

AL-HIKMAH

Jilid	13	ISSN 1985-6822	2021M
No.	2		1443 H

- PEMIKIRAN AKIDAH SHAYKH NĀZIM AL-QUBRUŠĪ MENURUT AHLI SUNNAH WALJAMAAH: ULASAN KRITIKAL TERHADAP DAKWAAN DALAM ISU-ISU TASAWUF ...3-34
Abdullah Zawawi Mohd Zawawi, Muhammad Ayman Al-Akiti, Ahmad Arif Zulkefli & Zainul Abidin Abdul Halim
- CABARAN KELESTARIAN PELAKSANAAN PIAWAIAN MS 1900 (SISTEM PENGURUSAN KUALITI BERASASKAN SYARIAH) DI KOLEJ KOMUNITI MALAYSIA ...35-61
Hasan Al-Banna Mohamed, Siti Arni Basir, Noor Azmi Mohd Zainol, Mohd Hamran Mohamad, Norashikin Sahol Hamid
- SUMBANGAN KARYA DAN INTERAKSI DAKWAH ʿABDULLAH AL-GHUMARI ...62-79
Muhammad Zulhelmi Sidek & Latifah Abdul Majid
- MEDIA QUALITIES AND PREFERENCES IN DA'WAH AMONG MUSLIM CONVERTS IN BORNEO ...80-101
Salinayanti Salim
- ULASAN BUKU/BOOK REVIEW ...102-107
Badlihisham Mohd Nasir & Nur Shafiqah Badlihisham

Al-Hikmah 13(2) 2021: 3-34

Pemikiran Akidah Shaykh Nāzim al-Qubruṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah: Ulasan Kritikal Terhadap Dakwaan dalam Isu-Isu Tasawuf

Shaykh Nazim Al-Qubrusi's Thoughts on Aqidah According to *Ahl Sunnah
Waljamaah*: A Critical Review of Allegations in Issues of Sufism

ABDULLAH ZAWAWI MOHD ZAWAWI

*MUHAMMAD AYMAN AL-AKITI

AHMAD ARIF ZULKEFLI

ZAINUL ABIDIN ABDUL HALIM

ABSTRAK

Kajian ini merupakan suatu ulasan kritikal terhadap tesis yang bertajuk 'Pemikiran Akidah Shaykh Nāzim al-Qubruṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah', sebuah tesis di peringkat Doktor Falsafah (PhD) yang meneliti beberapa sisi pandangan akidah dan tasawuf Shaykh Nāzim al-Qubruṣī. Pemilik tesis telah menyimpulkan bahawa ajaran Shaykh Nāzim sebagai bercanggah dengan pandangan Ahli Sunnah Wal Jamaah yang benar. Namun, penelitian yang mendalam terhadap tesis mendapati bahawa termuat padanya beberapa kesalahan dan kecacatan dari segi penggunaan metodologi dan penghujahan. Penulis tesis dilihat gagal untuk memahami beberapa perumpamaan dan metafora berbahasa Inggeris, mereka-reka andaian sendiri secara sengaja dan tidak meraikan khilāf para ilmuwan dalam beberapa isu tertentu. Ini ditambah pula dengan kenyataan bahawa Tarekat Shaykh Nāzim ini telah pun diperakui untuk diamalkan di Negeri Sembilan. Oleh kerana itu, kajian ini ditulis bagi menganalisis beberapa dakwaan salah terkait isu-isu tasawuf yang terkandung di dalam tesis serta meneliti interpretasi penulisnya terhadap teks-teks Shaykh Nāzim dalam isu-isu tersebut. Metodologi yang diguna pakai adalah kajian tekstual analisis tesis. Isu-isu yang dibahaskan termasuklah mengenai kesahihan sanad tarekat Shaykh Nāzim, konsep Nūr Muḥammad, isu wali bersifat dengan sifat-sifat Allah, stesen kuasa wali, wali memiliki aroma khas dan wali mengetahui ilmu rahsia di dalam al-Quran. Hasil kajian mendapati bahawa dakwaan yang dinyatakan di dalam tesis adalah tidak benar dan tersasar daripada apa yang dimaksudkan oleh Shaykh Nāzim. Hal ini dilihat berpunca daripada beberapa faktor antaranya seperti bergantung kepada sumber sekunder sebagai rujukan, tidak melakukan pengesahan maklumat, tidak memahami perumpamaan dan metafora bahasa Inggeris, pengabaian konteks, pembacaan yang tidak luas dalam

bidang akidah dan tasawuf sehingga membuat kesimpulan yang bersandar kepada andaian semata-mata.

Kata kunci: *Nāzim al-Qubruṣī, Naqshabandī, Tasawuf, Ulasan Tesis PhD, khilāfiyyah.*

ABSTRACT

This research is a critical review on a Ph.D. thesis entitled '*Pemikiran Akidah Shaykh Nāzim al-Qubruṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah*' (Shaykh Nazim al-Qubrusi's thoughts on Aqidah according to Ahl Sunnah WalJamaah) which examines some aspects of Shaykh Nāzim al-Qubruṣī's beliefs and Sufistic thought. The findings of the thesis revealed that Shaykh Nāzim's teaching was deviated from the absolute teaching of Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Nonetheless, an in-depth review has found that the Ph.D. thesis has several flaws and faults in its methodology and arguments. The author fails to correctly interpret several English idioms and metaphors, deliberately making his own assumptions, and does not consider any scholarship as well as the disagreement (khilāfiyya) on several issues. Moreover, Shaykh Nāzim's Sufi order has been certified to be practiced in Negeri Sembilan; thus, this study aims to analyze some misguided allegations the thesis related to the issues of Sufism and examine the author's interpretation of Shaykh Nāzim's words regarding these issues. The research employs textual and analytical studies and the topics discussed including the legitimacy of Shaykh Nāzim's Sufi order, the doctrine of Nūr Muḥammad, the saints dressed with God's attributes, the power stations of the saints, the unique scents of saints, and the saints extended knowledge on the secret sciences in the Quran. The study concludes that the Ph.D. thesis's allegations are unfounded and deviated from what Shaykh Nāzim's meant. The deviations are due to several factors such as completely relying on secondary sources, the negligence on data verification and misunderstanding of English idioms and metaphor. In fact, the author also ignoring the actual context, lack of reading upon theology and Sufism then finally concluded the thesis based on assumptions only.

Keywords: *Nāzim al-Qubruṣī, Naqshabandī, Sufism, Criticism of PhD Thesis, Disagreement.*

Received: 2 September 2021
Accepted: 11 December 2021

Revised: 12 September 2021
Published: 30 December 2021

PENGENALAN

Ulama Ahli Sunnah Wal Jamaah (ASWJ) seperti Imam al-Rāfi'ī (w. 623H/1226M) selalu mengingatkan umat Islam agar berhati-hati di dalam menyimpulkan sesuatu dari ucapan seseorang dan menyuruh untuk meminta penjelasan sebelum menghukum (al-Haytamī 2015, 574-575).

Sayangnya, pada akhir-akhir ini, terlihat beberapa pemilik tesis tidak cermat dalam mengkaji dan menghukum seseorang muslim, bahkan dari kalangan ulama, dengan dakwaan bercanggah dengan ASWJ dan lain-lain. Apatah lagi kalau dakwaan itu terbit dari tersalah faham bahasa, salah terjemah, tidak melihat konteks perbicaraan dan tidak menyedari perbezaan pendapat di kalangan ulama seperti isu tasawuf dan pengalaman rohani. Hal ini juga terjadi kepada sebuah tesis PhD yang diluluskan pada tahun 2020 dengan judul: “Pemikiran Akidah Shaykh Nāzim al-Qubruṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah” yang pengkajinya akan dirujuk sebagai “pemilik tesis” dalam artikel ini. Sedangkan kumpulan penulis artikel ini pula dirujuk sebagai “penulis”.

Di dalam tesis ini, penulis telah menemukan banyak sekali kesalahan-kesalahan akademik seperti nukilan tidak mengikut konteks, membuat andaian sendiri, tidak melakukan kajian menyeluruh seperti memastikan kesahihan maklumat melalui temuduga, serta mengumpulkan sumber-sumber utama kajian. Lebih pelik lagi apabila pemilik tesis segera membuat kesimpulan terhadap pegangan tokoh yang dikaji iaitu Shaykh Muḥammad Nāzim ‘Ādil al-Ḥaqqānī al-Qubruṣī (w. 2014M) akan tetapi gagal untuk melaporkan kesemua maklumat berkaitan tokoh ini yang terdapat di dalam rekod institusi-institusi agama di Malaysia, misalnya pengkritik sama sekali tidak melakukan temuduga dengan Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan walaupun ada Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan Darul Khusus pada tahun 2018M yang memperakui kebenaran untuk beramal dengan tarekat ini (Muzakarah JKFN9, Bil. 1/2018). Maka tiada alasan sebenarnya dari segi akademik untuk pemilik tesis tidak melakukan temuduga demi mengumpulkan maklumat yang sahih serta tidak membuat dakwaan sebelah pihak. Sayangnya hal ini tidak terjadi sama sekali dan ini adalah punca utama kecacatan akademik yang berlaku di dalam tesis ini.

Pemilik tesis melakukan banyak kesalahan di pelbagai tempat di dalam tesis yang berjumlah 321 muka surat ini. Penulis telah membahagikan kritikan terhadap tesis ini kepada beberapa artikel agar dapat diberikan fokus dengan tuntas bagi setiap masalah yang dibahaskan. Artikel ini akan memberi pengkhususan untuk pembahasan dakwaan bercanggah dengan ASWJ oleh pemilik tesis terhadap beberapa pandangan tasawuf Shaykh Nāzim al-Qubruṣī.

Dakwaan pemilik tesis terhadap beberapa pandangan tasawuf Shaykh Nāzim secara umumnya dapat dipecahkan kepada tiga bahagian:

1. Dakwaan terhadap sanad tarekat yang dibawa oleh Shaykh Nāzim.
2. Dakwaan terhadap pemikiran Shaykh Nāzim berhubung kenabian.
3. Dakwaan terhadap pemikiran Shaykh Nāzim berhubung kewalian.

Berdasarkan kepada dakwaan-dakwaan ini, pemilik tesis telah menyatakan kesimpulan beliau terhadap pandangan dan status kesufian Shaykh Nāzim sebagai berikut: “Menurut hemat penulis juga, beliau boleh digolongkan di kalangan mutaṣawwifah yang mendakwa kesufian, namun hakikatnya jauh daripada kesufian berteraskan manhaj Ahli Sunnah Waljamaah yang benar" (Mohd Asyran 2020: 281). Dakwaan-dakwaan yang dikemukakan oleh pemilik tesis ini akan dihuraikan secara lebih mendalam pada perbincangan seterusnya.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan metode analisis data kualitatif. Beberapa dakwaan salah terhadap pandangan tasawuf Shaykh Nāzim melalui tesis bertajuk ‘Pemikiran Akidah Shaykh Nāzim al-Qubruṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah’ dianalisis secara kritikal. Kajian tekstual dilakukan terhadap beberapa karya-karya turāth para ilmuwan Islam untuk mendapatkan huraian dan pemahaman sebenar bagi pandangan tasawuf Shaykh Nāzim. Teks-teks asal yang menjadi sumber utama bagi memahami pandangan tasawuf ini turut dikaji secara terperinci untuk menilai kesahihan tafsiran yang menghukumkannya sebagai tidak berteraskan Ahli Sunnah Wal Jamaah.

