

MARTABAT TUJUH SEBUAH ONTOLOGI SUFI

Baharuddin AbdRahman

STAI Indonesia Jakarta
Email: gunaawan72@gmail.com

Abstract

The controversy surrounding *waḥdat al-wujūd* vs *waḥdat al-syuhūd* is still considered to be perennial, especially in the *ṣūfī* circle. This study is an exposition of the seven degree of existences (*marātib al-wujūd*) from the perspective of al-Makassarī. Using the literature study, this research succeeded in structuring the dignity *wujūd* as follows: first *Dhāt al-Ḥaq*, second *al-Waḥdah*, third *al-Wāḥidiyyah*, fourth *al-Arwaḥ*, fifth *al-Mitsal*, sixth *al-Syahādah*, and seventh *al-Insān al-Kāmil*.

Keywords: *Waḥdat al-wujūd*, *Waḥdat al-syuhūd*, *Ijtilā*.

Kontroversi seputar *waḥdat al-wujūd* vs *waḥdat al-syuhūd* hingga saat ini masih dianggap perennial, khususnya bagi kalangan *ṣūfī*. Penelitian ini adalah eksposisi *martabat tujuh* (*marātib al-wujūd*) dari perspektif al-Makassarī. Menggunakan metode *library research*, penelitian ini berhasil menstrukturisasi martabat-martabat *wujūd* seperti berikut: pertama *Dhāt al-ḥaq*, kedua *al-Waḥdah*, ketiga *al-Wāḥidiyyah*, keempat *al-Arwaḥ*, kelima *al-Mitsāl*, keenam *al-Syahādah*, dan ketujuh *al-Insān al-Kāmil*.

Kata kunci: *Waḥdat al-wujūd*, *Waḥdat al-syuhūd*, *Ijtilā*

A. Pendahuluan

Doktrin kesatuan wujud (*waḥdat al-wujūd*) yang berequivalensi dengan istilah al-Qur'an yaitu manifestasi (*ijtilā*) merupakan ungkapan tauhid terdalam yang menjabarkan kalimat "*lā ilāh illā Allāh*." Doktrin ini terkadang disalah-pahami dengan melihatnya sebagai doktrin yang sepadan dengan monisme filosof,¹ pantheisme Hindu² dan bahkan direduksi menjadi *waḥdat*

¹ Untuk lebih jelas mengenai konsep "monisme," lihat <https://id.wikipedia.org/wiki/Monisme>.

² Lihat penjelasan lanjut mengenai doktri "pantheisme" di <https://id.wikipedia.org/wiki/Panteisme>

al-syuhūd, sebagaimana yang dilakukan oleh Syaikh Ahmad Sirhindi.³ Dipahami dengan benar, kesatuan wujud menjangkau dimensi ontologi, kosmologi dan psiko-spiritual.

Doktrin *Waḥdat al-wujūd* pertama kali dihembuskan oleh sosok pemikir dan sufi besar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī (w. 1240 M),⁴ kemudian mengalami perkembangan di tangan Syekh Muḥammad Faḍl Allāh ‘Īsā al-Ṣind al-Burhān al-Nufūrī (w. 1620 M) melalui karyanya *al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā al-Nabī* dan oleh Ibrāhīm al-Kūrānī al-Madanī (w. 1690 M) melalui karyanya *Ithāf al-Dhākī bi Syarḥ al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā al-Nabī*.⁵

Prinsip ontologi “Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi, tetapi Aku cinta agar Aku dikenal, maka Aku ciptakan ciptaan agar supaya Aku dapat dikenal” merupakan basis dari doktrin kesatuan wujud. Prinsip ini berasumsi bahwa pada diri Tuhan yang transenden dan tersembunyi (*makhfī*), terdapat sebuah tekanan (*al-karb*) yaitu hasrat dan keinginan untuk dikenal (*fa aḥbabtu ‘an u’rafā*). Tekanan ini kemudian terselesaikan melalui penciptaan (*fa khalaqtu al-khalqa*) yang terjadi dalam beberapa tahapan-tahapan manifestasi diri Tuhan (*tajalliyāt*).⁶

³ *Waḥdat al-wujūd* melampaui dimensi ontologi, kosmologi dan psikologi. Dengan demikian, *waḥdat al-syuhūd* yang merupakan dimensi psiko-spiritual atau kognitif-spiritual sufi, adalah bagian yang terintegrasi di dalamnya. Lihat diskursus *waḥdat al-wujūd* vs *waḥdat al-syuhūd* dalam M. A. H. Ansari, *Sufism and Shari’ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (Kuala Lumpur: Islamic Foundation, 1986).

⁴ Perlu diingat bahwa terma وحدة الوجود yang penulis terjemahkan sebagai “kesatuan wujud” adalah istilah yang tidak pernah digunakan oleh Ibn ‘Arabī. Nampaknya, istilah ini digunakan untuk pertama kalinya oleh Ṣadr al-Dīn al-Kunāwī, salah seorang murid dan expositor Ibn ‘Arabī. Untuk sejarah penggunaan istilah ini, lihat William W. Chittick, “Rūmi and Waḥdat al-Wujūd,” dalam Amin Banani, Richard G Hocannisian, dan Georges Sabagh, eds., *Poetry and Mysticism in Islam: the Heritage of Rūmī* (New York: Cambridge Univ. Press, 1994).

⁵ Jika *Waḥdat al-Wujūd* merupakan pemaknaan terdalam dari *syahādat tauḥīd* “*lā ilāh illā Allāh*,” maka kita memiliki dasar yang kuat untuk mengatakan bahwa doktrin tersebut telah ada jauh sebelum Ibn ‘Arabī mengartikulasinya secara sistematis. Bahkan menurut William C. Chittick, ide ini dapat ditelusuri melalui ungkapan Imām ‘Alī, serta para tokoh-tokoh sufi awal, seperti Ma’rūf al-Karkhī (w. 200/815-816), Abū ‘l-‘Abbās Qaṣṣāb (hidup pada abad ke 4/10), Khwaja ‘Abdallāh Aṣṣārī (w. 481/1089), Al-Ghazālī –ungkapan mana mengindikasikan *tauḥīd* sebagai keyakinan bahwa “tiada yang wujud kecuali hanya Allah (*laysa ghairahu aḥad*).” Lihat William C. Chittick pada laman: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/octo7/index.html>.

⁶ Dikutip dalam S. M. N. al-Attas, *The Degree of Existence* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1994), 4. Bandingkan S. M. N. al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 82. Dalam komentarnya, Ibn Taymiyah mengatakan bahwa ḥadiīts qudsī ini tidak ditemukan (*maurīd*) secara *naqlī*, sehingga tidak dapat diberi “hukum” ketetapan ṣaḥīḥ atau tidaknya (ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف). Meskipun demikian, bahwa para ṣūfī mengakui ketidak-*warīd*-an ḥadiīts tersebut secara *naqlī* (*mu’tarifun bi ‘adami tsubūthī naqlan*), akan tetapi, mereka, khususnya, Ibn ‘Arabī begitu juga dengan Sa’duddīn al-Farghānī menegaskan ke-*warīd*-annya melalui jalan ‘*irfānī* atau melalui intuisi (*innahū tsābitun kasyfan*). Lihat detailnya dalam Abū al-Faḍl Siyhāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma’ānī fī Tafṣīr al-Qur’ān*

Di alam Melayu-Indonesia, *Waḥdat al-wujūd* diperkenalkan oleh al-Burhān al-Nufūrī melalui karyanya *al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā al-Nabī* kemudian Ḥamzah Fanṣūrī melalui karyanya *Syarab al-Āsyiqīn* dan al-Makassarī melalui risalahnya yang monumental *Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī wa Minḥat al-Sālik al-Muhtadī*.

