E-ISSN: 2808-2044
Hikamia
https://doi.org/10.58572/hkm.v1i2.14
https://journal.idrisiyyah.ac.id/index.php/hikamia
Volume 1, No 2, September 2021

Syaikh Yusuf Makassar: Penampakan Diri Tuhan

Baharuddin Abd. Rahman
Sekolah Tinggi Agama Islam Indonesia Jakarta
gunaawan72@gmail.com

Received : 25/07/2021, Revised: 03/08/2021, Approved: 10/08/2021

Di alam Melayu Indonesia, ide *penampakan diri Tuhan* (i.e., *tajallī*) dipadankan dengan *martabat tujuh.* Konsep ini beranjak dari sebuah prinsip ontologi (*the principle of ontological movement*) yang berasumsi bahwa pada diri Tuhan yang transenden (*lā ta'ayyun*), terdapat sebuah "tekanan" (*al-Karb*) atau hasrat dan keinginan untuk diketahui. Tekanan ini kemudian terselesaikan melalui penampakan diri (*ta'ayyun*) yang terjadi dalam beberapa tahapan-tahapan manifestasi diri Tuhan (*tajalliyāt*). Prinsip ontologi ini berpijak pada sebuah ḥadīts qudsī yang berbunyi: "Aku adalah perbendaharaan tersembunyi. Tetapi, Aku ingin [karena cinta] untuk diketahui, maka Aku ciptakan ciptaan agar supaya Aku diketahui." Pijakan di atas menunjukkan adanya kesepadanan makna antara "penciptaan" (*al-khalq*) dengan "penampakan" (*al-'ijtilā*) diri Tuhan –hal mana dapat dipahami bahawa segala sesuatu yang ada (*maujūd*) atau totalitas semesta hanyalah merupakan agregasi dari manifestasi-manifestasi diri Tuhan. Penelitian ini menjadikan risalah al-Makassarī *Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī wa Minḥat al-Sālik al-Muhtadī* sebagai literatur atau sumber utama dalam mengeksplor ide al-Makassarī mengenai penampakan diri Tuhan ini. Yang demikian, karena karya tersebut lebih khusus membahas ide yang dimaksud.

Kata Kunci: *Penampakan diri Tuhan, ta'ayyun, tajallī, al-khalq*

Pendahuluan

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, ide mengenai penampakan diri Tuhan pertama kali dihembuskan oleh sosok pemikir dan sufi besar Muslim kelahiran Murcia, kota kecil di Spanyol bernama Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī (w. 1240 M).[1] Secara ringkas, menurut Ibn 'Arabī,

[1] Konsep "Penampakan diri Tuhan" (*al-'ijtilā*), jika dipahami sebagai eksposisi doktrin *Waḥdat al-Wujūd,* sedangkan *Waḥdat al-Wujūd* sendiri, tak lain dan tak bukan, adalah "tafsir" atau pemaknaan "terdalam" dari *syahādat tauḥīd* i.e., *lā ilāh illā Allāh,* maka kita memiliki dasar yang kuat untuk mengakatakan bahwa ide *al-'ijtilā* 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 'Abdallah Anṣārī (w. 481/1089), Al-Ghazālī –ungkapan

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

proses penampakan diri Tuhan, terjadi dalam tiga tahap, yaitu: tahap *martabat al-aḥadiyah,* tahap *martabat al-wāḥidiyah,* dan tahap *martabat al-tajallī al-syuhūdī.Martabat al-aḥadiyah* adalah tahap di mana Tuhan transenden yang berarti tidak dapat dikomunikasikan bahkan tidak memiliki predikasi apa pun (*lā ta'ayyun*), termasuk kemutlakan (*iṭlāq 'an al-iṭlāq*). Tuhan berada dalam kondisinya yang *murni* (*fī al-'amā'*), tidak dilekatkan kepada-Nya dengan sifat serta nama (*lā tu'raf bi waṣf wa lā yuḍāf ilaih ism*). Tuhan pada tahap ini, tidak dapat diketahui, baik melalui refleksi akal pikiran maupun intuisi super mental. Tuhan hanya dapat disebut sebagai sang Maha Realitas (*al-Ḥaq*) ataupun sang Dia (*Huwa*)

Selanjutnya adalah tahap *martabat al-wāḥidiyah.* Tahap ini merupakan manifestasi tahap pertama (*ta'ayyun al-awwal*) atau disebut juga *martabat al-tajalī al-zātī* atau *al-fayḍ al-aqdas* (emanasi paling suci). Pada tahap ini sang Maha Realitas bermanifestasi melalui sifat dan asma-Nya, dan dengan manifestasi tersebut 'muncullah' sebuah nama yaitu Allāh yang merupakan nama sempurna dan meliputi segala sifat dan nama terindah Tuhan (*al-'Asmā' al-Ḥusnā*).[2] Meskipun demikian, manifestasi pada tahap ini tidak mengindikasikan adanya 'pemisahan' diri sang Maha Realitas dari sifat dan nama-Nya. Kesemua sifat dan nama tetap identik dengan sang Maha Realitas. Di sini, kita berhadapan dengan kondisi 'keesaan' Tuhan, tetapi di dalam diri yang Esa tersebut tersimpan atau mengandung berbagai bentuk potensial dari hakikat alam semesta, yang Ibn 'Arabī sebut sebagai arketip-arketip permanen (*al-'a'yān al-tsābitah*).

Tahap *martabat al-tajallī al-syuhūdī* disebut juga *al-fayḍ al-muqaddas* (emanasi yang disucikan) dan *al-ta'ayyun al-tsānī* (manifestasi tahap kedua). Pada tahap ini, Allah bermanifestasi melalui *al-Asmā* dan *al-Ṣifāt* dalam kenyataan empiris atau alam kasat mata. Dengan kata lain, melalui firman *kun* (jadilah!), maka arketip-arketip permanen (*al-A'yān al-Tsābitah*) secara aktual menjelma dalam berbagai citra atau bentuk alam semesta. Dengan demikian, alam ini tidak lain adalah kumpulan fenomena empiris yang merupakan lokus atau *maẓhar al-tajalī al-Ḥaq*.

Konsep penampakan diri Tuhan Ibn 'Arabi ini, kemudian mengalami perberkembangan di tangan Syeikh Muḥammad Faḍl al-Allāh 'Isā al-Ṣindī al-Burhān al-Nufūrī (w. 1620 M), khususnya setelah sufi kelahiran Gujarat, India ini mempopulerkan 'tujuh martabat manifestasi' atau di alam

---

mana mengindikasikan bahwa *tauḥīd* adalah keyakinan bahwa "tiada yang *wujūd* kecuali hanya Allah (*laysa ghayrahū aḥad*)." Lihat William C. Chittick pada laman: http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct07/index.html.

[2] Bandingkan S. M. N. al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanṣūrī* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 72. Selanjutnya disebut S. M. N. al-Attas, *The Mysticism.*

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

Melayu Indonesia, lazim disebut dengan 'martabat tujuh' dalam sebuah karyanya yang berjudul *al-Tuḥfah al-Mursalah ilā al-Nabī.*[3]

Ketujuh martabat manifestasi wujud yang disebutkan oleh al-Burhān al-Nufūrī tersebut dibagi dalam dua wujud manifestasi, yakni 3 aspek batin dan 4 aspek lahir. Tiga aspek batin terdiri dari *martabat al-aḥadiyah, martabat al-waḥdah dan martabat al-wāḥidiyah*. Sedangkan aspek lahir terdiri dari *martabat 'ālam al-arwah, martabat 'ālam al-mitsāl, martabat 'ālam al-ajsām* dan *martabat al-insān kāmil*. Selanjutnya, sejarah ide penampakan diri Tuhan semakin menemui jalan kemasyhuran melalui sebuah karya besar sufi *Itḥāf al-dhakī bi syarḥ al-Tuḥfah al-mursalah ilā al-Nabī* yang dikarang oleh Ibrāhīm al-Kurānī (w. 1690 M) dan yang merupakan syarah dan penjabaran dari *al-Tuḥfah al-Mursalah ilā al-Nabī* tersebut.[4]

Perlu ditegaskan, bahwa Ibrāhīm al-Kurānī merupakan sosok figur yang memiliki hubungan yang sangat erat dengan para murid yang berasal dari alam Melayu Indonesia. Di antara murid-murid dari wilayah Melayu yang telah berguru dan berhasil memperoleh *ijāzah* dan *silsilah ṭarīqah* dari al-Kurānī adalah al-Singkilī dan al-Makassarī. Referensi di atas dapat memberi pengertian, bahwa kemungkinan besar ide mengenai penampakan diri Tuhan ini diperoleh oleh al-Makassarī dari gurunya al-Kurānī. Bahkan, tidak menutup kemungkinan, al-Makassarī telah membaca risalah *Itḥāf* ini semasa belajarnya di Timur Tengah.

