātnya, dan bukan juga <i>kulliy</i> kerana tiada sebarang <i>afrād</i> baginya sama ada pada akal (<i>dhihn</i>) atau pada realiti (<i>khārij</i>). ⁸²	Tidak dibincangkan

⁷⁹ al-Amīr ‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī, *al-Mawāqif al-Rūḥiyyah wa al-Fuyūdāt al-Subbūḥiyyah*, ed. ‘Āṣim al-Kayālī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 1: 173.

⁸⁰ al-Attas, *A Commentary*, 62.

⁸¹ al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhakī*, 245.

⁸² *Ibid.*, 245-256.

Adakah wujud adalah diri <i>māhiyyah</i> ?	Jumhur Ahli Kalām mengatakan bahawa wujud bukanlah diri <i>māhiyyah</i> tidak kira wujud tersebut pada <i>al-Wājib</i> atau pada <i>mumkināt</i> . ⁸³	Jika wujud wajib: ya, Jika wujud mungkin: tidak. ⁸⁴	Tidak dibincangkan
--	--	--	--------------------

Selain itu, pengkaji juga mendakwa bahawa Syaikh Nāzīm mengatakan bahawa Allah boleh meresap di dalam makhluk. Inilah keyakinan yang dinamakan sebagai *ḥulūl*, sehinggakan Allah mengimplankan sifat-sifat-Nya ke dalam tubuh makhluk. Pada pandangan pengkaji, keyakinan *ḥulūl* ini tiada bezanya dengan keyakinan *waḥdat al-wujūd*.⁸⁵ Telah dijelaskan di dalam jadual di atas perbezaan antara mazhab *waḥdat al-wujūd* ahli sufi dan mazhab *ḥulūl* golongan Mulḥid. Sememangnya golongan Ḥulūliyyah mengakui bahawa Tuhan meresap dalam diri alam, namun tuduhan *ḥulūl* terhadap Syaikh Nāzīm perlu diteliti.

Sebelum menjelaskan makna kata-kata Syaikh Nāzīm dari karyanya yang dirujuk oleh pengkaji, sebaiknya dinyatakan di sini bahawa Syaikh Nāzīm sendiri secara jelas telah menafikan *ḥulūl* dalam Islam ketika beliau diwawancara di dalam sebuah program TV yang diadakan untuk menerangkan apakah itu *sufism*.⁸⁶ Oleh itu, penafian

⁸³ al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, 1/61.

⁸⁴ al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhakī*, 236.

⁸⁵ Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 217-218.

⁸⁶ Lihat rakaman wawancara tersebut di laman web Youtube bertajuk “Sheikh Nazim - What is Sufism?” di pautan: <https://youtu.be/6bvXrXI-9mE>. Diakses pada 22 Julai 2021.

hulūl yang terbit dari lidah Syaikh Nāzīm sendiri ini patut dititikberatkan oleh pengkaji terlebih dahulu sebelum beliau melakukan cubaan memahami tulisan Syaikh Nāzīm dan menyesuaikannya dengan akidah *hulūl* golongan Mulḥid.

Setelah meneliti tulisan asal Syaikh Nāzīm berkaitan dakwaan pengkaji yang mengatakan bahawa Syaikh meyakini Allah mengimplankan sifat-sifat-Nya ke dalam tubuh makhluk (iaitu *hulūl* sifat Allah dalam diri makhluk), dapat disimpulkan bahawa dakwaan ini merupakan satu kesimpulan yang tidak cermat. Syaikh Nāzīm telah menjelaskan di awal kenyataan tersebut bahawa kewujudan Allah adalah kewujudan yang mutlak, hakiki dan abadi, manakala kewujudan semua makhluk pula *nisbī* atau *i‘tibārī*; mereka boleh ada dan boleh juga tiada, sesuai kehendak Allah SWT. Beliau juga menegaskan bahawa persoalan berkenaan hakikat (*personality / huwiyyah*) dan kewujudan Allah adalah persoalan yang tidak dapat dicapai oleh minda. Apa yang dapat kita ketahui adalah Allah wujud, wujud-Nya diketahui melalui sifat-Nya yang mulia, sifat-Nya dikenali melalui nama-Nya yang agung, dan nama-Nya terzahir di alam ini melalui *af‘āl*-Nya.⁸⁷ Semua ini jelas menunjukkan ada perbezaan antara makhluk dan *Khāliq*; kewujudan diri makhluk itu sendiri sudah berbeza dengan Allah SWT, apatah lagi sifat-sifat makhluk tersebut. Kewujudan Allah dan sifat-sifat-Nya tidak dapat difahami oleh akal manusia, berbeza dengan kewujudan dan sifat-sifat makhluk.