Perlu ditegaskan di awal bahwa terma-terma *tanazzala* (turun) *tajallā* (bermanifestasi), *ta'ayyana* (berpredikasi), *fāḍa* (beremanasi), *zāhara* (menampakkan) digunakan secara bergantian dalam tulisan ini dengan pengertian yang tidak berbeda, yaitu untuk mendeskripsikan *agregasi* serial manifestasi-manifestasi diri Tuhan.

Pernyataan:

الرب رب وان تنزل والعبد عبد وان ترقى

Tuhan adalah Tuhan meskipun Ia turun, dan hamba adalah hamba meskipun ia naik

adalah pernyataan yang menggambarkan konsep *waḥdat al-wujūd* baik domain ontologi, kosmologi yaitu turunnya sang Maha Riil, maupun domain psiko-spiritual yaitu naiknya hamba. Tulisan berikut hanya mengkaper *waḥdat al-wujūd* pada domain ontologi dan kosmologi.

B. Mungkinnya Tanazzul

Al-Makassarī, sebagaimana master sufi lainnya, seperti Ibn 'Arabī, al-Jīlī⁸ dan al-Nufūrī, membuat skema tejadinya (*tanazzul*) sang Maha Riil ke dalam dua proses emanasi, i.e., emanasi paling suci (*al-fayḍ al-aqdas*) dan emanasi yang disucikan (*al-fayḍ al-muqaddas*). Yang pertama meliputi: *aḥadiyah*, *waḥdah*, dan *wāḥidiyah*; sedang yang kedua meliputi: *'ālam al-arwah*, *'ālam al-miṣāl*, *'ālam al-ajsām* dan *'ālam al-insān al-kāmil*.

wa al-Sab'i al-Matsānī, 15 jilid (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 14:21-22. Lihat penjelasan mengenai keabsahan intuisi sebagai salah satu sumber ilmu dalam Islam dalam S. M. N. al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988), 50; Bandingkan, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam*, terj. Earl Edgar Elder (New York: Columbia University Press, 1950), 27; lihat pula Yusuf al-Qaradhawī, *Alam Gaib: Sikap Islam terhadap Ilham, Kasyaf, Mimpi, Jimat, Ramalan dan Mantra*, terj. M. Wahib Azis (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003), 3-144.

⁷ Beliau adalah Muḥammad Yūsuf bin 'Abdullāh al-Khidr Abū al-Maḥāsīn al-Tāj al-Khalwatī Ḥidāyatullāh al-Makassarī. Dikenal di daerah kelahirannya Makassar, Sulawesi Selatan, Indonesia, sebagai **Tuanta Salamaka ri-Gowa** (tuan kami pembawa keselamatan dari kerajaan Gowa). Utnuk biografi singkat al-Makassarī, lihat Baharuddin Abd. Rahman, *Penampakan Diri Tuhan: al-Makassarī dan Martabat Tujuh* (Jakarta: Qaf Academy, 2015), 25-52.

⁸ Lihat secara berurutan dalam: Toshiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press), 152-158; 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil: fī Ma'rifaṭ al-Awākhir wa al-Awā'il*, 2 jilid (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 1:21-73.

Bagi al-Makassārī, kemungkinan terjadinya emanasi sang Maha Riil jelas termaktub dalam al-Qurʾān *Sūrat al-Ḥadīd*, (57:3): “*Dialah yang Pertama dan Akhir, yang Zahir dan Batin, dan Dia mengetahui segala sesuatu.*”⁹

Ayat di atas menjelaskan bahwa pada diri sang Maha Riil (*al-Ḥaq*) terdapat dua aspek, yakni aspek zahir (*al-zāhir*) dan aspek batin (*al-bāṭin*). Aspek batin adalah aspek di mana sang Riil berada pada kondisi yang terisolasi. Al-Jurjānī menyebutnya “terdalam dari segala yang batin” (*abṭanu kulli bāṭinin*).¹⁰ Di sini esensi sang Maha Riil tidak beremanasi, tidak berkualifikasi seperti, *wujūd*, *qidam*, *baqā* dan juga tidak berpredikasi (*lā taʿayyun*),¹¹ bahkan predikasi *muṭlaq* pun harus dihindari (*itlāq ʿan al-itlāq*) oleh karena hal itu berarti pembatasan dan pengkaitan (*taʿayyun* dan *taqayyud*), sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Makassārī.¹²

... وذات الحق من هذه الحضرة لا يصح ان تعين بتعين ... ولا يضاف اليه اسم كوجود، او قدم، او وجوب، او بقاء، او وحدة او غيرها من صفة او فعل لأن كل ذلك تعين وتقييد ...

... dan esensi sang Maha Riil pada tahapan [*lā taʿayyun*] ini tidak dipredikasikan dengan predikasi apa pun... tidak pula diberi kualifikasi nama, sifat dan perbuatan, seperti *wujūd*, *qidam*, *wujūb*, *baqā* dan *wahdah*, oleh karena hal yang demikian itu merupakan pembatasan dan pengkaitan...¹³

Dalam status ontologi demikian, esensi hanya dapat disebut sang Dia (*al-hū* atau *huwa*) dan sang Maha Riil (*al-ḥaq*) –sebutan mana mengindikasikan bahwa esensi benar-benar dalam situasi yang tersembunyi (*al-ghayb al-dhātī*), hadits menyebutnya: *kāna Allāh wa lam yakun syaiʿ ghairuh*.¹⁴

Meskipun demikian, bahwa esensi sang Maha Riil pada aspek batin terisolasi dalam ke-dia-an yang tersendiri, transenden dan tersembunyi (*makhfi*) dan kondisi sedemikian eternal dan selamanya, akan tetapi, pada aspek zahir, sang Riil “melakukan” penampakan (*taʿayyun*)

⁹ Ayat yang dimaksud adalah: هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء علم

¹⁰ Lihat Sayyid Syarīf ʿAlī bin Muḥammad bin ʿAlī al-Zain Abī al-Ḥasan al-Ḥusynī al-Jurjānī, *al-Taʿrīfāt* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1990), 201.

¹¹ Sebagianian ṣūfī menyebutnya dengan *ghayb al-huwiyyah* atau *itlāq al-huwiyyah* atau *itlāq al-dhātī* dan *kunhi dhāt*.

¹² Lihat secara passim dalam al-Makassārī, “Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī wa Minḥat al-Sālib al-Muhtadī” dalam *MS Jakarta, PNRI, NA-45, 12-14 dan 52-58*.

¹³ Lihat secara passim “Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī,” 12-14

¹⁴ Lengkapnya berbunyi: “كان الله ولم يكن شئ غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شئ وخلق السموات والارض.” Hadits riwayat Imām al-Bukhārī dari ʿUmar bin Ḥaḥḥ ini dikutip dalam Ibn ʿAsākir al-Dimasyqī, *Tabayin Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-ʿAsyārī* (Damascus: Dār al-Fikr, tt.), 66. Versi lain dari ungkapan mengenai kondisi dhāt yang terisolasi dalam ke-Dia-an yang tersendiri ini, sebagaimana al-Makassārī mengutip al-Junayd al-Baghdādī berkata: كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما عليه كان. Lihat al-Makassārī, “Zubat al-Asrār fi Taḥqīq Baʿd Masyārīb al-Akhyār” dalam Nabilah Lubis, *Syekh Yusuf al-Makassārī: Menyingkap Intisari Segala Rahasia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 116.

yang dipicu oleh sebuah tekanan (*al-karb*) yang tiada lain adalah hasrat dan keinginan untuk dikenal (*fa ahbattu 'an u'rafa*) yang kemudian terselesaikan melalui penciptaan (*fa khalaqtu al-khalqa*) dan yang terjadi dalam beberapa tahap dan serial manifestasi diri (*tajalliyāt* atau *ta'ayyunāt*).