Hal yang dapat mendukung tesis ini adalah kepercayaan penuh yang diberikan oleh al-Kurānī kepada al-Makassarī untuk melakukan penyalinan ulang terhadap 3 karya besar sufi, yaitu: 1. *al-Durrah al-Fākhirah*, 2. *Risālah fī al-Wujūd* (keduanya merupakan karya Syeikh Nūr al-Dīn 'Abd Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad Jāmī) dan, 3. *Syarḥ al-Durrah al-Fākhirah* karya 'Abd al-Ghafūr al-Lārī. Ketiga karya ini lahir sebagai pembelaan atas doktrin *waḥdat al-wujūd* (kesatuan wujud) yang menuai banyak hujat. Dengan demikian, ide penampakan diri Tuhan, jika dipahami sebagai ekspresi lain dari doktrin *waḥdat al-wujūd* yang atribusinya telah melekat pada diri besar Ibn 'Arabī, dan jika kita harus menelusuri alur perjalanan dan tersebarnya ide tersebut setelah al-Burhān al-Nufūrī memperkenalkannya di alam Melayu-Indonesia, khususnya Aceh melalui *al-Tuḥfat al-Mursalah ilā al-Nabī*, serta Ḥamzah Fanṣūrī melalui *Syarab al-'Āsyiqīn*[5], maka, mau

[3] Muḥammad Faḍl al-Allāh 'Isā al-Ṣindī al-Burhān al-Nufūrī, "al-Tuḥfah al-Mursalah ilā al-Nabī" dalam *MS. Jakarta, PNRI., NA-108*, 259-271.

[4] Karya besar Ibrāhīm al-Kurānī ini telah diterbitkan di Jakarta melalui kajian Oman Fathurahman. Lihat Oman Fathurahman, *Itḥāf al-Dhākī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012).

[5] Lihat S. M. N. al-Attas, *The Mysticism*, 297-328.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

tidak mau, kita harus mengakui al-Makassarī sebagai sosok tokoh yang kembali mengibarkan bendera *waḥdat al-wujūd* di bumi Melayu-Indonesia melalui risalahnya "*Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī wa Minḥat al-Sālik al-Muhtadī.*"[6]

Ke-Esa-an Allah

Sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, bahwa ketiga karya monumental di bidang taṣawwuf, yaitu: (1) *al-Durrah al-Fākhirah*, (2) *Risālah fī al-Wujūd*, dan, (3) *Syarḥ al-Durrah al-Fākhirah*, adalah karya-karya yang dipercayakan kepada al-Makassarī untuk melakukan penyalinan ulang oleh gurunya al-Kurānī. Karya-karya tersebut adalah karya yang lahir sebagai penjelasan dan pembelaan terhadap doktrin kesatuan wujūd yang telah dimisinterpretasikan dan bahkan dipadankan dengan doktrin pantheisme sehingga tak dapat luput dari kritikan dan serangan *fuqahā* (tungg. *faqīh=ulamā* berorientasi fiqh), theologian dan bahkan ahli tareqat yang dipelopori oleh Aḥmad Farūqī Sirhindī (1564-1624 M). Aḥmad Sirhindī adalah tokoh dan syeikh dari tareqat Naqsyabandiyah dari India yang melahirkan dan menawarkan doktrin alternatif yaitu *waḥdat al-syuhūd* atau kesatuan persaksian yang menekankan pada ketuhanan yang transenden, sebagai pengganti dari doktrin kesatuan wujūd yang menurutnya telah keluar dari ajaran Islam.[7]

Nampaknya, al-Makassarī yang mendapat amanah, bukan hanya sekadar melakukan penyalinan ulang terhadap karya-karya tersebut, tetapi, lebih dari itu, melakukan telaah khusus "*muṭāla'ah*" di bawah bimbingan langsung sang guru, yaitu al-Kurānī. Hal ini jelas, melihat bahwa risalah *Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī wa Minḥat al-Sālik al-Muhtadī* adalah karya al-Makassarī, yang secara komprehensif membahas tahapan-tahapan eksistensi (*marātib al-wujūd*), yang tiada lain merupakan penjabaran dari eksposisi Jāmī yang terdapat dalam kedua risālah tersebut.[8]

Al-Makassarī membahas mengenai sifat ke-Esa-an Allah dalam diskursusnya mengenai eksistensi (*al-wujūd*). Menurut al-Makassarī, eksistensi dapat dilihat dalam 2 kategori: yang pertama adalah eksistensi Maha Realitas (*al-Ḥaq*) dan yang kedua adalah eksistensi ciptaan (*al-*

---

[6] Lihat al-Makassarī, "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī wa Minḥat al-Sālik al-Muhtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*. Karya al-Makassarī ini selanjutnya disebut sebagai *Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī.*

[7] Lihat pembahasan mengenai kontroversi doktrin *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 Lumpr: Islamic Foundation, 1986).

[8] Dua karya berbahasa Bugis, yaitu *Qawā'id al-'Aqāid* dan *Tauḥīd al-Khāliṣ*, yang telah diidentifikasi sebagai karaya al-Makassarī, juga merupakan eksposisi mengenai tahapan-tahapan eksistensi. Lihat secara berurt Koleksi Manuskrip Bugis, *MS Jakarta, PNRI, VT-23*, 177-193 dan 230-244. Selanjutnya, karya yang pertama akan diringkas *Qawā'id,* sedangkan yang terakhir diringkas *Tauḥīd.*

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

khalq). Yang tersebut pertama adalah eksistensi absolut (*muṭlaq*), berdiri sendiri (*qā'im bi nafsih*), dahulu (*qadīm*) dan kekal (*bāq*); sedangkan yang kedua adalah eksistensi "penyandaran" (*iḍāfī*) atau sebahagian menyebutnya sebagai eksistensi "metaphor" (*majāzī*). Disebut demikian karena kondisi eksistensinya yang tidak berdiri sendiri, melainkan "pinjaman" (*al-ma'ār*) dari eksistensi Maha Realitas atau absolut. Dengan kata lain, eksistensi ciptaan adalah eksistensi yang "berdiri" dan disebabkan oleh "sesuatu" yang lain selain dari dirinya (*qā'im bi ghayrih*).[9]

Dengan demikian, eksistensi sang Maha Realitas adalah eksistensi wājib (*wājib al-wujūd*)[10] oleh karena menjadi "pendiri" (*muqawwim*) dan penyebab berdirinya eksistensi-eksistensi ciptaan (*makhlūqāt* atau *maujūdāt*). Eksistensi-eksistensi ciptaan ini sebahagian mengistilahkannya dengan "segala sesuatu selain dari Allah" (*mā siwā Allāh*)[11],

Sebagai eksistensi wājib, yang berdiri dengan sendirinya dan menyebabkan adanya yang "lain" atau ciptaan, dapat dipahami bahwa pada status ontologinya ia berada pada kondisi yang sangat "terisolasi" dan "tersendiri." Dalam status ontologi inilah Esensi (*dhāt*), disebut sebagai Dhāt "terdalam" (*kunhi dhāt*), atau Dhāt semata (*dhāt al-bukhti*), dan dalam status ini pula lah Dhāt diistilahkan sebagai " sang Dia" (*al-Hū*) atau "sang Maha Realitas" (*al-Ḥaq*).

Penampakan Diri Tuhan

Pada tahapan-tahapan eksistensi (*ontological descents*), sebagaimana yang akan segera kita bahas selanjutnya, Esensi yang disebut sang Dia dan sang Maha Realitas ini, berada pada tahapan eksistensi tertinggi, karena pada tahapan ini sang Dia atau sang Maha Realitas transenden (*lā ta'ayyun*). Dalam tahapan ontologi sedemikian, Esensi tak dapat "digapai" (*transcendent*) atau memakai bahasa al-Makassarī: "*tennarapi bicara, nawa-nawa, tennatemmui toi akkaleng ri sininna akkalengnge, mau nabi, mau uwalli tennarapi to pa temmui-wi akkaleng…*" artinya "tak

---

[9] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 64.

[10] *Wājib al-wujūd* adalah salah satu dari tiga kategori eksistensi, 2 yang lainnya adalah *mustaḥīl al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd. Wājib al-wujūd* adalah eksistensi yang tidak dapat dipikirkan "ketiadaannya;" sedangkan *mustaḥīl al-wujūd* adalah eksistensi yang tidak dapat dipikirkan "keberadaannya;" dan *mumkin al-wujūd* adalah eksistensi yang dapat dipikirkan "ketiadaan dan keberadaanya." Nampaknya al-Makassarī merujuk kategori eksistensi *wājib al-wujūd* dengan menggunakan terma *al-wujūd al-maḥḍ* dan *al-wujūd al-muṭlaq;* sedangkan eksistensi *mustaḥīl al-wujūd* dengan *al-'adam al-maḥḍ* dan *al-'adam al-muṭlaq*; dan *mumkin al-wujūd* ia equivalensikan dengan terma *al-wujūd al-'ām* dan *al-wujūd al-iḍāfī dan al-wujūd al-mafāḍ.* Lihat secara passim "al-Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 64-71; bandingkan terma-terma "*wājib al-wujūd,*" "*al-mumtani' bi al-dhāt*" dan "*al-mumkin bi al- dhāt*" dalam Sayyid Syarīf 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Zain Abī al-Ḥasan al-Ḥusynī al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1990), 261 dan 242. Selanjutnya dirujuk sebagai *al-Ta'rifāt*; dan Syeikh Ibrahim al-Bayjūrī, Syarh al-*Sanusiyah* (Jakarta: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.), 10-14, passim.