PENJELASAN PANDANGAN TASAWUF SHAYKH NĀZIM DAN ULASAN KE ATAS KEFAHAMAN PEMILIK TESIS

Secara metodologi penulisan, sistem rujukan yang digunakan oleh pemilik tesis agak mengecewakan kerana ia hanya berpada dengan menyebut nama pengarang dan tahun cetakan, tanpa dinyatakan nombor muka surat teks-teks yang dinukilkan. Lebih parah lagi apabila pemilik tesis menyatakan pelbagai dakwaan terhadap Shaykh Nāzim lalu hanya menukil beberapa baris daripada karya Shaykh Nāzim tanpa disebutkan muka surat sehingga membuat pembaca susah mencari sumber asal teks tersebut. Bagi menghuraikan kekusutan ini, pada bahagian seterusnya dalam kajian ini, penulis akan menukil kembali teks penuh daripada karya-karya Shaykh Nāzim yang diisyaratkan oleh pemilik tesis serta menjelaskannya satu persatu. Setiap perbincangan akan didahului dengan analisis pemilik tesis terhadap pandangan-pandangan tasawuf Shaykh Nāzim kemudian disertakan dengan kritikan terhadap analisis pemilik tesis.

Dakwaan Terhadap Sanad Tarekat Yang Dibawa Oleh Shaykh Nāzim

Berkaitan isu sanad tarekat, pemilik tesis telah menyatakan di bahagian hasil dapatan tesis bahawa Shaykh Nāzim mempunyai sanad tarekat yang diragui. Beliau menyandarkan dakwaan ini kepada kenyataan dan bantahan yang datang daripada dua pihak yang dianggap oleh pemilik tesis sebagai berkeahlian dalam bidang tarekat. Pihak yang pertama adalah seorang Mufti Dagestan yang bernama Sayyid Aḥmad bin Sulaymān Darwish Hajjiyū dan pihak yang kedua adalah sebuah kumpulan yang digelar sebagai al-Aḥbāsh (Mohd Asyran 2020: 283).

Menurut pemilik tesis, Mufti Dagestan (tempat asal kelahiran Shaykh ‘Abd Allah Fā’iz, guru kepada Shaykh Nāzim) ini telah mendakwa bahawa Shaykh ‘Abd Allah Fā’iz al-Dāgestānī (w. 1973M) bukanlah seorang Shaykh tarekat yang benar. Mufti ini mengeluarkan surat bahawa silsilah Naqshabandī dari aliran tarekat Shaykh Nāzim ini palsu dan tidak boleh dipercayai (Mohd Asyran 2020: 11) serta terputus rantaian sanadnya kepada Naqshabandī yang asli (Mohd Asyran 2020: 14).

Berdasarkan kesimpulan pemilik tesis berkenaan kritikan daripada al-Aḥbāsh pula, penulis tidak menemui sebarang kenyataan pemilik tesis berkenaan bantahan yang datang daripada kumpulan ini dalam isu terputusnya sanad tarekat Shaykh Nāzim. Pemilik tesis hanya menyatakan senarai beberapa ahli kumpulan al-Aḥbāsh yang mengkritik Shaykh Nāzim dan tidak pula dinyatakan kritikan mereka terhadap sanad tarekat Shaykh Nāzim. Antara mereka yang disebutkan oleh pemilik tesis adalah Shaykh Sāmīr al-Qāḍī dan Abū Houdhayfah ‘Alī Fichet. Kedua-duanya mempunyai penulisan khusus bagi mengkritik Shaykh Nāzim (Mohd Asyran 2020:11).

Melalui penelitian penulis terhadap catatan Luthfi Makhasin dalam tesis Doktor Falsafahnya, dapat difahami bahawa kritikan yang dilemparkan oleh al-Aḥbāsh juga mengguna pakai pandangan daripada Mufti Dagestan Sayyid Aḥmad bin Sulaymān Darwish Hajjiyū yang dinyatakan sebelum ini (Luthfi Makhasin 2016, 288). Penulis juga menemukan kritikan sanad yang bersumberkan dari buku pendiri al-Aḥbāsh sendiri yang akan diulas nanti.

Selain itu, antara isu yang dibangkitkan oleh pemilik tesis juga adalah perbincangan mengenai isu penamaan Nabi Khidīr a.s. di dalam sanad tarekat Shaykh Nāzim (Mohd Asyran 2020, 50). Pemilik tesis telah mengutip pandangan Luthfi Makhasin dalam tesis Doktor Falsafahnya dan menyatakan bahawa Luthfi Makhasin dalam tesis beliau ini telah menyebutkan bahawa terdapat ulama tarekat yang mempertikaikan silsilah tarekat Shaykh Nāzim kerana kewujudan Nabi Khidīr a.s sebagai salah seorang mursyid tarekat di dalam sanad. Luthfi Makhasin menambah

bahawa perkara ini tidak didapati dalam silsilah tarekat Naqshabandī yang lain melainkan hanya pada Naqshabandī Ḥaqqānī sahaja (Luthfi Makhasin 2016:143). Rujukan yang digunakan oleh Luthfi Makhasin sebagai sumber bagi dakwaan ini ada pada muka surat 66-68 daripada buku ‘*Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*’ karangan Shaykh Muhammad Hisham Kabbani.

1) Penjelasan Dakwaan Sanad Tarekat Terputus

Berdasarkan kenyataan pemilik tesis yang telah dijelaskan di atas maka dakwaan sanad terputus adalah berdasarkan surat yang ditimbulkan oleh seorang Mufti Dagestan yang bernama Sayyid Aḥmad bin Sulaymān Darwish Hajjiyū (1992-1995). Dakwaan Mufti Dagestan ini dinyatakan oleh pemilik tesis tanpa disokong dengan sebarang penjelasan dan hujah yang dapat membuktikan kesahihan dakwaan ini. Bentuk penghujahan sebegini jelas tidak sah dan tidak tepat.

Penulis berpandangan bahawa fatwa Mufti Dagestan ini memiliki kecacatan fakta kerana Shaykh ‘Abd Allāh Fā’iz tidak dibesarkan di Daghestan. Semenjak kecil beliau sudah keluar dari Daghestan dan menetap di Turki sebelum berpindah pula setelah itu ke Damaskus. (Kabbani 1995, 351). Maka, autoriti fatwa Mufti Daghestan yang disebutkan oleh pemilik tesis dalam menentukan kesahihan sanad tarekat Shaykh Nāẓim sangat meragukan dan dapat dipersoal. Bahkan dalam surat tersebut, Sayyid Aḥmad Hajjiyū juga menyesatkan guru ‘Abd Allāh Fā’iz; Shaykh Sharaf al-Dīn al-Dāgestānī (w. 1355H/1936M) tanpa sebarang justifikasi serta menuduh sanadnya terputus. Walhal Shaykh Sharaf al-Dīn al-Dagestānī adalah ulama yang dihormati oleh tokoh lain semisal Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II (w. 1918). Pertemuan dan *ṣuḥbah* suluk bimbingan guru dalam Tarekat Naqshabandiyyah ‘Āliyyah juga jelas tidak dapat ditolak. Beliau mengambil tarekat ini dari Shaykh Abū Muḥammad al-Madanī (w. 1331H/1913M) yang mengambil dari Shaykh Abū Aḥmad al-Ṣaghūrī (w. 1299H/1882M), yang mengambil dari Shaykh Jamāl al-Dīn al-Ghumūqī al-Ḥusaynī (w. 1285H/1869M), yang mengambil dari Shaykh Muḥammad Affandī al-Yarāghī (w. 1265H/1848M) (Kabbani 1995, 309-345).

Bagaimana mungkin Sayyid Aḥmad Hajjiyū mengetahui hakikat Shaykh ‘Abd Allāh Fā’iz yang tidak tinggal di Dagestan sejak kecil dan tidak pernah kembali ke Dagestan? Lebih-lebih lagi, terdapat kecacatan isi surat tersebut apabila terdapat percanggahan fakta semisal memuji beberapa tokoh yang merupakan sahabat handai dari guru-guru tarekat ini sendiri iaitu Imam Shāmil (w. 1289H/1871M) pejuang kemerdekaan Dagestan. Misalnya Grammer berkata: “Shamil followed his elder friend (the first Imam of Dagestan, Ghazi Muḥammad) to be initiated into the

Naqshabandiyya by Shaykh al-Sayyid Jamāl al-Dīn and to be ordained as a khalifa by Shaykh Muḥammad al-Yarāghī...” (Grammer 1994: 69).

Pernyataan ini jelas menunjukkan Imam Shāmil, seorang pahlawan dan tokoh Tarekat Naqshabandiyyah Khālidiyyah saling mendukung tokoh-tokoh di dalam Tarekat Naqshabandī melalui jalur Shaykh Sharaf al-Dīn al-Dāgestānī. Selain dari itu, Shaykh Sharaf al-Dīn al-Dāgestānī dan muridnya Shaykh ‘Abd Allāh Fā’iz al-Dāgestānī juga bersahabat dengan Said Nursi (w. 1960M) yang masyhur dan pernah dipenjara bersama-sama. Kedua-dua tokoh ini saling menghormati antara satu dengan yang lain (Kabbani 1995: 343).

Manakala kritikan daripada pihak al-Aḥbāsh terhadap sanad tarekat Shaykh Nāzim seperti yang dinyatakan oleh pemilik tesis pada bahagian hasil dapatan tesisnya pula, maka ia merupakan suatu kritikan yang tidak dinyatakan asas dan alasannya dalam tesis pemilik tesis. Walau bagaimanapun, pendiri gerakan al-Aḥbāsh iaitu Shaykh ‘Abd Allāh al-Harārī (w. 2008M) ada menyebutkan bahawa menurut Shaykh Muḥammad Zāhid al-Naqshabandī bahawa Shaykh ‘Abd Allāh Fā’iz al-Dāgestānī bukanlah seorang Sunni. Beliau keluar dari negaranya dan mengatakan dirinya Sunni, bertarekat Naqshabandī walhal terputus sanadnya (al-Harārī 2009, 51). Akan tetapi dakwaan ini telah dijawab oleh Shaykh Muḥammad Mu’tazz al-Subaynī (sejarawan Syam) sebagai berikut (Markaz 2011, 13):

وقال في الأحباش الشيخ محمد معتز السبيني في دمشق أنه تحقق عنده اختلاقهم فتوى مزورة زعموا أن مفتي داغستان أصدرها في حق الشيخ عبد الله فائز الداغستاني شيخ الشيخ ناظم القبرصي يضلل فيها الشيخ عبد الله، وهذا افتراء يكذبه علم التاريخ؛ إذ الشيخ عبد الله الداغستاني هاجر من داغستان إلى تركيا في صغره دون سن البلوغ ونشأ في تركيا ولم يشتهر في داغستان قط. واخترع عبد الله الحرري شخصا أسماه محمد زاهد النقشبندي، ينقل عنه الحرري أنه قال في الشيخ عبد الله الداغستاني: (إنه ليس سنيا ولا نقشبنديا، وهو مقطوع ليس موصولا)، نشر الأحباش هذا الكلام على مواقعهم، وكم يحبون الطعن في دين الناس وأنسابهم، ومحمد زاهد هذا شخص وهمي لا وجود له، ونقل الحرري عنه من زور الكذابين الوضاعين.

Shaykh Muḥammad Mu’tazz al-Subaynī di Damsyik telah memberi komentar berkenaan al-Aḥbāsh iaitu bahawasanya beliau telah pasti tentang golongan al-Aḥbāsh mereka-reka satu fatwa palsu yang mereka dakwa difatwakan oleh Mufti Daghestan terhadap Shaykh ‘Abd Allāh Fā’iz al-Dāghestānī; guru kepada Shaykh Nāzim al-Qubruṣī. Mufti tersebut telah menyesatkan Shaykh ‘Abd Allāh di dalam fatwa itu dan ini adalah pembohongan yang diakui kedustaannya oleh ilmu

sejarah; kerana Shaykh ‘Abd Allah al-Dāghestānī telah berhijrah dari Daghestan ke Turki ketika masih kecil sebelum usia baligh, beliau membesar di Turki dan tidak masyhur pun di Daghestan. ‘Abd Allah al-Ḥararī telah mereka-reka seorang tokoh yang dinamakannya sebagai Muḥammad Zāhid al-Naqshabandī. Al-Ḥararī menukikan daripada individu ini dakwaannya mengenai Shaykh ‘Abd Allah Daghestani: “Sesungguhnya beliau bukanlah seorang Sunni dan bukan juga seorang pengikut Naqshabandi, jalurnya terputus dan tidak bersambung”. Al-Aḥbāsh menyebarkan kalam ini di beberapa laman web mereka dan betapa gemarnya mereka mengkritik agama dan nasab manusia. Selain itu, Muḥammad Zāhid ini adalah seorang yang tidak dikenali dan tidak wujud. Nukilan al-Ḥararī daripadanya adalah salah satu bentuk penipuan para pendusta dan golongan yang mereka-reka cerita.