Setelah itu, perbezaan antara Allah dan makhluk ini dikuatkan lagi oleh Syaikh Nāzīm dengan penegasan bahawa hubungan kita dengan Allah adalah hubungan hamba dengan tuannya. Tuan itu sama sekali tidak akan menjadi seperti hambanya dan hambanya pula sama sekali

⁸⁷ al-Ḥaqqānī, *In the Mystic*, 1/27.

tidak akan menjadi seperti tuannya. Perbezaan ini selamanya tidak akan kabur dan tidak akan berkurangan sedikitpun tidak kira sedekat manapun seseorang hamba dengan Tuannya. Kemudian, beliau menjelaskan bahawa nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya tidak terbatas. Perbuatan (*af'āl*) dan penciptaan-Nya juga tidak terhad.⁸⁸ Kenyataan beliau ini, jika dibandingkan dan disertakan dengan kenyataan sebelumnya (iaitu kenyataan bahawa sifat-sifat Allah dikenali melalui nama-nama-Nya yang dikenali melalui *af'āl*-Nya), dapat memberi natijah bahawa setiap *af'āl* dan ciptaan-Nya akan menjadi alamat mengenal sifat-sifat-Nya seperti mana sifat-sifat-Nya dapat menjadi sebab mengenal Zat-Nya. Syaikh Nāzīm berkata:

“Allah Almighty makes Himself known to His creatures through His divine attributes, as He has implanted His attributes in mankind. The key to the knowledge God made available to man is embedded in our divine personality. Specifically, He Almighty has implanted in each person one of His divine attributes, which is his key to opening his relationship with his Lord”.⁸⁹

Berdasarkan penerangan Syaikh Nāzīm berkenaan cara mengenal Tuhan melalui penciptaan-Nya (*af'āl*) yang menunjukkan kepada sifat-Nya, dan pengingkaran beliau terhadap *ḥulūl*; dapat difahami bahawa *implant* yang dimaksudkan di sini adalah Allah menanam di dalam diri setiap manusia - secara majaz - sifat-sifat makhluk yang merupakan *af'āl*-Nya yang menunjukkan kepada sifat-sifat-Nya yang maha Mulia. Penafian *ḥulūl* dan kesahihan bahawa ‘sifat Allah yang dikatakan ada pada diri makhluk itu adalah secara majaz sahaja’ dikuatkan lagi dengan

⁸⁸ *Ibid.*, 1: 27-28.

⁸⁹ *Ibid.*, 1: 28.

kenyataan Syaikh Nāzīm sendiri bahawa hasil akhir mengenal sifat yang ditanam dalam diri manusia ini adalah mengerti siapa Tuhannya dan siapa dirinya.⁹⁰ Ini menunjukkan bahawa manusia dan Allah adalah dua perkara yang berbeza. Kewujudan sifat diri manusia yang menjadi petunjuk kepada sifat Tuhan juga diakui oleh Imam al-Alūsī (w. 1270H/1854M) di dalam tafsirnya. Beliau berkata:

وما يدل على أحسنية تقويمه (أي الإنسان) أن الله تعالى رسم فيه من
الصفات ما تُدَكِّرُهُ صِفَاتِهِ عز وجل وتدلّه عليها فجعله عالماً مريداً
قادراً إلى غير ذلك. وقال تعالى: "تخلّقوا بأخلاق الله" لئلا يتوهّم أن
ما للسيد على العبد حرام⁹¹.