[11] Dalam tulisan ini, terma-terma *makhlūqāt, maujūdāt, mā siwā Allāh* digunakan bergantian dengan pengertian yang tidak berbeda, yaitu untuk menunjuk kepada suatu eksistensi yang relatif sebagai antonim dari eksistensi mutlak atau absolut.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

tergapai oleh bicara, pikiran dan segala akal manusia [setinggi apa pun derajatnya] baik nabi maupun wali... ”[12]

Perlu diingatkan bahwa penggunaan kata “metaphor” atau ”penyandaran” atau ”peminjaman” kepada eksistensi ciptaan, tidaklah memberi pengertian penafian secara mutlak atau menganggap eksistensi ciptaan sebagai eksistensi “illusi” semata: Pertama, melihat bahwa Arketip Permanen (*al-A'yān al-Tsābitah*) yang menjadi “dasar” dari segala ciptaan adalah realitas (*ḥaqā'iq*). Disebut realitas karena pada status ontologinya ia menempati posisi sebagai “perantara,” atau meminjam istilah Izutsu “*occupies a middle position*,”[13] antara sang Maha Realitas dengan ciptaan. Dengan status tersebut, Arketip Permanen memiliki “dual nature,” yaitu passif dan aktif --kepada sang Absolut ia passif dan kepada ciptaan ia aktif-- dengan keaktifannya (hubungannya dengan ciptaan) ia disebut sebagai “dasar” eksistensi (*aṣl al-maujūdāt*); dan dengan kepasifannya (hubungannya dengan sang Maha Realitas) ia disebut sebagai realitas, karena ia tetap permanen dalam “kesadaran” dan ilmu Allah (*fī 'ilm Allāh*); kedua, sifat Arketip Permanen yang selalu dan selamanya siap (*isti'dād aṣlī*) menerima per-wujud-an dari sang Maha Realitas dengan mendengarkan perintah “jadilah!” (*kun*) yang dengannya ia lalu “menjadi” (*fa yakun*), maka dengan kesiapannya menerima perwujudan dari sang “pemberi wujud” ia dikatakan memiliki relasi dengannya, dan selanjutnya dengan relasi ini eksistensi ciptaan dikatakan “realitass;” ketiga, perintah “jadilah” yang terucap dari sang Maha Realitas “terjadi” secara terus menerus, sehingga yang mendengarkan (*mā siwa Allāh = maujūdāt*) mengalami fluktuasi konstan (*taqallub*) atau pembaharuan yang tidak pernah berhenti atau dengan kata lain, eksistensi-eksistensi yang selain dari Allah mengalami momen penghilangan dan penciptaan yang baru yang konstan dan kontinyu (*khalq jadīd*). Pada momen penciptaan inilah eksistensi ciptaan dikatakan memiliki realitas eksistensi.

Meskipun demikian, realitas eksistensi-eksistensi yang dimiliki oleh eksistensi ciptaan *mā siwā Allāh* tersebut, menurut al-Makassarī, juga tidak dapat dikatakan sebagai realitas secara mutlak sebagaimana eksistensi sang Maha Realitas, tetapi harus ditempatkan dalam posisi “antara” penetapan (*itsbāt*) dan penafiyan (*nafy*). Dalam hal ini al-Makassarī menulis:

---

[12] Lihat *Qawā'id,* 177-179, passim. Bandingkan *Mysticism of Hamzah*, 68.
[13] *Sufism and Taoism*, 159

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

"... 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 كنفي اهل الفناء الذين مغلوبين الحال ليس لهم شعور فى الوجود ابدا..."

"… dan yang benar-benar telah sempurna pandangannya serta telah mencapai puncak pendakian spiritualnya, mereka berkata dalam kondisi *syuhūd*-nya: bahwa sesungguhnya phenomenal 'ālam yang diistilah 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 Realitas secara mutlak] sebagaimana anggapan *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 kefanaannya, menafikan segala bentuk eksistensi [selain dari eksistensi Allah]…"[14]

Al-Makassarī menyebut kondisi eksistensi ini dengan kiasan "sang perindu" (*'āsyiq*): "… dan disebutlah ia sang perindu karena kondisinya yang merindukan curahan kasih [eksistensi] dari sang Pemilik Eksistensi (*wājib al-wujūd*), sebagai kerinduan yang abadi."[15]

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

Dalam skemanya yang lebih sistematis mengenai eksistensi, al-Makassarī, sebagaimana para ṣūfī terkemuka lainnya, seperti Ibn 'Arabī, al-Jīlī[16] –menyebut sebahagiannya, menunjukkan proses terjadinya manifestasi (*tajallī*) atau descen (*tanazzul*) sang Maha Realitas yang kemudian diistilahkan sebagai tingkatan-tingkatan atau tahapan-tahapan eksistensi (*marātib al-wujūd = the degrees of existence*).

Bagi al-Makassarī, kemungkinan terjadinya manifestasi sang Maha Realitas dapat ditemukan di dalam al-Qur'ān itu sendiri, seperti yang dapat dibaca dalam *Sūrat al-Ḥadīd, 57:3,* yakni:

هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم

Dialah [Esensi] yang Pertama dan Akhir, yang Ẓāhir dan Bāṭin, dan Dia mengetahui segala sesuatu.

---

[14] Lihat al-Makassarī "Kayfiyyat al-Manfiy wa al-Itsbāt" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-108,* 101.
[15] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 96.
[16] Lihat secara berurut dalam: *Sufism and Taoism*, 152-158; 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil: Fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il,* 2 jilid (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 1:21-73.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

Esensi sang Maha Realitas (*Dhāt al-Ḥaq*), sebagaimana makna yang terindikasi dari ayat tersebut, dapat dipahami melalui 2 aspek-Nya, yakni aspek Luar (*al-ẓāhir*) dan aspek Dalam (*al-bāṭin*). Di sini al-Makassarī menguatkan pemahamannya dengan mengutip Ibn al-Fāriḍ:

> "Telah berkumpul di dalam Diri-Nya [*Dhat*] aspek yang "berbeda-beda" [harmonis] dengan hukumnya yang tertentu, maka dengan sebab itu, ter-"ẓāhir"-lah rupa dan bentuknya pada setiap "manifestasi" "(*tajamma'at al-Aḍdād fīhā bi Ḥukmih fa Asykāluhā Tubdū 'alā Kulli Hay'ah*)."[17]

Aspek Dalam dari sang Maha Realitas disebut sebagai *lā ta'ayyun* atau tidak bermanifestasi dan tidak memiliki predikasi-predikasi; sedangkan aspek Luar-Nya disebut sebagai *ta'ayyun* atau bermanifestasi dan memiliki predikasi-predikasi.[18]

Lā ta'ayyun, yang oleh sebahagian ṣūfī, juga diistilahkan sebagai *ghayb al-huwiyah* atau *iṭlāq al-huwiyyah* atau *iṭlāq al-dhātī* dan, atau *Kunhi dhāt.* Disebut demikian karena Esensi atau Dhāt pada tahap ini dalam kondisinya yang "paling terisolasi" atau, meminjam terma al-Attas,[19] "utmost isolation" –tiada "bernama," "bersifat," dan "berbuat." Tiada bernama, bersifat dan berbuat karena tidak "sah" bagi sang Maha Realitas memiliki predikasi-predikasi tersebut (seperti, *wujūd, qidam, baqā* dan lain sebagainya), bahkan predikasi "ke-mutlak-an" pun (*iṭlāq*) merupakan predikasi yang harus dihindari pada tahapan ini (*iṭlāq 'an al-iṭlāq*), oleh karena predikasi-predikasi tersebut berarti "pembatasan" dan "pengkaitan" (*ta'ayyun* dan *taqayyud*):

> "... 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 وتقيد ..."

