

# Kosmologi Dalam *Welstanschauung* Ulama Sufi Melayu

## Cosmology in Malay Sufi Scholars *Welstanschauung*

MOHD SYUKRI YEOH ABDULLAH

### ABSTRAK

*Penulisan ini membincangkan tentang bagaimana para ulama sufi Melayu mengemukakan sistem kosmologi yang menghubungkan kewujudan Allah yang Maha Ghaib. Mereka berpendapat bahawa proses tajalli alam merupakan proses penampakan diri Tuhan tanpa awal dan akhir, daripada yang tidak dikenali secara mutlak kepada bentuk yang lebih nyata tanpa batas jumlahnya. Kesimpulan dari rentetan pemikiran ini menunjukkan bahawa alam ini sekaligus berasal dari ada dan tiada, aktif dan pasif, ḥādīth dan qadīm. Perbincangan ini seterusnya menjelaskan hubungan makrokosmos (alam semesta) dengan mikrokosmos (alam manusia) secara harmoni. Hal ini memperlihatkan saduran kesan-kesan dialog Islam dengan budaya Islam luar dibawa bersama oleh agama Islam ke alam Melayu, dan diharapkan dapat meningkatkan sensitiviti umat Melayu terhadap penglibatan keberadaan Allah yang Maha Ghaib dalam proses penciptaan alam.*

### ABSTRACT

*This article discusses how the Malay Sufi Scholars express the cosmology sistem of the existence of Allah (The Useen). Their opinion is that the process of tajalli that is known as the process of manifestation of God is without starting and ending, from the unknown to a clearer form without limitation. A conclusion from this thinking shows that the universe was formed together from eternity and pre eternity, active and passive, ḥādīth and qadīm. This discussion also clarify the harmonious relationship between macrocosmos (universe) and microcosmos (human). This shows that the implication of civilized dialog between Islam and other cultures which was brought along into the Malay world, could increase the sensitivity of the Malays regarding involvement of existence of Allah (The Useen) in the process of creating the universe.*

### PENGENALAN

Ulama Sufi Melayu telah menggunakan pendekatan ontologi dalam mengemukakan falsafah kejadian alam. Perkataan ontologi berasal dari bahasa Yunani, iaitu “Oon” yang bermaksud “berada” dan “logos” yang bermaksud “pengertian

atau ilmu". Ontologi adalah salah satu bahagian falsafah yang membahaskan segala sesuatu itu wujud (ada). Wujudnya sesuatu merupakan sesuatu segi dari kenyataan yang mengatasi semua perbezaan antara benda dan makhluk hidup, antara jenis dan individu (Bayyūmī t.th.). Ontologi dalam Islam bermaksud membicarakan hakikat kewujudan Allah (s.w.t.) (hal-ehwal-Nya) melalui alam semesta termasuklah diri manusia itu sendiri sebagai sebahagian darinya dalam kehidupan manusia pada ruanglingkup penghayatan minda dan rasa (al-dhawq) (Hassan 1990, Titus Haarod dkk 1984, Jujun S. Sumantri 1993). Ada dua pengertian wujud:

1. Pengertian subjektif, wujud dilihat dari segi epistemologi yang bermaksud "menemukan", iaitu menemukan Tuhan oleh Tuhan dan pencari rohani melalui alam semesta dan termasuk diri pencari rohani (A.E. Elias 1981).
2. Pengertian objektif, wujud dilihat dari segi ontologi yang bermaksud "ditemukan", iaitu wujud Tuhan sebagai hakikat mutlak (F. Steingass 1989).

Kedua-dua definisi itu terpadu secara harmoni dalam falsafah keTuhanan, Kosmologi dan Insan al-Kamil para ulama sufi Melayu. Syed Muhammad Naguib al-Attas (1963) berpendapat bahawa falsafah kejadian alam semesta para ulama Melayu adalah reproduksi dalam mengekspresikan doktrin sufi Ibn ʿArabī. Namun itu, pengertian wujud menurut Ibn cArabi terbahagi kepada empat lingkungan, iaitu:

- (a) Wujud dalam hakikat.
- (b) Wujud dalam ilmu.
- (c) Wujud dalam ucapan.
- (d) Wujud dalam tulisan.

Penjelasan yang tertumpu pada Tuhan dan manusia hanya menggunakan dua lingkungan, iaitu wujud dalam hakikat dan wujud dalam ilmu. Dari sudut pandangan manusia, wujud dalam hakikat mendahului wujud dalam ilmu kerana wujud dalam hakikat tidak terikat (bebas) dengan wujud dalam ilmu, tetapi ia bersumberkan wujud dalam ilmu. Di sebaliknya dari sudut pandangan Tuhan pula, wujud dalam ilmu mendahului wujud dalam hakikat kerana ilmu Tuhan bersifat qadim sedangkan wujud dalam hakikat bersifat baharu. Dalam pembahasan ontologi, hanya ada tiga jenis, iaitu:

- (i) Yang wujud zat-Nya sendiri dalam hakikat-Nya (wujud yang mutlak). Wujud-Nya mustahil dari tiada. Ia adalah Allah (s.w.t).
- (ii) Yang wujud dengan Tuhan (diwujudkan oleh Tuhan). Ia adalah wujud terikat dan terbatas. Ia wujud kerana Tuhan dikenali sebagai alam semesta.
- (iii) Yang tidak bersifat wujud dan tidak pula ʿadam. Ia tidak bersifat ḥādīth dan tidak pula qadim. Ia menempati posisi tengah antara Tuhan dan alam. Ia dikenali sebagai al-aʿyan al-thabitah (Lawḥ al-maḥfuz).

Hubungan (i) dan (ii) ialah hubungan antara yang mewujudkan (menciptakan) dan diwujudkan (diciptakan), keduanya bersifat qadim. Yang (i) mendahului (ii) dalam urutan logik bukan dalam urutan waktu (masa). Tuhan tidak mungkin menciptakan alam tanpa kategori (iii). Penciptaan alam semesta adalah sinonim dengan tajalli. Tajalli tidak mungkin terjadi tanpa kategori (iii) ini. Kategori (iii) ini dianggap hakikat-hakikat, bahan pertama dan salah satu jenis yang memiliki peranan dan kedudukan penting dalam pembahasan ontologi (S.A.Q. Husaini 1993).

Oleh yang demikian, dalam mengemukakan falsafah kejadian alam, ulama Melayu juga mempunyai pandangan yang tersendiri yang agak berbeza dengan Ibn ‘Arabi. Perbezaan ini akan jelas kelihatan melalui pembahasan berikutnya nanti. Di antara ulama Melayu yang membahaskan falsafah kejadian alam secara ontologi ialah:

- a. Shaykh Hamzah al-Fansuri
- b. Shaykh Shamsuddin al-Sumatrani
- c. Shaykh Nuruddin al-Raniry
- d. Shaykh Abdul Rauf Ali al-Fansuri al-Singkili
- e. Shaykh Muhammad Nafis al-Banjari
- f. Shaykh Abdul Samad al-Falimbani
- g. Shaykh Mohd Daud al-Fatani
- h. Shaykh Yusuf al-Makasari
- i. Raden Ngabehi Ranggowarsito
- j. Syed Muhamaad Naguib al-Attas

#### KEJADIAN ALAM SEMESTA MENURUT ULAMA SUFI MELAYU

Dalam falsafah kejadian alam semesta, para ulama sufi Melayu telah mengemukakan pendapat bahawa alam semesta ini terdiri daripada empat dimensi alam, iaitu: alam Jabarūt, alam Malakūt, alam Mithāl dan alam ajsām. Alam Jabarūt (Nūr) mengandungi tiga formasi, iaitu Formasi Aḥdiyyah, Formasi Waḥdah dan Formasi Wāḥdiyyah. Proses kejadian alam semesta (keempat-empat dimensi alam) merupakan tajalli secara kesinambungan tanpa kesudahan (*tasalsul*) yang bermula dari tiga formasi tersebut di alam Jabarūt. Proses tajalli merupakan proses penampakan diri Tuhan secara terus-menerus tanpa awal dan akhir dari yang tidak dikenali secara mutlak kepada bentuk yang lebih nyata (bentuk konkrit yang telah ditentukan dan dikhususkan) yang tidak terbatas jumlahnya (W.C. Chittick 1989). Bentuk-bentuk tersebut tidak ada yang sama dan tidak akan terulang walaupun secara hampir sama. Semuanya terjadi dalam perubahan secara kesinambungan terus-menerus tanpa berhenti. Setiap detik perubahan alam temporal ini adalah proses penciptaan Tuhan (Ibn ‘Arabī 1329/1911) seperti firman-Nya: *Setiap waktu Dia dalam kesibukan (al-Raḥmān, 55: 29).*

