

Analisis Polemik *Wahdah al-Wujūd* dalam Karya *Kashf al-Asrār* Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi Menurut Perspektif Tasawuf

An Analysis of Wahdah al-Wujūd Polemics in Kashf al-Asrār's Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi According to Tasawwuf Perspectives

Mohd Zulfakar Hj Mat Jusoh

Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur, Malaysia
mzulfakarj@gmail.com

Che Zarrina Sa'ari

Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur, Malaysia
zarrina@um.edu.my

Azmil Zainal Abidin

Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur, Malaysia
hadiqah_irfan@um.edu.my

<https://doi.org/10.22452/usuluddin.vol50no2.4>

Abstract

Wahdah al-wujūd is one of the doctrines that has been discussed and debated by sufis in tasawwuf teachings. Nowadays, several fatwas from certain Islamic State Councils in Malaysia have issued to ban this doctrine from being spread due to ittihād and hulūl issues (pantheisme). This article highlights wahdah al-wujūd in Kashf al-Asrār Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi according to the tasawwuf perspectives. This article aims to examine the textual in Kashf al-Asrār in dealing with fatwa and criticism. This article uses qualitative research method through documentary contents to identify wahdah al-wujūd doctrines and analysis method for analyzing the textualls in Kashf al-Asrār Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi. The study eventually finds that Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi refused the idea of ittihād and hulūl in his doctrine of tauhid, by using metaphore in discussing his ideas of tauhid, and the fatwa needs to be improved to address positive perspectives on Kashf al-Asrār's teachings of tauhid.

Keywords: *Wahdah al-Wujūd*, Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi, *Kashf al-Asrār*, Pantheisme, Monism

Abstrak

Pemikiran wahdah al-wujūd merupakan satu doktrin yang diwacanakan dalam dunia ilmu tasawuf kesufian Islam. Beberapa fatwa negeri daripada Majlis Agama Islam di Malaysia telah menwartakan pengharaman doktrin ini dari disebarkan di atas alasan polemik ittihād dan hulūl (penyatuan Tuhan dengan makhluk). Artikel ini bertujuan untuk mengkaji mengenai ajaran tasawuf yang dibawa oleh tokoh yang bernama Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi. Ajaran tasawuf Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi yang didapati dalam karyanya berjudul *Kashf al-Asrār* telah difatwakan haram dari sebahagian Majlis-majlis Agama Islam negeri di Malaysia, ia dikaitkan dengan ajaran berunsurkan wahdah al-wujūd yang bersifat hulūl dan ittihād yang membawa kepada kufur. Artikel ini

menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif menerusi penilaian isi kandungan dokumen dan analisis kritikal terhadap tekstual karya *Kashf al-Asrār* dalam memperincikan polemik ajaran *wahdah al-wujūd* yang terkandung di dalamnya. Hasil penyelidikan menyimpulkan bahawa Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi menafikan *ittihād* dan *hulūl* dengan menggunakan pendekatan metafora dalam penyampaian, dan polemik fatwa pengharaman Majlis Agama Islam perlu ditambahbaik untuk melahirkan perspektif yang positif terhadap karya *Kashf al-Asrār* serta pengamalannya.

Kata kunci: *Wahdah al-Wujūd*, Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi, *Kashf al-Asrār*, *Ittihād*, *Hulūl*

Pendahuluan

Mengikuti sejarah mengenai proses Islamisasi terhadap masyarakat peribumi di Alam Melayu yang baru menerima Islam, pada awalnya penyebaran ilmu tasawuf ini berlaku pada abad ke-12 Masihi. Ramai dalam kalangan pendakwah ataupun tokoh sufi yang telah sampai ke rantau ini. Tokoh-tokoh ini merupakan ahli pengamal sesuatu tarekat kesufian. Tokoh sufi seperti Syeikh Ismail, Syeikh `Abd al-`Azīz, Syeikh `Abdullah `Arif, Syeikh Burhan al-Dīn, Syeikh `Abd Allah al-Yamanī, Syeikh `Abdullah al-Qumarī, Sharif Awliyā' Karīm al-Makhdum, Syeikh Saḥfī al-Dīn al-`Abbāsī, Syeikh Sa'īd Barsisa dan Syeikh Gombak `Abd al-Mubin¹. Agenda perkembangan intelektual berdasarkan aspek perbincangan mengenai hubungan Tuhan dan makhluk. Manuskrip awal yang ditemui merujuk kepada karya berjudul *Bahr al-Lāhūt* yang dinisbahkan terhadap Syeikh `Abdullah `Arif². Menurut Abu Wafā' al-Taftāzānī, *wahdah al-wujūd* merupakan satu aliran tasawuf yang membincangkan mengenai hakikat wujud itu hanyalah satu, iaitu merujuk terhadap keesaan kewujudan Allah Ta'ala. Berbeza bagi sesiapa yang melihat wujud yang banyak pada alam ini merupakan aspek yang dikatakan bersifat dengan *al-wahm* (sangkaan). Ia disebabkan lemah akal dalam mengetahui (mengenali hakikat kewujudan Allah Ta'ala) tentang kewujudan yang bersifat hakiki³.

Polemik ajaran *wahdah al-wujūd* yang paling jelas dapat dilihat dalam sejarah perkembangan ilmu tasawuf Islam di Nusantara, merujuk doktrin pemikiran yang dibawakan oleh Syeikh Hamzah al-Fansuri di Aceh. Wacana perdebatan terjadi akibat pertembungan fahaman aliran menentang dan menyokong selepas kewafatan Syeikh Hamzah al-Fansuri. Kepincangan ini bagi menentang fahaman *wujūdiyyah* yang dibawa Syeikh Hamzah al-Fansuri. Syeikh Nuruddin al-Raniri sebagai pembangkang terhadap pengikut Syamsuddin al-Sumatrani dalam polemik di Aceh. Pemikiran ajaran *wahdah al-wujūd* dihidupkan oleh Syamsuddin al-Sumatrani selaku anak murid kepada Syeikh Hamzah al-Fansuri. Kehadiran seorang watak baru dalam arena politik di kesultanan Melayu Aceh, iaitu Syeikh Saif al-Rijal al-Azhari yang dikatakan telah mengganggu gugat kedudukan Syeikh Nuruddin al-Raniri yang sebelum ini telah berjaya memerangi fahaman ajaran *wujūdiyyah* Syeikh Hamzah al-Fansuri serta pengikutnya. Perdebatan antara al-Raniri dan Saif al-Rijal mengenai doktrin *wujūdiyyah* dapat meredakan penentangan aliran menentang di Aceh. Polemik perdebatan berikut membawa kesan terhadap kemenangan Syeikh Saif al-Rijal al-Azhari sebagai watak baru dalam perkembangan ilmu tasawuf di Aceh. Akibatnya Syeikh Nuruddin al-Raniri telah melepaskan jawatannya. Konflik ini secara tidak langsung telah menyumbang sesuatu signifikan perkembangan terhadap pengaruh ajaran tasawuf bercirikan *wujūdi* yang mula merebak ke Alam Nusantara secara

¹ Rosni binti Wazir, "Sorotan Perkembangan Tasawuf di Alam Melayu, Tokoh-tokoh dan Karyanya", *Jurnal Pengajian Islam Fakulti Pengajian Peradaban Islam*, Bil 9 ISU II (2016), 182.

² Abdul Manam et al., "Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan Ulama Melayu: Analisis Ma'arij al-Lahfan Tok Ku Paloh", (t.t.), 7.

³ Al-Taftāzānī, Abū Wafā', *Makhdhal Ilā al-Ṭasawwūf al-Islāmī* (Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzī', t.t), 199.

umum. Begitu, dikatakan penyambung yang telah bergiat mengembangkannya selepas daripada konflik tersebut, ialah merujuk tokoh bernama Syeikh Abdul Ra'uf al-Sinkili⁴.

Melihat kepada naratif tersebut, perkembangan serta penyebaran ajaran *wahdah al-wujūd* ataupun ajaran tasawuf yang berciri *wujūdiyyah* masih lagi subur tanpa menunjukkan cabaran daripada kritikan oleh mana-mana pihak aliran menentang. Hal inilah berlarutan pada riwayat kehidupan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi. Menurut kajian, ajaran tasawuf *wahdah al-wujūd* pada zaman itu juga dibawa masuk melalui aliran tarekat Shaṭāriyyah⁵. Tarekat ini merupakan salah satu tarekat terawal yang telah berkembang pesat di wilayah Minangkabau pada ketika itu⁶. Dikatakan karya tulisan tangan mulai ditulis oleh ahli sufi daripada aliran tarekat tersebut, kemudiannya ia disebar di daerah yang berdekatan, dan isi kandungan karya yang telah ditulis banyak dipengaruhi oleh pemikiran tokoh sufi luar, seperti Syeikh Ahmad al-Qushashī (1583M-1661M) dan Syeikh Ibrahim Hassan al-Kuranī (1689M-1690M). Kandungan tersebut menjadi sebatik dalam ajaran dibawakan oleh Syeikh Abdul al-Ra'uf Ali al-Fansuri (1592M-1693M)⁷. Penyebaran seterusnya, dikaitkan dengan anak murid Syeikh Abdul al-Ra'uf Ali al-Fansuri sendiri, beliau ialah Syeikh Burhanuddin Ulakan (1646M-1693M). Pada waktu tersebut, perbincangan mengenai ajaran *wahdah al-wujūd* lebih berfokuskan terhadap aspek bagi menyesuaikan dengan pandangan aliran ulama yang bersifat ortodoksi. Namun, ia masih mendapat sedikit tentangan daripada aliran menentang untuk menerima ajaran tasawuf *wahdah al-wujūd* pada ketika itu. Pada masa tersebut, pertembungan di antara aliran tarekat Shaṭāriyyah dengan tarekat Naqshabandiyyah telah berlaku, ia disebabkan oleh perbezaan terhadap tafsiran dan kefahaman mengenai doktrin *wahdah al-wujūd* dengan *wahdah al-shuhūd*. Bagaimanapun kefahaman *wahdah al-shuhūd* sebagai idea utama telah dipamerkan oleh kumpulan tarekat Naqshabandiyyah pada ketika itu⁸.

Daripada naratif perkembangan tarekat tersebut, kemunculan seorang tokoh yang sezaman dengan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi, iaitu Syeikh Ahmad Khatib Minangkabau (1276-1334H)⁹. Beliau yang beraliran tarekat Naqshabandiyyah Khālidiyyah merupakan salah seorang agamawan yang mengkritik fahaman berkaitan dengan ajaran tasawuf *wahdah al-wujūd* pada zaman tersebut. Namun, kritiknya adalah berkisarkan terhadap persoalan ilmu Martabat Tujuh yang telah dinisbahkan kepada al-Ghazālī melalui karyanya. Sanggahan Syeikh Ahmad Khatib Minangkabau telah dimuatkan dalam manuskrip yang berjudul "*al-Shumūsh al-Lāmi 'ah fī Radd Ahl al-Sab 'ah*"¹⁰.

Ringkasnya dapat disimpulkan bahawa, naratif menyokong dan menentang mengenai wacana ilmu tasawuf *wujūdī* di Alam Melayu pada waktu tersebut, adalah juga dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan *tazkiyyah al-Nafs* (penyucian rohani). Ajaran tasawuf ini yang dikatakan mengandungi kaedah falsafah mula dibincangkan ketika hayat kehidupan Syeikh

⁴ Mohd Haidhar Kamarzaman & Abdull Rahman Mahmood, "Sumbangan dan Peranan Shaykh Shams al-Din al-Sumatera'i Terhadap Perkembangan Islam di Nusantara", *Jurnal Hadhari* 9.2 (2017), 217.

⁵ *Ibid*,

⁶ Oman Fathurahman, "Naskah dan Rekontruksi Sejarah Lokal Islam Contoh Kasus dari Minangkabau", *Jurnal Wacana* 7.2 (2005), 145.

