

**EPISTEMOLOGI & KOSMOLOGI**  
**AḤMAD AL-SIRHINDĪ**  
( 971H/1563M - 1034H/1624M )<sup>1</sup>

**Mohd Nasir Mohd Tap**  
Akademi Kajian Ketamadunan  
Kolej Dar al-Hikmah  
Kajang

## 1. PRAWACANA

Walaupun perbincangan kami di dalam makalah ini agak kurang teratur serta tidak kemas, bahkan mungkin belum mampu untuk memaparkan keseluruhan pemikiran al-Sirhindī secara teratur dan utuh, namun ia kami anggap memadai sebagai sebuah pengenalan berbahasa Melayu yang kami kira sebagai nadir, apatah lagi sekiranya ia membabitkan isu-isu falsafah. Lebih-lebih lagi al-Sirhindī kurang dikenali di dunia kosmologi berbanding Ibn ‘Arabī. Namun sehingga kini, belum kami dapati sebuah karya yang memuaskan hati mengenai pemikiran beliau sehingga mendorong kami secara bersendirian menelaah pemikirannya yang tertuang di dalam surat-surat yang dikompilasi berjudul *al-Maktubāt*.

Walau bagaimanapun, terdapat beberapa buah kajian mengenai al-Sirhindī di dalam bahasa Inggeris, Arab dan kebanyakannya berbahasa Urdu (yang penulis jahil). Antara yang paling kerap dipetik para pengkaji adalah karya yang terkenal dan terawal yang banyak menyentuh aspek metafizik al-Sirhindī oleh **Burhan Ahmad Faruqi** (1943, 1979) yang berjudul *Mujaddid’s Conception of Tawhid*. Karya tersebut membincangkan secara khusus perbandingan di antara doktrin *Waḥdat al-Wujūd* Ibn ‘Arabī dengan doktrin tauhid yang diajarkan oleh al-Sirhindī. Turut disentuh adalah berkenaan usaha mengharmonikan kedua-dua doktrin tersebut yang dilakukan oleh Shāh Waliyyu ‘Llāh al-Dihlawī dan para pengikutnya. Karya ini pernah diterjemahkan sebahagiannya oleh Ustaz Abdul Majid b. Haji Khatib dengan judul *Konsep Tauhid Syekh Ahmad Sirhindi* (1998) dan diterbitkan oleh Pustaka Muda, Ipoh. Selain daripada itu adalah tulisan **Muhammad Abdul Haq Ansari** (1990) berjudul *Sufism and Shari‘ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*. Sesuai dengan tajuknya, Ansari membicarakan usaha-usaha tajdid tasawuf al-Sirhindī khususnya usaha menyesuaikan pengalaman kesufian dengan acuan syari‘ah. Turut dibincangkan adalah perbezaan di antara Ibn ‘Arabī dengan al-Sirhindī tentang doktrin tauhid. Pada bahagian kedua buku ini, diberikan terjemahan berbahasa Inggeris ke atas beberapa surat penting al-Sirhindī. Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul *Merajut Tradisi Syariah dan Sufisme: Mengkaji*

---

\* Makalah ini adalah sedutan (dengan sedikit olahan) buku kami yang bakal terbit sempena sambutan 20 Tahun Kolej Dar al-Hikmah, Kajang pada tahun ini (2009) berjudul TAJDID TASAWUF: Wacana Tasawuf, Tarekat dan Pemikiran Kalam Imam Aḥmad Al-Sirhindī ( 971H/1563M - 1034H/1624M ).

<sup>1</sup> Imam Aḥmad bin ‘Abd al-Aḥad al-Farūqī al-Sirhindī dilahirkan di Sirhind, kini di wilayah Punjab, pada 4 Syawal 971H bersamaan dengan 26 Mei 1564M. Beliau menelusuri balik susur galur keturunannya kepada *Khalifah Rāshidah* kedua, Saidina ‘Umar al-Khaṭṭāb. Beliau hidup di bawah naungan Kerajaan Mughal pada era pemerintahan Akbar dan wafat pada masa pemerintahan Jahangir. Beliau terkenal dengan gerakan penentangan dasar pluralisme agama Din Ilahi yang menjadi agama rasmi pemerintahan Akbar. Sepanjang hidup beliau, al-Sirhindī ada mengarang beberapa buah karya. Karangan-karangan beliau seperti yang dinyatakan di dalam catatan-catatan Zubaid (1968), Friedmann (1971), Rizvi (1983), Nadwi (1993), Qadeer (t. th) ialah *al-Maktubāt al-Rabbāniyyah*, *al-Mabdā’ wa al-Ma’ād*, *Ithbāt al-Nubuwwah*, *Risālah dar Radd-i-Rawāfiq*, *al-Ma’ārif al-Ladunniyyah*, *Sharḥ-i Ruba’iyyāt*, *al-Risālah al-Tahlīliyyah*, *Mukāshafāt ‘Ayniyyah*, *Ta’līqāt ‘Awārif al-Ma’ārif*, *Risālah ‘Ilm al-Ḥadīth*, *Risālah Jadhb wa Sulūk*, *Risālah Adāb al-Murīdīn*, *Hāshiyah ‘alā Sharḥi al-‘Aqā’id al-Jalāli*.

*Gagasan Mujaddid Syekh Ahmad Sirhindi*, diterbitkan oleh PT RajaGrafindo Persada, Jakarta pada 1997 tetapi malangnya tidak memuatkan bahagian kedua yang mengandungi surat-surat penting al-Sirhindī. **Fazlur Rahman** (1984) pula mengambil inisiatif mengumpulkan beberapa surat pilihan dengan judul *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi* terbitan Iqbal Academy, Pakistan. Surat-surat tersebut berkaitan dengan pandangan-pandangan tasawuf, metafizik, teologi, etika, epistemologi, kosmologi, eskatologi, psikologi dan pandangan politik beliau. Pada pengantar koleksi ini, beliau membincangkan aspek-aspek khas pemikiran al-Sirhindī sama ada yang berkaitan dengan doktrin metafizik, kosmologi mahupun teologinya. Sebuah tesis kedoktoran yang diajukan kepada University of Karachi, Pakistan oleh **Abdul Qadeer Saleem** (2001) berjudul *A Critical Study of Mujaddid Alf-e-Thānī's Philosophy* adalah kajian yang sangat berharga khususnya yang bersangkutan dengan aspek kalam dan falsafah (metafizik dan epistemologi) tasawuf al-Sirhindī yang pada kebiasaannya kurang diberikan tumpuan secukupnya jika dibandingkan dengan kajian ke atas tradisi tasawuf Shaykh al-Akbar Ibn 'Arabī atau aliran Akbari. Karya ini dapat dilayari di laman sesawang Higher Education Commission, Pakistan: <http://eprints.hec.gov.pk/733/01/525.html.htm>.

Namun, di dalam makalah kami ini, kami lebih gemar untuk merujuk terus dan menganalisis sendiri karya asal al-Sirhindī *al-Maktūbāt*. Walaupun begitu, ia bukanlah 'asal' dalam ertinya yang tepat, kerana rujukan kami hanyalah terjemahan berbahasa Arab yang diusahakan oleh Shaykh Muḥammad Murād al-Qazānī pada kurun ke 12H/19M yang berjudul *Mu'arrab al-Maktūbāt al-Sharīfah al-Marsūm bi al-Durar al-Maknūnāt al-Nafīсах*. Naskhah ini dicetak oleh al-Maktabah al-Mīriyyah di Makkah pada tahun 1317H/1898-99M. Di samping terjemahan ke atas surat-surat al-Sirhindī, ia turut mengandungi nota-nota huraian dan *takhrīj* hadith yang terdapat pada jidarnya. Namun, pada jilid ketiga hanya terhimpun sebanyak 122 pucuk surat sahaja berbanding dengan 124 surat yang dinyatakan oleh Rizvi (1983). Jumlah sebanyak 122 tersebut selaras dengan jumlah yang disebutkan sebagai jumlah yang tepat oleh pengkaji-pengkaji lain seperti Friedmann (1971) dan Abdul Qadeer (2003). Naskhah yang ada pada kami telah diulang cetak oleh Siraç Kitabevi, Çarsamba-Fatih, Istanbul di Turki dan tidak mempunyai tarikh terbitan. Namun ia masih mengekalkan citra asal cetakan Makkah bertarikh 1317H.<sup>2</sup>

Bagi mereka yang biasa dengan metafizik tasawuf secara umum, khususnya tasawuf Akbari,<sup>3</sup> kita akan mendapati beberapa konsep asas seperti Hakikat Zat sebagai Wujud Mutlak,

---

<sup>2</sup> Cetakan terbaru yang diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah (2005) juga berdasarkan kepada terbitan Makkah. Walaupun ia lebih baik pada aspek penampilan, berserta baris yang diberikan kepada setiap perkataan, namun penerbit agak tidak cermat pada menyatakan penyusun bagi setiap jilid. Ini kerana, hanya nama Yār Muḥammad Jadīd sahaja yang ditampilkkan pada setiap jilid, sedangkan nama tiga lagi penyusun bagi jilid-jilid II dan III tidak dinyatakan sama sekali.

<sup>3</sup> Untuk tasawuf Ibn 'Arabī dan mazhab Akbari, kami mengesyorkan kepada para pembaca untuk melihat kajian-kajian yang banyak mengenai Ibn 'Arabī yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Muslim mahupun asing. Di antaranya oleh Shaykh Ṭāha 'Abd al-Bāqī Surūr, *Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī* (t.th), A. E. 'Afifī, *The Mystical Philosophy of Muḥyi-d-Dīn ibn al-'Arabī* (1939) dan *Fuṣūṣ al-Hikam wa al-Ta'liqāt 'alayhi* (1946), Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (1983), Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabī's Theory of Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought* (1987), William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (1989), Zakaria Stapa, *Ibnu Arabi Tokoh Sufi* (1993), Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabiy: Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan* (1995), Dr. Suhaylah 'Abd al-Bā'ith al-Turjumān, *Nazariyyat Wahdat al-Wujūd bayna Ibn 'Arabī wa al-Jīlī* (2002), Ronald Nettle, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusus Al-Hikam* (2004), *Wahdat al-Wujūd 'inda Ibn 'Arabī* oleh 'Abd al-Jalīl bin 'Abd al-Karīm Sālim (2004) dan banyak lagi. Sebuah lagi rujukan yang penting adalah *Irshād Dhawī al-'Uqūl ilā Barā'ati al-Ṣūfiyyah min al-Ittihād wa al-Hulūl* (2007) yang memuatkan sepuluh risalah klasik (*turāth*) yang nadir yang menjelaskan maksud sebenar fahaman al-Shaykh al-Akbar dan *Wahdat al-Wujūd*. Kesemua risalah ini telah diverifikasi (*taḥqīq*) oleh salah seorang ulama' al-Azhar, Shaykh Aḥmad Farīd al-Muzaydī. Buku ini sangat penting kerana memuatkan karangan-karangan penting *Wahdat al-Wujūd* karya Muḥammad bin Muzaḥfar al-Dīn al-Makkī, Mullā Ibrāhīm al-Kūrānī, Muḥammad bin Ja'far al-Kattānī, Muṣṭafā bin Kamāl al-Bakrī, 'Aṭā'i 'Llāh bin Aḥmad al-Azharī, Shāh Yūsuf al-Qādirī al-Naqshbandī al-Naylūrī, Muṣṭafā bin Aḥmad al-Shaṭṭī al-Ḥanbalī, Sittī 'Ajam binti Nafīs al-Baghdādiyyah dan 'Abd al-Ghanī al-

sifat sebagai ‘*ayn Zat*, keselarian ma‘rifat *tanzīh* dan *tashbīh* (*al-jam‘u bayn al-‘addād/coincidentia oppositorum*), Teori *Ta‘ayyun*, bayangan serupa dengan Hakikat Asal, *a‘yān thābitah* dan alam fenomena sebagai ilusi semata-mata yang membawa kesimpulan “Segalanya adalah Dia”. Mungkin ada hal-hal yang lain lagi, namun pada perkiraan kami, hal-hal di atas merupakan ciri-ciri khas madrasah Akbari yang menjadi akar kepada persoalan cabang lain. Kerana itu, kalau sekiranya kita menganalisis idea-idea metafizik dan kosmologi al-Sirhindī di dalam *al-Maktūbāt* dan karya kecilnya, *al-Mabda‘ wa al-Ma‘ād*, kita akan mendapati bahawa seluruh usaha al-Sirhindī mengarah kepada ‘membina semula’ (rekonstruksi) setelah melakukan ‘penyahbinaan’ (dekonstruksi) konsep-konsep di atas. Walau bagaimanapun, proses tersebut tidak lari dari prinsip epistemologi beliau yang mengunggulkan kenabian dari kewalian (kasyaf) dan akal (falsafah). Kita akan melihat nanti bagaimana al-Sirhindī membuat kesimpulan-kesimpulan yang merombak semula kosmologi Akbari untuk digantikan dengan kosmologi baru ‘madrasah Mujaddidi’. Kesimpulan-kesimpulan itu adalah:

- Ma‘rifat rohaniyah hanyalah subjektif,
- Ma‘rifat tertinggi bukan *Waḥdat al-Wujūd* tetapi maqam ‘*Abdiyyah*,
- Ma‘rifat *tanzīh* mengatasi *coincidentia oppositorum*,
- Zat Ilahi sebagai supra wujud dan sifat bukan ‘*ayn Zat*,
- keunggulan ma‘rifat *tanzīh*,
- *ta‘ayyun* hanyalah konseptual dan bukan eksistensial,
- ontologi dialektik bagi penciptaan alam,
- Bayangan tidak serupa dengan Hakikat Asal,
- *a‘yān thābitah* atau esensi bukan perincian ‘wujud’ tetapi sintesis ‘wujud’ dan ‘tiada’,
- alam fenomena adalah maujud objektif pada Martabat Ilusi,
- alam fenomena sebagai ‘ilusi nyata’ dan bukannya ‘ilusi semata-mata’,
- Kesatuan (*Waḥdah*) dan kemajmukan (*kathrah*) sama-sama realiti,
- penegasan rumus “seluruhnya adalah dari-Nya”,
- dan akhirnya penafian seluruh nisbah ontologi selain hubungan Pencipta-makhluk.

Keseluruhan isu di atas sebenarnya bermuara pada dua paksi utama iaitu **pertama** pembinaan semula epistemologi tasawuf dan **kedua** pembinaan ontologi dan kosmologi yang memberikan definisi kewujudan alam yang objektif dan realis berbanding definisi subjektif, relatif dan idealis yang disodorkan Ibn ‘Arabī melalui paradoks ontologinya yang terkenal *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di dalam *Faṣṣ Ḥikmah Aḥadiyyah fī Kalimah Hūdiyyah* yang turut dipetik oleh al-Sirhindī (*Al-Maktūbāt* III: 71):

“... Maka katakanlah pada alam kejadian ini apa yang kamu kehendaki. Sekiranya kamu mahu, maka sebutlah: “*‘Ia* adalah makhluk (*al-khalq*),” dan sekiranya kamu mahu, katakanlah: “*‘Ianya* adalah *al-Ḥaqq*,” dan kalau kamu mahu, katakanlah: “*‘Ia* adalah *al-Ḥaqq* dan *al-khalq*. Dan sekiranya kamu mahu, katakanlah: “*‘Ia* bukan *al-Ḥaqq* pada segenap aspek dan bukan *al-khalq* pada segenap aspek,” dan sekiranya kamu mahu, maka katakanlah: “*‘Hairan* (*hayrah*) dengan hal tersebut.”

Di tengah-tengah penerimaan majoriti golongan sufi menerima fahaman *Waḥdat al-Wujūd*, sebaliknya al-Sirhindī sering dikaitkan dengan kritiknya ke atas fahaman *Waḥdat al-*

*Wujūd*. Tetapi, beliau bukanlah ahli sufi pertama yang melancarkan kritikan terhadap fahaman tersebut. Sebelumnya terdapat dua tokoh sufi utama yang melancarkan kritik yang serupa iaitu ‘Alā’ al-Dawlah al-Simnānī (w. 736H/1336M) dan Gisūdiraz (w. 825H/1422M). Debat al-Simnānī dengan al-Qāshānī, tokoh madrasah Akbarī dan pentafsir *Fuṣūṣ al-Ḥikam* ada dicatatkan oleh al-Jāmī di dalam karya biografi sufi, *Nafahāt al-Uns*, manakala kritikan Gisūdiraz dibincangkan oleh Hussaini (1983).

Berbanding kedua-dua tokoh tersebut, kelihatannya kritikan al-Sirhindī mengungguli mereka serta tradisinya berlanjutan sehingga kini. Idea *Waḥdat al-Wujūd* ini sedemikian besar pengaruhnya sehingga tiada seorang sufi pun melainkan turut menerima pengaruhnya. Bahkan, al-Sirhindī sendiri pada peringkat awal keilmuan dan suluknya menerima ajaran *Waḥdat al-Wujūd* dan turut menulis beberapa risalah berkaitan dengannya (*Al-Maktūbāt* I: 291).<sup>4</sup> Apa yang dikritik oleh al-Sirhindī adalah kecenderungan meyakini tauhid *wujūdī* atau *Waḥdat al-Wujūd* sebagai sebuah kebenaran puncak yang kemudiannya menjadi sebuah i‘tiqad. Tentu sekali terdapat perbezaan di antara ‘kepercayaan’ dengan ‘pengalaman’ Kesatuan Wujud. Sebagai sebuah pengalaman, ‘kesatuan’ merupakan salah satu fasa pengalaman rohaniah yang lazim dialami oleh seseorang salik di dalam proses fana’ dan baqa’. Namun, pengalaman tersebut yang pada awalnya merupakan wacana epistemologi dan psikologi, cuba diperinci dan diteorikan oleh sebahagian sufi dan filosof sehingga ia berubah menjadi wacana metafizik dan ontologi. Oleh yang demikian, maka al-Sirhindī bertanggungjawab mengembalikan semula perbincangannya ke ‘rahim’ epistemologi-psikologi. Justeru, *Waḥdat al-Wujūd* yang umumnya disikapi sebagai hakikat ontologi dibina semula menjadi *Waḥdat al-Wujūd* sebagai hakikat psikologi yang disebut (tepatnya, dinamakan semula sebagai) *Waḥdat al-Shuhūd*. Malah, kebenaran hakiki wujud itu sendiri melampaui maqam *Waḥdat al-Wujūd* (atau *Waḥdat al-Shuhūd*).

Terdapat beberapa kecenderungan di dalam keilmuan tasawuf mengikut fokus perbincangannya dan metodologi ilmu yang disandingkan dengan metode *al-dhawq* (intuisi intelektual). Ia secara umum dapat dibahagikan kepada tiga bentuk iaitu *taṣawwuf akhlāqī* yang banyak memberikan penumpuan kepada persoalan akhlak, *taṣawwuf falsafī* yang menggabungkan falsafah dengan tasawuf dan *taṣawwuf kalāmī* yang menggabungkan ilmu kalam dengan tasawuf. Walau bagaimanapun, pembahagian di atas tidak dapat dianggap tepat secara mutlak kerana aspek-aspek tersebut berhubung kait di antara satu sama lain dan sering dibincangkan secara berselang-seli di dalam sesuatu karya tasawuf. Justeru, pengelasan dilakukan dengan merujuk kecenderungan umum perbincangan sesebuah karya tasawuf. Terdapat satu lagi bentuk yang disebut falsafah *ishrāqīyyah* yang mengupayakan persandingan falsafah dengan tasawuf. Bezanya dengan tasawuf falsafi ialah pada ‘*hayūlā*’ dan ‘*ṣūrah*’ atau bahan dan citranya. Tasawuf falsafi bahannya ialah tasawuf yang diberikan citra falsafah, sebaliknya falsafah *ishrāqī* bahannya adalah falsafah yang diterapkan citra tasawuf padanya.