Ciptaan Tuhan adalah baharu kerana alam temporal terjadi dan hancur, wujud dan musnah silih berganti pada setiap detik terus-menerus secara kesinambungan selama-lamanya (Ibn ‘Arabī, 1400/1980). Penciptaan-Nya adalah pemberian-Nya yang telah ditetapkan oleh-Nya sejak azali lagi dan pemberian-Nya itu tidak dapat dihalang seperti firman Allah: *Dan Pemberian Tuhanmu tidak dapat dihalang (al-Isrā’, 17: 20)*. Penciptaan-Nya (Pemberian-Nya) secara berterusan ialah mengikut kemampuan lokus penerimaan yang telah ditetapkan kerana setiap sesuatu yang ada di alam semesta mempunyai sifat dan keadaan yang berbeza lagi unik (Ibn ‘Arabī 1911). Terjadinya alam semesta ini merupakan tanda kewujudan-Nya bagi manusia yang menggunakan akal dalam kehidupannya seperti firman-Nya:

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang berakal”. (*Āli ‘Imrān*, 3: 190).

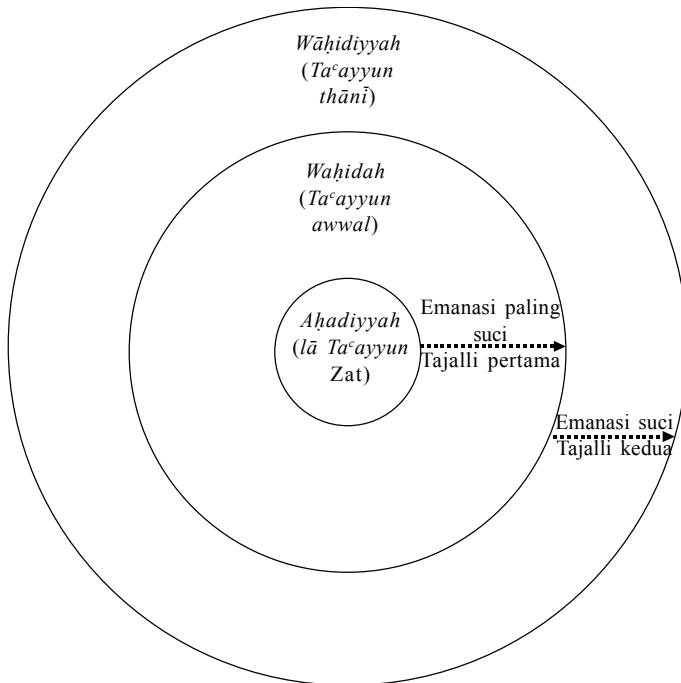
Alam menurut bahasa Arab adalah al-‘ālam dan tanda adalah ‘ālamah. Al-‘ālam dan ‘ālamah keduanya berasal dari akarkata yang sama. Manakala 'ilm pula, berasal dari akarkata yang bermakna pengetahuan. Kata lain yang sama makna dengan calamah ialah ayah yang bermaksud tanda. Alam semesta, iaitu cermin dan tanda Tuhan, tidak akan ada tanpa tajalli-Nya. Terdapat 288 ayat al-Quran yang menghimbau eksistensi kewujudan Allah secara metafora termasuklah yang berupa seorang Nabi, risalah Nabi dan pelbagai hal yang ada di alam semesta (Sachiko Murata 1996). Penciptaan alam ini berlaku disebabkan kehendak (*riḍā*) Tuhan. Ini dinyatakan firman-Nya, iaitu: *Sesungguhnya keadaan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanya berkata kepadanya: “Jadilah”! Maka terjadilah ia (Yāsīn, 36: 82)*. Kehendak (*Irādat*) rindu dan cinta Tuhan mengenali Diri-Nya dan memperkenalkan Diri-Nya dinyatakan pula di dalam firman-Nya melalui Hadith Qudsi berikut:

Aku adalah khazanah yang tersembunyi, Aku cinta (rindu) untuk dikenali. Oleh itu, Aku telah menciptakan makhluk sehingga melalui-Ku mereka mengenali-Ku.

Di sini dapat dilihat bahawa tujuan penciptaan alam semesta adalah kehendak cinta Tuhan untuk mengenali Diri-Nya dan memperkenalkan Diri-Nya. Alam semesta adalah bagaikan cermin bagi Tuhan untuk mengenali diri-Nya sendiri sekaligus memperkenalkan Diri-Nya kepada makhluk. Alam adalah lokus (mahal) penampakan perbuatan-perbuatan Diri-Nya yang menggambarkan sifat-sifat-Nya yang dapat membentuk nama-nama-Nya sendiri. Pelbagai istilah telah digunakan oleh para sarjana Islam dalam mengekspresikan perubahan tahap formasi, iaitu dari formasi *Aḥadiyah* ke formasi *Waḥdah* dan seterusnya ke formasi *Wāḥidiyah*. Istilah-istilah yang telah digunakan untuk mengekspresikan perubahan tahap formasi oleh sarjana Islam ialah *tajallī* (penampakan diri), *fayḍ* (pelimpahan) (Su‘āb al-Hakim, 1981). Para sarjana Barat telah menterjemahkannya dalam bahasa Inggeris dengan menggunakan istilah *self-disclosure* (penying-

kanan diri, pembukaan diri), self-revelation (pernyataan diri), self-manifestation (penampakan diri) dan theophany (penampakan Tuhan) (R.A. Nicholson 1967, S.H. Nasr 1964, S.H. Nasr 1980, A. E. Affifi 1939, W.C. Chittick 1989, T. Izutsu 1984).

Pada umumnya para ulama sufi Melayu menggunakan istilah ta'ayyun (Pernyataan) pada tiga formasi tersebut, iaitu Formasi Aḥadiyyah dikenali sebagai la ta'ayyun (Tiada Pernyataan), Formasi Waḥdah dikenali sebagai ta'ayyun awal (Pernyataan Pertama) dan Formasi Wāḥidiyyah dikenali sebagai ta'ayyun thānī (Pernyataan Kedua) (Wan Mohd Shaghbir 1992, Simuh 1995, Simuh 1983, Abu Hamid 1994, Syed Muhammad Naguib al-Attas 1970). Perubahan tahap formasi ini adalah proses kegiatan penciptaan alam semesta yang dilakukan oleh Tuhan.



RAJAH 1. Kejadian Alam Semesta Pada Tahap Awal

### FORMASI AḤADIYYAH

Ketika Allah (s.w.t.) menurunkan firman-Nya:

*Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan arasy-Nya (sebelum itu) di atas air. (Hūd, 11: 7).*

Salah seorang sahabat yang bernama Abū Razīn telah bertanya kepada Rasulullah (s.a.w.), tentang keberadaan Allah (s.w.t) sebelum alam semesta ini diciptakan? Rasulullah (s.a.w.) menjawab bahawa Allah (s.w.t.) berada di al-‘Ama yang di bawahnya dan di atasnya tiada berudara dan Allah menciptakan Arasy-Nya di atas air. Saidina ‘Alī (r.a.) juga pernah telah ditanya dengan soalan yang sama. Setelah diam seketika lalu beliau menjawab bahawa untuk menanyakan di mana Allah berada adalah menunjukkan penempatan. Sekarang Allah (s.w.t.) berada tidak bertempat (ruang/masa) seperti Dia berada sebelum tempat (ruang/masa) ini diciptakan (Abd al-Qadir, t. th).