⁷ Menurut Mohd Shaghir tokoh utama pembawa tarekat tersebut ialah Syeikh Abdul Ra'uf bin Ali Fansuri (1592M-1693M) dinyatakan dalam beberapa karya beliau seperti "*Kifayah al-Muhtajin*" dan "*Umdah al-Muhtajin*". Rujuk Wan Mohd Shaghir, *Penyebaran Thariqat-thariqat Sufiyah Mu'tabarrah* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2017), 4.

⁸ Oman Fathurahman, "Naskah dan Rekontruksi Sejarah", 147.

⁹ Nama beliau Syekh Ahmad Khatib bin Syekh Abdul Latif bin Syekh Abdurrahman bin Syekh Abdullah bin Syekh Abdul Aziz. Di antara nama-nama ulama sepengajian tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah dengan beliau ialah seperti Syekh Jalaluddin Cangking, Syekh Abdurrahman Batu Hampar dan Syekh Mustafa Sungai Pagu. Sila rujuk Ahmad Fauzi Ilyas, "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqshabandiyyah di Nusantara", *Journal of contemporary Islam and Societies* 1.1 (2007), 88-89.

¹⁰ Muhammad Khairi Mahyuddin dan Awatif Abdul Rahman, "Wahdah al-Wujud Dalam Tradisi Sufi: Isu Dan Analisa Kritis Terhadap Fatwa Akidah di Malaysia", *Journal of Social Sciences and Humanities*, 16.2 (t.t), 3.

Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi. Beliau juga merupakan tokoh yang dikatakan telah membawa pengaruh dan mengambil langkah penyebarannya di Alam Melayu. Namun, kegiatan dakwah dan intelektual yang dilakukan oleh Syeikh Muhammad Saleh disesuaikan dengan pengamatan masyarakat pada zaman beliau. Masyarakat pada waktunya yang meminati amalan *sulūk* untuk mencapai *ma'rifah* yang hakiki kepada Allah Ta'ala. Ini terbukti sepertimana karya Sayyid Abdul Rahman bin Muhammad al-Idrus yang lebih dikenali sebagai Tok Ku Paloh dari Terengganu. Karya ini yang berjudul "*Ma'ārij al-Laḥfan li al-Taraqqī ilā Haqā'iq al-'Irfān*", merupakan karya Tok Ku Paloh yang berjaya ditulis pada hayat kehidupannya yang seangkatan dengan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi. Karya tersebut berkisarkan ilmu mengenai tasawuf *wujūdī* yang melibatkan cara penghayatan bagi merealisasikan kefahaman tentang kewujudan Allah Ta'ala yang bersifat hakiki dan kewujudan makhluk adalah bersifat *majazī* yang tidak diiktibarkan (dipandang) wujudnya. Pengamatan mengenai amalan dan perjalanan *sulūk* melalui tarekat, hakikat dan *ma'rifat* amat ditekankan dalam penulisan karya. Sinonim dengan konsep iman seseorang melalui perbuatan *shuhūd al-ḥaqq*, konsep *mushāhadah* dan *al-fanā'*¹¹.

Biodata Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi

Syeikh Muhammad Saleh bin Abdullah atau Muhammad Thayyib (dua nama orang tuanya yang masih menjadi persoalan) telah lahir sekitar pada tahun 1266 Hijrah di Kampung Tukar Luak Tanah Datar Sumatera Barat Indonesia¹². Gelaran Minangkabawi merujuk kepada sebutan nama Syeikh Muhammad Saleh itu ialah asalnya daripada perkataan Minangkabau atau disingkatkan dengan perkataan Minang, ia merujuk pada entiti budaya dan geografi serta sesuatu penggunaan bahasa, adat dalam kalangan kaum Melayu Nusantara yang hidup pada zaman terdahulu. Secara geografi pula, Minangkabau meliputi daratan Sumatera Barat, separuh daratan Riau, dan bahagian Utara Bengkulu, bahagian Barat Jambi, Pantai Barat Sumatera Utara, Barat Daya Aceh, dan Negeri Sembilan di Malaysia¹³.

Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi telah mendapat pendidikan daripada orang tuanya sendiri iaitu Syeikh Abdullah atau Syeikh Muhammad Thayyib, orang tuanya dikenali sebagai Syeikh Haji di Makkah. Pada usia enam tahun Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi telah berada di Makkah untuk mendapat pendidikan di Masjid al-Haram. Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi telah menuntut ilmu agama dengan ramai ulama Makkah pada ketika itu, antaranya ialah seperti Sayyid Ahmad bin Zaynī Daḥlān (1231H-1304H), Sayyid Abū Bakar Shaṭā al-Makkī (1226H-1310H), Syeikh Muhammad bin Sulayman Ḥasbullah al-Makkī (1233H-1335H), Syeikh 'Abd Ḥamid al-Sharwanī, Sayyid 'Umar Bajunayd, Sayyid Muhammad Sa'id Babasīl, dan Sayyid Abdullah Zawawī. Ilmu yang menjadi kegemaran Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi ialah ilmu falak, ilmu mantik (logik) dan lain-lain. Dianggarkan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi telah belajar di Makkah ketika itu selama 17 tahun, setelah itu beliau pulang ke Minangkabau, dan beliau kembali ke sana lagi untuk mempelajari ilmu-ilmu keagamaan¹⁴.

Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi merupakan saudara kepada Syeikh Utsman bin Abdullah. Syeikh Utsman bin Abdullah merupakan tokoh ilmuan yang dikenali di

¹¹ Razi Yaakob, "Sumbangan Tok Ku Paloh Dalam Kegiatan Dakwah dan Pendidikan di Terengganu Malaysia", *Jurnal Kajian Sejarah & Pendidikan Sejarah* 2.2 (2014), 222.

¹² Wan Mohd Shaghir bin Abdullah, *Penyebaran Thariqat-thariqat Sufiyah Mu'tabarrah di Dunia Melayu*, Cetakan 3 (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 2017), 85.

¹³ M.D. Mansur et al., *Sejarah Minangkabau* (Jakarta: Bharata, 1970), 4.

¹⁴ Wan Mohd Shaghir bin Abdullah dan Haji Shahrir Kamil, "Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Al Minangkabawi Syeikhul Islam Perak Darul Redzuan", *Bicara Agama: Utusan Malaysia*, 26 April 2004.

Kuala Lumpur Malaysia ketika itu¹⁵. Diriwayatkan juga bahawa Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi merupakan sezaman dengan Syeikh Ahmad Khatib Minangkabawi (1276H), Mukhtar Jawa Bogor (1278H), Syeikh Nawawi Bantani (1230H). Namun maklumat menyatakan bahawa Syeikh Nawawi Bantani adalah sahabat dengan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi masih dalam keraguan, disebabkan perbandingan berdasarkan tarikh kelahiran antara Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi dengan Syeikh Nawawi Bantani itu jauh boleh menunjukkan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi lebih muda daripada beliau. Andaian informan menyatakan, berkemungkinan besar Syeikh Nawawi Bantani merupakan seorang guru kepada Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi semasa beliau mengajar di Makkah¹⁶.

Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi pernah berkhidmat dalam urusan pentadbiran agama di Riau Lingga sebelum beliau berpindah ke Malaysia khususnya di negeri Perak, ia bermula dengan menyelesaikan masalah kehakiman dalam Mahkamah Kesultanan Riau Lingga, kebijaksanaan beliau terserlah dengan berhasil dan berjaya menyelesaikan tugas tersebut. Oleh sebab itu, Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi mendapat perhatian khusus oleh Yamtuan Muda Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi, dan selepas itu Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi dilantik sebagai hakim di Kerajaan Riau Lingga. Pada tarikh 1 Januari 1925 beliau dilantik pula menjadi mufti di dalam pemerintahan kerajaan negeri Perak oleh Engku Raja Mahmud atau digelar sebagai Imam Paduka Tuan Perak ketika itu. Khidmatnya dianggarkan sehingga lapan tahun iaitu diakhiri dengan tahun kewafatan beliau pada 1933. Khidmatnya di kerajaan negeri Perak telah mendapat kurniaan anugerah sebagai Syeikh al-Islam Perak Darul Ridzuan yang pertama¹⁷.

Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi telah terlibat dalam satu kemalangan di Jalan Kuala Kubu Bharu Selangor, akibatnya beliau dikejarkan ke Hospital Melayu Kuala Lumpur (sekarang dikenali sebagai Hospital Kuala Lumpur), dan meninggal dunia pada hari Rabu 17 haribulan daripada bulan *Dhulhijjah* dalam tahun 1351 Hijrah pada jam 9.15 malam yang bersamaan 14 bulan Mac pada tahun 1953 di Kuala Lumpur. Namun berkenaan dengan persemadian jasad beliau menjadi tumpuan oleh dua pihak. Diceritakan bahawa Sultan Perak ketika itu meminta supaya jasadnya dikebumikan di negeri Perak, oleh sebab beliau sebagai Syeikh al-Islam negeri Perak Darul Ridzuan. Tetapi permintaan itu ditolak oleh ahli keluarga Syeikh Utsman bin Abdullah. Menurut ahli keluarganya, mereka mahukan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi dikebumikan di Kuala Lumpur dengan alasannya ia berdekatan dengan penempatan ahli kerabat beliau. Maka, jasadnya telah diuruskan oleh ahli keluarga Syeikh Utsman bin Abdullah serta telah dikebumikan di Tanah Perkuburan Islam Jalan Ampang Kuala Lumpur, beliau disemadikan bersebelahan dengan kubur saudaranya iaitu Syeikh Utsman bin Abdullah. Dikirakan umur Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi ketika itu dianggarkan sekitar 85 tahun¹⁸.

Pengenalan Karya *Kashf Al-Asrār* (Pembukaan Segala Rahsia)

Syeikh Muhammad Saleh Abdullah sendiri telah memberikan nama karyanya tersebut sebagai "*Kashf al-Asrār*" dalam bahasa Arab, ia boleh difahami dalam bahasa Melayu pula yang

¹⁵ Haji Shahrir bin Kamil, (Kerabat Syeikh Utsman bin Abdullah), dalam temu bual dengan penulis, 23 November 2018.

¹⁶ Wan Mohd Shaghir Abdullah dan Haji Shahrir Kamil, "Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Al Minangkabawi Syekhul Islam Perak Darul Redzuan", *Bicara Agama: Utusan Malaysia*, 26 April 2004.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Shahrir bin Kamil, (Kerabat Syeikh Utsman bin Abdullah), dalam temu bual dengan penulis, 23 November 2018. Seterusnya artikel ini akan menggunakan ringkasan nama Syeikh Muhammad Saleh Abdullah sahaja bagi merujuk kepada nama Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi.

bermaksud sebagai “Pembukaan Segala Rahsia”¹⁹. Perbincangan karya ini mengenai ilmu tasawuf yang bercirikan tasawuf hakikat, ataupun sebahagian daripada pengkaji menyebut dengan istilah tasawuf falsafi. Antara perbincangan yang dikupas dalam karya *Kashf al-Asrār* ini ialah perkara yang melibatkan ilmu usuluddin, fiqh dan tasawuf. Perkara lain yang turut dibincangkan adalah perkara yang melibatkan kepentingan menuntut ilmu dan ciri-ciri ulama dunia dan akhirat. Syeikh Muhammad Saleh Abdullah telah menekankan aspek hubungan antara kepentingan ilmu tasawuf hakikat dengan usuluddin. Perbincangan ilmu usuluddin melalui kaedah pembelajaran sifat dua puluh dihuraikan olehnya berdasarkan pemikiran tasawuf *al-ma‘rifah* yang dikemukakanannya.