Dari penjelasan ini, dapat kita lihat bahawa sanad silsilah Tarekat Shaykh Nāzim adalah sabit dan sah secara ilmu tarekat dan juga fakta sejarah. Oleh sebab itulah beberapa badan rasmi tarekat seperti Jam‘iyyah Ahl al-Ṭarīqah al-Mu‘tabarah al-Nahḍiyyah (JATMAN) iaitu badan yang mengurus tarekat tasawuf di bawah Nahdlatul Ulama Indonesia yang diketuai Habib Muhammad Luthfi bin Yahya (2018) mengiktiraf dan memutuskan Tarekat Shaykh Nāzim sebagai **muktabar**. Jilsah Al-Turuq Al-Sufiyyah Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Negeri Sembilan meluluskan pendaftarannya pada tahun 2018. Dr. ‘Abd al-Rahīm al-Khaznawī dan Dr. ‘Abd al-‘Azīz al-Kubayṭī di dalam tesis PhD mereka juga mengiktiraf sanad tarekat ini (al-Khaznawī 2015: 295 & 329; al-Kubayṭī 2013: 129).

Kumpulan al-Aḥbāsh boleh dianggap agak keras terutama *mentaḥdhīr* beberapa ulama Islam yang dilihat tidak selari dengan pandangan mereka. Antaranya seperti Imam al-Ghazālī (w. 505H/1111M), Imam al-Bayjūrī (w. 1276H/1860M), Imam Ibn al-Ḥajar al-Haytamī (w. 974H/1566M), Ramaḍān al-Būṭī (w. 2013M), Yūsuf al-Qardāwī dan ‘Abd Allah Fā’iz al-Dāghestānī dan beberapa ulama yang lain (al-Ḥararī 2009: 51, 76, 79, 105, 108 & 134).

Maka jelaslah kritikan dan bantahan yang timbul daripada kumpulan ini tertolak kerana ada kaedah yang jelas: “كلام الأقران يطوى ولا يروى” (Pendapat ulama terhadap mereka yang sezaman dengannya ditutupi dan tidak diriwayatkan) (al-Dhahabī 1982: 5/275).

2) Penjelasan Dakwaan Nabi Khiḍir a.s. Tiada Dalam Sanad Tarekat-Tarekat Naqshabandī Melainkan Naqshabandī Ḥaqqānī

Melalui penelitian terhadap teks asal daripada buku “*Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*” (Kabbani 2004: 66-68) yang dinukilkan oleh Luthfi Makhasin, kita dapat melihat bahawa tiada sebarang kenyataan yang menyebutkan tentang isu bahawa Nabi Khiḍir a.s. “tiada dalam sanad tarekat-tarekat Naqshabandī lain melainkan Naqshabandī Ḥaqqānī” sebagaimana yang dinyatakan oleh Luthfi Makhasin (2016: 141-143) dan dinukilkan pula setelah itu oleh pemilik tesis mungkin tanpa sebarang usul periksa. Maka, Luthfi Makhasin dalam tesisnya ini sama ada menyebutkan sumber tersebut sebagai rujukan bagi kenyataan lain yang mungkin berada di perenggan yang sama atau sememangnya tidak menyebutkan sumber yang benar bagi dakwaannya. Oleh kerana itu, dakwaan pemilik tesis bahawa Nabi Khiḍir a.s. “tidak didapati dalam silsilah Naqshabandī yang lain melainkan Naqshabandī Ḥaqqānī” (Mohd Asyran 2020: 47-48) sebagaimana yang dinukilkan oleh pemilik tesis boleh dipertikai (Periksa: Kabbani 2004: 139-143). Bahkan bagi penulis, inilah kelemahan Luthfi Makhasin yang tidak mengkaji dari sumber-sumber utama Tarekat Naqshabandī dan kesalahan besar pemilik tesis yang hanya bergantung kepada sumber sekunder serta gagal merujuk sumber utama di dalam tesis doktoralnya.

Meskipun diakui bahawa kebanyakan sanad Tarekat Naqshabandī tidak menyebutkan Nabi Khiḍir a.s. di dalam sanad tarekat mereka, ini tidak membenarkan dakwaan yang menafikan secara mutlak kewujudannya dalam sanad Tarekat-tarekat Naqshabandī secara umumnya dan mempamerkan seolah-olah Tarekat Naqshabandī Ḥaqqānī mereka-reka sesuatu yang tidak dilakukan oleh Tarekat Naqshabandī yang lain ketika meletakkan Nabi Khiḍir a.s. sebagai salah seorang mursyid dalam sanad tarekat.

Ini dapat dibuktikan antaranya melalui apa yang dinukilkan oleh Tan Sri Prof. Syed Muhammad Naquib al-Attas berkenaan satu jalur sanad sebuah Tarekat Naqshabandī yang beliau temui yang meletakkan Nabi Khiḍir a.s. sebagai salah seorang guru dalam silsilah tarekat (al-Attas 1963 42). Selain itu, perlu diketahui bahawa di dalam sumber-sumber rujukan utama tarekat Naqshabandī seperti *Rushahāt ‘Ayn al-Ḥayāt* (al-Kāshifī 1862: 26) dan *al-Mawāhib al-Sarmadiyyah* (al-Kurdī 1329H: 77) contohnya, sememangnya dinyatakan bahawa Nabi Khiḍir a.s. merupakan salah seorang guru spiritual yang terlibat dalam mengajarkan tarekat Naqshabandī kepada Shaykh ‘Abd al-Khāliq al-Ghujduwānī (w. 575H/1179M), salah seorang tokoh utama dalam silsilah Tarekat Naqshabandī. Di dalam *Rushahāt ‘Ayn al-Ḥayāt* menyebutkan bahawa Shaykh ‘Abd al-Khāliq telah mengambil ilmu dan *talqīn* zikir daripada

Nabi Khidīr a.s. dan bersuḥbah dengan Shaykh Yūsuf al-Hamadānī (w. 535H/1140M) seperti berikut (al-Kāshifī 1862: 26): “ولذا قيل: إن الخضر عليه السلام شيخه في التعليم والتلقين والحواجة يوسف شيخه في الصحبة”, maksudnya: “Kerana itu dikatakan: Sesungguhnya Nabi Khidīr a.s adalah guru beliau (iaitu Shaykh ‘Abd al-Khālīq al-Ghujduwānī) di dalam *ta’līm* dan *talqīn* manakala Khawaja Yūsuf (iaitu Shaykh Yūsuf al-Hamadānī) pula adalah gurunya di dalam *suḥbah*”.

Perkara yang ingin digarisbawahi dalam kenyataan-kenyataan di atas adalah kewujudan nama Nabi Khidīr a.s. dalam sanad tarekat ini bukanlah suatu yang direka-reka oleh Tarekat Naqshabandī Ḥaqqānī dan ia juga dapat ditemui dalam sanad Tarekat Naqshabandī yang lain, serta diperakui oleh sumber-sumber utama Tarekat Naqshabandī. Hal ini jelas bertentangan dengan kenyataan Mahkasin yang telah dinukilkan oleh pemilik tesis. Bahkan ia tidak sepatutnya menjadi penyebab kepada kontroversi. Ia merupakan hal yang masyhur di dalam ilmu tarekat.

Dakwaan Terhadap Pandangan Shaykh Nāzim Berhubung Kenabian

Isu yang dibangkitkan oleh pemilik tesis berhubung kenabian adalah isu *Nūr Muḥammad*. Pemilik tesis memberi gambaran di dalam kesimpulannya sebagai berikut: “berhubung dengan kenabian, Shaykh Nāzim ada menerapkan elemen *Nūr Muḥammad* dalam bab kenabian dengan perbahasan yang melampaui batas sehingga mengharuskan Nabi SAW bersifat dengan sifat ketuhanan” (Mohd Asyran 2020: 286). Menurut pemilik tesis juga, Shaykh Nazim turut mendakwa bahawa *Nūr Muḥammad* ini berpindah dari satu nabi ke nabi yang lain sehinggalah lahirnya Nabi Muḥammad SAW. *Nūr Muḥammad* ini juga pada pandangan Shaykh Nāzim merupakan sebab Iblis dilaknati kerana tidak sujud kepada Nabi Ādam dan nur ini yang berada pada Nabi Ādam (Mohd Asyran 2020: 255). Berikut merupakan nukilan lengkap kata-kata Shaykh Nāzim yang dirujuk oleh pemilik tesis bagi isu ini (al-Qubruṣī 2001: 34):

As I was saying, the life of Rasūl Allāh, on whom be peace, is so clear. His description is perfection and he was well known throughout the centuries from the time of Ādam a.s. Ādam a.s. carried the *Nūr* of Sayyadinā Muḥammad, on whom be peace, on his forehead. This *Nūr* passed to Idrīs a.s. and from him to Nūḥ a.s. and from him to Ibrāhīm a.s. and from him to Ismā‘īl a.s. and in this manner his *Nūr* was expected to pass from father to son and for it to appear in the form of Sayyadinā Muḥammad, on whom be peace, some day.

Penulis mendapati bahawa penolakan pemilik tesis terhadap konsep *Nūr Muḥammad* ini berasaskan kepada dua sebab. **Sebab pertama** adalah hadis Jābir r.a. yang menjadi sandaran kepada mereka yang berpegang dengan konsep *Nūr Muḥammad*. Hadis ini dianggap oleh pemilik tesis sebagai sebuah hadis yang palsu bersandarkan kepada kenyataan Shaykh ‘Abd Allāh al-Ṣiddīq al-Ghumārī (w. 1993M) berkenaan kepalsuannya. Meskipun Shaykh Nāzim tidak menyebut secara jelas hadis ini sebagai sandaran beliau dalam konsep *Nūr Muḥammad* (kerana pemilik tesis tidak menukilkannya dari Shaykh Nāzim), akan tetapi pemilik tesis menganggap bahawa ia ‘ **mungkin** ’ digunakan oleh Shaykh Nāzim dalam pegangannya ini (Mohd Asyran 2020: 255-256). Lebih pelik lagi, pemilik tesis berkata pula di Kesimpulan Bab III: “Beliau turut berkeyakinan bahawa Muḥammad SAW adalah Nabi yang pertama sebelum Adam a.s berpandukan kepada ***Ḥadīth Jābir semata-mata***” (Mohd Asyran 2020: 151) yang menunjukkan pemilik tesis yakin Shaykh Nāzim berpegang dengan *Ḥadīth Jābir* semata-mata. **Sebab kedua** pula ialah kerana pada pandangan pemilik tesis, konsep *Nūr Muḥammad* ini yang berpaksikan kepada keyakinan bahawa Nabi Muḥammad SAW. sebagai cahaya adalah suatu keyakinan yang “**kandungannya banyak bercanggah dengan usul akidah**” (Mohd Asyran 2020: 255).

Terkait dengan hadis ini juga, pemilik tesis menolak pandangan Shaykh Nāzim yang mengatakan bahawa Nabi Muḥammad sebagai nabi pertama sebelum Nabi Ādam a.s. Beliau menukilkannya kalam Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī berkenaan hal ini dan menggunakannya sebagai hujah bagi menguatkan pandangannya. Pemilik tesis juga menyebut tentang adanya ijmā’ menurut pandangan Shaykh Abū Manṣūr al-Baghdādī (w. 429H) (Mohd Asyran 2020: 247).