Al-‘Ama merupakan perlambangan (simbolik) yang menjelaskan bahawa zat Allah berada tanpa ruang dan masa, iaitu kekosongan. Kewujudan hakikat-Nya tidak dapat dijangkau oleh pancaindera. Al-‘Ama menurut bahasa Arab bermaksud kabus (Munawwir 1984). Imam Ahmad, Al-Turmudhī dan Ibn Mājah berpendapat bahawa hadis tersebut adalah hadis *hasan gharib* kerana menurut hadis ini, Al-‘Ama merupakan istilah perlambangan (simbolik) yang membawa maksud kekosongan tanpa ruang/masa. Hal ini menjelaskan eksistensi zat Allah tanpa terikat ruang/masa. Ada dua hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim merakamkan bahawa Rasulullah (s.a.w.) telah ditanya tentang apakah beliau benar-benar melihat Allah (s.w.t.) pada malam Isrā’ dan Mi‘rāj. Baginda (s.a.w.) menjawab bahawa beliau melihat nur dan pada riwayat lain pula Baginda (s.a.w.) menyatakan Allah (s.w.t.) di belakang tirai nur (menurut Abū Bakr as Siddīq: api) yang andaikata Dia (Allah s.w.t.) menyingkapnya, tentu keagungan Zat-Nya akan membakar makhluk yang terpancang oleh-Nya (maksudnya: seluruh makhluk akan terbakar, sebab pandangan Allah meliputi semua makhluk) (Ibn Mājah Hadith ke 13, Abd al-Rahmān, 1353-1283: 527-531; Abī al-Husāyn bin Hajjāj al-Qushayrī al-Naysabūrī, t.th.)

Namun demikian, Ibn ‘Arabī (1400/1980) memperingatkan bahawa mentashbihkan dan mentanzihkan keTuhanan harus ada batasan menurut landasan yang digariskan oleh al-Quran dan hadis. Sebagai contoh, Allah mensifati keberadaan Diri-Nya di al-‘Ama merupakan suatu tashbih simbolik agar dapat dicerna oleh akal manusia sebagai batas yang telah digaris oleh sunnah dan dengan *laysa ka mithlihi shay’* merupakan suatu tanzih sebagai batas yang telah digaris oleh al-Quran. Ibn ‘Arabī (1400/1980) memberi peringatan lain dalam syairnya:

Jika engkau berpegang hanya kepada tanzih, engkau mengikat-Nya,  
Jika engkau berpegang hanya kepada tashbih, engkau membatasi-Nya.

Jika engkau berpegang keduanya (tanzih dan tashbih) itu, engkau adalah benar,  
Imam dan guru dalam pengetahuan-pengetahuan rohaniah,

Sesiapa yang berpegang kepada dualiti (Tuhan dan ‘alam) adalah musyrik,  
Sedangkan sesiapa yang berpegang pada pemisahan (Tuhan dengan alam) dalam  
mengesakan Tuhan adalah keliru.

Berhati-hatilah terhadap tashbīh jika engkau mengakui dualiti,  
Dan berhati-hatilah terhadap tanzīh jika engkau mengakui keesaan.

Engkau bukanlah Dia, tetapi engkau adalah Dia dan engkau melihat-Nya dalam,  
Entiti segala sesuatu, baik sebagai tidak terbatas mahupun sebagai yang terbatas.

Berhubung dengan syair tashbīh dan tanzīh pemikiran Ibn ʿArabī di atas tersebut telah dilanjutkan penjelasan beliau (1400/1980) dalam pernyataan lain sebagai berikut:

Jika engkau berpegang pada tanzīh mutlak (absolute) saja, engkau membatasi al-Ḥaq (Tuhan) kerana setiap tanzīh mempunyai makna pembatasan: Sedangkan jika engkau berpegang hanya pada tashbīh, engkau mengikat al-Ḥaq dan membatasi-Nya. Benarlah jika engkau berpegang pada tanzīh dan tashbīh secara serentak dari dua sisi yang berbeza dan ini yang diperlukan oleh pengetahuan (penghayatan) sufi. Sesungguhnya orang-orang yang menegaskan wujud al- al-Ḥaq dan al-Khalq iaitu: “Tuhan dan alam” dengan mengakui bahawa keduanya adalah wujud yang berbeza dan dualiti yang terpisah adalah musyrik. Sedangkan orang-orang yang berpegang pada wujud satu realiti tunggal adalah orang-orang yang menegaskan keesaan. Jika engkau berpegang pada dualiti, berhati-hatilah terhadap tashbīh: dan jika tidak, engkau akan jatuh pada syirik (antropomorfisme). Jika engkau berpegang pada keesaan, berhati-hatilah terhadap tanzīh mutlak (absolute), kerana yang demikian itu membuat orang lupa pada wujud alam yang merupakan salah satu aspek realiti keesaan.

Menurut jumhur ulama sufi Melayu bahawa formasi ini berada di taraf ontologi tanpa pernyataan (lā taʿayyun) kerana ia tidak dapat dicapai oleh kemampuan akal manusia. Formasi ini merupakan suatu larangan untuk memikirkan tentang diri(zat)-Nya seperti firman-Nya: *Dan Allah memperingatkan kamu terhadap Diri-Nya* (ʿAlī ʿImrān, 3: 28). Ayat tersebut bersesuaian dengan hadis yang berbunyi: *Berfikirilah tentang ciptaan Allah, tetapi jangan berfikir tentang Zat Allah*. Hal ini jelas menunjukkan bahawa akal dan pengetahuan manusia tidak dapat menjangkau tentang zat Tuhan. Seiring dengan pandangan Ibn ʿArabī (1329/1911) lagi:

Tidak ada hukum dan daerah kekuasaan untuk berfikir tentang zat al-Ḥaq secara rasional mahupun menurut syara'. Ini peringatan-Nya melalui firman-Nya: *“Dan Allah memperingatkan kamu terhadap Diri-Nya”* (ʿAlī ʿImrān, 3: 28), iaitu suatu merupakan ketetapan kerana tidak hubungan zat al-Ḥaq dengan zat al-Khalq.

Dari sini jelas bahawa akal saja tidak dapat mencerna pengetahuan tentang keTuhanan melainkan gabungan akal dan daya estimasi (*al-wahm*), iaitu pengolahan pengetahuan yang memadukan tanzīh dan tashbīh sepertimana yang dikemukakan oleh Ibn ʿArabī (1400/1980) dalam pernyataannya yang lain:

Apabila akal berfungsi secara bebas untuk memperoleh pengetahuan, maka pengetahuan yang diperolehnya tentang Tuhan adalah tanzīh, bukan tashbīh. Apabila Tuhan memberi akal pengetahuan tentang tajalli, sempurnalah pengetahuannya tentang Tuhan: ia mencapai tanzīh sepertimana seharusnya dan mencapai tashbīh sepertimana seharusnya, dan melihat

al-Haqq (Tuhan) meresap dalam bentuk-bentuk natural dan elemental. Tidak akan ada bentuk yang tetap bagi akal kecuali ia melihat bahawa entiti al-Haqq adalah entiti bentuk itu sendiri. Inilah pengetahuan sempurna yang dibawa oleh syari'at-syari'at yang diwahyukan oleh Tuhan. Dengan pengetahuan ini, daya-daya estimasi (al-Wahm) melakukan pertimbangannya sendiri. Dengan alasan ini, daya-daya estimasi (al-Wahm) memiliki kekuatan yang lebih besar dalam perkembangan manusiawi daripada akal, kerana orang yang berakal walaupun telah mencapai kematangan dalam akal, tidak pernah terlepas dari hukum daya estimasi (al-Wahm) yang berlaku baginya dan dari mengagaskan tentang apa yang difahaminya. Daya estimasi adalah kekuatan terbesar (al-sultan al-a'zam) dalam bentuk sempurna dari manusia. Melaluinyalah syari'at-syari'at yang diwahyukan, datang menyatakan tashbīh dan tanzīh. Syari'at-syari'at itu menyatakan tashbīh dalam tanzīh dengan daya estimasi (al-Wahm), dan menyatakan tanzīh dalam tashbīh dengan akal.

