

Hadis-hadis Popular Menyokong Ajaran *Wahdat al-Wujūd* Menurut Perspektif Ahli Sufi

[Popular Prophetic Traditions Supporting the Doctrine of *Wahdat al-Wujūd*: A Study from the Sufi Perspective]

Mohd Zulfakar Mat Jusoh^{*1}, Che Zarrina Sa'ari², Azmil Zainal Abidin²,
 Mohamad Hasmimie Mohd Yusof¹

¹ Kuliyyah Usuluddin dan Pembangunan Insan, Universiti Islam Pahang Sultan Ahmad Shah

² Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya

* Corresponding Author: Mohd Zulfakar Mat Jusoh, Kuliyyah Usuluddin dan Pembangunan Insan, Universiti Islam Pahang Sultan Ahmad Shah. Email zulfakar@uniqsaas.edu.my.

Kata Kunci:

Wahdat al-Wujūd
 Hermeneutik Sufi;
 Pentafsiran Hadis; Tajallī
 (Penzahiran Ilahi); Metafizik
 Islam

ABSTRAK

Artikel ini meneliti peranan hadis sebagai sumber utama yang digunakan oleh tokoh-tokoh sufi dalam menyokong ajaran *wahdat al-wujūd*. Kajian ini memfokuskan beberapa hadis yang menjadi rujukan penting aliran sufi, seperti hadis “*kuntu kanzan makhfiyyan*”, hadis *qurb al-nawāfil*, hadis tentang sifat *al-Awwal*, *al-Akhir*, *al-Zāhir* dan *al-Bāṭin*, serta syair Labīd yang diiktiraf Nabi SAW. Melalui analisis tekstual dan pendekatan kualitatif-deskriptif, kajian ini meneliti karya-karya tokoh sufi seperti Ibn ‘Arabī, al-Sha‘rānī, al-Nābulī dan Syamsuddin al-Sumatrāni untuk memahami bagaimana mereka mentafsirkan hadis-hadis tersebut melalui kerangka metafizik dan epistemologi tasawuf. Hasil kajian menunjukkan bahawa golongan sufi menafsirkan hadis-hadis ini melalui konsep penzahiran sifat Ilahi (*tajallī*) dan ketunggalan wujud, serta melihat kewujudan makhluk sebagai manifestasi makrifat terhadap zat Allah SWT. Walau bagaimanapun, metodologi pentafsiran ini menimbulkan polemik dalam kalangan sarjana arus perdana yang mempertikaikan status beberapa hadis serta kesahihan hujah ontologinya. Kajian ini merumuskan bahawa pemahaman hadis dalam konteks *wahdat al-wujūd* hanya dapat difahami secara tepat melalui pendekatan hermeneutik sufi yang menekankan pengalaman kerohanian, simbolisme metafizik dan makna batin teks.

Keywords:

Wahdat al-Wujūd; Sufi
 Hermeneutics; Hadith
 Interpretation; Divine Self-
 Disclosure; Islamic
 Metaphysics

ABSTRACT

This article examines the role of hadith as a primary source employed by Sufi scholars to support the doctrine of *wahdat al-wujūd*. The study focuses on several key hadiths frequently referenced within Sufi discourse, including the “*kuntu kanzan makhfiyyan*” tradition, the *qurb al-nawāfil* hadith, the hadith concerning the Divine Names *al-Awwal*, *al-Akhir*, *al-Zāhir* and *al-Bāṭin*, as well as the celebrated verse of Labīd endorsed by the Prophet (peace be upon him). Employing a qualitative-descriptive and textual analysis approach, this study examines the works of prominent Sufi figures such as Ibn ‘Arabī, al-Sha‘rānī, al-Nābulī and Shams al-Dīn al-Sumatrānī to explore how these scholars interpret the relevant hadiths within the metaphysical and epistemological framework of Sufism. The findings indicate that Sufi thinkers interpret these traditions through the concepts of Divine self-disclosure (*tajallī*) and the unity of existence, viewing

*created beings as manifestations for the recognition of the Divine Essence. Nevertheless, this interpretive methodology has generated significant debate among mainstream scholars who question the authenticity of certain hadiths and the validity of the ontological conclusions derived from them. This study concludes that understanding hadith within the context of *wahdat al-wujūd* requires engagement with the Sufi hermeneutical tradition, which emphasises spiritual experience, metaphysical symbolism, and the inner dimensions of scriptural texts.*

Received: December 01, 2025

Accepted: March 05, 2026

Online Published: June 30, 2026

1. Pendahuluan

Konsep *wahdat al-wujūd* merupakan salah satu aliran pemikiran yang menggunakan metode metafizik paling berpengaruh dalam tradisi tasawuf falsafi, khususnya dalam karya tokoh-tokoh besar seperti Ibn 'Arabī, al-Sha'rānī, al-Nābulī dan para pengikut mereka di alam Melayu seperti Syamsuddin al-Sumatrani yang mengembangkan pemikiran Hamzah Fansuri. Ajaran ini menekankan bahawa Allah SWT ialah *al-wujūd al-haqq* yang merupakan kewujudan bersifat mutlak yang menjadi sumber kepada segala bentuk kewujudan yang lain. Manakala makhluk pula dilihat sebagai penzahiran (*tajallī*) bagi nama dan sifat-sifat ketuhanan. Dalam kerangka ini, hubungan antara Tuhan dan makhluk tidak difahami secara dualistik, tetapi dilihat melalui perspektif penampilan hakikat yang terzhahir dalam kepelbagaian ciptaan-Nya.

Para ilmuwan tasawuf sering menggunakan sejumlah matan hadis sebagai sandaran epistemologi dalam menjelaskan doktrin *wahdah al-wujūd*. Namun, sebahagian hadis ini menimbulkan perdebatan kerana dikategorikan sebagai *da'if* (lemah) atau bahkan *mawḍū'* (palsu) oleh ulama hadis klasik dan moden. Misalnya, hadis *kuntu kanzan makhfiyyan* yang telah dikritik oleh al-Dhahabī (1996) yang menyatakan bahawa hadis tersebut tidak mempunyai sanad yang lengkap dan tidak ditemui dalam mana-mana sumber hadis primer. Ibn Taymiyyah (2005) sebagai seorang tokoh agamawan bersifat konservatif turut menegaskan bahawa kebanyakan hadis-hadis yang disebutkan oleh ahli sufi ini tidak boleh dijadikan hujah. Namun, sebahagian besar ahli sufi seperti al-Nābulī (1997) yang menjadi tonggak pengembang ajaran tasawuf Ibn 'Arabī (1980) memberi justifikasi bahawa hadis tersebut diterima dari sudut makna kerana sejajar dengan prinsip *tajallī* (penampilan) Ilahi dan penyaksian batin (*mushāhadah*) dalam ilmu kerohanian. Dalam disiplin tasawuf, konsep *maqbul li al-ma'nā* dibenarkan apabila kandungan hadis tidak bercanggah dengan prinsip tauhid dan pengalaman rohani (al-Nawawī, 1997). Mereka berhujah bahawa hadis dalam bab kerohanian tidak semestinya dinilai dengan piawaian yang ketat seperti hadis dalam masalah hukum-hakam. Walau bagaimanapun, sebahagian ulama dalam bidang lain tidak bersetuju dengan pandangan ahli sufi tersebut. Bahkan tokoh ilmu Kalam kontemporari seperti Sa'īd Fūdah telah mengkategorikan fahaman *wahdah al-wujūd* dalam masalah akidah dan bukanlah dalam isu berhubung kerohanian seperti yang dipamerkan oleh tokoh sufi. Perbezaan metodologi inilah yang sering menimbulkan kekeliruan, terutama apabila ilmu hadis normatif berinteraksi dengan hermeneutik sufi yang bersifat simbolik dan intuitif.