Apa yang menarik pada metafizik tasawuf al-Sirhindī ialah usahanya ‘mengahwinkan’ tasawuf dan ilmu kalam. Kecenderungan al-Sirhindī untuk ‘mengahwinkan’ atau menggabungkan ilmu kalam dengan tasawuf, sama ada kalam sebagai komponen tasawufnya

---

<sup>4</sup> Beliau merupakan sufi Tarekat Naqshbandiyyah yang pertama yang melancarkan kritikan ke atas fahaman *Waḥdat al-Wujūd*. Para guru Naqshbandiyyah sebelumnya adalah para pentafsir fahaman *Waḥdat al-Wujūd* contohnya, Khwājah Muḥammad Pārsā, khalifah kepada Shaykh Bahā’ al-Dīn al-Naqshbandī. Beliau ada menulis sebuah risalah Parsi berkaitan dengan teori ruang dan masa, *Risālah dar Zamān-o-Makān*, yang menurut Iqbal (1996) banyak membantu memahami pandangan-pandangan falsafah sains tentang teori ruang dan masa. Tokoh lain adalah ‘Abd al-Rahmān al-Jāmī, yang sememangnya pendokong utama *Waḥdat al-Wujūd*. Beliau ada mengarang syarahan kepada *Fuṣūṣ al-Ḥikam* karya Ibn ‘Arabī. Begitu juga dengan murid al-Jāmī, ‘Abd al-Ghafūr Lārī yang menuliskan komentar *al-Durrah al-Fakhirah* karya al-Jāmī yang juga merupakan pendukung aliran Akbari. Tokoh sezaman dengan al-Jāmī, Shaykh ‘Ubaydullāh al-Ahrār, seorang pembaharu Tarekat Naqshbandiyyah adalah seorang pentafsir *Waḥdat al-Wujūd* yang cemerlang. Khwājah Ahrār dilaporkan telah menghuraikan kekusutan yang dialami oleh Mullā al-Jāmī di dalam memahami beberapa perenggan di dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Al-Jāmī ada mengarang kumpulan puisi *mathnawī* dan di beri judul *Tuḥfat al-Ahrār* bersempena Khwājah Ahrār<sup>4</sup> (Nizami, 1991).

[*al-tasawwuf al-kalāmī/theological Sufism*] ataupun sebaliknya, tasawuf menjadi kaedah kalamnya [*sufistic theology/al-kalām al-ṣūfī*], merupakan usahanya untuk mengembalikan wacana tasawuf ke rahim ASWJ. Kerana itu, wacana tasawuf, dalam kerangka fikir al-Sirhindī, perlu dibebaskan dari unsur-unsur falsafah sebagaimana yang tampak di dalam wacana tasawuf madrasah Akbari yang banyak diwarnai pandangan-pandangan falsafah Mashshā'iyah dan Ikhwān al-Ṣafā.

## 2. EPISTEMOLOGI

### 2.1. Ilmu Ḥuṣūlī dan Ilmu Ḥudūrī

Tiada pemisahan yang mutlak di antara epistemologi dan psikologi ketika membincangkan hakikat pengalaman rohaniah. Ini ada kaitannya dengan *manhaj al-dhawq* (kaedah intuisi) yang diaplikasikan oleh para sufi untuk mencapai pengetahuan hakiki. Di dalam tradisi Islam, pengetahuan *dhawqī* sering dianggap sebagai salinan yang paling hampir dengan hakikat kenabian.<sup>5</sup> Di dalam judul-judul berikut kita akan melihat bagaimana al-Sirhindī menggunakan pendekatan psikologi dan epistemologi 'ilmu dengan kehadiran' atau '*ilm ḥudūrī*', bagi menganalisis *Waḥdat al-Wujūd* dan berbagai fenomena kerohanian lainnya yang sering kali membuahkannya ucapan *shaḥīyyah*.

Justeru, ma'rifat ketuhanan adalah natijah kehampiran kepada-Nya yang terbahagi kepada dua bahagian iaitu **pertama**, kehampiran kewalian (*qurb al-wilāyah*) dan **kedua**, kehampiran kenabian (*qurb al-nubuwwah*).<sup>6</sup> Menurut beliau, perbezaan asas di antara kedua-dua jalan tersebut terletak pada pengalaman *fanā'* dan *baqā'*. Kedua pengalaman tersebut begitu penting di dalam tasawuf sehinggakan al-Sirhindī mendefinisikan kewalian sebagai 'pengungkapan pengalaman *fanā'* dan *baqā'*' (*Al-Maktūbāt* I: 313).

Di dalam kategori **Kehampiran Kewalian** (*Qurb al-Wilāyah*) ini, kewujudan alam dan diri akan terangkat dari pandangan batin seseorang salik yang mengalami *fanā'*. Apa yang dialami pada ketika ini adalah perasaan *ittiḥād* (kesatuan) yang merupakan puncak maqam *qurb* atau kehampiran Ilahi (*Al-Maktūbāt* III: 49). *Fanā'* bermaksud kelupaan diri dari perkara-perkara selain *al-Haqq* atau dengan ibarat yang lain, terlucutnya ikatan cinta (*ta'alluq al-maḥabbah*) dari selain Allah. Ini kerana cinta berkaitan dengan pengetahuan, justeru, apabila pengetahuan berkenaan hakikat-hakikat benda, sifat-sifatnya serta berbagai perbuatannya terlucut (*zawāl*) dari individu, sekaligus kecintaan kepadanya juga pasti akan terlucut.

Sehubungan dengan itu, *fanā'* dalam kaitannya dengan dua jenis ilmu *ḥudūrī* dan *ḥuṣūlī* tadi dapat dibahagikan kepada dua kategori iaitu: **pertama**, kefanaan semesta (*fanā' afāqī*) iaitu lenyap atau terlucutnya (*zawāl*) pengetahuan *ḥuṣūlī* (dengan kehasilan) atau *a posteriori* [induktif] mengenai alam dan diri manusia. Yang **kedua**, kefanaan diri (*fanā' anfusī*) iaitu

---

<sup>5</sup> Kerana itulah al-Ghazzālī (t.th), seperti yang terlukis di dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, menempatkan kaedah kesufian sebagai yang terbaik bagi membuktikan kebenaran kenabian berbanding dengan falsafah dan ilmu kalam. Al-Ghazzālī (*Ihyā'* III, 1987) menyifatkan wahyu, kenabian, kasyaf para wali sebagai peringkat supra akliah (*tawr fawq al-'aql*). Walau bagaimanapun, pengetahuan *dhawqī* perlu dilandasi oleh hukum-hakam pasti (*a priori*). Boleh sahaja terjadi bahawa seseorang individu dikasyafkan bahawa si A akan mati esok dan ia benar-benar terjadi. Tetapi kasyaf atau *dhawq* tertolak apabila seseorang mendapat kasyaf atau *dhawq* bahawa Tuhan itu dua! Ini jelas mustahil secara *naqlī* dan '*aqlī*. Ini kerana kasyaf yang pertama berkaitan dengan perkara yang *mumkināt* atau *jā'iz* (harus) pada wahyu dan akal, manakala kasyaf jenis kedua menjadi salah kerana ia mengungkapkan perkara yang mustahil (*mumtani'*) sama ada pada akal atau wahyu. Sehubungan dengan itu, Shaykh 'Ayn al-Quḍāh al-Hamadānī (2000; Al-Shirāzī, Jld. II, 1990, hlm. 323) di dalam *Zubdat al-Haqā'iq* berkata: "Ketahuilah bahawa sesungguhnya akal itu adalah neraca yang sahih, dan hukumannya benar serta meyakinkan. Tiada pendustaan padanya, ia adil tidak tergambarkan kezalimannya..." Namun akal yang dimaksudkan oleh para sufi bukanlah merujuk kepada akal falsafah atau pun akal dialektik, tetapi ianya adalah cahaya *baṣīrah* yang bebas dari waham dan khayalan.

<sup>6</sup> Al-Sirhindī merupakan tokoh pertama yang memberikan perincian perbezaan di antara kedua-dua bentuk kehampiran Ilahiah tersebut yang kemudiannya diikuti oleh para penerusnya seperti Shāh Waliyyu 'Llāh.

lenyapnya pengetahuan *huḍūrī* (dengan kehadiran) manusia mengenai dirinya sendiri. Menurut al-Sirhindī, proses *zawāl* atau perlucutan pengetahuan kategori pertama adalah lebih mudah daripada proses yang serupa pada kategori kedua. Proses *zawāl* ini berkaitan dengan perjalanan roh untuk mengenali Allah s.w.t.<sup>7</sup> Maka melalui proses *taqarrub* dan *tazkiyyah* yang berterusan, sedikit demi sedikit pengenalan roh kepada Penciptanya menjadi jelas dan nyata. Semakin jelas pengenalan roh mengenai Allah s.w.t., maka semakin terlucutlah pengetahuan roh mengenai dirinya.

Apabila pengetahuan roh secara subjektif menjadi sempurna, maka objek yang pada mulanya nyata di dalam pandangannya berubah menjadi tidak nyata. Dalam erti kata lain, pengenalan roh yang lalai dari mengingati Allah s.w.t. menjadi kabur sehingga memerlukan sokongan dalil-dalil. Namun pada saat *fanā'* ia menjadi amat nyata, sehingga alam dan dirinya menjadi lenyap dari penyaksian batinnya. Transformasi pengetahuan *huṣūlī* mengenai Allah s.w.t. kepada pengetahuan *huḍūrī* bererti, ilmu *huḍūrī* mengenai wujud diri berubah menjadi ilmu *huṣūlī*.

Namun, kemuncak ilmu *huḍūrī*, menurut al-Sirhindī (*Al-Maktūbāt* III: 49), bukanlah penegasan 'kesatuan' dan penafian dualisme Tuhan-makhluk, akan tetapi penegasan dualisme dan perbezaan Tuhan dengan makhluk. Namun, dualisme yang ditegaskan tersebut adalah kedudukan yang mengatasi maqam kesatuan (*al-jam'u*) dan bukannya dualisme yang difahami oleh golongan awam yang berhati lalai. Maqam ini disebut *aqrabīyyah* (kemahahampiran Ilahi) yang merujuk kepada keadaan **kehampiran kenabian** (*qurb al-nubuwwah*).

Kehampiran kenabian tidak memerlukan kepada terhapusnya hubungan subjek dengan berbagai objek pengetahuan. Peringkat ini tidak memerlukan proses pemfanaan diri dan kebaqaan kerana ia mengatasi kedua-duanya. Bagi para nabi a.s. dan para Sahabat r.a. yang mendapat bimbingan langsung Nabi s.a.w., pengetahuan mereka tentang berbagai objek, tidak menghalang mereka dari Allah s.w.t. Sesuatu pengetahuan dicela kalau sekiranya ia berkaitan dengan objek pengetahuan yang tercela yang menjauhkan diri dari Allah s.w.t.. Namun bagi orang-orang yang hampir dengan Allah s.w.t. melalui jalan *qurb al-nubuwwah*, walaupun *ta'alluq* atau ikatan diri dengan benda telah terlucut, namun, yang demikian itu tidak menyebabkan dia lupa kepadanya. Sebaliknya ia memperoleh pengetahuan mengenai benda-benda melalui Allah s.w.t.. Al-Sirhindī mengungkapkan: "Bagaimanakah pengetahuan tentang benda itu dapat dicela, sedangkan benda-benda tersebut merupakan objek pengetahuan Tuhan dan ilmu-Nya tentang benda-benda itu merupakan bahagian dari sifat-sifat-Nya yang sempurna (*Al-Maktūbāt* I: 306)." Pada peringkat ini, pengetahuan mengenai objek-objek hadir bersamaan dengan ma'rifat ketuhanan. Inilah yang diungkapkan bahawa pada peringkat ini, berhadap kepada makhluk adalah sebenarnya berhadap kepada Allah (*al-tawajjuh ilā 'l-khalq 'aynu al-tawajjuh ilā 'l-Ḥaqq*) (*Al-Maktūbāt* II: 46).

Namun, timbul pula persoalan: Bagaimanakah dua bentuk pengetahuan dapat berhimpun pada diri seseorang arif yang sempurna iaitu pengetahuan tentang Allah s.w.t. yang merupakan *Aṣl* yang merupakan Keindahan dan Kebaikan Mutlak, manakala yang lain merupakan pengetahuan tentang objek-objek selain Allah yang jelek secara esensial [kerana objek secara esensial adalah Tak Maujud yang merupakan Kejelekan Mutlak]? Sebagai jawapannya, al-Sirhindī mengatakan:

"Sesungguhnya pengetahuan subjek tentang berbagai objek termasuk dalam kategori ilmu *huṣūlī*, sedangkan ilmu yang berkaitan dengan *al-Ḥaqq* 'menyerupai' ilmu *huḍūrī*. Kedua-dua jenis pengetahuan tersebut hadir secara bersamaan. Hal demikian tidak menjadi halangan, kerana yang menjadi halangan adalah kalau sekiranya kedua-dua jenis pengetahuan itu dari jenis *huṣūlī*."

---

<sup>7</sup> Teori ini sejalan dengan ungkapan dalam *al-Ḥikam* oleh Ibn 'Aṭā'i 'Llāh, katanya: "Telah dikurniakan ke atas kamu cahaya *wārid* yang menyelamatkan kamu dari genggaman *al-aghyār* (makhluk) dan membebaskan kamu dari jajahan *al-athār* (kesan-kesan penciptaan), dan telah dikurniakan ke atas kamu cahaya *wārid* yang mengeluarkan kamu dari penjara wujudmu ke medan penyaksian rohani (*shuhūd*)."

Dengan menggunakan kerangka hubungan *Aṣl-zill* (Asal-bayangan), al-Sirhindī menyambung huraiannya di atas:

“Adapun yang kami katakan ‘dari kategori ilmu *ḥuṣūlī*’ dan ‘menyerupai ilmu *ḥudūrī*’, maka sesungguhnya di sana tiada sama sekali ilmu *ḥuṣūlī* dan *ḥudūrī* kerana ilmu Tuhan berkenaan benda-benda bukan secara *ḥuṣūlī*. Sesungguhnya, benda-benda baharu tidak sekali-kali menempati zat dan sifat Ilahi dan terhasil pada-Nya, manakala ilmu orang arif merupakan bayangan atau *zill* bagi ilmu Tuhan, justeru, ilmu yang berkaitan dengan *ḥadrat al-Haqq* tidak dapat dikatakan sebagai pengetahuan *ḥudūrī* kerana sesungguhnya Tuhan sangat hampir dengan diri subjek dari diri subjek itu sendiri. Kerana itu, jika dibuat perbandingan, kedudukan ilmu *ḥudūrī* jika dibandingkan dengan bentuk pengetahuan Tuhan tersebut, seumpama kedudukan ilmu *ḥuṣūlī* jika dinisbahkan dengan ilmu *ḥudūrī*. Sesungguhnya ma‘rifah [yang kami khabarkan ini] melampaui peringkat akal dan pemikiran, barangsiapa yang tidak merasainya, maka tidak akan mengetahuinya.”

Al-Sirhindī turut menegaskan bahawa teori pengetahuan yang beliau jelas di atas adalah pengetahuan khusus yang dikurniakan Allah s.w.t. kepadanya yang tidak pernah dibicarakan oleh sesiapa pun sebelumnya.

## 2.2. *Ma‘rifat Tanzīh Mengungguli Coincidentia Oppositorum*

Al-Sirhindī menyimpulkan bahawa natijah akhir ma‘rifat kesufian adalah penegasan kemahasucian Tuhan (*tanzīh*). Ahli sufi dengan pasti mengetahui perbezaan Tuhan dengan makhluk. *Tanzīh* membawa kepada mengiktiraf kelemahan akal dan kasyaf untuk menggambarkan nisbah hubungan Wujud Allah s.w.t. dengan wujud makhluk, sama ada ianya berbentuk kesamaan (*‘ayniyyah*) atau pun kebayangan (*zilliyyah*). Ungkapan yang paling tepat mengenai hubungan tersebut adalah berdasarkan penyifatan al-Qur’an iaitu hubungan *Khāliq-makhlūq* atau Tuhan-hamba.

Secara umumnya al-Sirhindī menolak idea keselarian *tanzīh* dan *tashbīh*. Justeru, beliau mentafsirkan ayat al-Qur’an di dalam surah *al-Shūrā* ayat ke 11 sesuai dengan prinsip *tanzīh* mutlak:



Maksudnya; Tiada sesuatupun yang sebanding dengan (Zat-Nya, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-Nya) dan Dia lah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.

Ayat tersebut di atas turut menjadi sandaran Ibn ‘Arabī sebagai dasar bagi menegaskan faham keselarian *tanzīh* dan *tashbīh*. Menurut al-Sirhindī (*Al-Maktūbāt* I: 31), bahagian pertama ayat tersebut; (ليس كمثلها شيء) menegaskan martabat *tanzīh*, manakala bahagian keduanya; (هو السميع البصير) bukanlah bertujuan untuk menetapkan keserupaan (*mumāthalah*) di antara pendengaran Tuhan dengan makhluk, akan tetapi ia merupakan bahagian yang menyempurnakan penegasan *tanzīh* yang terkandung pada bahagian pertama. Bahagian kedua tersebut sebenarnya bertindak menafikan sebarang penetapan sifat pendengaran dan penglihatan bagi makhluk, justeru di dalam ayat tersebut, Allah s.w.t. menetapkan pendengaran dan penglihatan hanya bagi Zat-Nya semata-mata dan bukan bagi selain-Nya. Penafian tersebut bertujuan bagi menolak anggapan atau sangkaan keserupaan berbagai sifat makhluk dengan Tuhan.

Pendengaran dan penglihatan makhluk bukanlah sifat yang hakiki baginya, tetapi dijadikan oleh Allah s.w.t.. Setelah Allah s.w.t. menciptakan sifat mendengar dan melihat, lalu Allah mengarahkan kedua-duanya kepada objek yang dilihat dan didengari, kemudian

menciptakan baginya penglihatan dan pendengaran. Proses ini berlaku melalui penciptaan-Nya. Justeru, hubungan sifat-sifat tersebut dengan objek-objek tindakannya, termasuk tindak balas dengan objek-objek tersebut, berlaku menurut perjalanan adat dan bukannya sebagai kelaziman hubungan sebab-musabab. Begitulah seterusnya diqiyyaskan ke atas berbagai sifat yang lain seperti ilmu, kuasa dan lain-lain.