1) Penjelasan Isu *Nūr Muḥammad*

Antara hadis yang sering menjadi sandaran mereka yang berpegang dengan konsep *Nūr Muḥammad* adalah hadis Jābir r.a. yang menurut pemilik tesis hadis ini telah dihukum palsu oleh para ulama hadis seperti Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī. Walaubagaimanapun, terdapat juga ulama yang menghukumnya sebagai hadis yang sahih dari segi maknanya kerana disokong oleh beberapa hadis sahih yang lain yang turut mengisytiharkan kepada makna yang sama. Maka, menurut mereka, hadis Jābir r.a. itu meskipun diakui sanadnya palsu akan tetapi maknanya adalah sahih jika disandarkan dan dibandingkan kesamaan maknanya dengan hadis-hadis lain yang bertaraf sahih (Jum‘ah 2009: 155-156).

Kemudian, golongan yang menganggap hadis ini palsu tidak pula menolak konsep *Nūr Muḥammad* secara mutlak. Shaykh ‘Abd Allāh al-

Ghumārī sebagai contoh, meskipun beliau menghukum hadis Jābir yang digunakan oleh para sufi dalam mengisbatkan *Nūr Muḥammad* sebagai palsu; sebagaimana yang dinyatakan oleh pemilik tesis, tetapi beliau tidak menafikan keawalan Nūr Nabi Muḥammad dan baginda mendahului kenabian Nabi Ādam a.s. Beliau hanya lebih cenderung untuk menggunakan istilah *Haqīqah Muḥammadiyah* atau *Rūḥ Muḥammadī* berbanding *Nūr Muḥammad* yang menurut beliau ketiga-tiga lafaz membawa makna yang sama. Ini dapat difahami daripada kata-kata beliau seperti berikut (al-Ghumārī 2016, 9/197):

وحاصل المعنى: أن الله تعالى أفاض على روح نبيه الشريفة أو حقيقته المحمدية وصف النبوة في وقت كان آدم لا يزال طريقاً على الأرض قبل نفخ الروح فيه، وإفاضة النبوة في هذا الوقت تستلزم تقدم خلقه على غيره كما هو ظاهر.

Dan hasil maknanya (kesimpulannya) adalah bahawasanya Allah SWT telah melimpahkan ke atas Ruh mulia Nabi-Nya atau Hakikat Muḥammadiyahnya sifat kenabian sewaktu Nabi Adam masih lagi terbiar asing di atas tanah, sebelum ditiupkan ruh kepadanya. Perlimpahan sifat kenabian ketika waktu ini memerlukan untuk penciptaan ruh Nabi itu mendahului makhluk selainnya sebagaimana yang terzahir jelas".

Setelah itu, bagi menjelaskan lafaz *Rūḥ Muḥammadī* dan *Haqīqah Muḥammadiyah* yang telah beliau sebutkan dalam kenyataan di atas, Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī menambah komentar beliau dan berkata (al-Ghumārī 2016, 9/197):

وهذا ما يقصده أصحاب السير والمولد بقولهم: "خلق نوره قبل الأشياء" لأن روحه الشريف كان موجوداً متصفاً بالنبوة قبل نفخ الروح في آدم كما تبين، والروح جسم نوراني لطيف، كما حققه ابن القيم وغيره، وكذا إذا قلنا إن المراد حقيقته، فإنها أمر نوراني تقصر عقولنا عن معرفته، إذ الحقائق تقصر العقول عن معرفتها، كما قاله التقي السبكي في رسالة التعظيم والمنة.

Dan inilah (*Rūḥ Muḥammadī* dan *Haqīqah Muḥammadiyah*) apa yang dimaksudkan oleh para ulama sirah dan para ulama mawlid pada pernyataan mereka: "Diciptakan *Nūr* baginda sebelum segala sesuatu" kerana *Rūḥ* mulia baginda telah wujud dan telah disifatkan dengan kenabian sebelum ditiupkan ruh kepada Nabi Ādam a.s. sebagaimana yang telah jelas. Dan ruh adalah suatu jisim dari jenis cahaya yang sangat

halus seperti mana yang telah dipastikan oleh Ibn al-Qayyim dan ulama selainnya. Begitu juga apabila kita mengatakan bahawasanya makna yang dikehendaki adalah Hakikat baginda, maka hakikat itu adalah suatu perkara yang berbangsa cahaya, akal-akal kita lemah untuk mengetahuinya kerana hakikat-hakikat itu adalah suatu yang terbatas akal-akal untuk mengetahuinya sebagaimana yang telah dinyatakan oleh al-Taqī al-Subkī di dalam *Risālat al-Ta'zīm wa al-Minnah*.

Daripada kenyataan ini dapat kita fahami beberapa perkara:

Pertama: Penegasan Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī bahawa Nabi Muḥammad SAW. sebagai nabi pertama yang telah diletakkan kepadanya sifat kenabian sebelum Nabi Ādam a.s. diciptakan lagi. Ini jelas bertentangan dengan dakwaan pemilik tesis berkenaan kebatilan pendapat Shaykh Nāzīm yang mengatakan bahawa Nabi Muḥammad adalah nabi pertama sebelum Nabi Ādam a.s. Usaha pemilik tesis menggunakan hujah Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī untuk membatalkan hadis Jābir sama sekali tidak dapat membantunya menafikan awal kenabian Nabi Muḥammad SAW. **Kedua:** Penegasan Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī berkenaan keawalan penciptaan *Nūr Muḥammad* yang beliau istilahkan sebagai '*Rūḥ Muḥammadī*' atau '*Haqīqat Muḥammadiyyah*'. Ketiga-tiga istilah ini menurutnya merupakan antara makhluk yang terawal diciptakan.

Sedangkan dakwaan pemilik tesis bahawa Abū Mansūr al-Baghdādī telah menyatakan ijmak para ulama bahawa Nabi Ādam a.s. adalah rasul pertama, lalu beliau menjelaskan: “Jika perkara ini telah menjadi ijmak umat Islam, maka tiada lagi keperluan untuk membahaskannya. Mengingkari ijmak itu termasuk dalam perkara yang boleh membatalkan akidah seseorang” (Mohd Asyran 2020: 248), maka ia sebenarnya penghujahan yang berada di luar konteks. Ijmak tersebut adalah benar ketika yang dimaksudkan daripadanya adalah Nabi Ādam a.s. sebagai **rasul terawal** yang diutuskan di alam jasad ini. Maka, secara pastinya ketika itu, Nabi Muḥammad SAW dianggap pula sebagai rasul terakhir yang diutuskan di alam jasad. Namun, ijmak ini tidaklah menolak *Nūr Muḥammad* sebagai **ciptaannya terawal** menurut sebahagian pendapat ulama walaupun tidak memakai hadis Jābir. Misalnya, ada hadis:

“قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى وَجِبَتْ لَكَ النَّبُوءَةُ؟ قَالَ: وَأَدْمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ”

Bermaksud: “Para sahabat r.a. bertanya, wahai Rasul Allah! Bilakah wajib ke atasmu kenabian? Baginda menjawab: “Ketika Ādam di antara ruh dan jasad” (al-Tirmīdhī 1998: 6-7).

Menurut riwayat yang lain: “كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد” yang bermaksud: “Aku adalah Nabi ketika Ādam antara ruh dan jasad” (Ibn Sa’d 1997: 118). Hadis ini jelas menunjukkan bahawa Nabi Muḥammad SAW. sudah mendapat darjat kenabian sebelum Nabi Ādam a.s. diciptakan. Akan tetapi tentunya Nabi Ādam a.s. adalah Nabi yang pertama di alam jasad kerana beliau merupakan manusia yang pertama. Kelemahan pemilik tesis meneliti hujah-hujah ini menyebabkan pemilik tesis tergelincir sehingga enggan berlapang dada menerima khilaf ulama walaupun pemilik tesis mengetahui bahawa terdapat tesis-tesis yang membahaskan dalil-dalil yang kukuh bagi konsep *Nūr Muḥammad* seperti yang disebutkan sendiri oleh pemilik tesis dalam tesisnya (Mohd Asyran 2020: 247).

Terkait dengan kenyataan Shaykh Nāẓim berkenaan perpindahan *Nūr Muḥammad* dari satu nabi ke nabi yang lain sehingga terlahirnya Nabi Muḥammad SAW, maka ia merupakan suatu yang telah dicatatkan dan dinukilkan dalam hadis berkenaannya oleh beberapa orang ulama antaranya seperti al-Qāḍī ‘Iyād (w. 544H/1149M) di dalam *al-Shifā* (2013: 215). Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī menukilkan petikan daripada *Laṭā’if al-Ma’ārif* karangan al-Hāfiẓ ibn Rajab (w. 795H/1393M) (al-Ghumārī 2016, 5/252):

وسمي سراجا لأن السراج الواحد يوقد منه ألف سراج ولا ينقص من نوره شيء، كذلك خلق الله الأنبياء من نور محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينقص من نوره شيء

Dan dinamakan baginda sebagai siraj kerana sebuah pelita dapat ternyala daripadanya seribu pelita yang lain. Dan tidak berkurang daripada cahayanya sedikit pun. Begitu jugalah, Allah SWT telah menciptakan daripada *Nūr Muḥammad* SAW. sekalian para *anbiyā’* dan tidak berkurang daripada cahaya baginda sedikit pun.

Adapun berkaitan kenyataan Shaykh Nāẓim bahawa *Nūr Muḥammad* ini sebagai sebab Iblis dilaknati kerana tidak sujud kepada Nabi Ādam a.s. dan nur ini yang berada pada Nabi Ādam a.s., maka ia merupakan pandangan yang turut dinyatakan oleh para ulama tafsir seperti Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606H/1210M) dan Shaykh Ismā’īl Ḥaqqī (w. 1127H/1715M). Ketika menafsirkan ayat berkaitan sujud para malaikat kepada Nabi Ādam a.s., Imam al-Rāzī menjelaskan bahawa sujud tersebut tidak bermakna Nabi Ādam itu lebih agung daripada baginda Nabi SAW. Beliau mendatangkan beberapa hujah yang menguatkan kenyataannya. Beliau berkata (al-Rāzī 1420H, 6/525): “والرابع أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لأجل أن

”نور محمد عليه السلام في جبهة آدم” yang bermaksud: “Dan keempat: Bahawasanya para Malaikat itu diperintahkan agar bersujud kepada Nabi Ādam a.s. kerana bahawasanya *Nūr Nabi Muḥammad* a.s. berada pada bahagian dahi Nabi Ādam”. Begitu juga Shaykh Ismā‘īl Ḥaqqī ketika menafsirkan ayat 30 daripada surah al-Ḥijr telah memberi komentar berikut (Ḥaqqī t.th., 4/488): “يقول الفقير: هذا في الحقيقة تعظيم للنور المنطبع في مرآة آدم عليه السلام وهو النور المحمدي” yang bermaksud: “Al-Faqīr berkata: Ini secara hakikatnya adalah suatu pengagungan kepada nur yang terpapar pada cerminan Nabi Ādam dan ia adalah *Nūr Muḥammad* dan *Ḥaqqīqat Aḥmadiyyah*”.

Dakwaan pemilik tesis bahawa dengan mengatakan Nabi Muḥammad SAW sebagai cahaya akan “memudaratkan keyakinan orang yang mempercayainya” (Mohd Asyran 2020: 255) merupakan dakwaan yang tidak munasabah kerana Allah sendiri telah menyifatkan baginda sebagai *Nūr* dan *Sirāj Munīrā* (Surah *al-Mā'idah* ayat 15; Surah *al-Aḥzāb* ayat 46). Shaykh ‘Alī Jum‘ah ketika memberi komentar tentang ayat ini menyatakan (Jum‘ah 2009: 153-154):

فهو صلى الله عليه وسلم نور ومنير، ولا شيء في أن تقول إن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم كان نورا طالما أن الله عز وجل قد وصفه بذلك وسماه نورا ... ولا ينبغي أن ننفي أن ذلك النور كان حسيا، فليس هناك ما يتعارض مع كونه كان منيرا، وأنه صلى الله عليه وسلم له نور حسي مع أصل العقيدة .