### FORMASI WAḥDAH

Formasi ini dikenali sebagai a'yan thābitah yang disebut hakikat Muhammadiyah. Perkataan a'yan thābitah berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari dua kata, iaitu *al-a'yan* dan *thābitah*. Kata a'yan yang jamak mempunyai banyak maksud: substansi, esensi, zat, diri, individual, orang penting dan terpendang. Bentuk *jamak* a'yan pula adalah 'uyūn yang mempunyai pelbagai maksud, iaitu: mata, titik mata, mata air, sumber air, pengintai, mata-mata, lubang, mata jala, pilihan yang utama dan terbaik (dari sesuatu) (Hans Wehr, 1980; A.E. Elias 1981; M.Z. Media, t.th.). Selain itu, perkataan a'yan yang tidak mempunyai *jamak* mempunyai maksud lain, antaranya seperti wang tunai. W.C. Chittick (1989) berpendapat bahawa penggunaan a'yan oleh Ibn 'Arabī menunjukkan maksud kekhususan yang membezakan sesuatu dengan yang lain. Perkataan a'yan dalam pembahasan ontologi adalah bermaksud hakikat, zat dan substansi. Perkataan thābitah adalah bentuk feminin yang berasal dari kata thabit yang bermaksud tetap, tidak berubah, abadi, kekal. Mengenai maksud thābitah dalam pembahasan ontologi adalah kekal, tetap, tidak berubah selama-lamanya (Hans Wehr 1980).

Dalam hal ini, istilah a'yan thābitah yang digunakan dalam pembahasan ontologi adalah hakikat yang berkekalan, yang merupakan objek ilmu Tuhan kerana Tuhan mengetahui secara azali dan kekal, tanpa awal dan akhir waktu (Ibn 'Arabī 1400/1980). Apa yang ada dan terjadi pada alam semesta ini termasuk semua keadaan makhluk-makhluk lainnya sama seperti apa yang ada dalam ilmu Tuhan sejak azali, dan ilmu Tuhan itu tidak lain daripada apa yang telah ada baginya sesuai keadaan a'yan thābitah sebelum hakikat itu mempunyai wujud dalam alam ini. Setiap urusan dan setiap apa yang ada merupakan aktualisasi dari ilmu Allah (Ibn 'Arabī 1329/1911). A'yan thābitah yang digunakan oleh Ibn 'Arabī dalam *al-Futūḥāt al-makkiyyah* adalah sinonim kepada *lawḥ al-maḥfūz* yang digunakan oleh Imam al-Ghazali dalam karya-karyanya dan juga sepertimana yang terdapat dalam *Faṭḥ al-bārī ṣaḥīḥ Bukhārī*, Hadith yang ke 3191 yang



bermaksud: “Tidak ada sesuatupun yang dapat disamakan dengan Allah. Arasy-Nya ada di atas air dan Dia tulis segala-galanya di lawḥ al-maḥfūz, dan Dia telah menjadikan langit dan bumi.” Menurut al-Ghazali yang dikemukakan oleh Abu Zayid (t.th.) istilah lawḥ al-maḥfūz terbahagi kepada dua, iaitu (i) Lawḥ al-maḥfūz dalam ilmu Allah seperti yang disebut di atas (A‘yān thābitah), dan (ii) Lawḥ al-maḥfūz yang berupa catatan biasa dalam alam ini. Istilah a‘yān thābitah ini diterjemahkan oleh para sarjana Barat dengan pelbagai ungkapan, antaranya: *fixed prototypes, latent realities, permanent archetypes, eternal hexeties, archetypal essences* dan *immutable entitie* (Afifi 1963; T. Izutsu 1984; H. Corbin 1969; W.C. Chittick 1989).

Para sarjana Melayu pula berpendapat bahawa a‘yān thābitah adalah totaliti ilmu (pengetahuan), alim (Yang mengetahui) dan ma‘lūm (objek dalam pengetahuan) yang belum dapat dibezakan kerana yang mengetahui zat-Nya (ilmu) adalah Diri-Nya (alim) dan ma‘lūm merupakan keesaan-Nya. Perbezaan antara ‘ilm, ‘alīm, ma‘lūm hanya dari segi perumpamaan sahaja. Begitulah alam semesta ini adalah contoh ma‘lūm Allah merupakan wujud (objek) yang dihubungkan dengan ilmu Allah (s.w.t.) (Simuh 1995; Wan Mohd Shaghbir 1992; Abu Hamid 1994; Mohd Nafis Idris al-Banjari 1200H). Hal yang demikian seiring dengan pernyataan Ibn ‘Arabī (1911):

Ilmu al-Ḥaq (Tuhan) tentang diri-Nya adalah sama seperti ilmu-Nya tentang alam kerana alam selama-lamanya disaksikan oleh-Nya, meskipun alam disifatkan dengan ketiadaan (al-‘adam). Sedangkan alam tidak disaksikan oleh dirinya kerana ia tidak ada. Ini adalah lautan kebinasaan para pemikir (al-nāzīrūn), iaitu orang-orang yang tidak diberi “penyingkapan” (al-kashf). Diri-Nya selama-lamanya ada, maka ilmu-Nya selama-lamanya ada juga. Ilmu-Nya tentang diri-Nya adalah ilmu-Nya tentang alam: kerana itu ilmu-Nya tentang alam selama-lamanya ada. Oleh itu, Dia mengetahui alam dalam keadaan ketiadaannya. Dia mewujudkan alam menurut bentuk-Nya dalam ilmu-Nya.

A‘yān thābitah merupakan formasi tajalli Tuhan dari Diri-Nya, iaitu al-ghayb kepada Diri-Nya sendiri dalam semua bentuk wujud-Nya yang bertaraf kemungkinan-kemungkinan ontologi yang selama-lamanya tidak berubah dan tidak dapat diubah. Wujud bentuk kemungkinan-kemungkinan ontologi ini bersifat abstrak dan potensi dalam alam ilmu (alam ma‘qūl), bukan wujud nyata yang ada dalam alam pancaindera (alam maḥsūs). Dengan demikian, jelaslah bahawa a‘yān thābitah mempunyai sifat ketiadaan (‘adam) kerana ia tidak mempunyai wujud dalam empiris yang dapat dijangkau oleh pancaindera (T. Izutsu 1984).

Kewujudan a‘yān thābitah adalah kewujudan ilmu Tuhan (Kesedaran Ilahi) dan merupakan ilmu Tuhan yang belum mempunyai wujud pada alam nyata, iaitu alam pancaindera. Tuhan Maha Mengetahui segala sesuatu secara azali dan kekal, tanpa awal dan akhir dalam waktu. Kejadian alam semesta (termasuk semua makhluk) sudah ada dalam ilmu Tuhan sejak azali dan ilmu Tuhan itu tiada selain daripada apa yang telah dinyatakan dalam wujud sekarang ini (alam semesta). Apa yang ada (semua urusan) sebelum sekarang mahupun yang akan datang ini

tidak pernah terkeluar dari ketetapan Tuhan sejak permulaan ilmu-Nya kerana ia merupakan peredaran yang ditelusuri asal-usul-Nya kepada apa yang telah ada sejak permulaan (Abu Hamid 1994) sepertimana firman Allah: *Dan sesungguhnya ilmu-Nya (Allah) benar-benar meliputi segala sesuatu (al-Ṭalāq, 65:12).*

Tidak ada perbezaan antara hakikat ilmu Tuhan dalam aʿyān thābitah dengan hakikat yang ada di dalam alam semesta ini kerana apa yang di dalam alam semesta ini merupakan manifestasi dari hakikat ilmu Tuhan dalam aʿyān thābitah. Hanya perbezaan kedua-duanya adalah, pertama, hakikat ilmu Tuhan dalam aʿyān thābitah tidak mempunyai wujud nyata (sesuatu yang mungkin sebelum diberi wujud bersifat potensi) dan bebas dari ruang dan waktu. Kedua, hakikat alam semesta telah mempunyai bentuk nyata (sesuatu itu mungkin telah mempunyai wujud yang bersifat nyata) (Azhari Noer Kautsar 1995). Aʿyān thābitah memiliki beberapa ciri-ciri sifat, antaranya:

1. Sifat aktif dan pasif sekaligus. Ia pasif dalam hubungannya dengan apa yang lebih tinggi daripada-Nya, iaitu Tuhan dan dalam hubungannya dengan apa yang lebih rendah daripada-Nya, iaitu alam semesta. Kepasifan dan keaktifan berlaku dalam proses kejadian alam (Azhari Noer Kautsar, 1995).
2. Sifat ada (mawjūd) dan tiada (ʿadam) sekaligus. Ia wujud, tetapi wujudnya bersifat abstrak, iaitu hanya dalam ilmu Tuhan (ʿalam maʿqūl), dan bukan wujud nyata yang ada di alam yang dapat dijangkau oleh pancaindera (ʿalam maḥsūs). Oleh itu, ia tiada (ʿadam) kerana tidak mempunyai wujud dalam alam empiris ini (W. C. Chittick 1989).
3. Sifat qadīm dan hadīth sekaligus. Dari satu segi, ia qadīm kerana ia berada dalam ilmu Tuhan sejak azali. Ia berada di dalam dan bersama ilmu Tuhan sejak ketiadaan permulaan dalam waktu. Tetapi qadīmnya tidak sama dengan Tuhan kerana qadīmnya adalah disebabkan hubungannya dengan qadīm Tuhan sejak azali. Keqadīmannya berasal dan bergantung pada qadīm Tuhan. Dari segi yang lain, ia adalah ḥādīth (baharu) kerana ia wujud kemudian dan mentajallikan alam menjadi nyata. Qadīm dan hadīth aʿyān thābitah dinyatakan dengan sebab akibat (Ibn ʿArabi 1400/1980).