Isu terakhir dalam kajian ini adalah dakwaan pengkaji bahawa Syaikh Nāzīm menyeru kepada kesatuan dengan Allah seperti kesatuan lelaki dan perempuan.⁹² Telah dijelaskan sebelum ini bahawa terjemahan istilah *unity* yang terdapat dalam kata-kata Syaikh Nāzīm dengan makna “kesatuan” merupakan terjemahan yang tidak tepat. Sebaliknya, terjemahan tauhid merupakan terjemahan yang betul bagi istilah tersebut di sisi Syaikh Nāzīm. Tetapi, apakah makna sebenar perumpamaan tauhid Allah seperti ketertarikan lelaki dan perempuan?

Penelitian terhadap teks penuh kenyataan Syaikh Nāzīm menunjukkan bahawa beliau sedang membincangkan hubungan cinta antara lelaki dan perempuan dalam lautan-lautan tauhid (*male and female in unity oceans*). Nukilan lengkap kata-kata Syaikh Nāzīm sebagai berikut:

⁹⁰ *Ibid.*, 1: 29.

⁹¹ Abū al-Thana’ Maḥmūd Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Mathānī*, ed. ‘Alī ‘Abd al-Bārī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 15: 395.

⁹² Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 121, 217.

“The ego objects to losing its individuality in Unity Oceans, but the urge to pursue that quest is planted deeply within our nature; indeed, it is the compelling force behind the greatest of the ego’s drives – sexuality. Sexuality is the expression of the need to attain unity. A man feels the need to unite with a woman, and vice versa, bodily and emotionally, and what a strong urge this is!”⁹³

Dapat difahami dari petikan ini, beliau bermaksud: jiwa manusia cinta untuk berenang-renang di dalam lautan makrifah (*knowledge*), namun ego iaitu nafsu diri menghalang manusia dari bersatu di dalam lautan tauhid (dengan erti *al-fanā’ fī al-tawhīd* seperti yang telah dijelaskan sebelum ini). Nafsu diri atau ego ini tidak ingin *fanā’* di dalam lautan tauhid, tetapi dorongan untuk menuju kepada *fanā’* di dalam tauhid sebenarnya tertanam teguh dalam sifat diri manusia sendiri atau bahasa mudahnya fitrah. Fitrah di dalam jiwa setiap manusia pasti ada dorongan untuk tenggelam di dalam lautan *mahabbah* kepada penciptanya iaitu Allah SWT. Bahkan dorongan menuju *fanā’* di dalam tauhid ini lebih besar dari nafsu yang paling besar iaitu seksualiti manusia yang mendorong untuk bersatu antara lelaki dan perempuan. Lalu Syaikh Nāzīm berkata:

“But even this is only a reflection of the drive to attain unity with the Divine, a reflection easily observable by every human being, whereas observation of the origin of this urge is comprehensible only to the elect. Allah Almighty created the two sexes with this overpowering need for each other, and made it impossible for one to feel whole without the presence of the other. Indeed the very physical

⁹³ al-Ḥaqqānī, *In the Mystic*, 1: 22.

structure of males and females is a sign that each must seek unity – and all of our souls, be we male or female, are seeking to merge with the unity Oceans of Allah. It is that attraction that makes people so intent upon the opposite sex, though perhaps they don't understand it in such way.”⁹⁴

Bagi menjelaskan hakikat fitrah ini, Syaikh Nāzim memberikan contoh mudah tadi iaitu hubungan seksual lelaki dan perempuan yang juga fitrah diberikan oleh Allah SWT kepada setiap manusia yang ingin bersatu dengan pasangannya. Menurut beliau, seksualiti adalah hanya sebuah penzahiran (*expression*) keperluan manusia untuk *fanā'* di dalam merasakan kesatuan (cinta) antara lelaki dan perempuan. Penzahiran tersebut ditunjukkan dalam rupa keperluan lelaki kepada wanita dan keperluan wanita kepada lelaki. Maka menjadi fitrah atas sekalian manusia juga memiliki jiwa yang mendorong mereka tenggelam di dalam lautan ilahi (*al-fanā' fī al-tawḥīd*). Contoh ini mudah difahami oleh setiap manusia, akan tetapi untuk memahami asal-usul “dorongan” jiwa ini hanya dapat difahami oleh orang-orang terpilih (*khawāṣ*).