Maka baginda Nabi SAW. adalah cahaya dan sinaran. Tidak mengapa untuk engkau mengatakan bahawa Sayyidinā Muḥammad SAW. adalah suatu cahaya selagi mana Allah SWT sendiri telah menyifatkan baginda dengan perkara itu dan menamakan baginda sebagai cahaya... Dan tidak boleh untuk kita menafikan bahawa cahaya tersebut dapat dilihat dengan pancaindera kerana tidak ada di sana apa-apa yang bercanggah dengan usul akidah daripada kenyataan bahawa baginda adalah cahaya yang menerangi dan bahawa baginda mempunyai cahaya yang zahir dapat dilihat dengan pancaindera.

Dapat disimpulkan bahawa isu *Nūr Muḥammad* merupakan isu khilaf yang telah diperdebatkan oleh para ulama sejak dahulu lagi. Maka, ia tidak sepatutnya dijadikan salah satu sebab untuk mendakwa Shaykh Nāẓim sebagai ‘melampaui batas’ dan menyifatkannya sebagai ‘*mutaṣawwifah*’. Hakikatnya, jika dengan memegang pandangan ini menjadikan seseorang itu layak digelar sebagai ‘*mutaṣawwifah*’, maka

ramailah para ulama besar muktabar yang berpegang dengan fahaman ini akan digelar ‘*mutaṣawwifah*’. Shaykh ‘Abd Allāh al-Ghumārī sendiri apabila ditanyakan berkenaan isu keawalan *Nūr Muḥammad* ini, beliau menjawab (al-Ghumārī 2016, 16/511): “أولية النبي صلى الله عليه وسلم فضيلة من الفضائل” yang bermaksud: “awal ciptaan Nabi Muḥammad SAW adalah termasuk perbahasan tentang *faḍīlah* dari berbagai *faḍā’il*, ia bukanlah akidah. Maka tidak sepatutnya terlalu berkeras isu ini dan tidak perlu kepada banyaknya permusuhan tentangnya”.

Dakwaan Terhadap Pemikiran Akidah Shaykh Nāẓim Berhubung Kewalian

Dalam membahaskan aspek kewalian di sisi Shaykh Nāẓim, pemilik tesis menganggap kenyataan-kenyataan Shaykh Nāẓim dalam isu ini adalah suatu yang disengaja bagi menarik pengikut. Sebagai contoh, kenyataan pemilik tesis pada Kesimpulan Bab III daripada tesisnya, pemilik tesis menyebutkan: “Bahkan kelihatan Shaykh Nāẓim sedaya upaya menggunakan perkataannya untuk menceritakan perkara-perkara di luar dari kefahaman awam untuk **menarik perhatian orang awam** mengikuti ajaran yang dibawanya” (Mohd Asyran 2020: 281).

Kemudian di bahagian hasil dapatan kajian pula pemilik tesis berkata: “Dari aspek pengaruh dan pengembangan tarekat, setelah meneliti 12 karya milik Shaykh Nāẓim ini, penulis mendapati bahawa beliau merupakan seorang tokoh yang pandai **mengambil hati para pengikutnya** dengan kenyataan-kenyataan dan ajaran-ajaran yang boleh mempengaruhi pemikiran para pengikutnya. Ini kerana setiap ajaran yang disampaikan oleh beliau akan diselitkan dengan elemen yang terkait dengan tasawuf. Secara zahir, nampak bahawa Shaykh Nāẓim mempromosi zikir Naqshabandī untuk mengaburi ajaran sebenar tarekat pimpinan beliau” (Mohd Asyran 2020: 284).

Seterusnya di tempat lain, pemilik tesis berkata: “Dalam hal berkaitan kewalian, Shaykh Nāẓim suka membicarakan mengenai keistimewaan-keistimewaan gurunya dan dirinya. Hal ini mungkin kerana beliau ingin **menarik pengikut-pengikut baru** dengan cerita-cerita yang indah. Keistimewaan para wali diketengahkan dengan cara yang tidak sepatutnya seperti mendakwa wali tahu kod rahsia al-Quran, wali ini adalah stesen kuasa, wali mempunyai aroma spiritual dan wali harus melihat seluruh tubuh badan seseorang” (Mohd Asyran 2020: 286).

1) Penjelasan Isu Para Wali Mengetahui Kod Rahsia al-Quran

Isu ini dibangkitkan oleh pemilik tesis berdasarkan suatu petikan daripada karya Shaykh Nāzim yang menyatakan (al-Qubruṣī 2001: 90): “We have also been given the Secret Knowledge about this Secret Code”. Merujuk kepada petikan ini, pemilik tesis menyatakan bahawa “menurut Shaykh Nāzim, **para wali seperti beliau yang berstatus tinggi**, apabila mereka berbicara, mereka akan berbicara dengan ilmu rahsia al-Quran. Mereka dikurniakan Allah SWT mengenai ilmu ini, mereka mengetahui kod-kod rahsia al-Quran” (Mohd Asyran 2020: 136). Pemilik tesis juga membuat andaian dan dakwaan tanpa bukti apabila berkata: “Dakwaan seperti ini **lazimnya** untuk menimbulkan rasa kagum yang tinggi di kalangan orang awam terhadap si pembicara. Lihatlah bagaimana golongan *mutaṣawwifah* seperti al-Arqam yang pernah bertapak di Malaysia, juga pengasasnya banyak membuat dakwaan-dakwaan di luar dari ruang lingkup bicara syarak” (Mohd Asyran 2020: 263). Dakwaan yang dimaksudkan oleh pemilik tesis di sini ialah para wali yang berstatus tinggi mengetahui kod-kod rahsia al-Quran.

Pemilik tesis kemudiannya menegaskan bahawa ketinggian martabat wali Allah SWT adalah suatu perkara yang disepakati oleh umat Islam kerana ia adalah suatu yang jelas dinyatakan di dalam al-Quran. Berdasarkan pernyataan Shaykh Nāzim mengenai kelebihan wali mengetahui kod-kod rahsia al-Quran, pemilik tesis mengakui bahawa beliau **tidak memahami** apakah yang dimaksudkan oleh Shaykh Nāzim. Pemilik tesis membuat andaian sendiri bahawa sekiranya ‘mengetahui kod-kod rahsia al-Quran’ itu dengan makna wali-wali Allah SWT itu mengetahui sebahagian takwilan bagi ayat-ayat al-Quran yang *mutashābihāt* seperti takwilan bagi ayat *Istawā*, *Yadd* atau *Wajh*, maka hal itu adalah suatu yang selari dengan firman Allah SWT pada ayat ketujuh daripada surah *Āli ‘Imrān*. Pemilik tesis menambah setelah itu bahawa adapun berkaitan ‘kod-kod rahsia al-Quran’, maka tidak ada perbincangan ulama mengenainya dan ianya tidak lain tidak bukan hanyalah dakwaan yang tidak mempunyai asas daripada kitab-kitab *turāth* ilmuwan Islam (Mohd Asyran 2020: 263-264).

Berdasarkan apa yang telah dinyatakan oleh pemilik tesis sendiri, beliau tidak sepatutnya melulu mendakwa Shaykh Nāzim berbicara tentang kod rahsia al-Quran semata-mata untuk menimbulkan rasa kagum masyarakat kepadanya; kerana pemilik tesis sendiri mengaku bahawa dia tidak tahu apakah maksud sebenar Shaykh Nāzim tentang ‘kod-kod rahsia al-Quran’ tersebut. Perbincangan ini tidak sepatutnya diletakkan oleh pemilik tesis sebagai salah satu sebab untuk Shaykh Nāzim disebut sebagai *mutaṣawwifah* kerana hukum tidak dapat diletakkan melainkan setelah kita memahami apa yang dimaksudkan oleh seseorang itu. Ini berdasarkan

kaedah yang terkenal: “الحكم على شيء فرع عن تصوره” yang bermaksud: “Hukum ke atas sesuatu adalah cabang daripada gambarannya”. Kesalahan besar pemilik tesis lagi, apabila beliau sendiri tidak mengetahui maksud Shaykh Nāẓim, namun beliau tetap juga memasukkan isu ‘wali mengetahui kod rahsia al-Quran’ sebagai perkara yang negatif di dalam Bab Kesimpulan. Pemilik tesis menyatakan sebagai berikut: “Keistimewaan para wali diketengahkan dengan cara yang tidak sepatutnya seperti mendakwa wali tahu kod rahsia al-Quran” (Mohd Asyran 2020: 286).

Penelitian terhadap teks asal bagi pernyataan Shaykh Nāẓim yang dikemukakan oleh pemilik tesis mendapati bahawa konteks pernyataan Shaykh Nāẓim ini adalah berkaitan pemahaman sebahagian ayat al-Quran seperti huruf-huruf di awal *surah* yang tidak dapat difahami melainkan oleh Nabi Muḥammad SAW dan para wali yang dikurniakan ilmu oleh Allah. Nukilan penuh kata-kata Shaykh Nāẓim berhubung hal ini adalah seperti berikut (2001, 89-90):

“This was Secret Knowledge that belonged to the Prophet on whom be peace. Jibrīl a.s., who brought this Revelation gave only five letters, and these five letters gave the meaning of this whole *Sūrah* ... Ordinary people cannot fathom the Secret Code because they cannot understand the value of the Holy Quran. The Holy Quran has Oceans of treasures, Oceans of pearls, Oceans of wisdom, Oceans of Knowledge and Oceans amongst Oceans. However much one may dive into it, an end cannot be reached ... We have also been given the Secret Knowledge about this Secret Code but it is not for ordinary people. It may be for high level Saints and not even for the ordinary Saints. This knowledge is for the big Ulama and not for every ‘Ālim.”

Di dalam petikan ini, Shaykh Nāẓim pada awalnya sedang menyatakan bahawa terdapat sebahagian daripada ayat al-Quran yang tidak dapat difahami oleh golongan awam. Ia merupakan di antara ‘*Secret Knowledge*’ atau ‘*Secret Code*’ iaitu pengetahuan yang tidak dibukakan melainkan kepada orang tertentu seperti Nabi Muḥammad (al-Qubruṣī 2001: 89). Antara pengetahuan rahsia ini adalah pengetahuan mengenai huruf *kāf*, *hā*, *yā*, *a‘yn*, *ṣād* yang terdapat di awal *Sūrah Maryam* yang hanya diketahui oleh Nabi SAW. Kemudian, beliau selangi topik perbicaraan ini dengan menyebutkan tentang bagaimana al-Quran itu merupakan lautan ilmu yang tidak berpenghujung yang mengandungi pengetahuan-pengetahuan rahsia yang tidak dibukakan kepada golongan awam. Kemudian beliau menyatakan bahawa manusia, selain Nabi juga ada yang diberikan

pengetahuan tentang ilmu rahsia. Akan tetapi ia khusus diberikan kepada para wali yang memiliki kedudukan yang tinggi di sisi Allah, bukan sebarang wali.

Maka, difahami bahawa kod-kod rahsia al-Quran yang dinyatakan oleh Shaykh Nāzim ini adalah suatu perumpamaan yang merujuk kepada ‘pengetahuan yang mendalam dan tidak dicapai oleh manusia biasa’ yang dimiliki oleh para wali Allah yang berkait dengan sebahagian makna ayat-ayat al-Quran. Pengetahuan ini tidak dikurniakan kepada selain mereka. Persoalannya, adakah ilmu rahsia al-Quran yang dinyatakan oleh Shaykh Nāzim tersebut tidak wujud dan hanya rekaan bagi menarik perhatian orang kepadanya? Atau ia sememangnya ada di dalam tradisi Islam?