Penjelasan tersebut, menunjukkan bahawa aʿyān thābitah menempati posisi tengah antara kemutlakan Tuhan dengan alam semesta (nyata). Kedudukan posisi tengah ini memberikan persiapan azali kepada lokus (mahal) untuk tajalli yang kedua.

### FORMASI WĀḥIDIYYAH

Formasi ini dikenali sebagai aʿyān al-khārijīyyah, iaitu perealisasikan ilmu Tuhan dalam aʿyān thābitah dari alam yang ada dalam ilmu (ʿalam maʿqūl) ke alam nyata (ʿalam maḥsūs); dari alam ghaib ke alam nyata; dari potensi ke aktual; dari keesaan ke keanekaan; dan dari batin ke zahir. Pada masa yang sama, secara serentak

persiapan universal (persiapan asli) dalam bentuk khusus diterima oleh setiap sesuatu di alam ini. Alam semesta (alam shahādah) ini merupakan tempat penampakan diri Tuhan dalam bentuk yang tidak terbatas. Alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya mempunyai wujud sama seperti apa yang telah ada sejak azali, iaitu ilmu Allah dalam a'yān thābitah (T. Izutsu 1984).

Menurut para ulama Melayu proses kejadian alam semesta adalah limpahan kesinambungan secara bertahap tanpa kesudahan (tasalsul) dari satu formasi ke satu formasi lain yang tersebut di atas, iaitu dari alam dimensi Jabarūt dilimpah keluar membentuk alam dimensi Jabarūt itu sendiri, kemudian alam dimensi Malakūt, kemudiannya alam dimensi Mithāl dan seterusnya alam dimensi Ajsām. Para ulama Melayu menggunakan istilah martabat dalam mengekspresikan pembahasan ontologi yang meliputi falsafah kejadian alam. Namun, istilah martabat lebih sesuai jika digantikan dengan dimensi atau formasi supaya lebih sistematik dan menjurus pembahasan serta lebih mudah difahami oleh sarjana pada era ini.

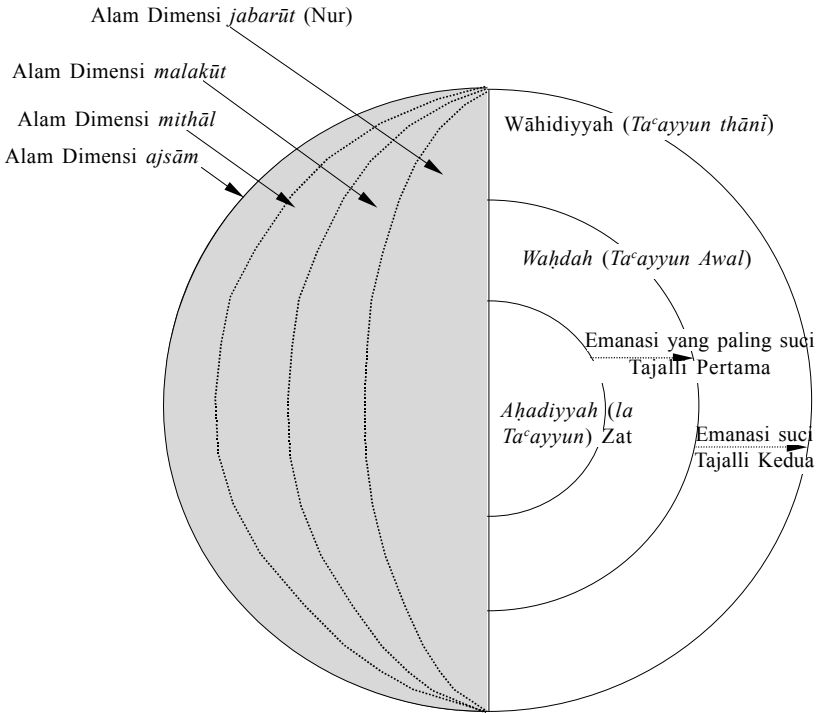
Terdapat perbezaan di kalangan ulama sufi Melayu dari segi penggunaan istilah Jabarūt, Malakūt, Mithāl dan Ajsām. Shaykh Hamzah Fansuri menggunakan istilah ʿālam Lāhūt, lawḥ Maḥfūz, Nur Allah untuk alam nur, (Syed Muhammad Naguib al-Attas 1970) manakala Shaykh Yusuf (Abu Hamid 1994) menggunakan istilah alam Jabarūt untuk alam Arwāḥ, sementara alam Mithāl disamakan dengan Malakūt dan alam Ajsām disinonimkan dengan alam Shāhadah. Ranggaworsito (Simuh 1983) dan Mohd Nafis Idris al-Banjari (1200H) pula berpendapat alam Mithāl bukanlah alam Arwāḥ, tetapi dimensi gambaran angan-angan sebagai suatu perwujudan. Sementara Shaykh Abdul Samad al-Falimbani (t.th.) berpendapat Aḥadiyyah adalah alam Lahūt, Waḥdah dan Wāḥidiyyah adalah alam Jabarūt. Alam Arwāḥ dan alam Mithāl adalah alam Malakūt (alam Ghaib). Perbezaan penggunaan istilah tersebut adalah kerana para ulama sufi Melayu telah menerima pelbagai pengaruh tamadun Islam yang berbeza, apabila Islam masuk ke Alam Melayu.

Namun begitu, rumusan boleh dibuat bahawa alam Jabarūt itu ialah alam nūr, alam Malakūt itu ialah alam Arwāḥ, alam Mithāl ialah suatu perwujudan gambaran dan alam Ajsām ialah alam jasad (shahādah) dalam pembahasan kosmologi ini (Syed Muhammad Naguib al-Attas 1990; Ibn ʿArabi 1994; Abd. Al-Qadir t.th.).

#### ALAM DIMENSI JABARUT (NUR)

Dimensi alam Jabarūt (Nur) ialah dimensi alam cahaya ke-Tuhanan seperti firman Allah (s.w.t.), iaitu:

Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya adalah ibarat misykat. Dalam misykat itu ada pelita. Pelita itu dalam kaca. Kaca itu laksana bintang berkilau. Dinyatakan dengan minyak pohon yang diberkati. Pohon zaitun yang bukan di Timur atau di Barat. Yang minyaknya hampir-hampir menyala dengan sendirinya, walaupun tiada api menyentuhnya. Cahaya di atas cahaya! Allah menuntun kepada cahaya-Nya



RAJAH 2. Proses Kejadian Alam Semesta Menurut Ulama Melayu

kepada sesiapa saja Ia kehendaki. Dan Allah membuat perumpamaan bagi manusia. Sungguh Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (*al-Nur*, 24: 35).