Al-Sirhindī menegaskan bahawa kesempurnaan ma'rifat bukanlah terletak pada keselarian *tanzīh-tashbīh*, akan tetapi pada *tanzīh* mutlak. al-Sirhindī menyebutkan bahawa **Zat Ilahi tidak dapat dideskripsikan melainkan melalui jalan negasi atau penafian dan setiap pengithbatan pada martabat Zat adalah kemulhidan** (*wa lā yumkinu al-ta'bir 'ani al-Dhāt bi ghayri al-sulūb wa kullu ithbāt fī martabat al-Dhāt ilhād*), justeru sebaik-baik deskripsi adalah apa yang diungkapkan al-Qur'an (yang bermaksud): "Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan-Nya.... Qs. *Al-Shūrā*: 11," (*Al-Maktūbāt* I: 38 dan III: 79).

Penolakan beliau ke atas faham keselarian *tanzīh* dan *tashbīh* sebenarnya mempunyai motif keagamaan yang jelas. Para pendukung pluralisme agama [atau secara khususnya aliran 'kesatuan transenden agama-agama'], dengan menggunakan tesis keselarian *tashbīh-tanzīh*, telah menerapkannya pada realiti kepercayaan keagamaan yang beraneka ragam. Menurut pandangan fahaman ini, kemajmukan agama hanyalah kenyataan luaran (*tashbīh*) bagi Realiti Mutlak yang mendasari seluruh wujud ini (*tanzīh*). Katanya :

Dan berkata sebahagian orang yang menghimpunkan di antara *tashbīh* dan *tanzīh*: "Sesungguhnya beriman dengan *tanzīh* adalah bagi orang Muslimin awam. Sedangkan orang arif adalah mereka yang menghimpunkan di antara *tanzīh* dan *tashbīh*, dan melihat makhluk sebagai penzahiran *al-Khāliq*, dan *kathrah* (kemajmukan) sebagai tabir *Waḥdah* (keesaan)..." Secara ringkasnya, sesungguhnya menurut mereka, berhadap kepada sisi *tanzīh* mutlak (*tanzīh ṣarf*) merupakan kekurangan dan menyaksikan *Waḥdah* tanpa melihat kepada *kathrah* merupakan aib. Kelompok ini mengira bahawa golongan yang semata-mata berhadap kepada Keesaan Mutlak (*Aḥadiyyah ṣarfah*) adalah rendah dan menyangka bahawa golongan yang menyaksikan *Waḥdah* semata-mata tanpa *kathrah* sebagai menghadkan dan 'mengikat' Tuhan (*taḥdīd wa taqyīd*)! Maha Suci Allah dan segala puji bagi-Nya. Apakah mereka tidak mengetahui bahawa sesungguhnya dakwah sekalian anbiya' a.s. semuanya menjurus kepada *tanzīh* mutlak? Kitab-kitab samawi berbicara tentang keimanan *tanzīhī* dan para nabi a.s. menafikan segala bentuk tuhan yang batil pada semesta mahupun dalam diri (nafsu), bahkan menyerukan manusia supaya menafikannya. Para nabi a.s. membimbing manusia kepada *Waḥdat Wājib al-Wujūd* yang Maha Suci dari *tashbīh* dan gambaran. Adakah kamu pernah mendengar seorang nabi a.s. menyerukan kepada *tashbīh* dan kemudian mengatakan bahawa sesungguhnya makhluk adalah penzahiran *al-Khāliq*? Para nabi a.s. bersepakat pada menyerukan tauhid *Wājib al-Wujūd* dan menafikan tuhan-tuhan (*arbāb*) selain dari Allah... Sedangkan kelompok ini [iaitu *wujūdiyyah 'ayniyyah*] mengithbatkan tuhan-tuhan yang tiada penghujungnya serta berimajinasi bahawa kesemuanya itu adalah penzahiran Tuhan..."

(*Al-Maktūbāt* I: 272)

Realitinya, fahaman ini dianut secara berleluasa pada era Akbar dan saki-bakinya pada era Jahangir. Sesetengah golongan, dengan kefahaman mereka yang salah tentang *tanzīh-tashbīh* telah mengesahkan penyembahan berhala dan upacara-upacara jahiliah yang menurut anggapan mereka sebagai 'penzahiran' bagi Zat Allah s.w.t. Maha Esa. Pandangan tersebut jelas bertentangan dengan dakwah universal para nabi a.s. kepada *Waḥdat al-Ma'būd* (Keesaan Tuhan yang disembah). Para nabi a.s. diperintahkan oleh Allah s.w.t. supaya berdakwah sesuai dengan dualisme *al-Khāliq* dan *makhlūq*. Kalau sekiranya kenyataan yang berlaku adalah Kesatuan Wujud, maka merekalah yang paling berhak untuk mendakwahnya, tetapi kenyataan adalah sebaliknya.



Di dalam beberapa surat beliau, al-Sirhindī sering mengutip ucapan Shaykh Abū Sa'īd, "Aku mengenal Tuhanku dengan menghimpunkan di antara hal-hal yang bertentangan (*al-jam' u bayna al-ḥadād/coincidentia oppositorum*).” Jika begitu, *tanzīh* yang dirujuk oleh epistemologi al-Sirhindī yang merujuk kepada martabat *Warā' al-warā'* (infiniti atau tak terjangkau) dan penafian berterusan sebagaimana yang terungkap pada kalimat "*Lā ilāha illā 'Llāh*" di mana Allah adalah apa yang Dia mendefinisikan dirinya, "Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan-Nya.... Qs. *Al-Shūrā*: 11 yang bermaksud penegasan yang dirujuk kepada Tuhan membabitkan penafian juga (penegasan di dalam penafian dan penafian di dalam penegasan).<sup>8</sup> Justeru, ia dapat kita ringkaskan sebagaimana berikut:

$$1 + (-1) = 0,<sup>9</sup>$$

[di mana  $1 + (-1)$  adalah "menghimpunkan dua hal yang bertentangan" menatijahkan ma'rifat *tanzīh*/penegasan sekaligus penafian yang infiniti yang disimbolkan oleh angka ( 0 )].

Justeru, di dalam menanggapi yang Mutlak, satu sahaja ungkapan yang dapat diucap adalah ucapan Abū Bakr al-Ṣiddīq r.a. "Kelemahan untuk mengenali-Nya itulah sebenar-benarnya kenal." Di dalam menghuraikan ucapan al-Ṣiddīq tersebut, al-Sirhindī menegaskan perbezaan di antara 'ketiadaan ma'rifat ketuhanan' (*'adam al-ma'rifah*) dengan 'kelemahan dari mencapai ma'rifat ketuhanan' (*al-'ajzu 'ani 'l-ma'rifah*), katanya:

"Kelemahan diri untuk mengenali Allah adalah bahagian para wali besar. Ketidadaan ma'rifat (*'adam al-ma'rifah*) tidak sama dengan kelemahan dari ma'rifat (*al-'ajzu 'ani al-ma'rifah*)... 'Ketiadaan ma'rifat' adalah kejahilan sedangkan 'kelemahan untuk mema'rifati' adalah ilmu, bahkan ianya mengandungi dua jenis pengetahuan iaitu pengetahuan tentang pengetahuan tentang benda dan pengetahuan tentang ketidadaan merasai/merelisasi hakikat benda tersebut (*'adamu wujudān kunhi dhālika al-shay'*) kerana benda itu berada pada puncak keagungan dan kebesarannya. Bahkan, boleh juga ditambahkan jenis pengetahuan yang ketiga berkaitan dengan benda itu iaitu 'pengetahuan manusia tentang kelemahan dan kekurangan dirinya' yang mengukuhkan lagi maqam *'Abdiyyah* dan *'ubūdiyyah*-nya. Ketidadaan ma'rifat iaitu kejahilan pula boleh berubah menjadi kejahilan berganda kalau sekiranya subjek tidak mengetahui kejahilan dirinya bahkan mendakwa dirinya mengetahui [sedangkan pada hakikatnya tidak]. Kelemahan untuk mema'rifati Tuhan itu secara sempurna melepaskan diri subjek dari penyakit kejahilan berganda tersebut, bahkan tiada ruang langsung [bagi subjek] untuk dijangkiti penyakit tersebut. Kalaulah sekiranya ketidadaan ma'rifat itu sama dengan kelemahan untuk mema'rifati Tuhan, maka tentulah sekelian orang jahil (*juhalā'*) dikira sebagai orang-orang arif (*'urafā'*).

(*Al-Maktūbāt* III: 77)

Kesempurnaan ma'rifat terletak pada tahap 'kelemahan' tersebut. Kenyataan ini secara sepintas lalu kelihatan berlawanan dengan konsep epistemologi sufi yang membahagikan ma'rifat akan Zat Ilahi itu kepada tiga martabat iaitu *'ilm al-yaqīn*, *'aynu al-yaqīn* dan *ḥaqqu al-yaqīn*. Simbolik yang biasa digunakan bagi menerangkan ketiga-tiga martabat tersebut adalah 'api'. Asap yang menandakan kewujudan api adalah simbolik bagi ilmu *al-yaqīn*, melihat api pula adalah simbolik *'ayn al-yaqīn*, manakala benar-benar mencapai hakikat api adalah simbolik *ḥaqqu al-yaqīn*.

<sup>8</sup> Ini sesuai dengan dasar yang telah diletakkan oleh para shaykh tarekat seperti Shaykh Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī yang katanya setiap perkara yang dilihat dan didengar selain daripada Allah s.w.t. perlulah dinafikan dengan kalimah "*Lā, Tidak*" (*Al-Maktūbāt* I: 272 dan III: 89).

<sup>9</sup> Sebuah artikel menarik mengenai angka kosong ( 0 ) sebagai infiniti berjudul *When Zero Equals Infinity (God's Math)* dlm. [http://everythingforever.com/st\\_math.htm](http://everythingforever.com/st_math.htm)

Al-Sirhindī merombak semula konsep-konsep tersebut dengan menyatakan bahawa ketiga-tiga martabat tersebut pada hakikatnya masih berlegar pada daerah ilmu *al-yaqīn*. *‘Ayn al-yaqīn* dan *ḥaqqu al-yaqīn* yang diungkapkan kebanyakan ahli sufi itu hanyalah perincian dan peningkatan ilmu *al-yaqīn* itu sendiri. Ia berhubungan dengan peringkat pendalilan (*istidlāl*) semata-mata dan tidak berhubungan dengan pencapaian hakikat objek. Pemartabatan ilmu sebagaimana di atas masih berlegar pada penyaksian ‘ayat-ayat Ilahi’, sedangkan apa yang dikehendaki dengan ilmu *ḥaqqu al-yaqīn* perlulah melampaui berbagai ayat yang *āfāqīyyah* (sarwa) dan *anfusiyyah* (sukma).

Dengan ukuran di atas, maka *Waḥdat al-Wujūd* yang dianggap oleh kebanyakan ahli sufi sebagai maqam tertinggi (*ḥaqq al-yaqīn*), menurut al-Sirhindī hanyalah termasuk di dalam kategori ilmu *al-yaqīn*, sedangkan tauhid *shuhūdī* merupakan ilmu *‘ayn al-yaqīn* (*Al-Maktūbāt* I: 43). Justeru, *ḥaqqu al-yaqīn* yang sebenar merujuk kepada martabat ‘kelemahan dari mencapai ma‘rifah (*al-‘ajzu ‘ani al-ma‘rifah*)’ yang disifatkan sebagai puncak terakhir dari segala martabat peningkatan rohaniah dan tujuan akhir pendakian kehampiran Ilahi (*nihāyatu al-nihāyāti marātib al-‘urūj wa muntahā ghāyati madārij al-qurbi*) (*Al-Maktūbāt* III: 121).

### 3. ONTOLOGI: ZAT ILAHI SEBAGAI SUPRA WUJUD DAN TAK MAJUJUD

#### 3.1. *Maḥmum*

Berdasarkan analisis ke atas *al-Maktūbāt*, kita mendapati bahawa al-Sirhindī sepenuhnya menyedari implikasi negatif pandangan yang menyebutkan bahawa alam mungkin wujud dengan ‘wujud’ yang merupakan *‘ayn wujud al-Wājib*. Negatifnya, ia dapat berhujung pada identifikasi wujud alam dengan Tuhan (*‘ayniyyat al-wujūd*).<sup>10</sup> Oleh itu, demi mengelakkan implikasi tersebut, al-Sirhindī melakukan beberapa siri perubahan ke atas sistem metafiziknya berdasarkan kepada intuisi yang diperolehinya.

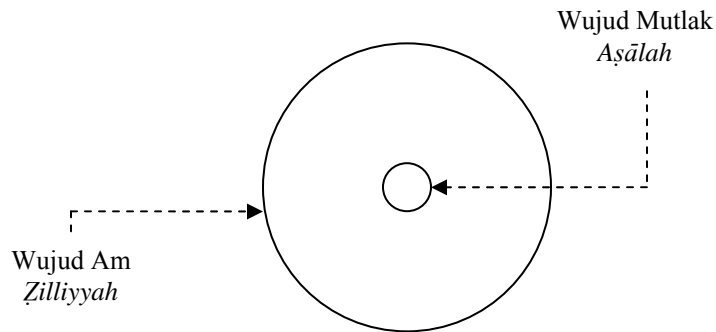
---

<sup>10</sup> Menurut sifir Muṣṭafā Ṣabrī, lantaran alam adalah esensi (*māhiyyah*) semata-mata tanpa ‘wujud’, manakala Zat Tuhan adalah ‘wujud’ tanpa *māhiyyah*, justeru ‘wujud’ alam tidak lain adalah ‘wujud’ Tuhan itu sendiri, dalam erti kata, Tuhan ‘melimpahkan’ wujud-Nya pada esensi alam yang pada kenyataannya tiada berwujud, justeru yang kelihatan di luar, tidak lain adalah wujud Tuhan. Sifir serupa turut digunakan oleh Ibn Taymiyyah di dalam *al-Radd al-Aqwam* bagi menolak pandangan *Waḥdat al-Wujūd*. Ibn Taymiyyah membahagikan pandangan aliran Wujūdiyyah kepada beberapa kategori, sekaligus memetakan perkembangan paradigma ontologi Wujūdiyyah dan panyongsangan dari faham asal Ibn ‘Arabī:

- Ibn ‘Arabī, yang disifatkan oleh Ibn Taymiyyah sebagai yang paling dekat dengan syari‘ah dan paling baik bicaranya di dalam banyak maudhu’ perbincangan. Beliau membezakan di antara Wujud dengan ketetapan sesuatu (*thubūt*) Beliau berpandangan bahawa wujud makhluk yang baharu adalah *‘ayn* Wujud Maha Pencipta, tidak berbeza.
- Ṣadr al-Dīn Al-Qunawī, yang disifatkan oleh Ibn Taymiyyah sebagai pengikut falsafah yang paling jauh dari syari‘ah Islam jika dibandingkan dengan gurunya, Ibn ‘Arabī. Beliau berpandangan bahawa Allah s.w.t. merupakan Wujud Mutlak dan juga wujud yang ber-*ta‘ayyun* sekaligus bermakna, sesungguhnya Allah s.w.t. tidak memiliki wujud dan ketetapan melainkan dengan wujud dan ketetapan yang sama pada makhluk.
- ‘Afif al-Dīn al-Tilimsānī, yang disifatkan oleh Ibn Taymiyyah sebagai sejelek-jelek kelompok *Waḥdat al-Wujūd* dan yang paling bodoh, yang tidak membezakan di antara ‘wujud’ dan ‘ketetapan’ (*thubūt*) sebagaimana yang dilakukan Ibn ‘Arabī, serta tidak membezakan di antara Wujud Mutlak dan Wujud ber-*ta‘ayyun*. Pada pandangannya, *al-Ḥaqq* adalah ibarat lautan sedangkan *al-khalq* adalah ibarat ombak-ombaknya, tiada beza keduanya, hakikatnya hanyalah satu. Perbezaan kedua-duanya hanyalah kerana pandangan manusia terhijab daripada hakikat kesatuan. Ini menjadi asas kepada fahaman *Waḥdat al-Muṭlaqah*.
- Selain dari yang di atas, terdapat juga tokoh-tokoh seperti Ibn Sab‘īn yang mendukung *Waḥdat al-Muṭlaqah* seperti al-Tilimsānī, begitu juga Ibn al-Fāriḍ dan al-Balbānī, yang memiliki pandangan yang hampir sama.

Pandangannya kali ini berdasarkan kepada konsep **gradasi wujud**. Menurutnya, Hakikat Allah s.w.t. adalah ‘wujud murni’ atau *wujūd širf* tanpa dihubungkan dengan sesuatu pun. Ia merupakan punca segala kebaikan dan kesempurnaan, merupakan sederhana hakiki (*basīṭ ḥaqīqī*) dalam erti kata tidak disusun dari sesuatu sama sekali sama ada konseptual mahupun secara eksistensial, ia tidak dapat disifat dan digambarkan secara realiti. Peringkat ini disebut sebagai peringkat *aşālah*. Hubungan ‘wujud’ dengan Zat Allah s.w.t. pada martabat ini adalah nisbah keserupaan (*al-ḥaml al-muwāṭi*) iaitu [Hakikat Zat = wujud murni]. Kemudian bayangan atau *zill* bagi ‘wujud murni’ itu adalah *al-Wujūd al-‘Ām* yang diungkapkan bagi menyifatkan kemaujudan Tuhan dan setiap sesuatu adalah bayangan (*zill*) Wujud Mutlak atau *al-Aşl* yang disebut.

Maksud Wujud Am sebagai ‘bayangan’ adalah pernyataan Wujud Murni pada setiap peringkat *tanazzul* atau penurunannya. Ia disifatkan kepada setiap maujud secara gradasi (*tashkīk*) dengan penyifatan etimologis (*al-ḥamlu al-ishtiqāqī*) dan bukannya penyifatan persamaan (*al-ḥamlu al-muwāṭi*), justeru entiti termulia dari bayangan tersebut disifatkan bagi Ilahi secara etimologis (wujud wajib bagi Allah dan mungkin bagi alam). Pada tahap *al-Aşl*, pernyataan yang munasabah adalah, “Allah adalah Wujud” (iaitu Hakikat Zat Ilahi adalah Wujud), manakala pernyataan yang munasabah untuk diungkapkan pada tahap Wujud Am adalah “Allah itu maujud.”



Namun, pandangan mutakhir sebagaimana yang dinyatakan di dalam sepucuk surat kepada Khwājah Muḥammad Şādiq (*Al-Maktūbāt* I: 260) adalah **Zat Ilahi adalah supra wujud dan tak maujud**. Menurutnya, pada hakikatnya, Tuhan yang *Wājib al-Wujūd* ‘ada’ dengan Zat-Nya’ yang Maha Kaya ‘tanpa berhajat’ kepada sifat ‘wujud’ sama ada yang ditambahkan ke atasnya (*zā'id*) ataupun serupa dengannya (*‘ayn dhātīhi*). Bahkan ‘wujud’ hanyalah merupakan bayangan atau Pernyataan Diri pertama bagi Zat. Justeru, ‘wujud’ jika dihubungkan dengan Zat Tuhan hanyalah merupakan *ma‘qūlāt thāniyyah*, berbeza dengan alam yang mungkin yang sentiasa berhajat kepada limpahan ‘wujud’ dari Tuhan untuk mewujud (*Mabda*’, 1317H dan *al-Maktūbāt* III: 1). Tuhan adalah tidak terbatas (*lā mutanāhiyyah*) atau disebut sebagai *Warā’ al-warā’*<sup>11</sup> sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Sirhindī (*Al-Maktūbāt* II: 1):

<sup>11</sup> Selain dari istilah *Warā’ al-warā’*, al-Sirhindī turut menggunakan istilah-istilah lain yang mengandungi maksud serupa seperti *Fawq al-fawq*, *Abṭanu al-buṭūn* dan *Ghayb al-ghayb*. Konsep ini pernah diungkapkan oleh Gīsūdirāz, ahli sufi Tarekat Chistiyyah yang hidup dua abad sebelumnya. Gīsūdirāz sendiri menyaring konsep ini dari ayat al-Qur’an:



Maksudnya: Sedang Allah, dari belakang mereka, melingkungi mereka (dengan kekuasaan-Nya)! (Q.s. *Al-Burūj*: 20).

