KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI DALAM KARYANYA *AL-DURR AL-NAFIS*: KAJIAN TERHADAP KEFAHAMAN MASYARAKAT BANJAR DI KALIMANTAN SELATAN

MAIMUNAH ZARKASYI

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2017

University of Malaya

KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI DALAM KARYANYA *AL-DURR AL-NAFIS*: KAJIAN TERHADAP KEFAHAMAN MASYARAKAT BANJAR DI KALIMANTAN SELATAN

MAIMUNAH ZARKASYI

TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2017

University of Malaya

MOTTO:

يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ
وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ
وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ

Allah menganugerahkan al-Hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barang sesiapa yang dianugerahi al-Hikmah itu, ia benar-benar telah dianugerahi kurnia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran.

(Al-Quran Surat al-Baqarah: 269)

University of Malaya

UNIVERSITI MALAYA

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: **MAIMUNAH ZARKASYI** (No. K.P/Pasport:

No. Matrik: **IHA100048**

Nama Ijazah: **DOKTOR FALSAFAH**

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):

KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI DALAM KARYANYA *AL-DURR AL-NAFIS*: KAJIAN TERHADAP KEFAHAMAN MASYARAKAT BANJAR DI KALIMANTAN SELATAN

Bidang Penyelidikan: **PEMIKIRAN ISLAM**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

(1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
(2) Hasil Kerja ini adalah asli;
(3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
(4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
(5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
(6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon Tarikh: Ogos 2017

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi Tarikh: Ogos 2017

Nama:

Jawatan

University of Malaya

ABSTRAK

Dalam ilmu tasawuf *Al-ma'rifah* adalah ilmu mengenal Allah secara hakiki. Kaedah yang digunakan untuk mencapainya tidak sahaja berupa dalil *'aqlī* dan *naqlī*, tetapi juga melalui mata hati (*qalb*) berdasarkan pengalaman rohani. Menurut ulama sufi, ilmu *al-ma'rifah* adalah ilmu tauhid yang tertinggi yang sukar difahami sehingga sering membangkitkan perbalahan dalam kalangan umat Islam di seluroh dunia termasuk di dunia Melayu. Muhammad Nafis al-Banjari (lahir 1150H/1735) adalah salah seorang ulama berasal dari Kalimantan Selatan yang membincangkan konsep *ma'rifah* dalam karyanya *al-Durr al-Nafis* (1200 H). Kajian ini berusaha menghuraikan konsep *ma'rifah* menurut Muhammad Nafis al-Banjari dan menganalisis kefahaman masyarakat Banjar di Banjarmasin dan Martapura di Kalimantan Selatan terhadap konsep *ma'rifah* tersebut. Kajian yang bersifat kualitatif ini menggabungkan kaedah kepustakaan dan lapangan. Kaedah pengumpulan data yang digunapakai adalah dokumentasi, sejarah, observasi dan wawancara (temubual), manakala data yang terkumpul dianalisis secara deduktif dan induktif. Kajian mendapati bahawa konsep tauhid Muhammad Nafis al-Banjari selari dengan konsep tauhid menurut pemikiran para ulama terdahulu. Muhammad Nafis al-Banjari mengemukakan dua konsep *ma'rifah* iaitu konsep *ma'rifah* secara *taraqqī* melalui konsep tauhid *al-af'āl, al-asmā', al-ṣifāt* dan *al-Dhāt*Nya; dan konsep *ma'rifah* secara *tanazzul* melalui konsep *tajallī* wujud dengan konsep 'martabat tujuh'. Muhammad Nafis al-Banjari telah berjaya menggabungkan aliran tasawuf *akhlāqī, 'amalī* dan *naẓarī*. Kajian mendapati ramai masyarakat Banjar mempelajari kedua-dua konsep *al-ma'rifah* tersebut, namun masyarakat awam kesukaran memahaminya secara benar. Hal ini menyebabkan kesilapan dalam memahami hakikat *ma'rifah* tersebut khasnya berkait *tawḥīd al-af'āl* dan *Nūr Muḥammad* dan kekeliruan dalam pelaksanaan ibadah mereka. Justeru, situasi ini telah menyebabkan terjadinya perbalahan antara ulama fekah dan ulama tasawuf di daerah Banjar tersebut. Kajian menyimpulkan bahawa konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari tidak boleh dipelajari oleh orang awam, namun ia dibolehkan kepada para ulama yang telah pun menguasai ilmu tasawuf secara mendalam. Malah, konsep *ma'rifah* menurut beliau ini bukanlah sesuatu yang wajib dipelajari khususnya oleh orang awam kerana ia hanyalah salah satu kefahaman yang boleh dipilih bagi sesiapa atau ulama yang ingin *ma'rifatullāh* iaitu mengenal Allah Ta'ala secara hakiki.

University of Malaya

ABSTRACT

In the Sufi tradition, *al-ma'rifah* (gnosis) is a knowledge by which to be genuinely acquainted with Allah. It is achieved not only through employing both reason (*'aqlī*) and revelation (*naqlī*), but also through heart (*qalb*) by means of spiritual experiences. According to Sufi scholars, *al-ma'rifah* is the highest knowledge of *tawḥīd* which is fairly difficult to learn and, as a result, contention frequently emerges among the Muslim *ummah* throughout the world including the Malay region. Muhammad Nafis al-Banjari (born 1150H/1735M) was one of the renowned Muslim scholars in South Kalimantan who discussed the concept of *ma'rifah* in his treatise *al-Durr al-Nafīs* (1200H). This study aimed to elucidate the concept of *al-ma'rifah* according to Muhammad Nafis al-Banjari and analyzed the understanding of the Banjar society in Barjarmasin and Martapura, South Kalimantan, upon it. This study used a qualitative research approach that combined both literature and field research methods. Data were collected through methods of documentation, history, observation and interviews, while the data gathered were analyzed through deductive and inductive techniques. The research found that Muhammad Nafis al-Banjari's concept of *tawḥīd* corresponds to that of the earlier Muslim scholars. Muhammad Nafis al-Banjari exposed two concepts of *ma'rifah* which are, *ma'rifah* by way of ascension (*taraqqī*) through the concepts of *Tawḥīd al-af'āl* (actions), *al-asmā'* (names), *al-ṣifāt* (attributes) and *al-Dhāt* (essence); and the concept of *ma'rifah* by way of descend through concept of theophany (*tajallī*) of being with seven grades of being (*martabat tujuh*). Through revealing such concept of *ma'rifah*, Muhammad Nafis al-Banjari has successfully incorporated Sufi schools of thought of *akhlāqī*, *'amalī* and *naẓarī*. The study also found that both concepts of *ma'rifah* are difficult to be completely learned by the Banjarese especially the commoners, thus inflicts fallacious understanding of its truth. This, among other reasons, has led them to misconceive the true meaning of *ma'rifah* especially with regard to *tawḥīd al-af'āl* and *Nūr Muḥammad* and pervertedly perform practical exercise of workship (*'ibādāt*). This explains why controversy among the Jurists and the Mystics in Banjar takes place. The research accordingly concluded that Muhammad Nafis al-Banjari's concept of *ma'rifah* cannot be learned by the commoners, but can only be apprehended by the Muslim scholars who have already mastered the science of Sufism in depth. In fact, the concept of *ma'rifah* according to him is not something that must be learned, especially by the commoners, because it serves only as of the preferences by which the Banjarese can get acquainted with Allah Ta'ala.

University of Malaya

PENGHARGAAN

Alhamdulillah penulis panjatkan kehadirat Allah Ta'ala atas segala pertolongan, karunia rahmad, hidayah serta taufiq-Nya sehingga tesis ini boleh diselesaikan oleh penulis. Salawat dan salam dihaturkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. para ahli dan para sahabatnya, Amien. Penulis perlu merakamkan penghargaan setinggi tingginya dan menyampaikan limpahan terima kasih kepada Prof. Madya Dr. Che Zarrina binti Sha'ari dan Dr. Faizuri bin Abd Latif selaku penyelia. Kepada Ketua Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam Dr. Syed Muhammad Hilmi Bin Syed Abdul Rahman dengan segenap kakitangan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur. Kepada semua pihak yang telah memberi bantuan kemudahan dalam penulisan ini. Beribu terima Kasih juga disampaikan kepada keluarga besar KH Imam Zarkasyi terutama sepuluh saudara kandung penulis dari Pondok Moden Gontor Ponorogo Indonesia, kepada Ibunda Nur'aina (Banjarmasin), suami tercinta Ir. Bambang Alamsyah M.Arc. Anak-anak tercinta Nissa Marissa MA, Dr. Muhammad Latif, dan Muhammad Sultan Zakaria S.Th.I, cucu-cucu yang lucu, Ivan dan Alissya. Semuanya sebagai penyemangat penulis. Semoga Allah Ta'ala memberi balasan kepada mereka dengan sebaik-baik balasan. Penulis berharap semoga kajian ini dapat memberi sumbangan kemanfaatan dalam bidang ilmu tasawuf dan pengkaji ilmu *ma'rifah* dan kepada sesiapa yang membacanya, khasnya kepada penulis sendiri.

Wassalam

Yang benar

Maimunah Zarkasyi (IHA 100048)
Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam
Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM) Kuala Lumpur Malaysia.

Tarikh : 6 – Juni - 2017

University of Malaya

JADUAL KANDUNGAN

HALAMAN TAJUK i

BORANG PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN ii

ABSTRAK iii

ABSTRACT iv

PENGHARGAAN v

JADUAL KANDUNGAN vi

SENARAI JADUAL & RAJAH xii

PANDUAN TRANSLITERASI xiii

BAB SATU: PENDAHULUAN 1

1.1 PENDAHULUAN 1

1.2 LATAR BELAKANG MASALAH KAJIAN 2

1.3 KENYATAAN PERMASALAHAN KAJIAN 13

1.4 PERSOALAN KAJIAN 17

1.6 KEPENTINGAN KAJIAN 18

1.7 DEFINISI TAJUK KAJIAN 19

1.7.1 Pengertian Konsep *Ma'rifah* 19

1.7.2 Pengenalan terhadap Muhammad Nafis al-Banjari 21

1.7.3 Kitab *al-Dur al-Nafīs* karya Muhammad Nafis al-Banjari 27

1.7.4 Pengertian Masyarakat Banjar 35

1.8 SKOP KAJIAN / BATASAN KAJIAN 38

1.9 TINJAUAN KAJIAN LEPAS (*LITERATURE REVIEW*) 40

1.9.1. Kajian Mengenai Ilmu *Ma'rifah* bagi ulama Sufi Dunia Islam 40

University of Malaya

1.9.2 Kajian mengenai Muhammad Nafis al-Banjari ketokohannya dan Kitab *al-Durr al-Nafīs.* 44

1.9.3. Kajian mengenai Masyarakat Banjar terhadap ilmu tasawuf terutama ilmu *ma'rifah* 49

1.10 METODOLOGI KAJIAN 51

1.10.1 Sumber Data 53

1.10.2 Metode Pengumpulan Data 54

1.10.3 Metode Penganalisisan Data 59

1.11 SUSUNAN PENULISAN 62

BAB DUA: KONSEP *AL-MA'RIFAH* MENURUT TOKOH SUFI DUNIA ISLAM DAN DUNIA MELAYU 64

2.1 PENGENALAN 64

2.2 PENGERTIAN *AL-MA'RIFAH* DAN PERBAHASANNYA 64

2.2.1 Pengertian *al-ma'rifah* 64

2.2.2 Perbezaan Antara Ilmu dengan *al-Ma'rifah* 70

2.2.3 Aliran Dalam Memahami *Al-Ma'rifah* 76

2.3 JALAN *AL-MA'RIFAH* MENURUT KAUM SUFI 82

2.3.1 *Al-Ma'rifah* Melalui Jalan Tauhid 83

2.3.2 *Al-Ma'rifah* Melalui Jalan *Tajallī Wujūd* 88

(i) Martabat *Tajalliyāt* 91

(ii) Mengenali Tuhan 92

(iii) Mengenali Penciptaan Alam Semesta. 95

(iv) Mengenali Penciptaan Manusia 98

2.4 PERINGKAT *AL-MA'RIFAH* TERTINGGI 102

2.5 PERINGKAT AMALAN DALAM TASAWUF 107

2.5.1 Syari'ah (*al-Sharī'ah*) 108

University of Malaya

2.5.2 Tarekat (*al-Ṭarīqah*) 109

2.5.3 Hakikat (*al-Ḥaqīqah*) 111

2.5.4 Marifah (*Al-Ma'rifah*) 112

2.6 KONSEP *AL-MA'RIFAH* MENURUT KAUM SUFI DI DUNIA MELAYU 113

2.6.1 Hamzah Fansuri. 115

2.6.2 Syamsudin al-Sumatrani (m.1630). 119

2.6.3 Nuruddin al-Raniri (m.1664). 123

2.6.4 Abdul Rauf al-Singkili (m.1693). 125

2.6.5 Muhammad Yusuf al-Makasari (m.1699). 127

2.6.6 Abdul Shamad al-Palimbani. 128

2.7 KESIMPULAN 135

BAB TIGA: KONSEP *AL-MA'RIFAH* MENURUT MUḤAMMAD NAFĪS AL-BANJARĪ BERDASARKAN KARYANYA Al-*DURR AL-NAFĪS* ... 137

3.1 PENDAHULUAN 137

3.2 PENGERTIAN AL-*MA'RIFAH* MENURUT MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI 138

3.3 JALAN MENUJU *AL-MA'RIFAH* 143

3.3.1 Jalan *Al-ma'rifah* melalui Konsep Tawḥīd (*Taraqqī*) 145

(i). Konsep *Tawḥīd al-Af'āl* 147

(ii). Konsep *Tawḥīd al-Asmā'* 158

(iii). Konsep *Tawḥīd al-ṣifāt* 164

(iv). Konsep *Tawḥīd al-Dhāt* 170

3.3.2. Konsep *Al-ma'rifah* melalui konsep *Tajallī* Wujud (*Tanazzul*) 179

(i) Memahami Pengetahuan Mengenai Tuhan 180

(ii) Mengenal Konsep Wujud Penciptaan-Nya 185

(iii) Mengenal Konsep Hakikat Manusia 198

University of Malaya

(iv) *Al-ma'rifah* Melalui Konsep *Nūr Muḥammad* 203

(vi) Konsep *Fanā'* dan *Baqā'* 210

3.4. KESIMPULAN 221

BAB EMPAT: KEFAHAMAN MASYARAKAT BANJAR TERHADAP KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI DI KALIMANTAN SELATAN 223

4.1 PENDAHULUAN 223

4.2. LATAR BELAKANG DAN PERKEMBANGAN ISLAM DALAM MASYARAKAT BANJAR 223

4.3 LATAR BELAKANG DAN PERKEMBANGAN AJARAN TASAWUF DALAM MASYARAKAT BANJAR 228

4.4 SISTEM PENGAJIAN TASAWUF DALAM MASYARAKAT BANJAR 246

4.4.1 Ulama dan Guru yang Mengajar tasawuf dan Tarekat 247

4.4.2 Bentuk Majlis Pengajian Ilmu tasawuf 248

4.4.3 Metode Pengajian tasawuf 252

4.4.4 Isi Kandungan Pengajian Ilmu tasawuf 253

4.5 KEFAHAMAN MASYARAKAT BANJAR TERHADAP KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI 261

4.5.1 Kefahaman Masyarakat terhadap Muhaammad Nafis al-Banjari 262

4.5.2 Kefahaman Masyarakat Banjar terhadap Kitab *al-Durr al-Nafis* 263

4.5.3 Kefahaman Masyarakat (awam) Terhadap Ajaran Muhammad Nafis 266

i. Kefahaman Masyarakat (awam) Tentang Konsep Tauhid 266

ii. Kefahaman Masyarakat (Awam) Terhadap Ajaran *Tajallī* Wujud 277

4.6 PANDANGAN ULAMA BANJAR TERHADAP KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI 302

4.6.1 Pandangan ulama terhadap Muhammad Nafis al-Banjari 303

University of Malaya

4.6.2 Pandangan Ulama Banjar Mengenai kitab *al-Durr al-Nafīs* 305

4.6.3 Pandangan Ulama Terhadap Ajaran Tauhid Muhammad Nafis 315

4.6.4 Pandangan Ulama Banjar Terhadap Ajaran *Tajallī Wujūd* 321

i. Pandangan Ulama Mengenai Ajaran Tentang Tuhan 322

ii. Pandangan Ulama Mengenai Ajaran Penciptan Alam dan Manusia 323

4.7 KESIMPULAN 334

BAB LIMA: PENUTUP 337

5.1 PENDAHULUAN 337

5.2 KESIMPULAN 337

5.2.1 Perbahasan Konsep *al-Ma'rifah* daripada Perspektif Ulama tasawuf 337

5.2.2 Perbahasan Konsep *al-Ma'rifah* Menurut Muhammad Nafis al-Banjari Berdasarkan Karyanya *al-Durr al-Nafīs* 338

a. Perbahasan *al-Ma'rifah* di Dunia Melayu 338

b. Konsep *al-Ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari 340

c. *Tajallī* Wujud dalam Konsep 'Martabat Tujuh' 345

5.2.3 Kefahaman Masyarakat Banjar Terhadap Konsep *al-Ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari 346

5.2.4 Pandangan Ulama Banjar Terhadap Konsep *al-Ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari 349

5.3 IMPLIKASI KAJIAN ATAU TAFSIRAN KAJIAN 351

5.4 CADANGAN 354

5.4.1 Penyelidikan akan datang 354

5.4.2 Masyarakat awam yang mempelajari pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari 354

5.4.3 Pengajar Ilmu tasawuf 355

5.4.4 Para Ulama yang bersetuju dan yang Tidak Bersetuju Terhadap Ajaran Muhammad Nafis al-Banjari. 355

University of Malaya

5.4.5 Pihak Pemerintah melalui Jabatan Agama dan Majlis Agama 356

5.5 PENUTUP 356

RUJUKAN 357

LAMPIRAN 375

University of Malaya

SENARAI JADUAL & RAJAH

Rajah 3.1: Konsep Tauhid Menuju *Ma'rifah* Secara *Taraqqī* Menurut Muhammad Nafis al-Banjari…….……..…….…….....178

Rajah 3.2: Konsep Martabat Tujuh Secara *Tanazzul* Menurut Muhammad Nafis al-Banjari (Tajallī Wujūd)…….....…….……..……197

University of Malaya

PANDUAN TRANSLITERASI

KONSONAN			
ARAB	**RUMI**	**ARAB**	**RUMI**
ا, ء	a,’	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y
		ة	h, t

University of Malaya

VOKAL			
Vokal Pendek	**Transliterasi**	**Contoh**	**Transliterasi**
ـَ	**a**	قَنَتَ	**qanata**
ـِ	**i**	سَلِمَ	**salima**
ـُ	**u**	جُعِلَ	**ju'ila**

Vokal Panjang	**Transliterasi**	**Contoh**	**Transliterasi**
ا , ى	**ā**	كُبْرَى , بَابٌ	**bāb, kubrā**
ي	**ī**	وَكِيْلٌ	**wakīl**
و	**ū**	سُوْرَةٌ	**sūrah**

University of Malaya

DIFTONG			
Diftong	**Transliterasi**	**Contoh**	**Transliterasi**
ـَـ	**aw**	قَوْلٌ	**qawl**
ـَـ	**ay**	خَيْرٌ	**khayr**
ـُـ	**uww**	قُوّةٌ	**quwwah**
ـِـ	**iy, ī**	عَرَبِيّ	**‘arabiy/ī**

Sumber: *Panduan Penulisan Ilmiah*, APIUM, Edisi Ketiga, 2012, 45.)

University of Malaya

BAB SATU: PENDAHULUAN

1.1 PENDAHULUAN

Agama Islam mengajarkan tujuan hidup Muslim hanyalah untuk ber*taqarrub* kepada Allah Ta'ala melalui tuntunan tiga tiang ilmu iaitu, ilmu tauhid (iman), ilmu syari'ah (ilmu) dan ilmu akhlak (amal). Pada zaman moden ini ramai orang mendakwa telah bertauhid dan telah mengamalkan syari'ah serta menjaganya dengan sebaik-baiknya. Namun pada realitinya, ramai pula yang lupa tentang tujuan (*maqāṣid*) daripada pangamalan syari'ah dalam kehidupan kerana menyangka bahawa syari'ah itu adalah tujuan utama. Padahal yang sebenarnya tidaklah demikian kerana syari'ah hanyalah suatu jalan untuk seseorang hamba bertaqarrub kepada Allah bagi mencapai *ma'rifah.* Perbahasan tentang *ma'rifah* ini merupakan bidang yang dirumuskan secara mendalam oleh para sufi. Menurut para sufi, jalan menuju *ma'rifah* itu perlu ditempuh melalui ilmu zahir dengan melaksanakan syari'ah dan juga ilmu rohani dengan memahami ilmu hakikat.

Oleh kerana *ma'rifah* itu diperolehi dengan menggabungkan ilmu zahir dan ilmu batin, maka ia merupakan ilmu tauhid tertinggi. Menurut para sufi, kualiti atau martabat seseorang bergantung kepada pemahaman dan pengalamannya dalam ber*ma'rifah*, tanpa memahami *ma'rifah* seseorang tidak akan dapat mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah dengan sempurna dan agamanya pun menjadi tidak sempurna.[1] Orang yang beribadah tanpa ber*ma'rifah* tidak akan dapat ber*taqarrub* kepada Allah secara hakiki. Malahan, ulama sufi seperti al-Ghazali mengatakan bahawa kualiti atau martabat seseorang amatlah bergantung kepada pemahaman dan pengalamannya dalam

[1] Sayyid Qutb, *Khaṣā'is al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawwamatuh*, (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1983), 2-4.; Lihat juga, al-Ḥarīth al-Muḥāsibī, *Sharḥ al-Ma'rifah wa Bidhl al-Naṣīhah wa Māhiyyat al-'Aql*, (Damsyiq: Dār al-Qalam 1993), *Sharh al-Ma'rifah,* Terj. Syaarif Hade Mansyah, (Jakarta Serambi, 2006), 15.

University of Malaya

ber*ma'rifah*, tanpa memahami *ma'rifah* seseorang tidak mempunyai nilai apapun dalam kehidupannya.[2] Oleh itu, bagi al-Ghazālī, ilmu *ma'rifah* itu merupakan perbahasan terpenting kerana ia adalah ilmu tauhid tertinggi. Malah, kesempurnaan manusia terletak pada kemampuannya dalam mengenal Allah atau ber*ma'rifah* secara hakiki.[3] Muhammad Nafis al-Banjari seorang ulama yang berasal dari Kalimantan Selatan, Indonesia telah mengemukakan konsep *ma'rifah* yang ditulisnya dalam karyanya bertajuk *al-Durr al-Nafīs.* Konsep *ma'rifah* yang dibincangkan oleh Muhammad Nafis al-Banjari ini telah pula diajar dan dipelajari oleh orang ramai dalam masyarakat Banjar.

Dalam perkembangannya di Kalimantan Selatan, konsep *ma'rifah* tersebut telah menimbulkan masalah kerana telah menyebabkan lahirnya dua golongan yang berbeza dalam memahami dan menyikapinya, iaitu golongan yang menerima konsep *ma'rifah* (pro), dan juga golongan tidak menyetujuinya (kontra). Malah, ada yang mendakwa bahawa konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis ini telah menyebabkan wujudnya segolongan orang yang terpesong dalam memahami dan mengamalkannya. Oleh itu, ajaran Muhammad Nafis ini sangat perlu untuk dikaji selidik secara mendalam.

1.2 LATAR BELAKANG MASALAH KAJIAN

Pada zaman moden ini, perbahasan mengenai keperluan hidup manusia yang bersifat *spiritual* dengan tujuan ber*taqarrub* kepada Allah Ta'ala bagi mengenaliNya (*ma'rifatullāh*) semakin diminati oleh orang ramai. Ini dapat dilihat dari banyaknya buku-buku yang diterbitkan yang membincangkan perkara ini dan banyaknya majlis-majlis ilmu yang membincangkan topik tersebut. Malah media sosial juga turut menjadi forum untuk mendiskusikannya.[4]

---

[2] Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār,* (Kaherah: Dār al-Qawmiyyah t.t), 43-7
[3] *Ibid*.
[4] Hasil observasi atau pengamatan penulis terhadap berbagai media massa di pelbagai daerah di Indonesia dan Malaysia sejak tahun 2012-2015.

University of Malaya

Sebagai aspek teori dan amalan yang berkaitan dengan kerohanian dalam Islam, ilmu *ma'rifah* diyakini dapat mengatasi berbagai persoalan hidup manusia dan dapat pula mendatangkan ketenangan batin bagi mereka. Perkara ini boleh berlaku kerana ilmu *ma'rifah* berbeza daripada ilmu-ilmu yang lain misalnya, dalam bidang ilmu falsafah, perbahasan mengenai ilmu ketuhanan hanya dijalankan setakat usaha untuk membuktikan kewujudan Tuhan dan sifat-sifatNya dengan dalil-dalil akal dan wahyu menggunakan ilmu ontologi, ilmu kosmologi, dan ilmu teologi. Namun, ilmu *ma'rifah* tidaklah demikian kerana ilmu ini tidak hanya menggunakan dalil-dalil dan pembuktian akal dan wahyu semata-mata, tetapi membabitkan pengalaman kerohanian bagi mengetahui dan mengenali Tuhan secara sebenarnya, iaitu dengan menggunakan mata hati (*qalb*). Secara umumnya, ilmu *ma'rifah* adalah pengetahuan tentang Allah yang meliputi sifatNya, *asmā'*Nya, perbuatanNya, serta mengetahui rahsia (*sirr*)Nya.[5] Pengetahuan terhadap *al-Ḥaqq* dengan melalui pengalaman rohani seperti ini dikenali sebagai ilmu batin (kerohanian) yang menggunakan kaedah *dhawqiyyah* yang merupakan ilmu tauhid tingkat tinggi yang termasuk ke dalam ruang lingkup perbahasan ilmu hakikat.[6]

Sehingga kini dalam dunia tasawuf, ilmu *ma'rifah* atau ilmu bagi mengenali Tuhan ini telahpun menjadi perbincangan penting semenjak zaman awal kelahirannya. Sebagai contoh, Dhū al-Nūn (m. 245H/860M) dan al-Junayd (m. 297H/910M) telah membincangkan ilmu *ma'rifah* berasaskan pengalaman kerohanian mereka.[7] Pada abad-abad berikutnya, konsep *ma'rifah* itu telah dikembangkan oleh ulama-ulama sufi yang terkemudian. Al-Ghazālī, misalnya, telah merumuskan konsep *ma'rifatullāh* dan cara-

---

[5] 'Abd al-Qādir Maḥmūd, *Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām*, (Kahera: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1967), 186.

[6] Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwa*, Jil. 10, (Kitab Tawḥīd al-Rubūbiyyah), (Beirut: Dār al-'Arabiyyah, 1398H), 646.

[7] Abū'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah,* (Tahqiq) Nūr al-Dīn Siriban, Beirut: Dār al-Kitāb al-Nafīs, 15. Lihat Abū Wafā' al-Ghanīmī al-Taftazānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islām*, (Kaherah: Dār al-Thaqāfah, 1983), 103.

University of Malaya

cara bagi mancapainya melalui *tazkiyyah al-nafs* sebagai proses *tanzīh*.[8] Demikian juga, Ibn Taymiyyah (m.1328M) turut membahas dan memasukkan ilmu *ma'rifah* ke dalam perbincangan ilmu ilham.[9]

Sepanjang perkembangan ilmu tasawuf, para ahli tasawuf telah berusaha mengemukakan konsep *ma'rifah* yang boleh difahami orang ramai sehingga jalan menuju Allah itu boleh pula diamalkan dalam kehidupan sehari-harian. Jalan itu kemudian dikenali dalam dunia tasawuf dengan nama organisasi tarekat, iaitu sebagai jalan untuk menyucikan diri bagi mencapai *ma'rifatullāh*. Konsep *ma'rifah* sebagai pengetahuan terhadap *al-Ḥaqq* ini telah melahirkan beberapa aliran kefahaman yang berbeza kerana adanya perbezaan dalam kaedah mencapainya. Kefahaman yang berbeza ini sekurang-kurangnya terdapat tiga aliran tasawuf iaitu, aliran *akhlāqī*, aliran *'amalī,* dan aliran *naẓarī.*[10] Ajaran aliran tasawuf *akhlāqī* bertujuan mencontohi Rasulullah S.A.W. dan hanya terhad kepada ibadah dan mengamalkan syari'ah secara zahir serta hidup secara zuhud seperti ajaran Ḥasan al-Baṣrī (m.110H/7728M) dan Ja'far al-Ṣādiq (m.148H/765M). Aliran tasawuf *amali* pula ialah yang berorientasi kepada tasawuf secara teoritikal dengan pengetahuan dan pengalaman khas yang dipadukan dengan amalan dalam ibadah. Tujuan golongan sufi ini ialah untuk mencapai *ma'rifah* secara *mukāshafah* (terbuka hijab) sehingga tersingkap rahsia (*sirr*) Tuhan secara *dhawq* dan sehingga dapat menyaksikan Tuhan (*mushāhadah*) secara spiritual. Aliran inilah yang diikuti dan diamalkan oleh antaranya Dhū al-Nūn al-Miṣrī (m.245H/860M) dan al-Junayd al-Bagdādī (m.2977H/910M). Manakala, aliran sufi *naẓarī* pula iaitu mengenal Allah secara hakiki, namun tujuan para sufi aliran ini tidak lagi untuk ber*mushāhādah* dan *mukāshafah* sahaja, malah mereka bertujuan untuk mengenal Allah secara hakiki dengan ketetapan *qalb* dalam meyakini wujud *al-Ḥaqq* yang wajib dalam *Irādah*Nya.

---

[8] Al-Ghazālī, *Iḥyā''Ulūm al-Dīn*, Jil.1, (Beirut: Dār al-Fikr), 124 dan Jil.2, 399.
[9] Ibn Taymiyyah, *Majmu'Rasā'IL wa al-Masā'il,* Jil.1, (Beirut; Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah1983), 27.
[10] A. Riva'i, Siregar, *Tasawuf Dāri Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 58.

University of Malaya

Aliran ini selari dengan kefahaman Ibn ‘Arabī (m.639H/1240M) dan al-Jīlī (m.820H/1428M) yang dikatakan sebagai *waḥdah al-wujūd* (kesatuan wujud).[11] Intipati dari pada ketiga-tiga aliran tersebut di atas adalah ajaran mengenai bagaimana cara untuk mencapai *ma‘rifatullāh*.

Di dunia Melayu, ketiga-tiga aliran itu telahpun ada dan menjadi perbincangan para ulama sejak zaman awal perkembangan Islam di kawasan ini dan setiap aliran tersebut diikuti pula oleh orang ramai. Namun yang menjadi perbincangan paling hangat dan sering menimbulkan pertelingkahan bagi umat Islam adalah aliran tasawuf *naẓarī*. Pada abad ke-16 Masihi, muncullah Syekh Siti Jenar (m. sekitar 1503M) di Pulau Jawa yang hidup sezaman dengan Wali Songo[12] (wali sembilan) yang mengajar konsep *ma‘rifah* melalui ilmu hakikat. Menurut beliau, tauhid yang tinggi adalah *ma‘rifah* kepada Allah, iaitu apabila seseorang telah merasakan tidak ada sesuatupun selain Allah, atau tidak ada sesuatu yang ada melainkan hanya Allah. Apabila seseorang telah sampai kepada pemahaman di atas dan menyakininya, maka ia telah sampai kepada penyatuan dengan Tuhan (*waḥdah al-wujūd*). Konsep itu dikenali dengan istilah “*Manunggaling Kawula Gusti*“ (bersatunya diri manusia dengan Tuhan).[13] Menurut Syekh Siti Jenar,[14] ilmu hakikat itu lebih penting daripada ilmu syari’ah. Walaupun beliau tidak mengabaikan syari’ah, akan tetapi baginya, ibadah zahir itu seumpama solat, tidak ada nilainya sekiranya tidak dijalankan secara hakikat. Pada pandangannya,

---

[11] Ibn Arabi, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah,* Jil. 1, (Ed) ‘Abdal-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr, (Kaherah: Dār al-Kutūb al-Ḥadīthāh, 1960), 363.Lihat *Ensiclopedi Tasawuf*, Jil. 2, (Peny.) UIN Syarif Hidayatullah, (Jakarta: Penerbit Angkasa, 2008), 585.

[12] Walisongo yang (ertinya sembilan wali) dikenali sebagai penyebar agama Islam di Pulau Jawa yang hidup pada abad ke-14 Masihi sampai abad ke-16 Masihi. Kewujudan Walisongo adalah era berakhirnya dominasi Hindu-Buddha dalam budaya Nusantara yang kemudiannya diganti dengan kebudayaan Islam. Mereka itu adalah simbol penyebaran Islam di Indonesia, khasnya di Tanah Jawa. Walaupun tidak menafikan tokoh Sufi lainnya yang berdakwah, namun para Walisongo ini berperanan mendirikan kerajaan Islamdi Jawa. Setiap seorang daripada mereka mempunyai peranan yang berbeza walaupun masa hidupnya tidak semestinya sezaman. Lihat Abdul ’Aziz Dahlan et.al, *Ensiklopedi Islam,* Jil. 1-7, (Jakarta: PT Ikhtiar, Baru Van Hoeve,1999), 173-174.

[13] Perkataan *Manunggaling Kawulo Gusti*adalah istilah dalam bahasa Jawa yang sering digunakan oleh ulama sufi dalam menyebarkan fahaman seperti *waḥdah al-wujūd, ittiḥād* atau *hulūl* di Pulau Jawa. Lihat Mahyuddin, *Kuliah Akhlaq Tasawuf*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), 94.

[14] Mengenai fahaman Syekh Siti Jenar, lihat Muhammad Solihin, *Ajaran Ma’rifah Syeikh Siti Jenar, (Panduan Menuju Kemenyatuan dengan Allah, Refleksi, dan Penghayatan Syeikh Siti Jenar)*, (Jakarta: Penerbit Narasi, 2008), 55.

University of Malaya

solat secara hakikat atau solat secara berterusan itu dinamakannya sebagai *Ṣalāt Dā'im* (salat abadi) yang merupakan solat yang sebenarnya.[15] Menurut Syekh Siti Jenar, manusia sempurna adalah citra Tuhan, iaitu bilamana ia mampu *fanā* sampai ke dalam *kemanunggalan* (penyatuan) sehingga hatinya bertemu dengan Tuhan, itulah manusia sempurna yang telah mencapai *ma'rifatullāh*.[16] Pandangan Syekh Siti Jenar ini serupa dengan fahaman *waḥdah al-wujūd* (kesatuan wujud). Pandangan seperti ini tidak boleh diterima oleh berbagai pihak baik pihak ulama syari'ah mahupun ulama tasawuf, sebab ajaran *ma'rifah* serupa ini didakwa dapat menjejaskan akidah masyarakat awam dan membuat orang menjadi kafir. Jika fahaman semacam ini tersebar, dikuatiri akan berlaku kesalahan fahaman bagi orang ramai sehingga akidah mereka boleh terpesong, maka kemudian para sembilan wali (wali songo) tersebut telah mengeluarkan fatwa untuk menghukum bunuh Syekh Siti Jenar.[17]

Selain di Pulau Jawa peristiwa perbalahan seperti ini berlaku pula di Aceh pada abad ke-17. Pada masa itu muncul Hamzah Fansuri yang juga membawa ajaran *ma'rifah* yang seterusnya dilanjutkan oleh muridnya Syamsudin Sumaterani.[18] Mereka membawa pemikiran 'konsep *tajalli* wujud' seperti ajaran Ibn 'Arabī.[19] Menurut Hamzah, mengenal Allah atau *ma'rifah* mesti melalui *tajallī*[20] dengan martabat-

---

[15] Solat *dāim* (selalu) adalah solat yang *seberan*, iaitu dari aspek batinnyasentiasa berterusan antara manusia dengan Allah, tatkala tidur dan bangun yang dalam suasana apapun ia selalu berwaspada. Ia selalu menjaga fikiran supaya sentiasa bersih, hati yang sentiasa suci dari hawa nafsu dan panca inderanya sehingga Allah sentiasa hadir dalam kalbunya. Mereka inilah yang dinamakan sebagai '*Órif* iaitu orang bijaksana. Dan pada pandangan mereka, itulah makna soalat yang sebenar yang mana solat sebeginilah yang mampu mencegah perbuatan keji dan mungkar. Lihat Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawulo Gusti, (Belajar Makrifat dari Syekh Siti Jenar, al-Hallaj, dan Jalalludīn Rumi,* (Yogyakarta: Penerbit Kreasi Wacana, 2004), 124.

[16] Muhammad Solikhin, *Ajaran Ma'rifah Syeikh Sitri Jenar,* (Yogyakart: Penerbit Narasi, 2008), 60.

[17] Abu Fajar al-Qalami, *Ajaran Ma'rifah Ayeikh Siti Jenar*, (Surabaya: Pustaka Media, t.t), 15.

[18] M.Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf Nusantara*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), 37.

[19] Hamzah Fansuri, *Sharḥ 'Āshiqīn*, (MS.Cod.Or.20016), Bab IV, 28-30. Seperti yang disalin oleh Abd Hadi W.M. dalam *Tasawuf yang tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 148-9; Musṭafa Sulaymān, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam li Ibn 'Arabī,* ed. Shaykh Fāḍī As'ad Nāṣif, cet. 1 (Lubnan: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2002), 104.

[20] *Tajallī* dari kata kerja; تَجَلَّى يَتَجَلَّى التَّجَلِّى ertinya penampakan/penampilan diri. Jadi makna *tajallī* adalah, penampilan diri Tuhan yang bersifat *absolut* (mutlak) kepada alam semesta yang bersifat terbatas. Tuhaan memperkenalkan diri dengan cara penyingkapan diriNya secara berurutan dengan melewati martabat-martabat, dalam istilah ahli sufi pengenalan diriNya secaraa *tanazzul.* Lihat Abdul Aziz Dahlan, dalam *Ensiklopedi, Tasawuf* Jil. 1, (Bandung; Penerbit Angkasa, 2008), 446-7.

University of Malaya

martabat dari martabat alam rohani (ghaib) sampai kepada martabat alam zahir.[21] Menurutnya tanpa melalui teori *tajallī* dengan martabat-martabatNya tidak mungkin Tuhan dapat dikenali, dan konsep *tajallī Tuhan* terpenting adalah memahami teori *Nūr Muḥammad*[22] yang dengan istilah lain bernama *Ḥaqīqatal-Muḥamadiyyah*. Dalam teori *tajallī* ini, konsep *Nūr Muḥammad* menjadi sangat penting untuk difahami, kerana melalui konsep *Nūr Muḥammad* akan dapat difahami hakikat konsep wujud iaitu wujud Tuhan, alam, dan manusia.

Pandangan Hamzah itu dilanjutkan oleh muridnya iaitu Syamsuddin Sumaterani (w.1630M). Ia mengembangkan konsep *tajallī* Tuhan melalui konsep 'martabat tujuh'.[23] Huraian daripada tujuh martabat itu dapat difahami bahawa wujud itu hanya satu iaitu wujud Tuhan yang bersifat *qadīm,* dan Tuhan ber*tajallī* kepada alam semesta yang bersifat *hādith.* Menurutnya, wujud yang hakiki itu hanya satu iaitu Allah yang *al-Ḥaqq,* manakala wujud alam semesta ini hanyalah *maẓhar* (kenyataan zahir) daripada kenyataan ghaib (batin/rohani). Oleh itu, semua benda di alam ini merupakan manifestasi atau perwujudan daripada wujud Tuhan. Pandangan kedua-dua tokoh

---

[21] Dalam proses *tanazzul* atau pengenalan Tuhan dengan melalui *tajallī* dengan tujuh martabat itu terbagi menjadi dua, pertama, peringkat *tajalli dhāti* (yang bersifat ghaib) itu ada tiga martabat, kedua *tajallī ṣhuhūdi*, penampakan diri secara nyata dalam empat martabat. Istilah *Tajalli* dengan martabat martabat ini pertama kali digunakan oleh Ibn al-'arabi dan pengikut lainnya. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 60.

[22] *Nūr Muḥammad* adalah ajaran yang seringkali digunakan dalam doktrin *waḥdah al-wujūd* dalam aliran tasawuf *nazari*. Fahaman ini terdapat dalam teori *tajalli* Tuhan melalui *martabat tajallī.* Dalam *tajallī*Nya Tuhan menciptakan *NūrMuḥammad,* ia adalah makhluk pertama yang diciptakan Allah mendahului (sebelum) segala sesuatu yang diciptakan. Dapat dimaknai bahawa ia sebagai alat Tuhan dalam menciptakan segala sesuatu, itulah *Nūr Muḥammad* atau *Haqīqah Muḥammadiyyah. Nūr* adalah berupa cahaya yang berasal daripada *dhāt* Ilahi, ia sebagai penyebab kejadian pertama atau sumber daripada segala kejadian sebagai limpahan dari *al-Ḥaqq.* Menurut para ahli falsafah seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā perkara ini diistilahkan dengan "akal pertama". Lihat; *Encylopaedia of Islam*. 123. Perbahasan *Nūr Muḥammad* akan dihuraikan pada Bab Tiga dalam penulisan ini.

[23] *Martabat tujuh* adalah; Suatu ilmu mengenal asal semula kejadian alam semesta ini. Ia merupakan ilmu *tahqīq* (memantapkan keyakinan), boleh dikatakan yang menjadi punca ilmu Usuluddin, (sifat 20, ilmu Kalam, ilmu Tauhid). Lihat; Hb Zulkifli Bin Muhammad Bin Bahansan bin Syahab, *Wujud, Menuju Jalan Kebenaraan*. Penerbit Mutiara Kertas, 2008, 348; Istilah 'Martabat Tujuh' dikenal di dunia Melayu berasal daripada ajaran Burhanpuri, ulama sufi dari India. Beliau mengajarkan konsep ini dalam kitabnya yang dikenal *Tuḥfah al-Mursālah.* Kitab itu biasa dipelajari oleh ulama sufi di dunia Melayu. Menurut Syamsuddin Sumaterani yang mengaku mempelajari kitab tersebut, ia memaknai 'tujuh martabat' itu ber*asas* daripada ayat al-Qur'an (al Ḥadīd:3); هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ. Berasas ayat itu ia memaknai alam ini ada tujuh martabat, iaitu; Yang awal itu, martabat *aḥādḥiyah*, yang akhir itu martabat *waḥīdiyah*, yang *batiniyah* adalah martabat *waḥdah*. Dan yang zahir ada empat iaitu; martabat *'alam al-arwah*, martabat *'alam mithāl*, martabat *'alam ajsām* dan martabat *alam insān.* Muhammad Solikhin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, 37.

University of Malaya

ulama mengenai *tajallī* Tuhan itu disimpulkan bahawa Tuhan itu bersifat *immanence* (melekat) ke seluroh alam dengan cara *tajalli*-Nya.[24] Fahaman Hamzah al-Fansuri dan Shamsudin Sumaterani itu disebut bersumber daripada pandangan Ibn 'Arabi yang dikenali dengan nama *waḥdah al-wujūd*.[25]

Pandangan Hamzah al-Fansuri tersebut mendapat kritikan keras daripada seorang ulama yang datang kemudian bernama Nuruddin al-Raniri (m.1658M). Dalam sejarah Islam Nusantara, al-Raniri adalah ulama yang berupaya menghubung kaitkan dalam satu mata rantai tradisi Islam Timur Tengah dengan Tradisi Islam Nusantara. Al-Raniri adalah ulama yang teramat keras mengecam pandangan kedua tokoh di atas. Dia mendakwa ajaran mereka itu beraliran *wujūdiyyah mulḥīdah* (*wujūdiyyah atheis*). Bantahan dan kecaman Nuruddinal-Raniri terhadap ajaran *waḥdah al-wujūd* itu telah tertulis dalam kitab *al-Fath al-Mubīn 'alā al-Mulḥidīn.*[26] Sikap Nuruddin al-Raniri terhadap ajaran di atas itu kemudian diikuti oleh para ulama generasi selanjutnya terutama dari kalangan *fuqaha'* yang mendakwa sebagai kelompok ulama *ahli Sunnah wa al-Jama'ah* di daerah Aceh.

Keadaan menjadi reda setelah kedatangan seorang ulama bernama Abdul Rauf al-Sinkili (m.1693). Al-Sinkili secara bijak meninjau kembali ketiga pandangan tokoh ulama tersebut kemudian memadukannya untuk diadakan penilaian. Ia memberi

---

[24] Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin al-Raniry*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2006), 211.

[25] Istilah atau definisi *waḥdah al-wujūd* atau 'kesatuan wujud' dimaknai bermacam-macam terpulang kepada tokoh sufi yang memahaminya yang. Tidak ada definisi yang yang dapat diterima semua pihak. Menurut Ibn 'Arabī, Tiada yang nampak dalam wujud kecuali melalui wujud DIA, ertinya Allah menampakkan diriNya melalui alam semesta dan apa yang ada di alam ini semua hanya sebagai manifestasi wujud Allah.Lihat *Ensiklopedi Tasawuf*, Jil.3 mengenai *wahdah al-wujud*, 1498-9. Menurut Burhanfuri *waḥdah al-wujūd* adalah hamba menyaksikan Allah Ta'ala makhlukNya dan menyaksikan makhluk kepada Allah Ta'ala. Ertinya antara Allah dan makhluknya kedua-duanya tiada perbezaan. Al-Burhanfuri, *Tuḥfah al-Mursālah ilāal-Rūh al-Nabī Salla Allahu'Alaihi Wa Salām*. Naskah B (Manuskrip) Koleksi Pribadi Nurdin AR. M.Hum, Peuniti Banda Aceh, 5-7. Dalam tulisan ini *waḥdah al-wujūd* dimaknai dengan 'kesatuan wujud' iaitu meyakini bahawa wujud Mutlak (hakiki) hanyalah wujud Allah Ta'ala. Sedangkan wujud yang ada (alam semesta) ini hanyalah wujud *majazi* (kiyasan). Seterusnya untuk mengetahui fahaman *waḥdah al-wujūd* pandangan para sufi akan dihurai pada Bab Dua dalam penulisan ini.

[26] Al-Raniri yang mengecam kedua tokoh sufi diatas (Hamzah Fansuri dan Syamsudin Sumaterani) sebagai penganut *wujūdiyah* yang *mulḥīd*. Dalam huraiannya ia juga mengemukakan pula ajaran *wujūdiyah* yang *muwāḥid* (*waḥdah al-wujūd* yang bertauhid). Lihat, Nuruddin al-Raniri, *Hujjah al-Siddik li Daf'I al-Zindiq*, Edisi P.Voorhoener (Leiden: Twee Maleische Geschriften van Nurud-Din al-Raniri, 1955) 9. Lihat juga M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf Nusantara*, 47.

University of Malaya

kesimpulan bahawa pemikiran ketiga tokoh ulama (Hamzah Fansuri, Syamsudin, dan Nuruddin al-Raniri) itu sebenarnya sama sahaja malahan saling mendokong. Mereka bertiga, dalam pandangan al-Sinkili, hanya berbeza dalam hujjah atau argumentasinya.[27] Al-Sinkili berpendapat bahawa konsep *tajallī* Tuhan melalui 'Martabat Tujuh' itu penting untuk mengetahui kekuasaan Tuhan terhadap ciptaanNya. Walau bagaimanapun, pandangan al-Sinkili sedikit berbeza, menurutnya Tuhan itu bersifat *immanent* (*tashbīh*) juga sekaligus *transcendent* (*tanzīh*), bahkan Tuhan lebih bersifat *transcendent* daripada *immanent*.[28] Pandangan al-Sinkili yang bijak itu seakan-akan mengambil jalan tengah terhadap pandangan ketiga-tiga ulama di atas. Syed Muhammad Naquib al-Attas, ulama kontemporari dan pakar sejarah Melayu dan pemikiran Islam pun bersetuju dengan pandangan al-Singkili itu.[29] Malahan, Azyumardi Azra telah menyimpulkan bahawa dari satu aspek, disebabkan oleh sikap dan pandangan yang seperti itu al-Sinkili dapat digolongkan sebagai *mujaddid* yang penting di Nusantara.[30] Pada aspek yang lain, al-Sinkili adalah tokoh ulama Nusantara yang mempunyai banyak silsilah dengan guru-guru yang merupakan tokoh-tokoh ulama di Timur Tengah dan terutamanya di Haramayn.

Perbalahan mengenai konsep *ma'rifah* dalam tasawuf yang berlaku di Jawa dan di Aceh berlaku pula di Kalimantan Selatan. Pada masa pemerintahan Raja Banjar bernama Sultan Tahmidullah II (1761-1801M), ajaran tasawuf yang dominan di masyarakat Banjar adalahaliran *ittiḥād*.[31] Catatan sejarah mendapati masyarakat awam mengambil berat ajaran tasawuf yang beraliran *naẓarī* dengan ajaran mistik dan

---

[27] Harun Nasution et. al., (ed.) *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jil. 1, (Jakarta: Abdi Utama, 1992/1993), 33.

[28] Syahrul Adam, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jil. 1, (ed.) UIN Syarif (Bandung: Hidayatullah, Angkasa, t.th.), 57-8.

[29] Syed Muhammad Naquib al-Attas, New Light on The Life of Hamzah Fansuri, *JMBRAS*, 40 (1994), 50-1.

[30] Azumardi Azra, *Jaringan Ulama TimurTengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), 189.

[31] H.Gusti Abd Muis, *Sejarah Masuk dan berkembang nya Islam di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: 1982), 29.

University of Malaya

falsafahnya[32] yang sudah tentu sukar difahami bagi masyarakat awam Banjar. Akibatnya, ajaran tasawuf *naẓarī* dengan fahaman *wujūdiyah* yang rumit itu telah menimbulkan salah pemahaman dan juga menyebabkan berlakunya perbalahan dalam kalangan ulama dan orang ramai di daerah Banjar. Keadaan yang demikian ini masih berlaku sehingga kini.

Ajaran dan fahaman tasawuf yang tumbuh dan berkembang di daerah Kalimantan Selatan itu diwarnai oleh sekurang-kurangnya oleh tiga tokoh sufi tersohor dan berpengaroh di kawasan tersebut. Pertama adalah Muhammad Arsyad al-Banjari (m. 1812). Al-Banjari dikenali sebagai ulama fekah bermazhab Syafi'i dan juga merupakan ulama yang mengajar ilmu tasawuf. Di samping mengajarkan tasawuf *akhlāqī* dan *'amalī* (*sunnī*), al-Banjari juga mengajar tasawuf yang beraliran *naẓarī* (*falsafī*).[33] Aliran tasawuf yang diajarkan oleh ulama yang berkecenderungan kepada ilmu fekah ini sedikit berbeza daripada ajaran yang telah lama wujud dalam kalangan masyarakat Banjar iaitu fahaman *wujūdiyyah* yang telah lama mereka pelajari. Walaupun al-Banjari juga mengajar ilmu tasawuf, namun beliau didapati sentiasa memberi perhatian yang besar kepada ajaran syari'ah dan pengamalannya. Walaupun ajaran al-Banjari itu dinilai berbeza dengan fahaman masyarakat Banjar sebelumnya yang suka kepada kefahaman *wujūdiyyah,* akan tetapi secara perlahan keulamaan al-Banjari dan ajarannya itu disukai dan tersebar dalam kalangan penduduknya.

Tokoh ulama kedua yang mewarnai masyarakat Banjar bernama Abdul Hamid Abulung (w.1788M.).[34] Beliau guru tasawuf yang mengajar ilmu hakikat (ilmu batin)

---

[32] *Ibid*.

[33] Maimunah Zarkasyi, *Pemikiran Tasawwuf Muhammad Arsyad al-Banjari Dalam Risalah Fath al-Raḥmān* dan *Kanz al-Ma'rifah*, (Disertasi Ijazah Sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia, 2008).

[34] Abd Hamid Abulung adalah ulama sufi yang hidup di Kalimantan Selatan, penganut ajaran *waḥdah al-wujūd* (dihukum bunuh tahun 1788). Ajarannya bersifat *wujudiyah*nya, bahawa; Tuhan berada dalam diri manusia. Dalam fahaman tentang Tuhan sepertimana kenyataaannya"Tiada yang *mawjud* melainkan Dia, Tiada aku melainkan Dia dan aku adalah Dia" (*Ana al-Ḥaq*). Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), 50-1. Syafruddin dan Syahriansyah, *Ajaran Tasawuf syekh Hamid Abulung***,** (Banjarmasin: Lembaga Pemberdayaan Kualitas Umat Banjarmasin, 2007) Bab Pendahuluan, 3.

University of Malaya

beraliran tasawuf *naẓarī* dengan ajaran *wujūdiyyah*. Menurutnya ilmu hakikat itu lebih penting daripada ilmu syari'ah kerana pada pendangannya *ma'rifah* kepada Allah tidak dapat dicapai hanya melalui syari'ah atau ilmu zahir sahaja. Baginya perkara terpenting dalam ilmu *al-ma'rifah* adalah memahami konsep wujud melalui konsep *Nūr Muḥammad*[35] yang merupakan kesempurnaan tauhid seseorang. Oleh itu, Abulung menetapkan bahawa seseorang harus memahami dan meyakini konsep *Nūr Muḥammad* sebagai jalan untuk mencapai *ma'rifah*. Beliau juga menjelaskan bahawa hakikat asal kejadian diri baik yang zahir mahupun yang batin itu tercipta daripada *Nūr Muḥammad*.[36] Ini harus menjadi suatu kesedaran dan sekaligus keyakinan dalam setiap diri seseorang, malah ia mesti berkekalan sepanjang hidupnya, sama ada ketika beribadah mahupun dalam aktiviti lainnya. Oleh itu, apabila seseorang belum memahami hakikat diri atau asal kejadian dirinya yang berasal dari *Nūr Muḥammad*, maka imannya belum sempurna yang menyebabkannya tidak akan dapat mencapai *ma'rifah*.[37]

Pada abad ke 18-19 Masihi, ajaran tasawuf yang dibawa oleh Abulung ini sangat berpengaroh terhadap masyarakat Banjar, malahan ada dakwaan bahawa konsep *Nūr Muḥammad* yang diajarkan oleh beliau telah dipegang oleh sebahagian besar masyarakat Banjar serta pernah turut menjadi ajaran rasmi kerajaan.[38] Situasi yang terjadi ini telah didorong oleh keadaan masyarakat Banjar sejak lama dahulu yang telah pun mengetahui dan memahami konsep *Nūr Muḥammad* yang diyakini dapat mencapai membawa ke peringkat *ma'rifah* serta mendekatkan diri dengan Allah. Demikian pula,

---

[35] Di antara ulama-ulama yang mengajarkan fahaman*Nūr Muhammad* di tanah Banjar ialah Abdul Hamid Abulung dan Muhd Arsyad al-Banjari dan Muhammad Nafis al-Banjari. Zam-Zam, *Syeikh Muhamad Arsyad al-Banjari, Ulama Besar Juru Dakwah*, (Banjarmasin: Penerbit Karya 19779), 13.

[36] Bahrun Shah, Muhammad Bahrunshah Muhammad Damam, (ed.), *Risalah Ilmu Shuhūd Syeikh Abd Hamid Abulung*, (tpt: t.th.), 9-10.

[37] *Ibid*., 10.

[38] Asywadi Syukur, Kesultanan Banjar, Semenjak Suryansyah sampai Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, Akhbar Tempatan, *Banjarmasin Pos*, (8 November 1988), 7. Lihat Asywadi Syukur, Perkembangan Ilmu Keislaman di Kalimantan Selatan, Makalah disampaikan pada Seminar Internasional dengan tajuk, *On Islamic Reference in the Malay World*, (Bandar Sri Begawan Brunei Darussalam, 2-6 Ogos, 2001), 23.

University of Malaya

telah tersebar fahaman bahawa memahami dan meyakini konsep *Nūr Muḥammad* itu lebih penting daripada memahami ajaran syari'ah. Kerana pandangan itu masyarakat Banjar ramai menuntut ilmu hakikat dan akibatnya mereka kurang perhatian kepada ilmu syari'ah.[39]

Pemikiran Abulung ini telah membawa kesan buruk bagi kehidupan beragama masyarakat Banjar dan dapat menjadikan orang terpesong. Ini dapat dilihat dari realiti yang berlaku pada masyarakat Banjar yang mana dalam kalangan mereka terdapat segolongan orang yang berpandangan bahawa hanya dengan memahami dan meyakini konsep *Nūr Muḥammad* sahaja, mereka telah dapat mencapai kesempurnaan iman dan juga ilmu serta tidak perlu lagi mengamalkan perintah syari'ah.[40] Perkara ini berlaku kerana pada hakikatnya, golongan tersebut yang terdiri daripada masyarakat awam di Banjar tidak gemar untuk bersusah-payah melaksanakan syari'ah (ibadah) yang dirasa melelahkan. Tentu sahaja kefahaman ini menimbulkan percanggahan antara mereka dengan para guru fekah, ataupun antara pengamal syari'ah (*fuqahā'*) dengan pengikut hakikat sehingga menimbulkan perbalahan yang cukup hebat.[41]

Sepertimana telah disebutkan di atas, ajaran Abdul Hamid Abulung didakwa telah meresahkan masyarakat awam, maka Raja Banjar di masa itu, Sultan Tahmidullah ke II telah meminta fatwa kepada al-Banjari yang pada masa itu menjadi penasihat Raja Banjar. Guna menghindari kemudaratan ajaran ini bagi rakyat jelata, maka Abdul Hamid Abulung telah dihukum bunuh. Sejarah perkembangan tasawuf telah menunjukkan bahawa nasib yang diterima oleh Abulung adalah menyamai nasib yang diterima oleh al-Ḥallāj (m. 922M) di Baghdad[42] dan Syekh Siti Jenar di Jawa (m. sekitar 1506M). Walau Abdul Hamid Abulung telah tiada, tetapi ajaran beliau masih diamalkan

---

[39] *Ibid*.

[40] Ramli Nawawi, *Tanggapan tentang Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar*. Diskusi Kelompok Cendekiawan Muslim, di Banjarmasin tahun 1988.

[41] Asywadi Syukur, *Perkembangan Ilmu Keislaman*, 23.

[42] Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan, Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), 49-50.

University of Malaya

oleh sebahagian orang Banjar dan malahan masih diulangkaji sehingga ke hari ini.[43] Kemudiannya, legasi pemikiran yang dibawa oleh Abulung, kelihatannya dilanjutkan oleh seorang tokoh ulama Banjar yang muncul kemudiannya iaitu Muhammad Nafis al-Banjari dengan kitabnya *al-Durr al-Nafīs* yang menjadi fokus kajian dan perbahasan dalam kajian ini.

1.3 KENYATAAN PERMASALAHAN KAJIAN

Tokoh ulama ketiga yang berpengaroh terhadap masyarakat Banjar adalah Muhammad Nafis al-Banjari yang hidup sekitar tahun 1785.[44] Muhammad Nafis yang hidup sezaman dan seperguruan dengan Muhammad Arsyad al-Banjari ini telah mengemukakan konsep *ma'rifah* tersendiri. Baginya, *al-ma'rifah* itu dapat dicapai melalui dua cara iaitu; melalui konsep tauhid, dan melalui konsep *tajallī* wujud. Muhammad Nafis al-Banjari telah menulis sebuah karya penting bertajuk *al-Durr al-Naḍīs* yang selesai ditulis pada 1200 Hijrah[45] yang memuatkan ajaran mengenai *al-ma'rifah* yang beraliran Sufi *naẓarī*. Masalahnya, ajaran mengenai *ma'rifah* sama ada yang terkandung dalam kitab al-*Durr al-Nafīs* mahupun dalam kitab-kitab tasawuf lainnya seperti kitab *al-Ḥikam* karya Ibn Aṭā' Allāh dan karya-karya ulama Banjar yang lain yang memaparkan ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* terus diminati dan dipelajari sejak dahulu sehingga kini oleh ramai ahli masyarakat Banjar yang telah pula menimbulkan perdebatan di antara para ulama Banjar sama ada ajaran tersebut benar mengikut lunas Islam ataupun tidak.[46] Perdebatan yang timbul berkemungkinan disebabkan oleh ajaran *ma'rifah* yang didedahkan kepada masyarakat kurang jelas

---

[43] Mengenai pemikiran Abdul Hamid Abulung lihat Nur Kolis, *Nūr Muḥammad* Dalam *Tasawuf, Kajian Teori Nūr Muḥammad Komuniti Abulung di Kalimantan Selatan*, (Tesis Doktor Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 2012).

[44] Mengenai siapa tokoh sufi Muhammad Nafis al-Banjari dan kitab *al-Dūrr al-Nafis*, Lihat huraian mengenai "Penjelasan tajuk" pada Bab Satu ini.

[45] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana, 2006), 77-114.

[46] Bahran Noor Haira et al., *Pro dan Kontra Ajaran Tasawuf Kitabal-Durr al-Nafisdi Kalangan Ulama Banjar*, (Banjarmasin: Pusat Penelitian Institut Agama Aslam Negeri Antasari Banjarmasin, 2013), 5.

University of Malaya

maknanya sehingga tidak mudah difahami oleh golongan awam, ataupun mungkin juga berpunca daripada pemahaman sedia ada mereka yang terlibat dengan pengajian *al-ma'rifah* tersebut yang sememangnya telah terpesong daripada ajaran Islam yang sebenar.

Berkembangnya ajaran tasawuf Muhammad Nafis di Kalimantan Selatan itu telah mendapat reaksi hebat daripada para ulama Banjar di Kalimantan Selatan dari masa ke masa. Pada akhir tahun 1950 hingga tahun 1960, ulama fekah di Banjar, Kalimantan Selatan telah membahas dan mengkritik ajaran Muhammad Nafis tersebut. Menurut KH. Janawi, ada seorang ulama iaitu H. Muhammad Khalid pernah merampas kitab *al-Durr al-Nafīs* ketika majlis pengajian sedang berlangsung, dan mengeluarkan pandangannya mengharamkan orang awam mempelajari kitab tersebut kerana bimbang fahaman mereka itu boleh terpesong.[47] Walau bagaimanapun, pandangan negatif seperti yang berlaku di atas, nampaknya tidak begitu meninggalkan kesan kepada segolongan ahli masyarakat Banjar yang meminati ajaran tasawuf beraliran *naẓarī* ini kerana pengajian berkenaan ajaran ini masih berlaku. Ini terbukti daripada hasil penyelidikan yang dijalankan sejak tahun 1984 menunjukkan bahawa kitab *al-Durr al-Nafīs* itu masih terus digunapakai oleh Ustdz Bahran dan rakan-rakannya, serta sebahagian oleh ulama Banjar di Hulu sungai di Kalimantan Selatan masih mengajarkannya dan kitab *al-Durr al-Nafīs* masih digunakan rujukan.[48] Semenjak itulah di masyarakat Banjar berselisih pandangan antara ulama fekah dan ulama tasawuf.[49]

Seterusnya dari tahun 1985, kajian-kajian telah dijalankan terhadap pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan, dan hasilnya satu seminar telah dianjurkan bagi membincangkan hasil kajian yang diperolehi iaitu Seminar "Pengajian tasawuf di

---

[47] K.H. Janawi, *Beberapa Ajaran Kitab Tasawuf WaÍdah al-WujËd yang Tidak Sejalan dengan Ajarandengan Tasawuf Ahlussunnah*, (Banjarmasin: Panitia Pelaksanaan seminar IAIN Antasari di Kalimantan Selatan, 1986), 6.
[48] Bahran Noor Haira et al., *Pro dan kontra*, 7.
[49] *Ibid.*

University of Malaya

Kalimantan Selatan' pada 15 Mei 1985.[50] Kemudiannya pada tahun 1986, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Banjarmasin pula menganjurkan seminar mengenai "Pemantapan Pengajian (majelis) tasawuf S*unni* (*Akhlaqi* dan *Amali*) di Kalimantan Selatan". Dalam seminar itu, kitab *al-Durr al-Nafīs* menjadi tumpuan peserta. Seorang ulama Banjar, K.H.M. Djanawi menyatakan bahawa ajaran Muhammad Nafis dapat menyesatkan umat dan resolusi seminar menyatakan bahawa ajaran Muhammad Nafis al-Banjari yang beraliran tasawuf *naẓarī* itu adalah tidak selari dengan ajaran tasawuf Ahli Sunnah Wal Jama'ah dan isi kandungannya pula dapat menyesatkan sesiapa yang mempelajarinya.[51] Percanggahan ini dapat dilihat apabila resolusi seminar mendakwa sedemikian, walaupun Muhammad Nafis sendiri mendakwa dirinya sebagai pengikut kefahaman Ahli Sunnah Wal Jama'ah sebagaimana tertulis dalam kitabnya tersebut.[52]

Namun, dalam perkembangan seterusnya, dapat dilihat bahawa masyarakat awam Banjar semakin ramai mempelajari ilmu hakikat dan ilmu *al-ma'rifah* yang diajar oleh guru-guru tasawuf termasuklah mempelajari kitab *al-Durr al-Nafīs.* Majlis-majlis pengajian tasawuf yang mengajar konsep *al-ma`rifah* berasaskan kitab tasawuf beraliran *naẓarī* juga semakin tumbuh dan berkembang dalam masyarakat.[53]

Daripada huraian di atas dapat disimpulkan bahawa ajaran Muhammad Nafis telah melahirkan perselisihan faham dalam kalangan masyarakat Banjar yang akhirnya membawa kepada perpecahan pandangan dan penerimaan oleh para ulama dan juga masyarakat awam. Ada yang bersikap positif dan ada pula yang berpandangan negatif terhadap ajaran konsep *ma`rifah*, kitab-kitab berkenaannya, guru-guru dan penuntut-penuntut yang terlibat termasuklah *al-Durr al-Nafīs* dan Muhammad Nafis al-Banjari sendiri. Sikap positif ditunjukkan oleh ulama dan ahli masyarakat yang bersetuju

---

[50] Seminar hasil penyelidikan yang bertajuk 'Pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan' dianjurkan oleh Fakultas Usuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari di Banjarmasin.

[51] 'Laporan Seminar' bertajuk; *Pemantapan Tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan* pada 26-27 Mac 1986, dianjurkan oleh Lembaga pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari di Banjarmasin, 6.

[52] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Dūrr al-Nafis*, Pendahuluan.

[53] Zurkani Jahya, Nilai Tasawuf Dalam Abad Modern, (Kertas kerja Seminar IAIN Antasari Banjarmasin, *Shari'ah, Sufistik Dan Tarekat Refleksi Terhadap Beberapa Kasus di Kalimantan Selatan*, di Banjarmasin; Publikasi panitia Seminar IAIN Antasari Banjarmasin, 10 November 1993), 20.

University of Malaya

dengan ajaran Muhammad Nafis dan memandangkan pemikitran dan kefahaman Muhammad Nafis mengenai *ma'rifah* merupakan ilmu tauhid yang sangat penting diajarkan dan difahami oleh masyarakat Banjar yang menggemari ilmu hakikat. Bagi golongan ini, mereka menyatakan bahawa ajaran Muhammad Nafis itu mengandungi tauhid pada tahap tinggi yang hanya sesuai dipelajari oleh sesiapa yang *rāsikh* sahaja, iaitu orang yang telah menguasai keilmuan Islam dan ilmu tasawuf dengan mendalam. Atau dengan kata lain, bagi golongan ini, ajaran Muhammad Nafis itu hanya sesuai bagi orang-orang yang berilmu tinggi dan tidak bersesuaian bagi masyarakat yang awam. Manakala golongan yang berpandangan negatif pula telah menolak secara keras keselurohan pemikiran dan kefahaman tasawuf Muhammad Nafis tersebut. Bagi mereka ajaran tasawuf Muhammad Nafis itu merujuk kepada aliran *waḥdah al-wujūd* yang menyesatkan serta tidak selari dengan ajaran Ahli Sunnah Wal Jama'ah.[54] Oleh itu kelompok ulama yang tidak bersetuju ajaran Muhammad Nafis ini telah mengharamkan kitab *al-Durr al-Nafīs* dari dipelajari oleh masyarakat Banjar dan sesiapa yang mempelajarinya didakwa sesat. Di samping kedua-dua pandangan yang positif atau pro dan negatif atau kontra ini, dapat pula ditimbulkan satu lagi masalah iaitu apabila orang awam yang mempelajari ilmu *al-ma`rifah* dan kitab *al-Durr al-Naḥīs* ini sedangkan Muhammad Nafis sendiri menegaskan bahawa ilmu ini dikhususkan kepada para *rāsikh* sahaja. Justeru, timbul pula isu sama ada orang awam mampu memahaminya dengan baik ataupun mereka telah terdedah kepada pemahaman yang salah dan menyeleweng sehingga boleh membawa kepada pengamalan yang menyeleweng daripada ajaran Islam yang sebenarnya sebagaimana yang dikhuatiri oleh Muhammad Nafis sendiri dan para ulama.

Merujuk kepada latar belakang permasalahan di atas, maka kajian mengenai perkara ini perlu dijalankan yang boleh dinyatakan sebagaimana berikut: *Pertama*, perlu

---

[54] Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Srigunting, 2001), 10.

University of Malaya

mengkaji mengenai konsep *ma'rifah* yang dicapai melalui dua jalan utama iaitu jalan *ma'rifah* secara *taraqī* melalui konsep tauhid merangkumi *tawḥīd al-af'āl, al-asmā', al-ṣifāt* dan *al-dhāt*; dan juga jalan *ma'rifah* secara *tanazzul* melalui konsep *tajallī* wujud sebagaimana yang dibincangkan oleh Muhammad Nafis al-Banjari dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs.* Kajian perlu juga dijalankan terhadap konsep *tajallī* wujud ini perbahasan utamanya adalah mengenai *tajallī* Tuhan secara *tanazzul* melalui tujuh peringkat yang dikenal sebagai Martabat Tujuh sebagai jalan memahami konsep *ma'rifah*. *Kedua*, perlu mengkaji apakah kefahaman masyarakat awam Banjar terhadap konsep *al-ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari dan bagaimana pandangan para ulama Banjar terhadap ajaran Muhammad Nafis al-Banjari tersebut.

1.4 PERSOALAN KAJIAN

Merujuk kepada latar belakang di atas, maka persoalan kajian dalam tesis ini adalah**;**

1. Bagaimanakah konsep *ma'rifah* dalam perspektif ulama tasawuf?
2. Bagaimanakah konsep *ma'rifah* dari perspektif pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari berdasarkan karyanya *al-Durr al-Nafīs*?

   Persoalan ini dihadkan menjadi dua iaitu, apakahkonsep *ma'rifah* Muhammad Nafis yang dibina di atas; *pertama*, konsep tauhid yang meliputi *tawḥīdal-af'āl,tawḥīdal-asma'*, *tawḥīd al-sifāt, tawḥīdal-Dhāt.* Dan *kedua,* konsep *tajallī* wujud yang meliputi konsep wujud Tuhan, konsep wujud alam dan penciptaanNya serta konsep manusia.
3. Bagaimana kefahaman masyarakat Banjar dalam Konsep konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari?
4. Bagaimaana pandangan ulama Banjar mengenai konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari?

University of Malaya

1.5 OBJEKTIF KAJIAN

Berasas daripada kenyataan permasalahan di atas, objektif kajian ini terhad kepada kajian yang dirumuskan sebagai berikut :

1. Mengenalpasti konsep *ma'rifah* dari perspektif ulama tasawuf.
2. Mengkaji konsep *ma'rifah* menurut Muhammad Nafis al-Banjari berdasarkan karyanya *al-Durr al-Nafīs*.
3. Menganalisis kefahaman masyarakat Banjar dalam konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari.
4. Menganalisis pandangan Ulama Banjar terhadap konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari.

1.6 KEPENTINGAN KAJIAN

Sebagaimana yang telah diketahui bahawa masyarakat Banjar gemar mempelajari ajaran tasawuf *wujūdiyyah* seperti yang dibawa oleh Muhammad Nafis. Ajaran tersebut mengandungi ilmu tauhid dan tasawuf yang tinggi yang lazimnya hanya dapat difahami oleh golongan yang berilmu *rāsikh*. Oleh itu, jika perkara ini dipelajari oleh orang awam maka ia boleh menjuruskan kepada kesilapan sama ada dalam kefahaman mahupun pengamalannya. Keadaan itulah yang menjadi perbalahan antara ulama fekah dan ulama tasawuf di Banjar hingga kini. Dengan mencari akar umbi permasalahan tersebut, maka kepentingan kajian ini dapat dilihat dari beberapa aspek iaitu:

a. Kajian konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari ini diharapkan akan memberi sumbangan ilmiah bagi pemikiran tasawuf umumnya pada masyarakat Banjar supaya dapat menjadi khazanah keilmuan tasawuf.
b. Kajian ini dapat menjelaskan bagaimana masyarakat Banjar memahami konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis yang berhubung kait dengan konsep Tauhid dan konsep *Tajallī* wujud yang diketahui kerap menjadi akar umbi permasalahan di

University of Malaya

kalangan masyarakat Banjar**.** Kajian ini dapat mendedahkan mana-mana kesilapan, sama ada ajaran Muhammad Nafis ataupun kefahaman masyarakat Banjar terhadap ajaran Muhammad Nafis, serta mana-mana penyelewengan atau kebatilan yang berlaku kerana kefahaman yang silap di kalangan masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan.

c. Kajian ini dapat menjelaskan mengenai pandangan ulama Banjar yang bersetuju dan ulama yang tidak bersetuju terhadap ajaran Muhammad Nafis yang dipelajari oleh ramai masyarakat Banjar.

d. Kajian ini akan menjadi khazanah pengetahuan serta informasi bagi lembaga pemerintah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan lembaga Agama bagi kerajaan (pemerintahan) yang berada di daerah manupun di daerah pusat kerajaan.

e. Konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis dapat dijadikan sebagai salah satu metod dalam meraih kesehatan mental bagi seseorang dan bagi masyarakat Banjar.

1.7 DEFINISI TAJUK KAJIAN

1.7.1 Pengertian Konsep *Ma'rifah*

Kata *ma'rifah* berasal daripada bahasa Arab عَرَفَ - يَعْرِفُ yang secara *lughawī* bererti mengetahui atau mengenal. Secara istilah perkataan *ma'rifah* diertikan sebagai pengetahuan dan pengalaman terhadap sesuatu seperti sedia ada.[55] Selari dengan pandangan al-Busṭāmī, al-Jurjānī dalam kitab *al-Ta'rifāt* mengertikan *ma'rifah* sebagai pengetahuan mengenai sesuatu seperti sedia ada yang berbeza daripada ilmu.[56] Definisi lebih lengkap lagi boleh dilihat dalam *al-Mawsū'ah* karya Ṭahānawī yang menyebutkan bahawa *ma'rifah* itu ialah ilmu mengenal Tuhan yang juga dinamakan ilmu tauhid, iaitu pengetahuan dalam mengesakan Allah Ta'ala secara hakiki yang meliputi pengesaan

[55] Frued Irfān al-Busṭāmī, *Munjid al-Ṭullāb*, (Beirut: Dār al-Mashriq, 1987), 470

[56] Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, (sunting) Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mur'ashlī, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2007), 308.

University of Malaya

terhadap *af'āl, asmā', ṣifāt dan Dhāt*Nya.[57] Pengertian yang diberika oleh Ṭahānawī ini lebih mendekati pengertian *ma'rifah* yang diberikan oleh para Sufi. Dhū al-Nūn, misalnya, memaknakan *ma'rifah* sebagai pemberian Allah berupa *ilhām* yang dilimpahkan melalui hati (*qalb*) seorang hambaNya yang terpilih.[58] Oleh itu, *ma'rifah* bagi kaum sufi adalah pengetahuan tentang Tuhan atau *ma'rifatullāh.* Seseorang yang mengenal Allah dikenali *'ārif* (orang arif) yang mempunyai makna yang sama dengan *gnostique*, ertinya yang mengetahui (Tuhan).[59]

Manakala, *konsep* di sini bermaksud perkataan yang mengandungi suatu erti; suatu pendapat yang terbentuk dalam fikiran mengenai sesuatu, gagasan, tanggapan, dan idea.[60] Justeru, "Konsep *Ma'rifah*" bermaksud suatu pendapat, gagasan, atau idea mengenai pengetahuan dan pemahaman terhadap Allah Ta'ala*;* pengetahuan mengenai cara memandang *dhāt, ṣifāt,asmā'*, dan *af'āl*Nya melalui pandangan mata batin (*qalb*) dengan mengesakan *dhāt, ṣifāt, asmā' dan af'āl* Allah Ta'ala.[61] Apabila seseorang telah berpandangan demikian, ia dikatakan telah ber*ma'rifah* secara hakiki. Bagi kaum sufi, orang yang seperti ini dianggap telah mencapai suatu *maqām* atau tingkatan *ma'rifah* atau mengenal Allah yang Maha Tinggi. Menurut al-Ghazālī, *ma'rifah* atau mengenal Allah adalah tingkatan keyakinan tertinggi yang juga dikenali sebagai *Ḥaqq al-Yaqīn*, ertinya yakin terhadap *al-Ḥaqq* iaitu mengenal Allah secara hakiki yang merupakan pengetahuan tauhid tertinggi.[62]

"Konsep *ma'rifah*" dalam kajian ini merujuk kepada konsep yang dirumuskan oleh Muhammad Nafis al-Banjari dalam kitabnya *al-Durr al-Nafīs* iaitu pemikiran atau

---

[57] Al-Mawlawī Muḥammad A'lā b 'Alī b al-Ṭaḥānawī, *al-Mawsū'ah al-Isṭilāḥāt al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, Jil. 4 (Beirūt: Maktabah al-Islāmiyyah, tt), 995-6.

[58] Lihat pendapat Dhūn al-Nūn, Ibnal-Jawzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Farāj, *Ṣifah al-Ṣafwah*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996), 510; Abū'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah,* 15. Lihat Sarah bt 'Abd al-Muḥṣin b 'Abd Allāh b Jāwī'Alī Sa'ūd, *Naẓariyyah Ittissāl'Ind al-Ṣūfiyyah,* (Jeddah: Dār al-Manārah, 1991), 186. Lihat al-Ṭūṣī, *al-Luma',* 53; Ibn al-Jawzi, *Ṣifah al-Ṣafwah*, 566.

[59] Munique Muller, *Dictionnaires Hachette De la Langue Francaise,* (Paris: Hachtte, 1980), 709.

[60] Teuku Iskandar, *Kamus Dewan*, Edisi 2, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984), 601.

[61] Jamīl Ṣalibā, *Mu'jam al-Falsafī,* Jil. 2*,* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1997), 392-4

[62] AbūḤāmid al-Ghazālī, *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Sālikīn*, (Mesir: Matba'at al-Sa'ādah, 1924), 162

University of Malaya

gagasan berkenaan mengenal Allah secara *hakiki* melalui konsep tauhid iaitu, *tawḥīd al-Dhāt, al-ṣifāt, al-asmā'* dan *al-af'āl* Allah Ta'ala serta melalui konsep *tajallī* wujud iaitu wujud Tuhan dan wujud ciptaanNya. Konsep *ma'rifah* menurut pandangan Muhammad Nafis dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs* tersebut akan dihuraikan pada Bab 3 dalam tesis ini.

1.7.2 Pengenalan terhadap Muhammad Nafis al-Banjari

Muhammad Nafis al-Banjari[63] adalah antara ulama Nusantara yang banyak dikaji secara ilmiyah oleh para pengkaji terdahulu, maka biodatanya telah juga dibincangkan. Namun, kajian yang dijalankan oleh pengkaji di sini memerlukan biodata beliau dikemukakan sebagai keperluan untuk mengetahui gambaran peribadi beliau sebagai seorang ulama sufi yang berasal daripada Kalimantan Selatan.[64] Pengenalan terhadap ulama Muhammad Nafis al-Banjari digunakan dua sumber yang dapat dirujuk: *Pertama* ialah sumber dalaman (*internal*) yang terdapat dalam *muqaddimah* kitab *al-Dur al-Nafis*.[65] *Kedua* ialah sumber luaran (*external*) iaitu daripada sejarah atau cerita yang ditulis ulama atau tokoh sejarah atau masyarakat di Kalimantan Selatan.

Daripada sumber dalaman (*internal*) atau dokumen iaitu kitab *al-Durr al-Nafīs* diperolehi data bahawa nama pengarang kitab tersebut sebagaimana yang tertulis iaitu 'Muhammad Nafis bin Idris bin al-Husain al-Banjari' iaitu nama lengkap beliau. Pada halaman tajuk kitab tersebut pula tertulis gelaran yang diberikan oleh pengagumnya, iaitu suatu gelaran yang teramat tinggi "*Mawlānā al-Allāmah al-Fahhāmah al-Murshid ilā Ṭarīq al-Salāmah* al-Syeikh Muhammad Nafis Ibn Idris al-Banjari".[66] Gelaran ini

---

[63] Kebiasaan orang Banjar memanggil Muhammad Nafis al-Banjari dengan sebutan Muhammad Nafis sahaja, manakala seorang ulama lagi yang juga berasal daripada Banjar iaitu Muhammad Arsyad al-Banjari pula dipanggil al-Banjari.

[64] Justeru, biodata beliau tidak dibincangkan khusus dalam bab selepas ini, tetapi memadai hanya memperuntukkan perbincangannya di bawah sub tajuk 1.6.2. Definisi Tajuk Kajian.

[65] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs*, 37.

[66] *Ibid.*

University of Malaya

bermaksud "tuan guru yang sangat 'alim yang luas pemahamannya yang menunjukkan ke jalan keselamatan Syeikh Muhammad Nafis bin Idris bin Husein al-Banjari".

Nama bapa beliau iaitu Idris bin al-Husein boleh dijumpai dalam silsilah keluarga kerajaan Banjar. Kenyataan ini disokong oleh hasil penyelidikan pengkaji tempatan yang membuktikan bahawa Muhammad Nafis adalah daripada keluarga kerajaan Banjar berketurunan Raja Banjar di Martapura yang bernama Sultan Tahlilullah (1663-1700).[67] Nama al-Banjari di belakang namanya bererti beliau berasal daripada daerah Banjar. Kabupaten Banjar adalah suatu tempat yang terletak di Kerajaan Banjar di Martapura, Kalimantan Selatan, bererti beliau didakwa berasal daripada suku Banjar.

Hari bulan dan tahun kelahiran, malah kampung halaman kelahiran Muhammad Nafis tidak dapat diketahui dengan pasti kerana tidak ada sumber yang jelas. Dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs* diungkapkan bahawa beliau selesai menulis kitab ini pada tahun 1200 Hijrah,[68] bersamaan dengan tahun 1785 Masihi. Seandainya masa itu adalah tahun penulisan kitabnya (tahun 1200H), maka ia bererti bahawa pada ketika itu beliau berusia 50 tahun. Daripada situ dapat diambil jangkaan bahawa beliau dilahirkan sekitar tahun 1150 Hijrah bersamaan 1735 Masihi.

Data-data yang ada ini menunjukkan bahawa Muhammad Nafis hidup sezaman dengan Muhammad Arsyad al-Banjari (yang lazimnya lebih dikenali dengan panggilan al-Banjari oleh masyarakat Banjar) yang hidup pada tahun 1710-1812.[69] Sekiranya data ini benar, bererti Muhammad Nafis hidup pada zaman pemerintahan Sultan Tahlilullah atau Tahmidullah ke I iaitu Raja Banjar ke XIV (1700-1745M), Sultan Tajmidillah Raja

---

[67] Tim Sahabat, *Manakib Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*, (Kandangan: Penerbit Percetakan Sahabat, 2003), 5.

[68] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs*, 37.

[69] Wan Muhd Saghir Abdullah, *Syeikh Abdus Samad Palimbani, Sufi Yang Syahid Fi Sabilillah*, Kuala Lumpur, Yayasan al Fathanah , tt) 25.

University of Malaya

Banjar ke XV (1734-1759M), dan Sultan Tahmidullah ke II bin sultan Tajmidullah, Raja Banjar ke XVI (1787-1801).[70]

Untuk mengetahui lebih mendalam mengenai peribadi, pemikiran serta amalan tasawuf Muhammad Nafis al-Banjari, maka dapat disimpulkan daripada kenyataannya sendiri sebagaimana tercatat di dalam kitabnya tersebut iaitu:

> Yang menghimpun akan risalah ini, hamba fakir lagi hina lagi mengaku dengan dosa dan taqsir lagi yang mengharap kepada ampunan Tuhan Yang Amat Kuasa yaitu yang terlebih fakir daripada segala hamba kepada Allah Ta'ala yang menjadikan segala makhluk, yaitu Muhammad Nafis Ibn Idris Ibn al-Husein, negeri Banjar tempat jadi dan negeri Makkah tempat diamnya, Syafi'i akan mazhabnya, yaitu pada fekah, dan Asy'ari i'tiqadnya, iaitu pada Usuluddin, dan Junaidi ikutannya iaitu pada ilmu tasawuf, dan Qadariyyah tariqatnya dan Satariyah pakaiannya, dan Naqsabandiyah amalannya dan Khalwatiyah makanannya dan Samaniyah minumannya...[71]

Daripada keterangan di atas telah tercermin bahawa peribadi Muhammad Nafis itu bersahaja sesuai dengan dirinya sebagai seorang sufi yang selalu rendah hati, tidak sombong, *riyā', 'ujub* ataupun takabur. Pengakuan beliau itu untuk menghindari daripada *shirk khafī* (syirik tersembunyi). Dari pengakuannya itu, dapat dilihat bahawa peribadi beliau sebagai seorang hamba yang taat kepada Allah iaitu keperibadian seorang sufi. Pengakuannya itu juga menunjukkan bahawa beliau bermazhab Shāfi'ī dalam bidang fekah, pengikut aliran Ash'arī dalam akidah atau Usuluddin, manakala dalam tasawuf beliau mengikuti al-Junayd. Malah dapat diketahui bahawa Muhammad Nafis adalah pengikut aliran tasawuf *'amalī* dan Ahli *Sunnah Wa al-Jama'ah*. Manakala dalam perkara tarekat, Muhammad Nafis mengikuti beberapa aliran tarekat seperti dijelaskan keatas, bahawa ia mengikuti tarikat: al-Qadariyah al-Shatariyyah, al-Naqsabandiyah, al-Khalwatiyah, al-Samaniyyah.[72]

Dari kenyataan di atas Muhammad Nafis mengikuti Tarekat Qadariyah yang dinisbahkan kepada 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Tarekat Shattariyyah oleh 'Abd Allāh al-

---

[70] Yusuf Halidi, (1980), *Ulama Besar Kalimantan Selatan Muhammad Arsyad al-Banjari*, 28-33; Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf*, 23.
[71] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Dūrr*, 38.
[72] *Ibid*., 38.

University of Malaya

Saṭṭārī, Tarekat Naqsabandiyah, aliran Bahā'uddīn Naqsabandī, Tarekat Khalwatiyah dinisbahkan kepada 'Umar al-Khalwātī, dan juga Tarekat Samaniyah daripada Muḥammad 'Abd al-Karīm Sammān al-Madanī.[73]

Mengenai tarekat yang diikutinya itu telah menunjukkan bahawa semua aliran tarekat itu tergolong *mu'tabarah* (diiktiraf kesahihannya). Muhammad Nafis mendapat ijazah dari beberapa orang guru tarekat, seperti gurunya Muḥammad 'Abd al-Karīm Sammān al-Madanī (m.1189H). Namun, yang menjadi perhatian dalam kenyataannya mengenai tarekat yang diikuti beliau menggunakan perkataan isyarah seperti dikatakan bahawa Shattariyah pakaiannya, Khalwatiyah makanannya, serta Sammaniyah minumannya. Apa makna kata-kata yang ada itu, tidak ada yang dapat mengetahui maksudnya. Mungkin kata itu sebagai kiasan (*mithl*), mungkin kata itu dapat diertikan bahawa hajat rohani beliau sebagai seorang *sālik* yang menempuh jalan menuju Tuhan itu sama dengan hajat penting dalam kehidupan jasmani iaitu berpakaian, makan dan minum.

Sampai kepada abad ke 19, pusat pengajian Islam yang paling masyhur di dunia Islam adalah al-Haramayn, iaitu al-Masjid al-Haram di Mekah dan al-Masjid al-Nabawi di Madinah. Di kedua tempat itulah para ulama dari berbagai pelosok dunia belajar.[74] Menurut sumber yang ada, Muhammad Nafis pernah belajar di kedua-dua tempat mulia tersebut. Selama di sana beliau memperdalam ilmu tasawuf dan berguru kepada beberapa syeikh di Haramayn, guru-guru beliau di antaranya ialah;

1) Shaykh 'Abdullāh Ibn Ḥijāzi al-Sharqawī al-Miṣrī (m.1812),

2) Shaykh Ṣiddīq Ibn 'Umar Khān,

3) Shaykh Muḥammad 'Abd al-Karīm Sammān al-Madanī (m.1775) ,

4) Shaykh 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-'Azīz al-Mahgrībī,

---

[73] Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara di Nusantara*, (Surabaya: Al-Ikhlas, tt), 108-9. Lihat H.M. Zurkani Jahya, *Karakteristik Sufisme Yang berkembang di Nusantara Abad ke-17 dan 18.* (Naskah Pidato Lektorat pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari., Banjarmasin 1986), 7.

[74] Snouck Hurgronje, *Mekka in The Later Part of The 10 Century*, (London: Th.J. Monahan, 1931), 173

University of Malaya

5) Shaykh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Jawhari.[75]

Nampaknya, guru Muhammad Nafis di bidang tasawuf dan tarekat sama dengan guru Abdul Shamad Palimbani, iaitu Shaykh ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Mahgrībī dan gurunya iaitu Shaykh Muḥammad ‘Abd al-Karīm Sammān al-Madanī, antara waliyullah yang di zamannya.[76]

Di abad ke 18 Masihi, guru-guru di atas telah dikenali sebagai guru para ulama Nusantara di Haramayn. Oleh demikian, dapat disimpulkan bahawa Muhammad Nafis al-Banjari mempunyai guru yang sama dengan Abdul Shamad Palimbani dan Muhammad Arsyad al-Banjari semasa mereka di Haramayn. Keterangan itu memberi makna bahawa mereka hidup pada zaman yang sama. Abdul Shamad Palimbani dan Muhammad Arsyad al-Banjari telah dikurniakan gelaran *khalīfah*[77] dalam bidang tarekat dan tasawuf daripada guru mereka bernama Shaykh Muḥammad ‘Abd al-Karīm Sammān al-Madanī.[78] Ini bermakna kedua-dua ulama itu boleh menjadi guru pengajar ilmu tasawuf dan aliran tarekat dan boleh mengganti guru dalam mengajar. Manakala Muhammad Nafis, kerana ketinggian ilmu dalam ilmu tasawuf dan tarekat, maka beliau telah diberi gelaran *murshid*, yang bererti beliau memperolehi ijazah ilmu tarekat aliran tertentu dan dapat menjadi *wāṣil* (perantara) kepada Allah melalui bimbingannya.[79]

Dapat disimpulkan bahawa ketiga-tiga tokoh sufi itu memiliki ilmu tasawuf dan tarekat daripada guru yang sama, tetapi dalam cara pengajaran dan dakwah mereka kepada orang ramai di daerah masing-masing adalah berbeza. Muhammad al-Arsyad al-Banjari lebih cenderung untuk memperbaiki masyarakat dalam bidang syari’ah yang menyebabkan beliau lebih tersohor sebagai ulama Syari’ah berbanding sebagai ulama

---

[75] Abdullah Hawash, *Perkembangan*, 109. Lihat Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs*,38

[76] Abd Shamad al-Palimbani, *Sayr al-Sālikin Ilā ‘Ibādah Rabb al-‘Ālamīn,* Jil. 3, (Kaherah: t.th, 1953), 39, 92, 178.

[77] Gelar *khalīfah* yang dimaksud adalah, ulama yang ditunjuk gurunya dapat mengajar ilmu shari’ah, ilmu tarikat, ilmu Hakekat dan Ilmu *al-Ma‘rifah*. Malah boleh menggantikan guru dalam mengajar ilmu tasawuf yang diajarkan oleh gurunya.

[78] Zafri Zamzam, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: Penerbit Karya, 1978), 7, 13. Lihat, Abu Daudi, *Maulana Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, 52

[79] Abdullah Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 109.

University of Malaya

sufi. Manakala Muhammad Nafis dan Abdul Shamad al-Palimbani lebih tersohor sebagai ulama tasawuf.

Setelah beberapa lama bermastautin di Haramayn, dijangkakan Muhammad Nafis terus pulang ke kampung halamannya di daerah Banjar, Kalimantan Selatan. Namun, tidak ada data yang pasti berkenaan tahun berapakah beliau pulang ke kampung halamannya dan dimanakah tempat tinggal beliau setelah pulang dari Haramayn. Tetapi yang dapat diketahui secara pasti pada waktu beliau berada di Mekah ialah beliau menulis kitab *al-Durr al-Nafis* dan selesai menulis pada tahun 1200H.[80] Andaikata Muhammad Nafis bermukim di Makkah 10 tahun lagi setelah beliau menulis kitab tersebut (1200H./1785M.), kemudian beliau pulang ke kampung halaman di Martapura, maka dapat dijangka beliau kembali berada di daerah Kalimantan selatan sekitar tahun 1210H./1795M. Masa itu yang menjadi raja Banjar adalah Sultan Tahmidullah (raja Banjar ke XVI, 1778-1808), tetapi perkara ini tidak disokong oleh data yang pasti.

Menurut sesetengah tokoh masyarakat tempatan, Muhammad Nafis kembali ke kampung kelahirannya di Martapura. Sebagai pendakwah dijangkakan beliau kerap kali berpindah dari daerah ke daerah lain sebagai salah satu strategi dakwah beliau. Beliau berpindah kali terakhirnya ke daerah Kalua Kota Baru, iaitu tempat terasing dan belum pernah mendapat liputan oleh dakwah Islamiah. Tempat itu sangat strategik dan sangat tepat untuk berdakwah pada masa itu. Terbukti pada abad ke 18-19 Masihi, daerah Kota Baru berkembang menjadi sebuah pusat penyiaran Islam di Kalimantan Selatan yang juga menjadi daerah yang turut bangkit merebut kemerdekaan daripada penjajah Belanda.[81]

Sedikitnya data yang boleh diperolehi tentang Muhammad Nafis ini juga menunjukkan bahawa Muhammad Nafis adalah ulama sufi yang tidak suka dikenali

---

[80] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*, 2.

[81] Muhammad Nafis al- Banjari dalam *Ensiklopedi Islam*, (Departemen Agama RI, 1988), 615-16. Lihat Ilham Maskuri Hamdi, *Ajaran Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari*, (Disertasi Sarjana Aqidah dan Filsafah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Jakarta, 1989), 52-3.

University of Malaya

oleh ramai. Justeru, data-data mengenai tempat tinggalnya, mahupun keluarganya serta masa dan tempat beliau meninggal juga tidak diketahui oleh ramai. Hal ini adalah berbeza dengan tokoh ulama sufi lainnya seperti Abdul Hamid Abulung yang dihukum bunuh dan dimakamkan di kampung Sungai Batang Martapura. Manakala Muhammad Arsyad al-Banjari pula makamnya boleh dijumpai di kampung dalam Pagar Pelampaian, Martapura. Hanya makam Muhammad Nafis yang sehingga kini masih diperselisihkan oleh orang ramai. Ada pandangan yang menyatakan bahawa makam Muhammad Nafis terdapat di desa Kusan, daerah Kelua di kabupaten Kota Baru. Akan tetapi ada juga yang menyatakan Muhammad Nafis dimakamkan di desa Tungkaran daerah Pleihari dan ada yang mendakwa bahawa makam beliau terdapat di desa Pakulat Tabalong. Ketiga-tiga tempat yang didakwakan sebagai tempat Muhammad Nafis dimakamkan itu berada di daerah Kalimantan Selatan.[82] Tetapi dari ketiga tempat tersebut masyarakat lebih cenderung untuk menerima kenyataan bahawa makam Muhammad Nafis terletak di daerah Kelua, Kota Baru yang jaraknya sekitar 225 km dari kota Banjarmasin.

1.7.3 Kitab *al-Dur al-Nafīs* karya Muhammad Nafis al-Banjari

Al-Durr al-Nafīs adalah suatu karya Muhammad Nafis al-Manjari yang telah dikenali sejak lama oleh masyarakat ramai di Banjar di Kalimantan Selatan khasnya dan dikenali di dunia Melayu dan Nusantara amnya. Walaupun ada karyanya lainnya,[83] tetapi kitab *al-Durr al-Nafīs* (pen. ertinya Permata yang Indah) karya Muhammad Nafis al-Banjari yang paling luas tersebar dalam masyarakat Indonesia. Malah sehingga kini, kitab tersebut masih sentiasa dipelajari serta menjadi rujukan bagi kaum Muslim di Nusantara.

---

[82] Abdurrahman SH, *Mengenal syeikh Muhammad Nafis al-Banjari, Kitab Dur al-Nafis Dan Ajaran Tasawufnya,* (Banjarmasin: Makalah Diskusi Kelompok Studi Islam, 1990), 2

[83] Menurut Hawash Abdullah, Muhammad Nafis al-Banjari tidak hanya menulis kitab ini sahaja, malah beliau juga menulis kitab bernama *Kanz al-Sa'ādah fī Bayān Iṣṭilāḥal-Ṣūfiyyah*, tetapi menurut Ilham Masykuri, kitab tersebut tidak pula ditemui sehingga kini. Lihat M. Ilham Masykuri Hamdi, *Ajaran Tasawwuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari*, 53.

University of Malaya

Nama lengkap kitab tersebut sepertimana tertulis dalam sampul kitab ialah;

الدُّرُّ الْنَفِيْسُ فِى بَيَانِ وِحْدَةِ الْأَفْعَالِ وَالْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ وَ الذَّاتِ ذَاتُ التَّقْدِيْسِ

(Mutiara yang Indah dalam Menjelaskan Kesatuan Perbuatan, Nama, Sifat, dan Dzat Yang memiliki kesucian).[84] Kitab yang menggunakan tulisan Jawi dengan berbahasa Melayu itu terdiri daripada 40 muka surat. Kitab yang mengandungi ajaran tentang ilmu tauhid dan tasawuf itu telah dicetak berterusan oleh beberapa penerbit di dalam negeri Melayu mahupun di luar negeri, di antaranya:

1. Terbit tahun 1313 H., oleh Maṭba‘ah al-Karīm, al-Islāmiyyah di Mekah.
2. Terbit tahun 1323H., oleh Maṭba‘ah al-Miṣriyyah al-Kā’inah di Mekah disalin dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya Abdul Shamad al-Palimbani.
3. Terbit tahun 1343H., oleh Maṭba‘ah Muṣṭāfā al-Bāb al-Ḥalabī Wa Awlāduh di Mesir.
4. Terbit di tahun 1347 H., oleh penerbit Dār al-Ṭabā‘ah al-Miṣriyyah di Mesir.
5. Diterbitkan oleh Kedai Kitab “Sulaiman al-Mar’i” di Bashrah Street Singapura tanpa tahun.
6. Diterbitkan oleh Maktabah Sulaiman Mar’i wa Surākah di Surabaya tanpa tahun.
7. Diterbitkan oleh Maktabah al-Thaqāfah di Surabaya tanpa tahun.
8. Diterbitkan oleh Maktabah Haramayn, Jeddah - Singapura tanpa tahun.
9. Diterbitkan oleh Ahmad Sa’ad bin Nabhan di Surabaya tanpa tahun.
10. Diterbitkan oleh Maktabah Salim Nabhan di Surabaya tanpa tahun.
11. Diterbitkan oleh Dar al-Ihya’ Surabaya tanpa tahun.
12. Diterbitkan oleh Percetakan Bungkul Indah Surabaya tanpa tahun.

[84] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr, 3*

University of Malaya

13. Diterbitkan oleh percetakan Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzi‘ di Singapura, tetapi kitab *al-Durr al-Nafīs* yang dicetak di Singapura ini tidak dijumpai di perpustakaan mahupun dijual di kedai-kedai.[85]
14. Dan ada juga *al-Durr al-Nafis* yang beredar dalam kalangan orang awam yang tidak dinyatakan penerbitnya, tetapi isinya sama dengan penerbit lainnya sepertimana yang ada di atas.

Kitab *al-Durr al-Nafīs* didapati telah dicetak beberapa kali di beberapa buah negeri dengan penerbit yang berbeza-beza. Mungkin masih ada lagi penerbit-penerbit lain di serata tempat di dunia Melayu yang mencetak kitab tersebut, namun belum dijumpai oleh penulis. Kitab *al-Durr al-Nafīs* yang telah diterbitkan itu tetap berupa teks bertulisan Jawi Melayu. Oleh kerana ramai orang ingin mempelajari kitab tersebut, maka kitab tersebut telah dialih bahasa ke dalam bahasa Indonesia dan diberi penjelasan oleh K.H. Haderanie H.N. dengan tajuk *Permata Yang Indah* (*al-Durr al-Nafis*) *Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari 1200H*.[86] Setelah itu alih bahasa juga dijalankan oleh Tim Sahabat bersama dengan Manakibnya yang bertajuk *Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*, diterbitkan oleh Toko Buku Sahabat di Kandangan Kalimantan Selatan pada tahun 2003.

Setakat ini, daripada semua penyelidikan yang telah dijalankan semenjak dahulu oleh para ilmuwan tentang kitab *al-Durr al-Nafīs*, maka disimpulkan bahawa naskhah asal kitab *al-Durr al-Nafīs* ini tidak pernah dijumpai oleh sesiapa pun. Penyelidikan Ahmad bin Muhammad Zain bin Mustafa al-Fatani yang melakukan *tasḥīḥ* terhadap kitab *al-Durr al-Nafīs* membuat kesimpulan yang sama. Oleh itu, dalam men*tasÍÊÍ*kan kitab tersebut dilihat perlu bagi sesiapa yang menyalin kitab *al-Durr al-Nafis* untuk membuat keterangan seperti yang telah dijalankan oleh para penyalin terdahulu pada halaman sampul kitab dengan kalimat sebagai berikut :

---

[85] Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf*, 33.
[86] KH Haderanie, *Permata yang Indah al-Durr al-Nafis Syeikh Muhammad Nafis al-Banjar*, (Surabaya: al-Amin, t.t).

University of Malaya

> Ketahuilah olehmu hai yang *wākif* atas kitab ini bahawasanya segala naskah (teks) kitab ini sangatlah bersalahan setengah dengan setengahnya. Dan tiada hamba ketahui mana-mana yang mufakat dengan asal naskah *mu'allif*-nya. Maka hamba ikutkan pada naskah yang hamba cap ini akan barang yang lebih elok dan munasabah. Dan tiada hamba kurangkan daripada salah satu daripada beberapa naskah itu akan sesuatu kerana ikhtiar *wa Allāhu a'lam*.[87]

Sememangnya secara umumnya, para penerbit tersebut telah menyatakan dalam cetakannya bahawa penerbit tidak menjumpai naskhah (teks) asal yang ditulis oleh Muhammad Nafis, dan mereka hanya mencetak kitab tersebut dengan berhati-hati bersesuaian dengan naskhah yang ada pada penerbit. Kenyataan ini merupakan isyarat bahawa mungkin boleh berlaku kesilapan dalam kitab tersebut. Oleh itu, penerbit selalunya telah membuat keterangan pada halaman sampul kitab tersebut dengan kalimat yang berbunyi:

> Peringatan asal (contoh) ini kitab berlainan, tiada sama semuanya, maka oleh kami tiada mendapat asal yang sebenarnya (bekas tangan *mu'allif*), kami *ṭaba'* ini kitab menurut secara asal yang ada di kami saja, serta dijaga dengan baik waktu men*ṭaba'*nya.[88]

Kitab rujukan yang diguna pakai oleh Muhammad Nafis dalam menyusun kitab *al-Durr al-Nafīs* dapat dilihat daripada kandungan kitab tersebut. Beliau mengakui selain melalui pelajaran secara lisan daripada guru-guru yang dijumpainya, beliau juga menggunakan kitab rujukan tertulis, di antaranya adalah ;

1. *Sharḥ Dalā'il al-Khayrāt* oleh Muḥammad Ibn Sulaymān al-Jazūlī.
2. *Wirid Shahrin* karya Sayyid Muṣṭāfā Ibn al-Qamar al-Dīn al-Bakr.
3. *Sharḥ Wirid al-Shahrin* oleh 'Abdullāh Ibn Ḥijāzī al-Sharqāwī al-Miṣrī.
4. *Al-Jawāhir wa al-Durar* dan *al-Yawāqit wa al-Jawāhir* karya 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī.
5. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣuṣal-Ḥikam*, oleh Muḥyi al-Dīn al-'Arabī.

---

[87] Abdullah Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 112.
[88] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Dūrr al-Nafīs*, sampul depan.

University of Malaya

6. *Sharḥ al-Jawāhir al-Fuṣuṣ fīhā al-Kalimat al-Fuṣuṣ*karya ‘Abd al-Ghanī al-Nablūsi.
7. *Al-Ḥikam* oleh Ibn al-‘Aṭā’illāh.
8. *Matan Zubad* dan *Sharḥ al-Hikam* oleh Ibn Ruslān.
9. *Sharḥ al-Hikam*, Ibn ‘Abbād
10. *Al-Insān al-Kāmil* oleh ‘Abd al-Karīm al-Jīlī.
11. *Sharḥ Qaṣidah ‘Ayniyyah* oleh Ṣiddīq Ibn `Umar
12. *Al-Manhaj al-Muḥammadiyyah, Ighāthah al-Lahafān*, *‘Unwān al-Jalwah fī Sha’n al-Khalwah* karya Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Sammānī.
13. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī.
14. *Al-Risālah al-Qushayriyyah* karya ‘Abd al-Karim al-Qushayrī.
15. *Mulakhkhaṣ Mukhtaṣar al-Tuḥfah al-Mursalah* karya ‘Abdullāh Ibn Ibrāhim al-Marghānī.[89]

Daripada kitab rujukan tersebut dapat diketahui bahawa kandungan kitab *al-Durr al-Nafīs* merupakan gabungan pemikiran para ahli tasawuf masyhur di dunia Islam yang berfahaman tasawuf *‘amalī* dan *naẓarī.* Oleh itu Azyumardi Azra berpendapat bahawa pengarang kitab *al-Durr al-Nafīs* telah berusaha mendamaikan antara tradisi al-Ghazālī dan tradisi Ibn al-‘Arabī.[90] Pembuktian kenyataan tersebut dapat dilihat pada kitab *al-Durr al-Nafīs* yang mengandungi dua aliran fahaman tasawuf tersebut.

Kitab *al-Durr al-Nafīs*[91] yang selesai ditulis pada tahun 1200H/1785M telah dihasilkan atas dasar permintaan rakan-rakan dan sahabat *Jawiyyin* yang berada di

---

[89] Muhammad Nafis, *Al-Durr al-Nafis.* Al-Haramayn, Jeddah - Singapura, t.t.

[90] Azyumardi Azra , *Jaringan Ulama Timur Tengah Abad ke XVIII-XIX* **, (**Bandung: Mizan, 1999), 320

[91] Perkataan *al-Durr al-Nafis* bererti ‘permata yang indah’. Seorang ulama mengandaikan mungkin nama itu erat hubungannya dengan tempat kelahiran penulis di Martapura yang dikenali sebagai penghasil intan permata di Kalimantan Selatan atau mungkin nama permata itu adalah nama simbol bagi ilmu tasawuf yang merupakan ilmu yang indah dan berharga sehingga diibaratkan sebagai permata yang indah dan tinggi nilainya. Lihat Hadariyansyah AB, *Hakekat Tauhid Dalam Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari*, (1414H/1993M), disertasi Sarjanadi Institut Agama Islam Negeri al-

University of Malaya

Haramayn.[92] Kitab tersebut sengaja ditulis dalam tulisan Jawi agar dapat dipelajari oleh pelajar yang berbangsa Melayu (*Jawiyyin*) dan memudahkan bagi sesiapa yang belum mahir berbahasa Arab.[93] Daripada kenyataan itu diketahui bahawa Muhammad Nafis telah dikenali ramai dalam kalangan pelajar Melayu yang berada di Haramayn. Dorongan untuk menulis kitab itu juga berhubung kait dengan kondisi umat Islam pada masa tersebut yang mengalami kekeliruan dalam memahami ilmu tauhid dan ilmu tasawuf. Muhammad Nafis memahami situasi dan kondisi umat di dunia Islam. Penelitian terhadap tahun penulisan kitab tersebut mengandaikan ia dilatar belakangi oleh kondisi umat Islam yang sedang mengalami perpecahan kerana perbezaan pendapat anatar para ulama mengenai ilmu tauhid dan ilmu tasawuf. Maka Muhammad Nafis berusaha untuk mengemukakan buah fikirannya bagi umat Islam melalui karyanya yang bernama *al-Durr al-Nafīs*.[94]

Naskhah yang ada pada pengkaji adalah yang diterbitkan oleh Maktabah Haramayn: Jeddah–Singapura, tanpa memuat tahun penerbitannya. Pada umumnya, ulama Banjar membaca kitab *al-Durr al-Nafīs* yang diterbitkan oleh Maktabah Haramayn ini. Bentuk tulisan dalam penerbitan ini mungkin tidak sama seratus peratus dengan naskhah asalnya, tetapi bilangan halaman dan maksud isinya itu semuanya tidak ada perbezaan. Kitab *al-Durr al-Nafīs* mengandungi 40 muka surat, dan bentuk penulisannya sepertimana bentuk manuskrip yang lazim dijumpai, iaitu tidak mengguna pakai titik, koma, dan tanda bacaan yang lain. Manakala sistematika penulisan kitab tersebut didapati kurang teratur kerana tidak ada *alinea* mahupun tajuk perbahasan. Kitab itu membahas tentang ilmu tauhid dan ilmu tasawuf yang kadang-kala menggunakan kata-kata atau bahasa yang bersifat metafora (kiasan) yang lazim digunakan oleh kaum sufi. Isi kitab itu mengandungi ajaran tauhid yang terjalin dengan

---

Raniri Banda Aceh, 1993. Penulisnya ini juga bekerja sebagai pensyarah dalam ilmu Usuluddin diPengajian Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin, 20.

[92] Muhammad Nafis al-Idris al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*, halaman Pendahuluan

[93] *Ibid*., 2.

[94] *Ibid*.

University of Malaya

tasawuf yang sukar difahami awam, namun boleh difahami oleh para ulama yang luas ilmu tauhid dan syari'ahnya bersesuaian dengan kenyataan Muhammad Nafis bahawa karyanya ini mengandungi ilmu yang "setinggi-tingginya" yang hanya difahami oleh orang yang mempunyai ilmu yang *rāsikh* (tinggi pengetahuan agamanya) sahaja.[95]

Menurut seorang penyelidik, Drewes, bahawa isi kitab *al-Durr al-Nafīs* yang mengandungi ajaran tauhid yang hakikatini banyak merujuk kepada *Fatḥ al-Raḥmān* karya Zakariyyā al-Anṣārī.[96] Hal ini terbukti dari huraian beliau terutama tentang konsep *tawḥīd af'āl, asmā', ṣifāt* dan *Dhāt*. Oleh demikian, pemikiran Muhammad Nafis dalam kitab *al-Durr al-Nafīs* itu adalah sama dengan fahaman Muhammad Arsyad al-Banjari yang tertulis dalam karyanya *Risālah Fatḥ al-Raḥmān.* Walau bagaimanapun, kedua-dua karya itu terbukti telah merujuk dari kitab yang sama yang diperolehi daripada guru yang sama iaitu 'Abd al-Karīm al-Samman di Madinah.[97]

Kitab yang mengandungi perbahasan mengenai ilmu tauhid yang hakiki ini diakatkan mendokong pandangan sunni al-Ash'arī dan menolak pandangan Mu'tazilah dan Jabariyyah. Muhammad Nafis menyatakan bahawa dalam memahami konsep tauhid, beliau mengikuti jalan ahli *kashf*, dan dalam masalah tasawuf, beliau menolak fahaman al-Ḥallāj dan *ittiḥād* Abū Yazīd al-Busṭāmī. Justeru, banyak pendapat yang menyatakan bahawa ajaran tasawuf Muhammad Nafis dalam *al-Durr al-Nafīs* itu telah memadukan aliran tasawuf *'amalī* dan *naẓarī* yang boleh diteliti terhadap isi kandungan perbincangan kitab tersebut yang memuatkan pemikiran *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah al-shuhūd.*

Sebagaimana diketahui bahawa *al-Durr al-Nafīs* ini sangat dikenali tidak hanya dalam kalangan pengikut dan pengamal tasawuf di Kalimantan Selatan, malah sampai ke pelbagai pelosok negara khususnya di Asia Tenggara. Sejak abad ke 18 Masihi sehingga kini, *al-Durr al-Nafīs* yang terus masyhur dan dipelajari oleh orang ramai.

---

[95] *Ibid*., 27.
[96] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning -Pesantren dan Tarekat*,(Bandung: Mizan, 1995), 69.
[97] Muhammad Arsyad al-Banjari, *Risālah Fatḥ al-Raḥmān*, (Banjarmasin:Percetakan Hasanu, 1985), 19.

University of Malaya

Kitab yang pernah dicetak oleh empat belas penerbit di beberapa buah negara ini[98] merupakan bukti nyata betapa masyhurnya ia dan secara berterusan menjadi bahan penting dalam pembelajaran dan pengajaran dalam kalangan penuntut dan pengamal ilmu tasawuf. Sejak diterbitkan buat pertama kali sehingga kini, karya tersebut masih dipelajari oleh masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan.[99] Perkara ini dapat diindikasikan bahawa kitab *al-Durr al-Nafīs* berbahasa Melayu ini mudah diterima dan dipelajari oleh masyarakat Islam di dunia Melayu yang menjadi bukti kepada prestasinya yang luar biasa.

Penelitian terhadap isi kandungan *al-Durr al-Nafīs* menunjukkan susunannya seperti berikut: *Pertama, Muqaddimah* (pendahuluan). *Kedua*, Huraian mengenai tauhid menurut tasawuf yang meliputi empat aspek iaitu; *tawḥīd al-afʻāl, tawḥīd al-ṣifāt, tawḥīd al-asmā'* dan *tawḥīd al-Dhāt*. Huraian ini memenuhi hampir setengah daripada isi kitab (bermula daripada muka surat 4 sehingga 20). *Ketiga*, membahas tentang *Martabat tajallī al-dhāt* (daripada muka surat 21 sehingga 24). *Keempat*, membahas mengenai jalan *mushahādah* (daripada muka surat 24 sehingga 25). *Kelima*, membahas masalah ilmu *ladunnī*, *maʻrifah* dan *fanā'* (daripada muka surat 26 sehingga 27). *Keenam*, membahas tentang martabat sampai kepada Allah (muka surat 27). *Ketujuh*, membahas ilmu rahsia iaitu ilmu yang tidak dizahirkan (disampaikan dengan mulut) kepada orang yang belum ahlinya dan membahas tentang ilmu *ḥaqīqat* (daripada muka surat 72 sehingga 31). *Kelapan*, membahas tentang *kayfiyyah murāqabah,* keramat *waliyullāh* dan martabat *'ulyā* iaitu martabat *khawwāṣ al-khawwāṣ* (dari muka surat 32 sampai 38), *Kesembilan*, *Khātimah* (penutup) (muka surat 39 sampai 40).[100]

Itulah isi garis besar daripada isi kitab *al-Durr al-Nafīs,* walaupun isi kitab itu secara garis besar menghurai mengenai jalan menuju Allah. Namun, kajian yang

---

[98] Lihat Bab 1dalam penjelasan tajuk untuk penjelasan lanjut mengenai kitab *al-Durr al-Nafīs*.

[99] Hasan Abdullah Jalil, *Falsafah Dan Pengetahuan Islam*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1973), 53.

[100] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs.*

University of Malaya

dijalankan oleh pengkaji ini terhadap kitab al-*Durr al-Nafīs* hanya terfokus kepada pencapaian konsep *ma'rifah* sahaja, iaitu *pertama*, mengenai konsep *ma'rifah* melalui konsep tauhid yang meliputi *tawḥīd al-af'āl, tawḥīd al-ṣifāt, tawḥīd al-asmā'* dan *tawḥīd al-Dhāt.* Dan *kedua*; mengenai konsep *tajallī* wujud dengan melalui *martabat tajallī* Tuhan sehingga dapat difahami mengenai wujud Tuhan, wujud ciptaanNya dan wujud manusia sebagai *Insān Kāmil*. Dengan menghurai mengenai konsep *ma'rifah* itu akan dapat diketahui bahawa punca *ma'rifah* adalah *fanā'* dan *baqā'*.

1.7.4 Pengertian Masyarakat Banjar

Yang dimaksud dengan "masyarakat Banjar" adalah suku Banjar yang hidup di pulau Kalimantan bahagian Selatan. Iaitu terletak di pulau Kalimantan (dikenali sebagai Borneo) bahagian selatan, serta terletak di bahagian tengah kepulauan Indonesia. Ibu kota Kalimantan Selatan bernama kota 'Banjarmasin' ia terletak di pantai bahagian selatan pulau Kalimantan sehingga sampai ke daerah pantai utara dan barat. Kota Banjarmasin yang dikenali dengan nama Kota Seribu Sungai, asalnya adalah tempat tinggal masyarakat Banjar. Sejak berdirinya kerajaan (kesultanan) Banjar, masyarakat Banjar dipimpin oleh seorang Sultan (Raja) yang beragama Islam, dan dalam perkembangannya 'wilayah Banjar' meliputi pantai selatan, timur, dan pantai Kalimantan Tenggara, iaitu sebagai wilayah kekuasaan raja-raja Banjar pada masa awal permulaan kesultanan Islam.[101] Sehingga hari ini, masyarakat Banjar telah hidup di beberapa daerah di Kalimantan Selatan.

Mengenai susur galur asal masyarakat Banjar adalah penduduk asal yang menetap di kota Banjarmasin sekitar 1000 tahun silam. Mereka ini dikenali dengan nama 'orang Banjar', iaitu asal sebenar nenek moyang suku Banjar. Nenek moyang atau asal suku Banjar ini dibuktikan datangnya daripada keturunan penduduk tempatan yang

[101] Alfani Daud, *Islam Masyarakat Banjar*, 4.

University of Malaya

telah bercampur dengan penduduk dari kelompok suku Dayak yang menetap di pergunungan Meratus di Kalimantan Selatan.[102] Mereka ini dikenali sebagai penganut kepercayaan bernama ajaran Kaharingan.[103] Suku bangsa Banjar ini juga telah bercampur dengan pecahan bangsa Melayu di Asia Tenggara yang datang sebagai imigran dan pada ketika itu negeri Melayu menjadi satu rumpun serupa dengan penduduk asal masyarakat Banjar.[104] Mereka juga campuran daripada pendatang bangsa Jawa yang terlebih dahulu tiba ke daerah Banjar sebagai saudagar-saudagar yang beragama Islam.[105] Kehadiran mereka telah mempengarohi kepercayaan agama masyarakat Banjar yang menyebabkan terjadi campuran suku bangsa yang bertaut dalam satu keyakinan iaitu agama Islam.[106]

Memperhatikan bahasa dan tutur kata yang digunakan oleh bangsa Banjar itu, dapat diambil kira bahawa mereka adalah campuran daripada bangsa Melayu yang datang ke daerah ini dengan penduduk tempatan. Ini dapat dibuktikan lagi apabila dirujuk kepada bahasa yang mereka gunakan, didapati bercampur aduk antara bahasa Melayu, dengan bahasa yang digunakan oleh penduduk tempatan yang bermukim di situ.

Setakat itu terbentuk masyarakat Banjar berhubung kait dengan datangnya Islam kerana masyarakat Banjar telah lama menerima kedatangan para pendakwah yang terdiri daripada guru-guru tasawuf iaitu di sekitar tahun 1526 Masihi.[107] Setelah berdirinya kerajaan Banjar, jumlah pemeluk Islam bertambah ramai sehingga jumlah

---

[102] Suku Dayak (Dayak Bukit dan Bakumpai) yang penduduknya kurang daripada sepertiga suku Banjar.Asalnya ramai dalam kalangan mereka tinggal dan berada di kota Waringin dan setelah tahun 1957, kota itu menjadi daerah Kalimantan Tengah.Sejak dari itu, mereka bukan lagi dinamakan orang suku Banjar. Lihat Alfani Daud, *Islam Masyarakat*, 25.

[103] Kaharingan adalah sebuahkepercayaan yang dianut oleh suku Dayak yang memuja roh raja-raja atau roh nenek moyang yang telah meninggal kerana dianggap masih hidup dan ghaib, lalu mereka perlu diberi sesaji (makanan roh halus) dinama mereka bertempat. Alfani Daud, *Islam Masyarakat Banjar* 50-1.

[104] Menurut Alfani Daud,bahasa Banjar adalah berasal daripada bahasa asal suku Dayak sebagai penghuni pedalaman hutan di Kalimantan Selatan. Seterusnya bercampur dengan bahasa Jawa dan bahasa Melayu, memandangkan wujud persamaan yang besar antara bahasa suku Banjar dan dengan bahasa Melayu. Lihat Alfani Daud, *Islam Masyarakat Banjar*, 25.

[105] Edwar Saleh, *Sejarah Bandjarmasin*, (Bandung: Balai Pendidikan Guru; 1986), 12.

[106] JJ RAS, *Hikayat Banjar*, 264.

[107] Zafri Zam-zam , *Syaikh Muh Arsyad al-Banjarī*. (Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979), 3.

University of Malaya

umat Islam lebih banyak daripada penganut agama yang lain. Penduduk beragama Islam didapati menempati ibu kota kerajaan sehingga ke luar kota Banjar, mengunjur ke kota Martapura dan meluas ke daerah-daerah lain. Sejak itu terbentuklah 'masyarakat Banjar' yang memiliki identiti Islam sehingga dapat dipastikan bahawa semua suku Banjar beragama Islam,[108] dan mereka hidup di daerah di Kalimantan Selatan sehingga kini. Walau bagaimanapun, masyarakat Banjar itu identik dengan agama Islam, tetapi dalam kenyataannya ajaran Islam bukan satu-satunya yang menjadi kepercayaan dan amalan yang dipegang dan dipraktikkan mereka. Mereka telah mencampur adukkan kepercayaan lama dengan agama Islam.

Daripada huraian di atas dapat disimpulkan bahawa masyarakat Banjar terdiri daripada berbagai suku bangsa, majoriti mereka beragama Islam dengan komuniti masyarakat yang berbeza-beza. Walau bagaimanapun, darah suku Dayak lebih banyak mengalir dalam tubuh bangsa Banjar, tetapi masyarakat Banjar lebih utama (dominan) mengembangkan budaya dan bahasa bangsa Melayu dan Jawa berbanding dengan budaya dan bahasa suku Dayak.

Merujuk kepada kajian mengenai 'masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan', maka ia memfokuskan kepada Kalimantan Selatan sebagai sebuah provinsi yang terdiri dari 8 kabupaten (daerah) termasuk Banjarmasin dan Martapura. Manakala masyarakat Banjar yang dimaksudkan dalam kajian ini hanyalah masyarakat yang tinggal menetap di daerah kota Banjarmasin dan Martapura sahaja. Kedua-dua daerah ini menjadi pilihan sebagai lokasi kajian kerana sejak lama dahulu kedua-dua tempat tersebut terkenal sebagai tempat orang ramai melibatkan diri secara langsung mahupun tidak langsung dengan pengajian kitab *al-Durr al-Nafīs* dan juga kitab-kitab tasawuf yang lain. Di

[108] *Ibid*.

University of Malaya

lokasi inilah, ramai ahli masyarakat yang terlibat sebagai penuntut ajaran Muhammad Nafis dan juga ilmu *ma'rifah* yang dibawa oleh ahli-ahli tasawuf yang lain.[109]

1.8 SKOP KAJIAN / BATASAN KAJIAN

Penulisan tesis ini mengetengahkan kajian pertama, tentang konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari yang terdapat dalam kitab *al-Durr al-Nafīs*, kemudian mengkaji tentang apakah kefahaman masyarakat Banjar terhadap ajaran *ma'rifah* itu. Oleh itu skop kajian ini sebagai berikut:

a. Hanya menumpukan kepada konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari yang terdapat dalam karyanya *al-Dur al-Nafīs* iaitu yang meliputi konsep tauhid dan konsep *tajallī* wujud.

b. Rujukan teks *al-Durr al*-Nafīs karya Muhammad Nafis ini. Sebagaimana diketahui teks *al-Durr al-Nafīs* telah diterbitkan di beberapa buah negara, tetapi untuk tujuan kajian ini, pengkaji akan menggunakan teks yang diterbitkan oleh penerbit Haramayn, Jeddah-Singapura, Indonesia, yang tidak tercatat tahun penerbitannya. Walaupun secara umumnya isi kandungan *al-Durr al-Nafīs* yang telah diterbitkan oleh pelbagai penerbit adalah sama, namun kajian mendapati pengajian kitab tersebut dalam masyarakat Banjar lazimnya meggunakan teks *al-Durr al-Nafīs* yang diterbitkan oleh penerbitan Haramayn itu.

c. 'Kefahaman' dalam kajian ini difokuskan kepada pengetahuan penuntut kitab tersebut daripada kalangan masyarakat Banjar terhadap konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari yang meliputi ilmu dan pengamalannya dalam kehidupannya. Kajian juga kepada pandangan Ulama Banjar terhadap pemikiraan Muhammad Nafis.

---

[109] Asywadie Syukur Kh, Lc, *Kecenderungaan Masyarakat Banjar Mempelajari Tasawuf Waḥdat al-wujūd*, Hasil Penyelidikan tahun 1985-1986, dan Seminar mengenai ;*Pemantapan pengajian Tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan*, di Banjarmasin, 26-27 Maret 1986, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin, 1986.

University of Malaya

d. ‘Masyarakat Banjar’ dalam kajian ini pula hanya difokuskan kepada penuntut dalam kalangan masyarakat Banjar dan ulama yang mengenalnya yang tinggal di dua daerah Kalimantan Selatan iaitu Banjarmasin dan Martapura. Responden daripada kalangan masyarakat Banjar dipilih daripada mereka yang belajar konsep *ma‘rifah* dalam *al-Durr al-Nafīs* ataupun mereka yang belajar ilmu *ma‘rifah* daripada tokoh yang lain, namun mereka mengetahui tentang ajaran Muhammad Nafis tersebut. Manakala, responden daripada ‘ulama Banjar’ pula merujuk kepada mereka yang mengenal atau yang mempelajari teks *al-Durr al-Nafīs* ataupun tidak mempelajarinya, tetapi mengetahui mengenainya. Kajian ini telah memilih 20 orang responden bagi mewakili masyarakat awam,[110] dan seramai 15 orang responden mewakili pandangan ulama Banjar terhadap Muhammad Nafis dan ajarannya. Bilangan responden yang ditentukan ini dikira memadai kerana wawancara bagi mengutip data berkenaan kefahaman mereka terhadap perkara yang dikaji telah dijalankan secara mendalam (*in-depth interview*) dan juga observasi ikut serta. Tambahan pula, bilangan keselurohan masyarakat yang terlibat dengan pengajian konsep *ma‘rifah* dan kitab *al-Durr al-Nafīs* tidak dapat diketahui secara tepat kerana tidak pernah dicatatkan secara rasmi oleh pihak majlis pengajian, malahan penuntutnya juga sering berubah-ubah, kadang kala ramai dan ada ketikanya sedikit. Begitu juga responden yang terdiri daripada ulama Banjar ditentukan 15 orang ulama daripada mereka yang berkompeten di masyarakat dalam bidang tasawuf mahupun ulama di bidang fekah syari’ah.

e. Kalimantan Selatan adalah suatu Provinsi yang terdiri dari 8 daerah Kabupaten (Negeri) yang menjadi tempat tinggal para ulama dan penuntut kitab *al-Durr al-*

[110] Penulis memilih responden daripada masyarakat Banjar yang telah mempelajari ilmu Hakekat dan telah mengikuti kajian ilmu hakekat terutama kajian mengenal ilmu tasawuf daripada kitab *al-Durr al-Nafis*. diantara mereka telah belajar dan mengikuti pengajian sekurang-kurangnya selama lebih 5 tahun kepada guru yang tetap atau daripada beberapa guru.

University of Malaya

Nafīs. Namun, kajian ini hanya menfokuskan kepada responden yang tinggal di dua daerah sahaja iaitu Banjarmasin dan Martapura yang merupakan dua kawasan yang diduduki oleh ramai orang yang terlibat dengan majlis pengajian kitab *al-Durr al-Nafīs*.

1.9 TINJAUAN KAJIAN LEPAS (*LITERATURE REVIEW*)

Dalam bidang penyelidikan dan kajian akademik adalah sukar untuk memperakui bahawa sesuatu ilmu atau isue adalah milik mutlak individu tertentu. Atas alasan isu tersebut tidak pernaah dikaji atau ditulis orang lain. Justeru isu-isu-isu dalam permasalahan kajian memang pernah diditulis oleh orang lain. Oleh itu dalam kajian lepas mengenai konsep *ma'rifah* para sufi terus diperbahas dari zaman ke zaman. Demikian kajian mengenai Muhammad Nafis al-Banjari ketokohannya dan pemikirannya mahupun pandangannya di bidang tasawuf dalam *kitab al-Durr al-Nafīs* telah pun banyak dijalankan. Justeru, penulis telah menjumpai beberapa kajian atau karya yang ditulis yang pernah ditulis oleh beberapa pakar sejak dahulu hingga kini. Sama ada dalam bentuk kitab, tesis, disertasi, penyelidikan, penerbitan ilmiah seperti jurnal dan buku ilmiah. Setiap pengkaji mempunyai ciri perbahasan yang berbeza-beza dalam sudut pandang yang berbeza pula.

Berasas daripada huraian permasalahan dan objektif kajian, maka dalam kajian literatur ini mestinya merangkumi kajian berikut ini;

i. Kajian mengenai ilmu *ma'rifah* bagi ulama sufi Dunia Islam.
ii. Kajian mengenai Muhammad Nafis al-Banjari dan kitab *al-Durr al-Nafīs*.
iii. Kajian mengenai Masyarakat Banjar dan kefahamannya terhadap ilmu tasawuf terutama ilmu *ma'rifah*.

