

Faham *Waḥdat Al-Wujūd* dan Martabat *Tujuh* dalam Karya Shaykh ‘Abd Al-Ṣamad Al-Falimbānī

Khalif Muammar A. Harris *

khalifmuammar@gmail.com

Abstract

Sayr al-Sālikīn ilā ‘Ibādat Rabb al-‘Ālamīn, a work by Shaykh ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī (1704–1789), is a Malay masterpiece which has had considerable influence and lasting impact on the expansion of Islam in the Malay world. The Muslim community’s wide acceptance of this work is due to its contents which deliberate on the essence of *Taṣawwuf* as expounded by authoritative Sufi scholars, the most significant of whom is Imām al-Ghazzālī with his *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*. Like many other Sufi scholars, al-Falimbānī also approves of both the *waḥdat al-wujūd* (The Transcendent Unity of Existence) and *Martabat *Tujuh** (the Seven Degrees of Existence) formulations, which today are often accused as deviant by the pseudo-Salafī group—better known as *Wahhābī*. This article attempts to examine the truth of the group’s allegations by presenting *waḥdat al-wujūd* and *Martabat *Tujuh** as the Sufis themselves expound as well as scrutinising the various arguments put forth by the aforementioned group in equating

* Ph.D., Associate Professor at Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS), Technology University of Malaysia, Jalan Semarak, 54100 Kuala Lumpur, MALAYSIA.

Khalif Muammar / TAFHIM 8 (2015): 97–131

the two formulations with pantheism and monism. This study thus finds that both are *ijtihāds* of the Sufi scholars in interpreting and understanding some of the Qur'anic verses and Prophetic *hadīths* related to creation which are not easily understood by the public, and as such, are not meant for public discussions. In fact, such matters form the abstruse and intricate part of the science of *Tawhīd* which, as such, ought to be learnt only by *al-muntahī*, referring to those Sufis who have successfully reached the end of their spiritual journey, not by the spiritual novices, let alone the general public. With findings gathered in this study, it is hoped that public discussion of both formulations by the untrained minds, which eventually gives rise to confusion and accusations of heresy and polytheism, could be put to an end and misunderstandings regarding them could be halted and redressed.

Keywords

Wahdat al-Wujūd, Martabat Tujuh, 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī, Sayr al-Sālikīn, Taṣawwuf in the Malay world.

Pengenalan

Shaykh 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī merupakan seorang Sulama besar Tanah Melayu yang kesarjanaannya bukan sahaja diakui di Alam Melayu tetapi juga di dunia Islam ketika itu. Ini terbukti apabila karya beliau *Sayr al-Sālikīn ilā 'Ibādat Rabb al-Ālamīn* (1788) telah dicetak di Istanbul, Kaherah, Bangkok, Bombay, Beirut, Surabaya, Singapura dan Pulau Pinang.¹ Melihat pada penerimaan dan penyebarannya,

-
1. Penulis telah berhasil menjejaki beberapa naskah *Sayr al-Sālikīn ilā 'Ibādat Rabb al-Ālamīn*, antaranya: cetakan Istanbul, Dar al-Saltanat al-Saniyyah, pada tahun 1888/1306 yang terdapat di Perpustakaan Universiti Leiden dengan no. 8201 B6-7; dan cetakan Kaherah: Maktabah al-Amiriyah 1891/1309 juga terdapat di Perpustakaan Universiti Leiden dengan no. 8201 B6-7. Pada tahun 1931, buku ini dicetak

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

tidaklah berlebihan jika dikatakan bahawa karya *Sayr al-Sālikīn* oleh al-Falimbānī merupakan *karya agung* Alam Melayu yang menjadi bacaan wajib orang Melayu pada abad ke-19 dan 20, yang sangat bernilai bagi masyarakat Muslim di Alam Melayu dan banyak berjasa dalam menyebarkan kefahaman tentang Islam di rantau ini.

Perkembangan Tasawwuf yang pesat pada abad ke 17–18 Masehi adalah kesinambungan daripada tahap Islamisasi yang telah berlaku sebelumnya. Dalam skema pembahagian zaman pengislaman Alam Melayu oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, zaman al-Falimbānī adalah tahap ketiga proses Islamisasi. Sebelumnya adalah tahap pengislaman yang intensif dengan berlakunya perubahan pandangan alam orang Melayu, iaitu antara abad ke-15 dan 17, yang menyaksikan perbincangan tentang ilmu Kalam dan Tasawwuf berkembang pesat.² Pada tahap ketiga, iaitu mulai abad ke-17 ke atas, para ulama telah pun menyediakan asas yang kukuh bagi melahirkan masyarakat Islam yang baharu. Justeru penumpuan sewajarnya diberikan kepada proses pendidikan bagi membentuk masyarakat yang berakhlak mulia demi mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Menyedari

semula oleh Dār Ihyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah kepunyaan Sayyid ‘Isā Bābī al-Halabī, selanjutnya oleh Maṭba‘at ‘Isā Bābī al-Halabī, Kahe-rah pada tahun 1953. Terdapat juga cetakan Surabaya (Maktabah Imaratu’Llah) dan Bangkok yang merupakan salinan daripada cetakan Kaherah, cetakan Bombay, demikian juga Cetakan Dār al-Fikr, Beirut (tanpa tarikh) serta cetakan Sulaiman Mar’idi Singapura dan Pulau Pinang dengan tarikh 1953. Keempat-empat cetakan ini mengikuti cetakan Kaherah pada tahun 1931 dan 1953, dan ada dalam koleksi penulis sendiri. Selain itu terdapat usaha perumian yang dilakukan oleh A. Muin Umar daripada Aceh yang diterbitkan oleh Museum Negeri Aceh, Banda Aceh pada tahun 1985 berdasarkan manuskrip yang ditulis yang diperkirakan bertarikh 1823 yang terdapat dalam Museum Negeri Aceh dengan no. 923: 100. Henri Chambert–Loir dalam pengantar buku ini mengatakan bahawa terdapat sebuah manuskrip yang bertarikh 1853/1270 di Tanoh Abee, Aceh Dar al-Salam.

2. S. M. N. al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), 29–30. Lihat juga idem, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1969).

pelbagai cabaran yang dihadapi ketika itu, termasuk kemaraan kolonialisme yang boleh merosak sendi-sendi agama yang telah dibina sebelumnya, tentunya para ulama merasakan bahawa pengukuhan ilmu-ilmu Islam amatlah perlu dilakukan dan inilah yang telah diusahakan oleh al-Falimbānī.

‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī berasal dari Palembang dan tahun kelahirannya sebagaimana dinyatakan dalam *Tarikh Salasilah Negeri Kedah* adalah pada sekitar 1704/1116. Ayah al-Falimbānī bernama Shaykh ‘Abdal-Jalīl bin ‘Abd al-Wahhāb bin Ahmad al-Mahdanī berasal dari Hadramaut, Yaman, dan menjawat jawatan Mufti Kerajaan negeri Kedah. Shaykh ‘Abdal-Jalīl menikah dengan Wan Zainab, puteri Dato’ Seri Maharaja Dewa dan dikurniakan dua orang anak, ‘Abdal-Qadīr dan Abdullah. Beliau juga menikahi Puteri Palembang yang bernama Raden Ranti dan dikurniakan anak bernama ‘Abd al-Ṣamad.³ ‘Abd al-Ṣamad mendapat pendidikan awal daripada ayahnya sendiri dan kemudiannya merantau selama lebih kurang 35 tahun ke tanah suci Mekah dan Madinah untuk menuntut ilmu. Beliau tiba di Mekah sekitar tahun 1739/1152 dan bersahabat dengan tiga orang lagi penuntut ilmu dari Alam Melayu, iaitu Shaykh Muḥammad Arshād al-Banjārī (1710/1122–1812/1227), Shaykh ‘Abd al-Rahmān Maṣrī al-Batawī (w. 1847) dan Shaykh ‘Abd al-Wahhāb Bugis (wafat sekitar 1790).

Ketika sahabat-sahabatnya pulang ke tanah air, al-Falimbānī memilih untuk kekal di tanah suci dan menjadi ulama besar di sana. Keputusan strategik ini beliau ambil, pada hemat kami, adalah setelah mempertimbangkan keadaan di tanah air yang sedang bergolak dan kucar kacir akibat penjajahan Belanda sehingga tidak memungkinkan beliau menyebarkan ilmunya di sana. Beberapa dekad sebelum itu (1684), seorang ulama tanah Melayu, Shaykh Yūsuf al-Maqassārī (w. 1699), telah dibuang oleh penjajah

3. Wan Mohd Saghir Abdullah, *Syeikh Abdus Shamad Palembang: Ulama Shufi Dan Jihad Dunia Melayu* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 1996), 15.

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

Belanda ke Ceylon (Sri Lanka) dan kemudiannya ke Afrika Selatan, disebabkan oleh peranan dan pengaruh besarnya dalam penentangan terhadap penjajahan Belanda. Melihat sikap Belanda terhadap golongan ulama ini, al-Falimbānī merasakan lebih baik ia tinggal di tanah suci daripada terpaksa berhadapan dengan penindasan penjajah. Di tanah suci beliau bebas mendidik murid-murid dari Nusantara yang datang untuk menuntut ilmu dan beliau juga sentiasa dikunjungi oleh para jemaah haji (*hujjā*) yang akan tinggal berbulan-bulan di sana. Mereka inilah yang akan menyebarkan ajaran serta pemikiran al-Falimbānī ke seluruh pelusuk Alam Melayu menerusi beberapa buah karyanya yang sehingga sekarang telah menjadi rujukan, khususnya oleh umat Islam di Tanah Melayu.

Meskipun al-Falimbānī tinggal jauh di perantauan, beliau sentiasa mengikuti perkembangan dan mengambil berat tentang apa yang berlaku di tanah air. Beliau telah menulis sebuah buku dalam bahasa Arab, yang bertajuk *Nasīhat al-Muslimīn wa Tadhkirat al-Mu'minīn fi Fadā'il al-Jihād fī Sabīl Allāh wa Karāmat al-Mujāhidīn*, bertujuan menghimbau umat Islam supaya berjihad melawan penjajah. Buku ini menjadi inspirasi meletusnya perang Sabil di Aceh yang dipimpin oleh Teungku Dik Di Tiro, selain menjadi sandaran bagi Teungku Kuta Karang dalam penulisan buku *Hikayat Prang Sabil* yang terkenal itu.⁴ Ia juga menjadi inspirasi bagi Teungku H. M. Panti Kullu, pembantu Cik Di Tiro, dalam penulisan *Syair Hikayat Perang Sabil*. Beliau juga dikatakan sering menulis surat kepada raja-raja di Nusantara, termasuk Mangkubumi, Hamengku Buwono I (pendiri kesultanan Yogyakarta) dan Susuhunan Paku Buwono (Surakarta) serta pangeran Mangkunegoro I (Mangkunegaran) untuk melaksanakan jihad melawan Belanda. Bahkan terdapat laporan bahawa

4. Teuku Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Brunei: Jabatan Kesusasteraan Melayu, Universiti Brunei Darussalam, 1995), 452; dan M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawwuf Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 18.

beliau ikut serta dalam pertempuran antara gabungan Kedah dan Patani melawan Kerajaan Siam pada 1828.⁵ Daripada penjelasan di atas, jelas bahawa meskipun beliau seorang ulama sufi dan guru tariqat yang menekankan pendidikan rohani, namun beliau tidak mengasingkan diri daripada tuntutan keadaan semasa umat Islam pada masa itu.