Metode penulisan yang digunakan ialah berbentuk soal dan jawab dalam penulisan karya *Kashf al-Asrār* ini. Penulisan *Kashf al-Asrār* oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah selesai ditulis pada hari Selasa bersamaan dengan 27 hari bulan Safar pada tahun 1344 Hijrah atau bersamaan dengan tahun 1922 Masihi²⁰. Penulisan karya ini dapat disimpulkan, bahawa karya ini telah dituliskan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah selepas menjadi hakim di kerajaan Riau Lingga di Pulau Penyengat, dan sebelum menjawat jawatan sebagai Syeikh al-Islam di negeri Perak Darul Ridzuan. Karya ini disiapkan di Singapura lalu dicetak di sebuah syarikat penerbitan yang berada di Singapura ketika itu. Syarikat penerbitan ialah Maktabah Ahmadiyah Singapura yang telah wujud pada ketika itu²¹. Karya *Kashf al-Asrār* selesai ditulis oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah pada hari Selasa bersamaan dengan 27 hari bulan Safar pada tahun 1344 Hijrah atau bersamaan dengan tahun 1922 Masihi²².

Dalam karya ini, Syeikh Muhammad Saleh Abdullah membincangkan mengenai amalan-amalan orang kesufian mengikut darjat dan tingkatan *al-ma‘rifah* mereka. Seperti disebutkan amalan orang syariat, tarekat, hakikat, dan *ma‘rifat*. Syeikh Muhammad Saleh Abdullah sentiasa memuji serta memuliakan golongan yang dinamakan sebagai orang yang mencapai hakikat dan *ma‘rifat* dalam karyanya. Antara sebab pujian dan gesaan beliau adalah golongan itu dipanggil juga sebagai golongan peringkat *al-muntahā* (penamat)²³. Mereka merupakan golongan yang dapat menghindari daripada bahaya dosa syirik *khafī* dalam setiap amalan ibadah mereka. Ia dapat diperincikan daripada pelbagai aspek pelaksanaan ibadah. Aspek disebutkan adalah seperti menunaikan ibadah sembahyang, puasa, serta ibadah-ibadah lainnya²⁴.

Polemik Aliran Kontra Mengenai Ajaran *Wahdah Al-Wujūd* dalam *Kashf Al-Asrār*

Pada awalnya, manuskrip *Kashf Al-Asrār* dikatakan mengandungi ajaran *wahdah al-wujūd* oleh tokoh agamawan di negeri Johor pada tahun 1948. Tokoh yang dimaksudkan ialah Sayyid Alawi Tahir al-Hadad, beliau menyatakan pandangannya serta mengeluarkan fatwa kesesatan mengenainya²⁵. Namun, tidak terdapat sebarang huraian khusus mengenai pandangan beliau terhadap isi kandungan karya *Kashf Al-Asrār* yang dapat dikemukakan. Sebaliknya Sayyid

¹⁹ Muhammad Saleh Abdullah, *Kashf al-Asrār* (Singapura: Maktabah al-Ahmadiyah Press, 1922), 49.

²⁰ Haji Shahrir bin Kamil, (Kerabat Syeikh Utsman bin Abdullah), dalam temu bual dengan penulis, 23 November 2018.

²¹ *Ibid*,

²² Muhammad Saleh bin Abdullah, *Kashf al-Asrār*, 49.

²³ Dalam karya *Kashf al-Asrār* Syeikh Muhammad Saleh Abdullah telah membahagikan pecahan kepada tiga golongan berdasarkan pelaksanaan dan penghayatan mereka dalam sesuatu ibadah, seperti mereka yang berpuasa itu terbahagi kepada tiga golongan. Pertama puasa orang *mubtadī* (orang baharu serta permulaan), kedua puasa orang *mutawassīṭ* (orang peringkat pertengahan) dan ketiga golongan puasa orang *muntahā* (orang darjat terakhir).

²⁴ Muhammad Saleh Abdullah, *Kashf al-Asrār*, 39-40.

²⁵ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, *Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam*, Cetakan Pertama (Johor: Pengurusan Fatwa Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2009), 9-10.

Alawi Tahir al-Hadad hanya mengeluarkan pandangannya yang bersifat umum mengenai kesesatan ajaran *waḥdah al-wujūd* yang dikaitkan ia berasal daripada ajaran Hindu di India. Lalu kritiknya telah mengaitkannya dengan beberapa karya di Alam Melayu seperti *al-Dūrr al-Nafīs*, *Fath al-‘Arifīn* dan *Bayān al-Tajallī*²⁶.

Pelopor kritikan seterusnya yang jelas dikemukakan oleh Abdulfatah Haron Ibrahim. Beliau agamawan kontemporari di Malaysia yang terlibat secara langsung dalam kajian bertemakan ajaran sesat dan Batiniyyah²⁷. Sanggahannya khusus dikemukakan melalui penulisan berjudul “*Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf al-Asrar*”, buku ini telah dicetak oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia pada tahun 2000. Penerbitan buku ini juga mendapat sokongan oleh Ketua Pengarah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia pada masa itu, iaitu Briget Jeneral (B) Datuk Abdul Hamid bin Hj Zainal Abidin. Abdulfatah Haron telah memberikan ulasan dengan membahagikan kepada empat bahagian utama bagi membincangkan permasalahan yang terdapat dalam karya *Kashf al-Asrār*²⁸. Dalam bahagian pertama, beliau mengemukakan sebahagian daripada pengenalan mengenai karya *Kashf al-Asrār*, iaitu mengenai latar belakang ringkas dan naratif isi kandungan serta pengaruh karya ini dalam masyarakat moden. Pada pandangan beliau, ajaran *Kashf al-Asrār* dilihat sebagai mengkhawatirkan dalam masyarakat di Malaysia. Bahagian kedua pula, beliau mengemukakan intisari karya *Kashf al-Asrār* yang berjumlah 24 perkara yang disertai dengan ulasan beliau dalam memberikan kritikan serta pandangan yang bersifat menentang. Kemudian pada bahagian ketiga, beliau menukilkan kembali sekitar 182 perkara yang terdapat dalam karya *Kashf al-Asrār* dengan diikuti oleh alasan sanggahan dengan 32 sanggahan yang telah dimuatkan. Manakala, bahagian keempat sebagai intisari yang diulangi menjadi penutup penulisan sanggahan beliau ini sebagai aspek yang dilihat kesimpulannya, ia sebagai perhatian atau penjelasan²⁹.

Abdulfatah Haron telah membuat konklusi ringkas mengenai karya *Kashf al-Asrār* dalam bab terakhir. Dalam intisari ringkasan ini, beliau memberitahu tentang keupayaan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam mengarang karyanya *Kashf al-Asrār* untuk menyebarkan fahaman *waḥdah al-wujūd* kepada masyarakat awam. Melalui metode menarik minat terhadap masalah lain terlebih dahulu, ia seperti mengemukakan sebahagian masalah lain (iaitu perkara yang tidak berkaitan dengan tauhid *waḥdah al-wujūd*). Ia menjadi suatu sangkaan bagi Abdulfatah Haron bahawa teknik tersebut sebagai aspek untuk mempengaruhi orang awam dengan gaya penyampaianya tersendiri³⁰. Abdulfatah Haron menyanggah beberapa analogi pengibaratan yang telah dikemukakan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah, ia mengenai permasalahan berkaitan wujud hakiki dan wujud bayang-bayang (iaitu wujud yang bersifat *majāzī*)³¹. Bagi Abdulfatah Haron, menyatakan *waḥdah al-wujūd* seperti yang telah terdapat dalam karya *Kashf al-Asrār* ialah fahaman daripada aliran Jabariyyah. Ini disebabkan penulisan ada menyebut bahawa kewujudan kita adalah merupakan bayang-bayang kewujudan Allah Ta‘ala. Lalu Abdulfatah Haron menegaskan bahawa segala-gala kerja dan usaha serta semua jenis kelakuan adalah dari Allah, dengan Allah dan bagi Allah kesemuanya perkara, serta ini adalah menunjukkan tiada hak apa-apa daripada hamba, dan itulah dinamai fahaman Jabariyyah³². Beliau tidak bersetuju dengan pemikiran Syeikh Muhammad Saleh

²⁶ Sayyid Alawi bin Tahir al-Hadad, *Fatwa Mufti Kerajaan Johor* (Johor: Bahagian Penerbitan Jabatan Agama Johor, 1936-1961 M), t.h.

²⁷ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Ahli Sunnah Dan Wujudiyah-Batiniyah (Mengenai Ajaran Salah)* (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1999). Dinyatakan dalam bahagian sinopsis buku.

²⁸ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf al-Asrar* (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2000), 1.

²⁹ *Ibid*, 4.

³⁰ *Ibid*, 77.

³¹ *Ibid*,

³² *Ibid*, 80.

Abdullah yang mengatakan hukum belajar ilmu tasawuf itu sebagai fardu ain, alasan penolakan Abdulfatah Haron adalah disebabkan ilmu tasawuf mula muncul pada abad kedua Hijrah dan ia tidak ada pada zaman Rasulullah SAW serta masa kehidupan para *Salaf*³³.

Melalui aspek catatan perpustakaan pula, Abdulfatah Haron menulis pada bahagian akhir dalam penulisan buku *Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf al-Asrar*. Sebahagian nota kaki yang didapati dapat dirumuskan bahawa beliau telah merujuk sebahagian karya lain. Ini seperti *Risalah Perbincangan Mengenai Martabat Tujuh* diterbitkan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia³⁴, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* oleh Syed Naquib al-Attas (1970)³⁵, *Mengenal Hadith Maudhu'* oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (1998)³⁶, *The Mystics of Islam* oleh Nicholson (1914)³⁷, *Jami' al-Rasa'il* oleh Ibn Taymiyyah (1969)³⁸, *Risalah al-Tauhid* oleh Muhammad Abduh (1960)³⁹, *Tamyiz al-Thayyib Min al-Khabith* oleh al-Shaybani (1334)⁴⁰, dan selebihnya rujukan hadis daripada kitab hadis serta rujukan tafsir seperti tafsir al-Nasafi dan karya tafsir *Pimpinan al-Rahman*.

Abdulfatah Haron mengkritik bahawa kaedah pendalilan melalui hadis ataupun ayat al-Quran semuanya menjurus kepada fahaman *waḥdah al-wujūd*. Ini seperti asas kepada hadis menyebut “*Awwal al-Dīn Ma'rifah Allah*”. Menurutnya, hakikatnya penghujahan lafaz tersebut hanyalah merupakan ucapan orang tasawuf sahaja, dan bukanlah hadis sepertimana yang telah didakwa oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah. Tambahan lagi, ia telah bercanggah dengan hadis sahih yang mengatakan bahawa agama (*al-Dīn*) itu ialah Islam, Iman dan Ihsan⁴¹. Abdulfatah Haron menolak takwilan mengenai ayat “*wamā khalaqtu jinna wa insa illā liya'budūn*”. Beliau mengambil metode literal ayat ini menyebut perkataan yang bermaksud “diibadatkan” dan bukanlah dengan erti “dikenali”. Mengenai persoalan yang menyatakan, bagaimana kita hendak beribadat kepada yang tidak dikenali? Lalu menurutnya, Islam itu merupakan agama fitrah dan naluri beragama sudah ada dalam diri setiap insan, Allah Ta'ala dalam al-Quran telah disampaikan dalam bentuk ayat yang semuanya yakin bahawa Allah Ta'ala itu ada dan bukan dalam bentuk yang meragukan⁴². Pendapat beliau ini disokong, bahawa tiada dalil syarak yang menyuruh kepada kita “kenal Allah” sebagaimana yang telah terdapat dalam tasawuf *waḥdah al-wujūd*, dan ia sebaliknya tidak mempertikaikan ada Allah Ta'ala atau tiada, tetapi membincangkan bahawa hanya yang ada Allah Ta'ala samata-mata⁴³.