Namun, tidak terdapat sebarang rujukan kepada Gīsūdirāz mengenai konsep *Warā’iyyah*, sebaliknya tokoh yang sering dikutip oleh al-Sirhindī bagi menyokong pandangannya itu adalah al-Simnānī. Ini tidaklah menghairankan kerana al-

## فهو سبحانه وراء وراء ثم وراء وراء وراء وراء وراء

Maksudnya: “Maka Tuhan Yang Maha Suci itu, di sebalik dari sebalik, kemudian di sebalik dari sebalik, kemudian di sebalik dari sebalik.”

*Warā'iyah* menurut al-Sirhindī berkaitan dengan penegasan keagungan Allah s.w.t. dan kebesaran-Nya yang menghalang dari tercapainya pengetahuan dan *wujūd* mengenai-Nya. Adapun Allah s.w.t. sangat dekat pada wujud tetapi jauh dari rasa (*fa Huwa subhānahu aqrabu fi al-wujūd wa ab'adu 'ani al-wujūd*) (*Al-Maktūbāt* I: 260).

Al-Sirhindī sebagaimana Gīsūdirāz sebelumnya, menggunakan konsep ini bagi mengkritik Ibn 'Arabī yang menyamakan hakikat Zat Allah s.w.t. dengan Wujud Mutlak. Konsep *warā' al-warā'* tersebut dijelaskan sebagaimana berikut. Zat Allah s.w.t., sifat-sifat-Nya dan perbuatan-Nya, pada realitinya melampaui 'wujud' dan 'tak maujud'. Menurut Gīsūdirāz, Zat Tuhan tidak memiliki akhirnya, justeru, Zat Ilahi yang merupakan *Warā' al-warā'* tidak dapat dikenali. Ia ibarat garis-garis samudera yang tak bertepi. Apabila seseorang sampai ke satu garisan samudera, ia menyangka bahawa ia telah sampai ke penghujungnya, tetapi ia menjumpai samudera yang lain dan begitulah seterusnya tanpa hujung walaupun dia terus berenang selama 100 000 tahu lagi, ia tidak mampu menemui hujungnya. Hanya satu yang dapat diungkapkan mengenai martabat *Warā' al-warā'* ini iaitu, “Dia yang mengenali Tuhannya, kelu lidahnya.” Ia adalah kehairanan di dalam kehairanan, bahkan hijab akhir Zat-Nya tidak diangkat kepada sesiapa pun, hanya Dia mengetahui Diri-Nya (Hussaini, 1983). Apa yang dapat disimpulkan adalah Zat Ilahi adalah infiniti atau *al-Lā mutanāhī*.

Walaupun tanpa sebarang rujukan, ungkapan yang serupa dari al-Sirhindī memberikan gambaran kesamaan *taṣawwur* di antara kedua-dua ahli sufi ini. Oleh kerana martabat ketersembunyian (*marātib al-abṭaniyyah*) bertingkat-tingkat, justeru salik bergerak dari satu martabat ke martabat lain, lalu ke martabat lain darinya ke martabat lain selama dikehendaki Allah. Adapun *ḥadrat al-Ḥaqq* s.w.t. itu walaupun sederhana mutlak (*basīṭ ḥaqīqī*), Dia Maha Luas dalam konteks yang berbeza dari ciri-ciri kemakhlukan serta tidak tergambarkan (*Al-Maktūbāt* II: 43).

Zat Ilahi juga mengatasi tiga pembedaan akliah bagi 'wujud' iaitu kewajiban (*wujūb*), kemungkinan (*imkān*) dan mustahil (*mumtani'*) (*Al-Maktūbāt* II: 2 dan 3). Di dalam jilid III, surat no. 14, al-Sirhindī memberikan jawapannya sebagaimana berikut:

“Secara umumnya, adalah keberadaan diri Tuhan *al-Wājib* Yang Maha Besar kekuasaan-Nya adalah dengan dirinya sendiri dan bukan dengan 'wujud'. Adapun mengaitkan 'wujud' dengan *Ḥadrat Dhāt* hanyalah pada konsep, sedangkan Allah memiliki permisalan yang jauh lebih tinggi. Sebagaimana 'Kewajiban Wujud' (*Wujūb al-Wujūd*) sebagai konsepsi akliah, maka begitu jugalah dengan 'Kemustahilan Tiada (*Imtinā' al-'adam*)'. Sebagaimana Zat Mutlak tidak dapat dinisbahkan dengan Kewajiban Wujud, maka begitu juga tiadalah nisbah Kemustahilan Tiada, kerana setiap terzahirnya Kewajiban Wujud seiring dengan antitesisnya, Kemustahilan Tiada serta terzahir juga nisbah hak untuk diibadati (*istiḥqāq al-'ibādah*) yang merupakan cabang Kewajiban Wujud, “Adalah Allah dan tiada sesuatu pun bersama-sama-Nya” walaupun penisbahan dan pengkonsepsian, setiap terzahirnya nisbah, maka muncullah antitesisnya.”

Justeru timbul permasalahan, kalau sekiranya Zat Allah s.w.t. itu mujarad dari 'wujud' dan adalah keberadaan-Nya dengan esensi-Nya (*anna dhāt al-Ḥaqq subhānahu wa ta'ālā idhā*

---

Sirhindī sendiri menyebutkan kedekatan ma'rifatnya dengan ma'rifat al-Simnānī. Ungkapan al-Simnānī yang sering beliau kutip adalah, “dan melampaui Alam Wujud adalah Alam Tuhan Maha Penguasa lagi Maha Pencinta (*wa fawqa 'ālam al-wujūd 'ālamī al-Maliki al-Wadūd*).”

*kānat mawjūdatun bi māhiyyatihā lā bi al-wujūd*) (*Al-Maktūbāt* III: 14), maka bagaimanakah Dia dapat sebut ‘*Wājib al-Wujūd*’?

Menurut al-Sirhindī, penyifatan kewajiban, kemungkinan dan kemustahilan hanyalah apabila esensi atau *māhiyyah* dihubungkan dengan ‘wujud’, oleh kerana Zat Allah s.w.t. pada realitinya mengatasi ‘wujud’ dan ‘tak maujud’, maka penisbahan tersebut tidak berlaku. Penisbahan tersebut hanya berlaku pada wujud mental (*wujūd dhihnī*) apabila hakikat diri (*māhiyyah*) digandingkan dengan mafhum ‘wujud’. Oleh itu, apabila ‘wujud’ dikonsepskan di dalam akal, maka *Wājib al-Wujūd* merupakan sifat yang khusus bagi Zat Allah s.w.t.. Dalam hal ini, beliau mengutip ungkapan *ḥukamā*’ bahawa universal (*kulliyah*) dan partikular (*juz’iyyah*) disifatkan kepada esensi atau *māhiyyah* dari aspek wujud mental (*dhihnī*), sedangkan *māhiyyah* tidak disifati dengan kedua-duanya pada realiti wujud konkrit (*khārijī*). Contohnya; Zayd sebagai maujud di alam nyata tidak dikategorikan sebagai partikular mahupun universal. Tetapi apabila ia ditaakulkan, maka Zayd sebagai wujud mental dikategorikan sama ada sebagai partikular atau universal.<sup>12</sup>

Berdasarkan kepada pembahagian ‘wujud’ kepada nyata (*khārijī*) dan mental (*dhihnī*), kita dapat memahami maksud sebenar al-Sirhindī. Menurutnya, segala nisbah (*nasab*), penyandaran sifat (*idāfāt*), hukum (*aḥkām*) dan aspek (*i’tibārāt*) bagi Allah s.w.t. seperti ketuhanan (*ulūhiyyah*) dan kezalian (*azaliyyah*), selain daripada sifat-sifat hakiki-Nya yang lapan, hanyalah ada pada peringkat wujud mental. Sedangkan Zat Ilahi, dari sudut hakikat diri-Nya yang mutlak, terlepas dari sebarang penyifatan, penamaan dan hukum. Maka, Allah s.w.t. menamakan dirinya dengan berbagai nama dan hukum adalah bertujuan bagi mendekati kefahaman makhluk menurut kadar keupayaan akal mereka. Justeru, pada pada tahap wujud mental, penisbahan Zat Allah s.w.t. yang mutlak dengan ‘wujud’ dan ‘*Wujūb*’ adalah lebih munasabah berbanding dengan menisbahkan-Nya dengan ‘mumkin’ dan ‘mustahil’ (*Al-Maktūbāt* II: 2). Justeru, penisbahan ‘wajib’, ‘mumkin’ dan ‘mustahil’ baru muncul setelah penisbahan ‘wujud’ kepada zat (Sila lihat ilustrasi di bawah).

Realiti	ZAT MUTLAK
Mental	WUJUD / TAK MAUJUD
Mental	WAJIB/MUMKIN/MUSTAHIL

Sebagaimana yang beliau tegaskan, adalah ‘wujud’ yang dikatakan memiliki antitesis iaitu ‘tiada’ bukanlah merujuk kepada ‘wujud’ sebagai Hakikat Zat (menurut Ibn ‘Arabī) atau sifat Zat yang paling khusus (atau pernyataan diri pertama menurut al-Sirhindī), kerana ‘wujud’

<sup>12</sup> Ini disebut sebagai *kullī ṭabi’ī*. Lihat sebagai contoh, Nicholas Heer, sarjana yang banyak mengkaji mantik Islam dlm. *The Sufi Position with Respect to the Problem of Universals* dlm. <http://faculty.washington.edu/heer/universals.txt> “Muslim works on logic distinguish between three kinds of universal: the natural universal (al-kullī al-ṭabi’ī), the logical universal (al-kullī al-mantiqī), and the mental universal (al-kullī al-`aqli). The difference between each of these is usually explained as follows: If one says for example, that humanity is a universal (al-insan kullī) three concepts are involved: first, the concept of humanity as it is in itself (min hayth huwa huwa), without regard to whether it is universal or particular. This is the absolute quiddity or essence (al-māhiyah al-mutlaqah) unconditioned by anything (la bi-shart). It is known as the natural universal; second, the concept of universality, which is predicated of humanity. This is known as the logical universal; and third, the combination of these two concepts, that is humanity plus universality, or humanity insofar as universality is predicated of it. This is called the abstracted quiddity (al-māhiyah al-mujarradah), or the quiddity conditioned by nothing (bi-shart la) rather than unconditioned by anything (la bi-shart). This is known as the mental universal. It was generally agreed that both the logical universal and the mental universal existed only in the mind. What was in question was the external existence of the natural universal.”

dalam konteks tersebut tidak memiliki antitesis sama sekali. Tetapi, apabila ‘wujud’ itu, dikonsepskan, ‘wujud’ pada peringkat *aṣālah* tersebut direfleksikan pada Martabat Ilmu sebagai ‘mafhum wujud’ maka, pada peringkat konsep ini kita boleh mengatakan bahawa “lawan ‘wujud’ adalah ‘tak maujud’” kerana kedua-duanya hanyalah kategori-kategori akliah. Sungguhpun al-Sirhindī meletakkan ‘wujud’ pada status *zill* atau pernyataan diri pertama Zat Allah s.w.t., namun **‘wujud’ pada statusnya tersebut masih merupakan ketetapan yang konkrit (*thubūt khārijī*) dan ketetapan pada realiti (*thābit fī nafs al-amr*) dan bukan konsep.**<sup>13</sup> Tetapi apabila ia dikonsepskan di dalam Ilmu Ilahi, ia hadir bersama-sama dengan antitesis atau negatifnya, ‘tak maujud’/‘tiada’/‘adam. Kedua-dua perkara tersebut dibezakan di dalam ilmu Allah s.w.t.. Sekaligus bagi setiap sifat Allah s.w.t. ada lawan negatifnya dari pihak ‘tak maujud’ sebagaimana ‘Ada’ lawannya adalah ‘Tiada,’ maka begitulah juga ‘Ilmu’ lawannya ‘Jahil’ (iaitu ketiadaan ilmu), ‘Hidup’ lawannya ‘Mati’ (iaitu tiada kehidupan) dan seterusnya pada sifat-sifat Allah s.w.t. yang lain (*Al-Maktūbāt* III: 64 dan 93).

<b>KENYATAAN HAKIKI</b>	Zat Tuhan tanpa i‘tibar WUJUD [ Supra WUJUD ]
<b>KENYATAAN MINDA</b>	<i>Wājib al-Wujūd</i> [ WUJUD lwn TAK MAUJUD ]

#### 4. KOSMOLOGI

Perkembangan kosmologi dalam sistem al-Sirhindī akan kita bincangkan secara teratur bermula dari tahap awal pembentukannya sehinggalah beberapa modifikasi yang dilakukan ke atas sistemnya sendiri. Turut sama disentuh adalah prinsip dasar yang membezakan sistemnya dengan sistem Akbari. Huraian kami adalah berdasarkan kepada analisis yang kami lakukan ke atas surat-suratnya di samping bantuan kajian-kajian terdahulu. Justeru itu, analisis kami ini masih memerlukan telaah dan kritik dari para ahli.

##### 4.1. Pembaharuan kosmologi Ta‘ayyun

<sup>13</sup> Fazlur Rahman (1968, 1984) di dalam kajiannya ke atas al-Sirhindī di dalam *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindī*, mengatakan bahawa ‘wujud’ di dalam pandangan mutakhirnya hanya semata-mata konseptual, bahkan itulah yang tergambar di dalam banyak ungkapan al-Sirhindī. Mungkin, ia terlepas pandang pada pandangan al-Sirhindī yang kami petik di atas kerana ia agak ‘terselit’. Tetapi tidak begitu pada kenyataannya, kerana ‘wujud’ menurut al-Sirhindī, walaupun pada peringkat *zill* memiliki kenyataan yang utuh. Pandangannya itu bertujuan menyelesaikan persoalan, adakah ‘wujud’ yang merupakan ‘pernyataan diri pertama’ memiliki kewujudan konkrit yang mengimplikasikan maujud lain di samping Zat Ilahi kerana tiada yang maujud secara konkrit selain Zat yang Esa atau ‘wujud’ sebagai ‘pernyataan pertama’ itu semata-mata ketetapan di dalam ilmu (*thubūt ‘ilmī*) yang mengimplikasikan perubahan status ‘wujud’ menjadi ‘pernyataan diri kedua’ setelah Ilmu? Kerana itulah al-Sirhindī menyebutkan bahawa ‘wujud’ merupakan ‘ketetapan konkrit’ (*thubūt khārijī*) dan ketetapan pada realiti (*thābit fī nafs al-amr*) yang melampaui martabat Ilmu dan mengelak menggunakan ungkapan wujud konkrit (*wujūd khārijī*). Walau bagaimanapun, adalah tidak pelik kerana Fazlur Rahman tidak memetik surat tersebut di dalam bukunya di atas, walaupun ia memiliki signifikan bagi memahami falsafah wujud al-Sirhindī secara utuh. Judul surat al-Sirhindī yang memuatkan pertanyaan tersebut adalah “Pada mentahkikkan pernyataan diri pertama iaitu ‘wujud’ dan menerangkan perbezaan prinsip-prinsip determinasi *al-Ḥabīb* (Muḥammad), *al-Khalīl* (Ibrāhīm) dan *al-Kalīm* (Mūsā) a.s. yang diutuskan kepada anaknya, Khawājah Muḥammad Sa‘īd.

Aspek yang membezakan kosmologi Mujaddidi dengan kosmologi Akbari adalah perspektifnya tentang *tanazzulāt* (penurunan) atau *ta'ayyūnāt* (penentuan) 'wujud'.<sup>14</sup> Bagi mengelakkan kekeliruan, al-Sirhindī berulang kali menegaskan perbezaan fahamnya dengan madrasah Akbari. Baginya, **penggunaan istilah *tanazzul* dan *ta'ayyun* tersebut hanyalah persamaan dari sudut istilah semata-mata dan bukan pada intipati ajarannya** (*Al-Maktūbāt* III: 121). Pendirian al-Sirhindī sangat jelas kerana menurutnya, istilah-istilah tersebut hanya sesuai dengan falsafah wujud/ontologi aliran Akbari yang menisbahkan keserupaan di antara penzahiran (*mazhar*) dengan Allah s.w.t. yang Maha Zahir (*Al-Maktūbāt* III: 64) atau tepatnya di antara Zat Tuhan dengan 'wujud'/Wujud Mutlak. Konsep-konsep *ta'ayyun* dan *tanazzul* memberikan gambaran seolah-olah berlaku perubahan kepada Zat Tuhan [yang diidentifikasi dengan Wujud Mutlak] dari kemutlakannya kepada keanekaragaman rupa. Kerana itulah, maka kerangka dasar konsep *ta'ayyun* (*zill*) al-Sirhindī menegaskan hal-hal berikut:

1. Penegasan bahawa 'ayn Zat Tuhan bukanlah 'wujud', bahkan ia melampaui 'wujud'.
2. Tidak berlaku pernyataan diri (*ta'ayyun*) atau penurunan (*tanazzul*) bagi Zat Tuhan, justeru penggunaan istilah hanyalah untuk mendekati kefahaman semata-mata, sekaligus menyesuaikan paradigma lama Akbari dengan paradigma baru Mujaddidi dengan perubahan pada esensi istilah.
3. 'Wujud' hanyalah *zill* Zat Tuhan [yang mengimplikasikan "sifat berbeza dari zat"].
4. Sifat pula adalah perincian (*tafṣīl*) bagi 'wujud' yang merupakan *zill* bagi zat [pandangan ini merupakan antitesis pandangan aliran Akbari yang mengatakan sifat adalah perincian bagi 'wujud' yang merupakan 'ayn Zat Tuhan yang mengimplikasikan "sifat 'ayn zat"].

Oleh itu, 1, 2, 3 dan 4 di atas dapat diringkas seperti berikut:

**Zat → Wujud → Sifat-sifat terperinci**  
 0                      1                      2

[ 0 = Zat tak terungkapkan, infiniti; 1 = Pernyataan diri pertama (sejagat); 2= Pernyataan diri kedua ]

Pembinaan semula konsep-konsep dasar ini bertujuan menegaskan perbezaan Tuhan dengan makhluk. Al-Sirhindī menolak fahaman yang menyamakan Zat Ilahi dengan Wujud Mutlak. Beliau menegaskan kemahatinggian dan kemahakayaan Zat Ilahi hatta dari 'wujud' sekalipun. Tegasnya, tiada proses penentuan atau penurunan bagi Zat Ilahi sama sekali. Alam tidak lebih dari makhluk Tuhan yang diciptakan dari tiada kepada ada dengan kehendak-Nya dan bukannya emanasi (*fayḍ*) atau bayangan Wujud Tuhan, apatah lagi serupa dengan Wujud-Nya.