1.9.1. Kajian Mengenai Ilmu *Ma'rifah* bagi ulama Sufi Dunia Islam

Terdapat beberapa penulisan berbentuk perbahasan ilmu *ma'rifah* yang ditulis oleh para sufi. Di dunia Islam mereka telah lama memperbincangkan ilmu *ma'rifah*, al-Sulami (412H) misalnya, dalam kitabnya *Tis'ah Kutub fī Uṣūl al-Taṣawwuf wa Zuhd* menyatakan bahasa *al-Ma'rifah* adalah perkara pertama yang diwajibkan oleh Allah

Ta'ala kepada hambaNya. Menurutnya pandangannya itu berasas daipada ayat al-Qur'an surat *al-Dhāriyat* 51:65. Dalam kitab itu al-Sulami membahagi *ma'rifah* kepada 3 iaitu; *Al-Ma'rifah al-Lisān*, *al-Ma'rifah al-Qalb* dan *al-Ma'rifah al-Rūh*. [111]

Ilmu *ma'rifah* juga di bahas oleh ulama Ibnu al Jawzī dalam kitabnya *Ṣafwah al-Ṣafwah* beliau menyatakan bahawa ilmu *Ma'rifah* itu sangat penting dan ia merupakan pengetahuan tertinggi (bagi para wali). Kitab Ibnu al Jawzī ini juga memuat pandangan Al-Dhūn Nūn bahawa ilmu *ma'rifah* itu diperolehi bukan melalui usaha belajar mahupun pembuktian-pembuktian, melainkan pemberian Allah Ta'ala berupa *ilhām* yang dilimpahkan Allah Ta'ala melalui hati (*qalb*) seorang hamba yang terpilih.[112] Keadaan itu berlaku kerana ia mendapat pancaran sinar-Nya dan telahpun memperolehi rahsia-Nya.

Perbincangan *al-ma'rifah* juga dihurai oleh Imam Abu Tālib al-Makkī dalam kitabnya *Qūt al-Qulūb,* beliau menyimpulkan bahawa, *ma'rifah* itu ada dua iaitu, *ma'rifah Samāi* dan *Ma'rifah 'A'yāni*. *Ma'rifah Samāi* ertinya mengenal Allah dengan mengenali kejadian alam. Adapun *Ma'rifah 'A'yāni* ertinya, seseorang yang telah *ma'rifah* maka ia telah mampu ber-*musḥāhadah* kepada Allah kerana ia telah mencapai *'ain al-yakin.* Menurut al-Makki bahawa keyakinan tertinggi diperolehi apabila seseorang telah ber-*mushāhadah dalīl* iaitu, apabila seseorang telah mencapai keyakinan tertinggi dan mengalami *dhawq*, itulah punca *ma'rifah* tertinggi. [113]

Perbahasan *ma'rifah* juga telah dihurai oleh al-Hujwirī dalam kitab *al-Kashf al-Mahjūb.* Beliau membahagi *ma'rifah* itu dua, pertama *ma'rifah al-ilmiyyah* kedua *al-ḥāl*. Dalan perbahasan *Ma'rifah al-ilmiyyah* iaitu kaedah yang terangkum di dalamnya kebaikan dunia dan kebaikan di akhirat. Kedua bermakna *al-ḥāl* (perlakuan), beliau

---

[111] Abī Abd. Raḥmān Muḥammad b. Ḥusayn b Mūsā al-Sulamī, *Tis'ah Kutub fī Uṣūl al-Taṣawwuf wa Zuhd*, (ed) Ibrāhīm Sulaimān Atish, (1993), T.T.P.T.P. c.1, h.59.

[112] Ibnu al Jawzī, *Ṣafwah al-Ṣafwah,* ed. Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj. cet ke-2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996), 510 & 566; Sarah Bintu 'Abd Muḥsin Ibn 'Abdillāh Ibn Jalawī Āli Sa'ūd. *Naẓariyyat al-Ittiṣāl'Inda al-Ṣufiyyah*. (Jeddah: Dār al-Manārah, 1991, 186.

[113] Imam Abu Tālib al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, (ed) Abd. Al-Mun'im al-Hafni, Juz 2 c.1 T.T.P.T.P.

University of Malaya

menjelaskan bahawa *al-ḥāl* itu adalah kelakuai sufi yang benar itulah orang yang telah mendapatkan ber-*ma'rifah*.[114]

Dalam *al-Risālah al-Qushairiyah*, Al-Quṣairyī membahas pengertian ilmu *ma'rifah* dan perbezaannya dengan ilmu. Menurut beliau *ma'rifah* sama dengan ilmu tetapi ilmu lebih luas lagi.[115] Pernyataan itu pula diungkapkan oleh al-Ghazali dalam kitabnya *Al-mankhūl min Ta'līqāt al-Uṣūl*, al-Ghazali menyatakan bahawa ilmu dengan *ma'rifah* itu sama, tetapi *al-ma'rifah* lebih lebih luas lagi dan perbahasan beliau tiada wujud percanggahan antara ilmu dengan *al-ma'rifah* dan kedua-dua istilah itu adalah satu satu makna. Pandangaannya ini juga dimuat dalam kitab beliau lainnya iaitu, *al-Risālah al-Laduniyyah*.[116] Rupanya dalam karyanya al-Ghazali banyak membahas mengenai *al-ma'rifah*, dalam kitab *Iḥyā Ulūm al-Dīn* misalnya, al-Ghazali menghurai mengenai *al-ma'rifah al-sūfiyah* dan memperbandingkan pengertian *ma'rifah* dengan yang bukan *sūfiyyah* dari segi alat dan manhaj, serta tajuk perbincangan perbahasan *ma'rifah* dan matlamatnya.[117] Sepertimana dalam karya lainnya seperti kitab *Risālah al-Ma'rifah* isinya membahas *al-ma'rifah* secara mendalam, beliau membahagikan *al-ma'rifah* ada dua, *ma'rifah al-Ḥāq* (yang hak) dan *ma'rifah al-Ḥaqīqah* (yang hakikat). Kitab ini menjelaskan bahawa *ma'rifah* adalah cabang kerohanian yang sampai kepada martabat *Iḥsān*. Al-Ghazali menegaskan, jalan menuju *ma'rifah* haruslah dicapai melalui Tauhid dan syari'ah, oleh itu apabila al-hakikat bersalahan dengan syari'ah haruslah ditolak.[118]

---

[114] Ali bin Uïhmān al-Hujwiri, *Kashf al-Maḥjūb*, (ed) As'ād Abd al-Hadi Qandil, J 2(Qaherah; Maṭbā'ah al-Ahrām al-Tujāriyyah.

[115] Al-Qushairiy, Risālah al-Qusyairiyah, 510.

[116] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-mankhūl min Ta'līqāt al-Uṣūl,* ed. Muḥammad Ḥasan Hītū (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1970), 96-7. Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah" dalam *al-Quṣūr al-'Awālī min Rasā'il al-Imām al-Ghazālī,* ed. Musṭafā Abū al-'Alā, Jil. ke-1 (Mesir: Maktabah al-Jundī, t.t.), 112-116.

[117] Al-Ghazalī, *Iḥya Ulūm al-Dīn*.

[118] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Risālah fī al-Ma'rifah*, (ed) Maḥmūd Ḥamdi Zaqzūq, c.1. (Qaherah; Maktabah al-Azhar, 1979).

University of Malaya

Perbahasan *al-ma'rifah* juga dijelaskan ulama Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ja'far dalam kitabnya *al-Taṣawwuf; al-Ṭarīqah wa al-Tajribah wa al-Maḥabbah* beliau menghurai mengenai pengertian serta kedudukan *al-ma'rifah* dan ilmu. Menurut beliau *ma'rifah* adalah sama dengan ilmu, tetapi menurut beliau bahawa *al-ma'rifah* itu adalah ilmu yang langsung diperolehi daripada Allah Ta'ala.[119]

Dalam kitab *al-Luma'* al-Ṭusī membahagikan *ma'rifah* kepada dua *ma'rifah al-Ḥāq* dan *ma'rifah al-Ḥaqīqah*. Di dalam kitabnya itu dijelaskan bahawa itu bahawa kesempurnaan *ma'rifah* bukan melalui akal semata kerana akal itu suatu yang lemah kecuali dengan seumpama dengannya. Pendapat ini sama dengan pandangan Abu Bakr Muhammad al-Kalābadhi dalam kitabnya *al-Ta'āruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* bahawa cara mengenal Allah itu bukan dengan akal tetapi terus daripada Allah Ta'ala. Dalam kitabnya itu al-Kalābādhī juga memperbahas pengertian ma'*rifah* menurut al-Junaidi al-Bagdādi, dan dalam kitab itu al-Kalābādhī juga membahas mengenai sifat-sifat seorang yang telah mencapai *al-ma'rifah* itulah *al-'ārif*.[120] Seorang ulama bernama al-Suhrawardi di dalam *Awārif al-Ma'ārif* telah menta'rifkan makna daripada *al-'ārif* ialah orang yang telah menyerahkan sepenuh masa dan seluroh hidupnya hanya kepada Allah Ta'ala.[121] Pandangan al-Junaidi al-Baghdādi mengenai perbahasan *al-ma'rifah* keatas juga telah dihurai oleh ulama Muḥammad A'lā ibn 'Alī al-Tahānawī dalam kitabnya *al-Mawsū'ah*, dalam kitabnya itu beliau juga berpendapat bahawa *al-ma'rifah* itu disamakan sebagai ilmu mengenali Tuhan yang dinamai pula ilmu tauhid, iaitu pengetahuan dalam mengesakan Allah secara hakiki yang meliputi pengesaan pada *al-*

---

[119] Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ja'far, *al-Taṣawwuf; al-Ṭarīqah wa al-Tajribah wa al-Maḥabbah,* (Iskandariah: Dār al-Ma'rifah, 1980), 191.

[120] Abu Bakr Muhammad al-Kalābādhī, *al-Ta'āruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* , (Qaherah; Maktabah al-Azhar, 1969).

[121] Shihāb al-Dīn Abū Hafṣ 'Umar al-Suhrawardī, '*Awārif al-Ma'ārif bi Sharh Ihyā' 'ulūm al-Dīn* (t.t., t.p., tt.), 15: 174.

University of Malaya

af'āl, asmā', ṣifāt dan dhāt-Nya.[122] Demikian pandangan ulama sufi secara am mengenai *ma'rifah* dan perbahasannya.

1.9.2 Kajian mengenai Muhammad Nafis al-Banjari ketokohannya dan Kitab *al-Durr al-Nafīs.*

Kajian mengenai Muhammad Nafis al-Banjari ketokohannya dan pemikirannya mahupun pandangannya di bidang tasawuf dalam *al-Durr al-Nafīs* ini telah pun banyak dijalankan, justeru, penulis telah menjumpai beberapa karya yang ditulis beberapa pakar sejak dulu hingga kini. Setiap pengkaji mempunyai perbahasan yang berbeza-beza dan dalam sudut pandang yang berbeza pula. Kajian berkenaan tokoh Muhammad Nafis dan kitab *al-Durr al-Nafīs* telah didapati dalam bentuk buku, tesis, disertasi, jurnal mahupun laporan penyelidikan, baik yang dibuat secara berkumpulan, mahupun secara individu.

Penulis menjumpai buku bertajuk *Manakip Muhammad Nafis al-Banjari* karya daripada team Sahabat dari Kandangan yang terbit di tahun 2003. Buku ini memuat sebuah siri *manāqib* (biografi) Muhammad Nafis iaitu mengenai sejarah hidup, keturunan, guru-guru Sheikh Muhammad Nafis al-Banjari, buku itu juga memuat transliterasi daripada teks *al-Durr al-Nafīs* ke dalam tulisan Rumi. Tetapi buku itu tidak menjelaskan mengenai konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis yang tertuang dalam karya itu. Buku serupa juga ditulis lebih lengkap oleh ulama Banjar oleh K.H. Haderanie yang bertajuk; *Ilmu Ketuhanan, Permata Yang Indah* (*al-Durr Nafis*), *Syekh M. Nafis bin Idris al-Banjari 1200H*.[123] Isi buku ini memuat translit (terjemah) kitab *al-Durr al-Nafis* (berbahasa Melayu) ke dalam bahasa indonesia dengan tulisan rumi. Kelebihan

---

[122] Lihat Syaikh al-Mawlawī Muḥammad A'lā ibn 'Alī al-Tahānawī, *Mawsū'at Isṭilāḥāt al-'Ulūm al-Islāmiyyah al-Ma'rūf bi Kashshāf Isṭilāḥāt al-Funūn* (Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1966), 4: 995-6; 2: 1468.

[123] K H. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan, Permata Yang Indah* (*ad-Durrunnafis*), *Syekh M.Nafis bin Idris al-Banjari 1200H,* (Surabaya: al-Ikhlas di Surabaya, t.th.). Haderanie adalah ulama Banjar dikenali guru tasawuf di daerah Kalimantan Selatan dan dikenali sebagai pengkaji kitab *al-Durr al-Nafis.*

University of Malaya

buku ini terdapat keterangan dari kalimat yang sukar difahami berdasarkan kefahamannya. Namun kedua-dua karya ini tidak menyertakan teks asal kitab *al-Durr al-Nafīs* .

Kajian mengenai pemikiran karya Muhammad Nafis ini juga telah ditulis oleh Laily Mansyur (1982) bertajuk '*Kitab ad-Durr al-Nafis, Tinjauan Atas Suatu Ajaran tasawuf.*[124] Karya ini lebih banyak mengkritisi pemikiran Muhammad Nafis, di antaranya; 1) Dalam teks *al-Dur al-Nafis* isinya banyak merujuk daripada ulama kitab Ibn 'Arabī, 'abd al-Karim al-Jīlī, pemikiran al-Ghazalī dan Ibn Aṭā'illāh, dan tokoh ulama sufi '*amalī*. Namun pandangannya itu subjektif, ertinya banyak berasas daripada pemikiran Muhammad Nafis sendiri. 2) Pemikiran Muhammad Nafis terpengaroh ajaran falsafah Neo Platonisme. 3) Penafsiran ayat al-Qur'an tidak sesuai dengan ahli tafsir. Hadith yang digunakan pada umumnya bernilai lemah.

Sebuah buku yang cukup sempurna membahas pemikiran Muhammad Nafis telah ditulis oleh ulama Banjar bernama Ahmadi Isa bertajuk '*Ajaran tasawuf Muhammad Nafis Dalam Perbandingan'*. Beliau menghurai konsep Tauhid Muhammad Nafis, dan sedikit membahas mengenai konsep *Tajallī* Wujud dengan teori *Nūr Muḥammad* dalam martabat tujuh.[125] Kajian juga membahas konsep Tuhan, konsep Penciptaan dan konsep Manusia. Tetapi karya ini tidak membahas kefahaman masyarakat Banjar terhadap pemikiran Muhammad Nafis serta akibat masyarakat awam mempelajari dan memahami kitab *al-Durr al-Nafīs*.

Kajian mengenai konsep tauhid Muhammad Nafis al-Banjari juga telah dijalankan oleh beberapa orang pengkaji terdahulu dengan pandangan yang pelbagai. Sepertimana kajian disertasi yang dijalankan oleh ulama Banjar Hadariyansyah dengan

---

[124] H.M. Laily Mansur, *Kitab ad-Durrun Nafis, Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf.* (Banjarmasin: Penerbit Hasanu, 1982) Laily Mansur adalah ulama dan pensyarah di Fakulti Usuluddin pada pengajian Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari, Banjarmasin.

[125] Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Skheih Muḥammad Nafis al-Banjarī,* penulisan untuk mendapatkan gelar Doktor dibidang ilmu agama Islam pada Program Pascasarjana (*Postgraduate*) pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, diterbitkan pada tahun 2001.

University of Malaya

tajuk *Hakikat Tauhid Dalam tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari*.[126] Beliau menyimpulkan bahawa konsep *tawḥīd* menurut Muhammad Nafis itu dinilai sama dengan konsep *tawḥīd* para sufi daripada kalangan *khawwāṣ* iaitu *tawḥīd* para sufi *ahl al-kaṣhf. Tawḥīd* dan konsep tauhid ajaran Muhammad Nafis ini hanya layak bagi kalangan orang yang telah mempunyai ilmu yang *rāsikh*.

Kajian disertasi dijalankan oleh Abdul Mutalib bertajuk *The Mystical Thought of Muhammad Nafis al-Banjari In Indonesian Sūfī of The* Eighteenth *Century*. Kajian ini lebih banyak menghurai ketokohan Muhammad Nafis sebagai sufi pada abad ke 18 Masihi, dan sedikit menmbahas ajaran tauhid serta pemikiran Muhamad Nafis. Mengenai konsep tajallī wujud ia hanya memberi komen bahawa dalam teori 'martabat tujuh' pemikiran Muhammad Nafis itu di dapat daripada pendapat ulama sufi India iaitu Muḥammad Faḍullāh Burhānpūrī.[127] Tulisan Abdul Muthalib ini tidak nampak analisis mengenai pemikiran *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari.

Kajian konsep tauhid juga telah dijalankan oleh Attabik, kajian disertasi bertajuk; *Konsep Tauhid Dalam Perspektif Syaikh Nafis al-Banjari* (Tela'ah atas kitab *al-Durr al-Nafis*, karya Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari).[128] Kajian ini menjelaskan empat fasal konsep tauhid tetapi tidak memperbahas secara mendalam, ia hanya menyimpulkan, corak pemikiran *tawḥīd* Muhammad Nafis al-Banjari itu adalah berkefahaman *waḥdah al-Shuhūd.* Kajian ini tidak menyelidiki konsep *ma'rifah* melalui konsep *taḍallī* wujud yang berkaitan pula dengan konsep 'martabat tujuh' yang cenderung kepada pemikiran *waḥdah al-wujūd.*

Sebuah Jurnal mengenai konsep Tauhid Muhammad Nafis juga telah dijalankan Wan Suhaimi wan Abdullah bertajuk; *Tawḥid al-Af'al According to al-Durr al-Nafis of*

---

[126] Hadariyansyah, *Hakekat Tauhid Dalam Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari*, (Disertasi Sarjana Institut Agama Islam Negeri al-Raniri, Banda Aceh, 1993).

[127] Disertasi oleh Abd Muthalib, *The Mystical Thought of Muhammad Nafis al-Banjari In Indonesian Sūfī of The* Eighteenth *Century*. (Disertasi Master of Art (MA), Graduate Studies and Research pada Institute Of Islamic Studies Mc Gill University Montreal, Canada, 1995).

[128] Attabik, *Konsep Tauhid dalam Persepektif Syeikh Nafis al-Banjari*, (Disertasi Sarjana Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2005).

University of Malaya

al-Banjari.[129] Tetapi tulisan ini hanya menjelaskan pemikiran Muhammad Nafis mengenai kedudukan tauhid *al-afʿāl* dan hubung kaitnya dengan *tawḥīd al-asmā', al-ṣifāt* dan *al-dhāt* Allah Ta'ala. Selain itu, Wan Suhaimi juga menulis sebuah artikel dalam Jurnal bertajuk "*Kefahaman dan Hakikat al-Asma' Menurut al-Banjari"*.[130]

Kajian berikut agak berbeza dijalankan oleh Dr. Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari, bertajuk; *Pengaroh Pemikiran al-Ghazali (M.505H./1111M.) Dalam Karya Syeikh Muhammad Nafis bin Idris bin al-Banjari.* Huraian ini telah mengkritik pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari yang dipengarohi oleh al-Ghazali.[131] Namun, tidak membahas kesan pemikiran Ibn ʿArabī terhadap Muhammad Nafis. Padahal pada pandangan pengkaji pengaroh pemikiran Ibn 'Arabī mengenai konsep *tajallī* wujud boleh dilihat dengan jelas dalam kitab *al-Durr al-Nafīs*.

Kajian H.M. Ilham Masykuri berbeza dengan kajian Dr. Muhd Fauzi Hamat, bagi H.M. Ilham Masykuri, pemikiran Muhammad Nafis dalam kitab *al-Durr al-Nafīs* itu banyak dipengarohi oleh pemikiran Ibn 'Arabī. Seperti pandangan Muhammad Nafis dalam konsep Tuhan, konsep Penciptaan dan tajalli Tuhan yang sempurna dan kedudukan tertinggi dimata Allah adalah hanya *insān kāmil*. Ilham Maskuri juga menilai bahawa hampir semua pemikiran Muhammad Nafis itu banyak dipengarohi pemikiran Ibn 'Arabī, al-Junayd, al-Qushayrī dan al-Ghazālī,[132] Sebetulnya perkara ini penting dibahaskan kerana dalam kenyataannya selama ini pemikiran Muhammad Nafis

---

[129] Jurnal Tulisan Wan Suhaimi Wan Abdullah, *Tawḥid al-Af'al According to al-Durr al-Nafis of al-Banjari*, Jurnal yang diterbitkan oleh Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya Kuala Lumpur. Jilid II; 2001. Wan Suhaimi pernah menjadi pesyarh pada Jabatan Aqidah dan Pemikiran Islam pada Akademi Pengajian Islam Universiti of Malaya (APIUM).

[130] Jurnal oleh Wan Suhaimi Wan Abdulullah, *Kefahaman dan Hakikat al-Asma' Menurut al-Banjari*, *Prosiding Nadwah Ulama dan Tokoh Agama Borneo*, (ed.) Farid Mat Zain et al., (Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaya, 2003).

[131] Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari, *Pengaruh Pemikiran al-Ghazali (M.505H./1111M.) Dalam Karya Syeikh Muhammad Nafis bin Idris bin al-Banjari*, tulisan dalam Jurnal Pengajian Melayu yang terbit pada Jilid 23, 2012 oleh Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya.

[132] M. Ilham Masykuri Hamdi, Ajaran Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari, (Disertasi Sarjana Ilmu Aqidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin, Insitut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah, 1989).

University of Malaya

yang berasal daripada pemikiran Ibn ‘Arabi banyak disalah fahami oleh masyarakat awam.

Sebuah jurnal tulisan Hadariansyah bertajuk; “Sheikh Muhammad Nafis al-Banjari; Kajian Sejarah Sosial Intelektual Islam.” kajian ini dapat membuktikan bahawa Muhammad Nafis telah mentransmisi idea Ilmu Tauhid dari ulama sufi Timur Tengah kepada ulama Kalimantan Selatan melalui kitab *al-Durr Nafis*.[133]

Sebuah tulisan penting lainnya bertajuk: *Suntingan dan Anotasi dari Kitab al-Dūrr al-Nafis*[134] adalah sebuah karya yang memuat *teks al-Durr al-Nafis* bertujuan untuk *mentaḥqīq* atau membenarkan teks dari beberapa teks yang didakwa silaf. Dalam anotasi ini juga menjelaskan mengenai, perutusan dan pengolahan Kitab *al-Durr al-Nafīs* Karya Muhammad Nafis al-Banjari. Dalam anotasi ini beliau juga membahas sumber-sumber yang digunakan Muhammad Nafis al-Banjari dalam pemikiran tasawuf Muhammad Nafis al-Banjari. Walaupun tulisan ini membuat *khulaṣah* (saripati) daripada kitab *al-Durr al-Nafīs,* tetapi tidak nampak pemikiran *ma‘rifah* Muhammad Nafis.

Sebuah tulisan Noor Syahidah binti Mohamad Akhir, *bertajuk ‘Pengaroh Syeikh Muhamad Nafis al-Banjari di Kalimantan Selatan*’. Tulisan ini tidak ada analisis yang bererti, tulisan ini hanya informasi mengenai ketokohan Muhammad Nafis dan kitab *al-Durr al-Nafis* menjadi kajian ilmiyah telah mempengarohi khazanah intelektual di dunia Islam Nusantara khasnya dalam bidang tasawuf dan telah masyhur di seluroh dunia Melayu hingga kini.[135]

---

[133] Sebuah jurnal dalam Khazanah Vol 1 no;5 (2002M) (IAIN Antasari Banjarmasin) tulisan Hadariansyah.

[134] Wan Muhammad bin Wan Ali, *Suntingan dan Anotasi Kitab al-Durr al-Nafis*. Tulisan itu merupakan sebuah Proseding yang diterbitkan pada tahun 1973, oleh Universiti Kebangsaan Malaysian (UKM di Kuala Lumpur, 1973).

[135] Noor Syahidah binti Mohamad Akhir, Pengaruh Syeikh Muhamad Nafis al-Banjari di Kalimantan Selatan Berhubung Ilmu Tasawuf. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN)*, (Kuala Lumpur: Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 25-26 November 2011).

University of Malaya

Sebagai cadangan penambahan rujukan, penulis mendapati kajian lapangan yang yang berhubung kait dengan kefahaman masyarakat Banjar terhadap ajaran ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah*. Kajian disertasi ditulis oleh Sarjana bernama Ahmad bertajuk; *Pengajian tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan*. Kajiannya ia mendedahkan mengenai banyaknya pengajian-pengajian mengenai ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* yang bersifat rahsia (*sirr*) di daerah Banjar Kalimantan Selatan.[136] Walau bagaimanapun kajian ilmu *ma'rifah* yang telah dipelajari oleh ramai masyarakat Banjar ternyata banyak membawa kepada kesesatan kepada masyarakat awam di daerah Kalimantan Selatan dan keadaan itu berlaku hingga kini.

1.9.3. Kajian mengenai Masyarakat Banjar terhadap ilmu tasawuf terutama ilmu *ma'rifah*

Masyarakat Banjar hidup di daerah Kalimantan bahagian Selatan, sebelum tersebar di seluroh Kalimantan selatan mereka semula hidup di kota Banjarmasin dan Kota Martapura. Kajian mengenai masyarakat Banjar tidak banyak dijalankan, tetapi ada beberapa buku yang ditulis oleh pakar, seperti Buku hasil kajian mengenai masyarakat Banjar yang bertajuk '*Islam Masyarakat Banjar'Diskrpisi dan Analisis Kebudayaan Banjar'* telah disajikan oleh Dr. Alfani Daud. Ia telah menghurai latar belakang keagamaan masyarakat Banjar, kondisi sosial dan kebudayanya. Ia membuat kesimpulan mengenai latar belakang keagamaan masyarakat Banjar ada 3 kepercayaan; 1) Kepercayaan dan praktek keagamaan bersumber daripada ajaran Islam, mereka percaya Tuhan Allah Yang Maha Esa, percaya makhluk ghaib, melaksanakan 5 rukun Islam. 2) Masyarakat Banjar mempunyai kepercayaaan yang berhubung kait dengan struktur keturunan Raja Banjar (bubuhan) yang suka bersahabat dengan Jin. 3) Kepercayaan masyarakat Banjar berhubung kait dengan ajaran Agama Hindu dan

[136] Ahmad, Pengajian Tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan. (Disertasi Master Usuluddin, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari, Banjarmasin, 2008).

University of Malaya

kepercayaan suku Dayak (suku pedalaman hutan), mereka percaya dengan animisme dan dinamisme. [137]

Kajian mengenai asal semula jadi penduduk suku Banjar telah ditulis oleh Edwar Saleh, dalam bukunya bertajuk '*Sejarah Banjarmasin'*. Ia menyimpulkan bahawa penduduk masyarakat Banjar bukan penduduk asal tempatan, tetapi mereka percampuraan daripada suku asal bangsa Dayak (orang pedalaman hutan), suku bangsa Melayu, Jawa, suku cina dan suku Arab dan lainnya.[138] Dalam karya lainnya Edwar Saleh juga mengkaji mengenai masyarakat Banjar yang bertajuk; '*Sejarah Daerah Tematis'*. Ia mengkaji bagaimana masyarakat Banjar yang identik dengan agama Islam, mereka masih terus melakuan ajaran kepercayaan agama Hindu sebagai agama nenek moyang mereka.[139]

Ulama Banjar bernama Muhammad Arsyad al-Banjari pun telah berdakwah *bi al-kitāb* dengan menulis kitab bertajuk '*Tuḥfah al-Réghibīn'* melalui karyanya ulama ini mengharamkan bagi masyarakat Banjar melakukan ajaran Hindu sepert *Muwakkal*, (bersahabat dengan Jin), menyanggar Banua (minta tolong kepada Jin) membuang pasilih (membuat sesaji bagi penghuni laut). Ajaran itu membawa kepada syirik.

Kajian mengenai masyarakat Banjar juga dijalankan oleh Sutrisno Kutoyo dan Sri Sucianingsih dalam bukunya bertajuk '*Sejaran daerah Kalimantan Selatan'* ia telah menggambarkan bahawa masyarakat Banjar berada di daerah pertanian yang subur yang menjadi pusat perdagangan internasional. Oleh itu masyarakat Banjar yang agamis itu mempunyai karakter peniaga dan telah banyak terpengaroh dengan ajaran diluar ajaran Islam.

Sebuah karya bertajuk; '*Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan'* hasil kajian Gusti Abdul Mu'is, itu berisi dapatan kajian bahawa, semula

---

[137] Alfani Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar Diskripsi Analisis Kebudayaan Banjar*, Jakarta, Penerbit PT RajaGrafindo Persada, 1997.

[138] Edwar Saaleh, *Sejarah Banjarmasin*, (Bandung, KPPK, Balai Pendidikan Guru, 1986.

[139] Edwar Saleh, *Sejarah Daerah Tematis*, Jakarta, Proyek Penyelidikan dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978).

University of Malaya

ajaran tasawuf yang datang kepada daerah Banjar pada abad ke 17 Masehi itu adalah bercorak tasawuf *Naẓarī* dan terpengaroh ajaran dengan ajaran *Ittiḥād*. Karya ini juga telah membuktikan bahawa ajaran tasawuf yang bercorak *Naẓarī* dengan ajaran *wujūdiyah* telah berkembang pada masyarakat Banjar sejak lama.[140] Kajian serupa juga telah dikalukan Oleh Sri Mulyati yang bertajuk; '*Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka'*, dalam buku ini dibuktikan bahawa ajaran tasawuf Hamzah Fansuri dan Syamsudin Sumaterani yang diperdebatkan di daerah Sumatera itu telahpun memasuki kepada Daerah Banjar Kalimantan Selatan.[141]

Daripada kajian-kajian lepas di atas justeru merupakan teori dan aplikasi bagi menghurai tujuan memahami ilmu *ma'rifah*. Mengenai kajian Muhammad Nafis dan kitab *al-Dur al-Nafīs* telah banyak dijalankan oleh para penyelidik yang berasal dari daerah Banjar sampai ke Nusantara mahupun di negeri Melayu. Walau bagaimanapun kajian keatas akan sangat bermanfaat dan menjadi inspirasi bagi penulis. Tetapi dalam kajian-kajian di atas sejauh pengetahuan penulis belum pernah ada yang membahas atau mengkaji mengenai sejauh mana kefahaman masyarakat Banjar serta pandangan ulama Banjar terhadap konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari. Oleh itu dalam kajian mengenai kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep *ma'rifah al-Durr al-Nafīs* ini sebagai kajian awal lagi dan belum terwujud selama ini. Oleh itu kajian ini merupakan penyelidikan awal atau penyelidikan rintis, sebagai pemula dan sangat penting untuk dijalankan.

1.10 METODOLOGI KAJIAN

Metodologi adalah sistem, cara, atau usaha secara sistematis dan objektif untuk mengkaji sesuatu masalah kajian dengan data-data yang tepat dan berkesan. Penulisan

---

[140] Gusti Abdul Mu'is, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan'*, Panitia Pembangunan Gedung Sekolah Menengah Putri Muhammadiyah Banjarmasin, 1982.

[141] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusaantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta, Penerbit Kencana, 2006.

University of Malaya

ini dibuat dengan sistematis dan objektif dengan metode bersifat analisis deskriptif kualitatif.[142] Dengan metode analisis yang bersifat deskriptif ini dapat menjelaskan suatu fakta dan menganalisis mengenai sesuatu yang berupa nilai-nilai yang diperolehi dari fenomenologi (gejala-gejala yang terdapat di masyarakat) dan perilaku daripada objek sosial kemasyarakatan. Metode ini bersesuaian dengan kaedah umum dengan menggunakan metode yang bersesuaian dengan kajian mengenai konsep *al-ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs* dan kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep tersebut. Dengan metode ini, penulis dapat menjelaskan konsep *al-ma'rifah* yang terdapat dalam kitab *al-Durr al-Nafīs*, seterusnya berdasarkan daripada fakta dapat menganalisis kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep *al-ma'rifah* tersebut berasas daripada fakta yang ada. Oleh itu, kajian diskriptif ini menumpukan kepada dua bentuk kajian iaitu; *pertama*, kajian tentang teks yang bersumberkan isi kandungan *al-Durr al-Nafīs* karya Muhammad Nafis al-Banjari; dan *kedua*, kajian lapangan (*field research*) atau fakta-fakta terhadap masyarakat Banjar. Oleh kerana itu, kajian ini memerlukan sikap simpati dan empati daripada pengkaji, namun pengkaji akan tetap bersikap neutral terhadap pendapat yang berlawanan (*contradict*) sehingga dapat diperolehi gambaran (*description*) yang benar atau mendekati kebenaran tentang semua yang menjadi objek kajian.

Dengan metode analisis yang bersifat deskriptif itu dapat menjelaskan dan menganalisis sesuatu berupa nilai-nilai yang diperolehi dari fenomenologi (gejala-gejala yang terdapat di masyarakat) dan perilaku daripada objek sosial kemasyarakatan. Dengan metode ini, penulis dapat menggambarkan konsep *al-ma'rifah* yang terdapat dalam kitab *al-Durr al-Nafīs*, seterusnya dapat menganalisis kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep *al-ma'rifah* tersebut. Oleh itu, kajian yang bersifat diskriptif

[142] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yokyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 1989), 205-6.

University of Malaya

analisis ini akhirnya hanya menjelaskan fakta dan menganalisis fakta, ertinya tidak mengukur dengan alat ukur kebenaran bersesuaian dalam pandangan Islam.

Kajian ini menumpukan kepada dua bentuk kajian iaitu; *pertama*, kajian tentang teks yang bersumberkan isi kandungan *al-Durr al-Nafīs* karya Muhammad Nafis al-Banjari; dan *kedua*, kajian lapangan (*field research*) terhadap masyarakat Banjar. Oleh kerana itu, kajian ini memerlukan sikap simpati dan empati daripada pengkaji, namun pengkaji akan tetap bersikap neutral terhadap pendapat yang berlawanan (*contradict*) sehingga dapat diperolehi gambaran (*description*) yang benar atau mendekati kebenaran tentang semua yang menjadi objek kajian.

Dalam mendapatkan hasil yang diharapkan, kajian ini menggunakan beberapa langkah berikut ini ;

1.10.1 Sumber Data

Kajian ini dijumpai dua sumber iaitu, sumber data teks dan sumber data lapangan. Sumber data teks merangkumi sumber data *primer* dan sumber *sekunder*. Sumber data *primer* (*primary sources*) adalah sumber data yang berasal dari kitab *al-Durr al-Nafīs* karya Muhammad Nafis al-Banjari, dan kitab tasawuf muktabar. Manakala sumber data *sekunder* (*secondary sources*) adalah daripada beberapa karya atau buku ilmiah yang memperbahaskan perihal berkenaan dengan Muhammad Nafis dan kitabnya *al-Durr al-Nafis* dengan konsep-konsep didalamnya serta data-data lain yang berkenaan. Sumber data *sekunder* juga merupakan sumber rujukan yang berhubung kait dengan konsep *al-ma'rifah* daripada pandangan tokoh sufi atau ilmuwan dari dunia Islam mahupun dunia Melayu. Manakala, bagi sumber data lapangan yang bersifat *primer* didapati daripada maklumat hasil temubual dengan individu daripda masyarakat Banjar, mahupun karya yang berasal daripada masyarakat Banjar. Masyarakat Banjar ini terdiri daripada dua kelompok. Kelompok pertama adalah orang awam daripada masyarakat Banjar yang

University of Malaya

menjadi penuntut atau murid yang mempelajari tasawuf serta memahami ajaran *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari dalam *al-Durr al-Nafīs* dan kitab tasawuf yang lain. Kelompokkedua pula adalah ulama Banjar yang juga adalah guru tasawuf yang mengetahui, memahami atau mengkaji kitab *al-Durr al-Nafīs* dan kitab yang lain. Kelompok ini dipilih bagi mendapatkan data mengenai konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari secara ilmiah dan tepat. Kelompok ulama yang dipilih ini pula terdiri daripada dua kumpulan sama ada yang bersetuju (pro) mahupun yang tidak setuju (kontra) dengan konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari. Sumber data juga diambil daripada orang yang mengetahui atau yang mengamalkan ajaran tasawuf Muhammad Nafis al-Banjari atau ajaran tasawuf yang lain. Sumber-sumber lainnya juga adalah yang berupa kitab-kitab tasawuf yang digunapakai para pengkaji tasawuf atau sumber-sumber lain yang dinilai penting dan berguna bagi kajian ini.

1.10.2 Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data ini berguna dalam mendiskripsikan konsep *ma'rifah* daripada ajaran tasawuf Muhammad Nafis dalam kitab *al-Dur al-Nafīs.* Pengumpul data ini yang berhubung kait dengan objek penyelidikan tentang konsep *ma'rifah* untuk diolah agar supaya dapat dianalisis. Proses pengumpulan data dijalankan dengan menggunakan beberapa metod iaitu; metode dokumentasi, metode sejarah, metode observasi (pemerhatian/pengamatan) dan metode wawancara (*interview*) dengan penjelasan sebagai berikut :

(i) Metode Dokumentasi iaitu pengkaji mengumpul data daripada tulisan atau alat berupa dokumen yang dapat memberikan berbagai-bagai keterangan, yang diperolehi dari sumber maklumat iaitu daripada kitab-kitab, buku, majalah,

manuskrip, transkrip dan artikel.[143] Pengumpulan data berupa karya tulis itu yang ada hubung kait dengan masalah konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis iaitu berupa kitab, buku, manuskrip, risalah, jurnal, kitab-kitab yang berbahasa Arab, bahasa Inggeris, bahasa Melayu, tulisan Jawi Melayu ataupun bahasa Indonesia mahupun bahasa Banjar. Data itu didapat daripada sarjana, ulama, masyarakat atau ilmuan pada masa dahulu mahupun masa sekarang sama ada di Nusantara mahupun ulama di dunia Islam yang lain. Tujuan pengumpulan data dalam kajian ini untuk memperolehi keterangan, kenyataan, dan informasi yang dapat dipercayai mengenai masalah yang dibahas. Untuk itu penulis menggunakan perkhidmatan dari beberapa perpustakaan baik di Perpustakaan Negeri Melayu mahupun di perpustakaan di Indonesia.

(ii) Metode Historis (sejarah); Metode ini digunakan dalampenyelidikan kepustakaan mahupun penyelidikan lapangan pada perkara-perkara yang mempunyai perspektif sejarah. Metode sejarah yang digunakan pada huraian bab Bab Satu dan Bab Empat. Metode ini berguna untuk menentukan adanya pendapat yang tetap mengenai kejadian atau peristiwa. Metode ini sebagai cara ilmiah daripada proses sejarah masa lalu dari suatu masalah sebagai asas untuk memahami kajian yang berlaku sekarang yang ada berhubung kait dengan masa lalu masa sekarang dan memberi pandangan terhadap keadaan yang akan datang.[144] Dalam metode sejarah ini penyelidik mencari suatu peristiwa yang benar-benar berlaku pada masyarakat Banjar tentang akibat mempelajari ajaran Muhammad Nafis terutama masalah konsep *al-ma'rifah* pada masyarakat. Kemudian untuk mengetahui bagaimana kefahaman masyarakat terhadap ajaran tersebut. Metode sejarah ini untuk mendapat maklumat tentang peristiwa-

[143] Suharsimi, Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu pendekatan Praktis*. Cet.4, (Jakarta: Bima Aksara, 1987), 188.

[144] Wima Surachmad, *Dasar dan Tekhnik Research Pengamat Metodologi Ilmiah,* (Bandung: Penerbit C.V. Tarsito, 1970), 123.

University of Malaya

peristiwa yang berlalu pada masa lalu dan perkembangan dalam masa yang terjadi masa kini yang yang saling berhubung kait dengan yang peristiwa yang telah berlalu, sebagai bukti dan fakta secara sistematis dan *objektif.*

(3) Metode Observasi; Metode observasi (pemerhatian/pengamatan) ini digunapakai untuk penyelidikan lapangan. Pengkaji mengadakan observasi mengenai aktiviti-aktiviti yang ada hubung kait dengan pengajian konsep *al-ma'rifah* yang berlangsung dalam masyarakat Banjar dengan tumpuan terhadap daerah Banjarmasin dan Martapura di Kalimantan Selatan. Observasi iaitu meliputi;

a) Masa penyelidikan lapangan dijalankan yang melibatkan observasi selama 6 bulan dari bulan Jun 2015 sehingga bulan Disember 2015. Namun, oleh kerana banyak data yang belum lengkap, maka penyelidikan lapangan yang melibatkan observasi diadakan lagi pada bulan Januari 2016 sehingga bulan Mac 2016. Walau bagaimanapun, bagi memudahkan dan menjimatkan masa, maka aktiviti observasi ini telah dijalankan serentak dengan metode temubual.

b) Lokasi observasi dijalankan di tempat-tempat majlis pengajian yang diadakan di masjid-masjid, rumah-rumah guru ataupun mana-mana tempat berlangsungnya majlis ilmu tersebut. Antara lokasi yang dikunjungi ialah rumah Guru F. Noor di Banjarmasin, majlis pengajian di Masjid Baiturrahim, majlis pengajian di rumah guru Aulia Rahman, majlis pengajian di pesantren Usuluddin di Martapura, majlis pengajian di rumah guru Masdar di Martapura, majlis pengajian di rumah guru Mahjuri di Martapura.

c) Metode observasi ini berhubung kait dengan aktiviti-aktiviti responden, tempat tinggal, tempat pengajian dan kitab-kitab yang

University of Malaya

digunakan oleh responden dalam mempelajari ilmu tasawuf dan catitan-catitan para murid yang ada hubung kait dengan ajaran *al-ma'rifah* Muhammad Nafis. Aktiviti yang dimaksud adalah pelaksanaan majlis pengajian yang dijalankan oleh para ulama atau para guru tasawuf tempatan. Pengkaji mengamati segala yang berkenaan dengan kegiatan responden dengan mencatit secara sistematik mengenai tingkah laku individu atau kelompok penuntut dan juga guru/ulama tasawuf yang telah dikenal pasti. Observasi juga dijalankan dengan pendekatan kepada responden untuk memahami gejala-gejala, sikap, tingkah laku responden sebagai pelajar dan pengamal ajaran Muhammad Nafis al-Banjari mahupun ajaran tasawuf yang lain. Dalam observasi ini, pengkaji melakukan beberapa aktiviti iaitu; observasi ikut serta dan observasi tidak ikut serta. Dalam observasi ikut serta, pengkaji mengumpulkan data daripada kehidupan dan berbagai kegiatan responden sebagai pengamal tasawuf dan masalah lain yang diselidiki. Pengkaji mengutip data dengan cara melibatkan diri dalam kelompok pengajian yang diadakan oleh guru-guru tasawuf tersebut bagi masyarakat Banjar. Pengkaji juga mengunjungi tempat tinggal mereka sama ada di Banjarmasin dan Martapura. Data ini diperlukan untuk mendapat data yang akurat. Manakala bagi observasi tidak ikut serta, pengkaji hanya sebagai pemerhati tanpa melibatkan diri dalam kegiatan mahupun perilaku sosial keagamaan dalam kalangan responden yang dikaji. Pemerhatian ini penting untuk menambah data daripada observasi ikut serta.

University of Malaya

(4) Metod Wawancara (*interview*); Dalam penyelidikan yang bersifat kualitatif ini, pengkaji melakukan wawancara dengan beberapa orang responden yang berkualiti dan dinilai dapat memberi maklumat mengenai konsep *al-ma'rifah* ajaran Muhammad Nafis. Wawancara dilakukan kepada dua kelompok; kelompok pertama. kepada individu daripada masyarakat awam Banjar yang mempelajari dan mengamalkan konsep *ma'rifah* ajaran Muhammad Nafis dan ajaran tasawuf yang lain. Manakala, kelompok kedua terdiri daripada ulama Banjar yang mengetahui atau mengajar serta memahami ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* serta mengetahui ajaran Muhammad Nafis al-Banjari. Dalam pelaksanaan wawancara ini pengkaji memilih responden daripada tokoh ulama atau guru tasawuf yang dinilai memiliki kemampuan untuk memberikan data dan maklumat /informasi yang berkualiti tentang konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari. Metode wawancara ini dijalankan dengan cara bertanya kepada pihak berkenaan dan ianya dijalankan dengan secara berstruktur dan tidak berstruktur,[145] atau menggunakan soal selidik dengan cara terpimpin atau tidak terpimpin. Soal selidik terpimpin ertinya menggunakan soal selidik yang telah dipersiapkan. Adapun soal selidik yang tidak terpimpin ertinya soal selidik yang disampaikan dapat berkembang luas pada masa dilakukan wawancara. Oleh itu menggunakan teknik wawancara terbuka iaitu pengkaji mengemukakan maksud dan tujuan daripada wawancara dan memberi maklumat yang dikehendaki. Selain itu, pengumpulan data ini juga menggunakan wawancara yang bersifat tertutup.[146] Pelaksanaan wawancara dijalankan serentak dengan observasi kerana kesukaran untuk mendapatkan responden yang melibatkan masa lama dalam penyelidikan, iaitu dari bulan Jun 2015 sehingga Disember 2015, dan

[145] Pertanyaan terstruktur adalah, penyelidik menyiapkan pertanyaan yang akan diajukan kepada responden dengan pertanyaan yang sama dan tidak terstruktur ertinya, penyelidik tidak menentukan pertanyaan yang akan diajukan.

[146] Temubual tertutup ertinya yang ditemubuali tidak sadar dan tidak mengetahui bahawa ia sedang ditemubuali.

University of Malaya

kemudiannya disambung kembali dari bulan Januari 2016 sehingga April 2016 bagi melengkapkan data yang tidak lengkap. Justeru, jadi metode wawancara ini telah berlangsung lebih kurang 10 bulan. Data responden menunjukkan ramai yang datang dari Banjarmasin, tetapi mereka juga mempunyai banyak aktiviti di Martapura dan daerah lainnya. Setakat itu data yang diperolehi daripada para responden (jawaban) berasal daripada pertanyaan atau soal selidik yang bersifat terbuka dan berstruktur dan tidak berstruktur yang ditanyakan kepada responden, dan senarai soal selidik untuk wawancara. (daftar soalan terlampir). Daftar soal selidik itu telah dibuat penilaian dan pengesahan oleh tiga pakar dalam bidang yang dibahas iaitu, pakar dalam bidang pemikiran Islam Dr Hamid Fahmi Zarkasyi, pakar dalam bidang ilmu tasawuf Dr Nurhadi Ikhsan yang kedua-duanya adalah pensyarah di Universiti Darusalam (Unida) di Gontor Indonesia. Selain itu juga, soalan ini telah dinilai dan disahkan oleh seorang pakar sosiologi yang memahami situasi dan kondisi masyarakat Banjar dan juga isu yang dibahaskan iaitu Profesor Dr H. Ahmad Khairuddin Rektor Universiti Islam Muhammadiyah (UnMuh) di Banjarmasin.

1.10.3 Metode Penganalisisan Data

Dalam penyelidikan yang bersifat kualitatif ini tidak menggunakan data statitistik sebagaimana lazimnya dijalankan dalam penyelidikan kuantitatif. Metode kualitatif biasa digunakaan untuk menganalisis data, pada penyelidikan ini berupa metode analisis kritis,[147] ertinya menganalisis dan mengkritik data yang diperolehinya. Dalam melakukan analisis data dalam kajian yang bersifat kualitatif ini, maka beberapa tahap kaedah digunakan sebagaimana berikut:

[147] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, 183.

University of Malaya

1. Langkah pertama, deskripsi data, ertinya data yang telah terkumpul dari penyelidikan baik data yang bersifat kepustakaan mahupun data lapangan itu di deskripsikan sebagai langkah awal analisis. Data daripada kajian teks kemudian dijalankan dengan analisis teks *al-Durr al-Nafīs* sebagai data primer dan dengan rujukan kitab tasawuf dari ulama sufi. Analisis dibuat dengan cara membandingkan pandangan Muhammd Nafis dengan pendapat para ulama dan ilmuwan di dunia Islam dan di dunia Melayu terutama tulisan yang berhubung kait dengan konsep *ma'rifah*. Dari kajian teks ini akan diperolehi corak pemikiran tasawuf Muhammad Nafis. Manakala dalam analisis data lapangan, data diperolehi dari hasil wawancara responden yang terdiri daripada penuntut dan ulama yang dikaji.
2. Langkah kedua, penafsiran data iaitu data yang telah dideskripsikan kemudian ditafsirkan untuk memperolehi kejelasan maksud daripada permasalahan-permasalahan mengenai konsep *al-ma'rifah* Muhammad Nafis. Dalam langkah penafsiran ini pengkaji memanfaatkan dari sumber-sumber data yang telah diperolehi iaitu sumber data primer yang terpenting dan sumber data sekunder yang relevan dengan masalah yang berhubung kait dengan konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis.
3. Langkah ketiga ialah analisis data yang telah terkumpul sama ada penyelidikan daripada teks iaitu teks *al-Durr al-Nafīs* mahupun penyelidikan lapangan. Analisis ini dijalankan dengan menghubung kaitkan persoalan yang sedang dikaji dengan merujuk kepada karya-karya sufi terdahulu atau ulama-ulama terdahulu yang kompeten berkenaan isu pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari mengenai konsep *ma'rifah*. Seterusnya pengkaji menilai persamaan mahupun perbezaan pandangan bagi mengetahui setakat manakah ajaran tokoh sufi yang lain mengenai konsep *ma'rifah* itu, baik dari tokoh sufi dunia Islam mahupun

University of Malaya

tokoh sufi di dunia Melayu Indonesia dan seterusnya dibanding dengan konsep *ma'rifah* menurut Muhammad Nafis sama ada pandanganya bersesuaian dengan kefahaman masyarakan Banjar atau tidak.

Dalam melakukan analisis data kepustakaan, penulis menggunakan metode induktif, dan perbandingan. Metode *induktif* ialah menganalisis data melalui pola pikir dengan mencari pembuktian dari data yang bersifat khas sampai kepada dalil yang bersifat am.[148] Dalam kajian ini, metode induktif digunakan pada bab Tiga ketika dijalankan *review* terhadap perbahasan konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis secara khusus dan seterusnya memperbahaskan konsep tersebut secara umum daripada sudut pandang tokoh sufi yang lain sehingga kesimpulan dapat dibuat. Manakala metode *deduktif* pula bermaksud dalam pola pikir untuk mencari pembuktian yang berpijak daripada dalil yang am terhadap dalil yang khas.[149] Metode ini digunakan pada Bab Dua yang mana pengkaji mengumpulkan data mengenai konsep *ma'rifah* daripada pandangan tokoh sufi di dunia Islam dan tokoh sufi dunia Melayu secara am, seterusnya mengumpulkan data tentang konsep-konsep itu secara terperinci yang bersesuaian dengan perbahasan konsep *ma'rifah* yang dikemukakan oleh Muhammad Nafis. Manakala metode perbandingan ialah membuat kesimpulan untuk melakukan perbandingaan terhadap data-data yang diperolehi dalam masa penyelidikan dijalankan.[150] Metode ini digunakan pada Bab Tiga yang mana pengkaji cuba mengemukakan pentakrifan konsep *ma'rifah* daripada Muhammad Nafis al-Banjari kemudian menyimpulkan dan seterusnya melakukan perbandingan dalam konsep yang diketengahkan oleh tokoh sufi masyhur atau ilmuan di dunia Islam atau dunia Melayu. Melalui perbandingan

[148] Imam Barnadib, *Art Dan Sejarah Pendidikan*, (Yogyakarta: T.P. 1982), 52.
[149] Andrean D De Groot, *Methodology, Foundation of Inference and Reseaarch in the Behavioural*, (Belgium. T.P. 1969), 74, Lihat Imam Barnadib, *Art Dan Sejarah Pendidikan*, 52.
[150] Gerald S. Ferman and Jack Levin, *Social Science Research*, (U.S.A, Sosial Science Research, 1995), 4.

University of Malaya

ini akan dapat diketahui persamaan dan perbezaan bentuk pemikiran Muhammad Nafis dibandingkan dengan yang lain**.**

4. Dan langkah keempat atau yang terakhir adalah kesimpulan iaitu membuat kesimpulan kepada perkara yang telah diperbahas dalam kajian ini iaitu mengenai konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis seterusnya bagaimana kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep itu.

Dalam kajian yang bersifat deskriptif kualitatif ini pelaksanaan dalam pengumpulan data mahupun penganalisisannya tidak selalu berurutan dari langkah pertama hingga berikutnya sepertimana huraian di atas. Dalam banyak kes langkah-langkah tersebut akan digunakan sebagai suatu gabungan langkah analisis yang mungkin dapat dimulai dari satu sampai dengan empat langkah di atas, dan seterusnya diikuti dengan langkah lainnya bersesuaian dengan kepentingan kajian. Perkara ini dijalankan untuk kesempurnaan hasil penyelidikan.

1.11 SUSUNAN PENULISAN

Kajian mengenai konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari dan kefahaman masyarakat Banjar terhadap ajaran Muhammad Nafis ini dibahagikan kepada lima bab termasuk bab pendahuluan. Dalam pendahuluan atau Bab Satu ini merangkumi beberapa perkara iaitu latar belakang kajian, kenyataan masalah kajian, persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, huraian tajuk kajian, skop kajian atau batasan masalah dan menghurai kajian lepas (*literature review*), metodologi kajian yang berisi huraian mengenai metode kajian dan diakhiri dengan susunan penulisan.

Bab Dua membincangkan konsep *al-ma'rifah* dalam perbahasan tasawuf yang meliputi aliran tasawuf *akhlāqī*, *amalī* dan *naẓarī.* Ia turut membincangkan konsep *ma'rifah* melalui jalan tauhid dan jalan *ma'rifah* melalui konsep *tajallī* wujud, peringkat *ma'rifah* tertinggi, *ma'rifah* melalui sufi dunia Melayu, dan sebagainya.

University of Malaya

Bab Tiga membahas tentang konsep *ma'rifah* menurut Muhammad Nafis al-Banjari yang terdapat dalam *al-Durr al-Nafīs* termasuk pengenalan kitab, pengertian konsep *ma'rifah*, jalan menuju *ma'rifah* melalui konsep *Nūr Muḥammad,* punca *ma'rifah* yang melibatkan perbahasan *fanā'* dan *baqā'* serta amalan-amalan bagi mencapai *ma'rifah.*

Bab Empat membahaskan mengenai masyarakat Banjar yang meliputi latar belakang dan perkembangan Islam, latar belakang dan perkembangan ajaran tasawuf, sistem pengajian tasawuf, kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari iaitu masyarakat awam dan pandangan ulama Banjar terhadap ajaran Muhammad Nafis al-Banjari terhadap konsep tauhid dan konsep *tajallī* wujud.

Bab Lima pula merupakan bab penutup yang mengandungi kesimpulan bagi keselurohan rangkaian kajian mulai daripada pendahuluan iaitu latar belakang masalah kajian, objektif kajian sampai dengan hasil daripada kajian teks mahupun kajian lapangan. Seterusnya dihurai mengenai Implikasi atau tafsiran kajian dan cadangan yang mengandungi saranan berkenaan kajian yang dijalankan.

University of Malaya

BAB DUA: KONSEP *AL-MA'RIFAH* MENURUT TOKOH SUFI DUNIA ISLAM DAN DUNIA MELAYU

2.1 PENGENALAN

Bab ini merupakan asas pemikiran dalam penyelidikan tesis ini, kerana dalam bab ini akan dihuraikan konsep *ma'rifah* menurut para tokoh sufi kesohor; sama ada sufi di dunia Islam mahupun sufi di dunia Melayu, khasnya di Indonesia. Tokoh sufi yang dipilih adalah mereka yang mempunyai hubung kait dengan pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari. Dalam bab ini akan dijalankan analisis terhadap ajaran-ajaran Muhammad Nafis al-Banjari berkenaan pemikiran tasawuf di dunia Islam mahupun di Indonesia. Perbahasan ini akan dimulai dengan huraian mengenai konsep *ma'rifah* yang melingkupi pengertian dan konsep *ma'rifah,* perbezaan antara ilmu dengan *ma'rifah,* aliran-aliran sufi dalam memahami, jalan untuk mencapai *ma'rifah* yang terdiri daripada *taraqqī* iaitu melalui konsep tauhid dan *tajallī* melalui konsep wujud. Selanjutnya, akan dihuraikan mengenai peringkat *ma'rifah* yang diteruskan dengan peringkat amalan dalam tasawuf. Perbahasan dalam bab ini akan diakhiri dengan penjelasan tentang pemikiran para sufi di dunia Melayu mengenai konsep *ma'rifah* bagi memperolehi gambaran tentang bagaimana perkembangan pandangan mengenai konsep *ma'rifah* di kawasan ini sebelum kedatangan Muhammad Nafis al-Banjari.

2.2 PENGERTIAN *AL-MA'RIFAH* DAN PERBAHASANNYA

2.2.1 Pengertian *al-ma'rifah*

Meskipun perkataan *al-ma'rifah* tidak terdapat di dalam al-Qur'an mahupun dalam hadith, akan tetapi perkataan *al-ma'rifah* dapat difahami dengan merujuk kepada al-Qur'an. Secara *lughawī* kata *ma'rifah* berasal dari akar kata عَرَفَ — يَعْرِفُ yang bererti mengetahui atau mengenali sesuatu. Kata *ma'rifah* bukan sahaja berasal daripada

bahasa Arab atau tradisi Sufi, tetapi ianya diambil daripada perkataan yang terdapat dalam al-Qur'an. Dalam al-Qur'an Surat *al-Dhāriyāt*, 51: ayat 56 disebutkan :

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Terjemahan: Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu

Perkataanلِيَعْبُدُوْن menurut Tafsir Ibn Abbas diertikan 'untuk menyembah-Ku', akan tetapi dimkni dengan ليعرفونى yang bermaksud 'untuk mengenali-Ku'.[151] Pendapat tersebut dilihat bersesuaian dengan *ḥadīth* yang berbunyi:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَبِهِ عَرَفُوْنِي[152]

Terjemahan : Aku (Allah) adalah harta yang tersembunyi; Aku suka untuk dikenali, maka itu Aku jadikan makhluq agar mengenaliKu.

Dari pernyataaan di atas dapat diambil kefahaman bahawa tujuan Allah Ta'ala menjadikan makhluq supaya makhluk-Nya dapat mengenali Allah Ta'ala.

---

[151] Shaikh Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī,* ed. 1394/1974(Mesir: Muṣṭafā al-Baby al-Halaby, 1974), 20-21. Dan lihat Abū Qāsim 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushairiyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Mesir: Maktabah Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ, t.t.), 41.

[152] Mengenai nilai Hadith ini dalam kitab karya Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īlal-Bukhārī,*al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Jil. Ke-I (Beirut: Idārah al-Ṭabā'ah al-Miṣriyyah, t.t.), 20. Tetapi pernyataan yang sering dijadikan dalil oleh para sufi dalam membahas soalan proses *tajallī* Tuhan ini dengan berterusan menjadi perdebatan bagi para ulama. Setengah daripada ahli hadith meragukan nilai hadith itu *Ṣaḥīh*, bahkan ada yang menyatakan bahawa itu sebagai hadith *Mauwḍū'*. Tetapi al-Mulla Ali Qarī' berpendapat bahawa walau seandainya pernyataan itu diklasifikasikan sebagai hadith *Mauwḍū'* tetapi bagi mereka maknanya hadith itu tetap *Ṣaḥīh*, kerana ia berdasarkan al-Qur'an dalam surat *al-Dhāriyāt* (51) ayat 56. Bahawa kata لِيَعْبُدُوْنِ dimaknai dengan kata ليعرفنى. Tetapi Lihat al-'Allāmah Nūr al-Dīn 'Alī Bin Muḥammad Bin Sulṭān al-Mullā 'Alī al-Qārī, *Al-Asrār al-Marfū'ah fī al-Akhbār al-Mawḍū'ah,* ditahqiq oleh Muḥammad Bin Luṭfī al-Ṣibāgh, cet. ke-2 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986), 2669. Tetapi dalam pernyataan itu juga terdapat pada *Kutub al-Sittah fīṢaḥīh al-Bukhari.* Lihat Ṣāliḥ bin 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad Bin Ibrāhīm, *al-Ṣaḥīḥ al-Kutub al-Sittah fīṢaḥīh al-Bukhārī. Kitāb al-Raqā'iq Bāb al-Tawāḍu'(*Riyāḍ: Dār al-Salām Li Nashr wa Tawzī', t.t.), 545.

University of Malaya

Pendapat ini juga selari dengan pernyataan :

أَوَلُ الدِّيْنِ مَعْرِفَةُ الله

Terjemahan: Asas daripada agama adalah mengenali Allah.[153]

Ertinya asas yang terpenting dalam beragama adalah *ma'rifatullāh,* atau dengan perkataan lain matlamat ibadah atau beragama itu adalah mengenali Allah Ta'ala. Sebuah hadith Nabi S.A.W. yang lain, mempertegaskan lagi dengan sebuah hadith riwayat Jabir baginda Nabi S.A.W. sabdanya**;**

مَنْ لَمْ يَعْرِفِ اللهَ فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ,

Terjemahan: Sesiapa tidak mengenali Allah, maka ia bukan seorang mukmin.[154]

Ma'rifatullāh adalah sebuah pengenalan kepada Tuhan, dan Tuhan tidak dapat dimisalkan dengan apapun dan tidak pula dapat diserupakan dengan siapa pun. Namun, pengenalan itu boleh diperolehi melalui dalil-dalil, *Rubūbiyyah* Allah Ta'ala boleh dilihat dan dibuktikan.[155] Berasaskan kepada dalil-dalil di atas, maka para Sufi berpendapat bahawa yang pertama kali diperintahkan Allah Ta'ala kepada makhluk-

---

[153] Ungkapan ini sering didakwa oleh para sufi sebagai sebuah hadith Qudsi. Oleh itu sering menjadi perdebatan ulama. tetapi ulama bernama Imam 'Ali al-QarÊ ia adalah sebuah hadith Qudsi. Lihat; 'Alī al-Qarī, *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ,* Jil.1(Beirut:al-Maktab al-Islāmī,1986), 356.Walaupun ramai orang mendakwa sebuah hadith Qudsi tetapi dalam kitab-kitab hadith tidak ditemukan ungkapan itu walaupun kenyataan itu sering menjadi dalil untuk perbahasan mengenai *ma'rifatullÉh*. dan ternyata ia adalah ungkapan daripada Ali Bin Abi Thalib. Kenyataan yang didakwa ungkapan 'Ali Bin Abi Talib sebagai kesimpulan daripada perbincangannya mengenai *ma'rifatullāh.* Ali bertanya; Apakah Tauhid itu, maka Rasulullah bersabda; مَنْ لَمْ يَعْرِفِ اللهَ فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ itulah jawaban Rasulullah dalam menjelaskan mengenai tauhid, dan tauhid itu maknanya adalah *ma'rifatullāh,*dan seorang Mukmin musti memahami *ma'rifatullāh*, bilamana tidak memahaminya didakwa bukan mukmin. Hadith Riwayat al-Bukhari no; 7031, 157. Berasas daripada perbincangan itu sabda Rasul itu, maka disimpulkan oleh 'Ali bin Abi Thalib dengan sebuah ungkapan yang berbunyi ; أَوَّلُ الدِّيْنِ مَعْرِفَتُهُ. Kenyataan itu sebagaimana dijelaskan dalam *Nahju al-Balāghah* dijelaskan bahawa kenyataan ini merupakan tafsir Ali Bin Abi Talib terhadap sabda Rasulullah :"Barasiapa yang tidak mengenal Allah maka ia bukan seorang mukmin". Lihat Lihat al-Sayyid 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, *Nahjal-Balāghah* (Baghdad: t.p., 1927), 39.

[154] Hadith Riwayat Jabir, bernilai *Ṣaḥīh* dalam *Kitab sunnah fīṢaḥīh al-Bukhari* no; 7031, ,157. Lihat juga Hadith Riwayat 'Abdullah bi 'Abas, Hadith bernilai *Marfu'* ini dalam Musnad Rabī' bin Ḥabīb, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1900), 7.

[155] Hadith Riwayat al-Bukhari no; 7031, dalam kitab [ ], *Musnad al-Imām al-Rabī' bin Ḥabīb* ('Amman: Maktabah al-Istiqāmah, 1991), 157.

University of Malaya

Nya adalah *ma'rifatullāh* dan dengan begitu memahami ilmu *al-ma'rifah* adalah wajib '*ain* hukumnya bagi setiap *mukallaf*.[156]

Namun, *al-ma'rifah* yang dijelaskan dalam al-Qur'an dan Hadith di atas difahami secara berbeza-beza oleh para Sufi. Pada amnya para sufi memahami *al-ma'rifah* berasaskankepada sebuah ungkapan yang masyhur di kalangan mereka yang berbunyi : مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه [157] (Sesiapa siapa yang telah mengenali dirinya nescaya ia telah dapat mengenali Tuhannya). Ini bererti untuk mengenali Allah, seseorang itu mesti terlebih dahulu mengenali dirinya sendiri. Kerana dengan mengenali dirinya, seseorang itu akan dapat mengenali Tuhannya. Dalam tradisi pemikiran Islam sekurang-kurangnya terdapat tiga golongan yang berbeza dalam memahami makna *aql-ma'rifah.*

Pertama golongan orang awam yang memahami *ma'rifah* sebagai mengenal keesaan Allah dengan ucapan *Shahādat* dan *taqlīd*. *Kedua*, golongan *mutakallimūn* dan *falāsifah* yang memahami *al-ma'rifah* sebagai mengenali keEsaan Allah dengan menggunakan lojik dan akal. *Ketiga*, golongan *khawāṣṣ* iaitu para Sufi yang terdiri daripada *awliyā'* dan *muqarrabīn* yang memahami *ma'rifah* sebagai mengenali Keesaan

---

[156] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushairiyyah*, 41; Lihat Abū Naṣr al-Sarrājal-Ṭūṣī, al-*Luma',* ed. 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd Tāhā 'Abd al-Bāqī Surūr (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960), 63.

[157] Menurut Imam Nawawi ungkapan ini tidak *thābit* sebagai ucapan Nabi. Menurut Ibn al-Maḍaffar ibn al-Sam'ānī ungkapan itu ialah perkataan Yaḥyā ibn Mu'ādh al-Rāzī. Lihat al-Qāḍī Nāṣiḥ al-Dīn Ibn al-Fatḥ 'Abd al-Wāhid ibn Muḥammad al-Tamīmī al-'Amūdī, *Gharḍ al-Ḥikam wa Ḍarūrī al-Kalim al-Mufahras min Kalām Amīr al-Mu'minīn 'Alī ibn Abī Ṭālib* (Beirut: Al-Mu'assasah al-Fikriyyah li al-Maṭbū'āt, 1992), 352. no. 1011. Dikatakan pula bahawa itu bukan hadith tetapi kenyataan Alī ibn AbīṬālib. Meskipun terjadi pertentangan tentang nilai kenyataan itu, akan tetapi para ulama Sufi di Asia Tenggara sepakat menyatakan bahawa kenyataan itu adalah hadith. Mereka itu ialah Wan Daud bin Abdullah al-Faṭānī, Hamzah al-Fansuri, Nuruddin al-Raniri, Abd al-Rauf al-Sinkili, Abd al-Samad al-Palimbani dan Muhammad Nafis al-Banjari. Hal ini terbukti kerana mereka selalu memuat pernyataan itu dalam karya-karya mereka. Lihat Wan Muhd Saghir Abdullah, *Manhal al-Ṣāfī Syeikh Daud al-Faṭṭānī* (Kuala Lumpur: Khazanah Fatthaniyah, 1992), 63.

University of Malaya

Allah dengan menggunakan hati (*qalb*).[158] Golongan ketiga inilah yang akan dibincangkan dalam Bab ini.

Walau bagaimanapun, terdapat perbezaan kefahaman dalam kalangan para ulama Sufi dan para tokoh tasawuf dalam mengertikan makna *al-ma'rifah*. Dalam *Munjid al-Ṭullāb* perkataan *al-ma'rifah* diertikan sebagai pengetahuan dan pengalaman terhadap sesuatu seperti sedia ada.[159] Dalam *al-Mawsū'ah* karya Ṭahānawī, *al-ma'rifah* ia diertikan sebagai ilmu mengenali Tuhan yang dinamai pula ilmu tauhid, iaitu pengetahuan dalam mengesakan Allah secara hakiki yang meliputi pengesaan pada *af'āl, asmā', ṣifāt dan dhāt*-Nya.[160] Dalam kitab *Āthār Tadhkirat al-Awliyā', al-ma'rifah* diertikan sebagai pengetahuan tentang sifat keesaan Tuhan yang memandang Tuhan dengan hati (*qalb*)nya.[161] Maka itu dalam *Kamus Istilah Usuluddin, al-ma'rifah* tidak diertikan sebagai pengetahuan, tetapi lebih sebagai keadaan, iaitu "keadaan dan sifat seorang '*ārif* yang mengenal Allah Ta'ala dari *asmā', ṣifāt dan dhāt*-Nya sehingga boleh mengetahui rahsia-rahsia keTuhanan".[162] Manakala, makna *'ārif* ialah orang yang telah menyerahkan sepenuh masanya hanya untuk Allah Ta'ala.[163]

Ilmu *al-ma'rifah* berbeza dengan ilmu-ilmu yang lainnya. Ilmu falsafah agama misalnya, adalah ilmu yang membahas masalah agama dan ketuhanan dengan hujah-hujah tertentu daripada anasir-anasir ontologi, kosmologi, teologi, dan sebagainya. Ertinya dalam ilmu ini para pakar ilmu di bidang falsafah agama mengenali Tuhan dengan dalil-dalil '*aqlī* dan dalil *aaqlī*. Tetapi ilmu *al-ma'rifah* adalah ilmu pengetahuan

---

[158] Lihat 'Abdal-Raḥmānal-Sulamī,*Tabaqāt al-Ṣūfiyyah*, ed. Nūr al-Dīn Shuraybah (Beirut: Dār al-Kitāb al-Nafīs, 1953)15.

[159] Fuād Afrām al-Bustānī, *Munjid al-Ṭullāb* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1987), 470.

[160] Lihat Syaikh al-Mawlawī Muḥammad A'lā ibn 'Alī al-Tahānawī, *Mawsū'at Isṭilāḥāt al-'Ulūm al-Islāmiyyah al-Ma'rūf bi Kashshāf Isṭilāḥāt al-Funūn* (Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1966), 4: 995-6; 2: 1468.

[161] Muḥammad Ibn Ibrāhīm Farīdullāh, *Āthār Tadhkirat al-Awliyā'*, ed. R.A. Nicolson (London: t.p., 1905.), 1: 127.

[162] *Kamus Istilah Ushuludīn dan Falsafah Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 244, al-Qushairiyyah, *Risālah,* 40.

[163] Shihāb al-Dīn Abū Hafṣ 'Umaral-Suhrawardī, '*Awārif al-Ma'ārif bi Sharh Ihyā' 'ulūm al-Dīn* (t.t., t.p., tt.),15: 174.

University of Malaya

dan pengenalan kepada Tuhan yang diperolehi melalui pengetahuan dan pengamalan syariah; sama ada secara lahir mahupun secara batin.

Secara fitrah manusia sentiasa ingin memperolehi *ma'rifah* atau pengenalan terhadap Allah secara hakiki. Fitrah tersebut merujuk kepada ayat al-Qur'an yang menyatakan bahawa *rūĺ* manusia telah bershahadah kepada Allah sejak di alam arwah sebelum manusia diciptakan. Sebagaimana termaktub dalam surah *al-A'rāf* (7), ayat 172;

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ۚ

Terjemahan: Bukankah Aku tuhan kamu? Mereka semua menjawab: Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi.

Perbincangan tentang *al-ma'rifah* atau pengenalan terhadap Tuhan telah menjadi perkara penting bagi para ulama di dunia Islam setelah abad ke 3 Hijriyah ke-9 Masehi.[164] Perbincangan tersebut mulai menarik perhatian sejak al-Tahānawī memasukkannya dalam perbahasan ilmu tauhid. Menurutnya ilmu tauhid itu adalah ilmu untuk mengetahui ke-Esaan Allah yang kekal bagi-Nya sejak azali, dan meyakini tiada hadir pada *shuhūd* hamba melainkan hanya Allah Yang Maha Esa.[165] Ungkapan al-Tahānawī itu bermakna bahawa tauhid adalah meyakini dengan menyaksikan dan merasakan keesaan-Nya dengan hati dalam *kashf*. Pandangan al-Tahānawī ini sepertimana ulama sufi lainnya yang menjelaskan bahawa ilmu tauhid bukan hanya mengenali keesaan-Nya secara *naqlī* dan *'aqlī*, akan tetapi dapat mengenali secara terus melalui pengalaman diri dengan mata hati yang telah dapat sinarNya. Dari huraian di atas dapat difahami bahawa *ma'rifah* itu adalah intisari tauhid atau ilmu tauhid tertinggi kerana ilmu *ma'rifah* adalah ilmu yang muncul bersama-sama dengan gerakan kaum sufi. Oleh kerana perbahasan ilmu *ma'rifah* mempunyai kesamaan dengan ilmu tauhid iaitu sama-sama memperbahaskan masalah Tuhan, maka *al-ma'rifah* sering dinamai

[164] Ibrāhīm Basūnī, *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1969), 5-25.
[165] Al-Tahānāwī, *Mawsū'at Isṭilāḥāt al-'Ulūm al-Islāmiyyah,* 106.

University of Malaya

pula dengan ilmu tauhid. Ia adalah ilmu pengetahuan dalam mengesakan Allah secara hakiki meliputi pengesaan pada *af'āl, asmā', ṣifāt dan Dhāt*-Nya.

Sekalipun wujud keserupaan antara objek *ma'rifah* dan ilmu tauhid iaitu tentang masalah Tuhan, akan tetapi ianya tetap berbeza. Ilmu tauhid itu ilmu untuk mengenali Tuhan yang diperolehi melalui bukti-bukti akan kewujudan dan sifat-sifatNya melalui dalil-dalil akal dan wahyu,[166] manakala ilmu *ma'rifah* adalah ilmu pengetahuan dan pengenalaan terhadap Tuhan yang diperolehi melalui pengamalan syari'ah melalui pengalaman batinnya dengan menggunakan hati nurani yang dinamai *qalb*.

Oleh itu, bagi golongan sufi, takrif daripada *al-ma'rifah* dan ilmu tauhid memiliki persamaan maknanya, terutamanya objek dan matlamatnya. Objek kedua duanya adalah perbincangan tentang Tuhan Allah Ta'ala dengan *dhāt, ṣifāt, asmā'* dan *af'āl*-Nya. Manakala matlamatnya adalah untuk mengenali Allah Ta'ala yang *ḥāq* secara terus menerusi matabatin (*qalb*). Isu berkenaan dengan masalah *qalb* dalam pandangan para sufi akan diperbahaskan di dalam Sub bab mengenai Perbezaan Ilmu dengan *al-ma'rifah*, sepertimana berikut ini.

2.2.2 Perbezaan Antara Ilmu dengan *al-Ma'rifah*

Dalam tradisi intelektual Islam, wacana tentang bagaimana manusia boleh sampai pada pengetahuan tentang Tuhan[167] telahpun menjadi topik perbahasan yang berterusan. Salah satu isu yang paling hangat diperdebatkan dalam kalangan para ulama adalah penggunaan istilah *'ilm* dan *al-ma'rifah* dan hubung kaitnya dengan pengetahuan manusia tentang Tuhan. Yang *pertama* adalah pengetahuan yang diperolehi dengan

---

[166] *Ibid.*, 995-6.

[167] Rosenthal mengidentifikasi bahwa dalam bahasa Inggris perkataan "pengetahuan (tentang) Tuhan" (*knowledge of God*)" itu rancu dengan perkataan "pengetahuan (milik) Tuhan (God's knowledge)". Ini karena yang pertama Tuhan bisa dianggap sebagai obyek atau subyek yang mengetahui, manakala yang kedua adalah pengetahuan yang jelas dimiliki oleh Tuhan. Dalam bahasa Arab pembedaan ini bisa digambarkan dengan mudah. Yang pertama *al-'ilm billāh* manakala yang kedua *'Ilm Allāh*. Adalah yang pertama yang digunakan dalam perbahasan kita kali ini. Lihat Rosenthal Franz, *Knowledge Triumphant*; *the Concept of Knowledge in the Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 9.

University of Malaya

menggunakan akal dan pancaindera yang dicapai melalui proses belajar. Ini membawa makna bahawa ‘*ilm* (ilmu pengetahuan) diperolehi dengan secara zahir (hukum syari’ah). Menerusi ilmu pengetahuan ini, seseorang boleh mengetahui Allah Ta’ala dan ilmu-ilmu yang berhubung kait dengan pelbagai perkara kehidupan di dunia. Manakala, yang *kedua* adalah pengetahuan yang diperolehi menerusi kerja hati (*qalb*) atau melalui pengalaman batin yang dicapai tanpa proses belajar dan ini dinamakan *al-ma‘rifah* (ilmu pengenalan). Perbezaan antara istilah *‘ilm* dan *ma‘rifah* telah pun disebutkan dalam kitab *al-Ta‘rīfāt*, karya al-Jurjānī, yang menyatakan bahawa *ma‘rifah* adalah pengetahuan mengenai sesuatu seperti sedia ada yang berbeza daripada *‘ilm*.[168] Ini adalah pengetahuan yang diperolehi melalui ilmu batin (jiwa atau roh suci), sehingga dengan pengalaman batinnya itu seseorang boleh melihat, berjumpa, dan berkomunikasi dengan-Nya. Bagi Rāghib al-Iṣfahānī, yang pertama adalah pengetahuan yang terhasil daripadapemikiran tentang perkara-perkara yang dapat diamati dari ciptaan-Nya dan bukan persepsi tentang esensiNya, manakala yang kedua adalah pengetahuan yang memberikan kepastian.[169]

Namun ada pula ulama yang tidak membezakan antara “*ilm*” dan *al-ma‘rifah*. Al-Qushayrī dalam *Risālah*nya misalnya menyatakan bahawa:

> Menurut *ahlal-uṣūl*, (makna) *al-ma‘rifah* secara etimologi sama dengan ‘*ilm* (*hakiki*), tidak ada perbezaan langsung.‘*Ilm* adalah pengetahuan mengenai sesuatu seperti keadaan sebenar. Setiap ‘*ilm* adalah *al-ma‘rifah* dan setiap*al-ma‘rifah* adalah ‘*ilm*. Orang yang ‘*ālim* (mengetahui) mengenai Allah dinamai ‘*ālim* dan *‘ārif*.[170]

Pendapat al-Qushayrī itu hampir sama dengan Imam al-Ghazālī (m.505 H./1111 M.). Beliau menyatakan bahwa *ilmu* itu juga *al-ma‘rifah* dan diperolehi melalui campakan cahaya Allah Ta’ala secara berterusan kedalam hati manusia tanpa melalui

---

[168] Al-Sayyid al-Sharīf ‘Alī Ibn Muḥammad Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta‘rīfāt*, ed. M. ‘Abd al-Raḥmān al-Mur’ashlī (Beirūt: Dār al-Nafā’is, 2007), 308.

[169] Seperti di kutip oleh Rosenthal Franz, *Knowledge Triumphant,* 134.

[170] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushairiyyah*, 510. Lihat Al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*,ed. Is‘ād ‘Abd al-Hādī. Vol. 2 (Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1980), 626.

University of Malaya

usaha dan belajar, menurutnya ilmu tersebut diberi nama "*ilhām*".[171] Mengutip gagasan al-Baqillānī, al-Ghazalī menegaskan bahawa tiada wujud percanggahan antara *al-ma'rifah* dan *'ilm*, kedua-duanya merupakan istilah dengan satu makna.[172]

Menurut al-Dhū al-Nūn, *ma'rifah* adalah pengetahuan tertinggi (bagi para wali) yang diperolehi bukan melalui usaha belajar mahupun pembuktian-pembuktian, melainkan pemberian Allah Ta'ala berupa *ilhām* yang dilimpahkan Allah Ta'ala melalui hati (*qalb*) seorang hamba yang terpilih.[173] Orang yang telah ber*ma'rifah* bererti ia telah tenggelam dalam keesaan Allah Ta'ala yang mutlak, sehingga yang dilihat pada ketika itu hanyalah Allah Ta'ala. Keadaan itu berlaku kerana ia mendapat pancaran sinar-Nya dan telahpun memperolehi rahsia-Nya.[174] Inilah orang yang telah mendapatkan *ma'rifah*-Nya.

Walau bagaimanapun, ketika membincangkan peringkat bagaimana cara memperolehi *'ilm* dari *ma'rifah,* al-Ghazālī membezakan kedua duanya. Ia menyatakan bahawa pengetahuan itu boleh dicapai melalui tiga peringkat. Peringkat tahapan itu adalah: *pertama*, ilmu inderawi yang diperolehi melalui lima pancaindera. Namun ilmu melalui indera itu menipu dan mengelirukan, kerana apa yang boleh dilihat tidaklah sama dengan realiti yang sebenar, sepertimana pada benda-benda langit.[175] *Kedua* ilmu *ilhāmī*, iaitu ilmu yang hanya dapat dicapai terus melalui (hati) ke dalam kalbu. *Ketiga* ilmu *ma'rifah haqīqī* iaitu ilmu khas yang diberikan kepada orang pilihan (*al-awliyā'*)

---

[171] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā''Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikri, t.t.), 3: 17.

[172] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-mankhūl min Ta'līqāt al-Uṣūl,* ed. Muḥammad Ḥasan Hītū (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1970),96-7. Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, "*al-Risālah al-Laduniyyah*" dalam *al-Quṣūr al-'Awālī min Rasā'il al-Imām al-Ghazālī,* ed. Musṭafā Abū al-'Alā, Jil. ke-1 (Mesir:Maktabah al-Jundī, t.t.), 112-116.

[173] Ibnu al-Jawzī, *Ṣafwah al-Ṣafwah,* ed. Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj. cet ke-2(Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996), 510 & 566; Sarah Bintu 'Abd Muḥsin Ibn 'Abdillāh Ibn Jalawī Āli Sa'ūd.*Naẓariyyat al-Ittiṣāl'Inda al-Ṣufiyyah*. (Jeddah: Dār al-Manārah, 1991, 186; Lihat Abū Naṣr al-Sirāj al-Ṭūṣī,*al-Luma',* ed. Abū Ḥalīm Maḥmūdū & Ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1996). Lihat juga 'Abdal-Raḥmānal-Sulamī,*Tabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 15.

[174] Mengenai pengertian dan konsep *ma'rifah* bagi kaum sufi secara jelas akan dihurai pada bab II dalam penulisan ini.

[175] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn MuḥammadAl-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm* (Kaherah: al-Maṭba'ah al-'Arabiyyah, 1972), 55.

University of Malaya

yang bersih dan suci hatinya. Ilmu ini menurut al-Ghazālī adalah ilmu yang membawa keyakinan dan ianya lebih utama daripada ilmu yangdicapai dengan indera dan akal. Selain daripada itu, al-Ghazālī membezakan antara *'ilm* dan *al-ma'rifah* menerusi perbezaan cara memperolehi kedua-dua pengetahuan itu. "Ilmu" diperolehi melalui akal atau dengan usaha belajar berterusan, manakala *ma'rifah* diperolehi melalui penggunaan kedua-duanya iaitu akal dan *qalb* (hati) secara seimbang.[176] Apa yang dimaksud ilmu oleh al-Ghazālī adalah "kognisi (*al-ma'rifah*) sesuatu hal seperti sedia ada." ('*alā mā huwa bihī*).[177] Apa yang ia maksudkan dengan "sesuatu seperti sedia ada" tampaknya merujuk kepada esensi sesuatu, manakala subjek kognisi adalah jiwa rasional. Lebih jelas lagi dinyatakan dalam kitab *al-Risālah al-Laduniyyah* sebagai berikut:

> Pengetahuan (*al-'ilm*) adalah kehadiran makna sejati dari benda-benda, bentuk dzahir mereka - ketika dilepaskan dari materi dalam diri mereka sendiri - moda mereka, kuantiti mereka, substansi dan esensi mereka, oleh jiwa yang tenang dan rasional, (*al-nafs al-nāṭiqah muţma'innah*). Jadi, yang mengetahui (*al-'ālim*) adalah ia yang memahami dan merasakan dan mengetahui, dan bahawa yang diketahui (*al-ma'lūm*) adalah esensi sesuatu hal, iaitu pengetahuan yang terukir dalam jiwa".[178]

Kenyataan ini menunjukkan bahawa pengetahuan itu adalah permisalan (*mithāl*) realiti yang sebenar ke dalam jiwa, sepertimana objek yang diketahui oleh indera.[179] Jadi, ilmu adalah objek pengetahuan yang boleh dihadirkan oleh jiwa rasional yang tenang. Dalam perkataan lain, "apabila realiti-realiti yang boleh difahami itu terukir dalam jiwa rasional, maka mereka itu menjadi pengetahuan."[180]

---

[176] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī *Mishkāt al-Anwār* (Kaherah: Dār al-Qawmiyyah, t.t.), 43-47.

[177] Al-Ghazālī, *Iḥyā''Ulūm al-Dīn*, 33; Lihat juga edisi Inggris, Al-Ghazālī, *The Book of Knowledge: Iḥyā''Ulūm al-Dīn*, terj. N.A. Faris (Lahore: Muhammad Ashraf, t.t.), 73; Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfāmin 'Ilm al-Uṣūl*. t.p., Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t., I, 66; Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, 275; Abū Manṣūr al-Bāqillānī, *Kitāb Tamhīd al Awā'il wa Talkhīṣ al-Dalā'il,* ed. M. M. Khudayrī dan A. A. Abū Rīdah (t.tp., Dār al-Fikr al-'Arabī, 1947), 6.

[178] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah," dalam *Majmū'at Rasā'il*, Jil. 3, terj. Margaret Smith, *The Journal of the Royal Asiatic Society* (Part II-April, 1938), 191.

[179] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq,* ed. Aḥmad Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 312 & 323; Bandingkan dengan al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah,* ed. Sulaymān al-Dunyā (Kaherah: Dār al-Ma'ārif bi Miṣr, 1961), 1 & 7.

[180] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 69.

University of Malaya

Berbeza dengan ilmu, *ma'rifah* tidak diperolehi melalui jiwa yang rasional lagi tenang (*al-nafs al-nāṭiqah al-muṭma'innah*), akan tetapi ianya diperolehi melalui *qalb*, iaitu alat penangkap daya yang boleh menerima percikan rohani keTuhanan. *Qalb* yang boleh menerima percikan rohani itu mesti suci, supaya dapat memancarkan realiti ilmu daripada Allah.[181] Namun, apa yang dimaksudkan dengan *qalb* berbeza antara satu ulama dengan ulama lain. Bagi al-Qushayrī, *qalb* merupakan alat untuk mengetahui dan mengenali sifat-sifat Allah dan melihat-Nya serta untuk mencintaiNya. Sebab menurutnya *qalb* mempunyai tiga daya, iaitu, (1) daya mengetahui sifat-sifat Allah yang disebut *qalb* (hati), (2) daya mencintai Allah yang disebut *rūḥ* dan (3) daya melihat Allah yang dinamai *sirr*. *Sirr* lebih halus daripada *rūḥ* dan *rūḥ* lebih halus daripada *qalb*. *Qalb*, selain sebagai alat perasa juga digunapakai sebagai alat berfikir.[182] Dalam perkara ini al-Ghaz*ā*lī memahami makna *qalb* (hati) sama dengan jiwa (*nafs*), roh (*rūḥ*), dan akal (*'aql*). Di sini al-Ghazālī mengambil berat bahawa alat untuk mencapai *al-ma'rifah* bukanlah *qalb* dalam erti *'aql* sepertimana yang biasa digunapakai oleh para ilmuwan (*mutakallimūn* dan falāsifah), tetapi "*qalb*" yang merupakan sesuatu yang halus yang bersifat *rabbānī* dan *rohānī.*[183]*Qalb* inilah yang oleh Ibn al-'Arabī dianggap mampu menangkap ilmu hakikat. Kerana dalam pandangannya *qalb* adalah tempat menerima *kashf* dan *ilhām* atau berguna sebagai alat untuk mencapai *al-ma'rifah* dan menjadi cermin yang memancarkan (*tajallī*) makna-makna ghaib.[184]

Kembali kepada soal perbezaan ilmu dan *al-ma'rifah* masih terdapat beberapa perkara yang boleh dicatit, iaitu bahawa *al-ma'rifah* hanya memiliki satu objek, manakala *'ilm* memiliki dua objek atau lebih; bahawa mengenali Tuhan melalui *al-ma'rifah* berbeza dengan mengetahui-Nya melalui *'ilm* (*'araftu Allāh bimā 'alimtuhū*).[185]

---

[181] Al-Ghazālī *Mishkāt al-Anwā*r, 43-47. Lihat pula al-Ghazālī, *Iḥyā''Ulūm al-Dīn,* Jil, 3, 17.
[182] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah* (Beirūt: Dār al-Jillī, 1990), 317.
[183] Lihat Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Jil, 3, 17.
[184] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ditahqiq oleh Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), 2: 4.
[185] Al-Tahānawī, *Kasshāf Isṭilāḥāt al-Funūn*, s.v. *Ma'rifah.*

University of Malaya

Perbezaan ini dinyatakan dengan jelas oleh al-Ghazālī bahawa "pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifat* Tuhan) adalah akhir dari setiap pengenalan (*al-ma'rifah*) dan buah dari setiap pengetahuan (*'ilm*)." Bahkan menurutnya ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui *qalb* lebih utama daripada melalui akal, kerana akal bersifat baru (*ḥādith*) dan ia tidak dapat mencapai pengetahuan yang *ḥaqīqī* yang bersifat ghaib.[186]

Namun, ulama masih berselisih fahaman sama ada *ma'rifah* itu lebih utama berbanding dengan *'ilm.* Al-Kalābādhi, misalnya, menjelaskan bahawa ilmu itu lebih luas dan lebih halus daripada *ma'rifah*.[187] Dalam kitab *Mu'jam al-Falsafi* dinyatakan bahawa *al-ma'rifah* adalah tanggapan terhadap sebagian daripada realiti (*al-idrāk al-Juz'ī*), manakala ilmu adalah tanggapan terhadap realiti secara menyeluroh (*al-idrāk al-kullī*). *Al-ma'rifah* digunapakai untuk menggambarkan sesuatu, manakala ilmu digunakan untuk membenarkan sesuatu.[188] Perbezaan juga dijelaskan oleh Kamāl Ibrāhīm Ja'far bahawa *ma'rifah* merupakan pengetahuan langsung daripada Allah Ta'ala kepada hamba yang dikehendakiNya, manakala ilmu merupakan usaha sungguh-sunggguh yang dijalankan oleh hamba sama ada melalui dalil *naqlī* (al-Qur'an-Hadith) ataupun dengan melalui akal fikiran. Maka itu *ma'rifah* boleh dikira lebih rendah kedudukannya daripada *'ilm*, dan setiap ilmu adalah *ma'rifah* tetapi bukan setiap *ma'rifah* itu adalah ilmu. Pendapat ini berasaskan daripada istilah di dalam al-Qur'an, ilmu Allah Ta'ala disifatkan dengan kalimat "*al-'ilm* (*'ilm Allāh*) iaitu *al-'Alīm*" dan bukan dengan kalimat *al-ma'rifah* iaitu *al-'Ārif.*[189] Oleh itu, mengenal Tuhan melalui *ma'rifah* tidak seperti mengenal Tuhan melalui *'ilm*.

Berasaskan huraian di atas dapat diambil kesimpulan bahawa ilmu (teori) melalui akal itu diperolehi dengan usaha belajar berterusan bagi mendapatkan *i'tibar*

---

[186] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal,* ed. A Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1963), 135; cf. Franz, Rosenthal. *Knowledge Triumphant*, 142.
[187] *Ibid.*
[188] Jamīl Ṣālibī, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982), 2: 393.
[189] Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ja'far, *al-Taṣawwuf; al-Ṭarīqah wa al-Tajribah wa al-Maḥabbah,* (Iskandariah: Dār al-Ma'rifah, 1980), 191.

University of Malaya

melalui dalil-dalil. Berbeza daripada ilmu, *ma'rifah* itu diperolehi melalui hati (*qalb*) yang berasas kepada pengalaman rohani secara langsung oleh sufi melalui *Nūr* yang diilhamkan ke dalam hatinya (*qalb*)nya. *Ma'rifah* itu didapati melalui proses amalan-amalan *ẓāhiriyyah* yang ditingkatkan menjadi amalan yang bersifat *bāṭiniyyah* dengan tafakur, zikir, *riyāḍah* dan *mujāhadah,* sehingga dengan *al-ma'rifah* dapat diketahui rahsia-rahsia-Nya.

2.2.3 Aliran Dalam Memahami *Al-Ma'rifah*

Pengertian *al-ma'rifah* dan perbezaannya dengan *'ilm* yang telah dihuraikan di atas, belum lagi lengkap sekiranya belum didedahkan aliran-aliran para ahli tasawuf dalam perkara itu. Ditinjau daripada paradikma dengan metod atau cara pengamalannya para sufi mempunyai beberapa tipologi tasawuf dalam mencapai *ma'rifah* dan masing-masing ulama mempunyai pandangan yang berbeza-beza. Tetapi bagi para sufi tidak ada ketentuan yang pasti dalam menentukan aliran tasawuf bagi nmencapai *ma'rifah*. Mengenai jumlah dan macamnya tipologi ini telah terjadi diskusi yang berkepanjangan bagi para pakar dan bagi kalangan ulama sufi, dan ternyata tidak pernah selesai hingga kini, kerana masing-masing pakar mempunyai alasan dan semua dapat diterima. Berasaskan daripada perkara di atas dalam mencapai *ma'rifah* terdapat beberapa tipologi. Dalam menentukan tipologi pengkaji mengambil kebijakan bahawa sekurang-kurangnya terdapat tiga aliran yang dipilih; *Pertama*, aliran tasawuf *akhlāqī; Kedua*, aliran tasawuf '*amalī; Ketiga* aliran tasawuf *naẓarī*. [190]

Pertama, aliran tasawuf *akhlāqī.* Aliran ini telah sedia ada sejak pertumbuhan awal Islam seperti yang diamalkan oleh para sahabat tabi'in sampai kepada awal perkembangan tasawuf. Mereka mengamalkan kehidupan zuhud iaitu mementingkan kehidupan akhirat daripada kehidupan dunia. Matlamat aliran *akhlāqī* ini adalah

[190] Mengenai perbahasan ini lihat nota kaki nombor 10 pada Bab satu dalam penulisan ini.

University of Malaya

pembinaan akhlak mulia dan meningkatkan tauhid sepertimana yang diajarkan Rasulullah.[191] Aliran ini bertujuan agar dapat mendekatkan diri kepada Allah (*al-ma'rifah*) sedekat mungkin (*muqārabah*) dengan cara *Mujāhadah* iaitu, latihan melawan hawa nafsu dengan mensucikan hati. Amalan utama aliran ini ialah hidup dengan zuhud, sabar, *tawakkal, khawf, rajā'* dan lain sebagainya. Aliran ini juga sering dinamai kelompok Salafi. Terkadang mencapai *al-ma'rifah* pengikut aliran ini ber'*uzlah* (mengasingkan diri) agar dapat *bertaqarrub* kepada Allah. Dengan hidup zuhud dan menjalani '*uzlah* iadapat dikarunia *karāmah* dan *al-ma'rifah*. Tokoh sufi ajaran tasawuf *akhlaqi* pada abad ke 1 dan ke 2 Hijrah adalah Ḥasan Baṣrī (m.110 H/728M) dan Ja'far shādiq, (m.148H/765M).[192]

Namun, pada perkembangan selanjutnya amalan *zuhūd* menjadi ajaran tasawuf. Iaitu ajaran yang menyatukan antara ilmu syari'ah (ilmu zahir) dengan ilmu hakikat (ilmu rohani) yang diasaskan kepada al-Qur'an dan Sunnah.[193] Oleh sebab itu al-Ḥārith al-Muḥāsibī, menurut Taftazānī, mengajarkan konsep potensi jiwa yang dihubung kaitkan dengan akhlak.[194] Maknanya untuk memperolehi *al-ma'rifah* atau mengenal Tuhan secara hakiki, seseorang mesti menyiapkan diri dengan jiwa yang bersih dengan latihan-latihan jiwa seperti *Ṣabr, tawbat, riḍā*, dan dengan perenungan tentang *khawf* dan *rajā*' sehingga memiliki sifat *wara'*.[195] Latihan-latihan jiwa tersebut tidak lain dari pengamalan syari'at secara sungguh-sungguh untuk mencapai ilmu hakikat *ma'rifatullāh*¸ iaitu ilmu yang lebih mendekatkan diri kepada Allah (*al-Ḥaqq*) sehingga hatinya merasakan kehadiran-Nya.

---

[191] Ibrāhīm Hilāl, *al-Taṣawwuf al-Islāmī Baina al-Dīn wa al-Falsafah* (Mesir: t.p., 1979I), 58.

[192] Departemen Pendidikan Nasional (DIKNAS) (Sufi), *Ensiklopedi Islam,* Vol 5 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve 2003), 83.

[193] Ibrāhīm Hilāl, *al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 58.

[194] Abū al-Wafā'i al-Ghanīmīal-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī,* cet. ke-3 (Kaherah: Dār al-Thaqāfah Li al-Tibā'ah wa al-Nashr,1979), 105. Lihat Ibrāhīm Hilāl, *al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 60.

[195] Al-Hārithal-Muḥāsibī, *Sharh al-Ma'rifah wa al-Badhl wa al-Naṣīḥah* (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1993); Lihat juga Ahmadi Isa, *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan kehidupan yang Saleh* (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), 131.

University of Malaya

Tokoh selanjutnya daripada aliran *akhlāqī* ini adalah Abū Qāsim al-Qushayrī. Beliau adalah ulama sufi yang telah mendapatkan pengalaman *ma'rifah*. Tidak seperti al-Muḥāsibī yang menggunakan jiwa untuk mencapai *ma'rifatullāh*, al-Qushairī berkeyakinan bahawa *ma'rifah* boleh diperolehi oleh sesiapa yang dikehendakiNya melalui *qalb*, iaitu suatu cara yang tidak dapat dipahami dengan akal dan tidak dapat dihuraikan dengan kata-kata.[196] Oleh itu bagi al-Qushayrī hati (*qalb*) adalah alat terpenting bagi mendekatkan diri kepada Allah dan alat untuk berfikir.[197] Apabila *qalb* dan *rūḥ* telah suci bersih, maka ia akan mencapai *fanā'* dan apabila mereka telah mencapai *fanā'*, maka pada masa itulah akan memperolehi *al-ḥāl/ aḥwāl*.[198]

Selain al-Qushayrī pendokong aliran tasawuf *akhlāqī* ini adalah al-Ghazālī.[199] Menurutnya *ma'rifah* dapat dicapai melalui *kashf* iaitu melalui penyingkapan tabir atau hijab sebagai jalan menuju *ma'rifah*.[200] Konsep *kashf* atau *dhawq* ini menurut al-Ghazālī hanya dapat dijalankan oleh sufi di peringkat *khawwāṣ*.[201] Orang *khawwāṣ* diertikan secara sederhana iaitu mereka yang mengenal diri sebagai hamba dan mengenal Tuhan sebagai Pencipta; mengenali dunia sebagai tempat beribadah dan akhirat tempat pertanggungan jawab atas perbuatannya di dunia. Orang seperti ini pasti akan mengenali dan dikenali oleh Tuhannya.[202]Jadi peringkat *al-ma'rifah* tertinggi dalam aliran tasawuf akhlaqi adalah penyaksian langsung akan ZatNya dengan mata batin (*qalb*).[203]Al-Ghazālī menegaskan pendapatnya bahawa *al-ma'rifah* seperti itu (*al-ḥāl*) akan sampai apabila ia telah mengenali dan menyaksikan Allah Ta'ala secara *ḥaqq*

---

[196] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushairiyyah*, 430.
[197] *Ibid*., 112.
[198] *Al-ḥāl* adalah keadaan yang sebenar yang meliputi hati/perasaan hamba dengan tiba-tiba dan pengalaman sālik itu, kerana suasana yang digubah Allah bagi memperkenalkan diri-Nya kepada sesiapapun yang dikehendaki-Nya.
[199] Al-Ghazali selain menjadi tokoh sufi dalam aliran tasawuf akhlaki, beliau juga membahas tasawuf *amalī* dan *naẓari* oleh itu beliau juga menjadi tokoh ketiga tiga aliran tasawuf itu.
[200] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Rawḍat al-Ṭālibīn Wa 'Umdat al-Sālikīn* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīthah, t.t.), 54.
[201] Pengetian *khawāṣ* iaitu, orang yang dapat mengenali Allah dan mengenali fenomena alam secara *ḥaqīqah* dengan menggunakan matahati (*qalb*) dalam pengalaman kesufian. Lihat al-Ṭūṣī, *al-Luma'*, 56.
[202] Al-Ghazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, 2: 399.
[203] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (Kaherah: t.p, 1316 H), 76.

University of Malaya

al-Yaqīn.[204] Bagi sesiapa yang telah mencapai peringkat *al-ma'rifah* seperti ini ia akan meyakini dan menyaksikan bahawa Tiada ada yang wujud melainkan Tuhan Allah dan sifat-sifatnya dan perbuatannya. Kesaksian (*Shuhūd*) ini dinamai *waḥdah al-Shuhūd.*[205]

Kedua aliran *tasawuf* '*amalī*, iaitu aliran yang menyatukan secara teori pengetahuan dan pengalaman. Ajarannya sama dengan aliran *akhlāqī* iaitu menyatukan ilmu syari'ah (ilmu zahir) dengan ilmu hakikat (ilmu rohani). Oleh itu aliran ini mengutamakan pengamalan dan penghayatan ibadah syariah (*al-'ibādah*), agar boleh mencapai tingkatan *al-'ubūdiyyah* [206] dan kemudian mencapai tingkatan tertinggi *al-'abūdah.*[207] Tokoh sufi aliran ini di antaranya; Dhū al-Nūn al-MiṣrÊ (m.245 H/860 M), Al-Junayd al-Baghdādī (m.297H/910M).

Dhū al-Nūn al-Miṣrī mengertikan makna *al-ma'rifah* sebagai melihat dekat dan mengenal Tuhan. Iaitu, melihat rahsia-rahsia *al-Ḥaqq* dengan *qalb*-nya melalui perantara kilatan *Nūr* atau cahaya Illahi yang mengandungi rahsia dari yang terhijab.[208] Cahaya yang dimaksud menurut al-Miṣrī bernama *Nūr Muḥammad,* iaitu asal mula segala kejadian dan segala sesuatu di alam semesta ini.[209] Menurutnya mencapai *ma'rifah* mesti melalui *maqāmāt* dan kondisi *aḥwāl. Maqāmāt* diperolehi setelah mengalami usaha maksimum dengan *mujāhadah* (kesungguhan hati) dan *riyāḍah* atau latihan dan amalan-amalan yang mesti dijalankan oleh *sālik.* Maknanya *maqāmāt*[210] akan diperolehi apabila seseorang telah mengalami kondisi *al-ḥāl* kerana ia sebuah

---

[204] Maksud al-Ghazali *ma'rifah* itu adalah terbukanya rahsia-rshsia ketuhanan dan tersingkap hukum-hukum Tuhan yang meliputi segala yang ada. Lihat Al-Ghazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, *Jil. 4,* 302. al-Ṭūṣī, *al-Luma'*, 57.

[205] Tim Penyusun UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawuf*, cet. ke- I (Jakarta: Penerbit Angkasa, 2008), 3: 1405.

[206] *Al-'Ubūdiyyah* ertinya Ibadah yang telah mencapai pada tingkatan tarikat.

[207] *Al-'Abūdah* ertinya tingkatan ibadah yang telah mencapai tingkatan hakekat.

[208] 'Abdul Qédir Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣufiyyah fī al-Islām; Maṣādiruhā wa Naẓariyyātuhā wa Makānuhā Min al-Dīn wa al-Ḥayāt* (Kaherah: Dār al-Fikri al-'Arabī, 1967), 186.

[209] Kāmil Musṭafā al-Shībī, *al-Ṣilah Bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyu'* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1969), 365.

[210] Kenyataan Dūn Nūn itu bererti bahawa makrifah itu bukan *maqām* tetapi *ḥāl.* Ada pula yang berpandangan bahawa orang yang mengalami *ma'rifah* yang diperolehi sekali-sekali sahaja itu hanya dinamai *al-ḥal*. Apabila ianya mengalami *al-ḥāl* secara berterusan maka ia akan meningkat kepada *maqām al-ma'rifah.* Lihat Ibn al-Jawzī, *Ṣafwah al-Ṣafwah*), 2: 10. Lihat al-Sulamī, *Tabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 15.

University of Malaya

anugerah yang dilimpahkan kepada hamba yang dikehendaki-Nya dengan secara rahsia. Oleh itu bagi al-Miṣrī, orang yang telah mendapat sinar-Nya itu bererti ia sedang menerima *al-ḥāl* dan apabila dialami berkali kali bererti ia telah mencapai *maqām al-ma'rifah*. Maka itu, menurut al-Misri orang yang dapat mencapai *ma'rifah* itu hanya bagi *awliyā'* dan *muqarrabīn* dan *muhaqqiqīn* (orang yang mengetahui Allah dengan mata hati).[211]

Manakala menurut al-Junayd al-Bagdādī *al-ma'rifah* itu adalah *al-ḥāl* (kurniaan Allah) yang hanya dianugerahkan kepada orang yang telah *fanā',* bagi al-Bagdadi, *fanā'* adalah peniadaan diri dan daripada segala sesuatu kecuali Allah yang hidup dan Dia (Allah) yang *Baqā'*. Maknanya apabila seseorang dapat menyaksikan Allah Ta'ala dengan *qalb*-nya (mata batin), maka pada masa itu semua objek yang dilihat akan lenyap dan yang terlihat (dengan mata batinnya) hanyalah Allah Ta'ala.[212] Inilah aliran sufi *'irfānī* atau '*amalī.*

Ketiga, aliran tasawuf *naẓarī.* Aliran tasawuf ini juga disebut aliran tasawuf *falsafī*. Aliran ini memadukan antara perasaan (*dhawq*) dengan pemikiran rasional yang berasaskan pada falsafah. Meskipun ajaran ini mengambil dalil *naqlī* (al-Qur'an dan al-Hadith), tetapi sukar difahami oleh orang awam kerana ia mengandungi ajaran falsafah. Apabila aliran tasawuf *akhlāqī* mengutamakan praktik secara zahir dan rohani, aliran ini mengemukakan teori-teori dengan pendekatan falsafah.Jika konsep *al-ma'rifah* aliran tasawuf *'amalī* itu mengenali Allah dengan melalui sifat dan *asmā*'Nya, aliran ini menekankan pada aspek kesatuan hamba dengan Tuhannya, dalam erti kesatuan makhluk dengan *al-Ḥāqq* dalam *Irādah*Nya.

Setakat itu, maka bentuk *ma'rifah* tertinggi bagi sufi aliran *naẓarī* adalah wujudnya penyaksian kewujudan *al-Ḥāqq* dengan *al-khalq*, melalui salah satu dari tiga cara atau keadaan iaitu *ḥulūl, ittiḥād,* dan *tajallī.* Ketiga tiga mempunyai erti yang

---

[211] Al-Shībī, *al-Ṣilah Bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyu'*, 365.
[212] Abū Bakar Kalābādhī,*al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kaherah: Dār al-Iíya',t.t.), 73.

University of Malaya

berbeza tetapi dalam makna yang serupa. Kesatuan yang *pertama* iaitu *ḥulūl,* merupakan jalan mencapai *al-ma'rifah* berasaskan pada keyakinan bahawa Allah itu memiliki dua sifat dasar *lāhūt* (ketuhanan) dan *nāsūt* (kemanusiaan). Pencapaian *al-ma'rifah* akan diperolehi apabila seorang *sālik* telah berjaya men*fanā'*kan sifat *nāsūt* dan mewujudkan kesuciannya kepada sifat *lāhūt*. Pada masa itulah cahaya Tuhan berupa *Nūr Muḥammad* menjadi *ḥulūl* (bersatu) dan meliputi manusia.[213] Teori *ḥulūl* ini dipelopori oleh al-Ḥallāj (m.309H/922M). Kesatuan yang *kedua* adalah *ittiḥād,* iaitu suatu jalan untuk memperolehi *ma'rifah* dengan penyaksian wujud tuhan dengan cara meniadakan, meleburkan, dan memusnahkan sifat kediriannya (*fanā'*) agar dapat menuju *baqā'*. Pandangan ini dipelopori oleh Abū Yazīd al-Busṭāmī (m.2661H/874M).[214] Kesatuan yang *ketiga* adalah *tajallī,* iaitu cara memperolehi *ma'rifah* berasaskan pada keyakinan bahawa Tuhan itu bersifat ghaib dan kerana itu ia *bertajallī* melalui alam yang zahir ini. Ertinya wujud alam dan manusia sebagai makhluk sempurna ini adalah bayangan atau *tajallī* (penampakan) wujud Allah yang *Qadīm azalī*.[215] Ini dapat pula dikatakan sebagai penyatuan hakikat (*esensi*) wujud hamba (alam) dengan Tuhan.[216] Penyaksian *kewujudan*/*eksistensi* antara wujud diri (makhluk nyata) dengan wujud *khāliq* yang ghaib itu, menurut Ibn 'Arabī, adalah dengan melalui jalan *fanā'*.[217] Pandangan yang dinamai *tajallī* Tuhan secara *tanazzul* melalui alam semesta ini dipelopori oleh Ibn 'Arabī (m.638H/1240M). Manakala *tajallī*,

---

[213] R.A. Nicholson, *Fī al-Taṣawwuf al-Islāmī wa Tārīkhihī,* terj. Abū al-A'lā al-'Afīfī (Kaherah: Lajnah al Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1969), 129-30.

[214] Mengenai *fanā'* kaum sufi berbeza-beza mendefinisikannya.Aliran sufi *akhlāqī* memaknai *fanā'* dengan; (1), *fan*ā' dalam kejahilan hamba (ketidaktahuan) lalu timbul *baqā',* (2)*, fanā'* dari sikap kemaksiatan, timbul *baqā'* ketaatan, (3), *fanā'* kelalaian lalu timbul *baqā'* kekal berserta Allah dan (4), *fanā'* sifat buruk lalu timbul *baqā'* sifat baik. Tetapi bagi kaum *naẓarī* atau *'amalī* memaknai *fanā'* sebagai kondisi lenyap kesedaran hamba, lalu timbul *baqā'* sebagai kehadiran kekuasaan Allah yang tetap. *Fanā'* terakhir inilah yang diajarkan al-Bustami kepada muridnya. Lihat'AdnānḤaqqi, *al-Ṣūfiyyah Wa al-Taṣawwuf* (Damsyiq: Maktabah al-Fārābī, t.t.), 85.

[215] Muṣṭafā Sulaymān, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam li Ibn 'Arabī,* ed. Shaykh Fāḍī As'ad Nāṣif (Lubnan: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah,2001), 1: 104.

[216] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyā (Kaherah: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, 1329/1911), 1: 90. Lihat Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 1: 11.

[217] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 96.

University of Malaya

melalui manusia sempurna (*insān kāmil*),[218] dipelopori ‘Abd al-Karīm al-Jīlī (m.820H/1428M). Itulah pandangan sufi *naẓarī* dan pengikutnya menamai *waḥdah al-wujūd*.[219]

Ketiga-tiga aliran tasawuf di atas tidak sahaja merupakan gambaran mengenai perkembangan pemikiran tasawuf di dunia Islam akan tetapi juga merupakan aliran-aliran yang terus berlaku sehingga kini.

2.3 JALAN *AL-MA‘RIFAH* MENURUT KAUM SUFI

Ketiga-tiga aliran tasawuf yang dibincangkan di atas menggambarkan perkembangan cara atau jalan untuk mencapai *al-ma‘rifah*, dari cara-cara yang berupa amalan sehingga teori mengenai kesatuan realiti dengan Tuhan, sama ada dalam cara menyaksikan *wujūd* (*waḥdat al-shuhūd*) mahupun dalam kesatuan *wujūd* (*waḥdat al-wujūd*). Jalan atau cara mencapai *al-ma‘rifah* itu kini telahpun berkembang menjadi lebih sistimatik, walaupun aliran tasawuf *akhlāqī* dan *‘amalī* masih terus diamalkan oleh beberapa kelompok tertentu. Manakala jalan untuk mencapai *al-ma‘rifah* yang sistimatik itu telah menjadi wacana dan bahkan menjadi konsep para tokoh sufi sama ada di dunia Islam mahupun dunia Melayu. Jalan yang sistematik itu dibahagikan menjadi dua iaitu *al-ma‘rifah* melalui konsep tauhid dan *al-ma‘rifah* melalui konsep wujud. Perbahasannya akan dihurai berikut ini.

---

[218] ‘Abd al-Karīm Ibn Ibrāhīmal-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’IL* (Beirūt: Dār al-Fikri t.t.), 2: 76.

[219] Istilah *Waḥdat al-Wujūd* berbeza-beza para sufi mengartikan namun secara umum ertinya; berasal dari kata *waḥdah* ertinya, bersatu, *al-wujūd* ertinya ada. iaitu kesatuan wujud antara manusia/alam dengan Allah. Artinya pada hakekatnya wujud yang ada hanyalah wujud Allah dan wujud alam/manusia adalah *wujūd majāzī* (tidak nyata). Jadi semua wujud pada hakekatnya hanya satu iaitu wujud yang *hakiki*. Lihat Ibn al-‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam;Sharḥ Shaikh ‘Abdul al-Razzāq al-Qāshānī* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 1423H), 108. Lihat juga Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* Banda Aceh: Bandar Publising,2008), 67; lihat pula Dahlan Tamrin, *Tasawuf Irfani* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 26.

University of Malaya

2.3.1 *Al-Ma'rifah* Melalui Jalan Tauhid

Dalam pembahasan ini dijelaskan mengenai konsep *ma'rifah* melalui jalan tauhid dengan secara *taraqqÊ* (menaik) dengan menghuraikan pandangan para sufi dari dunia Islam secara umum. Tauhid adalah akidah dan masalah asas (*fundamental*) dalam agama Islam.Tauhid it bererti meng-esakan Tuhan Allah iaitu meyakini bahawa Dia (Allah) itu benar-benar Tunggal. Tiada Tuhan selain Dia, tiada sekutu bagi-Nya. Banyak ayat al-Qur'an tentang masalah tauhid dan kewajiban bagi umat untuk bertauhid,[220] ia merupakan intisari daripada ajaran Islam yang terangkum dalam kalimat; لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ, (tiada Tuhan selain Allah). Mengesakan Allah dalam mengi*'tiqād*kan keesaan Allah dalam segala aspek. Lawan tauhid adalah *shirk* ertinya, menyekutukan/menduakan Tuhan. Syirik adalah dosa besar yang tidak akan diampunkan oleh Allah. Perbahasan mengenai Tauhid dalam tradisi pemikiran Islam wujud pada kelompok *mutakallimūn, falāsifah*, dan kaum sufi.[221]

Para sufi ketika membahas tauhid dalam tasawuf tidak semata-mata menggunakan akal sepertimana perbahasan ahli kalam dan falsafah. Namun, kerana pandangan *mutakallimūn* dan *falāsifah* di luar perbahasan topik penyelidikan ini, maka hanya pandangan para sufi yang akan dibahaskan di sini. Perbahasan mengenai tauhid ini penting kerana ianya menjadi jalan menuju *ma'rifah*. Para sufi mempunyai konsep yang berbeza-beza mengenai tauhid, sepertimana akan diperbahaskan dalam huraian berikut ini.

Sehubungan dengan tauhid Al-Junayd al-Baghdādī seorang sufi yang dikenal dengan fahaman tauhid yang berasas kepada keyakinan *fanā*. Al-Junayd mengertikan

---

[220] Lihat; Ayat al-Qur'an; dalam surah *al-A'rāf*, 7:59, 158, Surah *Hūd*, 11:61, Surah *al-Baqarah*, 2: 133, Surah *Tāhā*, 20: 13-14. Surah *Sād* 38:65-66.

[221] Dalam dunia akademis, ilmu tauhid juga disebut dengan nama lain; ilmu Usuluddin, ilmu akidah, ilmu *ilāhiyyah*, ilmu teologi ilmu *kalām*. Bagi kaum *Mutakkalim* tauhid adalah; Pengakuan terhadap keesaan Allah dengan lesan, dan membenarkan (meyakini) dengan hati. Ilmu tauhid bagi kaum *mutakallimūn* adalah ilmu ketuhanan dengan menggunapakai pembuktian dalil akal dan dalil *naqlī*. Manakala tauhid bagi ulama sufi, adalah mengenal Tuhan tidak hanya dengan dalil aqlī dan *naqlī* sahaja terapi menggunakan hati dengan *kashf*.

University of Malaya

tauhid sebagai keyakinan bahawa, seseorang hamba itu tidak mempunyai wujud dan aktiviti secara hakiki, kerana yang benar-benar mempunyai wujud dan perbuatan hanyalah Allah Ta'ala. Oleh itu, menurut al-Junayd, ahli tauhid harus selalu berada dalam kehendak Tuhan dan tidak lagi memiliki kekuasaan dalam kehendak kerana semua dikendalikan Allah.[222] Oleh kerana ianya tiada mempunyai kekuasaan apapun, maka wujud diri dan perbuatan atau aktivitinya itu laksana bayangan sahaja di hadapan Allah. Segala yang berlaku diyakini sebagai qudrat Allah, kerana pemilik wujud dan perbuatannya yang hakiki hanyalah milik Allah Ta'ala. Menurut al-Junayd tauhid secara hakiki itu apabila seseorang tidak lagi menyadari dirinya ada dan segala sesuatu ini ada, kerana dirinya telah *fanā* maka ia telah mencapai *ma'rifatullāh.* Cara memandang (*mushāhadah*) para sufi itu tidak menggunakan daya inderawi, tetapi menggunakan mata hatinya sahaja. Istilah bagi sufi inilah tauhid bagi orang *khawāṣ*.[223] Menurut al-Junayd, apabila seseorang telah mencapai tahapan ini bererti ia telah bertauhid secara hakiki. Konsep tauhid pandangan al-Junayd yang berasas daripada ke-*fanā*-an ini dikenali dengan konsep *fanā fī al-tauḥīd*.[224]

Pandangaan al-Junayd keatas, bukan bererti manusia itu sama dengan Tuhan yang *qadīm*, maka harus mengasingkan perkara yang *qadīm* daripada perkara yang *ḥādith* (bermula dalam masa); yakni seorang yang bertauhid tidak boleh mendakwa yang *qadīm* sebagai tempat daripada yang tidak hakiki, jadi fahaman ini Tuhan adalah *qadīm* manakala manusia hanyalah bayangan daripada yang *qadīm* itu. Cara pandang al-Junayd dalam mentauhidkan Allah itu sebagaimana pandangan para sufi lainnya dianggap sebagai peringkat tauhid tertinggi dan disebut dengan *waḥdah al-shuhūd.*[225] Ertinya apabila seseorang telah dapat menyaksikan 'Yang Satu' maka seseorang telah mencapai *ma'rifatullāh*.

---

[222] Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, 135-6.
[223] Al-Ṭūṣī, *al-Luma',* 49.
[224] Al-Qushairī, 19.
[225] Muḥammad Jalāl Sharaf, *al-Taṣawwuf al-Islāmī; Madārisuh wa Naẓariyyātuh* (Kaherah: Dār al-Maṭbū'at al-Jāmi'iyyah, t.t.), 312 dan al-Ṭūṣī, *al-Luma',* 49.

University of Malaya

Al-Qushayrī justru berpandangan bahawa Tuhan tidak boleh disamakan dengan makhluq, sebab berasaskan pada ayat al-Qur'an لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ Ertinya, *Dia tiada dapat dimisalkan dengan apapun*. (Surah *al-Shūrā*, 42: 11). Oleh itu menurutnya, manusia mestilah bertauhid secara *al-khalq li al-Ḥaqq*, (makhluk itu bagi Khalik).[226] Konsep tauhid yang dikemukakan al-Qushariy ini jusru nampak menunjukkan perbezaan secara jelas antara *Khāliq* dengan *makhlūq*. Sebab, baginya Allah mempunyai *dhāt*, *ṣifāt* dan *af'āl* yang tidak mungkin diberi makna sama dengan sifat-sifat *makhlūq* yang *ḥādith* (baharu), atau dimaknai sama dengan sifat makhluk-Nya, Allah Maha suci daripada keadaan demikian itu.[227] Menurut al-Qushayrī Sifat Tuhan itu *Qadīm* tidak dapat melekat pada zat yang baharu (*ḥādith*) demikian sebaliknya sifat yang baharu (*ḥādith*) tidak mungkin dapat melekat pada *Dhāt* Allah yang *Qadīm.* Oleh itu menurut al-Qushayrī sesiapa yang beriktiqad Tuhan dapat bersatu dalam diri manusia yang bersifat *ḥādith* itu adalah kafir.[228] Manakala kaum *ḥulūlliyyah* yang meyakini bahawa tuhan dapat masuk ke dalam diri manusia adalah *ahl al-bid'ah*.[229] Bagi al-Qushayrī, tauhid yang hakiki dibuktikan dengan ketaatan kepada yang *Ḥaqq* dengan melaksanakan segala perintahNya (syari'ah) untuk mendekatkan diri kepada Allah semata dan tanpa mengharapkan sesuatu daripada yang lainnya.

Pandangan mengenai Tauhid hampir serupa dengan sufi di atas adalah pandangan al-Ghazālī. Menurut al-Ghazālī tauhid adalah memahami keesaan Tuhan Allah melalui *dhāt* dan sifat-sifatNya. Esa, ertinya Dia tiada terbahagi-bahagi, tiada pula sekutu bagiNya. Jikalau sekiranya ada sekutu bagiNya, maka ia akan menyerupai dan

---

[226] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*, 2: 443.
[227] Ibrāhīm Basūnī, *Al-Imām al-Qushayrī;Sīraṭuh, Atharuh, Madhhabuh fī al-Taṣawwuf* (t.tp., Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1972.), 69.
[228] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*, 2: 443
[229] *Ibid*, 73.

University of Malaya

menyamaiNya dalam semua aspekNya yang mungkin lebih tinggi daripadaNya.[230]Al-Ghazālī menolak fahaman dualisme (menyamakan Tuhan Allah dengan manusia).[231]

Selain itu, menurut al-Ghazālī kebenaran mengenai tauhid yang hakiki itu hanya boleh diperolehi dengan melalui jalan *kashf*.[232] *Kashf* ertinya, menyaksikan keesaan Allah melalui perantaraan *Nūr al-Ḥaqq* (cahaya kebenaran Illahi) membawa makna bahawa kesemua yang dilihat secara langsung (dengan mata hati) atau dengan pandangan *mushāhadah* di alam ini terbit daripada yang satu iaitu Allah Ta'ala.[233] Itulah hakikat tauhid pada darjat *al-muqarrabīn* iaitu orang-orang yang melihat sesuatu yang banyak akan tetapi, apa yang dilihatnya hanya bersumberkan dari Tuhan Yang Esa. Selain itu, bertauhid pada peringkat *al-muqarrabīn* diertikan pula sebagai *waḥdah al-afʿāl*, ertinya meyakini bahawa segala perbuatan yang terlihat olehnya hanya satu iaitu perbuatan Allah.[234] Manakala tauhid pada peringkat *Ṣiddīqīn* adalah tauhid seseorang yang tiada melihat segala yang berwujud ini melainkan hanya satu iaitu Tuhan Yang Maha Esa. Bahkan ia tidak boleh melihat sekalipun dirinya sendiri, kerana ia telah tenggelam dalam Ke-Esaan Allah. Tauhid tingkataan ini dinamai penyaksian orang *ṣiddīqīn* (*mushāhadah ṣiddīqīn*).[235] Pada darjat golongan *ṣiddīqīn* itu menurut al-Ghazālī merupakan darjat tertinggi, kerana dalam penglihatan mata hatinya (*shuhūd*), segala wujud yang banyak tidaklah nampak, yang nampak hanyalah Allah yang Esa.[236]Ini dalam terminologi ahli sufi dinamai dengan *al-fanā' fī al-tawḥīd* (*fanā'*dalam tauhid).[237] Menurut al-Ghazālī, tauhid pada golongan *muqarrabīn* dan golongan

---

[230] Ibū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād* (Kaherah: Maktabah al-Jundī, t.t.,), 69.
[231] *Ibid*, 72-3.
[232] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl; Taqdīm wa taḥqīq wa Ta'liq*, ed. ke- 3 (Mesir: Dār al-Ma'arīf, t.t), 330 & 337.
[233] Lihat Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, 4: 240.
[234] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād,* 72-73.
[235] Syamsuri, *Ensiklopedi Tasawuf*, 3: 1318.
[236] Al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī,* 179.
[237] *Al-fanā' fī al-tawhīd'* maknanya *fanā'* dalam meng-Esakan Allah. Erti *fanā'* adalah hilangnya kesedaran diri dan makhluk lainnya. Sesungguhnya dirinya dan makhluk lainnya itu tetap ada juga, tetapi tidak menyadari lagi kerana tenggelam dalam kebesaran Allah. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dalan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 80.

University of Malaya

ṣiddīqīn dinamai tauhid orang *khawāṣṣ,* iaitu tauhidnya bagi orang sufi. Inilah tauhid hakiki bagi al-Ghazālī dan tauhid tertinggi menurutnya adalah *waḥdat al-shuhūd.*

Sedikit berbeza dari al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, mendefinisikan tauhid dalam dua makna: *Pertama* tauhid *rubūbiyyah* iaitu meyakini bahawa tiada wujud di alam ini kecuali hanyalah Allah yang Esa. Allah itu adalah Esa sama ada dari segala zat, sifat mahupun *af‘āl*Nya. Maknanya tiada sesiapa kecuali Allah, tiada wujud kecuali hanya Allah, tiada yang mengatur kecuali Allah dan tiada yang menjadikan kecuali hanya Allah.[238] *Kedua*, adalah tauhid ‘*ubūdiyyah* yakni, sikap mengesakan Allah dalam ketuhananNya, bahawa tiada Tuhan yang berhak dipertuhankan dan disembah melainkan hanya Allah,[239] tiada wujud kecuali hanya satu iaitu wujud Allah Ta’ala sahaja, manakala wujud yang lainnya atau wujud alam ini adalah *majāzī* (bayangan).[240] Tauhid dalam pandangan Ibn ‘Arabī juga berarti meyakini bahwa hakikat wujud itu hanyalah satu, sebab alam ini dari segi *dhāt*nya adalah *al-Ḥaqq*, dan ketika dilihat dari segi sifat-sifatnya adalah Dia ciptaan.[241] Pada pahaman ini, Ibn ‘Arabī berpandangan bahawa *al-Khāliq* dan *al-makhlūq* adalah satu hakikat, sebab Tuhan adalah *al-Ḥaqq,* manakala selainNya itu tidaklah ada atau sekadar manifestasi wujud Tuhan atau *tajallī* diri Tuhan.[242]

Singkat kata, salah satu dari cara-cara mencapai *al-ma‘rifah* yang dilalui dengan cara *taraqqī* adalah dengan konsep *tauhid.* Cara *tauhid* bagi kaum sufi terdapat dua macam iaitu dengan mengesakan Tuhan dengan cara *waḥdah al-shuhūd* dan dengan cara *waḥdah al-wujūd. Al-ma‘rifah* dengan melalui jalan tauhid kemudian berkembang menjadi apa yang disebut dengan *ma‘rifah* dengan jalan *taraqqī*, iaitu mengenali Allah melalui *tawḥīd al-Asmā’, tawḥīd al-ṣifāt, tawḥīd al-af‘āl, tawḥīd al-dhāt.* Hal ini akan

---

[238] Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jil.3, 290, Jil. 2, 512 & 519.
[239] *Ibid.,*jilid 1, 244-344.
[240] *Ibid*, jilid 1, 363.
[241] Ibn ‘Arabī,*Fuṣūṣ al-Ḥikam,* 24.
[242] Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah,* Jil. 4, 547, 638.

University of Malaya

dijelaskan lebih mendalam pada perbahasan mengenai pemikiran *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari pada Bab Tiga.

2.3.2 *Al-Ma'rifah* Melalui Jalan *Tajallī Wujūd*

Dalam perbahasan di atas telah dijelaskan jalan *taraqqī* dalam memperolehi *ma'rifah* dengan konsep *fanā' fī al-tawḥīd*, berikut ini akan dijelaskan jalan *tanazzul* dalam mencapai *al-ma'rifah* yang diambil daripada konsep wujud. Maknanya, *ma'rifah* boleh dicapai dengan mengenali wujud Tuhan melalui *tajalliyat* atau dengan cara *tanazzul*.[243] Namun, perbahasan jalan *taraqqī* dan *tanazzul* secara berasingan tidak berarti bahawa para sufi mengamalkan jalan *taraqqī* dan *tanazzul* secara berasingan pula. Para sufi beraliran *Naẓārī* pada umumnya mengamalkan kedua-dua jalan *taraqqī* dan *tanazzul*.

Cara mencapai *al-ma'rifah* melalui jalan *tanazzul* para sufi pada umumnya tidak menggunapakai kaedah yang telah dikenal dalam kenyataan yang berbunyi:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه[244]

> Terjemahan: Barang sesiapa telah mengenal dirinya, pasti ia telah dapat mengenal Tuhannya.

Maknanya, dalam memperolehi *ma'rifatullāh* (mengenali Tuhan) dengan jalan *tanazzul* itu tidak dimulai daripada mengenali diri sendiri sepertimana *taraqqī*, namun dimulai dari pengenalan terhadap Tuhan secara *tanazzul.* Kaidah yang digunakan untuk ini adalah kebalikan daripada yang pertama, iaitu:

---

[243] Istilah *tajallī* berasal daripada bahasa arab, dari kata; *Jalala* atau *Jalaya* menjadi *tajallī* yang ertinya; penampakan. Sinonim daripada istitah *tajallī* adalah *Fayḍ* (pembukaan, pelimpahan, pancaran). Kata *Tajallī* biasanya diterjemah oleh penulis moden dalam bahasa Inggris '*self disclosure*' penyingkapan diri, pembukaan diri, *theofany*, penampakan Tuhan. Menurut Ibn'Arabī, *tajallī* adalah penampakan atau manifestasi Tuhan.

[244] Mengenai pernyataan ini lihat notakaki nombor 7 pada Bab Dua ini.

University of Malaya

مَنْ عَرَفَ رَبَّه فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَه

Terjemahan: Barang sesiapa mengenali Tuhannya, maka ia telah mengenali dirinya.