Ilmu rahsia huruf al-Quran ini bukanlah hanya dibicarakan oleh Shaykh Nāzim sahaja, ahli tafsir al-Quran seperti Shaykh Ismā‘īl Ḥaqqī juga menyatakan kewujudan ilmu ini di dalam tafsirnya ketika beliau menjelaskan makna huruf-huruf yang terdapat di awal surah al-Baqarah. Beliau menukil kalam Shaykh ‘Abd al-Raḥmān al-Bistāmī (w. 858H/1454M) yang menegaskan bahawa sebahagian para *Anbiyā’* diajar ilmu rahsia-rahsia huruf melalui wahyu manakala sebahagian wali mengetahuinya melalui jalan kasyaf. Ilmu ini telah disembunyikan oleh Allah daripada pengetahuan umat Nabi Muḥammad sehinggakan para wali besar pun hanya mengetahui sebahagian sahaja daripada ilmu ini. (Ḥaqqī t.th., 1/32)

Pengetahuan rahsia al-Quran yang dimiliki oleh para wali Allah turut dibincangkan oleh Imam al-Ghazālī ketika mana beliau menyebut bahawa terdapat beberapa ilmu di dalam al-Quran yang tidak dapat dikecapi dan difahami melainkan oleh para *Awliya’* Allah yang telah menguasai kesemua ilmu syariat yang zahir, yang suci jiwa mereka daripada segala jenis sifat-sifat mazmumah, serta kehendak dan tujuan mereka hanyalah Allah (al-Ghazālī 2019: 76).

2) Penjelasan Isu Wali Sebagai Stesen Kuasa

Pemilik tesis turut menyatakan bahawa Shaykh Nāzim telah mendakwa bahawa beliau dan gurunya Shaykh ‘Abd Allāh Fā’iz adalah stesen kuasa dan wali yang mempunyai kuasa ajaib. Pada pandangan pemilik tesis, dakwaan berupa kisah ajaib seperti ini merupakan salah satu cara untuk mengumpulkan pengikut (Mohd Asyran 2020: 260).

Penelitian kepada teks asal tidak mendapati sebarang dakwaan daripada Shaykh Nāzim yang mengatakan bahawa beliau adalah seorang wali. Sebaliknya, beliau sedang memerihalkan mengenai gurunya yang dianugerahkan oleh Allah dengan karamah (*miraculous power*) dan menjadi sumber kekuatan (*power station*) yang boleh membantu dan

membimbing seorang murid untuk sampai kepada Allah (al-Qubruṣī 1980: 186-187).

Perkataan “power station” yang digunakan oleh Shaykh Nāzim di sini adalah suatu bentuk perumpamaan kepada para ulama mursyid yang berperanan sebagai pewaris Nabi. Maka, mereka ini diumpamakan seperti pusat-pusat kuasa yang menjadi perantara untuk menyampaikan arus cahaya dari sumber asalnya iaitu pusat kuasanya yang utama. Hal ini lebih jelas difahami melalui kenyataan Shaykh ‘Abd Allah Fā’iz yang berikut (al-Qubruṣī 1980: 127):

All the universe needs power to work. Without power, nothing moves, nothing stands. The smallest atomic particle - from where does it get the huge amount of power it needs to exist? Allah, nothing else, is giving this power to all the universe ... Who gave Prophethood to Prophets? If Allah didn't give prophecy, they would be ordinary people. Sainthood is also a power given by Allah Almighty. Allah is the **main power station** for all creatures.

Perumpamaan yang sama turut digunakan oleh salah seorang ilmuwan tasawuf terkenal, Shaykh ‘Abd al-Qādir ‘Isā dalam bukunya yang masyhur, *Ḥaqā’iq ‘an al-Taṣawwuf*. Beliau berkata (2007: 81):

وما هؤلاء المرشدون المجددون على توالي العصور والأزمان الذين يربطون قلوب الناس بهم حتى يوصلوها بنور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلا كالمراكز الكهربائية التي توضع في الأماكن البعيدة عن المولد الكهربائي فتأخذ النور من مركز التوليد لتعطيه لمن حولها قويا وهاجا؛ فهذه المراكز ليست مصدر النور ولكنها موزعة له وناقلة.

Dan tidaklah para mursyid *mujaddid* ini, yang sepanjang masa dan zaman terus-menerus mengikat hati-hati manusia kepada mereka agar (dengannya) mereka dapat menyampaikan (pula) hati-hati tersebut kepada Nur Sayyidinā Muḥammad SAW. Melainkan seumpama **pusat-pusat kuasa** (*power station*) yang diletakkan di tempat-tempat yang jauh daripada punca kuasa utamanya. Maka pusat-pusat kuasa ini mengambil cahaya daripada punca kuasa utama itu untuk disampaikan cahaya yang terang benderang kepada mereka yang berada berdekatan dengannya. Maka, pusat-pusat kuasa ini bukanlah sumber asal bagi cahaya itu tetapi ia adalah perantara yang menyampaikan dan memindahkan.

Maka, jelas difahami daripada kenyataan-kenyataan ini bahawa penggunaan "*power station*" adalah suatu bentuk penggunaan *majāz* yang tidak sepatutnya difahami dengan andaian yang tak berasas. Selain itu, pemahaman terhadap lafaz ini juga perlu didasari konteks ayat yang sebenar.

3) Penjelasan Isu Shaykh Nāzim Mendakwa Dirinya Memiliki Kuasa Rahsia

Berkenaan isu ini, pemilik tesis mengatakan Shaykh Nāzim telah mengaku dirinya sebagai wali yang mempunyai kuasa rahsia. Kuasa rahsia ini diturunkan kepada beliau melalui jalur Tarekat Naqshabandī dan bersumberkan daripada Nabi SAW. Pemilik tesis turut berkata: "maka tidak mustahil antara cara untuk menghimpunkan pengikut ialah dengan mendatangkan kisah-kisah ajaib yang boleh mempengaruhi orang ramai" (Mohd Asyran 2020: 260). Tambah pemilik tesis lagi, Shaykh Nāzim juga mendakwa bahawa sesiapa yang menentang beliau maka samalah dia seperti menentang Nabi SAW. Maka orang yang menentang beliau seperti ini pasti tidak akan dikurniakan lagi sebarang kuasa selepas itu (Mohd Asyran 2020: 135). Untuk menjawab dakwaan pemilik tesis, perlu dinukilkan kenyataan penuh Shaykh Nāzim yang menjadi sumber pemilik tesis (al-Qubruṣī 2001: 8-9):

The Power of *ZikruLLāh* connects the hearts of *Mu'mins* to each other. *Shayṭān* does not like this. There are some people listening to *Shayṭān* and fighting against this. Therefore, I am coming down like a hammer on their heads. I am not an easy one. The one who is against me is against the Holy Prophet SAW. and he who is against the Prophet SAW. is against Allah Almighty and Allah shall cut them off. There shall be no power for them anymore. The Australian person is coming to do *ZikruLLāh* and asking for *Bay'ah* from me. He knowsthere is a Secret Power in touching my hand because this Secret Power comes to my hand from the Prophet SAW. and from all the Grand Shaykhs of the Naqshabandī Tariqat.

Merujuk kepada nukilan di atas, pemilik tesis dilihat tidak meletakkan kenyataan Shaykh Nāzim ini pada konteksnya yang betul. Dakwaan bahawa Shaykh Nāzim mengakui dirinya sebagai wali tidak kita temui dalam petikan ini dan sumber pemilik tesis (Mohd Asyran 2020: 135; al-Qubruṣī 2020: 186). Kenyataan pemilik tesis bahawa Shaykh Nāzim mendakwa 'sesiapa yang menentang beliau maka samalah dia seperti menentang Nabi SAW' juga tidak diletakkan pada konteksnya yang

sebenarnya sehingga menimbulkan pemahaman dan persepsi negatif terhadap pernyataan tersebut. Shaykh Nāẓim sedang membicarakan mengenai golongan yang mengikuti kemahuan syaitan dalam menghalang manusia untuk berzikir. Shaykh menyatakan bahawa beliau sendiri akan menentang golongan seperti ini. Mereka yang menentang beliau samalah seperti menentang Nabi kerana Nabilah yang menyampaikan perintah berzikir mengingatkan Allah.

Manakala mengenai ‘kekuatan rahsia’ yang diperoleh oleh mereka yang mengambil *bay’ah* daripada seorang mursyid, maka ia sebagaimana yang dinyatakan oleh Shaykh Prof. Dr. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (w. 1978) pada kata-katanya (Maḥmūd 2021, 359):

ولا بد في التصوف من شرط جوهري هو "التأثير الروحي" أو بتعبير أدق "البركة" وهي لا تتأتى إلا بواسطة شيخ ومن هنا كانت الطرق ومن هنا كانت السلسلة، وهل السلسلة إلا بركات تنتقل من شيخ إلى مرید يوشك أن يصبح شيخاً فيؤثر بدوره في مرید أو مریدين؟!

Dan mesti ada di dalam tasawuf itu suatu syarat yang utama iaitu ‘pengaruh spiritual’ atau dengan ungkapan yang lebih tepat: ‘barakah’. Ia tidak diperoleh melainkan dengan perantaraan seorang guru. Dari sinilah adanya tarekat-tarekat dan dari sinilah adanya silsilah. Dan bukannya silsilah itu tidak lain adalah barakah-barakah yang berpindah daripada seorang guru kepada seorang murid yang hampir untuk menjadi seorang guru lalu dia pula memberi pengaruh kepada seorang murid atau murid yang ramai?!

Konsep ‘barakah’ ini dapat juga difahami melalui kata-kata Shaykh Amīn al-Kurdī (w. 1332H) ketika memerihalkan beberapa syarat yang perlu dipatuhi oleh seorang salik terhadap gurunya agar zikirnya dapat memberi kesan kepada peningkatan spiritualnya. Selepas menyebutkan beberapa syarat tersebut, Shaykh Amīn al-Kurdī berkata (2014: 572):

فبرعاية هذه الشروط يتوارد الفيض الإلهي من باطن الشيخ إلى باطن المرید لأن الشيخ طريق الفيض والإمداد فلا بد أن يراعى الشروط وبالله التوفيق

Dengan meraikan syarat-syarat ini, maka akan berpindahlah *al-Fayḍ al-Ilāhī* dari rohani seorang guru kepada rohani seorang murid. Hal ini kerana guru adalah jalan bagi *al-Fayḍ* (limpahan rohani) dan *al-Imdād* (sokongan rohani). Kerana itu, syarat-syarat ini perlulah diraikan. *Wa billāhi tawfīq*.

Maka dapat difahami bahawa ‘kekuatan rahsia’ yang dinyatakan oleh Shaykh Nāzim ini adalah ‘barakah’ atau ‘*al-Fayḍ al-Ilāhī*’ yang dimiliki oleh seorang guru mursyid dan diturunkan secara bersanad melalui mursyid-mursyid dalam silsilah sehingga sampai kepada Nabi Muḥammad SAW. Ini merupakan syarat yang perlu ada bagi seorang guru yang membimbing murid. Dalam hal ini Imam al-Ghazālī ketika menjelaskan syarat-syarat seorang guru mursyid telah berkata (al-Ghazālī 2020: 60):

هو من يعرض عن حب الدنيا وحب الجاه. وكان قد تابع لشخص بصير يتسلسل متابعته
إلى سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم

Guru mursyid adalah mereka yang berpaling daripada cintakan dunia dan cintakan pangkat. Dan dahulunya dia telah menuruti seseorang yang celik mata hati, berlanjutan silsilah turutan ini sehingga sampai kepada penghulu para Rasul SAW.

4) Penjelasan Isu Pandangan Wali Membakar Kejahatan

Dakwaan seterusnya tertumpu kepada kenyataan pemilik tesis bahawa Shaykh Nāzim mendakwa para wali dikurniakan cahaya Ilahi di dalam mata mereka sehingga boleh membakar kejahatan. Kerana itu, sebagaimana yang didakwakan oleh pemilik tesis, Shaykh Nāzim mengatakan bahawa wali boleh melihat kepada ‘sesiapa sahaja’, lelaki atau perempuan. Tiada larangan untuk mereka berbuat demikian. Bahkan pandangan mereka kepada lelaki dan perempuan ini menjadi suatu kewajipan kerana memang mereka diperintahkan untuk melakukan demikian (Mohd Asyran 2020: 133). Dari sini, suatu kesimpulan dan dakwaan yang berat telah dilemparkan oleh pemilik tesis di mana beliau menyatakan bahawa “beliau (Shaykh Nāzim) turut menghalalkan perkara yang haram seperti **melihat seluruh badan** bagi lelaki dan wanita” (Mohd Asyran 2020: 281).