C. Entitas-entitas permanen dan kondisinya

Manifestasi pertama (*ta'ayyun al-awwal*) yang terselesaikan dari hasrat dan keinginan sang Maha Riil untuk dikenal adalah *al-wahdah*.¹⁵ Sebagaimana halnya esensi sang Maha Riil, *al-wahdah* memiliki aspek batin dan aspek zahir. Aspek batin disebut *al-aḥadiyah*, sedang aspek zahirnya disebut *al-wāḥidiyah*. Al-Makassārī menjelaskan:

... tahapan yang pertama adalah *al-wahdah* yang merupakan manifestasi aspek zahir sang Maha Riil. Ia adalah manifestasi yang padanya terkandung segala struktur objek pengetahuan (*al-ma'lūmah*). Objek pengetahuan tersebut ada yang samar, global (*mubhamah mujmalah*) dan tak berpartikular (*ghayr mu'ayyanah*), dan ada pula yang nyata, rinci (*muta'ayyanah mufaṣṣalah*) dan telah berpartikular (*mu'ayyanah*). Yang pertama disebut *al-aḥadiyah* sedang yang kedua disebut *al-wāḥidiyah*...¹⁶

Al-wāḥidiyah merupakan tahapan manifestasi yang kedua (*ta'ayyun al-tsānī*) yang bermanifestasi dari aspek zahir *al-wahdah*. *Al-wāḥidiyah* juga diistilahkan dengan entitas-entitas permanen (*al-a'yān al-tsābitah*). Dikatakan permanen oleh karena entitas-entitas ini kukuh berada dalam ilmu Allah.¹⁷ Ia merupakan dasar dari *al-a'yān al-khārijah* atau segala ciptaan, meski entitas-entitas permanen ini selamanya tak berubah dan tak beralih dari hal keadaannya yang potensial menjadi aktual atau eksternal dalam dunia fenomena, sebagaimana yang digambarkan al-Makassārī:

ما شئت رائحة الوجود

¹⁵ Disebut juga sebagai *al-qābiliyah al-ūlā* atau *al-barzahīyah al-ūlā* dan, atau *al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyah*, meliputi: Eksistensi (*wujūd*), Ilmu (*'ilm*), Saksi (*syuhūd*), dan Cahaya (*nūr*). Disebut Eksistensi karena menjadi lantaran sesuatu termanifestasi; disebut Ilmu karena menjadi lantaran yang diketahui (*al-Ma'lūmāt*) termanifestasi; disebut Saksi karena menjadi lantaran yang disaksikan termanifestasi; dan disebut Cahaya karena menjadi lantaran yang disinari termanifestasi. Keempat hal tersebut (*wujūd*, *'ilm*, *syuhūd*, dan *nūr*) inilah yang menjadi pemicu adanya hasrat dan cinta yang memungkinkan terjadinya manifestasi-manifestasi. Lihat S. M. N. al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansūrī* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 69; S. M. N. al-Attas, *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986), 157-159.

¹⁶ *Al-aḥadiyah* disebut juga dengan "*al-hurūf al-āliyyāt*" atau "*al-hurūf al-aṣliyah*", sedang *al-wāḥidiyah* disebut dengan "*al-māhiyyāt*" atau "*al-ḥaqā'iq*" atau "*al-a'yān al-tsābitah*." Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī," 24-29.

¹⁷ Lihat al-Makassārī, "Risālah fi Ghāyat al-Ikhtiṣār wa Nihāyat al-Inzār" dalam *MS Jakarta, PNRI, NA-108*, 121.

Hal ini berarti bahwa segala sesuatu tereksternalisasi berdasarkan *bentuk* yang telah ada di dalam entitas-entitas permanen tersebut:

... هي صورة هيئة معلومية الاشياء في علم الله القديم الازلي وهي قديمة ازلية بقدم العلم وازليته...

Dengan statusnya yang sedemikian, entitas-entitas permanen memiliki sebutan *wujūd*. Akan tetapi, dilihat dari sudut pandang esensi dirinya yang tidak tereksternalisasi dalam dunia fenomena, ia dikatakan tidak memiliki kualifikasi *wujūd*:

... واما القول بعدميتها فيكون باعتبار عدم وجوديتها في الخارج، والقول بوجوديتها فيكون باعتبار معلوميتها، والمعلوم لا يكون الا موجودا ولو باعتبار اذ لو كان معدوما من كل الوجوه لما علم ابدا عند التحقيق...

... dan adapun konsideran *tiadanya*, maka hal itu lantaran ia tidak memiliki eksistensi di alam fenomena; sedangkan konsideran *adanya*, maka hal itu lantaran ia adalah objek pengetahuan, dan tidak disebut objek pengetahuan kecuali jika ia *eksis*, walaupun hanya sebagai konsideran, oleh karena jika dikatakan *tiada* secara mutlak, maka entitas-entitas permanen selamanya tidak mungkin dapat diketahui ...¹⁸

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa entitas-entitas permanen tidak dapat dikualifikasikan dengan *tiada* secara mutlak, tetapi, juga tidak dikualifikasikan dengan *ada* secara mutlak, sebagaimana yang dinyatakan al-Makassarī:¹⁹

... كما يصح ان يقال في حقها انها ليست بموجودة ولا بمعدومة مطلقا من كل الوجوه ...

Dalam paragraph yang lain al-Makassarī memberi alasan bahwa:

... jika demikian adanya... lalu apa dan siapa yang menjadi objek perintah (*mukhāṭab*) ketika Allah berfirman: “jadilah!” karena jika dikatakan bahwa objeknya adalah sesuatu yang “ada,” maka akan memberi implikasi bahwa Allah itu lemah (*‘ājiz*), karena Allah tidak sanggup meng-*ada*-kan; dan jika dikatakan bahwa objeknya adalah sesuatu yang “tiada,” maka [perintah Allah tersebut] berimplikasi “sia-sia” (*‘abats*), karena Allah memerintahkan sesuatu yang tiada... dengan kesulitan yang demikian, entitas-entitas permanen diberi kualifikasi *ada* dan kualifikasi *tiada* secara bersamaan. Dalam kualifikasi *adanya* itulah Allah berfirman kepadanya; dan dalam kualifikasi *tiadanya* itulah ia menerima (*yaqbil*) perwujudan...²⁰

Dari kutipan-kutipan di atas disimpulkan bahwa kondisi entitas-entitas permanen dapat disebut dengan “ada” dan “tiada” pada saat bersamaan. Tiadanya karena tidak mewujudkan di alam fenomena; adanya karena kukuh dalam ilmu Allah. Dengan adanya inilah ia selalu siap

¹⁸ Lihat al-Makassarī, *Ghāyat al-Ikhtisār*, 121.

¹⁹ Al-Makassarī, *Ghāyat al-Ikhtisār*, 124.

²⁰ Al-Makassarī, *Ghāyat al-Ikhtisār*, 125.

menerima pengguyuran eksistensi (*al-musta'iddah al-qābilah li fuyūd al-wujūd al-muṭlaq*) melalui titah “jadilah!”²¹

Walhasil... dengan titah sang Maha Riil, i.e., *jadilah!* selanjutnya memunculkan emanasi-emanasi disucikan atau populer diistilahkan dengan entitas-entitas mungkin (*al-a'yān al-khārijah*) yang meliputi: *‘ālam al-arwah*, *‘ālam al-mūtsāl*, *‘ālam al-ajsām* dan *‘ālam al-insān al-kāmil*.

D. Entitas-entitas Mungkin

Entitas-entitas mungkin adalah terjemahan literal dari *al-a'yān al-khārijah*. Disebut mungkin oleh karena tereksternalisasi (*khārijah*) dalam dunia fenomena. Dan entitas-entitas yang tereksternalisasi dalam dunia fenomena berada pada kategori *mumkin al-wujūd* (eksistensi mungkin).²²

Berikut adalah istilah-istilah yang biasa digunakan untuk mengekspresikan entitas-entitas mungkin, di antaranya:

1. Semesta Alam

Semesta alam dalam pengertiannya adalah totalitas yang ada (*al-maujūdāt*) selain dari Allah (*mā siwā Allāh*) yang meliputi sekalian alam (*al-‘ālamīn*), baik alam nyata (*ālam al-syahādah*) maupun alam ghaib (*ālam al-Ghayb*), termasuk segala apa yang ada di “dalam” atau di “antara” keduanya. Semesta alam juga berkonotasi dengan *al-asyyā'* (sing. *al-syay'*), *al-makhlūqāt* (sing. *al-makhlūq*) dan *al-kā'ināt* (sing. *al-kawn*).²³

²¹ Kualifikasi eksistensi entitas-entitas permanen ini dianalogikan Ibn 'Arabī persis sama dengan “konsep-konsep” yang eksis dalam pikiran manusia (*concepts in the human mind*), lihat Toshiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, 161.