Dari kaedah ini dapat difahami bahawa *ma'rifah* boleh dicapai melalui proses *tajallī*, sebab Tuhan Allah memperkenalkan diri dengaan cara menampakkan diri melalui ciptaanNya (*tajallī*). Para Sufi mengajarkan konsep *ma'rifah* dengan cara *tajallī* melalui beberapa martabat atau peringkat. Ini berasas daripada pemikiran bahawa Tuhan menjadikan alam ini dengan tujuan untuk memperkenalkan diriNya. Oleh itu, agar supaya Tuhan dapat dikenali oleh makhlukNya, maka Tuhan ber-*tajallī.* Maknanya Allah memperkenalkan wujud diri-Nya melalui proses *tajaliyyat* (penampakan) yang melalui beberapa martabat seperti *tajallī wujūd al-dhāt, tajallī wujūd al-āifāt* dan *tajallī wujūd al-fi'l* (perbuatan).[245] Kerana proses ini bermula dari Allah sendiri atau dari atas, maka ianya disebut proses *tanazzul* (menurun). Jadi, maksud daripada *tajallī* itu bukan pengalaman *mukāshafah* atau *mushāhadah* seperti mana konsep al-Ghazālī. Tidak pula seperti pandangan *ittiḥād* dan bukan pula seperti pandangan kesatuan hamba dengen Tuhan yang dinamai *ḥulūl.*[246] Bagi memberikan kefahaman lebih detail mengenai konsep *tajallī* ini, maka pengkaji akan membincangkan di sini pemikiran para Sufi.

Mengenal Tuhan menerusi proses *tanazzul* dan *tajalliyatal-ḥaqq* (penampakan diri Allah yang *ḥaqq*) berhubung kait dengan dengan konsep *waḥdah al-wujūd* [247] yang merujuk kepada pemikiran tokoh sufi Ibn 'Arabī. Pandangannya berasas daripada

---

[245] Perwujudan atau penampakan Tuhan dengan cara *tajallī* itu Dia dapat dikenali oleh hamba-Nya dan sekaligus Dia dapat mendekati hamba-Nya. Dalam pandangan Ibn'Arabi bahawa konsep *Tajallī* dijangka dapat mempunyai posisi sentral, terutama dalam menghurai konsep *waḥdat al-wujūd*, demikian pula dengan lebih luas seluruh falsafah Ibn'Arabi berasas pada teori *Tajallī.* Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi, Waḥdatul al-wujūd Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 59.

[246] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jil. 2, 96.

[247] Istilah *Waḥdat al-Wujūd* suatu istilah yang digunakan para sufi. Pandangan Ibn 'Arabī bahawa pada hakekatnya wujud yang ada hanyalah wujud Allah dan wujud alam/manusia adalah *wujūd majāzī* (tidak nyata). Jadi wujud yang hakiki hanya satu iaitu wujud Allah. Itulah *waḥdat al-wujūd* Lihat Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 108. Lihat juga Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publising, 2008), 67. lihat pula notakaki nombor 23 dalam Bab Satu pada penulisan ini.

University of Malaya

fahaman bahawa Tuhan menciptakan alam ini kerana Dia ingin memperlihatkan diri-Nya melalui alam. Pandangan Ibn ‘Arabī ini disokong oleh sebuah ungkapan yang didakwa sebuah hadith *Qudsī* dalam kenyataannya yang berbunyi:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَبِهِ عَرَفُوْن

> Terjemahan: Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi (yang tak dikenal), maka Aku suka untuk dikenali. Untuk itu Aku ciptakan makhluq yang kerana itu mereka mengenalKu.[248]

Kenyataan di atas menunjukkan bahawa seluroh ciptaan Allah adalah alat atau jalan untuk mengenali Allah. Oleh itu yang utama untuk dikenali dan difahami adalah Allah dan bukan ciptaanNya. Bahkan dalam pandangan Ibn Arabī ciptaan Allah itu dikira sebagai tiada “yang ada hanya wujud Allah”. Maknanya semua yang ada (manusia dan alam semesta) ini adalah sebagai penampakan zahir (*tajallī*) daripada nama-nama Allah.[249] Ini bagi Ibn Arabī tidak bererti bahawa Tuhan adalah alam semesta atau sebaliknya bahawa alam semesta adalah Tuhan. Sebab wujud alam semesta ini bukanlah wujud yang *ḥaqīqī,* wujud yang *ḥaqīqī* hanyalah wujud Allah.[250] Itulah pemahaman mengenai Tuhan menurut Ibn ‘Arabī menerusi konsep wujud yang nampak lebih sempurna daripada pandangan Abū Yazīd dan al-Ḥallāj.

---

[248] Para sufi sering menggunakan ungkapan ini yang didakwa sebuah hadith, ternyata sanat hadith tidak dikenal dalam kalangan pakar hadith.Tetapi walaupun ia dipandang tidak shahih tetapi menurut Ibn ‘Arabī meyakini bahawa ungkapan itu hadith shalih, menurutnya ia berasas daripada makna *mukāshafah* (penyingkapan), ertinya sanatnya *kashf*. Lihat Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 96. Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti & M.S.Nashrullah (Bandung: Mizan, 1996), 33. Ungkapan itu bagi para sufi baik di kalangan sufi dunia mahupun sufi Nusantara, mereka menggunakannya sebagai dalil untuk menjelaskan teori *tajalliyat*. Dari beberapa kitab sufi Nusantara terdapat beberapa matan yangberbeza beza.Perkara ini telah ditela’ah dan dikaji oleh Zulkifli. Lihat Zulkifil Bin ‘Aini, “*Doktrin Nur Muhammad di Alam Melayu Kajian terhadap Pemikiran Ḥamzah Fansūrī dan Nūruddīn al-Rānīrī dan ‘Abd al-Raūf al-Fansūrī*,” (Thesis Kedoktoran, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2008), 75.

[249] Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah,* 2: 399..

[250] Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūs al-Ḥikam Li al-Sharḥ al-Akbar Muḥyī al-Dīn bin ‘Arabī wa Ta‘līqāt al-Walāyah* (Beirut: Dār Kutub al-‘Arabiyyah, 1980), 2: 104. Lihat Ibrāhīm Basūnī, *Nash’at al-Taṣawwuf al-Islāmī,* 115.

University of Malaya

(i) Martabat *Tajalliyāt*

Tajallī Allah itu boleh berlaku sama ada dari tiga martabat mahupun tujuh martabat. Walau bagaimanapun, martabat-martabat tersebut sama ada yang berjumlah tiga martabat ataukah tujuh martabat, semuanya menjelaskan proses yang sama iaitu proses *tajallī* Tuhan dalam pengenalan wujud Allah yang Esa sehingga kepada wujud alam semesta dan manusia.

Konsep *tajallī* Tuhan dengan melalui martabat-martabat itu semula diperkenalkan oleh Ibn Arabī. Menurut Ibn 'Arabī, *tajallī* Tuhan itu mempunyai dua bentuk tahapan pertama; (1) *Tajaliyyātal-dhāt* atau *tajallīal-ghayb* dan (2) *Tajallīal-shuhūd (*nyata*),* dengan pengertian berikut ini. Pertama, *tajaliyyātal-dhāt/ghayb* itu Tuhan menampakkan diriNya secara tetap atau kekal *(a'yān thābitah*) ertinya, suatu realiti atau penampakan diriNya yang ada hanya dalam ilmu Tuhan secara ghaib iaitu suatu martabat ini wujudnya tiada beza dengan esensi Tuhan, jadi belum lagi ada wujud apapun selain diri-Nya.[251] Yang kedua *tajallī Shuhūdī* atau *tajallī* zahir iaitu, penampakan dari keesaanNya yang bersifat ghaib ini telah nampak dalam bentuk yang tidak terhad di dalam alam semesta melalui berbagai penciptaan yang zahir.[252]

Dalam *tajallī al-dhāt* menurut Ibn 'Arabī terdiri daripada dua martabat, iaitu martabat *aḥadiyyah* dan martabat *wāḥidiyyah*,[253] pada martabat dan martabat *aḥadiyyah* Tuhan itu wujud Tunggal lagi Mutlak yang belum dapat dihubung kaitkan dengan sifat apapun dan belum dikenal oleh sesiapapun.[254] Sedangkan pada martabat *wāḥidiyyah* Tuhan memanifestasikan diriNya secara *ilāhiyyah* di luar batas ruang dan masa dan dalam citra *ṣifāt*Nya dan *ṣifāt*Nya itu terjelma dalam *asmā'* Tuhan. *Asmā'* dan *ṣifāt* itu

---

[251] Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah,*2:374; 1: 10, 72.

[252] *Ibid*. Lihat pula Idrus al-Kaf, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jil.2 (t.tp. t.p., 2008), 584, bab Insān Kāmil.; lihat jugaAhmad Daudy, *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin al-Raniri* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), 74-6.

[253] Ibn 'Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (aAherah: Dār al-Yaqẓah al-'Arabiyyah, 1968), 2: 869-70.

[254] *Ibid*.

University of Malaya

merupakan satu kesatuan dengan hakikat alam semesta yang dinamai *a'yān thābitah* (keterangan yang tetap).

Dalam perkembangan pemikiran tasawuf, teori *tajalliyāt* Ibn 'Arabī ini dikembangkan oleh 'Abd al-Karīm al-Jīlī (1365-1403). Dalam kitabnya *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il,* al-Jīlī mengungkapkan bahawa proses *tajallī* secara *tanazzul* itu ada tiga martabat dengan istilah yang berbeza daripada pandangan Ibn 'Arabī. Menurut al-Jili, martabat *pertama* adalah *aḥadiyyah, kedua* adalah *huwiyyah* dan *ketiga* adalah *aniyyah.*[255] Teori *tajallī* Ibn 'Arabī dan al-Jīlī tersebut kemudian dikembangkan oleh Muḥammad Ibn Shaykh Faḍlullāh al-Hindi al-Burhānfūrī (w.1029H/1620M). Dari tiga martabat al-Burhānfūrī menjadikannya tujuh martabat atau tujuh peringkat iaitu pertama, martabat *aḥadiyyah;* kedua, martabat *waḥdah;* ketiga, martabat *wāḥidiyyah*, keempat, martabat '*ālam al-arwāh;* kelima, martabat '*ālam al-mithāl;* keenam, martabat '*ālam al-ajsām;* ketujuh, martabat *ālam al-insān*.[256]

Teori martabat tujuh di atas menurut erti dan maknanya dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga) iaitu: peringkat pertama ; Pengenalan terhadap Tuhan Allah iaitu ; martabat *aḥadiyyah,* martabat *waḥdah,* martabat *wāḥidiyyah*, peringkat kedua ; Pengenalan kepada Penciptaan alam semesta peringkat ke tiga ; pengenalan kepada manusia. Berikut ini akan dihuraikan peringkat-peringkat tersebut menurut tokoh sufi di atas.

(ii) Mengenali Tuhan

Peringkat pengenalan terhadap Allah menurut Ibn 'Arabī terdapat pada martabat *tajallī dhātī* atau *ghaybī* yang mengandungi dua martabat iaitu martabat *aḥadiyyah* dan

[255] Al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, 1: 72.
[256] Muhammad bin Faḍlullāh al-Hindi al-Burhanpurī, "al-Tuḥfah al-Mursalah ilā Rūh al-Nabī,"dalam *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, ed. A.H John (Canberra: The Australian Nasional Unifersity, 1965), 130.

University of Malaya

wahdah atau *wāḥidiyyah.*[257] Martabat *aḥadiyyah* adalah hakikat Tuhan sebagai wujud yang Tunggal lagi Mutlak yang belum dapat dihubung kaitkan dengan sifat apapun sehingga belum dapat dikenali, inilah wujud Tuhan itu Maha Esa.[258] Ertinya Dia adalah *Dhāt* yang berdiri sendiri dan keberadaan-Nya tidak bergantung kepada apapun. Dalam martabat ini Tuhan adalah *transenden* (jauh), kerana Tuhan di atas segala bentuk dan berbeza serta tidak dapat diperbandingkan dengan apapun.[259] Untuk menggambarkan martabat ini Ibn 'Arabī mengutip ayat al-Qur'an dalam firman-Nya (surat *al-Shūrā*, 42: 11) لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (Tuhan tiada dapat diserupakan dengan apapun). Pendapat yang sama dikemukakan oleh 'Abd al-Karīm al-Jīlī. Menurut tokoh terakhir ini, pada martabat *aḥadiyyah* itu Tuhan dalam kemutlakanNya baru keluar dari *al-asmā'*.[260]

Selari dengan Ibn 'Arabī, al-Burhānpūrī juga menjelaskan bahawa martabat *aḥadiyyah* adalah wujud Allah yang Esa. Dalam martabat ini, al-Burhanpuri menamakannya dengan istilah *lā ta'ayyun* (tidak nyata). Wujud martabat itu bersih daripada segala sandaran sifat. Martabat ini dalam keadaan *qadīm* dan *baqā'*. Tidak dapat dimisalkan dengan apapun, tidak boleh disifatkan kepada apapun. Tiada siapapun dari umat manusia yang mampu sampai pada martabat ini.[261]

Martabat kedua menurut Ibn 'Arabī adalah *waḥdah* atau *Wāḥidiyyah* iaitu penampakan (*tajallī*) kesempurnaan *dhāt Ilāhi* yang Maha Sempurna melalui proses penampakan (*tajallī*) kesempurnaan *asmā'* dan*ṣifāt*-Nya.[262] Dalam *tajallī* ini Tuhan memperkenalkan diriNya secara *ilāhiyyah* di luar diriNya yang terhad oleh ruang dan masa sebagai pancaran dari sifat-sifatNya. Apa yang terpancar dari sifat dan a*smā'* itu

---

[257] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*,2:374; Jil. 1, 10, 72; Lihat pula Idrus al-Kaf, *Ensiklopedi Tasawuf*, Bab *Insān Kāmil*, 584; Bandingkan dengan Ahmad Daudy, *Allah Dan Manusia,*74-6.
[258] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah,*2:374;
[259] *Ibid*;
[260] Al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, 1: 72.
[261] Al-Burhanpurī, *al-Tuḥfah al-Mursalah,* 130.
[262] *Ibid.*

University of Malaya

berasal daripada ilmu Allah yang dinamai *a'yān thābitah* (sesuatu yang tetap).[263] Jadi, pada martabat *wāḥidiyyah*, keadaan *dhāt, ṣifāt* dan *af'āl* Allah itu bersifat mutlak.[264]Apabila zat yang mengada/menjadi ada pada dirinya sendiri dan dari dirinya sendiri (*wujūd lidhātih*) itu menjadi kehendak tentang segala sesuatu yang muncul di dunia kini maka ianya disebut *a'yān al-thābitah* iaitu suatu keadaan yang terletak di tengah-tengah antara realiti mutlak (*al-ḥaqq*) dan dunia fenomena (*al-khalq*).

Al-Jili menyebut martabat ini sebagai martabat *huwiyyah*, pada ketika itu Tuhan masih belum tampak dalam realiti, sebab sifat-sifat dan nama-nama Tuhan masih dalam bentuk daya atau potensial.[265] Manakala martabat kedua menurut al-Burhānpūrī adalah martabat *waḥdah* yang dikenali dengan nama *martabat al-ta'ayyun al-awwal* juga dikenali dengan nama *Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*. Pada martabat ini pengetahuan tentang zat dan sifatNya dari segala yang ada masih bersifat umum (*ijmālī*). Dari martabat ini segala *as'mā'* dan *ṣifāt*Nya yang *ijmāl* itu masih terhimpun dalam hakikat *Muḥammadiyyah* atau dikenali juga dengan sebutan hakikat *Nūr Muḥammad*. Hakikat tersebut merupakan asal-muasal segala sesuatu yang ada. Martabat ini bersifat *qadīm*, *baqā',* dan *azalī*.[266] Di sini al-Burhānpūrī membahas secara berasingan pada martabat *waḥdah* dan *wāḥidiyyah*. Martabat *wāḥidiyyah* dinamai matrabat *al-ta'ayyun al-thānī*. Pada tahap ini ilmuNya, *ṣifāt*Nya dan *Dhāt*Nya satu demi satu menjadi realiti di dalam alam empirikal, tetapi martabat ini masih dalam ilmu Allah yang *qadīm* dan *azalī*.[267] Tetapi ini boleh dinamai hakikat *insāniyyah*, kerana pada alam ini telah ada rancangan

---

[263] Erti *al-A'yānal-Thābitah* adalah idea mengenai sesuatu yang terdapat pada ilmu Tuhan, sifat dan zat-Nya, (idea-idea) sebelum sesuatu mewujud di dunia ini. Inilah yang dinamai Hakekat Muhammadiyah (bukan Nabi Muhammad Saw yang ada di Makkah dan Madinah secara zahir). *Ensiklopedi Tasawuf*, 585. Lihat Zulkifli bin Muhammad Bin Ibrahim Banahsan bin Syahab, *Wujud, Menuju Jalan Kebenaran* (Solo: Penerbit Mutiara Kertas, 2008), 386 & 7.

[264] *Al-A'yān al-Khārijiyyah* adalah martabat alam kehambaan ('*ubūdiyyah*) adalah martabat alam yang baru yang dijadikan, iaitu perwujudan atau penzahiran daripada alam *waḥdaniyat al-Af'āl* yang menzahirkan 4 (empat) martabat. *Ibid*. 395.

[265] 'Abd al-Karīm Al-Jīlī, *Insān Kāmil*, 1: 72.

[266] Al-Burhanpurī, *al-Tuḥfah al-Mursalah,* 130; Lihat pula Abdul Fatah Haron Ibrahim, *Martabat Tujuh* (Kuala Lumpur; Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1998), 39. Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*, 21.

[267] Al-Burhanpuri, *al-Tuḥfahal-Mursalah,* 131.

University of Malaya

penciptaan manusia, meskipun belum ada hubung kait dengan manusia, sebab belum ada apapun yang berlaku, ertinya masih berupa ilmu.[268] Apabila martabat *waḥdah* itu wujud *sifat* dan *asmā'* Allah yang masih dalam bentuk yang *ijmāl* belum terperinci tetapi pada martabat *Wāḥidiyyah* ini *sifat* dan *asma'munfaṣil* ini telah terlahir *Kalām* yang *qadīm*. Inilah yang dinamai *tajallī shuhūdī*, ertinya sifatNya dan segala yang ada telah terperinci yang dapat membezakan setengah daripada yang lainnya. Tetapi masih dalam alam ilmu Allah yang belum terlahir di alam nyata. Dengan demikian ketiga tiga martabat ini masih bersifat *qadīm*, *baqā'* dan *azalī.*[269]

Jadi *tajallī* Tuhan menurut Ibn 'Arabī itu melalui martabat *aḥadiyyah* dan *waḥdah* atau *wāḥidiyyah.* Menurut al-Jili, *tajallī* Tuhan atau pengenalan terhadap wujud Allah yang Esa ada pada martabat *aḥadiyyah* dan martabat *huwiyyah*. Manakala menurut al-Burhānpūrī, *tajallī* Tuhan melalui 7 martabat dan menempatkan tiga martabat iaitu *aḥadiyyah waḥdah* atau *wāḥidiyah* itu dinamai dengan istilah *lā ta'ayyun* (tidak nyata).[270] Dan dua martabat pertama adalah martabat yang belum nyata secara empirikal, realiti masih dalam sesuatu yang tetap (*al-a'yān al-thābitah*). Menurut al-Burhanpurī, *tajallī* Tuhan dalam 4 martabat berikutnya dinamakan *a'yān khārijiyyah.*[271] Iaitu pengenalan Tuhan yang telah nyata. Inilah konsep Tuhan yang dijelaskan oleh para sufi melalui *tajallī*. Sesudah membincangkan konsep pengenalan Tuhan melalui teori *tajallī,* berikut ini akan dihuraikan mengenai konsep penciptaan alam semesta yang berhubung kait dengan konsep pengenalan terhadap Tuhan.

(iii) Mengenali Penciptaan Alam Semesta.

Penciptaan alam semesta dalam pandangan Ibn 'Arabī ada pada martabat *tajallī shuhūdī* (penampakan diri secara nyata) iaitu penampakan daripada yang ghaib menjadi yang

---

[268] Lihat Zulkifli, *Wujud*, 387.
[269] Al-Burhanpurī, *al-Tuḥfah al-Mursalah,* 130-31. Pandangan Burhanfuri dengan 'martabat tujuh' ini telah dikuti oleh Muhammad Nafis al-Banjari, Lihat*al-Durr al-Nafis*, 22.
[270] *Ibid*.
[271] *Ibid*.

University of Malaya

zahir, ertinyaTuhan yang Maha Kuasa ber*tajallī* dalam ciptaanNya.[272] Di atas telah dijelaskan bahawa menurut Ibn ‘Arabī pada martabat *waḥdah* itu *Nūr Muḥammad* atau hakikat *Muḥammadiyah* diciptakan dalam bentuk *al-a‘yān al-thābitah,* iaitu suatu daya atau potensial yang akan menjadi wujud zahir atau realiti zahir.Apabila pada martabat *waḥdah* Tuhan telah memperkenalkan diriNya[273] melalui firmanNya yang berbunyi كُنْ (jadilah alam nyata),[274] maka pada martabat *tajallī shuhudī* ini Tuhan ber-*tajallī* dengan realiti *asmā’* dan *ṣifāt*Nya yang paling sempurna berupa firman ; فَيَكُوْنُ (maka terjadilah), iaitu hakikat alam yang zahir, dalam bentuk inilah yang dinamai *al-A‘yān Khārijiyyah*.[275] Ertinya Tuhan yang bersifat ghaib itu dikenali dengan cara *tajalliyat* melalui alam zahir yang boleh disaksikan dan hal ini dapat difahami melalui konsep penciptaanNya.[276]Selari dengan pandangan Ibn ‘Araīb, al-Jīlī menyatakan bahawa pada martabat ini Tuhan telah menampakkan diriNya dengan sifat-sifat dan nama-namaNya pada makhluk. Namun, nama atau istilah yang digunakan al-Jīlī untuk martabat penciptaan adalah martabat *aniyyah.*[277]

Bagi memerincikan pandangan Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī, maka al-Burhānpūrī menjelaskan penciptaan alam ini melalui *tajallī* Tuhan pada martabat keempat, kelima, keenam dan ke tujuh yang dinamai *al-a‘yān al-khārijiyyah* atau realiti yang telah keluar daripada zat yang *qadīm*. Keempat-empat martabat tersebut menurut al-Burhanpuri adalah martabat ‘*ālam al-arwāí*, iaitu martabat hakikat segala *rūḥ* berupa alam *arwāḥ*, seterusnya martabat alam *mithāl*, alam *ajsām* dan martabat alam *Insān Kāmil.* Pada martabat-martabat itu dinamai pula sebagai *rūḥ kawniyyah* dan merupakan bukti wujud

---

[272] Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah,* 2:374; Jil. 1, 10, 72.
[273] *Ibid*; Lihat pula Idrus al-Kaf, *Ensiklopedi Tasawuf* (*BabInsān Kāmil*), Jil.2, 584;
[274] Al-Qur’an Surat *Yāsīn,* 36: ayat 82
[275] Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jil. 1, 118-19; Ahmad Daudy, *Allah Dan Manusia,* 74-6; Muṣṭafā Sulaymān, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 105.
[276] Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣal-Ḥikam,* 120-1.
[277] Abd al-Karīm Al-Jīlī, *Insān Kāmil*, Jil. 1, 72.

University of Malaya

rūḥ yang zahir. Ertinya *rūḥ kawniyyah* ini berhubung kait dengan benda-benda atau kenyataan yang telah nampak, tetapi semuanya masih *mujmal* (umum) dan belum tersusun.[278]

Martabat kelima menurut al-Burhānpūrī adalah martabat '*ālam mithāl,* iaitu martabat alam realiti, iaitu sesuatu yang telah tersusun dan berhubung kait dengan benda yang bersifat halus dan lembut di alam semesta, akan tetapi ianya masih tergabung dan yang belum boleh dibelahbagi (dihurai). Al-Burhānpūrī menyatakan bahawa apabila alam *arwāḥ* diumpamakan seperti laut, maka alam *mithāl* diumpamakan seperti ombak. Walau ombak mempunyai rupa yang berbeza-beza tetapi asalnya tetap, iaitu laut. '*Ālam al-arwāḥ* dan '*ālam mithāl* ini dikenali sebagai *ālam al-malakūt* dan alam *ghayb* yang sangat berbeza daripada '*ālam al-ajsām.* Kedua-dua alam pada martabat keempat dan kelima itu hanya boleh dirasakan dengan hati bukan dengan indera. Dalam konsep *tajallī,* al-Burhanpuri menjelaskan bahwa kedua alam ini merupakan jalan bagi seorang *sālik* bagi mencapai martabat kedua (*waḥdah*) dan ketiga (*wāḥidiyyah*) untuk seterusnya boleh sampai kepada *ma'rifatullāh*.[279]

Martabat keenam adalah '*ālam al-ajsām* adalah segala sesuatu yang secara realiti di alam semesta yang berbentuk bersusun, kasar dan menebal yang boleh dibelah bahagi. Sesuatu tersebut terdiri daripada empa) perkara iaitu, api, angin, tanah, dan air yang boleh berubah-ubah dari bentuk asalnya dan menjadi sesuatu yang lain, seperti batu, tumbuhan, binatang, manusia, dan jin. '*Ālam al-ajsām* ini dikenali dengan nama alam *al-mulk* dan alam *al-shahādah* yang boleh ditanggapi dengan panca indera.[280] Pandangan ini berbeza dengan Ibn 'Arabī yang menyatakan bahawa alam *ajsām* itu terjadi berdasarkan pada firman Allah '*Kun'* dan kemudiannya menjadi benda yang tersusun kasar bersusun dan dibelah bahagi. Alam ini adalah alam realiti.

---

[278] Al-Burhānpūrī, *al-Tuḥfah al-Mursalah*, 131; lihat juga, Zulkifli, *wujud*, 395.
[279] Al-Burhānpūrī, *al-Tuḥfah al-Mursalah,* 31.
[280] *Ibid*; Zulkifli 'Aini, *Doktrin Nūr Muhammad di alam Melayu*, 2008, 79.

University of Malaya

(iv) Mengenali Penciptaan Manusia

Dalam masalah penciptaan manusia, Ibn ‘Arabī, al-Jīlī dan al-Burhānpūrī mempunyai penjelasan yang berbeza-beza. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī manusia diciptakan pada martabat *tajallī shūhudī.* Ini bermakna bahawa Tuhan tidak hanya dapat dikenali melalui nama dan sifat-sifat-Nya, akan tetapi juga melalui penampakan zahir daripada *Dhāt*Nya yang Mutlak itu melalui Wujud alam dan wujud manusia sebagai makhluk yang sempurna (*Insān Kāmil*).[281] Disebut *Insān Kāmil* sebab penciptaan manusia itu merupakan tahap akhir daripada *tajallī* Tuhan. Oleh itu penciptaan manusia merupakan *tajallī* daripada *Dhāt* Tuhan yang paling sempurna.[282] Al-Jīlī bersetuju dengan pandangan Ibn ‘Arabī bahawa *tajallī* Tuhan yang sempurna itu ada pada *Insān Kāmil.* Namun, berbeza daripada Ibn ‘Arabī, al- Jīlī berpandangan bahawa *Insān Kāmil* atau manusia sempurna itu bukan kerana ciptaan terakhir, tapi kerana manusia itu hakikatnya adalah cermin daripada Tuhan.[283] Oleh itu ia menyatakan:

> Ketahuilah bahawa *Insān Kāmil*-lah yang pada dasarnya memiliki nama, hakehat dan sifat Illahi serta kerajaan (wujud sejagat) kerana HakikatNya. Sebab itu bagi Allah manusia bagaikan cermin, …orang yang tidak (boleh) melihat wajah-Nya melainkan disitu hanya *Insān Kāmil.*[284]

Al-Burhānpūrī sependapat bahwa ciptaan terakhir adalah *Insān Kāmil*. Dalam teori Martabat Tujuh*,* al-Burhānpūrī meletakkan penciptaan manusia pada martabat terakhir iaitu martabat ketujuh yang ia sebut sebagai martabat ‘*ālam al-insān*. Apabila al-Jili memandang manusia merupakan cermin daripada Allah, maka al-Burhanpuri memandang bahawa manusia itu alam *ṣaghīr* (alam kecil) yang merupakan cerminan (*majāz*) daripada alam semesta (*al-‘ālam al-kabīr*). Jasmani manusia (adam) sebagai alam *ṣaghīr* diciptakan daripada api, angin, tanah, dan air. Manakala rohani manusia,

---

[281] Muṣṭafā Sulaymān, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam,*104.
[282] Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam,* 48-49. Lihat *Ensiklopedi Tasawuf,* Jilid II, 585.
[283] Abd al-KarīmAl-Jīlī, *Insān Kāmil*,133.
[284] *Ibid*, 74-7.

University of Malaya

ianya dijadikan daripada *Nūr Muḥammad* yang meliputi nafsu, hati, roh, dan nūr.[285] Selain itu al-Burhānpūrī pun berhujjah bahawa penciptaan manusia itu sempurna kerana ia diciptakan pada tahap akhir yang menghimpun segala martabat yang sebelumnya. Ertinya *'ālam al-insān* ini merupakan kejadian terbaik dan bahkan dalam keadaan sempurna berbanding ciptaan makhluk-makhluk lainnya.[286]

Selain itu, ketiga-tiga ulama Sufi di atas sependapat bahawa *insān kāmil* dalam realiti adalah para Nabi dan Wali Allah. Bagi Ibn 'Arabī idea *insān kāmil* mempunyai dua peringkat: pertama, peringkat universal iaitu merujuk kepada manusia secara keselurohan yang merupakan model asal yang tetap. Kedua adalah peringkat individual (*particular*) iaitu berupa wujud *nabī Allāh* dan para *walī Allāh*.[287] Dari kenyataan itu dapat difahami bahawa dalam pandangan Ibn 'Arabī manusia sempurna itu adalah Nabi Muhammad s.a.wi, sebab beliau merupakan *insān kāmil* yang dalam dirinya mengandungi realiti *al-Ḥaqq,* walaupun realiti *Dhāt* Tuhan itu tidak dapat diserupai oleh sesuatupun. Al-Jili pun berpandangan bahawa *Insān Kāmil* itu bukan hanya dalam bentuk *rūḥ* yang universal, tetapi ianya juga merupakan kutub yang menjadi pusat peredaran dunia.[288] Sementara itu, al-Burhanpuri tidak membagi *insān kāmil* dalam dua peringkat, namun sependapat dengan Ibn 'Arabī bahawa contoh *insān kāmil* adalah para nabi dan wali Allah. Walau bagaimanapun Nabi Muhammad ada pada tempat pertama sebagai *insān kāmil* yang diikuti dengan para nabi yang lainnya dan para wali yang tidak sama kedudukan dan martabatnya itu.[289]

Perbahasan mengenai penciptaan *insān kāmil* sesungguhnya berkaitan rapat dengan pencapaian *ma'rifatullāh.* Menurut Ibn 'Arabī manusia sempurna (*insān kāmil*) boleh dicapai oleh manusia yang menyedari kesatuan wujud (*waḥdah al-wujūd*) dengan Tuhannya. Kesedaran ini diperolehi apabila sifat-sifat Tuhan tercermin ke dalam jiwa

---

[285] Zulkifli, *Wujud (Jalan menuju Kebenaran),* 401.
[286] Al-Burhanpurī, *al-Tuḥfah al-Mursalah,* 130-31.
[287] Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī,* 126.
[288] Al-Jīlī, *Insān Kāmil*,133.
[289] Al-Burhanpuri, *al-Tuḥfah al-Mursalah,* 130-32.

University of Malaya

manusia dalam bentuk kebajikan *rūḥāniyyah*nya.[290] Maknanya, *ṣifāt*, *asmā,* dan *Dhat* Tuhan ber*tajallī* (nampak) ke dalam penciptaan-Nya bernama manusia. Peringkat kesedaran yang tertinggi diperolehi apabila seorang salik telah mengalami keadaan *fanā',* iaitu keadaan pada ketika itu wujud dan kedirian manusia itu menjadi lenyap dan yang wujud hanyalah Allah. Inilah yang dimaksudkan dengan kesatuan wujud *waḥdah al-wujūd* antara wujud diri (makhluk) yang nyata dengan *Khālik* (yang ghaib).[291] Namun, menurut Imam al-Ghazālī *al-ma'rifah* itu tercapai tidak sahaja melalui keadaan *fanā'* tapi apabila telah memperolehi *kashf* iaitu tersingkapnya hijab segala rahsia Allah Ta'ala yang ghaib sehingga dapat menyaksikan dengan mata batinnya penyingkapan diri Allah (*shuhūd*).[292] Maka itu al-Ghazālī tidak menamai keadaan itu dengan *waḥdah al-wujūd* tetapi *waḥdah al-shuhūd.*

Pandangan al-Jīlī ada sedikit perbezaan dalam hal ini. Beliau berpandangan bahawa peringkat *insān kāmil* boleh dicapai apabila seorang *sālik* itu telah menyedari bahawa dirinya adalah cermin (*image*) Tuhan dan memperolehi amanat *Ilāhī*. Apabila seorang salik belum sampai pada peringkat ini ia disebut *ẓālim.* Inilah yang dimaksudkan oleh Firman Allah dalam surat *al-Aḥzāb* (33), ayat 72 di bawah ini;

إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا

وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

> Terjemahan: Sesungguhnya Kami telah kemukakan tanggungjawab amanah (Kami) kepada langit dan bumi serta gunung-ganang (untuk memikulnya), maka mereka enggan memikulnya dan bimbang tidak dapat menyempurnakannya (kerana tidak ada pada mereka persediaan untuk memikulnya) dan (pada ketika itu) manusia (dengan persediaan yang ada padanya) sanggup memikulnya. (Ingatlah) sesungguhnya

---

[290] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ditahqiq oleh Abū al-'Alā 'Afīfī, 10.

[291] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jil. 1, 96; *Waḥdah al-Shuhūd*, adalah kesatuan kesaksian, bukan *waḥdah al-wujūd* (kesatuan wujud). Kesaksian itu milik sang hamba yang menyaksikan kehadiran Allah sejauh kemampuannya, sedang wujud adalah milik Allah. Para sufi besar mengenali penyingkapan diri Allah melalui kesaksian (*shuhūd*) dan penemuan wujud. Lihat, *Ensiklopedi Tasawuf,* Jilid ke- 3, 404-5.

[292] Team Penyusun UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf*, (Jakarta: Penerbit Angkasa, 2008), 3: 1405.

University of Malaya

> tabiat kebanyakan manusia adalah suka melakukan kezaliman dan suka pula membuat perkara-perkara yang tidak patut dikerjakan.

Maksud daripada manusia *ẓālim* menurut al-Jili adalah manusia yang tidak menyedari bahawa dirinya itu mendapat kedudukan tinggi atau amanat Ilahi sebagai *insān kāmil,* kerana berbuat dosa terhadap jiwanya sendiri, oleh itu ia akan jatuh kepada darjat yang rendah.[293] Namun, menurut al-Burhanpuri, *insān kāmil* dapat dicapai oleh manusia yang berjaya mencapai tahap spiritual yang tinggi, iaitu apabila menyedari asal kejadian diri dan memiliki keyakinan yang telah mencapai kesempurnaan. Semua itu hanya boleh dicapai dengan *murāqabah, mushāhadah, mukāshafah* dan *maḥabbah* sehingga sampai kepada *fanā' fī Allāh* dan *baqā' billāh*.[294]

Teori *fanā'* ini disokong oleh al-Sarrāj al-Ṭūṣī yang berpandangan bahawa manusia itu boleh tenggelam dalam tauhid. Dalam kitabnya *al-Luma'* ia menyatakan bahawa:

> Seorang hamba (merasa dirinya seperti) bayang-bayang dihadapan Allah *Azza wa Jallā* tenggelam dalam gelombang lautan Tauhid-Nya dengan sirna/*fanā'*nya, apa yang dikehendakiNya atas dirinya, iaitu bahawa akhir seorang hamba kembali kepada awalnya, sehingga ia berada dalam keadaan seperti sebelum dia ada. [295]

Dalam masalah ini ia menjelaskan bahawa *rūḥ* dan *qalb* manusia itu telah ada sebelum ia wujud di alam nyata ini. Ini merujuk kepada ayat al-Qur'an Surat *al-A'rāf* (7), ayat 172;

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ

> Terjemahan: Bukankah Aku tuhan kamu? Mereka semua menjawab: Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi.

---

[293] Al-Jīlī, *Insān Kāmil*, 77.
[294] Zulkifli, *Wujud*, 404.
[295] Al-Ṭūṣī, *al-Luma'*. 49, Chatib Quzwain, *Mengenal Allah suatu studi Mengenal Ajaran Tasawuf Syeikh Abdus Samad Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 32-3.

University of Malaya

Oleh itu, dalam kaitannya dengan kejadian manusia, Allah ber*tajallī* dalam bentuk *insān kāmil*. *Insān Kāmil* bagi Ibn ‘Arabī adalah universal dalam bentuk *Nūr Muḥammad,* dan khas (*particular*) dalam bentuk *nabī Allāh* dan *walī Allāh*. Selari dengan Ibn ‘Arabī, al-Ḥallāj menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* itu ada pada diri Nabi Muhammad s.a.w., sebab Rasulullah itu tercipta daripada anasir *ilāhiyyah* yang masih berupa *nūr*. Manakala, menurut al-Jili, *insān kāmil* adalah *tajallī* Allah yang paling sempurna.

2.4 PERINGKAT *AL-MA‘RIFAH* TERTINGGI

Dalam menempuh *ma‘rifah* melalui konsep Tauhid ini puncaknya adalah *maqām fanā’* dan *maqām baqā’*. Secara am *fanā’* ertinya lenyap, hilang, sirna; manakala *baqā’* ertinya tetap/kekal. *Fanā’* dan *baqā’* selalu menyatu dalam kondisi kerohanian tertentu.[296] Oleh itu *fanā’* dan *baqā’* itu adalah dua sisi yang sama. Bagi para sufi, kondisi *fanā’* merupakan permulaan perjalalan *al-ma‘rifah* dan *baqā’* adalah akhir suatu perjalanan *al-ma‘rifah*. Pengalaman sufi sampai kepada kondisi *fanā’* akan diakhiri dengan *baqā’*. Seorang yang meningkatkan *fanā* nya ia akan menjadi *fanā’ al-fanā’* setelah ia mengalami kondisi kerohanian yang dinamai *jadhbah* (tarikan) maka ia akan menjapai tingkatan *baqā’*.[297] Pengalaman sufi bagi sampai kepada kondisi *fanā’* dan *baqā’* itu biasanya melalui tarekat dengan zikir dan tafakkur untuk meniadakan diri, sehingga ia merasa ada *Jadhbah* pengalaman rohani yang berasal daripada Allah Ta’ala. Demikian pula seseorang yang telah mencapai *baqā’* dan meningkatkan diri dengan

---

[296] Secara perbahasan kata *fanā’* dari bahasa arab, *Faniya* yang bererti; ‘musnah’ ‘lenyap’. Tetapi menurut Abu Bakr al-Kalabadhi, *fanā’* adalah hilangnya diri manusia daripada semua hawa nafsu sehinggaa tidak ada nafsu lagi padanya. Kemudian ia juga menegaskan bahawa *fanā,* juga di beri makna penghancuran diri, atau hilangnya sifat kemanusiaan berganti dengan sifat ketuhanan. Menurutnya para sufi sering mengungkapkan “*Fanā’* daripada sifat-sifatnya dan *baqā’* daripada sifat Tuhan”. Lihat Abū Bakral-Kalābādhī,*al-Ta‘arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kaherah: Dār al-Iḥya,t.t), 147-8.

[297] Mahyuddin, *Akhlak Tasawuf, Mukjizat Nabi Karamah Wali dan Makrifah Sufi* (Jakarta: Kalam Mulia, 2009), 230.

University of Malaya

amalan zikir dan tafakkur dan meningkatkan dalam *fanā al-fanā'* itu ia akan mengalami *baqā' al-baqā'*.

Para sufi mengertikan *fanā'* dan *baqā'* secara berbeza-beza tetapi maknanya hampir sama. Dalam aliran tasawuf *akhlāqī* mengertikan *fanā'* dengan kebodohan dan *baqā* sebagai pengetahuan; dan *fanā'* maksiat menjadi *baqā'* ketaatan, dan *fanā'* kelalaian menjadi *baqā'* selalu ingat kepada Allah Ta'ala dan *fanā'* sifat tercela menjadi *baqā'* sifat terpuji. Tetapi menurut sufi aliran *'amalī* menyatakan bahawa *fanā'* itu sebagai kondisi lenyap kesedaran hamba lalu timbul *baqā'* sebagai kehadiran kekuasaan Allah yang tetap.[298]

Beberapa tokoh sufi juga mengajarkan konsep *fanā'* berbeza-beza. Al-Junayd al-Bagdādī misalnya, ia berpendapat *fanā' fī al-tawḥīd* yang membawa makna meyakini dan memandang bahawa segala sesuatu berada dalam kehendak Allah Ta'ala dan seseorang tidak memiliki kehendak apapun kerana hanyut dalam *ma'rifatullāh* dan tidak menyedari segala sesuatu termasuk dirinya selain Allah Ta'ala, kerana ia telah *fanā'* dalam tauhid.[299] Fahaman ini selari dengan pandangan dengan al-Qushairi yang mengertikan *fanā'* itu sebagai lenyapnya kesedaran kalbu daripada perkara yang bersifat inderawi (sifat *bashariyyah*), bukan hilang wujud diri. Masa itu ia akan mengalami *al-jadhbah* (tarikan) daripada Allah Ta'ala.[300] Menurut al-Junayd orang yang telah *fanā'* itulah mereka yang *khawāṣ* dan Allah Ta'ala hanya dapat mengenalkan diriNya kepada mereka yang *khawāṣ*.[301] Selari dengan al-Junayd, al-Tūsī berpandangan bahawa kaum *khawāṣ* itu dapat mengenali Allah dan fenomena alam secara *ḥaqīqī* dengan menggunakan mata hati dan pengalaman kesufian.[302] Seorang hamba (merasa dirinya

---

[298] 'Adnān Ḥaqqi, *al-Ṣūfiyyah Wa al-Taṣawwuf* (Damsyiq: Maktabah al-Fārābī, t.t.), 85.
[299] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah,* 135-6.
[300] *Ibid*., 136.
[301] Al-Kalābādhī, *al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, 73.
[302] Al-Ṭūṣī, *al-Luma'*, 56.

University of Malaya

seperti) bayang-bayang di hadapan Allah Ta'ala, tenggelam dalam gelombang lautan tauhidNya dengan *fanā'*.

Menurut al-Ghazālī bagi seorang sālik apabila ia tlah sampai kepada peringkat *fanā'*[303] ia akan dapat menyaksikan wajah Allah Ta'ala (dengan matabatinnya) secara *ḥaqq al-Yaqīn.*[304] Apabila seseorang telah mencapai *ḥaqq al-Yaqīn* maka ia akan menyatakan bahawa 'yang ada hanyalah Allah'.[305] Berbeza dari pernyataan Ibn 'Arabi yang menyatakan; Tiada wujud kecuali hanya wujud Allah dan wujud yang ada hanyalah bayangan sahaja. Pandangan ini nampak berbeza, tetapi maknanya adalah sama. Dan dalam kenyataan itu kedua dua ulama itu tidak menyerupakan Tuhan dengan alam atau manusia. Menurut al-Ghazālī Tuhan dan alam ciptaaan-Nya itu adalah dua hal yang berbeza dan tidak mungkin akan sama dan bersatu. Wujud Allah pun tidak mungkin diketahui menerusi indera, tidak mungkin sesuatu yang terhad dapat mengenali Zat yang tidak terhad. Jadi *al-ma'rifah* bagi golongan sufi ini hanya sampai kepada tahap *mukāshafah* dan *mushāhadah.* Dalam pandangan al-Ghazālī peringkat *al-ma'rifah* tertinggi itu boleh dicapai seseorang yang telah *fanā'* dan telah terbuka hijab segala rahsia Allah yang ghaib (*kaṣhf*), dan ia dapat mengenali penyingkapan diri Allah dengan kesaksian (*shuhūd*),[306]itulah *fanā fī al-Tawḥīd* yang disebut *Waḥdah al-Shuhūd.*

Menurut al-Ghazālī, *fanā' fī al-tawḥīd* adalah mengenali ke-Esaan Tuhan dengan sifat-sifat-Nya, bukan *Dhāt*-Nya.[307] Apabila seorang *'ārif* yang telah dapat mengalami *kashf* atau *dhawq* (terbuka hijab), pada masa itu sang *sālik* akan menyaksikan atau berjumpa dengan Allah Ta'ala secara hakiki dengan mengetahui sifat-sifat-Nya menerusi mata batinnya.[308] Seorang *sālik* pula akan menuju keridhaan Allah dan mengalami *Kashf* atau *dhawq* atau mengalami penyingkapan hijab sebagai

---

[303] Al-Ghazālī, *Al-Risālah fī al-Ma'rifah*, ed. Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, cet. ke-1 (Qāhirah: Maktabah al-Azhar, 1979), 43.
[304] Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Jil. 4,302. Lihat al-Ṭūṣī, *al-Luma',* 57.
[305] Al-Ghazālī. *Al-Risālah fī al-Ma'rifah*, 43. Lihat al-Ghazali,*Iḥyā',*Jil. 4,240.
[306] Tim Penyusun UIN Syarif Hidayatullah*, Ensiklopedi Tasawwuf,* 3: 1405.
[307] Al-Ghazālī, *al-Iqtṣād fī al-I'tiqād*, 69.
[308] *Ibid*., 276.

University of Malaya

jalan menuju *al-ma'rifah*.[309] *Kashf* itu berupa cahaya (*nūr*) yang dicampakkan oleh Allah kedalam hati seorang insan. Maqam *fanā'* menurut al-Ghazālī adalah jalan yang mesti dilalui dalam memasuki alam *mukāshafah* dan *mushāhadah* atau penyaksian Tuhan secara langsung, bahkan *fanā'* adalah perhentian terakhir dalam mencapai *al-ma'rifah*. Jikalau sebelumnya ada *maqām* sebelum *maqam fanā'*, maka menurut al-Ghazālī maqam itu hanya sebagai persiapan menuju maqam *fanā'*.[310] Oleh itu *fanā'* dan *baqā'* adalah pencapaian yang penting bagi para sufi. Menurut al-Ghazālī orang '*ārif* itu telah mengalami *fanā' fī al-tawḥīd* adalah tauhid pada martabat *ṣiddīqīn* dan *fanā'* yang dimaksud al-Ghazālī bukanlah *fanā'* jasad tetapi *fanā' al-qalb*.[311] Dalam masalah ini al-Ghazālī tidak setuju dengan pandangan yang menyatakan bahawa manusia menyatukan diri dengan Tuhan sama ada dalam fahaman *ḥulūl, ittiḥād,* ataupun *wuṣūl.*[312]

Pandangan al-Ghazālī ini serupa dengan pandangan al-Ṭūsī. Al-Ghazālī berpandangan bahwa *mushāhadah* itu boleh dicapai apabila seseorang itu beribadah dan tidak melihat sesuatu apapun melainkan hanya menyaksikan *al-Ḥaqq,* sehingga dapat menyaksikan secara *ḥaqq al-yaqīn* bahawa segala sesuatu yang ada ini adalah realiti Zat Allah Yang Satu. Al-Ṭūsī pun berpandangan yang sama bahawa *mukāshafah* tidak akan diperolehi tanpa amalan secara *murāqabah*.[313] Bilamana seseorang telah mengalami *fanā'* dan *baqā'* maka ia akan mengalami *kashf* dan dalam keadaan *kashf* itulah seorang hamba dapat menyaksikan wajah Allah secara *shuhūdī*. Oleh itu puncak *ma'rifah* bagi ulama sufi dalam konsep tauhid ini dinamai *wahdah al-shuhūd.* [314]

Dalam pandangan Ibn 'Arabī *mukāshafah* dicapai oleh seorang yang menerima ilmu *Ladunnī,* iaitu seseorang yang ilmu pengetahuannya telah sampai kepada *maqām*

---

[309] Al-Ghazālī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 54.
[310] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (Mesir: 'Ali Sābih wa Awlādih, 1952), 68
[311] *Ibid*.
[312] Al-Ghazālī, *Iḥyā*, Jil. 3, 17.
[313] Al-Ṭūṣī, *al-Luma',* 422.
[314] *Waḥdah al-Shuhūd*; Adalah kesatuan kesaksian, ertinya kesaksian milik sang hamba yang menyaksikan kehadiran Allah sejauh kemampuannya, kerana wujud adalah milik Allah, dan para sufi mengenali penyingkapan diri Allah melalui kesaksian (*shuhūd*) dan penemuan wujud. Lihat *Ensiklopedi Tasawuf*, 1404-5.

University of Malaya

wali atau *insān kāmil*.[315] Bagi Ibn Khaldūn, ilmu *mukāshafah* tidak dapat difahami oleh orang yang belum lagi mengalami, atau belum lagi mencapai *maqām*-nya. Setiap pengalaman dalam bentuk *kashf* dari seorang sufi, tidak mampu diungkapkan dengan kata-kata, tetapi dinyatakan dalam bentuk simbol.[316] Orang yang bukan sufi tidak dapat merasakan apa yang dirasakan oleh sufi. Oleh itu menurut Ibn Khaldūn tidak perlu mendiskusikan dengan mereka mengenai pengalaman *kashf*nya. Inilah pandangan beberapa ulama mengenai *kashf*. Walau bagaimanapun ulama *ahl al-Ẓāhir* kerapkali tidak sependapat dengan pandangan sufi di atas.

Ma'rifah secara hakiki diperolehi melalui *fanā'* dan *baqā'* sebagaimana disebutkan di atas. Seterusnya *ma'rifah* dapat dibahagikan menjadi beberapa tingkatan dan tahapan sebagai berikut iaitu: i) *al-ma'rifah fī al-'af'āl* akan mendapat *fanā' al-af'āl*; ii) *al-maʿrifah fī al-asmā'* mendapat *fanā' fī al-asmā';* iii) *al-maʿrifah fī al-ṣifāt* mendapat *fanā' fī al-ṣifāt;* iv) *al-maʿrifah fī al-dhāt*, mendapat *fanā' fī al-dhāt.* Dari kondisi*al-ma'rifah*tingkat pertama sampai dengan keempat itu selalu diikuti oleh *baqā' al-baqā' fī al-af'āl, baqā' al-baqā' fī al-asmā', baqā' al-baqa' fī al-asmā'; baqā' al-baqā' fī al-ṣifāt* dan *baqā' al-baqā'fī al-Dhāt*.[317]

Dari huraian di atas dapat difahami bahawa peringkat *al-ma'rifah* tertinggi dalam konsep tauhid adalah berkedudukan dalam *maqām-maqām* yang akhirnya sampai kepada *fanā'*dan *baqā'*. Dan tidak semua sufi mendefinisikan *fanā'*, tetapi secara 'am mereka mengertikan *fanā'* adalah proses peralihan kesedaran diri daripada alam kepada alam inderawi kepada alam kejiwaan (rohani) atau alam ketuhanan.Mereka tidak boleh mengenali Allah Ta'ala secara *Dhāt*nya, kerana mereka mendakwa bahawa Allah Ta'ala hanya dapat dikenali melalui sifat-sifatNya. Jadi, peringkat*al-ma'rifah* yang hakiki adalah *fanā'*dan *baqā'*. Inilah yang dinamai *fanā' fī al-tawḥīd*.Untuk mencapai *fanā'* dan *baqā'* kaum sufi mesti melalui amalan-amalan seperti zikir, tafakkur, selalu

---

[315] Ibn al-'Arābī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 122-3. Lihat al-Qur'an surat *al-Sāffāt*, 37 : ayat 164.
[316] Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t), 376.
[317] Mahyudin, *Akhlak Tasawuf*, Jil.ke-1, 230-1.

University of Malaya

menjaga akhlak terpuji dengan melakukan sifat-sifat Tuhan. Dari pandangan di atas dapat difahami bahawa *fanā' fī al-tawḥīd* adalah pencapaian tertinggi daripada *al-ma'rifah* iaitu mengetahui dan mengenal Tuhan secara hakiki. *Fanā'* yang demikian itu difahami oleh sufi *akhlāqī* dan '*amalī* dan antara tokoh-tokohnya adalah Dhū al-Nūn al-Miṣrī, al-Junayd al-Baghdādī, al-Qushayrī, dan al-Ghazālī.

2.5 PERINGKAT AMALAN DALAM TASAWUF

Ilmu tasawuf adalah salah satu cabang ilmu Islam yang penting seperti ilmu Islam lainnya. Pembahasan ilmu tasawuf itu berbeza dengan ilmu lainnya kerana ini berhubung kait dengan hati dan pengalaman batin. Hal ini disebabkan oleh suatu fakta bahawa fitrah manusia itu tidak sahaja merasakan adanya wujud yang sempurna dan Mutlak iaitu Tuhan Allah, tapi juga mempunyai kecenderungan untuk menyembah dan mengenaliNya. Oleh itu, ilmu tasawuf sentiasa mengajarkan cara-cara berakhlak mulia agar manusia boleh menjadi dekat Allah yang Maha Suci.[318] Dengan demikian secara umum ilmu tasawuf mengajarkan bagaimana meningkatkan kesedaran akan hakikat diri sebagai hamba dengan mensucikan zahir dan batin secara konsisten, agar hubungan dengan Allah Ta'ala semakin dekat.

Secara umum ajaran Islam dapat dikelompokkan menjadi tiga bidang ilmu penting iaitu: *'aqīdah*, *sharī'ah* dan *akhlāq*.'*Aqīdah* adalah perbahasan yang mengandungi masalah keimanan yang dibahas dalam ilmu usuluddin. *Syari'ah* adalah perbahasaan yang berkenaan dengan hukum '*amalī* yang terdapat dalam ilmu feqah. *Akhlāq* adalah perbahasan mengenai pensucian dan pendekatan diri kepada Allah yang dibahas dalam ilmu tasawuf.[319] Ketiga-tiga bidang ilmu utama itu mengalami

---

[318] Mahyuddin, *Pemberontakan Tasawuf Kritik Ibn Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf*, (Kudus: STAIN Press Kudus, t.t.), 272.

[319] Muḥammad Muṣṭafā al-Shalibī, *al-Madkhal li Dirāsah al-Fiqhi al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Taklīf, 1376H), 11.

University of Malaya

perkembangan pemahaman, dalam bidang akidah misalnya lahir ilmu tauhid dan ilmu kalam, dengan beberapa alirannya. Dalam bidang syari'ah, lahirlah ilmu feqah dengan mazhab seperti mazhab Syafi'i, Maliki, Hambali dan Hanafi,[320] dan di bidang akhlaq lahirlan ilmu tasawuf seperti tasawuf *akhlāqī, 'amalī* dan *naẓarī*. Ketiga-tiga asas utama ajaran Islam itu merupakan sistem yang saling berkaitan, oleh itu mesti difahami secara keselurohan.

Untuk mencapai tujuan *ma'rifatullāh* secara praktikal para sufi membuat papan ukur amalan-amalan *tazkiyyat al-nafs* yang harus dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Amalan-amalan itu berupa tahapan-tahapan yang mesti dilalui oleh seorang *sālik*. Tahapan-tahapan pengamalan yang dikenal ramai adalah *sharī'ah, ṭarīqat* dan *haqīqat.* Tahapan-tahapan ini akan dihuraian sebagaimana berikut ini:

2.5.1 Syari'ah (*al-Sharī'ah*)

Syari'ah berasal dari kata *shāri'* yang bererti jalan, jalan menuju sumber air yang ditempuh manusia.[321] Secara umum dalam kaitannya dengan Islam shariah disamakan dengan *al-dīn* atau *al-millah* yang bermakna Islam.[322] *Sharī'ah* dalam kaitannya dengan hukum dan ilmu adalah segala yang mengatur dan menyelesaikan seluroh anasir kehidupan manusia secara 'am, termasuk perkara dan praktikal ibadah yang telah dihadkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Bidang ini kemudiannya dinamai dengan ilmu fikah.[323] Fikah adalah ilmu tentang hukum-hukum praktikal yang bersumber daripada

---

[320] Muḥammad Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Madkhal Li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī,* (Kaherah: Dār al-Taklīf, 1376H), 11.

[321] Lihat Jamāl al-Dīn Muḥammad IbnManẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirūt: Dār al-Ṣādir, 1388H) dan Muḥib al-Dīn Muḥammadal-Zubaydī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs;*"*Bab al-'Ayn, faṣl al-Shīn*" (Mesir: al-Maṭba'ah al-Khayriyyah, 1306H).

[322] Lihatal-Tahānawī, *Kasshāf Isṭilāḥāt al-Funūn,* 1018. Lihatjuga Muḥammad 'Abd Ḥaq Ansarī, *Sufism and Sharī'ah; Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Fondation, 1986), 71-72. Lihat, Yusuf Ḥamid al-Ālim, *Al-Maqāsid al-Ammah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Virginia: Al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1991), 20.

[323] 'Abdul Wahhābal-Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Istanbul: Nesiriyet, 1968), 22.

University of Malaya

syara' beserta dengan dalil-dalilnya secara terperinci yang berkenaan dengan perbuatan manusia.[324]

Kerana fikah hanya memperbahaskan masalah yang menjadi kewajiban manusia seperti salat, zakat, haji, mu'amalah dan lain-lain yang serupa itu, maka sebahagian ulama sufi menyebut fikah sebagai ilmu zahir. Walaupun ilmu syari'ah itu penting tetapi belum cukup untuk mendekatkan diri dan menumbuhkan rasa takut atau cinta kepada Allah, oleh itu diperlukan ilmu dan amalan batin. Persoalan yang berhubungan dengan perkara-perkara batin ini merupakan hakikat yang mesti dilalui dengan cara tarekat iaitu amalan zahir dan batin yang dipraktikkan dengan ikhlas, khusyuk, dan sabar.

2.5.2 Tarekat (*al-Ṭarīqah*)

Tarekat adalah istilah yang digunakan oleh ahli sufi sebagai cara khas dalam mencapai tujuan. Perkataan tarekat berasal dari bahasa arab *ṭarīqah* yang membawa maksud sama dengan *ṣirāṭ* yang bererti jalan kecil atau metode; iaitu cara khas bagi seorang *sālik* untuk menuju hakikat.[325] Menurut Muhammad Amin al-Kurdi, tarekat adalah melaksanakan semua syari'ah dengan penuh hati-hati (mengambil hukum 'azimat) dan tidak mengambil yang mudah (*rukhṣah*-nya).[326] Menurut Sirhindi, tarekat adalah amal ibadah (*Sharī'ah Islāmiyyah*) yang diamalkan dengan penuh keikhlasan (ikhlas timbul setelah melakukan latihan ibadah zahir mahupun batin). Tarekat dalam tasawuf sangat penting kerana Allah itu Maha Suci dan tidak dapat didekati melainkan hanya oleh sesuatu yang suci pula. Oleh kerana itu, bagi sesiapa yang hendak menuju kepadaNya mesti menyucikan jasmani dan rohaninya dari segala macam syirik zahir dan syirik batin. Cara mensucikan diri itulah yang disebut tarekat atau jalan yang ditempuh para sufi agar dapat dekat dengan Allah.

---

[324] *Ibid.*
[325] Zulkifli, *Wujud; Menuju Jalan Kebenaran*, 33.
[326] Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb Fī Mu'āmalat 'Ālām al-Ghuyūb* (Semarang: Taha Putra, t.t), 407.

University of Malaya

Agar dapat mencapai *ma'rifatullāh* metod perjalanan rohani seorang *sālik* harus mengikuti bimbingan seorang *murshid* yang memiliki ilmu luas tentang syari'ah Islam berasaskan kepada petunjuk dan al-Qur'an dan Sunnah Nabi.[327]

Tarekat adalah jalan, sistem, metod atau petunjuk yang harus ditempuh seorang sufibagi amalan zahir dan batin untuk mencapai *ma'rifatullāh.* Amalan zahir mahupun batin yang disebut *riyāḍah* itu merupakan perjalanan yang sukar dan panjang, oleh itu para sufi mursyid berijtihad menyusunnya sesuai dengan tahapan-tahapan spiritual (*maqāmāt*). Ketika menempuh tahapan para sufi mempunyai pengalaman masing-masing dengan amalan yang berbeza-beza. Namun, secara umum terdapat tiga tahapan dalam tasawuf, iaitu *takhallī* (pengosongan diri) *taḥallī* (mengisi hati) dan *tajallī* (penampakan diri).

Takhallī (pengosongan diri) dari segala sesuatu selain Allah Ta'ala. Ini diamalkan dengan menjauhi larangannya dan taubat atas segala dosa yang telah diperbuatnya. Hidup secara zuhud dengan menghilangkan sifat-sifat tidak baik kerana dosa-dosa yang telah diperbuatnya. Selepas *takhallī* adalah *taḥallī* ertinya mengisi hati dengan zikir dengan sifat sifat Allah Ta'ala yang terpuji. Taat menjalankan perintah Allah Ta'ala dan hidup dengan sifat-sifat terpuji pula. Amalan-amalan dalam *takhallī* dan *taḥallī* itu adalah amalan zahir berupa zikir, wirid dengan metod tertentu yang disebut *riyāḍah, tafakkur, tazkiyat al-nafs,* dan *dhikrullāh* yang diyakini memiliki matarantai sampai kepada Rasulullah S.A.W.. Selain itu, pada peringkat amalan ini seorang *sālik* harus selalu memiliki sikap *muḥāsabah* (introspeksi) secara berterusan mengenai amal-amal perbuatan yang telah lampau.[328] Apabila kedua cara di atas diamalkan dengan baik maka seorang *sālik* akan mencapai hasil akhir iaitu menyadari penampakan Tuhan atau mencapai *tajallī.*

---

[327] Muḥammad 'Abd Ḥaqq Anṣārī, *Sufism and Sharī'ah,* 42.
[328] Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Romdhoni, 1996), 295.

University of Malaya

Dari huraian mengenai makna tarekat di atas dengan amalan-amalan di dalamnya serta peringkat-peringkat (*maqāmat* dan *aḥwāl*) dapat difahami bahawa shariah itu lebih umum daripada tarekat. Tarekat adalah cara khusus untuk mencapai *ma'rifatullāh*.

2.5.3 Hakikat (*al-Ḥaqīqah*)

Makna hakikat (*al-Ḥaqīqah*) menurut al-Nabhānī dalam *Kitāb Jāmi' Karāmāt al-Awliyā'* adalah tujuan daripada syariah yang berupa musyahadah rahsia ketuhanan berasaskan pada tarekat. Barangsiapa menempuh tarekat ia akan sampai pada hakikat, maka itu hakikat adalah matlamat akhir dariapa syariah dan akhir dari sesuatu tidak bercanggah dengannya. Maknanya, hakikat tidak bertentangan dengan tujuan shariah.[329] Di dalam tradisi ulama Sufi, kata 'hakikat' dimaksudkan sebagai memahami *al-Ḥaqq* dengan yang sebenar, iaitu dengan mengingat Allah secara berterusan, tiada bermasa, tiada bertempat, tiada berhingga dan selamanya. Dalam pengertian lain hakikat adalah ilmu batin untuk mencapai kebenaran atau mencapai *al-Ḥaqq*. Dengan hakikat ia dapat menyaksikan sesuatu yang dirahsiakan dan yang dinyatakan oleh Allah kepada hambanya yang di kehendaki. Perkataan 'hakikat' pula biasa digunakan oleh para sufi untuk menunjukkan peringkat atau tingkatan para *sālik*.[330] Oleh itu, al-Qushayrī yang menyatakan bahawa hakikat adalah sama dengan *al-ma'rifah*:

> Ketahuilah bahawa *syari'ah* adalah juga hakikat dari sudut bahawa Syari'ah itu diwajibkan kerana perintah-Nya, dan hakikat pula adalah syari'ah dari sudut bahawa *al-ma'rifah* kepada-Nya adalah juga diwajibkan oleh-Nya". (erti *al-ma'rifah* adalah ke-*ma'rifat*-an ahli *al-ma'rifah*, yakni hamba-hamba yang mengetahui dirinya).[331]

---

[329] Yūsuf ibn Ismāil Al-Nabhānī, *Kitāb Jāmi' Karāmāt al-Awliyā'*, Jil. 1 (Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, 1329), 22 &154.

[330] Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, disusun oleh Tim Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sarif Hidayatullah (Jakarta: Jambatan, 1980), 221. Lihat; *Ensiklopedi Islam*,ed. Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1974), 69.

[331] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*, 83.

University of Malaya

Maksud kenyataan al-Qushayrī di atas bahawa syari'ah dan hakikat diwajibkan oleh Allah Ta'ala untuk mencapai *ma'rifah*, maka syari'ah dan hakikat mesti dijalankan bersama sama. Apabila telah mencapai hakikat berarti ia telah *ma'rifah* kepada Allah Ta'ala. Ini bermakna bahawa hakikat itu sama dengan *ma'rifah.* Sebagai contoh al-Qushayrī menjelaskan bahawa syari'ah itu berhubung kait dengan sikap istiqamah seorang hamba yang tunduk patuh dengan aturan Allah Ta'ala. 'Syari'ah' berguna untuk menetapkan pengamalan kewajiban seorang hamba manakala 'hakikat' adalah peringkat penyaksian terhadap apa-apa yang ditetapkan, ditentukan, disembunyikan dan dinampakkan oleh yang Maha Benar (*al-Ḥaqq*). Apabila syari'ah tiada bersamaan dengan hakikat tiada diterima, demikian pula sebaliknya.[332]

2.5.4 Marifah (*Al-Ma'rifah*)

Al-ma'rifah adalah ilmu dalam mengenal Tuhan dengan cara yang diperolehi melalui hati (*qalb*) yang berasas daripada pengalaman rohani secara langsung oleh sufi melalui *Nūr* yang di-ilhām-kan ke dalam hati (*qalb*)-nya. Ilmu *al-ma'rifah* itu didapati melalui proses amalan-amalan *ẓāhiriyyah* dan meningkat menjadi amalan yang bersifat *bāṭiniyyah* dengan tafakur, zikir, *riyāḍah* dan *mujāhadah,* sehingga dengan *al-ma'rifah* dapat diketahui rahsia-rahsiaNya. Ilmu *al-ma'rifah* adalah tujuan akhir daripada perjalanan seorang *sālik*, setelah ia mencapai syari'ah dan hakikat. Sehubungan dengan itu, al-Qushayrī yang menyatakan bahawa hakikat adalah sama dengan *al-ma'rifah*:

> Ketahuilah bahawa *syari'ah* adalah juga hakikat dari sudut bahawa Syari'ah itu diwajibkan kerana perintahNya, dan hakikat pula adalah syari'ah dari sudut bahawa *al-ma'rifah* kepadaNya adalah juga diwajibkan oleh-Nya". (Erti *al-ma'rifah* adalah ke*ma'rifat*an ahli *al-ma'rifah*, yakni hamba-hamba yang mengetahui dirinya).[333]

---

[332] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*, 43.
[333] Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*, 83.

University of Malaya

Maksud kenyataan al-Qushayrī di atas bahawa syari'ah dan hakikat diwajibkan oleh Allah Ta'ala dalam mencapai *al-ma'rifah*, maka syari'ah dan hakikat mesti dijalankan bersama sama. Apabila telah mencapai hakikat bererti ia telah *ma'rifah* kepada Allah. Ini bermakna bahawa hakikat itu sama dengan *ma'rifah.* Sebagai contoh al-Qushayrī menjelaskan bahawa syari'ah itu berhubung kait dengan sikap istiqamah seorang hamba yang tunduk patuh dengan aturan Allah. 'Syari'ah' berguna untuk menetapkan pengamalan kewajiban seorang hamba manakala 'hakikat' adalah peringkat penyaksian terhadap apa-apa yang ditetapkan, ditentukan, disembunyikan dan dinampakkan oleh yang Maha Benar (*al-Ḥaqq*). Apabila syari'ah tiada bersamaan dengan hakikat tiada diterima, demikian pula sebaliknya.[334]

Oleh itu kesimpulan mengenai amalan-amalan peringkat dalam ilmu tasawuf adalah melalui ibadah syari'ah, ibadah hakikat akhirnya dapat mencapai *al-ma'rifah*, iaitu mengenal Allah secara hakiki dan sempurna.

2.6 KONSEP *AL-MA'RIFAH* MENURUT KAUM SUFI DI DUNIA MELAYU

Perbahasan mengenai konsep *ma'rifah* di atas adalah pada pandangan para tokoh sufi di dunia Islam secara umum. Pandangan-pandangan itu penting dijelaskan sebab sememangnya pandangan mereka itu sangat berkesan pada pandangan para tokoh sufi di dunia Melayu. Kesan itu berlaku melalui dua jalan: *Pertama*, melalui kedatangan para sufi itu ke dunia Melayu. *Kedua*, melalui ulama negeri Melayu yang kembali dari belajar di Timur Tengah.

Sehingga kini tidak ramai pakar sejarah Melayu yang melakukan penyelidikan tentang kedatangan pemikiran tasawuf ke dunia Melayu dan bagaimana pemikiran mereka boleh mempengarohi sufi-sufi di dunia Melayu. Kebanyakan kajian tertumpu

[334]Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*, 43.

University of Malaya

pada permulaan Islam masuk ke dunia Melayu. Terdapat beberapa pandangan tentang awal masuknya Islam ke dunia Melayu. Ada yang menyatakan bahawa Islam masuk dunia Melayu pada abad pertama Hijrah.[335] Ada pula yang menyatakan abad ke 11 Masihi. Pendapat lain menyatakan bahawa Islam masuk ke dunia Melayu sekitar abad ke 4 dan ke 5 Hijrah atau sekitar abad ke 12 Masihi.[336] Namun, dari beberapa kajian pakar yang menghubung kaitkan kemasukan Islam dengan ajaran tasawuf adalah Prof. Naquib al-Attas. Menurut hasil penyelidikan al-Attas Islam yang masuk ke dunia Melayu sampai pada abad ke 13 itu hanya memfokuskan kepada ajaran syari'ah. Manakala ajaran tasawuf masuk ke dunia Melayu sejak abad ke 15 dengan menekankan pada ajaran mengenai Tuhan.[337]

Bagi mengenal pasti hubung kait antara ajaran tasawuf di dunia Islam dan dunia Melayu, maka perlu ditelusuri corak ajaran tasawuf yang tersebar di dunia Melayu, agar boleh diketahui asal-usul ajarannya, khasnya yang berhubung kait dengan ajaran Muhammad Nafis al-Banjari. Oleh itu, maka kajian mengenai tasawuf di dunia Melayu perlu dibatasi pada isu-isu kefahaman *ma'rifah* menerusi dua jalan utama iaitu jalan *taraqqī* dan *tanazzul*. Tokoh-tokoh Sufi di dunia Melayu yang akan dibahas di bawah ini adalah tokoh-tokoh abad 17 dan 18 Masihi yang dikenal pasti punya hubungan dengan pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari. Tokoh-tokoh yang dimaksud adalah Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, al-Raniri, Abdul Rauf al-Singkili, Muhammad Yusuf Makassari, dan Abdul al-Shamad al-Palimbani. Pandangan mengenai *ma'rifatullāh* akan dibahagi menjadi dua iaitu melalui jalan *taraqqī* dengan konsep *tawḥīd* dan melalui jalan *tanazzul* dengan konsep wujud.

---

[335] Ahmad Al-Usairy, *Sejarah Islam, Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX* (Jakarta: Akbar Media, 2003), 336.

[336] Lihat Kajian Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (t.tp, t.p., t.t), 183-4.

[337] S.M.Naquib Al-Attas, *the Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 190-192.

University of Malaya

2.6.1 Hamzah Fansuri.

Hamzah Fansuri (m. anggaran tahun 1603) dikenali sebagai ulama sufi Indonesia yang mengembangkan fahaman tasawuf beraliran *naẓarī*. Dilihat daripada karya tulisnya fahamannya bercondong kepada fahaman *waḥdah al-wujūd*. Hampir semua penulis sejarah Islam di Indonesia sepakat bahawa Hamzah Fansuri adalah ulama sufi yang mempunyai fahaman selari dengan al-Ḥallāj dan Ibn ‘Arabī. Bahkan menurut al-Attas pemikiran Hamzah Fansuri merupakan kesan dari pemikiran Ibn ‘Arabī, ulama sufi Andalusia yang hidup sekitar abad ke-13 Masihi. [338]

Berkenaan dengan *ma’rifatullāh* Hamzah Fansuri yang mengikuti aliran wujudiyah, lebih condong kepada jalan *tanazzul* melalui konsep wujud. Bagi Hamzah menunjukkan bahawa Allah itu mustahil boleh diketahui secara ẓahir, namun Allah boleh dikenali melalui konsep *tajallī* Tuhanmelalui tingkatan-tingkatan atau martabat-martabat. Untuk jalan *tanazzul* ini Hamzah berhujjah bahawa mengenali Allah secara hakiki perlu didahului dengan pemahaman bahawa Allah adalah *Dhāt* yang Mutlak dan bersifat *qādim;* namun sesungguhnya Allah itu dekat dengan kita.[339] Dalam perkara kedekatan hamba dan Allah ini Hamzah mengutip Surat *Qāf*, 50:16 yang berbunyi:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ

> Terjemahan: … sedang (pengetahuan) Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.

[338] S.M. Naquib al-Attas, *New Light on The Life of Hamzah Fansuri* (JMBRAS, Vol 40, 1994), 50-1.

[339] Ḥamzah Fanṣūrī, *Sharāb al-‘Āshiqīn* Bab ke-IV, 28-30 seperti dikutip oleh Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas* (Jakarta: Paramadina, 2001), 148.

University of Malaya

وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١

Terjemahan: Dan juga pada diri kamu sendiri. Maka mengapa kamu tidak mahu melihat serta memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)? (Surat *al-Dhāriyāt*, 51: 21)

Dalam teori *tajallī* Tuhan, Hamzah Fansuri tidak menggunakan konsep *Martabat Tujuh,* akan tetapi Martabat lima yang terdiri dari: *ta'ayyun awwal* (realiti awal), *ta'ayyun thānī* (realiti kedua), *ta'ayyun thālith* (realiti ketiga), *ta'ayyun rābi'* (realiti keempat) dan *ta'ayuyun khāmis* (realiti kelima). Tetapi sebelum menjelaskan *tajallī* Tuhan, Hamzah Fansuri menjelaskan adanya *tajallī* Tuhan yang mula-mula ia sebut martabat *aḥadiyyah.* Pada martabat *aḥadiyyah Dhāt* Tuhan bersifat *lā ta'ayyun* (tiada nyata). Sesuai dengan al-Qur'an surat al-Shūrā' (42):11, berbunyi;

لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ

Terjemahan; Dia tidak dapat dimisalkan dengan apapun.

Maka pada martabat ini manusia mustahil dapat mengetahui dan memahami *Dhāt* Allah, yang *Qadīm.*[340] Inilah martabat *lā ta'ayyun* bagi Allah. Untuk memahami dan mengenali Allah haruslah melalui *tajalliyat* pada martabat berikutnya dan dalam teori Hamzah Fansuri dibahagi menjadi empat martabat (tingkatan)[341] yang terhurai berikut ini, iaitu, Pertama, martabat *wāḥidiyyah* (*ta'ayyun awwal*), iaitu *tajallī* Tuhan, dalam peringkat pertama ini, ada empat macam, iaitu pengetahuan, *wujūd, shuhūd,* dan *nūr*. Dalam peningkat pengetahuan ini, dengan sendirinya Tuhan Yang Mengetahui dan yang diketahui menjadi nyata. Dengan adanya *wujūd,* dengan sendiriNya Dia itu yang mengadakan yang ada dan yang diadakan (alam) menjadi nyata. Dengan adanya *shuhūd* dengan sendiriNya Dia itu adalah *Shāhid* (Yang Menyaksikan) dan *Mashhūd* (Yang Dilihat) menjadi nyata. Dengan adanya *nūr* dengan

[340] Al-Attas, *New Light on the Life of Hamzah Fansuri*, 51.
[341] Pada martabat *Aḥadiyyah*, bagi Hamzah tidak termsuk perbahasan yang empat martabat itu kerana Allah itu *lā ta'ayyun* iaitu tidak dapat dinyatakan dengan apapun.

University of Malaya

sendiriNya Dia itu adalah yang menerangkan dan yang diterangkan menjadi nyata. Dari martabat *ta'ayyun awal* inilah tercipta hakikat *Muḥammadiyyah* yang dikenali dengan nama *Nūr Muḥammad*. Dari hakikat inilah segala sesuatu diciptakan.[342]

Kedua, martabat *ta'ayyun thānī* (dikenali dengan *ta'ayyun Ma'lūm*). Maknanya, *tajallī* Tuhan pada peringkat kedua ini adalah Dia Yang Diketahui, Yang Diadakan, Yang Dilihat, dan Yang Diterangkan masih dalam diri Allah dan disebut *a'yān thabitah* (realiti yang tetap), iaitu esensi segala sesuatu. *A'yān thabitah* atau *ta'ayyun thānī* disebut juga *al-ṣuwar al-'ilmiyyah* (bentuk yang dikenal), *ḥaqiqat al-ashyā'* (hakikat segala sesuatu di alam semesta), *ruḥ al-iḍāfī* (roh yang terpaut).[343] Ketiga, martabat *ta'ayyun thālith*, dalam *tajallī* Tuhan peringkat ketiga ini tercipta *rūḥ* manusia (*rūḥ al-insān*), *rūḥ al-ḥayawān* (roh haiwan), *rūḥ al-nabāti* (roh tumbuh-tumbuhan) dan sebagainya. Jadi ke empat macam ini adalah martabat *Ta'ayyun rābi' dan khāmis*. Keempat *tajallī* Tuhan pada martabat alam *mithāl* 'dan *'ālam al-arwāĺ* iaitu pada martabat keempat ini berupa ilmu Allah yang telah diẓahirkan pada martabat alam *mithāl* 'dan *'ālam al-arwāḥ* ini berupa penciptaan alam semesta dan makhluk-makhluk, sampai kepada manusia. Penciptaan ini secara berterusan tidak berkesudahan dan tidak terhingga (*Ilā mā lā nihāyat lahū*). Kerana apabila tidak melakukan penciptaan, Tuhan tidak dapat dikenali sebagai Pencipta.Pada Martabat keempat iaitu yang terakhir ini dinamaialam *khārijiyyah*.[344] Dengan demikian ajaran Hamzah Fansuri ini boleh disebut sebagai ajaran 'Martabat Lima'. [345]

Berkenaan dengan martabat-martabat itu menurut Hamzah bahawa *Nūr Muḥammad* itu berperanan sebagai penghantar antara manusia dengan Tuhan. Hal ini

---

[342] Ḥamzah Fanṣūrī, *al-Sharāb al-'Āshiqīn*, Bab ke-IV, 37-41), 150 dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Misticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 19770), 316.
[343] *Ibid*.
[344] *Ibid*.
[345] Sangidu, *Wachdatul Wujud; Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri* (Yogyakarata: Gema Media, 2003), 62-64.

University of Malaya

disebabkan oleh Tuhan sebagai zat yang bersifat *Qadīm* dan Tuhan adalah *Khāliq* yang *Qadīm* dan manusia adalah makhluk bersifat *ḥādith,* maka manusia tidak akan mampu menjumpai (mengenal) Tuhan yang *Qadīm,* kecuali melalui penghubung atau perantara. Penghubung itu haruslah mempunyai kedua-dua sifat *Qadīm* dan *ḥādith* dan itu terhimpun dalam *Nūr Muḥammad* Oleh itu *Nūr Muḥammad* itu dijadikan sebagai wasilah antara manusia dengan Tuhan. Jadi *Nūr Muḥammad* itu pancaran yang menyebabkan manusia dan makhluk Tuhan lainnya boleh wujud dan melaluinya pula manusia boleh mengenal dan menjalin hubungan dengan Tuhan. [346]

Manakala manusia menurut Hamzah adalah makhluk terakhir dalam proses penciptaan. Tetapi manusia adalah makhluk yang amat penting, ia berasal daripada *nūr* yang dipancarkan langsung daripada *Dhāt* yang Mutlak, maka itu ia merupakan penjelmaan (*tajallī*) Tuhan yang sempurna. Bentuk penjelmaan (*tajallī*) Tuhan yang paling sempurna menurut Hamzah disebut *insān kāmil.*[347] Dalam perkara ini Hamzah mengikuti pandangan Ibn Arabī dan al-Jili.

Secara umum pemikiran Hamzah yang dikenali dengan *waḥdah al-wujūd* tersebut di atas telah tersebar di seluroh Nusantara dan pemikiran itu disebarkan oleh tarekat Qādiriyyah iaitu ajaran tokoh sufi, Shaykh ‘Abd al-Qādir Jīlānī.[348] Dalam hal ini Hamzah mengajarkan bahawa untuk mencapai *ma‘rifah* perlu kepada tahapan yang mesti dilalui iaitu menjalani sebagaimana dalam ilmu *sulūk* (dari kata *Sālik*) yang terdiri daripada ilmu syari’ah dan ilmu hakikat. Hamzah juga menyatakan bahawa ahli tarekat tidak boleh meninggalkan syari’ah, kerana syari’ah adalah langkah awal daripada tarekat, dan tarikat adalah jalan menuju hakikat dalam mencapai *al-ma‘rifah*.[349]

---

[346] Al-Attas, *The mistiscism of Hamzah Fansuri*, 316.
[347] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka,* (Jakarta: Kencana, 2006),80.
[348] Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Penerbit al-Ikhlas, 1930), 37.
[349] Ḥamzah Fanṣūrī, *Syarāb al-Āshiqīn* bab ke-IV, 28-30), 147.

University of Malaya

2.6.2 Syamsudin al-Sumatrani (m.1630).

Beliau adalah murid Hamzah Fansuri. Boleh dikatakan Syamsuddin adalah penterjemah fahaman Hamzah Fansuri, akan tetapi ia lebih berani dan lebih keras daripada Hamzah. Walaupun demikian, pada intinya pemikiran kedua-dua ulama ini serupa.[350] Pemikiran Syamsuddin pula membawa kesan sebagaimana gurunya, dan kerana pemikirannya ia mendapat kedudukan penting disisi Sultan Iskandar Muda di Aceh yang bertahta (1607-1636). Telah tercatat bahawa Syamsuddin telah wafat tahun 1630, tetapi ajaran tasawuf beliau yang hampir sama dengan ajaran gurunya itu telah meluas ke beberapa daerah dan memberi kesan terhadap pemikiran tasawuf di daerah lain sehingga ke seluroh penjuru dunia Melayu.[351]

Pemikiran Syamsuddin mengenai konsep *al-ma'rifah* melalui dua jalan iaitu, melalui konsep *tawḥid* dan konsep wujud dan penciptaan. Selari dengan Hamzah Fansuri, Syamsuddin menyatakan bahawa bagi mencapai *al-ma'rifah* seseorang mesti memahami konsep Tuhan secara hakiki. Menurut Syamsuddin Tuhan itu Esa adanya, *Qadīm* dan *baqā',* tidak berhajat kepada ruang dan masa, dan mustahil serupa dengan apapun.[352]

Jalan *ma'rifatullāh* melalui *taraqqī* dengan konsep tauhid dalam pemikiran Syamsuddin Sumaterani tidak dijelaskan secara terperinci. Ia hanya menjelaskan bahawa yang boleh sampai ke tingkat *ma'rifatullāh* adalah yang mampu berhubungan dengan Tuhan melalui mata hati (*al-'ayn al-baṣīrah*) dan bukan melalui anasir fizikalnya. Pada ketika ia berhubungan dengan Tuhannya maka ia harus mencapai

---

[350] Shamsuddin al-Sumaterani adalah tokoh ulama dari Pasai, ia banyak mendapat pendidikan kesufian daripada ajaran Hamzah al-Fansuri dan Ia pernah dikataka telah belajar kepada Sunan Bonang (salah satu ulama sufi Wali Songo di Jawa. Lihat, Muhd. Wan Saghir Abdullah**,** *al-Ma'rifah Pelbagai Aspek Tasawuf di Nusantara* (Melaka: Percetakan Surya, SDN .BDN, 2004), 31.

[351] M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 29-30.

[352] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 81. Lihat catatan Kaki no, 273; Lihat Ḥamzah al-Fanṣūrī, *Sharāb al-Āshiqīn* (bab ke-V, 43), 151.

University of Malaya

peringkat tertinggi iaitu *fanā'*, sehingga ia sangat dekat dengan *Dhāt* Allah yang Maha Mutlak.[353]

Ketika mengambil kefahaman konsep *tajallī* Tuhan melalui *tanazzul* dengan konsep wujud, Syamsuddin mengikuti pemikiran Hamzah Fansuri yang berasas daripada fahaman Ibn Arabī. Sepertimana fahaman Ibn Arabī, Syamsuddin berpandangan bahawa bagi memahami wujud Tuhan maka mesti menyedari akan keesaan wujud Tuhan. Maknanya, memahami bahawa tiada sesuatupun yang memiliki wujud *haqīqī* melainkan hanya Tuhan Allah Ta'ala. Manakala wujud alam dengan segala sesuatu selain Allah itu adalah wujud akibat dari wujudNya,[354] dengan perkataan lain wujud alam ini bergantung kepada wujud Allah.[355] Inilah inti daripada *waḥdat al-wujūd* (kesatuan wujud). Bagi Syamsuddin ajaran, 'Yang ada hanya wujud Tuhan' berasas daripada al-Qur'an surat al-Ḥadīd (57): ayat 3 yang berbunyi:

هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ٣

Terjemahan: Dialah Yang Awal dan Yang Akhir dan Yang Zahir serta Yang Batin dan Dialah Yang Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.

Perkataan "Yang Awal" maknanya, menurut Syamsuddin, adalah yang telah sedia ada sebelum segala sesuatu ada; "Yang Akhir" maknanya adalah yang senantiasa ada setelah segala sesuatu musnah; "Yang Zahir" bermakna yang wujudnya nyata kerana banyak bukti-buktinya; dan "Yang Batin" ertinya yang tak dapat digambarkan ZatNya oleh akal.[356]

---

[353] Shamsuddīn Sumateranī, *Sharḥ Raba'i Ḥamzah al-Fanṣūrī*, Ms. Jak-Mal.458, Vol.60-1: dalam Zulkifli Aini, *Doktrin Nūr Muhammad di Alam Melayu*, 205.
[354] *Ibid.*
[355] Lihat Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 105 &200.
[356] Muhammad Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, 38.

University of Malaya

Berasaskan pada pandangan di atas maka menurut Syamsuddin tiada jalan yang benar dalam mengenal Tuhan kecuali hanya dengan jalan *tajallī* melalui martabat-martabat-Nya. Dalam *tajallī*, Allah memperkenalkan diri melalui martabat-martabat, fahaman Syamsuddin ini merupakan kesan dari kedua dua gurunya iaitu pemikiran Hamzah Fansuri yang langsung mengaitkan ajarannya itu dari Arab dan Parsi sebelum abad ke-16 Masihi.[357] Guru kedua dalam fahaman martabat tujuh ini didapati daripada Fadhlullah Burhanpuri.[358] Namun ia berbeza daripada gurunya Hamzah Fansuri yang memiliki konsep *Lima Martabat*, sedangkan Syamsuddin berpandangan bahawa *tajallī* Tuhan itu terdiri dari *Tujuh Martabat*, fahaman yang dikenali dengan mana *Martabat Tujuh*[359] itu adalah teori *tanazzul* diertikan sebagai turunnya wujud dengan penyingkapan Tuhan, dan pandangan ini didapatkan daripada gurunya bernama Burhanfuri.[360] Tanpa melalui tujuh martabat itu Tuhan tidak mungkin dapat dikenali. Manakala kefahaman martabat tujuh dengan susunan sebagai berikut:

Pertama, martabat *aḥadiyyah* merujuk kepada sifat Tuhan Yang Awal inilah martabat ini *Dhāt* Allah yang dinamai لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ dalam istilah sufi dinamai *lā ta'yyun* atau tidak dapat dinyatakan, Dia tetap Maha Ghaib kerana Dia tidak dapat diketahui oleh siapapun. *Kedua*, martabat *waḥdah* merujuk kepada sifat Tuhan Yang ghaib atau batin, dalam martabat ini mengandungi sifat-sifat Allah yang *wājib al-wujūd*. Martabat ini dalam istilah sufi dinamai *al-ta'ayyun al-awwal.* Agar supaya Tuhan dapat dikenali maka dalam martabat *waḥdah* inilah Tuhan membuat wasilah berupa *Ḥaqīqah*

---

[357] Sangidu,*Wahdatul Wujud,* 54

[358] Fadhlullah al-Burhanpuri, adalah seorang sufi dari India, beliau terkenal dengan ajarannya "Martabat Tujuh" yang ditulis dalam kitabnya bertajuk *al-Tuḥfah al-Mursalah ilā Rūḥ al-Nabī Ṣallallāhu 'Alayhi wa Sallama.* Yang ertinya, Untaian (hadiah) yang terkirim kepada Jiwa Nabi Muhammad s.aw.Teks (Naskhah) 60 halaman, milik koleksi pribadi Drs. Nurdin A.R., H.Hum, Peuniti Banda Aceh. Lihat *Ibid.,* 54.

[359] Menurut Abdul Hadi W.M ajaran Martabat tujuh itu di Nusantara mulai tersiar pada awal abat ke-17 oleh Shamsudin al-Sumaterani, kerana para wali seperti wali songo di Jawa itu tidak pernah menjadi penganjur pahaman itu. Lihat Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), 20.

[360] Dalam sejarah sufi di Indonesia tentang konsep *tajallī* Tuhan dengan teori yang dikenal fahaman '*martabat tujuh'* baru dikenal di dunia Melayu di abad ke-17 dan Shamsuddin Sumaterani adalah penganjur pertama kali. Lihat *Ibid.*, 20.

University of Malaya

Muhammadiyyah atau hakikat Muhammad. *Ketiga*, martabat *waḥidiyyah* iaitu merujuk kepada penjelasan tentang sifat Allah Yang Maha Tahu akan *Dhāt*-Nya dan Sifat-sifat-Nya dan semua yang wujud dengan secara terperinci dan berbeza-beza satu dengan lainnya. Martabat ini dinamai hakikat penciptaan. Menurut Syamsuddin ketiga-tiga martabat di atas itu ada pada sifat Allah yang *Qadīm* dan Yang al-Bāṭin.[361]

Keempat, martabat *'Ālam al-Arwāḥ*, iaitu penjelasan tentang sesuatu alam semesta secara sederhana dan yang nampak sesuai dengan *Dhāt* dan sifat Allah Ta'ala. *Kelima*, martabat Alam *Mithāl* iaitu, penjelasan mengenai sesuatu (*ashyā'*) di alam ini yang tersusun daripada partikel yang terhalus (*laṭīf*) yang tidak boleh dibelah bagi, tidak menerima suku, tidak dapat menerima setengah, tidak dapat terpisah-pisah. *Keenam*, martabat *'Ālam al-Ajsām* iaitu, penjelasaan tentang sesuatu dari alam semesta, yang tersusun dari partikel kasar yang dapat menerima belah bagi, menerima suku, dapat dibagi atau menerima setengah dan dapat dipisah-pisah. *Ketujuh*, martabat *'Ālam al-Insān* iaitu tingkatan martabat yang terhimpun segala martabat yang terdahulu baik yang bersifat rohani, martabat *waḥdah* dan *wāḥidiyyah* mahupun yang bersifat Jasmani (materi) iaitu, *'Ālam al-Ajsam*, *'Ālam al-Mithāl*, *'Ālam al-Arwāḥ*.[362]

Menurut Syamsuddin martabat *'Ālam al-Insān* (alam manusia) ini juga terjadi daripada tujuh tingkatan atau martabat iaitu, martabat 1) *lā zaha'un,* tingkatan tanpa ikatan, 2), martabat Muslim, orang Islam, 3), martabat *Ṭālib*, orang yang mencari kebenaran, 4) martabat *Sālik*, orang yang menempuh jalan menuju kebenaran, 5), martabat *Ārif Kāmil Mukammil*, orang yang bijak, sempurna dan disempurnakan, 6), martabat *Wāṣil*, orang yang telah sampai kepada Allah, dan 7), *Insān Kāmil*, iaitu manusia sempurna.[363]

---

[361] M. Solihin, *Melacak Pemikiran*, 38.
[362] *Ibid*., 37-8.
[363] Shamsuddīn al-Sumateranī, *Mir'āt al-Muḥaqqiqīn*, 9-10, dalam Sangidu, *Wahdatul Wujud,* 58-9.

University of Malaya

Ketujuh tujuh martabat di atas merupakan serangkaian pengetahuan *tajallī* Tuhan, dan pengetahuan tentang Tuhan yang hanya boleh didapati melalui penghayatan dan kesedaran mengenai hakikat *Muḥammadiyyah* atau *Nūr Muḥammad*. Menurut Syamsuddin bahawa untuk mencapai *al-ma'rifah* dengan melalui konsep *tajallī* Allah yang sebenar adalah dengan memahami *Nūr Muḥammad,* kerana *Nūr Muḥammad* dan kebahagiaan dunia akhirat adalah suatu yang saling berhubung kait. Kebahagiaan bagi sufi adalah manakala dapat mencapai *ma'rifatullāh,* manakala *ma'rifatullāh* hanya boleh didapati melalui *Nūr Muḥammad*. Dari huraiaan tadi boleh diambil kefahaman bahawa bahawa konsep *martabat Tujuh* Syamsuddin itu merupakan kesan daripada pemikiran Fadhlullah Burhanpuri, yang bercondong pada teori *tanazzul* dalam tasawuf.

2.6.3 Nuruddin al-Raniri (m.1664).

Ulama Sufi yang memiliki pandangan tidak selari dengannya Syamsuddin Sumatrani adalah Nuruddin al-Raniri, khususnya dalam konsep wujūd. Dalam masalah ketuhanan Al-Raniri berusaha menyatukan paham *mutakalimmūn* dengan paham para sufi yang diwakili Ibn Arabī. Dalam masalah sifat Allah Ta'ala, misalnya al-Raniri berpandangan, sepertimana mutakallimun, bahawa sifat *Qudrat* itu bukan sifat *Hayāt* (tidaklah *qudrat* itu *hayāt* dan tidaklah *qudrat* itu bukan *hayāt*). Demikian kiasan sifat Allah yang Esa dengan segala sifat-sifat-Nya. Al-Raniri menegaskan sesiapa meng-*ithbāt*-kan *dhāt* tetapi tidak meng-*ithbāt*-kan sifatNya ia dinamai sebagai kafir dan bid'ah.[364]

Dalam pembahasan masalah hubungan Allah dan alam, ia bersetuju dengan teori penciptaan alam semesta Ibn 'Arabī, bahawa alam ini merupakan *tajallī* Allah.[365] Dalam salah satu martabat *tajallī* itu disebutkan bahawa alam ini diciptakan daripada *Nūr*

---

[364] *Ensiklopedi Tasawuf*, jilid 2.

[365] Syed Naquib Al-Attas, *Raniri and the Wujudiyyah of 17th* Century (Aceh & Singapura: MMBRAS III, 1996), 83.

University of Malaya

Muḥammad menerusi firman Allah '*Kun'*.[366] Namun, *Nūr Muḥammad* itu adalah makhluk bukan *khāliq*.[367] Alam dan falak, menurutnya, merupakan tempat wadah *tajallī* asma dan sifat Allah dalam bentuk yang jelas. Sifat '*ilm bertajallī* pada alam akal; nama Raḥmān *bertajallī* pada *'arash*; nama Raḥīm *bertajallī* pada *kursī*; nama Rāziq *bertajallī* pada falak ketujuh; dan seterusnya.[368] Walaupun menerima fahaman *tajallī* Allah Ta'ala dalam penciptaan alam, al-Raniri menolak fahaman *wujūdiyyah* atau *waḥdah al-wujūd* yang meyakini bahawa wujud Allah Ta'ala dan alam itu satu, ertinya alam dan tuhan itu sama.[369]

Dalam pembahasan masalah penciptaan manusia, al-Raniri berpandangan seperti al-Jili, bahawa manusia itu adalah tempat *tajallī* yang paling sempurna bagi *dhāt* Allah. Ia terdiri daripada *rūh* dan tubuh, ia memiliki potensialiti menjadi manusia sempurna (*insān kāmil*) iaitu sebagai *khalīfah* Tuhan dan sebagai cermin daripada Allah. Contoh *Insān kāmil* adalah para rasul, nabi dan wali. Walau bagaimanapun, bagi al-Raniri, manusia tetap sebagai *makhlūq* dan Tuhan Allah sebagai *Khāliq*. Sebagai makhlūq, *rūḥ* manusia itu sama dengan alam semesta ini iaitu bersifat baharu, kerana dijadikan Allah secara langsung daritiada. Sesiapa yang berfahaman bahawa *rūḥ* manusia itu *qadīm* maka ia telah menjejaskan imannya,[370] bahkan lebih tegas lagi al-Raniri menyatakan bahawa jika seseorang menyatakan *rūḥ* manusia itu *qadīm* maka ia adalah adalah sesat, *zindiq, mulḥid*, dan kafir mushrik.[371] Ini adalah pandangan yang dinamai *waḥdah al-shuhūd*.[372]

---

[366] Zulkifli Aini, *Doktrin Nūr Muhammad di Alam Melayu*, 93. Lihat *Ensiklopedi Tasawuf*, Jil. 2, 960- 62.
[367] Nuruddīn al-Rānīrī, *Jawāhir al-'Ulūm fī Kashf al-Ma'lūm*. MSS, 2319, PNM, Jil. 103, dalam *Ibid.*, 285.
[368] Ahmad Daudy, *Syaikh Nurruddin ar-Raniri; Sejarah, Karya, dan Sanggahan terhadap Wujudiyyah di Aceh* (Jakarta: Bulan Bintang 1983), 128.
[369] Wan Muhd. Saghir Abdullah, *al-Makrifah* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1424H/2004M), 82.
[370] Nūruddīnal-Rānīrī, *Asrār al-Insān fī Ma'rifat al-Rūḥ wa al-Raḥmān*(Jakarta: t.p., 1961), 93.
[371] Zulkifli Aini, (2008), 285.
[372] H.A.Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 225.

University of Malaya

2.6.4 Abdul Rauf al-Singkili (m.1693).

Selain Al-Raniri, pendokong aliran ini di dunia Melayu adalah Abdul Rauf al-Singkili. Menurut al-Singkili *ma'rifah* boleh dicapai melalui dua jalan iaitu: *pertama*, melalui jalan *taraqqÊ* dengan konsep tauhid, kedua melalui jalan *tanazzul* dengan konsep wujud. Dalam masalah *taraqqi* al-Singkili menyatakan bahwa untuk mencapai *al-ma'rifah* perlu memahami 'tauhid' dengan benar. Sebab 'tauhid' menurut al-Singkili adalah pengakuan tentang keesaan Tuhan dan merupakan pintu masuk ke dalam realiti hakiki iaitu *al-Ḥaqq*, Allah Ta'ala, manakala *al-ma'rifah* bertujuan untuk mendapatkan kebenaran atau *Ḥaqq al-Yaqīn*,[373] atau mengenal Tuhan secara hakiki. Menurutnya memahami Tuhan yang Esa bukan menjadikan Allah Esa, kerana Allah itu Maha Esa dalam *Dhāt*-Nya sendiri, bukan kerana di-Esakan.Oleh itu erti tauhid itu adalah menghilangkan segala perbuatan, sifat, asma dan dhat-Nya daripada segala yang tidak layak bagi Allah.[374] *Ma'rifah* melalui konsep tauhid bererti pula sebagai cara mentauhidkan Tuhan dalam *tawḥīdulūhiyyah* (mengesakan ketuhanan Allah), *tawḥīd al-af'āl* (mengesakan perbuatan Allah), *tawḥīdal-ṣifāt* (mengesakan sifat-sifat Allah), dan *tawḥīdal-dhāt* (mengesakan *dhāt* Allah) dan yang terakhir ini dianggap sebagai tingkatan *tawḥīd* tertinggi.[375] Untuk mencapai *al-ma'rifah* menurut al-Singkili seseorang mesti mengesakan Tuhan melalui zikir dan memahami hakikat lafaz ; لاَ إِلهَ إِلاَّ اللهُ sampai tercapai kondisi *fanā'* agar mencapai peringkat *insān kāmil* dengan.[376]

Makna *fanā*' di sini adalah meniadakan sifat kemanusiaan dan berada dalam hakikat terdekat dengan Tuhan yang *Baqā'*.[377] Pandangan al-Singkili mengenai konsep tauhid ini sepertimana pandangan al-Junayd al-Baghdadi yang mengajarkan *fanā' fī al-tawḥīd*.

---

[373] Abd al-Raūfal-Singkilī, *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb ilā Ṭarīq al-Qushāshī*, dalam Fathurrahman, Oman. *Tanbīh al-Māshī; Menyoal Wahdatul Wujud* (Bandung: Mizan, 1999), 43.
[374] *Ibid*
[375] *Ibid*, 44-5.
[376] Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, 33.
[377] Oman Fathurrahman, *Tanbīh*, 85.

University of Malaya

Manakala pencapaian *al-ma'rifah* melalui jalan *tanazzul*, menurut al-Singkili adalah memahami konsep wujud dan penciptaan. Dalam hal inilah al-Singkili menghuraikan pandangannya dalam *tajallī* Tuhan pada alam semesta, berasas daripada konsep *Martabat Tujuh.* Daripada konsep ini boleh diambil kefahaman konsep Tuhan, konsep wujud, penciptaan dan konsep manusia tujuh martabat penciptaan alam yang berlaku dari yang ada kepada ada, kerana tercipta daripada *Raḥmat Ilāhī*.[378] Bagi al-Singkili tiga; Martabat pertama merupakan hal yang penting untuk memahami ke-mutlakkan Tuhan yang *al-Ḥāq*. Menurutnya *tajallī* Tuhan dalam peringkat *pertama* adalah martabat *Aḥadiyyah*, atau *lā ta'ayyun.* Martabat ini dalam wilayah Allah Ta'ala yang ghaib, tidak ada yang boleh mengetahui, Dia berupa perbendaharaan tersembunyi.[379] *Kedua* adalah martabat *waḥdah* (*ta'ayyun awwal*) yang mana telah tercipta *ḥaqīqat Muḥammadiyyah* atau *Nūr Muḥammad* untuk merealisasikan maksud yang terkandung dalam 'perbendaharaan tersembunyi' itu yang dimaksud adalah Nabi Muhammad s.a.w.[380] Namun, martabat ini masih berupa potensi (daya) yang masih berada dalam ilmu Allah Ta'ala. *Ketiga* martabat *wāḥidiyyah* atau *ta'ayyun thānī* atau *ta'ayyun thābitah* (kenyataan yang tetap). Tempat inilah awal potensi alam tercipta dan telah *tafṣīl* (terinci),dan alam telah memiliki sifat sendiri dan menunjukkan perbezaan antara satu dengan lainnya. Walau bagaimanapun menurut al-Singkili pada tingkat ketiga inilah penciptaan alam mulai tergambar. *Keempat* martabat itu adalah *tajallī* pada alam alam materi.

---

[378] 'Abd al-Raūfal-Singkilī, *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb ilā Ṭarīq al-Qushāshī*, MS. Jak A.No.101.PNRI, Vol.119, seperti yang dikutip oleh Zulkifli Aini, Doktrin *Nūr Muhammad*, 333.

[379] Perbendaharaan yang tersembunyi menurut tafsiran al-Sinkili dengan merujuk kepada ilmu pengetahuan Allah berazas dari ungkapan hadith Qudsi *Kanz al-makhfiy*, diterjemahkan sebagai ; Telah adalah Aku yakni ilmu-Ku perbendaharaan yang (tersembunyi maka Aku kasih bahawa dikenal akan Aku, maka aku jadikan segala makhluk itu supaya dikenal akan 'Aku'. Lihat *Ibid.*, 335.

[380] Dalam kitab *Tanbīh al-Māshī* Abd al-Rauf menyatakan; "Adapun makhluk yang pertama kali diciptakan oleh Allah adalah *rūh* Nabi Muhammad s.a.w".Lihat *Ibid.*, 119.

University of Malaya

Menurut al-Singkili satu-satunya wujud hakiki adalah hanya wujud Allah, manakala alam semesta ini adalah ciptaan-Nya dan bukan wujud hakiki, sebab alam ini hanyalah bayangan daripada yang hakiki.[381] Al-Singkili berbeda dengan Hamzah Fansuri yang tertumpu pada persamaan dan penyatuan antara wujud bayangan (*image*) dengan wujud asalnya.[382] Bagi al-Singkili walaupun sama suatu bayangan dengan benda asal, tetapi ia tetap berbeza. Ertinya alam ini hanyalah sebagai bayangan wujud Tuhan dan ia tetap sebagai bayangan dan bukan Tuhan itu sendiri.[383] Menurut al-Singkili satu-satunya wujud *haqīqī* hanyalah Tuhan Allah dan Tuhan itu memancarkan *Nūr*-Nya kepada alam semesta, dan wujud alam bukan *zāt* Tuhan melainkan pancaran *Nūr Allāh Ta'ālā*, kerana Allah tidak sama dengan bayangan-Nya.[384] Manusia dan alam ini pada hakikatnya hanyalah perbuatan Allah. Ini bermakna bahawa al-Singkili itu menentang fahaman *waḥdah al-wujūd* yang berpandangan bahawa Tuhan itu bersifat *immanen* juga sekaligus *transenden* yang menyamakan Tuhan dengan ciptaannya.

2.6.5 Muhammad Yusuf al-Makasari (m.1699).

Beliau ini di antara ulama Sufi yang masyhur mengajarkan *al-ma'rifah* atau mengenal Allah dengan secara *taraqqī* dan dengan cara *tanazzul*. Dalam cara *taraqqī* atau menaik dan dengan melalui konsep tauhid, ia mengajarkan dengan empat macam tauhid yang harus dijakini iaitu *pertama*, *tawḥīdal-Dhāt*, meyakini bahawa Allah itu wujud yang *qadīm* (tiada berpermulaan) *qā'im binafsih* (berdiri dengan sendiri), tiada permulaan dan tiada berpenghujung, tiada serupa dengan-Nya, Maha Tunggal, tiada sekutu bagiNya. *Kedua*, *tawḥīd al-af'āl*, iaitu meyakini bahawa sesungguhnya Allah itu pencipta segala sesuatu, Dialah yang mentadbir mereka dalam semua urusan, apa jua

---

[381] Oman Fathurrahman, *Tanbīh al-Māshī*, 44.
[382] Ḥamzah Fansūrī, *al-Muntahī* dalam Syed Naquib al-Attas, (1970), 331.
[383] Oman Fathurrahman, *Tanbīh al-Māshī,* 54.
[384] Lihat Muhammad Abdullah, *Paham Waḥdah al-Wujūd Misitik Islam Syeikh Abduuauf as-Singkili* (Semarang: Penerbit Bendera, 1999), 95-7.

University of Malaya

yang mereka ingini tiada jadi kecuali atas kemahuan Allah. *Ketiga, tawḥīd al-mā'iyyah*, iaitu meyakini bahawa sesungguhnya Allah senantiasa bersama hambaNya di manapun berada. *Keempat, tawḥīd al-iḥāṭah*, iaitu bahawa sesungguhnya Allah Ta'ala meliputi segala sesuatu. Keempat-empat tauhid itu ia berpedoman kepada Ahli Sunnah Wal Jamaah.[385]

Sedangkan pengenalan Tuhan secara *tanazzul* bererti, Tuhan memperkenalkan diriNya dengan cara *tanazzul*. Tetapi al-Makassari menegaskan bahawa ia tidak mengambil bentuk kesatuan wujud antara manusia dengan Tuhan. Ia mengajarkan pemurnian tauhid dan keyakinan bahawa Tuhan itu bersifat *transcendence* dalam erti tidak dapat disamakan dengan apapun, dan *immanence* yang bererti meliputi segala sesuatu di alam ini dan berada dimana-mana.[386] Ini tidak bererti bahawa Tuhan itu adalah sama dengan alam, alam hanyalah wujud *majazi* (bayangan) daripara Tuhan. *Al-ma'rifah* adalah mengenal Tuhan dengan segala sifat-sifatNya yang berbeza dari sifat-sifat makhlukNya, kerana Tuhan tdak dapat dibanding dengan apapun. Al-Makasari menyatakan bahawa Tuhan memperkenalkan diri dengan cara *tanazzul* dan *taraqqī*.[387] Namun, al-Makasari tidak mempunyai pemikiran yang lengkap mengenai kedua-dua jalan itu, kecuali hanya sedikit.

2.6.6 Abdul Shamad al-Palimbani.

Ulama Sufi Melayu yang terakhir dibahas di sini adalah Abdul Shamad al-Palimbani (jangkaan m. 1776). Sepertimana pandangan para Sufi yang menempuh *al-ma'rifah* dalam dua jalan: 1) melalui jalan tauhid iaitu dengan mencapai *fanā'* dalam tauhid, yang bermakna suatu pandangan bahawa 'yang ada hanya Allah'. 2) melalui jalan wujud,

---

[385] Syamsul Bahri Andi Galigo, *Pemikiran Tasawuf Syeikh Abu Mahasin Yusuf al-Taj* (Malaysia: AG Grafik Sdn.Bhd, 2004), 102.
[386] Solihin, *Melacak PemikiranTasawuf Nusantara*, 293.
[387] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 135

University of Malaya

iaitu memahami makna *waḥdah al-wujūd*, yang menganggap bahawa alam semesta ini adalah penampakan zahir Tuhan.[388]

Menurut al-Palimbani ketika mencapai *al-ma'rifah* melalui jalan tauhid, dalam konsep tauhidnya, sebagaimana pandangan al-Ghazālī iaitu suatu kesedaran bahawa "Yang ada hanya Allah",[389] dan sesiapa yang mencapai peringkat ini disebut sebagai kaum *muqarrabīn.* Memandangkan bahawa alam semesta dan kehidupan yang penuh dengan kemajmukan ciptaan Allah ini adalah kerana keesaanNya, kebijakan dan keadilanNya.[390] Pandangan demikian itu bukan terhasil daripada suatu pemikiran atau renungan, akan tetapi hal itu hanya dicapai oleh orang yang telah mendapat pancaran *Nūr al-Ḥāqq*, melalui latihan dengan tarikat.

Tauhid tingkatan tertinggi boleh dicapai oleh kaum *ṣādiqīn,* iaitu mereka yang seluroh kesedaran batinnya hanya terpusat kepada Allah, sehingga "tidak memandang sesuatupun selain hanya Allah sahaja". Inilah seorang '*ārif* (orang yang telah sampai pada kemuncak *al-ma'rifah*). Inilah makna *fanā'* iaitu pandangan orang yang telah mencapai tauhid tingkat tertinggi sehingga ia tidak dapat menyedari wujud dirinya.[391]

Oleh itu, untuk mencapai *ma'rifah* manusia harus mengembalikan kesuciannya seperti sebelum dilahirkan, dengan cara *taraqqī* (menaik), dengan berjuang mengalahkan hawa nafsunya sebagai penghalang jalan menuju *al-ma'rifah*. Perjuangannya dalam memperjalankan nafsu dan melawan tingkatan Nafsu dari tingkatan rendah sampai tertinggi, yang terdiri daripada 7 tingkatan iaitu; (1). Tingkatan *al-nafsal-ammārah* ada di 'ālam *ajsām*, melawan kejahatan diri, (2) Tingkaan nafsu

---

[388] 'Abd al-Ṣamad al-JāwīAl-Palimbānī, *Siar al-Sālikīn fī Ṭarīqat al-Sādāt al-Sūfiyyah*, Jil.1 (Bangkok: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad al-Nahdī wa Awlādihī, t.t), 36-39; Lihat pulaM.Chatib Quswain, *Mengenal Allah; Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus Samad al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang 1985), 37.

[389] Lihat Imam Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* Jil. 4*,* 240.

[390]Al-Palimbani, *Sayr Sālikīn* Jil. 4, 102 seperti yang telah dikutip olehM. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah,* 42.

[391] 'Abd al-Ṣamad al-Palimbanī, *Siyar al-Sālikīn Ilā 'Ibādati Rabb al-'Ālamīn*, Jil. 4 (Kaherah: t.p., 1953), 21.

University of Malaya

lawwāmah, di alam *mithāl*, kejahatan dalam hati. (3) Tingkatan nafsu *mulhammah*, ada di alam *arwāḥ*, perjalanan *al-ma'rifah-nya* mencapai *'alā Allāh*, (beserta Allah) mata hatinya dapat memandang *af'āl*, bahawa segala perbuatan terbit dari Allah (perbuatan Allah), dan ini pencapaian *al-ma'rifah* ditingkat rendah. (4). Tingkatan *nafsal-muṭmainnah,* perjalanan *al-ma'rifah* mencapai *ma'a Allāh* beserta Allah). Pada martabat ini kemurnian nafsu telah kembali menemukan wujud dirinya (suci) sepertimana yang pertama tatkala *rūḥ* manusia bersyahadat (lihat Surah al-A'rāf 7:172). Dan ditingkat inilah ia dapat mencapai *al-ma'rifah* dengan Allah di alam *al-ḥaqīqat al-Muḥammadiyah*.[392]

Menurut al-Palimbani ketetapan hati pada tingkatan ini ada pada '*ayn al-yaqīn* itu bagi kaum *muqarrabīn*. Ia belum mencapai *al-ma'rifah* ditingkat *fanā'* tertinggi. Ia mencapai kesempurnaan akhlak seperti diajarkan Rasulullah dan berperangai seperti Rasul. 5) Tingkatan *al-nafs al-rāḍiyah* ini bagi tingkatan tauhid kaum *ṣiddīqīn* yang mendapat *al-ma'rifah* ditingkat *fanā' fī al-tawḥīd*. Pandangan batinnya hanya dapat dicapai melalui lapisan hati yang lebih dalam (*sirr*).[393] Pandangan (*shuhūd*) kepada hakikat (*esensi*) Tuhan inilah yang diistilahkan dengan *waḥdah al-shuhūd* dan inilah tingkatan *al-ma'rifah* tertinggi. Tetapi menurut al-Palimbani di tingkatan *fanā'* di atas itu belum mencapai *al-ma'rifah* tertinggi, masih lagi ada tingkatan di atasnya lagi. 6). Tingkatan *al-nafs al-marḍiyyah,* iaitu mencapai perjalanan *innā lillāhi*, (semua kembali kepada Allah) iaitu, mengambil ilmu kepada Allah Ta'ala dan kembali kepada Allah di alam *lāhūt*. Walaupun nafsu telah memasuki alam *lāhūt* tetapi menurut al-Palimbanu nafsu diuji untuk memasuku alam materi lagi, tetapi hati tidak dapat dikuasai alam *ajsām* lagi. Tingkatan nafsu tertinggi menurut al-Palimbani adalah yang terakhir iaitu 7) Tingkatan *al-nafsal-kāmilah,* iaitu perjalanan menuju '*billāh'* (bersama-sama Allah)

---

[392] Al-Palimbanī, *Siyar Sālikīn* jld III, 64.

[393] Menurut al-Ghazali bahawa hati (*qalb*) itu sama dengan *ruh*, jiwa (*nafs*), dan akal (*aql*), menurut al-Ghazali keempat istilah hati ini tidak diartikan secara zahir, masing-masing istilah itu mengandungi erti sebagai wujud ruhaniyah (spiritual). Lihat *Ibid.*, 65. Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā',*Jil. 3, 17.

iaitu denga *qudrat* dan *irādat Allāh Ta'ālā* serta *quwwah*Nya terhimpun dalam segala sifat kesempurnaan pada semua martabat *nafs* sebelumnya. Ia berada dalam pandangan yang memandang keberbilangan di dalam keesaan dan memandang dalam keesaan dalam keberbilangan.[394] Seperti dalam kenyataan berikut ini;

شُهُوْدُ الكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ وشُهُوْدُ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ

Terjemahan: Memandang yang banyak didalam yang satu dan memandang yang satu didalam yang banyak.

Pandangan al-Palimbani mengenai ini nampaknya merupakan kesan dari pandangan Ibn Arabī.[395] Tingkatan *al-nafs al-kāmilah* ini adalah tingkatan kesempurnaan tertinggi yang mungkin boleh dicapai manusia. Menurut al-Palimbani bahawa *al-nafs al-kāmilah* ini martabat para *awliyā'* Allah yang *kāmil* (sempurna) dan *mukammil* (menyempurnakan), ia *khawāṣ* (khas) dan *khawāṣ al-khawāṣ* (khas daripada yang khas). Dan inilah martabat *insān kāmil*.[396]

Berasas daripada huraian di atas posisi *insān kāmil* secara potensial dapat dicapai oleh setiap manusia, inilah kiranya yang dimaksud tingkatan *al-ma'rifah* tertinggi itu ada di dalam hakikat *rūḥ* manusia, dan tujuh tingkatan perjalanan *nafs* secara *tarraqī* (menaik) menuju *al-ma'rifah*. Tujuh tingkatan ini bagi al-Palimbani sebagai pelengkap pada *martabat tujuh* dalam menempuh *al-ma'rifah* yang tertinggi. Dari pandangan al-Palimbani di atas semakin nampak bahawa ia menggabungkan pemikiran al-Ghazālī dan Ibn Arabī'.

Setakat itu jalan kedua mencapai *al-ma'rifah* melalui 'konsep wujud'. Ini adalah suatu jalan mengenal Tuhan secara hakiki dengan melalui konsep *tajallī*.[397] Dalam konsep *tajallī* Tuhan, al-Palembani, seperti para Sufi yang lain, menggunakan

---

[394] Al-Palimbani, *Siyar al-Sālikīn*, 66.
[395] Lihat Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, 124.
[396] Al-Palimbanī, *Siyar al-Sālikīn*, 67.
[397] *Ibid.*, 102. Lihat M.Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, 45.

University of Malaya

teori *Martabat Tujuh*.[398] Al-Palembani menguraikan konsep *martabat tujuh* sebagai berikut; *Pertama*, Martabat *Aḥadiyyah* iaitu, esensi Tuhan yang Mutlak iaitu *lā ta'ayyun* (tidak nampak) *lā ẓuhūr* (tidak zahir), *Ghayb al-muṭlaq*. *Kedua*, martabat *Waḥdah* atau *ta'ayyun awwal* (penampakan awal) esensi Tuhan yang Mutlak berupa *Ḥaqīqah Muḥammadiyyah* iaitu berupa ilmu Tuhan yang masih *mujmal*. *Ketiga***,** martabat *wāḥidiyyah* (*ta'ayyun thānī*) atau penampakan kedua dalam rupa *haqīqah insāniyyah* yang berupa ilmu Allah mengenai diri-Nya dengan serta alam semesta yang secara terperinci.[399] Menurut al-Palimbani ketiga martabat itu bersifat *qadīm* dan *azalī*, dan pada tingkat *ilāhiyyah* berupa *dhat* (*esensi*) Allah dan sifat-Nya.[400] *Keempat*, martabat '*ālam al-arwāḥ*, iaitu*Nūr Muḥammad* yang dijadikan oleh Allah dari *Nūr*Nya. *Rūḥ* tunggal yang merupakan asal *rūḥ* segala makhluk hidup, baik manusia mahupun yang lainnya. Dalam martabat keempat pandangan al-Palimbani mengenai *Nūr Muhammad* berbeza dengan pandangan sufi lainnya. Jika para sufi lain menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* itu *qadīm*, maka al-Palimbani berpandangan bahawa *Nūr Muḥammad* itu baharu, manakala yang *qadīm* adalah *Ḥaqīqah Muḥammadiyah* yang diertikan sebagai ilmu Tuhan mengenai diri-Nya. *Kelima*, dinamai martabat *'ālam al-mithāl* iaitu yang terdapat pada *rūḥ* perseorangan. *Keenam***,** pada martabat *'ālam al-ajsām,* iaitu, alam material. *Ketujuh* adalah martabat *'ālam al-Insān* atau alam paripurna yang terhimpun padanya semua martabat sebelumnya, sehingga martabat ini disebut kenyataan zahir Allah (*tajallī* Allah yang zahir).[401]

Pandangan al-Palimbani di atas menunjukkan bahawa martabat tujuh itu mempunyai dua makna: *Pertama*, martabat pertama sehingga ketiga, menjelaskan bahawa dari segi hakikat (*kunhi*)Nya Wujud Tuhan itu tidak mungkin dikenal oleh

---

398 Al-Palimbanī, *Siyar al-Sālikīn*, 4:266.
399 *Ibid.* 105 dan M. Chatib Quwain, *Mengenal Allah*, 47.
400 *Ibid*.
401 Ajaran *marabat tujuh* ini menurut al-Palimbani dipelajari daripada kitab '*al-Tuḥfah al-Mursalah*' karya Muhaammad Bin Fadlullah al-Hindi (Burhanfuri), (w.1030H/1620M), ulama sufi berasal daripada India. Kitabnya dikenal di dunia Melayu dan berisi ajaran martabat tujuh itu dan dipelajari oleh kebanyakan ulama yang berfahaman *waḥdahal-wujūd* di Indonesia. *Ibid*. 48.

University of Malaya

sesiapapun, Dia (Allah) memiliki kesempurnaan hakikat (*esensi*) *Dhāt*-Nya. Selain itu ketiga martabat itu adalah daya (*potentiality*) yang berupa ilmu Tuhan yang *ijmālī* (Umum) yang bersifat *qadīm* dan *azalī*. Tiada yang maujud pada ketika itu melainkan hakikat *Dhāt* Allah Ta'ala dan sifat-sifat-Nya. Pada martabat itu semua makhluq masih ada di dalam ilmu Allah Ta'ala. *Kedua*, (martabat ke empat sampai ketujuh) adalah kesempurnaan nama-Nya, dan dalam martabat ini Tuhan berkehendak untuk dikenal dengan menampakkan wujud zahir diri-Nya (agar dikenal) dalam wujud alam semesta dan segala isinya. Oleh itu pada empat martabat terakhir ini wujud zahir berupa makhluk yang *hādith* atau baharu. Itulah makna fahaman al-Palimbani mengenai *martabat tujuh*.[402]

Al-Palimbani menghurai *tajallī* Tuhan serupa dengan pandangan Ibn Arabī, namun kerana Ibn Arabī hanya mempunyai tiga martabat ia memperlengkapi sehingga menjadi tujuh menerusi konsep *Martabat Tujuh* Fadlullah Burhanpuri. Selain itu, istilah yang digunakan pada martabat ketiga pun berbeza daripada Ibn Arabī. Walau bagaimanapun al-Palimbani secara umum bersetuju dengan pandangan Ibn Arabī, dan menerima ajaran *waḥdah al-wujūd*. Sebagaimana pandangan al-Singkili bahawa ia setuju dengan teori *tajallī* dengan secara *tanazzul* Tuhan *martabat tujuh* dalam menjelaskan *tajallī* Tuhan. Hanyasanya, al-Palimbani setuju dengan fahaman *wujūdiyyah* yang *muwaḥḥid* dan tidak setuju dengan pandangan yang menyamakan manusia dengan Tuhan sepertimana yang dianut oleh kaum *wujūdiyyah mulḥid* yang menurut al-Palimbani ini fahaman yang sesat.[403]

Meskipun, al-Palimbani mengikuti Ibn Arabī dalam konsep wujud, namun pandangannya tentang konsep manusia cenderung mengikuti pandangan al-Ghazālī, sepertiman yang dijelaskan dalam karya utamnya *Siyar al-Sālikīn*.[404] Mengutip *Iḥyā'*

---

[402] M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, 46-7.
[403] *Ibid*., 42-3.
[404] Al-Palimbanī, *Siyar al-Sālikīn*, 56.

University of Malaya

'Ulūm al-Dīn, karya al-Ghazālī ia menjelaskan bahawa kelebihan dan kemuliaaan manusia berbanding makhluk lain terletak pada kemampuannya mengenal Allah dengan hati (*qalb*), kerana manusia diartikan sebagai *jism* yang halus yang dihubung kaitkan dengan Tuhannya.[405] Mengikuti al-Ghazālī, al-Palimbani berpandangan bahawa *qalb* itu identik (serupa) dengan *rūḥ*, jiwa, akal yang kesemuannya itu sebagai wujud *rūḥānī*.[406]

Selain itu, dalam kaitannya dengan *Martabat Tujuh* al-Palimbani berpandangan bahawa *rūḥ* manusia itu bersifat baharu kerana ia berada dalam martabat ke empat iaitu dalam martabat alam arwah. Sebelum janin dijadikan ia harus siap menerima *rūḥ* manusia baharu. Pandangan al-Palimbani ini berasas kepada ayat al-Qur'an surat *al-A'rāf* (7), ayat 172;

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ۚ

Terjemahan: Bukankah Aku tuhan kamu? Mereka semua menjawab: Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi.

Dari penjelasan al-Palimbani di atas dapat difahami bahawa *rūḥ* manusia adalah makhluk suci dari *Nūr* Allah yang Azali, yang telah memiliki wujud sebelum tubuh diciptakan dan telah mengenal Tuhan secara langsung dengan kesuciannya sebelum ia dilahirkan ke dunia.

Demikian itu pandangan al-Palimbani dapat diambil kesimpulkan bahawa ada dua fahaman dalam pencapaian *al-ma'rifah* iaitu: *Pertama* dengan jalan *taraqqī* melalui konsep tauhid. Dalam konsep ini al-Palimbani berpandangan bahawa Tuhan itu dapat dikenali manusia secara langsung tanpa perantara dan tanpa melalui penampakan zahirnya. Ini boleh dicapai dengan perjumpaan dengan-Nya melalui *qalb* (hati) bagi orang yang telah *fanā'* dalam *ṣifāt* dan *asmā'*-Nya. Fahaman ini dikenal sebagai *wahdah al-shuhūd. Kedua* dengan jalan *tanazzul* melalui konsep *wujūd*. Dalam konsep ini ia

[405]*Ibid.*, 5-6. Lihat juga al-Ghazālī, Iḥyā *'Ūlūm al-Dīn*, 4.
[406]*Ibid.*, 5-7, 13-14.

University of Malaya

berpandangan bahawa hakikat Tuhan yang mutlak itu tidak dapat dikenali secara langsung tanpa melalui perantara Zahir-Nya dengan jalan *tajallī.* Aliran ini dinamai *waḥdah al-wujūd*. Oleh demikian dapat telah nyata bahawa pemikiran al-Palimbani cenderung memadukan dua aliran *Waḥdah al-Shuhūd* dan *Waḥdah al-Wujūd.*

2.7 KESIMPULAN

Dari huraian di atas dapat diambil kesimpulan bahawa *ma'rifah* adalah istilah teknikal dalam tradisi tasawuf yang berbeza daripada istilah *'ilm. Al-ma'rifah* iaitu Ilmu pengetahuaan dan pengalaman dalam mengenal Allah secara hakiki. *Ma'rifah* semula hanyalah suatu amalan para sahabat Nabi dan kemudian berkembang menjadi aliran-aliran yang berbeza-beza dalam mengenali Allah. Iaitu tasawuf *akhlāqī*, aliran *'amalī* dan aliran *naẓarī.* Setiap aliran mengembangkan pemikiran dan amalan serta tujuan yang berbeza-beza yang kemudian menjadi konsep. Konsep-konsep itulah yang utama adalah mengenai hubungan Tuhan dan manusia. Dalam tradisi sufi di dunia Islam mahupun di dunia Melayu terdapat dua jalan untuk mencapai *ma'rifatullāh* iaitu jalan *tanazzul* dengan konsep *wujud* dan jalan *taraqqī* dengan konsep *tawḥīd.* Pada umumnya jalan *tanazzul* dengan konsep wujud diikuti oleh para sufi yang beraliran tasawuf *naẓarī.* Tasawuf aliran *naẓarī* bercondong bersifat teoritik dan falsafati dan berfaham *waḥdah al-wujūd* yang terutamanya mengajarkan cara-cara mengenal dan penyatuan diri dengan Tuhan Allah. Kedua-dua jalan ini mempunyai teori peringkat pencapaian masing-masing yang dikenali dengan teori *fanā'* dan *baqā'.* Realiti yang menarik dan berhubung kait dengan topik bahasan dalam penyelidikan ini adalah bahawa pemikiran dan perbahasan ulama Sufi di dunia Islam terbukti berkesan terhadap pemikiran dan perbahasan ulama Sufi di dunia Melayu. Permikiran tasawuf *naẓarī* ini berasal daripada pemikiran al-Ḥallāj, Ibn 'Arabī atau al-Jīlī, dan diikuti oleh Hamzah Fansūrī dan Syamsudin Sumaterani. Namun, ada pula pengikut jalan *tanazzul* beraliran tasawuf

University of Malaya

‘*amalī*, iaitu yang pemikirannya mengambil jalan tengah antara pemikiran ini al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī sepertimana pandangan Abdul Rauf al-Singkili dan Abdul Shamad al-Palimbani. Oleh itu dalam bab ini telah menelusuri asal usul pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari yang akan dibahas pada bab berikutnya.

University of Malaya

BAB TIGA: KONSEP *AL-MA'RIFAH* MENURUT MUḤAMMAD NAFĪS AL-BANJARĪ BERDASARKAN KARYANYA Al-*DURR AL-NAFĪS*

3.1 PENDAHULUAN

Bab ini akan menghurai mengenai konsep *ma'rifah* menurut Shaikh Muḥammad Nafīs al-Banjarī (orang Banjar menamainya) yang termuat dalam kitabnya bernama *al-Durr al-Nafīs*. Dan perbahasan konsep *ma'rifah* ini akan dihurai secara *deduktif* iaitu dari perbahasan secara 'am kepada perbahasan secara rinci dan yang khas daripada konsep *ma'rifah*. Konsep *ma'rifah* yang ditulis Muḥammad Nafīs dalam *al-Durr al-Nafīs* mendapat *ma'rifah* harus melalui dua sistem iaitu, (1) Konsep *ma'rifah* melalui konsep tauhid. (2) *Konsep ma'rifah* melalui konsep *Tajallī* wujud. Konsep *ma'rifah* melalui konsep tauhid ertinya; Memahami konsep-konsep tauhid secara hakiki sebagaimana dalam ilmu tasawuf yang meliputi; *Tawḥid al-Af'āl,Tawḥīd al-Asmā', Tawḥīd al-Ṣifāt* dan *Tawḥīd al-Dhāt*. Dengan melalui 4 macam konsep tauhid secara hakiki seseorang akan mencapai punca *ma'rifah*. Manakala melalui konsep *tajallī* wujud, ertinya; Mengenali wujud Allah melalui proses *tajalliyat* menerusi konsep Penciptaan alam semesta yang dikenal dengan nama teori 'Martabat Tujuh. Dari perbahasan mengenai berbagai konsep mengenal Tuhan (*al-ma'rifah*) yang sangat teoritikal itu Shaikh Muḥammad Nafīs al-Banjarī juga mengemkakan perkara-perkara yang praktikal sepertimana cara seorang *sālik* dalam mengenali dirinya melalui konsep *Nūr Muḥammad*. Tetapi mengenai praktikal yang dikemukakan Muhammad Nafis dalam kitabnya itu tidak dijelaskan secara rinci. Oleh itu tidak di hurai secara mendalam dalam penulisan ini.