Melalui ayat tersebut, al-Ghazali (1994) menjelaskan bahawa cahaya ketuhanan telah meliputi keseluruhan dimensi alam semesta. Kewujudannya tidak dapat dicapai oleh penglihatan pancaindera tetapi dengan penyingkapan intuitif (*al-kashaf*). Dengan mengutip firman Allah (s.w.t.): *Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahawa Al-Quran itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahawa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu (Fuṣṣilat, 41: 53)*, Azlan Khalili Shamsuddin (1992) menjelaskan bahawa segala sesuatu boleh kelihatan dalam pandangan mata zahir kerana adanya cahaya yang bersifat zahir. Segala sesuatu pula akan jelas kelihatan dalam pandangan mata batin kerana cahaya Allah berserta dengan segala sesuatu (di dalam alam semesta). Disebabkan Dialah meliputi segala sesuatu itu kelihatan dengan nyata dan jelas kerana cahaya Ilahiah yang terang selama-lamanya. Dengan ungkapan lain,

kerana sorotan sinar cahaya Ilahiah sedemikian hebat kebesaran-Nya, manusia samar-samar dan hampir-hampir tidak mampu untuk membezakan segala cahaya yang berpancaran di segenap alam semesta.

#### ALAM DIMENSI MALAKŪT (ARWĀḥ)

Firman Allah (s.w.t): *Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit (al-Isra', 17: 85)*. Ayat ini menjelaskan bahawa dimensi ini merupakan urusan Tuhan. Dimensi ini bebas dari ciri bahan (substance), kewujudan, warna dan bentuk yang tidak dapat dijangkau oleh penglihatan inderawi (Simuh 1995; Wan Mohd Shahgir 1992; Abu Hamid 1994; Simuh 1983).

#### ALAM DIMENSI MITHĀL

Seterusnya, Allah (s.w.t.) telah berfirman yang berbunyi: *Dan Allah membuat perumpamaan bagi manusia. Sungguh Allah mengetahui segala sesuatu (Surah al-Nūr, 24: 35)*. Dimensi ini bebas dari ciri bahan (substance) dan bahan. Dimensi ini merupakan dimensi pewujudan gambaran khayalan yang ditandai dengan warna (Simuh 1995; Wan Mohd Shahgir, 1992; Abu Hamid 1994; Simuh 1983).

#### ALAM DIMENSI AJSĀM

Dimesi ajsām ini mengandungi empat unsur, iaitu:

Unsur tanah. Firman Allah (s.w.t.): *Dan Allah menciptakan kamu dari tanah (Fāṭir, 35: 11)*.

Unsur air. Firman Allah (s.w.t.): *Sesungguhnya Kami telah menciptakan mereka dari tanah liat (tanah & air) (al-Ṣaffāt, 37: 11)*.

Unsur udara. Firman Allah (s.w.t.): *Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari tanah liat kering dari lumpuh hitam (tanah & udara) yang diberi bentuk (al-Hijr, 15: 26)*.

Unsur api. Firman Allah (s.w.t.): *Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar (al-Raḥmān, 55: 14)*.

Unsur-unsur tersebut menjadi alam dimensi Ajsām menerusi penjelasan Allah (s.w.t.) tentang unsur kejadian manusia kerana manusia adalah alam kecil yang menjadi refleksi alam semesta ini. Dimensi ini yang memiliki susunan jauh anasir halus yang membentuk jisim. Araḍ adalah sesuatu yang melekat pada jisim dan jawhar. Kesemuanya ini terbina dari unsur tanah, air, udara dan api (Simuh 1995; Wan Mohd Shahgir 1992; Abu Hamid, 1994; Simuh 1983). Rajah 3 menjelaskan kejadian alam semesta secara keseluruhan menurut ulama Melayu.

## ALAM DIMENSI INSAN KAMIL

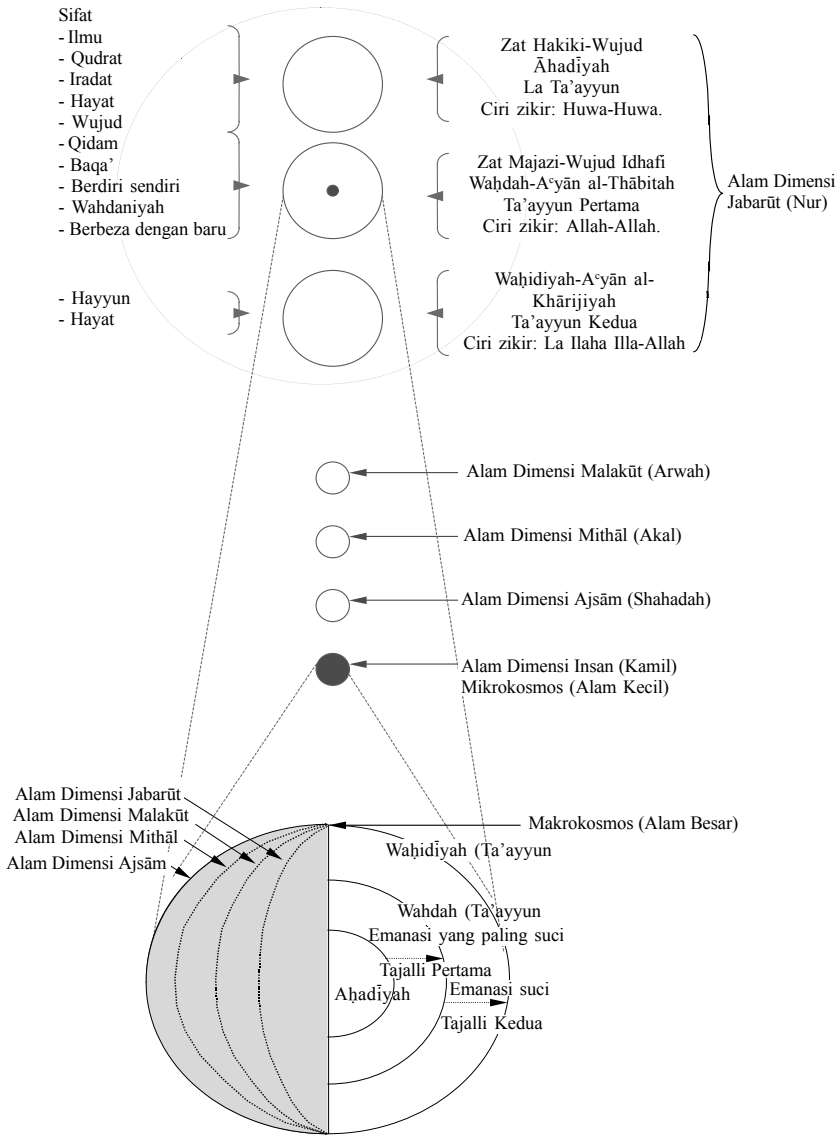
Alam semesta ini ialah cermin yang memantulkan pelbagai bentuk tanpa batas jumlahnya Asma' (nama-nama) dan sifat Tuhan. Tuhan diibaratkan berdiri dengan dikelilingi oleh cermin yang terdiri daripada pelbagai bentuk tanpa batas jumlahnya dan memantulkan pantulan gambar menurut pelbagai bentuk tersebut. Alam tanpa manusia ibarat cermin buram yang tidak dapat memantulkan gambar jelas kerana manusia adalah cermin sempurna. Ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan sedangkan makhluk lain memantulkan nama dan sifat yang tertentu sahaja. Tujuan penciptaan alam adalah untuk kehendak (iradah) pengenalan terhadap Diri-Nya dan memperkenalkan Diri-Nya terhadap makhluk lain, seperti manusia kerana hanya manusia sahajalah makhluk Tuhan yang diberi akal untuk mengenal Tuhan. Tujuan ini tidak akan tercapai tanpa melalui manusia kerana manusia adalah sebab wujudnya alam. Firman Allah (s.w.t.): *Dia menundukkan kepadamu semua yang ada di langit dan apa yang ada di bumi (sebagai rahmat) (al-Jāathiyah, 45:13)*. Ayat ini menjelaskan bahawa segala yang ada di alam ini tunduk kepada manusia kerana manusia adalah perpaduan semua hakikat wujudnya alam semesta. Nama (Asmā') dan sifat Tuhan yang tergambar pada cermin alam semesta ini, kesemuanya tercakup dalam manusia kerana manusia adalah totaliti nama dan sifat Tuhan, serta totaliti keseluruhan alam semesta ini. Oleh sebab itulah Allah berfirman bahawa: *Dia telah mengajarkan Adam semua nama-nama keseluruhannya (Al-Baqarah, 2: 31)*.