Tafsiran bagaimanakah kehendak lelaki dan wanita untuk bersama juga boleh dimajazkan kepada *ma'rifatu Llāh* yang dijelaskan oleh Syaikh Nāzim adalah seperti berikut: Allah menjadikan kedua-dua jantina ini tidak akan merasa sempurna melainkan dengan jantina lawannya. Anatomi badan mereka juga menjadi petunjuk keperluan mereka untuk mengenali dan bersama dengan jantina yang satu lagi. Begitulah juga jiwa manusia seluruhnya, tidak kira sama ada dia lelaki atau perempuan, jiwanya ingin bersatu *fanā'* di dalam lautan tauhid (*al-fanā' fī al-tawḥīd*).⁹⁵ Difahami daripada kenyataan ini

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

bahawa apa yang ingin dicapai melalui hubungan dua jantina adalah nikmat rasa kesempurnaan diri. Begitu juga apa yang ingin dicapai oleh jiwa manusia secara fitrahnya adalah mengetahui kesempurnaan Tuhannya, dan caranya adalah dengan meleburkan dirinya di dalam lautan tauhid (*to losing its individuality in Unity Oceans*) atau yang disebut oleh para sufi sebagai *al-fanā' fī al-tawhīd*. Diri manusia pada ketika ini diibaratkan seolah-olah bersatu (*ittiḥād=merge*) dengan Tuhan, tetapi bukan itu makna sebenar dari kata-kata para sufi itu tadi. Hal ini telah dijelaskan oleh Imam al-Ghazālī.⁹⁶ Lalu Syaikh Nāzīm berkata sebagai penutup perbincangan ini:

“It is from that burning need for the divine that our friend here has retreated from worldly life. He is trying to break that jug and attain the endless beauty of that unity. All the beauty contained in nature – people, animals, plants and minerals – is not even a drop in the ocean of that absolute beauty. The galaxies are swimming in His Power Oceans. Oh man, your soul is an endless source of secrets that no one can fathom but the Creator. What does it all mean? It Means that all the sources gushing from your heart are steaming towards Divine Oceans.”⁹⁷

Di penghujung kalam Syaikh Nāzīm dalam bab ini pula, dapat kita lihat secara jelas makna “*unity oceans*” yang dinyatakan oleh beliau. Ia bukanlah bererti kesatuan seperti yang disalahfahami oleh pengkaji. Sebaliknya ia bererti “lautan ilahi”. Beliau berkata: “*What does it all mean? It means that all the sources gushing from your heart are streaming towards divine oceans.*”⁹⁸ (Apakah

⁹⁶ al-Ghazālī, *Mishkāṭ*, 69-72.

⁹⁷ al-Ḥaqqānī, *In the Mystic*, 1: 23.

⁹⁸ *Ibid.*

makna semua ini? Ia bermakna bahawa semua sumber yang terpancar dari hati kamu mengalir ke arah lautan ilahi). Melalui kenyataan ini juga, dapat difahami bahawa maksud Syaikh Nāzim ialah dorongan nafsu antara lelaki dan perempuan hanyalah isyarat yang menggesa manusia untuk bersama dan bersatu dengan pasangannya. Begitu pula, setiap manusia tanpa mengira jantina, secara fitrahnya dan pengakhirannya berusaha untuk *maḥabbah* dan tenggelam di dalam tauhid iaitu menuju ke arah lautan ilahi atau *al-fanā' fī al-tawḥīd*.

Ia bukanlah bererti seruan kesatuan dengan *Dhāt* Tuhan seperti kesatuan lelaki dan perempuan seperti yang disalahfahami oleh pengkaji. Ia juga bukanlah bererti melalui hubungan seksual seseorang itu bersatu dengan Tuhan seperti tuduhan orang yang tidak memahami teks asal. Oleh itu, sekurang-kurangnya ada dua kesalahan kritikal yang dilakukan oleh pengkaji dalam memahami kata-kata Syaikh Nāzim di atas; pertama: menuduh bahawa Syaikh Nāzim memahami “unity” dengan erti kesatuan dan *wahdat al-wujūd* yang pantheism.⁹⁹ Kedua: menuduh bahawa Syaikh Nāzim mengumpamakan kesatuan yang sesat (seperti yang difahami oleh pengkaji) dengan hubungan kesatuan (hubungan kelamin) antara lelaki dan perempuan.¹⁰⁰