> "… dan Esensi sang Maha Realitas pada tahapan [*lā ta'ayyun*] ini tidak dipredikasikan dengan predikasi apa pun… tidak pula diberi kualifikasi Nama, Sifat dan Perbuatan, seperti *wujūd, qidam, wujūb, baqā* dan *waḥdah*, oleh karena hal yang demikian itu merupakan pembatasan dan pengkaitan…"[20]

Dalam status ontologi demikian, Esensi atau Dhāt hanya dapat dinamai sebagai sang Dia (*al-Hū* atau *Huwa*) dan sang Maha Realitas (*al-Ḥaq*). Penamaan ini adalah indikasi bahwa *Esensi*

---

[17] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 20-22.
[18] Lihat secara passim dalam "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 12-14 dan 52-58.
[19] S. M. N. al-Attas, *The Degree of Existence* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1994), 3. Seterusnya dirujuk sebagai *Degree of Existence.*
[20] Lihat secara passim "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 12-14

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

Allāh[21] benar-benar dalam situasi yang tersembunyi (*al-Ghayb al-Ḍhātī*). Dengan demikian, sang Maha Realitas tidak mungkin dapat "tergapai" oleh hamba (secara *hissī*, *aqlī*, maupun *'irfani* atau *syuhūdī*)[22] setinggi apa pun pencapaian spiritualnya, termasuk para *auliyā* dan *anbiyā* dan bahkan Rasulullah saw pun, sebagai manusia paling sempurna dan paling tinggi tingkat spiritualnya, tak dak dapat menembus "batas pemisah" tersebut, sebagaimana yang baginda Rasulullah saw isyaratkan dalam sabdanya: "Maha Suci Engkau, tiadalah kami dapat menggapaimu [mengenal] dengan sesungguhnya."

سبحانك ما عرفناك حق معرفتك[23]

Isyarat ke-tidak-tergapaian sang Dia ini, oleh kaum ṣūfī, sebagaimana al-Makassarī mengutip Ibn 'Arabī, digambarkan: "bahwa barang siapa yang pada tingkat spiritual "mengenal" Allah, maka lisannya akan keluh":

من عرف الله كل لسانه[24]

Meskipun demikian, bahwa pada kondisinya yang paling terisolasi dalam Dia yang tersendiri –tak berkualifikasi, tak berpredikasi dan tak berpengkaitan (*lā ta'ayyun*) dengan sesuatu apapun jua, termasuk segala sifat-sifat dan nama-nama terindah (الصفات والاسماء الحسنى)-- atau meminjam bahasa ḥadīts (كان الله ولم يكن شئ غيره),[25] eternal dan selamanya, dan dalam kondisi ini, hanya Allah saja yang mengetahui Esensi Diri-Nya, akan tetapi, realitas sang Maha Realitas tersebut "memiliki" aspek yang dikenal sebagai aspek *ta'ayyun.* Dan aspek *ta'ayyun* ini adalah aspek luar (*al-ẓāhir*) sang Maha Realitas, yang pada-Nya melekat keinginan untuk "dikenal" (*fa aḥbabtu an u'rafa*) yang terealisasi, teraktualisasi atau termanifestasi (*yatajallā fīh*) dalam ciptaan. Karena

---

[21] Menurut Ibn 'Arabī "الله" adalah Nama yang meliputi segala Nama-nama Terindah Tuhan. Lihat Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah* (Beyrut: Dandarah, 1981), 79. Selanjutnya diringkas *al-Mu'jam al-Ṣūfī.*

[22] *Al-Mu'jam al-Ṣūfī,* 1120.

[23] Lihat Al-Makassarī, "Fatḥ al-Raḥmān bi Sharḥ Risālat al-Walī Raslān" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-108*, 21.

[24] Dikutip oleh J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971), 139. Seterusnya akan disebut sebagai *Sufi Orders.* Bandingkan Hamzah Fanṣūrī "Asrār al-'Ārifīn fī Bayān 'Ilm al-Sulūk wa al-Tauḥīd" dalam *Mysticism of Hamzah*, 243:

> Dahulu Allah dan tiada suatu serta-Nya pun; … Ia sekarang pun seperti dahulu juga; … Mahasuchi Allah tiada dapat diperikan; … Ma'rifat itu bukan ma 'rifat Dhāt, tetapi keadaan Dhāt dengan peri-Nya juga. Sebab inilah maka kata Ahl al-Sulūk Dhāt dengan keadaan-Nya esa. Tetapi yang kunhī-Nya, Dhāt itu tiada siapa datang kesana. Jangankan 'awam, walī dan nabī dan mala'ikat al-muqarrabīn pun tiada ke sana.

[25] Lengkapnya berbunyi: "كان الله ولم يكن شئ غيره وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شئ وخلق السماوات والارض." Hadits riwayat Imām al-Bukhārī dari 'Umar bin Ḥafṣ ini dikutip dalam Ibn 'Asākir al-Dimasyqī, *Tabyin Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Asy'arī* (Damasqus: Dār al-Fikr, tt.), 66. Versi lain dari ungkapan mengenai kondisi dhāt yang terisolasi dalam ke-Dia-an yang tersendiri ini, sebagaimana al-Makassarī mengutip al-Junayd al-Baghdādī berkata: كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما عليه كان . lihat al-Makassarī, "Zubat al-Asrār fī Taḥqīq Ba'd Masyārib al-Akhyār" dalam *Menyingkap Intisari*, 116. Karya al-Makassarī ini seterusnya disingkat sebagai *Zubat al-Asrār.*

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

tanpa adanya aspek tersebut, tak akan ada manifestasi-manifestasi Allah, dan pengetahuan bahwa Dia adalah Esensi yang terasing dalam kesendirian-Nya menjadi sesuatu yang tidak mungkin. Dalam hal ini al-Makassarī menulis:

> … penapian (*nafy*) dari segala kualifikasi dan predikasi (yakni, ke-*muṭlāq*-an, peng-*ḥukum*-an, pe-nama-an, penyifatan, dan lain sebagainya), begitu juga sebaliknya, pengukuhan (*itsbāt*) kualifikasi dan predikasi tersebut terhadap eksistensi dhāt al-Ḥaq, adalah hal yang dibolehkan (ويصح في ذاته المطلق بهذا الاطلاق) ... penapian dan pengukuhan ini disebut sebagai tempat pertemuan "arus berlawanan" atau diistilahkan "prinsip harmonisasi"[26] (مجمع الاضداد ومقام تعانق الاطراف), seperti: yang Awal dan Akhir, dan yang Batin dan Zahir (*al-awwaliyah wa al-ākhiriyah, al-bāṭiniyah wa al-ẓāhiriyah…*), yang dinafikan adalah eksistensi dhāt al-Ḥaq pada tahapan *lā ta'ayyun* yaitu aspek *al-bāṭin*, sedangkan yang dikukuhkan adalah eksistensi dhāt al-Ḥaq pada tahapan *ta'ayyun* yaitu aspek *al-ẓāhir.*[27]

Dari diskusi singkat di atas, dapat disimpulkan, bahwa realitas Dhāt memiliki 2 aspek: (pertama) adalah aspek "Dalam" (*al-bāṭin*) yang tak berpredikasi (*lā ta'ayyun*) dan tak bermanifestasi, dan (kedua) adalah aspek "Luar" (*al-ẓāhir*) yang berpredikasi (*ta'ayyun*) dan bermanifestasi. Aspek bermanifestasi tersebut, kemudian diistilahkan sebagai "the principle of ontological movement"[28] yang tiada lain adalah "cinta" (*al-ḥubb*), sebagaimana yang digambarkan dalam sebuah Ḥadiīts Qudsī yang berbunyi: "Aku adalah Perbendaharaan yang Tersembunyi, tetapi Aku cinta agar Aku dikenal, maka Aku ciptakan ciptaan [*makhlūq*] agar supaya Aku dapat dikenal."

كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف[29]

---

[26] Diterjemahkan begitu karena tak satupun dari aspek-aspek Allah yang bertentangan. Mengutip al-Attas: "… these aspects are harmonized within the Ultimate Reality, whose inwardness is identical with his outwardness". Lihat *Degree of Existence*, 5.

[27] Lihat secara passim "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 16-19.

[28] The principle of ontological movement adalah Istilah yang digunakan oleh al-Attas untuk menggambarkan tingkat-tingkat atau tahapan mainfestasi Allah atau *ta'ayyunāt*. Lihat *Degree of Existence*, 5.

[29] Dikutip dalam *Degree of Existence*, 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 (ولايعرف 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 Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān 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*

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

Frasa "Perbendaharaan yang Tersembunyi" dalam Ḥadiīts Qudsī tersebut memiliki equivalensi dengan (*lā ta'ayyun*), yang tak terbatas dan tak bermanifes dan merupakan tahapan tertinggi dari sang Maha Realitas atau meminjam istilah al-Jurjānī "terdalam dari segala yang batin" (ابطن كل باطن).[30] Sedangkan frasa "Aku cinta agar Aku dikenal" adalah prinsip yang melekat pada Diri sang Maha Realitas yang memberi implikasi akan adanya sebuah "tekanan" (*al-Karb*) pada Diri al-Ḥaq, karena, meskipun tersembunyi, Ia memiliki "hasrat dan keinginan untuk dikenal" yang pada gilirannya terselesaikan melalui manifestasi-manifestasi Allah (*tajalliyāt*) pada ciptaan.