Al-Falimbānī telah berguru dengan ramai ulama yang berada di Mekah dan Madinah. Guru-guru beliau termasuk Shaykh Muḥammad bin Sulaymān al-Kurḍī (w. 1780), Shaykh Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Sammānī al-Madanī (1718–1775), Shaykh Ibrāhīm al-Rāīs al-Zamzamī (w. 1780), Shaykh ‘Atā’ Allāh al-Miṣrī,⁶ Shaykh Muḥammad Murād⁷ dan lain-lain. Dalam kalangan guru-guru beliau juga adalah ulama Mesir yang terkenal seperti Shaykh Aḥmad bin ‘Abd al-Mun‘im al-Damanhurī (w. 1776), yang selalu datang ke Mekah pada musim haji. Daripada siri kuliah beliau inilah al-Falimbānī menulis buku pertamanya *Zahrāt al-Murīd* bagi memudahkan kefahaman orang Melayu yang tidak menguasai bahasa Arab untuk memahami Islam. Selain tiga orang sahabatnya yang telah disebutkan di atas, terdapat ramai lagi ulama Melayu yang lebih muda daripada beliau ketika menuntut ilmu di Tanah Suci Mekah, antaranya adalah Muḥammad Nafis al-Banjari (w. 1812), Muḥammad ‘Alī Aceh⁸ dan Shaykh Da’ūd al-Faṭānī (w. 1847).⁹

Tidak diketahui secara pasti jumlah karya al-Falimbānī. Wan Mohd Shaghir menyebut bahawa karya beliau berjumlah dua belas, sedangkan menurut Drewes semuanya berjumlah tujuh sahaja.¹⁰ Karya-karya beliau yang pelbagai

5. Wan Mohd Shaghir, *Syeikh Abdus Shamad Palembang*, 73. Maklumat ini berdasarkan Muḥammad Hasan, *Tarikh Silsilah Negeri Kedah* (Kuala Lumpur: DBP, 1968), 150. Namun riwayat ini dianggap lemah kerana beliau dilaporkan telah wafat pada tahun 1789/1203.

6. Tidak dapat ditelusuri tahun kewafatannya.

7. Tidak dapat ditelusuri tahun kewafatannya.

8. Tidak dapat dipastikan tahun kewafatannya.

9. Wan Mohd Shaghir, *Syeikh Abdus Shamad Palembang*, 35.

10. Seperti yang dikutip dalam M. Chatib, *Mengenal Allah*, 22.

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

ini menunjukkan penguasaan yang luar biasa dalam pelbagai bidang ilmu. Sebahagian karya beliau ini ditulis dalam bahasa Melayu dan sebahagian yang lain berbahasa Arab. Setelah menelusuri banyak sumber, penulis dapat menyenaraikan 15 buah buku yang dinisbahkan kepada beliau:

1. *Zahrat al-Murīd fī Bayān Kalimat al-Tawḥīd*, suatu buku bahasa Melayu berkenaan ilmu Tawhid.
2. *Hidāyat al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn*, suatu terjemahan daripada *Bidāyat al-Hidāyah* oleh Imam al-Ghazzālī, yang selesai beliau tulis pada tahun 1778/1192. Buku ini telah tersebar luas dan dicetak di Mekah, Bombay dan Kaherah.
3. *Sayr al-Sālikīn ilā 'Ibādat Rabb al-Ālamīn*, buku yang telah dikaji ini, yang mula ditulis pada tahun 1779 dan selesai pada tahun 1788. Sebagaimana buku-buku sebelumnya, karya ini juga telah tersebar luas dan dicetak di Mekah, Kaherah, Istanbul dan lain-lain.
4. *Ẓād al-Muttaqīn fī Tawḥīd Rabb al-Ālamīn*, suatu karya Tasawwuf peringkat tinggi yang hanya boleh dibaca oleh Sufi yang mencapai peringkat *al-muntahā*.
5. *Tuḥfat al-Rāghibīn fī Bayān Ḥaqīqat Īmān al-Mu'minīn wa mā Yufsiduhū fī Riddat al-Murtaddīn*, buku yang menyanggah pengamalan Tasawwuf yang sesat yang beliau tulis atas permintaan Sultan Najm al-Dīn (Sultan Palembang) pada tahun 1774.
6. *Al-Urwat al-Wuthqā wa Silsilat Uli al-Ittiqā*, karya tentang amalan Sufi.
7. *Rātib al-Sammān* dalam bahasa Arab yang berisi zikir, wirid dan doa.
8. *Rātib al-Shaykh 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī al-Jāwī* yang berisi puisi, zikir, wirid dan doa.
9. *Nasīhat al-Muslimīn wa Tadḥkirat al-Mu'minīn fī Faḍā'il al-Jihād fī Sabīl Allāh wa Karāmat al-Mujāhidīn*.
10. *Faḍā'il al-Jihād*, yang berkemungkinan merupakan sebahagian daripada buku yang dinyatakan pada no. 9 di atas.

Khalif Muammar / TAFHIM 8 (2015): 97–131

11. *Risalah pada Menyatakan Sebab yang Diharamkan bagi Nikah.*
12. *Wahdat al-Wujūd Ilm al-Tasawwuf* yang besar kemungkinan adalah karya terjemahan kepada *Tuhfat al-Mursalah*, karya Muḥammad Faḍl Allāh al-Burhānpurī, yang dicetak oleh Khazanah al-Fataniyyah pada tahun 2005, bertajuk *Risalah Tuhfat al-Mursalah* no. 95.
13. *Anīs al-Muttaqīn* yang penulis jumpai naskahnya di Leiden dengan no. 893 f37.
14. *Al-Risālah fī Kayfiyyat al-Rātīb al-Laylah al-Jum'ah.*
15. *Kitāb al-Mi'raj.*

Al-Falimbānī, sebagaimana umumnya ulama Melayu pada ketika itu, telah memberi perhatian yang khusus kepada ilmu Tasawwuf dan menganggapnya sebahagian daripada ilmu-ilmu Islam yang wajib dikuasai oleh setiap orang Islam. Dalam ilmu Tasawwuf ini, adalah amat penting seseorang itu mendapatkan guru yang berwibawa agar ia mendapat pemahaman yang benar dan mendapat bimbingan yang tepat. Menyedari hal ini, al-Falimbānī telah berguru dengan seorang ulama Tasawwuf yang terkenal ketika itu, iaitu Muḥammad bin 'Abd al-Karīm al-Sammān al-Madanī yang menetap di Madinah. Daripada gurunya ini beliau mendapatkan tariqat al-Khalwātiyyah al-Sammāniyyah, salah satu cabang Tariqat al-Qādiriyyah, dan menjadi *murshīd* tariqat tersebut. Tariqat al-Khalwātiyyah al-Sammāniyyah ini telah tersebar luas di seluruh Sumatera, khususnya Palembang dan Aceh.

Antara beberapa buah karya tulisannya, *Sayr al-Sālikīn ilā 'Ibādāt Rabb al-Ālamīn*—yang bermaksud “Perjalanan para *sālik*¹¹ dalam memperhambakan diri kepada Tuhan semesta alam”—merupakan karya besarnya (*magnum opus*) yang telah dihasilkannya dalam tempoh masa lebih kurang sepuluh tahun, iaitu antara 1779/1193–1788/1203. Meskipun kitab ini ditulis berdasarkan kitab *Lubāb Ihyā' Ulūm al-Dīn*

11. *Sālik*, dari perkataan *salaka* dan *sulūk*, bermakna pejalan atau pengembara di jalan Allah.

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

karangan Imām Abū Ḥāmid al-Ghazzālī (w. 1111/505), al-Falimbānī telah melakukan penambahan isi lebih kurang 50 peratus yang diolah daripada pelbagai sumber yang kemudiannya disusun mengikut fasal-fasal yang dibahas sesuai dengan situasi serta keperluan masyarakat setempat. Dalam *Sayr al-Sālikīn*, al-Falimbānī telah memberikan huraian yang agak panjang mengenai Martabat Tujuh dan *waḥdat al-wujūd*, iaitu pada bahagian atau jilid keempat. Oleh kerana pada hari ini telah banyak kekeliruan mengenai konsep Martabat Tujuh dan *waḥdat al-wujūd*, maka karya yang mengandungi kedua-duanya telah dihukumkan sesat oleh sesetengah pihak. Bagi menghindari kekeliruan ini, dalam makalah ini penulis berusaha untuk merumuskan semula kedua konsep di atas sebagaimana yang difahami oleh para ulama Sufi sendiri dengan penuh saksama bersertakan penjelasan ilmiah, di samping keterangan al-Falimbānī sendiri yang terdapat dalam *Sayr al-Sālikīn*.

Faham *waḥdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh sering disalahfahami dan disalahtafsirkan oleh sebahagian orang Islam. Akibatnya, golongan Sufi telah dianggap sesat kerana berpegang kepada faham ini. Malangnya ramai yang memperkatakan hal ini, baik orang Islam mahupun orang bukan Islam, tidak bersandarkan kajian yang menyeluruh dan mendalam. Terdapat kekurangan yang nyata apabila seseorang penulis itu tidak cuba memahami faham tersebut dengan baik berpandukan rujukan tentangnya menurut kefahaman tulen para tokoh Sufi yang agung itu sebelum ia disalahfahami dan diselewengkan. Pada hakikatnya, tokoh-tokoh Sufi di Alam Melayu seperti Ḥamzah Faṣṣūrī (w. 1590), Wali Songo, Shams al-Dīn Sumaṭrāī (w. 1629), Yūsuf al-Maqassarī, Nūr al-Dīn al-Ranirī (w. 1658), ‘Abd al-Ra’ūf al-Singkilī (w. 1693) dan ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī adalah para ulama yang berpegang dengan faham *waḥdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh. Dalam jilid keempat *Sayr al-Sālikīn*, sebagaimana yang akan dihuraikan kemudian, al-Falimbānī menerangkan *waḥdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh secara ringkas dan padat.