Sebaliknya, apa yang ingin disampaikan oleh Syaikh Nāzim adalah asal kehendak untuk lelaki dan perempuan bersama merupakan hal yang sama kepada seluruh fitrah manusia yang terdapat di dalam jiwa mereka terdalam sebuah kehendak untuk kembali ke lautan tauhid lalu *fanā'* di dalamnya, bukan menyamakan Allah dengan makhluk seperti dakwaan pengkaji atau menggambarkan hubungan lelaki dan perempuan membawa kepada tauhid.

⁹⁹ Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim”, 120.

¹⁰⁰ *Ibid*, 121.

Kesimpulan

Setelah mengkritik setiap analisis pengkaji “Pemikiran Akidah Syaikh Nāzīm al-Qubruṣī” yang dikhususkan skop kajian pada perbahasan tauhid, *waḥdah al-wujūd*, dan *pantheism*, maka dapat disimpulkan natijah kajian ini kepada beberapa noktah penting:

1. Pengkaji menyimpulkan bahawa akidah Syaikh Nāzīm adalah bersalahan dengan Ahli Sunnah Wal Jamaah. Ini dapat difahami melalui tiga dakwaan utama: i) Terjemahan atau makna perkataan “*unity*” adalah bersatu; ii) Syaikh Nāzīm menyebarkan fahaman *waḥdah al-wujūd* (yang sesat); iii) Idea *waḥdat al-wujūd* atau *al-waḥdah al-muṭlaqah* atau *al-ittihād* membawa kepada kesatuan Allah dengan makhluk atau dalam bahasa Inggeris, *pantheism* (kesatuan Allah dan makhluk) yang ditolak secara ijmak di dalam Islam. Apabila syeikh Nāzīm menerima dan menyebarkan *waḥdat al-wujūd* bererti beliau menerima *pantheism*.
2. Pengkaji tersalah memahami perkataan *unity* dengan makna kesatuan (Allah dan makhluk), serta membataskan maksud tauhid kepada *oneness* sahaja. Pengkaji tidak mengetahui bahawa dalam bahasa Inggeris perkataan *unity* justeru bermakna tauhid terutama dalam bahasa-bahasa lama dan konteks ketuhanan (*deity*). Maka tidak sepatutnya apabila Syaikh Nāzīm menggunakan perkataan *unity*, pengkaji menuduhnya sebagai penyatuan Allah dengan makhluk iaitu idealogi *waḥdah al-wujūd*, *al-ittihād* dan *ḥulūl* lebih-lebih lagi dengan makna *pantheism*.
3. Pengkaji juga tersalah kerana terlalu mudah menilai kata-kata Syaikh Nāzīm: “*unity beyond duality*” sebagai *waḥdah al-wujūd* yang *pantheism* dan sengaja menyebarkan ajaran ini di dalam buku-bukunya. Walhal, kalau diteliti konteks ayat Syaikh

- Nāzīm, ia bermaksud *maqām al-fanā’ fi al-tawhīd* (darjat tenggelam di dalam mengesakan Allah) dengan empat peringkat ketauhidan: i) *waḥdat al-af’āl*, ii) *shuhūd al-Jalāl*, iii) *shuhūd al-Jamāl* dan iv) *mushāhadah* Allah semata-mata (*waḥdah al-shuhūd*).
4. Pengkaji terlihat tidak menguasai perbincangan *waḥdah al-wujūd* yang menjadi perdebatan dalam kalangan ilmuan Islam. Buktinya, beliau tidak dapat membezakan hujjah Ahli Kalām yang dijadikan hujjah ketika mendakwa *waḥdah al-wujūd* adalah *pantheism*, kerana hakikatnya Ahli Kalām yang menolak *waḥdah al-wujūd* kaum sufi seperti Imam al-Taftāzānī sendiri tidak menuduh ideologi ini sebagai *pantheism*. Lebih-lebih lagi dari sumber lain Syaikh Nāzīm sendiri telah menolak *ḥulūl* di dalam Islam.
 5. Kesalahan-kesalahan pengkaji di dalam kajiannya menunjukkan bahawa kualiti akademik, keilmuan dan amanah ilmu pengkaji sendiri dapat dipertikai, apatah lagi kesalahan-kesalahan yang dilakukannya ini tidak sepatutnya terjadi dalam penulisan di peringkat pengajian tinggi seperti tidak menggunakan sumber utama, salah terjemahan, tidak memahami konteks, memaksa sesuatu teks agar tunduk kepada kefahamannya dan lain-lain lagi.