Perbincangan mengenai konsep *al-ma'rifah* yang dikemukakan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah adalah berdasarkan metode pentauhidan melalui *af'āl*, sifat dan zat⁴⁴. Menurut Abdulfatah Haron, asas doktrin ajaran *waḥdah al-wujūd* telah membawa kepada konsep pentauhidan tersebut. Berdasarkan asasnya iaitu Allah Ta'ala merupakan segala-galanya sebagai asas utama, dan ia secara tak langsung menjuruskan diri dengan pengakuan sebagai Tuhan⁴⁵. Abdulfatah Haron menyatakan tauhid yang dimaksudkan adalah mentauhidkan zat, sifat, *asmā'* dan *af'āl* Allah Ta'ala itu terjadi pada makhlukNya yang bersifat *ḥadith* (baharu), demikian ajaran *waḥdah al-wujūd* menyatukan antara Allah Ta'ala yang *qadīm* dan makhluk

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid*, 7.

³⁵ *Ibid*, 9.

³⁶ *Ibid*, 12.

³⁷ *Ibid*, 17.

³⁸ *Ibid*, 41.

³⁹ *Ibid*, 46.

⁴⁰ *Ibid*, 63.

⁴¹ *Ibid*, 16-17.

⁴² *Ibid*,

⁴³ *Ibid*,

⁴⁴ Muhammad Saleh Abdullah Mingkabawi, *Kashf al-Asrār*, 4.

⁴⁵ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan*, 16, 19 & 42.

yang *ḥadīth*⁴⁶. Menurutnya lagi, aliran ini bertemakan gnosis daripada kajian orang Inggeris dan merupakan hal daripada luar ajaran Islam itu sendiri⁴⁷. Namun, Abdulfatah Haron tanpa menyatakan dengan lebih terperinci mengenai dakwaan beliau “*Pengakuan sebagai Tuhan*” dan “*gnosis*” daripada Barat yang dimaksudkan terhadap karya *Kashf al-Asrār* Syeikh Muhammad Saleh Abdullah.

Dalam polemik pembahagian martabat, menurut Syeikh Muhammad Saleh Abdullah mereka dapat dikenali sebagai *al-mubtadī*, *al-mutawassīṭ* dan *al-muntahī*. Ketiga-tiga golongan ini dapat diqiyyaskan pada amalan mereka dalam melaksanakan sesuatu ibadah. Menurutnya niat bagi martabat *al-muntahī* ialah kategori orang Islam yang terlepas daripada segala bahaya syirik *khafī*, dan itulah amalan yang dituntut berdasarkan pemikiran tauhid Syeikh Muhammad Saleh Abdullah diajarkan melalui karyanya⁴⁸. Contohnya, *al-muntahī* ialah orang yang melaksanakan sembahyang dengan *kayfiyyat* tiada memandang dirinya yang melakukan amalan tersebut (sembahyang) hanya menyaksikan perbuatan Allah Ta’ala berlaku pada dirinya yang telah *ditaqdirkan* sejak azali lagi. Ini menepati kenyataan yang menyebut “*daripada Allah, dengan Allah, bagi Allah*”. Begitu juga amalan puasa bagi orang peringkat *muntahī*, ia ditakrifkan sebagai orang yang memelihara hati daripada mencita-cita (berkeinginan) terhadap kemuliaan dunia serta mereka menahan hati daripada ingat selain daripada Allah Ta’ala⁴⁹. Abdulfatah Haron menyatakan bahawa ikhlas orang yang mengharap syurga dan takutkan neraka itu sebagai syirik adalah bercanggah dengan ayat al-Quran yang bermaksud “*mereka merenggangkan diri dari tempat tidur mereka sentiasa berdoa kepada Tuhan mereka dengan perasaan takut serta ingin memperolehi (keredhaan)*”⁵⁰, sebaliknya ikhlas orang *muntahī* yang dimaksudkan itu ialah fahaman daripada Jabariyyah⁵¹. Menurutnya aliran *waḥdah al-wujūd* inilah yang dikirakan syirik disebabkan secara tidak langsung aliran ini melawan ayat al-Quran yang dijadikan hujah bagi premis tersebut⁵².

Dalam perbincangan mengenai sifat dua puluh, Syeikh Muhammad Saleh Abdullah menerapkan perbahasannya ke dalam aspek pembahagian tauhid *af’āl*, sifat, *asmā’* dan zat, dan beliau menjelaskan mengenai konsep *al-ma’rifah*⁵³. Beliau juga menyatakan mengenai sebutan dua puluh sifat ke dalam pembahagian kalimah *shahādah* iaitu “*lā ilah illā Allah*” dan memberikan tafsiran melalui kefahaman *lā ta’yīn* (tiada nyata)⁵⁴. Abdulfatah Haron menyanggah kefahaman sifat dua puluh yang telah dibahagikan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah. Sebab utama yang menjadi asas ialah kefahaman menurut Ahli Sunnah teguh berpegang dengan asas konsep *ithnayniyyat al-wujūd* (menetapkan dua kewujudan), ia merujuk kepada penetapan terhadap kewujudan Allah Ta’ala dan kewujudan makhluk ialah merupakan dua perkara yang berbeza⁵⁵. Manakala, kefahaman dalam *Kashf al-Asrār* fahaman sifat dua puluh yang telah dicampur adukan ke dalam ajaran doktrin *waḥdah al-wujūd* dengan menganggap Allah Ta’ala merupakan segala-galanya serta wujud selainNya itu sebagai bayang-bayang bagi wujud Allah Ta’ala, dan bukanlah wujud yang sebenarnya. Menurut Abdulfatah Haron ia adalah kefahaman sesat, lalu dipanggil sebagai “*bengong*” olehnya

⁴⁶ *Ibid*, 28.

⁴⁷ *Ibid*, 16.

⁴⁸ Muhammad Saleh Abdullah Mingkabawi, *Kashf al-Asrār*, 17.

⁴⁹ Puasa orang *mubtadī* menurut Syeikh Muhammad Saleh Abdullah ialah menahan perkara yang boleh membatalkan puasa secara zahir seperti makan, minum, jimak dan sebagai. Manakala, puasa orang *mutawassīṭ* pula ialah menahan anggota yang tujuh (mata, lidah, telinga, tangan, kaki dan kemaluan) daripada pekerjaan yang haram. Rujuk Muhammad Saleh Abdullah, *Kashf al-Asrār*, 40.

⁵⁰ Surah *al-Sajadah* 23:16

⁵¹ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan*., 38.

⁵² *Ibid*, 8.

⁵³ Muhammad Saleh Abdullah Mingkabawi, *Kashf al-Asrār*, 8.

⁵⁴ *Ibid*, 9.

⁵⁵ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf al-Asrar*, 19

disebabkan telah menyatukan kedua perbahasan tersebut⁵⁶. Ajaran sedemikian menurutnya telah terkeluar daripada fahaman Ahli Sunnah Wal Jamaah.

Dalam soal perbincangan mengenai hubungan Tuhan dengan makhlukNya, Syeikh Muhammad Saleh Abdullah menggariskan mengenai konsep *al-fanā'*. Penjelasan mengenai konsep *al-fanā'* muncul ketika mana perbincangan tentang aspek penyaksian terhadap diri manusia sebagai pengenalan dalam mentauhidkan *af'āl*. Menurutnya, penyaksian terhadap tauhid *af'āl* pada hakikat adalah dengan makna tiada bagi wujud diri dan perbuatan bagi makhluk. Beliau menggunakan istilah '*adam* (tiada) yang dinisbahkan kepada sifat ujub terhadap diri manusia⁵⁷. Sebagai sanggahan, Abdulfatah Haron menekankan pula isu usaha dan ikhtiar hamba menurut pandangan Ahli Sunnah, secara tegas beliau mengatakan fahaman Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam masalah ini, ia merupakan fahaman Jabariyyah yang terkeluar daripada Ahli Sunnah. Menurutnya, orang tasawuf *wahdah al-wujūd* jelas telah menganut fahaman Jabariyyah, maksudnya bahawa menganggap semuanya adalah Allah Ta'ala segalanya serta tiada sebarang daripada hak ikhtiar bagi hamba. Sebaliknya melalui panca indera serta akal yang waras menyaksikan bahawa manusia itu bersifat dengan ada, dan ia perlu memahami kerja-kerja yang zahir berlaku pada mereka berdasarkan kehendak pilihan dan ikhtiar mereka. Perkara tersebut hendaklah dilakukan dengan pertimbangan akal dan kemahuannya sendiri. Abdulfatah Haron menganggap bahawa ideologi *al-fanā'* dalam karya *Kashf al-Asrār* telah memutar belitkan ayat al-Quran yang bermaksud "*dan bahawasanya seseorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya*"⁵⁸.

Menurut Abdulfatah Haron, persoalan memberi bekas yang telah dikemukakan dalam karya Syeikh Muhammad Saleh, pertama ia tidak bersandarkan oleh sebarang dalil (dalil dimaksudkan menurut pandangannya ialah sah dan literal pada maksudnya). Bahkan ia menyalahi dengan konsep kita beriman bahawa Allah Ta'ala telah menjadikan manusia ada daya ikhtiar serta *qudrat* yang digunakan untuk melakukan sesuatu perkara⁵⁹. Pandangan ini disokong dengan satu ayat al-Quran yang bermaksud "*maka datangilah tanah tempat bercucuk tanammu itu bagaimana sahaja yang kamu kehendaki*"⁶⁰. Dalil ini menunjukkan adanya *taklīf* ke atas setiap manusia, bahkan sekiranya tiada ikhtiar dan *qudrat* ke atas diri manusia, nescaya perintah Allah Ta'ala itu menjadi sia-sia, ini disebabkan Tuhan juga membebaskan sesuatu perkara yang tiada daya bagi hamba untuk melakukannya⁶¹. Kedua, ganjaran sesuatu pekerjaan akan menjadi sia-sia. Perkara ketiga menurut Abdulfatah Haron ialah hujah tersebut boleh membatalkan persoalan Allah Ta'ala telah mengutuskan rasulNya⁶².

Analisis Wahdah Al-Wujūd Dalam Kashf Al-Asrār Syeikh Muhammad Saleh Abdullah

Syeikh Muhammad Saleh Abdullah telah menerapkan konsep *al-ma'rifah* yang dimaksudkan dengan mengenal diri berkait rapat dengan mentauhidkan Allah Ta'ala dari sudut *af'āl*, sifat, dan zatNya. Dengan menggunakan kaedah penyampaian dalam bentuk soal dan jawab, huraian mengenainya adalah secara ringkas, ia ditulis dalam karya *Kashf al-Asrār* sebagai hasil karya penulisan yang membahaskan mengenai tasawuf menurutnya. Pendekatan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dengan membezakan antara maksud penggunaan lafaz "tauhid" dengan "*ma'rifah*" melalui beberapa peringkat. Pada pandangannya, diistilahkan dengan tauhid itu ialah mengesakan Allah Ta'ala melalui *af'āl*, sifat dan zatNya. Manakala, yang dimaksudkan *ma'rifah* pula ialah membezakan di antara *muḥaddath* (baharu) dan *qadīm* (sediakala). Dalam

⁵⁶ *Ibid*,

⁵⁷ Muhammad Saleh Abdullah, *Kashf al-Asrār*, 19.

⁵⁸ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan*, 46.

⁵⁹ *Ibid*, 54.

⁶⁰ Surah *al-Baqarah*: 2:223.

⁶¹ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan*, 54.

⁶² *Ibid*, 54.

memperincikan cara atau kaedah untuk mentauhidkan, iaitu dengan mengesakan zat Allah Ta'ala dengan kita menganggap tiada yang *mawjūd* di alam ini kecuali wujud Allah Ta'ala pada hakikatnya. Mengesakan sifat Allah Ta'ala pula dengan menganggap tiada yang mengetahui, tiada yang kuasa, tiada yang berkehendak, tiada yang mendengar, tiada yang melihat dan tiada yang berkata-kata pada hakikatnya merupakan Allah Ta'ala, sifat-sifat tersebut yang sedang berlaku ke atas setiap diri hambaNya. Mengesakan dari sudut *af'āl* pula ialah menganggap bahawa tiada perbuatan bagi diri makhluk walaupun dengan sebesar zarah sekalipun itu adalah merupakan anugerah perbuatan Allah Ta'ala semata-mata⁶³.