Walaupun perbahasan mengenai *wahdat al-wujūd* lazimnya dikaitkan dengan tafsiran ayat-ayat al-Quran, terdapat juga sejumlah hadis yang dijadikan sandaran oleh tokoh-tokoh sufi dalam merumuskan dan menjelaskan pemikiran tersebut. Antaranya termasuklah hadis berkaitan *kuntu kanzan makhfiyyan*, hadis *qurb al-nawāfil*, hadis berkaitan nama-nama Allah SWT seperti *al-Awwal*, *al-Akhir*, *al-Zāhir* dan *al-Bāṭin*, serta hadis yang mengiktiraf syair Labīd tentang kefanaan segala sesuatu selain Allah SWT. Hadis-hadis ini digunakan untuk menegaskan bahawa kewujudan makhluk tidak berdiri dengan sendirinya, tetapi sentiasa bergantung kepada wujud Allah SWT yang mutlak dan meliputi segala-galanya.

Namun, penggunaan hadis dalam hujah *wahdat al-wujūd* turut mengundang polemik yang ketara. Sebahagian sarjana arus perdana mempertikaikan status sebahagian hadis tersebut serta menolak metodologi pentafsiran ahli sufi yang dianggap terlalu simbolik dan tidak selari dengan pendekatan literal atau normatif dalam ilmu hadis. Meskipun begitu, bagi ahli sufi pemahaman terhadap teks-teks agama tidak dapat dipisahkan daripada proses pencerahan rohani (*kashf*) dan pengalaman makrifat yang menjadi asas epistemologi tasawuf. Oleh itu, artikel ini meneliti bagaimana hadis-hadis tertentu digunakan untuk

menyokong ajaran *wahdat al-wujūd*, serta menjelaskan kerangka hermeneutik sufi dalam memahami hubungan ontologi antara Tuhan dan makhluk. Analisis ini bukan sahaja penting untuk memahami dinamika pemikiran tasawuf, tetapi juga bagi menilai kedudukan hadis dalam konstruksi metafizik Islam yang dibangunkan oleh para tokoh sufi sepanjang sejarah perkembangannya.

2. Metodologi Kajian

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kaedah analisis dokumen dan kajian kepustakaan yang komprehensif, selaras dengan sifat perbincangan tentang ajaran *wahdat al-wujūd* yang bersifat tekstual, interpretatif dan metafizik menerusi pendekatan falsafi. Sumber utama kajian meliputi karya-karya klasik tokoh sufi seperti Ibn ‘Arabī, al-Sha‘rānī, al-Nābulī, al-Samnūdī dan Syamsuddin al-Sumatrani yang menghuraikan penggunaan hadis dalam membentuk pemikiran hakikat kewujudan Allah SWT dalam cerminan penciptaan makhluk. Di samping itu, kajian turut merujuk karya kritikan seperti tulisan Muṣṭafā Ṣabrī dalam *Mawqif al-‘Aql wa al-‘Ilm wa al-‘Alīm* bagi memahami hujah balas terhadap metodologi sufi. Analisis turut dibuat terhadap beberapa hadis utama yang sering dijadikan dalil oleh aliran sufi, termasuk hadis *kuntu kanzan makhfiyyan*, hadis *qurb al-nawāfil*, hadis berkenaan sifat *al-Awwal*, *al-Akhir*, *al-Zāhir* dan *al-Bāṭin* serta syair Labid yang diiktiraf oleh Nabi SAW. Proses analisis dilakukan dengan mengenal pasti matan dan tema hadis, meneliti cara hadis tersebut digunakan dalam karya tokoh sufi, serta menilai konteks hermeneutik tasawuf yang menekankan makna batin, simbolisme dan konsep *tajallī* Allah SWT menerusi ciptaan alam. Di samping itu, kajian turut melakukan analisis perbandingan antara pentafsiran sufi dan kritikan sarjana arus perdana bagi melihat perbezaan epistemologi serta titik-titik polemik yang timbul daripada pentafsiran hadis tersebut. Melalui pendekatan ini, kajian menghimpunkan dan mensintesis pandangan tokoh-tokoh sufi serta hujah aliran kontra untuk menghasilkan pemahaman yang seimbang tentang bagaimana hadis digunakan sebagai dalil dalam pembinaan ajaran *wahdat al-wujūd* dalam tradisi ilmu tasawuf yang bertemakan *wujūdiyyah*.

3. Perbincangan

3.1 Status Hadis-hadis yang digunakan oleh Ahli Sufi

Hermeneutik sufi berbeza daripada metode tafsir tradisional kerana ia menekankan dimensi batin, penyaksian (*shuhūd*) dan pengalaman kerohanian (*kashf*). Dalam kerangka sufi, makna zahir tidak mencukupi untuk memahami realiti atau hakikat yang sebenar, lalu ahli sufi memperkenalkan konsep *ta’wīl ishārī*, iaitu tafsiran yang berbentuk simbolik berdasarkan pengalaman ilham rohani (al-Qushayrī, 2002). Seperti mana Ibn ‘Arabī (1995) menegaskan bahawa teks agama mempunyai lapisan makna yang tidak terbatas dan hanya dapat difahami melalui penyucian jiwa yang dianjurkan oleh para sufi. Hermeneutik sufi tidak menolak makna literal, tetapi memperluasnya kepada makna batin yang dianggap lebih dekat dengan hakikat keberadaan Ilahi. Oleh itu, apabila ahli sufi mentafsirkan hadis-hadis dalam penyebaran pemikiran tasawuf, seperti hadis *qurb al-nawāfil* sebagai sokongan terhadap slogan “Allah menzahirkan kewujudan melalui hamba-Nya”, ia bukan bermaksud penyatuan zat yang *qadīm* dengan baharu (makhluk), tetapi penzahiran sifat Ilahi menerusi diri hamba yang telah mencapai hakikat *fanā’* (kebinasaan) daripada kehendak dan nafsunya. Perbezaan pendekatan ini sering disalah faham oleh sarjana lain yang melihatnya sebagai takwil yang melampau. Namun, kajian ilmuwan Islam yang menyokong pula menunjukkan bahawa hermeneutik sufi merupakan tradisi tafsiran yang tersusun dan konsisten dalam sejarah intelektual Islam (al-Nābulī, 1995).