3.2 PENGERTIAN AL-*MA'RIFAH* MENURUT MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI

Pada umumnya para sufi memahami makna *al-ma'rifah* berasas daripada ungkapan yang masyhur di kalangan mereka iaitu ;

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

> Terjemahan: Barang sesiapa telah mengenal dirinya, maka niscaya ia telah mengenal Tuhannya).[407]

Makna kenyataan itu iaitu, dalam mengenal Allah musti dimulai dengan mengenal diri, dengan mengenal diri seseorang boleh mengenal Tuhannya. Tetapi walaupun Muḥammad Nafīs juga menggunakan teori sebagaimana di atas, tetapi pengertian *ma'rifah* bagi Muḥammad Nafīs bukanlah diambil dari ungkapan di atas itu, namun ia menggunakan sebuah hadith Rasul yang diriwayatkan oleh 'Āishah yang berbunyi;

أَعْرَفُكُمْ بِرَبِّهِ أَعْرَفُكُمْ بِنَفْسِه[408]

Muḥammad Nafīs memberi makna Hadith di atas dengan terjemahan sebagai berikut:

> Barang sesiapa mengenali Allah sebagai Tuhannya, niscaya ia akan dapat mengenaliakan dirinya, dan barang sesiapa mengenali akan dirinya, ia akan dapat mengenali akan Tuhannya. Dan barangsiapa

---

[407] Mengenai pernyataan ini telah dijelaskan pada Bab II pada notakaki no. 2. Pernyataan ulama yang didakwa sebuah hadith, itu telah menjadi pertelingkahan pendapat dikalangan ulama sejak dahulu. Akan tetapi ulama sufi di Nusantara terutama di Asia Tenggara (ulama Dunia Melayu) sepakat menyatakan bahawa pernyataan itu adalah sebuah hadith, mereka kerap memuat dalam karya-karya mereka dan menjadi rujukan bagi perbahasan konsep *ma'rifah*. Demikian pula ulama penganut konsep *waḥdahal-wujūd*. Ulama yang menggunakan ungkapan itu diantaranya, Wan Dāwūd bin 'Abdullāh al-Faṭṭānī, Hamzah Fansūrī, Nūrudīn al-Rānirī, 'Abdul Raūf al-Singkilī, 'Abdul Samad al-Pālimbanī, Muḥammad Arshad al-Banjārī dan Muḥammad Nafīs al-Banjārī. Lihat Wan Moḥd Ṣaghīr Abdullāh, *Manhal al-Shāfī Syaikh Dāwūd al-Faṭṭānī* (Kuala Lumpur: Khazanah Fatamiyah, 1992), 63.

[408] Ungkapaan itu ternyata sebuah hadish yang diriwayatkan 'Āishah *raḍiyallāhu 'anhā,* tentang keterangan Rasulullah kepada 'Āishah yang menjelaskan tentang siapa yang lebih mengenal Tuhannya, Rasul menyawab أَعْرَفُهُمْ بِرَبِّهِأَعْرَفُهُمْ بِنَفْسِهِ (pen. yang lebih mengenal dirinya itu iaitu orang yang telah mengenal Tuhannya). Walaupun Muhammad Nafis menyatakan itu sebuah hadith, tetapi kalimatnya sedikit berbeza bunyinya iaitu أَعْرَفُكُمْ بِرَبِّكُمْ أَعْرَفُكُمْ بِنَفْسِهِ. Dan ia mengertikan; Terlebih mengenal daripada kamu akan Tuhannya, terlebih mengenal akan dirinya. Nilai hadith ini tingkatannya *Marfū'*, ertinya ia digolongkan kepada hadith Qudsi. Lihat: Aḥmad 'Abd al-Karīm al-Ghazālī, *al-Jaddu al-Khathīthi fī Bayāni mā Laisa Bi Khadīshi khadīshi* (ed), Fawwāz Aḥmad Zamrolī, Beirut 1997), 64. Lihat; Lihat: Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr al-Nafīs* (Jeddah& Singapura: Ḥaramayn Li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr Wa al-Tawzī', t.t.,), 26. Lihat pula Abū al-Wafā'i al-Ghanīmīal-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī,* cet. ke-3 (Kairo: Dār al-Thaqāfah Li al-Tibā'ah wa al-Nashr, 1979), 8-9.

University of Malaya

mengenali Tuhannya niscaya ia *jāhil* (pen.tidak tahu atau menyadari apa-apa) akan dirinya.[409]

Dari hadith yang diungkapkan Muḥammad Nafīs di atas dapat difahami bahawa untuk dapat mengenali Allah mesti melalui pengenalan terhadap diri dengan mengenai diri akan dapat mengenal Allah. Menurut MuÍammad NafÊs seseorang yang telah mengenali diri ia telah dapat memahami tauhid secara hakiki atau sebagai *ahl tawḥīd* yang sebenar, inilah yang dinamai '*ārif bi Allāh*.[410]

Kejayaan dalam usaha memperolehi *al-ma'rifah* bagi Muḥammad Nafīs al-Banjarī sesuai dengan ayat al-Qur'an, dan dalam usaha mendapatkan *ma'rifah* itu telah tergambar dalam firman Allah dalam al-Qur'an dalam ayat lainnya dalam surat *al-Naba'* 78: 39 Allah berfirman:

ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمُ ٱلۡحَقُّۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا ٣٩

Terjemahan: Itulah keterangan-keterangan mengenai hari (kiamat) yang sungguh tetap berlakunya; maka sesiapa yang mahukan kebaikan dirinya, dapatlah dia mengambil jalan dan cara kembali kepada Tuhannya (dengan iman dan amal yang soleh).

Demikian pula dalam ayat lain Allah berfirman:

وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٦٩

Al-'Ankabūt, 29: 6

Terjemahan: Dan orang-orang yang berusaha dengan bersungguh-sungguh kerana memenuhi kehendak agama Kami, sesungguhnya Kami akan memimpin mereka ke jalan-jalan Kami (yang menjadikan mereka bergembira serta beroleh keredaan) dan sesungguhnya (pertolongan dan bantuan) Allah adalah berserta orang-orang yang berusaha membaiki amalannya.

Walau bagaimanapun jalan atau cara bagi seseorang memperolehi *ma'rifah* menurut Muḥammad Nafīs adalah *riyāḍah* (latihan-latihan) dengan beribadah terus menerus dan dengan *dhikrullāh* secara zahir dan batin. Jadi bagi Muḥammad Nafīs

[409] Muḥammad Nafīsal-Banjarī, *al-Durr*, 26. Lihat pula Tim Sahabat Kandangan, *Shaikh Muḥammad Nafīs al-Banjarī dan ajarannya; Seri Manakib*, cet. Ke-3 (Kandangan; Toko Buku dan Penerbit Sahabat, 2010), 121.

[410] MuÍammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr al-Nafīs*, 20.

University of Malaya

ma'rifah dapat dicapai oleh seorang hamba yang bersungguh-sungguh dalam mengetahui dan mengenal Allah ecara hakiki. Demikian pula sebaliknya, atas kesungguhan hamba itu maka Allah akan memberi petunjuk atau memberikan *al-ma'rifah* kepadanya. Dalam pengertian lain Allah sendiri yang mengenalkan diri kepada hamba-Nya apabila hambaNya berusaha mengenali-Nya.

Adapun cara mencapai *ma'rifah* atau mengenal Allah dengan merasakannya adalah mengetahui rahsia yang ada di dalam alam ghaib dengan *qalb* (hati atau jiwa) yang bersih.[411] Maksud *qalb* yang bersih bagi Muḥammad Nafīs, sebagaimana pandangan pandangan *al-Qushairī* iaitu *qalb* yang telah suci dari segala sesuatu selain-Nya; *qalb* yang di dalamnya terdapat kekuatan '*rūh'* yang dapat merasakan cinta dan rindu kepada Allah.[412] Di dalam *rūh* terdapat '*sirr'* (sebagai alat rahsia untuk berhubungan dengan Allah) untuk dapat menerima *iluminasioni* (sinaran) daripada Allah dan itulah *ma'rifatullāh*.[413] *Ma'rifah* tidak sahaja berasaskan pengetahuan dan pembuktian dengan akal serta dalil wahyu secara langsung. Dengan pengalaman rohani itu seseorang mendapat pancaran sinar (*Nūr*) daripada Allah Ta'ala yang tidak lain daripada *ma'rifah*.

Sedangkan cara mendapatkan *ma'rifah* iaitu, bilamana seseorang telah merasakan *fanā'* ia akan mendapatkan *kashf* dan *fanā'* itu jalan menyampaikan kepada *fanā' al-fanā'* dan ia jalan menyampaikan kepada *baqā'*. Itulah seorang *'ārif* dan dia akan memperoleh ilmu *kashf* daripada Allah Ta'ala. dan yang dimaksud dengan seorang '*ārif* menurut Muḥammad Nafīs sebagaimana kenyataan berikut ini:

> Maka *al-ma'rifah* akan Allah Ta'ala itu jalan yang menyampaikan kepada *kashf*, ertinya, terbuka daripadanya itu segala hakikat *ashyā'* yang menyampaikan kepada *fanā'*daripada Allah Ta'ala. [414]

---

[411] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr al-Nafīs*, 13-17.

[412] 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin Ibn 'Abd al-Malik Ibn Ṭalḥah Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah fī 'Ilmi al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Jīl. t.t.,), 317.

[413] *Ibid.*, 13-17. Perbahasan mengenai *qalb* bagi kaum sufi, lihat di Bab II mengenai perbahasan mengenai pengertian *al-ma'rifah*.

[414] *Ibid.*, 26.

University of Malaya

Ungkapan itu bermakna bahawa**, s**esiapa yang telah berjaya mendapatkan *kashf*, bererti ia telah menempuh perjalanan rohani (perjalanana spiritual) dalam mendapatkan keyakinan dan menemukan kebenaran yang hakiki, dan ia telah sampai kepada hakikat realiti menuju kepada *maqām al-ma'rifah* kerana ia telah menyatu dengan kemurnian tauhid.

Muḥammad Nafīs berhujjah bahawa mencapai *al-ma'rifah* adalah dapat mengenal Allah melalui pengenalan terhadap dirinya, dan sesiapa yang telah sampai kepada *maqāmal-ma'rifah* keatas, iaitu yang telah berusaha mengetahui dan mengenal-Nya secara hakiki (*al-ma'rifah*), ia akan mendapat pengalaman *kashf* atau ilmu *kashf*.[415] Sesiapa yang mendapatkan ilmu *kashf* maka ia boleh mengetahui rahsia-rahsia Allah dan semua berlaku pada takdirnya. Menurut Muḥammad Nafīs seorang yang telah mendapat ilmu *kashf* (*mukāshafah*) itu ditandai dengan tersingkapnya tabir segala hakikat *ashyā'* (segala sesuatu) dan pengalaman itu bersifat langsung. Jadi menurut Muḥammad Nafīs bilamana seseorang telah *al-ma'rifah* kepada Allah niscaya ia semakin menyedari bahawa dirinya tidak mengetahui apa-apa (*jāhil*).

Mengenai ilmu *kashf* ini Muḥammad Nafīs merujuk kepada suatu kenyataan yang didakwa sebuah hadith sebagai berikut:

مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَثَهُ اللهُ العِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَم[416]

Muhammad Nafis mengertikan ungkapan itu sebagai berikut;

> Barang sesiapa mengamalkan ilmu yang telah diketahuinya, niscaya Allah akan mewariskan ilmu yang tidak diketahuinya (yakni Allah menganugerahkan ilmu *lādūnī*).[417]

---

[415] Dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, dijelaskan bahawa '*kashf*' adalah, tersingkapnya tabir yang menghalangi hati seseorang dengan hati seorang hamba, kerana telah mendapatkan sinar cahaya Ilahi di dalam hatinya tatkala hati telah disucikan. Seperti yang dikutip oleh Idrus al-Kaf, *Esiklopedi Tasawuf*, Jilid ke-2 (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), 675.

[416] Ungkapan itu tidak didapati pada kitab hadith manapun dan juga tidak diketahui perawinya. Tetapi para sufi sering menggunakan ungkapan itu untuk menggambarkan tentang fahaman *kashf*. Seperti al-Ghazali dalam karyanya, dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Ungkapan itu terdapat pada kitab *Tafsīr Ibn KathīrAl-Dimashqī* (w.773H), Lihat al-Imām al-Jalīl al-Ḥāfiẓ 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*, cet. ke-4 (Beirut: Dār al-Fikri, t.t.,), 529.

[417] Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 26

University of Malaya

Pengertian Muḥammad Nafīs itu menunjukkan bahawa diri seseorang itu tiada dapat mengetahui apapun kerana segala sesuatu (*ashyā'*) dan ilmu dari segala sesuatu itu hanyalah milik Allah. Oleh sebab itu sesiapa yang mengamalkan ilmu atau apa-apa yang diketahuinya, maka Allah akan menganugerahkan kepadanya ilmu yang tidak pernah diketahuinya iaitu ilmu *kashf* atau ilmu *lādūnī,*[418] yang dengan itu hijab untuk mengetahui rahsia-rahsia Allah menjadi terbuka.[419] Mengenai ilmu *kashf* atau *lādūnī* pandangan Muḥammad Nafīs selari dengan al-Ghazali, bahawa apabila seorang sufi telah sampai kepada *maqām al-ma'rifah* di atas, maka bererti ia telah sampai kepada tauhid pada tingkatan *ḥaqq al-yaqīn,* iaitu telah mendapat pelajaran pengalaman langsung (*al-i'tibār*) dari Allah, dan ia dinamai *al-'ārif*. Seorang yang '*ārif* telah kehilangan kesedaran tentang dirinya (*fanā'*) kerana tersingkap hakikat realiti sehingga kesedaran bahawa 'yang ada hanyalah 'wujud Allah' dan selain Allah tiada wujud'. Apabila seseorang telah sampai peringkat ini maka perilakunya berada pada peringkat *iḥsān.*[420] Tidak beza dari al-Ghazali, al-Qushairī pun menyatakan bahawa seorang '*ārif* itu senantiasa memiliki perilaku *iḥsān,* kerana segala pandangan *mushāhadah*-nya (zahir batin) nya hanya kepada Allah. Ia mengenal Allah yang Maha benar dengan nama-nama-Nya dan sifat-sifat-Nya, lebih dekat (*aqrab*) dengan-Nya.[421] Itulah *iḥsān*.

Jadi dalam kesimpulan pandangan Muḥammad Nafīs bahawa *al-ma'rifah* adalah *maqām* atau tingkatan menuju tingkatan tertinggi dari segala ilmu dan keadaan yang

---

[418] Erti daripada 'ilmu' adalah pengetahuan berasal dari pemberian daripada Allah Ta'ala sebuah ilmu yang didapat langsung terus tanpa dipelajari, itulah ilmu *kashf* yang juga dikenal dengan ilmu *lādūnī,* terbuka hijab tentang rahsia daripada Allah Ta'ala. *Ibid.,* 26. Menurut al-Ghazali ilmu *ladunni* adalah aliran atau limpahan cahaya *ilāhī* sesudah diciptakan (*taswiyah*) seperti dalam firman Allah yang ertinya "Dan demi jiwa yang diciptakan sebaik-baik ciptaan". Ilmu ladunni adalah ilmu yang diperolehi tanpa penghubung antara jiwa seseorang dengan Allah. Ia bagaikan cahaya dari lampu yang ghaib yang masuk ke dalam hati yang bersih yang kosong yang lembut. Lihat al-Ghazali, "*al-Risālah al-Laduniyah",* dalam Musṭafā Abū al-'Alā, Juz ke-1, *al-Quṣūr al-'Awālī min Rasā'IL al-Imām al-Ghazālī* (Miṣr: Maktabah al-Jundi, (tt)), 112-116.

[419] Muhammad Nafis tidak menjelaskan secara terinci mengenai makna 'ilmu *lādūnī*, namun kita dapat memperoleh penjelasannya dari Imam al-Ghazali. Beliau menyatakan bahawa ilmu *Ladunni* itu dapat diperoleh melalui tiga cara: *Pertama*, diperolehi daripada Allah kerana ia telah *ma'rifah* kepada Allah. *Kedua*, diperolehi melalui jalan *riyādhah* dengan *mujāhadah* atau latihan yang benar dalam mendekatkan diri kepada Allah. *Ketiga*, diperolehi kerana melakukan *tafakkur*.Lihat *Ibid.,* 122.

[420] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz ke-4 (Beirut : Dār al-Fikri, t.t.), 241.

[421] Al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 312.

University of Malaya

dicapai seseorang setelah ia mengenal Allah yang sebenar dengan mata hatinya. Tetapi menurutnya pencapaian *ma'rifah* itu hanyalah sebuah anugerah atau pemberian Allah kepada orang yang dikehendaki. Seseorang tidak akan dapat mencapainya melainkan pertolongan atau pemberian daripada Allah Ta'ala.[422] Selanjutnya, Muḥammad Nafīs berpandangan bahawa apabila seseorang telah sampai kepada *kashf* akibat daripada *fanā'* ini, maka hatinya akan selalu menyatakan bahawa; 'Diri makhluk ini hilang semua kemudian *fanā' al-ḥaqq* dan tiada wujud di alam ini selain hanya wujud yang hakiki (al-Ḥaqq), manakala wujud yang ada hanyalah wujud bayangan.[423] Inilah *fanā'* bagi Muḥammad Nafīs. Apabila seseorang berpandangan demikian berterusan ber-*mujāhadah*, maka ia akan meningkat kepada *maqām fanā' al-fanā'* iaitu hilangnya kesedaran dirinya seterusnya ia berada dalam lingkaran (dimensi) yang mutlak, inilah menyampaikan kepada *maqām baqā' bi Allāh*. Menurut Muḥammad Nafīs pada *maqām* ini seorang telah diliput oleh Allah seperti dalam kalam-Nya وَاللهُ مُحِيْطٌ بِالعَالَمِيْنَ dan *maqām* inilah yang menjadi tujuan akhir bagi para sufi.[424] Pada *maqām baqā' bi Allāh* inilah peringkat tertinggi ilmu yang dinamai *maqām ma'rifatillāh*.

3.3 JALAN MENUJU *AL-MA'RIFAH*

Berkaitan dengan makna *al-ma'rifah* Muḥammad Nafīs menjelaskan pula jalan menuju *al-ma'rifah* ada dua cara; (1) *Al-ma'rifah* melalui konsep *tawḥīd* atau disebut jalan *taraqqī* atau menaik, (2) *Al-ma'rifah* melalui konsep *tajallī* wujud atau disebut jalan *tanazzul*. Adapun *ma'rifah* melalui konsep *tauḥīd,* yang dimaksud Muḥammad Nafīs adalah mengenal ke-Esaan Allah menerusi *af'āl*, *asmā'*, *ṣifāt* dan *dhāt* Allah. Ini bererti tiada perbuatan bagi makhluk kerana segala perbuatan adalah *af'āl* Allah, segala *asmā'*

---

[422] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 26
[423] *Ibid.*, 26 & 27.
[424] *Ibid.*, 26.

University of Malaya

adalah *asmā'* Allah, segala *ṣifāt* adalah sifat Allah dan segala *dhāt* adalah *dhāt* Allah. Bilamana seseorang memandang *af'āl*, *asmā*', *ṣifāt* dan *dhāt*-Nya dengan pandangan semacam itu maka ia telah mencapai *al-ma'rifah* dengan cara *mushāhadah* dan sampailah ia pada *maqām tawḥīd al-af'āl, maqām tawḥīd al-ṣifāt*, *maqām tawḥīd al-asmā'* dan *maqām tawḥīd al-dhāt*.[425]

Sedangkan *ma'rifah* melalui konsep *tajallī* wujud iaitu seperti dihurai di atas Muḥammad Nafīs menggunakan ungkapan**;**

أَعْرَفَكُمْ بِرَبِّهِ أَعْرَفَكُمْ بِنَفْسِه[426]

> Terjemahan: Orang yang paling '*ārif* dapat mengenal akan Tuhannya adalah orang yang paling '*ārif* atau mengenal tentang dirinya.

Maksud ungkapan itu bermakna bahawa seseorang yang telah ber-*ma'rifah* secara benar mesti mengenal hakikat asal kejadian diri secara benar. Menurut Muḥammad Nafīs cara kedua dalam konsep *ma'rifah* atau mengenal Allah adalah melalui proses *tajallī* (penampakan diri) *dhāt* secara *tanazzul* (menurun). Ungkapan ini dalam alam sufi dapat difahami sebagai suatu yang berhubung kait antara Tuhan, alam dan *insān*. Maknanya alam semesta adalah bayangan daripada cermin Tuhan, manakala *insān* sebagai alam *ṣaghīr* (kecil) sebagai cerminan alam semesta atau alam *kabīr* (besar). Tetapi *insān* dan alam itu diciptakan (*mawjūd*) sebagai *mumkinal-wujūd* sedangkan Allah adalah *Dhāt* yang *wājibal-wujūd* yang menciptakan. Seseorang boleh dikira telah mencapai *al-ma'rifah* bilamana ia telah memandang bahawa *insān* dan alam yang dilihat ini bukan rupa yang sebenar, tetapi ia hanyalah wujud *majāzī* daripada wujud Allah, kerana ia telah *fanā'* atau lenyap dalam *wujūd Allāh*.[427] Oleh demikian *ma'rifah* melalui konsep wujud ini bererti ia telah memahami konsep Tuhan, konsep alam dan konsep manusia.

---

[425] *Ibid.*, 22.
[426] *Ibid*., 26. Mengenai ungkapan yang diduga hadith ini lihat Bab II nota kaki nombor 2.
[427] Lihat MuÍammad NafÊs Idris al-BanjarÊ, *Ilmu Ketuhanan Permata Yang Indah Syaikh M. Nafis Bin Idris al-Banjari 1200H*, terj. Haderanie (Surabaya: Nur Ilmu, t.t), 135.

University of Malaya

Tuhan memperkenalkan diri-Nya melalui *tajallī*[428] dengan martabat-martabat.[429] Muḥammad Nafīs meyakini *tajallī* Tuhan ada tujuh martabat, dan proses *tajallī* Tuhan itu diawali dengan terciptanya penciptaan pertama iaitu melalui *nūr Muḥammad*[430] sebagai *tajallī* wujud dan penciptaan alam dan terakhir *tajallī* melalui *insān kāmil* sebagai *tajallī* Tuhan yang sempurna. Mengenai jalan *ma'rifah* melalui dua jalan berkenaan akan dihurai melalui penjelasan berikutnya.

3.3.1 Jalan *Al-ma'rifah* melalui Konsep Tawḥīd (*Taraqqī*)

Sebagaimana telah diketahui bahawa matlamat yang ingin dicapai oleh orang sufi adalah *al-ma'rifah,* namun *ma'rifah* tidak boleh dipisahkan dari tauhid yang merupakan bahagian terpenting dalam ajaran tasawuf. Seorang yang akan mencapai *ma'rifah* secara benar ia pasti harus bertauhid secara benar. Oleh itu tauhid menjadi perbahasan utama Muḥammad Nafīs dalam kitabnya *al-Durr al-Nafīs*. Bagi Muḥammad Nafīs perbahasan ilmu tauhid dalam tasawuf adalah masalah yang tinggi, dan merupakan ilmu dari segala ilmu. Ia menyatakan bahawa *al-Durr al-Nafīs* yang ditulis itu mengandungi rahsia yang sangat halus, dan perkataan yang amat dalam, dan tiada mengetahuinya melainkan ulama yang *rāsikh*.[431] Maksudnya ajaran yang terkandung dalam kitab *al-Durr al-Nafīs* itu sukar difahami masyarakat awam, dan hanya boleh difahami oleh orang yang mengetahui ilmu tasawuf secara baik dan mendalam. Oleh itu Ilmu tauhid yang dihurai

---

[428] Kata التَجَلّى berasal daripada kata جَلَّى وَ تَجَلَّى ertinya menampakkan diri. Dalam istilah tasawuf, kata *tajallī* itu penampakan diri Tuhan yang besifat *absolut* (mutlak) ke dalam alam yang bersifat terbatas, ertinya *tajallī dhāt AllāhTa'ālā* adalah penyingkapan Zat-Nya kepada makhluk-Nya.

[429] Menurut Muhammad Nafis Tuhan ber-*tajallī* pada makhluk-Nya dan wujud Tuhan dapat dikenali melalui tujuh martabat. 1) Martabat *Aḥadiyyah* 2) Martabat *waḥdah*, 3) Martabat *Wāhidiyyah*, 4) Martabat *'Ālam al-Arwāh*, 5) Martabat *'Ālam Mithāl*, 6) Martabat 'Ā*lam al-Ajsām*, 7) Martabat 'Ā*lam al-Insān*. *Ibid.,* 144-154.

[430] Menurut Muhammad Nafis Pengertian *Nūr Muḥammad* adalah; Awal segala kejadian segala sesuatu (istilah ilmu Kalam dinamai 'akal pertama').Tuhan tidak dapat dikenal melalui indra tetapi Allah dapat dikenal melewati akhlak-Nya, dengan melalui *tajallī*-Nya (menampakkan diri-Nya) melalui konsep *Nūr Muḥammad* yang merupakan asal daripada segala kejadian. Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 14. Dan al-Banjarī, *Ilmu Ketuhanan,* 70. Lihat pada Bab I pendahuluan di nota kaki nombor 15.

[431] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.,* 3 &27.

University of Malaya

dalam kitabnya itu adalah tauhid dalam tasawuf, iaitu meng-Esakan Allah menurut pandangan mata hati yang dinamai *mushāhadah* dan *shuhūd*.

Al-ma'rifah adalah mengetahui dan mengenal Allah, manakala tauhid adalah meng-Esakan Allah.[432] Kedua-duanya seakan-akan berbeza, namun sesungguhnya berkaitan sangat rapat. Sebab dalam pandangan Muḥammad Nafīs, beriman tanpa tauhid secara hakiki tiada bererti apa-apa, dan tauhid tanpa *ma'rifah* ia tiada sempurna. *Al-ma'rifah* adalah matlamat akhir daripada ilmu tauhid, manakala tauhid adalah jalan atau asas untuk mencapai *ma'rifah*.[433] Tanpa tauhid yang benar tiada mungkin akan mendapatkan *ma'rifah*. Bahkan bukan sekedar asas atau jalan, tetapi Muḥammad Nafīs meletakkan tauhid sebagai penyelamat bagi seorang *sālik* dalam perjalanannya menuju *ma'rifatullāh***.**

Lebih utama Muḥammad Nafīs menjelaskan bahawa bertauhid secara hakiki adalah adanya keyakinan bahawa segala perbuatan seseorang itu pada hakikatnya terbit daripada Allah semata-mata.[434] **S**eorang yang akan mendapatkan *ma'rifah* musti menetapkan pandangan batinnya (*mushāhadah*) dengan sepenuh keyakinan bahawa, semua yang berlaku di dunia ini pada hakikatnya datang daripada Allah. Bilamana seseorang berpandangan sebaliknya bahawa segala perbuatan itu terbit daripada makhluk kepada makhluk, maka ia telah melakukan syirik *khafī*, iaitu menyekutukan Allah secara tersembunyi.[435] Syirik *khafī* (tersembunyi) inilah yang menghalangi jalan menuju *al-ma'rifah*, oleh itu dalam menghilangkannya seorang musti meningkatkan tauhidnya. Jadi *ma'rifah* dengan tauhid secara hakiki adalah mengenal Tuhan secara langsung dan tenggelam di dalam ke-EsaanNya yang Mutlak.

---

[432] Tauhid adalah meyakini bahawa Dia (Allah) itu benar benar Tunggal, Tiada Tuhan selain Dia, tiada sekutu bagi-Nya. Tauhid itu intisari ajaran Islam yang terangkum dalam kalimat; لا إله إلا الله, (tiada Tuhan selain Allah). Banyak ayat tentang tauhid dan kewajiban bagi umat untuk bertauhid, lihat diantaranya (al-Qur'an Surat *al-a'raf*, 7:59, 158, Q.Surat *Hūd*, 11:61, Q. S. al-Baqarah, 2: 133, Q.Surat *Thāhā*, 20: 13-14. Surat *Shād* 38:65-66. Dan lainnya.

[433] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 2-4.

[434] *Ibid*., 3-4.

[435] *Ibid.*

University of Malaya

Mengesakan Allah secara mutlak yang dimaksud Muḥammad Nafīs di atas adalah *pertama* meng-Esakan Allah dengan segala perbuatan-Nya yang dinamakan *tawḥīd al-afʿāl*. *Kedua*, meng-Esakan Allah pada segala nama-Nya atau *tawḥid al-asma'*. *Ketiga*, meng-Esakan Allah pada segala sifāt-Nya *tawḥid al-ṣifāt*. *Keempat*, meng-Esakan Allah dengan Dhat-Nya *tawḥid al-dhāt*. Maknanya, tauhid bagi Muḥammad Nafīs adalah mengetahui bahawa di alam raya ini hanya Allah lah sebagai wujud dan pelaku yang Mutlak atau Hakiki.[436] Dari huraian ini dapat difahami bahawa hubung kait antara *al-maʿrifah* dan tauhid adalah mengenal keesaan yang sebenar akan *dhāt*, *ṣifāt*, *asmā*' dan *afʿāl* Allah Ta'ala. Pemahaman konsep *maʿrifah* melalui tauhid itu dihurai sebagaimana berikut ini.

(i). Konsep *Tawḥīd al-Afʿāl*

Menurut Muḥammad Nafīs pengertian *tawḥīd al-afʿāl* adalah meng-Esakan Allah pada perbuatan-perbuatan-Nya. Iaitu memandang dengan mata kepala dan dengan *Shuhūd* (pandangan mata batin), bahawa apapun yang berlaku di alam semesta ini pada hakikatnya semua adalah *afʿāl* atau perbuatan Allah Ta'ala, sama ada perbuatan baik (rupa) dan baik pada (hakikat) atau isi ataupun perbuatan buruk pada rupa tetapi baik pada isi hakikat.[437] Jadi dalam pandangan Muḥammad Nafīs meng-Esakan Allah atas segala perbuatan itu maknanya adalah meyakini bahawa segala perbuatan yang berlaku di alam ini terbit daripada Allah Yang Esa. Maknanya perbuatan Allah itu hakiki manakala perbuatan selain perbuatan Allah itu adalah perbuatan *majāzī* (kiasan) tidak

[436] *Ibid.*, Lihat pada halaman Pendahuluan.

[437] Muhammad Nafis membezakan perbuatan ada dua yakni; a) Perbuatan yang baik pada pandangan zahir hakikatnya adalah baik, misalnya, iman dan taat adalah perbuatan baik dipandang daripada shari'ah. b) Perbuatan buruk pada pandangan zahirnya seperti kufur dan maksiat pada hakekatnya baik jua, namun perbuatan itu dipandang buruk oleh syari'ah, dan kerana shari'ah lah yang menyatakan perbuatan kufur dan maksiat ituburuk, tetapi tidak demikian pada hakekatnya. Itulah pandangan *tawḥīdal-Afʿāl*menurut Muhammad Nafis adalah, bahawa segala perbuatan manusia itu dipandang sumbernya iaitu terbit daripada Allah, maka pada hakekatnya tidak ada perbuatan jahat (tidak baik).Lihat *Ibid.*, 4.

University of Malaya

hakiki. Berkenaan cara meng-Esakan Allah pada *af'āl*-Nya dalam kitabnya Muḥammad Nafīs menyatakan:

> Bermula *Kaifiyyat* memandang segala perbuatan itu daripada Allah ta'ala iaitu seperti bahawa dipandangnya dan *shuhūd*-nya dan dilihatnya dengan mata kepala dan mata hatinya bahawasannya segala perbuatan terbit ia daripada Allah Ta'ala dan membangsakan kepada yang lainnya daripada Allah Ta'ala itu *majāzī* jua tiada pada hakikatnya, kerana pada hakikatnya sekalian perbuatan itu daripada Allah Ta'ala jua, sama ada perbuatan itu daripada dirinya atau lainnya, sama ada dengan *mubāsharah* atau *tawallud*. Dan ertinya perbuatan dengan *mubāsharah* itu iaitu yang beserta dengan *qudrah* yang baharu, seperti gerak *qalam* pada tangan orang yang menyurat. Ertinya perbuatan dengan *tawallud* itu iaitu yang jadi daripada perbuatan yang *mubāsharah* iaitu seperti batu pada tangan pelempar.[438]

Dari petikan Muḥammad Nafīs di atas itu boleh difahami bahawa meng-Esakan Allah pada segala perbuatan-Nya (*tawḥīdal-af'āl*) adalah meyakini perbuatan yang berlaku pada diri seseorang, mahupun di luar dirinya, tidak terlepas daripada perbuatan Allah dan perbuatan itu disebut oleh beliau bersifat *mubāsharah* (langsung) dan *tawallud* (terzahirkan).[439] Perbuatan yang bersifat *mubāsharah* (langsung) ialah seperti gerakan pena di tangan penulis kerana adanya gerakan langsung terus dari tangan penulis yang terpadu dengan gerakan pena, atau berlakunya gerakan batu yang lepas daripada tangan pelemparnya. Jadi berlakunya gerakan batu itu kerana disebabkan oleh *tawallud* (terzahirnya) tangan pelempar. Maka itu perbuatan yang bersifat *mubāsharah* dan yang bersifat *tawallud* yang berlaku pada diri manusia itu pada hakikatnya adalah perbuatan *majāzī* (semu) bukan hakiki, sebab perbuatan sesungguhnya adalah *af'āl* (perbuatan) Allah Ta'ala.[440]

Fahaman Muhamad Nafis ini menunjukkan bahawa beliau memandang suatu perbuatan dengan dua cara pandang iaitu pandangan zahir atau syari'ah dan dengan pandangan batin atau hakikat. Ia memisalkan bahawa iman adalah perbuatan baik, kufur

---

[438] *Ibid.*, 3.

[439] *Tawallud* ertinya terlahir, maknanya perbuatan yang dihasilkan daripada perbuatan orang yang *mubāsharah.*

[440] Muhamad Nafis, *al-Durr*, 3.

University of Malaya

dan maksiat adalah perbuatan buruk. Akan tetapi bilamana dipandang dengan pandangan batin atau hakikat iman, kufur dan maksiat itu semuanya dipandang baik, kerana semua perbuatan itu pada hakikatnya berasal daripada Allah yang Maha Baik. Seterusnya Muḥammad Nafīs menegaskan bahawa perbuatan dalam pandangan syari'ah hendaknya diyakini oleh hati (dengan pandangan hakikat) bahawa itu adalah *af'āl* atau perbuatan Allah. Bilamana ada perbuatan (perbuatan buruk) selain perbuatan Allah, maka perbuatan itu bersifat *majāzī* (kiasan) bukan perbuatan Allah yang hakiki.[441]

Pandangan ini boleh menimbulkan kekeliruan dalam pandangan masyarakat Banjar sepertimana yang akan dibahas dalam bab IV. Sebab apabila diperkatakan bahawa semua perbuatan itu pada hakikatnya berasal daripada Allah yang Maha Baik, maka masyarakat awam akan berkesimpulan bahwa berbuat maksiat seperti berzina, minum khamr, mencuri dan sebagainya itu baik saja kerana itu perbuatan berasal daripada Allah.

Sesungguhnya Muḥammad Nafīs mempunyai hujjah lebih daripada itu dan boleh difahami dengan benar. Menurut beliau pemahaman bahawa perbuatan hamba itu adalah perbuatan Allah merujuk pada tiga dalil ayat al-Qur'an. *Pertama* ayat al-Qur'an surat *al-Ṣāffāt* 37: ayat 96);

وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ٩٦

Terjemahan: Padahal Allah yang mencipta kamu dan benda-benda yang kamu buat itu. [442]

Maknanya apa-apa yang diperbuat oleh seorang hamba itu diciptakan oleh Allah. Ayat kedua terdapat dalam al-Qur'an Surat al-Anfāl, 8:ayat 17 yang berbunyi:

[441] *Ibid.* 4
[442] *Ibid*.

University of Malaya

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ

> Terjemahan: …dan bukanlah engkau (wahai Muhammad) yang melempar ketika engkau melempar, akan tetapi Allah jualah yang melempar (untuk membinasakan orang-orang kafir)…

Ayat itu bermakna 'Tiada engkau melempar (wahai Muhammad), tatkala engkau berusaha melempar, tetapi Allah Ta'ala jua yang melempar tatkala itu'.[443] Ayat ini bererti bahawa semua perbuataan manusia itu terbit hanya daripada Allah. *Ketiga* merujuk pada hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī yang berbunyi;

لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللَّه [444]

Kenyataan itu di terjemah oleh Muḥammad Nafīs sebagai berikut,

> Tiada daya untuk menjauhkan ma'siat dan tiada upaya untuk mengerjakan ketaatan melainkan dengan daya dan upaya Allah *Ta'ālā*, Tuhan yang Maha Tinggi lagi Maha besar jua.[445]

Jadi, *tawḥīd al-af'āl* adalah suatu keyakinan bahawa segala perbuatan, segala kekuatan dan segala daya hamba itu sesungguhnya perbuatan Allah. Keyakinan ini boleh dihadirkan dalam diri seseorang apabila ia (*al-sālik*) mahu belajar membiasakan diri dengan cara pandang *mushāhadah* (penyaksian Allah dengan pandangan mata hati) dengan sepenuh hati bahawa berbagai macam peristiwa di alam semesta ini sebagai satu iaitu perbuatan Allah dan semua perbuatan hamba/makhluk adalah perbuatan kiasan (*majāzī*). Apabila telah memiliki keyakinan semacam itu maka ia akan melihat bahwa perbuatannya itu lenyap dan sirna (*fanā'*) di dalam perbuatan Allah yang hakiki. Dalam

---

[443] *Ibid*. Dan Lihat al-Qur'an surat *al-anfāl*, 8: 17.

[444] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadīth nombor 5932 (Beirut & al-Yamāmah: Dār ibn kathīr, t.t.), 1955.

[445] Lihat Muhamad Nafis, *al-Durr*, 3. Lihat juga Team Sahabat, *Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya; Transliterasi al-Durr al-Nafis seri Manakib* (Kandangan: Toko Buku dan Penerbit Sahabat, 2010), 56.

University of Malaya

kiasan ini perbuatan hamba itu boleh diumpamakan sebagai cahaya lampu yang lenyap di bawah sinar matahari yang terang benderang.

Menurut Muḥammad Nafīs seseorang mungkin boleh memandang *tawḥīd al-af'āl* ini dengan makna yang salah, iaitu meyakini bahawa perbuatan maksiat yang ia lakukan adalah perbuatan Allah, jika terdapat pandangan seperti ini ia termasuk golongan syirik *jalī* (nyata) mahupun syirik *khafī* (syirik tersembunyi) dan mengeluarkannya daripada golongan mukmin yang sejati.[446]

Dalam memberi penjelasan lebih mendalam mengenai pandangan beliau dan para sufi dalam makna *tawḥīd al-af'āl* yang berhubung kait dengan *af'āl 'ibād* (perbuatan hamba) itu Muḥammad Nafīs membuat perbandingan antara *Mu'tazilah, Jabariyyah, Ash'ariyyah*, dan *ahl al-Kashf*. Menurut beliau golongan *Mu'tazilah* berkeyakinan bahawa segala perbuatan hamba (manusia) itu pada hakikatnya terbit daripada keupayaan manusia sendiri. Yang memberi kesan terhadap dalam perbuataan itu adalah kemampuan hamba itu sendiri. Segala sesuatu yang berlaku pada hakikatnya berlaku kerana ada kudrat atau daya upaya makhluk sendiri. Menurut Muḥammad Nafīs golongan ini termasuk bid'ah atau fasik.[447] Manakala *Jabariyyah* meyakini bahawa perbuatan manusia itu ditentukan oleh Allah tanpa menyandarkan kepada manusia. Pandangan ini nampak seperti *tawḥīd al-af'āl,* namun Muḥammad Nafīs tidak bersetuju dengan pandangan *Jabariyyah* ini. Menurut beliau fahaman ini tidak boleh mencapai darjat sempurna (*kamāl*), sebab bercanggah dengan syari'ah.[448]

Pandangan yang mengenai antara kedua-dua faham di atas adalah golongan *Ash'ariyyah.* Faham ini berpendapat bahawa segala perbuatan itu pada hakikatnya adalah daripada perbuatan Allah, namun manusia masih diberi kebebasan berikhtiar. Tetapi sebenarnya usaha dan ikhtiar manusia itu tidak memberi kesan atau menentukan apa-apa. Dalam usaha ikhtiar inilah berlaku ketentuan hukum *shara'*atau berlakunya

---

[446] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr, 6.*
[447] *Ibid.*
[448] *Ibid.*

University of Malaya

perintah dan larangan Allah, dan perbuatan Allah jualah yang menentukannya.[449] Menurut Muḥammad Nafīs i'tikad golongan *Ash'ariyyah* ini boleh diterima dan berguna bagi menyelamatkan diri dari bahaya dunia akhirat. Hanya saja golongan ini tidak sampai pada martabat *kashf* kerana pandangan mereka masih tertutup atau terdinding oleh usaha dan ikhtiar manusia sendiri dan tidak memandang segala perbuatan itu terbit daripada Allah.[450]

Untuk menjelaskan corak pandangannya Muḥammad Nafīs menyatakan bahawa pandangannya mengenai *tawḥīd al-af'āl* bukan sepertimana pandangan golongan *Jabariyyah*. Sebab golongan ini meyakini bahawa manusia itu tidak memiliki usaha ikhtiar, kerana ikhtiar itu melawan kehendak Allah. Oleh itu bagi golongan ini sesiapa yang hendak berbuat maksiat, boleh berbuat maksiat dan bilamana hendak taat boleh berbuat ketaatan, sebab pelaku perbuatan itu adalah Allah sendiri. Golongan *Jabariyyah* ini menurut Muḥammad Nafīs mengabaikan syari'ah, sebab meskipun makna perbuatan hakiki itu adalah perbuatan Allah, namun tidak bererti manusia sebagai pelaku perbuatan itu terlepas daripada ketentuan hukum syari'ah atau meninggalkan kewajiban syari'ah. Hukum ketentuan *shara'* musti dikerjakan dengan ikhlas dan tidak mengharap sesuatu selain daripada Allah.

Pandangan Muḥammad Nafīs mengenai *tawḥīd al-af'āl* bukan pula seperti *Mu'tazilah* yang hanya menggunapakai akal dan itupun hanya sebatas hukum syari'ah sahaja serta belum sampai kepada perbahasan mengenai hakikat. Manakala pandangan *Ash'ariyyah* menurutnya belum sampai kepada hakikat, tetapi sudah berada dalam syari'ah yang menuju hakikat dan belum sampai kepada tingkatan hakikat yang sebenar. Ringkasnya, menurut pandangan keempat-empat golongan di atas masih tertutup (*ghishāwah*) dan belum boleh mendapatkan *kashf*, maknanya dalam pandangan mereka itu masih terdapat dinding yang menutupi penglihatan mereka dari pandangan *waḥdah*

---

[449] *Ibid.*
[450] *Ibid.*

University of Malaya

al-af'āl. Selamanya mereka tidak akan sampai kepada *maqām kashf, mushāhadah* serta *mukāshafah*. Itulah pandangan Muḥammad Nafīs terhadap empat golongan dalam mamahami *tawḥīd al-af'āl.*[451]

Dalam perkara itu Muḥammad Nafīs mendakwa bahwa pandangan beliau mengenai *tawḥīd al-af'āl* itu berasal dari Syaikh 'Abdul Wahhāb al-Sha'rānī.[452] Pandangan yang benar menurut beliau adalah pandangan golongan *ahlu al-kashf.*[453] Sebab golongan ini menurut memiliki keyakinan bahawa semua perbuatan itu adalah perbuatan Allah, dan perbuatan hamba hanyalah *maṣdar* daripada perbuatan Allah.[454] Golongan ini adalah kelompok yang telah terbuka hijab atau dinding perbatasan dengan Allah (*kashf*). Mereka telah memahami dengan pandangan (ber-*mushāhadah*) bahawa semua perbuatan pada hakikatnya adalah perbuatan (*af'āl*) Allah yang disandarkan kepada hamba-Nya. Pada tauhid *af'āl* ini, Muḥammad Nafīs mengumpamakan golongan ini seperti halnya sebuah pena di tangan seorang penulis, tetapi pena itu tidak mempunyai daya upaya atau kemampuan apapun untuk membuat huruf atau perkataan. Kerana penulislah yang membuat pena itu menjadikan huruf dan perkataan. Begitulah yang berlaku di alam semesta ini pada hakikatnya adalah perbuatan Allah Ta'ala.[455] Golongan *ahl kashf* ini masih menerima wujudnya ikhtiar hamba, tetapi tidak dalam erti yang hakiki (*fanā'*), kerana usaha atau ikhtiar manusia itu sendiri adalah ciptaan Allah. Manusia diciptakan Allah pada *dhātiyyah*-nya (asalnya), dan ia memerlukan ikhtiar sebagai kewajipan manusia, sebagaimana manusia memerlukan makan dan minum.

---

[451] Namun menurut H Ahmadi Isa, seorang pengkaji kitab *al-Durr al-Nafīs* kedudukan pandangan Muhammad Nafis itu adalah antara golongan *Ash'ariyyah* dan pandangan *Ahl al-Kashf,* atau antara pandangan *Ash'ariyyah* dengan pandangan *Jabariyyah.* Tetapi sedikit berbeza dari golongan *Jabariyyah*, sebab Muhammad Nafis selalu menganjurkan pelaksanaan shari'ah, manakala golongan *Jabariyyah* tidak menganjurkannya. Lihat Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis Dalam Perbandingan*, cet.ke- 1 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), 120.

[452] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 6.

[453] *Ahl kashf* ini sebenarnya bukan golongan tertentu sebagai *madhhab* lainnya, tetapi mereka adalah kelompok dalam *madhhab ahl sunnah wa al-Jamā'ah*, yang mempertahankan pendirian shari'ah yang berhakekat dan bershari'ah. *Ahl kashf* bukan golongan *Jabariyyah*, tetapi ciri mereka adalah keharusan melaksanakan hukum shari'ah, melaksanakan perintah menjauhi larangan-Nya. Lihat Haderanie H.N, *Ilmu Ketuhanan*, 34.

[454] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, *6*

[455] *Ibid.*

University of Malaya

Sepertimana halnya penciptaan manusia itu perlu kepada kebenaran dan tidak perlu keburukan. Setiap keburukan itu suatu kesilapan yang nyata dan setiap ketaatan itu adalah suatu kebenaran yang nyata. Oleh itu manusia perlu ikhtiar atau usaha menuju kebenaran sesuai dengan fitrah manusia.

Percanggahan pandangan Muḥammad Nafīs dengan keempat-empat golongan dalam masalah hakikat perbuatan di atas selari dengan Ibnu ‘Arabi. Menurut Ibn ‘Arabi manusia itu telah ditakdirkan oleh Allah sedemikian rupa sehingga manusia itu melakukan perbuatan yang Tuhan kehendaki.[456] Namun, pandangan ini dapat membangkitkan soalan, apabila semua perbuatan itu bersumber daripada Tuhan, maka bagaimanakah dengan masalah akhlak dalam perbuatan baik dan buruk manusia? Dalam perkara ini Muhamad Nafis berpandangan bahawa perbuatan manusia itu ada dua macam: *Pertama*, perbuatan baik pada rupa dan bentuk seperti iman dan taat itu berasal daripada Allah. *Kedua* adalah perbuatan buruk rupa dan bentuk, seperti maksiat dan kufur (tidak taat) itu pun berasal daripada Allah. Namun, Allah membuat hukum *shara‘* untuk menilai kedua perbuatan itu. Maknanya, dalam keyakinan pada *waḥdah al-Af‘āl* seseorang masih tetap diberi Tuhan kebebasan untuk berusaha, namun usaha manusia itu tidak dapat menentukan hasilnya. Dalam usaha ikhtiar itu berlaku ketetapan hukum *shara‘* atau hukum perintah dan larangan-Nya yang mesti dipertanggung jawabkan oleh manusia. Pada hakikatnya perbuatan manusia itu tidak mempunyai kuasa apapun, hanya perbuatan Allah lah yang menentukan (semua *af‘āl* hanya *af‘āl* dari Allah). Dengan demikian dapat difahami bahawa walaupun pada hakikatnya perbuatan itu adalah daripada Tuhan, namun yang bertanggung jawab terhadap perbuatan baik dan perbuatan buruk (jahat) adalah manusia.

Di sini Muḥammad Nafīs menunjukkan fahamannya yang benar dengan mengingatkan kepada pembaca (*al-Durr al-Nafīs*) akan kenyataan beliau itu bahawa

---

[456] Lihat A.E.Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn al-‘Arabi* (Lahore, Muhammad Ashraf, 1964), 54.

University of Malaya

segala perbuatan itu baik kerana pada hakikatnya berasal dari Tuhan, hendaknya tidak difahami sebagai lepas bebas dari hukum syari'ah atau gugur *taklīf shara'*. Menurut Muḥammad Nafīs apabila terdapat seseorang yang berpandangan semacam itu salah dan termasuk zindik.[457] Selanjutnya, agar kita tidak tergelincir kepada kesilapan atau kesesatan maka mesti mengakui bahawa perbuatan baik itu berasal daripada Allah, dan sebaliknya perbuatan buruk adalah berasal daripada diri sendiri sesuai dengan firman Allah dalam al-Qur'an berikut ini An-Nisā' 4: 79.

مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ٧٩

> Terjemahan: Kalau mereka beroleh kebaikan (kemewahan hidup), mereka berkata: Ini adalah dari sisi Allah dan kalau pula mereka ditimpa bencana, mereka berkata: Ini adalah dari (sesuatu nahas) yang ada padamu. Katakanlah (wahai Muhammad): Semuanya itu (kebaikan dan bencana) adalah (berpunca) dari sisi Allah. Maka apakah yang menyebabkan kaum itu hampir-hampir tidak memahami perkataan (nasihat dan pengajaran)?

Pandangan *tawḥīd al-af'āl* yang dihuraikan di atas selari dengan pandangan al-QushairÊ yang memiliki keyakinan bahawa manusia itu bagaikan bayangan di hadapan Tuhan, maknanya aktiviti manusia itu dapat berlaku mengikut ketentuan *qudrat*Nya. Dalam pengertian lain perbuatan manusia itu menjadi *fanā'* dihadapan perbuatan Allah.[458] Bagi orang yang telah mengalami *fanā'* itu hilang lenyap perasaan diri dengan segala prilakunya di bawah *pentadbiran*Nya. Keadaan itu berlaku kerana perbuatannya mengikuti kehendak Allah, kerana hati seorang hamba tidak mempunyai wujud dan aktiviti secara hakiki, kerana yang benar-benar mempunyai wujud dan perbuatan hanyalah Allah Ta'ala.

---

[457] MuĹammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 4-5.

[458] Lihat 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin Ibn 'Abd al-Malik Ibn Ṭalḥah Abū al-Qāsimal-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushairiyyah fī 'Ilmi al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Jīl. t.t.), 135-6. Lihat, pula Abū Naṣr al-Sirāj al-Ṭūṣī, *al-Luma'*, ed. Abū Ḥalīm Maḥmūdū & Ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1996), 49.

University of Malaya

Hampir sama dengan al-Qushairi, al-Junayd menekankan bahawa *ahl al-tawḥid* itu mesti selalu berada dalam kehendak Tuhan, dan ia tidak lagi memiliki kekuasaan dalam kehendak apapun, kerana semua perbuatan di bawah kawalan Allah. Dalam pengertian lain segala yang berlaku di alam ini mengikut *qudrat* dan *irādat* Allah, kerana pemilik wujud dan perbuatannya yang hakiki hanyalah Allah, dan semua yang dilihat di alam ini terbit daripada yang satu iaitu dari Allah. Apabila seorang hamba telah sampai pada peringkat ini maka ia telah mencapai *kashf* iaitu telah tersingkap hijab tentang hakikat yang sebenar. Itulah *tawḥīd al-af'āl* dalam pandangan al-Junayd.[459]

Kembali ke perkara peringkat *tawḥīd al-af'āl* Muḥammad Nafīs berpandangan apabila seseorang telah sampai pada peringkat *tawḥīd al-af'āl* maka ia akan meningkat kepada peringkat atau *maqām fanā'al-'af'āl*. Selepas mengalami *fanā'fī al-af'āl* atau berpandangan (*bermushādah*) pada peringkat ini apabila si *sālik* tidak mencampurkan antara pandangan syari'ah dengan pandangan hakikat, maka telah sampai kepada *maqām* (tingkatan) *waḥdah al-af'āl.*[460] Pada masa itulah ia mendapatkan *kashf* iaitu terbuka hijab daripada rahsia segala *af'āl* Allah. Ia dapat *mukāshafah* (terbuka hijab) dan *mushāhadah* (melihat Allah) atau berhadap-hadapan dengan-Nya.[461] Dalam konsep *kashf* pandangan Muḥammad Nafīs selari dengan al-Ghazālī. Beliau berpandangan bahawa hanya ada satu pelaku dari segala perbuatan di dunia ini iaitu Allah sahaja, kerana segala sesuatu bermula daripada yang satu jua iaitu Allah yang Maha Esa.[462] Tauhid seperti ini diperolehi melalui jalan *kashf* pada tingkatan kaum *muqarrabīn* (*ahl Kashf*).[463] Bagi al-Ghazālī tauhid golongan ahli *kashf* ini adalah tauhid yang tertinggi

---

[459] Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 135-6.
[460] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 4.
[461] *Ibid,* 24.
[462] Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 240-2.
[463] Abū Ḥāmid Muḥammad ibnAl-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl,*cet. Ke-3, *Taqdīm wa taḥqīq wa Ta'līq* 'Abd Ḥalīm Maḥmūd (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 330 & 337.

University of Malaya

yang sebenar, kerana menyaksikan ke-Esaan Allah melalui perantaraan *Nūr al-Ḥaqq* (cahaya kebenaran Ilahi).[464]

Selanjutnya Muḥammad Nafīs menjelaskan apabila seorang hamba telah sampai pada pandangan demikian, dengan izin Allah akan mencapai *ma'rifatullāh* pada peringkat pertama iaitu pada tingkatan *tawḥīd al-af'āl*. Ia termasuk golongan ahli tauhid yang sebenar, kerananya ia telah dijanjikan Allah akan mendapat dua syurga:[465] syurga pertama mendapat *ma'rifah* di dunia, iaitu mengalami ketenangan dan kesejahteraan dalam hidupnya. Syurga kedua adalah syurga yang akan diterima di akhirat sebagaimana yang telah dikenal melalui dalil-dalil (al-Qur'an dan al-Sunnah).[466]

Menurut Muḥammad Nafīs orang yang telah sampai kepada peringkat *waḥdat al-af'āl* dalam maqām *tawḥīd al-af'āl* ini ada yang memperoleh peringkat yang dinamai *majdhūb* (مجذوب),[467] ertinya mendapatkan tarikan daripada Allah dengan tiba-tiba ke hadirat-Nya sehingga ia memiliki daya (kekuatan) untuk dapat mengenali *Dhāt, ṣifāt, asmā' dan af'āl* Allah tanpa berusaha atau tanpa mendapatkan bimbingan daripada guru-gurunya yang menganjurkan dengan jalan *riyāḍah* (latihan).[468] Oleh itu Muḥammad Nafīs menghimbau agar seorang hamba tidak lupa dan selalu berusaha ber-*mushāhadah* menuju *waḥdah al-af'āl* yang membolehkannya memandang tentang keindahan Zat yang *wājib al-wujūd* (Allah) melalui *qalb* atau mata hati.[469]

Pada tingkatan *kashf* ini Allah akan menempatkan si *sālik* pada darjat *iḥsān*. Orang yang *iḥsān* dalam *mushāhadah*-nya memandang bahwa pada hakikatnya amal perbuatan *sālik* ini sumbernya daripada Allah dan beribadah seakan-akan melihat Allah,

---

[464] *Ibid.,* 241.
[465] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.,* 5.
[466] *Ibid.,* 6.

[467] Perkataan *Majdhūb* (*enraptured*) adalah dari kata جذب keadaan seseorang yang diberi Allah hakikat dalam dirinya sehingga memerolehi suatu keadaan yang tidak dicapai oleh semua peringkat tanpa bersusah payah. Lihat Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, *Iṣṭilāhāt al-Ṣūfiyyah,* taḥqīq wa ta'līq M. Kamāl Ibrāhīm Ja'far (Kaherah: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil Kitāb, 1981), 3, 77.
[468] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.,* 6
[469] *Ibid,* 6.

kerana dinding atau hijab dengan Allah mulai sirna. Inilah tingkatan *al-ma'rifah* pada *maqām tawḥīd al-af'āl*. Walau peringkat ini boleh disebut '*Ārif billāh*, namun ini barulah pencapaian tingkatan pemula daripada *waḥdah al-af'āl*,[470] oleh itu Muḥammad Nafīs menghimbau agar sesiapa yang mencapai *maqām tawḥīd af'āl* ini terus berlatih mempertebal rasa cinta kepada Allah dan tekun beribadah kepada Allah Ta'ala, berusaha naik kepada *maqām* berikutnya yang lebih tinggi lagi iaitu *maqām tawḥīd al-asmā'*.

Pendapat Muḥammad Nafīs mengenai *tawḥīd al-af'āl* di atas dapat disimpulkan bahawa *af'āl* (perbuatan) makhluk adalah kiasan manakala perbuatan yang hakiki hanyalah perbuatan Allah. Perbuatan baik dan buruk hanyalah ada pada pandangan syari'ah, dan dalam pandangan hakikat bahawa semuanya adalah baik kerana berasal dari yang Maha baik. Namun, kita tidak boleh mencampurkan pandangaan syari'ah dengan pandangan hakikat, dan sekalipun seseorang itu berpandangan hakikat tidak bererti ia boleh meninggalkan kewajipan syari'ah. Pandangan demikian itu dinamai orang *'Ārif* iaitu ia telah dapat membezakan antara khaliq dan makhluk. Inilah *maqām* pertama daripada segala *maqām*. Jika seseorang mampu berpandangan dalam *tawḥīd al-af'āl* ini, maka akan mencapai *fanā' fī al-af'āl* yang boleh meningkat menjadi *waḥdah al-af'āl.* Peringkat ini adalah awal dari langkah untuk mendapatkan *maqām* berikutnya yang lebih tinggi iaitu *tawḥīd al-asmā'*.[471]

(ii). Konsep *Tawḥīd al-Asmā'*

Tawḥīd al-asmā' adalah *maqām* kedua selepas *maqām tawḥīd al-af'āl* atau *maqām* yang lebih tinggi daripada *maqām* sebelumnya. Maknanya, selepas memahami hakikat *tawḥīd al-af'āl,* seorang *sālik* akan dapat memahami *tawḥīd al-asmā'*. Untuk memahami

[470] *Ibid.*, 8.
[471] *Ibid.*, 7.

tawḥīd al-asmā' Muḥammad Nafīs berhujjah bahawa wujud Allah itu *qā'im* (berdiri) pada segala nama sesuatu. Ertinya, nama daripada wujud segala sesuatu itu pada hakikatnya adalah satu kerana ia merupakan realiti daripada wujud Allah Yang Maha Esa. Pandangan ini nampak seperti fahaman Pantheism, *ittiḥād* atau *ḥulūl,* namun Muḥammad Nafīs menolak ketiga-tiga pandangan itu.[472]

Dalam kitabnya Muḥammad Nafīs mengumpamakan pengertian *asmā'* pada segala nama makhluknya di alam semesta ini sebagai sekeping kaca yang diwarnai dengan bermacam-macam warna seperti merah, kuning, hijau, dan sebagainya. Apabila kaca diletak di bawah sinar matahari akan nampak berbagai macam warna yang memancar daripada kaca itu. Walaupun dari kaca akan nampak beberapa warna, tetapi sebenarnya warana-warna itu hanyalah bayang-bayang daripada matahari yang satu.[473] Maknanya, walaupun di dunia ini terdapat pelbagai nama, tetapi sumber asal dari nama-nama itu adalah satu iaitu Allah. Perumpamaan ini telah jelas bahawa sinar itu bukan matahari tetapi kedua-duanya tidak dapat terpisah, ertinya ada perbezaan antara khalik dan makhluk.

Selain daripada itu, setiap yang mempunyai nama pasti ada sesuatu yang diberi nama (*wujūd al-musammā*). Tetapi sesuatu yang wujud (di alam) itu sesungguhnya tiada mempunyai wujud dan nama hakiki, oleh itu memerlukan wujud yang hakiki, dan Wujud yang hakiki itu hanya milik Allah, manakala semua wujud yang diciptakan atau wujud alam ini pada hakikatnya adalah khayalan dan *wahm* (dugaan belaka).

Berkaitan dengan faham *tawḥīd al-asmā'* atau meng-Esakan Tuhan dengan segala *al-asmā'* atau nama-nama-Nya Muḥammad Nafīs menjelaskan *kaifiyyat* atau caranya. Cara atau *kaifiyyah* memandang ke-esaan Allah dalam *asmā'-Nya* menurut beliau adalah memandang bahawa semua nama yang ada di alam ini pada hakikatnya

[472] *Ibid*., 8.
[473] *Ibid*., 8-9

University of Malaya

dikembalikan kepada sumbernya iaitu *asmā' Allāh*. Dalam kitabnya beliau menulis sebagai berikut:

> Bermula *kaifiyyah* meng-Esakan Allah Ta'ala pada segala *asmā'* itu iaitu, seperti bahawa engkau pandang dengan mata kepala dan engkau *shuhūd* dengan mata hatimu bahawa segala *asmā'* itu sekaliannya kembali ia kepada *asmā'* Allah Ta'ala, yakni segala yang bernama didalam alam ini sekaliannya *maẓhar asmā'* itu menuntut ia akan wujud *musammā,* maka tiada yang maujud itu pada hakikatnya hanya Allah Ta'ala sendiri jua, dan wujud segala alam ini hanya *khayāl* dan *wahm* jua dengan dinisbahkan kepada wujud Allah Ta'ala. Maka sebab itulah kembali segala *asmā'* itu kepada yang *mawjūd* iaitu Allah Ta'ala.[474]

Jadi, cara memandang ke-esaan Allah melalui *asmā'* adalah memandang segala sesuatu dengan mata kepala bahawa segala *asmā'* apapunjuga hakikatnya kembali kepada sumber asalnya iaitu nama Allah. Sebab semua yang mempunyai nama di alam semesta ini adalah perwujudan (*manifestation*) daripada *asmā'* Allah atau *maẓhar* (penampakan zahir) daripada *asmā'* Allah. Ini bermakna bahawa jika dibanding dengan Allah yang Maha wujud semua wujud di alam ini hanyalah khayalan dan *wahm* (dugaan), maka makhluk hanyalah merupakan penampakan zahir atau bayangan daripada *asmā*-Nya.

Apabila dilihat dari pandangan mata-hati (*shuhūd*) maka akan jelas bahawa segala nama apapun jua pada hakikatnya dinisbahkan kepada asasnya iaitu Allah Ta'ala. Maknanya alam ini tidak mempunyai wujud hakiki bilamana dibandingkan dengan wujud Allah Ta'ala. Maka itu hakikat segala nama dari segala wujud di alam ini hanya dapat diberikan kepada yang benar-benar ada iaitu Allah Ta'ala. Untuk lebih jelas mengenai masalah ini Muḥammad Nafīs memberi contoh. Apabila ada seseorang yang bersifat pemurah, hendaklah ia memandang bahawa sifat atau nama pemurah itu kepunyaan Allah dan berasas daripada Allah jua. Nama pemurah yang terlihat pada seorang hamba itu hanyalah perwujudan daripada nama Tuhan Allah (*maẓhar ismi-*

---

[474] *Ibid.*, 8.

University of Malaya

Nya), Maha Pemurah (*al-Karīm*), iaitu salah satu nama Allah di dalam *al-asmā' al-ḥusnā*. Demikian pula bilamana melihat orang yang sabar dari segala maksiat atau musibah yang menimpa, maka hendaknya kita memandang bahawa sabar itu hanyalah *maẓhar ismi*-Nya daripada *al-ṣabūr,* salah satu nama dalam al-*asmā' al-ḥusnā*.[475]

Pandangan ini boleh dirujuk kepada fahaman para sufi terdahulu. Al-Jīlī misalnya, mengatakan bahawa manusia itu sebenarnya adalah cermin bagi nama-nama Allah. Nama pada manusia itu bersifat *majāzī* (bayangan), manakala nama-nama (*asmā'*) Allah itu adalah hakiki. Apabila seorang sufi telah memiliki pandangan *tawḥīd al-asmā'* yakni memandang bahawa hakikat *asmā'* itu hanya satu, iaitu *asmā'* Allah, maka sufi tersebut akan mengalami hal yang berbeza iaitu ia mendengar dengan pendengaran-Nya, melihat dengan penglihatan-Nya, berbicara dengan kalam-Nya, hidup dengan hidup-Nya, mengetahui dengan ilmu-Nya, dan demikian seterusnya.[476]

Berasas daripada pandangan di atas, menurut Muḥammad Nafīs seorang *sālik* dalam memandang atau ber*mushāhadah* pada peringkat *tawḥīd al-asmā'* menggunakan dua istilah: *Pertama*, menyaksikan secara *Jāmi'*(terpusat atau terhimpun) iaitu terhimpunnya *asmā'* Allah dengan yang banyak dengan pandangan bahwa *asmā'* yang banyak itu pada hakikatnya adalah satu wujud dalam zat Allah. Ini dapat dimaknai pula bahawa segala nama-nama dan wujud (makhluk) yang banyak yang ada di muka bumi ini bersumber daripada yang satu iaitu dari Allah jua Yang Maha Esa. Menurut Muḥammad Nafīs, perkara ini disebut sebagai شهود الكثرة في الوحدة; ertinya menyaksikan yang banyak dalam jumlah Yang Satu, iaitu *af'āl* atau perbuatan daripada *dhāt* Allah semata.[477] Maknanya, dalam keyakinan bahawa semua perbuatan atau *af'āl* dan peristiwa yang berlaku di atas alam semesta yang serba *jam'* (الكثرة) di alam ini,

---

[475] *Ibid.*, 9-10.
[476] 'Abdul Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, vol. I (Qāhirah: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Halabī, 1956), 26.
[477] MuĹammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*,14

pada hakikatnya datangnya daripada zat yang satu (الوحدة) Istilah ini bermakna pandangan mata batin sahaja (*mushāhadah*).

Kedua, menyaksikan secara *māni'* (penolakan), iaitu menolak pandangan bahawa seluroh wujud di alam ini mempunyai *asmā'*, Oleh itu diri Allah sendirilah perwujudan (*manifestation*) seluroh *asmā'* pada makhluq ini. Kerana pada hakikatnya hanya Allah yang mempunyai *asmā'*. Boleh dimaknai bahawa hanya perbuatan daripada *dhāt* Allah semata (الوحدة) yang menjadi sebab daripada berbagai macam peristiwa di atas alam ini.[478] Maknanya, bahawa pada hakikatnya segala *af'āl* atau perbuatan daripada *dhāt* Allah semata (الوحدة) semata itu terrealiti pada banyaknya peristiwa-peristiwa berlaku di atas alam semesta ini secara *jam'* (الكثرة). Secara jelas bahawa berbagai macam perbuatan di alam ini pada hakekatnya adalah hanyalah perbuatan Allah semata. Bagi Muḥammad Nafīs, perkara ini disebut شهود الوحدة في الكثرة, ertinya, menyaksikan Yang Satu dalam jumlah yang banyak.[479] Penyaksian pada pandangan mata batin ini kejayaan seorang *sālik* dalam mencapai *maqām* ini merupakan anugerah daripada Allah dengan bimbingan guru mahupun langsung tanpa melalui guru (*majdhūb*).[480]

Menurut Muḥammad Nafīs apabila *maqām tawḥīd al-asmā'* ini berjaya dicapai oleh *sālik*, maka akan diperolehi *tajallī asmā' ta'ālā* iaitu kebenaran Allah akan nampak oleh mata batinnya. Apabila seseorang memperoleh *tajallī* maka semua realiti menjadi *fanā'* atau lenyap atau sirna di dalam ke-Esaan (*aḥadiyyah*) Allah.[481] Dimanapun

---

[478] *Ibid.*, Lihat Haderanie, *Ilmu Ketuhanan*, 55.
[479] *Ibid.*
[480] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 10.
[481] *Ibid.*, 9.

University of Malaya

seseorang berada, ia memandang bahawa segala *akwān* (segala kenyataan alam) memandang hakikat wujud Allah Ta'ala. Daripada pandangan ini Muḥammad Nafīs berasas daripada ayat al-Quran surat al-Baqarah, 2: 115;

وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ١١٥

> Terjemahan: Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui

Ayat tersebut diterjemah oleh Muḥammad Nafīs; … *Barang dimana ada kamu, maka adalah disana ada wajah Allah*.[482] Menurut beliau bahawa apabila seorang *sālik* berjaya berpandangan sampai kepada *tawḥīdal-asmā'* sepertimana *tawḥīd al-af'āl,*maka ia akan meningkat kepada peringkat yang lebih tinggi iaitu *fanā' al-asmā'*. Selepas seorang *sālik* telah mencapai *fanā' al-asmā'*maka ia akan meningkat pada peringkat *waḥdah al-asmā'* iaitu suatu peringkat dimana seorang *sālik* meng-Esakan Allah dengan segala *asmā'*Nya dan memandang dengan pandangan mata hati (*shuhūd*) bahawa tiada yang wujud di alam ini kecuali wujud Allah.[483] Apa-apa yang telah didapat pada *maqām al-af'āl*, didapat pula pada *maqām al-asmā'.*

Dengan fahaman ini nampak jelas bahawa Muḥammad Nafīs ini berfahaman *waḥdah al-wujūd.*[484] Pandangan Muḥammad Nafīs di atas malahan lebih dekat dengan pandangan al-Ghazālī atau fahaman tasawuf '*amalī* yang memahami makna *waḥdah* hanya sebatas kesatuan cara pandang secara batin sahaja dan bukan kesatuan fizikal.[485] Pandangan Muḥammad Nafīs itu terdapat perspektif atau persepsi yang berbeza di kalangan ulama dan ahli sufi tentang akhwal mereka daripada fahaman *ittihād* Abū Yazīd al-Busṭāmī atau pandangan *hulūl* al-Hallāj.[486]

---

[482] *Ibid.,* 9.
[483] *Ibid.*,24.
[484] Ahmadi Isa, *Ajaran Muhammad Nafis*, 130.
[485] *Ibid.,* 8.
[486] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 8.

University of Malaya

(iii). Konsep *Tawḥīd al-ṣifāt*

Sebelum menghuraikan konsep *tawḥīd al-ṣifāt,* perlu dijelaskan terlebih dahulu kedudukan Nafis dalam perdebatan antara para *Mutakallimūn* mengenai sama ada Allah itu memiliki sifat atau tidak. Dalam perkara ini Muḥammad Nafīs menjelaskan kedudukannya terhadap dua mazhab utama dalam *kalām* iaitu *Ash'ariyyah* dan *Mu'tazilah*. Menurut Muḥammad Nafīs, golongan *Mu'tazilah* berpandangan bahawa Allah tidak mempunyai sifat sebab apabila memiliki sifat, maka Allah akan berubah-ubah dan menjadi tidak mutlak. Golongan ini berpandangan bahawa sifat Allah adalah zat-Nya dan oleh kerana itu apabila Allah bernama *qadīr*, maka kuasa Allah berpadu (*ittiḥād*) dengan zat-Nya. Pada pandangan Muḥammad Nafīs, Mu'tazilah adalah golongan *fāsiq* (merusak agama).[487] Manakala golongan *Ash'ariyyah,* ia berpendapat bahawa sifat itu bukan zat dan juga bukan selain daripada zat. Maknanya, sifat Allah itu tiada terpisah/ bercerai dan tidak berbeza dari zat Allah, sifat Allah itu melekat pada Zat-Nya. Sifat *qudrah,* misalnya, menurut erti kata bahasa bukanlah *dhāt*, tetapi *qudrat* itu tidak akan berdiri sendiri tanpa ada *dhāt*, kedua-duanya tidak terpisahkan. Bersetuju dengan mazhab *Ash'ariyyah,* Muḥammad Nafīs menjelaskan pandangan para Sufi bahawa Allah mempunyai sifat dan sifat itu menggambarkan zat yang disifatinya (*mawṣūf*). Oleh itu dalam pandangan sufi, Allah itu Maha Kuasa dengan Zat-Nya, Maha Berkehendak dengan zat-Nya, Maha Tahu dengan Zat-Nya dan demikian seterusnya. Bererti dalam sifat itu ada Zat-Nya. Menurut Muḥammad Nafīs, pandangan *Ash'ariyyah* ini dapat digunakan sebelum orang dapat mencapai tingkat *mukāshafah*, iaitu tingkatan yang menghasilkan pandangan para ahli tasawuf tentang sifat Allah.[488] Namun mereka memahami sifat Allah dalam kaitannya dengan sifat hamba, kerana sifat Allah ini difahami dengan jalan *kashf* atau dalam *maqām mukāshafah* atau *mushāhadah,* maka

[487] *Ibid*., 6.
[488] *Ibid*., 8.

University of Malaya

sifat Allah itu hakiki apabila diperbandingkan dengan sifat hamba yang hanya *maẓhar* daripada sifat Allah, dalam erti hakiki hamba tidak memiliki apa apa.[489]

Selain itu Muḥammad Nafīs juga menjelaskan bahawa para sufi itu dalam memahami *tawḥid al-ṣifāt* itu dengan jalan *mushāhadah* atau *mukāshafah*.[490] Menurut Muḥammad Nafīs pandangan para sufi ini tidak bererti sepertimana pandangan kaum *Mu'tazilah* yang mempersamakan sifat dengan Zat atau dengan kata lain Allah tidak mempunyai sifat, kerana sifat hamba adalah mutlak milik hamba. Pandangan Muḥammad Nafīs yang perlu difahami bahawa Allah itu tidak dapat dikenali bilamana tidak disertai dengan memahami sifat-Nya, ertinya, Allah yang kuasa dengan zat-Nya memperkenalkan diri-Nya dengan sifat-Nya.

Di sini nampak jelas bahawa pandangan Muḥammad Nafīs ini bercondong kepada fahaman kaum *al-Ash'ariyyah* dan *ahl kashf.* Menurut *ahl kashf*, seperti al-Ghazali, bahawa sifat itu adalah *mawṣūf* (yang disifati), hal ini difahami dengan jalan *kashf* (*mukāshafah)* iaitu pada *maqām mushāhadah*. Pada *maqām tawḥīd al-ṣifāt* inilah *maqām* bagi orang yang telah *rāsikh* (tauhid yang kuat).[491] Walaupun Muḥammad Nafīs bersetuju dengan *Ash'ariyyah,* namun pandangan Muhammad Nafis di atas telah menunjukkan bahawa ia mengikuti pemikiran ulama ahli sufi.

Dalam pandangan tasawuf Muḥammad Nafīs, pengertian *tawḥīd al-ṣifāt* adalah meng-Esakan Allah dengan segala sifat-sifat-Nya. Namun, Muḥammad Nafīs nampaknya tidak membeza-bezakan *tawḥīd al-ṣifāt* dari *tawḥīd al-asmā'.* Jika *tawḥīd al-asmā* bermakna memandang bahawa hanya Allah sahaja yang mempunyai *asmā'* (nama-nama), maka *tawḥīd al-ṣifāt* bermakna memandang bahawa hanya Allah sahaja yang memiliki sifat. Ertinya dengan *tawḥīd al-ṣifāt* maka mata batin (*shuhūd*) seorang *sālik* tidak lagi memandang bahawa dirinya mempunyai sifat, tetapi hanya Allah

[489] Haderanie, *Ilmu Ketuhanan.*, 92.
[490] Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 12.
[491] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid ke- 4, 300, 346 & 349.

University of Malaya

sahajalah yang mempunyai sifat. Selanjutnya, Muḥammad Nafīs menjelaskan bagaimana cara memandang bahawa hanya Allah sahaja yang memiliki sifat:

> Bermula *kaifiyyah* memandang dan me-*mushāhadah*-kan yang demikian itu (meng-Esakan Allah Ta'ala pada segala sifat) iaitu seperti engkau pandang dan engkau *mushāhadah*-kan dengan mata hatimu dengan i'tiqadmu bahawasannya segala sifat yang berdiri sendiri ia kepada zat-Nya itu iaitu seperti *qudrat* dan *irādat* dan ilmu dan *hayāt* dan *sam'* dan *baṣar* dan *kalām* sekalian itu sifat Allah Ta'ala, kerana tiada ada zat yang bersifat dengan segala sifat yang tersebut itu pada hakikatnya melainkan zat Allah jua. Dan dibangsakan segala sifat ini kepada makhluk atas jalan *majāz* jua tiada pada hakikatnya. Dan hanya sanya segala sifat yang tersebut itu engkau lihat ada ia berdiri pada segala makhluk itu iaitu *maẓhar*-nya sifat Allah Ta'ala jua.[492]

Huraian itu menjelaskan cara seorang '*ārif* meng-Esakan Allah dengan segala sifat-Nya iaitu dengan memandang melalui mata batinnya dan keyakinannya (*i'tiqād*) bahawa Tuhan Allah itu mempunyai sifat yang berdiri sendiri (*al-waḥdāniyyah*). Ertinya segala sifat apapun yang berdiri pada zat-Nya, seperti *qudrat* (kuasa), *irādat* (kehendak), '*ilmu* (pengetahuan), *hayāt* (hidup), *sam'un* (mendengar), *baṣar* (melihat), *kalām* (berbicara), adalah sifat-sifat yang hakiki. Manakala sifat-sifat yang ada pada makhluk itu hanyalah sifat-sifat yang *majāzī* (kiasan) sahaja sebab sifat makhluk itu adalah *maẓhar* (bayangan) daripada sifat Allah yang Esa. Sifat *waḥdāniyyah* Allah ini menurut al-Ranirī dinamai sifat Allah yang bersifat *ma'ānī* ertinya sifat yang difahami secara maknawi sahaja.[493]

Dalam perkara ini, Muḥammad Nafīs menjelaskan bahawa apabila seseorang berpandangan *tawḥīd al-asmā'* secara hakiki, bererti ia telah ter-*tajallī* (terlahir/menjilma) kepada sifat-sifat Allah iaitu meng-Esakan Allah dengan segala sifat-sifat-Nya secara *taḥqīq* (mantap). Dengan demikian, ia telah *fanā'* daripada segala sifat makhluk dan berada dalam sifat Allah yang *qudrat, irādat, 'ilm, ḥayāt, sam', baṣr,*

---

[492] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*., 10.

[493] Nūr al-Dīn al-Rānīrī dalam *Hidāyah al-Adyān fī Faḍl al-Mannān*, 9-11, seperti dikutip oleh Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi, Akar Tasawuf di Indonesia* (Bandung; Pustaka Iman, 2009), 93.

University of Malaya

kalām yang pada hakikatnya yang nampak adalah hanya sifat Allah.[494] Dengan kata lain semua sifat Allah di atas adalah *maṣdar* kepada sifat makhluk, kerana sifat makhluk bersifat *majāzī* (bayangan). Ertinya semua sifat yang dipunyai makhluk dipandang dengan *mushāhadah* bukan sebagai sifat-sifat makhluk, melainkan sifat-sifat Allah. Kerana sifat makhluk itu telah sirna dalam keagungan sifat Allah maka hanyalah sifat Allah lah yang ada. Bilamana seseorang telah berjaya ber-*mushāhadah* berkenaan dengan sifat Allah semacam itu, maka ia disebut *fanā' fī al-ṣifāt*. Semua sifat Allah itu ber-*tajallī* (menzahirkan) dalam sifat-sifat insani, sehingga buah daripada *shuhūd* atau pandangan mata hati seorang *'ārif* tidak lagi melihat sifat-sifat makhluk, kerana yang ada hanyalah Allah semata yang mempunyai sifat, manakala makhluk termasuk manusia pada hakikatnya tidak mempunyai sifat apa-apa.[495]

Dengan demikian, pada hakikatnya seorang *'ārif* merasakan dalam dirinya bahawa pendengarannya adalah pendengaran Allah, dan tiada ia melihat melainkan hanya Allah sahaja yang Maha melihat.[496] Dalam menyokong pandangan ini Muḥammad Nafīs mengutip hadith Qudsī yang diriwayatkan oleh Anas bin Mālik berikut ini:

وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ "[497]

---

[494] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*., 10

[495] *Ibid*., 10-11.

[496] Lihat Hadariyansyah AB, "Hakekat Tauhid Dalam Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari," (Tesis Master, Institut Agama Islam Negeri al-Raniri, Banda Aceh, 1993), 67.

[497] Ḥadīth Bukhārī dalam kitab Ṣaḥīh al-Bukhārī, no: 6048 hal: 1989. Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī (Beirut: Dār ibn kathīr, al-Yamāmah, tt). Matan hadith ini ada beberapa yang berbeza-beza sanatnya. Ada hadith yang diriwayatkan oleh Mutafaq 'alaih dari Abu hurairah, tetapi lafalnya berbeza dengan matan yang diriwayatkan oleh Anas bi Mālik diatas. Tetapi walaupun matannya ada yang berbeza-beza, tetapi isi dan maknanya sama sahaja.

University of Malaya

Dari hadith di atas Muḥammad Nafīs memberi pengertian sebagai berikut;

> Tiada menghampirkan oleh segala orang yang menghampirkan dirinya kepadaku dengan seumpama mengerjakan barang yang Aku fardhukan atas mereka itu, dan senantiasa hambaku menghampirkan dirinya kepada-Ku itu dengan mengerjakan segala ibadah yang di-*sunat*, hingga aku kasih akan Dia, maka apabila Aku kasih akan dia maka niscaya adalah Aku pendengarannya yang mendengar ia dengan dia, dan penglihatannya yang melihat ia dengan Dia, dan lidahnya yang berkata-kara ia dengan Dia, dan tangannya yang memegang ia dengan Dia, dan kakinya yang berjalan dengan Dia, dan hatinya yang bercinta dengan Dia dan jika ia meminta (sesuatu) kepada-Ku pasti Aku akan memberinya, dan jika ia memohon perlindungan kepada-Ku pasti Aku akan melindunginya.*"*[498]

Pengertian hadith di atas, jika dilihat oleh mata hati seorang *sālik* maka tiada sifat yang ada pada makhluk kerana semua sifat itu adalah sifat Allah. Peringkat ini disebut dengan *maqām tawḥīd al-ṣifāt.* Apabila seseorang telah mencapai peringkat *tawḥīd al-ṣifāt* maka sifat-sifat Allah itu ber-*tajallī* (menampakkan) dalam sifat diri-Nya.[499] Ini selari dengan pandangan al-Jili yang menyatakan bahawa pada peringkat ini seorang salik mendengar dengan pendengaran Allah, melihat dengaan penglihatan-Nya, berkata-kata dengan dengan Kalam-Nya, ia hidup dengan hidup-Nya, mengetahui dengan Ilmu-Nya dan sebagainya.[500]

Oleh itu agar seseorang dapat mencapai *tajallīfī al-ṣifāt* dalam *maqām fanā' fī al-ṣifāt,* diperlukan tahapan-tahapan. Bagi memperolehi tahapan *tajallī al-ṣifāt*, seorang *sālik* harus senantiasa mendekatkan diri kepada Allah melalui ibadah-ibadah fardu atau sunnah (قَرْبُ الفَرَائِضِ وقَرْبُ النَّوَافِلِ). Selain itu, seorang *sālik* seharusnya sentiasa melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya sesuai dengan hukum *shara'*.

---

[498] Hadith ini dalam Shahih Bukhari no, 3244 dalam *Kitāb Sunnah al-Bukhārī.*, 545. Erti dan makna *hadīthQudsī* ini dikutip sesuai dengan bahasa asalnya dari pengarang sendiri daripada kitabnya *al-Durr al-Nafīs*,*al-Durr.*,10-11.

[499] *Ibid.*, 10.

[500] Pernyataan al-Jīlī itu berasal dari sebuah hadith *Qudsī* riwayat Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, lihat nota kaki no, 82 pada bab ini. Lihat 'Abdul al-Karīm al-Jīlī, *Insān Kāmil*, 26.

University of Malaya

Semua itu seharusnya dilaksanakan dengan ikhlas, ridha dan tidak mengharap apa-apa dari Allah.[501]

Apa yang disebutkan dalam hadith di atas sesungguhnya adalah penjelasan mengenai amalan-amalan yang boleh membawa seorang *sālik* kepada peringkat *maqām fanā' fī ṣifāt Allāh*. Apabila seseorang telah berjaya sampai kepada peringkat *maqām fanā' fī ṣifāt Allāh* ini maka ia dapat naik sampai kepada *maqām waḥdah al-ṣifāt.*[502] Peringkat selanjutnya seorang *sālik* boleh sampai kepada peringkat *maqām baqā' bi ṣifāt Allāh* (kekal dengan sifat-sifat Allah). Sesiapa yang mencapai *maqām baqā' bi ṣifāt Allāh,* mereka akan dianugerahi ilmu *lādūnī* atau ilmu *kashf,* yakni ilmu yang diilhamkan oleh Allah kedalam hati seseorang secara langsung (tanpa melalui guru). Selain daripada itu pada *maqām baqa' bi ṣifāt Allāh,* Allah akan akan memberikan pula cahaya-Nya, rahsia-rahsia sifat-sifat-Nya yang mulia dan akan menjadikannya orang yang *rāsikh* dalam ilmu. Bilamana seorang *sālik* telah mencapai peringkat ini maka Allah akan menganugerahkan tingkatan *maqām* yang lebih tinggi lagi iaitu *maqām tawhīd al-dhāt*, iaitu *maqām* bagi '*Ārif billāh*. Selain itu ia akan memperolehi pula rasa *tamakkun* (mantap) sehingga ia akan berupaya untuk meraih sampai kepada *maqām* di atasnya lagi iaitu *tajallī* pada *dhāt*-Nya.[503] Namun, tidak mungkin seseorang meraih *al-ma'rifah* pada peringkat *tajallī dhāt* sebelum ianya mantap dengan *tajallī al-ṣifāt*.

Tajallī al-dhāt maknanya memandang bahawa hanya Dia (Allah) yang bersifat *ḥayyun* (hidup), maka *fanā'*-lah sifat *hayāt* dari diri manusia, ertinya tiada yang hidup kecuali hanya Allah Ta'ala. Demikian pula jika sifat lainnya seperti, sifat *sam', baṣr*, *qudrat*, *irādat*, '*ilmu*, *kalām* dan lainnya diyakini satu persatu secara bertahap (*tadrīj*) dalam hati *sālik,* maka sifat-sifat Allah itu akan ber-*tajallī* pada sifat diri manusia sehingga ia tidak lagi melihat sifat dirinya, tetapi hanya melihat sifat Allah. *Maqām* ini

[501]Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*,12.
[502]*Ibid.,* 19.
[503] *Ibid.,* 11.

oleh al-Ghazālī digolongkan sebagai *ṣiddīqīn* dan kesaksian golongan ini disebut *mushāhadah ṣiddīqīn* atau tauhid dalam kesaksian matabatin.[504] Sepertimana *tawḥīd al-asmā',* Muḥammad Nafīs menggambarkan *tawḥīd al-ṣifāt* dengan menggunakan istilah *shuhūd* (menyaksikan dengan mata batin) dan mata kepala. Kata '*shuhūd'* itu bermakna kesaksian dan kata *shuhūd* itu milik hamba yang menyaksikan kehadiran sifat-sifat Allah dan tiada sifat selain milik Allah. Itulah yang dimaksud Muḥammad Nafīs dengan istilah شُهُوْدُ الوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ dan شُهُوْدُ الْكَثْرَةِ فِي اْلوَحْدَةِ yang ertinya memandang yang satu kepada yang banyak dan memandang yang banyak kepada yang satu iaitu Allah Ta'ala. Dengan peringkat *tajallī dhāt* ini Muḥammad Nafīs boleh digolongkan sebagai sufi dalam corak *waḥdah al-shuhūd*.[505] Corak ini berbeza dari pemahaman Ibn 'Arabī,[506] yang dinamai *waḥdah al-wujūd,* yang didakwa oleh ramai sebagai kesatuan wujud antara Tuhan dengan alam dan manusia. Untuk lebih jelas mengenai *tawḥīd al-dhāt* berikut penjelasannya.

(iv). Konsep *Tawḥīd al-Dhāt*

Makna *tawḥīd al-dhāt* menurut Muḥammad Nafīs adalah kenyataan dan keyakinan berkenaan dengan keesaan *dhāt* Allah dan wujud-Nya atau meng-Esakan Allah pada Zat-Nya iaitu menisbahkan wujud alam ini kepada wujud Allah, dan sebaliknya menisbahkan wujud-Nya dengan wujud makhluk. Dalam perkara meng-Esakan Allah pada Zat-Nya Muḥammad Nafīs menjelaskan sebagai berikut:

> Bermula *kaifiyyah* meng-Esakan Allah Ta'ala pada dhāt itu iaitu dipandang dengan mata kepala dan mata hati bahawasanya tiada yang maujud di dalam wujud ini hanyalah Allah Ta'ala jua, iaitu, ibarat daripada *fanā'* segala zat kita dan segala zat yang lainnya daripada zat kita daripada segala makhluk di bawah zat Allah Ta'ala, sekira-kira

---

[504] Syamsuri, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid ke-3 (Jakarta: Angkasa, 2008), 1318.

[505] Lihat Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology: The Mystical Language of Islam* (Malaysia: A.S. Noordeen, 1995), 310-11.

[506] Al-Shaikh Muḥyī al-Dīn Ibn 'Alī Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abdillāh al-Ṭā'ī al-Ḥātimī Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid ke-I (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), 111.

University of Malaya

> tiada maujud melainkan Allah Ta'alaua sendiri-Nya, dan adalah wujud segala makhluk itu menempati tiada, kerana wujud yang lainnya daripada Allah Ta'ala itu bukan *mawjūd* sendirinya, hanya *mawjūd* dengan Allah Ta'ala jua.[507]

Kutipan di atas dapat difahami bahawa meng-Esakan Allah pada dhāt-Nya adalah dengan cara memandang dengan mata kepala dan mata hati atau *mushāhadah* bahawa pada hakikatnya wujud yang ada hanyalah satu iaitu 'wujud Allah' dan wujud serta dhāt Allah yang sebenar itu ada dengan sendirinya. Tiada wujud melainkan hanya Allah, manakala wujud selain Allah dianggap tidak wujud, sebab wujud segala sesuatu diciptakan oleh Allah, atau *qā'im bi wujūdillāh* (bergantung kepada wujud Allah). Maka itu wujud selain Allah adalah khayal atau *wahm* (dugaan) apabila dibandingkan dengan wujud Allah.

Dari penjelasan Muḥammad Nafīs di atas, dapat difahami bahawa wujud semua makhluk yang ada adalah *fanā'* di bawah wujud Allah,[508] dan wujud alam ini hanya sebagai *maẓhar* (penampakan zahir) dari wujud Tuhan, sebab wujud semua makhluk itu diciptakan dan tidak ada dengan sendirinya. Bilamana seorang hamba telah berpandangan (*mushāhadah*) kepada *tawḥīd al-dhāt* maka akan mencapai peringkat *fanā' fī al-dhāt.* Peringkat ini merupakan peringkat tertinggi selepas seorang *sālik* mencapai peringkat *fanā' fī al-af'āl, fanā' fī al-asmā'*, *fanā'fī al-ṣifāt*. *Fanā' fī al-dhāt* bererti bahawa manusia itu tidak ada kuasa apapun dalam segalanya kerana itu semua wujud dan perbuatan adalah wujud dan perbuatan Allah dan semua yang ada itu bergantung kepada Allah Ta'ala. Jadi, dalam kaitannya dengan proses *taraqqī* yang dijelaskan di atas, *fanā' fī al-dhāt* itu merupakan tahapan *mushāhadah* daripada *maqām-maqām tawḥīd al-af'āl, tawḥīd al-asmā', tawḥīd al-ṣifāt dan tawḥīd al-dhāt.* Itu semua adalah tingkatan *bashariyyah* (pandangan dengan mata batin). Ini serupa dengan

---

[507] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 13-14.
[508] *Ibid.*,

University of Malaya

pandangan ini al-Ghazālī bahawa *fanā'* itu boleh memandang secara langsung dengan mata hati (*mushāhadah*) terhadap hakikat ke-Esaan Allah dengan jalan *kashf*.[509]

Pandangan MuĹammad Nafīs tentang *fanā'* dalam *tawḥīd al-dhāt* ini memiliki kesamaan dengan pandangan para ulama Sufi. al-Ghazālī misalnya berpandangan pula bahawa meng-Esa-kan Tuhan pada *dhāt*-Nya adalah memahami dan meyakini ke-Esaan Tuhan Allah pada *dhāt* dengan sifat-sifat-Nya dan menafikan segalanya selain diri-Nya. Beliau pun menyatakan bahawa 'yang ada hanya satu' iaitu Allah Yang Maha Esa, Allah satu-satunya pencipta alam, tiada lain selain dari-Nya. Jadi erti daripada Esa adalah tidak terbagi-bagi, tidak ada sekutu bagi-Nya, Tuhan tidak berubah maka tidak ada sesuatupun yang menyerupai-Nya dan menjadi sekutu bagi-Nya.[510]

Pandangan Muḥammad Nafīs mengenai *tawḥīd al-dhāt* ini digolongkan kepada fahaman *waḥdat al-shuhūd,* yang dicetuskan oleh al-Ghazālī, yakni cara memandang dengan satu pandangan penglihatan (penyaksian) mata hati bahawa tiada wujud selain daripada Allah Ta'ala.[511] Selari dengan pandangan al-Ghazālī ini, al-Qushairy berpendapat bahawa tauhid bagi kaum *Ṣiddīqīn* itu tauhid yang memandang dengan mata hati bahawa, segala macam yang *mawjūd* di alam ini yang disaksikan oleh penglihatan ini sesungguhnya hanya satu iaitu Allah, sebab segala yang wujud selain daripada wujud Allah maka semuanya dianggap telah *fanā'*.[512]

Pandangan Muḥammad Nafīs sepertimana al-Ghazālī bahawa tiada wujud di alam ini selain daripada wujud Allah adalah selari dengan pandangan Ibn 'Arabī. Ibn 'Arabī berpandangan bahawa tiada ada wujud kecuali hanya wujud Allah, walaupun seorang hamba berada dalam wujud namun wujudnya itu bersama Allah dan bilamana bersama-Nya maka bererti seorang hamba tidak ada.[513] Kenyataan Ibn 'Arabī ini dapat

---

[509] Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* 240.
[510] Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* (Kairo: Maktabah al-Jundī, t.t), 69.
[511] Lihat Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyā,* 240.
[512] Al-Qushayrī, al-*Risālah al-Qushairiyyah*, 39.
[513] Lihat Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, 363.

University of Malaya

difahami bahawa Allah itu Esa dan ke-Esaan-Nya meliputi segala makhluk-Nya. Jadi makna dari meng-Esakan Allah pada *dhāt*-Nya adalah memandang dengan mata-kepala (akal) dan mata-hati (ber-*mushāhadah*) bahawa tiada yang *mawjūd* yang sebenarnya dan pada hakikatnya wujud itu hanyalah Allah Ta'ala.

Selain ketiga-tiga tokoh ulama sufi tersebut, pandangan Muḥammad Nafīs juga selari dengan pandangan al-Junayd.[514] Namun, al-Junayd menghubung kaitkan *fanā'* dalam wujud Allah dengan kehendak dan perbuatan hamba. Menurut al-Junayd dengan memandang kemutlakan hakikat wujud Allah dan ke-Esaan-Nya itu manusia mencapai *fanā'*. Apabila mencapai *fanā'* maka ia akan berpandangan bahawa perbuatan manusia sesungguhnya bukan perbuatan dan kehendak manusia, tapi kerana ketentuan menurut *qudrat* dan *irādah* Allah.[515] Oleh itu orang yang telah mencapai *al-ma'rifah* tidak lagi mempunyai kehendak hati kerana akalnya telah dipenuhi *Nūrullāh* yang menghimpun segala *ṣifāt* dan *asmā'* Allah dan ianya telah diberi kekuatan berasas daripada *qudrat* dan *irādah*-Nya. Itulah sebabnya mengapa seseorang yang telah bertauhid secara hakiki bererti ia telah *fanā'* dan dapat mencapai *al-ma'rifah* atau mengenal Allah Ta'ala.

Dari huraian ini dapat disimpulkan bagi Muhamad Nafis *fanā'* adalah *mushāhadah* secara bertahap dalam *maqām-maqām* iaitu dari *maqām tawḥīd al-af'āl, tawḥīd al-asma' tawḥīd al-ṣifāt* sehingga sampai kepada *tawḥīd al-Dhāt.* Perkara ini bermakna bahawa *ma'rifah* melalui *maqām* tauhid itu dapat dicapai apabila si *sālik* telah mencapai *fanā'*.

Selanjutnya, Muḥammad Nafīs menjelaskan bahawa *maqām* yang lebih tinggi daripada *maqām fanā'* adalah *maqām baqā' billāh*, sebab maqam *fanā'* yang masih pada tingkat *Bashariyyah* itu binasa di bawah *Aḥadiyyat Allāh*. Apabila seorang hamba telah tenggelam di dalam lautan *Aḥadiyyah Allāh* atau keesaan Allah ia merasa tidak

---

[514] Nampaknya, tidak sahaja selari dengan pandangan al-Junayd dalam masalah *fanā',* Muhammad Nafis mendakwa bahawa konsep mengenai *tawḥīd al-af'āl, tawḥīd al-asmā', tawḥīd al-ṣifāt* dan *tawḥīd al-dhāt* adalah mengikut pandangan al-Junayd. Lihat pengakuan Muḥammad Nafīs al-Banjarī yang tertulis dalam kitabnya *al-Durr al-Nafīs*, 38.

[515] Al-Qushayrī, *al-Risālah*, 135-136. Lihat juga al-Taftāzānī, (1985), 113.

University of Malaya

sedarkan diri sebagaimana seseorang yang sedang meminum *khamr*. Dalam keadaan demikian ini ia dikatakan telah berjaya sampai kepada peringkat *fanā' fīllāh*, iaitu hilang wujudnya di dalam wujud Allah, namun ia belum sampai lagi pada peringkat *al-baqā' billāh*, yakni kekal bersama Allah.[516]

Apabila seorang *sālik* mencapai peringkat *tawḥīd al-dhāt* maka sesudah ber-*mujāhadah* ia akan dapat mencapai peringkat *tajallī al-dhāt*, dan pada masa ini ia naik pada peringkat *fanā'* iaitu *fanā' fī al-dhāt*, suatu keadaan di mana mata-hatinya diliputi cahaya keyakinan sehingga ia boleh memandang wujud Allah dengan rohaninya. Selepas peringkat *fanā' fī al-dhāt* ia akan meningkat ke peringkat tertinggi iaitu *maqām waḥdah al-dhāt*. Dengan kata lain apabila seorang *sālik* telah melalui *maqām fanā'* dan maqām *fanā' al-fanā'* maka ia mencapai *maqām baqā' billāh* dan mencapai peringkat tertinggi yang disebut seorang '*ārif billāh* dan disitu ia kekal dengan *Wāḥidiyyat Allāh*.[517] *Baqā'* maknanya bahawa seorang itu *min Allāh* (dari Allah), *lillāh* (milik Allah) dan *billāh* (dengan Allah). *min Allāh* maknanya segala sesuatu dijadikan oleh Allah, *lillāh* maknanya segala sesuatu berasal dari Allah, manakala *billāh* maknanya segala sesuatu yang ada itu *mawjūd* kerana Allah.

Untuk menjelaskan perbezaan antara *fanā'* dan *baqā'* Muḥammad Nafīs menjelaskan bahawa maqam *fanā'* itu memandang bahawa yang *mawjūd* itu hanya Allah, manakala *maqām baqā'* memandang ke-Dia-an Allah (*Huwiyyat Allāh*) dan kemandirian (*Qayyūmiyyah*) Allah. *Maqām Baqā'* ini disebut oleh Muḥammad Nafīs dengan maqam *tajallī* atau *ẓuhūr*. Pandangan ini beliau simpulkan ke dalam empat ungkapan:

1. Tiada aku lihat akan sesuatu kecuali aku melihat Allah besertanya.
2. Tiada aku lihat akan sesuatu kecuali hanya Allah di dalamnya.
3. Tiada aku lihat akan sesuatu kecuali hanya Allah yang kulihat sebelumnya.
4. Tiada aku lihat akan sesuatu kecuali hanya Allah yang kulihat sesudahnya.[518]

---

[516] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*,17
[517] *Ibid.*, 19-20.
[518] *Ibid.*, 19

Apa yang dimaksud Muḥammad Nafīs dari keempat-empat kalimat tersebut adalah, suatu kesedaran bahawa segala bentuk realiti atau semua yang ada selain daripada Allah itu lenyap di dalam satu zat universal Yang Mutlak. Demikian pula segala sifat kemanusiaan pun lenyap ke dalam sifat-sifat ketuhanan. Apabila seorang salik mencapai *maqām baqā'* maka ia akan merasakan rahmat yang luar biasa, dan ia dibangsakan atau disamakan dengan *ṣiddīqīn*, *muqarrabīn* dan *'ārif billāh* yang sejati dan akan mendapatkan syurga *ma'rifatullāh*. Allah membukakan baginya tirai pembatas antara dia dengan Allah dan Allah memperkenalkan diri-Nya kepadanya. Apabila *fanā'* itu merupakan tingkat basariah atau kemanusiaan, maka *Baqā'* adalah sifat kemulian pada tingkat *ulūhiyyah.*[519]

Peringkat *tawḥīd al-dhāt* ini menurut Muḥammad Nafīs adalah setinggi tinggi *maqām* bagi kaum sufi, dan tiada tingkatan yang lebih tinggi daripada tingkatan *tawḥīd al-dhāt.* Ini pula sebagai setinggi-tinggi pengetahuan makhluk tentang Allah dan perjalanan akhir bagi *sālik*. Tingkat ini dinamai *al-ma'rifah* iaitu sebagai setinggi-tinggi pengetahuan makhluk tentang Allah dan sebagai tujuan akhir perjalanan sufi menuju Allah. Bagi sufi ini merupakan kelazatan rohaniyah yang tidak dapat digambarkan dengan kata-kata, suara mahupun dengan bilangan.[520] Menurut Muḥammad Nafīs, *tawḥīd al-dhāt* adalah tauhid bagi orang *khawāṣ,*[521] iaitu tauhid *muqarrabīn* (orang yang dekat Allah) dan *ṣiddīqīn* (orang yang benar).

Dikatakan bahawa *maqām Tawḥīd al-Dhāt* khususnya *maqām Waḥdat al-Dhāt* adalah setinggi-tinggi *maqām,* sebab menurut Muḥammad Nafīs Tuhan Allah itu tiada terhad, tetapi walaupun demikian *kunhi* (hakekat) *dhāt* Allah Ta'ala itu tidak dapat

---

[519] *Ibid.*,19

[520] *Ibid.*,11.

[521] Tauhid dalam Islam terbahagi menjadi dua versi iaitu, tauhid bagi kaum *Mutakallimīn* dan tauhid bagi kaum sufi. Dalam dunia akademis ilmu Tauhid juga disebut dengan nama lain; Ilmu Uṣūluddīn, ilmu '*Aqāid*, ilmu *ilāhiyyah*, ilmu teologi dan ilmu *kalām*. Bagi kaum *Mutakkalimīn* tauhid adalah; Pengakuan terhadap ke-Esaan Allah dengan lesan, dan membenarkan (meyakini) dengan hati. Ilmu tauhid bagi kaum *mutakallimīn* adalah ilmu ketuhanan dengan menggunapakai pembuktian dalil akal dan dalil *Naqliy*. Manakala tauhid bagi ulama sufi, adalah mengenal Tuhan tidak hanya dengan dalil '*aqliy* dan *naqli* sahaja tetapi menggunakan qalb / hati dengan cara *kashf*.

University of Malaya

dikenali oleh sesiapa dan tidak dapat digambarkan oleh akal serta indera. Menurutnya, tiada satupun makhluk yang dapat mencapai tingkatan *kunhi dhāt* (keadaan Zat-Nya) sekalipun para Nabi yang diutus-Nya, sekalipun para malaikat utusan-Nya atau *muqarrabīn* sekalipun. Demikian kenyataan Muḥammad Nafīs.[522] Mengenai kefahaman ini Muhammad Nafis mensitir daripada sebuah firman Allah: dalam al-Qur'an surat Āli 'Imrān, 3 : 28

وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨

> Terjemahan : …dan Allah perintahkan supaya kamu beringat-ingat terhadap kekuasaan diriNya (menyeksa kamu) dan kepada Allah jualah tempat kembali.

Tetapi Muḥammad Nafīs menafsirkan ayat ini bahawa, Allah mencegah kamu untuk mengenali (*kunhi* dhāt-Nya).[523] Dari kenyataan itu dapat difahami bahawa dalam mencapai *al-ma'rifah* melalui *tawḥīd al-dhāt* tidak dapat mencapai *kunhi* **(**hakekat**)** *Dhāt Allāh Ta'ālā* yang sebenar, sebab siapapun tidak mungkin dapat mengenali *kunhi*-Nya dan dapat sampai kepada-Nya. Tetapi dalam keyakinan Muḥammad Nafīs dalam *maqām baqā' bi dhātillāh* saja tiada siapa yang dapat sampai melainkan hanya NabiMuhammad s.a.wi. dan para Nabi, serta *awliyā'* (para wali) yang mengikuti jejak Rasulullah. Sebab tidak ada yang dijadikan Allah dengan *Dhāt*nya melainkan hanya NabiMuhammad s.a.wi.[524] Pandangan ini selari dengan kenyataan Ibn 'Arabī bahawa Allah tidak dapat dikenali dengan akal dan indera, DIA tiada dapat diserupakan dengan apapun jua seperti disebutkan di dalam al-Qur'an surat *al-Shūrā*, 42:11 لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ, ini dimaknai bahawa apa-apa yang wajib bagi kita hanyalah mengetahui kewujudanNya dan ke-Esaan *Ulūhiyyah*Nya.[525]

---

[522] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 21.
[523] *Ibid*., 21. Lihat juga Haderani, H.N, *Ilmu ketuhanan,* 105.
[524] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*, 13.
[525] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt,* Jilid ke-2, 92-3.

University of Malaya

Mengenai *maqām fanā', fanā' al-fanā'* dan *maqām al-baqā',* Muḥammad Nafīs secara khas membahagi peringkat *fanā'* ini menjadi tiga peringkat: *Pertama fanā'* perbuatan (*al-af'āl*), iaitu kesaksian bahawa tiada yang berbuat secara hakiki kecuali Allah. *Kedua fanā'* segala sifat (*al-ṣifāt*) iaitu kesaksian bahawa tiada yang hidup secara hakiki kecuali Allah. *Ketiga, fanā'* dari segala zat (*dhāt*), iaitu kesaksian bahawa tiada yang *mawjūd* (ada) secara hakiki kecuali hanya wujud Allah.[526] Di sini Muḥammad Nafīs tidak menyebutkan lagi *fanā' fī al-asmā'* sehingga dalam usaha mencapai *ma'rifatullāh* pun beliau membahagi peringkat *sālik* menjadi tiga peringkat: *pertama* mencapai Allah melalui jalan perbuatan sehingga ia sampai kepada peringkat *tajallī al-af'āl*, pada masa ini perbuatannya menghilang (*fanā'*) dalam perbuatan Allah. *Kedua* mencapai Allah melalui jalan sifat, sehingga ia sampai kepada peringkat *tajallī al-ṣifāt,* dan pada masa ini ia sampai pada *maqām haybah* dan berjaya menyaksikan *jalāl* dan *jamāl* Allah. *Ketiga,* mencapai Allah melalui jalan *dhāt*, sehingga ia sampai kepada peringkat *tajallī al-Dhāt* dan pada masa ini mata hati seorang *sālik* berliput cahaya keyakinan, sehingga ia berjaya *mushāhadah* akan wujud Allah dengan rohaninya.[527]

Inilah peringkat *khawāṣ* di antara para sufi yang dekat dengan Allah (*muqarrabīn*), iaitu martabat yang lebih tinggi daripada *Ḥaqq al-Yaqīn.*[528] Namun Muḥammad Nafīs mengingatkan walau seorang *sālik* telah sampai pada peringkat ini iaitu *tajallīal-dhāt* dalam rasa, hendaknya ia beribadah secara benar dan berterusan, mengamalkan yang segala yang diperintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya iaitu tetap menjalani syari'ah agar supaya keindahan rahsia itu boleh berterusan.[529]

Semua peringkat *tawḥīd* di atas merupakan bahagian daripada proses *taraqqī* menuju *ma'rifatullāh.* Oleh itu menurut Muhammad Nafis barangsesiapa yang mengenal Allah, maka ia akan dapat mengenal dirinya. Barangsesiapa ia telah dpat

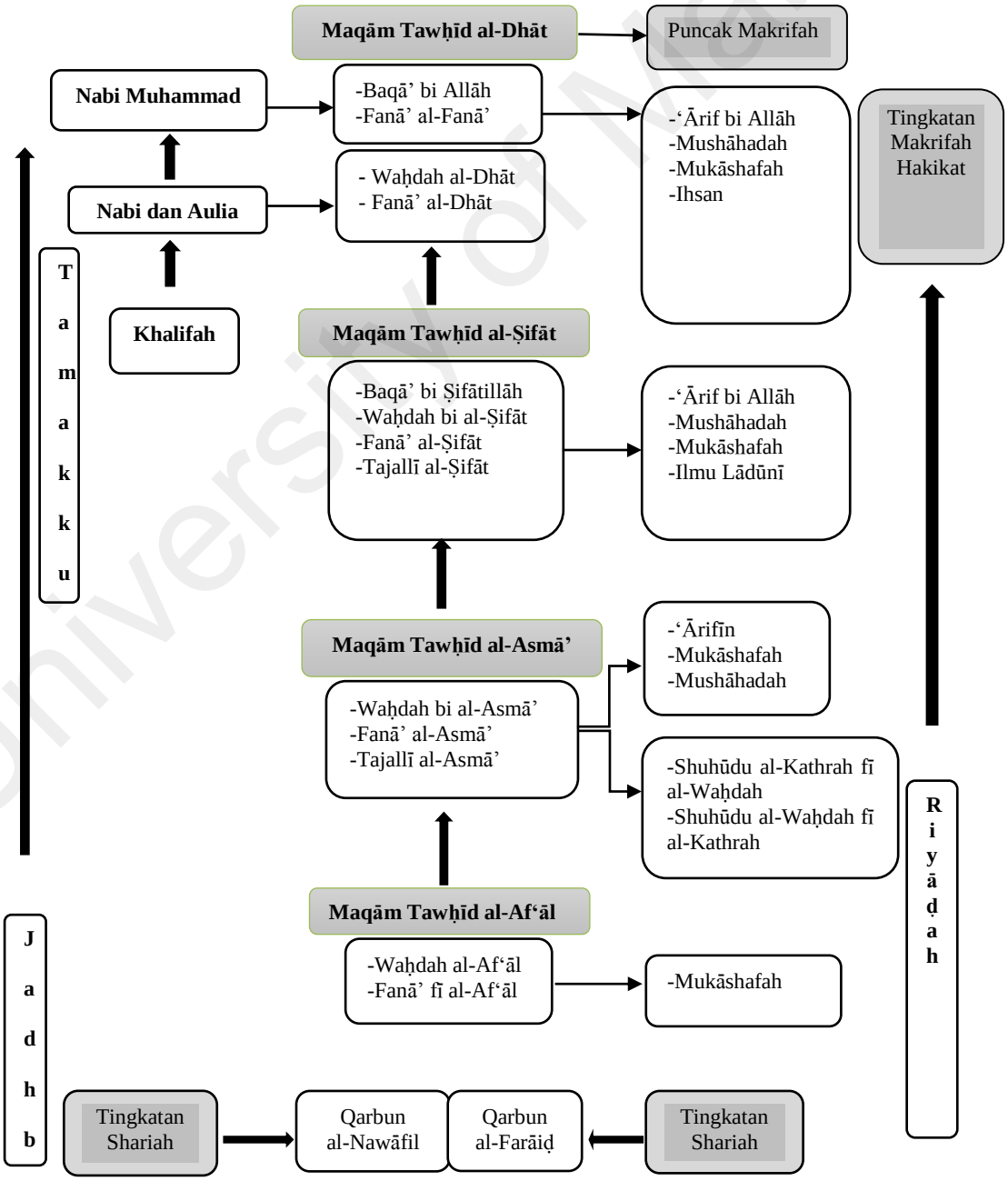
---

[526] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 26
[527] Lihat Hadariansyah, *Hakekat Tauhid,* 67
[528] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*, 27
[529] *Ibid*., 9.

University of Malaya

mengenal Allah sebagai Tuhannya maka nescaya ia mengenal ketidaktahuan dirinya. Manakala, proses *tanazzul* menuju *ma'rifatullāh* adalah kebalikannya, iaitu barangsiapa telah mengenali dirinya ia akan dapat mengenali Tuhannya. Oleh itu pengenalan terhadap diri berhubung kait pula dengan pengenalan terhadap Tuhan Allah. Untuk mendapat gambaran pandangan Muhammad Nafis mengenai Konsep *ma'rifah* secara *taraqqī* melalui konsep tauhid dapat dilihat dalam rajah berikut ini ;

RAJAH 3.1 KONSEP TAUHID MENUJU MAKRIFAH SECARA *TARAQQĪ* MENURUT MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI



3.3.2. Konsep *Al-ma'rifah* melalui konsep *Tajallī* Wujud (*Tanazzul*)

Apabila jalan pertama menuju *ma'rifatullāh* melalui proses *taraqqī* ditempuh dengan jalan mentauhidkan Allah dengan empat macam tauhid (*tawḥīd al-af'āl, tawḥīd al-asmā', tawḥīd al-ṣifāt dan tawḥīd al-dhāt*), maka jalan kedua menuju *ma'rifatullāh* ditempuh melalui proses *tajallī al-dhāt* secara *tanazzul*. Seperti yang telah disebutkan di atas dalam proses *tanazzul* Muḥammad Nafīs menggunakan kaedah ;

مَنْ عَرَفَ رَبَّه فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَه

> Terjemahan: Barang sesiapa telah mengenal Tuhannya maka ia telah mengenal dirinya.

Kaedah ini boleh difahami bahawa *ma'rifatullāh* tidak bermula dari pengenalan pada diri sendiri, tetapi dari proses pengenalan diri Allah (*tajallī*) melalui proses penciptaan. Ini adalah suatu proses mengenal wujud Allah dengan cara mengetahui bagaimana alam semesta berasal atau menjadi wujud dari Wujud Allah yang Esa. Mengenal Allah dengan melalui proses penciptaan menerusi fahaman para sufi merujuk kepada ungkapan yang didakwa hadith :

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَعْرِفَنِي

> Terjemahan : Aku (Allah) adalah harta yang tersembunyi; Aku suka untuk dikenali, maka itu Aku ciptakan makhluq agar mengenal-Ku.[530]

[530] Mengenai ungkapan yang didakwa sebuah hadith ini Lihat Bab II (dua) dalam penulisan ini. Ungkapan itu terdapat beberapa lafaz-lafaz lain yang berbeza tetapi memberi maksud yang sama. Diantaranya ulama sufi yang menggunakan lafaz itu diantaranya Ibn 'Arabī, dan Skhaikh 'Abd Qādir al-Jīlānī, ulama di Indonesia diantaranya Abd Samad al-Palimbani, al-Nuruddin al-Raniri. Lihat Zulkifli bin Aini, "Doktrin *Nur Muhammad* di Alam Melayu Kajian terhadap Pemikiran Ḥamzah Fansūrī dan Nūruddīn al-Rānīrī dan 'Abd al-Raūf al-Fansūrī,"(Thesis kedoktoran, Akademi Pengajian Islam Universiti of Malaya, 2008), 75. Ucapan yang didakwa hadith *dhā'if* itu sebahagian ulama mengecamnya, tetapi bagi ulama sufi ucapan itu didakwa hadith. Tetapi para ulama sufi tidak perduli apakah itu benar-benar hadith atau bukan, seperti kenyataan Ibn 'Arabī ungkapan itu hadish dan benar itu *ṣahīh* adanya dan benar berazaskan kepada makna *mukāshafah* (penyingkapan), walaupun ia dipandang tidak shahih berasas pada riwayat. LihatIbn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ditahqiq oleh Abū al-'Alā 'Afīfī (Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1947), 96. Lihat; SachikoMurata, *TheTao of Islam*, terj. Rahmani Astuti & M.S.Nashrullah (Bandung: Mizan, 1996), 33.

University of Malaya

Berkaitan dengan teori *tajalliyat al-tanazzul*, maka pada sub-tajuk ini akan dijelaskan secara sistimatik mengenai *tajallī* wujud Tuhan, wujud penciptaan dan wujud manusia melalui martabat-martabat, iaitu dari *martabat* alam lāhūt sampai dengan *martabat 'ālam nāsūt* yang terdiri daripada *tujuh martabat.* Seterusnya menjelaskan konsep manusia sebagai *insān kāmil*, dan pengenalan diri melalui konsep *Nūr Muḥammad*.

(i) Memahami Pengetahuan Mengenai Tuhan

Perbincangan mengenai Tuhan adalah perkara yang terpenting dan utama bagi para sufi yang ingin mencapai *al-ma'rifah*. Namun perbincangan para ulama sufi mengenai Tuhan sebelum zaman al-Ghazālī seringkali didakwa sebagai perkara yang sesat dan bercanggah dengan ajaran Islam dan sering didakwa sebagai perkara yang dapat membuat orang kafir atau zindik.[531] Di antara ulama sufi yang berusaha menjelaskan mengenai konsep ketuhanan itu adalah Abū Naṣr al-Sarrāj al-Tūṣī (w.378 H/988M) yang menulis ajaran tasawuf dalam karyanya *al-Luma'*. Tetapi usaha yang paling berkesan dari ulama sufi datang daripada *Ḥujjatul* Islām al-Imām al-Ghazālī, sebab beliau telah dianggap berjaya menyelesaikan persoalan ke-Tuhanan daripada pandangan para sufi sebelumnya. Nampaknya Muḥammad Nafīs berusaha mengambil peranan sepertimana yang telah diambil oleh al-Ghazālī. Beliau berusaha menjelaskan perkara berkenaan masalah Tuhan menerusi pandangan para sufi. Mengenal Tuhan menurut al-Ghazālī dengan *al-ma'rifah* dan seterusnya dapat *maḥabbah,* saat itulah seseorang dapat memandang wajah Allah Ta'ala.[532] Pengetahuan mengenal Tuhan menurut al-Ghazālī adalah sesuatu yang Maha Tinggi yang menjadi tujuan akhir bagi para '*ārifīn*.[533]

Bagi Muḥammad Nafīs perbahasan mengenai Tuhan melalui konsep wujud berasaskan pada keyakinan bahawa Allah adalah *dhāt* yang Mutlak, namun *kunhi*

---

[531] Lihat, al-Tūṣī, *al-Luma'*, 497-501.
[532] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jld III, 22-3
[533] *Ibid.*

University of Malaya

(hakekat)-Nya yang bersifat Ghaib tiada dapat dikenali dan digambarkan dengan akal ataupun indera mahupun dengan khayalan. Ini dinyatakan dalam kitabnya:

> Bermula wujud Allah itu tiada dapatkan akan *Kunhi*-Nya pada akal dan *ḥissi* yakni segala panca indera yang lain kerana bahawasannya tiada bagi-Nya *ḥadd* dan hingga.[534]

Sebab mengapa *kunhi* (keadaan) Allah tidak dapat dikenali kerana Allah itu tiada *ḥadd* (batas) dan berhingga dan tidak dapat dijangkau oleh akal mahupun oleh indera. Maknanya Allah adalah *Dhāt* yang Maha Tinggi (wujud Mutlak),Maha suci dan Maha Ghaib sebagai *'ain* yang tidak dapat dikenalimelalui mata indera. Wujud Allah hanya dapat di kenali (*shuhūdī*) dengan mata hati atau melalui batin (*qalb*) atau pengalaman rohani secara langsung dengan melalui *kashf* (keterbukaan mata hati) oleh sesiapa yang telah mendapat sinar dari Allah.[535]

Pandangan Muḥammad Nafīs bahawa Tuhan tidak boleh dikenali dengan indera dan akal dan hanya dapat dikenali melalui batin (*qalb*) selari dengan pandangan al-Qushairi. Bagi al-Qushairi, *qalb* atau hati adalah alat untuk mengetahui dan mengenal Allah dengan sebenar melalui sifat-sifat-Nya, manakala *rūh* berguna untuk mencintai Allah, dan *sirr* berguna untuk melihat atau mengenal Allah Ta'ala.[536] Kenyataan al-Qushairi ini bermaksud bahwa *qalb* itu mempunyai daya kekuatan untuk mengetahui segala hakikat yang ghaib, oleh itu maka *qalb* dapat menerima cahaya (*Nūr*) daripada Allah dan dapat mengetahui rahsia Allah pula. Walaupun manusia mempunyai daya-daya untuk mengenal Allah sama ada dengan *qalb*, mata hati atau *kashf*, namun menurut Muḥammad Nafīs:

---

[534] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 21.
[535] Lihat Muḥammad Bin Ibrāhīm Farīddudīn'Athar, *Tadhkirah al-Awliyā'*, Jilid ke-I (London: Edisi R.A. Nicholson, 1995), 127.
[536] Al-Qushayrī, *al-Risālah,* 317.

University of Malaya

> Tiada sesorangpun mampu melampaui atau sampai kepada *kunhi* Zat Allah meskipun para Nabi dan Rasulullah yang di utus-Nya atau *muqarrabīn* sekalipun, dan sekalipun Malaikat.[537]

Dalam perkara ini Muḥammad Nafīs merujuk kepada para sufi terdahulu, sebab Ibn ‘Arabī pun turut menyatakan pandangan serupa. Menurut Muḥammad Nafīs Zat (*kunhi*/hakekat) Tuhan itu tidak dapat dikenali melalui akal, kerana Tuhan Allah tidak dapat disamakan dengan sesuatu apapun. Seorang hamba wajib mengetahui bahawa Dia itu ada, Esa dalam *ulūhiyyah*-Nya, tanpa mengetahui tentang hakikatNya.[538]

Kerana manusia tidak dapat mengetahui *kunhi* Allah, maka Muḥammad Nafīs memberi saranan agar manusia memahami konsep wujud dalam erti wujud mutlak yang meliputi segala sesuatu di segenap alam ini, sebagaimana dalam kenyataanya berikut ini: ‘Pandanganmu akan bahawasannya Allah Ta’ala itu *mawjūd* Dia pada sekalian *dharrah* wujud itu’.[539] Maksud kenyataan di atas adalah bahwa Tuhan Allah itu nampak di seluroh alam ini. Namun, bagi Muḥammad Nafīs alam ini bukan merupakan kesatuan dengan Allah, dan sebaliknya bahawa Allah tidak bersatu dengan alam sepertimana pandangan *pantheism*. Wujud dan zat Tuhan sama sekali berbeza dengan makhluk, seperti kenyataan ini:

> Bermula wujud Allah Ta’ala dan *dhāt*-Nya itu bukan ia *jism*,[540]dan bukan *jawhar*,[541] dan bukan Dia ‘*araḍ*,[542] bukan *ittiḥād*, bukan *ḥulūl*, dan tidak Ia berjihat, dan tiada baginya jihat kerana Ia tiada berhad dan tiada berhingga dan tiada baharu dan berlainan adanya dari tiap-tiap sesuatu, dalam firman-Nya, لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. Tiada seperti Allah Ta’ala sesuatupun dan ia jua yang amat mendengar lagi amat melihat.[543]

Muḥammad Nafīs di sini cuba memberi pengertian bahawa *dhāt* Allah itu sama sekali berbeza dengan segenap dhāt makhluknya. Tuhan itu bukan material (benda),

---

[537] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 13.
[538] Lihat Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt,* 92-3.
[539] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,*19.
[540] *Jism*, ertinya, jasad atau badan atau jasmani.
[541] *Jawhar*, ertinya, bentuk jama’nya *jawāhir*, iaitu benda yang teramat kecil atau halus sehingga benda itu tidak dapat dibagi lagi itulah ilmuwan menyatakan *molekul, atom* ataupun *elektron.*
[542] ‘*Arḍ*, ertinya adalah sifat.
[543] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *Durr,*16.

University of Malaya

bukan *jism* (berupa bentuk), bukan *jawhar* (sesuatu yang tidak terbagi-bagi), dan bukan pula ‘*araḍ* (aksiden/ sifat daripada materi). Allah itu tidak ber-*jism*, tidak terdiri daripada *jawhar* dan bukan ‘*araḍ*. Tuhan tidak dapat dimisalkan atau diserupakan dengan sesuatu apapun. Maknanya, Wujud Allah itu meliputi segala sesuatu, dan Allah tiada persamaannya dengan apapun.

Pandangan Muḥammad Nafīs mengenai Tuhan juga sepertimana al-Ghazālī bahawa Tuhan dan makhluk-Nya tidak bersatu padu (*ittiḥād*) tiada pula berada pada benda-benda cipataan-Nya (*ḥulūl*). Tetapi Tuhan dapat disaksikan secara hakiki bukan melihat ke langit tetapi melalui *qalb* atau mata hati. Bagi seorang ‘*Ārif, Mushāhadah* adalah perasaan bersatu dengan Tuhan secara batin.[544] Pandangan ini tidak seperti ajaran Abū Yazīd al-Bustāmī mengenai *ittiḥād* dan menolak ajaran al-Ḥallāj mengenai *ḥulūl*,yang bermakna bahawa makhluk dapat berpadu/ bersatu dengan Allah (khāliq).

Dari pengertian Muḥammad Nafīs di atas tentang wujud dan *Dhāt* Tuhan, dapat difahami bahawa pandangan beliau masih selari dengan pandangan ulama ilmu Kalam (*mutakallimūn*), demikian pula pandangan Muhamad Nafis terhadap ajaran *ittiḥād* dan *ḥulūl*. Tuhan menurut pandangan para ulama sama ada ulama kalam ataupun ulama tasawuf, bahawa Tuhan adalah *Immanen* (melekat) pada segala alam dan juga *Transenden* (jauh berbeza daripada alam). Lebih jelas mengenai hubung kait antara Allah dan alam Muḥammad Nafīs menyatakan bahawa hasil segala wujud sesuatu itu dengan dinisbatkan kepada wujud Allah Ta’ala yang hakiki itu, dan alam itu hanyalah khayal dan *wahm* dan *majāz* jua, kerana wujudnya di antara dua ‘*adam* jua. Menurut Muhammad Nafis bermula ‘wujud’ itu adalah di antara dua ‘adam dan pada hakikatnya tiada wujud itu dengan sendirinya, tetapi adanya itu dengan wujud Allah Ta’ala, yakni

[544] Al-Ghazālī, *Iḥyā,* juz ke- IV, 240.

University of Malaya

qā'im bi wujūdillāh (berada di dalam wujud Allah). Dan tiada wujud yang hakiki, yang ada hanya wujud Allah Ta'ala jua.[545]

Maksud daripada kenyataan itu adalah bahawa wujud alam semesta ini tidak dapat diengkari, tetapi harus dipandang sebagai *khayāl, wahm dan majāz*.[546] Kenyataan Muḥammad Nafīs ini serupa dengan Ibn 'Arabī yang menyatakan bahawa Tuhan hanya dapat dikenali melalui penampakan zahir-Nya iaitu alam semesta yang serba banyak dan menampakkan esensi (hakikat) Yang Mutlak dalam wujud yang terbatas. Tetapi wujud yang hakiki berada di sebalik dan di atas alam semesta ini dan sesiapapun tidak mungkin dapat mengenal-Nya.[547] Oleh sebab itu wujud alam ini adalah wujud *majāzī* dan *fanā'*di bawah wujud Allah Ta'ala atau tenggelam di bawah wujud Allah, sehingga tiada wujud selain Allah. Manakala wujud alam ini bergantung pada wujud Allah (*qā'im bi wujūdillāh*). Ini bererti bahawa wujud Tuhan Allah dan *Dhāt*-Nya tidak sama hakikatnya dengan wujud alam sebagai makhluk dan tiada pula *dhāt* Tuhan menyatu dengan wujud alam atau sebaliknya. Pandangan Muḥammad Nafīs ini bercanggah dengan pandangan *Panteisme*.[548]

Pandangan Muḥammad Nafīs mengenai wujud Allah ini juga sama dengan pandangan al-Ghazālī. Bagi al-Ghazālī seorang '*ārif* itu akan menyatakan bahawa tidak ada yang dilihat selain hanya Allah sahaja,[549] atau dengan perkataan lain tiada sesuatupun yang wujud di alam ini melainkan hanya wujud Allah Ta'ala. Serupa dengan pandangan al-Ghazālī dan al-Junayd, al-Baghdādī berpandangan bahawa seseorang yang mencapai *ma'rifah* itu dalam pandangan batinnya merasa hilang wujud dirinya

---

[545] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*, 14.

[546] *Khayāl* ertinya, seakan-akan ada tetapi hanya dalam alam imajinasi, *wahm*, ertinya hanya sebagai persangkaan dan tiada kepastian dan *majāz*, ertinya adanya didakwa tiada.

[547] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ,* 91 dan 90.

[548] Faham *Panteisme* adalah, bahawa esensi Tuhan berada dimana-mana, berada pada setiap sesuatu yang ada. Dan wujud sesuatu yang ada bergantung dengan wujud Tuhan. Dan andai Tuhan tidak ada, maka wujud selain Tuhan juga tiada. Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jilid ke- I, 604. Lihat juga H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jalarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 184-5.

[549] Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Juz ke- 4, 240. Perbahasan mengenai *al-ma'rifah* dalam pandangan al-Ghazali dapat dilihat kepada bab 2.

University of Malaya

kerana tenggelam dalam wujud-Nya.[550] Ibn ‘Arabī pun berpandangan serupa bahawa hakikat wujud sesungguhnya hanyalah satu. Tiada wujud kecuali hanya wujud Allah yang hakiki dan alam ini hanyalah wujud majazi kerana ia tenggelam dalam wujud-Nya atau alam ini bergantung kepada-Nya.[551] Pandangan Ibn‘Arabī bahawa alam semesta ini wujud *majāzī* maknanya sebagai penampakan zahir (*tajallī*) daripada nama-nama-Nya. Walaupun nama-nama Allah itu berbilang, namun nama-nama Allah itu hakikatnya bukan sesuatu yang lain dari Allah, Allah itu tetap Esa daripada segi esensinya (*dhāt*-Nya). Walau bagaimanapun alam semesta ini tetap alam dan bukan Tuhan, alam semesta ini hanya sebagai penjelmaan atau penampakan zahir daripada wujud Allah yang Mutlak.[552] Oleh itu wujud yang hakiki hanyalah wujud Allah dari segi hakikatnya bukan sebagai sifat-Nya.