Bagi memberikan kefahaman daripada pengajaran tauhid tersebut, Syeikh Muhammad Saleh Abdullah membuat sesuatu daripada analogi sebagai pengibaratan yang dipanggil sebagai *tamthīl* iaitu perumpamaan. Ia boleh diibaratkan sepertimana kita melihat bayang-bayang kepada sesuatu objek dengan maksud tiadalah bergerak bayang-bayang itu melainkan oleh sebab telah bergerak diri empunya (objek) bayang-bayang itu sendiri, bahkan mustahil sekiranya bergerak bayang-bayang tanpa bergerak empunya diri bayang-bayang tersebut. Daripada perumpamaan ini perlulah memahami bahawa hendaklah setiap manusia ini men*fanā*'kan diri ke dalam kewujudan Allah Ta'ala, iaitu wujudNya dilihat sebagai kewujudan yang mutlak. Inilah konsep tauhid dengan mengesakan Allah Ta'ala dari aspek *af'āl*, sifat dan zatNya. Syeikh Muhammad Saleh Abdullah menyokong pengajaran tauhid ini dengan hadis yang bermaksud "*sesiapa yang mengenal dirinya, maka binasalah akan dirinya*", serta hadis bermaksud "*aku kenal Tuhanku dengan Tuhanku*"⁶⁴.

Pemikiran konsep *al-ma'rifah* inilah yang dibawakan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam karyanya *Kashf al-Asrār* dalam masa yang sama ia dikatakan berfahaman ajaran *wahdah al-wujūd* oleh aliran yang tidak bersetuju dengan isi kandungannya. Menurut Syeikh Muhammad Saleh Abdullah, konsep *ma'rifah* inilah yang dapat menghindarkan diri orang Islam yang *mukallaf* daripada dosa syirik *khafī* (tersembunyi). Melalui gagasan konsep *ma'rifah* yang berasaskan "hendaklah keluar engkau daripada diri engkau". Menurut Syeikh Muhammad Saleh Abdullah bahawa inilah jalan untuk menghindarkan daripada dosa sehalus-halus syirik yang dimaksudkan tersebut⁶⁵.

Pemikiran tauhid Syeikh Muhammad Saleh Abdullah ini telah mendapat tentangan tokoh kontemporari daripada aliran yang tidak menyokong tasawuf ini. Abdulfatah Haron selaku kaum muda yang pernah terlibat sebagai panel akidah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia yang telah dilantik pada sekitar 1999-2000. Beliau dengan lantang mengkritik dalam buku penulisannya⁶⁶. Buku sanggahan dan kritikan yang berjudul "*Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf Al-Asrar*" sebagai sanggahan utama yang telah dibincangkan sebelum ini dengan tujuan menyanggah fahaman *wujūdiyyah* yang dikatakan terkandung dalam karya *Kashf al-Asrār* Syeikh Muhammad Saleh Abdullah⁶⁷. Menurutnya, isi kandungan ajaran *Kashf al-Asrār* adalah ajaran batil. Berikutnya beberapa sebab utama yang dapat diringkaskan sebagaimana berikut⁶⁸:

- a) Doktrin *ma'rifah* dalam *Kashf al-Asrār* Syeikh Muhammad Saleh Abdullah merupakan doktrin *wahdah al-wujūd* yang telah menganggap Allah Ta'ala merupakan segala-galanya (makhluk adalah Allah), dan doktrin ini mengaku diri sebagai Tuhan.

⁶³ Muhammad Saleh Abdullah, 5.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Abdul Basit Abdul Rahman, "Prof Dr Abdul Fatah Harun bin Ibrahim", artikel di laman sesawang Abu Anas Madani, diakses 14 November 2019, <http://www.abuanasmadani.com/kenali-prof-dr-abdul-fattah-haron-bin-ibrahim-sejarah-menuntut-ilmu-perjuangan/>

⁶⁷ Rujuk Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf al-Asrar* (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1999).

⁶⁸ Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf Al-Asrar* (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2000), 42, 52 & 80.

- b) Fahaman tauhid *af'āl*, sifat dan zat Allah Ta'ala adalah merujuk kepada kejadian yang berlaku ke atas diri makhluk, demikian ia menjadikan Allah Ta'ala yang *qadīm* dan makhluk yang *ḥadīth* (baharu) itu menjadi satu jua bukan yang lain daripadaNya, sekaligus ia merupakan konsep *ittiḥād* dan *ḥulūl* yang kufur terkeluar daripada fahaman Ahli Sunnah.
- c) Fahaman idea tauhid dalam *Kashf al-Asrār* adalah ajaran bertemakan gnosis daripada kajian orang-orang Inggeris dan Barat, dan ia bukanlah daripada sumber kefahaman Islam.

Berdasarkan polemik ajaran *waḥdah al-wujūd* yang terdapat dalam karya Syeikh Muhammad Saleh Abdullah yang berjudul *Kashf al-Asrār* tersebut, pada 3 hari bulan April tahun 2000, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) telah mewartakan fatwa pengharaman menganut fahaman *waḥdah al-wujūd* yang menyalahi akidah Ahli Sunnah, ia juga telah didakwa bertentangan dengan ajaran Islam di Malaysia. Tindakan fatwa tersebut dengan mengharamkan secara khusus tiga buah karya ulama Alam Melayu seperti *al-Dūrr al-Nafīs* oleh Syeikh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, *Hidāyah al-Sālikīn* oleh Syeikh Abdul Samad al-Falimbani dan *Kashf al-Asrār* oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi⁶⁹. Hal ini mengambil konklusi fatwa rasmi yang telah diwartakan di negeri Johor oleh mufti Sayyid Alawi Tahir al-Hadad yang diutuskan pada tahun 1948. Menurut fatwa Sayyid Alawi Tahir al-Hadad menyatakan sepertimana berikut:

“Agama *waḥdah al-wujūd* telah *ijmā'* ulama Islam atas bahawasannya adalah agama kufur orang yang percaya kepadanya murtad (*wa al-'iyādh bi Allah*) isterinya tertalak daripadanya dapat anak haram *zādah* dan hartanya kembali jadi hak *Bayt al-Māl*”⁷⁰.

Ini jelas bahawa aliran menyanggah doktrin *waḥdah al-wujūd* yang telah dikaitkan dengan beberapa karya tasawuf Alam Melayu dengan beranggapan ia mempunyai unsur *ḥulūl* dan *ittiḥād*. Sekaligus hukum berdasarkan kesepakatan ulama dengan mengharamkan kefahaman *ḥulūl* dan *ittiḥād* yang sememangnya adalah kufur menurut fahaman Ahli Sunnah wal Jamaah. Sepertimana melalui pandangan yang dikemukakan oleh Sayyid Alawi Tahir al-Hadad bahawa ajaran ini mengaku sebagai Tuhan ialah makhluk, iaitu Dialah *Jawhar*, Dialah *Jisim*, dan Dialah *'Araḍ* (sifat-sifat fizikal *Jisim*). Menurutnyanya dalam mengkritik karya *al-Dūrr al-Nafīs* karangan Syeikh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, ajaran ini telah menetapkan bahawa Tuhan itu tiada lain melainkan orang kafir, sekalian manusia, segala binatang, langit, bumi, bulan, bintang itu semuanya adalah Tuhan, bahkan jika ada orang mati, maka setengah daripada Tuhan dikatakan mati, jika jadi buta atau sakit atau lapar atau jimak dan apa-apa pun begitu jugalah Tuhan⁷¹.

Pertembungan antara pandangan menentang dengan pandangan menyokong melalui huraian dalam isi kandungan *Kashf al-Asrār* Syeikh Muhammad Saleh Abdullah ini dilihat berlakunya satu kontradiksi. Syeikh Muhammad Saleh Abdullah menerapkan idea *al-ma'rifah* melalui karyanya tersebut dengan menafikan aspek *kayfiyyat* dalam memberikan sesuatu kefahaman mengenai pengajaran tauhid yang berteraskan mentauhid *af'āl*, sifat dan zat Allah Ta'ala. Jelas sebagaimana hubungan antara Tuhan dan hambaNya tersebut adalah tanpa *kayfiyyat* yang sewenangnya dapat difikirkan oleh akal manusia yang lemah. Menurut nukilan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dicatatkan di dalam karyanya menyebut:

⁶⁹ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM, “Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan (Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, 3 April 2000 Masihi) Muzakarah Kali-48”.

⁷⁰ Sayyid Alawi Tahir al-Hadad, *Fatwa Mufti Kerajaan Johor* (Johor: Bahagian Penerbitan Jabatan Agama Johor, 1936-1961 Masihi), T. H.

⁷¹ *Ibid*,

“..Dan tiada di dalam sesuatu dan tiada di luar sesuatu tiada sesuatu di dalamnya tiada di atas dan tiada di bawah tiada di kiri tiada di kanan tiada di hadapan tiada di belakang tiada jauh tiada hampirnya tiada bersentuh hanya *muḥīt* pada sekalian alam tiada masa tiada zaman tiada hingga tiada sekarang tiada kemudian hanya *muḥīt* pada sekalian zaman tiada *ittiṣāl* tiada *infīṣal* *ḥulūl* tiada *ittiḥād*..”⁷².

Penafian mengenai kefahaman yang melibatkan *ḥulūl* dan *ittiḥād* secara jelas telah disebutkan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam karyanya ini. Ia terus diperincikan dengan beberapa lagi pendekatan pengarang karya. Sebagaimana beliau telah menggunakan kaedah metafora pengibaratan yang sesuai. Penggunaan metafora serta mantik yang boleh menunjukkan sesuatu kefahaman yang sinis, ia merupakan satu perkara yang bukanlah asing menurut perspektif ulama sufi dalam karya tasawuf mereka. Memberikan gaya yang dapat mendekatkan kefahaman yang suci kepada aspek untuk berta *‘aqqul* (proses berfikir) seseorang dalam mentauhidkan Allah Ta‘ala melalui konsep *af‘āl*, sifat dan zat. Analogi yang menyebut:

“..Seumpama kita melihat bayang-bayang akan sesuatu, maka tiada bergerak-gerak bayang-bayang itu melainkan yang sebenarnya diri empunya bayang-bayang yang bergerak..”⁷³

Analogi bayang-bayang merujuk kepada aspek makhluk atau sebagai objek ciptaan Allah Ta‘ala, manakala diri empunya bayang-bayang merujuk kepada aspek *af‘āl*, sifat dan zat Allah Ta‘ala. Dengan menghidupkan konsep penafian secara mutlak melalui penggunaan analogi yang tidak boleh difahami secara literal. Oleh sebab, Syeikh Muhammad Saleh Abdullah setiap kali dalam mengemukakan sesuatu analogi pengibaratan telah menjadi tradisi keperluan selepas itu diikuti dengan kenyataan beliau yang menyatakan “bahawasanya Allah Ta‘ala Maha Suci daripada *mithal* dan *tashbīh*”. Penafian ini telah menunjukkan bahawa *mithal* (pengibaratan) itu merujuk kepada penggunaan analogi atau pengibaratan yang disebutkan secara keseluruhan serta *tashbīh* pula supaya menolak bayang-bayang dan pemilik bayang-bayang sebagai satu bentuk kefahaman yang membawa kepada *‘ayniyyah* (Tuhan dan makhluk menjadi satu diri yang sama). Hakikatnya bayang-bayang itu merupakan *‘ayn* yang berbentuk jisim bahkan Tuhan adalah sebaliknya. Penggunaan sesuatu analogi dalam karya ulama sufi ini hanya sekadar ingin mendapatkan sedikit proses untuk berfikir yang boleh memberikan kefahaman yang lebih halus dalam perbincangan ilmu tasawuf berkonsepkan *ma‘rifah*⁷⁴.