Menurutnya, perbezaan di antara *Ḥaḍrat al-Dhāt* dengan Wujud Mutlak adalah tersangat halus sehinggakan sebahagian 'arifin gagal menyaksikan perbezaan di antara kedua-duanya. Natijahnya, mereka menunjukan ibadah kepada Wujud Mutlak tersebut yang telah tersalah anggap sebagai hakikat Zat Allah s.w.t. serta menjadikannya matlamat perjalanan kerohanian. Tetapi,

<sup>14</sup> Walaupun, di sana-sini di dalam *al-Maktūbāt* ada menyebutkan tentang *ta'ayyun*, *tanazzul*, *zuhūrāt zilliyah* (berbagai penzahiran kebayangan), tetapi ia ditafsirkan secara berbeza dengan perspektif madrasah Akbari. Al-Sirhindī bertitik tolak dari penegasan perbezaan Hakikat Asal (*Aṣl*) dengan bayangan (*zill*). *Zill* ditarifkan sebagai penzahiran zat asal benda pada martabat kedua, ketiga, keempat dan seterusnya. Ta'rif yang serupa juga diberikan kepada *tajallī* (*Al-Maktūbāt* I: 221). Contohnya, rupa Zayd yang terpantul pada cermin merupakan refleksi dan penzahiran zat Zayd pada martabat kedua. Zayd pada realitinya yang sebenar menzahirkan refleksi dirinya pada cermin tanpa berlakunya sebarang perubahan pada zat dan sifatnya yang asal (*Al-Maktūbāt* III: 89). Istilah *tanazzul*, *ta'ayyun* dan *tajallī* yang bersilih ganti digunakan oleh al-Sirhindī pada kandungannya merujuk kepada makna *zill* (bayangan atau refleksi) atau *mithāl* (salinan) atau *ṣūrah* (rupa atau gambaran) (*Al-Maktūbāt* III: 89).

apakah status ‘wujud’ tersebut, adakah ia suatu ketetapan ilmu (*thubūt ‘ilmī*) atau ia merupakan wujud secara konkrit pada kenyataan? Menurut beliau, **‘wujud’ itu adalah suatu ketetapan pada kenyataan (*nafs al-amr*), bahkan kalau dikatakan dia memiliki ketetapan konkrit (*thubūt khārijī*) dalam erti kata ketetapan yang melampaui wujud konsep juga boleh (*Al-Maktūbāt* III: 93).**<sup>15</sup>

Pada masa yang sama, ‘wujud’ yang merupakan ketetapan konkrit turut memiliki mafhum yang ada di dalam ilmu Allah beserta antitesisnya iaitu ‘tak maujud’ (*‘adam*) diperincikan di dalam ilmu Allah s.w.t.. Walaupun, ‘tiada mutlak’ bukannya suatu entiti konkrit dalam erti kata ‘tiada mutlak’ adalah tak maujud sama sekali, namun mafhum ‘tiada’ itu adalah bahagian dari ilmu Ilahi, justeru mafhum ‘tak maujud’ itu merupakan asas kemunculan atau *mansha*’ berbagai antitesis ‘wujud’. Sintesis di antara perincian ‘wujud’ dengan perincian ‘tiada’ kemudian memunculkan berbagai esensi alam mungkin (*haqā’iq mumkināt*).<sup>16</sup> Ringkasnya, martabat ‘wujud’ yang *ijmālī* tersebut melalui proses penentuan kedua (*ta’ayyun thānī*) yang lebih eksplisit dan terperinci (*tafṣīl*). Maka refleksi bagi berbagai kesempurnaan Zat Allah s.w.t. pada martabat *ijmālī* mengalami perincian sebagai sifat-sifat objektif. Pada tahap ini, ungkapan yang sesuai bagi menyatakan hubungan sifat-sifat pada martabat *tafṣīl* dengan *Ḥadrat al-Dhāt* adalah ‘sifat merupakan tambahan ke atas zat (*zā’idatun ‘alā al-dhāt*).’ Hubungan Pernyataan Diri Kedua (sifat-sifat Ilahi) dengan Pernyataan Diri Pertama (Wujud) adalah sebagaimana hubungan *zill* dengan asalnya. Kesemua sifat yang ada pada martabat Pernyataan Diri Kedua ini merupakan *zill* bagi berbagai *kamālāt dhātiyyah* pada martabat *Ḥadrat al-Dhāt*.

Pada bahagian akhir *Maktūbāt*-nya, al-Sirhindī mengemas kini Model Penentuan sebelum ini dengan meletakkan *Ta’ayyun Hubbī* (Penentuan Cinta) atau *al-Ḥubb al-Ṣirf* (Cinta Mutlak) sebagai asas penciptaan, katanya:

“Aspek pertama yang terzahir bagi penciptaan alam adalah Cinta, kemudian sesudahnya terzahir aspek Wujud yang merupakan mukadimah penciptaan alam. Sesungguhnya *Ḥadrat Dhāt* tanpa kedua-dua aspek ini Maha Kaya dari alam dan keperluan untuk menjadikannya. Firman Allah s.w.t. (yang bermaksud): *Sesungguhnya Allah adalah Maha Kaya dari sekelian alam* (Q.s. *Al-‘Ankabūt*: 6) nas yang *qaṭ’ī*...”

(*Al-Maktūbāt* III: 121)

Di dalam sistemnya yang terdahulu, Cinta merupakan pusat wujud dan bahagian terutama dari ‘wujud’, manakala di dalam sistemnya yang mutakhir ini, al-Sirhindī menyedari bahawa agar proses penciptaan itu berlaku, maka perlu ada dorongan dari Zat yang supra wujud itu, justeru cinta tersebut merupakan perkara pertama terzahir dari Zat Allah s.w.t. yang Ghaib Mutlak.<sup>17</sup>

*Ta’ayyun Hubbī* terdiri dari dua aspek, aspeknya yang inti adalah Cinta Mutlak, manakala aspek luaran yang melingkari Cinta Mutlak itu adalah *Khullah*. Cinta Mutlak, yang pada bahagian lain merujuk kepada *al-Sha’nu al-Jāmi’*, sebenarnya merujuk kepada *Ḥaqīqah Muḥammadiyah* yang merupakan ‘Hakikat bagi sekelian hakikat’ (*Ḥaqīqat al-ḥaqā’iq*) yang menjadi asas setiap penzahiran dan punca bagi penciptaan sekelian makhluk. Hakikat Muhammad diidentifikasi

<sup>15</sup> Ini sekaligus menceraikan pemahaman kita tentang ‘wujud’ di sisi al-Sirhindī, setelah beliau memutlakkan Zat Ilahi dari ‘wujud’, kelihatannya ‘wujud’ yang diungkapkan di dalam ibarat-ibaratnya terdahulu hanya semata-mata konseptual.

<sup>16</sup> Hal ini akan kami sentuh secara khusus di dalam sub-judul *Teori Penciptaan: Ontologi Dialektik*.

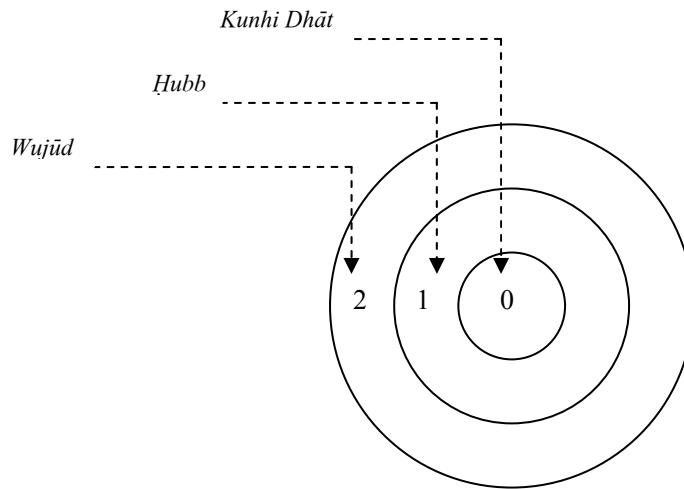
<sup>17</sup> Penegasan beliau tersebut berdasarkan kepada hadith qudsi yang masyhur di kalangan ahli sufi:

كنتُ كنزاً مخفياً فحببتُ أن أعرفَ فخلقتُ الخلقَ ليعرفوني

Maksudnya: Sesungguhnya Aku mencintai/suka untuk dikenali, maka Aku ciptakan makhluk agar Diriku dikenali. Hadith ini masyhur di kalangan *ṣūfiyyah* tetapi ia tidak *thābit* menurut kalangan *muḥaddith*. Walau bagaimanapun, menurut Mullā ‘Alī al-Qārī maknanya sah berdasarkan kepada firman Allah s.w.t. di dalam surah *al-Dhāriyyāt* ayat ke 56 yang bermaksud: “Tidak Aku jadikan jin dan manusia melainkan untuk mengibadati-Ku,” iaitu untuk mema’rifati-Ku (*li ya’rifūn*) sebagaimana yang ditafsirkan oleh Ibn ‘Abbās r.a..



dengan Penentuan Cinta kerana ‘objek’ cinta Allah s.w.t. yang menjadi maksud penciptaan alam adalah Nabi Muhammad s.a.w..<sup>18</sup> Cinta merupakan entiti sempurna (*fardun kāmīl*) Persahabatan Sejati (*Khullah*). *Khullah* yang juga disebut *Ḥaḡīqah Ibrāhīmiyyah*, manakala Cinta atau *Ta‘ayyun Ḥubbī* (TH). Justeru, ‘wujud’ merupakan bayangan dan perincian ‘cinta’ manakala cinta adalah gerak bagi ‘wujud’. Kalaulah tidak kerana cinta tersebut, maka alam tidak akan wujud kerana Zat Allah s.w.t., tanpa *i‘tibār* Cinta dan Wujud, adalah Maha Kaya serta tidak berhajat kepada alam.



#### 4.2. Status Ontologi Ta‘ayyun

Secara prinsipnya, setiap *ta‘ayyun* tidak terlepas dari kemungkinan dan kombinasi ‘wujud’ dengan ‘tak maujud’. Kerana itu, walaupun Hakikat Muhammad dikatakan *qadīm*, namun wujudnya bukanlah wajib esensial (*wājib al-wujūd li dhātihī*) akan tetapi wajib oleh sesuatu yang lain (*wājib bi ‘l-ghayr*), dalam hal ini, ‘sesuatu yang lain’ itu merujuk kepada Zat *al-Wājib*. Lantaran itu, ia tergolong ke dalam kategori wujud mungkin walaupun tidak dapat dikatakan baharu (*ḥudūth*). Hal yang sama juga berlaku ke atas berbagai peringkat penentuan sifat *al-Wājib*, kerana sifat berbeza dari zat walaupun ia berhubungan dengannya, justeru aspek perbezaan (*ghayriyyah*) tersebut membuka ruang kepada kemungkinan. Namun, sekali lagi al-Sirhindī menegaskan kemungkinan sifat sama sekali tidak bermaksud kebaruannya akan tetapi mungkin dalam erti kata Wajib dikeranakan oleh yang lain (*wājib bi ‘l-ghayr*). Atas alasan tersebut, al-Sirhindī mengkritik pandangan Ibn ‘Arabī yang mengkategorikan dua peringkat *ta‘ayyun* yang awal [*Waḥdah* dan *Wāḥidiyyah*] sebagai wujud wajib sedangkan tiga lagi [*rūḡhī*, *mithālī* dan *jasadī*] sebagai mungkin. Bagi al-Sirhindī, seluruh martabat Wujud yang lima itu

<sup>18</sup> Ini sebagaimana yang diungkapkan oleh hadith qudsi:

لولاك ما خلقت الأفلاك

Maksudnya: Kalaulah bukan keranamu (wahai Muhammad!), tidaklah Aku jadikan sekalian falak. Hadith ini masyhur di kalangan *ṣūfiyyah*. Maksudnya sahih berdasarkan kepada sebuah hadith yang lain dengan maksud yang hampir sama, Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud: “Maka seandainya tiada Muhammad, pasti Aku tidak menjadikan Adam dan tiada Aku menjadikan syurga dan neraka,” diriwayatkan oleh al-Ḥākim dengan katanya sahih *isnād*, disahkan oleh al-Bulqīnī dan diriwayatkan oleh Ibn al-Jawzī dan dinukilkan oleh Ibn Kathīr. Ada hadith qudsi lain yang diriwayatkan oleh al-Daylamī di dalam *Musnad al-Firdaws* daripada Ibn ‘Abbās r.a. yang bermaksud: “Allah s.w.t. berfirman: Dengan ‘Izzah dan Jalāl-Ku, kalau tidak keranamu, nescaya tidak Aku ciptakan dunia dan jika tidak keranamu, nescaya tidak Aku ciptakan syurga.”

adalah mungkin, walaupun di antara mungkin dari kategori *wājib bi 'l-ghayr* dengan mungkin dari kategori wujud baharu atau *hudūth*, mempunyai perbezaan.

## 5. PENCIPTAAN

### 5.1. *Ontologi Dialektik*<sup>19</sup>

Ada sesuatu yang menarik dan lain dari yang lain di dalam metafizik al-Sirhindī ketika beliau menjadikan 'ketiadaan' (*'adam/nothingness*) sebagai asas kemunculan (*mansha'*) alam fenomena di saat majorit para *'urafā'* dan *ḥukamā'* menjadikan 'ada' (*wujūd/existence*) sebagai asas kemunculannya. Berbagai pertanyaan dapat diajukan mengapa begitu jadinya? Mungkin terlalu awal untuk membuat sebarang kesimpulan, tetapi ada dua sebab yang jelas iaitu **pertama**, adanya dorongan dalaman yang kuat untuk menampilkan perbezaan pandangan mazhabnya dengan pegangan majoriti mazhab Akbari dan **kedua**, sebagaimana yang ditegaskan al-Sirhindī sendiri, berlaku perbezaan tingkatan ma'rifat beliau dengan *al-Shaykh al-Akbar* yang beliau sifatkan sebagai keistimewaan ma'rifah *maqām 'Abdiyyah* serta terkait dengan misi tajdid Millennium Kedua (*tajdīd al-alf al-thānī*) Hijrah yang menatijah kesimpulan yang berbeza (*Al-Maktūbāt I: 234*). Namun, adakah perbezaan itu sesuatu yang mutlak atau hanya perbezaan sudut pandang bagi fenomena yang serupa? Ini akan cuba kita analisis bersama-sama.

Al-Sirhindī, sebagaimana umumnya pandangan ASWJ, meyakini bahawa penciptaan adalah dari tiada (*creatio ex nihilo*) sejajar dengan Teori Kebaharuan Alam (*Al-Maktūbāt III: 17*). Sebaliknya, berbeza dengan teori-teori sebelumnya seperti Teori Atomisme Kalam yang didukung aliran Ash'ariyyah-Māturidiyyah, Teori *Hylomorphism* (faham bentuk dan jirim) mahupun Teori *Tajallī* aliran Akbari anutan rata-rata ahli falsafah, al-Sirhindī membangunkan teorinya yang tersendiri di dalam menjelaskan proses penciptaan alam. Tiada nama khusus yang diberikan kepada teorinya tersebut, tetapi berdasarkan kepada ciri umum perbincangan di dalam surat-suratnya, al-Sirhindī secara terperinci menggambarkan proses dialektik di antara tesis, 'wujud' (atau tepatnya bayangan wujud) dan antitesis, 'tak maujud' (berbagai negasi sifat) yang menatijahkan sintesisnya, esensi-esensi alam fenomena atau disebut *ḥaqā'iq al-mumkināt*. Sebagaimana yang diungkapkan oleh tokoh besarnya, Shaykh Mīrẓā Jān Janān Mazhar (Muhammad Umar, 1993):

“Setiap perkara yang ada di alam semesta ini dan bentuk-bentuk *mumkināt*-nya memperoleh wujud dari Tuhan sebagaimana bayangan atau pantulan memperoleh wujud dari matahari atau cahaya. Pada realitinya hanya Tuhan yang wujud. Inilah tauhid. Menurut pandangan tersebut, alam ini adalah sintesis 'wujud' dan 'tiada'; kedua-duanya

---

<sup>19</sup> Mungkin juga al-Sirhindī cuba mencadangkan *onto-logic* atau 'logik kewujudan'. Al-Sirhindī seorang yang tidak percayakan falsafah dan meragui kemampuan akal untuk mencapai kebenaran hakiki, bahkan penggunaan logik adalah nadir. Justeru mungkin dapat digali faham logik al-Sirhindī melalui ontologinya dan ini memerlukan usaha yang keras. Di dalam tradisi Islam konsep dialektik ini turut berlaku sebagaimana yang dipaparkan oleh Muthahhari dengan memetik beberapa ungkapan *ḥukamā'* antaranya, “Kalaupun tiada kontradiksi/konflik, maka tidaklah akan munculnya kejadian-kejadian yang baharu (*lawlā al-taḍādd mā ṣaḥḥa ḥudūth al-ḥādithāt*),” dan “sekiranya di sana tiada pertentangan, maka tidaklah Prinsip Pertama akan melimpahkan kurnia wujud (*lawlā al-taḍādd mā ṣaḥḥa al-fayd 'ani 'l-Mabda' al-Jawwād*)” dan petikan dari ucapan Saidina 'Alī bin Abī Ṭālib r.a. di dalam *Nahj al-Balāghah*: “*The fact that He has made sense faculties proves that He has no sense faculty; the fact that He has made things which are opposite to each other, proves that He has no opposite; the fact that He has made things similar to each other, proves that there is nothing like Him. He made the light the opposite of darkness, clarity the opposite of ambiguity, solidity the opposite of fluidity, hotness the opposite of coldness. He reconciled the homogeneous things and associated the heterogeneous. Things which were far apart He brought close and things which were close, He made distant from each other.*” Lihat Murtadha Muthahhari di dalam *The Problem of Contradiction in Islam* (lihat <http://www.al-islam.org/al-tawhid/contradiction/>) dan terjemahan bahasa Indonesianya yang dimuatkan di dalam *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, terbitan Mizan, Bandung, 2002. Pada hemat kami, al-Sirhindī menampilkan satu model yang utuh bagi dialektik ontologi.

tidak terpisah. Wujud adalah meliputi (*ḥaqq-i-basīṭ*); ia merupakan pernyataan sempurna bagi kebaikan. Alam sebaliknya tidak begitu. Ia merupakan sintesis di antara baik dan buruk. Akan tetapi, setiap kebaikan terlimpah dari Wujud Tuhan dan kejahatan itu merupakan aspek dari 'tiada' (hlm. 118)."