Dari huraian di atas telah nampak bahawa pandangan Muḥammad Nafīs mengenai Tuhan dan hakikat wujud di atas menggabungkan pandangan al-Junayd, al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī. Pandangan itu sesungguhnya hanyalah gambaran mengenai kesedaran batin seseorang atau cara pandang seseorang terhadap Allah dan bukan kepada hakikat *dhāt* Tuhan dan bukan pula hakikat Tuhan yang menyatu dengan alam.

(ii) Mengenal Konsep Wujud Penciptaan-Nya

Selain memahami konsep Tuhan sebagaimana dihurai di atas, para ulama Sufi dari masa ke masa juga membincangkan masalah alam, sebab bagi ulama Sufi memahami ‘konsep Penciptaan’ akan menghasilkan suatu fahaman yang membolehkan orang mencapai *ma‘rifatullāh*. Menurut MuÍammad NafÊs selain melalui *tawḥīd al-af‘āl, al-asmā’dan al-ṣifāt* serta *al-dhāt,* seseorang boleh mencapai *ma‘rifah* dengan memahami konsep ciptaan-Nya.

---

[550] Abū Naṣr al-Sarrāj, *al-Luma*’, 49.
[551] Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ,* 104. Lihat M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 3
[552] Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ,* 111.

University of Malaya

Secara am para ulama berpandangan bahawa alam ini adalah segala yang dijadikan Allah dari tiada menjadi ada dan akan menjadi tiada atau sirna kembali. Pandangan yang dikenal berasal dari golongan *Ahlussunnah wal jamā'ah* ini meyakini bahawa Allah itu *khāliq* (Pencipta) dan alam ini *makhlūq* (ciptaan). Al-Ghazālī, sebagai ulama *Ahlussunnah* yang menyokong fahaman ini, menyatakan bahawa alam ini ada kerana dicipta oleh Allah dan mustahil ciptaan Allah itu bersifat *qadīm,* sebab apabila wujud yang ada ini bersifat *qadīm* atau abadi bersama Allah, maka alam ini tidak mungkin diciptakan.[553] Al-Jīlī pun berpandangan serupa bahawa alam ini dicipta dari tiada kerana, sebelum alam ini ada hanyalah zat Tuhan yang ada, pada masa itu alam ini masih berada di dalam ilmu Tuhan.[554] Jika ada seseorang yang berpandangan bahawa ada selain Tuhan Allah pada masa itu dapat wujud lain, maka bererti ada sesuatu yang *qadīm* yang menyerupai Tuhan.

Pandangan ini kemudian berkembang menjadi masalah sama ada Tuhan mencipta daripada sesuatu yang telah ada ataukah dari sesuatu yang tiada. Menurut al-Jīlī, apabila Tuhan mencipta dari 'yang telah ada' dari ilmu Tuhan sendiri, bererti Tuhan tidak memiliki kekuasaan mencipta sesuatu yang baru, perkara yang sedemikian itu mustahil bagi Allah.[555] Manakala Ibn al-'Arabī tidak bersetuju dengan pandangan bahawa alam ini dicipta 'dari tiada'. Menurutnya alam ini dicipta dari sesuatu 'yang telah ada' iaitu dari ilmu Tuhan sendiri, kerana segala wujud yang telah ada ini pada hakikatnya berasal daripada wujud Allah yang *Muṭlaq* yang menampakan diri-Nya (*tajalliyyāt*)-Nya melalui alam nyata.[556] Walau bagaimanapun Ibn 'Arabī tetap dalam pandangan sebagaimana ulama lainnya bahawa *al-Ḥaqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (alam) pada hakikatnya berbeza walaupun merupakan suatu kesatuan. Maksudnya, wujud yang hakiki itu hanyalah satu iaitu *al-Ḥaqq*, manakala alam ini bukan wujud yang hakiki

---

[553] Al-Ghazālī, *Iḥyā',* jilid ke-IV, 240. Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam (*Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 45.
[554] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil,* juz ke- I, 82.
[555] *Ibid.*
[556] Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*,jilid ke-II, 374

University of Malaya

sebab alam tidak akan wujud kecuali kerana wujud Tuhan yang Mutlak. Selain itu secara *tanzīh* wujud Tuhan itu tidak dapat dibandingkan dengan alam, sebab Tuhan itu Maha Mutlak tidak berhad manakala alam ini adalah nisbi dan terbatas. Pandangan Ibn ‘Arabī ini masyhur dikenal sebagai fahaman *waḥdah al-wujūd,*[557] walaupun beliau sendiri tidak menamakannya dengan istilah perkataan itu. Demikianlah sekilas perbincangan dikalangan ulama Sufi mengenai hubungan Allah dan ciptaan-Nya.

Apabila mengkaji pandangan Muḥammad Nafīs dapat disimpulkan bahawa pandangannya lebih bercondong kepada pandangan Ibn ‘Arabī. Sebab ia menyatakan bahawa alam ini dicipta dari ‘yang telah ada’ (dalam ilmu Allah) bukan dari yang tiada menjadi ada. Namun, hujjah beliau sedikit berbeza. Beliau menyatakan bahawa ‘yang ada hanya satu iaitu wujud Allah’, dan bilamana terdapat wujud yang lain daripada Allah Ta’ala maka wujud itu hakikatnya tiada, dan wujud alam ini hanyalah *maẓhar* (bayangan) daripada wujud Allah Ta’ala jua.[558] Ertinya alam ini tiada memiliki wujud yang sebanding dengan wujud Allah, sebab wujud alam bergantung pada wujud Allah. Oleh itu segala wujud ini pada hakikatnya adalah wujud Allah yang *Muṭlaq.* Untuk itu Muḥammad Nafīs merujuk ayat al-Qur’an Surat al-Nisā’, 4: ayat 126 yang berbunyi:

وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴿١٢٦﴾

> Terjemahan: … Kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan apa yang di bumi dan Allah sentiasa Meliputi (pengetahuanNya dan kekuasaanNya) akan tiap-tiap sesuatu.

Ayat ini ditafsirkan oleh Muhamad Nafis bahawa semua wujud di alam ini dinisbahkan kepada wujud Allah Ta’ala dan wujud alam semesta ini pada hakikatnya hanyalah *khayāl, wahm dan majāz*.[559] Kenyataan Muḥammad Nafīs itu bermakna bahwa alam bukanlah dhāt Allah tetapi alam sebagai ciptaan ini sangat berbeza dengan Allah.

---

[557] *Ibid.*, jilid ke-III, juz 2, 371. Lihat juga *Ensiklopedi Tasawuf,* Vol. 2, 520- 1.
[558] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,*16.
[559] *Khayāl* ertinya, seakan-akan ada tetapi hanya dalam alam imajinasi. *Wahm* ertinya hanya sebagai persangkaan dan tiada kepastian dan *majāz*, ertinya adanya didakwa tiada.

University of Malaya

Membahas wujud Allah yang hakiki mesti membahas mengenai wujud penciptaan-Nya kerana kedua-duanya mempunyai hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Untuk memahami perbezaan pendapat mengenai hubungan wujud makhluk dengan wujud Allah, Muḥammad Nafīs membuat perumpamaan sebagaimana lazimnya perumpamaan para sufi. Wujud secara keselurohan itu, diumpamakan sebagai buih, ombak, dan laut, ketiga-tiga benda itu pada hakikatnya berwujud air. Bilamana air itu bergerak dinamai ombak, dan yang nampak dari gerakan ombak itu adalah buih. Wujud hakiki daripada semua itu adalah 'air' dan bilamana ombak dan buih itu sirna maka yang ada hanyalah air.[560] Muḥammad Nafīs juga memisalkan hakikat alam atau makhluk itu laksana benang yang melayang di udara**,** kemana angin bertiup ke sanalah ia ikut melayang.[561] Ertinya semua yang bergerak di alam ini bergantung dari yang menggerakkan iaitu Allah Ta'ala. Perumpamaan Muḥammad Nafīs di atas memberi makna bahawa wujud yang hakiki hanyalah Allah, selain Allah (alam ini) adalah tiada atau *fanā'* di bawah wujud Allah Ta'ala. Wujud alam ini hanyalah *maẓhar* daripada wujud Allah. Dalam pengertian lain alam ini tenggelam dalam wujud Allah.

Dari pandangan di atas telah nampak Muḥammad Nafīs terpengaroh oleh ajaran Ibn 'Arabī bahawa sesungguhnya hakikat 'wujud' itu hanya satu iaitu wujud Allah yang mutlak. Sebab menurut Ibn 'Arabī kewujudan alam ini adalah kerana wujud Allah sendiri, dan pandangannya bahawa wujud itu adalah banyak berasal daripada pandangan mata dan akal manusia yang terhad dan tidak mampu mengetahui kesatuan *dhāt* segala sesuatu. Maka itu bagi Ibn 'Arabī wujud itu hanyalah satu iaitu dalam hakikat dan *dhāt*-Nya, manakala wujud alam ini bilamana dilihat dari segi hakikat adalah penampakan wujud Allah Yang al-Ḥaqq, tetapi bilamana dilihat dari segi sifat-sifatnya ia adalah ciptaan-Nya.[562] Maknanya alam dan segala isinya itu hanya sebagai *manifestasi*

---

[560] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 16.
[561] Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.,* 16-17.
[562] Abū al-A'lā al-'Afīfī, *al-Taṣawwuf; al-Thawrah al-Rūḥiyyah fī al-Islām* (Beirūt: Dār al-Sha'ab, 1969), 24.

University of Malaya

(perwujudan) daripada wujud-Nya. Muḥammad Nafīs memberi nama pandangan ini dengan istilah *tawḥīd fī al-dhāt*. Mengikuti ajaran Ibn ‘Arabī, Muḥammad Nafīs berpandangan bahawa segala yang ada di alam semesta ini adalah aspek zahir dari suatu hakikat yang Tunggal (Esa) iaitu Tuhan Allah.

Masalahnya, bagaimanakah Tuhan sebagai *Dhāt* yang Mutlak itu dapat dikenali oleh hamba atau *sālik* ? Seperti telah disebutkan di atas jalan kedua mengenali Tuhan secara hakiki mesti melalui *tajallī* (menampakkan diri) melalui alam ciptaannya. Untuk dapat dikenali maka Dia ber-*tajallī* dengan menciptakan alam semesta ini. Ertinya bahawa alam semesta sebagai *tajalliyat* (*manifestasi*) perwujudan daripada Allah Ta’ala.

Seperti yang telah dijelaskan di atas bahawa untuk menggambarkan proses penciptaan alam semesta ini Muḥammad Nafīs menggunakan proses *tanazzulāt* (menurun). Proses *tanazzulāt* yang digunakan oleh Muḥammad Nafīs dikenal dengan teori *Martabat Tujuh* yang disebut pula sebagai proses *tajallī al-dhāt* (penampakan) Allah Ta’ala. Daripada pemikiran Muḥammad Nafīs mengenai konsep martabat tujuh dan konsep semula jadi dari kejadian diri itulah ia digolongkan fahaman *waḥdah al-wujūd.*[563] Adapun penjelasan Muḥammad Nafīs mengenai martabat *tanazzul* yang dikenal dengan teori ‘martabat tujuh’ telah tertuang dalam kitabnya *al-Durr al Nafīs* dapat dihurai sebagai berikut:

Martabat Pertama adalah Martabat *tanazzulal-dhāt* dalam *martabat Aḥadiyyah.* Ini adalah martabat wujud Zat Allah yang Esa. Martabat ini dikenali sebagai *lā ta‘ayyun* (tidak nyata), bersih dari segala sandaran sifat. Di atasnya tiada satu martabat pun dan semua martabat berada di bawah martabat ini. Martabat ini dalam keadaan *qadīm* dan

[563] Konsep *waḥdah al-wujūd* adalah sebuah konsep menuju punca *ma‘rifatullāh* bagi para sufi falsafi. Pemikiran ini menjadi perbincangan ramai dikalangan ulama di dunia Islam yang menjadi dua kelompok iaitu, ulama fekah menganggap bahawa fahaman *waḥdah al-wujūd* adalah sesat keluar dari prisip tauhid, kerana konsep itu sama dengan faham serba tuhan (faham *pantaisme*). Kelompok kedua, ulama filsafah mereka memahami dan menerima ajaran ini, dan dengan adanya fahaman *waḥdah al-wujūd* ini berpengaruh luas dalam pemikiran Islam. Lihat *Waḥdah al-wujūd* dalam Mahayuddin Yahya, *Ensiklopedi Islam*, 468-8.Lihat Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syekh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta: Bulan Bintang, 2002),34-5.

University of Malaya

baqā'. Pada martabat ini seseorang tidak mengetahui apa-apa mengenai dhāt dan tidak boleh memberi sifat apapun selain mengatakan bahawa Yang ada itu semata-mata tanpa nama, tanpa sifat dan tanpa sandaran pada sesuatu apapun. Mengenai martabat ini Muḥammad Nafīs menjelaskan:

> Dari segala martabat *tanzīl* zat itu iaitu martabat *aḥadiyyah* namanya, maka zahir pada-Nya segala sifat dan *asmā'* tetapi binasa keduanya itu di dalam Zat Allah *Subḥānahū wa ta'ālā martabat Aḥadiyyah* adalah tertinggi, iaitu martabat *kunhi* Zat Allah Ta'ala (pen. keEsaan yang Mutlak), dan tiada di atas martabat itu martabat yang lain.[564]

Maksud kenyataan Muḥammad Nafīs itu adalah bahawa pada peringkat pertama yang dikatakan martabat *kunhi dhāt* Allāh Ta'ala adalah pengenalan diri Tuhan, pada martabat ini sifat dan *asmā*'-Nya sirna di dalam dhāt Allah. Sebagaimana telah dihurai di atas bahawa para sufi berkeyakinan bahawa *kunhi dhāt Allāh* mustahil dapat dikenali oleh sesiapapun walau sekalipun digambarkan dengan akal ataupun dengan indera, Allah itu لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (*tiada dapat dimisalkan dengan apapun*). Tiada yang lebih tinggi daripada martabat itu kerana Dia bersifat *qadīm* dan sebab pertama dari segala sesuatu dan pencipta alam semesta.[565]

Martabat Kedua: *Martabat tanazzul al-dhāt* pada *martabat Waḥdah. Tajallī* Tuhan pada martabat *waḥdah* ini dinamai *al-ta'ayyun al-awwal* (nyata yang awal). Mengenai martabat ini Muḥammad Nafīs menjelaskan sebagai berikut:

> Dan yang kedua dari segala martabat *tanazzul* Dhāt iaitu martabat *waḥdah* namanya iaitu zahir daripada segala sifat dan *asmā' ijmāl*, yakni perhimpunan iaitulah hakikat Nabi kita Muhammad s.a.w. yang iaitu asal daripada segala yang maujud dan hayat-Nya. Maka adalah Nabi kita Muhammad s.a.w. iaitu *huwiyyah al-'ālam* ertinya hakikat alam dan asal segala *ashyā'* kerana bahawasanya asal segala *ashyā*' itu dijadikan daripada *nūr* nabi kita Muhammad s.a.w.[566]

---

[564] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 21.
[565] *Ibid.*
[566] *Ibid*.

University of Malaya

Martabat ini juga dinamai *waḥdah al-ṣifāt*, dalam martabat ini Tuhan ber-*tajallī* atau memperkenalkan diri-Nya dalam segala sifat-sifat dan asma'-Nya yang terhimpun dalam martabat *ijmāl* (secara global atau '*ām*) iaitu, menghimpun dari segala yang maujud, dalam martabat ini terlihat *Nūr* Allah pada (alam idea) itulah Hakikat *Muḥammadiyyah.* Ia juga dinamai *A'yān Thābitah* (sesuatu yang tetap). Pada martabat ini terjadi pertemuan alam idea dengan alam materi tetapi yang masih berupa *Nūr* (menurut *falāsifah,* ini dinamai akal pertama), dan itulah yang dikenal dengan *Nūr Muḥammad.*[567]

Maksud ungkapan itu menurut Muḥammad Nafīs *Nūr Muḥammad* atau *al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah* itu dinamai *huwiyyat al-'ālam* (hakikat alam) yang merupakan asal (sumber) daripada segala yang mawjËd di alam ini. Ia sebagai asal mula daripada cahaya segala kenabian daripada *Nūr*-Nya yang nyata, maka alam inilah dinamai cahaya Muhammad, kerana wujud hakikat Nabi Muhammad s.a.w. itu berasal daripada Zat Allah itu.[568] Oleh itu cahaya Muhammad itu sebagai cahaya alam dan cahaya itulah sebagai *rūh* daripada alam semesta. Perkara ini bermakna bahawa *Nūr Muḥammad* itu adalah pusat kesatuan alam dan pusat kesatuan *Nubuwwah* segala Nabi. Menurut Muḥammad Nafīs hubungan keduanya dimisalkan oleh hubungan antara cahaya dengan matahari, tetapi cahaya itu bukanlah matahari. Mungkin inilah yang dimaksud sebagai رَحْمَةً لِلْعَالَمِيْنَ bagi Nabi Muhammad s.a.w.

Untuk memudahkan pemahaman di atas, seorang ulama Banjar Haderanie mencoba menjelaskan bahawa *Nūr Muḥammad* itu adalah bahan baku (asal segala kejadian), maka bahan bakunya itu dari diri-Nya yang berupa *Nūr* untuk menjadikan

---

[567] Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 21. Mengenai pengertian *Nūr Muḥammad* Lihat Bab I notakaki nombor 15. Mengenai pengertian *Nūr Muhammad* adalah *Rūh* Nabi Muhammad bersama dengan segala arwah diciptakan Tuhan sebelum diciptakan segala sesuatu ini terdapat dalam MahayuddinYahya, *Ensiklopedia Sejarah Islam*, Jilid ke-3 (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, (UKM), 1986), 1000.

[568] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.,* 22.

University of Malaya

alam yang nyata.[569] Kenyataan itu tidak akan terjadi dengan sendirinya dan ia memerlukan *kalām* Allāh dengan كُنْ فَيَكُوْنُ (jadilah maka terjadi). Hal ini dapat

dimaknai bahan bahan baku *Nūr* itu dari *kalām*-Nya yang berbunyi كُنْ (jadilah). Cahaya segala kenabian daripada *Nūr*-Nya yang menyata maka tidaklah ada satu cahaya yang lebih bercahaya daripada yang menyata yang *qadīm* yang mendahului cahaya beliau Nabi Muhammad s.a.w. yang mulia. Kehendak-Nya mendahului segala kehendak, wujud-Nya mendahului segala yang adam, namaNya mendahului *qalam* kerana kejadiannya mendahului kejadian apapun. Dalam segala kejadian ia (Muhammad s,a,w) adalah yang awal dan akhir daripada kenabiannya.[570] Ertinya Nabi Muhammad telah di ciptakan pertama sebelum adanya alam semesta ini dan menjadi Rasul yang terakhir daripada kenabian. Daripada pandangan keatas, Haderanie memberi peringatan untuk tidak meyakini bahawa Nabi Muhammad s.a.w. yang dimakamkan di Madinah itu bersifat *qadīm*. Jika berpandangan demikian akan sama dengan pandangan Kristen terhadap Nabi Isa A.S.[571]

Martabat *ketiga*: *Martabat Tanazzul* pada *martabat Wāḥidiyyah.* Martabat *Wāḥidiyyah* ini adalah *tajallī* Tuhan yang kedua *Ta'āyun Thānī* (penampakan kedua) setelah *tajallī* pada martabat *waḥdah* keatas. Pada martabat ini telahpun segala sesuatu yang zahir dalam segala wujud sifat dan *asmā*'-Nya yang merinci (*munfaṣil*) daripada martabat *waḥdah*. Tetapi ia masih tetap terpendam dalam ilmu Allah yang *qadīm* dan *azalī* belum berada di alam nyata. Manakala realiti tidak akan berlaku dengan sendirinya sebelum ada *kalām* Allāh dengan firman-Nya فَيَكُوْنُ (*maka jadilah*) yang

---

[569] Haderanie, *Ilmu Ketuhanan*, 170.

[570] *Ibid*. Dr Haderani adalah ulama Banjar yang telah mengaku telah mempelajari Konsep *nūr Muḥammad* dan ia telah mendapatkan sijil (ijazah) daripada gurunya mengenai pemahaman *Nūr Muḥammad*. Tetapi ia tidak menjelaskan siapa gurunya itu.

[571] *Ibid.*

University of Malaya

bererti proses menjadi (alam). Mengenai martabat ini Muḥammad Nafīs menjelaskan sebagai berikut:

> Daripada segala martabat *tanzīl* zat itu, iaitu martabat *wāḥidiyyah* namanya itu, zahir padanya segala sifat dan *asmā'* dengan menafsirkan akan barang yang ada itu *mujmal* pada hadrah *waḥdah* dan hadrah *wāḥidiyyah*. Ini hasillah *khiṭāb* dengan ini daripada Allah Ta'ala, iaitu firman-Nya, *innahū anā Allāh*, ertinya bahawasannya 'aku Allah'. Bermula sebab perolehan kitab dengan kalam yang *qadīm* pada hadrat *wāḥidiyyah* itu kerana diperolehi yang di*khiṭāb* dengan dia, iaitu alam *asmā*'.[572]

Muḥammad Nafīs mengokohkan pandangannya itu dengan sebuah kenyataan yang didakwa sebuah *ḥadīth* yang berbunyi;

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَبِهِ عَرَفُوْنِى [573]

> Terjemahan: Aku (Allah) adalah suatu perbendaharan yang tersembunyi lalu aku berkeinginan agar dikenali, maka kujadikan makhluk (Muhammad S.A.W.) maka dengan itu dia mengenal (*al-ma'rifah*) kepada-Ku.[574]

Menurut Muḥammad Nafīs bahawa yang telah nampak pada alam *asmā'* dan alam *ṣifāt* inilah yang dinamai *Roh Muḥammad* yang bukan lagi *Nūr*-Nya, iaitu *Roh* Nabi Muhammad s.a.w.. Menyeluroh pada haderat *waḥdah* dan terurai daripada hadirat *Wāḥidiyyah*, pada alam *shahādah* atau alam nyata, yang diertikan awal daripada segala kejadian atau awal daripada segala *mumkināt* yang datang daripada hadirat *Maḥabbah.*

Pernyataan Muḥammad Nafīs ketiga-tiga martabat di atas adalah ada dalam martabat yang *qadīm* kerana pada martabat di atas itulah telah nampak wujud ilmu Allah yang berupa sifat dan *asmā*'-Nya yang pada hakikatnya itu Dia menampakan diri-Nya yang bersifat *qadīm* yang bernama *a'yān thābitah* (suatu yang terpendam dalam pengetahuan Tuhan yang tetap dan *qadīm*). Pada *a'yān thābitah* yang terdiri daripada 3 (tiga) martabat itulah firman Allah itu berbunyi, 'كُنْ' (perintah 'jadilah' agar terwujud).

---

572 Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 22.
573 Mengenai huraian hadith ini lihat notakaki nombor 124 dalam bab III ini.
574 Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 22.

University of Malaya

Seterusnya *tajallī* Tuhan pada martabat berikutnya (martabat 4 sampai 7) dinamai *A'yān Khārijiyyah* (kewujudan diri-Nya secara zahir). Pada *a'yān khārijiyyah* inilah berlaku firman Allah ' (فَيَكُوْنُ maka jadilah/ terwujud). Dengan firman Allah itulah telah berlaku 4 (empat) martabat berikutnya, dan pada ke-empat martabat inilah akan nampak *af'āl* Allah. Ketiga martabat di atas (*Ahadiyyah, Waḥdah dan Wāḥidiyyah*) itu ibarat matahari dan cahayanya. *Aḥadiyyah* ibarat matahari dan *waḥdah dan wāḥidiyyah* ibarat cahayanya. Cahaya matahari menunjukkan adanya matahari, padahal yang sebenarnya bukan matahari dalam erti rupa dan bentuknya. Tetapi cahaya matahari dapat di namai matahari sepanjang gambaran ertinya sahaja (i'tibar atau makna). Oleh itu bilamana cahaya matahari tiada, dapat dikatakan tidak ada matahari, padahal matahari bukan cahaya. Maha suci Allah daripada perumpamaan itu.[575]

Martabat keempat: *Martabat Tanazzul* pada '*Ālam al-Arwāh*. Dalam martabat alam arwah ini merupakan realiti atau zahir yang terpendam sebelum segala *roḥ* mengalir sebagai *roḥ* tunggal, ia adalah merupakan hakikat *roḥ* yang zahir tetapi masih dalam ketunggalan atau *tajallī rūḥ* yang masih tunggal sebagai asalmula daripada segala *roḥ* pada segala makhluk di alam ini. Hakikat alam *roḥ* iaitu perkara yang zahir sebelum menjadi kenyataan. Martabat alam arwah iaitu beberapa perkara *kawniyah* yang dijadikan dalam kalimat كُنْ *Kun* oleh itu dijadikan martabat alam *Rūh* ini sebagai martabat *af'āl* Allah. Mengenai martabat *'ālam al-arwāh* ini Muḥammad Nafīs menjelaskan sebagai berikut:

> Sunyi daripada bersusun lagi keadaanya itu terhampir luas, iaitulah hakikat segala roh yang zahir ia atas segala dhāt-Nya dan yang seumpamanya.[576]

---

[575] Zulkifli Bin Muhammad Bin Ibrahim Banahsan bin Syahab & Sentot Budi Sentoso bin Danuri bin Abdullah. *Wujud Menuju Jalan Kebenaran* (Solo: CV Mutiara Kertas, 2008), 395.
[576] *Ibid*., 23.

University of Malaya

Martabat kelima: Martabat *Tanazzul* pada *'Ālam al-Mithāl*. Maksud daripada *'ālam al-mithāl* ini adalah realiti bersifat sangat halus daripada ālam arwāh, sesuatu yang telah tersusun dari bahagian-bahagian, tetapi masih bersifat sangat halus dan tidak dapat dipisah-pisahkan (dibahagi-bahagi) secara materi. Istilah dalam al-Qur'an *'ālam al-mithāl* dinamai alam ghaib (alam *malakūt*) iaitu, sebuah alam yang kondisinya tidak dapat dilihat dengan mata, seperti syurga, dan neraka, juga alam jin. Martabat *'ālamal-mithāl* ini adalah *tajallī* Tuhan berupa idea-idea atau martabat ilmu. Dalam *'ālam al-mithāl* ini yang ada di dalam hati sanubari (*qalb*) dan akal manusia itu dinamai martabat ilmu, dan pada manusia inilah yang dapat *ma'rifah* atau mengetahui hakikat diri semasa di alam *qadīm* seperti yang digambarkan Allah dalam ayat al-Qur'an dalam surat *al-'Arāf* 7: ayat 172 iaitu semasa Allah dan men-*shahādah*-kan kepada para *rūh* sekalian makhluk maka Allah berfirman; أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ maka para *Rūh* menjawab بَلَىٰ شَهِدۡنَآ. Dalam

martabat ini dapat difahami bahawa dengan ilmu-Nya, Allah telah merancang (*design*) segala alam yang dijadikan-Nya. Mengenai martabat ini Muḥammad Nafīs menjelaskan sebagai berikut: Martabat segala perkara yang dijadikan-Nya berupa rūh yang halus yang tidak menerima bahagi.[577]

Martabat keenam: Martabat tanazzul pada *martabat 'Ālam al-Ajsām alam al-Ajsād.* iaitu alam roh yang bersifat sangat halus itu telah menjadi realiti atau telah terbentuk berupa sesuatu yang tersusun terdiri daripada bahagian-bahagian secara materiel, dan menerima pemisahan seperti segala *jism-jism*. Ertinya pada *martabat ālam ajsām* ini adalah *tajallī* Tuhan berupa jasad-jasad dalam bentuk realiti zahir yang telah terbahagi-bahagi. Iaitu terbentuk segala materi berupa alam yang kasar (bukan halus lagi), yang telah dapat disaksikan dengan mata zahir. Ia tersusun daripada api, air, angin, tanah, maka akan menjadi lima perkara iaitu yang menjadikan benda padat dan

[577] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 23.

University of Malaya

menjadikan nabati, hewan, jin dan insan. Terbentuknya alam *ajsām* ini kerana ia di bawah kalimat 'كُنْ' sebagai perintah Allah kepada alam materi agar tersusun dan terbahagi-bahagi. Mengenai martabat ini Muḥammad Nafīs memberi penjelasan pendek sahaja: segala perkara yang dijadikan-Nya yang berupa lagi kasar adalah yang menerima bahagi.[578]

Martabat ketujuh: *Martabat Tanazzul* pada *Martabat 'Ālam al-Insān.* Dalam *martabat 'ālam al-insān* ini sebagai *tajallī* Tuhan pada tingkat terakhir iaitu tingkatan yang paling penting menuju *insān kāmil* (manusia sempurna). Orang yang telah dapat mencapai tahapan spiritual yang tinggi ini sebagai akhir daripada segala ilmu, iaitu martabat hamba Allah pada tingkat keyakinannya telah sampai kepada kesempurnaan iaitu *insān kāmil*. Berkenaan dengan martabat ini Muḥammad Nafīs menjelaskan:

> Yang ke tujuh daripada segala martabat *tanazzul* dhāt, iaitu martabat yang meghimpunkan bahagi segala martabat yang enam dahulu itu iaitu martabat martabat *insān* namanya.[579]

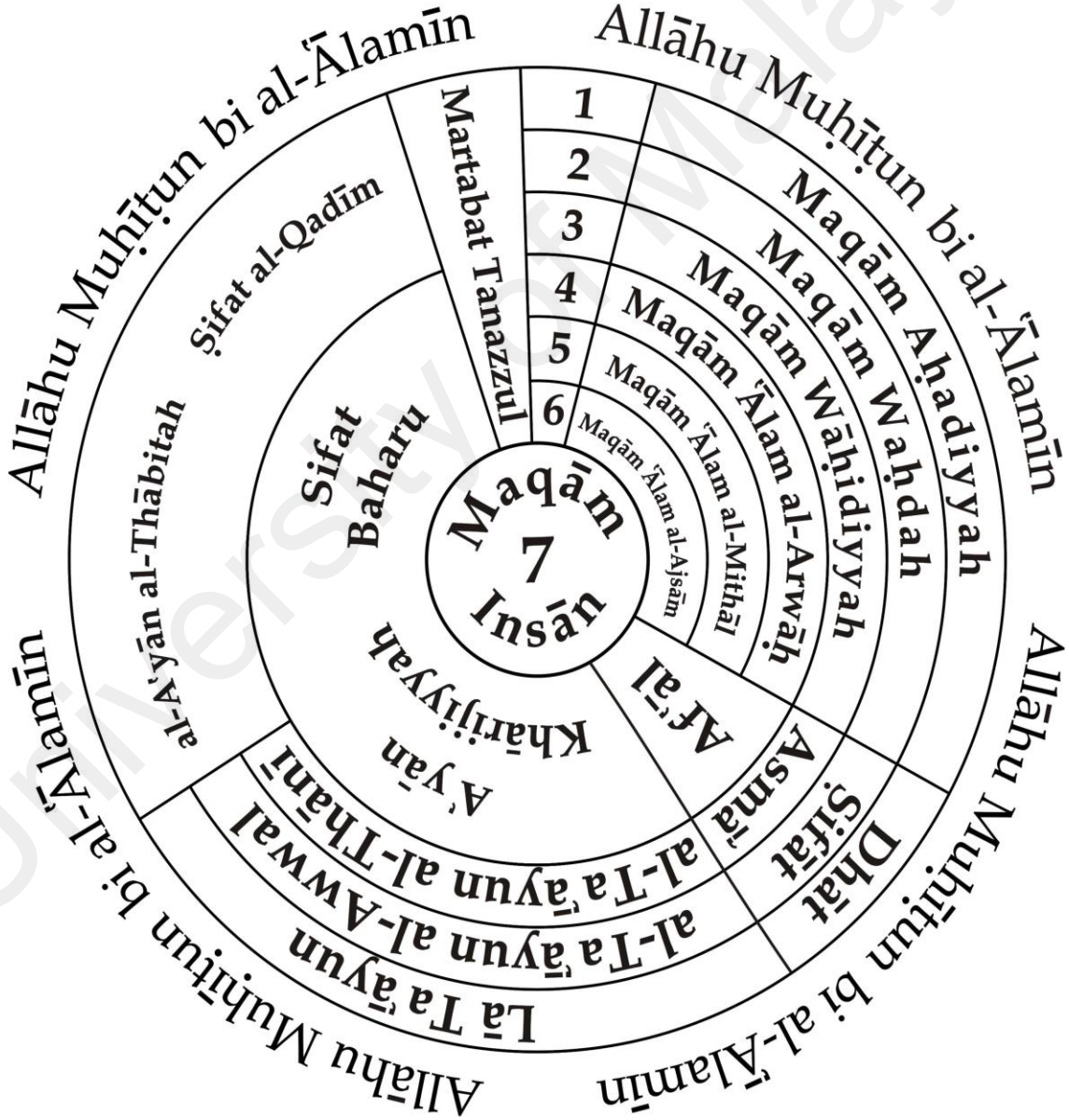
Dalam martabat *tanazzul* dalam *tajallī* Tuhan yang terakhir ini sebagai *tajallī* Tuhan yang sempurna. Menurut Muḥammad Nafīs, sesiapa yang dapat menyandang gelar sebagai *insān kāmil* ini adalah sesiapa yang telah mencapai *ma'rifah* yang dapat menghimpun dalam dirinya sifat *jalāl* dan *kamāl* dan mereka itulah para Nabi dan Rasulullah dan *waliyyullāh* tertinggi pada suatu zaman sesudah Nabi Muhammad s.a.w.[580] Tetapi bagi seseorang hamba biasa yang keyakinannya telah sempurna boleh sampai kepada martabat *insān kāmil* maka ia dapat mencapai *al-ma'rifah*. Mengenai konsep 'martabat tujuh' agar sypaya dapat difahami dengan mudah maka penulis telah membuatkan rajah yang dapat dilihat berikut ini.

---

578 *Ibid*., 23.
579 *Ibid*., 23.
580 *Ibid*., 11.

University of Malaya

KONSEP "MARTABAT TUJUH"
SECARA TANAZZUL MENURUT MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI
(TAJALLĪ AL-WUJŪD)



University of Malaya

Daripada penjelasan Muḥammad Nafīs ke atas dapat difahami adanya suatu proses *tajallī* daripada kejadian-kejadian dari wujud *immaterial* sampai kepada wujud materi. Dalam martabat *tanazzul* yang dihurai dalam *martabat tujuh* itu memudahkan pengertian dan fahaman mengenai jalan memahami *ma'rifah* kepada Allah dibanding dengan melalui tauhid dengan teori *af'āl, asmā' dan ṣifāt* Allah. Pandangan mengenai *martabat tujuh ini* ini akan lebih mudah diterima oleh akal sehingga mantaplah keyakinannya. Untuk memahami lebih mendalam mengenai martabat *insān kāmil* dan bagaiman acara mendapatkannya akan dihurai pada seksyen di bawah ini.

(iii) Mengenal Konsep Hakikat Manusia

Sebagaimana dijelaskan di atas bahawa menurut Muḥammad Nafīs sesiapapun tidak sampai kepada *insān kāmil* atau manusia sempurna, ia tidak akan dapat mengenal Allah (*ma'rifatullāh*), melainkan harus bertauhid secara *ḥaqīqī*. Mengenal Tuhan melalui *ṣifāt, af'āl* dan *dhāt*-Nya serta penciptaan-Nya telah dihuraikan di atas. Bagi para sufi perbahasan mengenai manusia adalah sangat penting, sebab tabiat kerohanian manusia sangat menentukan dalam mencapai *al-ma'rifah* dan tauhid secara hakiki. Selain itu seperti dihuraikan dalam konsep Martabat Tujuh keatas manusia adalah *tajallī* Tuhan terakhir dari penciptaan yang paling sempurna dari segala yang dicipta**.**

Perbincangan mengenai konsep manusia, para sufi berpendapat bahawa manusia itu telah terwujud pada alam roh, seperti al-Junayd berpendapat bahawa wujud rohani manusia telah ada sebelum berada di dunia ini, dan wujud itu bernama *Rabbānī* dan ia diciptakan sejak azalī. Rohani manusia sejak *azalī* telah mengenal Tuhan langsung sebelum roh itu ditiupkan ke dalam jasad manusia.[581]

Pandangannya ini berasas daripada al-Qur'an surat *al-A'rāf* 7: 172 dalam firman-Nya أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (Bukankah aku ini Tuhanmu?), dan *rūh* pun menjawab;

[581] Lihat *Rasā'il al-Junaydī*, ed. Abdel Kadir (London: t.p., 1976), 32.

University of Malaya

بَلَىٰ شَهِدْنَآ (Ya, kami telah menjadi saksi). Itulah dalil para sufi bagi pengenalan hakikat

diri bermula dari pengakuan dan penyaksiannya kepada Tuhan yang berlaku sejak di dalam alam arwah. Dari ayat tersebut telah membuktikan bahawa roh manusia itu telah mengenal Allah sejak azali, dan telah bersaksi (bersahadat) sebelum terlahir menjadi manusia. Berasas daripada ayat di atas bahawa roh manusia telah ada dan secara fitrah roh manusia telah bertauhid sejak *azalī*. Oleh itu dalam kalangan para sufi mencapai *ma'rifah* atau bertauhid secara hakiki itu sebagai usaha manusia meraih pakaian asal manusia dahulu sebelum tercipta menjadi manusia. Dapat difahami pula bahawa sejak awal jiwa bertauhid bagi manusia telah ada dan akan didapat kembali setelah ia berada di alam nyata (dunia). Dan ia ingin kembali menjadi roh yang suci zahir dan batin.

Dalam kitab *al-Luma'* dinyatakan bahawa dalam kalangan para sufi meyakini bahwa roh manusia itu adalah berasal daripada *nūr* daripada Zat Tuhan, oleh itu roh (*rohānī*) manusia itu telah ada sejak azali (awal) pada hakikatnya (esensi) roh itu berasal daripada *Nūr* Tuhan yang *qādim*.[582] Oleh sebab itu untuk kembali kepada fitrahnya setiap hamba harus berusaha mengenali Allah (*ma'rifatullāh*). Pandangan sufi ini selari dengan kenyataan yang telah lazim bagi mereka iaitu berbunyi: أَوَّلُ الدِّيْنِ مَعْرِفَتُهُ [583]

(Yang pertama-tama dalam beragama *al-dīn* itu adalah mengenal Allah).

Mengikuti fahaman keatas ulama Nusantara Abdul Samad al-Palimbani menyatakan bahawa roh manusia yang telah bertauhid dan mengenal Allah secara langsung terus sejak azali itu bererti roh manusia itu bersifar *qadīm* kerana berasal dairipada *Dhāt* Allah yang *Qadīm*. Sehingga apa apa yang dinamai *ma'rifah* dan Tauhid

[582] Lihat al-Sarrāj Abū Naṣr, *al-Luma'*, 554.
[583] Ungkapan yang didakwa sebuah hadish Qudsi ini, perbahasannya lihat pada bab 2 notakaki nombor 3.

University of Malaya

adalah pakaian asal yang akan didapat kembali setelah ia dikembalikan dalam alam kesucian.[584]

Sepertimana disebutkan pada martabat yang ketujuh di atas bahwa apabila seorang *sālik* telah sampai kepada martabat *insān* (*kāmil*) melalui jalan *taraqqī*, maka seseorang telah sampai pada *ma'rifatullāh* dan dapat kembali kepada Allah. Sebaliknya dalam fahaman *tanazzul* (turun) dari martabat pertama sampai kepada martabat yang ke-tujuh, sampailah hakikat manusia sebagai *insān* itu merupakan *tajallī* Allah yang sempurna. Penyataan Muḥammad Nafīs mengenai *Insān Kāmil* itu seperti dinyatakan di bawah ini:

> Martabat ketujuh ini bilamana naik *ma'rifah* orang yang mempunyai martabat yang ketujuh ini dan zahir padanya. Sekalian martabat enam dahulu itu serta luas *ma'rifah*-nya maka dikatakan akan Dia *insān kāmil* yakni manusia yang sempurna melainkan bagi orang yang menghimpunnya akan sifat *jalāl* dan *jamāl* yakni Nabi Muhammad s.a.w.[585]

Maksud daripada huraian Muḥammad Nafīs itu bahawa manusia sebagai *Insān Kāmil* boleh mencapai *ma'rifah* bilamana ia telah melalui ke-enam martabat sebelumnya. Kerana wujud manusia ini berhubung kait dengan wujud Tuhan, dan *Insān Kāmil* adalah *tajallī* atau *tanzīl* Tuhan yang sempurna. *Insān Kāmil* yang dapat menghimpun sifat *Jalāl* dan *Jamāl* Allah tidak lain adalah Nabi Muhammad s.a.w. Jadi menurut Muḥammad Nafīs, Nabi Muhammad s.a.w. itu adalah *Insān Kāmil* yang diciptakan daripada *Nūr Dhāt Allāh,* sumber daripada segala sumber kehidupan segala makhluk di alam ini.[586] Ini dapat diertikan bahawa manusia sempurna (*Insān Kāmil*) itu adalah manusia yang menjadi sebab manifestasi (*tajallī*) Tuhan atau penciptaan Tuhan yang paling sempurna.

---

[584] M.Chatib Quwais, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaraan Tasawuf Syeikh Abd Samad al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 53.
[585] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 23.
[586] *Ibid.*, 24.

University of Malaya

Pandangan Muḥammad Nafīs di atas dapat difahami atau dibandingkan dengan merujuk kepada pandangan para tokoh Sufi pada masa lalu. Ibn ‘Arabī, misalnya, menyatakan bahawa *Insān Kāmil* berasal daripada *Nūr* Tuhan atau tempat *tajallī* atau manifestasi diri atau limpahan wujud Tuhan yang sempurna.[587] Dengan kata lain sebagai limpahan dari wujud Tuhan maka manusia itu adalah *tajallī* Allah yang sempurna. Namun lebih luas dari penjelasan Nafis, Ibn ‘Arabī menisbatkan manusia sebagai *mikrokosmos* (*‘ālam ṣaghīr*) daripada alam semesta ini sebagai cerminan dari alam yang besar (*al-‘ālam al-kabīr*).[588] Ertinya sebagai *mikrokosmos*, jiwa manusia itu dapat mencerminkan *arsh*, hatinya mencerminkan *Bayt al-Ma‘mūr* yang terdapat di alam ghaib atau *al-ālam al-a‘lā,* manakala jasmani manusia itu mencerminkan segala sesuatu yang nampak sempurna di alam dunia ini.[589]

Teori Muḥammad Nafīs berkenaan dengan *Insān Kāmil* dengan jalan *tajallī* dapat pula difahami menerusi pandangan ‘Abd al-Karīm al-Jīlī. Menurut al-Jīlī, *Insān Kāmil* itu adalah *tajallī* Tuhan melalui penciptaan dari wujud Allah, iaitu bahawa manusia itu diciptakan sebagai makhluk sempurna, sehingga manusia dapat memiliki sifat-sifat hampir serupa dalam sifat ketuhanan yang sempurna. Dapat dikatakan bahawa manusia itu cerminan dari wujud Tuhan tetapi ia bukan Tuhan.[590] Dalam bahasa al-Ḥallāj, Tuhan memperlihatkan sifat ke-Tuhanan-Nya dalam wujud nyata manusia sempurna artinya *Nāsūt*-Nya (sifat kemanusiaan yang dicipta) menampakkan rahsia *Lāhūt*-Nya (ketuhanan-Nya).[591] Dengan kata lain Tuhan ber-*tajallī* dari sifat keghaiban mutlak kepada penampakan yang nyata dan sempurna yang terwujud melalui *Insān Kāmil* iaitu Nabi Muhammad s.a.w., ertinya Nabi Muhamad itulah sebagai citra Tuhan.

---

[587] Lihat *Ensiklopedi Tasawuf*, bab Ibn al-Arabī, Juz ke- 2, 520-1. Lihat A.E Afifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī* (Cambridge: t.p., 1939), 83.

[588] Lihat Ibnal-‘Arabī, *Fuṣūs al-Ḥikam*, Sharh Ustādh Fāḍil wa al-‘Ālim al-Kāmil Shaikh ‘Abd al-Razzāq (t.t., t.p., 1423),199.

[589] Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz ke-II (1998M/1418H.), 231.

[590] Al-Jīlī, *Insān Kāmil,* Vol 2, 74. Pandangan al-Jīlī bahawa manusia itu dicipta mengikut bentuk-Nya, nampaknya merujuk kepada sebuah hadith إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُوْرَتِهِ, yang dimaksud al-Jīlī hadith ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad.

[591] *Ensiklopedi Tasawuf*, Juz 1, 437.

University of Malaya

Namun, makna *Insān Kāmil* melalui proses *tajallī* (manifestasi dari wujud Tuhan) ini ditafsirkan oleh Ḥamzah Fansūrī (w. sekitar 1630) secara berlebihan. Ia menyatakan: 'Bilamana wujud *al-makhlūqāt* itu berasal daripada wujud-Nya, maka wujud kita pun adalah wujud-Nya', dan manusia akan mendapat kesempurnaan bilamana ianya dapat mengenal dan menyadari bahawa dirinya itu berasal daripada *Dhāt* Tuhan yang *qadīm*.[592]

Dengan demikian pandangan Muḥammad Nafīs tentang *Insān Kāmil* dengan melalui proses *tajallī* ia mengambil intisari daripada pandangan para sufi seperti al-Jīlī, Ibn 'Arabī, al-Ḥallāj, al-Ghazālī dan lain sebagainya. Namun, pandangannya tentang proses *tajallī* melalui enam martabat dan berakhir pada martabat ketujuh diambil daripada pandangan ulama sufi Burhanfuri. Pada martabat inilah tercapai *Insān Kāmil* iaitu manusia yang telah dapat mengenal hakikat diri (*Ma'rifah al-Nafs*),[593] hakikat alam semesta sebagai cerminan daripada wujud Tuhan.[594] Muḥammad Nafīs berpandangan bahawa apabila seseorang itu telah menjadi *Insān Kāmil* ia telah mencapai *al-ma'rifah* iaitu suatu peringkat atau *maqām* yang dapat memandang bahawa segala perbuatan adalah perbuatan Allah, bahkan bukan sahaja perbuatan hamba yang merupakan perbuatan Allah, tetapi segala *asmā'* dan *ṣifāt* adalah *asmā'* dan *ṣifāt* Allah, Oleh itu segala sesuatu ada pada segala makhluk adalah penampakan zahir daripada wujud-Nya.[595] Inilah yang dimaksud kenyataan; Barang sesiapa telah dapat mengenali dirinya maka ia telah mengenali Tuhannnya مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه. Pandangan Muḥammad Nafīs ini menurut pandangan Ḥamzah al-Fansūrī adalah bahawa hakikat hamba itu sama dengan hakikat Tuhan.[596]

---

[592] M. Naquib al-Attas, SMN, *Raniri and Wujudiyah of 17th Acheh* (Kuala Lumpur: MBRAS, 1966), 277-8.
[593] Muhammad Nafis, 26. Banding dengan al-Taftāzānī, *Madkhal Ilāal-Taṣawwuf al-Islāmī,* 8-9.
[594] Lihat, Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 27.
[595] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 24.
[596] Ḥamzah Fansūrī, *Sharh al-'Āshiqīn* sepertimana dinukil Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Misticism Of Ḥamzah Fansūrī* (Kuala Lumpur: University Of Malaya Press, 1970), 316.

University of Malaya

Fahaman ini telah membangkitkan perdebatan keras di kalangan ulama. Pada abad ke 17 di Aceh, Ḥamzah Fansūrī mendapat tentangan keras daripada Nūruddīn Ar-Rānīrī (w. 1666), seorang ulama sufi besar, penganut *Ṭarīqat Rifā'iyyah.* Ar-Rānīrī yang berada di Aceh dari tahun 1637-644 menganggap ajaran *wujūdiyyah (waḥdatul wujūd)* yang dikembangkan oleh Shaikh Ḥamzah Fansūrī dan Shaikh Shamsuddīn Al-Sumatrānī itu sesat dan menyimpang dari akidah Islam. Perselisihan serupa kemudian berlaku pula di dalam masyarakat Banjar antara Shaikh Arshad al-Banjarī dan Shaikh Abū Ḥamīd Abulung. Namun Muḥammad Nafīs tidak seperti Abū Ḥamīd Abulung. Apabila Abulung berada di tengah-tengah masyarakat dan menyebarkan ajarannya kepada masyarakat, Muḥammad Nafīs tidak berada di tengah-tengah masyarakat. Hanya kitab Muhammad Nafis sahaja yang tersebar di masyarakat dan dipelajari ramai.

Jadi singkat kata konsep manusia dalam pandangan Muḥammad Nafīs adalah *Insān Kāmil* iaitu seorang manusia yang telah kembali kepada fitrahnya. Agar supaya sampai kepada *Insān Kāmil* seorang hamba mesti melalui tauhid melalui *Tawḥīd al-Af'āl, al-Asmā', al-Ṣifāt* dan *al-Dhāt.* Pada peringkat inilah seorang hamba telah mengalami *fanā'* yang memandang bahawa segala perbuatannya adalah perbuatan Allah, memandang bahawa tiada wujud kecuali hanya wujud-Nya.

(iv) *Al-ma'rifah* Melalui Konsep *Nūr Muḥammad*

Perbahasan mengenai *Martabat Tujuh* khasnya berkait *Nūr Muḥammad* telah dihurai dalam bab dua. Namun, sebelum membahas lebih mendalam mengenai *Nūr Muḥammad,* ada baiknya dibahas hujjah Muḥammad Nafīs mengenai dalil daripada konsep *Nūr Muḥammad* itu. Pandangan Muḥammad Nafīs mengenai konsep *Nūr Muḥammad* ini merujuk kepada firman Allah dalam Surat *al-Nūr 24*: ayat 35;

۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ

Terjemahan: Allah (pemberi cahaya) yang menerangi langit dan bumi.[597]

Perkataan *Nūr* pada ayat yang lain dalam surat *al-Māidah*, 5: 15

قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥

Terjemahan: Sesungguhnya telah datang kepada kamu cahaya kebenaran (Nabi Muhammad) dari Allah dan sebuah Kitab (Al-Quran) yang jelas nyata keterangannya.[598]

Muḥammad Nafīs menafsirkan makna *Nūr* pada ayat al-Qur'an pertama di atas adalah Allah sebagai *Nūr*. Oleh kerana *Nūr* itu adalah satu dari nama sifat Allah Ta'ala dan sifat itu diberikan kepada Nabi Muhammad s.a.w, maka *Nūr* itu menurut Muḥammad Nafīs dan para sufi terdahulu disebut *Nūr Muḥammad* atau *Ḥaqīqat Muḥammadiyyah.*

Manakala untuk ayat al-Qur'an yang kedua di atas Muḥammad Nafīs menafsirkan bahawa, daripada *Nūr* atau cahaya yang datang dari Allah itulah maka Nabi Muhammad s.a.w. diciptakan.[599] *Nūr* itu pulalah yang diberikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. yang lahir sebagai Nabi. Jadi Nabi Muhammad itu adalah *Nūr* dan *Nūr* dijadikan daripada *Dhāt*-Nya.[600] Pandangan itu seperti yang ditulis dalam *al-Durr al-Nafis*, dalam menjelaskan hubung kait antara Allah dan *Nūr Muḥammad,* Muḥammad Nafīs menyatakan:

Bermula *Nūr* itu seperti yang diketahui nama zat Allah ta'ala maka dinamai akan NabiMuhammad s.a.w. itu dengan dia karena ia tiada lain daripadanya, seperti matahari, maka bahwasanya cahaya matahari itu menunjukkan atas wujudnya tetapi bukan ia dirinya pada *i'tibar*

[597] Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 22.
[598] Muhammad Nafismenggunakan ayat al-Qur'an tersebut sebagai dalil untuk menguatkan pengertian daripada *Nūr*, itu berasal daripada al-Qur'an. Lihat *Ibid.*
[599] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al Nafis*. 21.
[600] *Ibid*, 22. Lihat Tim Sahabat Kandangan, *Shaikh Muḥammad Nafīs al-Banjarī dan ajarannya*, 108.

University of Malaya

> *sūrah* dan tiada lain daripadanya pada *i'tibār ma'nā* karena ketiadaan cahaya matahari itu sebab ketiadaan wujud matahari, maka dengan perkara yang akhir ini yaitu cahaya itu tiada lain dari padanya maka menamai Allah ta'ala itu akan Nabi kita Muhammad s.a.wi., itu dengan *ḥaqq*.[601] Dan seterusnya Muhammad Nafis menyebutkan al-Qur'an Surah Yunus 10 : 107.

Dari kenyataan Muḥammad Nafīs di atas dapat difahami bahawa *Nūr Muḥammad* itu berasal daripada zat Allāh Ta'ala. Dalam perkara ini ia menjadikan matahari sebagai tamsil bahwa, wujud daripada cahaya matahari itu merupakan bukti kukuh akan wujud matahari, jadi cahaya itu bukan matahari tapi hanya sekadar bukti akan adanya wujud matahari itu. Ini bermakna bahawa *Nūr Muḥammad* itu bagaikan cahaya matahari, ertinya Nabi Muhamad itu sebagai *Nūr* (cahaya) daripada *Nūr* atau cahaya Allah manakala sumber cahaya itu adalah Allah Ta'ala.

Sepertimana penjelasan Muḥammad Nafīs di atas, selari dengan pandangan sufi terdahulu bahawa *Nūr Muḥammad* itu berhubung kait dengan penjelasan mengenai *tajallī* Tuhan pada martabat *Waḥdah* atau dinamai pula dengan *waḥdah al-ṣifāt*. Dalam martabat ini Tuhan ber-*tajallī* atau memperkenalkan diri-Nya dalam segala sifat-sifat dan *asmā'*-Nya yang terhimpun dalam martabat *ijmāl* (secara global atau '*ām*) dan himpunan daripada segala yang *mawjūd*. Himpunan dari segala yang *mawjūd* itu dinamai *A'yān Thābitah* (sesuatu yang tetap) dan apabila ia berupa *Nūr* Allah pada (alam idea) maka ia dinamai *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah* (Hakikat *Muhammadiyah*) atau juga dinamai *Nūr Muḥammad.* Himpunan segala mawjūd pada martabat ini merupakan pertemuan alam idea dengan alam materi tetapi ia masih berupa *Nūr.*[602]

Fahaman Muhammad Nafis mengenai *Nūr Muḥammad* ini didakwa didapatkan dari gurunya yang bernama Shaikh Ṣiddīq bin Amīr Khān semasa belajar di Madinah.[603]

---

[601] Muḥammad Nafīs al-Banjarī,*al-Durr.*, 22.

[602] Lihat Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 21. Mengenai pengertian *Nūr Muḥammad* Lihat Bab I notakaki nomber 15. Mengenai pengertian *Nūr Muhammad* adalah *Rūh* Nabi Muhammad bersama dengan segala arwah diciptakan Tuhan sebelum diciptakan segala sesuatu. MahayuddinYahya, *Ensiklopedia Sejarah Islam, Jld 3* (Bangi Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, (UKM), 1000.

[603] Lihat Haderanie, *Ilmu Ketuhanan*, 169.

University of Malaya

Dan ajaran ini didakwa penting oleh masyarakat Banjar kerana ia sebagai teori dalam pengenalan diri bagi mencapai *al-ma'rifah*.

Selanjutnya, menurut Muḥammad Nafīs, pada martabat inilah hakikat Nabi Muhammad s.a.w. atau *Nūr Muḥammad* itu asal daripada segala kejadian dan segala mawjūd, dan ia dinamai *Huwiyyat al-'Ālam* (hakikat alam). Dalam perkara ini Muḥammad Nafīs merujuk kepada hadith Nabi yang diriwayatkan oleh Jabir sebagai berikut :

أَوَّلُمَا خَلَقَ اللهُ نُوْرُنَبِيِّكَ يَا جَابِرُ فَخَلَقَ مِنْهُ الأَشْيَاءَ وَأَنْتَ مِنْ تِلْكَ اْلأَشْيَاءِ [604]

> Terjemahan: Bermula yang diciptakan Allah Ta'ala itu cahaya Nabimu wahai Jabir! Maka diciptakan daripada itu akan segala sesuatu, kemudian maka bersabda pula ia bagi Jābir, bermula engkau itu setengah dairipada segala sesuatu. [605]

Konsep mengenai *Huwiyyat al-'Ālam* telahpun menjadi pandangan para sufi yang beraliran *naẓarī.* Mereka pada umumnya meyakini bahawa *Nūr Muḥammad* diciptakan sebelum Allah menciptakan Adam A.S dan segala alam raya ini. Allah menciptakan Nabi Muhammad bukan dalam bentuk jasmani (jasadnya), tetapi dalam bentuk *Nūr* (cahaya/ *rūh*) dan hanya Allah sendiri yang mengetahui hakikat yang sebenar.[606] Nampaknya, dalam keyakinan mengenai *Huwiyyat al-'Ālam* ini Muḥammad Nafīs mengambil konsepsi para Sufi terdahulu.

Namun, dalam masalah kedudukan *Nūr Muḥammad,* Muḥammad Nafīs tidak memberi penjelasan yang sempurna yang boleh difahami umat dengan mudah. Sepertimana dijelaskan di atas bahawa menurut Muḥammad Nafīs, *Nūr Muḥammad* itu

---

[604] Hadith yang diriwayatkaan oleh Jabir, r.a tentang *Nūr Muḥammad* yang juga dikenal dengan ḥadīth Jābir ini setelah dilakukan takhrīj terhadap ḥadīth Jābir oleh banyak ulama, tetapi tidak terdapat dalam kitab hadith manapun seperti dalam kitab kutub al-Sittah, Musnad Aḥmad Ḥambali. Dalam hal ini penulis *tawaqquf* (tidak dapat menilai) dan menangguhkan penilaian terhadap hadith tersebut. Lihat Sihabuddin, *Nūr Muḥammad Pintu Menuju Allah; Tela'ah Sufistik atas Pemikiran-Pemikiran Syeikh Yusuf Nabhani* (Jakarta: Penerbit Logos, Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2002), 94.

[605] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.,*21

[606] Asyharie, *Keagungan sinar-sinar (Nūr) Muhammad SAW Rahmatan Li al- 'Alamin* (Surabaya: Terbit Terang, 1997), 2.

University of Malaya

berada pada martabat *Waḥdah* yang ada dalam wilayah *Ilāhiyyah* kerana itu martabat ini bersifat *qadīm* abadi tanpa bermula.[607] Muḥammad Nafīs tidak menjelaskan sama ada *Nūr Muḥammad* berada pada martabat '*ālam al-arwāh,* martabat '*ālam* al-*mitshāl,'ālam al-ajsām/ajsād* ataupun martabat '*ālamal-Insān.* Tetapi Muḥammad Nafīs menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* berada dalam martabat alam *waḥdah* yang berada dalam martabat yang *qadīm*. Tetapi ia tidak boleh difahami sama ada *Nūr Muḥammad* itu bersifat bersifat *qadīm* atau *ḥādith.*

Pandangan Muḥammad Nafīs ini berbeza dengan pandangan Abd Samad al-Palimbani (sekitar 1776) yang menyatakan bahawa cahaya *Nūr Muḥammad* itu berada dalam martabat *ālam al-arwāh*, ertinya *Nūr Muḥammad* itu bersifat *ḥādith* (baharu).[608] Manakala yang dianggap *qadīm* adalah *Ḥaqīqah Muḥammadiyyah*, iaitu ilmu Allah mengenai diri-Nya dan alam semesta secara umum. Hal ini bermakna bahawa *Nūr Muḥammad* itu *hādith* (baharu), kerana ia diciptakan daripada *Nūr-Nya,* sehingga ia diertikan sebagai makhluk yang merupakan hasil percikan daripada *Nūr* Allah yang azalī.[609] Di sini perbezaan antara Muḥammad Nafīs dan al-Palimbani sangatlah jelas. Yang pertama menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* itu bersifat *qadīm*, manakala yang kedua menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* itu ḥādith. Muḥammad Nafīs pun tidak menjelaskan kaitan antara Nabi Muhammad sebagai rasul dengan *Nūr Muḥammad.*

Apa yang menghairankan adalah bahawa pandangan Muḥammad Nafīs itu tidak jelas benarsama ada *Nūr Muḥammad*itu *qadīm* atau *ḥādith*. Namun ulama Banjar KH Haderani, misalnya, menafsirkan bahawa Nabi Muhammad memiliki dua hakikat iaitu; yang pertama bersifat *qādim* (kekal) dan yang kedua bersifat *ḥādith* (baru). Maknanya pada satu sisi hakikat *Nūr Muḥammad* itu bersifat *qadīm* manakala wujud jasmaninya

---

[607] Lihat; Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*, 14. Lihat Haderani HN, *Ilmu Ketuhanan,* 170.
[608] Lihat, 'Abd Ṣamad al-Pālimbānī. *Sayr Sālikīn ilā 'ibādati Rabb al-Ālamīn*, Jilid ke-4 (Kairo: t.p., 1953), 96.
[609]*Ibid*.

University of Malaya

bersifat *ḥādith* (baharu). Oleh itu ia menyimpulkan bahawa hakikat Nabi Muhammad itu ibarat pedang bermata dua, keatas bersifat *qadīm,* kebawah *ḥādith* (baharu).[610]

Kes semacam ini berlaku pula pada al Ḥallāj.[611] Di dalam bab I yang bertajuk *Ṭāsin al-Sirāj* daripada kitabnya *al-Ṭawāsin* Al Hallāj mengatakan:

> Dia adalah sebuah lampu dari cahaya yang tak terlihat.... sebuah bulan yang bercahaya di antara bulan-bulan lainnya, yang rumahnya berada dalam lingkaran segala misteri. Kebenaran Ilahi (Tuhan) menyebutnya ummī dikarenakan kesempurnaan aspirasinya yang mulia (Himmah) ... Cahaya-cahaya kenabian, dari cahayanyalah mereka muncul, dan cahaya-cahaya mereka berasal dari cahayanya, yang tiada cahaya terang serta mendahului wujud daripada cahaya tokoh mulia ini.[612]

Kutipan di atas tidak menyebutkan langsung sama ada al-Ḥallāj berpandangan bahawa *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* ataukah *ḥādith*. Pada muka surat yang samadinyatakan bahawa *Nūr* yang pertama kali diciptakan berasal dari hakikat Nabi Muhammad s.a.w. yang masih dalam bentuk *Nūr* atau cahaya yang ghaib. Seterusnya segala *Nūr* kenabian memancar daripada *Nūr* yang pertama itu. Ia pun menyatakan bahawa nama (*Rūh*) Nabi Muhammad itu mendahului *qalam*-Nya dan nama Muhammad itu telah ada sebelum keberadaan makhluk-makhluk di alam ini. Demikian pula "segala ilmu hanyalah setitis daripada lautnya, dan segala hikmah adalah hanya secauk daripada air sungainya, dan segala zaman adalah sesaat dari masanya".[613] Namun, sekali lagi tidak terdapat kenyataan langsung darinya bahawa *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* ataupun *ḥādith*.

Namun Nicholson menyimpulkan bahawa al-Ḥallāj itu berpandangan bahawa Nabi Muhammad memiliki dua hakikat: *pertama* adalah hakikat cahaya azalī (*qadīm*)

---

[610] Meskipun menyimpulkan bahawa hakekat Nabi Muhammad ibarat pedang bermata dua, Haderani menolak pendapat yang menyatakan bahawa Nabi Muhammad itu sama dengan *Nūr Muhammad*. Lihat Haderani HN, *Permata yang Indah*, 166-7.

[611] Ḥusayn bin al-Manṣūr Al-Ḥallāj meninggal tahun 922 M / 309 H di atas tiang gantungan pada masa Khalīfah al-Muqtadir Billāh karena pernyataan *Anā al-Ḥaqq* yang menggemparkan. Al-Ḥallāj sering disebut sebagai peletak dasar lahirnya gagasan *Nūr Muḥammad* atau *al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyyah*.

[612] Ḥusayn bin al-ManṣūrAl-Hallāj, *al-Ṭawāsīn*, ed. L. Massignon (Paris: t.p., 1913), 9-14; lihat pula Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insān Kāmil Ibn 'Arabi Oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1977), 10.

[613] Sepertimana dikutip dari Al-Ḥallāj, *al-Ṭawāsīn*, 10, oleh Yunasril Ali, *Manusia*, 10.

University of Malaya

yang telah ada sebelum segala sesuatu itu ada dan menjadi asas bagi *ma'rifat*; *Kedua* adalah hakikat yang baharu (hādith) dalam kedudukannya sebagai seorang nabi, pada ruang dan masa tertentu. Cahaya yang pertama itulah yang menjadi landasan semua para nabi dan para imam/ wali yang lahir sesudahnya.[614]Selari dengan pandangan Nicholson, Mustafa Helmi pun menyatakan bahawa pandangan al-Ḥallāj, Nabi Muhammad s.a.w. itu memiliki dua hakikat: *Pertama, qadīm* iaitu bersifat *al-Nūr al-Azalī* yang telah wujud sebelum wujud alam semesta ini, dan ini menjadi punca kemunculan semua nabi dan para *awliyā'* Allāh. Manakala *kedua* adalah *ḥādith,* dan ini adalah esensi daripada Nabi Muhamad putra daripada 'Abdullāh yang menjadi Nabi dan Rasul yang tunduk kepada dimensi alam yang terhad oleh tempat dan masa.[615] Kefahaman terhadap al-Ḥallāj yang demikian itu juga disampaikan oleh Hamka [616] dan Asywadi Syukur.[617]

Dari kes ini dapat disimpulkan bahawa kerana perbahasan Muḥammad Nafīs sukar difahami dan tidak jelas sama ada *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* atau *ḥādith* dan tidak menjumpai kenyataan beliau dalam kitabnya sendiri. Maka para ulama mahupun masyarakat secara 'am membuat tafsiran-tafsiran yang berasaskan pada pandangan para Sufi terdahulu ataupun para pakar pengkaji tasawuf. Sememangnya pandangan mengenai konsep *Nūr Muḥammad* ini menjadi polemik di kalangan para sufi bahkan dalam dunia Islam, banyak yang menolak tapi juga banyak yang menerimanya. Shaikh Muḥammad Nafīs al-Banjarī adalah seorang ulama yang menerima dan meyakininya. Sebab permasalahannya hanyalah pada satu perkara iaitu mengenai hadith yang digunakan bersifat *ḍa'īf* (lemah) dan *ṣahīh* (kuat ataau benar) perawinya. Oleh itu merupakan suatu *ikhtilāf* (perbezaan pendapat) mengenai hadith atau dasar hukumnya, maka hal ini tergantung daripada penuntutnya untuk dapat menerima dan menolaknya.

---

[614] A.Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (New Delhi: Idarah Adabiyat Delhi, 1975), 51.
[615] Muḥammad Muṣṭafā Ḥilm, *al-Ḥayāt al-Rūhiyyah fī al-Islām* (Kairo: Hai'ah 'Āmmah, 1984), 142-143. Lihat pula al-Taftāzānī, *Madkhal,* 131.
[616] Hamka, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 123.
[617] Asywadi Syukur, *Ilmu Tasawuf* (Surabaya: 1982, Bina Ilmu), 54.

University of Malaya

Namun konsep *Nūr Muḥammad* sukar difamami oleh orang awam, ada pula segolongan masyarakat yang telah silap memahami pandangan Shaikh Muḥammad Nafīs. Oleh itu pandangan Muḥammad Nafīs mengenai konsep *Nūr Muḥammad* itu telah membangkitkan konroversi hebat di tengah masyarakat Banjar. Kontroversi itu bukan sahaja berhubung kait dengan status sama ada *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* atau ḥādith, namun malahan mengenai sumbernya dan penafsiran dalil al-Qur'an dan Hadith yang digunakan para sufi. Pandangan masyarakat Banjar dan kontroversi mereka terhadap konsep *Nūr Muḥammad* akan dibahas pada sub-bab V.

(vi) Konsep *Fanā'* dan *Baqā'*

Dalam ilmu tasawuf perjalanan menuju *ma'rifatullāh, maqām fanā'* dan *baqā'* adalah mempunyai posisi yang sangaat penting bagi para sufi, kerana ia sebagai *maqām* terpenting dan terakhir dalam memasuki alam *mukāshafah* dan *mushāhadah*. Oleh itu *maqām-maqām* sebelumnya merupakan *maqām* kecil atau *maqām* persiapan dalam memasuki *ma'rifatullāh*.[618] Oleh demikian bagi sufi, persoalan *fanā'* dan *baqā'* sangat berhubung kait dengan masalah *al-ma'rifah*. Dalam perkembangannya terdapat beberapa pandangan mengenai aliran *fanā'* bagi para sufi,

Pengertian *fanā'* secara 'am adalah hilang, sirna, lebur, larut, lenyap, dan tenggelam. Beberapa sufi memberi pengertian *fanā'* bermacam-macam, seperti sufi, seperti al-Ghazali, *fanā'* adalah tiada segala sesuatu selain Allah. Yang ada hanyalah Allah.[619] Manakala kata *Baqā'* adalah; kekal dan abadi. Menurut al-Qushairī, *fanā'* adalah gugurnya sifat-sifat tercela dan *baqā'* adalah berdirinya sifat terpuji.[620] Pandangan ini seperti firman Allah dalam al-Qur'an surat *al-Raḥmān*, 55: 26-27;

[618] Perbahasan dan pandangan bagi para sufi di dunia Islam mengenai *fanā'* dan *baqā'* telah dihurai dalam Bab 2 dalam penulisan ini.
[619] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid ke- 4, 240.
[620] Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 39.

University of Malaya

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾

> Terjemahan: Segala yang ada di muka bumi itu akan binasa. Dan akan kekallah Zat Tuhanmu yang mempunyai Kebesaran dan Kemuliaan.

Dari ayat tersebut dapat difahami bahawa ke-*fanā'* an sifat-sifat manusia itu melalui peng-Esaan terhadap Tuhannya, dan dengan *fanā'* itu seorang *sālik* itu akan meraih keabadian (*baqā'*) iaitu kehidupan spiritual dalam kekuasaan (genggaman) Allah.

Muḥammad Nafīs ia membahagi konsep *fanā'* kepada dua tahapan. Pertama *maqām fanā' fī al-tawḥīd* dan tahapan kedua adalah, *fanā' al-fanā* yang seterusnya dinamai *maqām baqā' billāh* (kekal dalam *Huwiyyah Allah*). Berkait *maqām fanā' fī al-tawḥīd,* Muḥammad Nafīs menyatakan:

> Kita pandang dengan mata kepala dan mata hati bahawasannya tiada yang *mawjūd* ini kecuali wujud Allah, *fanā'* segala *dhāt* apapun termasuk *dhāt* kita sendiri di bawah dhāt Allah yang berdiri dengan sendiri-Nya.[621]

Dari kenyataan di atas dapat diketahui bahawa *fanā'* menurut Muḥammad Nafīs adalah binasa dan hilang di bawah *Aḥadiyyah* Allah Ta'ala sehingga mampu meng-*qā'im*-kan Dia, demikian pula pada *Sifāt* dan *Dhāt*-Nya. Pendapat Muḥammad Nafīs dalam *maqām fanā'* itu binasa dan hilangnya diri di bawah *Aḥadiyyah* Allah, bukan hanya pada perbuatan sahaja tetapi diri juga lenyap tenggelam dalam *fanā'*.

Bagi Muḥammad Nafīs konsep *fanā'* dan *baqā'* bermula dari konsep *al-ma'rifah*. Menurutnya barang sesiapa mengenal Tuhan maka ia akan dapat mengenal dirinya, dan barang sesiapa telah berjaya dapat mengenal dirinya maka ia *fanā'*, dan jika ia telah *fanā'*, maka ia akan dapat mengenal Tuhannya, dan sesiapa telah berjaya dapat mengenal Tuhannya niscaya ia semakin tidak mengenali dirinya atau tidak menyedari

[621] Haderanie, *Permata Yang Indah*, 105.

University of Malaya

akan dirinya, kerana kesederannya terpusat kepada, 'yang ada hanya Allah'.[622] Inilah Tauhid yang hakiki menurut Muhammad Nafis. Mengenai tauhid yang hakiki dengan punca *fanā'* dan *baqā'* banyak dinukil dalam kitab *Fatḥ al-Raḥmān* karya Zakariyyā al-Anṣārī,[623]

Menurut Muḥammad Nafīs, perkara *fanā'* yang akan dicapai oleh para sufi setelah ia ber-*mushāhadah* bertauhid secara hakiki melalui empat peringkat tauhid iaitu ; *fanā' al-af'āl, fanā' al-asmā', fanā' al-ṣifāt, fanā' al-dhāt*. Dengan melalui 4 tingkatan tauhid tersebut, seseorang akan mencapai *fanā' fī al-tawḥīd.*[624] Pandangan ke atas itulah selari dengan pandangan al-Junayd. Menurut Muḥammad Nafīs *maqām fanā'* itulah *maqām* tertinggi bagi seorang '*ārif* (menurut al-Junayd adalah seorang *khawāṣ*). Bilamana *fanā'* telah dimiliki oleh seorang *'ārif,* maka ia akan memandang bahawa segala makhluk itu tiada ada perbuatan baginya, tiada hidup baginya dan tidak wujud ('*adam*) baginya.[625]

Sehubungan hal di atas, Muḥammad Nafīs menyatakan:

> Adalah wujud yang lain daripada Allah iaitu *fanā'* di bawah wujud Allah Ta'ala, maka tiadalah yang *mawjūd* hanya Allah Ta'ala jua, dan wujud alam ini *maẓhar* wujud Allah Ta'ala jua.[626]

Dari kenyataan di atas dapat di digambarkan pengertian *fanā'* menurut Muḥammad Nafīs adalah keyakinan bahawa tiada wujud selain-Nya dan wujud selain Allah itulah *fanā'* atau lenyap binasa (lebur) atau tenggelam di bawah *aḥadiyyah* atau

---

[622] LihatMuḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 26.

[623] Dalam sejarahnya pemikiran al-Junayd w.910H) sangat berpengaruh kepada ulama sufi setelahnya. Sebagaimana diketahui bahawa pemikiran al-Junayd telah mempengaruhi diantaranya ulama Shaikh Ruslān al-Dimasqī (w.5540H/1145M) dalam karya *Risālah Tawhīd* kitab yang dikenal pada zamannya itu telah di *sharh* oleh Zakariyyā al-Anṣārī (w.926H/1520M) dalam kitabnya bernama *Fatḥ al-Raḥmān*. Kitab inilah yang biasa dipelajari oleh ulama-ulama sufi dunia Melayu semasa di *Haramayn* mahupun semasa di Negerinya, Muhammad Nafis diantaranya ulama Melayu yang mempelajarinya, dan hal ini nampak dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs*, bahkan seorang penyelidik kitab itu menyatakan bahawa, karya Muhammad Nafis itu isinya banyak merujuk kepada kitab *Fatḥ al-Raḥmān* tersebut. Dan karya zakariyyā al-Anṣārī sefahaman dengan pemikiran al-Junayd. Lihat; Maimunah Zarkasyi, "Pemikiran Muhammad Arsyad al-Banjari pada kitab *Fath al-Raḥmān* (karya Zakariyyā al-Anṣārī)"khasnya pada Bab III mengenai"*Sejarah kitab Fatḥ al Raḥmān* karya Zakariyyā al-Anṣārī,"(Disertasi Master dalam ilmu *Uṣūluddīn* pada Universiti Malaya tahun 2008).

[624] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,*26-27.

[625] *Ibid.*

[626] *Ibid.*, 16.

University of Malaya

dhāt Allah Ta'ala.[627] Dalam makna lain seorang *sālik* akan sampai kepada pengalaman bahawa ia sirna di bawah *Aḥadiyyah*-Nya, iaitu tenggelam dalam ke-Esaan dhāt Allah. *Fanā'* juga dimaknai hilangnya atau sirna sifat-sifat yang ada pada hamba dan benar-benar merasakan makna kalimat لاَ حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَلِيْمِ.[628] Mengenai hadith ini Muḥammad Nafīs menafsirkan bahawa "Tiada daya pada menjauhkan ma'siat dan tiada upaya pada mengerjakan taat melainkan dengan upaya Allah Ta'ala Tuhan Maha Tinggi lagi Maha Besar jua".[629]

Bagi Muḥammad Nafīs, *Fanā'* adalah sebuah keyakinan bahawa semua zat kita atau zat semua makhluk (semua isi alam) ini adalah *fanā'* di bawah wujud (*dhāt*) Allah. *Fanā'* demikian itu selain bermakna keyakinan, juga bermakna bahawa segala dhāt yang ada di alam ini dipandang tiada dan yang ada hanyalah Allah. Oleh itu semua wujud di alam ini tidak dipandang sebagai wujud yang nyata, kerana wujud yang nyata itu hanyalah Tuhan yang Esa.[630] Keyakinan yang demikian itulah bagi al-Junayd disebut *Khawāṣ.*

Mengenai kepahaman *fanā'* boleh didakwa Muḥammad Nafīs mengambil daripada pemikiran Junayd, beliau ini diakui sebagai tokoh sufi awal yang mengajarkan konsep *fanā'*. Pndangan Muhammad Nafis di atas sebagaimana pandangan al-Junayd bahawa *fanā'* itu adalah, hilangnya kesedaran segala sesuatu selain Allah dan pada masa itu seseorang *sālik* larut dalam pengalaman ketuhanan.[631] Menurut Muḥammad Nafīs, pandangan al-Junayd boleh digolongkan sebagai tauhid yang hakiki iaitu meyakini ke-*fanā'*-an dirinya daripada selain Allah. Cara me-*fanā'*kan diri dari segala yang ada iaitu menghilangkan keinginan dan kesedaran diri daripada segala sesuatunya kerana segala

---

[627] *Ibid.*, 14 dan 26
[628] Lihat notakaki nombor 38.
[629] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,*3
[630] Muḥammad Nafīs al-Banjarī,*al-Durr,*14.
[631] Lihat Ibrāhīm Bāsūnī, *Nash'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 238.

University of Malaya

kehendaknya di alam ini dikendalikan oleh Allah.[632] Bagi al-Junayd seorang *sālik* akan mendapat *ma'rifah*, dan *ma'rifah* akan dicapai bilamana ia dapat men*fanā'*kan diri, iaitu bilamana ia berkeyakinan bahawa dirinya selalu berada di tangan Tuhan.[633] Itulah tauhid tertinggi menurut al-Junayd yang dinamai *fanā' fī tawḥīd*. Menurut Ibn Taimiyyah *fanā fī al-Tawḥīd* ini dimanai *fanā Irādah*, iaitu keluarnya manusia darpada kehendak dirinya dan masuk atau lebur ke dalam kehendak Allah.[634]

Untuk mencapai *maqām al-fanā'* ini para sufi tidak menempuh dengan jalan panca indera, tetapi jalan yang diredhai Allah iaitu dengan *qalb* atau keyakinan hati dan perasaan. Jalan ini dianggap jalan ghaib yang tidak dapat dijelaskan dengan kata-kata atau dilukiskan dengan apapun. Untuk menggambarkan pengalaman perasaan itu para sufi sering menggunakan ungkapan: مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْرِ (pen. sesiapa yang belum merasakan, pasti ia belum tahu). Kalimat ini telah diyakini oleh para sufi sebagai dalil, bahawa sesiapa yang merasakan *fanā fī al-dhāt*, ia dinamai *tajallī al-Dhāt*. Ketika mengalami *tajallī al-dhāt*, seorang hamba merasa tenggelam dalam laut *Aḥadiyyah* wujud Allah.

Menurut Muḥammad Nafīs, *fanā'* itu adalah jalan menyampaikan kepada *fanā' al-fanā'*, iaitu seseorang tiada melihat akan dirinya itu me-*fanā'*kan diri, tetapi ia melihat bahawa Allah Ta'ala jua yang me-*fanā'*kan dirinya,ertinya setelah berjaya me-*fanā'*-kan dirinya, ia lalu di-*fanā'*kan oleh Allah.[635] Tetapi *maqām fanā' al-fanā'* itu dicapai setelah seorang hamba berusaha me-*fanā'*kan dirinya. Seorang *sālik* tidak memahami mengapa dapat mengalami hal itu. itulah *fanā' al-fanā'*. Itulah anugerah yang diberikan Allah kepada *sālik* yang telah sampai *maqām fanā' al-fanā'*.Hal itu

---

[632] Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 49. Lihat al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 19 dan 135-6.
[633] Al-Ṭūsī, *al-Luma'*, 49.
[634] Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawā*, 337.
[635] *Ibid.*, 26.

University of Malaya

sepertimana dinyatakan oleh seorang Sufi al-Dhun Nūn al-Miṣrī ; عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي (pen. aku mengenali Tuhanku melalui Tuhanku).[636]

Pandangan al-Qushayrī dan al-Dhu al-Nūn dalam *maqām fanā' al-fanā'* ini boleh dicapai oleh golongan *Ṣiddīqīn* dan *Muqarrabīn* dan *'Ārif billāh*. Jika seorang *sālik* telah mencapai *maqām* ini, maka ia dapat merasakan nikmat rahmat Allah yang luar biasa. Dia mendapatkan syurga di dunia berupa *ma'rifatullāh*.[637] Bilamana ia di*fanā'*kan Allah ia akan mendapatkan segala yang diinginkan dengan kenikmatan yang tiada pernah dilihatnya, tidak pernah didengar dari telinganya dan tidak pernah terlintas di hati manusia. Allah pun membukakan baginya tirai yang menghalangi antara dia dan Allah atau dinamai *kashf*. Dan Allah memperkenalkan diri-Nya kepadanya secara sempurna sehingga tercipta kedekatan dirinya dengan Allah yang Maha *Raḥmān*.[638]

Setelah *maqām fanā* menurut Muḥammad Nafīs akan meningkat menjadi *fanā al-fanā*. Bilamana seorang hamba telah mencapai *maqām fanā al-fanā'* maka seorang sālik akan sampai kepada *maqām baqā'*. Itulah yang dituntut sebahagian sufi, dan *maqām* inilah yang ditafsirkan dengan penglihatanmu bahawasannya Allah Ta'ala yang meliputi ia akan tiap-tiap sesuatu.[639] Maksud kenyataan Muḥammad Nafīs itu, jika seseorang telah mencapai *fanā' al-fanā'* maka ia akan mengalami seperti yang dinyatakan dalam hadith *qudsī* Allah menyatakan; 'Bila aku telah mencintainya (hamba-Ku), telinga-Ku adalah telinganya, mata-Ku adalah matanya, tangan yang meraba adalah tangan-Ku, kakinya yang berjalan adalah kaki-Ku, bilamana ia memohon perlindungan aku melindunginya'.[640] Itulah gambaran keadaan seseorang yang telah sampai pada tingkatan *ma'rifah*.

---

[636] *Al-Qushayrī, al-Risālah,* 244.
[637] *Ibid.*
[638] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*.,19-21. Lihat; H. Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Syekh Muhammad Nafis Dalam perbandingan* (Jakarta: Penerbit PT RajaGrafindo Persada, 2001), 148-9.
[639] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 26.
[640] Hadith *Qudsi* riwayat *al-Bukhāri* dari *Abū Hurairah.* Lihat al-Shaikh Ṣālih bin 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad bin Ibrāhīm. Al-Kutub *al-Sittah fī Ṣahīh al-Bukhārī, Kitābuhū al-Raqā'iq Bāb al-*

Menurut Muḥammad Nafīs seseorang ‘*ārif* yang telah mendapatkan *mukāshafah* maka ia akan menjadi seorang hamba yang meliputi 5 (lima) tingkatan martabat iaitu**;**

1. Martabat sampai ia menjadi hamba Allah Ta’ala itu orang yang beribadah dengan ikhlas hanya kerana untuk Allah semata, tiada selainnya.
2. Martabat sampai kepada *af‘āl* (perbuatan-Nya), iaitu, orang yang meyakini bahawa segala perbuatan itu berasal daripada *Af‘āl* Allah semata. Ia merasa *fanā’* tidak menyadari adanya perbuatan yang ia lakukan dan perbuatan yang dijalankan orang lain.
3. Martabat sampai kepada sifat-Nya iaitu, orang yang memandang dengan mata hatinya bahawa tidak ada yang hidup selain Allah.
4. Martabat sampai kepada *dhāt*-Nya iaitu orang yang memandangn dengan mata hatinya (*mushāhadah*) bahawa tidak ada yang *mawjūd* (ada) selain Allah.
5. Martabat sampai kepada yang lebih tinggi lagi.[641]

Dalam pengertian martabat yanag lebih tinggi lagi ini, Muḥammad Nafīs tidak menjelaskan, mungkin yang dimaksud adalah tingkatan *baqā’ billāh*.

Dari pandangan di atas dapat disimpulkan bahawa *al-ma‘rifah* dengan melalui *fanā’ fī tawḥīd* belum mencapai punca *al-ma‘rifah* tertinggi, masih ada lagi *maqāmal-ma‘rifah* tertinggi iaitu *baqā’*.[642] Menurut Muḥammad Nafīs, setelah seorang *sālik* mencapai *fanā’ al-fanā’,* ia akan mencapai kepada *baqā’* dan mendapatkan *mukāshafah dan mushāhadah*. Itulah maqām tertinggi.[643] Menurut Muḥammad Nafīs, tingkatan yang lebih tinggi adalah *baqā’ billāh* iaitu kekal bersama Allah.[644]

Dalam fahaman *maqām baqā’* bagi Muḥammad Nafīs, ini dapat dicapai dengan melalui dua cara; iaitu:

---

*Tawāḍu‘al-Ḥadīth*no; 6502 (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Salām Li Nashri wa al-tawzī‘, t.t), 545. (Hadith ini telah di kutip dan dibincangkan dalam Bab 2, notakaki no 223).

[641] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 27.

[642]*Ibid.*, 17.

[643]*Ibid.*

[644]*Ibid.*

University of Malaya

- شُهُوْدُ الكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ (memandang yang banyak di dalam yang satu). Maknanya suatu cara pandang bahawa segala makhluk yang beragam macamnya ini berada dalam wujud yang Esa.
- وشُهُوْدُ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ (memandang yang satu di dalam yang banyak).[645]

Pandangan *Shuhūd* ke atas bukanlah pandangan dalam erti *qawlī* dan *lafḍī* (kata-kata dan ucapan), tetapi dalam pandangan *dhawqī* (perasaan**).** Muḥammad Nafīs memitsalkan sebuah pohon kayu dengan segala cabang-cabang dan daunnya, di mana semua itu berasal daripada biji yang satu. Itulah yang dimaksud Muḥammad Nafīs dengan pernyataan شُهُوْدُ الكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ. Seterusnya dalam pernyataan bahawa 'satu di dalam yang banyak', maksudnya seorang *'ārif* memandang suatu pandangan bahawa Allah Ta'ala itu berada (*mawjūd*) pada sekian *dharrah* (benda) daripada sekian yang ada. Dengan kata lain bahawa dari biji menjadi pohon, dan cabang serta daunnya yang demikian itulah wujud Allah Ta'ala. Itulah dimaksud Muḥammad Nafīs dengan pernyataan وشُهُوْدُ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ.[646]

Kenyataan di atas andaikata cara pandang itu dihubung kaitkan dengan sifat-sifat Allah yang Esa, maka segala sifat kemanusiaan sirna atau lenyap ada dalam sifat ketuhanan dan kerana ia berada dalam *Aḥadiyyah* Allah.[647] Menurut Muḥammad Nafīs pandangan itu adalah 'tiada wujud selain wujud Allah', iaitulah pandangan *muwāḥidah* atau *waḥdāniyyah* menurut istilah al-Ghazālī. Dan bagi sesiapa yang berpandangan *dualisme* menurut Muḥammad Nafīs ia didakwa syirik. Menurut Muḥammad Nafīs

[645]*Ibid.* 13 dan 24.
[646] *Ibid.*, 17. Lihat keterangan dari Laily Mansur LPH, *Kitab al-Durr al-NafisTinjauan atas suatu ajaran Tasawuf* (Banjarmasin: Penerbit Hasanu, 1982), 19.
[647] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr,* 26.

University of Malaya

maqām ini dinamai *maqām tajallī* atau *maqām ẓuhūr*.[648] Mengenai *fanā'*dan hubungannya dengan *baqā'* Muḥammad Nafīs menjelaskan bahawa dalam *maqām fanā'* seorang '*ārif* memandang bahawa yang wujud hanyalah Allah, manakala *maqām baqā'* bagi seorang '*ārif* memandang bahawa Allah Ta'ala adalah *qā'im* (berdiri) atas segala sesuatu. Ertinya dengan ke-Esaan-Nya Allah meliputi segala sesuatu. Berkait dengan *maqām baqā'*, Muḥammad Nafīs menyatakan sebagai berikut:

> Bermula *maqām baqā'* itu terlebih mulia dan terlebih tinggi daripada *maqām fanā'* kerana *maqām fanā'* itu *maqām* binasa dan hilang di bawah *Aḥadiyyah Allāh Ta'ālā,* dan *maqām baqā'* itu *maqām* yang tetap dan kekal di bawah *Wāḥidiyyat Allāh Ta'ālā.* Dan lagi *maqām fanā'* iaitu *maqām* pandangan bahawasannya tiada wujud hanyalah Allah *Ta'ālā,* dan *maqām baqā'* itu *maqām* pandangan akan bahawasannya *Huwiyyat* Allāh *Ta'ālā* dan *Qayyūmiyyah*-Nya itu *sāri* ia pada tiap-tiap *dharrah al-wujūd* yakni *qā'im*.[649]

Dari kutipan di atas telah nampak jelas bahawa seorang *sālik* dapat mencapai *maqām baqa' bi llāh,* iaitu suatu peringkat tinggi bagi seorang yang sampai kepada golongan seorang *'ārif.* Seorang '*ārif* yang melihat bahawa *Huwiyyat* Allah Ta'ala dan *qayyūmiyyah*-Nya itu *qā'im* (meliputi) atas segala *dharrah* (benda) dari segala yang ada. Oleh itu *maqām baqā'*itu adalah *maqām* yang kekal dan tetap di dalam *Aḥadiyyah* Allah Ta'ala. Untuk menyokong teori *baqā'* Muhammad Nafis merujuk kepada ayat al-Qur'an surat al-al-Raḥmān, 55: 26-27 yang berbunyi ;

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾

> Terjemahan: Segala yang ada di muka bumi itu akan binasa. Dan akan kekallah Zat Tuhanmu yang mempunyai Kebesaran dan Kemuliaan.

Ia juga merujuk pula firman Allah; surat *al-Qaṣaṣ* 28: 88.

---

[648] Lihat Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis*, 149. ; Lihat juga Ilham Masykuri Hamdi, "*Ajaran Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari,"* 113-15.

[649] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 19.

University of Malaya

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴿٨٨﴾

Terjemahan: Tiap-tiap sesuatu akan binasa melainkan Zat Allah.

> Ayat ini diterjemahkan oleh Muḥammad Nafīs; "Bermula tiap-tiap sesuatu itu binasa ia pada masa yang telah lalu dan masa sekarang dan pada masa yang lagi akan datang, melainkan *Dhāt* Allah Ta'ala jua yang tiada binasa."

Ayat di atas menjelaskan bahawa tentang ke-*fanā'*-an sifat manusia/ hamba atau para *'ārif bi Allāh* bergantung dengan cara bagaimana ia memandang Ke-esaan Tuhannya. Oleh itu seorang sufi memperoleh keabadian (*baqā'*) kehidupan spiritual dalam genggaman Allah.[650]

Pandangan Muḥammad Nafīs mengenai *fanā'* dan *baqā'* itu menyatakan ia mengutip pendapat para ahli tasawuf, tetapi beliau tidak menyebut nama mereka. Muḥammad Nafīs menyebutkan bahawa *baqā'* itu adalah " أَنْ يَكُوْنَ مِنَ اللهِ, لِلَّهِ, وَ بِاللهِ" (dari Allah, untuk Allah dan dengan Allah). Maksud daripada kalimat itu adalah segala sesuatu yang ada ini dijadikan oleh Allah, dan semua wujud yang ada ini bagi Allah, sebagai *maẓhar* dari pada-Nya, manakala wujud yang *mawjūd* ini selalu dalam wujud beserta Allah Ta'ala.[651] Maka cara memandang seperti menjadi kekal dan dikekalkan Allah Ta'ala yang bersifat *baqā'* (kekal).[652] Martabat ini menurut al-Taftāzānī dinamai *waḥdah al-shuhūd* iaitu, suatu pandangan bahawa segala wujud yang banyak di alam semesta ini tidak nampak dan yang nampak hanyalah Allah yang Esa.[653]

---

[650] Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr*, 14 dan Tim Sahabat, *Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*, 87.

[651] *Ibid.*, 19. Walau Muhammad Nafis menyatakan bahawa ungkapan itu daripada ulama sufi, tetapi dalam sejarah tasawuf paling awal dan daripada beberapa rujukan 4 khalifah yang mewakili 4 pendekatan yang berbeda daripada perasaan yang mengalami *maqām baqā'*. Lihat S.M.N al-Attas, *the Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 265.

[652] Sebagaimana dihurai oleh M. Laily Mansur, *Kitab al-Durrun Nafis; Tinjauan Atas Sesuatu Ajaran Tasawuf* (Banjarmasin: Penerbit Hasanu, 1982), 18. Lihat pula Muḥammad Nafīs al-Banjarī, *al-Durr.*, 19.

[653] Al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 179.

University of Malaya

Pandangan di atas dapat difahami bahawa bilamana seorang '*ārif* telah mencapai *fanā' al-fanā'*atau *fana' fillāh* (ertinya di-*fanā'*-kan Allah), ianya akan mencapai *baqā'*. *Maqām baqā' billāh* adalah *maqām* yang kekal. Bilamana seorang *'ārif* berjaya memandang sampai kepada *baqā'billāh* maka ia akan mencapai *baqā' fī Allāh* iaitu di *baqā'*-kan Allah ertinya, ia tetap kekal beserta Allah dalam *Aḥadiyyah*-Nya Allah Ta'ala.

Pandangan mengenai *maqām fanā'*dan *baqā'* menurut Muḥammad Nafīs itu hampir sama dengan pandangaan Ibn 'Arabī. Menurut Ibn 'Arabī makna *fanā'* dan *baqā'* adalah hilangnya suatu bentuk pada masa, diri Tuhan ber-*tajallī* dalam bentuk lain, iaitu hilangnya bentuk dunia *metafisika* dan berlanjutnya substansi universal yang tunggal.[654] Hal ini menunjukkan suatu kesedaran *rūhāniyyah* dalam ke-*fanā'*-an diri, dan hilangnya segala sesuatu selain daripada Allah ke dalam suatu hakikat yang mutlak serta *fanā'* sifat kemanusiaan dalam sifat ketuhanan.

Pandangan di atas dapat difahami bahawa seseorang telah mencapai *fanā' fī Allāh* maka ia akan dapat mencapai *baqā' bi Allāh.* Setelah kedua-dua *maqām* dicapai (*fanā'* dan *baqā'*) ketika itulah ia telah sampai kepada *maqāmal-ma'rifah* iaitu *maqām* yang tertinggi. Dan *maqām baqā'billāh* (kekal beserta Allah) adalah pencapaian *al-ma'rifah* yang sebenar. Dan menurut Muḥammad Nafīs *maqām baqā'* itu hanya digolongkan ke dalam kaum *ṣiddīqīn, muqarrabīn* dan '*ārif bi Allāh* yang sejati, mereka mendapatkan anugerah yang tidak terlihat oleh mata dan tidak terdengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas dalam hati manusia kerana Allah membukakan tirainya. *Maqām* yang tinggi yang membolehkannya memperolehi *mushāhadah* atau *mukashafah* (penyaksian dan penglihatan) akan Tuhan.

Pandangan Muḥammad Nafīs mengenai*fanā'* dan *baqā'* nampaknya mengikuti ulama sufi terdahulu sepertimana al-Ghazālī, al-Junayd dan Ibn 'Arabī. Mengenai *fanā'*

[654] Lihat A.E. Afiffi, 141. Lihat Bab II mengenai*fanā'* pada nota kaki nomber, 59.

University of Malaya

fī tawḥīd, dan pandangan Muḥammad Nafīs cenderung mengikuti pandangan al-Junayd. Dan pandangan Muḥammad Nafīs mengenai *baqā'* maka ia mengikuti pandangan Ibn 'Arabī. Rupanya pandangan Muḥammad Nafīs memadukan antara pandangan *waḥdah al-shuhūd* dengan pandangan *waḥdah al-wujūd* yang dinyatakan dengan *shuhūdu al-kathrah fī al-waḥdah* dan pandangan yang dinyatakan *shuhūdu al-waḥdah fī al-kathrah* (memandang yang satu di dalam yang banyak). Dengan demikian *al-ma'rifah* tertinggi adalah bilamana seorang *sālik* telah sampai kepada *maqām fanā' fī Allāh* sehingga ia dapat sampai kepada *baqā' billāh*.

3.4. KESIMPULAN

Dari pandangan Muḥammad Nafīs mengenai konsep *al-ma'rifah* di atas dapat disimpulkan bahawa mengenal Allah secara hakiki dapat dicapai melalui dua jalan: pertama *ma'rifatullāh* menerusi jalan *taraqqī* dan kedua menerusi jalan *tanazzul*. Yang *pertama* iaitu *ma'rifatullāh* melalui konsep tauhid adalah suatu jalan untuk mengenal Allah dengan bertauhid secara hakiki dengan memahami dan mengamalkan *tawḥīd al-af'āl, tawḥīd al-asmā', tawḥīd al-ṣifāt dan tawḥīd al-dhāt.* Dengan ke-empat-empat macam tauhid ini akan dicapai peringkat tertinggi untuk manusia *khawaṣ* adalah *baqā' bi ṣifāt Allāh* dan untuk para Nabi peringkat tertinggi adalah *baqā' bi dhāt Allāh. Kedua*, dengan melalui konsep Wujud iaitu *ma'rifatullāh* dengan memahami dan mengenali *tajallī* wujud Tuhan melalui teori *Martabat Tujuh.* Di dalam martabat kedua dan ketiga daripada *Martabat Tujuh* iaitu martabat *waḥdah* dan martabat *wāḥidiyyah* terdapat *tajallī* Tuhan melalui *Nūr Muḥammad.* Dalam masalah *Nūr Muḥammad* ini Muḥammad Nafīs tidak selalu selari dengan para Sufi dunia mahupun Sufi dunia Melayu. Oleh itu, pandangan Muḥammad Nafīs mengenai konsep *Nūr Muḥammad* tidak difahami secara sama oleh masyarakat Banjar, sehingga membangkitkan perbalahan di kalangan masyarakat awam dan para ulama yang pakar dalam bidang ini.

University of Malaya

Kefahaman masyarakat Banjar dan para ulama terhadap konsep *al-ma'rifah* Muḥammad Nafīs al-Banjarī berbeza-beza. Di antaranya ada yang terpesong dan ada pula yang benar, dan tentunya mereka merujuk kepada pandangan Muḥammad Nafīs dan mereka juga merujuk para ulama sufi sebelumnya.

University of Malaya

BAB EMPAT: KEFAHAMAN MASYARAKAT BANJAR TERHADAP KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI DI KALIMANTAN SELATAN

4.1 PENDAHULUAN

Dalam perbahasan bab ini pengkaji membuat penghuraian mengenai kefahaman masyarakat Banjar terhadap pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari mengenai konsep *al-ma'rifah* yang terhad kepada konsep tauhid dan konsep wujud yang tertulis dalam karyanya *al-Durr al-Nafis*. Masyarakat Banjar yang dimaksud di sini ialah masyarakat awam atau orang ramai yang mengamalkan ajaran tasawuf khususnya ajaran Muhammad Nafis, di samping beberapa orang ulama Banjar yang terlibat dalam pengajian tasawuf khususnya ajaran Muhammad Nafis ini. Tetapi sebelum membuat penghuraian mengenai pandangan masyarakat Banjar terhadap ajaran Muhammad Nafis ini, maka perlu pula dibuat penghuraian mengenai latar belakang dan perkembangan Islam di daerah Banjar kerana ia menjadi latar belakang kepada perkembangan ajaran Islam di daerah ini. Selanjutnya, kajian juga akan menghuraikan perkembangan ajaran tasawuf dalam masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan supaya membolehkan dapatan maklumat berkenaan latar belakang sejarah dan minat masyarakat Banjar terhadap ilmu tasawuf.

4.2. LATAR BELAKANG DAN PERKEMBANGAN ISLAM DALAM MASYARAKAT BANJAR

Sejarah Banjar telah mencatat bahawa pada tahun 936H./1526M. berdiri kerajaan Islam pertama di Kalimantan Selatan dengan nama Kesultanan, dan pada tahun itulah Islam

University of Malaya

menjadi agama rasmi di daerah Banjar di Kalimantan Selatan.[655] Pertubuhan Kesultanan Banjar itu berhubung kait dengan bantuan daripada kesultanan Demak di Pulau Jawa yang berjaya pada tahun 1478. Dalam sejarah kedatangan mereka ke Kalimantan Selatan bertujuan membantu Pangeran Samudera dalam merebut kerajaanDaha yang semula beragama Hindu dan Siwa-Buddha.[656] Setelah Raja Banjar berjaya mendapat kemenangan dari kerajaan Daha, akhirnya pada tahun 1550 Raja telah setuju untuk memeluk agama Islam dan diikuti oleh para kakitangannya (patih), dan Raja Banjar itu telah dinobatkan sebagai Pangeran Kerajaan bernama Sultan Suriyansyah, suatu gelaran yang diberikan oleh seorang Arab yang berada di Banjarmasin pada ketika itu. Raja Banjar berserta patih-patihnya itu mendapat bimbingan agama Islam daripada penghulu Kerajaan Demak.[657] Sultan itu sebagai Raja pertama dalam kerajaan Banjar yang telah memerintah dari tahun 1526 hingga 1545. Raja ini telah mengIslamkan semua penghuni kerajaan meliputi rakyat jelata pada tingkat akar umbinya, sehingga dalam masa yang singkat, Islam telah dikenali dan menjadi identiti masyarakat Banjar.[658] Sejak itulah Islam tersebar ke seluroh wilayah Banjar.[659] Keputusan Raja Banjar memeluk agama Islam itu suatu peristiwa yang penting bagi wilayah Banjar di Kalimantan Selatan. Pengislaman di wilayah kerajaan ini dijalankan oleh utusan daripada Kerajaan Demak

---

[655] Alfani Daud, Alfani Daud, *Islam Masyarakat Banjar Asal Usul dan Perkembangan Suku Bangsa Banjar,* (Jakarta: Jakarta Manajemen PT Raja Grafindo Persada,1997), 48.

[656] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama; Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII-XVIII,* (Bandung; Mizan, 1995), 251.

[657] Sultan Suriyansyah ini selaku raja Banjar yang baru masuk Islam ia selalu dapat bimbingan dari seorang pendakwah bernama Khatib Daiyan, yang datang dari daerah Demak (Pulau Jawa) utusan daripada kerajaan Demak. Lihar, Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar),* (Martapura, Dalam Pagar, Maderasah Sullamu al-Ulūm Dalam Pagar martapura, 1996), 5.

[658] Alfani Daud, *Beberapa Ciri Etos Budaya Masyarakat Banjar,* (Banjramasin; IAIN, Antasari, 2000), 4.

[659] Raja Demak bernama Sultan Trenggana telah mengirim bantuan kepada Pangeran Samudera beserta seorang ulama untuk mengislamkan Banjarmasin. Pada zaman Sultan Trengganu ini adalah punca kejayaan Kerajaan Demak dalam menjalankan politik anti Portugis. Dalam analisis Edwar Saleh, malahpada tahun 1521Kerajaan Majapahit habis dibinasakan Sultan Demak. Pada tahun 1524, Banten Girang dan Selat Sunda telah dikuasai, dan pada tahun 1927 menduduki Sunda Kelapa dan mengusir Portugis, sehingga Portugis tidak berani lagi berlayar ke Pulau Jawa. Sejak itu seluruh pantai laut Jawa di kuasai dan terakhir menguasai pantai di Kalimantan Selatan. Dengan demikian terjalin hubungkait antara Demak, Banten dan Kalimantan Selatan.Lihat; H.J. de Graaf, Islam di Asia Tenggaran sampai abad ke-18 dalam azyumardi Azra, (penyunting dan penterjemah) Perspektif Islam di Asia Tenggara, (Jakarta, Obor Indonesia,1998), 16. Lihat juga M.Edwar Saleh, *Banjarmasin*, 13-18.

University of Malaya

yang dipimpin oleh Khatib Dayan.[660] Beliau diangkat menjadi penghulu agama di kesultanan Banjar yang telah mempercepatkan proses pengislaman di daerah ini. Oleh demikian, sejak berdirinya Kesultanan Banjar, maka proses pengislaman di daerah ini meluas kepada beberapa daerah.

Meskipun telah tercatat Kesultanan Banjar pertama dibangunkan pada tahun 1526, dan pengislaman di daerah Banjar di Kalimantan Selatan pula dicatatkan terjadi sejak abad ke-16 hingga 17 Masihi, namun tahun itu bukanlah yang sebenarnya. Dalam sejarah Banjar, tahun berdirinya permulaan kerajaan Islam di Banjar tersebut adalah menerusi usaha dakwah yang dijalankan oleh para pedagang daripada golongan ahli tasawuf (sufi). Menurut catatan sejarah bahawa masuknya Islam ke daerah ini sejak lama, di ambil kira sebelum abad ke 16 Masihi sejumlah Muslim telah berada di wilayah Kalimantan Selatan ini.[661]

Perkembangan Islam di daerah Banjar ini tidak terlepas daripada perkembangan Islam di tanah air Indonesia secara keselurohan. Ia merupakan mata rantai penyebaran Islam secara menyeluroh di dunia Islam. Oleh itu, agama Islam masuk ke daerah Kalimantan Selatan lebih akhir berbanding dengan kemasukan Islam di pulau Sumatera dan pulau Jawa. Hal ini kerana penyebaran Islam di wilayah Kalimantan Selatan ini sebagai lanjutan daripada penyebaran agama Islam di Indonesia secara luas.[662]

Sejak abad ke-13 Masihi para pedagang Muslim yang masuk ke Nusantara adalah ramai daripada kalangan ahli tasawuf yang berasal dari semenanjung Arab, Parsi dan India melalui daerah Acheh, Sumatera Utara, dan kemudiannya meluas ke pelbagai pulau di Nusantara. Mereka berdakwah dan memberi bimbingan agama kepada

---

[660] Khatib Dayan adalah penghulu agama Islam yang diutus oleh kerajaan Demaik untuk menyebar agama Islam di Kerajaan Banjar.

[661] JJ. Rass, Hikayat Banjar, terj. Siti Hawa Salleh (Malaysia: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1990), 46-8.

[662] Dr. H. Kreamer, *Ern Javanesche Primbon, Uit De Zestiende, Eew,* (Leiden, 1921), Seperti dikutip oleh Drs Laily Mansyur, LPh, *Kitab ad-Durr al-Nafis Tijauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf,* (Banjarmasin , Penerbit Hasanu, 1982), Pendahuluan.

University of Malaya

masyarakat di berbagai daerah di Nusantara.[663] Hamka memperkukuhkan pendapat di atas dengan menyatakan bahawa di sekitar pertengahan abad ke-14 Masihi, Islam telah berada di daerah Banjar yang dibawa oleh pedagang daripada golongan sufi yang datang dan pergi dari Singapura, Melaka, Pasai dan Acheh. Mereka sampai ke tanah Banjar melalui bandar pelabuhan yang terkenal dengan nama Muarabahan.[664] Daripada fakta sejarah, terdapat bukti bahawa agama Islam disebar luaskan ke seluroh Nusantara oleh pedagang Muslim yang bertindak juga sebagai pendakwah.

Perbezaan pandangan mengenai bila masa berlakunya pengIslaman terhadap masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan itu tidaklah terlalu penting, tetapi yang lebih penting adalah mengenai, bagaimana perkembangan Islam dari tahun ke tahun dan bagaimana kualitinya dalam melakukan pembinaan terhadap Kesultanan Banjar itu.[665] Telah diketahui bahawa pembinaan keislaman yang dijalankan pihak kerajaan dari tahun ke tahun itu nampak lambat yang disebabkan oleh beberapa masalah seperti keadaan politik kerajaan yang sering kali bergolak dan perang saudara selalu terjadi setiap kali pertukaran atau penggantian raja atau sultan kerana masing-masing ingin merebut takhta kerajaan. Sehingga abad ke 18 Masihi, Kerajaan Banjar telah mengalami dua puluh kali penggantian takhta pemerintahan.[666] Demikian pula dalam sistem pemerintahan kerajaan yang meletakkan sultan adalah sebagai penguasa tunggal, oleh itu jabatan pengadilan agama dan pengaturan pelaksanaan agama bagi rakyat terletak di

---

[663] Harry J. Benda. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, Jakarta; Pustaka Jaya, 1980, 27. Lihat Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia*, Jakarta ; Bulan Bintang, 1974, 123.

[664] Hamka, *Meninjau Sejarah Masuknya Islam ke Kalimantan Selatan*, Makalah tentang Seminar tentang tajuk '*Sejarah Kalimantan Selatan'*, di anjurkan oleh Propinsi KalimantanSelatan, hb. 8-10 april 1976, di Banjarmasin.

[665] Sebagaimana diketahui dalam sejarah bahawa setelah pengislaman di masyarakat Banjar dilakukan oleh para pedagang muslim dan diteruskan diteruskan oleh kesultanan (kerajaan Islam) Banjar terjadi pada abad ke XVI-akhir abad ke XVIII. Kesultanan pertama oleh Sultan Suriansyah yang berkuasa dari tahun 1525-1545 M. itu bertempat di kota Banjarmasin, pada periode pertama ini Islam lalu dikenal masyarakat dan ramai orang memeluk Islam. Dan seterusnya penyebaran dan pembinaan umat dilakukan oleh Sultan pada periode berikutnya sehingga sampai kepada abad ke XVIII Sultan yang bekuasa adalah Sultan Sulayman bin Sulṭān Taḥmīdullāh (1808-1825). Lihat, Kyai Haji Jumri bin Joys, (1975) *Sejarah Kerajaan Banjar*, Singapura: Penerbit al-Ahmadiyyah Press, 19. Buku ini juga menghurai tentang Riwayat Hidup al-Banjari dan Karyanya pada hh. 38-61. Lihat: J.C. Noorlander (1935), *Banjarmasin en de Compagnie in de tweede Kelft der 18 de eeuw*. Leaden: tanpa penerbit, 188.

[666] Kyai Haji Jumri bin Joys, (1975), *Sejarah Kerajaan Banjar,Ibid.,* 188.

University of Malaya

bawah kekuasaan sultan. Penghulu dan kakitangan hanya berfungsi sebagai penasihat kerajaan, manakala tugas keagamaan harian dibantu oleh khatib, bilal dan seorang *kaum*,[667] dan mahkamah syariah pula dipimpin oleh seorang mufti (ulama yang berilmu menurut raja pada ketika itu), tetapi mufti hanya terhad pada hak membuat penghakiman mengenai perkara seperti nikah, talak, pembahagian pusaka, waris dan urusan rakyat sehari-hari.[668] Kondisi dan sistem pemerintahan kerajaan yang berlaku dari abad ke abad ini sememangnya telah menghambat pengislaman pada kesultanan Banjar.

Sehingga awal abad ke 18 Masihi, tidak ada maklumat yang jelas mengenai penyebaran Islam dan perkembangannya dalam masyarakat Banjar. Walau bagaimanapun, Islam telah menjadi agama rasmi sejak kesultanan Banjar dan menjadi identiti bagi orang Banjar, tetapi proses pengislaman di daerah ini belum meluas dan berjalan sangat lambat.[669] Hanya sedikit kelompok Muslim yang taat beramal ibadah kerana majoritinya hanya terhad kepada mengucap dua kalimah syahadat sahaja.[670]

Walaupun sultan atau penguasa pemerintahan sedar akan pentingnya kemajuan dan kualiti umat Islam di daerah Banjar, tetapi pengislaman tidak dapat dijalankan dengan baik. Perkara ini disebabkan oleh kekurangan ulama atau guru agama yang mampu mengajar bagi membina kualiti umat Islam di Banjar dalam bidang agama tersebut.[671] Sepatutnya pembinaan agama dan anjuran beribadah seperti solat di masjid

---

[667] *Khatib* adalah orang yang bertugas dan bertanggung jawab di masjid dengan segala aktivitinya sebagai*muadhdhin* (bilal) danpenyampaikhutbah solat jum'at, manakala*kaum* adalah orang yang mengatur kegiatan masjid, kebersihan serta penjaga masjid.

[668] Ahmad Basuni, *Jiwa yang Besar Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjarī.* (Bandung: Pusaka Galunggung1971), 25.

[669] Proses pengislaman pada masa kesultanaan Banjar banyak dilakukan melalui perkahwinan antara keluarga kesultanan dengan masyarakat Banjar, Jawa dan suku Dayak. Sebagai contoh orang Dayak yang asalnya beragama Kaharingan,apabila mereka berkahwin dengan warga kerajaan atau warga Banjar, makamereka dikenali sebagai orang Melayu atau orang Banjar, dan memestikan mereka memelukagama Islam**. P**engislaman suku Dayak biasanya terjadi di daerah pinggiran sungai Barito. Para pendakwah Islam yang berniaga ke daerah pedalaman tanah Kalimantan yang banyak dihuni oleh suku Dayak telah memainkan peranan sehingga ramaidalam kalangan mereka yang memeluk Islam. Lihat, Khairil Anwar, *Pemikiran Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, tesis kedoktoran, Universiti Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007M., 39.

[670] Ahmad Basuni, *Nur Islam di kalimantan Selatan*, (Surabaya; Bina Ilmu, 1986), 40-2.

[671] Abu Daudi, *Maulana Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, 11

University of Malaya

dan di surau diserahkan kepada ulama yang memiliki gelaran syeikh, guru atau *mu'allim* atau *datu*. Syeikh sebagai pendakwah adalah jawatan yang harus dipegang oleh orang yang mempunyai ilmu pengetahuan agama Islam dalam bidang tauhid, fekah, tasawuf, bahasa Arab, mahupun ilmu Islam yang lain. Namun, perkara ini tidak boleh direalisasikan pada masa kesultanan itu kerana belum ada lagi ulama yang memenuhi persyaratan tersebut. Persyaratan itu lazimnya dimiliki oleh para ulama yang telah belajar di timur tengah. Oleh itu, keberadaan ulama atau syeikh yang dapat membina masyarakat itu sangat dialu-alukan di daerah ini.

Berdasarkan maklumat latar belakang keagamaan masyarakat Banjar di atas, dapat disimpulkan bahawa sehingga abad ke 18 Masihi, pembinaan umat oleh kerajaan tidak dapat dijalankan secara maksima dan perkembangan ajaran Islam tidak dapat mencapai kemajuan yang bererti. Perkara ini disebabkan kerana tidak wujud ulama mahupun umara (kesultanan) yang berperanan membina dan menganjurkan kepada rakyatnya untuk taat beramal ibadah.

4.3 LATAR BELAKANG DAN PERKEMBANGAN AJARAN TASAWUF DALAM MASYARAKAT BANJAR

Kajian mengenai tasawuf di Nusantara merupakan bahagian yang tidak dapat dipisahkan daripada kajian Islam di Indonesia. Dalam teori Syed M. Naquib al-Attas, Islam masuk ke dunia Melayu melalui tiga period: Period pertama dimulai sejak abad ke 13 Masihi dimana Islam masuk ke dunia Melayu melalui penerapan syariah, dan konsep Tuhan dalam Islam belum banyak dibincangkan lagi. Period kedua, dimulai sejak abad ke 15 hingga akhir abad ke 18 Masihi. Pada masa ini ilmu tasawuf dan ilmu kalammulai menjadi kajian utama. Pada masa inilah konsep asasi mengenai keesaan Tuhan dijelaskan. Period ketiga pula merupakan waktu berlakunya proses pengislaman sebagai

University of Malaya

kesinambungan daripada period kedua. Pada period ini konsep dalam pandangan hidup Islam telah diperkaya (dipengarohi) oleh konsep daripada tradisi intelektual Yahudi, Kristian dan idea-idea penting falsafah Yunani yang abstrak yang telah diadaptasi ke dalam ajaran Islam yang kemudiannya masuk ke dalam pandangan alam masyarakat Melayu.[672] Berbeza daripada teori al-Attas, Snouck Hurgronje menyatakan bahawa sejak awal ajaran Islam yang datang ke tanah air dibawa oleh para pedagang daripada kalangan para sufi dari pelbagai penjuru dunia.[673] Ini bermakna sejak abad ke 11 Masihi lagi Islam yang datang ke dunia Melayu sudah bercorak tasawuf. A.H. John malah menyatakan bahawa tasawuf telah masuk ke Nusantara sejak abad ke 13-14 Masihi lagi.[674] Namun Karl Stennbrink sepakat dengan al-Attas bahawa Islam yang bercorak tasawuf mulai memasuki dunia Melayu pada abad ke 16 -17 Masihi.[675]

Setakat itu Islam yang masuk ke daerah Banjar, Kalimantan Selatan adalah ajaran tasawuf yang dibawa oleh para pedagang antarbangsa yang merupakan kelanjutan atau mata rantai daripada penyebaran ajaran tasawuf di Pulau Sumatera dan Pulau Jawa.[676] Mereka masuk melalui daerah pesisir pantai Pulau Jawa Timur, terutama di Gresik, Tuban dan Surabaya seterusnya menuju Kalimantan Selatan. Kemudiannya mereka bermustautin di bandar-bandar sepanjang pesisir pantai kota Banjarmasin.[677] Itulah ajaran tasawuf yang berkembang dan sejak lama telah menjadi ciri keberagamaan pada sebahagian masyarakat Kalimantan Selatan.

---

[672] Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 191-192.

[673] C.Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, Terj. S.Gunawan, (Jakarta, 1973). Seperti dikutip oleh Laily Mansyur, *Kitab ad-Durrun NafÊs Tijauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf*, (Banjarmasin: Penerbit Hasanu, 1982) ; Lihat *Pendahuluan*. Karel A, SteenBrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam din Indonesia abad ke 19*, (Jakarta, Penerbit Bulan Bintang 1984), 4-5.

[674] A.H.John,*The Role of Sufismin the Spreat of Islam to Malaya and Indonesia, Journal of the Pakistan Historial Sosiety* 9:1961, 143-161. A.H.John, Sufism as a Category in Indonesian Literatur and Historis, *Journal of Southeast Asian Historis* 2:2, 1961, 10-23.

[675] Karel A, Steen Brink, *Beberapa aspek*, 4-5

[676] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta, penerbit Kencana 2006), 1. Lihat, Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia*, (Jakarta , Bulan Bintang, 1974), 23.

[677] Seminar mengenai 'Sejarah Kalimantan Selatan, seminar dianjurkan oleh Jabatan Pendidikan dan Kebudayaan Profinsi Kalimantan Selatan, (Banjarmasin 1976), 118. Lihat Ahmadi Isya, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis*, 3

University of Malaya

Selain itu difahamkan juga bahawa ajaran tasawuf yang berada di Nusantara sehingga di Kalimantan Selatan hampir sama dengan ajaran tasawuf di negeri Islam lainnya di Timur Tengah.[678] Sebagaimana diketahui bahawa Haramayn pernah menjadi pusat pendidikan Islam dunia dan pusat dakwah bagi para ulama dan pendakwah serta turut menjadi tempat pertemuan pelbagai ajaran tasawuf dari pelbagai penjuru dunia seperti Parsi, India, Mesir dan juga Baghdad. Terdapat bukti bahawa ajaran Islam yang bercorak tasawuf yang masuk ke Indonesia adalah hampir sama dengan ajaran tasawuf yang diamalkan di negara-negara Asia Tenggara, Baghdad, Sham, Mesir, India dan juga Parsi.[679] Keadaan ini menjelaskan bahawa ajaran tasawuf yang berkembang dalam masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan adalah beraliran *nazari* dengan corak tasawuf *wujūdiyyah.*[680]Para sufi tersebut mengajarkan tasawuf melalui amalan-amalan tarekat.[681]

Pandangan di atas disokong oleh ulama Banjar, Gusti Abdul Mu'is yang menyatakan bahawa Islam yang telah sedia ada di Kalimantan Selatan pada tahun 1503 adalah bercorak tasawuf.[682] Hal ini didasarkan kepada sebab pada abad itu pedagang Muslim yang berada di bandar-bandar sepanjang pantai daerah Banjar di Kalimantan Selatan telah menyebarkan ilmu tasawuf dan kebudayaan Islam.[683] Sejak masa itu, para pengkaji turut menjelaskan bahawa untuk menarik perhatian masyarakat, maka mereka telah membawa ajaran tasawuf yang mengandungi ajaran mistik iaitu mengajarkan ilmu untuk menampakkan kehebatan tenaga batin.[684] Tentu saja masyarakat Banjar menerima

---

678 Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 251.

679 Lihat K.H Syaifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung, 1980), 405-6.

680 Aliran *wujūdiyyah* adalah tasawuf yang menganut ajaran *waḥdah al-wujūd*.

681 Lihat *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta; Departemen Agama Republik Indonesia 1988), 616. Lihat; Zapri Zam-Zam, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin; t.t., 1979), 13.

682 Gusti Abd Mu'is, *Masuk dan Tersebarnya Islam di kalimantan Selatan*, Makalah Pra Seminar Sejarah KalimantanSelatan di Banjarmasin, 1973, 25.

683 Hasan Muarrif Ambary, *Cacatan Tentang Masuk dan Perkembangan Islam di Kalimantan Selatan Berdasarkan Beberapa Sumber Dan Catatan Sejarah*, Makalah Seminar Sejarah Kalimantan Selatan, di anjurkan oleh Propinsi Kalimantan Selatan, hb. 8-10 April 1976, di Banjarmasin. Seperti telah dikutip oleh Ilham Masykuri, *Ajaran Tasawwuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari*, Disertasi Ijazah Sarjana, Insitut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta 1989, 40.

684 Lihat, Abdullarhman SH MH, Sejarah Perkembangan Hukum Islam dalam Masyarakat Banjar, dalam *Majalah Kalimantan Scientiea*, Universiti Lambungn Kangkurat Banjarmasin 18:VIII, 1989, 9. Lihat pula Solichin Salam, *Sekitar wali Songo*, (Kudus, penerbit Menara Kudus, t.t), 8.

University of Malaya

ajaran mistik itu dengan hati terbuka kerana latar belakang budaya masyarakat Banjar dan kepercayaan sebelumnya adalah penganut kepercayaan Kaharingan dan ajaran Hindu Buddha yang bercorak mistik dan ia telahpun menjadi budaya pada masyarakat Banjar.[685] Itulah yang berlaku pada masyarakat Banjar secara menyeluroh dari masa ke semasa.

Corak tasawuf yang berkembang dalam masyarakat Banjar adalah aliran tasawuf *naẓarī* dengan ajaran *wujūdiyyah*.[686] Ajaran seperti ini telah berjaya menarik perhatian dalam kalangan kesultanan Banjaryang mana telah lama diminati oleh ulama mahupun masyarakat Banjar. Terdapat bukti peninggalan kerajaan Banjar di Martapura berupa cop (mohor) yang terdapat gambar berupa simbol kerajaan yang berbentuk empat persegi yang di bawahnya tertulis kalimat لا اله الا الله هو الله موجود (tiada Tuhan selain Allah iaitu Allah yang ada di alam yang maujud) dan di tengahnya pula tersusun angka-angka Arab.[687] Bentuk simbol yang ditemui pada kerajaan Banjar ini adalah sama dengan simbol yang dijumpai di negara Parsi, iaitu simbol seperti yang digunakan kepercayaan mengenai kekuatan ghaib pada angka-angka.[688]

Daripada bukti penemuan itu, Gusti Abdul Mu'is telah mengambil kesimpulan bahawa ciri ajaran tasawuf yang terdapat pada kerajaan Banjar pada abad ke 17 Masihi telah terpengaroh dengan ajaran *Ittiḥād*. Tambahan pula telah dicatatkan bahawa terdapat beberapa orang sultan yang mengikuti ajaran tasawuf aliran *naẓarī* seperti sultan Banjar yang bernama Sultan 'Inayatullah (1620-1637) yang dikenali sebagai seorang zahid dan mengamalkan ajaran *wujūdiyyah.* Begitu juga dengan Sultan Sa'idullah (1637-1642) yang dalam masa pemerintahannya hanya beribadah sahaja

---

[685] Lihat pada Bab satu, huraian mengenai pengertian Masyarakat Banjar.
[686] Lihat Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf*, 3.
[687] Gusti Abd Muis, *Masuk dan tersebarnya Islam di Kalimantan Selatan*, 30.
[688] Gusti Abd Mu'is, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan*, Panitia Pembangunan Gedung Sekolah Menengah Putri Muhammadiyah, Banjarmasin 1982, seperti yang telah dikutip oleh, Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf*, 3.

University of Malaya

sehingga pelaksanaan pemerintahan dijalankan oleh Pangeran Mangkubumi.[689] Keterangan itu telah menjadi bukti sejarah bahawa ajaran tasawuf bercorak *naẓarī* dengan ajaran *wujūdiyyah*nya telah berkembang dalam masyarakat Banjar sejak lama dahulu.

Sejarah telah mencatatkan bahawa sekitar abad ke 17 Masihi, ajaran tasawuf *wujūdiyyah* bercorak *naẓarī* yang berkembang di Sumatera telahpun memasuki Kalimantan Selatan. Ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri (m.1607) dan Syamsuddin al-Sumaterani (m.1630) yang menjadi perdebatan para ulama di daerah Sumatera telahpun ada di Kalimantan Selatan.[690] Malah ajaran kedua-dua ulama tersebut ternyata mempunyai pengaroh yang besar dalam kalangan masyarakat dan kerajaan Banjar.

Sejarah kerajaan Banjar di kota Martapura juga mencatatkan bahawa pada masa tersebut seorang ulama besar bernama Syeikh Ahmad Syamsuddin al-Banjari[691] dan pada tahun 1688, beliau telah menyusun sebuah kitab mengenai Asal Kejadian *Nūr Muḥammad* iaitu sebuah karya yang dihadiahkan kepada ratu Acheh.[692] Walau bagaimanapun tidak ada suatu keterangan yang konkrit menjelaskan bahawa ratu Acheh manakah yang menerima karyanya itu. Apabila merujuk tahun penulisan kitab tersebut iaitu pada tahun 1688, ratu Acheh pada masa itu adalah Sultanah ‘Inayat Zakiyya Zakiyyatuddin (1678-1688) yang kemudiannya diikuti oleh Sultanah Kamalat Syah (1688-1699). Apabila merujuk kepada masa kesultanan Acheh, maka berkemungkinan

---

[689] Lihat Abu Daudi, *Maulana Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, 6-8.

[690] Lihat Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 101

[691] Dalam analisisnya Syeikh Ahmad Syamsuddin al-Banjari bukanlah orang yang sama dengan Syamsuddin al-Sumaterani kerana ulama Banjar itu masih aktif menulis sehingga tahun 1688, manakala Syamsuddin al-Sumaterani telah wafat pada abad sebelumnya. Syeikh Ahmad Shamsuddin ini hanya dikenali sebagai ulama Banjar yang menetap di ibu kota kerajaan di Martapura. Pada masa beliau menghadiahkan karyanya itu, beliau dikatakan berumur 50 tahun.Oleh itu bolehlah diambil kira bahawa beliaudilahirkan sekitar tahun 1618 iaitu lebih kurang satu abad sebelum masa Muhammad Nafis al-Banjari berada di daerah Banjar. Syeikh Ahmad Shamsuddin hidup pada masa pemerintahan Pangeran Tapesona (Adipati Hadid) sebagai wali raja atau Mangkubumi kerajaan. Lihat Ghazali Usman, *Kerajaan Banjar: Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi, Perdagangan dan Agama*, (1998), 131. Seperti yang telah dikutip oleh Nur Kolis,*Nur Muhammad Dalam Tasawuf: Kajian Teori Nur Muhammad Komoniti Abulung di Kalimantan Selatan*, Tesis Doktor Falsafah, (Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2012), 117.

[692] Zafri Zam-zam, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: penerbit Hasanu 1979), 8. Sebagimana diketahui bahawa ajaran *Nūr Muḥammad* itu adalah fahaman tasawuf *naẓarī*.

University of Malaya

besar kitab mengenai ajaran *Nūr Muḥammad* itu telah dihadiahkan kepada Ratu Sultanah 'Inayat Zakiyyatuddin oleh Syeikh Ahmad Shamsuddin sendiri.[693] Tambahan pula terdapat catatan sejarah yang menyebutkan bahawa baginda Sultanah Inayah telah meminta Syeikh 'Abdul Rauf al-Sinkili (m.1693) untuk menerjemahkan kitab *Ḥadīth al-Arba'īn* karangan Imam Nawāwī ke dalam bahasa Melayu.[694] Perkara ini menujukkan bahawa Sultanah 'Inayat Zakiyyatuddin sangat mengambil berat terhadap perkembangan ilmu keislaman dan memungkinkan baginda membabitkan para ulama besar yang ada di Banjar pada masa tersebut termasuklah Syeikh Ahmad Shamsuddin al-Banjari.

Ada pernyataan R. O. Winstedt,[695] seorang orientalis bahawa *Hikayat Nur Muhammad* yang ditulis oleh Syeikh Ahmad Shamsuddin itu telah dihadiahkan kepada Sultanah Tajul Alam Safiyatuddin Johan yang memerintah Acheh.[696] Dari pernyataan itu dapat difahami bahawa konsep *Nūr Muḥammad* ternyata telah dikenal pada masa pemerintahan Sultanah itu, telah berdaulat puteri kepada Sultan Iskandar Muda yang memerintah kerajaan Acheh pada tahun (1641-1675). Ajaran *wujūdiyyah* yang sebelumnya diharamkan di situ telah mula berkembang dengan pesatnya. Tetapi kenyataan R. O. Winstedt itu di bercanggah dengan pernytaaan Drewes bahawa, baginda Sultanah Tajul Alam yang mengakhiri tampuk pemerintahannya pada tahun 1675 dan ia menerima hadiah karya *Hikayat Nur Muhammad* yang ditulis pada tahun 1688. Pada masa itu, Sultanah telahpun didampingi seorang mufti yang bernama Sayf al-Rijāl, iaitu seorang ulama sufi ternama yang berpegang kepada fahaman *waḥdah al-wujūd* dan pakar dalam fahaman *Nūr Muḥammad*.[697]

---

[693] Nur Kolis, *Nur Muhammad dalam Tasawuf,*117.
[694] Nur Kolis, *Nur Muhammad dalam Tasawuf,*117
[695] Lihat E.C.G Barrett, Obituary:Sir Richard Winstedt, *Buletin Of the School of Orient and African Studies*30:1, 1967, 272-75.
[696] Ghazali Usman, *Kerajaan Banjar*, 130.
[697] Drewes & Brakel, *The Poems of Hamzah al-Fansuri*,(Netherland: Foris Publication Holand, 1986), 5.