Penggunaan metafora yang lain menunjukkan bahawa jelas penafian terhadap dakwaan konsep *‘ayniyyah*. Pada sebahagian perbincangan lain dalam karya *Kashf al-Asrār*, pengarang telah mengemukakan pelbagai analogi yang berbeza. Penegasan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah sepertimana menyatakan bahawa wujud cahaya Matahari itu sebagai tanda yang boleh menunjukkan kepada adanya diri Matahari. Perlu difahami bahawa Matahari itu sendiri bukanlah cahaya, akan tetapi cahaya menjadi bukti adanya diri *‘ayn* (zat) Matahari. Penggunaan metafora serta kaedah pengibaratan ini supaya seseorang berupaya mengambil faham secara sinis terhadap konsep pentauhidan yang dibawakan tersebut, dijelaskan sepertimana ucapan berikut:

“..Bermula *tamthīl* hamba dengan Tuhan dan *mithal* Tuhan dengan hamba iaitu *mithal* Matahari dengan cahayanya tiada bersekutu tiada bercerai cahaya itu dengan zat Matahari bukan cahaya itu Matahari bukan lain daripada Matahari dan

⁷² As-Syeikh Muhammad Shaleh ‘Abdullah Mengkabauw, *Kasyfu al-Asrar (Pembukaan Segala Rahsia)*, terj. Noraine Abu (Batu Caves: Al-Hidayah Publications, 2015), 68.

⁷³ Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi, *Kashf al-Asrār*., 5.

⁷⁴ *Ibid.*

lagi *mithal* seperti api dengan asap adapun asap itu menunjukkan ada api dan bukan asap itu api tiada lain daripada api tiada bercerai tiada bersekutu..”⁷⁵

Dapat difahami, bahawa nisbah cahaya dan asap itu sebagai sesuatu yang menjadi aspek *burhān* (bukti) dengan matlamat supaya seseorang dapat mengenal hakikat kewujudan yang sebenar dan dapat melihat dengan mata hatinya dalam mengaplikasikan tauhid *af’āl*, sifat dan zat Allah Ta’ala. Kaedah ini supaya jelas dapat memahami konsep *ma’rifah* menurut ahli tasawuf. Bukanlah cahaya serta asap itu merujuk kepada aspek diri (zat) dengan mengekalkan penafian *tashbīh* yang menjuruskan terhadap fahaman ‘*ayniyyah*. Malah, penggunaan analogi ini diikuti dengan ayat penafian yang khusus menyebut “Allah Maha Suci daripada *tashbīh* dan *mithal* tersebut”, inilah bukti penekanan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam mengemukakan sesuatu daripada kaedah *tanzīh*, iaitu tiada penyerupaan antara Allah Ta’ala dan ciptaanNya. Perbincangan ini tiada lain, ianya supaya dapat mencapai seseorang itu bersih daripada dosa syirik *khafī* yang dibincangkan pada awal penulisannya.

Rajah 1: Penggunaan Metafora (*tamthīl*) Pengibaratan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam Karya *Kashf Al-Asrār* yang Dikaitkan dengan Doktrin *Wahdah Al-Wujūd*

Bil.	Analogi Mantik	Tema
1.	Menganggap wujud <i>ghayr</i> (selain) Allah Ta’ala itu seperti wujud bayang-bayang dengan empunya diri bayang-bayang. Iaitu wujud bayang-bayang itu adalah tiada pada hakikatnya. Kemudian aspek mengesakan sifat Allah Ta’ala ialah merujuk sebagai tempat penzahiran sifat Allah Ta’ala terhadap makhluk, ia dilihat dengan analogi bahawa seperti bayang-bayang itu bergerak adalah dikatakan ia perkara yang mustahil (bergerak bayang-bayang dengan sendiri) wujud bayang-bayang tanpa diri empunya bayang-bayang itu. Perkara itu hendaklah dilihat tiada ia bercerai dan tiada ia bersekutu di antara bayang-bayang dan diri empunya bayang-bayang.	Menyatakan <i>kayfiyyat</i> (cara) mentauhidkan atau mengesakan Allah Ta’ala menurut tauhid <i>af’āl</i> , sifat dan zat.
2.	Seumpama mengenai keadaan kapas (merujuk kepada sebenar-benar diri iaitu Allah Ta’ala), keadaan benang (merujuk kepada keadaan Muhammad), dan keadaan kain (merujuk kepada keadaan diri Adam). Kemudian Syeikh Muhammad Saleh Abdullah menyucikan <i>tashbīh</i> tersebut sebagai hanya suatu ibarat menghampirkan faham, sedangkan Allah Ta’ala Maha suci daripada perumpamaan dan <i>tashbīh</i> tersebut.	Menyatakan keadaan diri Adam, Muhammad dan Allah Ta’ala.
3.	Sembahyang yang dilaksanakan oleh orang hakikat ialah seperti kalam (pena) pada orang yang sedang menyurat (menulis kertas), dan dengan beliau menafikan daripada <i>tashbīh</i> dari istilah penggunaan sebagai alat tersebut.	Menyatakan hakikat sembahyang bagi martabat orang <i>muntahī</i> (penamat).
4.	Matahari dengan cahayanya, hendaklah tiada difahami ia secara bersekutu dan bercerai (maksudnya tiada bersekutu dengan erti bahawa cahaya bukan Matahari dan Matahari bukanlah cahaya, dan maksud tiada	Menyatakan hubungan Tuhan dengan makhluk.

⁷⁵ *Ibid.*, 19.

	bercerai pula Matahari dan cahaya tiada lain daripada kedua-duanya ia menjadi <i>burhān</i>).	
5.	Api dengan asap, api adalah tiada lain daripada asap tiada bercerai dan tiada bersekutu. Inilah <i>mithal</i> (perumpamaan hamba dengan Tuhan yang tiada bercerai dan tiada bersekutu).	Menyatakan hubungan Tuhan dengan makhluk.

Sumber: Syeikh Muhammad Saleh Abdullah (1922)

Naratif pemikiran konsep tauhid yang dibawakan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam karya *Kashf al-Asrār* ini ialah merupakan satu naratif yang sama dengan amalan tradisi tokoh-tokoh sufi yang lainnya dalam ilmu tasawuf. Tokoh-tokoh itu dapat diterima oleh masyarakat dalam pembelajaran ilmu tasawuf ini. Penggunaan terhadap analogi bayang-bayang ini juga telah dikemukakan oleh Syeikh Abdul Ra'uf al-Sinkili dalam karyanya berjudul "*Tanbīh al-Mashī al-Mansūb Ilā Ṭarīq al-Qushashī*". Beliau menyatakan bahawa nisbah kefahaman mengenai Tuhan seumpama bayang-bayang dan bukanlah lain (tempat penzahiran *af'āl*, sifat dan *asmā'*Nya) daripada insan, bahkan Syeikh Abdul Ra'uf al-Sinkili secara tegas telah menolak kefahaman daripada konsep '*ayniyyah*'. Pendapatnya bahawa yang mengatakan Tuhan dan alam sepenuhnya tiada beza adalah telah terkeluar daripada perbincangan ilmu *ma'rifah* yang dimaksudkan ini⁷⁶. Syeikh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari juga dalam karya beliau yang berjudul "*al-Dūrr al-Nafīs*" dengan pendekatan metafora sebagai kefahaman mentauhidkan *af'āl*, *asmā'* sifat, dan zat Allah Ta'ala. Supaya seseorang itu akan lepas daripada dosa syirik *khafī*⁷⁷. Juga *mithal* bayang-bayang ini dicatatkan oleh Syeikh Daud bin Wan Abdullah al-Fatani dalam karyanya berjudul "*al-Manhal al-Ṣāfi fī Bayān Rumūz Ahl al-Ṣūfi*". Menurutnya, kenyataan bagi sekalian alam ini merupakan penzahiran bayang-bayang yang membuktikan bagi wujud Allah Ta'ala dengan tanpa *tashbīh*⁷⁸.

Huraian melalui hujahan sesuatu hadis, pendekatan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah bukanlah sesuatu perkara yang asing ataupun dikirakan baharu dalam pendekatan tokoh sufi yang lainnya. Bahkan ia merupakan suatu naratif teknik penghujahan yang sama, sepertimana penggunaan lafaz yang disebutkan oleh beliau berbunyi:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ⁷⁹

Diawal-awal agama itu ialah mengenal Allah.

Daripada aspek autentik kesahihan hadis secara langsung sukar untuk dinilai oleh para pengkaji moden, namun lafaz ini popular dalam kalangan ahli sufi yang membawa fahaman *ma'rifah* dalam karya mereka. Terdapat pandangan yang mesra sufi mengambil langkah dengan menyatakan ia adalah ucapan ulama yang diambil daripada kefahaman ayat al-Quran yang bermaksud "*tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadat kepadaKu*". Sepertimana kajian menyatakan menerusi pandangan al-'Ajlūnī yang pernah menegaskan dalam masalah lafaz hadis yang tidak dapat ditentukan kesahihannya, namun cendekiawan Islam mengambilnya daripada inti-pati kefahaman ayat al-Quran sebagai menyokong premis tersebut sepertimana pendapat al-Qārī. Beliau menyatakan lafaz ini dari segi maknanya adalah sahih dan bertepatan dengan ayat al-Quran "*wamā khalaqtu al-jinn wa al-insa illā li ya 'budūn*". Menurut tafsiran Ibn 'Abbas pula mengatakan bahawa "*li ya 'budūn*" dengan maksud "*li*

⁷⁶ Asep Nahrul Musadad, "Ayat-ayat Wahdat al-Wujud: Upaya Rekonsiliasi Paham Wahdat al-Wujud Dalam Kitab Tanbih al-Mashi Karya 'Abdurrauf al-Sinkili", *Jurnal al-Tahrir* 15.1 (2015), 147-150.

⁷⁷ Muhammad Nafis bin Idris, *al-Dūrr al-Nafīs* (Fatani: Maṭba'ah bin Halabī, t.t), 6.

⁷⁸ Syeikh Daud bin Syeikh Wan Abdullah al-Fatani, *al-Manhal al-Ṣāfi fī Bayān Rumūz Ṣūfi* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 2016), 10-11.

⁷⁹ Muhammad Saleh Abdullah, *Kashf al-Asrār*, 3.

ya 'rifūn", iaitu untuk mengenaliNya⁸⁰. Kesenambungan ini, wujud kenyataan menyokong dalam kalangan ahli sufi mengemukakan slogan ucapan lain yang menyebut:

كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني⁸¹.

Akulah perbendaharaan tersembunyi yang tidak dikenali, lalu Aku ciptakan kejadian makhluk supaya Aku dikenali kepada mereka, maka Aku dikenali⁸².

Aliran tasawuf yang berfahaman dengan konsep tauhid *waḥdah al-wujūd* menganggap bahawa hadis ini membuktikan Allah Ta'alah yang wujud secara mutlak pada hakikatnya, kemudian Allah Ta'ala berkehendak memperkenalkan diriNya dengan menzahirkan *asmā'* serta sifat-sifatNya, maka ia dizahirkan pada diri makhlukNya. Justeru, aliran tasawuf yang membawa pemikiran *waḥdah al-wujūd* menyatakan, hakikatnya makhluk itu tidaklah lain daripada Allah Ta'ala, bahkan adanya ia tersebut sebenarnya membuktikan kewujudan mengenai hakikat kewujudan Allah Ta'ala semata-mata. Maka, asas inilah boleh dikatakan wujud yang Esa merupakan Allah Ta'ala sahaja serta makhluk menjadi cerminan kepada kewujudanNya⁸³.