Beberapa Kekeliruan tentang *Wahdat al-Wujūd*

Faham *wahdat al-wujūd* telah menarik perhatian ramai penulis Barat yang mengkaji Islam. Namun pemahaman para Orientalis tentang *wahdat al-wujūd* tidak harus dijadikan ukuran dan rujukan, khususnya apabila penjelasan itu bertentangan dengan penjelasan yang dikemukakan sendiri oleh para Sufi yang tersohor. Bagi Ignaz Goldziher (1850–1921) dan Reynold Nicholson (1868–1945), *wahdat al-wujūd* adalah versi Islam bagi panteisme atau monisme. Bahkan Goldziher mengatakan bahawa tasawwuf berasal dari India, khususnya ajaran Buddha,¹² manakala Nicholson pula dalam *The Mystics of Islam* menghubungkan pengaruh Neoplatonic dengan ajaran tasawwuf.¹³ Kedua-dua mereka memahami *wahdat al-wujūd* dalam kerangka panteisme dan menganggap kemunculannya sebagai akibat pengaruh panteisme. Kefahaman ini diterima oleh Abū al-Wafā' al-Taftazānī (1979) dalam bukunya *Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmī*; beliau justeru cenderung menyamakan *wahdat al-wujūd* dengan panteisme yang berkembang di Barat, khususnya Neoplatonisme.¹⁴ Sebagai cendekiawan Islam, beliau seharusnya lebih berhati-hati dan tidak mudah menyandarkan kefahamannya pada pandangan dan kefahaman para Orientalis.

Di Alam Melayu, terdapat beberapa penulis Barat yang menghubungkan dan menyamakan konsep *wahdat al-wujūd* yang diajarkan oleh Wali Songo dengan konsep *manunggaling kawula gusti* (bersatunya hamba dengan Tuhan), iaitu faham yang mempunyai hubungan dengan panteisme. Zoetmulder,

-
12. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 141–3.
 13. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, terjemahan Arab, *al-Tasawwuf al-Islāmī wa Ta'rikhuhu*, 152, sebagaimana yang dikutip oleh Abū al-Wafā' al-Taftazānī, *Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmī* (Kaherah: Dār al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1979), 232.
 14. Al-Taftazānī, *Madkhal*, 232. Beliau merupakan pensyarah di Universiti Kaherah, Mesir.

Faham Wahdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

sebagai contoh, menulis tentang “Panteisme en Monisme in de Javaansche Soelock-Literatuur” (1935).¹⁵ Sejak kajian sarjana Belanda terhadap karya-karya Wali Songo ini diterbitkan, masyarakat Melayu di Indonesia umumnya menganggap bahawa *wahdat al-wujūd* adalah sama dengan *manunggaling kawula gusti* walhal kedua-duanya adalah berbeza. Di Malaysia terdapat beberapa tuduhan yang dilontarkan berkaitan dengan faham *wahdat al-wujūd*. Abdulfatah Haron mengatakan bahawa faham *wahdat al-wujūd* adalah faham yang sesat dan kufur kerana beranggapan bahawa alam ini *qadīm*.¹⁶ Menurut beliau, pandangan Ibn ‘Arabī dan golongan filsuf berkenaan kejadian alam ini tidak berbeza. Abdulfatah juga menyenaraikan banyak karya ulama Sufi daripada Alam Melayu ini yang menyebarkan faham Martabat Tujuh dan *wahdat al-wujūd* yang beliau anggap sebagai sesat dan menyesatkan. Antara karya-karya para ulama yang beliau senaraikan adalah karya-karya Ḥamzah Fansūrī, Shams al-Dīn al-Sumatraī, Muḥammad al-Burhānpūrī (w. 1620), ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī, Muḥammad Nafis al-Banjari, Muḥammad Ismā‘īl al-Madrasi,¹⁷ Shaykh Da‘ūd al-Faṭānī, Muḥammad Ṭayb al-Banjari,¹⁸ dan lain-lain.¹⁹

Untuk menjustifikasikan penolakannya terhadap *wahdat al-wujūd*, Abdulfatah mengatakan bahawa “fahaman ini adalah sesat dan menyesatkan serta kufur kerana memperakui bahawa semua agama itu sama dan betul belaka,” lalu beliau mengutip kata-kata Muḥy al-Dīn ibn ‘Arabī (w. 1240)

15. Karya ini kemudiannya diterjemahkan oleh Dick Hartoko, *Manunggaling Kawula Gusti: Panteisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa, Suatu Kajian Filsafat* (Jakarta: KITLV dan Gramedia, 1990).

16. Abdulfatah Haron tidak menyebutkan sumber maklumat yang beliau perolehi. Maka timbul persoalan apakah tuduhannya ini andaiannya semata dan bukan berasal daripada karya-karya para Sufi yang dikritiknya. Lihat Abdulfatah Haron, *Allah Antara Tasawuf dengan Akidah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2008), 263 dan 271–2.

17. Tidak dapat ditelusuri tahun kewafatannya.

18. Tidak dapat ditelusuri tahun kewafatannya.

19. Abdulfatah, *Allah*, 233–4.

yang diambil daripada buku tulisan al-Taftazani di atas.²⁰ Kami mendapati bahawa terdapat dua baris pertama dan dua baris terakhir yang merupakan tambahan yang tiada terdapat dalam karya asal Ibn ‘Arabī yang dimaksudkan—*Tarjumān al-Ashwāq*. Dalam karyanya itu, Ibn ‘Arabī tidak mengatakan bahawa beliau menerima semua agama sebagai benar, tetapi hanya mengatakan bahawa beliau mengikuti agama cinta, iaitu agama Nabi Muḥammad *ṣallā Allāh ‘alayhi wa ṣallam*.²¹ Oleh kerana itu, tidak benar dakwaan bahawa Ibn ‘Arabī melalui faham *waḥdat al-wujūd*nya memperakui semua agama sebagai benar. Abdulfatah sebenarnya terkeliru apabila terdapat penulis-penulis masa kini daripada kalangan pluralis dan perennialis seperti Seyyed Hossein Nasr dan Martin Lings yang juga mengaku sebagai ahli tasawwuf dan berpegang dengan faham *waḥdat al-wujūd*. Oleh kerana itu, perlu dibezakan antara kecenderungan golongan ini yang sememangnya beraliran pluralis dan perennialis dengan konsep *waḥdat al-wujūd* yang asal sebagaimana diterangkan oleh para Sufi yang agung itu. Sekalipun faham *waḥdat al-wujūd* telah dipergunakan dan diselewengkan oleh orang-

20. Abū al-Wafā’ al-Taftazānī telah mengutip bait-bait syair yang kononnya merupakan kata-kata Ibn ‘Arabī, tanpa merujuk kepada karya asalnya sehingga mencantumkan beberapa bait yang sebenarnya bukan kata-kata Ibn ‘Arabī. Perkara ini kemudiannya dikutip oleh Abdulfatah Haron (lihat karyanya di atas: *Allah*, 272) bagi menjustifikasikan kesesatan faham *waḥdat al-wujūd*. Bait-bait tambahan tersebut adalah:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكتب ديني إلى دينه داني (tambahan)
أدب بدين الحب أنى توجهت ركائبه فألديت ديني وإيماني

لنا أسوة في نشر هند واختها وقبس ويلي ثم مي ومخلان
عقد الخلائق في الإله عقائد أنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه (tambahan)

Dua tambahan itu adalah baris-baris yang bermaksud: “Dulu aku menolak sahabatku, jika agamanya tidak dekat dengan agamaku. . . . Keyakinan manusia tentang Tuhan berbagai, aku yakini segala apa yang mereka yakini”; sedangkan yang benar-benar terdapat dalam karangan beliau adalah: “Aku mengikuti *agama cinta*, ke manapun menuju iringan kafilahnya, maka *agama itulah* agamaku dan keimananku”; agama cinta yang dimaksudkan adalah agama Islam. Lihat Khalif Muammar, *Islam dan Pluralisme Agama* (Kuala Lumpur: CASIS & PMWP, 2013), 66.

21. Lihat huraian penulis tentang kata-kata Ibn ‘Arabī ini dalam Khalif, *Islam dan Pluralisme Agama*, 64–5.

Faham Wahdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

orang tertentu untuk membenarkan faham *wahdat al-adyān* (kesatuan agama) atau *transcendent unity of religions*, tidak semestinya faham asal yang dikemukakan oleh para Sufi yang agung itu juga menyeleweng dan sesat.²²

Tidak dinafikan bahawa terdapat pada hari ini segolongan individu dan tariqat yang keliru dalam memahami *wahdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh. Tidak sedikit yang memahami dan mentafsirkan *wahdat al-wujūd* dalam kerangka *al-ittihād wa al-hulūl*, (panteisme dan monism). Justeru, oleh yang demikian itu, terdapat keperluan untuk menjelaskan bagaimana penafsiran dan kefahaman ini telah lari dan terkeluar daripada kefahaman dan penafsiran yang benar dan tepat. Perkara ini semakin penting untuk disingkap apabila terdapat ramai agamawan masa kini, tanpa penelitian mendalam, telah menjatuhkan hukuman sesat terhadap *wahdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh yang terdapat dalam karya-karya agung para ulama besar di Alam Melayu sejak 600 tahun yang lalu.

Maksud *Wahdat al-Wujūd*

Wahdat al-Wujūd lebih tepat diterjemahkan ke bahasa Melayu sebagai “keesaan wujud pada tahap yang *munazzah*” (*transcendent oneness of existence*) dan bukan “kesatuan manusia dengan Tuhan” (*al-ittihād wa al-hulūl*) atau yang di daerah Jawa dikenali dengan istilah *manunggaling kawula gusti* (kesatuan hamba dengan Tuhan). Konsep *wahdat al-wujūd* sebenarnya merupakan kesinambungan daripada konsep *Tawhīd* dan tahap tertinggi yang dicapai oleh seseorang dalam mengesakan Allah *subhānahu wa ta‘ālā*. Konsep keesaan Allah yang memberi kesan pada keesaan wujud pada tahap *munazzah* (*transcendence*) telah dihuraikan oleh al-Ghazzālī dan Ibn ‘Arabī tanpa menamakannya *wahdat al-wujūd*. Istilah ini muncul ketika para murid Ibn ‘Arabī menghuraikannya dengan lebih terperinci.

22. Mengenai penyelewengan golongan perennialis dan pluralis ini, lihat *ibid.*

Khalif Muammar / TAFHIM 8 (2015): 97–131

Al-Ghazzālī dalam bukunya yang tersebut di atas, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, menerangkan bahawa seorang Muslim yang mengucap kalimah *Tawhīd* terbahagi kepada empat martabat:

1. *Tawhīd* golongan *munāfiq*, yang mengucap kalimah itu hanya pada lidah tetapi hatinya menolak. Ucapannya itu dapat melindunginya daripada pedang dan membayar jizyah.
2. *Tawhīd* golongan 'awām, yang mengucap dengan lidah dan mengakui dengan hati. Dengannya i'tiqad seseorang itu dianggap benar.
3. *Tawhīd* golongan *Muqarrabīn*, yang diberikan cahaya pada hatinya untuk melihat perkara dan kejadian yang banyak (*kathrah*) sebagai berasal dari Allah Yang Satu. Mereka menyaksikan bahawa Pelaku segala perkara pada hakikatnya ialah Allah.
4. *Tawhīd* golongan *Ṣiddiqīn*, yang tidak melihat pada wujud kecuali Yang Satu (*Lā yarā fī al-wujūd illā wāhīdan*). Ia adalah martabat tertinggi dalam *Tawhīd*.²³

Kata-kata al-Ghazzālī bahawa golongan *Ṣiddiqīn* ini “tidak melihat pada wujud melainkan Yang Satu” menunjukkan bahawa meskipun beliau tidak menamakannya *wahdat al-wujūd*, apa yang beliau ungkapkan itu, sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian, adalah intipati konsep *wahdat al-wujūd*. Ini bermakna bibit-bibit *wahdat al-wujūd* telah ada pada karya al-Ghazzālī. Daripada huraian beliau di atas, turut dapat disimpulkan bahawa bukan sebarang orang dapat sampai ke martabat seperti ini; malah, hanya mereka yang terpilih sahaja yang layak digelar sebagai *Ṣiddiqīn*, bentuk jamak daripada *ṣiddīq*, yang hanya diberikan kepada Sahabat Nabi terdekat, iaitu Sayyidinā Abū Bakr *raḍīya Allāhu 'anhu*.