Pentafsiran sufi terhadap doktrin *wahdat al-wujūd* sangat bergantung kepada beberapa hadis yang kedudukannya dipertikaikan oleh sarjana arus perdana. Antara hadis paling signifikan ialah hadis *kuntu kanzan makhfiyyan* yang sering dijadikan asas kepada pemahaman bahawa Allah SWT menzahirkan makhluk sebagai medium untuk mengenali-Nya. Walaupun hadis ini masyhur dalam tradisi tasawuf, para ulama hadis seperti al-Dhahabī (1990) dan al-‘Ajlūnī (1997) menyatakan bahawa ia tidak mempunyai sanad yang kukuh. Namun begitu, tokoh sufi seperti Ibn ‘Arabī (1980) telah terdahulu berhujah bahawa makna hadis ini selaras dengan prinsip ketuhanan yang disokong dalam al-Quran, khususnya ayat-ayat yang merujuk kepada penzahiran sifat Ilahi terhadap penciptaan-Nya.

Dalam tradisi tasawuf, kelemahan sanad tidak menafikan nilai spiritual hasil yang difahami oleh sesuatu teks. Menurut al-Ghazālī (2005), hadis *da’if* iaitu bersifat lemah boleh diterima dalam bab-bab

kerohanian, selagi tidak bercanggah dengan prinsip akidah. Ini memberikan ruang kepada tokoh sufi untuk mentafsirkan hadis-hadis seperti *qurb al-nawāfil* secara metafizik dan mengikut konsep falsafah ilmu yang mereka kemukakan. Perdebatan ini menunjukkan adanya pertembungan epistemologi antara tradisi hadis normatif dan hermeneutik sufi yang lebih bertemakan simbolik dan intuisi.

3.2 Hermeneutik Sufi: Kaedah Pentafsiran Berbeza daripada Arus Perdana

Perbezaan paling ketara antara sufi dan arus perdana ialah isu ontologi dan metodologi. Ibn Taymiyyah (1997) sebagai salah seorang sarjana yang keras dalam mengkritik doktrin *waḥdat al-wujūd*, menuduh tafsiran ahli sufi seperti Ibn ‘Arabī sebagai bentuk falsafah penyatuan (*ittiḥād*) yang menyimpang daripada akidah Islam. Beliau menegaskan bahawa kewujudan Tuhan dan makhluk adalah berbeza secara mutlak, bahkan kebanyakan hadis-hadis yang dijadikan hujah oleh ahli sufi ini diperkirakan sebagai tiada asal daripada aspek kajian sanadnya.

Manakala hadis yang menjadi fokus aliran sufi dalam mengisbatkan pemikiran *waḥdah al-wujūd* juga dituliskan menerusi pengkaryaan. Hadis yang dicatatkan perlu difahami secara mendalam dalam pengamatan daripada ucapan Nabi Muhammad SAW. Hadis tersebut menjadi dalil bagi menyokong kefahaman *waḥdah al-wujūd*. Huraian yang berkaitan dan lebih terperinci telah dipamerkan oleh tokoh-tokoh sufi selepas Ibn ‘Arabī seperti al-Sha‘rānī (2001) dan al-Nābulī (1998). Mereka jelas menegaskan bahawa *waḥdat al-wujūd* tidak menafikan kewujudan makhluk, tetapi membezakan antara wujud hakiki (Allah SWT) dan wujud *majāzī* (makhluk). Perbezaan ini bersifat konseptual dan bukannya literal. Hal ini dilihat bercanggah sebagaimana yang difahami oleh aliran kontra. Ontologi sufi bersandarkan kepada konsep *al-wujūd al-mutlaq* (kewujudan mutlak) dan *al-wujūd al-muqayyad* (kewujudan terhad). Makhluk hanya wujud secara pinjaman daripada Allah SWT. Ibn ‘Arabī (1980) menggunakan istilah *al-a’yān al-thābitah* untuk merujuk kepada hakikat-hakikat makhluk dalam ilmu Tuhan sebelum kewujudan fizikal makhluk. Dengan itu, hadis-hadis yang menzahirkan sifat Ilahi pada hamba difahami sebagai penzahiran hubungan wujud antara Tuhan dan makhluk.

Tokoh sufi menggunakan pendekatan hermeneutik yang berbeza dalam memahami sumber dalil dan teks agama. Mereka tidak hanya bergantung pada makna zahir semata-mata, tetapi juga menjelaskan dengan makna batin (*al-ma‘ānī al-bāṭinah*) yang diilhamkan menerusi pengalaman kerohanian seperti *kashf* (penyingkapan ilahi), *dhawq* (rasa spiritual), *wijdān* (penyaksian batin) dan *ilham rabbānī*. Menurut al-Qushayrī (2007), pentafsiran sufi adalah bagi menzahirkan makna kerohanian yang tersirat dalam teks naqli, tanpa menafikan makna zahirnya. Pentafsiran sufi juga merupakan usaha untuk menzahirkan makna kerohanian yang tersirat dalam teks naqli. Beliau menegaskan bahawa al-Quran dan hadis mempunyai pelbagai lapisan makna dan setiap lapisan hanya dapat dicapai oleh hati yang disucikan melalui mujahadah dan suluk.

Pandangan ini turut diperkuatkan oleh al-Ghazālī (2005), yang menyatakan bahawa setiap nas syarak mempunyai dimensi zahir, batin, had dan *matla‘* (puncak makna), menandakan struktur multi lapis dalam wahyu. Dalam kerangka ini, tafsiran sufi terhadap hadis bukanlah bacaan alternatif yang bercanggah dengan zahir, tetapi pelengkap yang membuka horizon makna yang lebih luas. Sebagai contoh, hadis *qurb al-nawāfil* tidak hanya difahami secara normatif tentang amalan tambahan, tetapi sebagai gambaran metafizik tentang penzahiran sifat Ilahi kepada hamba yang mencapai maqam *al-fanā‘* dan *al-baqā‘* yang dibincangkan dalam ajaran tasawuf. Ibn ‘Arabī (1980) pula menegaskan bahawa wahyu bukan sekadar teks yang dibaca, tetapi realiti yang dialami pada peringkat batin. Justeru, pengetahuan hakiki (*al-ma‘rifah*) tidak tercapai melalui akal semata-mata tetapi melalui penyaksian langsung (*mushāhadah*) terhadap *tajallī* ketuhanan. Pendekatan hermeneutik ini menjadikan pentafsiran sufi bersifat holistik, integratif dan berlapis-lapis, berbeza dengan pendekatan tekstual-literal yang mendominasi tradisi arus perdana.

Perbezaan asas antara pentafsiran sufi dan ulama arus perdana terletak pada metodologi dan isu ontologi. Ulama arus perdana seperti Ibn Taymiyyah (1997) dan beberapa tokoh lain mula mengkritik keras doktrin *waḥdat al-wujūd*, menyifatkannya sebagai bentuk falsafah penyatuan (*ittiḥād*) yang menyimpang daripada akidah Islam. Beliau menegaskan bahawa kewujudan Tuhan dan makhluk adalah berbeza secara mutlak dan tidak mungkin berkongsi sifat wujud. Kritik beliau bersumberkan pendekatan literal terhadap ayat dan hadis serta pemahaman teologi al-Athari yang menekankan pemisahan ontologi antara Khaliq dan

makhluk. Kemudian pandangan Ibn Taymiyyah kini banyak dijadikan asas oleh tokoh-tokoh agamawan yang bersifat konservatif yang datang selepas beliau.