Dalam polemik hubungan Tuhan dengan makhlukNya dan konsep *al-fanā'* yang dikaitkan dengan aliran Jabariyyah oleh pandangan menentang menjadi paksi penghujahan mereka. Namun, perbincangan mengenai hubungan Tuhan dengan makhluk ialah seringkali disentuh oleh tokoh-tokoh besar dalam dunia tasawuf. Sebagaimana didapati juga tokoh besar yang membawa doktrin *waḥdah al-wujūd* seperti Ibn 'Arabī. Beliau telah memberi amaran mengenai kefahaman *bid'ah* (melampau) dalam masalah memahami tasawuf ini, seperti fahaman *ittihād* adalah hal yang sama sekali jauh dimaksudkan dalam pengajaran *ma'rifah* ini⁸⁴. Begitu juga dengan pendapat Syeikh Abdurrauf al-Sinkilī, beliau secara tegas menolak kefahaman konsep *'ayniyyah* antara Tuhan dengan alam. Menurut Syeikh Abdurrauf al-Sinkilī, pendapat yang mengatakan bahawa Tuhan dan alam sepenuhnya tiada berbeza adalah terkeluar daripada perbincangan ilmu *ma'rifah* tasawuf yang dimaksudkan ini (tasawuf *waḥdah al-wujūd*)⁸⁵.

Dalam polemik dakwaan aliran menentang mengenai fahaman Jabariyyah terhadap *Kashf al-Asrār* karangan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah, ia dilihat sebagai dakwaan yang bersifat umum terhadap pemikiran beliau tersebut. Oleh sebab terdapat karya yang berjudul "*Kashf al-Ma'ārif ilā Allah Ta'āla*" yang dinisbahkan juga kepada Syeikh Muhammad Saleh Abdullah, dalam karya ini menyebut tentang perbincangan mengenai perbezaan aliran mazhab empat dalam masalah perbuatan hamba. Aliran-aliran yang disentuh seperti aliran mazhab

⁸⁰ Ismā'īl Ibn Muḥammad al-'Ajlūnī, *Kashf al-Khafā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 1: 121. 2014, dan 'Alī al-Qārī al-Ḥarawī, *al-Maṣnū' fī Ma'rifah al-Ḥadīth al-Mawḍū'* (Beirut: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1984), 232.

⁸¹ Para cendekiawan sufi khususnya yang menyebarkan fahaman tasawuf *waḥdah al-wujūd* menukulkan dalam karya dan penulisan mereka, serta mengatakan bahawa *matān* tersebut sebagai hadis Nabi SAW. Namun, lafaz ini banyak pertikaian daripada golongan agamawan yang bersifat ortodok, antaranya Ibn Taymiyyah telah menyatakan hadis ini tidak sahih, akan tetapi kajian moden menyatakan bahawa al-'Ajlūnī juga pernah menegaskan meskipun hadis itu dinyatakan tidak sahih oleh Ibn Taymiyyah, namun menurut al-Qārī dari segi maknanya adalah sahih dan bertepatan dengan ayat al-Quran "*wamā khalaqtu al-jinn wa al-insa illā li ya 'budūn.*" Menurut tafsiran Ibn 'Abbas pula mengatakan, bahawa "*li ya 'budūn*" dengan maksud "*li ya 'rifūn*", iaitu untuk mengenaliNya. Rujuk Ismā'īl Ibn Muḥammad al-'Ajlūnī, *Kashf al-Khafā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 1: 121. 2014 dan 'Alī al-Qārī al-Ḥarawī, *al-Maṣnū' fī Ma'rifah al-Ḥadīth al-Mawḍū'* (Beirut: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1984), 232.

⁸² Hadis ini juga ada dicatatkan dalam karya *Kashf al-Asrār*. Rujuk *Kashf al-Asrār* oleh Syeikh Muhammad Saleh bin Abdullah al-Minangkabawī, 36.

⁸³ Dicatatkan *Sharh Fuṣūṣ al-Hikam* oleh Qashanī (M/S 17) dan *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* oleh Sha'ranī (2/32). Rujuk juga Ahmad bin 'Abd al-'Azīz al-Qaysayr, *Aqīdah al-Ṣufiyyah Waḥdah al-Wujūd*, 571.

⁸⁴ 'Alī bin 'Arabī, *Kitab al-Aḥdiyyah* (Heydrabad: Jam'iyyah Da'irah al-Ma'ārif al-'Uthmaniyyah, 1361), 5.

⁸⁵ Asep Nahrul Musadad, 150.

Qadariyyah⁸⁶, Jabariyyah, Ahli Sunnah Wal Jamaah⁸⁷ dan terakhir mengenai mazhab *Ahl al-Kashf* (golongan yang terbuka hijab melihat perbuatan Allah Ta'ala)⁸⁸.

Dalam karya ini, mentakrifkan mazhab Jabariyyah iaitu mereka yang mengetahui dan memandang bahawa segala perbuatan itu kesemuanya daripada Allah Ta'ala sendiri sehingga melampau dalam memandang segala perbuatan itu adalah daripada Allah Ta'ala sendiri. Sedangkan fahaman tersebut belum sampai kepada martabat memandang serta menyandarkan segala perbuatan itu kepada makhluk. Ini kerana aliran ini kurang mendapat kedudukan *kamal* (tahap sempurna dalam mentauhidkan Allah Ta'ala) sehingga mereka telah mengabaikan daripada jalan syariat, lantaran akibat tidak menyandarkan segala perbuatan hamba itu kepada makhluk. Justeru, Ahli Sunnah Wal Jamaah menghukum fahaman ini sebagai *i'tiqad yang zindīq*⁸⁹. Kemudian, karya ini menyebut aliran Ahli Sunnah wal Jamaah yang dikemukakan bahawa *i'tiqad* mereka sebagai diterima dan selamat, tetapi tidak mencapai martabat terbuka hijab (martabat *kashf*) sepertimana martabat-martabat aliran sebelum itu (aliran Qadariyyah, Muktazilah dan Jabariyyah dari aspek *mushāhadah* sahaja). Mazhab aliran keempat pula dipanggil sebagai *Ahl al-Kashf*, iaitu orang yang mencapai *mukāfahah* dengan *memushāhadahkan* Allah Ta'ala disegenap perbuatan makhlukNya yang ditakdirkan sejak azali⁹⁰.

Teks huraian yang telah dikemukakan dalam karya *Kashf al-Asrār* Syeikh Muhammad Saleh Abdullah tidak menafikan konsep usaha dan ikhtiar secara mutlak (keseluruhan) sepertimana aliran fahaman Jabariyyah. Namun, pendekatan Syeikh Muhammad Saleh Abdullah sebenarnya lebih kepada mengetengahkan ikhtiar dan usaha makhluk itu dilihat ada hubungannya dengan kuasa Allah Ta'ala dalam perspektif mentauhidkan Allah melalui *memushāhadahkan* perbuatan (*af'āl*). Pendekatan tersebut adalah menyandarkan ikhtiar serta usaha itu yang dilihat sebagai anugerah perbuatan Allah Ta'ala daripada kefahaman tauhid *af'āl* (perbuatan) yang diketengahkan oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah dalam aspek perbahasan *ma'rifah* sebelum ini. Ini dinukilkan yang sepertimana menyatakan:

“Adapun yang dinamai usaha itu iaitu zahir perbuatan Allah Ta'ala pada hamba inilah yang dinamai usaha”⁹¹.

Penisbahan karya yang berjudul “*Kashf al-Ma'ārif ilā Allah Ta'āla*” kepada Syeikh Muhammad Saleh Abdullah adalah tepat. Ini bermakna Syeikh Muhammad Saleh Abdullah sebenarnya berpegang pada kefahaman mazhab *Ahl al-Kashf*⁹² dalam polemik usaha dan ikhtiar perbuatan hamba. Maka, secara umumnya berbeza dengan dakwaan Abdulfatah Haron yang telah menisbahkan idea tersebut sebagai Jabariyyah. Bahkan, dalam aspek usaha dan ikhtiar ini

⁸⁶ Mazhab Qadariyyah iaitu orang menganggap bahawa yang melakukan segala perbuatan yang baharu itu ialah hamba, dalam maksud lain bahawa *qudrat* hamba yang baharu itu mampu memberi bekas (kesan) pada segala perbuatan. Mazhab Muktazilah yang *bid'ah* lagi fasik. Rujuk Muhammad Saleh Abdullah, *Kashf al-Ma'ārif Ilā Allah Ta'ala*, disusun oleh Amdan bin Hamid (Johor: Perniagaan Jahabersa, 2014), 36.

⁸⁷ Mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah iaitu kumpulan yang mengetahui bahawa segala perbuatan itu kesemuanya adalah daripada Allah Ta'ala itu sendiri, namun ada pada pandangan hamba itu usaha dan ikhtiar, dan dengan kedua-duanyalah hamba dapat melaksanakan perbuatan yang menjadi tempat *ta'alluq* (berkaitan) hukum syarak. Cuma tidak sekali-kali memberi bekas pada segala perbuatan baharu, hanya yang memberi bekas adalah Allah Ta'ala sahaja. Rujuk Muhammad Saleh bin Abdullah, *Kashf al-Ma'ārif Ilā Allah Ta'ala*, disusun oleh Amdan bin Hamid (Johor: Perniagaan Jahabersa, 2014), 36.

⁸⁸ *Ibid*, 36-37.

⁸⁹ *Ibid*, 36.

⁹⁰ *Ibid*, 37.

⁹¹ Muhammad Saleh Abdullah, *Kashf al-Asrār*, 21.

⁹² Mazhab *Ahl al-Kashf* adalah satu aliran daripada Ahli Sunnah wal Jamaah yang berada dalam bidang tasawuf. Mereka menghayati secara praktikal mengenai *al-Ma'rifah* berbentuk *waḥdah al-shuhūd* dalam penghayatan ilmu kesufian. Mazhab *Ahl al-Kashf* merupakan aliran yang disebut secara langsung dalam beberapa karya para ulama tasawuf, terutamanya tasawuf yang membincangkan mengenai ilmu hakikat, mereka juga disebut sebagai *Ahl al-Kashf al-Muḥaqqiqīn*.

kefahaman Jabariyyah adalah aliran yang menafikan secara keseluruhan mengenai ikhtiar disandarkan sebagai perbuatan makhluk. Ini berbeza dengan idea sebenar yang telah dibawakan dalam karya *Kashf al-Asrār*, iaitu dalam dataran ini Syeikh Muhammad Saleh Abdullah menetapkan konsep tersebut dengan melihat perbuatan Allah Ta'ala dari sudut untuk menyempurnakan tauhid *al-ma'rifah* yang diketengahkan. Pendapat ini adalah selari dengan tokoh tasawuf yang lain, ini juga seperti Syeikh Muhammad Nafis dalam karyanya *al-Dūrr al-Nafīs* ketika beliau menghuraikan masalah yang sama⁹³.

Majoriti sufi yang terlibat dengan pemikiran tasawuf aliran *waḥdah al-wujūd* juga menetapkan bahawa memahami keautoritian serta kemahiran ilmu *ma'ānī* terlebih dahulu merupakan satu keperluan yang diwajibkan. Ini menunjukkan harusnya seseorang memahami sesuatu ilmu alat yang merangkumi mantik dan metafora yang cukup bagi mengikuti tahap perbincangan disiplin ilmu tasawuf dibawakan oleh tokoh-tokoh sufi ini. Pendirian ini telah ditegaskan oleh al-Nablūsī dalam karyanya yang berjudul "*al-Wujūd al-Ḥaqq al-Khiṭāb al-Ṣidq*". Beliau menyatakan golongan yang menyebut bahawa sufi beraliran *waḥdah al-wujūd* sebagai doktrin kefahaman *ittiḥād* dan *ḥulūl* ialah mereka yang jahil mengenai ilmu *ma'ānī kalam*⁹⁴. Malah, polemik ini sebenarnya dapat difahami dengan pentakwilan yang selayaknya. Bahkan, catatan sejarah sebahagian tokoh dalam aliran menentang juga dapat mencerna pentakwilan terhadap ucapan *shataḥāt* (lantahan) sufi dengan baik. Sepertimana yang pernah dilakukan oleh Mullā Alī al-Qārī. Beliau dalam memahami ucapan sufi yang menyebut "tiadalah di dalam bilik itu kecualiNya" dengan menafsirkan ucapan tersebut sebagai bab tauhid *shuhūdī* (penyaksian) yang boleh difahami pada tingkatan terakhir orang yang menjalani amalan tauhid⁹⁵. Juga Ahmad al-Sirhindī yang dapat memahami ucapan *ittiḥād* Abū Manṣūr al-Ḥallāj merujuk satu pengakuan al-Ḥallāj mengatakan "*Anā al-Ḥaqq*", beliau telah menafsirkan sebagai kefahaman "*Anā Ma'dūm*" (aku tiada)⁹⁶. Justeru, metode secara literal adalah tidak tepat dalam memahami beberapa ucapan ahli sufi, bahkan perlu ditakwilkan dengan kefahaman yang lebih halus mengikut lunas disiplin perspektif ilmu tasawuf. Sepertimana penekanan Abū al-'Alā 'Afīfī, menurutnya sebarang penisbahan serta analogi atau pengibaratan hubungan Tuhan antara ciptaanNya itu wajib ditakwilkan supaya dapat mengetahui mengenai hakikat maksud yang sebenar, sekaligus tidak membawa kearah penyelewengan maksudnya yang asal⁹⁷.