Dalam hal ini dapat diperlihatkan suatu varisi tidak terbatas nama dan sifat Tuhan yang terpantul dalam alam semesta ini kesemuanya tercakup pada diri manusia. Menurut Ibn °Arabī (1911) bahawa hubungan manusia dengan alam adalah seperti roh bagi jasad sebagaimana ungkapannya:

Manusia adalah roh alam dan alam adalah jasad. Jika engkau memperhatikan alam tanpa manusia, engkau akan mendapati seperti tubuh yang tidak berbentuk (tanpa ruh). Kesempurnaan alam adalah kerana manusia seperti kesempurnaan jasad adalah kerana ruh. Manusia ditiupkan ke tubuh alam. Kerana itu ia adalah tujuan alam.

Manusia sebagai khalifah Allah telah mendapat posisi perantaraan Tuhan dan alam. Pada waktu yang sama, manusia dari segi batin (nuskah batin) adalah totaliti nama (Asmā) dan sifat Tuhan, sekaligus dari segi zahirnya (nuskah zahir) dan merupakan totaliti sifat kemakhlukan alam semesta ini (Abu Hamid 1994; Mohd Nafis Idris al-Banjari t.th.). Pernyataan ini adalah seiring dengan pemikiran Ibn °Arabī (1400/1980):

Allah menyatukan kedua tangan-Nya untuk (penciptaan) Adam semata-mata sebagai penghormatan baginya. Disebabkan alasan ini, Dia berfirman kepada Iblis: *“Apa yang menghalangimu daripada melakukan sujud kepada apa yang Aku telah ciptakan dengan kedua tangan-Ku.” (Sad, 38: 75)*. Apa yang menghalangnya adalah fakta penciptaan Adam menyatukan dua bentuk, iaitu: bentuk alam dan bentuk al-Ḥaq (Tuhan): dan keduanya adalah dua tangan al-Ḥaq.



RAJAH 3. Kosmologi Ulama Melayu

Oleh itu, apa yang ada di dalam alam semesta (makrokosmos) ini juga ada pada diri manusia (mikrokosmos) seperti yang dinukilkan oleh Sachiko Murata (1996) daripada Najm al-Dīn Rāzī dalam karyanya *Mirṣād al-ʿibād* pengalaman Iblis pernah masuk dan menjelajahi ke seluruh tubuh Adam. Ia menemukan tubuh tersebut seperti sebuah dunia kecil mewakili segala sesuatu yang ada di alam

dunia ini. Ia mendapati bahawa kepala adalah seperti langit dengan tujuh petala; sama seperti tujuh planet yang menempati tujuh petala langit. Ia juga menemukan bahawa dalam tujuh petala di kepala ada tujuh fakulti manusia iaitu: imajinasi, intuisi, refleksi, memori, ingatan, pengendalian dan deria. Sama seperti ada malaikat di langit, begitu pula di kepala ada indera, penglihatan, pendengaran, rasa dan bau. Iblis mendapati tubuh Adam seperti di bumi: rambut seperti pepohonan, bulu badan seperti tumbuh-tumbuhan, urat-urat nadi seperti sungai-sungai yang mengalir dan tulang seperti gunung-ganang yang memasak di bumi. Sama halnya alam dunia makrokosmos ada empat musim, iaitu musim bunga, musim gugur, musim panas dan musim sejuk. Alam manusia terdiri daripada api, air, angin dan tanah yang membina empat sifat: panas, dingin, basah dan kering. Ia menyiapkan empat hal, iaitu limpa, hempedu hitam, lendir dan darah. Ketika sampai ke hati, Iblis mendapati ada sebuah villa. Di hadapannya ada dada seperti alun-alun yang dibangun di hadapan villa (istana Raja). Sungguhpun Iblis telah berusaha semampu mungkin untuk mencari jalan masuk ke villa tersebut, namun ia menemui kegagalan. Iblis mendapati bahawa Allah (s.w.t.) menyiapkan sesuatu yang khusus di dalamnya. Ia beranggapan bahawa barangkali ia mengalami penderitaan sakit sesuatu yang datang dari villa ini. Iblis merasa rancu lantas meninggalkan villa tersebut dengan keadaan putus asa.

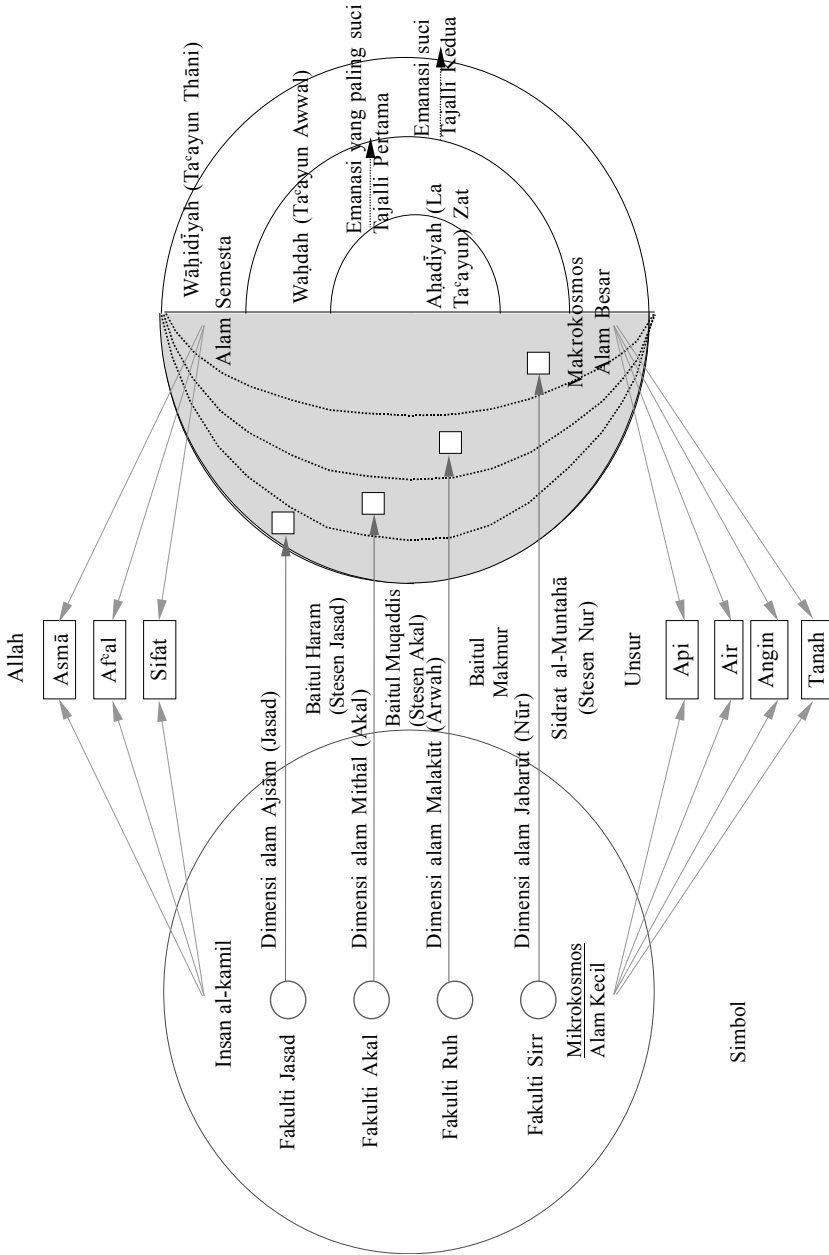
Perjalanan isrā' dan mi'rāj, Rasulullah (s.a.w.) yang telah melalui empat stesen merupakan dalil hubungan dan perbatasan dimensi mikrokosmos dengan makrokosmos (alam semesta). Antaranya adalah Bayt al-Ḥarām, Bayt al-Muqqadis, Bayt al-Makmur dan Sidrat al-Muntahā yang merupakan simbolik (perlambangan) untuk menjelaskan fakulti hati, fakulti akal, fakulti roh dan fakulti sirr yang ada di dalam mikrokosmos (alam manusia). Hal ini jelas bahawa alam semesta (makrokosmos) meliputi alam manusia (mikrokosmos) dan kualiti batin manusia berpotensi melakukan perjalanan mi'rāj merentasi dimensi-dimensi alam makrokosmos lain tanpa terikat pada tempat dan masa (Simuh 1995; Simuh 1983). Berikut ini terdapat Rajah 4 yang menunjukkan secara simbolik hubungan mikrokosmos (alam manusia) dengan makrokosmos (alam semesta).