Sekiranya demikian, adakah dialektik 'wujud' dan 'tak maujud'<sup>20</sup> ini akan memansuhkan hukum mantik non-kontradiksi atau 'kemustahilan berhimpunnya dua hal yang bertentangan' ('*adam ijtīmā' al-naqīdayn*)? G.W.F. Hegel, filosof Idealisme Jerman abad ke-16M, menyebutkan bahawa proses 'menjadi' merupakan sintesis di antara dua hal yang bertentangan iaitu 'wujud' dan 'tiada' dan sesuatu benda itu 'wujud' (*being*) sekaligus 'tak maujud' (*non being*) di dalam proses menjadi (*becoming*). Bagi aliran Akbari dan Mullā Ṣadrā yang mendukung 'faham kesejatan Wujud', mereka mengatakan bahawa 'proses menjadi' dikategorikan sebagai ragam dan penjelmaan 'wujud', bukan sintesis di antara 'wujud' dan 'tak maujud'.<sup>21</sup> Ia berkesimpulan bahawa berhimpunnya dua hal yang bertentangan adalah tidak mustahil. Faham dialektik Hegel kelihatannya berlawanan dengan faham dialektik tradisional yang berpegang kepada prinsip 'dua hal yang bertentangan saling menafikan'.<sup>22</sup> Justeru, bagaimanakah perspektif al-Sirhindī?

---

<sup>20</sup> Perlu dijelaskan bahawa dialektik ini bukan membabitkan Wujud Mutlak yang merupakan 'ayn zat Tuhan [sebagaimana anggapan aliran Akbari] atau sifat Tuhan yang paling khusus dengan Tiada Mutlak, tetapi hanyalah di antara *zilāl* (bayang-bayang) kedua-duanya.

<sup>21</sup> Ada beberapa tulisan yang membandingkan pemikiran Islam tradisional dengan dialektik Hegel iaitu Murtadha Muthahhari di dalam *The Problem of Contradiction in Islam* (lihat <http://www.al-islam.org/al-tawhid/contradiction/>) dan terjemahan bahasa Indonesianya yang dimuatkan di dalam *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, terbitan Mizan, Bandung, 2002. Selain itu, Cyrus Bina dan Mo Vaziri ada menulis tentang perbandingan dialektik Hegel dan Rumi dengan judul *On The Dialectic of Rumi's Discourse* yang pernah dibentang di Rumi 2000 Conference: Whirling with the Cosmos, Oktober 26-28, 2000 di California State University, San Bernardino, CA dan boleh didapati dalam format PDF di laman <http://cda.morris.umn.edu/~binac/index.htm>. Begitu juga ucapan Prof. Lawrence H. Mills yang membandingkan Rumi dengan Hegel dengan menyebutkan fahamnya sebagai 'Hegelian before Hegel.' Lihat, *God Has No Opposites* dlm. <http://www.sacred-texts.com/journals/oc/lm-ghno.htm>. Begitu juga tulisan Khalifah Abdul Hakim, Jalal al-Dīn Rūmī dlm. *A History of Muslim Philosophy*, Delhi (2001), lihat juga format PDF di laman <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XLII-Forty-two.pdf>. Antara contoh kajian yang membandingkan falsafah dialektik Barat (Kristian) dengan Timur (Hindu-Buddha) adalah tulisan David Peter Lawrence, *The Dialectic of Transcendence and Immanence in Contemporary Western and Indian Theories of God* dari Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology (lihat, <http://sunzi1.lib.hku.hk/hkjo/view/35/3500479.pdf>), Plamen Gradinarov, *Indian Philosophy as a Working Field for Phenomenological Research* (lihat, <http://www.husserl.info/article1.html>). Kajian-kajian di atas menunjukkan pengaruh yang diterima oleh Hegel secara langsung atau tidak langsung dari tradisi keagamaan Timur berkenaan kaedah dialektik. Sekiranya, dialektik menjadi asas falsafah Hindu-Buddha, justeru, kebarangkalian besar corak pemikiran tersebut turut mempengaruhi Nusantara melalui penyebaran karya-karya seni fikir, epistemologi dan logik Hindu-Buddha melalui sastera keagamaan. Kajian epistemologi, logik dan matematik Melayu pra Islam sedang giat dilakukan oleh Dr. Shaharir Mohd. Zain dan Dr. Mohammad Alinor Abd. Kadir dari ASASI.

<sup>22</sup> Lihat Muthahhari dalam *The Problem of Contradiction in Islam* (lihat <http://www.al-islam.org/al-tawhid/contradiction/>) dan terjemahan bahasa Indonesianya yang dimuatkan di dalam *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, terbitan Mizan, Bandung, 2002. Namun menurut McTaggart, seorang filosof Hegelian, dialektik Hegel ini tidak memansuhkan hukum non-kontradiksi. McTaggart merupakan filosof yang banyak mempengaruhi pemikiran Muhammad Iqbal, selain dari Rūmī, al-Sirhindī dan Shāh Waliyyu 'Llāh di Timur dan Nietzsche di Barat. Katanya, "We have seen that the motive power of the dialectic lies in the relation of the abstract idea explicitly before the mind to the concrete idea implicitly before it in all experience and all consciousness. This will enable us to determine the relation in which the ideas of contradiction and negation stand to the dialectic. It is sometimes supposed that the Hegelian logic rests on a defiance of the law of contradiction. That law says that whatever is A can never at the same time be not-A. But the dialectic asserts that, when A is any category, except the Absolute Idea, whatever is A may be, and indeed must be, not-A also. Now if the law of contradiction is rejected, argument becomes impossible. It is impossible to refute any proposition without the help of this law. The refutation can only take place by the establishment of another proposition incompatible with the first. But if we are to regard the simultaneous assertion of two contradictories, not as a mark of error, but as an indication of truth, we shall find it impossible to disprove any proposition at all. Nothing, however, can ever claim to be considered as true, which could never be refuted, even if it were false. And indeed it is impossible, as Hegel himself has pointed out to us, even to assert anything without

Analisis:

Sebagaimana yang telah kita jelaskan, bahawa 'wujud' merupakan pernyataan diri Zat Ilahi yang supra wujud dan *Ghayb Muṭlaq*. Pada peringkat ini juga berbagai bayangan kesempurnaan Zat Allah s.w.t. terhasil, yang menjadi prinsip atau akar berbagai sifat-sifat Ilahi. Allah s.w.t. secara hakiki bersifat dengan sifat-sifat *ma'ānī* yang lapan [iaitu Hidup, Ilmu, Kuasa, Kehendak, Mendengar, Melihat dan Berfirman ditambah dengan sifat *Takwīn* atau Penciptaan, menurut Māturīdiyāh dan al-Sirhindī].

Nama-nama dan sifat-sifat Allah s.w.t. tadi kemudiannya mengalami perincian di dalam Ilmu-Nya.<sup>23</sup> Setiap nama dan sifat tersebut mempunyai lawan atau kontranya dari pihak 'tiada' yang berkonotasi negatif seperti hidup lawannya mati (tiada kehidupan), ilmu lawannya jahil (tiada ilmu), berkuasa lawannya lemah (tiada kekuasaan) dan lain-lain lagi. Sebagaimana sifat-sifat 'wujud', kesemua sifat 'tiada' turut mengalami perincian di dalam ilmu Allah s.w.t.. Ia bertindak sebagai 'cermin' bagi sifat-sifat dan nama-nama Allah s.w.t. dan berfungsi sebagai layar yang memaparkan imej-imej yang dipantulkan tersebut (*Al-Maktūbāt* II: 1).

Namun, timbul persoalan lain, 'tiada' adalah bukan sesuatu secara mutlak (*lā shay' mahd*), tidak memiliki wujud sama sekali, justeru bagaimana mungkin menetapkan baginya penghasilan kesan aktual serta pemunculan 'tiada' (*tarqiyyat al-'adam*)? Kerana itulah al-Sirhindī menegaskan **bahawa 'tiada' yang dimaksudkan bukanlah substansi (jawhar), aksiden dan daya tetapi ia adalah mafhum negatif 'wujud' (iaitu 'bukan wujud) yang secara a priori atau pasti hadir bersamaan dengan mafhum 'wujud' itu sendiri di dalam Ilmu Ilahi.** Pada hakikatnya 'tiada' itu tidak mendatangkan sebarang manfaat bagi dirinya sama sekali, maka bagaimanakah ia dapat memberi manfaat kepada yang lain? Begitu juga ia tidak dapat memegang/meneguhkan dirinya sendiri, maka bagaimanakah ia mampu memegang/meneguhkan yang lain?

Justeru, **apabila refleksi Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi diprojeksikan pada cermin 'tiada', pada zahirnya kelihatan refleksi tersebut berdiri dengan cermin (tiada) tersebut, lalu diiluskan bahawa cermin (tiada) itu sebagai esensi bagi refleksi tersebut, dalam konteks berdirinya ia dengannya. Namun, pada hakikatnya, pergantungan atau sandaran**

---

involving the law of contradiction, for every positive assertion has meaning only in so far as it is defined, and therefore negative. If the statement All men are mortal, for example, did not exclude the statement Some men are immortal, it would be meaningless. And it only excludes it by virtue of the law of contradiction. If then the dialectic rejected the law of contradiction, it would reduce itself to an absurdity, by rendering all argument, and even all assertion, unmeaning.

The dialectic, however, does not reject that law. An unresolved contradiction is, for Hegel as for every one else, a sign of error. The relation of the thesis and antithesis derives its whole meaning from the synthesis, which follows them, and in which the contradiction ceases to exist as such. "Contradiction is not the end of the matter, but cancels itself." <Note: Enc. Section 119, lecture note.> An unreconciled predication of two contrary categories, for instance Being and not-Being, of the same thing, would lead in the dialectic, as it would lead elsewhere, to scepticism, if it was not for the reconciliation in Becoming. The synthesis alone has reality, and its elements derive such importance as they have from being, in so far as their truth goes, members of a unity in which their opposition is overcome.

In fact, so far is the dialectic from denying the law of contradiction, that it is especially based on it. The contradictions are the cause of the dialectic process. But they can only be this if they are received as marks of error. We are obliged to say that we find the truth of Being and not-Being in Becoming, and in Becoming only, because, if we endeavour to take them in their independence, and not as synthesised, we find an unreconciled contradiction. But why should we not find an unreconciled contradiction and acquiesce in it without going further, except for the law that two contradictory propositions about the same subject are a sign of error? Truth consists, not of contradictions, but of moments which, if separated, would be contradictions, but which in their synthesis are reconciled and consistent John McTaggart and Ellis McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectics* (1896) dlm. <http://www.marxists.org/reference/archive/mctaggart/hegel/ch01.htm#n8>.

<sup>23</sup> Proses tersebut telah kami perincikan di dalam sub-judul sebelum ini: 'Pembaharuan Kosmologi Ta'ayyun'.

**refleksi Nama-nama dan Sifat-sifat itu adalah kepada Hakikat Asalnya dan tiada kena-mengena dengan cermin (tiada) selain pada ilusi (*Al-Maktūbāt* III: 79).**

Tiada perubahan diri dan *tanazzul* yang berlaku pada ‘wujud’, sama ada pada kenyataan konkritnya mahupun konseptual, sebaliknya seluruh perubahan dan keragaman berlaku pada berbagai martabat ‘tiada’. Refleksi ‘wujud’ yang terpapar pada cermin ‘tiada’ pada awalnya tidak menghasilkan sesuatu pun selain refleksi itu sendiri, lalu kemudian secara perlahan-lahan mengalami proses penyesuaian dan penganjalaran sehingga terzahir kesempurnaan padanya sebagaimana lilin yang mengalami proses penyerasian dan penganjalaran sehingga dapat dibentuk ke dalam berbagai rupa bentuk (*Al-Maktūbāt* III: 60). Untuk mendekatkan kefahaman berkenaan dialektik ontologinya, al-Sirhindī menerapkan konsep hylomorphisme. Berdirinya bayangan ‘wujud’ dengan ‘tak maujud’ tersebut bukanlah seperti berdirinya aksiden dengan jauh, akan tetapi bayangan ‘tiada’ tersebut bertindak seumpama *hayūlā* atau jirim yang pasif yang bersedia menerima bentuk, manakala bayangan ‘wujud’ pula bertindak seumpama bentuk yang aktif yang diterapkan ke atas jirim tersebut. Di sini dapat dimengerti bahawa penciptaan adalah proses mensintesis bayangan ‘wujud’ yang merupakan bentuk (*sūrah/form*) dengan bayangan ‘tak maujud’ sebagai jirim (*hayūlā/matter*)<sup>24</sup> oleh iradat dan tindakan Tuhan yang mutlak dan transenden.<sup>25</sup>

Pada realitinya tiada penurunan ‘wujud’ dan peningkatan ‘tiada’ melainkan pada gambaran ilusi dan penggunaan bahasa bagi menggambarkan proses kejadian yang seluruhnya adalah dengan Kudrat Ilahi yang mensintesis di antara entiti-entiti ‘wujud’ dan ‘tiada’ (*Al-Maktūbāt* III: 75). Oleh itu, ciri perbezaan di antara entiti-entiti ‘tiada’ hanyalah melalui ilusi (*tawahhum*) kerana pada hakikatnya tiada bayang-bayang sama sekali, sebagaimana gambar yang terpapar pada cermin hanyalah pada ilusi, bahkan kedua-dua hal, kewujudan dan ketiadaan alam mungkin adalah pada ilusi.

Sesuai dengan prinsip Supra wujud (*Warā’iyyah/Beyond Being*), al-Sirhindī menyatakan bahawa Zat, sifat dan perbuatan Allah s.w.t. melampaui ‘wujud’ dan ‘tiada’, justeru proses ‘menjadikan’ berlaku melalui tindakan Allah s.w.t. yang transenden tersebut yang merupakan pernyataan kehendak-Nya yang bebas lagi Maha Berkuasa ‘mencampurkan kegelapan dengan cahaya.’ Maka, apabila dikehendaki Allah s.w.t., Dia akan mengurniakan esensi-esensi tersintesis (*māhiyyāt mumtazijah*) tersebut dengan wujud bayangan (*wujūd zillī*) lalu dizahirkan pada Martabat Ilusi. Oleh itu, wujud yang ada pada mungkin hanyalah bayangan Wujud Hakiki dan bukannya wujud yang *thābit* bagi Zat *al-Wājib* s.w.t. (*Al-Maktūbāt* III: 121), justeru mengimplikasikan kenyataan bahawa keseluruhan sifat yang ada pada maujud yang mungkin hanyalah bayangan bagi sifat hakiki yang ada pada-Nya. Pada hakikatnya, esensi mungkin itu tetap di dalam ketiadaannya, sebagaimana yang diungkapkannya:

Dan apa yang kami kata dan tulis bahawa sesungguhnya esensi mungkin itu ‘tiada’ sama seperti perkataan kami, “mungkin itu tiada esensi baginya (*al-mumkin lā dhāt lahu*)” (atau) “esensinya ‘tiada’ dan tiada esensi baginya (*dhātuhu ‘adam wa lā dhāt lahu*).”

(*Al-Maktūbāt* III: 79)

Natijahnya, sebarang sifat yang diberikan kepada yang asal [iaitu *al-Wājib*] tidak dapat diberikan kepada bayangannya [iaitu *mumkināt*] kerana realiti sebenar maujud yang mungkin adalah ‘tiada’ manakala berbagai sifat dan nama tadi hanyalah imej pantulan dan bukannya hakikat sifat dan nama itu sendiri. Hakikat alam sebagai penzahiran berbagai nama dan sifat

<sup>24</sup> Maksud bahan di sini bukanlah dengan maksud *Prime Matter* Aristotelian tetapi hanya bertujuan untuk mendekatkan kefahaman tentang ‘tiada’ sebagai hakikat (*essence*) alam.

<sup>25</sup> Penggunaan misal ini memberikan gambaran bahawa metafizik al-Sirhindī mempunyai citra Aristotelian, sebaliknya metafizik Ibn ‘Arabī melalui teori *a’yān thābitah*, memiliki citra Platonian. Namun pencitraan ini kami berikan secara longgar bukan dengan makna yang hakiki mereka bertaklid kepada metafizik kedua-dua mereka.

Allah s.w.t. hanya merujuk kepada penzahiran bagi berbagai bayangan (*zilāl*) atau rupa (*suwar*) nama dan sifat Allah s.w.t., bukannya hakikat nama dan sifat itu sendiri. Justeru, hukum *al-ismu 'ayn al-musammā* [iaitu nama adalah zat yang empunya nama itu sendiri] atau *al-ṣifāt 'ayn al-mawṣūf* [iaitu sifat adalah diri yang disifati itu sendiri] tidak terpakai bagi menunjukkan hubungan alam dengan Tuhan (*Al-Maktūbāt* I: 287). Tegasnya lagi, mewujudnya berbagai esensi pada alam fenomena bukanlah bermakna esensi-esensi tersebut meninggalkan Martabat Ilmu, tetapi esensi tadi kekal di dalam ilmu dan Allah s.w.t. menjadikan maujud menepati citra esensi di dalam ilmu-Nya (*Al-Maktūbāt* I: 234).

### Persoalan Non-Kontradiksi

Menyentuh persoalan non-kontradiksi dalam ontologi dialektiknya, al-Sirhindī yang tetap mengakui kesahihan ‘prinsip saling menafikan di antara dua hal yang bertentangan’, namun pada masa yang sama tidak menerima Teori *Tajallī* aliran Akbari, mentafsirkan:

... dan tersintesisnya kebaikan dan keburukan, kesempurnaan dan kekurangan yang merupakan sintesis di antara ‘wujud’ dan ‘tak maujud pada hakikatnya bukannya dari sudut berhimpunnya dua hal yang bertentangan yang digolongkan sebagai mustahil. Sesungguhnya lawan bagi Wujud Mutlak adalah Tiada Mutlak. Dari pihak Wujud Mutlak, maka di sana terjadi penurunan kepada berbagai peringkat bayangan ‘wujud’, manakala dari pihak Tiada Mutlak terjadi peningkatan mencancang (*vertical*) kepada berbagai tingkat bayangan ‘tak maujud’. Justeru, sintesis Wujud-Tiada hanyalah pada unsur-unsur yang bertentangan yang telah dilunakkan/diserasikan. Maha Suci Tuhan yang mencampurkan kegelapan dengan cahaya. ... Yang mustahil adalah kalau sekiranya perhimpunan dua hal yang bertentangan itu merujuk kepada benda yang sama,<sup>26</sup> akan tetapi berdiri/bersandar sebahagiannya dengan sebahagian yang lain serta bersifat dengannya, maka ia tidak mustahil sebagaimana yang diungkapkan oleh para filosof (*arbāb al-ma'qūl*): “Sesungguhnya ‘wujud’ itu menjadi tiada,” dan mensifatkan wujud dengan tiada adalah tidak mustahil. Dengan demikian itu, kalau sekiranya ‘tiada’ itu menjadi ‘ada’ dan diwarnai dengan kewujudan, maka mengapakah pula perkara itu menjadi mustahil?”