Seterusnya al-Ghazzālī memberi perumpamaan martabat-martabat *Tawhīd* di atas seperti buah kelapa, yang

23. Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, 5 jilid (Kaherah: Maktabah Fāyyad, t.t.), 4: 357.

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

memiliki pelbagai tingkatan. Tingkatan pertama, merupakan hampas dan luaran yang bersifat menipu sebagaimana sifat orang munafiq. Tingkatan kedua merupakan kulit kedua, yang menjadi pelindung bagi isi, justeru lebih bermanfaat berbanding yang pertama tetapi kurang utama berbanding yang di dalam. Tingkatan ketiga adalah isi yang merupakan tujuan dan menjadikan keseluruhan buah berharga. Pada tahap isi (*al-lubb*) inilah seseorang mendapat cahaya dan kelapangan (*inshirāh*) sebagaimana yang dinyatakan dalam dua ayat al-Qur’ān, iaitu *al-Ẓumar* (39): 22 dan *al-Inshirāh* (94): 1. Namun isi ini dapat disarikan sehingga menjadi minyak kelapa dan inilah martabat yang tertinggi. Jika golongan yang ketiga masih melihat yang lain dan terganggu dengan kewujudan yang lain, golongan pada tahap yang keempat ini tidak melihat selain-Nya.

Al-Ghazālī menolak untuk menerangkan konsep *waḥdat al-wujūd* dengan lebih lanjut. Baginya, ia adalah ilmu yang tidak sepatutnya didedahkan kepada orang awam, bahkan satu rahsia. Justeru oleh kerana itu, beliau mengingatkan bahawa “mendedahkan sesuatu yang bersifat rahsia adalah satu kekufuran.”²⁴ Maka seseorang ulama itu tidak sewajarnya menerangkan perkara-perkara ini kepada orang awam kerana yang demikian itu dapat menimbulkan salah faham dan kekeliruan. Berdasarkan pandangan beliau ini, maka sewajarnya perkara ini tidak dibincangkan oleh orang yang bukan ahlinya, dan sebelum seseorang Muslim itu menjatuhkan hukuman sesat atau bidaah, ia perlu terlebih dahulu mengkaji faham ini dengan mendalam dan menyeluruh, dengan merujuk kepada sumber-sumber yang muktabar. Jika tidak, besar kemungkinan ia akan berbuat zalim terhadap para tokoh Sufi yang agung itu.

Dalam penjelasannya terhadap konsep *waḥdat al-wujūd* ini, Ibn ‘Arabī pula mengatakan bahawa Wujud yang sebenar itu hanyalah Allah sahaja jika dilihat pada zat-Nya dan Diri-

24. Ibid., 358.

Nya.²⁵ Alam ini tiada lain melainkan merupakan *tajallī*-Nya dan *mazhar*-Nya.²⁶ Seterusnya, beliau menjelaskan bahawa kewujudan alam ini adalah wujud bayangan (*ẓilli*), yang tidak memiliki kewujudan yang sebenar.²⁷ Wujud Allah sahaja adalah Wujud yang *ḥaqīqī*, yang lain adalah *‘adam mahd*, yakni ketiadaan sebenar; alam, dengan kata-kata lain, adalah *ẓill* (bayangan) bagi Tuhan.²⁸

Shaykh Yūsuf al-Maqassarī, dalam risalahnya *Maṭālib al-Sālikīn*, menerangkan *wahdat al-wujūd* sebagai berikut:

Tidak ada yang mawjud pada alam ghaib dan pada alam nyata, tidak ada dalam *sūrah* (bentuk) dan makna, tidak ada pada zahir dan batin, kecuali wujud yang *wahid* (satu), Zat yang *aḥad* (tunggal), dan hakikat yang satu. Seperti anggota badanmu misalnya terbahagi-bahagi, sedangkan engkau tetap memiliki zatmu, kecuali ruh. Demikian pula segala sesuatu (*al-ashyā’*) berbeza dengan Allah, sedangkan Allah ada pada Zat-Nya. Nisbah keberadaan sesuatu dengan Allah itu, seumpama nisbah keberadaan jasad dengan ruh, maka disebut insan, yakni terdiri atas jasad dan ruh. Insan tidak ruh sahaja dan tidak jasad sahaja, bahkan keduanya. Demikian Tuhan dinamakan Tuhan, kerana mempunyai Zat dan sifat. Adapun sifat kesempurnaan-Nya seperti mengetahui, mendengar, melihat, dan lain-lain nama dan sifat uluhiyyah, mawjud semua pada satu, iaitu mawjud pada *al-ashyā’* (segala sesuatu). Demikian Allah terdapat pada segala sesuatu. Walaupun Allah tidak terdapat pada sesuatu, kerana memang Ia suci dari tempat (ruang) dan waktu, dan dari apa yang tidak layak bagi Zat-Nya, seperti halnya ruh tidak

25. Kata-kata Ibn ‘Arabī: “*al-wujūd al-ḥaqq innamā huwa’Llāh khāṣṣatan min ḥaythu dhātuhu wa ‘aynuhu.*” Lihat Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abū al-‘Alā ‘Afīfī (Kaherah: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), 104.

26. Kata-kata Ibn ‘Arabī: “*Al-‘ālam laysa illā tajallīhi fī suwar a-‘yānihim al-thābitah.*” Ibid., 81.

27. Ibid., 103.

28. Abu Hamid, *Syeikh Yūsuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 176.

Faham Wahdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

menetap pada suatu anggota badan, namun ruh mawjud pada badan. Demikian Allah tidak menetap pada sesuatu, namun Ia mawjud pada segala sesuatu . . . segala sesuatu sudah berada dalam ilmu Tuhan, sedangkan ilmu-Nya adalah sifat-Nya. Sifat dengan Zat adalah Esa. Tidak akan tergambar pemisahan jasad dari ruh sebelum meninggal . . . inilah makna dari firman Allah “adalah Allah meliputi segala sesuatu.” Adalah Allah azali, tak ada sesuatu yang menyertainya, Ia abadi sebagaimana Ia dalam keazalian-Nya.²⁹

Kesinambungan daripada huraian yang dikemukakan oleh al-Ghazālī di atas yang turut dikutip dalam *Sayr Sālikīnya*, al-Falimbānī menjelaskan maksud *wahdat al-wujūd*:

Dan dinamakan Tawhid yang keempat itu Tawhid *khawāṣṣ al-khawāṣṣ* dan inilah makna *Lā ilāha illā Allāh*, yakni *Lā mawjūda illā Allāh*, yakni tiada yang mawjud yang sebenar-benarnya itu melainkan wujud Allah Ta‘ala yang Esa yang tiada bagi-Nya seumpama suatu, yang berdiri Ia dengan sendiri-Nya, seperti yang tersebut di dalam hadith nabi *ṣallā Allāh ‘alayhi wa sallam*, “*kāna Allāh wa lā shay‘a ma‘ahu*,” ertinya adalah Allah Ta‘ala itu dan tiada suatu serta-Nya. Dan adalah Tawhid keempat ini yang dibicarakan oleh orang yang ahli al-Sufī yang *muḥaqqiqīn* yang *‘arifīn* dan dinamakan ilmu yang membicarakan Tawhid yang keempat ini ilmu haqiqat dan ilmu ma‘rifat dan *wahdat al-wujūd*.³⁰

Faham *wahdat al-wujud* sememangnya telah menjadi pegangan umum para ulama di Alam Melayu, yang telah berjasa menyebarkan Islam ke seluruh pelusuk nusantara, sejak abad ke-15 sebagaimana yang terlihat dalam karya-

29. Yūsuf al-Maqassārī, *Matālib al-Sālikīn*, sebagaimana yang dipetik dalam Abu Hamid, *Syeikh Yūsuf*, 350.

30. ‘Abd al-Samad al-Falimbānī, *Sayr al-Sālikīn ilā ‘Ibādāt Rabb al-‘Ālamīn*, 4 jilid (Singapura: Sulayman Mar‘i, 1953), 4: 103.

karya Sunan Bonang (1465–1525) dan karya-karya Ḥamzah Fansūrī,³¹ sehinggalah kebelakangan ini sebagaimana yang dapat dilihat dalam karya-karya Sayyid ‘Abd al-Rahmān bin Muhammad bin Zayn al-‘Idrūs—yang lebih dikenali dengan panggilan Tuk Ku Paloh (1817–1917)—dan Syed Muhammad Naquib al-Attas. Dalam kitabnya *Ma‘ārij al-Lahfān ilā Haqā’iq al-‘Irḥān*, Tuk Ku Paloh mengatakan:

Adapun yang dikehendaki dengan kata ahli tasawwuf *rahimahu Allāh*, *waḥdat al-wujūd* itu maka iaitu bermula segala *ashyā’* yang *muḥdath* itu jikalau berbilang sekalipun maka tiada lepas ia daripada bahawa dinamakan dengan satu nama jua, iaitu makhluk, yang keluar ia daripada ‘adam kepada wujud dengan *ijād* Allah dan sekaliannya itu *āthār* dan *mazāhir* jua. Maka tiadalah dipandang dengan hati mereka itu melainkan akan Allah jua. Dan inilah mafhum *shuhūd al-waḥdah fi al-kathrah*, ertinya memandang dengan hati akan ketunggalan Tuhan yang menjadikan alam. Maka mata yang zahir mereka itu memandang akan *akwān*, dan mata hati mereka itu memandang akan *mukawwimnya* dan tiada kehendak mereka itu.³²

Pegangan para ulama Sufi di Alam Melayu ini sebenarnya merupakan kesinambungan daripada pegangan para ulama Sufi secara umumnya. Mengenai hal ini, Syed Muhammad Naquib al-Attas mengatakan:

-
31. Lihat kajian yang dilakukan oleh S. M. N. al-Attas terhadap karya-karya Ḥamzah Fansūrī dalam bukunya *The Mysticism of Ḥamzah Fansūrī* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970). Untuk kajian terhadap karya Sunan Bonang, lihat Sri Harti Widyastuti, *Suluk Wujil: Santingan Teks dan Tinjauan Semiotik* (Semarang: Kelompok Studi Mekar, 2001). Lihat juga Metsra Wirman, “Pemikiran Tasawwuf Sunan Bonang Berdasarkan Naskah Suluk Wujil,” (Tesis Sarjana, CASIS, UTM, Kuala Lumpur, 2015). Tesis tersebut adalah di bawah seliaan penulis makalah ini.
 32. Mohd Tawfik Arridzo Mohd Balwi, “*Ma‘ārij al-Lahfān ilā Haqā’iq al-‘Irḥān* oleh Sayid Abdul Rahman bin Muhammad bin Zayn al-‘Idrus (Tuk Ku Paloh),” dalam *Kesultanan Melayu Terengganu*, diselenggara oleh Rugayah A. Hamid dan Mariyam Salim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006).