3.3 Analisis Hadis-hadis Utama dalam Tradisi Ahli Sufi

3.3.1 Hadis *Kuntu Kanzan Makhfiyyan*

Ungkapan hadis sebagaimana berikut:

كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني

Maksudnya: Aku adalah pemerintah yang tersembunyi yang tidak dikenali maka Aku menciptakan dan mengenali Aku kepada mereka, maka Aku dikenali.

Hadis ini dicatatkan dalam karya-karya sufi seperti *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam* oleh Qashānī dan *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* oleh Sha‘rānī (al-Quṣayyir, 2003). Hadis ini menjadi asas kepada pemikiran *wujūdiyyah* bahawa Allah SWT menciptakan makhluk untuk memperkenalkan diri-Nya. Walaupun dipertikaikan sanadnya (al-‘Ajlūnī, 1997). Tokoh sufi seperti Ibn ‘Arabī tetap menggunakannya untuk menjelaskan hubungan antara zat Ilahi dan penzahiran makhluk. Aliran pemikiran *waḥdah al-wujūd* menganggap bahawa hadis ini menunjukkan Allah SWT yang wujud secara mutlak pada hakikatnya. Kemudian Allah SWT berkehendak memperkenalkan mengenai Diri-Nya menerusi penzahiran nama-nama serta sifat-Nya. Lantaran itu, Allah SWT menampilkan diri-Nya menerusi diri makhluk-Nya supaya Dia-lah akan dikenali melaluinya. Maka, dalam ajaran *waḥdah al-wujūd*, mengatakan bahawa makhluk itu tidaklah lain daripada hakikat bagi mengenal Allah SWT, bahkan makhluk merupakan bukti bagi kewujudan bagi tujuan utama adalah mengenai diri Allah SWT. Dikatakan wujud yang Esa hanya Allah SWT sahaja apabila dipandang pada kewujudan makhluk (al-Burhanfurī, 2016).

Para ilmuwan sufi khususnya yang menyebarkan fahaman tasawuf *wujūdiyyah* mencatatkan dalam penulisan karya mereka, serta mengatakan ucapan tersebut sebagai hadis Nabi SAW. Namun, terdapat pertikaian terhadap ungkapan ini daripada golongan agamawan yang bersifat ortodok. Antaranya Ibn Taymiyyah menyatakan hadis ini tidak sahih, akan tetapi kajian moden menyatakan bahawa al-‘Ajlūnī yang menegaskan meskipun hadis itu dinyatakan tidak sahih oleh Ibn Taymiyyah. Namun menurut al-Qārī, daripada maknanya adalah sahih dan bertepatan dengan ayat al-Quran yang menyebutkan: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون. Hal ini mengambil daripada tafsiran yang dikemukakan oleh Ibn ‘Abbās R.A mengatakan bahawa ليعبدون dengan maksud يعرفون adalah untuk mengenali-Nya (al-Qārī, 1984). Secara tererinci seperti Ismā‘īl al-‘Ajlūnī yang menyatakan menerusi *Kashf al-Khafā’* hadis bernombor 2016 dengan lafaz menyebut كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم. Didatangi juga pandangan Ibn Taymiyyah menyatakan ia bukanlah daripada ucapan Nabi SAW dan tidak diketahui sanadnya mahupun *ṣaḥīḥ* atau *ḍa‘īf*. Perkara ini dilihat disepakati oleh al-Zarkashī, al-Ḥāfiẓ Ibn Hajar dan al-Suyūṭī (al-‘Ajlūnī, 1997).

Justeru, dapat dijelaskan bahawa pandangan Ibn Taymiyyah telah menilai matan tersebut menerusi periwayatan sanad hadis mengikut disiplin latar belakang ilmu hadis yang beliau pelajari. Manakala perkara ini dilihat berbeza dengan pandangan ahli sufi yang telah menekankan aspek kebenaran berdasarkan pengalaman atau pengamatan kerohanian. Hal ini dapat diperkukuhkan dalam nukilan sumber menurut perspektif ahli sufi yang digambarkan oleh Ibn Ḥājib. Ahli sufi dikenali sebagai *ahl al-wijdān wa al-kashf*. Istilah ini yang merujuk kepada golongan ahli sufi yang mengamalkan prinsip *kashf* dan ilham dalam memperkukuhkan sumber pengalaman kerohanian mereka (Abū ‘Abd Allah Muḥammad, 2008).

3.3.2 Hadis Sebelum Allah SWT menciptak Makhluk berkaitan *al-‘Amā’*

Ungkapan hadis sebagaimana berikut:

كان الله ولا شيء معه وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء

Maksudnya: Adalah Allah itu tiada sesuatu sertaNya dan Arasy-Nya di atas air kemudian (Dia) telah menciptakan langit-langit dan bumi dan dituliskan peringatan ke atas setiap sesuatu.

Ungkapan ini juga merupakan kesimbungan daripada ungkapan hadis (menurut pandangan ahli sufi) sebelumnya. Sayyid Zaynī Dahlān (1349H) menggunakan pendekatan sebagaimana ditafsirkan oleh al-Tirmidhī ketika beliau menerangkan tentang hadis sahabat yang bertanya kepada Rasulullah SAW mengenai keadaan Allah SWT sebelum Dia menciptakan makhluk-Nya. Hadis tersebut menjelaskan mengenai al-‘Amā’ (nama lain bagi penzahiran pertama). Menurut al-Tirmidhī, bahawa Allah SWT tiada sesuatu berserta-Nya, kemudian Dia berkehendak untuk dikenali maka menzahirkan ciptaan-Nya agar Dia dapat dikenal, lalu ungkapan ini bertepatan dengan hadis bermaksud: *ingin Aku dikenali* (sebagaimana penulis mengemukakan hadis tersebut sebelum ini iaitu *kuntu kanzan makhfiyyan*).

Menurut Sa‘īd ‘Abd al-Fattāh, istilah العماء iaitu sesuatu ḥaḍrah al-‘Amā’iyyah yang dikenali sebagai *al-naḥs al-raḥmānī* atau *al-ta‘ayyūn al-thānī*. Ia disebut juga *tajalliyyah nūr al-‘amānī* dan diumpamakan suatu dinding antara *al-waḥdah* (ketuhanan) dan *al-kathrah* (alam ciptaan) *al-ḥaḍrah al-barzajīyyah* sebagaimana yang disebutkan mengenai hadis Abū Razīn al-‘Aqīlī dalam riwayat al-Tirmidhī (al-Kūrānī, 2006). Al-Nābulī menjelaskan sebagai الخيال المطلق dan أول كينونة yang mempunyai lima jenis daripada aspek penampilan كينونات sebagaimana yang diceritakan dalam hadis dan al-Quran. Tanpa meng¹ *takyīf*, *tashbīh* serta menggambarkannya. Dikemukakan juga pendapat Ibn ‘Arabī yang menyebut bahawa meliputi sekalian pada gambaran *kā’ināt*. Al-Nābulī menyebut sebagai *kināyah* (kiasan) dalam sebutkan hadis tersebut (al-Nābulī, 1998).