University of Malaya

Walau bagaimanapun bentuk dan dapatan analisis yang dibuat terhadap perkara itu, apa yang penting adalah sekiranya penghantaran kitab *Asal Kejadian Nūr Muḥammad* sebagai hadiah dari ulama Banjar kepada Ratu Acheh itu benar berlaku, maka ia menunjukkan bukti kebenaran bahawa ajaran tasawuf *naẓarī* yang berkembang di Sumatera telah tersebar ke daerah Banjar, Kalimantan Selatan sejak abad ke 17 Masihi lagi. Huraian di atas merupakan bukti kukuh bahawa kedua-dua daerah iaitu Banjar dan Acheh telah menjalin hubungan dua hala sejak lama dahulu. Sejarah juga pernah mencatatkan bahawa daerah Banjar pernah menjadi tempat kajian keislaman Nusantara sepertimana daerah Palembang dan juga Acheh yang menghasilkan banyak karya-karya keagamaan. Namun pada masa yang sama, sejarah juga menunjukkan bahwa ajaran Nuruddin al-Raniri yang bercorak *Sunni* (amali) dengan kitabnya yang terkenal *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* mengandungi pengajian mengenai fekah *shāfi'iyyah* juga turut menjadi bacaan para ulama di daerah Banjar Kalimantan Selatan tersebut.[698] Walau bagaimanapun, karya al-Raniri tersebut tidak begitu diminati ramai, malah ajaran Hamzah Fansuri yang terkenal dengan *wujūdiyyah* itu lebih diminati oleh masyarakat Banjar. Selain datang dari daerah Sumatera, ajaran tasawuf di daerah Banjar ini juga menerima perkembangan hasil daripada usaha para datu dan syeikh. Mereka merupakan tokoh masyarakat yang sangat berpengaroh dan berwibawa kerana mereka mempunyai kekuatan ilmu dan agama yang tinggi yang menyebabkan ada di antara mereka yang digelar dengan nama 'datu',[699] dan juga 'syeikh' mengisyarahkan bahawa mereka telah mempunyai ilmu keislaman yang tinggi kerana pernah menuntut ilmu di Haramayn.

[698] Lihat Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kitab Sabil al-Muhtadīn*, cet ke 3, salinan Rumi oleh Asywadi Syukur, (Surabaya; Bina Ilmu, 3003, halamaan Pendahuluan

[699] Erti Datu dalam *kamus bahasa Indonesia*, adalah Raja, ratu, dan atau orang yang pandai tentang obat-obatan; dukun, orang yang keramat. Makna daripada istilah 'datu' dalam kepercayaan masyarakat Banjar adalah; Orang tua yang dianggap mempunyai ilmu tinggi. Tentang keulamaan mahupun kesaktiannya, keberaniannya dan jasanya dalam masyarakat. Berbeza dengan istikah datu yang diertikan dengan kakek atau bapak daripada orang tua, atau orang tertua dalam keluarga. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta; Balai Pustaka 1995), cet 4. Edisi ke dua, 212.

University of Malaya

Lazimnya, golongan ini mempunyai posisi penting dalam masyarakat kerana mereka diterima sebagai khalifah, mursyid atau *murabbī*. [700]

Para datu yang berada di daerah Banjar itu tidak diketahui asal usulnya, tetapi ada dakwaan mengatakan mereka datang dari Hadramaut untuk berdakwah. Mereka telah bermukim di daerah Banjar, Kalimantan Selatan dan mengajarkan ilmu tasawuf kepada masyarakat setempat.[701] Seperti Syeikh 'Abdul Samad Sirajul Huda (m.1772) yang datang dari Pulau Sumatera kerana gurunya di Sumatera memintanya supaya berguru dengan Datu Suban yang berada di daerah Tapin, Kalimantan Selatan. Syeikh 'Abd al-Ṣamad Sirāj al-Hudā yang didakwa datang dari Hadramaut ini pada mulanya tidak dikenali ramai, tetapi setelah beliau datang berguru kepada Datu Suban, maka beliau telah diberi gelaran 'Datu Sanggul'. Dan sejak itulah Datu Sanggul juga semakin dikenali oleh masyarakat Banjar kerana beliau dikatakan memiliki ilmu tasawuf yang tinggi dan merupakan seorang guru yang memiliki ilmu tasawuf yang sempurna.[702] Tetapi dalam cerita rakyat masyarakat Banjar, Datu Sanggul lebih dikenali berbanding gurunya itu kerana kehebatannya telah menjadi cerita rakyat dari tahun ke tahun.[703] Dalam cerita rakyat yang berkembang, semasa mereka berada di Haramayn Datu Sanggul itu bersahabat dengan Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (m.1812) yang diberi gelaran Datu Kelampaian. Di Haramayn kedua-dua datu itu telahpun mempelajari

---

[700] Humaidy, Tragede Datu Abulung, Manipulasi Kuasa atas Agama, *Jurnal Kardil*, (1 September 2003), 49.

[701] Hasil daripada wawancara dengan guru tasawuf, Aulia Rahman pada 15 Ogos 2015 di Banjarmasin

[702] Cerita rakyat tentang ketokohan Datu Sanggul itu menarik bagi masyarakat tempatan. Diceritakan bahawa semasa berada di Mekah, Datu Sanggul berjumpa dan berdialog dengan Syeikh MuĺAmmad Arsyad al-Banjari (m.1812) mengenai hakikat. Ternyata kedua-dua ulama ini telah mempelajari sebuah kitab yang sama yang dikenali masyarakat Banjar bernama '*Kitab Barencong'*. Muḥammad Arsyad al-Banjari mempelajarinya semasa berada di Mekah, sedangkan Datuk Sanggul mempelajari kitab tersebut daripada gurunya,Datu Suban di daerah Banjar. Hingga kini kitab tersebut masih boleh dikesan, walaupun tidak mudah untuk didapati. Inilah bukti kewujudan guru tasawuf bernama Datu Sanggul yang hidup di daerah Banjar. Lihat Abdurrahman SH MH, Sejarah Perkembangan Hukum Islam dalam Masyarakat Banjar, dalam *Majalah Kalimantan Scientiea*, 18:VIII, (Universiti Lambungn Kangkurat Banjarmasin, 1989), 9.

[703] Lihat, Zafri Zam-Zam, *Syeikh Muhamad Arsyad al-Banjari: Ulama Besar Juru Da'wah,* (Banjarmasin, Penerbit Karya, 1979), 4.

University of Malaya

kitab serupa berkenaan ilmu hakikat yang dikenali dengan nama *Kitab Berencong*.[704] Kitab yang mengandungi ilmu syariah dan ilmu hakikat itu masih dipelajari oleh sesetengah guru tasawuf di daerah Banjar hingga kini.[705]

Walaupun ajaran tasawuf telah dipelajari masyarakat Banjar berabad abad yang lalu, tetapi kualiti umat Islam di Kalimantan Selatan tidak menunjukkan kemajuan yang bererti. Hal ini terbukti masyarakat Banjar hanya suka mempelajari ilmu hakikat atau ilmual-*al-ma`rifah*, tetapi mereka tidak banyak memahaminya, akibatnya hanya sedikit masyarakat Banjar yang suka menjalani syari'ah di daerah ini, demikian ungkapan dari ulama tempatan.[706]

Setelah abad ke 18 Masihi proses pengislaman secara intensif nampaknya mengalami perkembangan yang bererti di daerah Banjar Kalimantan Selatan ini. Kemajuan telah nampak ada perubahan setelah adanya tokoh ulama yang berjuang sebagai da'i mahupun menampilkan karya tulis yang dapat dipelajari umat. Di antaranya Muhammad Arsyad al-Banjari (1745-1812) dan Muhammad Nafis al-Banjari (menulis kitab 1200H), serta 'Abdul Hamid Abulung (m.1788).

Shaikh Muhammad Arsyad al-Banjarī, atau al-Banjari (biasa dinamai) adalah tokoh ulama yang ahli di bidang fekah shāfi'iyyah, ia masyhur sampai di dunia Melayu. Sebagai tokoh ulama beliau mempunyai peranan penting dalam masyarakat Banjar.

---

[704] Diceritakan bahawa semasa berada di Mekah, Datu Sanggul berjumpa dan berdialog dengan Syeikh MuĹammad Arsyad al-Banjari (m.1812) mengenai hakikat. Ternyata kedua-dua ulama ini telah mempelajari sebuah kitab yang sama yang dikenali masyarakat Banjar bernama '*Kitab Barencong'*. Muḥammad Arsyad al-Banjari mempelajarinya semasa berada di Mekah, sedangkan Datuk Sanggul mempelajari kitab tersebut daripada gurunya, Datu Suban di daerah Banjar. Hingga kini kitab tersebut masih boleh dikesan, walaupun tidak mudah untuk didapati. Inilah bukti kewujudan guru tasawuf bernama Datu Sanggul yang hidup di daerah Banjar. Lihat Abdurrahman SH MH, Sejarah Perkembangan Hukum Islam dalam Masyarakat Banjar, dalam *Majalah Kalimantan Scientiea*, 18:VIII, (Universiti Lambungn Kangkurat Banjarmasin, 1989), 9. Kitab itu dikatakan dibawa masuk ke Bajar oleh Datu Nuraya dan diajarkan kepada Datu Muning, dan seterusnya diajarkan kepada Datu Suban yang kemudiannya diajarkan kepada Datu Sanggul. Kebanyak para guru tasawuf di Banjar tidak mengetahui darimana kitab itu berasal dan apa tajuk kitab itu. Tetapi mereka hanya mengetahui bahawa kitab itu didakwa dibawa oleh guru mereka daripada Hadramaut yang kemudiannya memperkenalkan ilmu tasawuf yang *bercorak naẓarī* kepada masyarakat Banjar.

[705] Hasil wawancara dengan guru Juhran di Martapura pada 29 Ogos 2015 dan wawancara dengan guru tasawuf Aulia Rahman pada 15 Ogos 2015 di Banjarmasin. Kedua-dua guru itu mengakui telah mempelajari *Kitab Berencong* itu dari guru-guru mereka sekitar tahun 1970. Dan kedua-dua guru itu mengajarkannya kepada murid-murid mereka hingga kini.

[706] Gusti Abdul Mu'is, *Beberapa Pemikiran Strategi Mencapai Tasawuf*, 25

University of Malaya

Setelah dari Haramayn al-Banjari, bermastautin di daerah Martapura di mana berdirinya kerajaan Banjar untuk berdakwah dengan cara *bi al-ḥāl, bi al-lisān* dan *bi al-kitāb*. Sebagai ulama yang telah 32 tahun belajar di Haramayn, al-Banjari telah memiliki kemampuan ilmu yang sempurna dan mengajar ilmu zahir dan ilmu batin kepada masyarakat Banjar, di antaranya ilmu tauhid, ilmu syariah dan ilmu tasawuf. Prestasi al-Banjari sebagai *Shaykh al-Islām* dan dikenali ramai orang di daerah Banjar.[707] Sejak ketibaan dari Haramayn, al-Banjari hanya kembali ke Martapura pada tahun 1772. Beliau telah menulis kitab yang berjudul *Sabīl al-Muhtadīn.* Dengan karya besarnya di bidang fekah itu, al-Banjari telah menjadi masyhur sehingga sampai ke negara di Asia hingga kini.

Dalam melakukan dakwah *bi al-ḥāl,* al-Banjari telah mulai membuka kampung baru bernama "Kampung Dalam Pagar", membangun masjid dan pesantren (pusat pendidikan). Al-Banjari telah menghimpunkan di situ para muridnya dari daerah Banjar serta kaum keluarganya, dan dari keturunan itulah lahir generasi ulama terkemuka yang hampir semuanya menjadi qadhi dan mufti.[708] Para ahli jawatan kuasa di institusi kerajaan itu terdiri daripada sanak saudara al-Banjari yang mendapat tunjuk ajar langsung dan telahpun dipersiapkan pelajarannya oleh al-Banjari sendiri.[709] Dari pusat pengajian yang didirikan al-Banjari telah lahir ramai tokoh-tokoh ulama, qadhi dan mufti secara berturutan yang berjaya meneruskan dakwah yang diasaskan al-Banjari dalam masyarakat Banjar dan di dunia Melayu.[710]

Hasil dakwah al-Banjari dalam kalangan kerajaan Banjar telah berjaya menubuhkan institusi Islam iaitu mahkamah syari'ah (Lembaga Hukum Islam) yang

---

[707] *Shaykh al-Islām*, ertinya, boleh mengajar dan memberi fatwa di bidang hukum *shafi'iyyah* di Masjid al-Haram di Mekah. Lihat; Karel A. SteenBrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*,(Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 19. Lihat, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat*, (Bandung Mizan, 1995), 101.

[708] Abu Daudi, *Maulana syeikh Muhammad Arsyad*, 44 –45.

[709] Abu Daudi, *Maulana syeikh Muhammad Arsyad*, 49. Lihat Yusuf Halidi,*Ulama Besar Kalimantan Syeikh Arsyad al-Banjari*, (Surabaya: Penerbit Ikhsan 1968), 25

[710] Yusuf Halidi,*Ulama Besar Kalimantan Syeikh Arsyad al-Banjari*,57-58.

University of Malaya

pertama kali diwujudkan dalam kerajaan Banjar Kalimantan Selatan.[711] Beliau juga berjaya meyakinkan Sultan bahawa peranan dan kedudukan ulama itu lebih tinggi daripada *umarā',* khususnya berkenaan dengan keagamaan. Hasilnya, raja pun sedia maklum mengenai peranan dan keperluan ulama bagi membimbing masyarakat. Oleh itu, Sultan atau *umarā'* mengambil kira fatwa para ulamā'.[712] Melalui persefahaman ini, dalam jangka masa yang singkat al-Banjari berjaya merubah keadaan keagamaan di kalangan kerajaan dan beransur mengalami perubahan yang positif.[713]

Walaupun al-Banjari dikenali sebagai ulama di bidang fekah Shāfi'iyyah atau sebagai ulama zahir,[714] beliau juga adalah seorang ulama rohani yang mengajar ilmu tauhid dan ilmu tasawuf kepada masyarakat Banjar. Hal ini terbukti dengan al-Banjari menulis kitab *Tuḥfah al-Rāghibīn*. Sebagai ulama rohani, beliau juga mengajarkan ilmu tauhid ketika mengajar ilmu tasawuf sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Fatḥ al-Raḥmān* karya Zakariyyā al-Anṣārī, dengan cara menterjemah dan mensyarahkan teks itu dengan bahasa Jawi. Al-Banjari juga mengajar konsep dan amalan tarekat yang dihimpun dalam karyanya bernama *Kanz al-Ma'rifah*.[715] Dengan kedua-dua karyanya itu, al-Banjari mengajar ilmu tasawuf. Daripada kedua-dua karyanya itu dapat diketahui bahawa al-Banjari mengajar tasawuf yang beraliran *naẓarī* dengan fahaman *waḥdah al-Shuhūd*. Iaitu ajaran tasawuf yang bersifat teoritikal yang dipadukan dengan pengetahuan khas dan praktik dengan amalan tarekat.[716]

---

[711] Abu Daudi, *Maulana Syeikh Muhammad Arsyad*, 48.
[712] Mattulada, *Sejarah Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan*, 345-346.
[713] *Ibid.*,
[714] Karl A. Steen Brink, *Beberapa Aspek Mengenai Islam di Indonesia Abad ke 19*, (Jakarta: Bulan Bintang 1984), 19. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan 1995), 101.
[715] Lihat Teks *Fatḥ al-Raḥmān* karya Zakariyyā al-Anṣarī, sharh oleh Muhammad Arsyad al-Banjari. Lihat, Maimunah Zarkasyi, Pemikiran Tasawwuf Muhammad Arsyad al-Banjari Dalam Risalah Fatḥ al-Raḥmān dan Kanz al-Makrifah, (Disertasi Ijazah Sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur Malaysia, 2008). Teks bernama *Risālah Fath al-Raḥmān*, diperbanyak oleh Toko Buku Hasanu.
[716] Mengenai tasawuf *Irfani* , Lihat bab dua mengenai tajuk, Konsep makrifah menurut Kaum sufi Dunia Islam, dalam penulisan ini.

University of Malaya

Dalam perkembangan ajaran tasawuf telah ada seorang guru tasawuf bernama ‘Abdul Hamid Abulung (m.1788) yang mengajar ilmu hakikat dan *al-ma‘rifah* fahaman *wujūdiyyah*. Semasa hidup al-Banjari, minat masyarakat Banjar terhadap pembelajaran tasawuf *wujūdiyyah* sangat tinggi.[717] Ciri ajarannya yang utama adalah mengenai ilmu hakikat dan *al-ma‘rifah* dengan konsep wujud. Ia mengajarkan bahawa tiada wujud melainkan hanya satu wujud, ertinya semua wujud yang ada di alam ini pada hakikatnya hanyalah satu iaitu Allah. ‘Abdul Hamid Abulung menyatakan: “*Tiada maujud di alam ini kecuali Dia, dan lainnya tiada wujud. Tiada aku melainkan Dia, dan aku adalah Dia*”.[718] Ajaran *wujūdiyyah* ini mirip sepertimana yang dibawa oleh Syeikh Siti Jenar, dan ajaran al-Busṭāmī (m. 874) atau al-Ḥallāj (m. 922).Kenyataan tersebut telah menjadikan pemahaman orang awam terhadap Islam menjadi terpesong. Sejak ‘Abdul Hamid mengajar fahamannya itu di Kalimantan Selatan, maka mulai terjadi konflik di antara para ulama.[719] Konflik tersebut semakin teruk setelah ia menyatakan bahawa ajaran syari’ah itu hanya kulit sahaja dan belum sampai kepada hakikatnya, dan ilmu syari’ah tanpa ilmu hakikat bererti hampa dan tidak bererti.[720]

Ajaran ‘Abdul Hamid yang meresahkan adalah mengenai ajaran bahawa apabila seseorang telah mendapat ilmu hakikat, maka ia akan mendapat *maqām* yang tinggi, dan pada masa itu sesiapa boleh hanya *bertafakkur* sahaja tanpa melakukan amal ibadah yang telah diperintahkan kepada manusia. Kenyataan ini dikaitkan dengan hadith berbunyi:

---

[717] Asywadi Syukur, *Kesultanan Banjar Semenjak Suriansyah sampai Muhammad Arsyad al-Banjari*, Akhbar tempatan ‘Banjarmasin Post’, 18 Nov 1988, 7.

[718] Ahmad Basuni (1986), *Nur Islam di Kalimantan Selatan (Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan*), t.c. Surabaya: Bina Ilmu, 49-50.

[719] Mengenai ‘Abdul Hamid Abulung adalah guru tasawuf penganut ajaran *wujūdiyyah* ini lihat nota kaki no 27 pada Bab I dalam penulisan ini.

[720] Zafri Zam-Zam, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banja*ri *Ulama Besar Juru Dakwah*, Banjarmasin, penerbit Karya, 1979, 14.

University of Malaya

التَّفَكُّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِيْنَ سَنَةً

Terjemahan: Tafakkur sesaat lebih baik daripada ibadah tujuh puluh tahun.[721]

Berasaskan kepada fahaman ini, maka ramailah ahli tasawuf memahami bahawa hanya dengan jalan bertafakur dan ilmu mengenali hakikat diri, maka ilmunya telah sampai ke puncaknya sehingga tidak perlu lagi mengamalkan syari'ah (ibadah). Berasas ajaran yang dibawa oleh Abulung ini, maka ramai masyarakat yang terpengaroh dengannya, lantas mereka tidak lagi melaksanakan ibadah syari'ah yang dituntut oleh Islam. Justeru, kemudahan yang diberikan dalam hukum syarak ini telah menyebabkan ajaran tasawuf H. Abdul Hamid Abulung yang mengandungi fahaman *wujūdiyyah* itu semakin diminati ramai. Perkara itu kerana pada dasarnya kerana masyarakat awam tidak suka bersusah-payah menjalankan syari'ah (ibadah) yang menyusahkan seperti solat, puasa, dan ibadah lain-lain.[722] Telahpun nyata bahawa 'Abdul Ḥamīd telah mengajar fahaman yang mengelirukan masyarakat awam yang sudah pasti menurut pandangan ulama fekah adalah salah suatu kefahaman yang salah.

Dan perkara di atas itu telah menimbulkan perbalahan antara pengamal syari'ah (*fuqahā'*) denganahli sufi atau ahli tarekat yang terjadi bertahun-tahun. Pengikut al-Banjari dan masyarakat ahli syari'ah memandang bahawa 'Abdul Hamid itu telah meremehkan syari'ah dan juga peribadi al-Banjari. Ekoran daripada perbalahan di atas maka berlaku penentangan masyarakat terhadap ajaran 'Abdul Hamid Abulung secara

---

[721] Hadith yang disebut oleh al-Banjari dalam kitab *Tuhfah al-Rāghibīn* tersebut adalah riwayat Daylamī, namun dengan sedikit perbezaan pada matannya, iaitu pada permulaan kalimah. Dalam hadith riwayat Daylamī daripada Abū Hurayrah berbunyi: *'Adl fī al-ḥukmi sa'atan khayrun min 'ibādati sab'īna sā'atan* Lihat: Ismā'īl bin Muḥammad al-Jalūnī al-Jarrāhī, *Kashf al-Khafā',* Juz 2, (Beirut: Mu'assasah Risālah, 1405), 75**.** Lihat pula Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kitab Tuhfah al-Rāghibīn Shaykh M. Arshad al-Banjarī*, Trans. Abu Daudi, (YAPIDA: Martapura Kal-Sel, 2000), 21-22.

[722] Lihat Asywadie Syukur, 'Perkembangan Ilmu KeIslaman di Kalimantan'.(Makalah Seminar on Islamic References in the Malay World pada 3-6 Ogos 2001, di Brunei Darussalam), 19.

University of Malaya

terang terus, tetapi ada pula yang bersetuju dengannya secara diam-diam.[723] Akhirnya perbalahan di masyarakat Banjar tidak dapat dielakan lagi. Kaum *fuqahā'* melemparkan tohmahan kepada ahli tasawuf bahawa mereka dalam mengamalkan ibadah yang tidak berasaskan syari'ah. Penyokong ajaran ulama tasawuf pula menilai bahawa ahli syari'ah hanya pandai mengamalkan ibadah tanpa memahami makna atau hakikatnya.[724] Terjadinya tohmahan semakin teruk dan masyarakat Banjar semakin bingung.

Menurut Muhammad Arsyad al-Banjari, yang dimaksud kata "*ibadah*" pada hadith di atas adalah ibadah sunnah, bukan ibadah fardhu. Sekiranya ada sesiapa meninggalkan syari'ah seperti solat, zakat dan puasa, maka perlakuan demikian hukumnya kufur. Berkenaan perkara ibadah al-Banjari merujuk kepada ayat al-Qur'an; surat al-Ḥijr, 15: ayat 99.

وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ٩٩

Terjemahan: Dan sembahlah Tuhanmu, sehingga datang kepadamu (perkara yang tetap) yakin.

Ayat ini merupakan perintah Allah agar sesiapa mesti beribadah kepada Allah Ta'ala. Maksud kalimat التفكر ساعة daripada hadith di atas adalah, mempelajari ayat-ayat Allah Ta'ala agar mengenaliNya dan seterusnya memperolehi *ma'rifatullāh. Tafakkur* yang dimaksud kata ini adalah dijalankan dengan *muhāsabah*, *mudzākarah* dengan tujuan menambah keyakinan dan sebagai jalan *ma'rifah* kepada Allah Ta'ala.[725]

Adapun Abdul Hamid Abulung di bidang penulisan beliau dilihat tidak meninggalkan karya yang berkesan, hanya ada sebuah naskah yang dijangka karya beliau dan di antaranya berisi mengenai konsep *tajallī* wujud, iaitu mengenal Allah

[723] Asywadie Syukur, 'Perkembangan Ilmu KeIslaman di Kalimantan'.(Makalah Seminar on Islamic References in the Malay World pada 3-6 Ogos 2001, di Brunei Darussalam), 19.
[724] Zurkani Yahya, 'Syari'ah Sufisme dan Tariqat', (Makalah Seminar Mengenai Nilai Tasawuf Dalam Abad Modern, Institut Agama Islam Negeri (**I**AIN) Antasari, oleh Fakulti dakwah. Pada hari bulan, 10 November 1993, di Gedung Auditorium (IAIN), Banjarmasin), 2.
[725] Lihat Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, teks *Tuhfat al-Raghibīn.*

University of Malaya

melalui pengenalan diri melalui konsep *Nūr Muḥammad*[726] menurut Abdul Hamid memahami dan meyakini konsep *Nūr Muḥammad* adalah sebagai cara dalam bertauhid.[727] Menurutnya, orang yang menempuh jalan *ma'rifah* harus menyedari bahawa segala sesuatu daripada diri manusia yang zahir mahupun yang batin di alam ini, awalnya tercipta daripada *Nūr Muḥammad*.

Dalam konsep wujud, menurut Abdul Hamid bahawa alam ini tiada wujud, dan penampakan wujud yang ada ini adalah sifat Tuhan yang ada pada alam, sedangkan wujud yang pada diri manusia itu dimanifestasikan di dalam *sirr* (Tuhan) yang tergambar di dalam *Sirr Muḥammad* yang dinamakan sebagai *Nūr Muḥammad*. *Sirr* ertinya rahsia yang tidak dapat ditangkap oleh akal, tiada dapat disurat dengan tulisan dan tidak dapat diucap dengan kalam kerana hanya Tuhan yang tahu. Pandangan itu harus diyakini dan dikuatkan dengan ayat yang menyatakan, لَا يَعْرِفُ إِلَّا اللهُ yang bermaksud: 'tiada yang mengenal Allah melainkan Allah Jua'.[728] Kenyataan itulah yang menjadi landasan konsep tauhid bagi ajaran 'Abdul Hamid Abulung.

Menurut Abulung, apabila seseorang telah memahami hakikat wujud diri ini sebagai manifestasi wujud Tuhan, maka menurutnya, itulah kesedaran akan hakikat *Nūr Muḥammad*. Jika hal demikian telah diyakini dalam setiap nafas, maka seseorang boleh mencapai *fanā'*dan tenggelam dalam *Aḥadiyyah* Allah yang bersifat *Qadīm*.[729] Fahaman ini bemakna bahawa apabila seseorang telah memahami hakikat dirinya, maka ia telah *fanā'* dalam *Aḥadiyyah* Allah yang *Qadīm*, lalu ia telah menyatu dengan Tuhan dan

---

[726] Naskhah rahsia yang berisi paparan hakikat ketuhanan dalam pandangan 'Abdul Hamid Abulung sangat sukar untuk didapati kerana karya itu mengandungi ajaran yang tinggi dan bukan untuk orang awam. Seorang pengkaji bernama Nur Kolis telah mendapatkan ada dua versi tetapi isi kandungannya sama. Lihat Nur Kolis, *Nūr MuĺIammad Dalam Tasawuf,*129.

[727] *Nūr Muḥammad* adalah ajaran yang digunakan oleh doktrin *waḥdah al-wujūd* dalam aliran tasawuf *Nazari.* Mengenai huraian ini, lihat pada Bab Satu pada nota kaki, nombor, 16. Antara ulama-ulama yang menyebarkan faham *Nūr Muhammad* ke daerah Banjar Kalimantan Selatan pada abad ke 18 Masihi ialah'Abdul Hamid Abulung, Muhammd Arsyad al-Banjari dan Muhammdd Nafis al-Banjari. Lihat Zafri Zam-Zam, *Syeikh Muhamad Arsyad al-Banjari,Ulama Besar Juru Dakwah*, (Banjarmasin, Penerbit Karya, 1979), 13.

[728] Syeikh 'Abdul Hamid Abulung, *Risalah Ilmu Shuhud*, (ed.) Bahrunsyah Muhmmad Damam (t.p., t.th), 58.

[729] Syeikh 'Abdul Hamid Abulung, *Risalah Ilmu Shuhud*, 31.

University of Malaya

meyakini bahawa, "aku adalah Dia dan Dia adalah aku". Kesedaran ini pula mesti dikekalkan sepanjang masa sama ada ketika beribadah mahupun dalam setiap aktiviti yang bererti, ia telah *ma`rifatullāh* iaitu mengenal Tuhan secara hakiki.[730]Itulah pandangan 'Abdul Hamīd Abulung yang terkenal dengan pandangan *waḥdah al-wujūd* yang mendakwa wujud diri boleh bersatu dengan Allah.[731] Menurut Ahmad Basyuni, seorang ulama Banjar, pandangan 'Abdul Hamīd Abulung yang bercorak *wujūdiyyah* itu memadukan konsep *ittiḥād* dengan ajaran *ḥulūl*.[732] Oleh itu, masyarakat Banjar memahami bahawa konsep *Nūr Muḥammad* itu sangat penting bagi setiap manusia sebagai jalan menuju *al-ma`rifah*.

Pemikiran 'Abdul Hamid Abulung di atas menjadikan perbalahan di antara para ulama dan semakin hari semakin sengit sehingga berlaku pertelingkahan antara ulama tasawuf bercorak *akhlāqī* atau '*amalī* dengan ulama tasawuf yang bercorak *naẓarī*. Sebagai ulama yang mengajar fekah *shāfi'iyyah* (ilmu zahir) dan ilmu tasawuf (ilmu rohani) di daerah ini, Muhammad Arsyad al-Banjari menyatakan bahawa ajaran 'Abdul Hamid Abulung mengenai fahaman *wujūdiyyah*[733] telah menyebabkan timbulnya kekeliruan dalam masyarakat. Ternyata ajaran tersebut membimbangkan masyarakat sehingga ramai umat yang terpesong sehingga menimbulkan perdebatan dalam kalangan ulama Banjar dan menyebabkan keresahan dalam kalangan masyarakatnya. Oleh itu, pihak kerajaan dan para ulama melarang penyebaran ajaran 'Abdul Hamid Abulung.[734]

---

[730] Bahrun Shah Muhammad Bahrunshah Muhammad Damam (ed.), *Risalah Ilmu Shuhūd Syeikh 'Abdul Hamid Abulung*,(t.p,t.th.), 9-10.

[731] Lihat Syafruddin & Sahriansyah, *Ajaran Tasawuf Syekh Hamid Abulung*, 83. Beberapa orang sufi *naẓarī* baik di dunia Islam mahupun di dunia Melayu mengajar konsep *Nūr Muḥammad*. Sahl bin `Abd al-Allāh al-Tustarī menyatakan,"Allah menciptakan Nabi Adam dari *Nūr Muḥammad*". Pandangan beliau mengenai teori tersebut sebagaimana lazimnya para sufi lainnya bermaksud bahawa *Ḥaqīqat Muḥammadiyah* dipandang sebagai pangkal pokok asal kejadian alam. Lihat, Sahl bin 'Abdul Allāh al-Tustarī, dalam *Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, (Kaherah, 1908), 15 dan 62.

[732] H. Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan(Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan)*, (Surabaya, PT Bina Ilmu,1974), 50.

[733] Aliran *wujūdiyyah* ada dua iaituyang disebut *waidah al-shuhūd* yang lazim dipegang oleh ahli syar'i dan *waḥdah al-wujūd* yang lazim dipegang oleh aliran *ittiḥād* dan *ḥulūl.Waḥdah al-wujūd* ada yang beraliran *Muwaḥḥid* iaitu *waḥdah al-wujūd* yang sebenar dan ada aliran *waḥdah al-wujūd* yang *Mulḥid*, iaitu faham yang yang menganggap tuhan sama saja dengan diri manusia mahupun alam.

[734] Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kitab Tuhfah al-Rāghibīn Shaykh M. Arshad al-Banjari,* Transl. Abu Daudi, 34-35.

University of Malaya

Sultan Tahmidullah II (1773-1808) telah meminta fatwa kepada Mufti Kerajaan Banjar yang pada ketika itu adalah Muhammad Arsyad al-Banjari.[735] Akhirnya ‘Abdul Hamid Abulung dihukum bunuh atas perintah Sultan Tahmidullah ke II.[736] Peristiwa seumpama pernah berlaku dalam sejarah Islam misalnya sepertimana yang berlaku pada al-Ḥallāj di Baghdad, Syeikh Siti Jenar di Jawa, dan pengikut Hamzah Fansuri di Acheh. Walaupun bagaimanapun, fahaman *wujūdiyyah* ajaran ‘Abdul Hamid sehingga kini masih terus digemari masyarakat Banjar walau secara tersembunyi.[737]

Tokoh lain yang berpengaroh adalah Muhammad Nafis bin Idris bin Husain al-Banjari (lahir 1735) pengarang Kitab *al-Durr al-Naḏīs*. Tokoh sufi ini juga terkenal di Nusantara mahupun di dunia Melayu.[738] Perkembangan ajaran tasawuf di daerah Banjar di antaranya juga diwarnai oleh ajaran tokoh ulama ini yang dikenali sebagai ulama ilmu rohani.[739] Ia banyak dikenal di Nusantara melalui teks *al-Durr al-Nafīs* yang ditulisnya semasa beliau berada di Mekah pada tahun 1785. Kitab ini kemudiannya tersebar dan diketahui ramai sehingga ke negara-negara Asia Tenggara terutama negara yang menggunakan bahasa Melayu.[740]

Muhammad Nafis mengajar konsep *ma‘rifah* melalui konsep tauhid dan konsep *tajallī* wujud.[741] Dalam kedua-dua konsep itu mengandungi ajaran tasawuf fahaman *waḥdah al-shuhūd* dan *waḥdah al-wujūd*,[742] corak tasawuf *‘amalī* dan corak tasawuf *naẓarī*.[743] Selain itu, konsep *ma‘rifah* yang tertulis dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs* jitu sukar difahami oleh masyarakat awam, malah dikatakan ia boleh mendatangkan

---

[735] Zafri Zam-Zam, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, Ulama Besar Juru Dakwah*,13.
[736] Lihat Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan,* 50-1; Syafruddin & Syahriansyah, *Ajaran Tasawuf Syekh Hamid Abulung***,** Bab Pendahuluan, 3.
[737] Lihat Nur Kalis, *Nur Muhammad Dalam tasawuf,* 138; lihat juga pada bab I pada notakaki nombor 39.
[738] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah,* 9.
[739] Mengenai siapa tokoh sufi Muhammad Nafis al-Banjaridan kitab *al-Dur al-Nafīs*, lihat huraian mengenai “Penjelasan tajuk” pada Bab Satu (Pendahuluan) tesis ini.
[740] Ahmadi Isa, *Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf*, 53
[741] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs*, 13.
[742] Mengenai pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari, lihat dalam Bab Tiga dalam tesis ini ; Lihat juga karyanya, Syeikh Muhammad Nafis Idris al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs* (percetakan al-Haramayn, Jeddah Singapura, t.th.)
[743] Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis al-Banjari Dalam Perbandingan*.(2001), 159.

University of Malaya

masalah bagi masyarakat awam Banjar di Kalimantan Selatan. Pada pengkaji karyanya tersebut sama ada luar seperti Azumardi Azra, mahupun ulama tempatan iaitu Banjar sendiri seperti Isa Ansari, didapati mereka menilai ajaran Muhammad Nafis itu lebih cenderung kepada ajaran *wujūdiyyah.*[744]

Konsep *tajalli* wujud dalam pandangan Muhammad Nafis itu ada kesamaan dengan fahaman ‘Abdul Hamid Abulung.[745] Tetapi semenjak ajaran ‘Abdul Hamid Abulung yang mengandungi fahaman *wujūdiyyah* tersebut dilarang oleh pihak kerajaan Banjar, maka ajarannya tidak banyak lagi dipelajari oleh orang ramai. Walau bagimanapun, semenjak kitab *al-Durr al-Nafīs* itu menjadi masyhur di Kalimantan Selatan, maka masyarakat Banjar kembali berminat untuk mempelajari ajaran *wujūdiyyah* yang satu ketika dahulu telah diharamkan oleh pemerintah setempat.[746]

Sepertimana fahaman ‘Abdul Hamid Abulung, ajaran *al-Durr al-Nafīs* itu juga mengandungi ilmu tasawuf yang tinggi untuk dipelajari oleh masyarakat awam, maka akibatnya terjadi kesilapan dalam memahami dan mengamalkan ajarannya dalam kalangan masyarakat. Oleh itu, timbul perbezaan pendapat di antara ahli syari’ah dan pengamal tasawuf serta ulama yang bersetuju (pro) dan tidak bersetuju (kontra) hingga kini. Namun, di sebalik perbezaan pandangan tersebut, ajaran tasawuf yang merujuk kitab *Durr al-Nafīs* tetap masyhur dan berpengaroh cukup luas bagi kaum muslim di Kalimantan Selatan, malah kemasyhurannya dapat dilihat turut sampai ke pelbagai negeri Melayu di Asia Tenggara. Keadaan ini seterusnya telah memperlihatkan kesan sama ada pengaroh positif mahupun pengaroh negatif terhadap masyarakat setempat kerana sehingga kini para ulama dalam bidang masing-masing masih berbeza pandangan mengenainya.

---

[744] *Ibid*. 166, Lihat Dr H, Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 115-6..
[745] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 258.
[746]*Ibid*.

University of Malaya

Terbukti minat masyarakat Banjar terhadap ilmu tasawuf tidak pernah surut, malah pada abad ke 19 hingga 20 Masihi, ia semakin diminati ramai. Ulama-ulama Banjar mulai mengajar ilmu tasawuf melalui pelbagai karya para ulama sufi masyhur. Dalam perkembangannya pada awal abad ke 20 Masihi, di Kalimantan Selatan ramai ulama atau tuan guru yang aktif mengajar dan cukup dikenali oleh masyarakat Banjar hingga kini seperti H. Salman al-Farisi (m.1931), Tuan guru H. Ahmad Barmawi (m.1942), Tuan guru H. Ali Mansur (m.1950), Tuan guru H. Asnawi (m.1953), Tuan Guru Sagir (m.1948), Tuan guru H. Zainal Abidin (m. 1952), Tuan guru Bijuri (m.1968) dan sebagainya.[747] Dari data yang diperolehi di kotamadya Banjarmasin sejak tahun 2007 sampai hari ini telah tercatat seramai 192 orang ulama yang berperanan sebagai guru tasawuf yang mewarnai masyarakat Banjar dan mereka bermastautin di daerah Banjarmasin dan daerah di Kalimantan Selatan.[748] Sehingga tahun 2015, jumlah para pendakwah di daerah Kalimantan Selatan hampir mencecah 3000 orang.[749] Para pendakwah tersebut meliputi guru-guru agama di seluroh daerah persekitaran Kalimantan Selatan.

Demikian latar belakang dan perkembangan pemikiran ilmu tasawuf dibawa oleh tokoh sufi ke dalam masyarakat Banjar. Tokoh-tokoh sufi tersebut sangat penting dalam sejarah masyarakat Banjar khasnya, bahkan ada yang terkenal di Nusantara.

4.4 SISTEM PENGAJIAN TASAWUF DALAM MASYARAKAT BANJAR

Di Kalimantan Selatan pengajian tasawuf dengan tradisi majlis telah ada sejak lama. Catatan sejarah telah membuktikan bahawa pada abad ke 18 Masihi, Muhammad

[747] Lihat Ahmad Ghazali Usman, *Tapin Bertabur Ulama*, Pemerintah Kabupater Tapin, Dinas Pemuda dan Olah Raga Kebudayaan dan Pariwisata, 2010.

[748] Data ini diperolehi berdasarkan data mengenai ulama dan sarana peribadatan di Banjarmasin antara tahun 2007- 2016.

[749] Data ini berasal daridaftarnama ulama Banjar yang dimuatkan dalam buku yang diusahakan oleh Departemen Agama Provinsi Daerah Kalimantan Selatan dan diterbitkan pada tahun 2015, 23.

University of Malaya

Arsyad al-Banjari yang terkenal sebagai ulama yang menguasai ilmu yang luas telah menubuhkan pengajian berupa majlis yang mempelajari pelbagai ilmu agama termasuk ilmu tasawuf yang dihadiri oleh masyarakat Banjar. Pada masa berikutnya majlis pengajian itu diteruskan oleh ulama-ulama dari keturunan al-Banjari secara berterusan, dan majlis-majlis itu berjalan hingga kini. Selain itu, tempat majlis-majlis *ta'līm* di antaranya yang dijalankan di masjid, musolla ataupun di rumah tuan guru sendiri.

4.4.1 Ulama dan Guru yang Mengajar tasawuf dan Tarekat

Para ulama atau guru-guru yang merupakan sumber manusia adalah mereka yang menubuhkan pengajian berupa majlis-majlis dan pengajar. Tujuan ditubuhkan majlis pengajian adalah untuk membimbing umat agar ber*taqarrub* kepada Allah yang mana, mereka juga mengajar kaedah *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa) dan juga praktikal ibadah dengan amalan-amalan zikir tertentu yang berterusan hingga kini.

Di Kalimantan Selatan, para ulama atau guru-guru yang mengajar ilmu agama boleh dibahagikan kepada empat golongan ulama yang memiliki pengetahuan yang berbeza-beza. *Pertama,* ulama fekah, iaitu ulama yang menguasai bidang ilmu fekah dan mereka hanya mengajar ilmu feqah sahaja. *Kedua,* ulama pakar di bidang tarekat, ulama ini memahami dan menguasai ilmu tarekat, oleh itu mereka hanya mengajar ilmu tarekat sahaja. *Ketiga,* ulama yang pakar di bidang hakikat yang juga menguasai ilmu syari'ah, tarekat dan ilmu hakikat. Ulama ini biasanya mengajar ilmu yang khas di bidang hakikat dan kadangkala menghubung kaitkan dengan ilmu syari'ah. Ulama ini boleh dinamai sebagai pakar di bidang ilmu hakikat. *Keempat,* ulama yang pakar dalam bidang ilmu *ma`rifah* yang turut menguasai bidang ilmu syari'ah, ilmu tarekat dan ilmu hakikat. Ulama ini dinamakan sebagai pakar dalam bidang ilmu hakikat dan ilmu *al-ma`rifah*.[750]

[750] Hasil observasi selama enam bulan bermula Jun hingga Disember 2015 di daerah Banjarmasin dan Martapura, serta tambahan keterangan daripada Tuan Guru H. Juhron. Wawancara pada 29 Julai 2015 di Martapura.

University of Malaya

Setakat itu identiti guru pengajian khasnya ilmu tasawuf di Kalimantan Selatan yang mengajar di majlis-majlis adalah berbeza-beza. Ada yang berpendidikan formal daripada dalam negara dan ada yang mendapat pendidikan luar negara yang umumnya lulusan daripada Timur tengah. Ada di antara mereka yang bergelar sarjana, bahkan ada yang bergelar profesor. Ulama atau guru itu juga ada yang berpendidikan daripada pondok pesantren dari pelbagai daerah di Indonesia ataupun pondok pesantren tempatan di sekitar Kalimantan Selatan. Namun, ada juga guru-guru tasawuf yang berpendidikan non formal kerana mereka hanya belajar daripada guru-guru mereka atau ulama sufi tempatan dan hanya mendapat sijil daripada guru-guru mereka tersebut. Ada juga guru yang mendapat ilmu secara bersanad iaitu berupa ilmu yang dipelajari secara berterusan daripada guru-guru mereka yang tertentu. Guru-guru tasawuf yang ada di Kalimantan Selatan di antaranya adalah daripada keturunan Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dan juga murid-murid daripada ulama keturunan al-Banjari. Ada juga guru tasawuf ini yang menurut dakwaannya mendapat ilmu langsung terus daripada Allah yang dinamakan ilmu *Ladunnī*.[751]

4.4.2 Bentuk Majlis Pengajian Ilmu tasawuf

Majlis pengajian ilmu tasawuf bagi masyarakat Banjar sejak dulu hingga kini semakin ramai dikunjungi oleh ahli masyarakat Banjar berbanding pengajian mengenai ilmu fekah, ilmu tauhid dan ilmu-ilmu yang lain.[752] Majlis pengajian tasawuf di daerah Banjar boleh dibahagikan kepada dua bentuk iaitu;

Pertama, majlis pengajian yang bersifat am atau terbuka. Pengajian tasawuf yang bersifat terbuka biasanya bertempat di rumah tuan guru atau di masjid atau musalla seperti pengajian yang ditubuhkan oleh ulama yang terkenal, antaranya ialah Tuan Guru

[751] Observasi dan penyelidikan di lapangan oleh penulis pada tahun 2015-2016 pada majelis pengajian tasawuf di daerah Banjar di Kalimantan Selatan.

[752] Laporan hasil seminar, mengenai Pemantapan Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selaran, seminar dianjurkan oleh Fakulti Usuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin, pada tahun 1976 di Banjarmasin, 18.

University of Malaya

H. Muhammad Zaini Abdul Ghani (m. 2006). Majlis tersebut dikenali sebagai "pengajian Tuan Guru Sekumpul" pengajian diadakan di Masjid di daerah Martapura dan seterusnya diteruskan oleh para muridnya. Seterusnya "Pengajian Tuan Guru Anang Ramli" di adakaan di rumah guru daerah Bati-Bati kota Pelaihari; "Pengajian Tuan Guru Bakhid" diadakan di Masjid komplek pesantren di daerah Barabai Kalimantan Selatan yang secara khusus mengajar kitab *al-Ḥikam* karya Ibn 'Aṭā' Illāh yang berlangsung hingga kini; "Pengajian Guru Riduan" di adakan di rumah guru di daerah Kandangan yang juga berjlaku hingga kini. Begitu juga dengan "Pengajian Guru Fahmi" dan "Guru Zuhdi" yang mana kedua-duanya dijalankan di rumah guru yang terletak di Kota Banjarmasin yang juga berlangsung hingga kini. Sememangnya terdapat banyak lagi majlis pengajian yang aktif di daerah Banjar ini. Malah hingga kini majlis pengajian tauhid dan tasawuf yang dijalankan di rumah guru itu dihadiri oleh ratusan orang, malah ada kalanya mencecah ribuan orang yang datang dari persekitaran daerah Banjar mahupun dari daerah-daerah yang lain di Kalimantan Selatan. Namun, tempat pengajian tasawuf itu lebih banyak dijalankan di rumah tuan guru, atau di tempat seseorang murid, tetapi ada juga majlis-majlis pengajian tasawuf yang dianjurkan oleh guru-guru tasawuf mengambil tempat di masjid atau di musalla yang khas.[753]

Kedua, majlis pengajian yang bersifat persendirian atau tertutup yang bermaksud guru hanya mengajar murid-murid tertentu sahaja dan tidak terbuka untuk umum. Biasanya bentuk pengajian tertutup itu tidak dihadiri oleh ramai orang, tetapi hanya diikuti oleh murid-murid yang dikira telah mampu menerima pelajarannya. Pengajian ini biasanya dilaksanakan pada selepas salat isya hari sehingga tengah malam dan ada kalanya sehingga subuh. Lazimnya pelajaran yang diajar adalah mengenai ilmu hakikat,

[753] Hasil wawancara dengan seorang ulama bernama Ustadh H. Y. Mani M.Ag, di Banjarmasin pada 15 September 2015 dan wawancara dengan ulama bernama Guru H. Juchran pada 29 Ogos 2015 di Martapura.

University of Malaya

dan ilmu *ma'rifah* pada golongan *mutawassiṭ*[754] atau tingkatan *muntahā*.[755] Oleh itu, pengajian itu tidak boleh diikuti oleh murid yang belum mempunyai ilmu tasawuf mendalam atau ilmu tasawuf yang tinggi itu.[756]

Di daerah Kalimantan Selatan majlis pengajian tasawuf telah ada sejak abad ke 20 Masihi dalam masyarakat Banjar hingga kini. Adapun ilmu tasawuf yang diajarkan boleh dibahagikan kepada dua aliran iaitu; *pertama*, pengajian tasawuf fahaman *akhlāqī* atau *'amalī* (biasa disebut aliran *sunnī*), dan *kedua,* adalah pengajian tasawuf fahaman *naẓarī* (biasa disebut aliran *falsafī*).

Aliran yang pertama menfokuskan kepada pengajian untuk meningkatkan akhlak, adab beribadah, serta pelaksanaan ibadah dan amalan-amalan tarekat dengan *riyāḍah* kerohanian yang bertujuan bagi penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) dan untuk mencapai *maqām* yang lebih tinggi.[757] Latihan atau *riyāḍah* itu dibimbing oleh tuan guru atau ulama tarekat.[758]

Kedua, pengajian tasawuf fahaman *naẓarī*, iaitu ajaran atau pengajian tasawuf yang memadukan antara pemikiran rasional atau ajaran yang mengandungi ilmu falsafah dengan *dhawq* yang juga berasaskan daripada dalil *naqlī* (al-Qur'an dan al-Hadith).

---

[754] Golongan *mutawasiṭ* adalah orang yang mempelajari ilmu tasawuf pada tingkat pertengahan, seperti tasawuf aliran *Irfānī*.

[755] Golongan *muntahā* adalah orang yang mempelajari ilmu tasawuf pada tingkat akhir yang biasanya adalh tasawuf aliran *naẓarī*

[756] Hasil wawancara dengan Bapak Ahmad pada 15 Julai 2015 di Banjarmasin.

[757] Dalam tradisi intelektual sufi ada tahap yang mesti dilalui dalam usaha *tazkiyah al-nafs* iaitu dengan cara; *takhallī* ertinya mengosongkan diri dari akhlaq tercela, diikuti dengan tahap berikutnya iaitu*taḥallī*yangbermaksud berusaha mengisi dan menghiasi diri dengan cara membiasakan diri dengan akhlaq terpuji dan melaksanakan ibadah zahir (yang ditetapkan oleh syara') dan ibadah batin (secara hakikat). Seterusnya tahap *tajallī* yang bererti memantapkan jasmani dan rohani yang telah dilalui pada tahap *takhallī* dan *taḥallī* yang kemudiannya menumbuh kecintaan yang mendalam kepada Allah Ta'ala. Lihat *Ensiklopedi Tasawuf Jld* III, (ed.) Team penyusun UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, (Bandung: Penertbit Angkasa, 2008), 1222-1223.

[758] Masyarakat Banjar memahami proses *tazkiyah al-nafs* sebagai berikut: pertama, mandi suci dan secara lazim dilakukan oleh guru kepada murid-muridnya sebelum memasuki tahap berikutnya. Kedua, mengosongkan diri dengan berpuasa.Kemudiannya, apabila dirasa telah bersedia, maka murid tersebut akan berkhalwat iaitu berdiam diri dirumah untuk beribadah, berfikir serta bertafakur dengan pengawasan dan bimbingan guru. Hasil wawancara dengan responden bernama; Hasan, H Ali, Asqalani, Ibu Suti Zulaichah, bapak Yuda. beberapa pengamal tasawuf amali dalam bulan September 2015 di Banjarmasin.

University of Malaya

Justeru, pengajian tasawuf aliran *akhlāqī* mengajar *tazkiyat al-nafs* dengan cara *riyāḍah* atau latihan-latihan *rūḥāniyyah***.** Manakala, pengajian tasawuf *naẓarī* mengajar ilmu hakikat dan ilmu *al-ma'rifah* seperti fahaman aliran *wujūdiyyah* yang berkaitan dengan konsep wujud, fahaman *fanā'* dan *baqā'.* Walau bagaimanapun, kedua-dua bentuk pengajian ini mempunyai tujuan yang sama, iaitu ingin meningkatkan ilmu hakekat menuju *ma'rifatullāh* dengan melalui konsep *fanā'*.[759] Apabila diteliti di antara kedua-dua bentuk pengajian tersebut, maka didapati bahawa pengajian mengenai ajaran tasawuf *wujūdiyyah* lebih diminati oleh masyarakat awam di Banjar, dan mereka kurang berminat dengan pengajian ilmu Syari'ah.[760]

Para murid atau peserta majlis pengajian tasawuf tersebut datang dari pelbagi latar belakang pendidikan. Ada yang hanya berpendidikan rendah, dan ada pula yang berasal daripada pendidikan pesantren, dan ada juga yang mendapat pendidikan di peringkat perguruan tinggi. Mereka terdiri daripada kaum lelaki secara umumnya, namun ada juga sejumlah kalangan wanita yang terdiri daripada pelbagai peringkat umur sama ada masih remaja, dewasa sehinggalah ke usia tua. Dari aspek pekerjaan juga menunjukkan bahawa para murid dan peserta pengajian datang daripada pelbagai bidang kerjanya, antaranya peniaga, pegawai kerajaan, tenaga kerja binaan dan guru, malah ada juga yang tidak mempunyai pekerjaan. Kepelbagaian juga boleh dilihat daripada aspek ekonomi yang mana ada dalam kalangan mereka datang daripada golongan ekonomi rendah atau sederhana sehinggalah golongan yang kaya raya. Secara umumnya, kebanyakan para murid dan peserta pengajian terdiri daripada para guru yang mengajar di sekolah dan peniaga yang berada dalam tahap ekonomi sederhana dan rendah. Penemuan kajian juga mendapati ada beberapa orang murid atau peserta

[759] Alfani Daud, *Beberapa ciri Etos Budaya masyarakat Banjar*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 2000), 16.

[760] Observasi dengan ikut serta terhadap 5 kelompok pengajian di Banjarmasin dan 2 kelompok pengajian di Martapura dan di Banjarmasin.Wawancara juga diadakan kepada responden yang merupakan murid pengajian iaitu Ibu Faridah pada 25 Ogos 2015 di Martapuran, dan wawancara dengan Hasan dan Fitriansyah pada 19 Julai 2015 di Banjarmasin.

University of Malaya

pengajian yang tidak pandai membaca al-Qur'an, malahan tidak pula mengerjakan kewajipan solat secara rutin.[761]

4.4.3 Metode Pengajian tasawuf

Penemuan kajian mendapati terdapat tiga metode yang digunakan oleh guru ketika mengajar ilmu tasawuf dalam majlis pengajian yang diadakan iaitu: *pertama*, secara berceramah yang mana hampir kesemua majlis pengajian tasawuf menggunapakai metode ini. Dalam metode ini, guru menjelaskan isi pelajaran sehingga selesai, dan murid hanya mendengar tanpa sesi sesi soal jawab atau dialog antara guru dan murid. Terdapat dua kaedah yang digunakan dalam metode ceramah tersebut iaitu guru mengajar dengan membacakan kitab rujukan yang telah ditetapkan, atau guru mengajar tanpa menggunakan kitab rujukan tertentu. Apabila guru menggunakan kitab, maka beliau akan hanya membaca kitab rujukan tersebut dan menterjemahkannya ataupun menjelaskan kata-kata yang sukar difahami, di samping menerangkan atau mensyarahkan maksudnya dengan menggunakan tamsil-tamsil atau contoh daripada kitab itu sekiranya kata-kata tersebut dirasakan penting. Sementara itu, para murid atau peserta pengajian hanya menyemak dan membuat catitan-catitan.[762] *Kedua*, menggunakan metode berceramah dalam bentuk yang sama seperti metode pertama, namun membuka peluang berdialog atau bersoal jawab antara guru dan murid. Malah, para murid boleh juga bertanya masalah sehari-harian yang dihadapi oleh mereka.[763] *Ketiga*, menggunakan metode persuasif iaitu mengajar secara sendiri (*private*) atau dalam kelompok kecil hanya diikuti beberapa orang murid sahaja. Para murid belajar di rumah guru dengan membaca kitab dan diberi penjelasan dan latihan-latihan *tazkiyah*

---

[761] Hasil observasi dan wawancara penulis dengan responden; bernama bapak Ahmad, bpk. Muhidin, bpk Yunik, bu Faridah, pada bulan November 2015 sehinggaMei 2016 di majlis-majlis pengajian tasawuf di kota Banjarmasin dan daerah Martapura.

[762] Observasi ikut serta di majlis pengajian di Banjarmasin dan Martapura pada tahun 2015-2016. Dan wawancara dengan guru Aulia Rahman, seorang guru tasawuf di Banjarmasin pada 9 Mei 2016.

[763] Hasil wawancara dengan Fitriansyah dan Muhammad Hasan yang merupakan anggota majlis pengajian, pada 5 Jun 2016 di Banjarmasin.

University of Malaya

al-nafs serta aktivitinya setiap hari yang dibimbing oleh seorang guru secara langsung. Metode ini biasanya digunakan semasa pelajaran tasawuf pada tingkatan *mutawassiṭ* (pertengahan) dan tingkatan *muntahā* (tertinggi). [764]

Hasil penemuan menunjukkan terdapat pelbagai dorongan dan tujuan mengapa masyarakat Banjar mempelajari tasawuf. Antaranya, mereka ingin mendapat ketenangan hidup kerana dilanda kemiskinan, ataupun kerana mengalami masalah kehidupan, atau juga disebabkan oleh masalah ekonomi. Kebanyakan golongan berada (kaya raya) pula didapati mengikuti pengajian tasawuf kerana mereka mengalami masalah keluarga atau kerana mereka merasakan bahawa jiwa mereka terancam. Namun, didapati ada juga yang berhasrat untuk meningkatkan kualiti ibadah bagi mencapai *al-ma`rifah*. Ada juga di antara para murid mempunyai motivasi ingin mendapatkan ilmu *ladunnī* agar mencapai *kashf* kerana mereka berkeyakinan bahawa apabila mereka mempelajari ilmu tasawuf melalui aliran *naẓarī* dengan konsep *wujūdiyyah*, maka mereka mampu mencapai *kashf*, lalu berbangga dan merasa ilmunya sudah tinggi dan sempurna.[765] Bisanya motivasi yang terakhir ini banyak diikuti oleh masyarakat Banjar yang awam.

4.4.4 Isi Kandungan Pengajian Ilmu tasawuf

Secara umumnya, kajian ini mendapati bahawa isi kandungan pengajian tasawuf yang diajar kepada masyarakat Banjar dalam majlis-majlis pengajian tersebut boleh dibahagikan kepada tiga kategori iaitu: *Pertama*, kumpulan pengajian yang membahaskan ilmu tauhid yang pada kebiasaannya mengajar ilmu tauhid mengenai sifat Allah yang 20 yang dikenal dengan tauhid sifat 20 yang dihubung kaitkan dengan syari'ah dan akhlak merangkumi amalan zahir dan batin (rohani). Isi kandungan

[764] Observasi tidak langsung dimajlis pengajian ilmu Usuluddin dirumah A. Rahman, seorang guru tasawuf di Martapura, dan juga di majlis pengajian di rumah Ustaz Fahmi di Banjarmasin sejak bulan Ogos 2015 sehingga Februari 2016, dan juga pada 15 April 2016.

[765] Observasi terhadap majlis ilmu di persekitaran Banjar sejak tahun 2014-2016, dan wawancara penulis dengan responsen, bernama, bapak Solihin, bapak jamal, H, Ali, bapak Syaifullah dan Jamain di daerah Banjarmasin dan di Martapura.

University of Malaya

pengajarannya menyentuh hal berkaitan akhlak seperti masalah taubat, pembersihan diri daripada sifat yang tercela seperti pemarah, dendam, riya', ujub dan takabur, menjana sifat terpuji seperti sabar, syukur dan redha, serta lain-lainnya. Guru juga berperanan untuk sentiasa membimbing ibadah seperti solat sunat, zikir, selawat, bacaan dan tadabur al-Qur'an. Responden kajian menyatakan bahawa tiada pelajaran yang bersifat mistik diajar dalam kumpulan pengajian tersebut. Mereka hanya diberikan amalan berupa zikir-zikir secara umum sahaja.[766] Justeru, dapat disimpulkan bahawa kumpulan pengajian ini boleh dikategorikan sebagai mengikuti aliran tasawuf *akhlāqī*.

Kumpulan pengajian *kedua* pula mempelajari hal-hal berkaitan hakikat termasuklah perkara *al-ma`rifah* (mengenal Allah secara hakiki). Pengajian ini tidak pula mengajar ilmu syari'ah, malah hanya menekankan kepada dua bentuk pelajaran sahaja iaitu ilmu tauhid dalam tasawuf dan konsep *tajallī* wujud. Semasa mempelajari ilmu tauhid, murid diajar mengenai sifat 20 Allah dan seterusnya mempelajari *tawḥīd al-afʿāl, tawḥīd al-ṣifāt, tawḥīd al-asmā' dan tawḥīd al-Dhāt*. Dalam pelajaran mengenai konsep *tajallī* wujud yang terpenting adalah bagaimana cara untuk mengenali hakikat wujud diri sebagai jalan bagi mengenali Tuhannya melalui konsep *Nūr Muḥammad* yang mana konsep ini telah lama diterima dalam pemahaman masyarakat Banjar sebagai jalan mencapai ilmu *al-ma`rifah*. Majlis pengajian itu biasanya juga mengajar ilmu tarekat tertentu dengan cara mengamalkan zikir khusus, dan apabila telah mantap dan yakin bahawa murid tersebut telah menguasai ilmunya, maka gurunya akan menganjur supaya ia berkhalwat dengan mengikuti kaedah pelaksanaan yang telah ditetapkannya.[767]

Kajian ini mendapati bahawa kedua-dua kumpulan pengajian di atas telah dilaksanakan sama ada secara terbuka bagi orang awam atau juga secara tertutup yang

[766] Hasil observasi dalam pengajian di Masjud Baitul Ma'mur di Banjarmasin dan wawancara dengan Ibu Hadijah, peserta majlis pengajian Usuluddin di Martapura pada 29 Mei 2015.
[767] Bahran Noor Haira, *Pro dan Kontra Ajaran Tasawuf*, 23-45.

University of Malaya

hanya dikhususkan kepada para murid yang dikira telah memahami ilmu hakikat secara mendalam.

Kumpulan pengajian *ketiga* adalah majlis pengajian yang bersifat *sirr* (rahsia) iaitu yang diadakan secara tertutup dan hanya boleh dihadiri oleh orang tertentu sahaja. Pengajiannya hanya terhad kepada ilmu hakikat dan ilmu *al-ma'rifah* sahaja yang antara lainnya menekankan mengenai konsep iman, ketuhanan, mengenal *shuhūd al-af'āl,* mengenal *al-dhāt,* rahsia atau *sirr* Allah, konsep *Nūr Muḥammad* dan juga hakikat *Shahādah*.[768]

Hasil kajian juga memperlihatkan bahawa ketiga-tiga kumpulan pengajian ini mengguna pakai kitab-kitab yang berbeza dalam pengajian mereka sesuai dengan pemahaman masing-masing. Kumpulan pertama misalnya menggunakan antaranya kitab *Risālah al-Qushayriyyah* oleh al-Qushayrī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* oleh al-Ghazālī dan kitab *al-Hikam* oleh Ibn Aṭā'illāh sesuai dengan corak tasawuf *akhlāqī* yang diikuti mereka. Kumpulan kedua dan ketiga pula merujuk antaranya kitab *al-Hikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* oleh Ibn 'Arabī, *al-Insān al-Kāmil* oleh al-Jīlī, di samping karya tempatan seperti kitab *Siyar al-Sālikīn* syarh 'Abdul Ṣamad al-Palimbani (daripada karya al-Ghazali) dan *Kashf al-Anwār* oleh Muhammad Salih bin 'Abdullah al-Minangkabawi, termasuklah *al-Durr al-Nafis* oleh Muhammad Nafis al-Banjari serta *Risālah Fatḥ al-Raḥmān* oleh Muhammad Arsyad al-Banjari yang sesuai pula dengan fahaman mereka iaitu tasawuf *naẓarī*.[769]

Namun, secara umumnya, masyarakat Banjar lebih gemar mempelajari kitab hasil karya ulama tempatan seperti *al-Durr al-Nafis* berbanding karya ulama luar. Alasannya kerana kitab itu berasal daripada ulama Banjar dan menggunapakai bahasa Melayu sehingga mudah dibaca oleh orang Banjar. Selain itu, para guru tasawuf juga

---

[768] *Ibid.*

[769] Lihat, laporan penyelidikan mengenai, Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan, oleh Pensyarah pada Fakultas Usuluddin IAIN Antasari Banjarmasin ,1985, 2-3.

University of Malaya

menggunapakai kitab yang disalinnya daripada guru-guru mereka sebelumnya. Kitab-kitab itu pada umumnya menggunapakai bahasa Melayu Jawi yang dikenali sebagai *Kitab Berencong* yang pada asalnya diajar oleh ‘Abdul Samad Sirajul Huda (Datu Sanggul) yang mengandungi isi ajaran tasawuf *naẓarī*. Selain itu, terdapat juga guru tasawuf yang mengajar kitab berupa nukilan-nukilan yang tidak diketahui pengarangnya, yang berisi perbincangan mengenai konsep *tajallī* wujud dengan huraian teori *Nūr Muḥammad*.[770]

Setakat observasi yang dijalankan oleh pengkaji, pada kebiasaannya guru-guru tasawuf yang memahami bahasa Arab menggunakan kitab berbahasa Arab seperti *al-Ḥikam* Ibn Aṭā’illāh sebagai rujukan. Selain kitab di atas para guru tasawuf juga menggunakan kitab ulama Banjar yang hidup selepas Muhammad Nafis seperti *Risālah ‘Amal al-Ma‘rifah* oleh ‘Abdurrahman Siddiq Sapat (m. 1939) yang dikatakan mengandungi ikhtisar daripada *al-Durr al-Nafīs*.[771] Daripada penggunaan kitab rujukan di atas, maka pengkaji menyimpulkan bahawa pengajian tasawuf dalam masyarakat Banjar banyak tertumpu kepada corak aliran tasawuf *sunnī* dan pengajian tasawuf beraliran tasawuf ‘*amalī*.

Dari hasil observasi pengkaji, sejak tahun 2015-2016 kelompok pengajian tasawuf yang semakin ramai dikunjungi masyarakat adalah majlis-majlis pengajian tasawuf beraliran *naẓarī* atau pelajaran tasawuf pada tingkatan *Muntahā*.[772] Di setiap daerah terdapat pengajian ilmu tasawuf aliran ini yang dihadiri ramai para peserta yang

---

[770] Hasil observasi terhadap 5 kumpulan majlis pengajian di Banjarmasin dan 2 kumpulan majlis pengajian di daerah Martapura sejak bulan Februari hingga Ogos 2016; Wawancara dengan Ustadz Mahyuni di Martapura pada bulan 15 mei 201; Wawancara dengan Ustadz Abd Syukur pada 20 Mei 2015; Wawancara dengan Fitriansyah, seorang peserta pengajian pada 15 Julai 2015 di Banjarmasin.

[771] Wawancara dengan Drs H. Bahran Noor Haira, di Banjarmasin pada Februari, 2015. Syeikh ‘Abdurrahman Siddik Sapat berketurunan Muhammad Arsyad al-Banjari. ‘Abdurrahman Siddik menyatakan dalam *Risālah*-nya bahawa *Risālah ‘Amal Ma‘rifah* itu disusun berdasarkan al-Qur’an dan al-Hadith menurut fahaman *Ahli Sunnah Wal Jamaah.* Walaupun, ulama ini menyatakan risalahnya beraliran *Ahli Sunnah Wal Jamaah*, tetapi ramai dalam kalangan ulama Banjar menilai bahawa isi *Risālah* itu mengandungi ajaran tasawuf *waḥdah al-wujūd.*

[772] Observasi penulis terhadap beberapa pengajian tasawuf di daerah Banjarmasin dan Martapura sejak 2015 -2016

University of Malaya

datang daripada pelbagai daerah di Kalimantan Selatan.[773] Begitu juga dengan majlis pengajian yang bersifat *sirr* (rahsia) yang berjalan secara rahsia dan tertutup serta tidak boleh dihadiri masyarakat awam. Lazimnya, pengajian ini mengajar hal berkaitan konsep *al-ma'rifah* melalui konsep *tajallī* wujud dengan pengenalan hakikat diri yang dinamai dengan pengajian '*Ilmu Sabuku*'.[774]

Dalam praktisnya, guru tasawuf mengajar dengan menggunakan pelbagai kaedah yang dihadiri oleh bilangan peserta yang berbeza. Hasil observasi penulis di Martapura, maka didapati antara majlis pengajian yang ramai diikuti oleh orang ramai ialah yang diterajui oleh seorang ulama yang masyhur bernama Haji Juchran Ervan Ali. Beliau memimpin Pondok Pesantren Usuluddin yang secara khususnya mengajar ilmu tauhid dan ilmu tasawuf, yang antaranya ialah konsep *ma'rifah* dalam mencapai peringkat yang lebih tinggi. Pengkaji mendapati bahawa pengajian di pondok ini menyediakan kurikulum yang tersusun dan sistematik, iaitu kurikulum pengajian konsep *tajallī wujūd* dalam mencapai taraf *wujūdiyyah*.[775] Selain mengajar ilmu tasawuf, pada hari-hari lain pula beliau mengajar ilmu tauhid, Fekah, akhlak dan amalan-amalan untuk menjadikan seseorang itu berakhlak mulia. Kurikulum itu diajar kepada para murid biasanya sekali dalam satu minggu. Kurikulum itu dibahagikan kepada dua tahap secara sistematik. Dua tahap tersebut adalah:

---

[773] Lihat, Laporan hasil penyelidikan oleh mahasiswa Fakultas Usuluddin IAIN Antasari Banjarmasin), dari tahun 1984-1985, laporan seminar mengenai, Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan 18 mei tahun 1985, pada Fakultas Usuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 2-3. Penulis telah mengadakan observasi dan penyelidikan mengenai pengajian tasawuf dalam masyarakat Banjar di beberapa buah pengajian di Kotamadya Banjarmasin dan juga daerah Martapura pada tahun 2011-2016

[774] 'Ilmu Sabuku' istilah itu dikenai dalam masyarakat Banjar, di Kalimantan Selatan, iaitu mempelajari ilmu tasawuf berkaitan konsep wujud dengan ajaran *waḥdah al-wujūd* yang membawa erti, segala sesuatu berasal dari Tuhan dan semua yang terjadi adalah atas semua kehendak Tuhan. Terama manusia berasal dari tuhan dan semua atas kehendak Tuhan bererti manusia tidak perlu lagoi bersyari'ah kerana diri ini telah sampai kepada Tuhan kerana ilmunya telah dijangka telah sampai (wusul). Apabila ilmunya telah dijangka sampai (wusul) iaitu, telah memahamiNya, ia boleh meninggalkan syari'ah, kerana telah sempurna imannya. Lihat Ahmad, *Pengajian Tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan*, thesis dikemukakan untuk menempuh sarjana /Master pada Insititut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin 2008, 60-61.

[775] Hasil wawancara dengan ulama Banjar bernama guru Juchran pada hari Jum'at hb 29 Julai 2015 di Martapura. Guru ini sebagai pengasuh sebuah pesantren bernama Usuluddin di Martapura ini mendakwa bahawa kitab *al-Durr al-Nafīs* hanyalah sebagai rujukan dan perbandingan sahaja.

University of Malaya

Pertama, tahap mempelajari tauhid yang meliputi: i) Mempelajari ilmu tauhid dengan mengenal sifat Allah yang 20; ii) Mengenali *'amal al-ma`rifah*, iaitu harus meyakini *tawḥīd al-af'āl, tawḥīd al-asmā', tawḥīd al-ṣifāt dan tawḥīd al-dhāt;* iii) Mencari bayangan Allah dalam sifat Allah yang tujuh sebagaimana teori yang dikemukakan oleh Muhammad Nafis; iv) *Belampah,* ertinya latihan atau praktis dengan merasai dan mengalami iaitu mulai menyetarakan diri dengan tujuh sifat Allah;[776] v) Memahami Allah secara *tanazzul* dengan teori martabat ujuh dengan menentukan, memahami posisi diri dan mendekatkan diri kepadaNya; vi) Setelah mengetahui posisi diri, seterusnya menyatakan diri akan mula ber*sulËk* dan berjalan menuju Allah; vii) Mulai berjalan menuju Allah dengan jalan tarekat. Apabila seorang *sālik* sampai pada tahap ini maka ia dinamai sebagai *maqām ma'rifatullāh* yang bererti ia telah berhasil berjumpa dengan Allah.[777]

Tahap *kedua,* mempelajari konsep wujud menuju *al-ma'rifah* yang hakiki melalui empat puluh dua *maqāmāt* iaitu: 1) *Maqām fanā'* iaitu peringkat bagi orang yang telah memahami dan meyakini bahawa segala sesuatu di dunia selain daripada Allah Ta'ala adalah tiada; 2) *Maqām baqā'* iaitu memahami dan meyakini bahawa semua yang dilihatnya hanyalah Allah tiada yang lain. Dalam tahap ini seseorang telah dapat mengendalikan diri dan dapat mengendalikan semua yang ada di alam ini. Dalam *maqām* ini seorang *sālik* harus selalu bermanfaat bagi orang lain. 3) *Maqām Fanā' al-fanā'* iaitu peringkat bagi seseorang yang telah mencapai *al-ma'rifah* dan dalam hidup seharian ia adalah ahli ibadah dan merasakan bahawa yang ada hanya Allah dan dirinya tiada kerana ia telah *fanā'*. Namun, dalam kehidupannya ia sama seperti ahli masyarakat yang lain. 4) *Maqām baqā' al-baqā'* iaitu seorang *sālik* merasa bahawa hidupnya ini sentiasa bersama dengan Allah.

---

[776] Tujuh sifat Allah iaitu, 1) *Qudrat,*2) *Irādah,*3) *Sama',* 4) *Bashār,* 5) *Hayat,* 6) *Ilmu,* 7) *Kélam.*

[777] Hasil daripada wawancara dengan ulama Banjar bernama guru Juhran pada hari Jum'at malam 29 Julay 2015 di Martapura.

University of Malaya

Sebagai lanjutan daripada keempat-empat *maqām* di atas, maka terdapat tiga puluh lapan *maqāmāt* lagi yang harus diajar kepada para muridnya, iaitu; 5) *Maqām azaliyyah*; 6) *Maqām dahriyyah*; 7) *Maqām ḥāliyah*; 8) *Maqām rūḥāniyyah*; 9) *Maqām majdhūbiyyah*;10) *Maqām mujassimah*;11) *Maqām aḥadiyyah;* 12) *Maqām aḥmadiyyah;* 13) *Maqāmwuṣūl ilā Allāh;* 14) *Maqām ulūhiyyah;* 15) *Maqām i'tibāriyyah* 16) *Maqām rabbāniyyah* 17) *Maqām Mulḥidiyyah* 18) Maqam *Rāfiḍiyyah* 19) *Maqām Jinsiyyah* 20) *Maqām ḥaqīqiyyah* 21) Maqam *luṭfiyyah* 22) Maqam *Wāḥidiyyah* 23) *MaqāmLiqā' Allāh* 24) *Maqāmma'a Allāh* 25) *Maqām 'Inda Allāh* 26) *Maqm taraqqī* 27) *Maqām tanazzul* 28) *Maqām tabādul* 29) Maqam *Aḥrām* 30) Maqam *mi'rāj* 31) *Maqāmwaḥdat al-wujūd* 32) Maqam *Munājāt* 33) *MaqāmAwliyā'iyyah* 34) *Maqām Nūr Muhammad* 35) *Maqām Rasūlullāh* 36) *Maqām Nabiyullāh* 37) *Maqāmru'yatillāh* 38) *Maqām tajallī* 39) *Maqām taḥallī* 40) *Maqām sirriyyah* 41) Bi *janbi Allāh* 42) *Maqām wujūdiyyah.* Apabila seorang murid telah memahami kesemua *maqām* di atas, maka seorang guru mulai mengadakan pelatihan dengan praktik-praktik yang dibimbing oleh guru itu.

Menurut ulama Martapura ini apabila seorang *sālik* mempelajari dan mengamalkan seluroh *maqām* itu, maka si *sālik* boleh mencapai kepada *maqām Insān Kāmil,* iatu, manusia sempurna sebagai hamba Allah dan meneladani Rasulullah. Pada pandangannya, kurikulum untuk mencapai tahapan ke 42 menuju *ma'rifatullāh* boleh dilalui selama 4 bulan sampai kepada satu tahun dengan bimbingan seorang guru.[778]

Hasil kajian mengenai sistem pengajian tasawuf pada masyarakat Banjar menunjukkan bahawa para ulama dan guru tasawuf tidak selalu memiliki kurikulum yang sistematik sesuai dengan kemampuan pengikutnya. Masalahnya, para pengikut pengajian tasawuf di Banjar memiliki tingkat pendidikan yang berbeza-beza, manakala guru tasawuf menyampaikan bahan-bahan pengajarannya tidak menyesuaikan dengan

[778] Hasil wawancara dengan ulama/guru J. Ran, pada 29 Julai 2015 di Martapura, Kalimantan Selatan.

University of Malaya

kemampuan murid-muridnya. Lagi pula guru-guru atau ulama yang mengajarkan tasawuf di Banjar adalah pelbagai, seperti guru hanya mempunyai ilmu tasawuf dan tidak memiliki kemampuan agama yang luas sepertimana para ustaz yang menguasai bahasa Arab. Apa sahaja yang berlaku di tengah-tengah masyarakat awam adalah kesilapan dalam memahami makna ilmu *ma'rifah* sehingga apabila ia merasa telah sampai kepada tahap *al-ma'rifah,* maka ia tidak perlu lagi mengamalkan syari'ah atau ibadah zahir.

Dalam sebuah kajian ilmu tasawuf yang sempurna sangat perlu diajarkan tiga pelajaran utama: *Pertama,* akidah berkenaan dengan Iman yang merupakan ajaran yang dibahas dalam ilmu Usuluddin. *Kedua*, syari'ah (fekah) berkenaan dengan hukum '*amalī* dalam Islam. *Ketiga*, akhlak berkenaan dengan ilmu tasawuf untuk ber*taqarrub* kepada Allah yang Maha Suci, dengan meningkatkan akhlak dan penyucian diri dengan menjauhi hawa nafsu sehingga boleh mencapai peringkat *Iḥsān.*[779] Oleh itu, ketiga-tiga asas ilmu tersebut tidak boleh terpisah antara satu sama lain.

Berdasarkan daripada pengamatan dan observasi dalam kajian lapangan pada masyarakat Banjar, pengkaji mendapati beberapa perkara yang tidak diambil perhatian dalam pengajian tasawuf seperti teori di atas.[780] Padahal apabila seseorang yang belajar ilmu tasawuf dengan bimbingan ulama dan tidak melalaikan ketiga-tiga asas di atas dan selaras dengan ajaran Islam dan tidak tersilaf dalam pengamalan yang sebenar, maka dengan izin Allah sesiapapun akan mencapai *maqām* tertinggi dan boleh berjaya mendapat *ma`rifah.* Sudah tentu untuk mencapai *ma'rifah* secara hakiki diperlukan kesempurnaan rohani dan kesucian jiwa.

---

[779] Muḥammad Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Al-Madkhal li Dirāsah al-Fiqh al-Islāmi*, (Kaherah: Dār al-Taklīf, t.th.), 1.

[780] Hasil pengamatan, observasi pada beberapa kelompok pengajian di Banjarmasin dan Martapura selama 10 bulan, pada bulan Jun 2015 sampai dengan bulan Marc 2016 dan wawancara dengan beberapa guru tasawuf di Banjarmasin dan Martapura.

University of Malaya

Itulah sistem dan bentuk pengajian tasawuf yang berada di daerah Banjar di Martapura yang dijalankan oleh ulama-ulama Banjar yang mengambil tempat di masjid mahupun di tempat tinggal seorang guru tasawuf. Pengajian yang ilmu tasawuf itu boleh diikuti oleh masyarakat awam Banjar dan juga kaum intelektual yang dtinggal di Kalimantan Selatan sehingga kini.

4.5 KEFAHAMAN MASYARAKAT BANJAR TERHADAP KONSEP *AL-MA'RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI

Sebagaimana dinyatakan, kajian ini menumpukan kepada dua kelompok masyarakat Banjar iaitu kelompok masyarakat awam yang mempelajari ilmu tasawuf dalam ilmu hakekat dan ilmu *ma'rifah* terutama mengenai pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari. Kelompok ulama yang dimaksud adalah, ulama atau guru tasawuf yang mengetahui mengenal Muhamad Nafis atau yang mempelajari ilmu *ma'rifah* ajaran Muhammad Nafis dalam kitab *al-Durr al- Nafis*. Untuk mendapatkan data yang dapat dianalisis dan seterusnya dapat disimpulkan, maka dalam penyelidikan lapangan ini pengkaji mengadakan wwawancara dengan menggunakan soal selidik yang telah disiapkan. Iaitu mengajukan soalan soalan baik yang bersifat terpimpin mahupun tidak terpimpin. Ertinya dalam wawancara dapat terjadi wawancara dengan soalan yang berkembang yang diajukan kepada responden. Oleh itu untu mendapatkan data pengkaji menggunakan wawancara dengan soal selidik yang dapat berkembang sesiai dengan keperluan pengkaji dalam mendapatkan data.

University of Malaya

4.5.1 Kefahaman Masyarakat terhadap Muhaammad Nafis al-Banjari

Dalam mendapatkan data mengenai kefahaman masyarakat Banjar terhadap Muhammad Nafis al-Banjari dan ajarannya, maka penyelidikan dijalankan dengan mengajukan beberapa soalan-soalan sesuai dengan masalahnya sebagaimana berikut ini.

Apakah saudara mengenal Muhammad Nafis al-Banjari yang memiliki kitab *al-Durr al-Nafis* ?

Dari hasil jawaban yang diperolehi daripada 20 responden, mereka semua mengetahui Muhammad Nafis al-Banjari sebagai ulama Banjar yang mempunyai kitab bernama *al-Durr al-Nafīs*. Setakat itu hasil penyelidikan mengenai keperibadian Muhammad Nafis, mendapati semua responden dapat menjelaskan mengenai peribadi Muhammad Nafis yang terkenal itu adalah, ulama besar berasal daripada daerah Banjar. Kesemua responden bersetuju bahawa kata 'al-Banjarī' di belakang namanya menjelaskan bahawa ia dinisbahkan dengan tempat sebagai berasal dari daerah Banjar Kalimantan Selatan. Pandangan itu merujuk daripada penisbahan beberapa orang ulama lain dengan nama tempat asalnya seperti Shamsuddin al-Sumaterani yang berasal daripada Sumatera, 'Abdul Samad al-Palimbani adalah ulama daripada daerah Palembang Sumatera Selatan, manakala Yusuf al-Makassari berasal daripada Makasar, Sulawesi. Walau bagaimanapun, responden mereka mengakui bahawa Muhammad Nafis adalah ulama Banjar yang mengarang kitab *al-Durr al-Nafis* tersebut.

Hasil kajian juga menunjukkan semua responden mengetahui bahawa Muhammad Nafis adalah tokoh ulama berasal dari daerah Banjar yang pernah belajar di Mekah, dan kembali ke Martapura serta meninggal di daerah Banjar dan makamnya terdapat di Kotabaru.[781] Namun, sebahagian besar masyarakat mengakui kuburnya ada di daerah Kelua di Kotabaru Kalimantan Selatan, walaupun tidak terdapat bukti kukuh mengenai perkara itu. Pandangan responden ada yang mengatakan bahawa identiti

[781] Hasil wawancara dengan 20 responden, pada bulan Julai 2015 sampai bulan Desember 2015 di di Banjarmasin mahupun di Martapura

University of Malaya

beliau tidak dapat dipastikan boleh diterima kerana Muhammad Nafis sebagai ulama yang mengembangkan ilmu rohani mungkin sengaja menyembunyikan identitinya secara zahir.

Apabila ditanya berkenaan kitab *al-Durr al-Nafīs*, semua responden mengakui mengetahui dan mampu mengenal pasti bahawa kitab itu adalah karya Muhammad Nafis. Namun, tidak semua responden tersebut mengakui mempelajari semua isi kitab *al-Durr al-Nafīs*. Sebahagian daripada mereka mempelajari kitabnya *al-Durr al-Nafīs* ataupun mendapat pelajarnnya daripada guru-guru mereka. Terdapat 10 responden menyatakan bahawa daripada sejarah Banjar mereka mengetahui bahawa Muhammad Nafis adalah ulama Banjar yang hidup pada zaman kerajaan Banjar sezaman dengan ulama terkenal, Muhammad Arsyad al-Banjari (m.1812M). Manakala, 4 responden mengakui mereka mengetahui hal ini daripada guru-guru mereka bahawa Muhammad Nafis juga hidup sezaman dengan seorang lagi ulama terkenal Banjar iaitu Abdul Hamid Abulung (m.1788M) yang mengajar ajaran *waḥdah al-wujūd*.[782]

4.5.2 Kefahaman Masyarakat Banjar terhadap Kitab *al-Durr al-Nafis*

Soal selidik yang dikemukakan**;** Apakah saudara mengenal kitab *al-Durr al-Nafis* ? Bagaimana pendapat saudara mengenai kitab *al-Durr al-Nafis* ?

Dari hasil wawancara dengan 20 responden semua responden mengakui telah mengetahui kitab *al-Durr al-Nafis* dari guru tasawuf. Walau bagaimanapun, mereka mengakui mengenal kitab *al-Durr al-Nafis* ajaran Muhammad Nafis yang termuat dalam kitabnya itu. Terdapat 5 (lima) orang responden mengakui telah belajar kitab *al-Durr al-Nafis* secara langsung dan belajar secara privasi dengan seorang guru

[782] Hasil wawancara dengan 10 responden, iaitu, Yuda, Fitriansyah, bpk Syaifullah, H Ali, Bpk Jamal, Ahmad, Hadini, Ibu Masitoh, Hasan, dan Solihin,

University of Malaya

tasawuf.[783] Namun, didapati tidak semua dari mereka belajar langsung kitab itu, 16 responden mengakui tidak belajar langsung secara privasi kitab itu.

Walaupun semua responden mengakui telah mengetahui kitab itu, tetapi tidak semua dapat menjelaskan dengan baik mengenai isi kitab itu. Seorang responden mengakui ia telah mempelajari kitab *al-Durr al-Nafīs* dengan menyatakan;

> Seseorang harus belajar ilmu hakikat, jika tidak mempelajari ilmu hakikat seperti kitab *al-Durr al-Nafīs*, ibadahnya kurang sempurna. Kitab *al-Durr al-Nafīs* adalah kitab yang mengandungi pengajaran ilmu hakikat dan ilmu *al-ma`rifah*. Seorang yang telah faham ilmu hakikat tidak lagi merasa diri ini ada, yang ada hanya Allah. Solatnya orang yang berhakikat itu perasaannya harus kembali kepada Allah sesuai pernyataan dalam solat iaitu... *Lillāhi* (kembali kepada Allah). Ini bermakna, dalam solat wujud diri ini tidak ada lagi kerana telah kembali kepadaNya...seseorang yang tidak melakukan solat secara hakikat, maka tidak sempurna solat seseorang.[784]

Seorang responden lainnya Bapak jamal mengakui telah mempelajari dari gurunya dan ia menyatakan; Kitab itu mengandungi ajaran tasawuf (ilmu hakikat) dan sangat dalam isinya, jika akan mempelajarinya tidak boleh menpelajari sendiri tetapi harus melalui guru yang menguasainya, apabila tidak demikian akan berbahaya kerana salah memahami.[785] Kemudian dua orang responden lainnya yang mengaku telah belajar kitab itu secara khusus dengan seorang guru kedua-duanya menyatakan, *al-Durr al-Nafis* itu ilmu hakikat dalam mengenal diri dan ilmu yang mengajarkan tentang hakekat *Nūr Muḥammad*, oleh itu perlu dipelajari bagi sesiapa yang belajar ilmu hakikat.[786] Lagi seorang responden menyatakan bahawa, apabila belajar kitab *al-Durr al-Nafis* dan dipraktekkan dalam setiap saat dan dimana sahaja insha Allah akan mendapat ilmu *kashf*.[787] Sementara 13 orang responden lainnya menyatakan bahawa kitab itu sangat penting dipelajari dan jika telah dapat mempelajarinya isi kitab *al-Durr al-Nafis* itu

---

[783] Wawancara dengan H. Ali, Yuda Maulana dan bpk Jamal, pada bulan disember 2016 di Banjarmasin.

[784] Wawancara dengan H. Ali, pada 10 Disember 2015, responden ini adalah guru al-Qur'an di Banjarmasin dan mengaku telah mempelajari *al-Durr al-Nafīs* hingga selesai dibawah bimbingan seorang guru.

[785] Wawancara dengan bapak Jamal disember 2015 di Banjarmasin.

[786] Wawancara dengan responden Yuda dan Ahmad pada bulan disember 2015 di Banjarmasin.

[787] Wawancara dengan seoraang responden bernama Hadini pada 2 disember di Banjarmasin.

University of Malaya

akan memahami ilmu hakikat sampai kepada *ma'rifah* walaupun mereka merasa kesukaran memahaminya. Tambahan lagi menurut beberapa responden, seseorang jika belum mempelajari ilmu hakekat dan ilmu *ma'rifah* seperti kitab *al-Durr al-Nafis* belum sempurna pengetahuannya dan ibadaahnya, demikian hujahnya.[788]

Sementara itu terdapat sikap yang berbeza di kalangan kaum intelektual Banjar mengenai Kitab *al-Durr al-Nafis* ada yang positif dan ada yang negatif. Sebagai perbandingannya sahaja, misalnya pengkaji mendapati seorang pensyarah di sebuah al-Jami'ah atau Institut Agama Islam di Banjar (bukan responden,) beliau mempunyai kesan negatif terhadap ajaran Muhammad Nafis itu, beliau menyatakan;

> "Mengapa banyak orang suka mempelajari kitab al-Durr al-Nafis karya Muhammad Nafis itu padahal kitab itu banyak kesilapan dalam merujuk hadith dan ayat-ayat al-Qur'an dan banyak orang yang mempelajarinya boleh sesat..."[789]

Daripada pandangan itu ternyata beliau yang tidak setuju ini mengakui tidak pernah mempelajari kitab *al-Durr al-Nafis* itu, tetapi beliau difahamkan mengenai kefahaman itu daripada orang lain. Pandangan itu sepertimana pandangan Sayyid Alwi tahir al-Hadad, Mufti kerajaan Johor mengenai tokoh Muhammad Nafis, beliau menyatakan;

> Pengarang *al-Durr al-Nafis* masukkan Ahli al-Sunnah wa al- Jama'ah itu adalah penglihatan yang ghiswah (tertutup). Meskipun di dalam kitab itu ada banyak salinan daripada ulama yang betul. kesalahannya ia tiada faham betul ia menukar maknanya kepada fahaman *waḥdah al-wujūd* seperti ia menukar ayat-ayat dan hadith. Ada ia membawa banyak perkataan yang dikatakan tetapi sebenarnya ia bukan hadith."[790]

Dengan adanya komen seorang mufti itu berakibat berlaku sikap pro dan kontra terhadap kitab *al-Durr al-Nafis* itu. Berasaskan daripada soalan antara yang setuju (pro) dan yang tidak setuju (kontra), ternyata masyarakat Banjar awam cenderung

---

[788] Wawancara dengan H Ali pada 20 Disember di Banjarmasin.

[789] Hasil perjumpaan dengan seorang pensyarah (Muhammad) pengajar di bidang ilmu Tafsir Temporer pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari di Banjarmasin pada bulan Februari 2015.

[790] Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokohnya di Nusantara*, (Surabaya; al-Ikhlas,1980), 122.

University of Malaya

menggemari ajaran ilmu hakikat dan *al-ma'rifah* khususnya ajaran tasawuf Muhammad Nafis, kerana didapati hampir kesemua responden setuju dengan tokoh sufi Muhammad Nafis al-Banjari, maka perlulah dikenalpasti mengenai kefahaman responden terhadap ajaran tasawuf beliau dan kualiti kefahaman responden terhadap ajaran tersebut.

4.5.3 Kefahaman Masyarakat (awam) Terhadap Ajaran Muhammad Nafis

Seperti difahami bahawa ajaran Muhammad Nafis dalam mencapai *ma'rifah* dalam kitab *al-Durr al-Nafis* melalui dua jalan iaitu; jalan Tauhid dan jalan *Tajalli* Wujud. Oleh itu perlu mengetahui kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep *maa'rifah* Muhammad Nafis melalui konsep Tauhid dan konsep *Tajallī* Wujūd.

i. Kefahaman Masyarakat (awam) Tentang Konsep Tauhid

Mengenai kefahaman masyarakat Banjar terhadap pemikiran Muhammad Nafis, soal selidik yang diberikan kepada responden seperti berikut ini**.**

Pertanyaan yang diajukan kepada responden adalah: Apakah saudara memahami konsep Tauhid Muhammad Nafis al-Banjari ? Bagaimana kefahaman saudara mengenai Konsep Tauhid yang termuat dalam Kitab *al-Durr al-Nafis* ?

Hasil wawancara dengan 20 rersponden jawaban mereka mengakui memahami dan menurut mereka ajaran Muhammad Nafis itu sangat penting dalam memahami ilmu hakikat dan *ma'rifah* kerana dengan melalui konsep Tauhid sebagai jalan untuk pengenalan diri. Hasil wawancara terdapat 6 responden yang mengakui telah belajar kitab itu secara privasi itu menyatakan bahawa, konsep *ma'rifah* melalui konsep Tauhid itu penting dalam mengenali hakekat diri dan mengenali Tuhan, walaupun mereka mengakui susah memahaminya. Mereka menyatakan, bahawa ilmu tauhid terutama tauhid *al-afāl* itu harus difahami dengan benar, kerana ia sebagai jalan meniadakan

diri.[791] Sedangkan 14 orang responden lainnya mengaku telah belajar ilmu tauhid kitab *al-Durr al-Nafis* hanya mengikuti pengajian routin yang diadakan secara am di rumah gurunya dan mereka hanya dapat menjelaskan bahawa tauhid itu adalah memahami bahawa, 'pada hakikatnya yang ada hanya Allah dan diri ini tiada' bahawa ajaran dalam mengenal Allah melalui tauhid itu harus difahami semua yang akan memahami ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah*.

Seperti diketahui bahawa pemikiran Muhammad Nafis mengenai konsep tauhid sebagai jalan *ma'rifah* secara *taraqqī* (menaik) dengan bertingkat-tingkat iaitu melalui *Tawḥīd al-af'āl, Tawḥīd al-Asmā', Tawḥīd al-Ṣifāt* dan *Tawḥīd al-Dhāt.* Menurut Muhammad Nafis *tawḥīd al-Af'āl* adalah meng-Esakan Allah Ta'ala pada perbuatannya yang bermaksud, meyakini bahawa apapun yang berlaku di alam ini, pada hakikatnya adalah perbuatan (*af'āl*) Allah Ta'ala sekalipun itu dari perbuatan baik atau buruk semua perbuatan itu berasal daripada Allah.[792] Menurut Muhammad Nafis *Tawḥīd al-af'āl* ialah; Pada hakikatnya semua perbuatan di alam ini adalah perbuatan Allah dan selain perbuatan Allah adalah perbuatan *majāzī* (kiasan) perbuatannya yang sebenar. Muhammad Nafis menyatakan bahawa manusia itu seperti wayang yang lakonkan oleh dalangnya.[793] Apabila seseorang telah berkeyakinan yang demikian, bererti ia akan dapat mencapai pada *maqam 'ārifīn* dan itulah mukmin sejati, dan ia terlepas daripada syirik *khafī* atau syirik yang tersembunyi.[794]

Mengenai bagaimana pandangan responden mengenai konsep tauhid Muhamad Nafis seperti di atas maka dari hasil wawancara dengan semua responden, secara am

---

[791] Wawancara dengan 5 orang responden iaitu, H Ali, Yuda, bpk Jamal, Solihin dan Ahmad dan Hadini pada bulan July 2015 di Banjarmasin.

[792] MuĺAmmad Nafis al-Banjari membezakan perbuatan i) perbuatan yang baik pada pandangan zahir hakikatnya adalah baik, misalnya, iman dan taat adalah perbuatan baik dari sudut syari'ah. ii) Perbuatan buruk pada pandangan zahirnya seperti kufur dan maksiat pada hakikatnya baik jua, namun perbuatan itu dipandang buruk oleh syari'ah, dan kerana shari'ah lah yang menyatakan perbuatan kufur dan maksiat itu buruk, tetapi tidak demikian pada hakikatnya. Itulah pandangan *tawḥīd al-af'āl* menurut Muhammad Nafis adalah, bahawa segala perbuatan manusia itu dipandang sumbernya iaitu terbit daripada Allah, maka pada hakikatnya tidak ada perbuatan jahat (tidak baik), Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 4.

[793] *Ibid.*

[794] *Ibid.*,5.

University of Malaya

mereka dapat menjelaskan dengan mahir dan yakin mengenai konsep *tawḥīd al-af'āl*. Hasil wawancara yang dijalankan pengkaji kepada 20 responden semuanya bersetuju dengan pandangan Muhammad Nafis mengenai *tawḥīd al-af'āl* itu. Secara 'am para responden berpandangan yang sama dengan pandangan Muhammad Nafis bahawa; *tawḥīd al-af'āl* itu ertinya Seorang harus meng-esakan Allah dengan segala perbuatannya, ertinya segala perbuatan di alam ini berasal daripada Allah dan akan kembali kepada Allah, dan semua perbuatan manusia itu hanya bersifat *majāzī* (kiasan).[795] Pandangan 20 orang responden menyatakan perkara yang sama bahawa *tawḥīd al-af'āl* itu berhubung kait dengan makna daripada kenyataan; '*Tiada daya dan kekuatan kecuali hanya ada daya dan kekuatan daripada Allah*'; لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللَّهِ.

Setakat itu 5 orang responden diantaranya juga memberi keterangan bahawa, *fanā* itu adalah meyakini semua makhluk yang ada di dunia ini tidak ada daya atau kemampuan apapun kerana segala daya dan kekuatan dan kemampuan itu semua datangnya daripada *af'āl* Allah.[796] Dari hasil wawancara dengan semua responden ini dapat diketahu bahawa kefahaman semua tersponden ini sama dengan pandangan Muhamad Nafis, tetapi hany pada sebatas *fanā* sahaja. Sepertimana pendapat responden H. Ali, bahawa seorang hamba tidak berkuasa dalam setiap gerakannya bahkan kedipan mata, kerana; Tiada daya dan kekuatan kecuali hanya ada daya dan kekuatan daripada Allah'dalil mengenai ; لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللَّهِ ini harus selalui diyakini dalam hatisetiap saat, beliau mengumpamakan seperti gerakan dalam solat sekalipun tiada yang dapat mengerakkan anggota tubuh itu kecuali gerakan daripada Allah. Ertinya bukan diri yang bergerak melainkan Allah yang menggerakkan, dan ia menyatakan ;

[795] Hasil wawncara dengan 20 responden yang dijalankan pada bulan Ogos 2015 sampai bulan Februari 2016 di Banjarmasin dan Martapura.

[796] Hasil wawancara dengan responden bernama H Ali, Yuda, bpk Jamal, Solihin dan Ahmad dan Hadini di Banjarmasin pada bulan Julai 2015.

University of Malaya

> Mengerjakan solat harus diyakini bahawa bukan dirinya yang solat, tetapi gerakan yang datang dari Allah hanya Allah dan bukan manusia. Apabila seseorang masih berpandangan bahawa yang solat itu dirinya (seorang hamba) bererti masih merasa dirinya yang berbuat bererti itu menduakan Allah dan hukumnya syirik dan solatnya tidak ada nilainya.[797]

Mengenai pandangan H Ali ini ternyata terdapat 10 responden menyatakan pernyataan dan pandangan yang sama dan setuju pandangan responden H Ali di atas.[798]

Walaupun para responden semua bersetuju dengan pandangan Muhammad Nafis mengenai *tawḥīd al-'af'āl*, namun ada seorang responden yang memahaminya secara yang tidak tepat sehingga membawa kesan pada pengamalan syari'ah mereka. Misalnya, seorang responden bernama Muhidin berkeyakinan bahawa kerana segala perbuatan manusia di dunia ini adalah perbuatan Allah dan bersumber daripada Allah, maka manusia tidak perlu memilih antara perbuatan baik dan perbuatan buruk. Akibatnya, diketahui ada umat yang berkeyakinan, apabila telah mencapai *tawḥīd al-'af'āl*, maka mereka tidak merasa berdosa apabila mengerjakan perbuatan buruk seperti minum arak, berzina, mencuri dan perbuatan buruk lainnya. Mereka berkeyakinan bahawa pada hakikat semua perbuatan manusia itu semuanya kehendak Allah. Seperti kenyataan seorang responden bernama Muhidin;

> ...Manusia itu harus memantapkan meyakini bahawa segala perbuatan di dunia ini walaupun selembar daun gugurpun semua atas perbuatan dan kehendak Allah, oleh itu jika meyakini yang demikian tidak perlu solat lagi kerana telah sempurna keyakinannya....demikian kata seorang responden...[799]

Kenyataan responden ini menunjukkan itulah keyakinannya, kerana semua perbuatan itu berasal daripada Tuhan (Allah), maka hukum syari'ah yang dibebankan oleh Tuhan itu sudah tidak diperlukan lagi.

Kesilapan fahaman ini berlaku kerana kefahaman terhadap ilmu syari'ah dan hakikat tidak matang, justeru, ia membawa kepada kesilapan dalam memahami *tawḥīd*

---

[797] Wawancara dengan Paman H.Ali, pada 21 Desember 2015 di Banjarmasin

[798] Wawancara dengan responden H Ali, Yuda, bpk Jamal, Solihin dan Ahmad dan Hadini, bpk Saifullah, Jamain, Asqalani dan Amad, pada bulan Julai dan Disember 2015 di Banjarmasin.

[799] Wawancara dengan Muhidin, pada 20 Jun 2015 di Banjarmasin.

University of Malaya

af'āl dalam kalangan penuntut ilmu *al-maʿrifah.* Disebabkan oleh kes seumpama ini yang terjadi dalam masyarakat Banjar, maka ajaran Muhammad Nafis telah didakwa membuatkan pengikutnya menyeleweng dengan meremehkan hukum syari'ah yang telah ditetapkan Allah. Maka patutlah sekiranya ada para ulama di Banjar yang tidak bersetuju dengan pandangan Muhammad Nafis dan menegaskan bahawa konsep *tawḥīd al-afʿāl* beliau tidak benar. Keadaan inilah mungkin yang boleh menjadi alasan seseorang tidak bersetuju dengan ajaran Muhammad Nafis tersebut.[800]

Walaupun ada di antara penuntut ilmu hakikat di daerah Banjar ini yang telah terseleweng dalam memahami makna *tawḥīd al-af'āl* Muhammad Nafis. Namun terdapat pandangan yang memahami dan bersesuaian dengan pandangan sebenar menurut Muhammad Nafis iaitu mereka menyatakan bahawa posisi hamba dengan posisi Tuhan adalah sesuatu yang sudah jelas. Setakat itu, seorang ulama pengkaji bernama H Ahmadi Isa menyatakan bahawa; ...Tuhan itu mukallif (zat yang membebani) sedangkan hamba itu adalah mukallaf (orang yang dibebani).

Ertinya bahawa tanggung jawab atas perbuatan itu ada pada manusia walau diyakini bahawa pada hakikatnya pelakon semua (perbuatan) itu adalah Allah.[801] Sebetulnya perkara ini bermakna bahawa secara rasionalnya, *taklīf* itu ada pada hamba dan inilah tempatnya hamba untuk *taʿluq* (tunduk dan patuh) kepada Allah kerana Allah memerintahnya berupa hukum syara'.

Berkenaan dengan masalah di atas, Muhammad Nafis secara bijak telah mengingatkan mengenai segala perbuatan dan tindakan itu adalah bersumber daripada Allah, hendaknya tidak ditafsirkan sebagai gugur kewajiban shara' yang bebas daripada ketentuan agama. Menurut beliau, jika ada keyakinan bagi memilih perbuatan kepada pandangan gugur *taklīf* syara' dan tidak perlu lagi mengerjakan syara', maka mereka

[800] Lihat perbahasan mengenai pandangan ulama mengenai pemikiran Muhammad Nafis pada Bab 4 ini.
[801] Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, 125.

University of Malaya

telah digolongkan sebagai kafir zindik.[802] Peringatan itu bagi sesiapa yang mempelajari pemikirannya agar supaya tidak terpesong kepada sikap yang demikian. Berkenaan dengan perkara itu Muhammad Nafis memberi keterangan[803] dengan menyebutkan ayat al-Qur'an Surah al-Nisā'4:79.

مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ

> Muhammad Nafis mentafsirkannya sebagai, "Barang yang mengenai akan dikau daripada kebajikan itu, maka iaitu daripada Allah, dan barang yang mengenai akan dikau daripada kejahatan itu, maka iaitu daripada usaha dirimu…"[804]

Maksudnya, sebarang kebaikan yang menimpa manusia adalah datang daripada Allah, sedangkan sebarang keburukan yang menimpa manusia adalah datang daripada diri sendiri.

Walaupun para responden secara 'am telah faham mengenai pandangan Muhammad Nafis itu, tetapi mereka tidak faham jika dalam pandangan Muhammad Nafis itu mengikuti pandangan *ahl kashf*. Seperti pandangannya mengenai peringkat hakikat perbuatan baik dan buruk, ia berasal dari Allah yang Maha Baik. Namun, pada peringkat syara' perbuatan baik dan buruk telah ditetapkan oleh Allah melalui syari'atNya. Ternyata 10 responden tidak dapat membezakan pandangan syari'ah dengan pandangan hakikat.

Berkenaan dengan pandangan Muhammad Nafis mengenai *tawḥīd al-afʿāl*, seorang penuntut kitab *al-Dur al-Nafis* bernama Ilham Masykuri menyatakan bahawa pandangan Muhammad Nafis itu sebenarnya cenderung kepada Ibn 'Arabī.[805] Seperti mengenai hakikat manusia itu menurut Ibn Arabi telah dirancang oleh Tuhan

---

[802] Lihat; Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 22.
[803] *Ibid.*, 6.
[804] *Ibid*., 7.
[805] M.Ilham Masykuri Hamdi, *Ajaran Tasawwuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjar*, (Disertasi Sarjana Jurusan Aqidah dan Filsafat, Fakultas Usuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1989), 70; Lihat H.M.Laily Mansur, *Kitab Ad-Durr al-Nafis, Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf*, (Banjarmasin: Penerbit Hasanu, 1982), 70.

University of Malaya

sedemikian rupa sehingga manusia itu pasti melaksanakan perbuatan (termasuk syari'ah) sesuai dengan yang telah ditentukan Tuhan.[806] Namun, pendapat ini dibantah oleh Ahmadi Isa yang menyatakan bahawa pandangan Muhammad Nafis tidak cenderung kepada Ibn 'Arabī dan tidak pula selari kepada Ibn 'Arabī. Seperti disebutkan di atas itu dapat difahami sebagai menafikan hukum *sunnatullāh,* manakala bagi Ibn 'Arabī jelas meyakini hukum sebab akibat yang dikenal dengan *Sunnatullāh* itu. Malahan pandangan Ibn 'Arabī ini boleh dikatakan selari dengan pandangan Mu'tazilah bahawa manusia diberi kebebasan berfikir dan berbuat mengikut *Sunnatullāh*.[807] Adapun pandangan Muhammad Nafis tidaklah demikian, Muhammad Nafis mengikuti pandangan *ahlu al-kashf*.

Berkenaan dengan konsep *tawḥīd al-asmā'* dan *tawḥīd al-ṣifāt* serta *tawḥīd al-dhāt* dalam pemikiran Muhammad Nafis, tiap-tiap responden memahaminya secara berbeza. Walaupun kebanyakan responden tidak dapat menjelaskan secara rinci, tetaapi seorang responden ini menyatakan;

> ...Kita manusia sebagai hamba Allah harus meyakini bahawa...pada segala sesuatu yang berujud di alam ini termasuk diri ini pada hakikatnya tiada. Pemahaman ini harus diyakini berterusan dan apabila masih mengakui diri ini ada, bererti imannya tidak sempurna.[808]

Setakat itu 4 orang responden menyatakan bahawa semua *asmā'* dan *ṣifāt* serta *dhāt* itu pada hakikatnya hanyalah satu, ertinya tiada asma', tiada sifat Allah, yang ada hanyalah wujud yang satu itu iaitu wujud Allah Esa.[809] demikian penjelasan seorang responden dan pandangan ini didokong oleh 4 responden berikutnya.

Pandangan responden berikut ini mengenai konsep tauhid ini sama dengan pandangan di atas, tetapi ia bercondong kepada konsep *fanā*', seorang responden

---

[806] Affifi, A.E., *The Mystical Pholosophy of Muhyiddin Ibn al-'Arabi*, (Lahore:Muhammad Ashraf, 1964), 155.

[807] Lihat huraian Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Srigunting, 2001), 126.

[808] Wawancara dengan H Ali pada 23 Disember 2015 di Banjarmasin.

[809] Wawamcara dengan 4 responden lainnya ialah, Hadini, bpk Jamal, Yuda, Amad.

University of Malaya

menyatakan bahawa dalam memahami ke empat macam tauhid ini yang penting bagi seseorang adalah harus me-*fanā'*-kan diri atas segala sesuatunya. Pengkaji mengutip pengalaman seorang responden[810] yang mengaku telah mempelajari *al-Durr al-Nafīs* dan ilmu tasawuf yang lain, ini menyatakan; Pertama kali seseorang belajar ilmu hakikat, harus latihan secara berterusan dengan men *fanā'*kan diri, ertinya merasa diri ini tiada mampu berbuat, diri ini meraasa tiada dan yang ada hanyalah Allah. Menurut responden ini, latihan *fanā* dimulai dengan *fanā fi al-afāl*, setelah seseorang berjaya men*fanā'*kan dirinya dalam tauhid *al-afāl*, bererti ia telah berjaya bertawakkal iaitu segala keadaan apapun harus mengikuti kehendak Allah semata bersesuaian dengan *tawḥīd al-afʿāl*. Tawakkal tersebut membawa makna bahawa seseorang harus meyakini secara berterusan dengan keyakinan seperti dalam ungkapan, لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللَّهِ .

Ungkapan ini menurutnya, bermaksud semua makhluk yang ada di dunia ini tidak memiliki daya dan upaya apapun, kecuali daya dan kekuatan daripada Allah Ta'ala.

Kedua-dua responden di atas berpandangan sama dalam mencapai *ma'rifah* dimulai dengan cara *fanā al-Afʿāl* dan seterusnya baru meningkat menjadi *fanā fi al-Asmā', fanā al-Ṣifāt* serta *fanā fī al-Dhāt.* dengan cara meyakini ke-empat macam tauhid di atas, maka seseorang akan merasakan dan meyakini bahawa pada hakikatnya diri ini tiada, yang ada hanyalah Allah.[811]

Pandangan seorang responden berikutnya dari responden Saifullah agak berbeza dengan pandangan di atas, pandangan telah merangkumi empat macam konsep tauhid.[812] Menurutnya tawakkal itu jalan menuju *ma'rifah* yang berhubung kait dengan *tawḥīd al-'Af'āl, tawḥīd al-Asmā'* dan *tawḥīd al-Ṣifāt* serta *tawḥīd al-Dhāt.* Walaupun responden ini tidak dapat menjelaskan secara rinci pandangannya mengenai keempat-empat macam konsep tauhid Muhammad Nafis, tetapi beliau langsung menjelaskan

[810] Hasil wawancara dengan responden Yuda 30 Disember 2015, di Banjarmasin.
[811] Hasil wawancara dengan responden Yudha Disember 2015 di Banjarmasin.
[812] Hasil wawancara dengan Bapak Saifullah, pada 18 Disember 2015, di Banjarmasin.

University of Malaya

mengenai aplikasinya dalam perbuatan solat. Menurutnya, ajaran empat jenis tauhid itu mengandungi empat unsur yang dapat diwujudkan dalam solat. Ia menyatakan bahawa rahsia tauhid itu ada dalam pelaksanaan solat sebagaimana berikut:

> Berdiri, tegak itu bermakna huruf (*alif*) maknanya, *af'āl Allah*, segala perbuatan adalah *af'āl* Allah dan itulah rahsia tawakkal yang bererti *fanā' fī Allāh* yang ada hanya Allah dan manusia itu tiada, itulah sifat Allah yang *Jalāl.*
>
> Gerakan ruku' bermakna tubuh membentuk huruf (*lam*) maknanya a*smā' Allāh,* segala *asmā'* hanyalah *asmā'* Allah dalam *fanā'fī Allāh*, bahawa manusia tiada yang tua dan yang muda, itulah sifat *Jamāl* Allah.
>
> Gerakan Sujud bermakna tubuh membentuk huruf (*lam*), maknanya *al-ṣifāt Allāh*, segala yang hidup hanyalah Allah, dalam *fanā'fī Allāh,* manusia tiada hidup, kerana yang punya hidup dan mati hanyalah Allah, itulah sifat Allah yang *Qahhār*.
>
> Duduk dalam tasyahud bermakna, gerakan tubuh ini membentuk huruf (*ha*), maknanya *al-dhāt Allāh*, segala wujud hanyalah wujud Allah, segala sesuatu itu tiada wujud dan yang wujud hanyalah Allah itukah *fanā'fī Allāh*. Itulah sifat Allah yang *Kamāl*.[813]

Itulah pandangan seorang responden dalam memahami empat tauhid yang diaplikasikan dengan gerakan dalam solat (*alif, lam, lam ha*) yang bererti 'Allah'. Menurut responden ini, makna tauhid yang diaplikasikan dalam solat itu harus dipraktikkan dalam kehidupan. Apabila amalan solatnya dapat diaplikasikan dalam kehidupannya, maka solatnya akan menjadi perangai seseorang yang solat iaitu; sabar, syukur, tauhid dan tawakkal. Menurut beliau inilah pelaksanaan solat secara hakikat, dan akan mendapatkan *al-ma'rifah* dan *maḥabbah*. Inilah pandangan seorang responden dalam memahami konsep tauhid Muhammad Nafis.[814]

Dari hasil wawancara 10 orang responden[815] menyatakan seperti ajarannya Muhammad Nafis bahawa mencapai *ma'rifah* harus di tempuh melalui ilmu tauhid. Tetapi hampir semua rersponden hanya dapat menjelaskan secara baik sampai kepada tauhid *al-af'āl* sahaja, iaitu mereka hanya dapat memahami bahawa semua perbuatan itu

---

[813] Wawancara dengan bapak Saifullah di Banjarmasin 18 Disember 2915.
[814] *Ibid*., Wawancara dengan bapak Saifulah pada bulan disember di Banjarmasin.
[815] Wawancara dengan 20 responden tetapi pada bulan disember 2015 sampai dengan bulam maret 2016 di Banjarmasin dan di Martapura,

University of Malaya

berasal daripada perbuatan Allah, manusia tidak mempunyai kemampuan untuk berbuat, tetapi manusia tetap harus berbuat tetapi tidak boleh merasa diri yang berbuat tetapi perbuatannya itu kerana Allah. Mereka tidak dapat memahami keempat macam konsep tauhid sesuai dengan pandangan Muhammad Nafis dan hanya 5 orang yang mendekati seperti pemikiran tauhid Muhammad Nafis itu.[816]

Dalam hal ini semua responden menyatakan bahawa pemahamannya mengenai tauhid itu didapati daripada guru-guru tasawuf, tetapi mereka memaknainya sesuai dengan kefahamannya sendiri. Tetapi terdapat dua orang responden [817] yang tidak dapat memahaminya sesuai pandangan Muhammad Nafis. Kesilafan dalam memahami perbuatan baik dan buruk, itu berasal daripada Allah maka menurutnya ia boleh mengerjakan apa saja walaupun perbuatan itu baik atau buruk. Kefahaman demikian dalam perbuatannya tidak lagi memandang kepada hukum syari'ah yang dibebankan kepada umat manusia.

Masalahnya pemahaman responden mengenai tauhid *al-af'āl* dalam pandangan Muhammad Nafis itu sukar difahami oleh masyarakat awam dan Muhammad Nafis tidak menjelaskan dimanakah kebebasan perbuatan manusia dalam melaksanakan syari'ah yang selari dengan *sunnatullāh*. Dan kesilapan yang besar bagi responden itu disebabkan dalam memahami hubung kaitan antara pandangan hakikat dengan pandangan syari'ah. Akibat daripada kesalahan itu mereka mengutamakan hakikat dan meninggalkan kewajiban syari'ah. Padahal mengenai hal itu Muhammad Nafis telah mengingatkan dengan menyatakan bahawa :

> Syari'ah dan hakikat itu berlazim-laziman (*talāzum*) kedua-duanya, yakni tidak ia kebilangan zahir syari'ah itu melainkan dengan batin hakikat, dan tiada ia kebilangan batin hakikat itu melainkan dengan zahir syari'ah jua.[818]

---

[816] Wawancara dengan responden di Banjarmasin kepada 20 orang responden pada bulan Julai 2015 sampai bulan Mac 2016. Hasil wawancara hanya 4 orang yang mendekati pemahaman Tauhid Muhammad Nafis al-Banjari iaitu H. Ali, bapak Jamal, Hadini, Yuda dan Ahmad.

[817] Dua rerponden yang dimaksud adalah; Muhidin dan Udin, hasil wawancara dengan responden di Banjarmasin dan Martapura.

[818] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 29.

University of Malaya

Kenyataan di atas bermaksud bahawa syari'ah dan hakikat itu berhubung kait erat, tidak ada hakikat tanpa syari'ah dan tidak ada syari'ah tanpa hakikat. Muhammad Nafis pun telah mengingatkan bahawa pada hakikatnya segala perbuatan itu berasal daripada Allah, tetapi tidak boleh mencapur baurkan pandangaan syari'ah dengan pandangan hakikat, sehingga boleh menggugurkan *taklīf* syara' atau meninggalkan kewajiban syari'ah.

Manakala pandangan Muhammad Nafis mengenai pentingnya syari'ah dan hakikat itu selari dengan pandangan ahli tasawuf al-Qushayrī yang menyatakan;

> Syari'ah berhubung kait secara konsisten dengan seorang hamba Allah, sementara hakikat adalah penyaksian ketuhanan. Jadi setiap syari'ah tidak didukung dengan hakikat tidak diterima. Dan sebaliknya, setiap hakikat tidak didukung dengan syari'ah tidak tercapai. Syari'ah datang menetapkan beban kewajiban terhadap makhluk, sementara hakikat adalah pengkabaran tentang gerak gerik yang Maha Benar, Syari'ah hendaknya kau menyembah-ya, dan hakikat hendaknya kau menyaksikanNya. Syari'ah adalah pelaksanaan terhadap apa yang diperintahkan, sementara hakikat ialah penyaksian terhadap apa yang ditetapkan dan ditentukan ataupun yang disembunyikan dan ditampakkan.[819]

Kanyataan al-Qushayrī di atas telah jelas menyokong pandangan Muhammad Nafis bahawa hubungan syari'ah dengan hakikat itu penting dan berterusan. Apabila ilmu syari'ah dihubungkan dengan ilmu hakikat, maka hubungan manusia dengan Tuhan seharusnya menjadi lebih dekat, malah tidak ada lagi dinding penyekat antara sang '*ārif* yang melihat Tuhan atau bahkan bertemu denganNya.

Kefahaman masyarakat Banjar mengenai pemisahan pandangan syari'ah dan hakikat yang disebutkan di atas, membuktikan adanya pemahaman sempit dan kurang bijak dari responden, oleh itu boleh salah. Ini bererti pula bahawa sememangnya responden tidak dapat memahami konsep tauhid pemikiran Muhammad dengan sempurna. Mereka cenderung menggabungkan antara ilmu syari'ah dengan ilmu hakikat sehingga mengenal makna konsep tauhid *tawḥīd al-'af'āl, tawḥīd al-asmā', tawḥīd al-*

[819] Al-Qushayrī, *Risālah al-Qushayriyyah*, 43.

University of Malaya

ṣifāt dan *tawḥīd al-dhāt* itu dapat mengelirukan. Padahal Muhammad Nafis telah menyatakan bahawa tidak boleh mencapur baurkan pandangan syari'ah dengan pandangan hakikat, sehingga boleh menggugurkan taklif syara' atau meninggalkan kewajiban syari'ah.[820]

Dari huraian di atas mengenai pandangan masyarakat Banjar terhadap 4 konsep *Tawḥid* Muhammad al-Banjari itu, semua responden menyatakan bahawa seseorang mesti meykini bahawa tiada tiada wujud dan tiada perbuatan di alam ini melainkan hanyalah wujud dan perbuatan Allah, dan wujud yang ada hanyalah bersifat *majāzī* daripada wujud Allah. Demikian huraian mengenai kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep tauhid Muhammad Nafis al-Banjari.

ii. Kefahaman Masyarakat (Awam) Terhadap Ajaran *Tajallī* Wujud

Di atas telah dibahas bagaimanakah jalan menuju *ma'rifatulāh* melalui konsep tauhid dengan cara *taraqqī* (menaik), dan bagaimana pula kefahaman masyarakat Banjar mengenai perkara itu. Menurut Muhamad Nafis jalan *ma'rifatullāh* juga dapat dicapai melalui konsep *tajallī wujūd* secara *tanazzul* (menurun). Perbahasan ini akan dihurai bagaimana kefahaman masyarakat Banjar dalam memahami konsep itu.

Menurut Muhammad Nafis, Tuhan yang Maha Ghaib itu tidak mungkin dapat dikenali oleh makhlukNya yang bersifat zahir, oleh itu dalam mengenali Tuhan (*al-ma`rifah*) melalui konsep *tajallī* wujud. Menurut Muhammad Nafis Tuhan ber*tajallī* atau memperkenalkan diriNya melalui ciprtaanNya dengan martabat-martabatNya dalam ciptaanNya yang dikenali dengan istilah 'Martabat Tujuh' yang terdiri daripada *martabat aḥadiyyah, martabat waḥdah, martabat wāḥidiyyah*, *martabat 'ālam al-arwāh*, *martabat'ālam al-mithāl*, *martabat'ālamal-ajsām* dan *martabat 'ālam al-*

[820] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 29.

University of Malaya

insān.[821] Dengan melalui martabat-martabat itulah *tajallī* Tuhan dapat dikenali. Inilah yang dinamai mengenali Tuhan secara *tanazzul* (menurun) ertinya, cara Tuhan memperkenalkaan diriNya melalui ciptaanNya. Pandangan Muhammad Nafis itu selari dengan teori yang beraliran *naẓarī*.

Menurut Muhammad Nafis dalam martabat tujuh ada yang bersifat *qadīm* dan ada yang bersifat hādith (baru). Menurut Muhammad Nafis *Nūr Muḥammad* itu penciptaan dalam martabat *waḥdah* iaitu martabat yang masih bersifat *qadīm.* Ia merupakan *tajallī* Tuhan yang pertama (*ta'ayyun awal*), Dalam martabat ini Tuhan ber*tajallī* dengan segala *ṣifāt* dan *asmā'* secara *ijmāl.* Martabat itulah *Nūr Muḥammad* juga dikenali dengan nama *Ḥaqīqah Muḥammadiyyah*. [822]

Sehubungan dengan masalah di atas, pertanyaan kepada responden berikut ini.

Pertanyaan ke-5 (lima) : Bagaimana saudara memahami konsep *tajalli* wujud pemikiran Muhammad Nafis ? Seperti diketahui bahawa Konsep *tajallī* wujud meliputi wujud Tuhan, wujud penciptaan alam dan wujud manusia. Perbahasan mengenai Tuhan, konsep penciptaan alam dan konsep manusia suatu masalah yang tidak dapat dipisahkan semua itu saling berhubung kait. Mengenai masalah konsep *tajallī* wuhud ini pengkaji memberi tiga macam permasalahan dan soalan yang akan dihurai berikut ini.

a. Kefahaman Pengetahuan Tentang Tuhan

Pertanyaan yang disampaikan kepada responden; Bagaimana saudara memahami dalam mengenal Tuhan menurut Muhamad Nafis ?

Sebagaimana diketahui bahawa pandangan Muhammad Nafis dalam mengenali Tuhan dengan dua cara iaitu melalui konsep tauhid dan melalui konsep *tajallī* wujud. Menurut Muhammad Nafis bahawa mengenali Tuhan Allah itu mesti dengan meng-Esakan Allah dengan cara memandang dengan mata kepala dan mata hati bahawa pada

[821] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 21-23.
[822] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 22.

University of Malaya

hakikatnya wujud yang ada hanyalah satu iaitu 'wujud Allah' dan wujud serta *dhāt* Allah yang sebenar itu ada dengan sendirinya. Tiada wujud melainkan hanya Allah, manakala wujud selain Allah dianggap tidak wujud, sebab wujud segala sesuatu diciptakan oleh Allah, atau *qā'im bi wujūdillāh* (bergantung kepada wujud Allah). Maka itu wujud selain Allah adalah khayal atau *wahm* (dugaan) apabila dibandingkan dengan wujud Allah.[823] Demikian pula dalam mengenali Tuhan melalui konsep *tajallī* wujud menurut Muhammad Nafis adalah melalui konsep 'martabat tujuh'.[824]

Berdasarkan wawancara terhadap 20 responden dalam memahami Tuhan semua responden menyatakan bahawa; 'Tuhan Allah itu Maha Esa dan tiada dapat diserupakan oleh apapun.' Oleh itu dalam mengenali Tuhan harus dengan cara memahami konsep wujud penciptaan alam dan wujud manusia, kerana Tuhan ber*tajallī* atau memperkenalkan diri melalui ciptaanNya.

Mengenai konsep *tajallī* wujud ini semua daripada 20 responden 6 orang responden dapat menjelaskan bahawa; Adanya wujud di alam ini merupakan perwujudan (*manifestasi*) atau bayangan daripada wujud Allah Ta'ala. Oleh itu wujud alam dan wujud manusia yang bersifat zahir ini mewakili wujud Tuhan yang ghaib, atau boleh dimaknai bahawa manusia dan alam ini adalah zahir daripada wujud Tuhan Allah yang bersifat ghaib. Seterusnya mereka menyatakan bahawa wujud yang ada (wujud alam dan wujud manusia) ini pada hakekatnya tiada, dan yang ada hanyalah wujud Allah Ta'ala. [825] Sehubungan dengan masalah ini seorang responden H Ali menyatakan; ...Wujud alam dan wujud diri ini pada hakekatnya tiada, dan jikalau seseorang ter-akui (pen. mengakui) alam dan diri ini ada maka kafirlah ia...[826] Demikian pernyataan seorang responsen. Kefahaman ini juga disampaikan oleh responden lainnya bahawa,

---

[823] Lihat Muhammad Nafis, *al-Durr al-Nafis*, 13-14. Lihat penulisan ini pada bab 3 menegnai konsep Tauhid.

[824] Lihat pada Bab 3 dalam perbahasan pemikiran Muhammad Nafis mengenai konsep penciptaan alam.

[825] Hasil wawancara dengan 20 orang responden sejak bulan Jun 2015 dan Januari 2016 di Banjarmasin dan Martapura; Hasil wawancara dengaan 6 orang responden bernama; Yuda, H Ali, Hadini, Saifullaf, Ahmad, bapak Jamal pada bulan ogost 2015 di Banjarmasin.

[826] Seorang responden bernama H.Ali.

University of Malaya

apabila seseorang merasa dan mengakui dirinya ada maka seseorang akan rosak imannya.[827] Hasil wawancara bahawa semua responden menyatakan seseorang tidak boleh mengakui dirinya ini ada, kerana adanya diri ini hanya bayangan dari wujud Tuhan Allah.[828]

Tetapi berbeza lagi dengan pandangan responden lainnya, mereka ini penuntut sebuah majlis pengajian tasawuf di Martapura. Ia mendapat pelajaran daripada guru yang mengajarkan ilmu tasawuf (juga kitab *al-Durr al-Nafis*). Dalam keyakinan responden ini menurut gurunya bahawa dalam mengenali wujud Tuhan harus dibuktikan dengan mengenali terhadap zahirnya wujud manusia kerana ia adalah sebagai zahirnya Tuhan.[829]

Dua orang responden menyatakan bahawa gurunya memberi penjelasan bahawa mengenali Tuhan itu harus dimulai dengan melihat Tuhan dengan 'mata kepala' (panca indera) iaitu dengan memahami asal kejadian manusia sebagaimana dijelaskan guru yang merujuk kepada al-Qur'an, Surah *al-Mu'minūn* 23:12-14:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾
ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا
ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari pati (yang berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan "pati" itu (setitis) air benih pada penetapan yang kukuh. Kemudian Kami ciptakan air benih itu menjadi sebuku darah beku lalu Kami ciptakan darah beku itu menjadi seketul daging; kemudian Kami ciptakan daging itu menjadi beberapa tulang; kemudian Kami balut tulang-tulang itu dengan daging. Setelah sempurna kejadian itu Kami bentuk

[827] Wawancara dengan Asqalani, Hadini, bapak jamal dan Ahmad. Pada bulan Disember 2015 di Banjarmasin.
[828] Hasil wawancara dengan 20 responden pada bulan Ogos sampai 2015 Januari 2016 Banjarmasin dan Martapura.
[829] Wawancara dengan Ibu Faridah, Ubu Masitah, Udin dan Jamain pada 29 Oktober 2015 di Martapura.

University of Malaya

ia menjadi makhluk yang lain sifat keadaannya. Maka nyatalah kelebihan dan ketinggian Allah sebaik-baik Pencipta.[830]

Menurut responden ayat itu ditafsirkan dengan; Melihat kejadian manusia daripada *nuṭfah* yang berasal daripada saripati tanah, manakala asal daripada saripati tanah itu adalah air dan air itulah asal daripada kehidupan segala sesuatu (lihat al-Qur'an Surat al *Anbiyā* s 21:30. Manakala asal muasal air berasal daripada Nur (cahaya), kerana segala sesuatu itu berasal daripada cahaya (*Nūr*)."[831] Keterangan guru tasawuf ini ia merujuk kepada pandangan para Sufi (ia tidak menyebutkan siapa sufi itu) bahwa *Nūr Muḥammad* itu sama dengan makna *Rūh al-'ālam* yang merupakan awal mula dari penciptaan segala sesuatu. Manakala ruh itu berasal daripada *Dhāt* Tuhan, Jadi jasmani manusia yang zahir inilah penampakan diri tuhan dengan matakepala, oleh itu Tuhan tidak lagi bersifat Ghaib. Menurut mereka itulah cara melihat Tuhan dengan "matakepala" yang bermakna memahami proses kejadian diri secara semula jadi secara jasmaniyah. Adapun menurut gurunya itu ruhani manusia berasal daripada *Nūr* itu menjadi maujud daripada *rūh,* dan *rūh* itu ditiupkan Tuhan kepada janin daripada seorang ibu dan yang ditiupkan itulah bernama *Nūr Muhammad*.[832]

Pandangan ini bercanggah dengan penjelasannya yang pertama yang menyatakan bahawa Allah menciptakan manusia dari air yang berasal dari *Nūr.* Mungkin Guru ini berpandangan bahawa roh manusia itu berasal daripada *rūh* Tuhan yang *qadīm*, manakala jasmani manusia berasal daripada unsur tanah (pelajaran) yang juga berasal daripada *Nūr Muhammad* dan *nūr* itu terjadi pada martabat *waḥdah* bersifat *qadīm.* Maksudnya bahawa jasmani manusia itu berasal daripada *Rūh* manakala rohani manusia itu berasal daripada *Nūr Muhammad* iaitu berasal daripada *dhāt* Tuhan yang

---

[830] Hasil observasi pada pengajian oleh guru Juhran dan wawancara dengan responden bernama, Ibu Faridah, Ibu Masitah, Udin dan Jama'in pada 29 Oktober 2015 di Martapura.