Rujukan

- Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd: A Study of a Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of His Writings*. London: Luzac & Company Ltd., 1962.
- Al-Akiti, Muhammad Ayman dan Zainul Abidin Abdul Halim, “لمحات عن خصائص التصوف ومراجعته المعتبرة في بلدان الملايو”, *AFKĀR: Jurnal*

Akidah dan Pemikiran Islam vol. 23(1) (2021): 309–344.

Al-Alūsī, Abū al-Thana’ Maḥmūd Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Mathānī*, ed. ‘Alī ‘Abd al-Bārī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islām*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.

Al-Baghdādī, Abū al-Qāsim al-Junayd. *Al-Maqtū’ah al-Thālithah Tawḥīd al-Khawāṣ - Ḍimna Tāj al-‘Arifīn*. ed. Su’ād al-Ḥakīm. Kaherah: Dār al-Shurūq, 2005.

Al-Baghdādī, Abū al-Qāsim al-Junayd. *Al-Maqtū’ah al-Thāminah Kunta bilā Anta - Ḍimna Tāj al-‘Arifīn*. ed. Su’ād al-Ḥakīm. Kaherah: Dār al-Shurūq, 2005.

Al-Bājūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad. *Tuḥfat al-Murīd ‘alā Jawharat al-Tawḥīd*. Kaherah: Dār al-Salām, 2002.

Al-Banjārī, Ḥusayn Nāṣir bin Muḥammad Ṭayyib al-Mas’ūdī. *Qaṭr al-Ghaythiyyah fī ‘Ilm al-Ṣūfiyyah*. Faṭānī: Maṭba‘ah Bin Halābī, t.t.

Burhān al-Dīn al-Biqā’ī. *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*. Kaherah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1984.

Evans, Austin P. *A Commentary on the Creed of Islam*. New York: Columbia University Press, 1950.

Al-Farghānī, Sa’d al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad. *Muntahā al-Madārik fī Sharḥ Tā’iyyah Ibn al-Fārid*, ed. ‘Āsim Ibrāhīm al-Kayyālī al-Ḥusaynī al-Shādhilī al-Darqāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.

Al-Fāsī, Ahmad Zarrūq. *Miftāḥ al-Faḍā’il wa al-Ni‘ām fī al-Kalām ‘alā Ba’d mā Yata’allaq bi al-Ḥikam*, ed.

- Nizār Hammādī. *Shāriqah: al-Markaz al-‘Arabī li al-Kitāb*, 2021.
- Al-Gharīb, Maḥmūd Maḥmūd. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Damsyik: Maṭba‘ah Zayd bin Ṭhābit, 1985.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, ed. al-Lajnah al-‘Ilmiyyah bi Markaz Dār al-Minhāj li al-Dirāsāt wa al-Taḥqīq al-‘Ilmī. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Mishkāt al-Anwār wa Miṣfāt al-Asrār*, ed. al-Lajnah al-‘Ilmiyyah bi Markaz Dār al-Minhāj li al-Dirāsāt wa al-Taḥqīq al-‘Ilmī. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2020.
- Haddad, Gibril Fouad. *The Joy of Cyprus in the Association of Rajab*. Damascus: Dār al-Aḥbāb, 2002.
- Al-Ḥaqqānī, Nāzim ‘Ādil. *Defending Truth*. London: Zero Productions, 1997.
- Al-Ḥaqqānī, Nāzim ‘Ādil. *In the Mystic Footsteps of Saints*. USA: Naqshabandi Haqqani Sufi Order, 2002.
- Al-Ḥaqqānī, Nāzim ‘Ādil. *Mercy Oceans’ Rising Sun*. Konya: Sebat Offset Printers, 1986.
- Al-Ḥaqqānī, Nāzim ‘Ādil. *Rubies of Resplendence*. Sri Lanka: t.p., 2001.
- Al-Harārī, ‘Abd Allāh. *Mukhtaṣar ‘Abdillāh al-Harārī*. Beirut: Dār al-Mashārī‘, 1999.
- Al-Haytamī, Aḥmad bin Muḥammad Ibn Ḥajar. *Al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*, ed. Aḥmad ‘Ināyah. Damascus: Dār al-Taqwā, 2015.
- Al-Jazā’irī, al-Amīr ‘Abd al-Qādir. *Al-Mawāqif al-Rūhiyyah wa al-Fuyūdāt al-Subbūhiyyah*, ed. ‘Āṣim al-Kayālī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Kafawī, Abū al-Baqā’. *Al-Kulliyāt*, ed. ‘Adnān Darwīsh dan Muḥammad al-Maṣrī. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2018.
- Khalif Muammar A. Harris, “Sekularisasi Etika dan Krisis Moral Masa Kini”, *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* vol. 23(2) (2021): 121-170.