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

The foregoing summary of the salient features of the position of the Ṣūfīs on the nature of reality can be traced back in its basic form of expression to the school of al-Junayd. This school of Ṣūfīs presented the vision of reality as they envisaged it based on the second type of the intuition of existence. They were the true wujudīyyah, who affirmed the transcendent unity of existence (waḥdat al-wujūd). Among the notable early representatives of this school of Ṣūfīs after al-Junayd were Abū Naṣr al-Sarrāj, ‘Alī al-Hujwīrī, Abū al-Qāsim al-Qushayrī and ‘Abd Allāh al-Anṣārī. To this school also belonged al-Ghazzālī. But their chief exponent was ibn ‘Arabī, who first formulated what was originally given in the intuition of existence into an integrated metaphysics expressed in rational and intellectual terms.³³

Pendirian para ulama Sufi yang besar seperti al-Ghazzālī, Ibn ‘Arabī dan Jalal al-Dīn al-Rūmī (w. 1273) tentang *waḥdat al-wujūd* dapat disimpulkan sebagai berikut: mereka mempercayai bahawa pada tingkat tertinggi seorang itu tidak melihat wujud yang hakiki melainkan Allah; bagi mereka kewujudan hakiki hanyalah Allah sedangkan kewujudan alam ini hanyalah bayangan (*ẓill*) Allah—kewujudannya tidak dengan sendirinya tetapi dengan kehendak Allah. Inilah maksud daripada *waḥdat al-wujūd* meskipun mereka tidak menyatakan suatu istilah khusus bagi merujuk faham ini. Dalam faham *waḥdat al-wujūd*, kewujudan alam adalah bentuk daripada nama-nama dan sifat-sifat Allah. Alam adalah kesan daripada Asma’ dan Af’al-Nya. Kewujudannya adalah kewujudan yang *mumkin* kerana bergantung pada kewujudan Allah yang mutlak atau *wājib al-wujūd*, seperti bayang-bayang yang tidak dapat wujud dengan sendirinya. Inilah yang dinyatakan oleh al-Ghazzālī ketika menjelaskan maqam tertinggi dalam mentawhidkan Allah *subḥānahū wa ta‘ālā*: “Tiada yang wujud melainkan Allah dan perbuatan-Nya” (*laysa fi al-wujūd illā Allāh wa Af‘āluh*).³⁴

33. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia), 43–4.

34. Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *Majmū‘at Rasā’il al-Imām al-Ghazzālī* (Kaherah: Al-Maktabah al-Tawfiqīyyah, t.t.), 337. Lihat juga idem, *Iḥyā’*, 464.

Khalif Muammar / TAFHIM 8 (2015): 97–131

Ini bermakna para ulama Sufi menolak faham *ithnāniyyāt al-wujūd* yang mengandaikan bahawa kewujudan Tuhan dan kewujudan alam adalah dua kewujudan yang berbeza, kewujudan alam ini terasing daripada Tuhan, dan ini mengisyaratkan adanya dua wujud yang haqiqi. Sebaliknya, mereka menegaskan bahawa alam adalah cerminan kepada Asma' dan Af'al-Nya; bahawa kewujudan Allah sahaja wujud yang haqiqi sedangkan wujud alam bukan wujud haqiqi, tetapi wujud *zillī* (bayangan). Dengan demikian itu, faham *wahdat al-wujūd* berbeza dengan faham *al-ittihād wa al-hulūl*³⁵ kerana faham yang pertama itu tiada sama sekali mengatakan bahawa Tuhan berada pada setiap benda yang diciptakannya. Faham *al-hulūliyyah* inilah yang lebih tepat dikaitkan dengan panteisme.

Meskipun al-Shaykh Aḥmad al-Sirhindī (w. 1624) mengkritik faham *wahdat al-wujūd*, apa yang beliau lakukan sebenarnya tidak berbeza dengan apa yang dilakukan oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī ketika mengkritik penyelewengan terhadap *wahdat al-wujūd* yang berlaku pada zamannya. Hal ini akan tampak jelas apabila faham *wahdat al-shuhūd* yang dikemukakan oleh al-Sirhindī sebenarnya tidak lari daripada maksud sebenar faham *wahdat al-wujūd* yang dikemukakan oleh para ulama Sufi yang muhtabar.³⁶ Kekeliruan dalam memahami *wahdat al-wujūd* pada zaman kemunduran Umat Islam ini berhubung kait dengan kemerosotan kualiti para ulama; setelah Fansūrī dan al-Falimbānī, hampir tiada yang dapat menerangkannya dengan baik. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Shaykh Zayn al-Abidīn al-Faṭānī (w. 1908), tiada ahli yang dapat menerangkan dan menghuraikan Martabat Tujuh; maka sayugia ia ditinggalkan.³⁷ Hal ini berlaku sejajar dengan

35. Untuk melihat berbagai maksud istilah *ittihād*, sila rujuk 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *al-Qāmūs al-Ṣūfī* (Beirut: Kitab Nashirun, 2011), 6.

36. Lihat Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism* (Leicester: The Islamic Foundation, 1986).

37. Wan Zainal Abidin bin Wan Muhammad al-Fatani, *Aqīdat al-Nājīm* (Fatani: Matba'at Bin Ḥalabī, t.t.), 88. Secara lengkapnya

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

kemerosotan pendidikan Islam dalam dunia Islam. Pengajian di pondok-pondok tidak menjurus kepada perbahasan yang tinggi, yang tertuang dalam karya-karya besar ulama Islam, sehinggakan ilmuwan yang lahir daripada sistem ini juga memiliki ilmu yang tidak begitu memuaskan. Perbahasan tentang Martabat Tujuh dan *waḥdat al-wujūd* memerlukan ilmu metafizik, ilmu kalam dan ilmu Tasawwuf yang tinggi; tanpa latihan dalam ilmu-ilmu sedemikian, seseorang itu tidak dapat memahami dan menghuraikan faham-faham tersebut.³⁸

Faham Martabat Tujuh

Martabat Tujuh pada dasarnya adalah kesinambungan daripada faham *waḥdat al-wujūd*. Meskipun istilahnya hanya timbul setelah munculnya karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī dan Shaykh Muḥammad al-Burhanpurī, penjelasan awal terdapat dalam karya Ibn ‘Arabī, iaitu *Fuṣūṣ al-Hikam*, dan syarah-syarah yang dilakukan oleh murid-murid Ibn ‘Arabī.³⁹ Faham Martabat Tujuh bertujuan menjelaskan perihal kejadian alam sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur’an dan al-Sunnah. Secara khususnya, faham tersebut cuba menerangkan bagaimana yang banyak muncul dari yang satu—*kathrah* daripada *waḥdah*. Di sinilah para ulama Sufi berusaha menjelaskan beberapa ayat al-Qur’an dan Hadith

beliau menjelaskan: “Tiada wajib belajar Martabat Tujuh, karena tiada ada ahlinya pada masa sekarang ini maka seyogianya ditinggalkan dia karena sangat dalam maḥmunnya. Maka tiada kita ketahui akan maksudnya dan terkadang zahirnya menyalahi ia akan Shari’ah maka pada batin tiada bersalahan, tetapi tiada kita faham akan batinnya itu maka kita faham zahir jua maka jadi membawa kepada binasa.”

38. Pada masa ini, buku yang menerangkan dengan baik bahkan memperkukuh faham Martabat Tujuh dan *waḥdat al-wujūd* adalah *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, karangan S. M. N. al-Attas (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).
39. ‘Abd al-Rahmān al-Jāmī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*, sebagaimana yang dinukilkan dalam al-Attas, *Commentary*, 317; ‘Abd al-Razzāq ibn Ahmad al-Qāshānī, *Sharḥ al-Qāshānī ‘alā Fuṣūṣ al-Hikam* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 212 dan 369. Lihat juga penjelasan tentang karya-karya Hamzah Fanṣūrī dan hubungannya dengan Ibn ‘Arabī dalam al-Attas, *Mysticism*.

yang berkaitan dengan asal-usul kejadian alam semesta, di samping menyanggahi para ahli falsafah yang mengemukakan teori emanasi dan menolak kemungkinan *creatio ex nihilo*.⁴⁰ Para ulama Sufi ini mengungkapkan konsep Martabat Tujuh untuk menjelaskan maksud beberapa hadith yang ditashihkan oleh mereka, antaranya seperti berikut:

1. “Aku seperti perbendaharaan yang tersembunyi; lalu Aku pun ingin untuk dikenali, maka Aku ciptakan sekalian makhluk agar mereka mengenali-Ku”;⁴¹
2. “Adalah Allah Ta’ala itu dan tiada suatu serta-Nya”;⁴² dan
3. “Aku merupakan seorang nabi ketika Adam sedang berada antara air dan tanah liat.”⁴³

Mereka juga sebenarnya menafsirkan ayat al-Qur’an dalam *Yāsīn* (36): 82, “Sesungguhnya keadaan kekuasaan-

40. Perkataan Latin yang bermaksud: penciptaan yang lahir daripada tiada (*ex-nihilo* = *out of nothing*).

41. Matan asalnya adalah: *كنت كذا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني*. Menurut al-‘Ajlūnī, hadith tersebut masyhur, banyak digunakan oleh ahli Tasawwuf, dijadikan sandaran oleh mereka, dan menjadi asas dalam Tasawwuf. Al-‘Ajlūnī juga menegaskan bahawa meskipun hadith itu dinyatakan tidak sah oleh Ibn Taymiyyah, namun menurut al-Qārī, dari segi maknanya sah dan bertepatan dengan ayat al-Qur’an *“wa mā khalaqtu al-jinn wa al-ins illā li ya budūn.”* Menurut tafsiran Ibn ‘Abbas, *“li ya budūn”* bermaksud *“li ya rifūn,”* iaitu “untuk mengenali-Ku.” Lihat Ismā‘il ibn Muḥammad al-‘Ajlūnī, *Kashf al-Khafā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011), jilid 1, ms. 121, no. 2014; dan ‘Alī al-Qārī al-Harawī, *al-Masnū‘ fī Ma rifah al-Hadīth al-Mawdū‘* (Beirut: Maktab al-Matbū‘āt al-Islāmiyyah, cetakan ke-4, 1984), 232.