Kesimpulan

Ilmu tasawuf ini merupakan salah satu ilmu Islam yang berasaskan pengajaran daripada wahyu, ia merupakan satu disiplin ilmu mengenai perbincangan dalam meningkatkan aspek kerohanian orang Islam. Para ulama telah berusaha dalam mengembangkan penyebaran ilmu ini sejak dahulu lagi. Ia bertujuan sebagai panduan bagi memudahkan seseorang mencapai hakikat kebenaran mengenai tauhid kepada Allah Ta'ala. Perkembangan penyebaran ilmu ini bukanlah semata-mata secara teoritikal dan penghasilan karya sahaja. Bahkan, di Alam Melayu hasil daripada penghayatan ilmu ini telah munculnya pelbagai ajaran tarekat sebagai latihan yang lebih praktikal. Aliran tarekat juga membawa ajaran tasawuf *waḥdah al-wujūd* disebabkan

⁹³ Syeikh Muhammad Nafis juga antara tokoh yang dikaitkan dengan tasawuf *waḥdah al-wujūd*. Dalam perspektif Syeikh Muhammad Nafis telah membahagikan masalah menyandarkan perbuatan hamba ini kepada empat aliran. Iaitu Muktaẓilah, Jabariyyah, Ashā'irah, dan *Ahl al-Kashf*. Mazhab *Ahl al-Kashf* itulah yang dipegangi oleh aliran orang sufi dalam tasawuf ini. Rujuk Muhammad Nafis Idris, *al-Dūrr al-Nafīs*, 6.

⁹⁴ 'Abd al-Ghānī bin Ismā'il al-Nablūsī, *al-Wujūd al-Ḥaqq Wa al-Khiṭāb al-Ṣidq*, tahqiq: Bakrī 'Alā' al-Dīn (Damsyik: L'Institut Français D'Etudes Arabes De Damas, 1995), 83.

⁹⁵ Al-'Allamah 'Alī bin Sultan Al-Qārī, *al-Radd 'Alā al-Qā'ilīn bi Waḥdah al-Wujūd*, tahqiq: 'Alī Ridā bin Abdullah bin 'Alī Ridā, (Damsyik: Dārr al-Māmūn li al-Turāth, 1995), 22.

⁹⁶ Ahmad al-Sirhindī, *al-Maktūbāt al-Sharīfah al-Mawsūm bi al-Dārr* (Istanbul: Enver Baytan Kitabevi, t.t), 2:72.

⁹⁷ Muhyi al-Dīn Ibn Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, tahqiq: Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabī, t.t), 27.

tokoh-tokoh daripada penganutnya merupakan pengarang karya tasawuf berkaitan. Salah satu pendekatan yang telah diambil oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah selaku tokoh tasawuf sufi Alam Melayu adalah dengan menulis karyanya mengenai penghayatan ilmu ini dalam manuskripnya yang berjudul *Kashf al-Asrār*. Hasil daripada analisis ini, penulis mendapati pemikiran oleh Syeikh Muhammad Saleh Abdullah bukanlah asing daripada perspektif pemikiran tokoh sufi dalam ilmu tasawuf yang datang sebelumnya. Persoalan mengenai dakwaan polemik *hulūl* dan *ittihād* terhadap karya ini dapat dirungkaikan dengan kajian yang cermat. Kesannya, isi kandungan karya *Kashf al-Asrār* didapati mempunyai aspek persamaan yang sinonim dengan pemikiran tokoh sufi yang sebelumnya. Apa yang menarik bagi pemikiran Syeikh Muhammad Saleh adalah penyampaiannya melalui kaedah metafora dalam menerangkan konsep *al-ma'rifah* beliau dipelbagaikan. Bahkan, pandangan sanggahan aliran menentang serta fatwa pengharaman terhadap karya tokoh ini adalah perlu disemak dan dikaji semula. Agar kepincangan dalam menghukum sesuatu pandangan ulama sufi melalui karya mereka dapat dihindari daripada silap faham yang sebenar. Dapatan analisis ini berasaskan keharmonian kedua-dua pihak supaya pandangan kedua-dua aliran menyokong dan menentang dapat diterima dengan lebih bertoleransi. Ia sekaligus dapat membentuk situasi wacana ilmu yang sihat serta berteraskan lebih harmoni dan lestari.

Bibliografi

- Abdul Basit Abdul Rahman. "Menyokong Dr Abdul Fatah Harun bin Ibrahim". Penulisan di laman sesawang Abu Anas Madani, diakses 14 November 2019, <http://www.abuanasmadani.com/kenali-menyokong-dr-abdul-fattah-haron-bin-ibrahim-sejarah-menuntut-ilmu-perjuangan/>
- Abdulfatah Haron Ibrahim. *Sanggahan Ke Atas Kitab Kasyf al-Asrar*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2000.
- Abdulfatah Haron Ibrahim. *Ahli Sunnah Dan Wujudiah-Batiniyah (Mengenai Ajaran Salah)*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1999.
- Abdul Manam et al. "Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan Ulama Melayu: Analisis Ma'arīj al-Lahfan Tok Ku Paloh", t.t.
- Abū Wafā' al-Taftāzānī. *Makdhal Ilā al-Tasawwūf al-Islāmī*. Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1979.
- Ahmad Fauzi Ilyas. "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqshabandiyyah di Nusantara", *Journal of contemporary Islam and Societies* 1.1 (2007), 86-112.
- Al-'Ajlūnī, Ismā'īl Ibn Muḥammad. *Kashf al-Khafā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011.
- Al-Banjari, Muhammad Nafis bin Idris. *al-Dūrr al-Nafīs fī Bayān Waḥdah al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt Dhāt al-Taqdīs*, Fatanī: Maṭba'ah bin Hallābī, t.t.
- Al-Fatani, Daud bin Abdullah. *al-Manhal al-Ṣāfi fī Bayān Rumūz Ahl al-Ṣūfi*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 2016.
- Al-Hadad, Sayyid Alawi bin Tahir. *Fatwa Mufti Kerajaan Johor*. Johor: Bahagian Penerbitan Jabatan Agama Johor, 1936-1961.
- Al-Nablūsī, 'Abd al-Ghanī Ismā'īl. *al-Wujūd al-Ḥaqq al-Khitab al-Ṣidq*. Tahqiq: Bakrī 'Ula al-Dīn, Damsyiq: Institut Francais, 1995.
- Al-Sirhindī, Ahmad. *al-Maktūbāt al-Sharīfah al-Mawsūm bi al-Dārr*. Istanbul: Enver Baytan Kitabevi, t.t.
- Al-Qārī, 'Alī al-Ḥarawī. *al-Maṣnū' fī Ma'rifah al-Ḥadīth al-Mawḍū'*. Beirut: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1984.
- Al-Qārī, Alī bin Sulṭan. *al-Radd 'Alā al-Qā'ilīn bi Waḥdah al-Wujūd*. Tahqiq: Alī Riḍā bin Abdullah, Damsyiq: Dar al-Ma'mūn li al-Turāth, 1995.

- Al-Qaysayr, Ahmad bin ‘Abd al-‘Aziz, *‘Aqīdah al-Ṣufiyyah Waḥdah al-Wujūd al-Khaḥfiyyah*. Riyadh: Maktabah al-Rasyd al-Nāsirūn, 2003.
- Alī bin ‘Arabī. *Kitab al-Aḥdiyyah*. Heydrabad: Jam‘iyyah Da‘irah al-Ma‘ārif al-‘Uthmaniyyah, 1361.
- As-Syeikh Muhammad Shaleh bin ‘Abdullah Mengkabauw. *Kasyfu al-Asrar (Pembukaan Segala Rahsia)*. Terj. Noraine Abu. Batu Caves: Al-Hidayah Publications, 2015.
- Asep Nahrul Musadad. “Ayat-ayat Wahdat al-Wujud: Upaya Rekonsiliasi Paham Wahdat al-Wujud Dalam Kitab Tanbih al-Mashi Karya ‘Abdurrauf al-Sinkili”, *Jurnal al-Tahrir* 15.1 (2015), 139-158.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, (JAKIM). “Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan (Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, 3 April 2000 Masihi) Muzakarah Kali-48”, 2000.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam, Cetakan Pertama, Johor: Pengurusan Fatwa Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2009.
- M.D. Mansur et al. *Sejarah Minangkabau*. Jakarta: Bharata, 1970.
- Mohd Haidhar Kamarzaman & Abdull Rahman Mahmood. “Sumbangan dan Peranan Shaykh Shams al-Din al-Sumatera’i Terhadap Perkembangan Islam di Nusantara”. *Jurnal Hadhari* 9.2 (2017), 207-221.
- Muhammad Khairi Mahyuddin & Awatif Abdul Rahman. “Waḥdah al-Wujud Dalam Tradisi Sufi: Isu Dan Analisa Kritis Terhadap Fatwa Akidah di Malaysia”. *Journal of Social Sciences and Humanities* 16.2 (2019), 1-8.
- Muhyī al-Dīn Ibn ‘Arabī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tahqiq: Abū al-‘Alā ‘Afīfī, Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Arabī, t.t.
- Oman Fathurahman. “Naskah dan Rekontruksi Sejarah Lokal Islam Contoh Kasus dari Minangkabau”. *Jurnal Wacana* 7.2 (2005), 141-148.
- Razi Yaakob. “Sumbangan Tok Ku Paloh Dalam Kegiatan Dakwah Dan Pendidikan Di Terengganu Malaysia”. *Jurnal Kajian Sejarah & Pendidikan Sejarah* 2.2 (2014), 217-224.
- Rosni Wazir. “Sorotan Perkembangan Tasawuf di Alam Melayu, Tokoh-tokoh dan Karyanya”. *Jurnal Pengajian Islam Fakulti Pengajian Peradaban Islam* 9.2 (2016), 177-194.
- Shahril bin Kamil, (Ahli kerabat Syeikh Utsman bin Abdullah). Dalam Temu bual Dengan Penulis, 22 November 2018.
- Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi. *Kashf al-Asrār*. Singapura: Al-Ahmadiyah Press, 1399.
- Syeikh Muhammad Saleh Abdullah Minangkabawi, *Kashf al-Ma‘ārif Ilā Allah Ta‘āla*. Susunan oleh Amdan Hamid. Johor: Perniagaan Jahabersa, 2014.
- Wan Mohd Shaghbir Abdullah. “Ulama Minangkabau Kadi Kuala Lumpur yang Pertama”, *Ruangan Bicara Agama: Utusan Malaysia*, 28 Mac 2005.
- Wan Mohd Shaghbir Abdullah. *Koleksi Ulama Nusantara*. Setiawangsa: Khazanah Fathaniyyah, Jilid. 1, 2004.
- Wan Mohd Shaghbir Abdullah. *Penyebaran Thariqat-thariqat Sufiyah Mu‘tabarah*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 2017.