[831] Hasil wawancara dengan responden ibu Faridah, ibu Masitaah semasa observasi pada pengajian di tempat guru Juhran pada 29 Oktober 2015 di Martapura.

[832] Pengajian ilmu tasawuf atau ilmu Hakikat yang diadakan oleh guru Muhammad Juchran pada Malam Jumaat 19 Ogos 2016 di Pesantren Ushuluddin di Martapura.

University of Malaya

bersifat *qadīm*. Jadi jasmani manusi asalnya daripada yang *qadīm* Rohaninyapum juga berasal dari *Nur Muhammad* yang bersifat *qadīm*. Demikian penjelasan responden yang didapat daripada gurunya itu. Itulah pengajian tasawuf yang diikuti ramai orang di Martapura.

Kenyataan di atas telah menunjukkan bahawa secara lazim guru-guru tasawuf menganjurkan muridnya memahami Tuhan dan ciptaannya melalui pengenalan terhadap *Nūr Muḥammad.*[833] Oleh itu dalam kenyataannya semua guru tasawuf di Kalimantan Selatan ini pasti mengajarkan konsep *Nūr Muhammad* sebagai jalan mengenal Tuhan.[834]

Adapun mengenai konsep *tajallī* wujud Tuhan dengan melalui konsep 'martabat tujuh', hasil wawancara daripada 20 responden tidak semua rersponden mengetahui dan memahami mengenai konsep *tajallī* Tuhan dengan melalui konsep 'martabat tujuh'. Sebanyak 7 orang responden menyatakan bahawa Tuhan memperkenalkan diri melalui tujuh martabat,[835] tetapi mereka tidak dapat menjelaskan dengan pasti mengenai ke tujuh martabat itu. Manakala 13 orang responden lainnya menyatakan tidak mengetahui konsep martabat tujuh itu, mereka hanya tahu konsep Nūr Muḥammad sebagai penciptaan pertama, dan mereka menyatakan bahawa konsep martabat tujuh itu tidak diajarkan oleh gurunya.

b. Kefahaman Tentang Konsep Penciptaan Alam

Seperti telah dijelaskan di bab 3 bahawa Muhammad Nafis dalam menggambarkan proses Penciptaan alam ini beliau menggunakan proses *tanazzulāt* (menurun) yang

[833] Observasi dilakukan di beberapa tempat pengajian di rumah guru, di masjid sekitar Banjarmasin dan daerah Martapura. Manakala wawancara dilakukan terhadap beberapa orang guru tasawuf, pada bulan Jun2015 hingga Februari 2017di Banjarmasin dan Martapura.

[834] Hasil wawancara dengan respinden Ibu Farida, ibu Masitah dan Udin peserta majlis pengajian ilmu tasawuf di Pondok Pesantren Usuluddin Martapura. Pengkaji telah mengukiuti pengajian dan wawancara dilakukan ketika pengkaji sedang mengadakan observasi disitu, pada 19 Ogos 2015.

[835] Hasil wawancara dengan 7 orang responden bernama; bapak Saifullah, H Ali, Yudha, Hadini, Ahmad, bapak Jamal, Solohin. Dilaksanakan pada bulan Disember 2015 hingga bulan Januari 2016 di Banjarmasin.

University of Malaya

disebut pula sebagai proses *tajallī dhāt* (penampakan) Allah Ta'ala dengan melalui tujuh martabat. Soal selidik yang diajukan kepada responden; Bagaimana kefahaman saudara mengenai konsep penciptaan alam ?

Hasil wawancara dengan 20 orang responden mengenai kefahaman mengenai penciptaan alam, mereka berpandangan sama, semua responden menyatakan bahawa; 'Yang ada di alam ini termasuk wujud manusia, pada hakikatnya tidak ada, kerana adanya alam ini hanyalah bayangan daripada wujud Allah yang hakiki.' Demikian hasil jawaban daripada 20 responden, tetapi mereka tidak dapat menjelaskan dengan pasti.[836] Dalam penyelidikan hasil wawancara dengan 20 responden semua responden menyatakan bahawa alam ini diciptakan melalui *Nūr Muḥammad*, dan *Nūr* inilah yang pertama-tama diciptakan Allah sebelum segala sesuatu terwujud, ertinya, melalui *Nūr*-Nya benama *Nūr Muḥammad* itulah alam ini tercipta, dan proses penciptaan. Terdapat 7 orang responden mencoba menjelaskan bahawa alam ini tercipta secara *tanazzul* dengan teori martabat tujuh dan *Nūr Muḥammad* adalah penciptaan pertama tetapi mereka tidak dapat menjelaskan dengan pasti pada martabat berikutnya.[837]

Menurut keterangan responden bernama Saifullah dan H. Ali menyatakan bahawa konsep 'martabat tujuh' itu hanya diberikan kepada penuntut pada tingkatan yang tinggi (maksudnya pada penuntut tingkatan *Muntahi*).[838] Setakat itu seorang responden bernama H Ali menjelaskan, alam ini terjadi kerana *Nūr Muḥammad*, Allah menciptakan Nur dan seterusnya, daripada Nur itu Allah menjadikan kalam yang berbunyi; *Kun* berupa kalam itu pada martabat ke tiha (alam waḥīdiyah) dan terjadinya *fayakun* dan terciptalah alam ini ada pada alam *Arwāh*. Penjelasan ini yang dimaksud

[836] Hasil wawancara dengan 20 responden pada bulan Julai sampai bulan Disember 2015 di Banjarmasin dan Martapura.

[837] Hasil wawancara dengan responden bernama; H Ali, Yudha, Ahmad, bapak Jamal, Hadini, bapak Saifullah, Silihin di Banjarmasin pada ogust sampai disember 2015.

[838] Keterangan ini didapatkan semasa wawancara dengan H Ali dan ke lima responden lainnya pada bulan Disember 2015.

University of Malaya

proses terjadinya alam dari martabat ke martabat lainnya. tetapi ia tidak dapat menjelaskan secara pasti dan sempurna.[839]

Dalam penjelasan responden H Ali ini sebagaimana ajaran Muhammad Nafis bahawa *Nūr Muhammad* itu tercipta dalam martabat kedua iaitu di alam *waḥdah* iaitu pada *al-ta'āyun al-awwal* (penjelasan awal) yang berada dalam *al-A'yān al-Thābitah* (penjelasan yang tetap), ertinya terciptanya *Nūr Muhammad* itu di dalam martabat alam *waḥdah* iaitu pada ada dalam sifat *al-qadīm*. Tetapi menurut dua orang ulama ini bahawa *Nūr Muḥammad* yang berada dalam martabat ke dua itu sebagai ciptaan yang di-*qadīm*-kan Allah.[840]

Setakat itu **s**eorang responden H Ali telah menjelaskan dalam teori martabat tujuh pandangan Muhammad Nafis bahawa proses '*Kun'* (sebelum perjadi alam) itu ada dalam martabat ke 3 iaitu pada alam *waḥīdiyah*. Di dalam penciptaan *Nūr* Tuhan itu telah menjadi sifat Tuhan yang berupa ilmu Tuhan yang akan berubah menjadi *al-kalam* iaitu berbunyi.. *Kun*.., maka maka *al-kalam* Allah itu akan menjadi....*fa yakun* (maka terciptakan alam) yang bermakna dengan kalam itu telah menjadi *al-af'āl* Allah iaitu di dalam perkara ini ada pada martabat ke 4 iaitu *maqām martabat ālam al-Arwāh* dan martabat seterusnya.[841] Pandangan seorang responden ini disokong oleh 6 responden lainnya, mereka berpandangan sama, tetapi mereka juga tidak dapat menjelaskan seperti penjelasan H Ali diatas. Mereka menyatakan konsep martabat **t**ujuh di atas itu sukar difahami dan dan sesiapa yang mengkajinya harus melalui guru dan mendapatkan

---

[839] Wawancara dengan H Ali pada 25 desember 2015 di Banjarmasin.

[840] Hasil wawancara dengan responden H Ali di Banjarmasin dan perbincangan dengan ustz Mahjuri dan ustdz Hudawi di Martapura. Dalam teori martabat tujuh menurut Muhammad Nafis itu selalu menjadi perdebatan yang pro dan kontra. Menurut Muhamad Nafis, daripada 7 martabat itu terbahagi menjadi dua martabat iaitu, 3 martabat bersifat *qadīm* dan 4 martabat bersifat *hadith* (baharu); Lihat rajah mengenai 'martabat tujuh' menurut Muhammad Nafis pada bab 3 dalam penulisan ini. Menurut Muhammad Nafis bahawa *Nūr Muhammad* tercipta pada martabat kedua iaitu pada martabat *waḥdah*, bererti bersifat *qadīm*. Pandangan Muhamad Nafis ini boleh mengelirukan umat yang awam dan dapat menyesatkan. Mengenai sifat martabat yang qadīm ini Lihat rajah mengenai 'martabat tujuh' menurut Muhammad Nafis pada bab 3 dalam penulisan ini.

[841] Wawancara dengan Responden H Ali di Banjarmasin; Mengenai pandangan Muhammad Nafis mengenai, Konsep Wujud dan Penciptaan. Lihat bab 3 dalam penuisan ini.

University of Malaya

ijazah (sijil) daripada gurunya.[842] Adapun 13 responden lainnya tidak dapat menjelaskan mengenai konsep penciptaan alam melalui teori 'martabat tujuh' itu, kerana menurut mereka konsep 'martabat tujuh' itu tidak diajarkan oleh guru-guru mereka. Oleh itu mereka hanya dapat menjelaskan bahawa alam dengan segala isinya beserta manusia ini hanya sebagai bayangan sahaja dan bukan wujud yang sebenar dan kerana wujud yang sebenar adalah hanya Allah Ta'ala. Dan penciptaan pertanma adalah *Nūr Muḥammad* menurut mereka. Oleh itu hasil wawancara dengan responden mengenai konsep alam dengan teori *tajallī* wujud, mereka tidak banyak memberi keterangan, mereka lebih suka menjelaskan soalan mengenai hakikat 'wujud manusia' (diri).

c. Kefahaman Terhadap Konsep Manusia

Sebagaimana dijelaskan ajaran tentang manusia menurut Muhammad Nafis tidak boleh diasingkan dengan ajaran tentang Tuhan dan konsep penciptaan, ketiga tiganya terdapat hubung kait. Sebagaimana ajaran Muhamad Nafis bahawa Tuhan memperkenalkan diri melalui tujuh martabat dan manusia itu martabat terakhir daripada seluroh martabat *tanzil*, manusia merupakan martabat penghimpun daripada sebelumnya, jadi wujud manusia tidak terlepas daripada wujud Tuhan dan martabat ke tujuh itulah martabat *Insān Kāmil*,[843] iaitu penciptaan manusia yang paling sempurna.

Soalan yang diajukan responden adalah: Bagaimana kefahaman saudara mengenai konsep manusia ?

Berkenaan dengan pemahaman hakikat *insān* atau manusia, pendapat para responden berbeza-beza penjelasannya. Hasil wawancara daripada 20 responden, mereka menyatakan bahawa dengan mengenali hakikat diri, seseorang akan dapat

---

[842] 6 Rersponden yang mendukung pandangan H. Ali adalah; Yudha, Saifullal, Hadini, Ahmad, bapak Jamal dan Solikhin.

[843] Lihat Muhammad Nafis, *al-Durr*, 23. Mengenai konsep manusia menurut Muhammad Nafis lihat Bab 3 mengenai Konsep hakekat manusia.

University of Malaya

mengenali Tuhan, dan dengan mengenali Tuhan pasti dapat mengenali hakikat diri. Daripada 20 responden mereka menyatakan sebuah ungkapan seperti lazimnya di kalangan pengkaji ilmu hakikat; Barang sesiapa dapat mengenali dirinya, maka ia dapat mengenali Tuhannya. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه. Berasas dari ungkapan itu semua responden menyatakan bahawa, yang terpenting seseorang harus daapat mengenali hakikat diri, apabila tidak dapat mengenali hakikat diri maka tidak akan dapat mengenali Tuhannya ertinya ia tidak dapat mencapai *ma'rifatullāh*.[844]

Dalam penyelidikan terhadap responden hasil wawancara kepada 20 responden semuanya menyatakan bahawa dalam mengenal hakikat manusia seseorang harus mengenali hakekat diri melalui *Nūr Muḥammad*. Tanpa melaluinya seseorang tidak mungkin akan dapat mengenali Tuhan atau mencapai *ma'rifah*. Itulah keyakinan daripada semua responden. Setakat itu pengkaji telah mendengar seseorang responden bertanya kepada seorang yang bukan responden dan ia menyatakan;... 'Ikam tahu apa nggak asal kejadian diri' dengan Nūr Muḥammad ? mun tidak tahu maka tak akan sempurna imannya, dan semua amalnya selama itu sia-sia'.... (apakah kamu tahu mengenai asal kejadian diri? bila tidak tahu maka tidak sempurna imannya, dan amal ibadahnyapun sia-sia).[845] Jawaban serupa juga dinyatakan oleh 9 orang responden lainnya bahawa jika seseorang tidak dapat memahami *Nūr Muḥammad* tidak mungkin seseorang akan dapat *ma'rifah* kepada Allah.[846] Bahkan salah seorang responden dari mereka bernama Saifullah menyatakan bahawa orang yang tidak memahami konsep *Nūr Muḥammad* didakwa sama dengan mayat hidup atau hanya sebagai jerebu yang tidak ada nilainya.[847] Ungkapan responden ini dapat difahami betapa pentingnya memahami

---

[844] Hasil wawancara dengan semua responden pada bulan agust sampai dengan Disember 2015 di Banjarmasin dan Martapura.

[845] Wawancara dengan Asqolani, pada 19 Disember 2015 di Banjarmasin.

[846] Wawancara dengan responden bernama, Solihin, H Ali dan bpk Jamal. Hadini, Ahmad, Saifullah, Asqalani, dan Amad dan jamain pada bulan Ogos dan disember 2015 di Banjarmasin.

[847] Pernyataan daripada seorang responden bernama bapak Saifullah. Hampir semua responden mahupun masyarakat yang belajar ilmu Hakikat mengakui bahawa mereka juga turut mempelajari konsep *Nūr*

University of Malaya

hakikat diri atau asal kejadian diri melalui konsep *Nūr Muḥammad* inilah keyakinan tertinggi bagi responden.

Pertanyaan serupa juga dinyatakan oleh responden lainya dan semua meyakini bahawa memahami konsep *Nūr Muḥammad* adalah suatu keharusan dalam memahami hakikat manusia.

Setakat itu pandangan responden bahawa apabila seseorang telah memahami konsep *Nūr Muḥammad* akan menjadi manusia yang sempurna dinamai *Insān Kāmil* dan pandangan responden mengenai *Insān Kāmil* ada dua pandangan yang berbeza. Hasil wawancara dengan responden, semua responden menyatakan bahawa manusia sempurna adalah *Insān Kāmil* dan mengenai *Insān Kāmil* ini ada dua pendapat responden iaitu: 1) *Insān Kāmil* adalah manusia sempurna yang telah dapat memahami hakikat asal kejadian diri dari *Nūr Muḥammad*, dengan demikian ia telah dapat mengenal Tuhan. 2) *Insān Kāmil* adalah penampakan diriNya yang sempurna iaitu Nabi Muhammad s.a.w. beliau adalah *tajallī* Tuhan yang terakhir. Oleh itu dengan menisbahkan beliau sebagai *tajallī* terakhir maka umat harus meyakini dan meneladaninya agar seseorang mendapat *Nūr*-nya.

Pendapat pertama *Insān Kāmil* itu manusia sempurna yanag memahami makna *Nūr Muḥammad* sebahagai hakikat diri, seorang responden Muhidin menyatakan bahawa, menjadi *insān kāmil* terpenting harus dapat memahami dan meyakini hakekat diri itu barasal daripada *Nūr Muḥammad* dan meyakini bahawa *Nūr Muḥammad* itu Nur berasal daripada *Dhāt* Allah Ta'ala. Dan *Dhāt* itu bersemayam di dalam *rūh* setiap manusia yang memahaminya. Dengan demikian seseorang merasa bahawa dirinya sebagai zahir daripada perwujudan Tuhan, kerana dalam pandangannya tiada wujud di alam ini selain hanya wujud Allah dan wujud diri ini hanya zahirnya wujud Tuhan Allah. 5 orang responden lainnya juga menyatakan bahawa keyakinan *Nūr Muḥammad*

Muḥammad sama ada mereka tinggal di Banjar mahupun di Martapura. Hasil wawancara dengan beberapa responden yang dijalankan pada 10-15 Ogos 2015 di Banjarmasin.

University of Malaya

sebagai asal daripaada hakikat diri itu tidak boleh lepas dari pandangan hati seseorang sedikitpun.[848] Setakat itu responden Muhidin juga menyatakan bahawa, kita harus selalu meyakini dalam hati bahawa dalam diri kita ini adalah zahir daripada wujud Tuhan Allah. Apabila telah memahami dan meyakini bahawa di dalam diri ada *Dhāt* Allah dan sebagai wakil Allah, maka hukum syari'ah tidak perlu lagi. Kerana apabila apabila ia melakukan solat bererti Allah (dirinya) menyembah diriNya sendiri, dan itu ini tidak mungkin berlaku, demikian kenyataan Muhidin.[849] Tetapi kefahaman Muhidin yang terkeliru ini tidak disetujui oleh 19 orang responden lainnyapun. Inilah kesalahan memahami erti hakikat *Nūr Muḥammad*.

Dalam kes mengenai solat ini, pengkaji menemui seorang penuntut yang tidak dipilih sebagai responden (sebagai perbandingan), ia bernama Junaidi, telah mengaku sebagai pengikut ajaran Muhammad Nafis serta mendakwa dirinya telah memahami ilmu *al-ma'rifah.* Beliau menyatakan; ....Yang terpenting dalam hidup ini adalah mengenal Tuhan Allah secara hakiki iaitu melalui pengenalan hakikat diri dengan memahami *Nūr Muḥammad*....[850] Tetapi beliau tidak dapat menjelaskan bagaimana cara mengenal hakikat diri dengan memahami *Nūr Muḥammad*, dan seterusya beliau menyatakan bahawa;

> ...Solat adalah perkara penting, di dalam solat yang terpenting adalah mengenal siapa yang disembah, jikalau tidak mengenal siapa yang disembah maka tidak ada gunanya mengerjakan solat, dan lebih baik tidak mengerjakan solat. Oleh itu sebelum ia mendirikan solat perlu belajar mengenal diri dan mengenal siapa Tuhan yang disembah itu...[851]

---

[848] Wawancara dengan reponden, Yunik, ibu Zulaikhah, Udin. Ibu Faridah, fitriansyah pada bulan ogust-September 2015 di Banjarmasin daan Martapura.

[849] Hasil wawancara dengan responden bernama Muhidin 15-29 Ogos 2015 di Banjarmasin.

[850] Wawancara dengan Junaidi, seorang penuntut pengajian Tasawuf di Banjarmasin pada 24 Disember 2015 di Banjarmasin. Wawancara ini dilakukan kepada bukan responden yang dipilih tanpa mengajukan pertanyaan berdasarkan soalan wawancara kepada responden. Wawancara ini dilakukan hanya untuk perbandingan sahaja.

[851] Wawancara dengan Junaidi 20 Januari 2016 di Banjarmasin.

University of Malaya

Pernyataan itu serupa dengan Muhammad mengenai solat yang juga bukan responden yang dipilih menyatakan; "Saya tidak akan mengerjakan solat dengan menyembah Allah sebelum saya mengenali hakikat diri, agar supaya jelas siapa yang saya sembah, sebab tiada guna solat dengan menyembah tanpa kenal siapa yang saya sembah."[852] Kenyataan dan keyakinan ini telah banyak penulis jumpai pada masyarakat awam.

Menanggapi kenyataan Muhidin responden di atas apabila ditinjau dengan pandangan syari'ah telah tidak menepati syarak apabila meletakkan syarat perlunya mengenali Tuhan sebelum berkewajiban menunaikan solat. Ilmu fekah mengharuskan bagi sesiapa yang akan menyembah Tuhan (solat) agar mengenal Allah secara hakiki, namun ia bukanlah syarat pelaksanaan solat kerana syarat solat tidak berhubung kait langsung dengan mengenal (*maʿrifah*) Allah. Seseorang dikira sah solatnya hanya apabila telah memenuhi syarat rukun sah solat sesuai dengan hukum syari'ah yang telah ditetapkan. Oleh itu, solat tetap wajib dilaksanakan walaupun seseorang itu masih belum mencapai *maʿrifatullāh* kerana solat merupakan suatu kewajiban bagi setiap muslim. Adapun kewajiban dan sahnya solat apabila seseorang telah ber Islam dan beriman meyakini adanya Allah, walaupun belum mengenal Allah secara hakiki (*maʿrifatullāh)*.

Walau bagaimanapun, seseorang yang solat dan telah mencapai *ma`rifatullāh* secara hakiki, maka ia amat baik dan lebih sempurna daripada mereka yang hanya mengerjakan solat dengan memenuhi syarat dan rukunnya sahaja. Oleh itu, jelaslah bahawa hakikat solat dengan memahami *al-maʿrifah* (mengenal Tuhan) dengan benar, pasti akan mempunyai nilai tinggi dibandingkan daripada solatnya orang yang tidak memahami *al-ma`rifah*.

[852] Hasil observasi dan pertemuan pengkaji dengan bapak Muhammad, pada 15 Disember 2015 di Banjarmasin. Beliau seorang pedagang yang mengaku telah belajar ilmu hakikat sejak lama.

University of Malaya

Pendapat *kedua*; *Insān Kāmil* itu Nabi Muhammad s.a.w. sebagai *tajallī* terakhir. Mengenai *Nūr Muḥammad* yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. pandangan itu berasas daripada pandangan Muhammad Nafis bahawa *Nūr Muḥammad* berhubung kait dengan Nabi Muhammad s.a.w., beliau menyatakan bahawa *nūr* itu adalah satu daripada nama dan sifat Allah Ta'ala yang diberikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. dan dinamakan *Nūr Muḥammad*.[853] Muhammad Nafis meng'tibarkan *nūr* itu bak cahaya Matahari dengan menunjukkan wujudnya matahari, iaitu ada cahaya, tetapi cahaya itu bukanlah matahari.[854] Pandangan Muhammad Nafis itu mengambil daripada ayat al-Qur'an dalam surat *Yūnus* 10: 107. Muhammad Nafis menterjemahkan ayat ini sebagai berikut;

> Wahai segala manusia, telah datang akan kamu *Haqq* daripada Tuhan kamu iaitu nabi kita Muhammad s.a.w.[855]

Berasas daripada kenyataan Muhammad Nafis itu seorang responden bernama H.Ali berpandangan bahawa *Nūr Muḥammad* itu dinisbahkan dengan Nabi Muhammad s.a.w. Perkara ini bermakna bahawa *Nūr Muḥammad* iaitu roh Nabi Muhammad s.a.w. sebagai roh ciptaan sebelum segala sesuatu diciptakan dan beliau diangkat menjadi Nabi terakhir dan penutup segala nabi.[856] Itulah responden itu berpandangan demikian.

Setakat itu hasil wawancara dengan seorang responden, bernama bapak Jamal, ia menyatakan bahawa *insān kāmil* (manusia sempurna) iaitu Nabi Muhammad s.a.w. dan seseorang apabila akan mencapai *insān kāmil* (manusia sempurna) harus melalui *Nūr Muḥammad* dan dengan melalui Nur nabi itu seseorang akan mendapat *insān kāmil*. Dalam keyakinan responden ini manusia sempurna *insān kāmil* itu merupakan manifestasi atau wujud nyata daripada wujud Tuhan. Oleh itu, menurutnya apabila seseorang dapat memahami asal kejadian diri melalui *Nūr Muḥammad* dan meyakini bahawa wujud *insān kāmil* adalah Rasulullah s.a.w., maka seseorang harus meneladani

---

[853] Muhammad Nafis, *al-Durr al-Nafis*, 21-22; Lihat *Manakib Syekh Muhammad Nafis al-Banjari*, 108.
[854] Lihat, Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 22.
[855] *Ibid.*,
[856] Wawancara dengan H.Ali pada 1 Januari 2016 di Banjarmasin.

University of Malaya

sifat Rasulullah sebagai *insān kāmil*, jika demikian ianya akan mendapatkan *nūr*nya dan menjadi manusia pilihan Allah (sebagai *waliyullāh*).[857] Pandangan ini sama dengan 5 orang responden lainnya bahawa hakikat manusia itulah *Insān Kāmil* dan yang dimaksud adalah Nabi Muhammad s.a.w.[858]

Pandangan responden di atas juga disetujui responden lainnya bahwa *Nūr Muḥammad* ini berhubung kait dengan dengan Nabi Muhammad s.a.w. Menurut mereka, seseorang harus meyakini bahawa hakikat diri itu berasal daripada *Nūr Muḥammad*, Kerana ia adalah ciptaan berupa *nūr* itu dan *nūr* itu berupa roh yang berasal daripada *Dhāt* Tuhan yang diberikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. Oleh itu agar mendapat NūrNya sesiapapun harus meyakini dan mengagungkan nabi Muhammad s.a.w. Sesiapa tidak memahami dan tidak meyakini *Nūr Muḥammad* tidak akan mendapatkan Nūr Nabinya. Demikian pandangan 5 orang responden.[859]

Memahami kenyataan Muhammad Nafis itu justeru kefahaman 8 orang responden meyakini bahawa roh manusia itu berasal daripada *nūr* yang telah ber*maʿrifah* dan *nūr* itu berasal daripada *Dhāt* Allah. [860] Manakala 7 responden lainnya bersetuju mereka hanya dapat menjelaskan bahawa setiap diri harus meyakini bahawa asal kejadian hakikat diri ini berasal daripada *Nūr Muḥammad* dan itulah Nabi Muhammad s.a.w, tetapi mereka tidak dapat menjelaskan dengan pasti sebagaimana pandangan responden di atas.[861]

Berkenaan dengan kefahaman responden mengenai *Nūr Muḥammad* pengkaji mencoba memberi soalan kepada semua responden; ‘Apakah semua orang yang belajar ilmu hakikat dan ilmu *maʿrifah* perlu memahami konsep *Nūr Muḥammad*? ternyata

---

[857] Hasil wawancara dengan bapak Jamal, pada 2 Disember 2015 di Banjarmasin.

[858] Wawancara dengan; H Ali, Ahmad, Jamal, Asqalani, Hadini pada 1-4 desember 2015 di Banjarmasin

[859] Wawancara dengan responden yang bernama, Yuda, Bapak Saifulah, bapak Solihin dan Asqalani, pada bulan disember 2015- Januari 2016 di Banjarmasin.

[860] Hasil wawancara dengan 8 orang responden yang bernama; H. Ali, Yuda, Ahmad, Bapak Saifulah, Hadini, Bapak Jamal, Jama’in, Solihin pada Disember 2015 sehingga januari 2016 di Banjarmasin.

[861] 13 orang responden tidak dapat menjelaskan konsep *Nūr Muḥammad* iaitu bernama; Fitriansyah, Raudah, Hasan, Zulaikhah Siti, Ibu Faridah, Ibu Masyitoh, bapak Asqolani, Mohidin, Udin, yunik, Udin dan Amad.

University of Malaya

semua responden memberi jawaban sama bahawa; sesiapa yang belajar ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* harus memahami dan meyakini konsep *Nūr Muḥammad*, apabila tidak dapat memahaminya bererti kurang sempurna imannya.[862] Tambahan lagi tiga orang responden lainnya bernama Yudha dan bapak Saifullah dan Ahmad berpendapat bahawa, seseorang mesti memahami konsep *Nūr Muḥammad* sebagai asal mula penciptaan alam dan dan hakekat diri (manusia) kerana ia berhubung kait dengan konsep Tuhan, ertinya apabila tidak memahami *Nūr Muḥammad* bererti tidak dapat memahami hakikat diri jadi tidak akan dapat mengenali Tuhan.[863] Pendapat responden inilah yang dimaksud dalam konsep *tajallī* wujud menurut Muhammad Nafis.

Dari hasil wawancara mengenai *Nūr Muḥammad* yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. semua responden menyatakan bahawa pengertian konsep *Nūr Muḥammad* itu cukup difahami sendiri dan dijakini di dalam hati masing masing orang, apabila telah difahami dan dapat diyakini tidak boleh diceritakan kepada orang lain kerana itu rahsia diri dengan Tuhannya. Oleh itu pengkaji tidak mendapat kefahaman yang dalam mengenai pandangan mereka.

Setakat itu pandangan responden bahawa_ Nur itu berasal daripada Dhat Allah yang *qadīm*, seorang resopnden H Ali, menyatakan bahawa, nur itulah roh Nabi Muhammad dan *nūr*nya itu berasal daripada *Dhāt*Nya. Oleh itu menurutnya *Nūr Muḥammad* itu bersifat *qadīm*. Kerana nur itu berasal daripada Allah yang *Qadīm* maka ia bersifat *qadīm*. H. Ali menyatakan bahawa "Kita harus memahami dan yakin bahawa Nūr Muḥammad adalah berasal daripada Dhāt Allah yang bersifat qadīm. Beliau (Nabi Muhammad s.a.w.) tidak qadīm tetapi Nūr Muḥammad ciptaan untuknya itu diqadīmkan."[864]

---

[862] Wawancara dengan 20 orang responden, sejak Ogos 2015 sampai mart 2016 di Banjarmasin dan Martapura.
[863] Wawancara dengan responden Yuda Maulana, pada Mac 2016 di Banjarmasin.
[864] Wawancara dengan H Ali pada bulan Disember 2015 di Banjaarmasin.

University of Malaya

Seorang responden lainnya bapak Jamal yang telah 20 tahun mengikuti majlis pengajian ilmu hakikat menyatakan bahawa; Dalam mencapai darjat tertinggi seseorang harus memahami bahawa penciptaan tertinggi itu adalah *Nūr Muḥammad* dan meyakini bahawa manusia ini berasal daripada *Dhāt* Allah yang bersifat *qadīm*." Dan seterusnya ia berkata;

> ... Nūr Muḥammad bersifat qadīm ialah Nabi Muhammad. Siapapun harus meyakini bahawa Nabi Muhammad itulah zahir daripada Tuhan yang bersifat qadīm, oleh itu sesiapapun yang telah memahaminya harus meneladaninya, apabila tidak meyakininya maka kita tidak akan mendapatkan nūr-Nya dan tidak sempurnalah keyakinan kita...[865]

Pernyataan bapak Jamal dan H Ali kedua-dua responden diatas di tanggapi oleh seorang ustadz di Martapura, beliau menjelaskan bahawa manusia berbeza dengan alam, manusia mempunyai *rūh* dan *rūh* manusia itu berasal daripada zat Allah melalui *rūḥ* Nabi Muhammad s.a.w. dan *Nūr Muḥammad* itu memang di-*qadīm*-kan seperti pernyataan seorang ustadz di Martapura ; "Nūr yang diqadīmkan itu diberikan kepada alam dan ia dinamai 'Muhammad' dan menjadi Nūr Muḥammad darinya terdapat rūh yang berasal daripada Dhāt Allah yang qadīm, ia tidak bersifat qadīm, tetapi di qadīm-kan.[866]

Pernyataan responden di atas ditanggapi oleh 5 orang Responden lainnya bahawa *rūh* Nabi Muhammad itulah bersifat *qadīm* tetapi Nabi Muhammad itu tidak *qadīm* hanya *rūh*-nya sahaja dan beliau tetap manusia biasa yang diutus menjadi Rasul.[867] Setakat itu 5 orang responden bersetuju pandangan H Ali dan bapak Jamal, menyatakan bahawa roh Nabi Muhammad s.a.w. sebagai *insān kāmil* itu berasal daripada *nūr* dan *nūr* itu *dhāt* Allah yang *qadīm* yang azali dan dijadikan sebelum segala sesuatu itu ada, manakala jasmaninya adalah Nabi Muhammad yang dilahirkan oleh seorang Siti Aminah dan diutus menjadi Rasul terakhir dan beliau mengalami

---

[865] Hasil wawancara dengan bapak Jamal pada 3 Julai 2015 di Banjarmasin.
[866] Hasil wawancara dengan Ustaz Hudawi pada 5 Ogos 2015 di Martapura.
[867] Wawancara dengan 4 orang responden bernama Yuda, dan Hadini, Ahmad, Saifullah pada bulan September dan Disember 2015 - Januari 2016 di Banjarmasin.

University of Malaya

maut. Oleh itu menurut mereka, jika seseorang meneladani Rasulullah sehingga menjadi *insān kāmil* maka rūhnya akan di-*qādim*-kan Allah.[868] Itulah pandangan para responden bahawa *Nūr Muḥammad* adalah asal kejadian diri bahawa diri ini berasal daripada Allah yang *qadīm* kerana roh manusia berasal daripada yang zat yang *qadīm*. Fahaman seperti ini harus terus menerus dijakini dan dimantapkan dalam hati setiap saat, bahkan dirasakan dalam setiap nafas. Apabila ia berjaya demikian bererti ia telah berjaya mendapatkan *ma'rifah* daripada Allah.[869] Sementara itu 5 orang responden lainnya mengakui mereka tidak dapat menjelaskan mengenai sifat *Nūr Muḥammad* yang *qadīm* itu, mereka justeru hanya dapat menjelaskan bahawa manusia harus memahami *Nūr Muḥammad* sebagai jalan dalam pengenalan diri.[870]

Penuntut majlis pengajian bernama ibu Masitah mengambil kesimpulan bahawa jika seseorang telah meyakini pandangan seperti di atas dengan berterusan maka akan sempurna imannya. Apabila tidak meyakininya dinilai kurang sempurna imannya bahkan tauhidnya dijangka boleh batal. Bahkan menurut beliau sesiapa harus menyakini bahawa dalam diri ini ada Tuhan yang *qadīm* tetapi ini cukup diyakini di dalam hati sahaja dan tidak boleh diucapkan.[871] Malahan pengkaji telah berjumpa dengan seseorang yang mengakui sebagai penuntut *al-Durr al-Nafis*, menyatakan; Apabila salah seorang daripada sepasang suami isteri dan salah satunya tidak memahami dan meyakini bahawa *Nūr Muḥammad* itu *qadīm*, maka perkahwinannya dinilai batal kerana di antaranya tidak sempurna keyakinan.[872] Itulah pandangan responden yang terseleweng dalam mengertikan konsep *Nūr Muḥammad* yang *qadīm*.

---

[868] Hasil wawancara dengan 6 orang responden bernama, Yuda, Solihin , Asqalani, Ahmad, dan Jamal.

[869] Wawancara dengan responden Asqolani, H. Ali, Bapa Jamal, dan Yuda di antara 23 Disember 2015 sehingga Januari 2016 di Banjarmasin.

[870] 5 orang responden yang tidak mengetahui mengenai *Nūr Muḥammad* itu dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW. iaitu; Fitriansyah, Raudhah, Zulaihah, amat dan Hasan. Hasil wawancara dengan mereka pada bulan Januari 2016 di Martapura dan Banjarmasin.

[871] Wawancara dengan Ibu Masitoh pada Julai-Ogos 2015 di Banjarmasin.

[872] Wawancara dengan ibu Faridah ,seorang murid pengajian tasawuf oleh guru tasawuf dari Martapura di Masjid Sabil al-Muhtadin, Banjarmasin, pada 15 Ogos 2015.

University of Malaya

Menurut pengkaji pandangan Muhammad Nafis mengenai *Nūr Muḥammad* yang dinibahkan kepada Nabi Muhammad s.a.w yang dan beliau bersifat *qadīm* itu dimaknai salah oleh responden. Penciptaan *Nūr Muḥammad* atau cahaya (nur) dan Nur yang berasal daripada *Dhāt*Nya yang *qadīm* tetapi Nur itu tidaklah *qadīm*. Justeru, *Nūr Muḥammad* tidak sama dengan Tuhan yang *qadīm* kerana *Nūr Muḥammad* adalah ciptaan Tuhan dan tetap bersifat baharu (*ḥādith*). Kenyataan Muhammad Nafis bahawa Nabi Muhammad itu bak cahaya matahari itu hanyalah i'tibar sahaja, erti cahaya matahari itu bukanlah matahari. Nabi Muhammad itu hanya sebagai *Nūr* atau cahaya sahaja.

Tambahan lagi bahawa kefahaman semua responden bahawa, dalam memahami hakekat diri itu mesti meyakini bahawa *Nūr Muḥammad* itu ada di dalam diri, jika telah faham dan yakin dan akan menjadi suatu rahsia dirinya dengan Allah dan tidak boleh orang lain mengetahuinya. [873]

Dalam pengamatan pengkaji semua responden tidak dapat memahami konsep *tajallī* wujud dengan tepat sesuaai dengan pandangan Muhammad Nafis. ternyaata para responden tidak memahami bagaimana mencapai *maqām-maqām* seterusnya dalam teori martabat tujuh, mereka hanya boleh faham sampai kepada awal daripada kejadian alam dan kejadian diri itu dari *Nūr Muḥammad*, dan sebahagian memahami bahawa tajallī wujud itu melalui martabat tujuh, setapi mereka tidak dapat menjelaskan dengan pasti. Demikian pula tidak semua guru dapat menjelaskan konsep *tajallī* Tuhan melalui Martabat Tujuh sebagai jalan mencapai *al-ma'rifah.* Dalam keyakinan ulama tempatan bahawa guru-guru yang mengajarkannya konsep 'martabat tujuh' harus mendapat sijil (ijazah) dari guru kaum tua yang mahir di bidang itu.[874]

Pandangan responden ke atas menjadi diskusi dan perdebatan para ulama dan masyarakat Banjar. Perdebatannya adalah, apakan *Nūr Muḥammad* yang ciptaan

[873] Wawancara dengan seorang responden Asqalani, pada bulan Disember 2015 di Banjarmasin.

[874] Itulah hasil daripada wawancara dengan semua responden dan observasi kepada tempat-tempat pengajian dan dan menjumpai para guru-guru tasawuf di Banjarmasin dan Martapura.

University of Malaya

pertama-tama itu berada di martabat *waḥdah* itu bersifat *qadīm* atau baharu? Walhal seorang guru tasawuf (bukan responden) mengertikan pandangan masyarakat Banjar bahawa Nabi Muhammad itu memiliki dua rupa: *Pertama*, aspek yang *qadīm* dan *azaliy*, kerana beliau berasal daripada *nūr*, bererti telah ada sebelum segala sesuatu ini ada. *Kedua*, aspek yang *ḥādith* (baharu) sebagai manusia biasa (makhluk), yang diutus menjadi Rasul kepada umat manusia. Aspek yang *qadīm* itu tetap ada manakala rupa yang baharu sebagai manusia biasa mengalami maut.[875] Itulah kefahaman responden dan ternyata akibat ketidak fahaman konsep itu menjadikan suatu keyakinan yang terpesong. Inilah kefahaman responden.

d. Kesan Konsep *Tajallī* wujud terhadap Masyarakat Banjar

Dalam pandangan Muhammad Nafis bahawa dalam mencapai *ma'rifah* harus dengan melalui *fanā'* sampai kepada tingkatan *fanā' al-fanā'*.[876] Ilmu *ma'rifah* akan didapat apabila seseorang telah mendapat *kashf*, tetapi hanya Allah yang tahu sesiapa yang mampu dianugerahi *kashf*.[877] Iaitu sesiapa yang jasmani dan rohaninya telah *fanā* dari segala sesuatu. Berasas daripada pandangan Muhammad Nafis di atas, Ilmu tasawuf terutama ilmu *ma'rifah* dipelajari ramai masyarakaat Banjar dengan motivasi berbeza-beza.

Sebuah pertanyaan disampaikan kepada responden; Apa motivasi saudara mempelajari ilmu *ma'rifah* ?

Dari hasil wawancara kepada responden motivasi mereka bermacam-macam, ada yang ingin mendapatkan pengetahuannya sahaja, ada yang ingin mencapai *ma'rifatullāh*, tetapi ada yang ingin mendapatkan ilmu *kashf* sahaja. Seperti yang

---

[875] Hasil wawancara dengan Muhammad, murid kepada guru tasawuf di Martapura pada hari Jumaat, 10 Ogos 2015 di Martapura. Huraian mengenai konsep *Nūr Muḥammad* menurut Muhammad Nafis al-Banjari boleh dlihat pada Bab Tiga.

[876] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 26.

[877] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*, (Alih Bahasa) KH. Haderanie, *Permata Yang Indah*, 170.

University of Malaya

kenyataan seorang responden bernama bernama Hadini menyatakan bahawa jika seseorang meyakini dalam hati bahawa dalam diri ini ada *Nūr Muḥammad* ertinya nur cahaya daripada Allah yang diberikan kepada sesiapa yang memahaminya, maka insha Allah akan mendapatkan ilmu *kashf*. Menurutnya sesiapa yang akan mendapat *kashf* harus bersyahadat secara hakikat dengan mengucap dengan cara; 'Hamba bersaksi bahawa tiada Tuhan dan tiada sesiapapun sekalipun dalam diri ini selain hanya Allah yang ada. Dan Hamba bersaksi bahawa tiada utusan dalam diri ini melainkan hanyalah *Nūr Muḥammad* yang ada.' Demikian shahadat secara hakikat *Nūr Muḥammad* dan ini harus selalu diyakini dalam hati agar mendapat ilmu *Ladunni* atau ilmu *kashf*.[878] Tambahan lagi bahawa seseorang tidak perlu lagi mendalami ilmu tauhid dan latihan mencapai *fanā* ataupun latihan-latihan seperti *tazqiyah al-nafs* (pembersihan jiwa).

Berbeza lagi dengan seorang responden lainnya, dalam perkara ini responden Muhidin menyatakan; sesesiapa yang meyakini *Nūr Muḥammad* yang bersemayam di dalam diri seseorang yang memahami dan meyakininya maka akan sampai kepada darjat *ma`rifah* ertinya dapat mengenal Allah, walau tanpa melakukan ibadah Syari'ah (*sunnah*) dan *riyāḍah* dalam pembersihan jiwa.[879] Inilah kesalahan pemahaman responden dalam mencapai *ma`rifah.*

Bertolak daripada kefahaman responden di atas kerana motivasi mereka yang salah, mereka tidak mau berpayah memahami konsep tauhid dengan benar, sehingga mereka mendakwa bahawa memahami konsep *Nūr Muḥammad* lebih utama daripada memahami ilmu tauhid. Di dalam ajaran Islam keyakinan yang sempurna adalah beriman kepada 6 rukun Iman dan melaksanakan hukum syari'ah dengan 5 rukun Islam sebagai bukti ketundukan seorang hamba.

Dalam kenyataan yang terjadi telah banyak masyarakat terutama ulama yang menolaknya ajaran *Nūr Muḥammad* tetapi banyak pula yang menerimanya. Dalam

---

[878] Wawancara dengan Hadini pada bulan Disember 2015 di Bnjarmasin.
[879] Wawancara dengan responden bernama Muhidin, pada bulan Ogos 2015 di Banjarnasin.

University of Malaya

ajaran Islam tidak ada hukum yang menyatakan kewajiban memahami *Nūr Muḥammad* dan pengetahuan mengenai konsep *Nūr Muḥammad* itu merupakan pandangan ulama tasawuf *Nazari* dalam memahami ilmu tauhid secara hakikat (falsafi).

Sememangnya pandangan mereka itu berasas daripada kenyataan Muhammad Nafis bahawa, dalam ber*ma'rifah* dengan ber-*mushāhadah* kepada Allah (melalui ilmu hakikat) lebih *afḍal* atau lebih dekat daripada melalui ibadah (Sunnah) sahaja.[880] Pandangan Muhammad Nafis itu difahami berbeza oleh ramai. Bagi responden mencapai *ma'rifatullāh* melalui *Nūr Muḥammad* itu lebih utama daripada memahami melalui konsep tauhid dengan cara *taraqqī*. Dengan keyakinan seperti itulah akibat daripada guru-guru ilmu tasawuf di Kalimantan Selatan sentiasa menganjurkan murid-muridnya agar supaya memahami konsep *Nūr Muḥammad* sebagai jalan mencapai *al-ma`rifah*. Hampir semua guru tasawuf yang dijumpai selalu mengajarkan para murid-muridnya memahami konsep *Nūr Muḥammad*, sepertimana anjuran guru J. Rah, guru F.Noor, guru A. Rahman, ustz M. Juni dan Ustaz H. Dawi, guru M. Kani.

Kesan kenyataan Muhammad Nafis itu telah nampak pada responden dan berdasarkan wawancara, terhadap dua orang responden menyatakan bahawa guru mereka selalu menyatakan bahawa dengan ber*mushāhadah* (*al-ma`rifah*) kepada Allah melalui ilmu hakikat lebih *afḍāl* (lebih utama) daripada melalui ibadah syari'ah sahaja.[881] Menurut dua orang responden lainnya, juga menyatakan bahawa gurunya selalu menganjurkan bahawa jalan *al-ma'rifah* itu dengan cara *mushāhadah* akan mendapat anugerah *kashf* dan jalan itu lebih *afḍāl* daripada melalui perlaksanaan ibadah (sunnah) semata dengan mengumpulkan pahala.[882] Dengan pandangan guru-guru itu maka responden bercondong memilih kepada pelaksanaan ibadah-batin daripada ibadah zahir (pelaksanaan syari'ah). Sedangkan 16 responden lainnya juga menyatakan bahawa

---

[880] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 23.

[881] Wawancara dengan responden Muhidin dan Udin pada bulan Januari 2016 di Banjarmasin dan Martapura.

[882] Wawancara dengan Ibu Masitah dan ibu Faridah di Martapura bulan Ogos 2015 di Martapura.

University of Malaya

guru-gurunya juga menyatakan lebih baik memperbaiki ibadah batin daripada ibadah zahir dengan niat mencari pahala, menurut mereka ibadah zahir tidak ilkhlas kerana cenderung mencari pahala.[883] Demikian pemahaman dan kesan responden mengenai pemikiran Muhammad Nafis itu.

Berasas daripada pemahaman responden mengenai konsep *Nūr Muḥammad* yang dinisbahkan kepada nabi Muhammad s.a.w., maka telah nampak kesan daripada ramai orang memahami konsep *Nūr Muḥammad*. Kesan itu telah nampak dalam kehidupan masyarakat telah nampak apabila mereka meraikan kelahiran Nabi Muhammad s.a.w., setiap datangnya hari kelahiran Baginda dengan menyambut bulan maulud bagi memperingatinya. Peringatan kelahiran Rasulullah itu diraikan melalui pengajian di majlis-majlis di masjid-masjid dengan membacakan sirah atau kehidup Nabi Muhammad s.a.w. berupa kitab maulid yang telah disusun oleh keturunan Rasulullah yang dinamai *ḥabīb*. Dan kitab yang beredar pada masyarakat terdapat beberapa kitab maulid yang dijadikan rujukan mereka, seperti *Sharḥ al-Anām* disusun oleh Abdulllah ash-Sharf, *Mawlid al-Barzanji* yang disusun oleh Ja'far ibn al-BarzanjÊ, dan *Mawlid al-Habshī* yang disusun oleh Ali Ibn Muhammad ibn Ḥusayn al-Ḥabshī.[884] Kitab-kitab tersebut keatas telah sejak lama berada di daerah Kalimantan Selatan. Tetapi kini kitab yang ia paling masyhur dan disukai di kalangan masyarakat Banjar dalam acara peringatan maulid Nabi Muhammad s.a.w. adalah kitab *Mawlid al-Ḥabshī*. Dalam kitab-kitab itu diceritakan hikayat-hikayat Nabi Muhammad mengenai proses kejadian penciptaan beliau yang berasal daripada *nūr* dan *nūr* itulah asal kejadian segala yang ada. Hikayat itu juga memuat yang didakwakan hadith mengenai hakikat penciptaan daripada *Nūr Muḥammad*.[885] Mereka merasa mendapat pahala besar dan berkah apabila

---

[883] Hasil wawancara dengan responden pada bulan Ogos 2015 sampai bulan Februari 2016 di Banjarmasin dan Martapura.

[884] H.Zamani, Nurainah, Dikri Nirwana, *Pemahaman Hadith-hadith Dalam Kitab-kitab Maulid Nabi Menurut Ulama Kota Banjarmasin, Study Sanad dan Matan,*(Bnajarmasin: Fakulti Usuluddin Institut Agama Islam Negri (IAIN) Antasari, 2007), 3-4.

[885] Wawanrcara dengan Udin, Ibu Masitoh, dan ibu Faridah di Martapura.

University of Malaya

memperingati hari kelahiran Rasulullah itu kerana boleh menambah rasa cinta kepada Baginda.

Setakat itu dari seluroh responden yang dijumpai pengkaji, mereka menyatakan bahawa jalan menuju *al-ma'rifah* melalui konsep *tajallī* wujud, harus memahaami teori *Nūr Muḥammad*. Sebahagian responden menyatakan jalan *ma'rifah* dengan melalui ilmu hakikat dengan teori *Nūr Muḥammad* lebih *afḍāl* daripada menempuhnya dengan melalui jalan tauhid *af'āl, asmā'*, *ṣifāt* dan *dhāt,* kerana dengan jalan tauhid ini dirasa lebih susah dan lebih berat dan latihan yang ketat. Seperti pernyataan 6 orang responden bahawa, jalan menuju *ma'rifah* melalui konsep *Nūr Muḥammad* lebih mudah sampai kepada Allah dengan melalui konsep *tajallī* (secara *tanazzul*) daripada melalui konsep tauhid atau dengan *taraqqī*.[886] Oleh itu, mereka mengakui bahawa mengenal Allah dengan melalui jalan tauhid (*taraqqī*) maksudnya dengan melalui syari'ah dengan mengumpulkan pahala daripada amal ibadah lebih susah dilaksanakan.

Pandangan responden ini berasas daripada pernyataan Muhammad Nafis mengenai ungkapan yang berbunyi:

التَّفَكُّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِيْنَ سَنَةً

> Muhammad Nafis menterjemahkan: Bermula tafakkur sesaat yang hasil dalamnya itu *mushāhadah* dan *dhawq* terlebih baik dan terlebih afdhal (hasilnya) daripada ibadah yang sunnah sunnah 70 tahun yang tiada dalamnya yang demikian itu.[887]

Kenyataan Muhammad Nafis itu dimaknai para responden bahawa pencapaian *al-ma'rifah* melalui ibadah syari'ah sahaja dengan mengumpulkan banyak pahala untuk mendapatkan syurga, maka hasilnya akan memerlukan masa yang lama. Sedangkan

---

[886] Wawancara dengan, Yunik, Asqalani, Amad, Bapak Saifullah, Hasan. pada Disember 2015 sampai Januari 2016 di Banjarmasin

[887] Hadith yang dikutip oleh Muhammad Nafis al-Banjari dalam kitab *al-Durr al-NafÊs* ini adalah riwayat daripada al-Daylami, tetapi tidak sama matannya, pada permulaan perkataan. Didalam hadith riwayat Daylami daripada Abū Hurayrah berbunyi: العدل في الحكم ساعة خير من عبادة سبعين سنة Lihat Ismā'īl bin Muḥammad al-Jalūnī al-Jarrāhi, *Kashf al-Khafa',*Jil. 2, (Beirut: Mu'assasah Risālah, 1405)75**;** Lihat Muhamad Nafis, *al-Durr,* 23.

University of Malaya

mengenal Allah secara hakiki dengan mata hati dengan ilmu hakikat akan dapat *taqarrub* kepada Allah bahkan mendapat *ma'rifah* dengan ber*mushāhadah* tanpa mengharap syurga Allah.[888]

Berasas daripada pandangan Muhammad Nafis itu nampaknya guru-guru tasawuf di daerah Banjar banyak mengajarkan ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* kepada muridnya dengan bertujuan ingin mencapai *al-ma'rifah* dan dapat ber-*mushāhadah* kepada Allah. Oleh itu sudah lazim bagi pengkaji ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* mengajarkan konsep *ma'rifah* dengan melalui konsep *Nūr Muḥammad* itu sebagai syarat utama dalam mencapai *ma'rifatullāh* melalui konsep *tajallī* Tuhan.

Pernyataan Muhammad Nafis itu ditafsirkan oleh responden berbeza, mereka mengutamakan *ma'rifatullāh* melalui jalan *tanazzul* daripada jalan *taraqqī*, maka semua responden telah bercondong kepada konsep wujud dengan melalui konsep *Nūr Muḥammad* daripada melalui konsep tauhid. Mungkin mencapai *al-ma'rifah* melalui konsep *tajallī* wujud dengan teori *Nūr Muḥammad* akan lebih mudah bagi masyarakat untuk mencapainya. Namun, memahami konsep *Nūr Muḥammad* bukan perkara mudah. Pandangan Muhammad Nafis mengenai *Nūr Muḥammad*, khususnya mengenai status sama ada *Nūr Muhammad* itu *qadīm* atau *hādith,* telah mengelirukan masyarakat, kerana pandangan Muhammad Nafis tidak mudah difahami masyarakat awam. Konsep *Nūr Muḥammad* kurang difahami dengan baik semua responden kerana mereka memandang *Nūr Muḥammad* itu sejajar dengan akidah yang harus diyakini.

Demikian kefahaman dan kesan responden mengenai *tajallī* wujud dan melalui ajaran *Nūr Muhammad,* dan ternyata dapat menimbulkan permasalahan kerana kesalahan fahaman sehingga salah pula motivasi pengkaji, sehingga ajaran itu dapat menyesatkan umat. Mengenai ajaran ini permasalahannya yang utama adalah pada sumber atau dalil atau hadith yang berkenaan dengan ajaran *Nūr Muḥammad* itu lemah

[888] Wawancara dengan para responden yang dilakukan pada bulan September 2015 sampai Januari 2016 di Banjarmasin dan Martapura.

University of Malaya

(*dhaif*) atau kuat (shahih). Perbezaan sudut pandang itulah berlaku *ikhtilāf* (perbezaan pendapat) yang dapat menimbulkan kesalahan fahaman, hal ini tergantung paraa penuntut menerima atau menolaknya.

Daripada hasil wawancara di atas dapat disimpulkan bahawa semua responden menyatakan bahawa bahawa secara ‘am para responden memahami *tajallī* wujud sebagaimana diajarkan guru-guru mereka. Semua responden diajarkan konsep *Nūr Muḥammad* sebagai pengenalan hakikat diri sebagai jalan *ma‘rifalullāh.* Dan ternyata para responden hanya dapat menyatakan Allah itu *Dhāt* yang tidak dapat diketahui oleh sesiapapun, dan hanya dapat dikenali melalui *tajallī wujud*. tetapi mereka hanya dapat memahami pengenalan diri yang berasal daripada *Nūr Muḥammad*, oleh itu memahami konsep *Nūr Muḥammad* adalah perkara penting dalam memahami *ma‘rifatullāh*. Namun demikian, tidak ada seorang pun daripada responden yang dapat menjelaskan bagaimanakah keadaan orang yang telah dapat mencapai *ma‘rifah* dengan melalui melalui *tajallī* wujud seperti yang telah di hurai Muhammad Nafis al-Banjari.

4.6 PANDANGAN ULAMA BANJAR TERHADAP KONSEP *AL-MA‘RIFAH* MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI

Tidak dapat dielakkan bahawa Islam yang berkembang di dunia Islam disebabkan oleh pemikiran dan peranan para ulama mahupun kaum intelektual. Demikian pula halnya dengan apa yang dijalankan oleh Muhammad Nafis al-Banjari yang menaroh harapan agar apa yang diajarkannya memberi kesan terhadap pemikiran umat Islam dalam mencapai *ma`rifah*. Pemikiran itu dituangkannya melalui karyanya *al-Durral-Nafīs* yang selesai ditulis di kota Mekah pada tahun 1200H./1785M. Kitab yang berisi ilmu tasawuf pada tahap tinggi itu ternyata memberi kesan dan pengaroh terhadap ulama di

daerah Banjar sehingga menyebabkan timbulnya pandangan berbeza mengenai hal tersebut.

Kajian menunjukkan ada ulama yang bersetuju dan ada pula yang tidak bersetuju atau menolaknya ajaran dan pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari itu. Justeru, perbincangan pandangan para ulama di Banjar berkaitan dengan Muhammad Nafis al-Banjari, kitabnya *al-Durr al-Nafīs* dan pemikirannya dapat dihurai berikut ini.

4.6.1 Pandangan ulama terhadap Muhammad Nafis al-Banjari

Dalam penyelidikan ini yang dijalankan kepada 15 responden, pengkaji memilih ulama yang berada di daerah Banjarmasin (ibukota Kalimantan Selatan) dan daerah Martapura tempat kelahiran Muhammad Nafis al-Banjari. Justifikasi pemilihan kedua-dua daerah ini adalah berdasarkan data wawancara dan observasi pengkaji yang menunjukkan bahawa terdapat ramai ulama yang mengkaji dan pakar mengenai ilmu hakikat serta ilmu *al-ma'rifah* tinggal di kedua-dua daerah ini.[889] Mereka mengetahui, mempelajari dan memahami karya Muhammad Nafis al-Banjari iaitu *al-Durr al-Nafīs* tersebut. Untuk mengetahui pandangan ulama Banjar maka pengkaji mengemukakan pertanyaan kepada responden. Pertanyaan yang disampaikan adalah: Apakah saudara mengenal Muhammad Nafis al-Banjari ?

Dari hasil wawancara 15 responden, didapati kesemuanya meyakini bahawa Muhammad Nafis adalah ulama Banjar yang telah belajar di Haramayn dan mempunyai karya *al-Durr al-Nafis*. Terbukti nama 'al-Banjari' yang mempunyai tambahan kata pada belakangn namanya itu menunjukkan beliau berasal daripada daerah Banjar, Kalimantan Selatan. Nama itu sebagaimana lazimnya gelaran yang diberikan kepada para ulama lain seperti 'Abdul Samad al-Palimbani yang berasal daripada Palembang.

[889] Hasil observasi dan informasi wawancara dengan para ulama dan masyarakat Banjar selama 10 bulan di Kalimantan Selatan.

University of Malaya

Malah tiada percanggahan pendapat mengenai tempat asal beliau adalah daripada daerah Banjar. Meskipun ramai yang meyakini bahawa beliau itu ulama yang berasal daripada daerah Banjar dan yang memikiki kitab bernama *al-Durr al-Nafīs* yang memang telah tersebar di Banjar mahupun di seluruh Indonesia bahkan sampai ke negeri Melayu. Tetapi sejak dahulu ada pandangan ulama yang meragui bahawa Muhammad Nafis ini ulama Banjar yang tidak pernah datang dan hidup di daerah Banjar, beliau menetap di Makah sehingga wafatnya. Hal ini adalah kerana didapati kitab *al-Durr al-Nafīs* tidak mengandungi satu patah perkataan atau kalimat pun dalam bahasa Banjar. Tambahan pula, selama ini tidak ada bukti kukuh yang dapat memberi maklumat mengenai keluarga, keturunan mahupun kampung halamannya di daerah tersebut. Tidak ada juga bukti mengenai kampung halaman di mana beliau tinggal semasa kecilnya mahupun tempat tinggal selepas beliau pulang daripada Mekah.[890]

Keadaan ini berbeza dengan seorang lagi tokoh ulama Banjar yang terkenal iaitu Muhammad Arsyad al-Banjari yang mana para pengkaji telah berjaya menunjukkan bukti mengenai kampung halamannya, tempat lahirnya, orang tuanya, keturunan serta kuburnya yang sehingga sekarang masih dapat diketahui ramai.[891] Inilah alasan responden yang meragui bahawa Muhammad Nafis pernah datang ke daerah Banjar Kalimantan Selatan. Perkara ini dapat boleh jadi kerana bukti sejarahpun juga tidak ada yang menulisnya. Walau bagaimanapun semua responden mengakui bahawa Muhammad Nafis al-Banjari adalah ulama yang berasal daripada daerah Banjar.

Walau bagaimanapun, hampir semua rersponden[892] di daerah Banjar mengakui terdapat ulama Banjar yang memiliki ilmu tasawuf yang tinggi dan luas mengiktiraf, maka para responden bersetuju bahawa Muhammad Nafis al-Banjari adalah ulama yang mempunyai ilmu tasawuf yang luas. Merujuk kepada kenyataan di dalam kitab *al-Durr*

---

[890] Wawancara dengan responden Ustz Syahr pada bulan Ogos di Martapura.
[891] Wawancara dengan M. Juni, seorang ulama Banjar pada 15 Ogos 2015 di Martapura.
[892] Semua Responden yang berjumlah 15 orang yang terdiri daipada ulama Banjar dengan nama nya telah termuat dalam tabel pada Bab I Pendahuluan pada mukasurat 59.

University of Malaya

al-Nafis, bahawa Muhammad Nafis adalah pengikut mazhab *Shāfi'ī* dalam bidang fekah, madzhab al-Ash'arī dalam bidang tauhid, dan pengikut al-Junayd al-Baghdādī di bidang ilmu tasawuf. Muhammad Nafis juga ahli dalam bidang aliran-aliran tarekat seperti Qadariyyah, Satariyyah, Naqshabandiyyah, Khalwatiyyah, dan Sammaniyyah. Kenyataan ini bermakna bahawa Muhammad Nafis adalah ulama yang mempunyai ilmu yang luas dan tidak menyesatkan sepertimana dakwaan sebahagian ulama Banjar yang kurang memahami makna tasawuf.

4.6.2 Pandangan Ulama Banjar Mengenai kitab *al-Durr al-Nafīs*

Dalam sejarah Indonesia, mengenai kitab *al-Durr Nafīs* pemerintah Belanda pernah melarang mempelajarinya di beberapa daerah, sehingga beberapa orang ulama di Indonesia terpaksa mengeluarkan fatwa bahawa kitab tersebut diharamkan untuk dipelajari oleh sesiapa sahaja kerana dinilai sesat dan menyesatkan bagi umat Muslim. Hawash Abdullah, seorang pengkaji yang cuba mendapatkan penjelasan mengenai perkara tersebut telah melakukan kajian pada tahun 1972 dengan mengunjungi Kalimanan Barat, di daerah bekas kerajaan Landak (di daerah Ngabang). Di sana, beliau telah bertemu dengan seorang Ketua Kantor Agama tempatan yang menegaskan pandangannya bahawa kitab *al-Durr Nafīs* itu sesat dan menyesatkan serta tidak berasas kepada al-Qur'an dan Hadith, justeru haram mempelajarinya. Namun, Hawash menyatakan kehairanannya dengan pendapat ulama tersebut apabila ulama itu mengakui tidak pernah membaca atau meneliti kitab *al-Durr Nafīs* itu. Oleh yang demikian, Hawash telah menyimpulkan bahawa ulama yang mengharamkan kitab *al-Durr Nafīs* itu adalah mereka yang tidak memahami ilmu tasawuf yang mengutamakan praktis dan pengalaman batin. Malah berdasarkan analisis beliau, pengharaman terhadap kitab *al-Durr Nafīs* oleh pihak Belanda yang merupakan penganut agama Kristian adalah

disebabkan mereka memaklumi bahawa para sufi akan mengajar kepada para muridnya mengenai sentimen anti terhadap kafir dan juga anti kepada Belanda.[893]

Berasas daripada sejarah diatas dan melihat kenyataan ramai orang mempelajarinya maka pandangan ulama Banjar terhadap kitab *al-Durr al-Nafīs* berbeza-beza pandangannya para ulama Banjar berselisih pendapat mengenai isi kitab *al-Durr al-Nafīs*. Pertanyaan yang dikemukakan adalah; Apakah saudara mengenali kitab bernama *al-Durr al-Nafīs*, dan bagaimana pandangan saudara mengenai kitab tersebut ?

Dari hasil daripada wawancara dari 15 responden yang terdiri daripada ulama Banjar, selain mereka semua mengenal Muhammad Nafis al-Banjari, maka semua responden juga mengenal kitab *al-Durr al-Nafīs* adalah karya Muhammad Nafis. Hasil wawancara dengan 15 responden 12 orang mengakui telah mempelajari kitab tersebut, dan 3 orang responden mengaku mengetahui kitab itu tetapi mereka tidak mempelajarinya.

Hasil kajian lapangan dan hasil temubual kepada responden mendapati tiga kelompok responden yang memberi respons berbeza terhadap kitab *al-Durr al-Nafīs*, iaitu; Pertama, kelompok responden yang menerima kitab *al-Durr al-Nafīs* sebagai kitab yang layak dikaji oleh sesiapapun. Kedua, kelompok responden yang menolaknya dan menyatakan kitab itu tidak layak dipelajari.[894] Ketiga kelompok ulama neutral, ertinya tidak memihak, iaitu tidak menolak dan juga tidak menerima.

Pendapat *pertama*; Kelompok yang menerima dan bersetuju kepada kitab *al-Durr al-Nafīs* didapati 11 orang responden.[895] Mereka berpendapat bahawa kitab *al-Durr al-Nafīs* mempunyai kedudukan yang sama dengan kitab tasawuf lainnya. Oleh

---

[893] Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf Dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlas, 1980), 110.

[894] Wawancara dengan 15 responden selama 10 bulan di Banjarmasin dan Martapura.

[895] Wawancara dengan 1). Guru A.R Man, 2). Guru F.Noor, 3). B. Noor H, 4). Ustdz M.Juri, 5). Guru M. Dar, 6). Guru M. Kani, 7). J. Ran 8). Guru M. Juri, 9). Ustadz H. Dawi 10). Ilham 11). M. Kani pada bulan Ogos dan Disember 2015 di Banjarmasin dan Martapura.

University of Malaya

itu, ia boleh dijadikan sebagai kitab pilihan dalam mempelajari ilmu hakikat dan ilmu *al-maʿrifah*. Hal ini kerana ajaran Islam itu tidak boleh dirahsiakan dan sesiapapun boleh mempelajarinya.[896] Tetapi diantara responden ini ada responden yang setuju dan hanya dibolehkan dipelajari bagi orang yang *rāsikh* (tinggi pengetahuan agamanya). Memandangkan kitab tersebut mengandungi ajaran yang tinggi dan berada pada tahap pengetahuan yang tinggi, oleh itu hanya orang tertentu sahaja yang mampu memahaminya. Seperti kenyataan responden A. Shukr ia menyatakan bahawa;

> ...Kitab al-Durr al-Nafis itu adalah kitab yang tinggi ilmu tasawufnya, tetapi susunan bahasa yang diguna dalam kitab itu tersusun seperti bahasa Arab dan susunan tatabahasanya tidak seperti metode bahasa Melayu dan tidak semua orang awam boleh memahaminya...[897]

Responden ini mendakwa bahawa kitab *al-Durr al-Nafīs* itu adalah hasil terjemahan daripada sebuah kitab berbahasa Arab, tetapi beliau tidak dapat menjelaskan apakah tajuk kitab yang dimaksudkan dan siapakah pengarangnya.[898] Pandangan yang sama telah diberikan oleh M. Juri, seorang guru yang pakar dalam bidang tasawuf. Beliau menegaskan bahawa kitab *al-Durr al-Nafīs* mengandungi ilmu tasawuf yang tinggi, namun susunannya tidak sistematik dan boleh mengelirukan para murid yang mempelajarinya yang boleh pula membawa kepada kesilapan dalam memahaminya. Menurutnya lagi, oleh sebab itulah, kitab tersebut tidak sesuai untuk dipelajari oleh orang awam. Walau bagaimanapun, beliau bersetuju sekiranya kitab *al-Durr al-Nafīs* itu menjadi rujukan hanya bagi para ulama yang telah mahir dalam ilmu tasawuf.[899]

Pandangan responden itu disetujui oleh 6 orang responden lainnya bahawa kitab *al-Durr al-Nafīs* itu terkandung ilmu tasawuf yang tinggi dan sesiapa yang belajar harus dengan guru yang menguasai.[900] Seorang responden yang bersetuju ini juga menyatakan

---

[896] Wawancara dengan responden bernama,guru A. Syukr, Ustdz M.Juri, Ustdz Hudawi, Ustdz B, Noor, ust M. Dar, pada bulan Mei sampai september 2015 di Martapura dan Banjarmasin.
[897] Wawancara dengan A.Shukr, 20 Mei 2015 di Banjarmasin.
[898] Hasil wawancara dengan A.Shukr pada 20 Mei 2015 di Banjarmasin.
[899] Hasil wawancara dengan M.Juni pada 16 Julai 2016 di Martapura.
[900] Hasil wawancara dengan 6 orang responden adalah, guru Ustdz Ilham, guru F.Noor, ustz B. Noor M. Juri, ustdz H.Dawi dan guru M. Dar.

University of Malaya

bahawa, apabila kitab itu diajarkan kepada masyarakat awam, seharusnya ia disampaikan oleh guru tasawuf yang menguasai ilmu fekah, ilmu Tauhid dan tasawuf.[901] Pada asasnya, kelompok responden ini menerima kitab *al-Durr al-Nafīs* dan berpendapat bahawa tidak terdapat kesalahan dalam isi kandungannya. Namun, mereka merasa khuatir isi kandungannya tidak mampu difahami oleh orang awam. Adapun seorang responden bernama A.R.Man tidak mempermasalahkan kitab ini dipelajari oleh sesiapapun.[902]

Sehubungan dengan kenyataan itu, Idham Khalid, seorang ulama Banjar mengatakan bahawa Kitab al-Durr al-Nafīs dikenal sebagai kitab yang padat dan terkadung hal pelik dan susah memahami dalam ilmu tauhid yang teranyam dalam ilmu tasawuf.[903] Perkara yang sama boleh dilihat terhadap kenyataan Muhammad Nafis sendiri di dalam *al-Durr al-Nafīs* bahawa kitab ini sememangnya mengandungi beberapa masalah yang tinggi dan mengandungi rahsia yang amat halus dan perkataannya pun amat mendalam. Oleh itu tiada yang mengetahuinya melainkan para ulama yang *rāsikh*.[904]

Pendapat *kedua*, kelompok responden yang berpandangan neutral ertinya ia tidak menolak dan tidak menerima, ada dua responden.[905] Menurut responden ini bahawa ajaran ilmu tasawuf itu pada prinsipnya adalah mengajarkan kepada ilmu Akhlak, oleh itu kedua-duanya memberi saranan bahawa guru guru pengajar ilmu hakikat hendaknya di tekankan kepada masalah akhlak sebagai tujuan ilmu tasawuf.

---

[901] Wawancara dengan dua orang ustdz A. Syukr dan M. Dar pada bulan Ogos 2015 Di Martapura dan Banjarmasin.

[902] Hasil wawancara dengan guru AR. Man pada Ogos 2015 di Banjarmasin.

[903] Lihat Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Syeikh Muahmad Nafis al_Banjaridan Pendapat Ulama di Kabupaten Hulu Sungai Utara*. Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, (Jakarta Bekerjasanma dengan Universitas Indonesia 1990), 68

[904] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs*, 3, 27.

[905] Wawancara dengan responden yang bersikap neutra bernama, Prof Dr.Khair dan Prof Talib pada Februari 2016 di Banjarmasin.

University of Malaya

Dan belajar ilmu tasawuf pada ilmu hakikat sampai *al-ma'rifah* sebaiknya belajar kepada banyak guru yang *rāsikh* agar mendapat ilmu yang sempurna.[906]

Pendapat *ketiga*, kelompok responden yang menolaknya, terdapat 2 orang responden[907] kedua-duanya menyatakan bahawa kitab tersebut tidak sesuai dipelajari oleh umat kerana ia mengandungi banyak kesalahan dan tidak sejalan dengan ajaran tasawuf mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah dan isinya menyesatkan. Namun dua responden ini tidak pula menyatakan bukti yang kukuh bagi menyokong pandangan mereka itu.

Selain itu, hasil kajian juga menunjukkan bahawa seorang responden bernama H.Syahr dalam kelompok ini telah menolak ajaran *al-Durr Nafīs* kerana masalah tafsir ayat al-Qur'an dan hadith yang terdapat di dalamnya. Pada pandangannya, Muhammad Nafis telah menafsirkan al-Qur'an secara berbeza dengan penafsiran ulama ahli tafsir yang masyhur. Namun, responden ini tidak menjelaskan penafsiran ayat manakah yang dimaksudkan olehnya itu. Beliau juga menyatakan dalam mengutip hadith Muhammad Nafis tidak menyebut perawinya dengan jelas sehingga kandungan isinya pun diragui. Malah beliau menegaskan bahawa hadith yang digunakan oleh Muhammad Nafis di dalam *al-Durr Nafīs* sebahagiannya adalah *ḍa'īf* (lemah), dan ada juga yang *mawḍū'* (palsu). Seterusnya beliau mendakwa Muhammad Nafis telah menggunakan ungkapan atau pendapat ulama sufi yang kemudiannya didakwa sebagai sebuah hadith. Berasas perkara-perka tersebut, maka responden ini telah meragui keulamakan Muhammad Nafis al-Banjari.[908]

Menurut pengkaji sesungguhnya perbezaan dalam penafsiran ayat al-Qur'an menurut pengkaji adalah perkara biasa. Berbeza penafsiran itu adalah sesuatu yang diharuskan kerana seorang ulama boleh berbeza dalam penafsiran disebabkan oleh latar

---

[906] Wawancara dengan responden Prof.Talib

[907] Ulama yang menolak adalah ulama bernama H.Syahr dan H.Mani, di Banjramasin,Wawancara dengan M.Syahr di Martapura pada 20 Ogos 2015 di Martapura.wawancara dengan H. Mani pada Ogos 2015 di Banjarmasin.

[908] Hasil wawancara dengan ulama H.Syahr pada 20 Julai 2016 di Martapura.

University of Malaya

belakang disiplin keilmuannya yang berbeza. Lazimnya ulama sufi dengan ilmu hakikatnya sering menafsirkan dan mentakwilkan ayat al-Qur'an secara berbeza dengan ulama fekah dan ulama dalam bidang yang lain yang pada kebiasaannya berpegang kepada hadith *ṣaḥīḥ*. Namun, tidak dapat dinafikan bahwa tafsir atau *ta'wīl* ulama tasawuf yang benar juga adalah selari dengan apa yang telah diamalkan oleh Rasulullah s.a.w. dan para sahabat. Manakala merujuk kepada penggunaan hadith yang dinilai *ḍa'īf* atau dinilai palsu atau juga yang didakwa sebagai mengguna ungkapan-ungkapan yang dinilai bukan hadith, ia bukan hanya terjadi kepada Muhammad Nafis sahaja. Malahan, ulama sufi terkenal sebagai berpegang kepada mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah seperti al-Ghazālī juga sering menggunakan hadith *ḍa'īf,* atau ungkapan-ungkapan yang didakwa sebagai hadith, padahal ungkapan tersebut adalah hadith *ḍa'īf*.[909] Metodologi pemikiran ulama tasawuf menjelaskan bahawa penggunaan hadith *ḍa'īf* tidaklah menjadi suatu masalah kerana hadith yang didakwa *ḍa'īf* itu masih boleh digunakan untuk perkara tertentu seperti berkaitan *faḍā'īl al-aʿmal* dan sekiranya tidak bercanggah dengan al-Qur'an dan hadith lain yang *ṣaḥīḥ*.[910] Ada kalanya, boleh jadi hadith yang didakwa bernilai *ḍa'īf* itu adalah *āthār* sahabat atau pengalaman ruhani para sahabat atau ulama di masa lalu.

Setakat itu 2 orang responden yang menolak pandangan Muhammad Nafis[911] kedua-duanya mempermasalahkan pernyataan Muhammad Nafis dalam kitabnya yang berbunyi; ajarannya (*al-Durr al-Nafīs*) itu harus dirahsiakan kepada orang bukan

---

[909] Lihat al-Ghazali, isi kitab *Iḥya ʿUlūm al-Dīn* yang memuatkan beberapa hadith yang didakwa sebagai *ḍaʿīf*.

[910] Mengenai hadith *ḍa'īf* yang tidak dapat dipastikan bahawa itu berasal daripada Rasulullah, para ulama sepakat tidak boleh dipakai sebagai rujukan dalam perkara aqidah dan dan hukum agama.hadith *ḍā'īf* dipakai dalam perkara menggalakkan dan menyokong manusia untuk melaksanakan *fadhīil al-aʿmāl* (amal-amal utama) mengenai akhlaq, kelembutan hati semitsal. Namun perkara itu menjadi *khilāfiyyah* diantara ulama. Tetapi para ulama *Jumhūr* berpendapat, boleh digunakan sebagai dalil perkara *fadhāil al-aʿmāl*, al-*targhīb wa al-tarhīb*, dan masalah, kelembutan hati dan akhlaq. Tetapi ia menggunakan syarat iaitu; 1). Tidal terlalu *ḍa'īf* tidak sampai perawinya tertuduh pendusta 2). Tidak bercanggah dengan tabiat umum agama Islam. 3). Jangan menyandarkan atau memastikan itu riwayat daripada Rasulullah ketika mengamalkannya. Lihat Farid Nu'man Hasan, dalam *www,-al-intima.com/qudw*.

[911] Wawancara dengan responden yang menolak bernama, H.Mani, dari Banjarmasin dan H.Syahr dari Martapura.

University of Malaya

ahlinya.[912] Dari kenyataan itu banyak masyarakat yang salah dalam memahami pernyataan itu. Terbukti menjadi kebiasaan masyarakat Banjar yang telah mempelajari ilmu tasawuf, mereka harus merahsiakan ilmu yang dipelajarinya, dan sering didengan bahawa dalam tradisi masyarakat Banjar sesiapa yang mengkaji ilmu hakikat dan ilmu *al-ma`rifah*, diharuskan mengikuti ketentuan dari guru-guru mereka agar merahsiakan ilmunya, pahaman itu boleh mengelirukan. Berasas daripada keadaan itu 2 responden tidak setuju dan menolak pernyataan Muhammad Nafis di atas. Kedua-dua responden itu menyatakan bahawa ajaran Muhammad Nafis itu bercanggah dengan strategi ajaran Islam yang merintahkan umatnya untuk mendakwahkan ilmunya kepada sesiapa sahaja.[913]

Kedua-dua responden ini mendakwa bahawa ajaran Muhammad Nafis itu sama seperti dengan ciri-ciri ajaran sesat di daerah Banjar yang diharuskan menyembunyikan ilmunya. Menurut responden ini mengakui sering menjumpai umat awam yang belajar ilmu hakikat yang merahsiakan ilmunya kerana gurunya meminta merahsiakan ilmu yang diberikan. Setakat itu responden juga sering menjumpai orang yang telah belajar ilmu hakikat dan *al-ma'rifah* itu telah merasa bangga kerana telah memiliki ilmu rahsia. Itulah alasan responden ini menolak ajaran Muhammad Nafis dipelajari oleh masyarakat awam di Banjar.[914]

Berkenaan dengan masalah di atas, pengkaji juga telah mewawancara responden (yang setuju ajaran Muhammad Nafis), Ustdz H. Dawi dengan pertanyaan, apakah ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* itu suatu rahsia? Beliau menjelaskan;

> Diri ini berasal daripada zat Tuhan melalui hakikat *Nūr Muhammad*, dan jika telah mengerti bahawa diri ini berasal daripada Dhāt Allah, maka dalam diri ini ada zat Allah. Kefahaman ini harus dirahsiakan dan tidak boleh dizahirkan dan tidak boleh diceritakan kepada sesiapapun cukup menjadi rahsia peribadi... Apabila telah mantap dalam keyakinan demikian maka lalu memantapkan dengan melalui

[912] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 30.
[913] Wawancara dengan H.Syahs, pada 20 Julai 2015 di Martapura dan H Mani, pada 20 September 2015, di Banjarmasin.
[914] Hasil wawancara dengan H. Syahr pada 5 Julai 2015 di Martapura.

University of Malaya

shahādah; وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ Shahādah itu bermakna bahawa nabiMuhammad s.a.wi itu sebagai Nūr daripada Dhāt Allah itulah maka dengan pengakuannya ia mendapat Nūr daripada Allah dengan melalui NabiMuhammad s.a.w.[915]

Itulah antara lain sebab penolakan responden terhadap ajaran Muhammad Nafis itu yang makna kata 'dirahsiakan' (ilmunya). Padahal maksud Muhammad Nafis menyuroh menyembunyikan ilmu itu kepada orang yang bukan ahlinya, bukan bererti boleh menyembunyikan ajaran Islam kerana orang yang bukan ahlinya itu tidak memahami ilmu tasawuf yang mengandungi ilmu hakikat. Tapi untuk menjaga agar orang awam yang sukar mengerti ilmu hakikat itu tidak silaf dan boleh tersesat.[916] Pandangan itu juga disampaikan oleh seorang responden yang setuju dengan ajaran Muhammad Nafis beliau mencoba menjelaskaan bahawa, kesalahan juga ada pada para guru-guru ilmu hakikat yang meminta ilmunya disembunyikan, banyak umat yang salah mengertikan kenyataan itu.

Sememangnya pengkaji telah menjumpai hampir semua responden daripada masyarakat awam dan pengkaji ilmu hakikat lainnya mereka menyatakan bahawa ilmu yang telah diperolehi daripada guru-guru mereka disurohkan menyembunyikannya. Menurut seoran respondn yang bersetuju ajaran Muhamad nafis ia menyatakan bahawa anjuran para guru itu bertujuan agar supaya ilmu hakikat seperti mengenal hakikat diri yang telah diberikan kepada mereka itu, adalah rahsia diri. Inilah yang dijelaskan seorang guru tasawuf dari daerah Martapura mengenai surohan menyembunyikan ilmu menurut Muhammad Nafis. [917]

Sikap dan kekhuatiran responden yang menolak guru tasawuf di Banjar kerana ilmu hakikat atau ilmu *wujūdiyyah* ini maknanya sangat dalam, dan membincangkan perkara yang abstrak mengandungi kefahaman falsafi, hanya boleh dituntut oleh murid

[915] Wawancara dengan responden Ustdz H. Daw, pada 20 Ogos 2015 di Banjarmasin.
[916] Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf* 110.
[917] Wawancara dengan responden bernama ustz M. Juri pada bulan Ogos 2015 di Martapura.

University of Malaya

yang betul betul telah siap sedia secara zahir dan batin melalui penilaian guru-guru yang memang mahir atau pakar dibidangnya.

Berkenaan dengan merahsiakan ilmu, pada masa pemerintah (penjajahan Belanda) ajaran serupa (ilmu hakikat) dilarang dan mereka takut diambil tindakan oleh pemerintah (kafir) yang tidak menyukai ajaran ini. Kesilapan boleh jadi berlaku kerana masyarakat Banjar tidak mendapat bimbingan gurunya atau mengikuti ketentuan guru yang tidak memahami ilmu hakikat atau mengkaji tasawuf atau tarekat yang biasanya mengharuskan pengikutnya harus berjanji (ber*bai'at*) dengan guru, maka berlaku fenomena atau gejala adanya kerosakan dalam pegangan akidah dan syari'ah. Semangnya dalam realiti ramai masyarakat awam Banjar yang mempelajari ilmu tasawuf termasuk kitab *al-Durr al-Nafīs* dan akhirnya menjadi sesat dalam akidah mahupun syari'ahnya. Berasas daripada kenyataan itulah ada responden yang menolak ajaran Muhammad Nafis dan mendakwa bahawa ajaran Muhammad Nafis itu bercanggah dengan strategi ajaran Islam yang memerintahkan umatnya untuk berdakwah kepada sesiapa sahaja.

Berkenaan dengan banyaknya pandangan responden bagi kelompok yang setuju terhadap kitab *al-Durr al-Nafis* mereka juga memandangkan seorang ulama Banjar 'Abdurraḥmān Ṣiddīq Sapat **(**m.1939M.) beliau cicit daripada Muhammad Arsyad al-Banjari yang bersetuju dengan pemikiran Muhammad Nafis al-Banjarī.[918] Pada tahun 1332 H ulama ini menyusun tulisan yang bertajuk '*Risālah*'*Amal Ma'rifah* yang mengandungi ilmu tasawuf. [919] Susunan mahupun perkataan yang terkandung dalam *Risālah* ini hampir sama dengan ajaran tasawuf yang tertulis dalam kitab *al-Durr al-*

[918] Abdurrahman al-siddiq al-Banjari (w.1939), tokoh sufi dari Kalimantan Selatan yang pernah menjadi mufti di kerajaan Indragiri Sumatera. Beliau adalah cicit kepada Muh Arsyad al-Banjari yang bermastautin di Temblahan Sapat Riau. Diduga banyak menyimpan karya-karya datuknya (al-Banjari).Muchtar Lutfi et al.,*Sejarah Riau.*(Pekanbaru: UNRI (Universiti Riau), 1997), 364. Lihat juga, Departemen Agama, Direktur Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Ensyclopedia Islam Indonesia*. (Jakarta: CV Anda Utama, 1992-1993), 28-9.

[919] Abdurrahman Siddiq menjelaskan bahawa latar belakang menyusun kitab ini kerana sebagai reaksi atas berkembangnya berbagai ajaran tasawuf yang menyesatkan. Risalah itu bertujuan untuk menjaga akidah umat Islam khasnya di wlayahnya dan di Indonesia secara am. Lihat, 'Abdurahman Siddiq, *Risālah 'Amal Ma'rifah*, (Singapura: Matba'ah Ahmadiyyah, 1929), 2-3.

University of Malaya

Nafis karya Muhammad Nafis.[920] Malahan seorang ulama Banjar berpendapat bahawa *Risālah* itu merupakan *ikhtiṣār* daripada kitab *al-Durr al-Nafis.*[921] Bukan hanya itu sahaja, ulama Banjar yang lain iaitu K.H Laily Mansyur menyatakan bahawa Shaikh Muhammad Ṣālih bin 'Abdullāh Minangkabawī pada tahun 1344 H menulis *Risālah Kashf al-Asrār* yang kandungannya terpengaroh kitab *al-Durr al-Nafīs.*[922] Selain itu KH Haderanie, seorang ulama kenamaan Banjar telah membuat terjemahan dan memberi makna kitab *al-Durr al-Nafīs.* Usaha dalam memudahkan pemahaman bagi pengkaji kitab itu ini disokong oleh ramai masyarakat Banjar yang berminat mempelajari kitab *al-Durr al-Nafīs* namun merasa kesukaran dalam memahaminya.[923] Daripada pandangan beberapa ulama Banjar di atas dapat disimpulkan bahawa secara umum para ulama Banjar sejak dahulu memandang kitab *al-Durr al-Nafīs* mengandungi ajaran atau pemikirannya boleh diterima oleh umat Islam.

Berkenaan dengan ajaran Muhamad Nafis, menengok dokumentasi dari karya seorang ulama Banjar K.H Janawi (bukan responden) telah lama menolak ajaran Muhammad Nafis bagi dipelajari oleh masyarakat Banjar yang awam. Sebab ajaran itu boleh memberi kesan negatif kepada masyarakat Banjar sehingga boleh merusak amalan-amalan ibadahnya. Seterusnya K.H Janawi membuat senarai akibat salah faham terhadap kitab *al-Durr al-Nafīs* di antaranya ialah masyarakat boleh meninggalkan usaha dunia; akibatnya bersalahan dengan hukum syari'ah lainnya; umat Islam dibolehkan berbuat maksiat, kufur dan lainnya kerana pemahaman tauhid yang salah bahawa perbuatan baik dan buruk itu datangnya dari Allah Jua; kefahaman bahawa *Nūr*

---

[920] Laily Mansur, *Kitab al-Durr al-Nafis Tinjauan atas sesuatu Ajaran Tasawuf*, 12.

[921] KH. Janawi, *Beberapa Ajaran Kitab Tasawuf Waḥdah al-Wujūd yang Tidak Sejalan Dengan Ajaran Tasawuf Ahl Sunnah*, (Makalah Seminar Pemantapan Pengajian Tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan, dianjurkan oleh Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin, 25-16 Mac 1986, di Banjarmasin), 5.

[922] KH. Laily Mansyur, *Kitab al-Durr al-Nafis*, 8. Lihat Muḥammad Ablih bin 'Abdullah Minangkabawi, *Kashf al-Asrār*, (Singapura: Maktabah al-Ahmadiyyah, 1970), 6-10 dan 35.

[923] KH Haderani, *Ilmu Ketuhanan, Permata yang Indah (al-Durr al-Nafis).*

University of Malaya

Muḥammad itu cahaya Tuhan yang dapat bersatu dalam tubuh manusia.[924] Selain K.H Janawi, Laily Mansur juga menyatakan bahawa aliran tasawuf Muhammad Nafis itu mengandungi ajaran *waḥdah al-wujūd* dan tidak selari dengan ajaran Ahli Sunnah Wal Jama'ah.[925]

Selari dengan tohmahan di atas masih terdapat responden yang menolak ajaran tasawuf Muhammad Nafis, terdapat pula penolakan ulama melalui lembaga rasmi pada suatu daerah. Penolakan itu berlaku hingga kini dan Majlis ulama Indonesia (MUI) daerah Hulu Sungai Utara di kalimantan Selatan memberikan fatwa haram kitab *al-Durr al-Nafīs* bagi dipelajari oleh masyarakat awam di daerah Banjar dan persekitarannya.[926] Kerana mereka menilai ajarannya itu mengandungi fahaman *waḥdah al-wujūd* (aliran *wujūdiyyah*), dan boleh menyesatkan bagi masyarakat awam.

4.6.3 Pandangan Ulama Terhadap Ajaran Tauhid Muhammad Nafis

Sebagaimana telah di bahas dalam Bab Tiga bahawa dalam kitabnya *al-Durr al-Nafīs*, Muhammad Nafis mempunyai ajaran dua jalan menuju *al-ma'rifah* : *Pertama ma'rifah* secara *taraqqī* dengan melalui 'konsep Tauhid' iaitu *Tawḥīd al-af'āl, Tawḥīd al-Asmā', Tawḥīd al-ṣifāt* dan *Tawḥīd al-Dhāt. Kedua, ma'rifah* secara *tanazzul* melalui 'konsep *Tajallī* wujūd' dengan melalui teori secara *tajallī*.[927]

Pertanyaanya yang disampaikan kepada responden adalah; Bagaimana pandangan saudara mengenai ajaran Tauhid Muhammad Nafis al-Banjari itu ?

---

[924] K.H. Djanawi, Beberapa Ajaran Kitab Tasawuf Wiḥdatul Wujūd yang Tidak Sejalan dengan Ajaran Tasawuf *Ahl Sunnah Wal Jama'ah* (Makalah Seminar Pemantapan Pengajian Tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan, anjuran Institut Agama Islam Negri, (IAIN) Antasari, Banjarmasin, pada 20-27 Mac 1986 di Banjarmasin), 21.

[925] H.M Laily Mansur, Kecenderungan Masyarakat Banjar Mempelajari Tasawuf Waḥdah al-Wujūd, (Makalah Seminar Pemantapan Tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan, anjuran Institut Agama Islam, (IAIN) Antasari, Banjarmasin, pada 19 Mac 1996, di Banjarmasin), 5.

[926] Surat keputusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten daerah Hulu Sungai Utara (HSU), dikekalkan di daerah Amuntai pada 6 Julai 2010 dan berlaku hingga kini

[927] Untuk mengetahui konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari, lihat Bab Tiga dalam penulisan ini.

University of Malaya

Dari penyelidikan yang dijalankan mengenai ajaran Tauhid Muhammad Nafis pandangan responden berbeza-beza. Ada yang bersetuju dengan pemikiran Muhammad Nafis tetapi ada pula yang tidak bersetuju. Kedua duanya mempunyai hujjah yang berbeza-beza pula. Seperti ajaran Muhammad Nafis mengenai *tawḥīd al-afʿāl* iaitu, mengesakan Allah dengan segala perbuatanNya, ertinya segala perbuatan di alam sekaliannya ini berasal daripada Allah Ta'ala dan akan kembali kepada Allah, dan semua perbuatan manusia itu adalah *majāziy* atau tidak hakiki berbanding dengan perbuatan Allah. Apabila telah berpandangan demikian ia telah menjadi mukmin sejati. Tetapi apabila seseorang yang meyakini bahawa segala perbuatan itu hasil daripada perbuatan manusia sendiri, maka orang itu dinilai syirik tersembunyi (*khafī*). Dan segala makhluk hamba ini seumpama wayang yang diperlakukan oleh dalang.[928] Pandangan ini sering menjadi permasalahan di masyarakat sehingga terjadi kesan yang menyesatkan bagi umat awam, oleh itu ada kelompok responden yang setuju dan yang tidak setuju.

Hasil daripada wawancara yang dijalankan seorang responden bernama ustdz Syahr tidak setuju dengan pandangan Muhammad Nafis mengenai *tawḥīd al-Afʿāl,* beliau menyatakan bahawa *afʿāl* Allah itu tidak berbilang dan perbuatan Allah tidak sama dengan perbuatan manusia. Menurut beliau pemikiran *tawḥīd al-afʿāl* Muhammad Nafis itu membawa kesan negatif terhadap pengamalan syari'ah. Beliau mendakwa bahawa pemikiran Muhammad Nafis sama dengan mazhab *Jabariyyah* iaitu segala perbuatan itu ditentukan oleh Allah tanpa menyandarkan kepada manusia, sehingga manusia tidak ada kuasa apapun.[929] Berkenaan dengan pandangan di atas seorang responden ini menyatakan;

> Apa gunanya Allah membebankan hukum (taklīf) kepada manusia, apabila ada keyakinan manusia tidak berkuasa untuk berbuat apa-apa?... Allah membebankan hukum (taklīf) kepada manusia secara perseorangan, dan jika semua perbuatan itu adalah perbuatan Allah, mustahil Allah membebankan kepada Allah sendiri.[930]

---

[928] Muhammaad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 5.
[929] Wawancara dengan responden H.Syahr pada 20 Ogos 2015 di Martapura.
[930] Inilah pandangan responden H.Syahr pada 20 Ogos 2015 di Martapura

University of Malaya

Justeru, dapat dilihat bahawa responden ini setuju dengan pandangan Muhammad Nafis. Menurut responden ini lagi, pandangan Muhammad Nafis bahawa pemikirannya itu tidak dapat difahami oleh akal, oleh itu, manusia tidak diberi kebebasan berkehendak (*free will*). Tetapi beliau menunjukkan sikap tidak setuju. Selain itu responden ini juga mendakwa bahawa pandangan *tawḥid al-Af'āl* Muhammad Nafis itu sama dengan pandangan Ash'ariyah. Dalam pandangan Ash'ariyah segala perbuatan manusia itu pada hakikatnya milik Tuhan tetapi disandarkan kepada manusia yang berusaha dan berikhtiar sesuai dengan hukum syarak.[931] Ujar responden ini, pandangan-pandangan mengenai teori *tawḥid al-Af'āl* seperti ini boleh mengelirukan orang awam yang mempelajarinya.

Setakat itu dalam perkara ini juga terdapat responden lainnya Ustz Y Mani yang juga menolaknya *tawḥīd al-af'āl*. Beliau juga mempermasalahkan bahawa dalam perbuatan manusia itu *majazi* belaka, apabila semua perbuatan manusia itu hanyalah *majāzī* (bayangan) daripada perbuatan Allah, mengapa manusia masih dibebani kewajiban dan tanggung jawab dalam perbuatannya? Jika semua perbuatan itu adalah perbuatan Allah bererti manusia tidak mempunyai tanggung jawab atas perbuatannya yang baik atau buruk. Demikian alasan penolakannya. Menurut beliau, konsep ini boleh membawa makna bahawa, seseorang boleh bermalas-malasan dalam berbuat kebaikan, walhal Allah memberikan kesempatan kepada manusia berikhtiar dan menyurohkan berbuat kebaikan. Selanjutnya, responden ini berhujjah bahawa perbuatan baik dan buruk yang diberikan Allah kepada manusia itu kerana manusia diberi hak untuk memilih dalam melakukan perbuatannya. Oleh itu manusia ini harus mempertanggung jawabkan apa yang diperbuat kerana perbuatan manusia adalah bukan *majāzī*. Allah memberi daya atau kekuatan kepada manusia untuk berbuat. Bahkan tiada perpaduan

[931] Wawancara dengan responden H.Syahr pada 20 Ogos 2015 di Martapura

University of Malaya

antara perbuatan Allah dengan perbuatan manusia.[932] demikian pandangan responden yang menolaknya.

Seterusnya responden yang tidak setuju ini juga menanggapi pandangan Muhammad Nafis tentang perbuatan baik dan buruk itu pada hakikatnya adalah sama saja berasal dari Allah jua, responden ini menolak. Ia menyatakan bahawa, jikalau perbuatan baik dan buruk dinilai bahawa itu perbuatan Allah jua, maka ini tidak adil. Menurutnya, semua perbuatan manusia itu dikerjakan atas tanggung jawab manusia sendiri. Allah hanya memberi kekuatan agar berbuat. Menurutnya jika perbuatan baik dan buruk dinilai sama, maka ini akan memberi peluang kepada manusia untuk berbuat jahat dan meremehkan hukum-hukum daripada Allah yang memberatkan.[933] Inilah alasan responden yang tidak setuju pemikiran Muhammad Nafis mengenai *tawḥīd al-af'āl.*

Pandangan responden yang tidak setuju itu disanggah oleh 8 orang responden yang setuju, mereka menyatakan bahawa seseorang yang tidak setuju dengan pandangan Muhammad Nafis itu bererti ia tidak memahami ilmu hakekat. Seperti pandangan responden M Juri bahawa; Kita harus yakin bahawa ber*tawḥīd al-af'āl* itu ertinya berkeyakinan bahawa segala perbuatan makhluk di dunia ini hanyalah bersifat *majāzi* (*qiyās*). Perbuatan yang sesungguhnya adalah milik Allah kerana bersumber daripada Allah Ta'ala.[934] Menurutnya responden ustdz M. Juru dan AR. Man bahawa pemikiran Nafis itu adalah pandangan hakikat, kerana dalam pandangan ilmu hakikat perbuatan buruk atau baik itu tidak bermakna apa-apa bagi Allah ertinya tidak menguntungkan dan tidak merugikan bagiNya. Perbuatan baik dan buruk itu hanya bermakna bagi makhluk,

[932] Wawancara dengan Y. Mani, pada 25 Ogos 2015 di Banjarmasin.
[933] Wawancara dengan responden Y. Mani, pada 25 Ogos 2015 di Banjarmasin.
[934] Hasil wawancara dengan responden yang setuju stdz M. Juri, pada bulan Disember 2015 di Martapura. Dan wawancara dengan 8 responden yang setuju iaitu, ustdz Ilham, Ustdz H. Dar, guru A.R Man, Ustdz B. Noor Guru J.Ran, guru F.Noor, Guru M. Juri, dan ustdz H.Dawi diantara bulan Julai 2015 sehingga Ogos 2016 di Banjarmasin dan Martapura.

University of Malaya

beruntung atau merugi bagi makhluk yang mengamalkannya.[935] Tetapi bukan bererti manusia berbuat sekehendaknya sendiri, manusia tetap harus mengikuti aturan hukum syari'at yang harus di ditaati, dan pada hakikatnya manusia yang pantas di hadapan Allah adalah manusia yang meneladani sifat-sifat Allah.[936] Demikian hujah responden yang setuju pemikiran Muhamad Nafis.

Setakat itu hasil wawancara dengan dua dua orang responden M. Kani dan AR. Man kedua-dua responden ini menyatakan bahawa, jikalau ada seseorang mengerjakan suatu perbuatan, dan mengakui bahawa dirinya yang berbuat dan bukan Allah yang berbuat, orang tersebut tentu memiliki ego yang tinggi dan sombong. Ia akan merasa dirinya berkuasa, dirinya yang mampu berbuat, bahkan merasa atas perbuatannya (amalnya) itu yang membolehkan seseorang masuk ke surga. Padahal sseorang mendapatkan surga hanya pertolongan Allah semata. Menurut fahaman responden ini ke-akuan diri-nya itu boleh menjerumuskan pada syirik yang paling besar.[937] Seterusnya kedua-duanya menjelaskan, seharusnya seseorang berkeyakinan bahawa manusia tidak ada kemampuan dan kekuasaan apapun untuk berbuat sesuatu dan hanya Allah yang berkuasa berbuat, maka ia akan merasa dirinya *fanā'*, dan dapat merasakan keberadaan Allah dalam dirinya. Bilamana seseorang mampu meyakini yang demikian itu maka ia telah ber*tawḥīd al-af'āl* yang sebenar dan ia menghantarkannya kepada *maqām waḥdah al-af'āl*. Demikiaan penjelasan responden yang bersetuju dan pandangan dua responden ini sama dengan Muhammad Nafis.[938] Demikian sanggahan kepada responden yang tidak setuju pandangan Muhammad Nafis. sementara 4 orang responden lainnya yang setuju pemikiran Muhammad Nafis menyetujui sanggahan diatas. Demikian hasil

---

[935] Wawancara dengan guru A.R Man, dan M. juri pada bulan Disember 2015 di Banjarmasin dan Martapura.

[936] Wawancara dengan 8 responden, ustadz yang setuju ajaran Muhammad Nafis, adalah, M. Kani, Ustdz Ilham, ustadz B. Noor, guru F.Noor, guru J. Ran, ustadz M, Juri, ustadz H. Dawi, dan ustdz Hadar, wawancara di Banajarmasin dan Martapura, diantara bulan Julai 2015 sehingga Ogos 2016 di Banjarmasin dan Martapura.

[937] Wawancara dengan A. Rahman dan M.Kani pada 15 Julai dan 20 Julai 2015 di Banjarmasin.

[938] Lihat Lihat perbahasan pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari mengenai Konsep Tauhid dalam Bab 3 dalam penulisan ini.

University of Malaya

daripada wawancara dengan responden mengenai pandangannya terhadap *tawḥīd al-Afāl* Muhammad Nafis. dan ternyata pandangan responden yang setuju itu ada kesamaan dengan pandangan Muhammad Nafis.

Adapun responden yang tidak setuju pemikiran Muhamad Nafis mereka memiliki cara pandang yang tidak sama dengan pandangan para Sufi. Dalam kaitannya dengan pandangan Ash‘ariyah, misalnya, Muhammad Nafis, sepertimana yang telah dihuraikan dalam bab tiga bahawa Muhammad Nafis bersetuju dengan pendapat Ash‘ariyah. Namun, bagi Muhammad Nafis pandangan ini kurang sempurna, kerana bagi Muhammad Nafis dalam *tawḥīd al-af‘āl* yang sempurna adalah pendapat *ahl al-kashf* terbuka dinding sehingga dapat *mushāhadah* kepada Allah yang memberinya *kashf*.[939] Adanya tohmahan seorang responden bahawa Muhammad Nafis mengikuti pandangan Jabariyyah pun nampaknya difahami dengan cara pandang atau hujjah yang berbeza dengan ahli sufi, yang *mushāhadah*nya dengan pendekatan *qalb* (hati). Manakala responden yang tidak setuju itu ia menggunakan cara pandangan syari’ah. Jadi bagi responden yang tidak bersetuju dengan pandangan Muhammad Nafis itu kerana ada perbezaan alat atau cara dalam memahaminya.

Adapun pendapat mengenai *tawḥīd al-Asma’, al-Sifat dan al-Dhāt* tidak ada tanggapan daripada responden mengenai masalah itu. Mereka hanya memberi pendapat mengenai permasalahan *tawḥīd al-Af’āl* sahaja. Adapun 11 orang responden yang menerima konsep tauhid pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari, dan mereka tidak tertarik untuk menjelaskannya. Semua responden hanya menjelaskan perkara ramai sering dipermasalahkan umat.

[939] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 6. Mengenai pandangan Muhammad Nafis yang sama dengan pandangan ulama sufi di dunia Islam, lihat Bab Tiga dalam penulisan ini .

University of Malaya

4.6.4 Pandangan Ulama Banjar Terhadap Ajaran *Tajallī Wujūd*

Sebagaimana telah diketahui bahawa dalam pandangan Muhammad Nafis jalan menuju *ma'rifah* selain melalui konsep tauhid juga dengan cara *tanazzul* iaitu, iaitu mengenal wujud Tuhan dengan melalui teori *tajallīyat*.[940] Dalam konsep *tajallī* wujud ini yang diperbincangkan adalah mengenal Tuhan, masalah konsep Penciptaan dan konsep *Insān* atau Manusia.

Sebagaimana diketahui dalam mengenali Tuhan bagi Muhammad Nafis sama dengan pandangan para sufi lainnya bahawa, Tuhan itu Maha Ghaib oleh itu tidak dapat dikenali KunhiNya. Oleh itu mustahil Tuhan dapat dikenali melalui panca Indra, akal dan terkaan sahaja, kerana akal tidak mampu mencapai pengetahuan tentang itu. DIA tidak dapat diserupakan oleh apapun. Kita hanya wajib mengetahui bahawa DIA ada dan Esa dalam *Ulūhiyyah*Nya dan tanpa mengetahui tentang hakikatNya. Menurut Muhammad Nafis agar supaya Tuhan Allah dapat dikenali makhlukNya, maka Allah ber*tajallī* (penampilan diri Tuhan) dengan menghasilkan fenomena sebagai manifstasi daripada *Dhāt*Nya. Kerana segala yang ada ini adalah hanya sebagai bayangan Tuhan Allah dan semuanya tidak ada yang kekal, oleh itu bagi Muhammad Nafis 'Yang ada Hanya Allah'.

Bagi Muhammad Nafis mengenali Tuhan secara hakiki hanya dengan jalan *Kashf*., iaitu kesedaran batin seorang hamba bagi Allah. Pemikiran Muhammad Nafis ini sebagai tauhid tertinggi, dan Tauhid tertinggi ini tidak berlawanan dengan prisip aqidah ahl Sunnah wa al-Jama'ah.

Pertanyaan yang diajukan kepada responden adalah; Bagaimana pandangan saudara (ulama) mengenai konsep *Tajallī* wujud dalam pemikiran Muhammad Nafis ?

---

[940] Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 22-23. Mengenai huraian Martabat Tujuh menurut Muhammad Nafis, lihat Bab Tiga mengenai konsep wujud dan penciptaan.

University of Malaya

i. Pandangan Ulama Mengenai Ajaran Tentang Tuhan

Pandangan Muhammad Nafis mengenai Tuhan di atas di setujui oleh semua responden, daripada 15 responden yang diwawancara, hasilnya semuanya bersetuju mengenai pandangan Muhammad Nafis mengenai pengetahuan mengenai Tuhan di atas. Hanya saja menurut 3 orang responden memberi komen bahawa guru harus bertanggung jawab dapat memahamkan kepada masyarakat awam dalam menjelaskan pengetahuan mengenai Tuhan agar tidak salah memahaminya.[941]

Selanjutnya, dalam kitab *al-Durr al-Nafis* terdapat huraian mengenai cara mengenali Tuhan dengan secara *tanazzul* dengan melalui konsep 'martabat tujuh', tetapi mengenai teori martabat tujuh itu tidak semua tersponden bersetuju. Dari hasil wawancara terdapat 11 responden menerimanya dan 2 responden yang menolaknya [942] dan 2 responden bersikap neutral mereka tidak menyatakan setuju dan juga tidak menolaknya.[943]

Setakat itu dua orang responden yang menolak itu menyatakan bahawa konsep 'martabat tujuh' itu tidak terdapat dalam al-Qur'an dan hadith Rasul oleh itu tidak perlu memahami Tuhan secara *tanazzul* dengan konsep itu.[944] Menurut dua responden ini teori martabat tujuh dapat membawa kesesatan bagi sesiapa yang tidak dapat memahami dengan benar. Lagi pula pada masa ini tidak ada lagi ulama yang ahli dalam ilmu itu, oleh itu sebaiknya dalam memahami Tuhan tidak menggunakan teori itu, tetapi dua responden itu tidak dapat menjelaskan dengan pasti teori apa yang digunakannya dalam mengenali Tuhan.

Setakat itu seorang responden lainnya yang tidak setuju dengan pandangan Muhammad Nafis, beliau mendakwa bahawa ajaran Muhammad Nafis ini yang

---

[941] Hasil wawancara dengan Ustdz Syukr, Guru A. Syukr, Ustdz Ilham, dan Usrdz B. Noor H di Banjarmasin pada bulan Ogos 2015.

[942] Hasil wawancara dengan 2 orang responden yang menolaknya, iaitu, ustdz Syahr, daan Ustdz J. Mani, pada bulan Ogos 2015 di Banjaarmasin dan Martapura.

[943] Hasil wawancara dengan Usdz Dr. A. Khair, dan ustdz P.M.Tolib pada bulan Disember di Banjarmasin 2015.

[944] Hasil wawancara dengan ustdz Syahr dan ustdz J. Mani, di Banjarmasin.

University of Malaya

bercondong kepada fahaman *waḥdah al-wujūd*, Muhammad Nafis mengajarkan sifat Tuhan yang *tashbīh* iaitu alam ini hanya sebagai bayangan wujud Tuhan dan tidak mengajarkan sifat Tuhan yang *tanzīh*. Ertinya bagi Muhamamd Nafis bahawa wujud alam ini hanya pinjaman atau bayangan wujud Tuhan. Padalah Tuhan itu berbeza dengan Alam. Wujud Tuhan itu Mutlak tidak terbatas sedangkan alam (makhluk) itu terbatas (nisbi).[945]

Adapun responden bernama A. Syukr bersetuju dengan konsep martabat tujuh menyatakan bahawa ilmu itu sangat bagus jika dapat memahaminya tetapi dalam memahami konsep itu harus belajar kepada seorang guru yang mahir dan menguasai ilmu martabat tujuh itu.[946] Adapun 10 orang responden lainnya bersetuju pandangan responden A. Syukr bahawa memahami Tuhan dengan konsep *tajallī* melalui martabat tujuh harus dengan guru yang mempunyai ilmu pengetahuan. Semua responden itu mengakui bahawa ada umat yang mempelajari ilmu hakikat dan ilmu *ma'rifah* tanpa guru yang mahir akan keliru dan sehingga dapat menyesatkan umat, masalah ini telah banyak berlaku di masyarakat awam. Demikian pandangan responden terhadap pemikiran Muhammad Nafis mengenai Tuhan.

ii. Pandangan Ulama Mengenai Ajaran Penciptan Alam dan Manusia

Memahami konsep penciptaan alam dan penciptaan manusia selalu berhubung kait dengan masalah Tuhan. Dalam huraian di atas *tajallī* Tuhan bagi Muhammad Nafis dengan secara *Tanazzul* (menurun) dengan melalui martabat-martabatNya, dan dengan memahami martabat-martabat itu dapat diketahui teori penciptaan alam dan penciptaan manusia. Dalam teori tujuh martabat itu menurut Muhammad Nafis terbahagi menjadi dua sifat iaitu; sifat yang *qadīm* dan yang *hadīth.* Penciptaan alam berasal daripada *Nūr*

[945] Hasil wawancara dengan ustdz Syahr di Martapura. Tahun 2015.
[946] Hasil wawancara dengan ustdz A. Syukr di Banjarmasin.

University of Malaya

dan nur itu beasal daripada Dhat Allah iaitu bernama *Nūr Muḥammad* dan ia berada dalam martabat sifat Tuhan yang *Qadīm*.

Daripada konsep Martabat tujuh itu banyak membawa kepada pemahaman yang salah sehingga banyak menyesatkan. Berasaskan pemikiran Muhammad Nafis terjadi perdebatan para ulama Banjar dan mereka mempunyai pandangan berbeza-beza. Dari kajian yang dijalankan hasil wawancara dengan 15 responden, hasil dapatan terdapat tiga kelompok responden dengan pandangan yang berbeza-beza.

Pertama kelompok responden yang menerima dan setuju pemikiran *tajallī* wujud sebagai jalan *ma'rifah*. Kelompok ini terdapat 11 orang responden, dan semua responden ini menyatakan bahawa konsep tajalli wujud dengan martabat tujuh adalah jalan mengenali Tuhan atau caranya Allah memperkenalkan diriNya. Dengan memahami konsep *Nūr Muḥammad* akan dapat difahami konsep ciptaan dan mengenali hakekat diri, dan menurut mereka konsep itu perlu difahamkan oleh sesiapa yang belajar ilmu *ma'rifah*.[947] Tetapi beberapa responden menyatakan bahawa sebelum mempelajarinya seseorang harus mempelajari ilmu tauhid dengan sifat 20 dan dan sifat-sifat 7 (*Qudrat, Irādah, Ḥayāt, ʿIlm Samaʿ, Baṣār*, *Kalam*) secara mendalam. Kerana menurut mereka mempelajari sifat-sifat itu syarat mutlak bagi pengkaji ilmu *al-ma`rifah*, kerana kajian itu sebagai asas dalam memahami sifat-sifat Allah itu sebagai jalan *fanā*.[948]

Pengkaji mewawancara seorang responden bernama H. Kani responden yang telah belajar kepada dengan 10 orang guru tasawuf dalam masa 14 tahun, ia menuturkan bahawa dalam mempelajari ilmu *ma'rifah* harus memiliki *azam* (kehendak kuat) dan harus belajar banyak kitab tasawuf, seperti *al-Durr al-Nafīs* agar supaya

---

[947] Hasil wawancara dengan responden 11 orang responden bersetuju dengan pandangan Muhammad Nafis, iaitu; 1).Guru.A.R Man, 2).Guru F.Noor, 3).B.Noor H,4) Ustdz M.Juri, 5).ustdz A. Syukr 6).Guru M.Kani, 7) J.Ran, 8) Ustz Hadar, 9). Ustadz H.Dawi10). Ilham, 11), M.Kani pada bulan Ogos sampai dengan Disember 2015 di Banjarmasin dan Martapura.

[948] Hasil wawancara dengan responden bernama ustdz B. Noor, Ustdz Ilham, ustdz M, Juri.dan ustdz A. Syukr. Di Banjarmasin dan Martapura.

University of Malaya

memahaminya dengan benar. Beliau juga memberi saranan bahawa belajar ilmu itu harus kepada banyak guru agar dapat memahami ilmu dengan sempurna, sebab masing-masing guru memiliki kemampuan ilmu yang berbeza-beza.[949] Menurut responden yang lebih terkenal sebagai tabib berbanding sebagai ulama ini menyatakan bahawa apabila seseorang telah faham sifat Allah yang 20 dan sifat Allah yang 7 itu dapat menumbuhkan sifat ikhlas dan ridha dalam diri. Menurut responden ini bahawa mengkaji ilmu *ma'rifah* harus mempelajari konsep '*martabat tujuh'*, kerana ia akan dapat mengenali Tuhan dan mendapat perangai pada tingkatan 'sabar dan syukur' dan seterusnya akan tumbuh *maḥabbah* (cinta) kepada Allah. Menurutnya apabila seseorang telah mencapai *maqām ma'rifah* ia akan dapat *mukāshafah*. Dan ia akan menyadari bahawa hamba ini adalah makhluk yang *Ḥaq* (penampakan Tuhan), sebagai bukti keberadaan Allah yang '*al-Ḥaq*', dan perjalanan menuju *al-ma'rifah* itu adalah tujuannya mencari *al-Ḥaq* itulah *ma'rifah* yang hakiki. Menurut responden ini punca *ma'rifah* adalah dapat mengenali *al-Ḥāq*, bukan menegnali Allah kerana mengenal Allah itu ertinya sekadar mengenal 'Nama Allah' sahaja belum *al-ma'rifah* secara hakiki. Menurutnya punca *al-ma'rifah* yang hakiki apabila diri atau *al-Ḥaq* hamba (penampakan tuhan) ini telah menjumpai *al-Ḥaq* dengan mengalami *jadhbah* maka dengan '*ḥaqq al-yaqīn*' akan mencapai *al-ma'rifah* dan berjumpa dengan *al-Ḥaq*, sehingga sampai kepada *baqā' bi Allah* (kekal beserta Allah).[950] Sedangkan 4 orang responden menyatakan bahawa memahami konsep penciptaan adalah suatu cara dalam mengenali Tuhan, oleh itu yang utama harus dapat mengenali konsep *Nūr Muḥammad* sebagai pengenalan diri, apabila seseorang telah dapat mengenali diri secara hakiki maka akan dapat *ma'rifah* kepada Tuhan Allah. [951]

---

[949] Wawancara dengan M. Kani, seorang ulama pada 8 Disember 2015 di Banjarmasin

[950] Hasil wawancara dengan responden yang dikenali sebagai tabib bernama guru M. Kani pada 8 Disember 2015 di Banjarmasin.

[951] Hasil wawancara dengan ustdz A Syukr, Ustdz H. Dawi, Guru M. Juri, guru M.Dar pada Ogos 2015 di Martapura dai Banjarmasin.

University of Malaya

Sebagaimana keyakinan responden lainnya seorang responden M.Kani juga menyatakan, dalam mengenali wujud penciptaan harus dengan melalui konsep *Nūr Muḥammad*. Menurut responden ini apabila hakikat diri ini telah dapat menjumpai *al-Ḥaq* ia mendapat *mukāshafah* maka ianya akan mendapatkan '*lailatul qadar* setiap masa, ertinya doanya selalu dikabulkan setiap masa. Jika demikian ia harus kembali berperan menjadi *khalifah* di bumi. Dan menjadi sebaik-baik manusia iaitu bermanfaat bagi orang lain.

Adapun 5 responden lainnya yang setuju menyatakan bahawa, pandangan Muhamad Nafis mengenai konsep martabat tujuh itu telah tersistem dengan demikian seseorang tidak akan sukar dalam memahami keberadaan Tuhan dan keberadaan penciptaan. Menurut mereka jika ada seseorang yang tidak setuju konsep itu, kerana ia belum memahaminya secara betul ajaran martabat tujuh itu.[952]

Berbeza dengan keterangan yang disampaikan oleh responden lainnya bernama guru F, Noor, ia setuju ajaran Muhammad Nafis, tetapi dalam mengenal Tuhan (*ma'rifah*) melalui penciptaan alam dan manusia ini beliau menyatakan bahawa; dalam memahami teori penciptaan itu adalah dengan cara *fanā'* ertinya meniadakan diri dan semua penciptaan ini, dengan *fanā* seseorang akan dapat mengenali Tuhan dengan jelas dan proses *fanā* itu harus selalu dilatih setiap hari bahkan setiap masa, dengan demikian akan dapat diketahui siapa pencipta dan siapa ciptaan. Mengenai *fanā* beliau mengutip ajaran Muhammad Nafis, dalam kenyataan; مُوْتُوْا قَبْلَ أَنْ تَمُوْتُوْا (*matikanlah dirimu sebelum kamu mati yang sebenarnya*).[953] Menurut beliau apabila seseorang masih merasa diri ini ada bererti masih syirik yang tersembunyi, apabila telah meyakini bahawa, 'yang ada hanya Allah' ertinya segala ciptaan yang ada ini semua tiada kerana yang ada hanya Allah, itulah tauhid secara hakiki. Menurut responden ini bahawa

[952] Hasil wawancara dengan 5 orang responden, iaitu, guru Aulia, Ustdz Ilham, Ustdz B. Noor,H, guru J. Ran, Ustdz Hadar, pada bulan Ogos di Banjarmasin.
[953] Muhamad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 14.

University of Malaya

memahami penciptaan mesti memahami konsep *Nūr Muḥammad* kerana ia sebagai penciptaan pertama sebelum terwujudnya alam ini.[954]

Dalam konsep martabat tujuh itu terdapat sifat Tuhan yang *qadīm* dan ada yang bersifat *hādith*. Responden ini menanggapi proses penciptaan alam dan penciptaan manusia yang berasal daripada *Nūr Muḥammad* itu dalam pemikiran Muhammad Nafis bahawa *Nūr Muḥammad* yang semula diciptakan itu berada dalam sifat Tuhan yang bersifat *al-Qadīm* iaitu pada martabat ke dua. Ramai orang mempermasalahkan status *Nūr Muḥammad* itu *hādīth* atau *qadīm*, seorang responden bernama F. Noor ini menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* itu berasal daripada *Dhāt*Nya (*min dhātih)*, maka ia bersifat *qadīm.* Responden ini berhujah bahawa pada awal mula manusia diciptakan ia ditiupkan *rūh* ke dalam diri manusia ini adalah berasal daripada *Dhāt* Allah yang Maha *Qadīm*. Oleh itu *rūḥ* manusia yang ditiupkan semasa di kandungan seorang Ibu pada masa 40 bulan itu dalam firmanNya فَنَفَخْت (Kutiupkan) bukan dengan kata; فَخَلَقْتُ ' (kuciptakan), daripada itu ia menyatakan bahawa ruh yang berasal daripada *Nūr Muḥammad* yang ada dalam setiap manusia itu bersifat *qadīm*.[955] Tetapi menurut beliau bukan bererti manusia itu bersifah *qadīm*, dan manusia tetap sebagai makhluk (hamba) yang tidak berkuasa apapun (*fanā*). Dan jika ianya telah mencapai *fanā* maka ia dapat *ma'rifah* maka rohaninya di*qadīm*kan Allah, bererti ia telah mencapai *maqam baqā' bi Allah* maka *rūḥ* itu yang kekal dan selalu beserta Allah.

Dua orang responden juga meyakini bahawa *Nūr Muḥammad* ini berhubung kait dengan nabi Muhammad s.a.w, bahawa *rūḥ* Nabi Muhammad s.a.w. itu bersifat *qadīm* tetapi jasadnya bersifat baharu. Pandangan responden ini didokong oleh responden lainnya bahawa ia bersifat *qadīm*, seperti pandangan A.R Man dan guru J. Ran. bahawa manusia mempunyai rohani yang bersifat *qadīm* kerana ia berasal daripada Nur Allah

[954] Wawancara responden bernama F. Noor pada 25 September 2015 di Banjarmasin.
[955] Wawancara dengan guru F. Noor pada 20 September 2015 di Banjarmasin,

University of Malaya

iaitu *Nūr Muḥammad*.[956] Pandangan responden ini sama dengan ulama sebelumnya telah diyakini oleh ulama masyarakat Banjar ulama senior yang kharismatik di daerah Banjar yang dikenali sebagai guru Zainal Ilmi (m.1968M), ulama senior keturunan Muhamamad Arsyad al-Banjari menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* itu bersifat *qadīm*. Ertinya *nūr* itu adalah ciptaan Allah yang di*qadīm*kan.[957] Pandangan ulama di atas telah banyak diikuti oleh masyarakat Banjar.

Perdebatan mengenai *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* atau baharu seorang ulama terkenal dari Martapura bernama KH. Abdul Zaini Ghani atau dikenali sebagai guru Ijai (m. 2005), berbeza pandangan, ulama dari keturunan Muhammad Arsyad al-Banjari ini berpandangan bahawa *Nūr Muḥammad* itu bersifat baharu kerana *Nūr* itu berupa ciptaan. Pandangan beliau itu seterusnya diikuti oleh murid-muridnya yang saat ini menjadi guru-guru tasawuf mengembangkan ajaran gurunya itu di beberapa daerah di Kalimantan Selatan.[958] Pandangan guru Ijai itu disetujui oleh seorang responden A.Syukr[959] Hujjah yang digunakan adalah bahawa setiap ciptaan Allah itu bersifat makhluk dan setiap makhluk adalah baharu, *Nūr Muḥammad* adalah ciptaan Allah oleh kerananya ia bersifat baharu.

Sementara pandangan 5 responden lainnya bersetuju bahawa *Nūr Muḥammad* adalah asal kejadian alam dan asal kejadian diri dan ia bersifat baharu,[960] sedangkan 4 orang responden lainnya meyakini konsep *Nūr Muḥammad* sebagai penciptaan pertama dan asal daripada kejadian alam dan manusia, dan mereka tidak mempermasalahkan sama ada ia baharu atau *qadīm*.

---

[956] Wawancara dengan Guru A.R.Man dan guru J.Ran, di Martaputra dan Banjarmasin pada 2015.

[957] Wawancara dengan H. Dawi pada 20 Mei 2015 di Martapura.

[958] Pandangan Guru Ijai tersebut disampaikan oleh responden H. Dawi dan Ustaz M.Juni pada 20 Mei 2015 di Martapura. Ulama ini adalah guru khas ilmu tasawuf di berbagai majlis ta'lim di Martapura. Walaupun mereka mendakwa telah mempelajari kitab *al-Durr al-Nafis*, tetapi kedua-dua responden ini lebih suka mengajarkan ilmu tasawuf dengan menggunakan pedoman kitab *Risālah Fatḥ al-Raḥmān*karya Muhammad Arsyad al-Banjari.

[959] Hasil wawancara responden A, Syukr, pada 20 Oktober 2015.

[960] 5 orang responden yang diwawancarai adalah Guru A. R Man, Ustdz Hudawi, Ustdz Ilham, Ustdz B.Noor, Ustdz Hadar.

University of Malaya

Kedua, kelompok responden yang menolak atau tidak setuju dengan pemikiran Muhammad Nafis terdapat 2 orang responden. Kedua dua responden ini lebih banyak memberi alasan mengenai konsep *Nūr Muḥammad*, menurut mereka konsep itu tidak terdapat dalam al-Qur'an dan hadith yang *sāḥih.* pengkaji mendapati 2 orang responden yang tidak setuju [961] dengan fahaman konsep *Nūr Muḥammad* ajaran Muhammad Nafis. Seorang responden H.Syahr mendakwa bahawa pandangan Muhammad Nafis mengenai konsep *tajallī* melalui *Nūr Muḥammad* bukan asal datang dari ajaran Islam.[962] Responden ini mendakwa bahawa konsep *Nūr Muḥammad* yang diajarkan para ulama Banjar seperti ajaran Muhammad Nafis selama ini, berasal daripada ajaran ulama Shaykh Sahl ibnʿAbdullāh al-Tustarī (m.161H/778M). Responden ini berhujah bahawa al-Tustarī ini pernah berguru dengan seorang pendeta sebelum beliau mengajarkan konsep *Nūr Muḥammad* sebagai jalan dalam mengenal Allah. Menurut responden yang mengaku telah mempelajari konsep *Nūr Muḥammad* dan sejarah hidup al-TustarÊ, berdasarkan kajiannya responden ini mendakwa ajaran *Nūr Muḥammad* itu barasal daripada ajaran falsafah Kristian, yang selama ini diyakini oleh sebagian ulama sufi. Selain daripada itu pun responden ini berhujah dan memberikan kritik mengenai pandangan Muhammad Nafis bahawa makhluk di alam ini hanyalah bayangan daripada wujud Tuhan, menurut beliau pendapat ini bukan ajaran tauhid. Menurut beliau konsep *Nūr Muḥammad* itu bererti menafikan wujud makhluk, dan pandangan itu sama dengan konsep *ḥulūl* (Tuhan masuk dalam diri manusia) dan *ittiḥād* (menyatukan diri dengan Tuhan) bahkan lebih buruk lagi.[963]

Setakat itu responden lainnya ustdz M. Mani, juga menolak pemikiran Muhammad Nafis, beliau mempermasalahkan hadith yang digunakan Muhammad Nafis

---

[961] Responden yang tidak setuju adalah bernama, H.Mani dan H. Shahr. Di Banjarmasin.

[962] Hasil wawancara dengan H. Syahr pada 10 Ogos 2015di Martapura. Pandangan responden ini yang mengakui berasal daripada kajiannya mengenai ajaran konsep *Nūr Muḥammad* dan perbandingannya dengan ajaran Kristian.

[963] Hasil wawancara responden A, Syukr, pada 20 Oktober 2015.

University of Malaya

mengenai *Nūr Muḥammad* itu bersifat *dha'īf* dan tidak dapat dijadikan dasar hukum.[964] Sememangnya perdebatan mengenai hadith *Nūr Muḥammad* pun masih menjadikan perselisihan, dan masing-masing mempunyai argumentasi yang berbeza-beza. Demikian pula status *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* atau *ḥādith* itu menjadikan perdebatan yang tidak pernah selesai, kerana tidak ada kepastian. Demikian pula mengenai konsep martabat tujuh itu tidak terdapat dalam ajaran Islam, dan responden yang menolaak ini menyatakan beliau tidak akan mau mempelajarinya.

Walau bagaimanapun pandangan Muhammad Nafis tentang sama ada *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* atau *ḥādith* kedua-dua responden yang tidak bersetuju dengan itu mempermasalahkannya, kerana pandangan Muhammad Nafis itu selalui menjadikan kesilapan bagi pengkaji dan dapat menyesatkan umat awam yang mempelajarinya.[965] Demikian pandangan responden yang tidak setuju pemikiran Muhammad Nafis.

Setakat itu sejak dulu lagi selalu ada ulama yang tidak setuju atau menolak dengan pandangan Muhamad Nafis mengenai konsep *Nūr Muḥammad,* seperti KH. Janawi dan Laily Mansur yang kedua dua ulama ini mendakwa bahawa pandangan Muhammad Nafis itu bukan berasal dari Islam. Menurut Laily ajaran itu berasal daripada pemikiran *Neo Platonisme* bahawa Tuhan itu menampakkan wujud-Nya dengan ber-*emanasi* atau melalui Penyinaran.[966] Teori *emanasi* yang telah menjelaskan tentang terpancarnya alam semesta yang bersifat majemuk itu berasal daripada Zat Tuhan yang Esa.

Selari dengan pandangan dua responden di atas, menurut pengkaji bersetuju bahawa konsep *Nūr Muḥammad* itu tidak ada dalam al-Qur'an, tidak pula diajarkan oleh Rasulullah dan hadith. Namun, dalam tradisi intelektual Islam pun banyak pandangan yang tidak ada dalam al-Qur'an mahupun hadith, tapi para ulama melakukan ijtihad dan

---

[964] Hasil wawancara dengan ustadz H. Mani pada 2015 di Banjarmasin.

[965] Kedua dua responden yang menolak ini adalah ulama yang mahir di bidang syari'ah dan kurang setuju dengan ilmu tasawuf yang tidak merasas daripada Hadith shaheh. .

[966] Lihat, H.M.Laily Mansur, *Kitab al-Durr al-NafisTinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf*, 21-22. Lihat Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr*, 22.

University of Malaya

kemudian diterimapakai oleh ulama lain. Istilah *wujūd*, *asmā'* dan *ṣifāt, ma'rifah, jawhar,'arḍ* dan lain-lain pun tidak terdapat dalam al-Qur'an, ijtihad yang dijalankan para ulama itu menjelaskan pemikiran Islam dengan menggunakan konsep-konsep diluar Islam atau dengan perkataan lain, para ulama mencuba mengislamkan konsep-konsep dari peradaban lain sehingga menjadi suatu konsep yang berkembang di dalam ilmu kalam dan ilmu tasawuf. Hasil daripada proses inipun tidak dapat dikatakan sempurna dan tidak mengandungi kekeliruan, namun tidak pula dapat dikatakan bahawa semua usaha ulama-ulama itu langsung tidak boleh diterima umat Islam.

Menurut pengkaji hubung kait konsep *Nūr Muḥammad* dengan falsafah Kristian ditarik dari kesimpulan bahawa konsep itu secara seratus peratus dipengarohi oleh ajaran Kristian nampak terlalu tergopoh-gopoh. Ada kemungkinan bahawa ulama al-Tustarī telah menafsirkan konsep *Nūr* dalam al-Qur'an dan kemudian melakukan proses pengislaman terhadap apa yang diketahui daripada falsafah Kristian. Tidak mungkin al-Tustari tidak merujuk langsung kepada al-Qur'an. Selain itu dakwaan bahawa Muhammad Nafis mengikuti falsafah Neo-Platonisme perlu kajian lebih mendalam. Sebab teori emanasi mengajarkan bahawa Tuhan tidak mempunyai sifat dan gerak, semua berlaku tanpa kehendak Tuhan. Manakala dalam konsep *Nūr Muḥammad* Tuhan malakukan perbuatan *tajallī.* Lagi pula para Sufi menolak fahaman falsafah yang menafikan sifat Allah.