42. Matan asalnya adalah: *كان الله ولا شيء معه وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض*. Lihat al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, jilid 3, ms. 1166, no. 3019; Ibn Hībān, *Sahīh Ibn Hībān* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1993), jilid 10, ms. 14, no. 6143; dan al-‘Ajlūnī, *Kashf al-Khafā’*, jilid 2, ms. 171, no. 2110.

43. Matan asalnya adalah: *Al-‘Ajlūnī* berkata, “menurut al-‘Alqamī, ia adalah hadith yang sah.” Lihat al-‘Ajlūnī, *Kashf al-Khafā’*, jilid 2, ms. 173, no. 2015; al-Munāwī, *Fayd al-Qadīr* (Kaheerah: Maktabat al-Tijariyyah al-Kubrā, 2010) jilid 5, ms. 54; dan al-Mubārakfurī, *Tuhfat al-Ahwadhī* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010), jilid 10, ms. 56.

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

Nya apabila Ia menghendaki adanya sesuatu, hanyalah ia berfirman kepada benda itu: 'Jadilah engkau!'; maka ia terus menjadi." (*innamā amruhū idhā arāda shayʾan an yaqūla lahū kun fayakūn*).⁴⁴ Mereka berpendapat bahawa kata ganti dalam *lahu* merujuk kepada *Aḡyān Thābitah*. Dalam hal ini terdapat sedikit perbezaan pandangan antara tokoh-tokoh Sufi dengan para *Mutakallimūn*; ini kerana bagi para Sufi, perkataan *kun* di atas menunjukkan bahawa penciptaan daripada tiada kepada ada—*creatio ex nihilo*—meskipun benar secara prinsipnya, namun terdapat sesuatu yang menjadi objek kata-kata *kun* di atas. Para Ulama Sufi, melalui konsep Martabat Tujuh ini, mentafsirkan objek itu sebagai *Aḡyān Thābitah*.⁴⁵ Dari sini, dapat ditegaskan bahawa pandangan para Sufi ini berasaskan bukan pada spekulasi dan tokok tambah tetapi pada kefahaman mendalam mereka tentang al-Qur'an dan al-Sunnah yang merupakan pemberian daripada Allah *subḥānahu wa ta'ālā*.

Al-Falimbānī, selaras dengan apa yang dinyatakan oleh al-Burhānpūrī,⁴⁶ menerangkan konsep Martabat Tujuh sebagai berikut:⁴⁷

1. Martabat *Ahadiyyah*: keadaan semata-mata wujud Zat Allah, *subḥānahu wa ta'ālā*, yang Esa, memandang dengan hatinya akan semata-mata wujud Zat Allah Ta'ala dengan tiada i'tibar Sifat-Nya, dan Asma'-Nya dan Af'al-Nya. Dinamakan martabat *al-zuhūr*, atau *ghayb al-mullaq*. Belum zahir kenyataan Zat Allah kepada yang lain daripadanya.

44. Selain ayat tersebut, juga *al-An'ām* (6): 73 yang bermaksud: "Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dengan (tujuan) yang benar, dan (Dialah juga) pada masa (hendak menjadikan sesuatu) berfirman: "Jadilah," lalu terjadilah ia. Firman-Nya itu adalah benar. Dan bagi-Nyalah kuasa pemerintahan pada hari ditiupkan sangkakala. Ia yang mengetahui segala yang ghaib dan yang nyata, dan Dialah Yang Maha Bijaksana, lagi Maha mendalam pengetahuan-Nya." Ayat-ayat lain dalam al-Qur'an yang seumpama dua ayat yang tersebut itu adalah: *Al-Baqarah* (2): 117; dan *Alī 'Imrān* (3): 47.

45. Sila lihat al-Qāshānī, *Sharḥ*, 212; dan al-Attas, *Commentary*, 317.

46. Muḥammad Faḍl Allāh al-Burhānpūrī, *Risālah Tuḥfat al-Mursalah ilā al-Nabī*, bersama terjemahan 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 2005).

47. Al-Falimbānī, *Sayr*, 4: 103–6.

2. Martabat *al-Wahdah*, dinamakan juga dengan *al-ta'ayyun al-awwal* dan *haqiqat al-Muhammadiyah*, ibarat Ilmu Allah dengan Zat-Nya dan segala Sifat-Nya dan segala yang mawjud atas jalan perhimpunan dengan tiada beza setengahnya itu dengan setengah. Martabat kedua zahir dengan *haqiqat Muhammadiyah*.
3. Martabat *al-Wahidiyyah*, zahir dengan *haqiqah al-insaniyyah* dan dinamakan juga dengan *al-ta'ayyun al-thāni*, iaitu ibarat Ilmu Allah Ta'ala dengan Zat-Nya dan segala Sifat-Nya dengan segala makhluk atas jalan perceraianya dan jalan perbezaannya setengahnya daripada setengahnya.
4. Martabat *'alam al-arwāh, nūr Muḥammad*, keadaan suatu yang halus yang semata-mata, yang belum menerima susun dan belum berbeza setengahnya.
5. Martabat *'alam al-mithal*, keadaan suatu yang halus yang tiada menerima susun yang tiada dapat diceraikan setengahnya daripada setengahnya dan tiada menerima *fasaq* (cerai) dan tiada menerima bertampal.
6. Martabat *'alam al-ajsām*, keadaan suatu persusunan daripada empat perkara, yakni: api, angin, tanah dan air; sekalian yang kasar yang menerima susun dan cerai setengahnya daripada setengahnya sehingga terjadi batu, tumbuh-tumbuhan, haiwan, manusia dan jin.
7. Martabat *al-Jāmi'ah*, yang menghimpunkan sekalian martabat yang terdahulu, dinamakan martabat *al-insān* juga dinamakan martabat *al-tajalli al-akhīr*.

Dalam penjelasan al-Falimbānī, ketiga-tiga martabat yang pertama di atas itu tadi *qadīm* dan azali; tiada yang mawjud pada ketika itu melainkan Zat Allah dan segala Sifat-Nya jua; segala makhluk pada ketika itu mawjud dalam Ilmu Allah Ta'ala, belum zahir dalam wujud yang *khārijī*. Keempat-empat martabat yang terakhir itu pula dinamakan martabat mungkin yang *hādīth*. Selanjutnya beliau menjelaskan:

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

Setiap alam yang *ḥādīth* itu ada baginya wujud dalam tiga tempat:

Pertama, dalam martabat *al-taʿayyun al-awwal*, iaitu martabat *al-waḥdah*, yakni *thābit* ia di dalam ilmu Allah Taʿala secara *ʿymal* (umum). Dinamakan wujud *saluḥi*, *taqdīrī* dan *shuʿūn* (*kulla yawmin huwa fī shaʿn*). Ia belum wujud di dalam *khārij* maka ia adalah ʿadam pada *khārijī*.

Kedua, wujud *taqdīrī* di dalam martabat *al-taʿayyun al-thānī*, iaitu martabat *al-wāḥidiyyah*, ia *thābit* di dalam ilmu Allah secara *tafsīlī* (terperinci), dinamakan *aʿyān thābitah* yakni telah *thābit* takdir segala alam di dalam ilmu Allah dengan perceraian dan perbezaan setiap satunya. Tetapi belum zahir wujud itu di dalam *khārij*. Kata Sheikh Faḍl Allāh dalam *Tuḥfah al-Mursalah*: “ketahui olehmu bahwasanya *Aʿyān* yang *thābit* itu tiada mencium akan bau wujud pada *khārij* akan tetapi yang zahir pada *khārij* itu adalah segala hukum dan bekasnya.”⁴⁸

Ketiga, wujud segala alam pada *khārij*, yakni pada zahir dan dinamakan wujud *tanjīzī* atau *aʿyān khārijah* dan alam yang *ḥādīth* atau mungkin yang *ḥādīth* serta makhluk. Firman Allah di dalam *ḥādīth qudsī*: “*kuntu kanẓan makḥfīyyan fa aḥbabbtu an uʿrafa fa-khalaqtu al-khalqa likay uʿrafa*” (adalah Aku seperti perbendaharaan yang tersembunyi, Aku kasih bahawa Aku dikenal [oleh hambaKu] maka Aku jadikan akan makhluk agar mengenal ia akan Daku).⁴⁹

48. Sebagaimana yang dipetik dalam *ibid.*

49. *Ibid.* Semua huraian ini terdapat dalam karya al-Burhānpūrī, *Risālah Tuḥfat*, 19–25. Penjelasan yang serupa terdapat dalam al-Maqassārī, *Matālib*, seperti yang dinukilkan dalam Abu Hamid, Syeikh Yusuf, 352; Ibn ʿArabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999), jilid 3, ms. 167; dan ʿAbd al-Waḥḥāb al-Shaʿrānī, *al-Tabaqāt al-Kubra* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2005), 309. *Ḥādīth* ini dikatakan *mawḍūʿ* dalam al-Albānī, *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfah* (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 2004), jilid 13, ms. 50, no. 6023. Beliau juga merujuk kepada Ibn Taymiyyah yang mengatakan tentang *kemawḍūʿ*annya dalam *Majmūʿ Fatāwā* (Madinah: Wizārat al-Shuʿūn al-Islamiyyah wa al-Awqāf wa al-Daʿwah wa al-Irshād, 2004), jilid 18, ms. 122 dan 376.