²² Ada tiga kategori eksistensi, yaitu: 1) sesuatu yang wujudnya wajib (*wājib al-wujūd*), 2) sesuatu yang wujudnya mungkin (*mumkin al-wujūd*), dan, 3) Sesuatu yang wujudnya mustahil (*mustahil al-wujūd*). Lihat Syekh Ibrāhīm al-Baijūrī, *Sharh al-Sanusiyah* (Indonesia: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyah, th.), 9-13 dan Juhaya S. Praja, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 18-22.

²³ Menarik untuk dicatat bahwa *al-asyyā'* (sing. *al-syay'*), *al-makhlūqāt* (sing. *al-makhlūq*) dan *al-kā'ināt* (sing. *al-kawn*), yang diterjemahkan dengan Sarwa alam, adalah terma-terma yang dengan sendirinya memberi petunjuk adanya “keterlibatan” Sang Riil. Dengan menyebut *al-asyyā'*, misalnya, maka pikiran akan tertuju pada sifat “Kehendak” Sang Riil (*masyī'at Allāh*); dengan menyebut *al-makhlūqāt*, maka pikiran akan tertuju pada Sang “Pencipta” (*al-khāliq*); dan dengan menyebut *al-kā'ināt*, maka pikiran akan tertuju pada Sang Pemilik Titah “*kun*” yakni dengan ucapan tersebut, maka “menjadilah” ia (*al-kā'ināt*).

Al-arwāḥ adalah objek atau pengetahuan Allah yang bersifat menyeluruh dan rinci, dalam kapasitas aksidensi yang tiada memiliki bentuk (*ghair muṣawwarah*), warna (*ghair mulawwanah*) dan *matter* (*lā maḥsūṣah*) tetapi dalam situasi yang terikat oleh ruang dan waktu; sedangkan *al-mitsāl* adalah objek atau pengetahuan Allah yang bersifat menyeluruh, rinci, konkrit (*maujūdah*) dan terikat oleh ruang dan waktu, serta dalam kapasitas aksidensi yang telah memiliki bentuk dan warna tetapi tidak memiliki *matter* yang bersifat nyata (*ghair maḥsūṣah bi al-ḥawass al-zāhirah*); dan *al-syahādah* adalah objek atau pengetahuan Allah yang bersifat menyeluruh dan rinci, konkrit dan terikat oleh ruang dan waktu, serta dalam kapasitas aksidensi yang telah memiliki bentuk, warna dan *matter* yang bersifat nyata.²⁴

Beberapa hal yang perlu mendapat perhatian ketika misalnya menyepadankan *al-a'yān al-khārijah* atau *tajallī syuhūdī*²⁵ dengan emanasi yang disucikan (*al-fāyḍ al-muqaddas*) atau dengan eksistensi penyandaran (*al-wujūd al-idāfī*).²⁶

Istilah emanasi (*al-fayḍ*) yang digunakan oleh para ṣūfī berbeda dengan konsep emanasi ala Plotinusme dan neo-Platonisme. Emanasi ala Plotinusme dan neo-Platonisme, umumnya dipahami sebagai doktrin yang menekankan Allah sebagai “sumber” yang transenden secara absolut.²⁷ Artinya, dalam proses dan tahapan emanasi, Allah tidak “hadir,” sehingga emanasi, katakan, yang pertama adalah sumber atau yang menciptakan, yang kedua dan, begitu juga, seterusnya, sehingga yang, katakan, terakhir merupakan emanasi yang “terburuk” oleh karena ia merupakan emanasi yang “terjauh” dari seluruh rangkaian emanasi. Implikasinya, seluruh rangkaian emanasi “menemukan” dirinya sebagai eksistensi yang berdiri sendiri.

Konsep emanasi juga memberi penekanan akan “keharusan” eksistensi sesuatu dan negasi “keterlibatan” pihak lain (i.e., Allah). Artinya, bahwa kreatifitas (*irādah = masyī'ah*) Allah, dalam “melakukan” perwujudan sesuatu, di nafikan. Hukum keharusan ini digambarkan layaknya cahaya yang terbit dari matahari, di mana cahaya tersebut eksis “dengan” atau bersamaan eksistensi matahari, dan tanpa adanya “kehendak” matahari dalam perwujudannya. Implikasinya, Allah hanayalah merupakan “Sebab” yang “mendahului” dari sisi kualitas esensi yang “disebabkan,” bukan mendahului dari sisi “waktu” kemunculannya. Implikasi selanjutnya adalah bahwa yang disebabkan tersebut tidak memiliki “awal” waktu kejadian serta “batas”

²⁴ Lihat al-Makassarī, *Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī*, 53-60.

²⁵ Perlu dicatat, bahwa pada tataran ontologi, antara Sang Riil dengan Manifestasi Diri (*tajallī dhātī*) tidak menemukan adanya perbedaan prioritas-prioritas (i.e., dahulu-mendahului) dalam konteks waktu. Perbedaan tersebut muncul semata-mata sebagai hukum logika yang tidak memiliki korespondensi eksistensi dunia luar kecuali hanya dalam pikiran manusia.

²⁶ Lihat al-Makassarī, *Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī*, 66-67.

²⁷ Lihat secara passim, Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, cet. 5 (New York: McGraw-Hill, 1994), 125-129.

waktu penghabisan. Dengan kata lain, baik Sebab maupun yang disebabkan, keduanya adalah eternal (*qadīm*).

Para *ṣūfī* sebagaimana yang dipresentasikan Al-Makassarī, melihat emanasi dari perspektif yang berbeda dengan sistem emanasi yang dipopulerkan oleh Plotinus dan neo-Platonis.²⁸ Al-Makassarī menyebut bahwa emanasi harus dipahami dalam konteks kehadiran Allah. Artinya, bahwa dalam setiap “serial” emanasi (i.e., dari tahap pertama hingga tahap terakhir), Allah selalu memiliki ke“terlibat”an (*tanazzala*), baik dalam konteks emanasi suci (*al-fayḍ al-aqdas=tajallī dhātī*) ataupun dalam konteks emansi yang disucikan (*al-fayḍ al-muqaddas=tajallī syuhūdī*). Oleh karena “tanpa kehadiran-Nya, sebagai Pemberi wujud, maka mustahil bagi sesuatu menemukan eksistensi dirinya.”²⁹

... انه لو لا ظهوره في الكل ما كان وجود كل شيء ...

Dalam paragraf berbeda al-Makassarī menerangkan bahwa:

... كلما توجه الى اي شيء ما صورة ومعنى وجد الحق سبحانه وتعالى ظاهرا فيه ومتجليا به، وفيه، وله، يتجلى الابدان والخلق ...