Menarik untuk diperhatikan, bahwa prinsip ontologi tersebut yang tiada lain adalah cinta, juga dibahas oleh al-Makassarī, secara simbolik, dengan menggunakan terma *al-'Isyq, al-'Āsyiq* dan *al-Ma'syūq* (rindu, perindu dan dirindukan):

> Rindu (*al-'Isyq*) dianalogikan sebagai al-Wujūd al-Muṭlaq, yang padanya dinafikan [pada aspek *al-Bāṭin*] dan dikukuhkan [pada aspek *al-Ẓāhir*] segala predikasi-predikasi (*ta'ayyun* dan *taqayyud*); dan Perindu (*al-'Āsyiq*) diibaratkan sebagai Arketip Permanen (*al-A'yān al-Tsābitah*). Diibaratkan sedemikian, oleh karena pada dasarnya, Arketip Permanen ini dalam kondisi "ketiadaan yang mungkin" (*al-i'dām al-mumkinah*). Dan dengan kondisi itu ia "selalu" siap menerima (merindukan dan membutuhkan) "sinaran wujūd" (*al-fayḍ*) dari al-Wujūd al-Muṭlaq [*al-'Isyq*]; sedangkan dirindukan (*al-Ma'syūq*) diumpamakan sebagai *al-wujūd al-iḍāfī* yang termanifestasi dari Arketip Permanen karena adanya "perintah" dari al-Ḥaq yang menghendakinya ada.[31]

Ada lima tahapan manifesatasi yang selanjutnya terealisasi dan teraktualisasi sebagai implikasi dari prinsip ontologi ini (*al-ḥubb* atau *al-'isyq*) yaitu: (1) *al-waḥdah* (2) *al-wāḥidiyah*, (3) *al-arwāḥ*, (4) *al-mitsāl,* dan (5) *al-syahādah.*

Al-waḥdah, disebut juga sebagai *al-Qābiliyah al-Ūlā* atau *al-Barzaḥiyah al-Ūlā* dan, atau *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyah*, adalah manifestasi pertama (*ta'ayyun al-awwal*) yang meliputi: Eksistensi (*wujūd*), Ilmu (*'ilm*), Saksi (*syuhūd*), dan Cahaya (*nūr*).[32] Disebut Eksistensi karena

---

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-Qaradhawi, *Alam Gaib: Sikap Islam terhadap Ilham, Kasyaf, Mimpi, Jimat, Ramalan dan Mantra*, terj. M. Wahib Azis (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003), 3-144.

[30] Lihat *al-Ta'rifāt.* 201.

[31] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakart a, PNRI., NA-45*, 90-108.

[32] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakart a, PNRI., NA-45*, 35-36.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

menjadi lantaran "Penyebab" [Yang Menyebabkan] dan yang "Disebabi" [*Maujūdāt*] termanifes; disebut Ilmu karena menjadi lantaran Yang Mengetahui (*al-'Ālim*) dan Yang Diketahui (*al-Ma'lūmāt*) termanifes; disebut Saksi karena menjadi lantaran Yang Menyaksikan dan Yang Disaksikan termanifes; dan disebut Cahaya karena menjadi lantaran Yang Menyinari dan Yang Disinari termanifes. Keempat hal tersebut (*wujūd*, *'ilm, syuhūd,* dan *nūr*) inilah yang menjadi "pemicu" adanya *al-ḥubb* atau rasa cinta (*the principle of ontological movement*) yang pada gilirannya memberi tekanan (*al-Karb*) pada Diri sang Maha Realitas sehingga memungkinkan terjadinya manifestasi-manifestasi.[33]

Tahap manifestasi kedua (*ta'ayyun al-tsānī*) adalah *al-Wāḥidiyah* atau, oleh kalangan ṣūfī, disebut sebagai Yang Diketahui (*al-Ma'lūmāt*) atau Arketip Permanen (*al-A'yān al-Tsābitah*) atau "*al-Māhiyāt*" dan, atau "*al-Ḥaqā'iq,*" yang tiada lain adalah merupakan aspek Luar (*al-ẓāhir*) dari *al-waḥdah* itu sendiri.[34]

Menurut al-Makassarī, baik *al-waḥdah* maupun *al-wāḥidiyah*, keduanya merupakan manifestasi-manifestasi sang Maha Realitas yang kondisniya "tetap" pada ke-*azālī*-annya yang abadi (*bāqiyāni 'alā ḥālihimā al-azaliyah ghayr khārijīn fīhā*).

Lalu di manakah letak perbedaan antara *al-waḥdah* dengan *al-wāḥidiyah.* Untuk pertanyaan tersebut, al-Makassarī memberi penjelasan bahwa:

> … tahapan yang pertama adalah *al-Waḥdah* yang merupakan manifestasi dari dhāt al-Ḥaq pada aspek *al-ẓāhir. Al-Waḥdah* adalah manifestasi yang di dalamnya terkandung segala struktur objek pengetahuan (*al-ma'lūmah*) secara *azālī,* baik *al-ma'lūmah* tersebut dalam kondisinya yang samar dengan sifatnya yang global (*mubhamah mujmalah*) tak berpartikular (*ghayr mu'ayyanah*) ataukah *al-ma'lūmah* tersebut dalam kondisinya yang nyata dengan sifatnya yang rinci (*muta'ayyanah mufaṣṣalah*) dan telah berpartikular (*mu'ayyanah*). Apabila *al-ma'lūmah* tersebut dalam kondisinya yang samar dengan sifatnya yang global dan belum berpartikular, maka ia disebut sebagai "*al-Aḥadiyah*" atau "*al-Hurūf al-'Āliyāt*" atau "*al-Hurūf al-Aṣliyah*." Akan tetapi, apabila *al-ma'lūmah* tersebut dalam kondisinya yang nyata dengan sifatnya yang rinci dan telah berpartikular, maka ia disebut sebagai "*al-*

[33] Bandingkan *Mysticism of Hamzah*, 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. Yang terakhir disebut selanjutnya dirujuk sebagai *Commentary.*

[34] Bandingkan *Commentary*, 158.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

Wāḥidiyah" atau "*al-Māhiyāt*" atau "*al-Ḥaqā'iq*" atau "*al-A'yān al-Tsābitah*" dan inilah tahapan yang kedua.[35]

Pada tempat yang lain, al-Makassarī menulis:

> … bahwa "pengkaitan" (*taqyīd*) terdiri atas 2 macam, yakni: pengkaitan yang bersifat khusus dan pengkaitan yang bersifat umum. Adapun pengkaitan yang bersifat khusus ada 2, yaitu: terkait khusus dengan ke-*muṭlāq*-an (*mukhtaṣṣun bi al-iṭlāq*) dan terkait khusus dengan pengkaitan (*mukhtaṣṣun bi al-taqyīd*); yang pertama tersebut adalah *al-Aḥadiyah* yang merupakan aspek Dalam (*al-Bāṭin*) dari tahapan eksistensi pertama yaitu *al-Waḥdah*; sedangkan yang kedua tersebut adalah *al-Wāḥidiyah* yang merupakan aspek Luar (*al-ẓāhir*) dari *al-Waḥdah* itu sendiri… [36]

Sejauh ini kita telah membahas mengenai *al-Waḥdah* dan *al-Wāḥidiyah*, yang secara berurut dikatakan sebagai tahapan eksistensi pertama dan kedua dari sang Maha Realitas, tiada berpindah dan berpisah dari, tetapi subsis secara permanen (*baqā*) dalam "kesadaran" dan *'ilmu* Allah (*fī 'ilm al-Ḥaq*), dan oleh karena kondisinya yang permanen sedemikian, ia adalah "realita-realita" (*ḥaqā'iq*) yang telah kita identifikasi sebagai *al-ma'lūmah* (j. *al-ma'lūmāt*).

Mengingat hal ini dan dengan kenyataan bahwa *al-Wāḥidiyah* tiada lain adalah manifestasi aspek zāhir *al-Waḥdah*, maka status *al-Waḥdah* dapat dipandang sebagai *in potensia* sekaligus sebagai "wadah" --yang akan dan selalu siap menerima setiap pancaran sinar suci (*al-fayḍ al-Aqdas*) dari sang Maha Realitas (*al-Ḥaq*).[37]

Dipandang sebagai *in potensia* karena pada aspek Dalam *al-Waḥdah* terkandung segala potensi-potensi yang tak terbatas; dipandang sebagai wadah karena pada aspek Luarnya merupakan dasar atau "tempat" sang Maha Realitas mewujudkan aktifitas kreatif-Nya dengan "pemunculan"

---

[35] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 24-29.

[36] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 88-89.