#### RUMUSAN

Kehadiran Islam di alam Melayu membawa perubahan besar pada masyarakat Melayu, terutama dari segi corak pemikiran mahupun falsafah kehidupan masyarakat tersebut. Ajaran Islam bukan hanya menitikberatkan aspek ritus sahaja, tetapi juga semua aspek yang menyentuh kehidupan manusia termasuklah *welstanshcauung* sesuatu bangsa sebagai paksi landasan pembinaannya.

Ajaran Islam tidak mengemukakan suatu sistem kosmologi yang jelas dan sistematik. Yang ada hanya nas-nas al-Quran dan Hadith secara metafora (*majāz*) yang memberi gambaran secara umum kerana kejadian alam semesta ini berhubungkait dengan Allah (s.w.t.) yang Maha Ghaib (Metafizik).





RAJAH 4. Hubungan Secara Simbolik Mikrokosmos dan Makrokosmos (Alam Manusia) dengan Makrokosmos (Alam Semesta).

Pembukaan wilayah-wilayah baru mendedahkan umat Islam kepada budaya lain. Hasil daripadanya telah memperkayakan pendekatan corak pemikiran sarjana Islam dalam merumuskan dan mengolah sesuatu perkara. Rumusan pemikiran tersebut mengikutserta kehadiran Islam ke alam Melayu. Pelbagai rumusan pemikiran para ulama yang lalu telah diambil, diolah dan diintegrasikan para ulama sufi Melayu yang arif dalam mengemukakan suatu sistem kosmologi secara penyingkapan/*al-kashf* (pemandangan syuhudi) sebagai paksi landasan (welstanschauung) yang sekaligus meningkatkan sensitiviti umat Melayu terhadap penglibatan keberadaan Allah (s.w.t.) dalam proses penciptaan alam semesta.

#### RUJUKAN

- Abd al-Qadir As-Sufi Ad-Darqawi, t.th. *The Hundred Steps*. Norwich: Diwan Press.
- Abd. al-Rahman, Ahmad Usman. 1353-1283. *Tuhfat al-ahwāz: syarḥ jāmi' al-Tirmizi*. disyarah oleh Abī 'Alī Muḥammad Abd al-Raḥmān b. Abd al-Raḥīm al-Mubarakfurī. Madinah: Muhammad Moshin Al- Kibbī.
- Abdul Samad. Al-Falimbani. t.th. *Sir al-Sālikīn*. Jil. IV. Indonesia: Dār Ihya al-Kutub al-'Arabīyah.
- al-Ghazali, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad. t.th. *al-Maqāsid al-āsna fi sharḥ ma'ānī asmā' Allah al-Ḥusnā*. Tahqiq: Faḍīlah Shahādah. Bayrut: Dār al-Maṣri.
- al-Ghazali, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad. 1927 M./1346H. *Ma'ārij al-quds fi madārij ma'arifāt al-naḥs*. Qāherah: Maktabat al-Sa'ādah.
- Abu Hamid. 1994. *Syekh Yusuf Makassar: Seorang Ulama, Sufi Dan Pejuang*. cet. I Jakarta: PN. Yayasan Obor Indonesia.
- Abū Zayid Aḥmad Zabal. t. th., *Bad' wa al-tarikh*. Qaherah.
- Ad-Darqawi, Shaykh Abd al-Qadir. t. th. *The Hundreds Steps*. Norwich: Diwan Press.
- Affifī, A.E. 1939. *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul-'Arabi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azhari Noer Kautsar. 1995. *Wahdat al-Wujud Ibn al-Arabi Dan Panteism*. Jakarta: Disertasi Doktor Program Pasca-Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah.
- Azlan Khalili Shamsuddin. 1992. *al-Ghazali dan konsep al-Nur*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Bayyūni, Ibrāhīm. t.th. *Nash 'at al-tasawwuf al-Islamiyyah*. Qaherah: Dar al-Fikr.
- Chittick, W.C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Chittick, W.C. 1989. *The Sufi of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Abbany: State University of New York.
- Corbin, H. 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn al-'Arabi*, terj. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press.
- Elias, A.E. 1981. *Modern Dictionary Arabic English*. Bayrūt: Dar al-Jali.
- Hasan Shadily. 1990. *Ensiklopedia Indonesia*. Jilid II. Jakarta: Cipta Adi Pustaka.
- Husaini, S.A.Q. 1993. *The Pantheistic Monoism of Ibnu al-'Arabi*. Terje. Abdul Majid Hj Khatib. *Prinsip Ketuhanan Ibnu al-'Arabi*. Kelantan: Pustaka Aman Press Sdn Bhd.

- Ibn 'Arabi, Muhyiddin. 1994. *What The Seeker Needs (Essays on Spiritual: The One Alone: Majesty & Beauty)*. Translated by Bayrak & Harris. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co.
- Ibn Mājah, Abī Muḥammad Yazīd Qazwīnī. t. th. *Sunan Ibn Mājah (275-207H)*. Jil. I. Qaherah: 'Iṣā al-Bābī.
- Ibn 'Arabi, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Arabi. 1329/1911. *al-Futūḥāt al-makkiyyah*. Vol. I. (4 vol). Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn 'Arabi, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Arabi. 1400/1980. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tahkik: Abū al-'Alā' Afifi. Bayrūt: Dār al-Kitāb.
- Izutsu, T. 1984. *Sufism And Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Los Angeles: University of California Press.
- Jujun S. Sumantri. 1993. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Media, M. Z. t. th. *Arabic-English University Dictionary*. New York: IPT.
- Mohd Nafis Idris al-Banjari 1200H. *Permata Yang Indah (al-Durr al-Nafis)*. terj. Haderanie H. N. K. H. Surabaya: CV Amin.
- Muhammad Bagir. 1994. *Misykat cahaya-cahaya*. Bandung: PN Mizan.
- Munawwir, A.W. 1984. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Yang Terlengkap*. Indonesia: Pustaka Progressif.
- Murata, Sachiko. 1996. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi Dan Teologi Islam*. terj. Ratna Megawangi Bandung PN Mizan.
- Muslim, Abī al-Husayn bin Hajjāj al-Qushayrī al-Naysabur, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Tahikik: Abd al-Bāqī Moḥammad Fuād, t.th. Jld. 1. Indonesia: Maktabah Dahlan.
- Nasr, S.H. 1980. *Living Sufism*. London: Unwin.
- Nasr, S.H. 1964. *Three Muslim Sages*. Cambridge Mass: Cambridge University Press.
- Nicholson, R.A. 1967. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simuh. 1983. *Mistik Islam Kejawan Raden Ngahbehi Ranggawarsita (Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati)*. Disertasi Doktor. Yogyakarta: Fakultas Usuluddin IAIN al- Jami'ah al-Islamiyah al-Hukumiyah Sunan Kalijaga.
- Simuh. 1995. *Sufisme: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. cet. I. Yogyakarta: PN. Yayasan Bentang Budaya.
- Su'āb al-Hakim. 1981. *al-Murjam al-sūfi: al-ḥikmah fi ḥudūd al-kalimah*. Bayrūt: Dandarrah.
- Syed Muhammad Naguib al-Attas. 1990. *On Quiddity And Essence: An Outline of The Basic Islam Metaphysics*. Istac: Kuala Lumpur.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Some Aspects of Sufism As Understood Among The Malays*. Singapore: MSRI LTD.
- \_\_\_\_\_. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Steingass, F. 1989. *A Learner 'Arabic English Dictionary*. Bayrut: Librarie du Liban
- Titus, Haarod dkk. 1984. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Terj. Rasyidi. Jakarta: Bulan & Bintang.
- Wan Mohd Shaghīr Abdullah. 1992. *Manhal al-Shafi: Shaykh Daud Al-Fathani (Membicarakan Rumus-rumus Shufi Dan Istilah-istilah Tasawuf)*. Kuala Lumpur.
- Wehr, Hans. 1980. *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic-English*. Edited by J. Milton Cowan. London: Macdonaid & Evans Ltd & Bayrut: Libraire Du Liban.