Daripada petikan di atas, jelas bahawa hadith qudsi—*kuntu kanzan makhfiyyan*—inilah yang menjadi sandaran para ulama Sufi dalam mengusulkan konsep Martabat Tujuh di atas. Mengenai status hadith ini dan hadith-hadith seumpamanya yang menjadi sandaran ulama Sufi, yang sering dipertikaikan kesahihannya bahkan dimawdū'kan, sekurang-kurangnya tiga perkara perlu dipertimbangkan:

1. Jika terdapat perbezaan pandangan antara para alim-ulama tentang status sesuatu hadith, baik antara ulama hadith dengan ulama hadith yang lain, atau antara Ahli Hadith dengan Ahli Tasawwuf, maka ketahuilah bahawa penentuan status sesuatu hadith itu adalah bersifat *ijtihādī*, yang diputuskan oleh seseorang pengkaji berdasarkan maklumat yang diterimanya mengenai para perawi yang meriwayatkan hadith tersebut. Di sini terdapat kemungkinan adanya banyak jalan (*turuq*) periwayatan sesuatu hadith, yang sebahagiannya mungkin diketahui manakala sebahagian yang lain tidak diketahui oleh seseorang pengkaji, sehinggakan wujud kemungkinan sesuatu hadith itu diriwayatkan oleh orang yang lemah dalam suatu jalan tetapi oleh orang lain melalui jalan yang lain.
2. Apabila kita sedar bahawa penentuan sesuatu hadith sebagai *ṣahīḥ*, *ḍa'īf* dan *mawdū'* itu bersifat *ijtihādī*, maka tidak sewajarnya kita menjadikan pandangan sebahagian mereka itu sebagai sesuatu yang mutlak kebenarannya. Dengan kata-kata lain, terdapat kemungkinan berlakunya kesilapan berkenaan hakikat sebenar status hadith tersebut. Lebih-lebih lagi jika terdapat faktor-faktor yang memperkuat dugaan bahawa hadith tersebut sememangnya *wārid* dan *ṣahīḥ*. Sebagai satu contoh, hadith *أَعَدَّ عَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا أَوْ مُسْتَمِعًا أَوْ لَا تَكُنْ الْخَامِسَةَ فَتَهْلِكُ كُنْ غَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا أَوْ مُسْتَمِعًا* dengan redaksi *أَوْ مُسْتَمِعًا* dinyatakan *mawdū'* oleh Ibn Taymiyyah dan al-Albānī meskipun telah diriwayatkan dan dinyatakan

Faham Waḥdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

ṣaḥīḥ atau *wārid* oleh ramai ahli hadith lain. Hadith ini, meskipun lemah (*daʿīf*) dengan redaksi di atas (كبري عالما), sebenarnya diperkuat dengan pelbagai redaksi daripada jalan yang kesemuanya berbeza yang berlainan pada lafaz tetapi bersamaan pada makna; oleh kerana itu, hadith ini sebenarnya hadith yang *ṣaḥīḥ* jika dilihat daripada aspek makna dan bukan semata-mata lafaz (redaksi) daripada satu jalan sahaja.⁵⁰

3. Hakikat bahawa hadith-hadith ini disebutkan oleh para ulama Sufi yang berwibawa—yang juga mendapatkannya daripada guru-guru mereka yang memiliki ilmu riwayat dan dirayah—merupakan sandaran yang kukuh bagi menyokong kesahihan hadith-hadith tersebut. Di sinilah konsep *isnād* perlu difahami dalam konteks yang lebih luas sebagai sandaran yang kuat dan autoriti yang dipercayai bagi memastikan bahawa ilmu yang kita terima tidak diambil daripada sumber-sumber yang meragukan.

Pada hari ini terdapat kecenderungan memutlakkan pandangan sebahagian ahli hadith tentang status sesuatu hadith, sekaligus mengetepikan pandangan ulama-ulama besar tentangnya, sehingga berlaku kekeliruan yang menyebabkan masyarakat mula meninggalkan karya-karya besar seperti *Ihyāʾ Ulūm al-Dīn*, termasuk juga *Sayr al-Sālikīn*, kerana dituduh mengandungi banyak hadith

50. Lihat Ibn Taymiyyah, *Aḥādīth al-Qaṣṣas* (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1985), 82–3; dan al-Albānī, *Daʿīf al-Ḥāmi* (Beirut: al-Maktab al-Islamī, t.t.), no. 981. Bandingkan pula dengan al-Bayhaqī, *Shuʿab al-Imān* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2003), no. 1579; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* (Riyadh: Dār al-Mughni, 2000), jilid 1, ms. 313, no. 254; al-Tabrānī, *al-Muṣam al-Kabīr* (Kaherah: Maktabat Ibn Taymiyyah, t. t.), jilid 9, ms. 163, no. 8752; al-Bazzār, *al-Baḥr al-Ḥakīk* (Madinah: Maktabat al-ʿUlūm wa al-Ḥikam, 1997), jilid 9, ms. 94, no. 3626; Abū Nuʿaym al-Isfahānī, *Hilyat al-Awliyāʾ* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1988), jilid 9, ms. 237; Ibn ʿAbd al-Barr, *Ḥāmi Bayān al-ʿIlm* (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1994), no. 120 dan 1132; dan lain-lain. Sesungguhnya terdapat banyak bukti yang menunjukkan bahawa wujud kesilapan yang dibuat oleh Ibn Taymiyyah dan al-Albānī dalam menentukan martabat sesuatu hadith.

mawdūʿ. Kecenderungan ini berbahaya kerana ia meletakkan sebahagian ahli hadith tersebut melebihi daripada kedudukan mereka yang sewajarnya sehingga menjadi rujukan utama dalam ilmu-ilmu Islam. Dengan demikian, ilmu-ilmu Islam telah disempitkan menjadi ilmu periwayatan (*riwāyah*) daripada kacamata tertentu sebahagian ahli hadith. Jika alasan yang diberikan adalah kerana hadith-hadith tersebut tiada terdapat dalam *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī dan Muslim, dan *al-kutub al-sittah* yang lainnya, maka ketiadaan hadith-hadith sedemikian dalam karya-karya himpunan hadith tersebut tidak semestinya bermakna bahawa hadith-hadith itu bukan *wārid* dan *ṣaḥīḥ* kerana tiada seorang pun daripada mereka yang mendakwa bahawa mereka telah menghimpunkan kesemua hadith yang *ṣaḥīḥ*. Cukuplah disebutkan di sini bahawa hadith *kuntu kanzan makhfiyyan* di atas telah disebutkan sebagai hadith oleh para ulama besar dalam karya-karya mereka, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī,⁵¹ Ibn ʿArabī,⁵² ʿAbd al-Raḥmān Ibn Khaldūn (w. 1406),⁵³ ʿAbd al-Karīm al-Jīlī (w. 1424),⁵⁴ Muḥammad bin ʿAbd al-Raḥmān al-Sakhāwī (w. 1497),⁵⁵ ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī (w. 1565),⁵⁶ Mullā ʿAlī al-Qari (w. 1606),⁵⁷ dan Maḥmūd al-Alūsī (w. 1854).⁵⁸

Faham Martabat Tujuh juga terdapat dalam karya-karya Syed Muhammad Naquib al-Attas, meskipun bukan dengan nama Martabat Tujuh, seperti *Prolegomena to the Metaphysics of Islām* dan *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*. Dalam buku yang kedua ini, al-Attas telah turut mengubah sebuah syair yang memuji Rasulullah *ṣallā Allāh ʿalayhi wa sallam*:

-
51. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2009), jilid 28, ms. 200.
 52. Lihat Ibn ʿArabī, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, jilid 3, ms. 167.
 53. Lihat Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 466–7.
 54. Lihat al-Jīlī, *Lisān al-Qadr* (Kaherah: Maktabah al-Qahirah, 2000), 34.
 55. Lihat al-Sakhāwī, *al-Maqāsid al-Hasanah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1985), jilid 1, ms. 521, no. 838.
 56. Lihat al-Shaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 309.
 57. Lihat al-Ḥarawī, *al-Maṣnūʿ*, 232.
 58. Lihat Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Maʿānī* (Beirut: Muʿassasat al-Risālah, 2010), jilid 19, ms. 418.

Faham Wahdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

Meskipun zahir bentuk basyari
 Batinnya bangsa terlalu safi
 Kerana peri haknya ruhani
 Pernah berkata lisannya murni:
 Sebagai nabi aku terkandung
 Dalam rahasia di Balai Agung
 Padahal Adam masih terapung
 Antara air dan tanah lempung
 Meskipun rupaku anak Adam
 Darjatku asal terlebih kiram
 Tatkala Adam belum teringat
 Tatkala Kalam belum bersurat
 Dan Papantulis belum tercatat
 Sudah terpandang oleh kunhi Dhat
 Seri wajahku di dalam mirat

Sinaran sani cahaya kamalat
 Pancaran murni asma dan sifat
 Rumusan seni segala makhlukat
 Yang zahir pada cermin hakikat—
 Dalam diriku semua terlibat⁵⁹

Perbezaan antara *Wahdat al-Wujūd* dan Martabat Tujuh dengan Monisme dan Panteisme.

Sebagaimana yang disebutkan sebelum ini, beberapa tokoh Orientalis, yang kemudian diikuti oleh beberapa sarjana Muslim, menganggap bahawa *wahdat al-wujūd* adalah sama dengan faham monisme dan panteisme. Monisme telah muncul dalam falsafah Barat sejak ratusan tahun sebelum Masihi. Ramai ahli falsafah Yunani mengatakan bahawa wujud adalah suatu kesatuan, namun mereka tidak sepakat tentang apakah hakikat kesatuan tersebut. Ada yang mengatakan ia adalah air, api dan udara. Menurut Parmenides “*reality is one, change is impossible, and existence is timeless, uniform, necessary,*

59. Al-Attas, *Commentary*, xviii-xix.

Khalif Muammar / TAFHIM 8 (2015): 97–131

and unchanging. The world of appearances, lead to conceptions which are false and deceitful.” Falsafah Parmenides ini banyak mempengaruhi Plato dan selanjutnya Neoplatonisme. Fahaman monisme ini kemudian lahir dalam Neoplatonisme. Doktrin Neoplatonisme yang asasi adalah *all is one*, segalanya adalah satu. Dalam Neoplatonisme, alam ini adalah hasil emanasi yang Satu. Alam itu sendiri adalah Tuhan. Kerana Logos telah menyerap ke dalam kosmos, darinya segala fikiran dan benda berasal. Oleh yang demikian itu, terdapat hubungan yang erat antara Monisme dan Panteisme. Keduanya seringkali diyakini secara bersamaan.

Panteisme adalah suatu kepercayaan bahawa Tuhan dan alam adalah sama (*identical* atau *synonymous*), bahkan menyimpulkan bahawa alam ini adalah Tuhan. Golongan pantes mengangap bahawa Pencipta alam menjadi alam itu sendiri dan alam itu adalah Tuhan; maka timbullah anggapan bahawa segala sesuatu adalah Tuhan (*all is God*). Kerana itu Neoplatonisme adalah contoh terbaik Panteisme. Pada abad ke-17, Benedict Spinoza (1632–1677) merupakan tokoh filsuf yang dikatakan seorang pemikir panteisme. Namun oleh sebahagian orang, Spinoza dikatakan lebih dekat kepada panenteisme daripada panteisme. Meskipun keduanya sangat berkait rapat, terdapat sedikit perbezaan; jika panteisme berkeyakinan bahawa Tuhan dan alam itu sama, panenteisme pula berpendapat bahawa alam berada di dalam Tuhan—bahawa Tuhan itu lebih besar daripada alam.

Yang perlu dijelaskan di sini adalah persoalan penting: apakah ada persamaan antara *wahdat al-wujūd* dengan monisme dan panteisme? Dalam bahasa Arab masa kini, monisme diterjemahkan kepada *al-wāḥidiyyah*. Malangnya, kata itu adalah juga salah satu istilah yang digunakan bagi merujuk kepada satu tingkatan daripada Martabat Tujuh. Sememangnya terdapat segolongan ahli tariqat yang memiliki pemahaman *wahdat al-wujūd* yang mirip panteisme. Mereka ini disebut sebagai golongan wujudiyah *mulhid* (yang sesat), kerana mengangap alam itu ialah Allah, dan kewujudan alam

Faham Wahdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

hanyalah khayalan, tiada memiliki wujud yang nyata. Namun demikian *wahdat al-wujūd* yang dikemukakan oleh para ulama muktabar tidak menyamakan alam dengan Tuhan, tidak juga menafikan realiti kewujudan alam, dan tidak menjadikan alam ini hanya khayalan belaka. Jika diteliti secara saksama, faham *wahdat al-wujūd* tidak sesekali mengatakan bahawa segala sesuatu yang wujud ini adalah Tuhan, atau alam ini adalah Tuhan (panteisme), tidak juga mengatakan bahawa Tuhan berada pada setiap benda yang diciptakannya (panenteisme).