Penelitian terhadap kata-kata Shaykh Nāzim sebenarnya sedang menjelaskan berkenaan hukum-hukum yang berbeza dalam melakukan sesuatu perkara yang terjadi akibat perbezaan keadaan seseorang. Secara ringkasnya beliau membahagikannya kepada 3 hukum; wajib, sunnah dan haram. Setelah itu beliau memberikan satu contoh, iaitu melihat perempuan, agar mudah difahami 3 hukum ini. Orang yang sentiasa bersama nafsunya haram melihat perempuan kerana pandangannya itu akan mewujudkan hal yang buruk. Orang yang memandang wanita yang cantik tetapi seolah-olah melihat mayat perempuan itu setelah dua tahun mati; dia tahu apa yang akan binasa dan apa yang kekal; pandangannya ini sunnah kerana pandangannya memberinya pengajaran seperti seorang

pelajar jurusan kedokteran memerhati mayat. Golongan ketiga pula adalah golongan *awliyā'*; pandangan mereka ini bukan untuk mengambil pengajaran apatah lagi untuk memuaskan hawa nafsu, sebaliknya pandangan mereka untuk menghapuskan kejahatan dalam diri orang yang dipandang. Ia adalah pandangan yang wajib. Ia juga merupakan pandangan yang mampu mendidik, mengajar dan membetulkan orang yang dipandang seperti yang akan dijelaskan setelah ini. Shaykh Nāẓim menjelaskan hal ini dengan berkata (al-Qubruṣī 1980, 19):

For every action, you may find three ways, or positions. These are called wajib, sunnah, and haram. We will illustrate these terms with some examples:

The top class of people are the *Awliyā'*, the Saints. They have, in their eyes, a divine light, a divine power, that burns away badness in those people upon whom they look. Because of this divine quality, they may look everywhere, at men or at women. It has been ordered for them to look. There is no prohibition for them. Therefore, their looking is 'wajib'.

For the second class of people, their looking is 'sunnah'. When one looks at a beautiful girl in this manner, he sees her as she would appear two years after her death! In this way, he can know what is temporary and what remains. He looks and learns, like a medical student looking at a cadaver.

For the third class of people, looking is prohibited – 'haram'. This is because they are always present with their *nafs*. All bad powers come into action with their looking. It is on the same level as a donkey when he sees a mare. What is music in Islam? It is haram, forbidden, to listen to music that is arousing to the ego. How can you tell? If the heart goes to haram, it is haram!

Selain itu, penelitian terhadap teks ini juga menunjukkan bahawa Shaykh Nāẓim tidak menyebut sama sekali bahawa beliau menghalalkan untuk melihat 'seluruh badan' atau 'aurat' bagi lelaki dan perempuan. Sebaliknya, beliau hanya menyatakan melihat secara umum. Pengkritik tidak sepatutnya memaknainya dengan melihat aurat yang diharamkan. Ini juga membuktikan dakwaan pemilik tesis bahawa Shaykh Nāẓim menghalalkan sesuatu yang haram hanyalah asumsi tanpa ada asas yang kukuh. Pemilik tesis telah melakukan jenayah akademik yang sangat berat; iaitu dengan cara memotong dan mengeluarkannya dari konteks asalnya, lalu menyebabkan makna yang difahami dari petikan tersebut menjadi negatif.

Berkenaan persoalan mengenai penglihatan wali yang boleh memberi kesan baik kepada seseorang, hal ini merupakan perkara yang diakui kebenarannya oleh para ulama sebagai salah satu daripada karamah para wali dan guru mursyid. Antara ulama yang mengulas hal ini adalah Imam Aḥmad Zarrūq (w. 899H) dalam karyanya *‘Uddat al-Murīd* (2011: 400), Imam al-Sha‘rānī (w. 973H) dalam *al-Minan al-Kubrā* dan beberapa ulama yang lain (al-Timsamānī 2006: 64). Imam al-Sha‘rānī juga menyenaraikan beberapa ulama sufi yang turut dikurniakan kemampuan untuk mendidik melalui pandangan mereka. Antara mereka adalah Imam Abū al-Ḥasan al-Shādhilī (w. 656), Imam Abū al-‘Abbās al-Mursī (w. 686H), Imam Ibrāhīm al-Matbūlī (w. sekitar 880H) dan Imam ‘Alī al-Khawwāṣ (w. 949H) (al-Sha‘rānī 2019: 2/218). Di dalam *al-Minan al-Kubrā*, Imam al-Sha‘rānī berkata (2019: 2/218):

ومما أنعم الله تبارك وتعالى به علي: تربيته لخواص أصحابي بالنظر من غير لفظ ولا إشارة،
فيؤثر نظري إليهم في الخير ... فإن الشيخ إذا عرف العلة ودواءها يجب عليه أن يتبعها
بالدواء مصلحة للمريد ولا عليه إن كان ذلك مرا على النفس أو حلوا لها، ومتى آخر الدواء
من غير ضرورة فقد خان الله تعالى فيما ائتمنه عليه

Dan antara nikmat yang Allah kurniakan kepadaku adalah aku mentarbiah golongan *khawāṣ* dari kalangan para muridku melalui pandangan tanpa menggunakan sebarang perkataan dan tidak juga menggunakan apa-apa isyarat. Maka pandanganku ini mendatangkan kesan kebaikan kepada mereka ... Sesungguhnya apabila seorang guru mengetahui sesuatu penyakit dan mengetahui penawarnya, maka wajib dia mendatangkan penawar penyakit tersebut demi kebaikan murid itu. Tidak mengapa sama ada penawar tersebut pahit bagi jiwa atau manis baginya. Dan tatkala mana guru itu melewati-lewatkan penawar tanpa sebarang keperluan maka dia sesungguhnya telah mengkhianati apa yang telah Allah amanahkan kepadanya.

Melalui kenyataan ini juga, dapat difahami bahawa pada sebahagian keadaan, seorang guru wajib untuk menyegerakan penawar kepada seorang murid yang mempunyai penyakit spiritual. Maka, seorang guru yang dikurniakan kemampuan untuk mentarbiah melalui pandangan, jika cara tersebut dapat menjadi penawar yang menghilangkan penyakit spiritual yang dihadapi oleh seorang murid, maka wajib ke atas mereka untuk menggunakan cara tersebut.

5) Penjelasan Isu Wali Mempunyai Aroma Khas

Menurut pemilik tesis lagi, Shaykh Nāzim telah mendakwa bahawa setiap wali memiliki ‘aroma spiritual’. Ia boleh dikesan dan dikenali. Seseorang boleh mengenali wali melalui aroma ini, akan tetapi mengikut kadar peringkat spiritual orang tersebut. Pemilik tesis membuat andaian bahawa Shaykh Nāzim menunjukan dakwaan ini kepada diri beliau sendiri. Shaykh Nāzim seolah ingin mengatakan bahawa sesiapa yang mengenali dan mendekati beliau, maka mereka telah mendampingi seorang wali. Pemilik tesis akhirnya menyimpulkan bahawa dakwaan wali beraroma spiritual seperti ini adalah suatu dakwaan yang tidak berasas (Mohd Asyran 2020: 261-262). Kenyataan Shaykh Nāzim yang dijadikan sandaran bagi kesimpulan ini adalah seperti berikut (Mohd Asyran 2020: 136; al-Qubruṣī 2001: 41):

For every Saint, there is a Spiritual Scent. Each Saint has a special kind of smell just as each flower has a distinct kind of smell ... the whole World is full of bad smells and the people who are now living in it have got accustomed to it. But when one comes into a clean atmosphere which Allah Almighty shall make for his sincere servant, he would be able to smell the scent of every Saint. This is a private atmosphere. To reach this you must try to follow the advice of the Saints and keep to their ways. Then gradually or may be an opening can come to you so that you will be able to smell and to see the unseen Worlds.

Penelitian terhadap teks asal ini jelas menunjukkan kepada kita bahawa penggunaan ‘aroma’ di sini adalah berbentuk *majāz*. Ini sebagaimana yang dapat difahami melalui perkataan ‘spiritual’ itu sendiri iaitu aroma yang bersifat rohani dan bukanlah bersifat hakiki. Penggunaan ‘aroma’ seperti mana yang digunakan oleh Shaykh Nāzim ini juga dapat dilihat sebagai contoh pada kata-kata Imam al-Sha‘rānī yang berikut (2005: 1/24-25):

لو كان من المقبلين بقلوبهم على حضرة الله تعالى، لشم روائح أهل حضرة ربه، فتأدب معهم ومدحهم وأحبهم.

Seandainya dia dikalangan mereka yang menuju kepada Hadrat Allah SWT dengan hati-hati mereka, nescaya dia akan mencium aroma-aroma *Ahl Ḥaḍrah* Tuhannya. Maka, dia akan menjaga adab bersama mereka, memuji mereka dan mencintai mereka.

Oleh itu, apa yang dimaksudkan oleh Shaykh Nāzim daripada lafaz ‘aroma khas bagi wali’ dalam kenyataannya adalah sifat-sifat spiritual yang khusus bagi wali yang diperlihatkan kepada seorang murid yang berjaya meningkat naik dalam perjalanan suluknya. Melalui sifat-sifat khusus ini dia dapat mengenali para wali Allah. Ini bertepatan dengan apa yang disebutkan oleh Imam Ibn ‘Aṭā’illāh di dalam kitabnya *Laṭā’if al-Minan* sebagaimana yang dinukilkan oleh Shaykh Aḥmad Zarrūq seperti berikut (1985: 188):

وإذا أراد الله أن يعرفك وليا من أوليائه، طوى عنك وجود بشريته، وأشهدك وجود خصوصيته

Dan tatkala Allah menginginkan untuk mengenalkanmu kepada seorang wali daripada para wali-Nya, maka Allah akan menutup darimu kewujudan manusiawinya dan memperlihatkanmu kewujudan sifat-sifat khususnya.

6) Penjelasan Isu Wali dan Mereka Yang Mencapai Status *Rabbānī* Bersifat Dengan Sifat Tuhan

Berkenaan dengan isu wali bersifat dengan sifat Tuhan, maka pemilik tesis mengkritiknya dan berpendapat ini adalah semata-mata dari akal Shaykh Nāzim. Pemilik tesis berkata (Mohd Asyran 2020: 73):

Apabila beliau membicarakan mengenai kesufian melalui kefahaman beliau, beliau menyatakan bahawa seseorang manusia, apabila telah mencapai status *Rabbānī*, maka Allah SWT akan memakaikan orang tersebut dengan sifat-sifat Allah SWT (*God dresses him in His own attributes*) dan menjadikannya sebagai khalifah Allah SWT. Jelas perkataan beliau ini hanya berpandukan akal. Beliau berkata (al-Qubruṣī 2002.b): *When one reaches the level of Rabbānī, God dresses him in His own attributes and makes him deputy*. Maksudnya: Apabila seseorang sampai kepada tingkatan *Rabbānī*, Tuhan akan memakaikannya dengan sifat-Nya sendiri dan akan menjadikannya khalifah.

Pemilik tesis juga mengkritik Shaykh Nāzim kerana menisbahkan kepada Nabi Muḥammad SAW dengan sifat ketuhanan sebagai berikut: “Kedua-dua keyakinan ini (*tashbīh* dan *tajsim*) adalah akidah yang binasa. Namun tidak bagi Shaykh Nāzim, beliau **menisbahkan** kepada Nabi Muḥammad SAW dengan beberapa sifat ketuhanan” (Mohd Asyran 2020: 238).