Hadis ini antara yang dikritik oleh tokoh agamawan dari Turki seperti Muṣṭafā Ṣabrī melalui karya *Mawqif al-‘Aql wa al-‘Ilm wa al-‘Alīm*. Menurutny, aliran *wujūdiyyah* menjadikan ia hujah bagi menafikan kewujudan alam. Terdapat ungkapan tambahan daripada para sufi yang menyebut: *dan Dia (Allah) adalah sebagaimana wujud-Nya terdahulu (tiada wujud yang lain)*. Ungkapan itu supaya jelas bahawa wujud Tuhan setelah Dia menciptakan makhluk tersebut tidak pernah berubah daripada hakikat wujud-Nya pada asalnya dan tidak bersama dengan makhluk. Ini menunjukkan kepada makna *waḥdah al-wujūd* tentang ketunggalan Allah SWT tanpa ada wujud yang lain sebagaimana keadaan-Nya sebelum menciptakan makhluk. Walau bagaimanapun, hadis ini bertaraf sahih yang dikeluarkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang bernombor 3191, 6:3191. Ibn Hībān juga dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Hībān* yang bernombor 6143, 10:14. Serta juga oleh al-‘Ajlūnī dalam *Kaṣḥf al-Khaḥfā’* yang bernombor 2110, 2:171.

Mensyarahkan hadis ini, seperti Ibn Hajar al-‘Asqālānī dalam *Faṭḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjelaskan bahawa maksud hadis tersebut ialah penegasan bahawa Allah SWT sahaja yang wujud secara azali sebelum penciptaan makhluk dan segala selain-Nya adalah bersifat dengan baharu (*ḥādith*) serta wujud dengan penciptaan-Nya. Kerana perkara yang bersifat sedia kala (*qadīm*) tidak boleh didahului oleh yang lain sebelum-Nya. Begitu juga hadis menjelaskan tentang tertib atau turutan susunan kejadian makhluk yang dikatakan dimulakan dengan penciptaan air kemudian dijadikan ‘*Arsh* dengan mendatangkan contoh hadis lain berkaitan dengannya (Ibn Hajar, 1986). Ibn Hajar tidak menjelaskan tentang perbincangan pemikiran ahli sufi kecuali hanya berkisarkan tajuk perbahasan tentang bagaimanakah permulaan penciptaan alam semesta serta susunan dijadikan makhluk secara berperingkat. Begitu juga Badr al-Dīn al-‘Aynī (2001) dalam huraianya menerusi ‘*Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menyatakan bahawa hadis ini menunjukkan *qadīm*-nya Allah SWT dan *ḥudūth* (baharu) iaitu perkara selain Allah SWT, tanpa sebarang implikasi bahawa makhluk itu tidak wujud secara realiti. Penjelasan yang sama turut dikemukakan oleh Aḥmad al-Qastallānī (1996) dalam *Irshād al-Sārī li-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang turut menegaskan bahawa kewujudan makhluk adalah sabit tetapi bersifat bergantung sepenuhnya kepada Allah SWT.

Maka didapati bahawa tafsiran ahli sufi adalah berbeza dengan tafsiran pandangan sebahagian ulama hadis seperti yang disebutkan. Secara umumnya bahawa ahli sufi lebih gemar memperincikan sesuatu dalil yang dikatakan hadis menurut mereka daripada sudut ketauhidan dengan menegaskan tentang aspek kewujudan Allah SWT yang Maha Esa melalui amalan hati (*mushahadah*) membinasakan hakikat kewujudan makhluk. Perkara inilah yang dikaitkan penyebaran ajaran *waḥdah al-wujūd* dalam tradisi ahli sufi tersebut.

3.3.3 Hadis *Qurb al-Nawāfil*

Ungkapan hadis sebagaimana berikut:

ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي

يصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها

Dan tiadalah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan sunnah sehingga Aku mencintainya, apabila Aku telah mencintainya, maka Aku adalah pendengarannya yang digunakan untuk mendengar dan penglihatannya yang digunakan untuk melihat dan tangannya yang dijadikan untuk memukul dan kakinya yang digunakan untuk berjalan.

Menurut sufi *waḥdah al-wujūd*, hadis ini dipanggil sebagai *qarb al-nawāfil* membuktikan bahawa Allah SWT menzahirkan sifat-sifat-Nya yang *ma'ānī* pada diri hamba. Allah SWT adalah pemilik mutlak ke atas sifat-sifat yang dizahirkan pada bahagian anggota hamba yang disebutkan dalam hadis. Ia merujuk bukti bahawa kewujudan zat yang Esa yang memiliki sifat-sifat yang dizahirkan pada hamba-Nya apabila Allah SWT telah mencintainya. Al-Sha'rānī menjelaskan bahawa hadis ini menunjukkan perbuatan hamba itu adalah bagi penzahiran perbuatan Allah SWT ke atas hambanya yang dikasihi, tambahan lagi dalil daripada al-Quran sebelum ini menerangkan tiada sebarang perbuatan bagi makhluk. Sebaliknya Allahlah secara batin pengatur di atas segala bentuk tingkah laku hamba-Nya dan inilah rahsia makrifat. Al-Samnūdī menjelaskan hal ini ketika mana ahli sufi yang berzikir sehingga mencapai tahap *al-fanā'* kepada-Nya. Apabila memperoleh *al-fanā'* maka pancaindera mereka tidak seperti kebanyakan orang awam yang kebiasaan, kerana hatinya telah menjadi khusyuk hanya kepada Allah SWT. Bahkan sebutan zikir itu berlaku tanpa niatnya dan tanpa usahanya, sebaliknya Allah SWT yang mentadbir seluruh anggota badannya pada ketika itu. Hal ini hujah bahawa sifat tersebut berada pada hamba adalah merujuk yang Esa iaitu diri Allah SWT. Ia merupakan tempat penzahiran bagi sifat-sifat Allah SWT yang *ma'ānī* (secara dalaman).

Walau bagaimanapun, hadis ini berstatus sahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī. Seperti Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (2006) menerusi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī yang bernombor 6502. Juga ia turut didapati sebagaimana yang diriwayatkan daripada Abū Hurayrah yang dikeluarkan oleh al-Bukhārī dalam kitab *al-Riḥāq* pada bab *al-Tawādu'* yang bernombor 8:131. Seperti Ibn Hajar menjelaskan tentang persoalan siapakah yang dikasihi oleh Allah SWT tersebut, beliau merujuk kepada hamba-hamba Allah SWT yang melaksanakan kewajipan dan taat. Kemudian mengambil pandangan al-Qushayrī dalam memberikan makna dekat tersebut yang merujuk kepada golongan para kekasih Allah SWT. Tambahan pula, senarai anggota manusia yang dimaksudkan dengan pancaran ilahi tersebut adalah merujuk kepada aspek ketaatan dengan menggunakan fungsi anggota seperti melihat, mendengar dan sebagainya supaya mencapai keredaan Allah SWT. Bahkan beliau menolak pandangan golongan yang tersesat dengan menganggap bahawa berlaku penyatuan Allah SWT dengan makhluk-Nya. Sebaliknya menelusuri pandangan al-Khattabī bahawa perkara tersebut merujuk kepada taufiq Allah SWT kepada hamba-Nya menerusi peranan anggota dan fungsinya untuk melaksanakan amal kebajikan dan meninggalkan maksiat. Justeru didapati bahawa syarahan oleh Ibn Hajar juga mendatangkan pandangan ahli sufi yang menjelaskan ia merupakan kedudukan *al-fanā'* dan *al-mahw* yang dijadikan sebagai tujuan mereka dalam aspek kerohanian (Ibn Hajar, 1986). Hadis ini menggambarkan pencapaian spiritual seorang hamba sehingga seluruh perbuatannya menjadi penzahiran sifat Ilahi. Al-Sha'rānī (2001) menegaskan bahawa hadis ini tidak harus difahami secara literal, tetapi sebagai suatu isyarat kepada kesempurnaan makrifat. Namun, huraian ahli sufi didapati jelas bagi menyokong implikasi daripada amalan syuhud kepada Allah SWT yang menzahirkan sifat-sifat dan kesempurnaan-Nya.