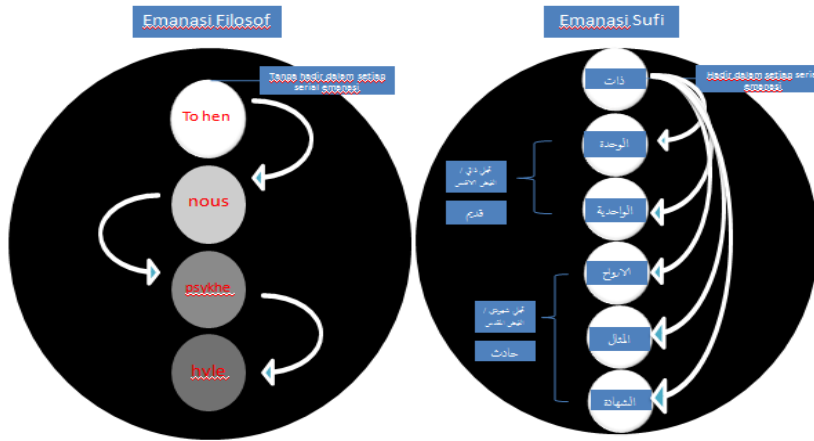
... setiap kali memalingkan wajah dan menghadapkannya ke suatu arah, maka pasti akan menemukan Allah yang Maha Suci lagi Maha Tinggi menzahirkan serta memanasifikasikan Diri dengan, di dalam, dan pada, sesuatu tersebut, manifestasi yang berarti mengadakan dan menciptakan ...³⁰

²⁸ Perlu untuk dicatat, bahwa sejauh penelusuran kita mengenai sistem filsafat metafisika yang dikembangkannya, al-Makassarī pada hakikatnya tidak memiliki sistem emanasi-emanasi dalam konteks Plotinusisme dan neo-Platonisme, melainkan manifestasi-manifestasi (*tajalliyāt*), yang ia konotasikan dengan diterminasi-diterminasi (*ta'ayyunāt*) atau desenden-desenden (*tanazzulāt*), sang Maha Riil dalam berbagai tahapan-tahapan penzahiran (*zuhūr*, sing. *zāhir*).

²⁹ Al-Makassarī, *Zubdat al-Asrār*, 110. Bandingkan Ibn 'Arabī dalam *Su'ād al-Ḥakīm*, *al-Mu'jam al-Ṣūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah* (Beyrut: Dandarrah, 1981), 258: “sesungguhnya Sarwa alam tiada lain adalah manifestasi Sang Riil yang tereksternalisasi dari Entitas-entitas permanen yang merupakan form atau dasarnya...”

³⁰ Al-Makassarī, *Zubdat al-Asrār*, 110.

Perhatikan ilustrasi berikut:



-
- Gambar sebelah kiri terlihat konsep emanasi (*al-fayḍ*) menurut perspektif filsuf. Sedangkan gambar kanan menurut perspektif tasawwuf.
- Dalam perspektif filsuf terlihat To hen (yang Esa) beremanasi hanya kepada nous (akal) tetapi tidak kepada psyche (jiwa) dan hyle (Materi). Hal mana berarti nous lah yang memberi eksistensi kepada psyche selanjutnya psyche kepada hyle, sehingga, karena hyle merupakan tahap terjauh, ia mendapat guyuran eksistensi yang “redup” atau kurang.
- Dalam perspektif tasawwuf, Emanasi sang Maha Riil selalu “hadir” dalam setiap serial emanasi, mulai dari *al-wahdah* hingga *al-syahādah*.

Dengan demikian, dalam kasus emanasi, Allah dapat dipandang sebagai Esensi yang tidak transenden secara mutlak, tetapi, tidak juga dipandang sebagai esensi yang imanen secara mutlak, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Makassārī:

"... وهو القريب البعيد وهو الفاصل الواصل وهو المحيط بالكل من غير خلطة ولا مجازة وهو مع الكل من غير مقارنة ولا اينائية وهو اقرب من كل شئ من غير اتصال وهو ابعد من كل شئ من غير انفصال وهو الذى ليس كمثل شئ وهو الاول والآخر وهو الظاهر والباطن وهو بكل شئ علم ..."

... Dialah [Allah] yang dekat sekaligus jauh, yang berpisah sekaligus berhubung, yang meliputi segala sesuatu tanpa bercampur dengannya, yang bersama dengan segala sesuatu tanpa berkaitan dan bersituasi kepadanya, yang dekat kepada segala sesuatu tanpa bersambung, yang jauh tanpa berpisah, yang tiada memiliki keserupaan, yang pertama dan yang akhir, yang zahir dan yang batin, dan yang mengetahui segala sesuatu ...³¹

³¹ Al-Makassārī, “Kayfiyyat al-Manfiy wa al-Itsbat bi Ḥadīts al-Qudsi,” dalam *MS Jakarta, PNRI, NA-108*, 106.

Dari pernyataan-pernyataan tersebut, jelas bahwa al-Makassarī tidak sejalan dengan implikasi-implikasi yang timbul dari asumsi yang menempatkan Tuhan sebagai Sebab yang passif, hal mana menunjukkan kelemahan dan kekurangan Allah. Al-Makassarī bahkan menulis:

... ان الله تعالى متصف بجميع الكمالات وانه سبحانه خالق الكل من الموجودات ذواتهم وصفاتهم واحوالهم
وافعالهم من الخير والشر والكل تحت قدرته وادارته وقدره وقضائه ...

... Sesungguhnya Allah menyifati segala kesempurnaan, dan sesungguhnya Ia menciptakan segala yang ada, baik esensi, sifat, keadaan maupun perbuatannya, yang baik ataupun yang buruk, kesemua itu merupakan kudrat, keinginan, ukuran dan hukum-Nya ...³²

Penciptaan Allah di sini dapat dipahami dalam pengertian *eksternalisasi*. Eksternalisasi, sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, melibatkan 3 hal yang saling terkait, yaitu: (1) Cinta Allah agar dikenal, (2) Kebutuhan entitas-entitas permanen akan perwujudan, dan (3) Keputusan atau Keinginan (*irādah*) Allah yang mendasari titah-Nya. Artinya, proses eksternalisasi terjadi karena adanya “tekanan” (*al-Karb*) dalam Diri Allah, sebagai akibat dari Cinta agar dan untuk dikenal, yang kemudian terselesaikan melalui Keputusan-Nya untuk memberi perwujudan kepada potensi-potensi entitas-entitas permanen, yang sedia siap (*lam yazal bih*) menerima (*qābil*) perwujudan tersebut. Keputusan Allah inilah kemudian menjadi basis adanya perintah titah jadilah (*kun!*) sehingga potensi-potensi entitas-entitas permanen (*al-a’yān al-tsābitah*) menjadi (*fa yakun*) konkrit di alam temporal (*al-a’yān al-khārijah*).³³

Jadi, segala yang ada (*maujūdāt*), baik dalam bentuk perwujudannya yang spiritual immaterial maupun material, karena keterikatannya dengan alam temporal, konsiderannya adalah baharu (*ḥādīts*). Akan tetapi, apakah perwujudannya di alam temporal dapat diartikan bahwa status segala yang ada selain dari Allah (*mā siwā Allāh*) atau Semesta alam ini, secara inference, memiliki konsideran eksistensi secara “utuh” oleh karena menerima perwujudan dari sang Mutlak, ataukah justeru karena menerima perwujudan dari sang Mutlak, maka status eksistensinya dikonsederasikan sebagai eksistensi “semu” belaka? Status dan kedudukan Semesta alam inilah yang akan kita urai dalam pembahasan berikut.

2. Alam Bayangan (*Zill Allāh*)

Zill secara literal bermakna bayangan atau refleksi sesuatu yang muncul dan terbayang jika sesuatu tersebut diterpa oleh cahaya. Dari pengertian ini didapati 3 hal yang menjadi requisit bayangan: (1) sesuatu atau person, (2) tempat atau locus, dan (3) cahaya. Person adalah penyebab, locus adalah tempat pemantulan bayangan, sedangkan cahaya merupakan

³² Al-Makassarī, “Bidāyat al-Mubtadī” dalam *MS Jakarta, PNRI, NA-108*, 461.

³³ Lihat Al-Makassarī, *Ghāyat al-Ikhtisār*, 124-25.

prasyarat. Jika dianalogikan, maka person adalah Allah, locus adalah Entitas-entitas permanen, dan cahaya adalah Nama (*Divine Name*) atau aspek Luar (*al-zāhir*).