(*Al-Maktūbāt* I: 234)

Proses dialektik ini sama sekali tidak menafikan prinsip non-kontradiksi dan tidak menyebabkan bergabungnya dua hal yang bertentangan. Ia lebih kepada pemahaman bahawa salah satu daripada kedua hal yang berlawanan itu diberi/dicelup/diterapkan sifat lawannya. Proses ini hanyalah bersifat konseptual justeru ia sah pada peringkat bayangan (*zilāl*) atau tepatnya pada Martabat Ilmu dan bukan pada Hakikat Dirinya. Menurut al-Sirhindī, pada Martabat Ilmu, kedua-dua ‘wujud’ dan ‘tak maujud’ berperanan sebagai ‘cermin’. Sebagaimana ‘tak maujud’ menjadi cermin bagi ‘wujud’, maka begitu juga ‘wujud’ menjadi cermin bagi ‘tak maujud’. Justeru, sifat-sifat ‘tak maujud’, atau disebut juga *‘adam idāfi* turut terpantul pada cermin ‘wujud’; atau dalam erti kata lain, bayangan ‘wujud’ [berupa perincian sifat-sifat kesempurnaan Tuhan] itu bersandar pada bayangan ‘tak maujud’, manakala pemunculan atau peningkatan ‘tak maujud’ (*tarqiyyāt al-‘adam*) berupa berbagai kontra ‘wujud’ tersebut memperolehi individuasi (*ta‘ayyun*), perincian (*tamayyuz*) dan spesifikasi (*tashakhkhuṣ*) menerusi bayangan ‘wujud’ yang terzahir pada cermin-cermin ‘tiada’ yang merupakan setiap negatif Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi (*Al-Maktūbāt* III: 58, 59, 75).

Sebagai sebuah kosmologi yang terbangun di atas usaha mendamaikan *‘irf‘ān* dengan ilmu kalam, maka al-Sirhindī tetap mengekalkan citra kalam di dalam teorinya. Proses penciptaan menurut al-Sirhindī bukan semata-mata idea (dialektik), tetapi turut membabitkan unsur

---

<sup>26</sup> Contohnya seperti dikatakan: “Zayd adalah maujud dan tidak maujud.”

kehendak (*irādat*) yang didasari rasa cinta (*ḥubb*) dan diaktualisasikan melalui tindakan (*fi'ī*). Di sinilah keselarasan al-Sirhindī dengan madrasah Akbari di satu pihak dan Ash'ariyyah-Māturidiyyah di pihak yang lain.

Penegasan kemutlakan dan kebebasan Iradat dan Kudrat Ilahi di dalam proses tersebut merupakan penerusan tesis para *mutakallimūn* yang bermuara pada kritikan al-Ghazzālī dan Fakhr al-Rāzī ke atas faham kewajiban hubungan sebab-musabab oleh para filosof, bahkan al-Sirhindī turut memasukkan pandangan madrasah Akbari ke dalam senarai kritiknya yang dikatakan memiliki pandangan yang hampir serupa. Walau bagaimanapun, sebagaimana umumnya para sufi, al-Sirhindī menjadikan Cinta sebagai sebab penciptaan. Namun, bagaimanakah dua hal yang bertentangan dapat disintesiskan? Maka jawapannya menurut al-Sirhindī adalah “*Khullah*” yang merupakan pengembangan Cinta.

Di dalam suratnya kepada anaknya, Khwājah Muḥammad Sa'īd (*Al-Maktūbat* III: 88), beliau menyatakan bahawa Cinta (*ḥubb*) berperanan sebagai pencetus iradat penciptaan alam sebagaimana yang tersebut di dalam hadith qudsi ‘khazanah tersembunyi’ (*al-kanzu al-makhfī*), dari Cinta, maka lahirlah *khullah*, kemudian ujarnya, “kalaulah tanpa *khullah*, maka benda-benda takkan terjadi, takkan berhimpun suatu perkara dengan perkara yang lain dan takkan wujud keserasian di antara dua perkara.” *Khullah* berperanan mewujudkan keseimbangan perjalanan kosmos dan keserasian di dalam kemajmukan. Ia bukan sahaja berperanan mewujudkan keserasian di antara berbagai jujuk alam yang bertentangan, tetapi yang lebih penting lagi, ia berfungsi menyatukan ‘wujud’ dengan esensi (*māhiyyah*) yang pada prinsipnya ‘tak maujud’, bagi membolehkan proses mewujudkan berlaku.

Berbeza dengan Ash'ariyyah yang hanya berpada dengan sifat Kudrat, al-Sirhindī menjadikan sifat *Takwīn* dan salah satu aspeknya adalah ‘perbuatan’ sebagai menduduki fasa penyempurna proses penciptaan alam (*Al-Maktūbāt* I: 266), sedangkan perbuatan itu tidak lain adalah melimpahkan ‘wujud bayangan’ ke atas esensi-esensi mungkin, justeru alam fenomena tersebut merupakan kesan (*ātsār*) perbuatan tersebut dan bukan perbuatan itu sendiri. Sifat Penciptaan (*Takwīn*) dimanifestasikan dari kata “*Kun!*” atau “*Jadilah!*”<sup>27</sup> Perintah “*Kun*” ini terjadi sekali sahaja dan meliputi setiap *māhiyyāt* yang dikehendaki-Nya untuk muncul di alam nyata, serta proses kemunculannya menurut waktu yang telah ditentukan oleh Allah.

Walaupun, dialektik ketuhanan tidak dapat disamakan dengan dialektik kemanusiaan, kerana dialektik ketuhanan adalah bersifat mutlak, transenden dan sempurna mutlak yang tidak didahului kejahilan dan tidak bermatlamat mengatasi kejahilan. Dialektik tersebut hanyalah gambaran kepada proses penciptaan yang menyatukan ilmu, kehendak dan tindakan mutlak, yang transenden, yang tanpa sudah (*infiniti/lā mutanāhī*), tidak tertakluk kepada batasan-batasan ruang dan masa tanpa batas. Bahkan, dialektik tersebut menegaskan lagi kemutlakan-Nya yang tidak memiliki lawan, “*God has no opposites*”<sup>28</sup> serta menghantarkan seseorang kepada ma'rifat hakikat ketuhanan sebagaimana ungkapan Abū Sa'īd al-Kharrāz yang sering dipetikinya, “*Aku mengenali Tuhanku dengan menggabungkan berbagai kontradiksi ('Araftu Rabbī bi 'l-jam'ī bayna al-addād'*”:

$$[0 = 1 + (-1), 2 + (-2), 3 + (-3), 4 + (-4), 5 + (-5), \dots\dots\dots ]$$

Justeru, dengan makna di atas, maka al-Sirhindī mentafsirkan ungkapan hadith:

<sup>27</sup> Menurut Imam al-Māturīdī perintah “*Kun!*” meliputi penciptaan, perintah, larangan, janji baik dan ancaman Tuhan. Perintah “*Kun!*” tersebut meliputi seluruh maklumat Tuhan tentang maujud dan apa yang akan berlaku ke atas maujud, di samping meliputi berbagai peringkat kewujudan maujud, masa dan tempat kewujudannya Lihat, Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur (1995).

<sup>28</sup> Pernyataan ini kami petik dari Prof. Lawrence H. Mills yang mengungkapkan ucapan Rūmī yang kemudiannya menjadi judul tulisannya lihat, *God Has No Opposites* dlm. <http://www.sacred-texts.com/journals/oc/Imghno.htm>.

## كان الله ولم يكن معه شيء وهو الآن كما كان

Maksudnya: Adalah Allah dan tiada sesuatu pun bersama-Nya dan Dia sekarang begitu juga.

Dalam pengertian, **proses penciptaan alam sama sekali tidak mengubah keesaan wujud Ilahi.**

### 5.2. Status kewujudan alam

#### a. Wahdah dan Kathrah: Alam sebagai ‘ada’ sekaligus ‘tiada’

Adakah kewujudan Tuhan/*al-Haqq/al-Wahdah* dan alam fenomena/*al-khalq/al-kathrah* kedua-duanya merupakan realiti? Sekiranya kedua-duanya adalah realiti, maka bukankah itu akan mengundang kontradiksi sekaligus melanggar hukum non-kontradiksi? Kalau sekiranya yang pertama adalah benar, maka natijahnya akan terhapuslah hukum-hakam syari‘ah yang terbina di atas hukum *kathrah*. Tetapi jika sekiranya kewujudan *kathrah* itu benar, maka terbatallah pandangan ahli sufi *Wahdat al-Wujūd*? (*Al-Maktūbāt* II: 44; III: 32). Sebenarnya, pada hemat kami, soalan tersebut dapat diolah ke dalam bentuk yang lebih filosofis iaitu, “di antara wujud sebagai hakikat keasalan (*aṣālat al-wujūd wa i‘tibāriyyatu al-māhiyyah*) dengan wujud sebagai konseptual (*i‘tibāriyyatu al-wujūd wa aṣālat al-māhiyyah*), yang mana satukah yang benar?” Soalan sebegini jauh lebih mendasar kerana ia secara langsung menampilkan perbezaan sebenar ahli sufi *Wahdat al-Wujūd* dengan *mutakallimūn* serta sikap yang diambil oleh al-Sirhindī.

Bagi al-Sirhindī, kedua-duanya (*al-Wahdah* dan *al-kathrah*) berlaku pada realiti kewujudan masing-masing apabila dilihat dari aspek yang berbeza-beza. Justeru, dengan wujudnya perbezaan sudut pandang tersebut, maka tidak akan berlaku kontradiksi. Malah, kedua-duanya, jika ditinjau dari perspektifnya masing-masing, adalah benar dan perbezaannya hanyalah bersifat literal (*lafzī*). *Wahdah* bersesuaian dengan *shuhūd* para sufi yang hanya tertumpu kepada Wujud Allah s.w.t. semata-mata tanpa melihat kepada keberadaan makhluk, sedangkan *kathrah* pula bersesuaian dengan pandangan para ulama’ kerana hukum-hakam berpijak pada kemajmukan kejadian alam.

Perbezaan di antara kedua-dua kelompok ini adalah pada penggunaan istilah yang sewajarnya bagi menggambarkan status kewujudan alam (*Al-Maktūbāt* I: 272). Bagi golongan awam (termasuk juga *mutakallimūn*), mereka menegaskan kewujudan konkrit bagi *al-Haqq* dan *al-khalq*. Majoriti golongan sufi mengatakan bahawa wujud hakiki adalah bagi *al-Haqq*, manakala wujud *al-khalq* pula hanyalah metafor (*majāz*). Sebaliknya, golongan *akhaṣṣu al-khawwās* yang terdiri dari kalangan anbiya’ dan umat mereka yang mendapat kemuliaan *wilāyat al-anbiyā’* menetapkan kewujudan bagi *al-Haqq* dan *al-khalq* sebagaimana golongan awam. Adapun perbezaannya, pandangan golongan awam terhad pada kenyataan zahir sahaja lalu mereka menganggap bahawa wujud *al-Wājib* dan *al-mumkin* itu merupakan dua bahagian *al-Wujūd al-Muṭlaq* dan kedua-duanya itu maujud yang hakiki, manakala perspektif golongan *akhaṣṣu al-khawwās* sangat tajam sehingga mereka mampu menembusi hakikat lalu mendapati bahawa kedua-dua wujud itu iaitu *al-Wājib* dan *al-mumkin* itu merupakan *afrād* atau entiti *al-wujūd al-muṭlaq*.<sup>29</sup> Mereka mengatakan bahawa tingkatan martabat setiap entiti *al-wujūd al-muṭlaq* itu kembali kepada sifat dan berbagai *i‘tibār* ‘wujud’, bukan kepada hakikat dan zat wujud sehingga menjadikan yang Esa sebagai hakiki dan yang lainnya metafor. Justeru, wujud *al-Wājib* dan *al-mumkin* berbeza dari segi kuat dan lemahnya.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Istilah ini pada hemat kami dipengaruhi al-Simnānī yang pada hakikat sebenarnya merujuk maksud ‘*wujūd munbasit*’, sebagaimana telah kita bincangkan sebelum ini di Bahagian B: Ketuhanan, di bawah judul “Zat Ilahi sebagai Supra Wujud”, sub judul: “Mencari titik temu”.

<sup>30</sup> Apa yang kami tonjolkan di sini adalah model gradasi ‘wujud’ al-Sirhindī untuk dibandingkan dengan Ṣadrā. Bandingkan penyelesaian yang dicadangkan Mullā Ṣadrā berkenaan realiti *Wahdah* dan *kathrah* yang mengatakan bahawa ‘wujud’ itu merupakan hakikat yang satu namun bergradasi (*anna al-wujūda ḥaqīqatun wāḥidatun*



Golongan sufi yang berada di atas kedudukan golongan awam, tetapi masih tidak dapat mencapai ketinggian ma'rifat *akhaṣṣu al-khawwās*, sukar untuk mengatakan 'wujud' mungkin sebagai suatu realiti, tetapi mereka mengatakan bahawa ia dikatakan maujud kerana ia memiliki hubungan yang mempunyai nisbah kepada 'wujud' bukan kerana 'wujud' padanya sehingga memungkinkannya menjadi maujud pada realiti. Justeru, mereka terdiri dari beberapa mazhab. Sebahagian mereka ada yang mengambil sikap berdiam diri, tidak menegaskan dan tidak pula menafikan 'wujud' bagi mungkin. Sebahagian yang lain pula menafikan terus 'wujud' bagi mungkin dan mengatakan tiada yang maujud melainkan *al-Wājib* s.w.t.. Sebahagian yang lain tidak menegaskan kelainan wujud mungkin dari wujud *al-Wājib* sebagaimana tidak menegaskan kesatuan kedua-duanya. Sebahagian yang lain pula mengatakan bahawa mungkin maujud dengan 'wujud' yang merupakan 'ayn wujud *al-Wājib* yang juga sebenarnya merupakan penafian 'wujud' bagi mungkin (*Al-Maktūbāt* I: 272). Umumnya, untuk melihat kewujudan mungkin di sebalik silauan wujud *al-Wājib* memerlukan ketajaman, seumpama ketajaman orang yang dapat melihat bintang si siang hari di sebalik silaun terang matahari, justeru kewujudan mungkin di sisi *al-Wājib* seumpama kewujudan bintang-bintang di siang hari.

Terdapat banyak ungkapan di dalam *al-Maktūbāt* yang memberikan kesan bahawa al-Sirhindī, walaupun menegaskan keunggulan Zat Ilahi mengatasi 'wujud', namun dia masih mengekal 'asas' fahaman *Waḥdat al-Wujūd* yang terletak pada konsep 'wujud' sebagaimana yang telah kami bahaskan di dalam perbincangan 'Zat sebagai Supra Wujud'. Berdasarkan kepada surat yang telah kita petik sebelum ini (*Al-Maktūbāt* I: 297), amat jelas bahawa al-Sirhindī menerima hakikat bahawa 'wujud' itu merupakan satu pada hakikatnya. Dengan memberikan misal, 'ayat' yang terdapat di dalamnya berbagai hukum tatabahasa dan sintaksis seperti kata perbuatan, kata nama dan huruf, begitu juga bahagian-bahagiannya yang kesemua itu tidak lain adalah 'ayat' itu sendiri. Perincian hukum, pengkhususan serta perbezaan satu dengan yang lainnya hanyalah konseptual. Ertinya, seluruh perbezaan itu pada dasarnya menghibab kesatuan mereka sebagai 'ayat'.<sup>31</sup>

Begitulah diqiyyaskan kepada 'wujud' dan 'esensi'. Justeru, dengan melihat kepada hakikat yang mendasari, maka kenyataan yang sebenar adalah 'kesatuan', manakala dengan melihat pada perbezaan yang terzahir, maka 'kepelbagaian' itu memiliki hukum yang benar walaupun hanya konseptual. Kerana itu, amat terkesan sekali dari huraian al-Sirhindī bahawa pada kenyataannya, 'wujud' adalah *aṣālah* atau hakikat yang mendasar, manakala esensi hanyalah *i'tibāriyyah* atau konseptual.

#### b. Hakikat Martabat Ilusi

Al-Sirhindī mengkritik idea gradasi wujud yang dicadangkan oleh sebahagian ulama' zahir dan yang difahami golongan awam di dalam suratnya *al-Maktūbāt* II: 1 kerana mengimplikasikan perkongsian kesempurnaan dan keutamaan yang muncul dari 'wujud'. Walau bagaimanapun, kami berpandangan, kritikan itu bukan tertuju kepada mafhum gradasi itu kerana, tetapi kepada penetapan 'wujud hakiki' bagi esensi alam mungkin yang menurut al-Sirhindī adalah 'tiada'. Puncanya adalah kerana ulama' zahir terlepas pandang akan hubungan khayalan (*zilliyyah*) alam mungkin. Begitu juga beliau turut mengkritik pandangan sebahagian ahli sufi

---

*mushakkakah*) dan bahawasanya hakikat esensi adalah 'tiada'. Model Ṣadrā tersebut juga bertujuan untuk menyelesaikan persoalan serupa iaitu realiti wujud alam yang dimuatkan di dalam judul "Pada menetapkan keanekaragaman pada realiti-realiti mungkin (*fī ithbāt al-takaththur fī al-ḥaqā'iq al-imkāniyyah*) di dalam bahagian terakhir dari diskusi *Asfūr* tentang sebab-akibat.

<sup>31</sup> Namun, perlu diingat bahawa setelah al-Sirhindī merekonstruksi faham wujudnya yang awal (iaitu mengunggulkan Zat dari Wujud Mutlak dalam erti kata 'wujud' sebagai pernyataan Zat), maka perumpamaan yang diberikan olehnya itu hanya dapat diaplikasikan dengan merujuk kepada martabat 'wujud' yang bersifat meliputi. Justeru, menurut ontologi al-Sirhindī, Zat Ilahi menjadi dasar kepada 'wujud', manakala 'wujud' itu pula menjadi dasar kepada alam fenomena yang pada hakikatnya 'tiada'.

yang menafikan ‘wujud’ bagi mungkin sama sekali, namun dalam waktu yang sama menetapkan kesatuan (‘*ayniyyah*’) wujud mungkin dengan *al-Wājib*. Kerana itu, al-Sirhindī memperkenalkan konsep ‘Martabat Ilusi’ sebagai jalan tengah yang benar (*al-ḥaqq al-mutawassit*) yang dapat memberikan penyelesaian yang rasional bagi kewujudan sekaligus ketiadaan alam mungkin.

Al-Sirhindī berusaha menegaskan kenyataan wujud alam dan pada masa yang sama tetap memelihara doktrin tauhid ‘keesaan wujud hakiki’. Baginya alam merupakan maujud yang memperoleh ketetapan di luar idea, bahkan di dalam sepucuk suratnya dia menyebutkan alam wujud pada realiti sebagai ‘kejadian tabii’ (*al-kawn al-ṭabī‘ī*) (*Al-Maktūbāt* I: 288), namun beliau sangat berwaspada agar kenyataan tersebut tidak disalah erti sebagai kewujudan konkrit, **kerana hanya ada satu sahaja wujud konkrit iaitu wujud Allah**. Untuk tujuan tersebut, al-Sirhindī bersungguh-sungguh menjelaskan maksudnya di samping berusaha mendamaikan pandangannya dengan pandangan majoriti ahli sufi di satu pihak dan *mutakallimūn* di pihak yang lain (*Al-Maktūbāt* II: 98). Beliau mentafsirkan bahawa apabila ahli sufi mengatakan bahawa alam ini hanyalah diwahamkan (*mawhūm*), ia sama sekali berbeza dengan falsafah kenisbian/relativisme Sophist (*Sufasā‘iyyah*) yang merupakan suatu kebodohan (*Al-Maktūbāt* III: 98). Tetapi apa yang dikehendaki ialah alam wujud secara nyata sebagai ‘bayangan’ yang dijadikan Allah s.w.t. nyata dan tetap (*thubūt*) pada ‘Martabat Ilusi’ iaitu sebuah kejadian yang ditetapkan pada ruang imaginasi dan tiada ketetapan material di luar ruang penginderaan dan ilusi (*lā maqarra lahu khāriju al-ḥissi wa al-wahmi*).