3.3.4 Hadis *al-Awwal*, *al-Akhir*, *al-Zāhir* dan *al-Bāṭin*.

Ungkapan hadis sebagaimana berikut:

والذي نفس محمد بيده، لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله ثم قرأ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

Demi diri Muhammad dalam kuasa-Nya, sekiranya kalian menghulurkan tali dari langit sehingga ke bumi maka jatuh ia di atas Allah, kemudian (Rasulullah SAW) membaca ayat: Dialah Yang Awal dan Yang Akhir dan Yang Zahir dan Yang Batin dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.

Hadis di atas merupakan huraian kesinambungan daripada dalil ayat-ayat al-Quran yang telah dikemukakan oleh ahli sufi bagi menjelaskan tentang hakikat kewujudan Allah SWT yang meliputi sekalian pada ciptaan-Nya. Seperti ayat al-Quran yang bermaksud: *Dialah Yang Awal dan Yang Akhir dan Yang Zahir dan Yang Batin dan Dia bagi tiap sesuatu itu mengetahuinya* [surah al-Hadid:57:3]. Ayat lain yang bermaksud: *Ingatlah, sesungguhnya Dia meliputi setiap sesuatu* [surah al-Fuṣṣilat: 41:54]. Ibn ‘Arabī menjelaskan, Tuhan meliputi ketinggian melalui *istiwā al-‘Arsh* (penguasaan ke atas Arasy-Nya). Demikian begitu juga Dia Maha meliputi bahagian seluruh kewujudan makhluk di bumi (menguasai tujuh lapisan bumi), Allah SWT secara zahir dan batin yang mewujudkan sekalian makhluk sebagai tempat penzahiran hakikat tentang kewujudan-Nya. Pentafsiran sufi terhadap hadis ini menekankan sifat Allah SWT yang meliputi segala sesuatu. Seperti Ibn ‘Arabī (1980) mentafsirkan lafaz *al-zāhir* dan *al-bāṭin* sebagai manifestasi (suatu penampilan) kehadiran Tuhan pada setiap lapisan kewujudan.

Selain itu, hadis ini dinyatakan dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* oleh Ibn ‘Arabī. Al-Sha‘rānī menyatakan dalam *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* dan juga al-Qaysarī menerusi *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (al-Nābulī, 1998). Manakala seperti Syamsuddin al-Sumatrani (2008) juga diketahui menggunakan dalil yang sama, seperti nama-nama Tuhan *al-Awwal*, *al-Akhir*, *al-Zāhir* dan *al-Bāṭin* bagi menerangkan tentang hakikat Allah SWT yang Maha meliputi terhadap makhluk-Nya. Sehingga beliau menyatakan bahawa kewujudan Allah SWT adalah sebagai kewujudan yang bersifat mutlak.

Dari sudut sanad periwayatan, Hadis ini didapati dalam karya *Sunan al-Tarmidhī* dengan penambahan ungkapan *والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم رجلا بحبل* sebagaimana yang disebutkan *إنما هبط على علم الله إلى الأرض السفلى لهبط على الله*. Kemudian ulama mentafsirkan dengan menyebut *وقدرته وسلطانه* (Muḥammad ‘Isā, 1975). Menurut Abū ‘Isā hadis ini sebagai hadis *gharīb*. Diketahui sebab *gharīb* tersebut adalah merujuk kepada putus sanad periwayatan lafaz hadis ini antara al-Ḥasan al-Baṣrī dan Abū Hurayrah, lalu dinamakan oleh al-Tirmidhī sebagai: *gharīb min hazā wajh*, atau bermaksud: *gharīb* dari jalur ini, atau tidak diketahui melainkan melalui riwayat si fulan dan ungkapan-ungkapan yang seumpamanya yang menunjukkan bahawa periwayatan tersebut mengandungi unsur *tafarrud* (bersendirian) (al-Muḥammadī, 2005).

3.3.5 Hadis Syair Labīd

Ungkapan hadis sebagaimana berikut:

أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبید: ألا كل شيء ما خلا الله باطل

Aku membenarkan ucapan yang diujarkan oleh penyair Labīd: Bukankah setiap sesuatu itu batil dan binasa kecuali Allah.

Kalimah *bāṭil* yang terdapat pada hadis di atas, pada pandangan ahli sufi ia ibarat selain daripada Allah SWT (sekalian makhluk). Penyokong *waḥdah al-wujūd* berpandangan bahawa ia merujuk kepada makhluk yang bersifat *ma‘dūm* (benda yang tiada sejak azali). Hal ini berlaku oleh sebab segala makhluk itu dilihat binasa dalam kewujudan Allah SWT. Menurut al-Nābulī, penggunaan kalimah *hālik* (hancur) dan *bāṭil* yang menunjukkan bahawa tidak ada sekali-kali bagi keduanya *mawṣūf* (tempat berdirinya sifat) bagi perkara baharu. Sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ghazālī dalam karyanya berjudul *al-Maqṣad al-Asnā*. Al-Ghazālī dalam menerangkan maksud kalimah Allah SWT yang merujuk kepada nama bagi zat-Nya dan terkumpul bagi-Nya semua sifat-sifat ketuhanan dan juga sebagai nama yang teragung. Justeru, apabila hati seseorang itu memandang pada nama tersebut sebagai hakikat yang sebenar wujud hakiki, maka yang lainnya menjadi binasa. Hal ini dimaksudkan menerusi penghayatan syair Labīd tersebut. Ucapan Labīd yang diiktiraf Nabi SAW bahawa setiap sesuatu selain Allah SWT adalah batil sering digunakan oleh sufi untuk menjelaskan kefanaan makhluk. Al-Nābulī (1998) mentafsirkan *bāṭil* sebagai ketiadaan ontologi makhluk berbanding kewujudan hakiki Allah SWT.