Dalam karyanya *Hujjat al-Siddiq ‘an Daf‘ al-Ẓindīq*, al-Rānīrī telah menyanggah dengan keras aliran wujudiyah yang sesat (*mulhid*) dan menerangkan kesesatan mereka. Dalam karyanya itu, al-Rānīrī membahagikan faham *wahdat al-wujūd* kepada dua aliran: yang pertama wujudiyah yang *mulhid* (yang sesat) dan yang kedua wujudiyah yang *muwahhid* (yang mengesakan Allah). Aliran yang pertama mengatakan bahawa “segala *makhluqāt* itu wujud Allah dan wujud Allah itu wujud *makhluqāt*” atau mengatakan bahawa “wujud Allah yang esa itu dalam wujud segala *makhluqāt*.” Mereka ini dinyatakan oleh al-Rānīrī sebagai golongan *zanādiqah* kerana menganggap bahawa alam itu Allah dan Allah itu alam.⁶⁰ Adapun golongan wujudiyah yang *muwahhid*, mereka, menurut al-Rānīrī, berusaha untuk mengesakan Allah *subhānahu wa ta‘ālā* dengan menafikan adanya sekutu bagi wujud Allah (*nafy al-musharak ‘an wujūdihi*)—sesuai dengan tuntutan kalimah Tawhid, *Lā ilāha illā Allāh*—sambil menegaskan bahawa wujud segala makhluk itu adalah wujud *ẓillī* (bayangan) atau *majāzī*. Al-Rānīrī memetik satu ungkapan para ahli Sufi: “*al-muḥdath idhā qurīna bi al-qadīm lam yabqā lahū athar*” (yang baharu, sekiranya dibandingkan dengan yang *qadīm*, tiada berbekas) kerana ia adalah *‘adam maḥd* (ketiadaan yang benar/*genuine*). Beliau menjelaskan lebih lanjut: “Haq Allah Ta‘ala dengan alam itu esa, bukan maksud mereka itu bahawa alam dengan Haq Allah Ta‘ala sewujud dan bersuatu, kerana itulah kata mereka bahawa Haq Ta‘ala dengan alam berlainan pun tiada bersuatu

60. Ibid., 62.

Khalif Muammar / TAFHIM 8 (2015): 97–131

pun tiada kerana berlainan dan bersuatu itu menghendaki dua wujud.”⁶¹

Perbezaan antara wujudiyah *mulhid* dengan wujudiyah *muwahhid* jelas amat ketara; kegagalan membezakan yang benar dengan yang salah inilah yang menyebabkan sesetengah pihak memukul rata dan menyesatkan kedua-duanya. Fahaman *waḥdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh juga tidak sama dengan fahaman yang dikemukakan oleh para ahli falsafah yang berpegang dengan monisme, panteisme dan panenteisme. Tentang anggapan bahawa fahaman *waḥdat al-wujūd* sama dengan pandangan ahli falsafah dalam menerangkan kewujudan alam (*existence*), al-Attas menjelaskan bahawa ketika kita mengatakan bahawa alam ini merupakan cerminan bagi nama-nama dan sifat-sifat Tuhan ini, kita tiada memaksudkan bahawa alam ini hanyalah khayalan, wujud dalam minda, seperti yang dinyatakan oleh ahli falsafah; kita justeru mengatakan bahawa alam merupakan wujud nyata yang terpisah daripada minda: “*But we maintain that existence is not merely a concept, it is also a reality: it is not merely posited in the mind, but is also real and actual entity independent of the mind . . . it is an aspect of God that arises from the intrinsic nature of His names and attributes . . .*”⁶²

Al-Burhānpūrī, yang menjadi rujukan al-Falimbānī, sendiri mengingatkan bahawa *waḥdat al-wujūd* tidak boleh difahami sebagai bersamaan dengan fahaman *al-ittiḥād wa al-hulūl*. Beliau menegaskan:

Dan bahawasanya wujud Allah itu sekali-kali tiada Ia mengambil tempat (*muḥāllun*) di dalam alam yang mawjud dan tiada Ia jadi satu (*muttaḥid*) dengan dia. Karena bahawasanya wujud itu satu tiada berbilang baginya maka tiada mengambil tempat dalam suatu dan tiada bersatu ia dengan sesuatu. Dan hanyasanya yang berbilang itu segala sifat jua atas yang telah mengetahui dengan dia oleh perasaan (*dhawq*) orang yang arif dan oleh pendapat (*wijdan*) mereka itu.⁶³

61. Ibid., 74.

62. Al-Attas, *Prolegomena*, 128.

63. Al-Burhānpūrī, *Risālah Tuḥfat*, 26.

Faham Wahdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

Beliau turut membezakan tiga martabat orang yang berpandangan *wahdat al-wujūd*:

Setengah daripada mereka itu yang mengetahui bahawasanya Allah *subhānahu wataʿālā* ia itu hakikat segala mumkin ini (*kāʾināt*) artinya yang sebenarnya menjadikan akan segala alam zahirnya dan batinnya nyata pada hal ia [dengan yakin], dan tetapi belum sampai kepada *shuhūd* di dalam mereka itu. Dan setengah daripada mereka itu telah sampai kepada *shuhūd* akan yang demikian itu dengan hati dan hal dan iaitu terlebih tinggi daripada martabat mereka yang dahulu itu. Dan setengah mereka itu telah sampai *shuhūd* akan Allah Taʿala di dalam kejadian makhluk dan *shuhūd* ia akan makhluk itu di dalamnya perbuatan dengan sekira-kira tiada menegahkan salah suatu daripada keduanya akan yang lain dan mereka itu adalah telah tinggi martabat daripada yang dahulu itu dan adalah martabat *anbiyāʾ* dan *qutub* dengan mengikut mereka itu akan Nabi *sallā Allāh ʿalayhi wa sallam*.⁶⁴

Di sini, pada tahap tertinggi sekalipun, seorang Sufi yang berpegang kepada *wahdat al-wujūd* tidak terlepas daripada Shariʿah, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Burhānpūrī dan diterjemahkan oleh al-Falimbānī, “dan sekali-kali tiada diperoleh martabat yang pertengahan itu bagi orang yang menyalahi shariah dan tariqah, maka betapa lagi hasil [memperoleh] martabat yang tinggi yang ketiga itu.”⁶⁵

Daripada perbincangan di atas, telah jelas bahawa faham *wahdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh yang dikemukakan oleh al-Falimbānī tidak terkeluar daripada perbincangan yang dilakukan oleh para ulama Sufi yang muktabar. Kita juga dapat melihat bahawa perbezaan yang jelas antara Martabat Tujuh yang diterangkan oleh al-Falimbānī di atas dengan faham monisme, panteisme dan panenteisme adalah sebagai berikut:

64. Ibid., 30.

65. Ibid., 31.

Khalif Muammar / TAFHIM 8 (2015): 97–131

1. Faham Martabat Tujuh, sebagaimana yang diterangkan oleh al-Falimbānī, bukan sahaja tidak menyamakan alam dengan Tuhan tetapi juga tidak mengatakan bahawa Tuhan menjelma dalam benda-benda di alam ini (panteisme dan panenteisme).
2. Faham Martabat Tujuh juga tidak mengatakan bahawa alam ini tidak wujud secara hakiki (faham monisme)—bahawa kewujudan alam ini hanyalah khayalan.
3. Bukan sahaja Martabat Tujuh tidak sama dengan faham *al-ittihād wa al-ḥulūl* yang lebih dekat dengan panteisme dan panenteisme, tetapi Martabat Tujuh juga sama sekali tiada menyinggung konsep Tuhan yang menempati dan bersatu dengan manusia yang mencapai tingkat fana’.

Kesimpulan

Dengan demikian, jelaslah sudah bahawa beberapa tuduhan yang dilontarkan terhadap Shaykh ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī dan para ulama Sufi Alam Melayu lainnya—bahawa mereka mengajar faham *wahdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh yang sesat lagi syirik; bahawa mereka berfahaman *al-ittihād wa al-ḥulūl*; dan bahawa mereka mengajarkan panteisme dan monisme, kebersatuan manusia dengan Tuhan, dan yang seumpamanya—bukan sahaja tidak berasas tetapi juga menunjukkan kejahilan pihak yang menuduh itu peri hakikat ajaran Tasawwuf, penilaian mereka yang berasaskan pembacaan yang sedikit, serta kegopohan mereka dalam membuat kesimpulan tanpa kajian yang mendalam dan tanpa merujuk karya-karya besar ulama Sufi itu sendiri.

Martabat Tujuh bukanlah perkara asasi dalam akidah, dan bukan pula perkara yang wajib dipelajari, tetapi hanyalah huraian para ulama Sufi dalam menerangkan hadith-hadith dan ayat-ayat yang secara tidak langsung membahas persoalan hakikat kejadian alam. Seseorang itu tidak menjadi kafir atau sesat jika menolak atau tidak mempercayai Martabat Tujuh. Namun dengan adanya tuduhan bahawa para ulama Sufi telah

Faham Wahdat Al-Wujūd dan Martabat Tujuh

sesat kerana berpegang kepada *wahdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh, maka timbul keperluan untuk menilai kesahihan dakwaan tersebut. Justeru, bertolak dari keperluan tersebut, kajian ini membuktikan bahawa faham *wahdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh, sejauh yang dinyatakan oleh al-Falimbānī dalam kitabnya *Sayr al-Sālikīn*, tiada mengandungi perkara-perkara yang bercanggah dengan Shari‘ah dan unsur-unsur penyekutuan Allah kerana kedua-duanya bersandarkan ayat-ayat al-Qur’an dan hadith-hadith Nabi yang sememangnya sukar difahami oleh orang awam tetapi menjadi kemestian bagi orang yang mencapai martabat ilmu dan pengalaman yang lebih tinggi.

Perbincangan di atas tidak menafikan wujudnya penyelewengan dan kekeliruan sesetengah tariqat Tasawwuf dalam memahami dan menerangkan faham *wahdat al-wujūd* dan Martabat Tujuh kerana yang dibahaskan dalam perbincangan ini terhad pada penerangan yang diberikan oleh para ulama Sufi muktabar, terutama sekali yang disebutkan oleh al-Falimbānī dalam karyanya *Sayr al-Sālikīn*. Adapun mengenai penyelewengan yang berlaku pada sesetengah tariqat Sufi yang wujud pada hari ini, maka suatu kajian khas perlu dilakukan secara teliti dan terperinci tentang sejauhmana tariqat-tariqat itu bertepatan dengan apa yang telah digariskan oleh para ulama Sufi muktabar.