Maknanya, ‘Ilusi’ bukanlah sebagaimana yang difahami umum di dalam psikologi sebagai khayalan atau fantasi akan tetapi, menurut al-Sirhindī, dalam konteks ontologi, ia merupakan salah satu daripada tiga martabat kejadian iaitu:

- **Pertama:** Wujud konkrit (*wujūd khārijī*) hanya untuk Allah s.w.t..
- **Kedua:** Wujud mental (*wujūd ‘ilmī*) bagi hakikat-hakikat di dalam ilmu Allah s.w.t..
- **Ketiga:** Wujud ilusi (*wujūd wahmī*) bagi penzahiran hakikat-hakikat ke alam nyata.

Di dalam suratnya kepada Khwājah Ṣalāḥ al-Dīn al-Aḥrārī (*Al-Maktūbāt* III: 58), al-Sirhindī mengidentifikasikan makna *zāhir al-Wujūd* oleh Ibn ‘Arabī sebagai *wujūd khārijī* yang hanya milik Allah. Justeru menurutnya, **apa yang dirujuk oleh sistem Ibn ‘Arabī bahawa esensi-esensi tetap itu direfleksi dan dipamerkan pada *zāhir al-Wujūd* iaitu *wujūd khārijī*, merujuk kepada sistem al-Sirhindī sebenarnya berlaku pada Martabat Ilusi yang merupakan *barzakh* atau dimensi di antara Martabat Ilmu (*bāṭin al-Wujūd* atau *al-kanzu al-makhfī*) dengan *zāhir al-Wujūd*. Ini bererti, Martabat Ilusi yang tidak memiliki status ontologi yang utuh di sisi Ibn ‘Arabī (walaupun dia mengakui keberadaan ilusi), sebaliknya diberikan definisi ontologi yang utuh oleh al-Sirhindī.**

Beberapa contoh diberikan oleh al-Sirhindī bagi menjelaskan hakikat Martabat Ilusi, di antaranya ilusi lingkaran api iaitu seperti seseorang yang bermain dengan kayu yang terbakar pada hujungnya. Apabila kayu itu dipusing-pusingkan dengan lajunya di dalam bentuk lingkaran, maka akan kelihatan seperti sebuah lingkaran api. Yang sebenarnya, di sana tidak terdapat sebarang lingkaran api, akan tetapi ia hanya dizahirkan dan diwahamkan kewujudannya pada pandangan mata orang yang melihatnya. Yang ada hanyalah sebatang kayu yang terbakar di hujungnya. Lingkaran waham tersebut akan terus kelihatan pada pandangan kita selagi kayu berapi tersebut dimainkan. Inilah yang dimaksudkan dengan *martabah wahmiyyah* (*Al-Maktūbāt* II: 98). Al-Sirhindī menyifatkannya sebagai medium (*barzakh*) di antara *khārijī* dan ‘*ilmī*’ (*Al-Maktūbāt* III: 100).

Walaupun alam dijadikan pada Martabat Ilusi, namun kehendak Ilahi menghendaki agar hukum fizik, nilai, kenabian dan pembalasan amalan memiliki wahana utuh untuk berfungsi, justeru alam fenomena yang mungkin ini memperoleh pernyataan berserta wujud (*zuhūr ma‘a*

*wujūd*). Kerana itu, alam jika dipersepsi dari dirinya, maujud pada kenyataan (*fī martabati nafsi al-amri*) yang memungkinkan berlakunya hukum-hakam fizik dan nilai serta meninggalkan kesan-kesan yang benar (*wa tarattabat ‘alayhi al-aḥkām wa ātsārun ṣādiqah*). Walau bagaimanapun, yang wujud pada kenyataan konkrit [*khārij nafsi al-amri*] adalah Zat yang Maha Esa (*Aḥadiyyat al-Dhāt* atau *Waḥdah*), sedangkan alam yang *kathrah* hanya nyata dan wujud pada martabat bayangan kenyataan konkrit (*zill khārij nafsi al-amr*) (*Al-Maktūbāt* III: 109) dengan perantaraan imaginasi, justeru ia hanyalah ‘seumpama’ (*tashbīh*) wujud konkrit (*Al-Maktūbāt* III: 114). Imaginasi yang pada hakikatnya bukan kenyataan, dengan kehendak Allah menjadi wadah bagi kenyataan (*Al-Maktūbāt* II: 44). Pada hakikatnya, apabila dibandingkan ‘bayangan kenyataan konkrit’ dengan ‘kenyataan konkrit’, maka hukumnya adalah ‘tiada’ (*lā shay’*) sebagaimana yang disebut oleh *mutakallimūn* tentang realiti wujud mungkin jika dibandingkan dengan wujud *al-Wājib*.

Dengan mengambil ilusi lingkaran api sebagai contoh, pada kenyataan konkritnya, lingkaran api adalah tiada secara mutlak, tetapi ia juga ada pada kenyataannya yang *muqayyad* atau terkait dengan ilusi. Justeru, al-Sirhindī berkesimpulan bahawa *Waḥdat al-Wujūd* atau ‘keesaan wujud’ berlaku pada realiti mutlak atau realiti konkrit, manakala pada realiti *muqayyad* atau bayangan realiti konkrit berlangsung kemajmukan. Oleh itu, dengan mengambil kira nisbah kemutlakan (*iṭlāq*) dan keberkaitan (*taqyīd*) di atas, maka tiada ruang bagi berlakunya kontradiksi pada realiti dengan maksud, kesatuan dan kemajmukan adalah benar menurut posisinya masing-masing (*Al-Maktūbāt* II: 44).

---

Realiti konkrit ( <i>Khārij nafsi al-amr</i> )	=	Wujud hakiki ( <i>Waḥdah</i> )
Bayangan realiti konkrit ( <i>Zill khārij nafsi al-amr</i> )	=	Wujud Ilusi ( <i>Kathrah</i> )

---

Kejadian alam yang merupakan ‘ilusi nyata’ sama sekali tidak membataskan Zat Allah s.w.t. sebagaimana kewujudan bayangan tidak membataskan zat sesuatu objek. Justeru, kewujudan alam sama sekali tidak menafikan keesaan Allah s.w.t.. Al-Sirhindī menegaskan:

Sangat perlu untuk anda ketahui, sesungguhnya penciptaan alam ini berlaku pada kedudukan yang sama sekali bebas dari sebarang pertentangan dan pertembungan di antaranya dengan *Ḥaḍrat Dhāt* Allah s.w.t.. Walaupun [secara zahimya] kehadiran dua wujud akan menyekat (*taḥdīd*) di antara satu sama lain, namun hukum ini tidak berlaku padanya. Sesungguhnya kewujudan alam tidak membataskan wujud yang Maha Suci, dan tidak *thābit* padanya sebarang penisbahan dan arah sama sekali. Apakah kamu tidak melihat bahawa ketetapan rupa Zayd yang diwahamkan pada cermin benar-benar berlaku (*thubūtuḥā kā’in*) pada kedudukan yang tiada pertembungan di antaranya dengan ketetapan diri Zayd yang hakiki yang merupakan asal bagi imej pada cermin itu; dan ketetapan (*thubūt*) wujud pada cermin sama sekali tidak membataskan kewujudan objek asalnya di luar... Begitulah misalnya nisbah kewujudan alam dengan Allah s.w.t.... dan bagi Allah permisalan yang lebih tinggi (*wa li ‘Llāhi al-mathalu al-a‘lā*)”

(*Al-Maktūbāt* III: 114)

Dengan melihat perbezaan pandangan al-Sirhindī tentang hakikat ilusi berbanding Ibn ‘Arabī, dapatlah dikatakan bahawa metafiziknya memiliki ciri-ciri realisme berbanding Ibn ‘Arabī yang tergolong dari kalangan idealis. Wujud ilusi bagi Ibn ‘Arabī adalah sesuatu yang subjektif dan relatif yang terkait dengan penginderaan manusia sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh George Berkeley (1685-1753M) beberapa dekad sesudahnya, “wujud ertinya

boleh diindera (*esse est percipi / to be is to be perceived*),” sebaliknya pula bagi al-Sirhindī (*Al-Maktūbāt* II: 99), wujud ilusi bagi alam adalah martabat yang universal, objektif dan realiti (*wāqī'ī wa kā'in fī nafsi al-amri*) yang kami ungkapkan secara bebas sebagai ‘ilusi nyata’ berbanding ‘ilusi semata-mata’ menurut Ibn ‘Arabi yang bersifat individual, yang bermaksud, dengan kehendak dan kuasa Allah s.w.t., Dia telah menjadikan alam ini, walaupun pada Martabat Ilusi, beroleh ketetapan diri secara universal, objektif dan autonomi dari ilusi individual. Ia tidak lenyap walaupun setelah terangkatnya pandangan dan ilusi individu (*lā yartafī' bi irtifā' al-wahm*), katanya:

Maka, kalau sekiranya kita mengandaikan bahawa seluruh waham manusia terangkat, maka wujud alam ini tetap dan terus berlangsung.

(*Al-Maktūbāt* II: 44, lihat juga II: 98)

Sifat ketetapan alam sama sekali tidak menafikan hal ketiadaannya (*thubūtuha la yunafī 'adamīyyataha*). Jelas al-Sirhindī:

‘Tiada’ bagi alam ini nama (*ismun*) dan rupa (*rasmun*) pada Martabat Wujud Nyata dan tiada sesuatu apa pun melainkan Zat *al-Wājib* dan sifat-Nya yang tetap dan wujud secara objektif.

(*Al-Maktūbāt* III: 58)

Justeru, dengan makna di atas, maka al-Sirhindī mentafsirkan ungkapan:

كان الله ولم يكن معه شيء وهو الآن كما كان

Maksudnya: Adalah Allah dan tiada sesuatu pun bersama-Nya dan Dia sekarang begitu juga.

## 6. KESIMPULAN: “Seluruhnya dari-Nya” bukan “Seluruhnya adalah Dia”

Di dalam sepucuk surat kepada Qaḍī Farīdabādī (*Al-Maktūbāt* III: 89), beliau menyebutkan bahawa telah berlaku ralat ke atas sebahagian orang yang mengatakan “segalanya adalah Dia (*al-kullu Huwa*)” sebagai bermaksud bahawa seluruh juzuk maujud yang baharu yang terpisah-pisah ini sebagai zat yang tunggal. Tetapi, maksud sebenar yang dikehendaki dari ungkapan tersebut adalah bahawa seluruh juzuk maujud yang baharu ini merupakan pernyataan diri (*zuhūr*) Zat yang Maha Esa sebagaimana yang dicontohkan dengan rupa Zayd yang terzahir pada cermin-cermin yang banyak lalu dikatakan, “semuanya adalah dia,” sedangkan di sana tidak berlaku sebarang penempatan diri (*hulūl*) pada cermin atau kesatuan (*ittiḥād*) dengannya, bahkan diri Zayd, dengan kepelbagaian rupanya yang terzahir pada cermin, tetap sahaja di dalam keadaan asalnya tanpa sebarang perubahan diri, tidak berkurang dan tidak bertambah. Bahkan tiada nama dapat diberikan kepada rupa-rupa yang terpapar tersebut yang dapat menunjukkan berlakunya *hulūl* atau *ittiḥād*, kerana ianya tidak berlaku sama sekali. Justeru, sesungguhnya Tuhan tetap berada di dalam keesaan-Nya sebelum terzahirnya alam fenomena mahupun setelah terzahirnya.

Kemudian dia menjelaskan lagi bahawa ibarat “segalanya adalah Dia (*al-kullu Huwa*)” mempunyai makna lain yang tidak berkait langsung dengan *hulūl* dan *ittiḥād*, iaitu “seluruhnya adalah tak maujud (*ma'dūm*) dan yang maujud hanyalah Allah,” dan bukannya, “seluruhnya maujud dan bersatu dengan Allah!” Ibarat tersebut lahir sebagai natijah cinta yang bersangatan kepada Allah sehingga segala sesuatu terlindung dari pandangan syuhud si pencinta. Justeru, ungkapan “segalanya adalah Dia (*al-kullu Huwa*)” adalah semata-mata kebenaran penyaksian (*shuhūdiyyah*) dan bukannya kebenaran ontologis (*haqīqah wujūdī*), kerana kebenaran ontologis terletak pada ibarat “semua adalah dari-Nya (*al-kullu minHu*)” yang menegaskan perbezaan di antara *al-Ḥaqq* dengan *al-khalq*.

Kewujudan makhluk seumpama kewujudan bayangan (*zill*) yang bergantung kepada hakikat asalnya (*asl*) (*Al-Maktūbāt* II: 98 dan lihat juga I: 266). Kebergantungan kepada Allah s.w.t. bukanlah bersifat sementara akan tetapi sentiasa dan terus-menerus. Justeru, wujud mungkin ini selain dari kurniaan Allah s.w.t. sebagaimana difahami ulama' zahir, ia juga merupakan 'bayangan' Wujud Allah s.w.t. sebagaimana yang difahami kaum sufi melalui intuisi. Begitu juga berbagai sifat *ma'ānī* yang ada pada makhluk merupakan 'bayangan' berbagai sifat *ma'ānī* milik Allah s.w.t.. Lebih jelas lagi bahawa sifat Wujud dan berbagai sifat lain yang ada pada makhluk bukannya wujud secara bebas (*laysat umūran thabata lahā al-istiqlāl*) dari Tuhan tetapi berhubungan dengan Tuhan melalui hubungan kebayangan. Sifat Wujud pada mungkin tidak lain adalah sifat Wujud *al-Wājib* atau lebih tepat, bayangan Wujud-Nya. Namun sekali lagi ditegaskan bahawa 'wujud' bukanlah 'ayn Zat Allah s.w.t. tetapi hanyalah bayangan bagi Zat Allah s.w.t..

Kesimpulannya, sistem kosmologi yang dibina oleh al-Sirhindī bermatlamatkan *tanzīh* serta bertujuan menjelaskan hakikat dualisme agar dapat memungkinkan *taklīf shar'ī* berlaku sekaligus memelihara doktrin tauhid. Beliau menyatakan bahawa ma'rifatnya tersebut selaras dengan prinsip *tanzīh* jika dibandingkan dengan pengetahuan al-Shaykh al-Akbar. Beliau menegaskan bahawa pengalaman *Wahdat al-Wujūd* merupakan ma'rifat peringkat permulaan (*bidāyah*) yang bersifat *'ilm al-yaqīn*, sedangkan ma'rifat pada peringkat akhir (*nihāyah*) seluruhnya menegaskan *tanzīh* dan bersifat *ḥaqq al-yaqīn*.

## RUJUKAN

- Hamadānī, 'Ayn al-Qudāh al-, *Zubdat al-Ḥaqā'iq* (terj.), Omar Jah. Kuala Lumpur: ISTAC, 2000.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad Taqī al-Dīn, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah* Jld. 2 dan 10. Riyāḍ: Al-Ri'āṣah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Ḥaramayn al-Sharīfayn, t.th.
- \_\_\_\_\_, *The Concept of Reality of Existence*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996.
- Jāmī, Mullā 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad al-, *Nafaḥāt al-Uns min Hadrāt al-Quds* (terj.) Shaykh Tāj al-Dīn Muḥammad bin Zakariyyā . Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Kalin, Ibrahim, "Dawud al-Qaysari on Being as Truth and Reality" dlm. *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Zeylan Morris. Chicago: ABC International Group Inc. 1999, hlm. 233-249.
- Muṣṭafā Ṣabrī, Shaykh, *Mawqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Ālam min Rabb al-'Ālamīn*, Jld. III. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, (terj.). Bandung: Penerbit Mizan, 2002.
- Nizami, K.A, The Naqshbandiyyah Order, dlm. *Islamic Spirituality: Manifestations.*, ed. Seyyed Hossien Nasr. SCM Press Ltd, 1991.
- Qāshānī, Shaykh 'Abd al-Razzāq al-, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Kaherah: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2003.
- Rahman, Fazlur, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1984.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar al-, *al-Maṭālib al-'Āliyyah min al-'Ilmi al-Ilāhī (Juzuk I)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Rizvi, Sayyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India (vol. 2): From Sixteen to Modern Century*. New Delhi: Munshiran Manoharlal, 1992.,
- Shāh Ismā'il al-Shahīd, *'Abaqāt*. Karachī: al-Majlis al-'Ilmī, 1380 H.

- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad bin Ibrāhīm al-, *Al-Ḥikmah al-Muta‘aliyyah fī Al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, ed. Muḥammad Riḍā al-Muẓaffar. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1981.
- Sirhindī, Imām Aḥmad al-Farūqī al-, *Al-Maktūbāt al-Rabbāniyyah (Mu‘arrab al-Maktūbāt al-Marsūm bi al-Durar al-Maknūnat al-Nafīṣah)*, terj. Muḥamad Murād al-Qazānī. Makkah: Al-Maktabah al-Miriyyah, 1317 H.
- Zubaid Ahmad, M.G., *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature: From Ancient Times to 1857*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1968.

**RUJUKAN INTERNET:**

- Prof. Lawrence H. Mills, *God Has No Opposites* dlm. <http://www.sacred-texts.com/journals/oc/lm-ghno.htm>.
- John McTaggart and Ellis McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectics* (1896) dlm. <http://www.marxists.org/reference/archive/mctaggart/hegel/ch01.htm#n8>.
- Muthahhari, *The Problem of Contradiction in Islam* (lihat <http://www.al-islam.org/al-tawhid/contradiction/>)
- Nicholas Heer, *The Sufi Position with Respect to the Problem of Universals* dlm. <http://faculty.washington.edu/heer/universals.txt>

**BEBERAPA KARYA BERKENAAN AL-SIRHINDĪ**

- Abdul Qadeer Saleem, *A Critical Study of Mujaddid Alf-e Thānī’s Philosophy*, Tesis Doktorat. Department of Philosophy, Universiti of Karachi, 2001.
- Ansari, Abd al-Haq, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism*. London: The Islamic Foundation, 1990.
- Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh*. Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1998.
- Faruqī, Burhan Ahmad, *The Mujaddid’s Conception of Tawhid*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1979.
- Friedmann, Yohannan, *Shaykh Aḥmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971.
- Haar, J.G.J ter, *The Collected Letters of Shaykh Aḥmad Sirhindī*, dlm. *Manuscripts of the Middle East* 3 (1988) Leiden Ter Lugt Press.
- Nadwī, Sayyid Abū’l-Ḥasan ‘Alī al-, *Rijāl al-Fikr wa al-Da‘wah fī al-Islām: Al-Imām al-Sirhindī, Ḥayātuhu wa A‘māluhu*, Jld. III. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1999.
- Rahman, Fazlur, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindī*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1984.