Hadis ini bertaraf sahih disebabkan bersambung sanad dan mempunyai para perawi yang dipercayai. Ia diriwayatkan dalam kebanyakan karya hadis seperti al-Bukhārī, Muslim, al-Tirmidhī, Ibn Mājah dan Ahmad bin Hanbal. Ia juga sebagaimana yang dinyatakan oleh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Abū al-Ḥasan Muslim al-Ḥajjāj dalam *Ṣaḥīḥ Muslim Sharḥ al-Nawawī*. Muḥammad bin ‘Isā al-Tirmidhī dalam *Sunan al-Tirmidhī*. Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Yazīd melalui *Sunan Ibn Mājah* dan Ahmad bin Hanbal dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Juga diriwayatkan oleh al-Bukhārī bernombor 7/149 dalam kitab *Manāqib al-Anṣār* pada *bāb Ayyām al-Jahiliyyah* bernombor 3841. Serta diriwayatkan juga oleh Muslim bernombor 4/1768 dalam kitab *al-Sha‘ir* bernombor 2256.

Menghuraikan hadis ini, para ilmuwan hadis seperti Ibn Hajar al-‘Asqalānī bersepakat bahawa perkataan *al-bāṭil* adalah berkongsi maksud dengan *al-fanā’* dan bukan dengan *al-fasād* (rosak). Bagi menyokong bahawa *al-bāṭil* atau *al-fanā’* tersebut adalah merujuk kewujudan makhluk sebagai *al-fanā’* dan diketahui bahawa Allah SWT adalah bersifat *qadīm*. Walaupun dikatakan bahawa Syurga dan Neraka itu akan kekal oleh sebab kerana kedua-duanya dikekalkan oleh Allah SWT, akan tetapi tetap ia makhluk yang boleh menerima binasa (Ibn Hajar, 1986). Maksud *al-bāṭil* ini juga digambarkan oleh al-Nawawī dalam syarahannya terhadap hadis tersebut (Al-Nawawī, 1929). Ini menunjukkan bahawa persepakatan antara pandangan ahli hadis dan sufi adalah pada mentafsirkan makna perkataan *al-bāṭil* kepada *al-fanā’* iaitu binasa yang merujuk kepada segala ciptaan Allah SWT. Namun, didapati bahawa ahli sufi menjelaskan dengan lebih terperinci *al-fanā’* yang dimaksudkan tersebut berdasarkan pengamatan makrifat dan tauhid sufi yang merujuk kepada amalan menyaksikan (*mushāhadah*) Allah SWT. Pendekatan ini merangkumi tauhid sudut perbuatan, sifat, nama-nama dan diri-Nya. Kemudian implikasi daripada perbuatan penyaksian tersebut yang dikatakan makhluk telah menerima *al-fanā’* iaitu lenyap dari sudut penyaksian terhadap kewujudan Allah SWT yang bersifat *wājib al-wujūd*.

Jadual 1: Perbandingan hadis-hadis dan sumber.

Tema Hadis	Kritikan Ulama Arus Perdana	Status Kajian Takhrij Hadis
Hadis <i>Kuntu Kanzan Makhfiyyan</i>	Ibn Taymiyyah: bukan ucapan Nabi dan tidak diketahui sanad, tidak sahih atau <i>da‘if</i> . Namun al-Qārī: <i>maknanya sahih</i> selari tafsir: <i>li ya ‘budūn—li ya ‘rifūn</i> .	Tiada sanad dan dinilai tidak sahih (Ibn Taymiyyah, al-Zarkashī, Ibn Hajar, al-Suyūṭī). Al-‘Ajlūnī (1997) menyenaraikannya sebagai hadis tidak sahih.
Hadis sebelum kejadian berkaitan <i>al-‘Amā’</i>	Mustafā Ṣabrī: disalahgunakan sufi untuk menafikan wujud alam dan tambahan lafaz-lafaz sufi tidak bersumberkan riwayat.	Sahih. Riwayat al-Bukhārī (3019), Ibn Hibbān (6143), al-‘Ajlūnī (2110).
Hadis <i>Qurb al-Nawāfil</i>	Literalis menolak tafsiran metafizik dan ditakwil sebagai <i>tawfiq</i> , bukan penyatuan sifat dengan zat makhluk.	Sahih. Riwayat al-Bukhārī (Kitab al-Riqāq, bernombor: 6502)
Hadis <i>al-Awwal, al-Akhir, al-Zāhir</i> dan <i>al-Bāṭin</i>	Hadis tidak boleh difahami secara zahir dan larangan <i>tasbīh</i> dan <i>tajīm</i> . Ulama menegaskan: turun ke atas Allah iaitu turun kepada ilmu-Nya.	Riwayat al-Tirmidhī serta beliau menilainya <i>gharīb</i> . Takwil ulama: meliputi dengan ilmu, <i>qudrah</i> dan <i>sultān</i> -Nya
Hadis Syair Labīd	Pentakwilan sufi terhadap <i>bāṭil</i> sebagai kewujudan bersifat <i>majazī</i> dikritik kerana melampaui makna asal syair.	Sahih. Riwayat al-Bukhārī, Muslim, al-Tirmidhī, Ibn Mājah dan Ahmad

Meskipun masih banyak hadis lagi yang dikemukakan dalam karya tokoh sufi yang menyokong ajaran *waḥdah al-wujūd* dan tidak disenaraikan oleh penulis dalam penulisan ini. Hadis yang dikemukakan penyokong ajaran *waḥdah al-wujūd* menerusi pengkaryaan juga telah mendapat pertikaian yang signifikan daripada aspek statusnya. Perkara ini terus dikritik oleh aliran kontra dan sebahagian besar daripada agamawan yang bersifat ortodok yang memahami penghujahan al-Quran dan hadis menerusi pendekatan yang berbeza. Terdapat juga hujah tokoh pemikiran *waḥdah al-wujūd* melalui ucapan para sahabat, tetapi penulis mendapati kaedah penghujahan tersebut tidak banyak berbanding dalil-dalil yang dibawakan daripada al-Quran dan hadis Nabi SAW. Walaupun didapati bahawa kebanyakan huraian pandangan ahli sufi tidak dipersetujui oleh sebahagian tafsiran disiplin ilmu lain, khususnya ilmuwan hadis. Ia tidak bermaksud bahawa ahli sufi sebagai golongan anti-hadis atau mengabaikan aspek sanad dalam bidang keilmuan hadis kerana terdapat ahli sufi daripada kalangan ahli hadis. Walau bagaimanapun, aspek inilah berkait dengan kerangka metodologi yang berbeza. Dalam tradisi pengajian ilmu hadis, hujah-hujah yang dikemukakan perlulah disokong dengan yang kukuh secara zahirnya. Hal ini berbeza dengan pendekatan yang dipamerkan oleh majoriti ahli sufi. Mereka melihat signifikan kerohanian akhirnya boleh membuahkan sesuatu kebenaran lalu dijadikan rujukan serta alasan pengukuhan hujah amalan ajaran kerohanian. Seperti yang digariskan

bahawa epistemologi kebenaran ilmu berdasarkan dalil yang diamati dengan pengalaman kerohanian sebagai ilham dan *kashf* telah menjadi tradisi para sufi terkemudian ini. Namun, penggunaan ilham dan *kashf* sebagai sumber epistemologi tetap diperdebatkan dari sudut autoriti ilmiah, khususnya apabila dibandingkan dengan kaedah verifikasi sanad dalam disiplin ilmu hadis.