Penelitian penulis yang terhad mendapati bahawa isu bersifat dengan sifat-sifat Allah ini merupakan suatu yang sabit di sisi para ulama

dan bukan akal semata-mata. Tentunya makna ‘sifat-sifat Allah’ bukan yang *qadīm* akan tetapi difahami dengan maksud: ‘*al-takhalluq bi Akhlāqi Allah*’. Antara ulama yang memberi penjelasan berkenaan bersifat dengan sifat-sifat Allah ini antaranya adalah seperti Imam al-Ghazālī, Imam al-Alūsī (w. 1270H/1854M) di dalam karya tafsirnya *Rūḥ al-Ma‘ānī* (1994: 15/395) dan Shaykh Ismā‘īl Ḥaqqī di dalam karya tafsirnya *Rūḥ al-Bayān* (t.th., 10/72). Berikut kami nukilkan kata-kata Imam al-Ghazālī berkenaan perkara ini (al-Ghazālī 2018: 91-92):

الحظ الثالث: السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات، والتخلق بها، والتحلي بحاسنها، وبه يصير العبد ربانياً: قريباً من الرب تعالى

Habuan ketiga: Berusaha mendapatkan sekadar yang mungkin untuk diperolehi daripada sifat-sifat Allah tersebut, berakhlak dengannya, menghiasi diri dengan kebaikan-kebaikannya dan dengannyalah hamba menjadi seorang yang *Rabbānī* iaitu hampir dengan Allah SWT.

Imam al-Ghazālī dalam petikan ini sedang menjelaskan mengenai salah satu daripada peringkat yang cuba untuk dicapai oleh para wali Allah daripada nama-nama Allah. Mereka berusaha untuk mendapatkan sifat-sifat Allah dengan kadar yang dapat mereka perolehi, berakhlak dengan sifat-sifat ini dan menghiasi diri dengannya. Dengan sebab itu, mereka menjadi *rabbānī*. Daripada kenyataan ini, jelas bahawa dakwaan pemilik tesis yang menyatakan bahawa kata-kata Shaykh Nāẓim dalam isu ini sebagai suatu yang berpandukan akal semata-mata adalah tidak benar. Bahkan menganggap Shaykh Nāẓim menisbahkan sifat ketuhanan dan ia adalah masuk di dalam keyakinan *tashbīḥ* dan *tajsīm* adalah jauh dari kebenaran. Justru sandaran dan maksud sebenar adalah seperti yang telah dijelaskan.

KESIMPULAN

Melalui analisis yang telah dilakukan terhadap pandangan tasawuf Shaykh Nāẓim dan ulasan ke atas kefahaman pemilik tesis, kajian ini menyimpulkan bahawa pandangan tasawuf Shaykh Nāẓim yang dipertikai oleh pemilik tesis hakikatnya adalah benar dan selari dengan apa yang dibawa oleh para ulama muktabar Ahli Sunnah Wal Jamaah bahkan menjadi pegangan sebahagian para ilmuwan Islam terdahulu dan terkemudian. Tuduhan yang menyimpulkan Shaykh Nāẓim sebagai tergolong dalam kalangan mutaṣawwifah dan terkeluar daripada manhaj kesufian Ahli Sunnah Wal Jamaah dilihat berpunca daripada kesalahan-kesalahan seperti tidak menggunakan sumber primer sebagai rujukan

utama kajian, tidak menverifikasi data, menafsirkan kenyataan Shaykh Nāzim dengan tafsiran yang menyimpang daripada makna sebenar yang dimaksudkan oleh Shaykh Nāzim akibat tidak memahami istilah majāzī, tidak memahami konteks, kurang pembacaan dalam isu yang diperbincangkan serta melakukan pernyataan berdasarkan kepada andaian dan spekulasi semata-mata. Faktor-faktor inilah akhirnya memberikan gambaran negatif terhadap Shaykh Nāzim dan menatijahkan dakwaan seperti sanad tarekat yang dibawa oleh Shaykh Nāzim sebagai terputus, Shaykh Nāzim mereka-reka ucapannya bagi menarik pengikut, penolakan terhadap konsep *Nūr Muḥammad* dan berbagai isu yang telah disinggung sebelum ini.

RUJUKAN

- ‘Abd al-‘Azīz Al-Kubayṭī. 2013. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī fī al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrīkiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Abd Allah Al-Harārī. 2009. *Al-Taḥdhīr al-Shar’ī al-Wājib*. Beirut: Sharikah Dār al-Mashārī’.
- ‘Abd Allah bin Muḥammad bin al-Ṣiddīq Al-Ghumārī. 2016. *Mawsū‘ah al-‘Allāmah al-Muḥaddith al-Mutaḥannin Sayyidī al-Sharīf ‘Abd Allah bin Muḥammad bin al-Ṣiddīq al-Ghumārī al-Ḥasanī*. Ed. Maḥmūd Sa‘īd Muḥammad Mamdūh. Kaherah: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt bi Kulīyyah al-Ṣafā al-Islāmiyyah bi Mālīziyā.
- ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. 2021. *Qaḍīyyah al-Taṣawwuf – al-Madrasah al-Shādhiliyyah*. Kaherah: Dār al-Ma‘ārif.
- ‘Abd al-Qādir ‘Isā. 2012. *Ḥaqā‘iq ‘an al-Taṣawwuf*. Aleppo: Dār al-‘Irfān.
- ‘Abd al-Raḥīm Al-Khaznawī. 2015. *Al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyyah Nash‘atuhā wa Uṣūluhā wa Taṭawwuruhā*. Turki: Maktabah Saydā.
- ‘Abd al-Waḥhāb bin Aḥmad Al-Sha‘rānī. 2019. *Laṭā‘if al-Minan wa al-Akhlāq fī Bayān Wujūb al-Taḥadduth bi Ni‘mah Allah ‘alā al-Itlāq*. Pent.: Mu‘ādh ‘Abd al-Raḥman al-Hawāsh. Damsyik: Dār al-Taqwā.
- ‘Abd al-Waḥhāb bin Aḥmad Al-Sha‘rānī. 2005. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Pent.: Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sā‘īh. Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah.
- Aḥmad Shihāb al-Dīn bin Ḥajar Al-Haytamī. 2015. *Al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah*. Ed. Aḥmad ‘Ināyah. Damsyik: Dār al-Taqwā.
- Aḥmad Zarrūq Al-Fāsī. 1985. *Sharḥ Hikam Ibn ‘Aṭā‘i Allah*. Pent.: ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kaherah: Mu‘assasah Dār al-Sha‘b.
- Aḥmad Zarrūq Al-Fāsī. 2011. *‘Uddah al-Murīd al-Ṣādiq – al-Shaykh Aḥmad Zarrūq Ārā’uhu al-Iṣlāhiyyah*. Ed. Idrīs ‘Azzūzī. Rabat: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah.

- ‘Alī bin Ḥusayn Al-Kāshifī. 1862. *Rushahāt ‘Ayn al-Ḥayāt*. Istanbul: al-Maṭba‘ah al-Mīriyyah.
- ‘Alī Jum‘ah. 2009. *Al-Bayān li Mā Yushgilu al-Adhhān*. Kaherah: al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Ismā‘īl Haqqī, t.th. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- ‘Iyyād bin Mūsā al-Yaḥṣabī. 2013. *Al-Shifā bi Ta’rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*. Pent.: ‘Abduḥ ‘Alī Kūshak. Dubai: Jā‘izah Dubay al-Dawliyyah li al-Qur’ān al-Karīm.
- Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan Bil. 1/2018-1439H pada 24 Januari 2018.
- Luthfi Makhasin. 2015. *The Politics of Contending Piety: Naqshabandi-Haqqani Sufi Movement and The Struggle for Islamic Activism in Contemporary Indonesia*. Australia: School of Culture, History and Language, College of Asia and the Pacific, The Australian National University.
- Luthfi bin Yahya. 2018. Penegasan Kembali Habib Luthfi Atas Thoriqoh Naqsyabandi Haqqani. Diakses pada 27 Ogos 2021. <https://youtu.be/6Z0qRXzNvbl>.
- Markaz al-Naṣr li Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. 2011. *Al-Taḥdhīr min al-Mad‘ū ‘Abd Allah al-Harārī wa Ḥarakah al-Aḥbāsh al-Lubnāniyyah al-Musammāh Jam‘iyyah al-Mashārī‘ al-Khayriyyah al-Islāmiyyah*. Jakarta: <https://eshaykh.com/doctrine/who-are-the-habashis/>. Diakses pada 25 Ogos 2021.
- Mohd Asyran Safwan Bin Kamaruzaman. 2020. *Pemikiran Akidah Shaykh Nāẓim Al-Qubruṣī Menurut Ahli Sunnah Waljamaah*. Tesis PhD. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Moshe Gammer. 1994. *Muslim Resistance to The Tsar: Shamil and The Conquest of Chechnia and Dagestan*. London: Frank Cass & Co. Ltd.
- Muḥammad Amīn Al-Kurdī. 1329H. *al-Mawāhib al-Sarmadiyyah fī Manāqib al-Naqshabandiyyah*. Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah.
- Muḥammad Amīn al-Kurdī al-Irbilī. 2014. *Tanwīr al-Qulūb fī Mu‘āmalah ‘Allām al-Ghuyūb*. Pent.: Mājid al-Ḥamawī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Muḥammad al-Hāshimī al-Baṣrī Ibn Sa‘d. 1997. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Pent. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Muhammad Hisham Kabbani. 2004. *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Washington: Islamic Supreme Council of America (ISCA).
- Muhammad Hisham Kabbani. 1995. *The Naqshabandi Sufi Way: History and Guidebook of The Saints of The Golden Chain*. Chicago: Kazi Publications.

- Muhammad bin 'Īsā Al-Tirmīdhī. 1996. *Al-Jāmi' al-Kabīr*. Pent.: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Muhammad bin Muhammad Al-Ghazālī. 2020. *Ayyuhā al-Walad*. Jeddah: Dār al-Minhāj.
- Muhammad bin Muhammad Al-Ghazālī. 2019. *Jawāhir al-Qur'ān*. Jeddah: Dār al-Minhāj.
- Muhammad bin Muhammad al-Mahdī Al-Timsamānī. 2006. *Mawlāy 'Alī Shuqūr – Tarjamatuhu wa Ba'du Āthārihi*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muhammad Nāzim Al-Qubruṣī. 1980. *Mercy Oceans Book One*. t.tp: t.pt.
- Muhammad Nāzim Al-Qubruṣī. 2007. *Mercy Oceans Book Two*. Cyprus: Spohr Publishers Limited.
- Muhammad Nāzim Al-Qubruṣī. 2001. *Rubies of Resplendence*. Sri Lanka. t.pt.
- Muhammad Nāzim Al-Qubruṣī. 2002. *In The Mystic Footsteps of Saints Volume 2*. Fenton: Naqshabandi Haqqani Sufi Order.
- Muhammad bin 'Umar Al-Rāzī. 1420H. *Maḥāṣin al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Shams al-Dīn al-Dhahabī. 1982. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Pent. Shu'ayb al-Arnā'ūt & Bashār Ma'rūf dll. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Shihāb al-Dīn Maḥmūd Al-Alūsī. 1994. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab'i al-Mathānī*. Pent. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas. 1963. *Some Aspects of Sūfism as Understood and Practised Among the Malays*. Ed. Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.

Pengarang:

Abdullah Zawawi Mohd Zawawi
Calon PhD di Jabatan Usul al-Din dan Perbandingan Agama,
Kulliyah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusiaan,
Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM)
Emel: abdullahzawawi02@gmail.com

Muhammad Ayman Al-Akiti
*Pengarang Koresponden
Penolong Profesor di Jabatan Usul al-Din dan Perbandingan Agama,
Kulliyah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusiaan, Universiti Islam
Antarabangsa Malaysia (UIAM)
Emel: ayman@iiu.edu.my

Ahmad Arif Zulkefli
Pensyarah Kanan di Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS),
Universiti Teknologi MARA (UiTM) Cawangan Melaka
Emel: arifzulkefli@uitm.edu.my

Zainul Abidin Abdul Halim
Calon PhD di Jabatan Usul al-Din dan Perbandingan Agama,
Kulliyyah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusiaan, Universiti Islam
Antarabangsa Malaysia (UIAM)
Emel: zainulislam94@yahoo.com