Walau bagaimanapun berlaku kontroversi perbalahan mengenai sumber ajaran *Nūr Muḥammad* dan berlaku perselisihan itu disebabkan Muhammad Nafis tidak memberi penjelasan lengkap, di antaranya mengenai status sama ada *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* atau *ḥādith*. Sepertimana perbahasan dalam bab tiga Muhamad Nafis hanya menjelaskan bahawa konsep *Nūr Muḥammad* itu pada martabat kedua iaitu martabat *waḥdah,* orang ramai mengertikan ia berada dalam *al-a'yān thābitah* (penjelasan yang tetap). Martabat kedua ini merupakan pengetahuan Tuhan (*tajallī* Tuhan) secara *ijmāl*

tentang *dhāt* dan *ṣifāt*Nya. Oleh itu hakikat *Nūr Muḥammad* yang merupakan asal kejadian daripada semua yang *mawjūd* dan hakikat *Muhammadiyyah* itu bersifat *qadīm* kerana ia terbit daripada *dhāt* yang bersifat *qadīm*.[967]

Selari dengan pandangan di atas Muhammad Nafis tidak memberikan penjelasan yang lengkap mengenai hakikat *Nūr Muḥammad*, maka para ulama di Banjar mencuba memahami dengan tafsiran-tafsiran sendiri atau tafsiran para sufi dunia Melayu. Misalnya K.H Haderani, seorang ulama Banjar, memberi penafsiran bahawa jikalau *Nūr Muḥammad* itu dinisbahkan kepada Nabi Muhammad demikian itu bererti Nabi Muhammad itu mempunyai dua hakikat iaitu, jasmaninya bersifat *ḥādith* atau baharu, dan rohaninya bersifat *qadīm*.[968]

Ketiga, kelompok responden yang neutral atau tidak memihak bahkan simpati maka didapati 2 orang responden [969] terhadap konsep *tajallī* wujud Tuhan melalui *Nūr Muḥammad.* Kelompok responden ini tidak menyalahkan juga tidak membela, bahkan mereka menghargai ilmu yang disampaikan Muhammad Nafis itu merupakan sebuah wacana bagi pemikiran tasawuf tingkatan tinggi. Setakat itu tanpa membincangkan isu mengenai *Nūr Muḥammad* itu sama ada *qadīm* atau *hādith*, seorang responden bernapa Dr, P.M. Talib yang bersikap neutral berpendapat bahawa mempelajari ilmu tasawuf itu sangat wajib bagi setiap mukmin, dan pelajaran ilmu tasawuf itu bertujuan memperbaiki masalah akhlak agar dicapai peribadi yang *Ihsān* sebagai tujuan ilmu tasawuf. Tetapi ia tidak setuju ajaran Muhammad Nafis seperti konsep *Nūr Muḥammad* itu itu diajarkan kepada masyarakat awam. Menurut responden ini bahawa ulama fekah yang menolak ajaran Muhammad Nafis itu kerana mereka tidak memahaminya, hanya dapat memahami bahawa ilmu tasawuf itu adalah ajaran mengenai akhlaq atau *iḥsān*. Oleh itu, beliau menyarankan agar ulama dan guru-guru tasawuf itu menyederhanakan pembahasan ajaran tasawuf Muhammad Nafis seperti fahaman konsep *Nūr Muḥammad*

---

[967] Haderanie, H.N, *Permata yang Indah(al-Durru al-Nafis*) , 170.
[968] *Ibid.*
[969] Responden yang neutral adalah bernama, P Khair dan P.M. Tolib yang berada di Banjarmasin.

University of Malaya

agar dapat difahami oleh ulama fekah dan dan masyarakat awam Banjar dan segala tingkatan. [970]

Pandangan serupa disampaikan responden yang bersikap neutral Dr. Khair yang menyatakan bahawa ajaran Muhammad Nafis seperti konsep *Nūr Muḥammad* itu merupakan strategi dakwah Muhammad Nafis pada masa itu. Dan pelajaran seperti ajaran Muhammad Nafis itu mengandungi ajaran *wujūdiyyah* yang sangat tinggi, jadi ia maklum apabila berlaku kesilapan dalam pemahaman dalam kalangan penuntut di Banjar mengenai ajaran Muhammad Nafis kerana mereka tidak memahami tujuan Muhammad Nafis yang sebenar.[971] Pandangan responden ini sama dengan pendapat seorang ulama Banjar, KH. Haderanie berpandangan bahawa ajaran Muhammad Nafis itu telah diterima oleh masyarakat Banjar, dan sejak dulu sampai hari ini ajarannya masih berterusan dikaji dan diminati ramai oleh masyarakat Banjar terutama. Menurutnya bagi ulama atau masyarakat yang menolak ajaran Muhammad Nafis itu hanya kerana mereka tidak memahami ilmu hakikat itu secara mendalam.[972]

Dari dapatan penyelidikan yang telah dihuraikan di atas, maka pengkaji memaknai bahawa ajaran Muhammad Nafis mengenai *ma'rifatullāh* melalui jalan *tanazzul* dengan teori *martabat tujuh* itu lebih banyak diterima oleh ulama Banjar berbanding ditolak. Kerana dengan memahami konsep itu akan dapat mengetahui Tuhan dan difahami konsep penciptaan alam dan penciptaan manusia.

Muhammad Nafis sendiri mendakwa bahawa jalan menuju *ma'rifatullāh* dengan proses *tajallī* wujud menerusi konsep *tanazzul* itu dianggap lebih *afḍal* daripada proses tauhid menerusi konsep *taraqqī,* walaupun Muhammad Nafis mengajarkan kedua-dua konsep itu perlu dijalani bersamaan. Hanyasanya, dalam konsep *tanazzul* terdapat suatu kontroversi dikalangan masyarakat dan kalangan ulama iaitu mengenai masalah konsep martabat tujuh dan status sama ada *Nūr Muḥammad* itu *qadīm* atau *ḥādith*, sehingga

[970] Wawancara dengan Prof Dr. A.Thalib, pada 31 Mei 2015 di Banjarmasin.
[971] Wawancara dengan Prof Dr. Khair pada 22 Jun 2015 di Banjarmasin.
[972] KH. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan*, pada halaman pendahuluan, 12-13.

University of Malaya

banyak kesilafan dalam memahami hakikat penciptaan dan hakikat manusia dan wujud Allah yang hakiki.

4.7 KESIMPULAN

Dari huraian bab ini maka pengkaji dapat disimpulkan bahawa daerah Banjar telah menjadi salah satu mata rantai kajian tasawuf di Nusantara. Kitab-kitab tasawuf yang ditulis para ulama Nusantara telah menjadi bacaan masyarakat Banjar, kerana masyarakat Banjar sememangnya telahpun lama gemar mempelajari ajaran tasawuf. Malahan, pada masa ini tidak sedikit daripada guru tasawuf yang memiliki kurikulum pengajian tasawuf dengan peringkat dan masa belajar yang terhad pada masa tertentu.

Manakala ajaran Muhammad Nafis yang termaktub dalam kitab *al-Durr Nafis* pada masa ini menjadi salah satu kitab yang menjadi rujukan pengkajian tasawuf masyarakat Banjar. Kandungan kitab yang menjadi bahan penyelidikan pengkaji adalah konsep *ma'rifatullāh* yang dicapai melalui dua jalan iaitu *taraqqī* dengan konsep tauhid dan jalan *tanazzul* dengan melalui konsep *tajallī* wujud. Kefahaman masyarakat dan ulama Banjar terhadap konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis itu berbeza-beza, masyarakat Banjar lebih suka dengan jalan tanazzul daripada dengan jalan *taraqqī*. Dalam kajian selama ini konsep *al-ma'rifah* ajaran Muhammad Nafis itu puncanya dengan memadukaan kefahaman *waḥdah al-shuhūd dan waḥdah al-wujūd*, dan kedua-duanya mesti diamalkan mersamaan.

Dan hasil dari penyelidikan menunjukkan bahwa masyarakat awam di Banjar tidak semuanya memahami ajaran *ma'rifah* Muhammad Nafis itu, dan konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis itu tidak sesuai dipelajari orang awam kerana ajaran itu sukar difahami oleh mereka sehingga boleh silaf dan menjadi sesat sehingga mereka telah mengabaikan syari'ah. Lagi pula masyarakat yang mempelajari ilmu *al-ma'rifah* itu

University of Malaya

hanya bertujuan agar supaya mendapat ilmu *kashf* dan ingin mencari ilmu *Ladunni* agar berwibawa dihadapan manusia lainnya. Sehingga orang ramai lupa tujuan akhirnya adalah mengenali Allah atau *ma'rifatullāh*.

Dalam konsep *taraqqī* masyarakat terseleweng dalam memahami konsep *tawḥīd al-afʿāl* sehingga mereka sanggup meninggalkan syari'ah. Manakala konsep *tawḥīd* dalam proses *taraqqī* ini tidak banyak difahami ramai. Dalam konsep *tanazzul*, masyarakat awam tidak dapat memahami tujuh *tajallī* Tuhan dengan konsep *Martabat Tujuh*, sehingga mereka salah dalam memahami peringkat hakikat itu. Tanpa mengetahui konsep *maʿrifah* itu dengan benar maka di antara pengikut tarekat itu merasa telah sampai ilmu hakikat sehingga boleh meningglkan syari'ah.

Mengenai pandangan ulama Banjar terhadap pemikiran Muhammad Nafis dapat dibagi menjadi 3 kelompok; Satu kelompok, setuju, satu kelompok tidak bersetuju dan satu kelompok yang neutral tidak menolak juga tidak mendukung. Dalam konsep *taraqqī* melalui *tawḥīd,* khususnya *tawḥīd al-afʿāl* ulama Banjar menyamakan Muhammad Nafis dengan *Jabariyyah* sehingga membahayakan fahaman masyarakat terhadap syari'ah. Bagi mereka yang bersetuju dengan konsep *taraqqī* memberi saranan agar para guru tasawuf mempermudah lagi konsep itu supaya boleh difahami orang awam dengan senang. Di dalam konsep *tanazzul* para ulama majoriti bersepakat atau setuju daripada yang menolak atau tidak setuju. Bagi mereka yang tidak setuju dan menolak konsep *tajalliyat* dengan proses *tanazzul*, mereka mempersoalkan kerana konsep itu tidak berasal daripada al-Qur'an mahupun hadith. Terutama mengenai konsep *Nūr Muḥammad* yang sering menjadi kesalah fahaman bagi masyakat awam di daerah Banjar.

Secara umum bagi ulama yang tidak bersetuju terhadap ajaran Muhammad Nafis, mereka tidak menggunakan cara pandang para sufi yang menggunakan *qalb*. Penolakan itu kerana cara pandang mereka (ulama syari'ah) yang menggunakan *'aql,*

sehingga tidak berlaku suatu dialog yang produktif. Lagi pula para ulama (terutama ulama fekah) yang menolak atau mengkritik ajaran Muhammad Nafis pun tidak menggunakan hujjah yang boleh mematahkan ajaran itu. Di antara ulama, misalnya ada yang menyatakan bahawa ajaran Muhammad Nafis, dan tasawuf pada umumnya itu sesat dan menyesatkan serta membahayakan umat. Pendapat ini bermakna telah menilai suatu tradisi penting yang telah diamalkan sejak masa Nabi, sahabat dan ulama sesudahnya dalam Islam. Pandangan ulama ini tidak berasaskan pada suatu penyelidikan yang mendalam sehingga mereka tidak mengetahui bahawa ada pengikut tarekat atau tasawuf dan ajaran Muhammad Nafis khasnya yang tidak terseleweng dan tidak menyesatkan umat.

Masalah yang sesungguhnya berlaku adalah kesalah fahaman pengikut tasawuf, khasnya pengikut tasawuf Muhammad Nafis. Namun, sebahagian ulama Banjar terutama guru-guru tasawuf itu tidak dapat melihat adanya kesalahan konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis. Seharusnya para ulama Banjar dan guru-guru tasawuf itu dapat mengawal atau mendampingi kefahaman masyarakat awam dalam memahami ilmu tasawuf yang diajarkan kepada murid-muridnya. Mungkin sahaja sebahagian guru-guru tasawuf itu ada yang tidak dapat memahami ajaran Muhammad Nafis itu dengan baik dan tidak memahami kemampuan murid-muridnya.

University of Malaya

BAB LIMA: PENUTUP

5.1 PENDAHULUAN

Kajian ini membincangkan mengenai persoalan yang berkaitan dengan konsep *al-ma'rifah* menurut Muhammad Nafis al-Banjari dan kefahaman masyarakat Banjar terhadap konsep tersebut. Pengkaji telah melakukan penyelidikan terhadap konsep *al-ma'rifah* berdasarkan pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari yang terdapat dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs*, dan menjalankan kajian lapangan mengenai kefahaman masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan terhadap konsep *al-ma'rifah.* Setelah menjalankan kajian kepustakaan (teks) dan lapangan, serta menganalisis data, maka pengkaji akan mengemukakan kesimpulan, dan cadangan sebagaimana berikut.

5.2 KESIMPULAN

Perbincangan kesimpulan ini dibahagikan kepada beberapa tajuk berdasarkan objektif kajian yang telah ditentukan sebagaimana berikut:

5.2.1 Perbahasan Konsep *al-Ma'rifah* daripada Perspektif Ulama tasawuf

Ilmu *Ma'rifah* sejak lama telah menjadi perbincangan penting bagi para sufi di dumia Islam, seperti Dhū al-Nūn al-Miṣri (m.245H), adalah ulama yang pertama kali membahas ilmu *al-ma'rifah,* menurutnya ilmu pengetahuan dalam mengenal Allah itu, yang diperolehi melalui ilmu ilham yang diberikan kepada orang yang dikehendaki. Berbeza dengan pandangan Abu Yazid al-Bustami (m. 261H/874M, *ma'rifah* atau mengenal Allah apabila seseorang telah *fanā' fī al-Nafs* iaitu hilang kesedaran wujud diri jasmani dan rohani, dengan demikian akan dapat mengenali Allah secara hakiki. Pandangan itu hampir sama dengan pandangan al-Ḥallāj (m. 309H/922M), bahawa

University of Malaya

dengan melalui *fanā'* iaitu menghilangkan sifat kemanusiaan maka akan mencapai ma'*rifatullāh* dan berjaya menyaksikan *al-Ḥaq*. Pandangan kedua-dua ulama keatas berbeza dengan al-Junayd al-Bagdadi (m.297H/910M), menurutnya *al-Ma'rifah*, mengenal Allah harus dicapai dengan *fanā' fī al-tawḥīd*, iaitu adanya kesedaran bahawa 'tiada wujud dan tiada perbuatan di dunia ini kerana segala wujud dan perbuatan di alam ini hanyalah wujud dan perbuatan Allah'. Pandangan al-Junaid itu hampir sama dengan al-Ghazali (m.505H/1111M), bahawa *ma'rifah* itu bertauhid secara hakiki iaitu *fanā' fī al-tawḥīd* iaitu; memandang bahawa 'yang ada hanya Allah' ertinya segala yang ada di alam ini hanyalah sebagai perwujudan adanya Allah. Itulah tauhid tertinggi yang harus dicapai oleh seorang '*ārif*. Oleh itu bagi al-Ghazali bahawa ilmu *ma'rifah* itu tidak dicapai dengan akal tetapi denga melalui *kashf*.

5.2.2 Perbahasan Konsep *al-Ma'rifah* Menurut Muhammad Nafis al-Banjari Berdasarkan Karyanya *al-Durr al-Nafīs*

a. Perbahasan *al-Ma'rifah* di Dunia Melayu

Pandangan Muhammad Nafis al-Banjari (1735-1782M) mengenai *ma'rifah* diperolehi melalui pengkajiannya terhadap al-Qur'an, Hadith dan tradisi tasawuf di dunia Islam dan juga dipelajarinya daripada ajaran para sufi di dunia Islam sekitar abad ke 18 Masihi. Ajarannya *ma'rifatullah* telah menjadi perbahasan para ulama sufi di dunia Islam yang kemudiannya tersebar dan berkembang pula ke dunia Melayu sekitar abad ke 17 dan 18 Masihi. Manakala di dunia Melayu pula ialah Hamzah Fansuri (m.1603), Syamsuddin Sumatrani (m.1630), Nuruddin al-Raniri (m.1664), Abdul Rauf al-Singkili (m.1693), Muhammad Yusuf Makassari (m.1699), Abdul Samad al-Palimbani (m. sekitar 1776) dan Muhammad Arsyad al-Banjari (m.1812) serta Muhammad Nafis al-Banjari (lahir sekitar 1753M).

Al-Ma'rifah adalah sebuah pengalaman hati (*qalb*) yang telah dikongsi oleh para ulama sufi melalui tulisan-tulisan mereka yang membentuk konsep dan pemikiran berkenaannya berdasarkan ilmu, pengalaman dan pengamalan masing-masing. *Al-Ma'rifah* itu sebuah ilmu tauhid yang hakiki yang merupakan ilmu pengetahuan dan pengalaman dalam mengesakan Allah secara hakiki yang meliputi pengesaan kepada Allah dalam *afʿāl, asmā', ṣifāt dan dhāt*Nya. Ilmu *ma'rifah* dapat dicapai melalui pengalaman para sufi itu dalam memandang Tuhan dengan mata hati (*qalb*)nya sehingga boleh mengetahui rahsia-rahsia ketuhanan, sifatNya dan keesaanNya. Justeru, mereka inilah yang dinamakan sebagai seorang *al-'ārif*. Konsep *ma'rifah* yang dikemukakan ahli-ahli sufi di dunia Islam terbukti mempengarohi pemikiran dan perbahasan ulama Sufi di dunia Melayu termasuk Muhammad Nafis al-Banjari. Pemahaman yang dihasilkan oleh sufi terdahulu inilah yang dirujuk oleh Muhammad Nafis al-Banjari.

Muhammad Nafis al-Banjari berjaya mengemukakan konsep *maʿrifah*nya sendiri apabila beliau dilihat telah mengembangkan makna *ma'rifah* daripada suatu definisi menjadi sebuah konsep atau teori yang merupakan jalan dalam mencapai *ma'rifah.* Dalam konteks ini, beliau telah membahagikan jalan mencapai *al-ma'rifah* kepada dua, iaitu:

i) *Al-Ma'rifah* melalui konsep tauhid yang dinamai jalan *taraqqī* iaitu mengenal Allah melalui *tawḥīd al-asmā', tawḥīd al-ṣifāt, tawḥīd al-afʿāl,* dan *tawḥīd al-dhāt.* Punca *al-ma'rifah* tertinggi melalui jalan tauhid ini bagi sufi adalah *fanā'*dan *baqā'.*

ii) *Al-Ma'rifah* melalui konsep *tajallī wujūd* dengan melalui proses *tanazzul* (menurun), iaitu mengenal Allah melalui ciptaanNya. Proses *tajallī* ini berlaku melalui beberapa martabat atau tingkatan yang dikenali sebagai konsep 'Martabat Tujuh' di dunia Melayu dan dikatakan ia berasal

University of Malaya

daripada ulama sufi India bernama Sheikh Fadhu Allah Burhanfuri (m.1029H/1620M).

Konsep *ma'rifah* pemikiran Muhammad Nafis ini menggabungkan dua jalan dengan melalui dua jalan iaitu dengan jalan *taraqqī* melalui konsep Tauhid dan jalan *tajallī* wujud. Adapun dengan melalui jalan *taraqqī* sepertimana pandangan ulama dunia Melayu, Shamsuddin Sumaterani, Abdul Samad al-Palimbani, Yusuf al-Makassari, Abdul Rauf al-Sinkili dan Muhammad Arsyad al-Banjari. Adapun *ma'rifah tajallī* Tuhan dengan melalui jalan *tanazzul* sepertimana pandangan Hanya Hamzah Fansuri dan Nuruddin al-Raniri Syamsuddin al-Sumaterani, Abdul Rauf al-Singkili dan Abdul Samad al-Palimbani. serta Muhammad Nafis al-Banjari sendiri.

Pandangan Muhammad Nafis mengenai konsep *ma'rifah* melalui dua jalan itu ia mengambil jalan tengah antara pemikiran ini al-Ghazali dan Ibn 'Arabi, ia sepertimana pandangan Abd al-Rauf al-Singkili dan Abd Shamad Palimbani. Kedua dua-dua aliran '*Amalī* dan *Naẓarī* dengan teori 'martabat tujuh' disukai oleh umat Islam di dunia Melayu, dan aliran itu berkembang dan diikuti oleh umat Islam di Indonesia.

Walau bagaimanapun, jalan *taraqqī* dan *tanazzul* bukanlah suatu jalan yang praktikal yang boleh diamalkan. Para Sufi kemudian membuat standar amalan-amalan *tazkiyatun nafs* yang harus di praktikkan dalam kehidupan sehari-hari oleh para pengikutnya. Amalan-amalan itu berupa tahapan-tahapan yang mesti dilalui oleh seorang *sālik*. Tahapan-tahapan pengamalan menuju *al-ma'rifah* adalah melalui jalan syari'ah, tarekat dan hakikat.

b. Konsep *al-Ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari

Pandangan para ulama sufi di dunia Islam mahupun di dunia Melayu itu telah memberi kesan kuat kepada Muhammad Nafis al-Banjari. Kesan yang sangat nampak dalam

University of Malaya

pemikiran Muhammad Nafis ialah perkara-perkara yang berhubung kait dengan perbahasan *ma'rifah* melalui jalan *taraqqī* mahupun *ma'rifah* melalui jalan *tanazzul* . Pemikiran itu termaktub dalam karyanya *al-Durr al-Nafīs*.

Dalam satu kes mengenai kaedah *ma'rifatullāh* atau mengenal Allah secara hakiki Muhammad Nafis menggunapakai kaedah iaitu Sesiapa mengenali Allah sebagai Tuhannya, nescaya ia akan dapat mengenali dirinya, dan sesiapa mengenali dirinya, ia akan dapat mengenali Tuhannya. Kaedah ini merujuk kepada hadith Nabi yang bermaksud; Yang paling mengenal Tuhannya di antara kalian adalah yang paling tahu tentang dirinya.

Berdasarkan kaedah di atas Muhammad Nafis memberi definisi *ma'rifatullāh* adalah; mengenal Allah secara hakiki melalui pengenalan terhadap diri sendiri. Manakala jalan atau cara mencapai *ma'rifah*, beliau nampaknya mengikuti pandangan para ulama Sufi terdahulu, iaitu: *Pertama*, jalan *al-ma'rifah* melalui konsep tauhid atau disebut *taraqqī* (menaik). *Kedua*, jalan *al-ma'rifah* melalui konsep *tajallī wujūd* yang disebut jalan *tanazzul* (menurun).

Perjalanan menuju *ma'rifatullāh* secara *taraqqī* melalui konsep tauhid merupakan proses daripada pemahamannya mengenai *tawḥīd al-af'āl*, *tawḥīd al-asmā'*, *tawḥīd al-ṣifāt* dan *tawḥīd al-dhāt.* Bagi Muhammad Nafis, perjalanan seorang *sālik* menuju *al-ma'rifah* dengan mengesakan Allah dalam segala *af'āl*Nya iaitu *fanā' fī al-af'āl* yang seterusnya *waḥdah al-af'āl* yang merupakan *tawḥid al-af'āl*. Bagi sesiapa yang sampai ke *maqām* ini akan dianugerahkan *kashf*. Dalam tingkatan inilah ia boleh mendapat '*jadhbah'* atau tarikan ke hadratNya secara tiba-tiba disebabkan oleh tauhidnya. Apabila ia mampu sampai kepada *waḥdah al-af'āl*, maka ia akan dapat meningkat kepada *maqām* berikutnya yang lebih tinggi iaitu *maqām tawḥīd al-asmā'*. *Tawḥīd al-asmā'* membawa makna memandang segala sesuatu bahawa segala *asmā'* apapun pada hakikatnya kembali kepada sumber asalnya daripada *asmā'* Allah kerana

semua yang mempunyai nama di alam ini adalah perwujudan (*manifestation*) daripada *asmā'* Allah atau *maẓhar* (penampakan zahir) daripada *'asmā'* Allah. Kemdiannya ia akan meningkat kepada *waḥdah al-asmā'.* Fahaman makna *waḥdah* hanya terhad kepada kesatuan secara pandang sahaja yang dinamakan *waḥdah al-shuhūd* iaitu kesatuan pandangan yang bukannya kesatuan fizikal. Seterusnya, ia meningkat kepada *tawḥīd al-ṣifāt* iaitu memandangbahawa hanya Allah sahaja yang mempunyai sifat, manakala sifat-sifat yang ada pada makhluk itu hanyalah *majāzī* (kiasan) sahaja kerana sifat makhluk itu adalah *maẓhar* (bayangan) daripada sifat Allah yang Esa. Seterusnya, ia akan meningkat kepada *fanā' al-ṣifāt*, dan berlanjutan kepada *waḥdah fī al-ṣifāt*. Setelah itu, ia akan menaik sehingga sampai ke peringkat *maqām baqā' bi ṣifātillāh* (kekal dengan sifat-sifat Allah). Apabila seseorang *sālik* sampai ke *maqām* ini, ia akan dianugerahi ilmu *ladunī* iaitu dapat *mukāshafah* dan *mushāhadah* terhadap keesaanNya. Justeru, Allah akan memberi pula cahayaNya, rahsia sifat-sifatNya yang mulia dan akan menjadikannya orang yang *rāsikh* dalam ilmu. Muhammad Nafis berkeyakinan dalam *tawḥīd al-asmā'* dan *tawḥīd al-ṣifāt,* seseorang *sālik* akan berpandangan dengan dua cara iaitu*pertama,* dengan istilah شُهُوْدُ الكَثْرَةِ فِى الْوَحْدَةِ yang bermaksud menyaksikan bahawa segala wujud di alam ini tidak mempunyai *asmā'*, dan tidak pula mempunyai *ṣifāt* kerana hanya Allah sahaja yang mempunyai *asmā'* dan *ṣifāt*, dan semua berada dalam wujud yang Esa. *Kedua*, dengan istilah وشُهُوْدُ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ. yang bermakna menyaksikan bahawa wujud *asmā'* dan *ṣifāt* Allah yang Esa itu sesungguhnya ada pada seluroh alam ini. Pada *maqām* ini seorang *sālik* akan mendapat *mukāshafah* dan *mushāhadah*. Setelah seorang *sālik* mantap berpandangan demikian, maka ia akan memperolehi *maqām* yang lebih tinggi iaitu *maqām tawḥīd al-dhāt* iaitu memandang bahawa pada hakikatnya wujud yang ada hanyalah satu iaitu 'wujud Allah' atau *Dhāt* Allah kerana wujud selain Allah adalah wujud *majāzī* (kiasan) atau *waham* (dugaan). Seterusnya seorang hamba akan mencapai peringkat *fanā fī al-dhāt* dan akan terus

University of Malaya

meningkat naik ke peringkat yang lebih tinggi iaitu *maqām waḥdah al-dhāt*. *Maqām* ini menurut Muhammad Nafis, hanya dapat dicapai oleh para nabi dan auliya'. Setelah melalui *maqām waḥdah al-dhāt*, ia akan sampai ke *maqām fanā'al-fanā'* iaitu hilang kewujudannya di dalam wujud Allah kerana makhluk pada hakikatnya tenggelam dalam *aḥadiyah Allah*. Pada *maqām fanā* ini, sekiranya wujud binasa dan hilang di bawah *aḥadiyat Allah Ta'ālā,* maka ia telah sampai kepada *maqām baqā'* yang tetap dan kekal di bawah *waḥīdiyat Allah Ta'ālā. Maqām baqā* adalah *maqām* tertinggi yang disebut dengan nama '*ārif Billāh,* dan *sālik* ini telah mencapai darjat *iḥsān*. Muhammad Nafis menyimpulkan bahawa punca *al-ma'rifah* ini ialah apabila Allah membukakan tirai antaraNya dengan hambaNya, maka Allah memperkenalkan diriNya kepada hambanya itu. Walau bagaimanapun, Muhammad Nafis berpandangan *maqām baqā'* ini hanya dapat dicapai oleh Nabi Muhmammad S.A.W. sahaja. Pandangan Muhammad Nafis dalam *maqām* tauhid ini dapat digolongkan kepada fahaman *waḥdat al-shuhūd.* Pandangan Muhammad Nafis mengenai jalan Tauhid itu dinamai *Fanā' fīal-tawḥīd* iaitu sepertimana para ulama Sufi yang terdahulu menggambar beberapa keadaan seorang *sālik* yang sedang berusaha memperolehi *ma'rifatullāh*.

Dengan meyakini keempat-empat jenis tauhid di atas, seorang *sālik* akan berpandangan bahaw tiada perbuatan dan tiada wujud secara hakiki di alam ini kerana segala perbuatan dan wujud yang hakiki hanyalah Allah Ta'ala. Oleh itu, segala sesuatu berada dalam kehendak Allah dan kesemuanya dalam kendalian Allah, dan manusia tidak lagi mempunyai sebarang kuasa serta tiada wujud di alam ini kecuali hanya wujud Allah. Untuk mencapai punca *ma'rifah* itu harus dijalankan dengan cara *riyāḍah* (latihan tarekat) secara berterusan.

Huraian di atas menunjukkan bahawa pada mulanya *al-ma'rifah* adalah makna yang digali dari ajaran al-Qur'an dan hadith itu menjadi amalan sufi seterusnya menjadi salah satu tradisi Islam iaitu tasawuf. Tradisi pengamalan dan pemikiran itu dapat

University of Malaya

menzahirkan konsep dan teori mengenal Tuhan itu tersebar ke seluroh dunia Islam dan dunia Melayu, khasnya Indonesia. Dan konsep *al-ma'rifah* diperkenalkan oleh tokoh-tokoh ulama Sufi seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumaterani, Abdul Samad Palimbani, al-Raniri, dan Abdul Rauf al-Sinkili. Di Banjarmasin konsep *al-ma'rifah* yang banyak dikenal ramai adalah konsep *al-ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari.

Merujuk konsep *al-ma'rifah* secara *tanazzul* melalui *tajallī* wujud, dapat disimpulkan Muhammad Nafis mendefinisikannya sebagai mengenal Allah dengan memahami cara-cara Allah memperkenalkan diriNya menerusi *tajaliyyāt ilāhiyyah* dalam peringkat yang dinamai martabat iaitu tujuh martabat yang dikenali sebagai Martabat Tujuh. Pandangan ini dirujuk oleh Muhammad Nafis kepada pandangan Burhanfuri, seorang ahli sufi yang menjelaskanya kepada tujuh martabat iaitu, *aḥadiyyah*, *waḥdah, wāhidiyyah,* '*ālam al-arwāh*, '*ālam al-mithāl,* '*ālam al-ajsām,* dan '*ālam al-insān*.

Daripada martabat pertama sampai ke martabat ketiga iaitu *aḥadiyyah, waḥdah* dan *waḥīdiyyah* terdapat dalam martabat yang *qadīm* kerana pada kesemua martabat tersebut yang wujud adalah ilmu Allah yang berupa *ṣifāt* dan *asmā*'-ya yang *qadīm* dikenali sebagai *a'yan thābitah* (suatu yang terpendam dalam pengetahuan Tuhan yang tetap dan *qadīm*). Manakala, martabat keempat hingga ke ketujuh, '*ālam al-arwāḥ*, '*ālam al-mithāl,* '*ālam al-ajsām,* dan '*ālam al-insān* dinamakan sebagai martabat *ḥadīth* (baharu). Martabat *'ālam insān* yang dimaksud adalah *insān kāmil* (manusia sempurna) yang merupakan *tajallī* Tuhan terakhir iaitu tingkatan yang paling penting. Menurut Muhammad Nafis, orang yang mencapai tahap ini adalah orang yang dapat mencapai tahap spiritual yang tinggi yang dianggap sebagai akhir daripada segala ilmu. Martabat ini hanya boleh dicapai apabila ia telah melalui keenam-enam martabat sebelumnya.

c. *Tajallī* Wujud dalam Konsep 'Martabat Tujuh'

Dapat disimpulkan bahawa konsep 'Martabat Tujuh' yang dikemukakan oleh Muhammad Nafis mengandungi dua perkara penting, iaitu *pertama*, mengenai *tajallī* Tuhan pada martabat kedua, iaitu martabat *waḥdah* atau *waḥdah al-ṣifāt*. Dalam martabat *waḥdah* ini Tuhan ber*tajallī* atau memperkenalkan diriNya melalui *nūr* yang disebut sebagai *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyah* (Hakikat Muhammadiah) atau *Nūr Muḥammad. Nūr Muḥammad* ini diciptakan sebelum Allah mencipta Nabi Adam a.s. dan segala alam raya ini. Ciptaan itu berupa *nūr* (cahaya/*rūḥ*) dan hanya Allah sendiri yang mengetahui hakikatnya yang sebenar. Pada pandangan Muhammad Nafis, *Nūr Muḥammad* tersebut adalah Nabi Muhammad s.a.w. *Kedua,* ialah mengenai *Tajallī* Tuhan yang sempurna pada martabat ketujuh iaitu martabat '*ālam al-insān* yang mana Nabi Muhammad s.a.w. diwujudkan sebagai seorang manusia yang dilantik sebagai Rasul. Namun Muhammad Nafis tidak membezakan secara pasti antara Nabi Muhammad s.a.wi. yang berupa *Nūr Muḥammad* pada martabat *waḥdah* yang bersifat *qadīm* abadi tanpa bermula, dengan NabiMuhammad s.a.w. yang merupakan *tajallī* Allah pada martabat '*ālam al-insān*. Walaupun beliau tidak menjelaskan mengenai status *Nūr Muḥammad* sama ada bersifat *qadīm* atau *ḥādith*, namun daripada huraian di atas dapat difahami bahawa pada martabat *waḥdah*, *Nūr Muḥammad* atau ciptaan pertama itu dikatakan berada dalam sifat yang *qadīm,* sedangkan setiap makhluk yang diciptakan seharusnya berada pada martabat *arwāḥ* kerana ia bersifat *ḥādith*, sedangkan Nabi Muhammad s.a.wi. pada martabat '*ālam al-insān* adalah *ḥādith* yang menepati kejadian makhluk.

Pandangan Muhammad Nafis ini berbeza dengan Abdul Samad al-Palimbani yang menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* tersebut berada pada martabat *'ālam arwāḥ* (martabat keempat) dan disebabkan itulah ia bersifat *ḥādith* (baharu) kerana ia diciptakan daripada *Nūr*-Nya. Justeru, ia diertikan sebagai makhluk yang terhasil

University of Malaya

daripada percikan *nūr* Allah yang azali. Manakala *Ḥaqīqah Muḥammadiyah* (ilmu Allah mengenai diriNya dan alam semesta secara umum) itu bersifat *qadīm*. Dapat disimpulkan di sini bahawa perbezaan antara Muhammad Nafis dan al-Palimbani sangat jelas. Ini dapat dilihat pada kenyataan Muhammad Nafis bahawa *Nūr Muḥammad* itu bersifat *qadīm*, manakala al-Palimbani pula menyatakan bahawa *Nūr Muḥammad* itu bersifat *ḥādith*. Muhammad Nafis juga didapati tidak menjelaskan kaitan antara Nabi Muhammad sebagai rasul dengan *Nūr Muḥammad.*

Oleh yang demikian, jelaslah bahawa kefahamaan Muhammad Nafis berkenaan dengan *Nūr Muḥammad* sama ada bersifat *qadīm* atau *ḥādith* sukar difahami, tidak jelas dan bahkan kenyataan beliau mengenai perkara itu tidak dapat dijumpai secara langsung. Oleh kerana itulah, maka ajaran *Nūr Muḥammad* yang dikembangkan oleh Muhammad Nafis sukar difahami oleh orang awam, malah segolongan masyarakat awam telah silap dalam memahami dan mengamalkannya. Justeru, pandangan Muhammad Nafis mengenai konsep *Nūr Muḥammad* itu telah membangkitkan kontroversi dan perbalahan hebat di tengah masyarakat Banjar. Kontroversi itu bukan sahaja kerana *Nūr Muḥammad* itu bersifat *qadīm* atau *ḥādith*, malah disebabkan dalil yang digunakan adalah hadith yang dikategorikan sebagai *ḍā'if* tidak boleh diterima oleh semua ulama. Pandangan Muhammad Nafis mengenai konsep *Nūr Muḥammad* itu sehingga kini seringkali telah membangkitkan kekeliruan dalam kefahaman masyarakat Banjar.

5.2.3 Kefahaman Masyarakat Banjar Terhadap Konsep *al-Ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari

Menerusi kefahaman para ulama Sufi di dunia Islam mahupun dunia Melayu, Muhammad Nafis al-Banjari menjelaskan bahawa *ma'rifah* dapat diperolehi melalui dua jalan iaitu pertama, Jalan *taraqqī* dengan menggunakan konsep tauhid iaitu *tawḥīd*

University of Malaya

al-af'āl, tawḥīd al-asmā',tawḥīd al-sifāt, dan *tawḥīd al-dhāt*. Kedua, Jalan *tanazzul* dengan menggunakan konsep *tajalliyyāt ilāhiyyah* yang tersusun dalam martabat yang dinamakan sebagai Martabat Tujuh.

Pertama, Penyelidikan berkenaan terhad kepada kefahaman masyarakat Banjar mengenai konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis melalui jalan *taraqqī* dan *tanazzul*. Seterusnya kajian mengenai pandangan para ulama mengenai konsep Muhammad Nafis itu. Penyelidikan pertama kefahaman masyarakat awam terhadap konsep *al-ma'rifah* dengan jalan *taraqqī* melalui *tawḥīd al-'af'āl, tawḥīd al-asmā'* dan *tawḥīd al-Ṣifāt* serta *tawḥīd al-Dhāt*. Dalam dapatan penyelidikan terdapat pemahaman masyarakat salah dalam meng-ertikan *tawḥīd al-'af'āl* difahami bahawa segala perbuatan adalah dari Allah manusia tidak mempunyai kuasa apa-apa. Pandangan Muhammad Nafis ini ternyata boleh membangkitkan kekeliruan dalam pahaman masyarakat Banjar, masyarakat keliru memahami bahwa pengikut tarekat yang merasa telah mencapai *tawḥīd al-'af'āl* tidak merasa berdosa apabila tidak melakukan solat dan boleh mengerjakan perbuatan buruk seperti minum arak, berzina, mencuri dan perbuatan buruk lainnya. Itulah kesalaham masyarakat dalam memahami konsep tauhid Muhammad Nafis.

Tetapi di antara mereka dapat memahami bahawa dalam *tawḥīd al-Asmā'* dan *tawḥīd al-Ṣifāt* serta *tawḥīd al-Dhāt* bagi orang yang bertawakkal. kerana wujud yang satu itu adalah wujud Allah yang Esa, maka semua nama dan sifat pada hakikatnya hanyalah satu milik Allah, manusia tiada kuasa apapun. Dalam bertauhid semacam itu seseorang perlu mengisi kehidupan dengan a) tawakkal, b) sabar, c) syukur yang diwujudkan dalam ibadah solat dan perangai-perangai akhlak mulia dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan aturan hukum Allah. Menurut masyarakat Banjar bahawa tauhid semacam itulah yang merupakan jalan menuju *al-ma'rifah* yang sebenar.

Kedua, Kefahaman masyarakat awam mengenai konsep *al-ma'rifah* dengan jalan *tanazzul* lebih disukai masyarakat Banjar daripada jalan *taraqqī.* Namun, masyarakat Banjar mereka lebih suka pada pembahasan mengenai kefahaman *Nūr Muḥammad* sebagai jalan mengenali hakikat diri dibandingkan dengan membincangkan martabat-martabat dalam jalan *tanazzul.* Kefahaman masyarakat awam mengenai *al-ma'rifah* dengan jalan *tanazzul* melalui *tajalliyyat ilāhiyyah* dengan melalui teori 'Martabat Tujuh'. Selari dengan pandangan Muhammad Nafis itu ternyata mengelirukan masyarakat dan bercanggah dengan pandangan Muhammad Nafis. Mereka mendakwa bahawa jika berpandangan bahawa semua wujud, termasuk wujud seorang hamba, itu adalah wujud Allah, maka melakukan solat bererti Allah menyembah diri-Nya sendiri". Dan seorang hamba tidak perlu mengerjakan salat lagi. Pandangan mereka tidak memahami makna hakikat dan makna syari'ah oleh itu tidak memahami fungsi hukum syari'ah. Demikian pandangan masyarakat awam dalam memahamikonsep *al-ma'rifah* melalui konsep *Nūr Muḥammad*, mereka meyakini bahawa *Nūr Muḥammad* itu bersifat *qadīm*', kerana berasal dari Dhāt Allah yang Qadīm. Hakikat diri ini berasal daripada *Nūr Muḥammad*, apabila telah dapat mengenali jati dirinya berasal daripada Tuhan yang *Qadīm* ia akan sampai kepada *ma'rifatullāh*. Dan apabila ia telah memahami bahawa Nabi Muhammad s.a.w itu berasal daripada *Nūr Muḥammad* yang bersifat *qadīm*, maka ia telah sempurnalah keyakinannya.Dan dalam mencapai darjat tertinggi yang terpenting bagi seseorang adalah memahami bahawa penciptaan tertinggi itu adalah *Nūr Muḥammad.*

Pandangan berikutnya berkenaan dengan konsep *Nūr Muḥammad* bahawa Nabi Muhammad itu memiliki dua rupa: *Pertama*, aspek yang *qadīm* dan *azaliy*, kerana beliau berasal daripada *Nūr* yang berasal dari *Dhāt* Allah, bererti telah ada sebelum segala sesuatu ini ada. *Kedua*, *Nūr* itu juga mempunyai sifat *hādith* (baharu), iaitu sebagai manusia biasa (makhluk), yang diutus menjadi Rasul kepada umat manusia.

Aspek yang *qadīm* itu tetap ada manakala rupa yang baharu sebagai manusia biasamengalami maut. Menurut mereka Apabila ia berjaya mengenali hakikat dirinya ia dapat mengenali Tuhan yang ada dalam dirinya itu, bererti ia merasa sempurna kefahamannya terhadap konsep *Nūr Muḥammad* dan akan dapat mencapai *al-ma'rifah*.

Permasalahannya yang penting lagi ternyata masyarakat tidak dapat memahami bagaimana mencapai *maqām* seterusnya. Mereka hanya puas sampai memahami mengenali hakikat diri. Walau bagaimanapun tidak semua responden ini dapat menghurai secara rinci bagaimana paandangan orang yang telah dapat mengenali diri sebagai hamba itu dan bagaimana dapat menjelaskan gambaran orang yang telah mencapai *ma'rifah* atau mengenal Allah itu.

5.2.4 Pandangan Ulama Banjar Terhadap Konsep *al-Ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari

Pemikiran konsep *al-ma'rifah* Muhammad Nafis al-Banjari yang tertuang dalam kitabnya *al-Durr al-Nafīs* itu ternyata menimbulkan sikap pro (bersetuju) dan kontra (tidak bersetuju) dan menolak bagu ulama Banjar dan berlaku hingga hari ini. Sikap pro dan kontra daripada ulama Banjar dalam kajian ini dapatan ada 3 (tiga) macam, (1) Ada ulama yang menolak ajaran Muhammad Nafis al-Banjari itu kerana ia tidak sesuai dengan ajaran Islam dan tidak terdapat dalam al-Qur'an, dan dapat menyesatkan umat.(2) Ada ulama yang menerima dan simpati serta apresiatif bahawa konsep *ma'rifah* Muhammad Nafis itu patut menjadi tuntunan bagi yang akan meningkatkan *maqām khawāṣ* (3) Ada ulama yang tidak menolak dan juga tidak menerima, mereka bersikap neutral. Pandangan dan sikap mereka ini telah disertakan dengan hujah atau alasan yang berbeza.

Pertama, bagi ulama yang tidak bersetuju (kontra) menyatakan bahawa ajaran Muhammad Nafis itu mengandungi tauhid tingkatan tinggi dan mengandungi ajaran *wujudiyah* yang boleh meyesatkan umat, pemikiran itu tidak berasaskan daipada al-Qur'an dan al-Hadith yang *ṣaḥiḥ*. Mereka berhujjah bahawa seharusnya dengan belajar ilmu tasawuf dapat meningkatkan tauhid seseorang akan dapat meningkat ibadahnya. Tetapi dalam kenyataan ulama itu melihat bahawa adanya masyarakat tersesat setelah mempelajari ajaran Muhammad Nafis itu, itulah alasan mereka menolaknya.

Kedua, di antara ulama yang bersetuju dengan pandangan Muḥammad Nafīs berhujjah bahawa ajaran Muhammad Nafis mengenai konsep *ma'rifah* itu merupakan ilmu tauhid yang penting difahami dan diajarkan kepada umat di Banjar. Manfaat **ses**eorang yang mempelajari konsep '*martabat tujuh'* itu, akan menghasilkan sifat ridha dan ikhlas. sehingga seseorang akan mencapai tingkatan sabar dan syukur dan seterusnya cinta kepada Allah maka Allah akan menganugerhi *al-ma'rifah* kepadanya.Adapun bagi masyarakat awam yang akan mempelajari harus mendapat bimbingan guru yang *rāsikh* atau menguasai ilmu tasawuf yang cukup.

Ketiga pandangan sebahahagian ulama ada yang bersikap yang neutral terhadap ajaran Muhammad Nafis, ia tidak memberikan pendapat mengenai pemikiran Muhammad Nafis itu. Namun, kelompok ulama ini hanya memberi saranan mengenai metod pengajaran tasawuf. Ia memberi saranan bahawa dalam mendalami ilmu *ma'rifah* seseorang harus mempelajari banyak kitab tasawuf kepada banyak guru agar dapat memahaminya dengan sempurna. Sebab masing-masing guru memiliki kemampuan ilmu yang berbeza-beza. Itulah pandangan ulama Banjar terhadap pemikiran Muhamad Nafis al-Banjari mengenai konsep *ma'rifah* melalui konsep Tauhid dan melalui konsep *tajallī* wujud.

5.3 IMPLIKASI KAJIAN ATAU TAFSIRAN KAJIAN

Tuduhan ulama mengenai kesilapan masyarakat awam Banjar dalam memahami konsep *ma'rifah* yang sebenarnya telah menyebabkan kegagalan mereka dalam menghubung kaitkan pandangan syari'ah Islamiah dengan pandangan hakikat. Kesilapan itu memberi impak yang cukup besar dalam pandangan agama mereka kerana ia berkait dengan isu pengguguran *taklīf* syara' atau meninggalkan kewajiban syari'ah. Dalam hal ini, masyarakat dilihat terlalu mementingkan soal ilmu *ma'rifah* sehingga mereka menetapkan umpamanya, ilmu *ma'rifah* adalah sebagai syarat rukun dalam pelaksanaan solat seharian. Justeru, berlaku pengabaian solat selagi mana mereka tidak dapat menghayati *ma'rifah,* sedangkan kenyataan bahawa syari'ah dan hakikat mempunyai hubung kait yang erat sehingga mereka berpegang bahawa tidak ada hakikat, tanpa syari'at dan tidak ada syari'at tanpa hakikat, sebenarnya merujuk kepada kepentingan kedua-aspek tersebut iaitu syari'at dan hakikat yang tidak boleh diabaikan dalam pelaksanaan ibadah dan *taqarrub* kepada Allah menuju *ma'rifah*.

Dalam kajiaan ini dapat disimpulkan bahawa masyarakat Banjar telah mempunyai keyakinan bahawa ibadah dengan *ma'rifah* didakwa lebih tinggi nilainya daripada hanya dengan melalui syari'ah sahaja kerana kesempurnaan dalam bertaqarrub hanya dapat dicapai dengan melalui ilmu *ma'rifah*. diketahui bahawa Dan menurut Muhammad Nafis konsep *ma'rifah* secara *taraqqī* dan secara *tanazzul* sepatutnya diamalkan bersamaan.

Dakwaan bahawa konsep *Nūr Muḥammad* itu tidak ada dalam al-Qur'an dan tidak pula diajar oleh Rasulullah S.A.W. adalah benar. Namun, dalam tradisi intelektual Islam masih banyak pandangan yang tidak ditemui dalam al-Qur'an mahupun hadith, tetapi para ulama telah melakukan ijtihad yang kemudiannya diterimapakai oleh ulama lain. Istilah *wujūd*, *asmā'* dan *ṣifāt, ma'rifah, jawhar,'arḍ* dan lain-lain juga tidak terdapat di dalam al-Qur'an, tetapi para ulama berijtihad menjelaskan perkara tersebut

University of Malaya

sehingga menjadi suatu konsep yang berkembang dan diterima dalam pengajian ilmu kalam dan ilmu tasawuf. Hasil daripada proses ini juga tidak dapat dikatakan bahwa ianya sempurna dan tidak terlepas daripada kekeliruan, namun tidak pula dapat dikatakan bahawa semua usaha ulama tersebut langsung tidak boleh diterima oleh umat Islam.

Dakwaan bahawa konsep *Nūr Muḥammad* berasal daripada falsafah Kristian nampak dibuat secara melulu kerana kemungkinan besar para ulama sufi yang mengembangkan konsep ini merujuk kepada konsep *nūr* yang terdapat di dalam al-Qur'an dan perbahasan yang telah dibuat oleh para ulama silam. Tidak mungkin ulama sufi tidak merujuk kepada al-Qur'an dan sumber-sumber yang diyakini sahih. Selain itu dakwaan bahawa Muhammad Nafis mengikuti falsafah Neo-Platonisme memerlukan kepada kajian yang lebih mendalam kerana teori emanasi menyatakan bahawa Tuhan tidak mempunyai sifat dan gerak, dan semuanya berlaku tanpa kehendak Tuhan. Manakala dalam konsep *Nūr Muḥammad,* Tuhan diyakini melakukan perbuatan *tajallī* dan berproses. Lagi pula para sufi menolak fahaman falsafah yang menafikan sifat Allah.

Dari hasil dapatan penyelidikan yang telah dihuraikan di atas, maka pengkaji menarik kesimpulan bahawa konsep Muhammad Nafis mengenai *ma'rifatullāh* melalui jalan *tanazzul* dengan teori Martabat Tujuh lebih diterima oleh ramai ulama Banjar daripada mereka yang menolaknya. Muhammad Nafis sendiri mendakwa bahawa jalan menuju *ma'rifatullāh* dengan proses *tajallī* wujud menerusi konsep *tanazzul* itu dianggap lebih *afḍal* daripada proses tauhid menerusi konsep *taraqqī.* Tetapi anjuran Muhammad Nafis dua jalan *ma'rifah* itu sepatutnya dijalankan bersamaan. Walau bagaimanapun, dalam konsep *tanazzul* terdapat suatu kontroversi yang menjadi perbahasan ramai ialah mengenai kedudukan *Nūr Muḥammad* sama ada ia *qadīm*

ataupun *hādith* sehingga berlaku banyak kesilapan dalam memahami hakikat manusia dan wujud Allah yang hakiki.

Akhirnya, hasil daripada kajian terhadap konsep *al-ma'rifah* menurut Muhammad Nafis dan kefahaman masyarakat Banjar mengenainya ini, pengkaji menyimpulkan bahawa bagi seorang Muslim yang menempuh suatu perjalanan yang berperingkat-peringkat, maka ia perlu memulakannya dengan memahami dan melaksanakan amal syari'ah sebaik mungkin. Ia juga mesti mempelajari rukun Iman dan membentuk keyakinan kepercayaan terhadap rukun Iman tersebut. Kemudiannya, ia berusaha membentuk kesedaran dalam hati dan menghayati amal ibadah dalam kehidupan sehari-harian yang dinamai peringkat *iḥsān*. *Al-Ma'rifah* dalam dunia tasawuf disebut juga sebagai menghayati peringkat *iḥsān* (*fī maqām al-iḥsān*). Ramai orang yang tidak menyedari peringkat-peringkat dalam mengamalkan ajaran Islam, sehingga ramai pula yang tidak berusaha untuk meningkat naik dari satu peringkat ke peringkat yang lebih tinggi. Malah ramai juga yang hanya berpuas hati untuk berada dalam tingkatan amalan syari'ah sahaja.

Hasil penyelidikan terhadap pemikiran dan pengamalan *ma'rifah* ini juga menyimpulkan bahawa ramai orang yang mempelajari dan mengamalkan amalan-amalan *ahli ma'rifah* (tarekat), namun mereka tidak pula memahami ilmu *al-ma'rifah* tersebut. Motivasi mereka adalah ingin mendapatkan ilmu ilmu Ladunni (*kashf*) daripada untuk kesempurnaan ibadah. Justeru, sikap ini menyebabkan pemahaman mereka terpesong yang membawa kepada penyelewengan dalam pengamalannya. Begitu juga, ramai orang yang mengkaji dan memahami konsep dan teori mengenai *ma'rifah*, namun mereka tidak pula mengamalkannya dan tidak merasakan kemanfaatannya, justeru, mereka menolak konsep dan teori tersebut. Oleh itu dalam penyelidikan didapati kefahaman masyarakat Banjar dalam mempelajari ilmu *ma'rifan* berbeza-beza.

University of Malaya

5.4 CADANGAN

Merujuk kepada kesimpulan di atas, maka disarankan beberapa saranan berikut;

5.4.1 Penyelidikan akan datang

Kajian ini masih terhad kepada pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari yang tertuang dalam kitabnya *al-Durr al-Nafīs* sahaja. Alangkah baiknya kajian selanjutnya diperluas kepada kajian kepada terhadap kitab kitab lainnya dan nukilan-nukilan yang pada masa ini masih menjadi pedoman para guru-guru tasawuf di daerah Banjar. Mengenai kajian analisis sosiologis terhadap kontraversi para ulama juga patut dijalankan sebaagai kajian selanjutnya.

5.4.2 Masyarakat awam yang mempelajari pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari

Bagi masyarakat awam yang hendak mempelajari ilmu tasawuf terutama ilmu hakikat dan ilmu *al-ma'rifah* ajaran Muhammad Nafis al-Banjari, hendaknya sebelum mempelajarinya supaya mendalami pengajian ilmu syari'ah dan meningkatkan ibadah zahirnya. Dalam mempelajari ilmu tasawuf hendaknya didasari dengan; niat ikhlas bertujuan hanya ingin ber*taqarrub* kepada Allah dengan *al-ma'rifah* kepadaNya secara hakiki; mempelajarinya bukan dengan tujuan agar mendapatkan ilmu *ladunī* (*kashf*); mencari guru yang telah menguasai ilmu tasawuf secara mendalam. Kesemua perkara ini adalah penting bagi menghindari kesalahan dalam pemahaman dan pengamalannya.

University of Malaya

5.4.3 Pengajar Ilmu tasawuf

Dalam pelajaran ilmu tasawuf ada kitab-kitab tasawuf yang mengandungi ilmu dalam tingkatan *mubtadi'* (awal), *mutawāssiṭ* (pertengahan) dan *muntahī* (tinggi). Kitab *al-Durr al-Nafīs* karya Muhammad Nafis al-Banjari ini dikatakan mengandungi pelajaran ilmu tasawuf pada tingkatan *mutawāssiṭ* dan *muntahī* yang bererti bahawa isi kandungannya mengandungi ajaran tasawuf pada tingkatan tinggi. Justeru, diingatkan kepada guru-guru yang mengajar kitab yang mengandungi perbincangan mengenai ilmu hakikat dan *al-ma'rifah* ini supaya memahami kemampuan para muridnya. Dan semestinya tidak mengajarkan kitab *mutawāssiṭ* dan *muntahī* yang mengandungi perbincangan seperti ajaran konsep *Nūr Muḥammad* dalam *tajallī* wujud kepada murid yang awam kerana tidak semua murid yang awam dapat memahaminya. Perkara ini dapat menimbulkan kesalahan dalam memahaminya dan salah pula dalam pengamalannya. Bagi guru tasawuf hendaknya dapat mengetahui keadaan murid-muridnya sama ada murid itu memahami atau tidak memahaminya. Dan jika ada murid yang salah kefahamannya hendaknya guru tersebut membimbingnya kepada kefahaman yang benar.

5.4.4 Para Ulama yang bersetuju dan yang Tidak Bersetuju Terhadap Ajaran Muhammad Nafis al-Banjari.

Terdapat ulama yang bersetuju dan ulama yang tidak bersetuju terhadap ajaran Muhammad Nafis al-Banjari dengan hujah yang berbeza-beza. Para ulama ini hendaklah menyedari bahawa Muhammad Nafis hanya mendedahkan sebuah konsep tauhid yang bertujuan untuk meningkatkan tauhid secara *dhawqiyyah* agar dapat pula meningkatkan kesedaran dalam mengenal Allah. Manakala konsep *tajallī* wujud dengan konsep Martabat Tujuh pula hendaklah difahami sebagai *amr i'tibārī* atau perkara

University of Malaya

berupa gambaran bagaimana akal ini dapat memahami Tuhan dalam menciptakan alam semesta ini. Itulah suatu ajaran sebagai pilihan mengenai jalan menuju *ma'rifatullāh.*

5.4.5 Pihak Pemerintah melalui Jabatan Agama dan Majlis Agama

Melalui institusi berkaitan, maka dicadangkan supaya pihak pemerintah turut mengawasi kegiatan pengajian tasawuf khususnya berkenaan ilmu hakikat dan ilmu *al-ma'rifah* yang dijalankan sama ada secara indivudu atau umum. Ia perlu untuk mengelakkan kesilapan daripada pihak guru yang mengajar mahupun kesilapan daripada pihak murid. Pihak pemerintah hendaknya mengewal selia guru yang mengajar tasawuf di yang dapat menyesatkan para muridnya.

5.5 PENUTUP

Sebagai penutup, penulis menyedari bahawa masih banyak kekurangan dalam tesis ini, meskipun penulis sudah berusaha secara maksimum untuk menyiapkannya. Oleh itu, kritikan dan saranan yang membina amatlah diharapkan daripada semua pihak untuk memperbaiki dan menyempurnakannya. *Wallāhu A'lam bi al-Ṣawāb.*

University of Malaya

RUJUKAN

[ ]. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, 1988.

[ ]. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* cet. ke-4. Edisi ke-2. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

[ ]. *Musnad al-Imām al-Rabī‘ bin Ḥabīb*. ‘Ammān: Maktabah al-Istiqāmah, 1991.

[ ]. *Rasā'il al-Junaydī*, ed. Abdel Kadir. London, t.p., 1976.

[ ]. *Risalah Ilmu Syuhud Syeikh Abd Hamid Abulung*, terj. Bahrun Shah Muhammad Bahrunshah Muhammad Damam. t.tp. t.p., t.t.

Abdullah**,** Muhd. Wan Saghir. *Al-Ma‘rifah Pelbagai Aspek tasawuf di Nusantara*. Malaka, Bukit Kantil: Percetakan Surya, SDN. BDN. 2004.

_____. *Syeikh Abdus Samad Palimbani, Sufi Yang Syahid Fi Sabilillah*. Kuala Lumpur: Yayasan al-FaÏÉnah, t.t.

_____. *al-makrifah.* Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1424H/2004M.

_____. *Manhal al-Shāfī Syaikh Dāwūd al-Faṭṭānī*. Kuala Lumpur, Malaysia: Khazanah Fatamiyah, 1992.

‘Abd Ṣamad al-Pélimbānī. *Sayr Sālikīn ilā ‘ibādati Rab al-Ālamīn*. Jilid ke-4. Kairo: t.p., 1953.

‘Abdullāh al-Minangkabawī, Shaikh Muḥammad Ṣālih bin. *Kashful Asrār*. Singapura: Maktabah al-Aḥmadiyyah, 1970.

‘Abduraḥmān Ṣiddīq. *Risālah ‘Amal Ma‘rifah*. cet. Ke-4. Singapura: Maṭba‘ah Aḥmadiyyah, 1929.

‘Athar, Muḥammad Bin Ibrāhīm Farīddudīn. *Tadhkirah al-Awliyā'*. Jilid ke-I. London: Edisi R.A. Nicholson, 1995.

Ḥabīb, Musnad Rabī' bin. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1900.

Ḥaqqi, ‘Adnān. *al-Ṣūfiyyah Wa al-Taṣawwuf*. Damaskus: Maktabah al-Fārābī, t.t.

Ḥilm, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Ḥayāt al-Rūhiyyah fī al-Islām*. Kairo: Hai'ah ‘Āmmah, 1984.

A.E. Affifi. *The Mystical Pholosophy of Muhyiddin Ibn al-‘Arabi*. Lahore: Muammaf Shraf, 1964.

Abd Hadi W.M. Tasawuf *Yang Tertindas*. Jakarta: Paramadina, 2001.

University of Malaya

Abd Muthalib. “The Mystical Thought of Muhammad Nafis al-Banjari In Indonesian Sūfī of The Eighteenth Century.” Disertasi Master, Graduate Studies and Research pada Istitute Of Islamic Studies, Mc Gill University Montreal, Canada, 1995.

Abdul ’Aziz Dahlan et al. *Ensiklopedi Islam.* Jilid ke-1-7.Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, ,1999.

Abdul Rahman, “Sejarah Perkembangan Hukum Islam dalam Masyarakat Banjar,” *Majalah Kalimantan Scientiea*, Universiti Lambung Mangkurat, Banjarmasin, No.18 Tahun, VIII, 1989.

Abdullah, Wan Suhaimi Wan,“Kefahaman dan Hakikat al-Asma’ Menurut al-Banjari.” Dalam *Prosiding Nadwah Ulama dan Tokoh Agama Borneo*, ed. Farid Mat Zain et al. Malaysia: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaya (UKM), 2003.

Abdullah, Hawas. *Perkembangan Ilmu tasawuf dan Tokoh- Tokohnya di Nusantara.* Surabaya: Al-Ikhlas, t.t.

Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu tasawuf dan Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Penerbit al-Ikhlas, 1930.

Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu tasawuf Dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlas, 1980.

Abdullah, Muhammad. *Paham Waḥdah al-Wujūd Mistik Islam Syeikh Abdurrauf as-Singkili.* Semarang: Penerbit Bendera, 1999.

Abdullah, Taufik. *Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Abdurrahman Siddik, *Risālah Amal Makrifah*, Abd Hamid, tt,

Abdurrahman. *Mengenal syeikh Muhammad Nafis al-Banjari; Kitab Dur al-Nafis Dan Ajaran tasawufnya.* Banjarmasin: Kelompok Studi Islam, 1990.

Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan tasawuf*. Solo: Romdhoni, 1996.

Adam, Syahrul. *Ensiklopedi tasawuf,* ed. UIN Syarif Hidayatullah. Bandung: Angkasa, t.t.

Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn al-‘Arabi.* Lahore: Muhammad Ashraf, 1964.

Ahmad. ”Pengajian tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan.” Tesis Master, Insititut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin, 2008.

Ahmadi Isa.“Ajaran tasawuf Sheikh Muḥammad Nafis al-Banjari.” Tesis kedoktoran, Fakulti Ilmu Agama Islam, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001.

University of Malaya

al Jawzī, Ibnu. *Ṣafwah al-Ṣafwah,* ed. Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj. cet ke-2.Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1996.

al-'Afīfī, Abū al-A'lā. *al-Taṣawwuf; al-Thawrah al-Rūḥiyyah fī al-Islām.* Beirūt: Dār al-Sha'ab, 1969.

al-'Ajlūnī al-Jarrāḥi, Ismā'īl bin Muḥammad. *Kashfu al-Khafā'.* Juz ke-2, cet. Ke-4. Beirut: Mu'assasah Risālah, 1405.

al-'Amūdī, al-Qāḍī Nāṣiḥ al-Dīn Ibn al-Fatḥ 'Abd al-Wāhid ibn Muḥammad al-Tamīmī. *Gharḍ al-Ḥikam wa Durar al-Kalim al-Mufahras min Kalām Amīr al-Mu'minīn 'Alī ibn Abī Ṭālib.* Beirut, Lebanon: Al-Mu'assasah al-Fikriyyah li al-Maṭbū'āt, 1992.

al-'Arabī, Ibn. *Fuṣūs al-Ḥikam*, Sharh Ustādh Fāḍil wa al-'Ālim al-Kāmil Shaikh 'Abd al-Razzāq. t.t., t.p., 1423.

Al-Ḥarīth al-Muhāsibī. *Sharḥ al-Ma'ārif wa Bidzl al-Naṣīḥah wa Māhiyyat al-'Aql*, terj. Syaarif Hade Mansyah. Jakarta: Serambi, 2006.

al-Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *Al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.* Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1991.

al-Attas, S. M. Naquib. *Raniri and Wujudiyah of 17th Acheh.* Kuala Lumpur: MBRAS, 1966.

_____. *New Light on the Life of Hamzah Fansuri*. JMBRAS, Vol 40. 1994.

_____. *The Misticism Of Ḥamzah Fansūrī*. Kuala Lumpur: University Of Malaya Press, 1970.

_____. *Raniri and the Wujudiyyah of 17th Century Aceh*. Singapore: MMBRAS III, 1996.

Al-BanjarÊ, MuÍammad Arshad. *Kitāb Sabīl al-Muhtadīn*, dirumikan oleh Asywadi Syukur, cet ke 3. Surabaya: Bina Ilmu, t.t.

_____. *Kitāb Tuḥfah al-Rāghibīn Shaikh M. Arshad al-Banjarī*, terj. Abu Daudi. Martapura Kal-Sel: YAPIDA, 2000.

_____. *Tuḥfah al-Rāghibīn,* terj. Abu Daudi. Martapura: YAPIDA, 1421H/2000M.

_____. *Risālah Fatḥ al-Raḥmān*. Banjarmasin: Percetakan Hasanu, 1985.

al-Banjarī, Muḥammad Nafīs. *al-Durr al-Nafīs*,t erj. Haderanie, *Permata Yang Indah, Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari.* Surabaya: Nur Ilmu, 1200H.

University of Malaya

_____. *al-Durr al-Nafīs*. Jeddah & Singapura: Ḥaramayn Li al-Tibā'ah Wa al-Nashr Wa al-Tawzī', t.t.

.

_____. *Kitāb al-Durr al-Nafīs,* ed. Wan Muhammad bin Wan Ali. Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysian (UKM, t.t.

al-Bāqillānī, Abū Manṣūr, *Kitāb Tamhīd al Awā'il wa Talkhīṣ al-Dalā'il,* ed. M. M. Khudayrī dan A. A. Abū Rīdah. t.tp., Dār al-Fikr al-'Arabī, 1947.

al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Juz I. Beirut: Idārah al-Ṭabā'ah al-Miṣriyyah, t.t.

_____. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut & al-Yamāmah: Dār ibn kathīr, t.t.

al-Burhanfuri, Muḥammad Ibn Faḍlullāh al-Hindī. *Tuḥfah al-Mursalah ilā Rūh al-Nabī Sallallāhu'Alaihi Wa Sallam.* Naskah B (Manuskrip) Koleksi Pribadi Nurdin AR, M.Hum, Peuniti Banda Aceh.

_____. "al-Tuḥfah al-Mursalah ilā Rūh al-Nabī." Dalam *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, ed. A.H John. Canberra: The Australian Nasional Unifersity, 1965.

al-Bustānī, Fuād Afrām. *Munjid al-Ṭullāb*. Beirūt: Dār al-Mashriq, 1987.

Al-Fanṣūrī, Ḥamzah. *Sharḥ 'Āshiqīn*. Bab ke-4. MS.Cod.Or.20016.

al-Faraj, Ibnu al-Jawzī Jamāl al-Dīn Abū. *Ṣafwah al-Ṣafwah*, cet ke-2. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad. "Al-Risālah al-Laduniyyah." Dalam *Majmū'at Rasā'il*. Vol ke-III, terj. Margaret Smith, *The Journal of the Royal Asiatic Society*. 1938, Part II-April.

_____. *Rawḍat al-Ṭālibīn Wa 'Umdat al-Sālikīn*. Beirūt: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīthah, t.t.

_____. "al-Risālah al-Laduniyyah." dalam *al-Quṣūr al-'Awālī min Rasā'il al-Imām al-Ghazālī,* ed. Musṭafā Abū al-'Alā, Juz ke-1. Mesir:Maktabah al-Jundī, t.t..

_____. *Al-mankhūl min Ta'līqāt al-Uṣūl.* ed. Muḥammad Ḥasan Hītū. Dimashq: Dār al-Fikr, 1970.

_____. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. t.p., Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

_____. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.* Beirūt: Dār al-Fikri, t.t.

_____. *Maqāṣid al-Falāsifah,* ed. Sulaymān al-Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'ārif bi Miṣr, 1961.

_____. *Mi'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq,* ed. Aḥmad Shams al-Dīn. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

_____.*Mishkāt al-Anwār*. Qāhirah: Dār al-Qawmiyyah, t.t.

_____. *Mīzān al-'Amal,* ed. A Shams al-Dīn. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1963.

_____. *The Book of Knowledge: Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, terj. N.A. Faris. Lahore: Muhammad Ashraf, t.t.

_____. *Mi'yār al-'Ilm.* Qāhirah: al-Maṭba'ah al-'Arabiyyah, 1972.

_____. *Al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād.* Kairo: Maktabah al- Jundī, t.t.

_____. *al-Munqidh min al-Ḍalāl.* cet. Ke-3. *Taqdīm wa taḥqīq wa Ta'līq* 'Abd Ḥalīm Maḥmūd. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.

_____. *Al-Risālah al-Laduniyyah*, terj. M. Yaniyyullah. Jakarta: al-Hikmah, 2003.

_____. *Al-Risālah fī al-Ma'rifah*, ed. Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, cet. ke-1. Qāhirah: Maktabah al-Azhar, 1979.

al-Ghazālī, Aḥmad 'Abd al-Karīm. *al-Jaddu al-Khathīthi fī Bayāni mā Laisa Bi Khadīshi khadīshi,* ed. Fawawas Ahmad Zamroni, Beirut: 1997.

Al-Hallāj, Ḥusayn bin al-Manṣūr. *Al-Ṭawāsīn*, ed. L.Massignon, Paris: 1913.

Al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, ed. Is'ād 'Abd al-Hādī. Vol. 2. Beirūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1980.

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insān Kāmil Ibn 'Arabi Oleh al-Jili*. Jakarta: Paramadina, 1977.

al-Jīlī, 'Abd al-Karīm Ibn Ibrāhīm. *Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*. Beirūt: Dār al-Fikri t.t.

_____. *Al-Insān al-Kāmil*, vol. I. Qāhirah: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Halabī, 1956.

Al-Jurjānī, Al-Sayyid al-Sharīf 'Alī Ibn Muḥammad. *Kitāb al-Ta'rīfāt*,ed. M. 'Abd al-Raḥmān al-Mur'ashlī. Beirūt: Dār al-Nafā'is, 2007.

University of Malaya

Al-Kaf, Idrus. *Esiklopedi tasawuf*. Jilid ke-2. Bandung: Penerbit Angkasa, 2008.

Al-Kāshānī, Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq. *Iṣṭilāhāt al-Ṣūfiyyah,* taḥqīq wa ta‘līq M. Kamāl Ibrāhīm Ja’far. Kaherah: al-Hai’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lil Kitāb, 1981.

al-Khallāf, ‘Abdul Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh.* Istambul: Nesiriyet, 1968.

al-Kurdī, Muḥammad Amīn, *Tanwīr al-Qulūb Fī Mu‘āmalat ‘Ālām al-Ghuyūb*. Semarang: Taha Putra, t.t..

Al-Marāghī, Shaikh Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Muṣṭafā al-Baby al-Halaby, 1974.

al-Muḥāsibī, Al-Hārith. *Sharh al-Ma‘rifah wa al-Badhl wa al-Naṣīḥah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.

Al-Nabhānī, Yūsuf ibn Ismāil. *Kitāb Jāmi’ Karāmāt al-Awliyā’*. vol. I. Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrā, 1329/.

Al-Nayyal. *al-Ḥaqīqah al-Tārīkhiyyah li al-Taṣawwuf al-Islāmī.* Tunis: Maktabah al-Najāḥ, 1965.

Al-Palimbanī, ‘Abd al-Ṣamad. *Siyar al-Sālikīn Ilā ‘Ibādati Rabb al-‘Ālamīn*. Kairo: t.p., 1953.

_____. *Siyar al-Sālikīn fī Ṭarīqat al-Sādāt al-Sūfiyyah*. Bangkok: Maktabah wa Maṭba‘ah Muḥammad al-Nahdī wa Awlādihī, t.t.

al-Qalami, Abu Fajar. *Ajaran Ma’rifah Ayeikh Siti Jenar*. Surabaya: Pustaka Media, t.t.

al-Qārī, al-‘Allāmah Nūr al-Dīn ‘Alī Bin Muḥammad Bin Sulṭān al-Mullā ‘Alī. *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ,* Juz 1. Beirut: al-Maktab al- Islāmī, 1986.

_____. ‘Alī, *Al-Asrār al-Marfū‘ah fī al-Akhbār al-Mawḍū‘ah,* ditahqiq oleh Muḥammad Bin Luṭfī al-Ṣibāgh, cet. ke-2. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986.

al-Qushairī, ‘Abd al-Karīm Ibn Hawāzin Ibn ‘Abd al-Malik Ibn Ṭalḥah Abū al-Qāsim. *al-Risālah al-Qushairiyyah fī ‘Ilmi al-Taṣawwuf.* Beirut: Dār al-Jīl. t.t.

Al-Raniri, Nuruddin. *Ḥujjah al-Ṣiddīq li Daf‘I al-Zindiq,* ed. P.Voorhoener. Leiden: Twee Maleische Geschriften van Nurud-Din al-Raniri, 1955.

_____.*Jawāhir al-‘Ulūm fī Kashf al-Ma‘lūm*. MSS, 2319, PNM, Vol. 103/.

_____. *Asrār al-Insān fī Ma‘rifat al-Rūḥ wa al-Raḥmān.* Jakarta: t.p., 1961.

University of Malaya

al-Shaikh Ṣālih bin ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad bin Ibrāhīm. al-*Kutub al-Sittah fī Ṣahīh al-Bukhārī, Kitābuhū al-Raqā’iq Bāb al-Tawāḍu‘*. Riyāḍ: Maktabah Dār al-Salām Li Nashri wa al-tawzī‘, t.t.

Al-Shalibī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Madkhal li Dirāsati al-Fiqhi al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Taklīf, 1376H.

al-Shībī, Kāmil Musṭafā, *al-Ṣilah Bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyu‘,* Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1969.

al-Sibā‘ī, Muḥammad Muṣṭafā. *al-Madkhal Li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī.* Cet ke-1. Cairo: Dār al-Taklīf, 1376H.

al-Singkilī, ‘Abd al-Raūf.*Tanbīh al-Māshī al-Mansūb ilā Ṭarīq al-Qushāshī*. MS. Jak A.No.101.PNRI, Vol.119.

al-Suhrawardī. Shihāb al-Dīn Abū Hafṣ ‘Umar. *‘Awārif al-Ma‘ārif bi Syarh Ihyā’ ‘ulūm al-Dīn*. t.t., t.p., tt.

al-Sulamī, ‘Abdal-Raḥmān.*Tabaqāt al-Ṣūfiyyah*, ed. Nūr al-Dīn Shuraibah. Beirūt: Dār al-Kitāb al-Nafīs, 1953.

al-Taftāzānī, Abū al-Wafā’ al-Ghanīmī. *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī.* Kairo: Dār al-Thaqāfah, 1983.

al-Tahānawī, Syaikh al-Mawlawī Muḥammad A‘lā ibn ‘Alī. *Mawsū‘at Isṭilāḥāt al-‘Ulūm al-Islāmiyyah al-Ma‘rūf bi Kasshāf Isṭilāḥāt al-Funūn*. Beirūt: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1966.

al-Ṭūṣī, Abū Naṣr al-Sarrāj. *al-Luma’,* ed. ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd Tāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr. Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.

_____. *al-Luma‘fī al-Taṣawwuf.* Miṣr: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.

al-Tustarī, Sahl bin ‘Abd Allāh. *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Qāhirah: t.p., 1908.

al-Ṭabāṭabā’ī, al-Sayyid ‘Abd al-‘Azīz. *Nahju al-Balāghah.* Baghdād: t.p., 1927.

al-Ṭabāṭabā’ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Risālah al-Wilāyah*. Beirūt: Dār al-Ta‘āruf li al-Maṭbū‘āt, 1987.

Al-Usairy, Ahmad. *Sejarah Islam, Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*. Jakarta: Akbar Media, 2003.

al-Zubaydī, Muḥib al-Dīn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Miṣr: al-Maṭba‘ah al-Khayriyyah, 1306H.

University of Malaya

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Cet. ke-4. Jakarta: Bina Aksara, 1987.

Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology: The Mystical Language of Islam.* Malaysia: A.S. Noordeen, 1995.

Asyharie. *Keagungan sinar-sinar (Nūr) Muhammad s.a.w. Rahmatan Li al- 'Alamin.* Surabaya: Terbit Terang, 1997.

Asywadi Syukur, "Kesultanan Banjar Semenjak Suriansyah sampai Muhammad Arsyad al-Banjari," *Akhbar tempatan Banjarmasin Post*, 18 Nov 1988.

_____. "Perkembangan Ilmu KeIslaman di Kalimantan." Makalah disampaikan pada Seminar on Islamic References in the Malay World pada 3-6 Ogos 2001 di Brunai Darussalam.

Atabik. "Konsep Tauhid dalam Persepektif Syeikh Nafis al-Banjari." Disertasi Master, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2005.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Abad ke XVIII-XIX***.** Bandung: Mizan, 1999.

Bahran Noor Haira et al. *Pro dan Kontra Ajaran tasawuf Kitab al-Durr al-Nafis di kalangan Ulama Banjar, Banjarmasin*. Banjarmasin: Pusat Penelitian Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasin, 2013.

Barrett, E.C.G, Obituary; Sir Richard Winstedt," *Bulletin of the School of Orient and African Studees* University of London, Vol. 30. No.1, 1967.

Basūnī, Ibrāhīm. *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islāmī.* Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1969.

_____. *Al-Imām al-Qushairī;Sīraṭuhū, Atharohū, Madhhabuhū fī al-Taṣawwuf*. t.tp., Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1972.

Basuni, Ahmad. *Jiwa yang Besar Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjarī.* Bandung: Pusaka Galunggung, 1971.

_____. *Nur Islam di kalimantan Selatan; Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.

_____. Ahmad. *Nur Islam di Kalimantan Selatan*; *Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.

Benda, Harry J. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.

Birnadib, Imam. *Arti Dan Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: T.P. 1982.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning -Pesantren dan Tarekat*. cet. Ke-1. Bandung: Mizan, 1995.

Dahlan, Abdul Aziz. *Ensiklopedi tasawuf*. Juz ke-1. Bandung: Penerbit Angkasa, 2008.

University of Malaya

Daud, Affani. *Beberapa ciri Etos Budaya masyarakat Banjar*. Banjarmasin: IAIN Antasari, 2000.

_____.*Islam Masyarakat Banjar Asal Usul dan Perkembangan Suku Bangsa Banjar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997.

Daudi, Abu. *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)*. Martapura: Maderasah Sulllamu al-Ul*ū*m Dalam Pagar, 1996.

_____. *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin al-Raniry*. Jakarta: Bulan Bintang, 2006.

Daudy, Ahmad. *Syaikh Nurruddin ar-Raniri; Sejarah, Karya, dan Sanggahan terhadap Wujudiyyah di Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Departemen Agama, Direktur Pembinaan Kelembagaan Agama Islam. *Ensyclopedia Islam Indonesia*. Jakarta: CV Anda Utama, 1992-1993.

Departemen Pendidikan Nasional (DIKNAS). *Ensiklopedi Islam*. Vol. Ke-5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 2003.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. cet. Ke-II. Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1974.

Djanawi, ”Beberapa Ajaran Kitab tasawuf Wiḥdatul Wujūd yang Tidak Sejalan dengan Ajaran tasawuf Ahl Sunnah Wal Jama’ah.” Hasil seminar mengenai pemantapan Pengajian tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan, IAIN Antasari, Banjarmasin, 20-27 Maret 1986.

Drewes & Brakel. *The Poems of Hamzah al-Fansuri*. Netherland: Foris Publication, 1986.

Ensiklopedi Islam di Indonesia, ed. Harun Nasution. Jilid ke-1. Jakarta: Abdi Utama, 1992/1993.

Farīdullāh, Muḥammad Ibn Ibrāhīm. *Āthār Tadhkirat al-Awliy*ā*’*, ed. R.A. Nicolson. London: t.p., 1905.

Farid Nu’man Hasan, dalam *www,-al-intima.com/qudw*.

Fathurrahman, Oman. *Tanbīh al-Māshī; Menyoal Wahdatul Wujud*. Bandung: Mizan, 1999.

Galigo, Syamsul Bahri Andi. *Pemikiran tasawuf Syeikh Abu Mahasin Yusuf al-Taj*. Malaysia: AG Grafik Sdn.Bhd, 2004.

Gerald S. Ferman & Jack Levin. *Social Science Research*. U.S.A: t.p., 1995.

Groot, Andrean D De. *Methodology; Foundation of Inference and Reseaarch in the Behavioural*. Belgium: t.p., 1969.

University of Malaya

Gusti Abd Mu'is, "Masuk dan Tersebarnya Islam di Kalimantan Selatan." Makalah, Pra Seminar Sejarah Kalimantan Selatan di IAIN Antarasari, Banjarmasin, 1973.

_____. "Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan," Panitia Pembangunan Gedung Sekolah Menengah Putri Muhammadiyah, Banjarmasuin, 1982.

H. Kreamer. *Ern Javanesche Primbon, Uit De Zestiende, Eew.* Leiden, t.p., 1921.

H.J. de Graaf, "Islam di Asia Tenggaran sampai abad ke-18." Dalam *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, terj. & ed. Azyumardi Azra. Jakarta: Obor Indonesia, 1998.

Hadariyansyah AB. "Hakikat Tauhid Dalam tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari." Tesis Master dalam Ilmu Agama, Institut Agama Islam Negeri al-Raniri, Banda Aceh, 1993.

_____. *Hakikat Tauhid Dalam tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari*. t.tp. t.p., 1414H/1993M.

Haderani HN. *Permata yang Indah (Al-Dur al-Nafis) Syeikh M. Nafis Bin Idris al-Banjari*. Surabaya: Penerbit al-Amin, t.t.).

_____. *Ilmu Ketuhanan Permata Yang Indah Syekh M. Nafis Bin Idris al-Banjari 1200H.* Surabaya: Nur Ilmu, t.t.

Hadi, Abdul. *Hamzah Fansuri, Risalah tasawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.

_____. tasawuf *yang Tertindas*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Haira, Bahran Noor. *Kitab Risālah Amal Ma'rifah.* Banjarmasin: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari, 1996.

_____. *Pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan; Hasil penyelidikan dosen IAIN*. Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985.

Halidi, Yusuf. *Ulama Besar Kalimantan Selatan Muhammad Arsyad al-Banjari*. Banjarmasin, t.p., 1980.

Hamdi Ilham Maskuri. "Ajaran tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari." Skripsi, Jabatan Akidah dan Filsafah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Jakarta, 1989.

Hamka, "Meninjau Sejarah Masuknya Islam ke Kalimantan Selatan."Makalah, Seminar tentang *Sejarah Kalimantan Selatan*, di anjurkan oleh Propinsi Kalimantan Selatan, 8-10 April 1976.

Hamka. *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

Hasan Muarrif Ambary, "Catatan Tentang Masuk dan Perkembangan Islam di Kalimantan Selatan Berdasarkan Beberapa Sumber dan Catatan Sejarah." Makalah, Seminar tentang *Sejarah Kalimantan Selatan* di anjurkan oleh Propinsi Kalimantan Selatan, 8-10 April 1976.

University of Malaya

Hilāl, Ibrāhīm. *al-Taṣawwuf al-Islāmī Baina al-Dīn wa al-Falsafah*. Mesir: t.p., 1979.

http://bagampiran.blog.com/2007/09/14/syekh-muhammad-nafis-al-banjari-dan-kitabnya-*al-Durr-al-NafÊs*

Humaidy, "Tragedi Datu Abulung; Manipulasi Kuasa atas Agama," *Jurnal Kardil* Edisi Tahun 1 September 2003.

Hurgronje, Snouck. *Mekka in the Later Part of the 10 Century*. London: Th.J. Monahan, 1931.

_____. *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gumawan. Jakarta: t.p., 1973.

Ibn 'Arabī, Al-Shaikh Muḥyī al-Dīn Ibn 'Alī Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abdillāh al-Ṭā'ī al-Ḥātimī. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. Abū Ḥalīm Maḥmūd & Tāhā 'Abd al-Bāqī Surūr. Mesir : Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.

_____. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Jilid ke-I. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

_____. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ditahqiq oleh Abū al-'Alā 'Afīfī. Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1947.

_____.*Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qāhirah: Dār al-Yaqẓah al-'Arabiyyah, 1968.

_____. *Fuṣūs al-ḤikamLi al-Sharḥ al-Akbar Muḥyī al-Dīn bin 'Arabī wa Ta'līqāt al-Walāyah*. Beirut: Dār Kutub al-'Arabiyyah, 1980.

_____. *Fuṣus al-Ḥikam;Sharḥ Shaikh 'Abdul al-Razzāq al-Qāshānī*. al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 1423H.

Ibn Kathīr, al-Imām al-Jalīl al-Ḥāfiẓ 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn. *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*. cet. ke-4. Beirut: Dār al-Fikri,t.t.

Ibn Khaldūn. *al-Muqaddimah*.Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.

Ibn Taimiyyah. *Majmū'al-Rasā'il wa al-Masā'il.* Vol 1.Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

Ibrahim, Abdul Fatah Haron. *Martabat Tujuh*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1998.

Ibrāhīm, Ṣāliḥ bin 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad Bin. *al-Ṣaḥīḥ al-Kutub al-Sittah fīṢaḥīh al-Bukhārī. Kitāb al-Raqā'iq Bāb al-Tawāḍu'*. Riyāḍ: Dār al-Salām Li Nashr wa Tawzī', t.t.

Ilham Masykuri Hamdi. "Ajaran tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari." Skripsi, Jabatan Akidah dan Filsafat, Institut Agama Islam (IAIN) Syarif Hidayatullah, 1989.

University of Malaya

Isa, Ahmadi. *Ajaran tasawuf Muhammad Nafis al-Banjari Dalam Perbandingan*. Jakarta: Sri Agung, 2001.

_____. *Ajaran tasawuf Syeikh Muahmad Nafis al_Banjaridan Pendapat Ulama di Kabupaten Hulu Sungai Utara*. Jakarta: Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah bekerjasama dengan Universitas Indonesia, 1990.

_____. *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan kehidupan yang Saleh*. Jakarta: Raja Grafindo, 2000.

Iskandar, Teuku. *Kamus Dewan.* Ed. ke-2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984.

Ja'far, Muḥammad Kamāl Ibrāhīm. *al-Taṣawwuf; al-Ṭarīqah wa al-Tajribah wa al-Maḥabbah.* Cet. ke-1. Al-Iskandariyah: Dār al-Ma'rifah, 1980.

Jahya, M. Zurkani. *Karakteristik Sufisme Yang berkembang di Nusantara Abad ke-17 dan 18; Naskah Pidato Lektorat pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari*. Banjarmasin: t.p., 1986.

_____. *Syari'ah, Sufistik Dan Tarekat (tefleksi Terhadap Beberapa Kasus di Kalimantan Selatan; Hasil Seminar Mengenai Nilai tasawuf Dalam Abad Modern IAIN Antasari Banjarmasin*. Banjarmasin: Publikasi Panitia Seminar IAIN Antasari Banjarmasin, 10- November 1993.

Jalil, Hasan Adullah. *Falsafah Dan Pengetahuan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1973.

Janawi, "Beberapa Ajaran Kitab tasawuf Waḥdah al-Wujūd yang Tidak Sejalan Dengan Ajaran tasawuf Ahl Sunnah." Makalah Seminar Pemantapan Pengajian tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan, dianjurkan oleh Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin, 25-16 Maret 1986.

JJ. Rass. *Hikayat Banjar*, terj. Siti Hawa Salleh. Malaysia: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1990.

John A.H, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia," *Journal of the Pakistan Historial Sosiety* Vol. 9 : 1961 a, 143-161.

_____. "Sufism as a Category in Indonesian Literatur and Historis," *Journal of Southeast Asian Histories*, 1966, 1b, Vol 2: No 2, 10-23.

Jumri Joys. *Sejarah Kerajaan Banjar*. Singapura: Penerbit al-AÍmadiyyah Press, 1975.

Kalābādhī, Abū Bakar.*al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf.* Qāhirah: Dār al-Iḥya, t.t.

Kamus Istilah Ushuludīn dan Falsafah Islam. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

University of Malaya

Khairil Anwar, “Pemikiran Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari.” Tesis Kedoktoran, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.

Laporan hasil seminar mengenai Pemantapan Pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan, seminar dianjurkan oleh Fakulti Usuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin, pada tahun 1976 di Banjarmasin.

Laporan penyelidikan Fakultas Usuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, Laporan seminar mengenai Pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan, Fakultas Usuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 1985.

M.Ilham Masykuri Hamdi, “Ajaran TaS.A.W.wuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjar.” Skripsi Sarjana, Jarusan Akidah dan Filsafat, Fakultas Usuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1989.

Mahyuddin. *Akhlak tasawuf, Mukjizat Nabi Karamah Wali dan Makrifah Sufi*. Jakarta: Kalam Mulia, 2009.

_____. *Kuliah Akhlaq tasawuf*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.

_____. *Pemberontakan tasawuf Kritik Ibn Taimiyah atas Rancang Bangun tasawuf*. cet ke-I. Kudus: STAIN Press Kudus, t.t.

Maḥmūd, ‘Abdul Qādir. *Al-Falsafah al-Ṣufiyyah fī al-Islām; Maṣādirohā wa Naẓariyyātuhā wa Makānuhā Min al-Dīn wa al-Ḥayāt*. Qāhirah: Dār al-Fikri al-‘Arabī, 1967.

Maimunah Zarkasyi. “Pemikiran Tasawuf Muhammad Arsyad al-Banjari Dalam Risalah Fath al-Raḥmān dan Kanz al-Ma‘rifah.” Disertasi Master, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM), Kuala Lumpur Malaysia, 2008.

Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn. *Lisān al-‘Arab.* Beirūt: Dār al-Ṣādir, 1388H.

Mansur, M. Laily, *Kitab Ad-Durr al-NafÊs; Tinjauan Atas Suatu Ajaran tasawuf*. Banjarmasin: Penerbit Hasanu, 1982.

Mattulada. *Sejarah Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan.* Makassar: Universitas Hasanuddin, 1998.

Mohd Fauzi Hamat & Mohd Hasrul Shuhari, “Pengaroh Pemikiran al-Ghazali (M.505H./1111M.) Dalam Karya Syeikh Muhammad Nafis bin Idris bin al-Banjari,” *Jurnal Pengajian Melayu*, Jilid 23. Malaysia: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2012.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yokyakarta: Penerbit Rake Sarasin P.O Box, 1989.

Muḥammad ‘Abd Ḥaq Ansarī. *Sufism and Sharī’ah - Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*. London: The Islamic Fondation, 1986.

Muhtar Lutfi et al. *Sejarah Riau.* Pekanbaru: UNRI (Universiti Riau), 1997.

Muller, Munique.*Dictionnaires Hachette De la Langue Francaise*. Paris:Hachtte, 1980.

Mulyati, Sri. Tasawuf *Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana, 2006.

Murata, Sachiko. *TheTao of Islam*, terj. Rahmani Astuti & M.S.Nashrullah. Bandung: Mizan, 1996.

Muryanto, Sri. *Ajaran Manunggaling Kawulo Gusti; Belajar Makrifat dari Syekh Siti Jenar, al-Hallaj, dan Jalalludin Rumi.* Cet ke-1. Yogyakarta: Penerbit Kreasi Wacana, 2004.

Nasution, Harun. *Filsafat daan MistisismeDalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Nawawi, Ramli, "Tanggapan tentang Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar."Diskusi dari Kelompok Cendekiawan Muslim, Banjarmasin, 1988.

Nawawi, Ramli. *Tata Kelakuan Lingkungan Pergaulan Keluarga dan masyarakat Daeah Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Proyek lnventarisasi dan Nilai Tradisional, Direktorat Jendral Kebudayaan, 1984.

Nūr al-Dīn al-Rānīrī, *Hidāyah al-Adyān fī Faḍl al-Mannān*, 9-11,

Nicholson, R.A. *Fī al-Taṣawwuf al-Islāmī wa Tārīkhihī,* terj. Abū al-A'lā al-'Afīfī. Qāhirah: Lajnah al Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1969.

Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism*. New Delhi: al-Idārah al-Adabiyyat, 1975.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-'Arabī; Waḥdatul al-wujūd Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Noor Syahidah binti Mohamad Akhir, "Pengaroh Syeikh Muhamad Nafis al-Banjari di Kalimantan Selatan Berhubung Ilmu tasawuf." Dalam *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN).* Kuala Lumpur: Jabatan Syari'ah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 25-26 November 2011.

Noorlander, J.C. *Banjarmasin en de Compagnie in de tweede Kelft der 18 de eeuw.* Leiden: t.p., 1935.

Nur Kolis. "Nūr Muhammad Dalam tasawuf; Kajian Teori Nūr Muhammad Komoniti Abulung di Kalimantan Selatan.*"* Tesis Kedoktoran, Fakultas Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2012.

Ṣalībā, Jamīl. *al-Mu'jam al-Falsafī.* Juz ke-2. Beirut: Dār al-Kitab al-Lubnānī, 1997.

Pemantapan tasawuf Sunni di Kalimantan Selatan; Laporan Seminar. Banjarmasin: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari, 26-27 Mart 1986.

University of Malaya

Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara. *Pengantar Ilmu tasawuf*. tt.

Quswain, M.Chatib. *Mengenal Allah, Studi Mengenai Ajaran tasawuf Syaikh 'Abdus Samad al-Palimbani*. Jakarta: Bulan Bintang 1985.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant*; *the Concept of Knowledge in the Medieval Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Salam, Solichin. *Sekitar Wali Songo*. Kudus: Penerbit Menara Kudus, t.t.

Saleh, M. Edwar. *Sejarah Bandjarmasin.* Bandung: *KPPK*, Balai Pendidikan Guru, 1986.

_____. *Sejarah Daerah Tematis*. Jakarta: Proyek Penyelidikan dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978.

Ṣālibī, Jamīl. *al-Mu'jam al-Falsafī.* Beirūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.

Sangidu. *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri*.Yogyakarata: Gema Media, 2003.

Sarah Bintu 'Abd Muḥsin Ibn 'Abdillāh Ibn Jalawī Āli Sa'ūd. *Naẓariyyat al-Ittiṣāl'Inda al-Ṣëfiyyah*. cet. ke-I. Jeddah, al-Sa'ūdiyah: Dār al-Manārah, 1991.

Sayyid Qutb, *Khaṣā'iṣ al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawwamātuhū*. t.t.: Dār al-Shurūq, 1965.

Seminar hasil penyelidikan yang bertajuk 'Pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan' dianjurkan oleh Fakultas Usuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari di Banjarmasin.

Seminar mengenai 'Sejarah Kalimantan Selatan, seminar dianjurkan oleh Jabatan Pendidikan dan Kebudayaan Profinsi Kalimantan Selatan, (Banjarmasin 1976)

Sārah bt 'Abd al-Muḥsin bin 'Abdillāh bin JalawīĀlī Sa'ūd. *Naẓariyyat Ittiṣāl'Inda al-Ṣūfiyah fī Ḍaw' al-Islām*. cet. ke-1. Jeddah: Dār al-Manārah, 1991.

Shadiqin, Sehat Ihsan. Tasawuf *Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publising, 2008.

Shaikh 'Abdul Ḥamīd Abulung, *Risalah tasawuf*, . t.tp., t.p., t.t.

Shaikh 'Abdul Ḥamīd Abulung. *Risalah Ilmu Shuhud*, terj. Bahrunsyah Muhammad Damam. t.tp., t.p., t.t.

Sharaf, Muḥammad Jalāl. *al-Taṣawwuf al-Islāmī; Madārisuhū wa Naẓariyyātuhū*. Dār al-Maṭbū'at al-Jāmi'iyyah, t.t.

Shihab, Alwi. *Antara tasawuf Sunni dan tasawuf Falsafi; Akar tasawuf di Indonesia*. Bandung: Pustaka Iman, 2009.

Sihabuddin. *Nūr Muḥammad Pintu Menuju Allah; Tela'ah Sufistik atas Pemikiran-Pemikiran Syeikh Yusuf Nabhani*. Jakarta: Penerbit Logos, Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2002.

Simuh, tasawuf *Dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

Siregar, A. Rivay. Tasawuf *Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jalarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999.

Solihin, Muhammad. *Melacak Pemikiran tasawuf Nusantara*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.

_____. *Ajaran Ma'rifah Syeikh Sitri Jenar: Panduan Menuju Kemenyatuan dengan Allah, Refleksi, dan Penghayatan Syeikh Siti Jenar*. Jakarta: Penerbit Narasi, 2008.

SteenBrink, Karel A. *Beberapa aspek Tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1984.

Sulaymān, Muṣṭafā. *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam li Ibn 'Arabī,* terj. Fādī As'ad Naṣīf. cet ke-1. Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.

_____. *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam li Ibn 'Arabī,* ed. Shaykh Fāḍī As'ad Nāṣif. Lubnan: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah,2001

Surachmad, Wima. *Dasar dan Tekhnik Research Pengamat Metodologi Ilmiah*. Bandung: Penerbit C.V. Tarsito, 1970.

Surat keputusan Majelis Ulama Indonesia Kabupaten daerah Hulu Sungai Utara (HSU), ditetapkan di daerah Amuntai haribulan, 6 Juli 2010.

Syafruddin & Syahriansyah. *Ajaran tasawuf syekh Hamid Abulung***.** Banjarmasin: Lembaga Pemberdayaan Kualitas Umat Banjarmasin, 2007.

Syahab, Zulkifli Ibn Muhammad Bin Ibrahim Banahsan bin. *Wujud, Menuju Jalan Kebenaran*. Solo: Penerbit Mutiara Kertas, 2008.

Syamsuri. *Ensiklopedi tasawuf*. Jilid ke-3. Jakarta: Angkasa. 2008.

Syarifuddin et al. *Upacara Tradisional Dalam Kaitannya Dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Kalimantan Selatan.* Banjarmasin: Proyek Investasi Dokumentasi Kebudayaan Daerah Kalimantan Selatan, Pusat penyelidikan Sejaran dan Budaya, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984.

Syukur, Asywadi. *Ilmu tasawuf.* Surabaya: Bina Ilmu, 1982.

University of Malaya

_____. Asywadi. *Pemikiran Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Tauhid danTasawuf*. Banjarmasin: IAIN Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari, t.t.

Taimiyyah, Ibnu. *Majmū' al-Fatāwā*, *Vol X, Kitāb Tawḥīd al-Rubūbiyyah.* Beirut: Dār al-'Arabiyyah, 1398H.

Tamrin, Dahlan.*Tasawuf Irfani*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.

Team penyusun UIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi tasawuf*. Jilid ke-3. Jakarta & Bandung: Penerbit Angkasa, 2008.

Tim Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah. *Ensklopedi Islam Indonesia.* Jakarta: Jambatan, 1980.

Tim Penyusun UIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi tasawuf*. cet. Ke- I. (Jakarta: Penerbit Angkasa, 2008

Tim Sahabat Kandangan. *Shaikh Muḥammad Nafīs al-Banjarī dan Ajarannya; Transliterasi al-Durr al-Nafis Seri Manakib*. cet. ke-3. Kandangan: Toko Buku dan Penerbit Sahabat, 2010.

Tim Sahabat. *Manakib Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*. Kandangan: Penerbit Percetakan Sahabat, 2003.

Usman, Ahmad Ghazali. *Tapin Bertabur Ulama*. Pemerintah Kabupater Tapin: Dinas Pemuda dan Olah Raga Kebudayaan dan Pariwisata, 2010.

_____. *Kerajaan Banjar; Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi, Perdagangan dan Agama*. t.t., t.p., 1998.

Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Tawhid al-Af'al According al-Durr al-Nafis of al-Banjari," *Jurnal Pengajian Melayu*. Universiti of Malaya, 2001.

Yahya, Mahayuddin. *Ensiklopedia Sejarah Islam*. Jilid ke-3. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, (UKM), 1986.

Zamani, Nurainah & Dikri Nirwana, *Pemahaman Hadith-hadith Dalam Kitab-kitab Maulid Nabi Menurut Ulama Kota Banjarmasin, Study Sanad dan Matan.* Banjarmasin: Team penyelidikan Fakulti Usuluddin Institut Agama Islam Negri (IAIN) Antasari, 2007.

Zam-Zam, Zafri. *Syeikh Muhamad Arsyad al-Banjari, Ulama Besar Juru Dakwah*. Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979.

_____. *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*. Banjarmasin: t.p., 1979.

Zuhri, Syaifuddin. *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: t.p., 1980.

University of Malaya

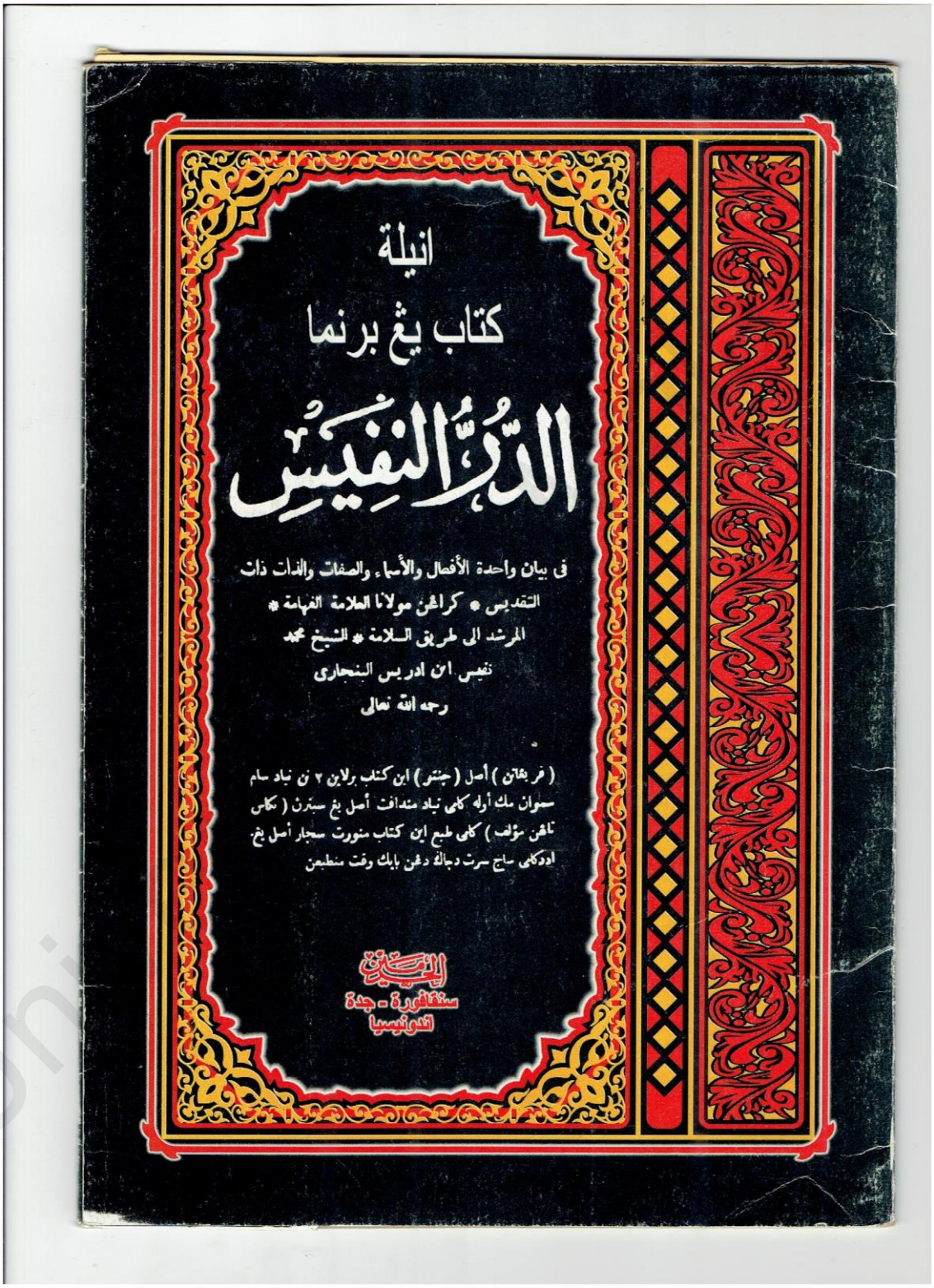
Zulkifil Bin ‘Aini. “Doktrin Nūr Muhammad di alam Melayu di Alam Melayu; Kajian Terhadap Pemikiran Hamzaah Fansuri, Nūr al-Dīn al-Rāniri dan Abd al-Rauf al-Singkili.” Tesis kedoktoran, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2008.

Zulkifli Bin Muhammad Bin Ibrahim Banahsan bin Syahab & Sentot Budi Sentoso bin Danuri bin Abdullah. *Wujud. Menuju Jalan Kebenaran*. Solo: CV Mutiara Kertas, 2008.

Zurkani Yahya, “Syari‘ah Sufisme dan Tariqat.” Makalah Seminar Mengenai Nilai Tasawuf Dalam Abad Modern, Fakulti Dakwah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari, 10 November 1993.

University of Malaya

LAMPIRAN



انيلة

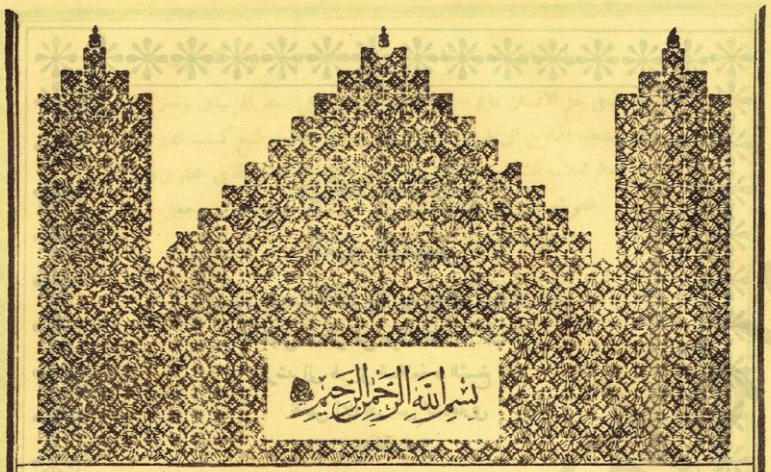
كتاب يڠ برنما

الدُّرُّ النَّفِيسُ

فى بيان واحدة الأفعال والأسماء والصفات والذات ذات
التقديس * كراڠن مولانا العلامة الفهامة *
المرشد الى طريق السلامة * الشيخ محمد
نفيس ابن ادريس البنجارى
رحمه الله تعالى

(فريڠاتن) أصل (جنتر) ابن كتاب برلاين ٢ ن نياد سام
سمواڽ ملك أوله كاڽى نياد منداڤت أصل يڠ سبدن (نكاس
ناڠن مؤلف) كاڽى طبع ابن كتاب منورت سجار أصل يڠ
اودكاڽى ساج سرت دجالة دڠن بايك وقت منطبعن

النبهان
سنڠاڤورة - جدة
اندونيسيا



(دغن بمان الله تعالى) يغ أمت موره فد مغاسكراهاى نعمة يغ بسر ٢ لاك أمت مغاسكراهى نعمة يغ
ستى ٢ جوا كو ملاى رسالة أبن (الحمد لله الذى كرم بنى آدم واصطفى منهم العلماء) برمول سكل جفس
فوج ايت ترنتو بك الله تعالى توهن يغ مليا اكن أنق آدم دان ميله أى درفد مريكثت اكن علماء
(واختار أيضا منهم الزهاد والحكماء والكرماء) دان ميله أى فول درفد مريكثت اكن سكل يغ زاهد
دان يغ حكم دان يغ كريم (وفضل منهم العارفين بالله والصفات والاسماء) دان ملهكن أى درفد مريكثت
اكن سكل أورغيغ مغنل اكن ذات الله تعالى دان اكن سكل صفاتن دان اكن سكل أسمانن (وأذاقهم لذة
المحبة وأطلعهم حقيقة الاشياء من الارض والسماء) دان ممراساكن أى اكن مريكثت اكن لذه كاسه أكندى
دان تله ممفرليهت أى اكن مريكثت أكن حقيقة سكل أشياء درفد بوم دان لاغيت (والصلاة والسلام على
سيدنا محمد خاتم الانبياء) دان رحمة الله دان سلامن أنس فنهلو كيت نبى محمد مبوداهى أى سكل نبى (الذى
خلق من ذاته ومنه جميع الأشياء) يغ دجديكن أى درفد نور ذاتن دان درفد بالهدجديكن سكليان فركارا
(وعلى آله وأصحابه السادة الاولياء) دان أنس سكل كلورگان دان صحابتن يغ ففنهلو سكل أولياء (وعلى
التابعين وتابعى التابعين لهم باحسان الى يوم الجزاء) دان أنس سكل يغ مغيكوت بك مريكثت دان سكل يغ
مغيكوت بك سكل يغ مغيكوت بك مريكثت دغن كيجيكن هنك هارى قيامة (وبعد فلما كانت سنة
ألف ومائتين من هجرة النبى الكريم ● على صاحبها من ربه أفضل الصلاة وأزكى التسليم) دان كدين درفد ايت
ملك تتكال أداله فدناهن سريب دوا راتس درفد هجرة النبى يغ مليا أنس أمفو بادى درفد توهنن رحمة يغ أمت لبه
دان هلوان يغ أمت سوجى (فد الحمس منى بعض الاخوان فتح الله قلبى وقلبه بنور المشاهدة والعرفان) سن له ممنتا
درفد أكو سنقه درفد سكل سودرا كو ممو كاكن كيران الله تعالى أكن هاتيكو دان هاتين دغن جهيا مشاهده دان
معرفة (أن أصنع له رسالة مختصرة بلسان الجاوى اللين ● ليتنفع بها من لا يعرف لسان العرب البين) بهوا كو فرتوكن
بكين سوات رسالة يغ سمفن دغن بهسا جاوى يغ له لمبوت سفاى ممبرى منفعة دغندى اكن أورغيغ نياد مفتهوى اكن
بهاس عرب يغ ترتنا (فى بيان وحدة الذات والصفات والاسماء والافعال ● لتخلص السالكين من الشرك الخفى والرياء
والعجب للاعمال) فدمبتا كن وحدة الذات دان وحدة الصفات دان وحدة الاسماء دان وحدة الافعال سفاى ماف سكن

اى

SOAL SELIDIK KEPADA RESPONDEN

a. Soal selidik kepada masyarakat Banjar awam.

1. Apakah saudara mengenal ulama Banjar bernama Muhammad Nafis al-Banjari yang mempunyai karya *al-Durr al-Nafis*?
2. Apakah saudara mengenal kitabnya bernama *al-Durr al-Nafis* itu?
3. Bagaimana kefahaman saudara mengenai kitab *al-Durr al-Nafis* tersebut ?
4. Bagaimana kefahaman saudara mengenai Konsep tauhid sebagai jalan *ma'rifah* yang termuat dalam kitabnya *al-Durr al-Nafis*?
5. Dalam konsep *ma'rifah* melalui *tajalli* wujud pemikiran Muhammad Nafis, bagaimana saudara memahami pengetahuan mengenal Tuhan pemikiran Muhammad Nafis ?
6. Bagaimana saudara memahami konsep Penciptaan Alam ?
7. Bagaimana saudara memahami konsep manusia ?

b. Soal selidik kepada Ulama Banjar

1. Sebagai ulama Banjar apakah saudara mengenal Muhammad Nafis dengan kitab *al-Durr al-Nafis* ?
2. Bagaimana pandangan saudara mengenai kitab *al-Durr al-Nafis* ?
3. Bagaiman pandangan saudara mengenai ajaaran Tauhid Muhammad Nafis al-Banjari ?
4. Bagaimana pandangan saudara mengenai ajaran *Tajalli* wujud dalam pemikiran Muhammad Nafis ?
5. Bagaimana pandangan saudara mengenai pengetahuan tentang Tuhan dalam pemikiran Muhammad Nafis ?
6. Bagaimana pandangan saudara sebagai ulama mengenai ajaran tentang penciptaan Alam dan Manusia dalam pemikiran Muhammad Nafis ?

University of Malaya

SURAT PENGESAHAN

Nama: Maimunah Zarkasyi, Matrix card IHA100048, pelajar Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya sedang menyelesaikan penulisan Tesis Kedoktoran bertajuk; '*Konsep al-Ma'rifah Muhammad Nafis al-Banjari Dalam Karyanya al-Durr al-Nafis Kajian terhadap Kefahaman Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan.* Yang bersangkutan akan mengadakan penyelidikan lapangan berupa temubual (wawancara) kepada masyarakat Banjar dan kepada ulama Banjar dimulai tanggal 1 Jun 2015 sampai dengan 30 Maret 2016. Adapun daftar soalan temubual (wawancara) diantaranya sebagai berikut ini :

1. Apakah saudara mengetahui atau mengenal ulama Banjar bernama Muhammad Nafis al-Banjari yang mempunyai karya *al-Durr al-Nafis*?
2. Apakah saudara mempelajari kitabnya bernama *al-Durr al-Nafis* itu?
3. Bagaimana kesan saudara mengenai Muhammad Nafis sebagai ulama Banjar itu?
4. Jika saudara mempelajari Kitabnya itu ajaran mana yang saudara sukai dan saudara fahami?
5. Muhammad Nafis mempunyai konsep makrifah yang tertulis dalam karyanya bernama *al-Durr al-Nafis*. Konsep makrifah itu ada dua, konsep konsep Tauhid, iaitu, tauhid *al-Af'āl, al-Asma', al-Sifāt dan al-Dhat*. Dan konsep *tajalli* wujud, diantara kedua konsep itu mana yang saudara fahami dan saudara sukai?
6. Menurut Muhammad Nafis mengenali Tuhan dengan melalui *tajalli* wujud, iaitu wujud penciptaan dan wujud manusia. Apakah saudara memahaminya? Bagaimana pandangan saudara mengenal Tuhan, mengenali alam dan manusia?
7. Hampir semua guru tasawuf di daerah Banjar yang mengajar ilmu hakekat dan ilmu makrifah pasti mengajarkan cara mengenali hakekat diri melalui konsep *Nūr Muhammad*. Bagaimana pandangan saudara mengenai konsep *Nūr Muhammad* itu?

University of Malaya

8. Ada sebahagian masyarakat Banjar yang mempelajari ilmu hakekat dan ilmu *ma'rifah* Tetapi ada orang yang salah memahaminya, sehingga ia mengabaikan shari'ah. Bagaimana pandangan saudara sebagai ulama mengenai keadaan itu?
9. Banyak ulama atau masyarakat di di daerah Banjar setuju terhadap pemikiran-pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari mahupun terhadap ajaran ilmu hakekat lainnya. Tetapi ada pula masyarakat atau ulama yang tidak setuju dengan ajaran Muhammad Nafis yang nmgandungi ilmu makrifah itu? Bagaimana pandangan saudara itu?
10. Apabila saudara setuju dengan ajaran Muhammad Nafis apa alasan saudara, dan jika saudara tidak setuju apa alasan saudara ?

Demikian soalan-soalan yang akan di sampaikan kepada responden yang terdiri daripada masyarakat Banjar awam sebanyak, 20 orang dan kepada ulama Banjar sebanyak 15 orang, dan temubual (wawancara) akan disampaikan kepada mereka yang bertempat tinggal di daerah Banjarmasin dan daerah Martapura.

Menyemak dan Mengesahkan

UNIVERSITAS DARUSSALAM GONTOR
UNIDA GONTOR

(Dr. H. Hamid Fahmi Zarkasyi M.Phil.M.A.ed)
Dosen Universitas Darussalam (UNIDA
Pondok Modern Gontor Ponorogo. Indonesia
Email; hfzark@yahoo.co.uk

University of Malaya

SURAT PENGESAHAN

Nama: Maimunah Zarkasyi Matrix card IHA100048 pelajar Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya sedang menyelesaikan penulisan Tesis Kedoktoran bertajuk; '*Konsep al-Ma'rifah Muhammad Nafis al-Banjari Dalam Karyanya al-Durr al-Nafis Kajian terhadap Kefahaman Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan.* Yang bersangkutan akan mengadakan penyelidikan lapangan berupa temubual (wawancara) kepada masyarakat Banjar dan kepada ulama Banjar dimulai tanggal 1 Jun 2015 sampai dengan 30 Maret 2016. Adapun daftar soalan temubual (wawancara) diantaranya sebagai berikut ini :

1. Apakah saudara mengetahui atau mengenal ulama Banjar bernama Muhammad Nafis al-Banjari yang mempunyai karya *al-Durr al-Nafis*?
2. Apakah saudara mempelajari kitabnya bernama *al-Durr al-Nafis* itu?
3. Bagaimana kesan saudara mengenai Muhammad Nafis sebagai ulama Banjar itu?
4. Jika saudara mempelajari Kitabnya itu ajaran mana yang saudara sukai dan saudara fahami?
5. Muhammad Nafis mempunyai konsep makrifah yang tertulis dalam karyanya bernama *al-Durr al-Nafis*. Konsep makrifah itu ada dua, konsep konsep Tauhid, iaitu, tauhid *al-Af'āl, al-Asma', al-Sifāt dan al-Dhat*. Dan konsep *tajalli* wujud, diantara kedua konsep itu mana yang saudara fahami dan saudara sukai?
6. Menurut Muhammad Nafis mengenali Tuhan dengan melalui *tajalli* wujud, iaitu wujud penciptaan dan wujud manusia. Apakah saudara memahaminya? Bagaimana pandangan saudara mengenal Tuhan, mengenali alam dan manusia?
7. Hampir semua guru tasawuf di daerah Banjar yang mengajar ilmu hakekat dan ilmu makrifah pasti mengajarkan cara mengenali hakekat diri melalui konsep *NËr Muhammad*. Bagaimana pandangan saudara mengenai konsep *Nūr Muhammad* itu?
8. Ada sebahagian masyarakat Banjar yang mempelajari ilmu hakekat dan ilmu *ma'rifah* Tetapi ada orang yang salah memahaminya, sehingga ia mengabaikan shari'ah. Bagaimana pandangan saudara sebagai ulama mengenai keadaan itu?
9. Banyak ulama atau masyarakat di di daerah Banjar setuju terhadap pemikiran-pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari mahupun terhadap ajaran ilmu hakekat lainnya. Tetapi ada

University of Malaya

pula masyarakat atau ulama yang tidak setuju dengan ajaran Muhammad Nafis yang nmgandungi ilmu makrifah itu? Bagaimana pandangan saudara itu?

10. Apabila saudara setuju dengan ajaran Muhammad Nafis apa alasan saudara, dan jika saudara tidak setuju apa alasan saudara ?

Demikian soalan-soalan yang akan di sampaikan kepada responden yang terdiri daripada masyarakat Banjar awam sebanyak, 20 orang dan kepada ulama Banjar sebanyak 15 orang, dan temubual (wawancara) akan disampaikan kepada mereka yang bertempat tinggal di daerah Banjarmasin dan daerah Martapura.

Menyemak dan Mengesahkan

(Dr. H. Nurhadi Ihsan, MA)
Universitas Darussalam (UNIDA)
Pondok Modern Gontor Ponorogo. Indonesia
Email; nurhadiihsan@gontor.ac.id

University of Malaya

SURAT PENGESAHAN SOAL SELIDIK

Nama: Maimunah Zarkasyi Matrix card IHA100048 pelajar Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya sedang menyelesaikan penulisan bertajuk; '*Konsep al-Ma'rifah al-Banjari Dalam Karyanya al-Durr al-Nafis; Kajian terhadap Kefahaman Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan.* Yang bersangkutan akan mengadakan penyelidikan lapangan berupa temubual (wawancara) kepada masyarakat Banjar dan kepada ulama Banjar dimulai tanggal hb. 1 Jun 2015 hingga 30 Mart 2016. Adapun daftar soalan temubual (wawancara) diantaranya sebagai berikut ini :

a. Soal selidik kepada masyarakat Banjar awam.

1. Apakah saudara mengetahui atau mengenal ulama Banjar bernama Muhammad Nafis al-Banjari yang mempunyai karya *al-Durr al-Nafis*?
2. Apakah saudara mempelajari kitabnya bernama *al-Durr al-Nafis* itu?
3. Bagaimana kesan saudara mengenai Muhammad Nafis sebagai ulama Banjar itu?
4. Muhammad Nafis mempunyai konsep *al-ma'rifah* yang tertulis dalam karyanya bernama *al-Durr al-Nafis*. Konsep *al-ma'rifah* itu ada dua iaitu, konsep konsep Tauhid, meliputi tauhid *al-Af'āl, al-Asma', al-Sifāt dan al-Dhāt*. Dan konsep *tajalli* wujud, diantara kedua konsep itu mana yang saudara fahami dan saudara sukai?
5. Menurut Muhammad Nafis mengenali Tuhan dengan melalui *tajalli* wujud, iaitu wujud penciptaan dan wujud manusia. Apakah saudara memahaminya? Bagaimana pandangan saudara mengenali Tuhan sebagai Khalik, mengenali alam dan manusia sebagai makhluk?

b. Soal selidik kepada Ulama Banjar

1. Sebagai ulama Banjar apakah saudara mengenal Muhammad Nafis dengan kitab *al-Durr al-Nafis* ? Bagaimana pandangan saudara terhadap tokoh ulama Banjar itu?
2. Sebagaimana diketahui bahawa Muhammad Nafis mempunyai konsep makrifah melalui 'konsep Tauhid' dan melalui 'konsep *tajalli* wujud'. Banyak ulama terutama ulama ilmu

University of Malaya

tasawuf di daerah Banjar setuju terhadap pemikiran-pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari itu. Tetapi ada pula yang tidak setuju. Bagaimana pandangan saudara sebagai ulama atau guru tasawuf ?

3. Apabila saudara tidak setuju dengan ajaran Muhammad Nafis itu apa alasan saudara, tetapi apabila tidak setuju apa alasan saudara ?
4. Masyarakat Banjar banyak yang mempelajari konsep *tajalli* wujud melalui pemahaman *Nūr Muhammad* sebagai jalan pengenalan hakekat diri sebagai jalan mengenal Tuhan, tetapi banyak yang salah memahaminya dan berujung kepada kesalahan. Bagaimana pandangan saudara sebagai ulama Banjar mengenai perkara itu ?

Demikian soalan-soalan yang akan di sampaikan kepada responden yang terdiri daripada masyarakat Banjar awam sebanyak, 20 orang dan kepada ulama Banjar sebanyak 15 orang, dan temubual (wawancara) akan disampaikan kepada mereka yang bertempat tinggal di daerah Banjarmasin dan daerah Martapura.

Menyemak dan Mengesahkan

(Prof Dr. H. Ahmad Khairuddin M.Ag.)
Rektor Universitas Muhammadiyah Banjarmasin
Di Banjarmasin Kalimantan Selatan. Indonesia

2

University of Malaya

DATA RESPONDEN PENYELIDIKAN LAPANGAN 'MASYARAKAT BANJAR' (AWAM) DI BANJARMASIN DAN DAN MARTAPURA

NO.	NAMA	UMUR	JENIS KELAMIN	PENDIDIKAN	PROFESI	MASA BELAJAR	T.TINGGAL
1.	Fitriansyah	45	Laki	Sarjana	Swasta	7 thn	Banjarmasin
2.	Rusdah	35	Wanita	Madrasah	Rumah	7 thn	Banjarmasin
3.	Hasan	40	Laki	Sekolah	Pedagang	10 thn	Banjarmasin
4.	Zulaikah siti	37	Wanita	Sekolah	Rumah	8 thn	Banjarmasin
5.	Muhidin	50	Laki	Sarjana	Pedagang	7 thn	Banjarmasin
6.	Yunik	55	Laki	Pondok	Swasta	7 thn	Banjarmasin
7.	Yuda	35	Laki	Sarjana	Pegawai	15 thn	Banjarmasin
8.	Ahmad	47	Laki	Master	Pensyarah	20 thn	Banjarmasin
9.	Saifullah	50	Laki	sekolah	Pencen	20 thn	Banjarmasin
10.	Hadini	45	Laki	Madrasah	Swasta	15 thn	Banjarmasin
11.	Ibu Faridah	50	Wanita	Sarjana	Guru	10 thn	Martapura
12.	Ibu Masitah	53	Wanitaa	Sarjana	Pencen	10 thn	Banjarmasin
13.	H. Ali	71	Laki	Madrasah	Guru	25 thn	Martapura
14.	Bapak Jamal	72	Laki	Pondok	Pedagang	25 thn	Martapura
15.	Solihin	55	Laki	Pondok	Imam	14 thn	Banjarmasin
16.	Amad	45	Laki	Madrasah	Pegawai	20 thn	Banjarmasin
17.	Bpk.Asqolan	45	Laki	Sekolah	Pegawai	7 thn	Banjarmasin
18.	Udin	40	Laki	Pondok	Guru	10 thn	Banjarmasin
19	Jamain	45	Laki	Sekolah	Pencen	10 thn	Martapura
20	Fajar	42	Laki	Sarjana	Pegawai	8 thn	Banjarmasin

University of Malaya

DATA RESPONDEN PENYELIDIKAN LAPANGAN 'ULAMA'BANJAR' DI BANJARMASIN DAN MARTAPURA

NO.	NAMA	UMUR	INISIAL	PENDIDIKAN	Profesi/ Kegiatan	T.TINGGAL
1.	Guru Aulia. Rahman	70 thn	A.R.Man	Pesantren	Guru tasawuf	Banjarmasin
2.	Ust Ilham Masykuri	57 thn	Ilham	Sarjana Usuluddin	Ustadz dan pensyarh	Banjarmasin
3.	Guru Drs, Fahmi Noor	47 thn	F.Noor	Sarjana dan pesantren	Pimpinan Majelis Ilmu tasawuf, pendakwah pendakwah	Banjarmasin
4.	Ust. Drs. Abdul Shukur	75 thn	A. Shukr	Pondok Pesantren	Pimpinan Majelis Ilmu tasawuf, Pendakwah pendakwah	Banjarmasin
5.	Ust. Bahran Noor. MA.	69 thn	B.Nor. H	Master Usuluddin	Pensyarh dan pimpinan Majelis tasawuf	Banjarmasin
6.	Guru Juhran	68 thn	J.Ran	Pondok Pesantren	Pimpinan Pondok Pesantren, pendakwah	Martapura
7.	Dr. Hadariansyah	68 thn	Hadar	Doktor Usuluddin	Pensyarah, pendakwah	Banjarmasin
8.	Ust. Yamani, MA	68 thn	H.Mani	Master Ilmu Usuluddin	Pensyarah, Pendakwah ilmu agama	Banjarmasin
9.	Prof. A. Khairudin	58 thn	A.Khair.	Doktor Usuluddin	Pensyarah dan Tokoh Masyarakat	Banjarmasin
10.	Prof Dr.Mutholib	72 thn	P.M Tholib	Doktor pendididkn Islam	Pensyarah	Banjarmasin
11.	Ustadz. MahJuri	56 thn	M. Juri	Sarjana Usuluddin	Pimpinan Majelis ilmu tasawuf , Pendakwah ilmu tasawuf	Martapura
12.	Ustadz. Syahrudi	61 thn	H.Syahr	Master Ilmu syari'ah	Pimpinan Pondok Pesantren D Hijrah	Martapura
13.	Guru Masdar	75 thn	M. Dar	Pesantren	Pimpinan Majelis ilmu Agama, pendakwah	Martapura
14.	Ustaz Hudawi	50 thn	H.Dawi	Pondok Pesantren	Ustadz di Madrasah, Guru tasawuf	Martapura
15.	Guru Mulkani	60 thn	M. Kani	Pondok Pesantren	Tokoh Masyarakat dan Tabib	Banjarmasin

Keterangan: Masyarakat Banjar biasanya menamai dengan ulama tasawuf dengan panggilan 'guru', mereka adalah seseorang yang dinilai telah menguasai ilmu Hakekat dan ilmu *Ma`rifah* dan mempunyai murid. Berbeza dengan panggilan 'ustadz' biasanya panggilan itu bagi seorang yang mengajarkan ilmunya baik shari'ah mahupun ilmu hakekat dan mereka sebagai pendakwah, tetapi penamaan Ustaz itu belum tentu ia menguasai ilmu hakekat dan ilmu *ma`rifah*. Jadi bagi masyarakat Banjar kedudukan guru lebih tinggi daripada panggilan nama seorang ustadz.

University of Malaya

Wawancara dengan yang dikenal ulama tasawuf bernama Guru H. Fahmi Noor (bergamis putih) pada tahun 2015 di Banjarmasin.

Wawancara dengan tokoh masyarakat bernama Guru Mulkani di Banjarnasin di Banjarmasin Disember 2015.

Wawancara dengan Ulama yang dikenal sebagai pengasuh Pondok Pesantren Usuluddin bernama Guru Juhran Ervan Ali pada tahun 2015 di Martapura.

Observasi terhadap pengajian tasawuf pada setiap hari selasa sore di rumah guru Masdar di Martapura dan wawancara dengan ulama bernama Guru KH. Masdar pada bulan Juli 2015 di Martapura.

Observasi dalam pengajian ilmu tasawuf routin pada setiap jum'at malam oleh Guru Juhran Ervan Ali di Masjid pada pesantren Usuluddin di Marpura pada desember 2015

Observasi dalam pengajian ilmu tasawuf routin pada setiap jum'at malam oleh Guru Juhran Ervan Ali di Masjid pada pesantren Usuluddin di Marpura pada desember 2015.

Observasi dalam pengajian tasawuf tingkatan ilmu Hakekat yang diikuti oleh kaum lelaki dan perempuan pada setiap hari Ahad pagi pukul 7-9 di rumah Guru H. Fahmi Noor di Banjarmasin pada tahun 2015-2016.

Wawancara dengan salah satu responden masyarakat awam pada 21 disember 2015 di Banjarmasin.

Wawancara dengan salah satu responden dari masyarakat awam pada bulan disember 2015 di Bnjarmasin.

Kitab-Kitab disusun oleh ulama Martapura bernama Guru Juhran berasal daripada ilhtisar kitab al-Durr al-Nafis, Kitab Berencong dan beberapa kitab karya beberapa ulama lainnya, Kitab ini ada 43 tahapan yang yang dinamai *maqām–maqām* atau tahapan-tahapan dalam menuju maqām Ma'*rifatullāh.*