Nah, bayangan, pada prinsipnya, adalah kegelapan (*zulmah*). Disebut kegelapan karena sebelum menerima perwujudan ia adalah konsideran tiada, dan kegelapan sesungguhnya adalah kegelapan dalam ketiadaan. Entitas-entitas permanen adalah locus atau tempat berpautnya bayangan. Cahaya (*nūr*) adalah salah satu dari Nama-nama Allah (*al-asmā' al-ḥusnā*) yang merupakan aspek Luar Allah. Person (i.e., Allah) sesungguhnya adalah Cahaya itu sendiri (*Sūrat al-Nūr: 24:35: "Allah adalah Cahaya [yang menyinari dalam konteks memberi eksistensi] Langit dan Bumi... Cahaya di atas segala cahaya"*), oleh karena cahaya identik dengan eksistensi, dan eksistensi sesungguhnya adalah Allah.³⁴ Jadi, bayangan tidak akan tereksternalisasi dalam bentuk konkrit (i.e., tersinari) tanpa adanya Person (Allah) melalui cahaya-Nya (i.e., aspek Luar) yang menyinari, serta locus (*mazhar*) tempat di mana cahaya tersebut memantulkan cahaya sinarnya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa bayangan, yang merupakan akibat, tidak muncul dengan sendirinya tanpa adanya sebab (Allah) yang memunculkannya (i.e., pemilik bayangan). Jadi, bayangan, oleh karena tidak muncul dengan sendirinya, melainkan lantaran pemilik bayangan, maka bayangan dikatakan tidak memiliki konsideran eksistensi, tetapi, disandarkan kepada sang pemilik bayangan –penyandaran ini disebut sebagai penyandaran jauh (*nisbah baʿdah*).

Jika pengertian tersebut diaplikasikan atau dikaitkan dengan Semesta alam (i.e., konsideran yang menyebut Semesta alam sebagai bayangan Allah = *zill Allāh*), maka yang dimaksud adalah: (1) bahwa bayangan tidak akan terrefleksi (i.e. ada dengan sendirinya), kecuali ada yang merefleksikannya, yaitu pemiliknya, melalui cahaya dan locus sebagai media dan wadah refleksinya. Begitu pun halnya dengan Semesta alam yang tidak dapat berdiri atau eksis dengan sendirinya melainkan Allah yang “membuatnya” eksis (*al-qāim bi nafsih al-muqawwim li ghairih*),³⁵ dan (2) bahwa bayangan tidak memiliki kehendak dan kesanggupan dengan sendirinya, melainkan kehendak dan kesanggupan pemiliknya, begitu pun halnya dengan Semesta alam yang tidak memiliki kehendak dan kesanggupan melainkan kehendak dan kesanggupan (*irādat Allāh wa qudratih*) Allah jua, sebagaimana yang ditegaskan al-Makassārī:

³⁴ Lihat S. M. N. al-Attas, *Degree of Existence*, 22-23, passim.

³⁵ Bandingkan Al-Makassārī, “Tuḥfat al-Abrār li Ahl al-Asrār” dalam *MS Jakarta, PNRI, NA-101*, 107.

... ان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي في الكل ولا مؤثر في الوجود الا الله اولا وآخرا ظاهرا وباطنا ...
 ... sesungguhnya Dialah Allah yang Maha Suci, Pelaku atas segala sesuatu,
 dan tiada yang dapat memberi bekas terhadapnya kecuali Allah jua, dari
 awal dan akhirnya, zahir dan batinnya³⁶

Walhasil, Semesta alam yang disebut sebagai bayangan Allah memiliki status eksistensi yang dikonsiderasikan sebagai eksistensi semu, dan sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, bahwa eksistensi semu bukanlah berarti *ketiadaan yang absolute* melainkan *keada-an yang relatif* atau meminjam istilah al-Makassarī: “*ketiadaan yang nyata dalam rupa dan bentuk wujud*” (*‘adamun yazharu bi šūrat al-wujūd*). Jelasnya, eksistensi Semesta alam, bagi kalangan *šūfi* yang direpresentasikan oleh al-Makassarī, tidak di nafikan secara mutlak dan tidak pula dikukuhkan secara mutlak:

ومن الكمل المحققين العارفين بالله تعالى قالوا في شهودهم بان العالم المراد بما سوي الله تعالى يكون موجودا باعتبار ومعدوما باعتبار، فلا يثبتونه كاثبات اهل الكلام من المتكلمين ولا ينفونه كنفى اهل الفناء الذين مغلوبين الحال ليس لهم شعور في الوجود ابدا.

Dan yang benar-benar telah sempurna pandangannya serta telah mencapai puncak pendakian spiritualnya (*al-‘arīfīn*), mereka berkata dalam kondisi *syuhūd*-nya: bahwa sesungguhnya Semesta alam yang diistilahkan dengan segala sesuatu selain dari Allah (*mā siwā Allāh*) itu memiliki konsideran dan sebutan “ada” dan “tiada” dalam waktu yang bersamaan. Mereka tiada mengukuhkan wujudnya [menganggap *mā siwā Allāh* sebagai eksistensi yang memiliki realitas secara mutlak] sebagaimana anggapan ahli teologi (i.e., *ahl al-Kalām = theologians*) dan tiada pula menafikannya [menganggap *mā siwā Allāh* sebagai eksistensi yang tidak memiliki realitas secara mutlak] sebagaimana anggapan *ahl al-Fanā’*, yang pada kondisi kefanannya, menafikan segala bentuk eksistensi [selain dari eksistensi Allah].³⁷

Oleh karena, lanjut al-Makassarī, penafiyān Semesta alam secara mutlak adalah termasuk pandangan golongan yang melampaui batas (*ahl al-ifrāt*); sedangkan pengukuhanannya secara mutlak termasuk pandangan golongan yang tidak mencapai batas (*ahl al-tafrīt*). Kedua pandangan tersebut merupakan pandangan yang tidak sempurna, sehingga harus diambil

³⁶ Lihat Al-Makassarī, *Ghāyat al-Ikhtīšār*, 125-26.

³⁷ Lihat al-Makassarī “Kaifiyyat al-Manfiy wa al-Itsbat” dalam *MS Jakarta, PNRL, NA-108*, 101.

pandangan tengah, yaitu dengan *tidak menafikan tetapi tidak juga mengukuhkan* eksistensi Semesta alam, secara mutlak.³⁸

3. Alam Metaphor (*al-'alam al-majāzī*)

Terma lain yang sering dikaitkan dengan Semesta alam dan bahkan, oleh al-Makassari, digunakan secara bergantian dengan pengertian yang hampir tidak berbeda dengan terma bayangan (*zill*), adalah *majāz* atau metaphor. *Jawāz*, sebagai akar kata (*ism maṣdar*) *majāz*, berarti hal “kebolehan.” Dipahami dalam konteks teologi, maka *Jawāz* berarti hal potensial. Nah, *Jā'iz* sebagai bentuk aktif partisipal (*ism fā'il*) merujuk kepada “sesuatu” yang *in potentia* (i.e., sesuatu yang mungkin).

Jā'iz al-wujūd –istilah yang biasa digunakan dalam teologi, merupakan salah satu dari 3 kategori eksistensi (2 kategori lainnya adalah *wājib al-wujūd* dan *muṣṭhīl al-wujūd*). Yang tersebut pertama adalah eksistensi wajib yang didefinisikan sebagai *kategori eksistensi yang menurut akal tidak dapat dipikirkan tiadanya*; sedangkan yang tersebut terakhir adalah *kategori eksistensi mustahil yang menurut akal tidak dapat dipikirkan adanya*),³⁹ memiliki pengertian sebagai *eksistensi potensial*. Artinya, ia memiliki potensi untuk “eksis” dan “tidak eksis” dalam waktu yang bersamaan.