4. Kesimpulan

Artikel ini menekankan peranan hadis sebagai sumber utama yang digunakan oleh aliran sufi dalam menyokong doktrin ajaran *waḥdat al-wujūd*. Hadis-hadis seperti *kuntu kanzan makhfiyyan*, *qurb al-nawāfil* dan lain-lain dijadikan dalil untuk menegaskan bahawa wujud yang mutlak hanya milik Allah SWT dan tidak berkongsi dengan makhluk. Manakala makhluk berfungsi sebagai manifestasi atau penzahiran sifat-sifat Ilahi. Melalui hadis-hadis ini, para sufi menekankan hakikat bahawa makhluk bukanlah wujud yang berdiri sendiri, tetapi merupakan bukti dan medium untuk mengenali Allah SWT. Konsep ini turut disokong oleh tafsiran al-Quran, termasuk sifat Allah SWT sebagai *al-Awwal*, *al-Akhir*, *al-Zāhir* dan *al-Bāṭin*. Perkara ini yang menunjukkan ketunggalan dan penguasaan mutlak Allah SWT ke atas segala ciptaan. Selain itu, penghayatan hadis oleh ahli sufi juga menjelaskan fenomena *al-fanā*, di mana hamba yang dekat dengan Allah SWT melalui zikir merasai bahawa seluruh anggota tubuhnya menjadi tempat penzahiran sifat-sifat Ilahi. Walaupun hadis-hadis ini mendapat kritikan dari golongan kontra yang mempertikaikan status dan kefahaman pengkaryaan, ia tetap menjadi asas penting bagi aliran *waḥdat al-wujūd* dalam menjelaskan hakikat kewujudan dan hubungan makhluk dengan Tuhan. Keseluruhannya, kajian ini menunjukkan bahawa hadis bukan sahaja menjadi rujukan normatif tetapi juga medium intelektual dan spiritual bagi memahami doktrin ketunggalan wujud dalam tradisi sufi.

Rujukan

- Abī ‘Īsā bin Muḥammad ‘Īsā. (1975). *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī* (Ed. Ibrāhīm ‘Aṭwah). Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādh.
- Abū ‘Abd Allah Muḥammad. (2008). Taḥrīr al-Maṭalib limā Taḍaminatah ‘Aqīdah Ibn al-Ḥājib (taḥ. Nazār Humādī). Beirut: Mu‘ssasah al-Ma‘ārif.
- Al-‘Ajlūnī, Ismā‘īl Ibn Muḥammad. (1997). *Kashf al-khafā’ wa muzīl al-ilbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-‘Ajlūnī, Ismā‘īl Ibn Muḥammad. (2011). *Kashf al-khafā’ wa muzīl al-ilbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī Ibn Ḥajar. (1986). *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kaherah: Dār al-Rayyān li al-Turāth.
- Al-‘Aynī. Badr al-Dīn Abī Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad. (2001). *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. (2004). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Mesir: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Burhanfurī, Muḥammad Ibn Faḍl Allah. (2016). *al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā Nabī* (Terj. Wan Mohd Shaghir Abdullah). Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad. (1990). *Mīzān al-Itidāl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad. (1996). *Mīzān al-Itidāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad. (2005). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Kūrānī, Ibrāhīm bin Ḥasan al-Kurdī. (2006). *Rasā’il fī Waḥdah al-Wujūd* (Ed. Sa‘īd ‘Abd al-Fattāḥ Ibrāhīm). Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah.
- Al-Nābulī, ‘Abd al-Ghanī ‘Ismā‘īl. (1997). *Idāḥ al-Maqṣūd min Ma’nā Waḥdat al-Wujūd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Nābulī, ‘Abd al-Ghanī ‘Ismā‘īl. (1998). *al-Wujūd al-Ḥaqq*. Cairo: Dār al-Salām.
- Al-Nābulī, ‘Abd al-Ghanī ‘Ismā‘īl. (1995). *al-Wujūd al-Ḥaqq al-Khiṭāb al-Ṣidq* (Ed. Bakrī ‘Ulā al-Dīn). Damshiq: Institut Français.
- Al-Nawawī, Yaḥyā Ibn Sharaf. (1997). *al-Adhkār*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Nawawī, Yaḥyā Ibn Sharaf. (1929). *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Muḥammadī, ‘Abd al-Qādir al-Muṣṭafā. (2005). *Al-Shadh al-Munkar wa Ziyādah al-Thiqah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.



Published biannually by:
HADITH AND AQIDAH RESEARCH INSTITUTE (INHAD),
Selangor International Islamic University College (KUIS)
Email: jurnalhadis@kuis.edu.my
Web: www.jurnalhadis@kuis.edu.my/hadis/
Bandar Seri Putra, 43600, Bangi, Selangor (Darul Ehsan) Malaysia.
Tel: 03-8911 7000 Ext: 6129/6130, Fax: 03-8926 6279
Vol. 16, No. 1 (JUNE 2026)

- Al-Qārī, ‘Alī al-Ḥarawī. (1984). *al-Maṣnū‘ fī Ma‘rifah al-Ḥadīth al-Mawḍū‘*. Beirut: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah.
- Al-Qaṣayyir, Aḥmad bin ‘Abd al-‘Azīz. (2003). *‘Aqīdah al-Ṣūfiyyah Waḥdah al-Wujūd al-Khaṭiyyah*. Riyadh: Maktabah al-Rashd al-Nāshirūn.
- Al-Qastalānī, Shihāb al-Dīn Abī al-‘Abbās Aḥmad. (1996). *Irshād al-Sārī li-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm Ibn Hawāzin. (2002). *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Cairo: Dār al-Salām.
- Al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm Ibn Hawāzin. (2007). *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Cairo: Dār al-Turāth.
- Al-Ranirī, Nūr al-Dīn. (2004). *Hujjat al-Ṣiddiq*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Al-Sha‘rānī, ‘Abd al-Wahhāb. (2001). *al-Yawāqīt wa al-Jawāhir*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Tirmidhī, Muḥammad bin ‘Īsā. (1998). *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Gharīb al-Islāmī.
- Hanbal, Aḥmad bin Ḥanbal. (2001). *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*. Beirut: Dār al-Gharīb al-Islāmī.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Alī. (1980). *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Cairo: Dār al-Kutub.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Alī. (1995). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Mājah, Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Yazīd. (2001). *Sunan Ibn Mājah*. Mesir: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad Ibn ‘Abd al-Ḥalīm. (1997). *Majmū‘ al-fatāwā*. Riyadh: Mujaḥma‘ Malik Fahd.
- Muslim, Abū al-Ḥasan al-Ḥajjāj. (2001). *Ṣaḥīḥ Muslim: Sharḥ al-Nawawī*. Mesir: Dār al-Ḥadīth.
- Syamsuddin al-Sumatrani. (2008). *Jawhar al-Ḥaqā’iq & Mir’āt al-Muḥaqqiqīn*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Zaynī Dahlān, Sayyid Aḥmad bin al-Sayyid. (1349H). *Taqrīb al-Uṣūl li Tashīl al-Wuṣūl li Ma‘rifah Allah wa al-Rasūl*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābā al-Ḥalabī wa Awlādah.