[37] Lihat "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 98-99 dan 120-121. Di sini nampak dengan jelas bahwa pembahasan al-Makassarī mengenai tahapan-tahapan eksistensi sangat dipengaruhi oleh Ibn 'Arabī, meski yang terakhir disebut ini, sebagaimana ia dikenal, sangat detail dan presisi dalam setiap ungkapannya. Ibn 'Arabī mendiskusikan hal ini dengan berusaha membedakan antara dua bentuk manifestasi Sang Riil yakni *al-Fayḍ al-Aqdas* dan *al-Fayḍ al-Muqaddas*. *Al-Fayḍ al-Aqdas* adalah terma yang digunakan oleh Ibn 'Arabī untuk menjelaskan manifestasi-manifestasi al-Ghayb (*tajallī ghayb*); sedangkan *al-Fayḍ al-Muqaddas* digunakan sebagai penjelasan manifestasi-manifestasi al-Syahādah (*tajallī syahādah*). *Tajallī ghayb* dimaksudkan sebagai manifestasi Dhāt kepada Diri-Nya sendiri yang tiada lain adalah *al-Waḥdah* dan *al-Wāḥidiyah* yang subsis secara permanen (*baqā*) dalam keazaliannya; sedangkan *tajallī syahādah* adalah manifestasi Dhāt kepada selain Diri-Nya (*al-'ālam = mā siwā Allāh*) yang tiada lain adalah "perintah" Allah kepada *al-A'yān al-Tsābitah* untuk menerima perwujudan dari-Nya yang teraktualisasi melalui ciptaan-ciptaan. Lihat *al-Mu'jam al-Ṣūfī,* 889-890.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

potensi-potensi yang melekat padanya dan yang tak terbatas tersebut, melalui perintah dengan titah "كن" ("*dan ketika Dia memutuskan sesuatu, Dia berfirman kepadanya, "jadilah" maka jadilah ia. Sūrah al-Baqarah, 2:117; sūrah Āli 'Imrān, 3:47; dan sūrah Maryam, 19:35; dan sūrah al-Aḥqāf, 46:48*" –yang keseluruhannya terjadi sebanyak 8 kali dalam al-Qur'ān).

Arketip-arketip Permanen (*al-A'yān al-Tsābitah*)

Sebagaimana telah disinggung, bahwa Arketip Permanen[38], pada status ontologi, menjadi perantara antara sang Maha Realitas dengan dunia phenomenal. Dengan status sedemikian, Arketip Permanen memiliki *dual nature* atau dua arah bersilangan, yaitu naik "ascend" dan turun "descend." Ascend jika berkaitan dengan sang Maha Realitas dan discend jika berkaitan dengan dunia phenomenal. Dalam situasinya yang naik, Arketip Permanen dikatakan passif karena ia adalah reseptif atau *qābil* (j. *qawābil*) dan karena ia hanyalah potensi-potensi (*al-ma'lūmāt*) yang berada dalam kesadaran dan ilmu sang Maha Realitas; sedangkan dalam situasinya yang turun, ia dikatakan aktif karena ia adalah orisinil dan dasar dari segala ciptaan (تستند اليها). Dengan kata lain, segala ciptaan (*maujūdāt* atau *mā siwā Allāh*) teraktualisasi berdasarkan "format" -nya yang ada dalam Arketip Permanen:

" ... هي صورة هيئة معلومية الاشياء فى علم الله القديم الازلي وهى قديمة ازلية بقدم العلم وازليته... "

Sesuai dengan sebutannya, *al-A'yān al-Tsābitah* diterjemahkan sebagai Arketip Permanen. Dikatakan arketip karena ia adalah entitas-entitas (*al-asyyā' al-muta'ayyinah*), atau objek-objek pengetahuan (*al-ma'lūmāt al-'ilmiyah*), dan atau realitas-realitas sesuatu (*ḥaqā'iq al-asyyā'*); sedang pengkaitan atau penyipatannya dengan permanen karena entitas-entitas tersebut kukuh berada dalam kesadaran dan ilmu Allah, tak berpindah dan tak berubah, azālī dan abadī.[39] Dengan bersituasinya di dalam kesadaran dan ilmu Allah, maka entitas-entitas tersebut menjadi objek-objek pengetahuan. Dan sebagai objek-objek pengetahun ia adalah realitas-realitas yang sifatnya kukuh tetap dalam kesadaran dan ilmu Allah terdahulu dan selamanya. Pada status inilah Arketip Permanen memiliki konsideran eksistensi atau sebutan *wujūd.* Akan tetapi, jika dilihat dari sudut pandang esensinya yang tidak tereksternalisasi atau teraktualisasi dalam dunia phenomenal, maka Arketip Permanen tidak memiliki kualifikasi *wujūd,* sebagaimana yang ditekankan al-Makassarī:

---

[38] Dalam penulisan sub-bab ini, terma-terma seperti *al-Wāḥidiyah*" atau "*al-Māhiyāt*" dan "*al-Ḥaqā'iq*" tidak digunakan, akan tetapi penulis memilih terma *al-A'yān al-Tsābitah* untuk merujuk tahapan eksistensi kedua.

[39] Lihat al-Makassarī, "Risālah fī Ghāyat al-Ikhtiṣār wa Nihāyat al-Inẓār" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-108*, 121. Selanjutnya diringkas *Ghāyat al-Ikhtiṣār*.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

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

"… dan adapun konsiderasi mengenai ke"tiada"annya, maka hal itu lantaran ia [Arketip Permanen] tidak memiliki eksistensi di alam phenomenal; sedangkan konsiderasi mengenai ke"ada"annya, maka hal itu lantaran ia adalah objek (yang diketahui) atau realitas atau entitas, oleh karena tidak disebut objek kecuali jika ia eksis, walaupun hanya sebagai konsideran, dan jika dikatakan ke"tiada"annya secara mutlak, maka Arketip Permanen selamanya tidak mungkin dapat diketahui …"[40]

Dari penjelasan ini, nampaknya al-Makassarī insis untuk tidak mengatakan Arketip Permanen sebagai "sesuatu" yang memiliki kualifikasi ke"tiada"an secara mutlak, tetapi, tidak juga mengatakan ke"ada"annya secara mutlak:[41]

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

Dalam paragraf yang lain al-Makssarī menulis:

" … 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, Arketip Permanen diberi kualifikasi ada dan kualifikasi tiada secara bersamaan. Dalam kualifikasi adanya itulah Allah berfirman kepadanya; dan dalam kualifikasi ketiadaannya itulah ia menerima (*yaqbil*) perwujudan… "[42]

Dengan demikian, maka konsideran sesungguhnya dari Arketip Permanen ini adalah "eksis" dan "tidak eksis" pada saat bersamaan: disebut eksis karena ia merupakan objek perintah sang Maha Realitas yang selalu siap menerima pengguyuran eksistensi (*al-musta'iddah al-qābilah li fuyūḍ al-wujūd al-muṭlaq*) melalui titah "jadilah!" Dan objek perintah tersebut adalah entitas-

[40] Lihat *Ghāyat al-Ikhtiṣār*, 121.
[41] *Ghāyat al-Ikhtiṣār*, 124.
[42] *Ghāyat al-Ikhtiṣār*, 125.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

entitas yang ber"ada" dalam kesadaran dan ilmu Allah;[43] disebut tidak eksis (*al-i'dām al-mumkinah*)[44] karena ia tidak tereksternalisasi dalam dunia phenomenal (*fī al-khārij*), oleh karena, kualifikasi eksistensi hanya "berlaku" atau dapat dipredikasikan bagi sesuatu yang tereksternalisasi dalam alam phenomenal atau spasio temporal. Sederhananya, sebelum adanya perintah yang menghendaki perwujudannya di alam phenomenal, "Arketip Permanen memiliki kualifikasi tiada:"[45]

"... ما شمت رائحة الوجود الخارج ابدا..."

Hal lain yang perlu dicatat dari status ontologi Arketip Permanen sebagai intermediari adalah hubungannya dengan sang Maha Realitas serta dunia phenomenal. Dengan kata lain, apakah dengan naturenya yang naik dan berhubungan langsung dengan sang Maha Realitas yang Eternal (*qadīm*), Arketip Permanen juga dapat dikonsiderasikan eternal? ataukah sebaliknya, apakah dengan naturenya yang turun dan berhubungan langsung dengan dunia phenomenal yang temporal lantas ia dikonsiderasikan baharu (*ḥādits*)?

Dalam status ontologi yang menempatkan Arketip Permanen seperti ini, tentu akan sangat sulit, kalau tidak mustahil, mengungkapkannya dalam bahasa lisan, artinya sesuatu yang pada prinsipnya sebagai intermediari, tidak dapat diberi istilah yang pasti. Dengan demikian, kita dipaksa untuk mengistilahkannya dengan istilah yang tidak presisi (i.e., menyebutnya dalam bentuk affirmatif atau negatif, atau affirmatif sekaligus negatif), seperti, ada atau tiada, atau ada dan tiada sekaligus, atau eternal atau tidak eternal, atau eternal dan tidak eternal sekaligus, atau baharu, atau tidak baharu, dan atau baharu dan tidak baharu sekaligus –istilah-istilah yang mana juga digunakan oleh al-Makassarī dalam diskursusnya mengenai Arketip Permanen, dunia phenomenal dan lain sebagainya.