Nah, *wājib al-wujūd* dengan pengertian di atas merujuk kepada “sesuatu” yang sudah “seharusnya” ada sejak *azālī*, dengan sebutan *azālī* tersebut ia lantas dikatakan berdiri sendiri (*qā'im bi nafsih*), dan *muṣṭhīl al-wujūd* merujuk kepada sesuatu yang mustahil adanya, sejak *azālī*, dan selamanya dalam kondisi *ketiadaan*; sedangkan *Jā'iz al-wujūd* merujuk kepada sesuatu yang eksistensinya tidak dalam posisi keharusan maupun kemustahilan, sejak *azālī*. Sesuatu yang tidak eksis secara *azālī* serta tidak dalam ketiadaan yang abadi dan dalam kenyataannya “telah” ada secara fenomena disebut sesuatu yang baharu (*hādits*). Sesuatu yang baharu dikatakan tidak memiliki eksistensi atau realitas dari dirinya sendiri, melainkan eksistensi yang diperoleh dari yang selain dari dirinya (*qiyāmuh li ghairih*). “yang selain dari dirinya” ini adalah yang eksis dengan sendirinya (*qā'im bi nafsih muqawwim li ghairih*) yang tiada lain adalah Allah.

Kembali ke analisa semantik. Bahwa meski dalam pengertiannya mengandung implikasi “belum” karena statusnya sebagai sesuatu yang *in potentia*, tapi dalam kenyataannya “telah” karena tereksternalisasi dan teraktualisasi sebagai fenomena, maka *jā'iz*, bila diaplikasikan

³⁸ Lihat Al-Makassari, “al-Nafḥah al-Saylāniyah” dalam A. Syamsul Bahri A. Galigo, “Syekh Yusuf Makassar dan Pemikiran Tasawwufnya: Suatu Kajian Risalah al-Nafḥah al-Saylāniyah,” (Diss. Ph.D. University Kebangsaan Malaysia, 1998), 68.

³⁹ Lihat definisi al-Makassari mengenai kategori eksistensi ini dalam “Mir'at al-Muḥaqqiqin” dalam *MS Jakarta, PNRL, NA-101, 145*.

dalam konteks metafisika, dapat dipahami sebagai *beralihnya sesuatu dari suatu fase ke fase yang lain* atau *beralihnya sesuatu dari potensial ke aktual* atau *beralihnya sesuatu dari ketiadaan ke keadaan*. Akan tetapi, mengingat bahwa sesuatu yang *in potensia* tidak mungkin beralih dengan sendirinya, maka disimpulkan bahwa *peralihan* tersebut terjadi karena ada yang “*mengalihkan*” yaitu Allah.

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa wujud, menurut kategorinya, terbagi ke dalam kategori *wujūd al-ḥaq* (i.e., eksistensi Riil) dan *wujūd al-khalq* (eksistensi ciptaan). Yang disebut pertama adalah wujud Allah yang Maha Sempurna (*kamāl*) dan Maha Kaya (*ghaniyy*) dalam konteks *tidak membutuhkan* sesuatu apapun; sedangkan yang disebut terakhir adalah wujud ciptaan atau Semesta alam yang kurang (*naqs*) dan fakir (*faqr*) dalam konteks *membutuhkan* sesuatu yang lain selain dirinya dalam rangka perwujudannya, yaitu Allah, karena tanpanya, Semesta alam akan selamanya pada kondisi *in potensia* (i.e., tak beralih).

Sebagai “*yang teralihkan*” dari potensial menjadi aktual atau dari tiada menjadi ada, di mana “*menjadi ada*”-nya ini tidak dapat diartikan sebagai hal atau keadaan yang tetap dan statis baginya, tetapi dipahami sebagai “*peralihan*” dari tiada menjadi ada, kemudian beralih kembali menjadi tiada, dan seterusnya dan selamanya dalam kondisi tersebut, maka eksistensi Semesta alam dapat dikatakan sebagai eksistensi yang transien. Artinya, Semesta alam memiliki konsideran eksistensi “ada” kemudian “tiada” secara bergantian dan berterusan tanpa ada 2 durasi waktu yang mengantarai keduanya. Karena, jika ada 2 durasi waktu atau lebih, maka Semesta alam memiliki kualifikasi sebagai sesuatu yang independen (*ginā*) dari Allah dalam durasi tersebut. Kondisi Semesta alam yang transien inilah yang disebut dengan istilah *penciptaan secara terus menerus (khalq jadīd)*.⁴⁰

Kondisi penciptaan inilah yang dimaksud oleh al-Makassari, ketika berbicara mengenai Entitas-entitas permanen yang ia analogikan sebagai sang Perindu (*‘āsyiq*) dan yang kita jadikan sebagai inference dalam kaitannya dengan Semesta alam:

... وسميت عاشقا لافتقارها واحتياجها الى الوجود الواجب وكمالته افتقارا ازليا ذاتيا لم يزل به ...

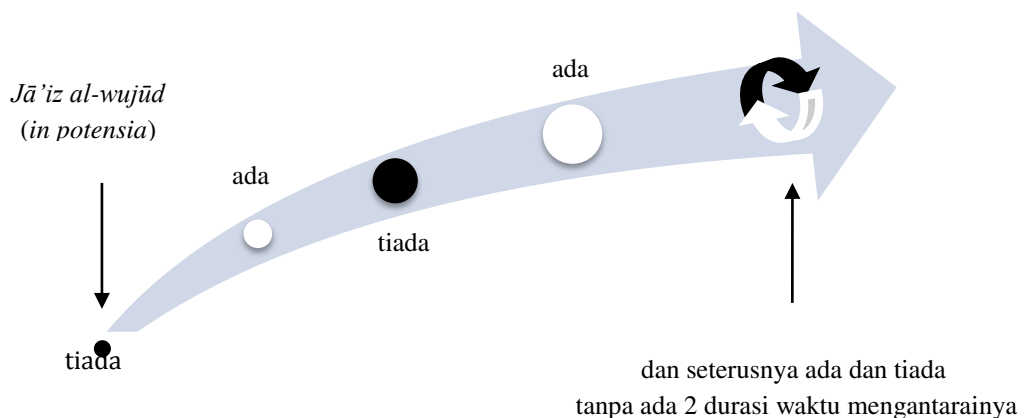
... dan [entitas-entitas permanen] dianalogikan sebagai sang Perindu oleh karena kerinduan dan pengharapannya akan perwujudan dari sang *wājib al-wujūd* [Allah] dan kesempurnaan-Nya sebagai kerinduan esensial yang azālī dan abādī ...

Dari analisa di atas, dapat disimpulkan bahwa konsideran eksistensi Semesta alam adalah konsideran eksistensi semu. Semu dalam arti yang bukan illusi melainkan semu dalam pengertian bahwa ia adalah kategori eksistensi *in potensia* yang membutuhkan yang lain selain

⁴⁰ Untuk pembahasan komprehensif mengenai konsep *penciptaan yang tiada henti (khalq jadīd)*, lihat S. M. N. al-Attas, *Degree of Existence*, 27-30.

dari dirinya dalam konteks *mengalihkannya* dari potensial menjadi aktual. Dan pengalihan tersebut adalah pengalihan yang selalu dan melulu tanpa henti (i.e., dari tiada menjadi ada, kemudian kembali tiada, lalu menjadi ada, dan seterusnya... selamanya). Tetapi, Semesta alam dapat dikonsiderasikan sebagai realitas kaitannya dengan “pengalihannya” atau pembaharuannya yang terus-menerus. Artinya, pada momen transisinya menjadi ada itulah realitasnya.

Perhatikan ilustrasi berikut:



Ilustrasi di atas seolah-olah menunjukkan adanya interval waktu yang mengantarai peralihan *in potensia* dari tiada menjadi ada, dan kembali menjadi tiada lalu ada dan seterusnya, padahal peralihan tersebut ibarat sebuah koin yang memiliki 2 muka yang berbeda: yang satu memiliki warna putih, yang dianalogikan sebagai ke-ada-an, dan yang satunya berwarna hitam yang dianalogikan sebagai ke-tiada-an.