- Al-Kāshānī, Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq. *Laṭā’if al-A’lām fī Ishārāt Ahli al-Ilhām*, ed. Majīd Hādī Zādah. Tehran: Mīrāth Maktūb, 2000.
- Al-Kattānī, Muḥammad bin ‘Abd al-Kabīr. *Madārij al-Is’ād fī al-Tarbiyah wa al-Sulūk wa al-Farq Bayn Ṭarīqatay al-Ijtibā’ wa al-Inābah fī al-Tarbiyah*, ed. Abū ‘Abdillāh Afḍal Mas’ūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013.
- Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Bil 1/2018 - 1439h Pada 7 Jumada Al-Ula 1439h Bersamaan 24 Januari 2018 tentang Pengiktirafan Tarekat Naqshabandiyah al-Aliyyah di bawah Enakmen Tariqat Tasawuf Negeri Sembilan 2005.
- Al-Kūrānī, Ibrāhīm bin Ḥasan. *Ithāf al-Dhakī bi Sharḥ al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā al-Nabī – Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman. Jakarta: Mizan Publika, 2012.
- Lane, Edward William. *Madd al-Qāmūs: An Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 1893.
- Lexico, <https://www.lexico.com/definition/unity>, diakses pada 07 Ogos 2021..
- Mohd Asyran Safwan Kamaruzaman, Mohd Mustakim Mahamood dan Mohd Sobri Ellias, “Penolakan Shaykh Tuan Husain Kedah Terhadap Golongan *Mutasawwifah*: Sorotan Khusus Kitab *Hidāyat al-Mutafakkirīn fī Tahqīq Ma’rifat Rabb al-‘Ālamīn*,” Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2019 ke-3, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS), 2019, Selangor.
- Muhammad, Ghazi. *A Thinking Person’s Guide to Islam: The Essence of Islam in 12 Verses from the Quran*. Jordan: The Prince Ghazi Trust for Islamic Thought, 2017.
- Pengkaji, “Pemikiran Akidah Shaykh Nazim Al-Qubrusi Menurut Ahli Sunnah Waljamaah”, 2020.

- Al-Sakandarī, Ibn ‘Aṭā’illāh. *Laṭā’if al-Minan*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 2006.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman. *Al-Ḥāwī li al-Fatāwī*, ed. ‘Abd al-Laṭif Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn ‘Umar. *Sharḥ al-Maqāṣid fī ‘Ilm al-Kalām*. Pakistan: Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyyah, 1981.
- Al-Tamanārtī, Ibrāhīm bin Maḥmad. *Sharḥ Muḥaṣṣil al-Maqāṣid mim mā bihi Tu’tabaru al-‘Aqā’id*. ed. Muhammad Ayman al-Akiti. Tesis PhD, University of al-Qarawiyyīn, 2018.
- The Philological Society. *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Youtube, “Sheikh Nazim - What is Sufism?”
<https://youtu.be/6bvXrXl-9mE>, diakses pada 22 Julai 2