Kaitannya dengan status Arketip Permanen, al-Makassarī menerangkan sebagai berikut:

> "… konsideran yang mengatakan bahwa Arketip Permanen adalah eternal dan baharu adalah konsideran yang sah sebagaimana kesahihan konsideran yang

[43] Kualifikasi eksistensi Arketip Permanen ini dianalogikan Ibn 'Arabī persis sama dengan "konsep-konsep" yang eksis dalam pikiran manusia (*consepts in the human mind*), lihat *Sufism and Taoism*, 161.

[44] Al-Makassarī membagi kategori "tiada" (*al-'adam*) ke dalam 2 kategori: (1) *al-'adam al-mumkin*, dan (2) *al-'adam al-mustaḥīl.* Yang pertama adalah ke-tiada-an yang bersandar (*al-i'dām al-muḍāfah*) yang berarti ketiadaan yang selalu dalam kesiapan menerima sinaran perwujudan dari Sang Riil, seperti Permanen Arketip; sedangkan yang kedua adalah ke-tiada-an yang mutlak (*al-i'dām al-muṭlaq*) yang berarti ketiadaan yang tiada menerima sinaran perwujudan selamanya sejak azālī, seperti ke"serupa"an Allah (*syarīk Allāh*). Lihat, "Tuḥfat al-Ṭālib al-Mubtadī" dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-45*, 69-71.

[45] *Ghāyat al-Ikhtiṣār*, 123.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

mengatakan bahwa Arketip Permanen adalah tidak eternal dan tidak baharu. Adapun konsideran keeternalannya adalah berdasar kepada sudut pandang keeternalan Ilmu sang Maha Realitas; sedangkan konsideran kebaharuannya adalah berdasar kepada sudut pandang kebaharuan efek (*ātsār*) yang ditimbulkannya, yaitu dunia phenomenal; … adapun konsideran ketidak eternalannya adalah berdasar kepada sudut pandang bahwa yang eternal secara esensial hanya satu, yaitu sang Maha Realitas; sedangkan konsideran ketidak baharuannya adalah berdasar kepada sudut pandang bahwa yang baharu tiada lain kecuali yang tereksternalisasi, yaitu dunia phenomenal …"[46]

Dari keterangan singkat di atas, dapat disimpulkan bahwa konsideran Arketip Permanen dapat dikatakan eternal, baharu, tidak eternal, dan tidak baharu dalam waktu yang bersamaan. Dan semua konsideran yang dapat dikatakan kepadanya hanyalah merupakan *inference*, karena dilihat dari sudut pandang esensinya (*bi dhātihā*) atau dirinya (*bi nafsihā*), Arketip Permanen jelas berbeda dengan sang Maha Realitas yang Eternal dan dunia phenomenal yang baharu.

Jadi, jika dikatakan bahwa Arketip Permanen memiliki konsideran *eternal*, maka inferencenya adalah karena keberadaannya di dalam ilmu sang Maha Realitas, dan ilmu sang Maha Realitas adalah Eternal karena Dhāt sang Maha Realitas Eternal; jika dikatakan ke-*baharu*-annya, maka inferencenya adalah karena melihat efek yang ditimbulkannya (*al-mu'atstsir bi ism al-atsr*) yaitu alam phenomenal yang baharu, seperti halnya konsideran yang mengatakan eternalnya dunia phenomenal karena inferencenya yang melihat dari sudut pandang sang pemberi efek (*al-atsr bi ism al-mu'atstsir*) yaitu ilmu sang Maha Realitas yang Eternal; begitupun halanya dengan konsideran Arketip Permanen yang *tidak eternal*, maka inferencenya adalah karena melihat bahwa yang eternal secara esensial, tiada lain kecuali sang Maha Realitas, sebagaimana konsiderannya yang *tidak baharu* karena meilhat bahwa yang baharu yang tereksternalisasi, tiada lain kecuali dunia phenomenal.[47]

[46] Lihat al-Makassarī, "al-A'yān al-Tsābitah" *MS Jakarta, PNRI., NA-108*, 252-255.
[47] *Ghāyat al-Ikhtiṣār*, 121-124, passim.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

Kesimpulan

Dhāt al-Ḥaq, yang dikatakan sebagai tahapan tertinggi dalam tingkatan-tingkatan eksistensi, dengan prinsip harmonisasi, memiliki 2 aspek, yaitu aspek Dalam (*al-bāṭin*) dan aspek Luar (*al-ẓāhir*); Aspek Dalam yang juga diistilahkan sebagai *ghayb al-Huwiyah, iṭlāq al-huwiyah, kunhi dhāt, kanz makhfiy, al-'amā*, adalah aspek yang tidak bermanifestasi. Aspek tersebut adalah dalam kapasitas yang terisolasai dan tersendiri, tak terpaut oleh Nama-nama dan segala Sifat (*al-asmā wa al-ṣifāt*), jelasnya, aspek Dalam adalah aspek yang tidak bermanifestasi dan tanpa ada predikasi apa pun (*lā ta'ayyun*) yang melekat pada-Nya, azālī dan selamnya. Dalam status ontologi seperti ini, Esensi atau Dhāt diberi sebutan sebagai sang Maha Realitas (*al-Ḥaq*) atau sang Dia (*al-Hū*); Aspek Luar yang juga diistilahkan sebagai *al-Waḥdah, al-Barzakhiyah, al-Qābiliyah al-Ūlā, al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyah*, dengan prinsip cinta (*al-ḥubb* atau *al-'isyq*), adalah aspek di mana sang Maha Realitas memiliki predikasi (*ta'ayyun*) serta memanifestasikan Diri-Nya; Manifestasi Diri sang Maha Realitas dapat dibedakan ke dalam 2 kategori: yang pertama adalah manifestasi sang Maha Realitas kepada Diri-Nya sendiri yang diistilah dengan *al-Fayḍ al-Aqdas* atau *tajallī dhātī*; dan yang kedua adalah manisfestasi sang Maha Realitas kepada selain dari Diri-Nya (*mā siwā Allāh*) yang diistilahkan dengan *al-Fayḍ al-Muqaddas* atau *tajallī syuhūdī.* Manifestasi pertama adalah *al-Waḥdah. Al-Waḥdah* terkandung di dalamnya unsur yang disebut *in potensia* (*al-ma'lūmāt*) yang tak terbatas --yang secara naturalnya menghendaki adanya pemunculan atau aktualisasi atau eksternalisasi. Dengan *in potensia* yang melekat padanya inilah sehingga, sebagaimana halnya Dhāt al-Ḥaq, *al-Waḥdah* dikatakan memiliki aspek Dalam (*al-bāṭin*) dan aspek Luar (*al-ẓāhir*). Aspek Dalam *al-Waḥdah,* yang juga disebut dengan *al-Aḥadiyah* atau *al-Ḥurūf al-'Āliyah* atau *al-Ḥurūf al-Aṣliyah,* adalah "tempat" di mana objek pengetahuan yang berifat global berada. Adapun aspek Luar *al-Waḥdah,* yang juga disebut dengan *al-Wāḥidiyah* atau *al-Māhiyāt* atau *al-Ḥaqā'iq* atau *al-A'yān al-Tsābitah*, adalah "tempat" di mana objek pengetahuan yang berifat rinci berada. Aspek luar ini --populer diistilahkan dengan Arketip Permanen (*al-A'yān al-Tsābitah*), pada status ontologinya, menempati posisi sebagai "intermediary," antara sang Maha Realitas dengan alam phenomenal. Dengan status tersebut, Arketip Permanen memiliki "double nature," yaitu passif dan aktif --kepada sang Maha Realitas ia passif dan kepada alam phenomal ia aktif-- dengan keaktifannya (hubungannya dengan dunia phenomenal) ia disebut sebagai "dasar"

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

eksistensi (*aṣl al-maujūdāt*);[48] dan dengan kepasifannya (hubungannya dengan sang Maha Realitas) ia disebut sebagai realitas, karena ia tetap permanen dalam "kesadaran" dan ilmu Allah (*fī 'ilm Allāh*). Pada aspek luar inilah al-Makassarī menganalogikannya sebagai sang perindu yang merindukan taburan kasih (*al-musta'iddah al-qābilah li fuyūḍ al-wujūd al-muṭlaq*) sang Pemilik kasih.[49] Arketip Permanen dapat dikatakan eternal, baharu, tidak eternal, dan tidak baharu dalam waktu yang bersamaan. Dan semua konsideran yang dapat dikatakan kepadanya hanyalah merupakan *inference,* karena dilihat dari sudut pandang esensinya (*bi dhātihā*) atau dirinya (*bi nafsihā*), Arketip Permanen jelas berbeda dengan sang Maha Realitas yang Eternal dan dunia phenomenal yang baharu.