Jadi, status ontologi sesungguhnya dari apa yang diistilahkan sebagai Semesta alam itu adalah **ada-dan-tiada** secara berterusan. Dan dengan ke-berterusan-an tersebut (i.e., pada momen transisinya menjadi ada) ia “nampak” seolah-olah “tetap” subsis pada momen itu (i.e., menjadi ada “tanpa” kembali menjadi tiada).

Frasa *nampak seolah-olah* di sini berarti *bukan sesungguhnya*. Dan sesuatu yang menampakkan hal yang bukan sesungguhnya inilah yang dimaksud dengan *majāzī* atau metaphor, sebagaimana jika dikatakan bahwa Ḥamzah adalah Singa Allah (*Asadullāh*) sebagai metaphor atau kiasan atas keberanian Ḥamzah r.a. Jadi, kualifikasi eksistensi Semesta alam (konsiderannya sebagai eksistensi metaphor (*wujūd majāzī*)) adalah kualifikasi kiasan atau metaphor.

Status Semesta alam sedemikian, dengan indah dilukiskan oleh al-Makassārī:

... انه عدم يتراى وانه يظهر بصورة الوجود وليس له وجود حقيقة وانما وجوده كلا وجود ... انما هو عدم يظهر بصورة الوجود ...

... [Semesta alam] sesungguhnya adalah wujud yang tiada tetapi dapat disaksikan, ia jelas nampak dalam bentuk wujudnya (i.e., eksistensi), padahal sesungguhnya ia tidak memiliki wujud itu secara hakiki, bahkan kualifikasi wujud yang dimilikinya tersebut bukanlah wujud yang sesungguhnya ... tetapi ketiadaan yang nampak atau terzahir dalam bentuk wujud...⁴¹

E. Kesimpulan

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan:

1. Konsep *martabat tujuh* adalah terjemahan dari *waḥdat al-wujūd* yang asumsinya Tuhan dengan aspek *zāhirnya* memberi indikasi kemungkinan terjadinya emanasi baik emanasi paling suci (*al-fayḍ al-aqdas*) maupun emanasi yang disucikan (*al-fayḍ al-muqaddas*). Yang pertama meliputi: *aḥadiyah*, *waḥdah*, dan *wāḥidiyah*; sedang yang kedua meliputi: *‘ālam al-arwah*, *‘ālam al-mitsāl*, *‘ālam al-ajsām* dan *‘ālam al-insān al-kāmil*.
2. Emanasi yang dipresentasikan oleh para sufi mengharuskan *kehadiran* sang Riil dalam setiap agregasi atau serial emanasi baik emanasi paling suci maupun emanasi yang disucikan.
3. Keinginan sang Maha Riil untuk dikenal (*fa aḥbabbu ‘an u’rafa*) merupakan *prinsip kejadian* yang dibuktikan dengan terselesaikannya hasrat tersebut melalui *penampakan pertama* (*ta’ayyun al-awwal*), i.e., *al-waḥdah*.
4. Aspek batin *al-waḥdah* adalah *al-aḥadiyyah* sedang aspek zahirnya adalah *Al-wāḥidiyah* yang juga diistilahkan dengan entitas-entitas permanen (*al-a’yān al-tsābitah*).
5. Pada entitas-entitas permanen inilah terdapat semua potensi yang akan terealisasi (*al-a’yān al-khārijah*) di alam fenomenal.
6. Kondisi alam *al-a’yān al-khārijah* adalah *ada* dan *tiada* secara bersamaan tanpa ada dua durasi waktu yang mengantarainya.

F. DAFTAR PUSTAKA

Abd. Rahaman, Baharuddin. *Penampakan Diri Tuhan: al-Makassārī dan Martabat Tujuh*. Jakarta: Qaf Academy, 2015.

⁴¹ Lihat Al-Makassārī, “al-Nafḥah al-Saylāniyah” dalam *Yusuf Makassar*, 68.

- A. Galigo, A. Syamsul Bahri . Syekh Yusuf Makassar dan Pemikiran Tasawwufnya: Suatu Kajian Risalah al-Nafhah al-Saylaniyyah,” (Diss. Ph.D. University Kebangsaan Malaysia, 1998)
- Al-Alūsī, Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd. Ruḥ al-Ma‘ānī fi Tafsīr al-Qur‘ān wa al-Sab‘i al-Matsānī, 15 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Ansari, M. A. H. Sufism and Shari’ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism, Kuala Lumpur: Islamic Foundation, 1986.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam, Secularism and the Philosophy of the Future. London: Mansell, 1985.
- , The Positive Aspect of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science. Kuala Lumpur: Art Printing Works, 1981.
- , The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā’id of al-Nasafi. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988.
- , A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddiq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986.
- , The Degree of Existence (Kuala Lumpur: ISTAC, 1994)
- Al-Baijūrī, Syekh Ibrāhīm. Sharh al-Sanusiyah. Indonesia: Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, th.
- Chittick, William W. “Rūmi and Waḥdat al-Wujūd,” dalam Amin Banani, Richard G Hocannisian, dan Georges Sabagh, eds., Poetry and Mysticism in Islam: the Heritage of Rūmī (New York: Cambridge Univ. Press, 1994).
- Chittick William C. pada laman:
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/octo07/index.html>.
- Galigo, A. Syamsul Bahri A. “Syekh Yusuf Makassar dan Pemikiran Tasawwufnya: Suatu Kajian Risalah al-Nafhah al-Saylaniyyah,” (Diss. Ph.D. University Kebangsaan Malaysia, 1998),
- Al-Ḥakīm, Su‘ād. al-Mu‘jam al-Ṣūfi: al-Ḥikmah fi Ḥudūd al-Kalimah. Beyrut: Dandarrah, 1981.
- Ibn ‘Asākir al-Dimasyqī, Tabyin Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Asy‘arī (Damasqus: Dār al-Fikr, tt.)
- Izutsu, Toshiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press.
- Al-Jīlī, Abd al-Karīm. al-Insān al-Kāmil: fi Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’il, 2 jilid (Beirut: Dār al-Fikr, 1975),
- Al-Jurjānī, al-Sayyid al-Syarīf ‘Alī al-Ta‘rifāt. Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bānī, 1938.

Lubis, Nabilah. Syekh Yusuf al-Makassarī: Menyingkap Intisari Segala Rahasia. Bandung: Penerbit Mizan, 1996.

Al-Makassarī, Syekh Yūsuf. “Mir’at al-Muḥaqqiqīn” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-101.

-----, “Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī wa Minḥat al-Sālik al-Muhtadī” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-45.

-----, “Kaifiyyat al-Manfiy wa al-Itsbāt bi Ḥadīts al-Qudsi,” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-108.

-----, “Risālah fi Ghāyat al-Ikhtiṣār wa Nihāyat al-Inzār” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-108.

-----, “Tuḥfat al-Abrār li Ahl al-Asrār” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-101.

-----, “Bidāyat al-Mubtadī” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-108.

-----, “Kayfiyyat al-Manfiy wa al-Itsbāt bi Ḥadīts al-Qudsi,” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-108.

-----, “al-A’yān al-Tsābitah” MS Jakarta, PNRI, NA-108.

-----, “Risālah fi Ghāyat al-Ikhtiṣār wa Nihāyat al-Inzār” dalam MS Jakarta, PNRI, NA-108.

Praja, Juhaya S. Pengantar Filsafat Islam, Bandung: Pustaka Setia, 2010

al-Qaradhawi, Yusuf. Alam Gaib: Sikap Islam terhadap Ilham, Kasyaf, Mimpi, Jimat, Ramalan dan Mantra, terj. M. Wahib Azis, Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003.

Stumpf, Samuel Enoch. Philosophy: History and Problems, cet. 5. New York: McGraw-Hill, 1994.

Al-Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. A Commentary of the Creed of Islam, terj., E. E. Elder. New York: Books for Libraries, 1980.

-----, Syarḥ al-‘Aqā'id al-Nasafiyyah. Istanbul: al-Maṭba'ah al-‘Utsmāniyyah, 1308 H.