Referensi

Abdullah, Hawas. *Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara.* Surabaya: al-Ikhlas, 1980.

Abu Ḥāmid, *Syekh Yusuf Makassar: Seorang Sufi dan Pejuang.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesi, 1994.

al-Ahmadi, Abdul Rahman. "Sejarah Hubungan Kelantan/Patani dengan Sulawesi Selatan," Makalah yang dipresentasikan di Diplome d'Etudes Approfondies, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1981.

al-'Ajamī, Ḥasan *Ihdā al-Laṭāif min Akhbār al-Ṭā'if,* ed. Yaḥyā Maḥmūd al-Sa'atī. Ṭā'if: Dār al-Thāqif, 1980.

Ansari, M. A. H. *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism.* Kuala Lumpr: Islamic Foundation, 1986.

al-Attas, S. M. N. *Islam and Secularism.* Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

----------. *The Degree of Existence.* Kuala Lumpur: ISTAC, 1994.

[48] Bandingkan *al-Mu 'jam al-Ṣūfī,* 832, di mana Ibn 'Arabī menjelaskan Permanen Arketip ini sebagi asal-usul segala yang *maujūd*: "والذى له الاثر فى كل موجود بل هو اصل الموجودات"; *Degrees of Existence,* 12, di mana al-Attas mengatakan: "*…they are realities… original realities of things whose future states are to be actualized at the lower degrees of the ontological levels.*"

[49] Al-Attas menyebut aspek luar dari *al-Waḥdah* ini sebagai *the center of infinite possibilities of determinations and the source of creative activity and the principle of diversity.* Lihat *Degrees of Existence,* 6.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

----------. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī.* Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988.

----------. *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī.* Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986.

----------. *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Centuri Acheh.* Singapore: Malaysian Printers Limited, 1966.

----------. *The Mysticism of Hamzah Fanṣūrī.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

----------. *The Positve Aspect of Taṣawwuf.* Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd., 1981.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.* Bandung: Penerbit Mizan, 1998.

Basang, Djiron, *Riwayat Syekh Yusuf dan Kisah I Makkutaknang dengan I Manuntungi.* Jakarta: DEPDIKBUD RI, 1981.

al-Burhān al-Nufūrī, Muḥammad Faḍl al-Allāh 'Isā al-Ṣindī. "al-Tuḥfah al-Mursalah ilā al-Nabī" dalam *MS. Jakarta, PNRI., NA-108*.

Cawidu, H. Harifuddin "Dimensi Moral dalam Ajaran-ajaran Syekh Yusuf Taj al-Khalwaty al-Makassari" dalam *300 Tahun Pendaratan Syekh Yusuf di Afrika Selatan,*

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.

----------. http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct07/index.html

Dangor, Suleman Essop. *Shaykh Yusuf.* Durban: Iqra' Research Committee, 1982.

----------. "In the Footsteps of the Companions: Shaykh Yusuf of Makassar (1626-1699)" dalam *Pages from Cape Muslim History,* ed. Yusuf da Costa. Pietermaritzburg: Shuter and Shooter, Ltd., 1994.

Doran, R. E. Darley. "Saldjūkids" dalam *Encyclopaedia of Islam,* new ed. (1995)

Farid, Zainal Abidin. "Asal Usul Sekh Yusuf Tajul Khalwati dan Penyebaran Ajarannya di Daerah Sulawesi Selatan," makalah yang dipresentasikan dalam *Seminar Dalam Rangka Memperingati 300 Tahun Pendaratan Syekh Yusuf di Afrika Selatan,* UNHAS, Ujung Pandang, Sulawesi Selatan, 2 April, 1994.

Fathurahman, Oman. *Itḥāf al-Dhākī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara.* Jakarta: Penerbit Mizan, 2012.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

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-Ṣūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah.* Beyrut: Dandarah, 1981.

Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama.* Kuala Lumpur: Penerbit Pustaka Antara, 1981.

Harvey, B. S. "Tradition, Islam and Rebellion: South Sulawesi 1950-1965" disertasi Ph. D., Graduate Scholl of Cornell University, 1974.

Heer, Nicholas. *The Precious Pearl: al-Jāmī's al-Durrah al-Fākhirah.* Albany: State University of New York Press, 1979.

----------. "al-Jāmī's Treatise on Existence," dalam *Islamic Philosophical Theology,* ed. Parviz Morewedge. Albany: State University of New York Press, 1979.

Ibn 'Asākir al-Dimasyqī, *Tabyin Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Asy'arī.* Damasqus: Dār al-Fikr, tt.

al-Jāmī, Nūr al-Dīn. *al-Durrah al-Fākhirah,* ed. Nicholas Heer. Tehran: Tehran University Press, 1980.

al-Jīlī, 'Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil: Fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il,* 2 jilid (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 1:21-73.

Jones, Russel. "Ten Conversion Myths from Indonesia," dalam *Conversion to Islam,* ed. Nehwmia Levtzion. New York: Holmes and Meier Publisher, 1979.

al-Jurjānī, Sayyid Syarīf 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Zain Abī al-Ḥasan al-Ḥusynī *al-Ta'rifāt.* Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1990.

Keraan, Mustapha M. dalam "Selected Writings of Shaykh Yusuf al-Khalwati". Baccalareus Thesis, University of the Western Cape, 1994.

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

al-Makassarī, Syeikh Yususf. "Hadiyyat al-Khiḍr" dalam *MS DKG.*

----------. "Ḥāshiyah fī Kitāb al-Anbā' fī I'rāb Lā Ilāha Illā Allāh," dalam *MS. Jakarta, PNRI. NA-101.*

----------. "Risālah ilā al-Sulṭān al-Wazīr Karaeng Karungrung" dalam *MS DKG.*

----------. tanpa judul, dalam *MS. Jakarta, PNR.I NA-101.*

----------. "Maṭālib al-Sālikīn li man Qasada Rabb al-'Ālamīn", dalam *MS. Jakarta, PNRI. NA-101.*

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

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

----------. ”Kayfiyyat al-Manfiy wa al-Itsbāt” dalam *MS Jakarta, PNRI. NA-108,* 101.

----------. “Fatḥ al-Raḥmān bi Syarḥ Risālat al-Walī Raslān” dalam *MS Jakarta, PNRI. NA-108*.

----------. “Risālah fī Ghāyat al-Ikhtiṣār wa Nihāyat al-Inẓār” dalam *MS Jakarta, PNRI. NA-108*.

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

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

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

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

----------. “Mir’at al-Muḥaqqiqīn” dalam *MS Jakarta, PNRI., NA-101*.

----------. “Safīnat al-Nujāh al-Mustafādah ‘an al-Mashā’ih al-Nuqāt” dalam *Majmū‘ah min Mu’allafāt al-Syeikh Yūsuf al-Tāj al-Khalwatī,* MS DKG

----------. “Taḥṣīl al-‘Ināyah wa al-Hidāyah” dalam *MS. Jakarta, PNRI. NA-108*.

----------. Qawā‘id al-Aqā‘id, dalam *MS. Jakarta, PNRI.* VT-23, 104-110.

----------. “Tauḥīd al-Khāliṣ”, dalam *MS. Jakarta, PNRI.* VT-23, 241.

----------. “Tanbīh al-Māshī”, dalam *MS. Jakarta, PNRI.* NA-101, 140.

Makdisi, George *The Rise of Colleges: Institution of Learning in Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Mattata, Moh. Sanusi Daeng. *Luwu dalam Revolusi.* Makassar: Mimeo, 1967.

Matthes, B. F. “Boegineesche en Makassaarsche Legenden,” dalam *Bijdragen Tot de Taal, Land-en Volkenkunde,* 34 (1885)

Mattulada, H. A. *Sejarah, Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan.* Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1998.

al-Mirzanah, Syafa’atun. *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

Noorduyn, J. “Origins of South Celebes Historical Writings,” dalam *An Introduction to Indonesian Historiography,* ed. Soedjatmoko (Itacha, New York: Cornell University Press, 1965)

---------- “De Islamisering van Makassar,” dalam *Bijdragen Tot de Taal, Land-en Volkenkunde,* 62 (1956)

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044

Perlas, C. “Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi,” *Archipel, 57*. April 1993.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.

al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn, *A Commentary on the Creed of Islam*, terj. Earl Edgar Elder. New York: Columbia University Press, 1950.

Trimingham, J. S. *The Sufi Orders in Islam.* New York: Oxford University Press, 1971.

Tujimah, *Syekh Yusuf Makassar: Riwayat dan Ajarannya*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1997.

Patunru, Abd Razak Daeng, *Sejarah Gowa*. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, 1993.

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

Smith, Margaret *The Ṣūfī Path of Love.* London: Luzac & Company, LTD., 1954.

Van Bruineseen, “Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji,” dalam *Ulumul Qur’an* (1990)

Voorhove, P. *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in Netherlands.* Leiden: Leiden University Press, 1957.

Copyright © 2023, Hikamia, E-ISSN 2808 -2044