

Mā Siwā Allāh**Baharuddin Abd. Rahman**

STAI Indonesia Jakarta

Gunaawan72@gmail.com

Received :18/07/2022 , Revised:25/07/2022, Approved:27/07/2022

Abstrak

Mā Siwā Allāh secara literal diterjemahkan sebagai segala sesuatu selain dari Allah. Tulisan berikut bertujuan untuk mengekspos kondisi keberadaan sesuatu menurut perspektif al-Makassari. Menggunakan pendekatan kualitatif, tulisan menemukan bahwa segala sesuatu selain dari Allah memiliki kondisi keberadaan yang “ada dan tiada” dalam satu masa atau durasi waktu yang bersamaan. Jika dikatakan ke”ada”annya dalam durasi tersebut dengan menafikan ke”tiada”annya, maka klaim *gina* (*faqr*) terhadapnya dapat diafirmasi yang menyebabkan terjadinya kekafiran berfikir.

Kata Kunci: *Mā Siwā Allāh*, *ginā*, *faqr*, *ada-tiada*.

Pendahuluan

Tulisan berikut adalah bagian akhir dari tulisan sebelumnya yang terbit di jurnal yang sama (*Hikamia: Jurnal Pemikiran Tasawuf dan Peradaban Islam*, vol 03, No. 01, April 2019), dengan tema Syaikh Yusuf Makassar: *Penampakan diri Tuhan*. Di sana dijelaskan tentang proses penampakan diri Tuhan (*zāhir*) yang 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 ber-arti 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 yudāf 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-tajallī 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-Ḥus-nā*). 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 ter-simpan atau mengandung berbagai bentuk potensial dari hakikat alam se-mesta, 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 kenya-taan empiris atau alam kasat mata. Dengan kata lain, melalui firman *kun* (jadi-lah!), 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 *mazhar al-tajallī al-Ḥaq*.

Semesta Alam

Semesta alam dalam pengertiannya adalah totalitas yang ada (*al-mau-jūdāt*) selain dari Allah (*mā siwā Allāh*) yang meliputi sekalian alam (*al-‘āla-mīn*), 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*). Semesta alam adalah manifestasi-manifestasi sang Maha Realitas dalam konteks *tajallī syuhūdī* atau *al-fayḍ al-muqaddas* yang mencakup 3 determinasi (*ta‘ayyunāt*) dalam tingkatan-tingkatan eksistensi, yaitu: (1) *al-arwāḥ*, (2) *al-mitsāl*, dan (3) *al-syahādah*.

Mengingat 2 manifestasi sebelumnya (i.e., *al-Waḥdah*, yang oleh al-Makassarī, didefinisikan sebagai objek atau pengetahuan sang Maha Realitas yang bersifat menyeluruh tetapi samar dan bersifat global dan “belum” berpar-tikularisasi, serta tidak terikat oleh ruang dan waktu (*ghayr maj‘ūlah*) dan *al-Wāḥidiyah* yang didefinisikan sebagai objek atau pengetahuan sang Maha Realitas yang bersifat menyeluruh tetapi rinci dan “telah” terpartikularisasi di mana “sebelumnya” masih berupa fakultas-fakultas pengetahuan secara global, tidak terikat oleh ruang dan waktu (*ghayr maj‘ūlah*), *al-arwāḥ* adalah objek atau pengetahuan sang Maha Realitas yang bersifat menyeluruh dan rinci, dalam kapasitas aksidensi yang tiada memiliki form (*ghayr muṣawwarah*), warna (*ghayr mulawwanah*) dan *matter* (*lā mahsūṣah*) tetapi dalam situasi yang terikat oleh ruang dan waktu; sedangkan *al-mitsāl* adalah objek atau pengetahuan sang Maha Realitas yang bersifat menyeluruh, rinci, konkrit (*maujūdah*) dan terikat oleh ruang dan waktu, serta dalam kapasitas aksidensi yang telah memiliki form dan warna tetapi tidak memiliki *matter* yang bersifat nyata (*ghayr mahsūṣah bi al-ḥawass al-zāhirah*); dan *al-syahādah* adalah objek atau pengetahuan sang Maha Realitas yang bersifat menyeluruh dan rinci, konkrit dan terikat oleh ruang dan waktu, serta dalam kapasitas aksidensi yang telah memiliki form, warna dan *matter* yang bersifat nyata.

Keterangan di atas jelas menunjukkan adanya perbedaan status onto-logi antara *tajallī dhātī* atau *al-fayḍ al-aqdas*, (i.e. *al-Waḥdah* dan *al-Wāḥidiyah*) dengan *tajallī syuhūdī* atau *al-fayḍ al-muqaddas* (i.e., *al-arwāḥ*, *al-mitsāl*, dan *al-syahādah*). Yang tersebut pertama merupakan manifestasi-manifestasi sang Maha Realitas yang tidak terikat dengan ruang dan waktu, sehingga dikatakan dahulu (*qadīm*); sedangkan yang tersebut terakhir merupakan manifestasi-manifestasi sang Maha Realitas yang “telah” terikat dengan ruang dan waktu,

sehingga dikatakan baharu (*hādits*) atau diistilahkan dengan eksistensi umum (*al-wujūd al-‘ām*) atau eksistensi penyandaran (*al-wujūd al-idāfi*) atau eksistensi emanasi (*al-wujūd al-mafāḍ*).

Kesimpulan ini, tentu, tidak akan menimbulkan sebuah kontra-indikasi dengan adanya istilah “emanasi” (*al-fayḍ*) yang dinisbahkan kepada segala wujud (*al-wujūd al-mafāḍ*): (1) jika dipahami berbeda dengan doktrin emanasi ala Plotinusme dan neo-Platonisme, dan (2) jika *al-fayḍ* diterjemahkan sebagai manifestasi sang Maha Realitas, sebagaimana yang juga ditekankan oleh al-Makassārī.

Emanasi ala Plotinusme dan neo-Platonisme, umumnya dipahami sebagai ajaran yang menekankan sang Maha Realitas sebagai “sumber” yang tran-senden secara absolut. Artinya, dalam proses dan tahapan emanasi, sang Maha Realitas 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., sang Maha Realitas). Artinya, bahwa kreatifitas (*irādah = masyī’ah*) sang Maha Realitas, 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, sang Maha Realitas hanyalah merupakan “Se-bab” 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” waktu penghabisan. Dengan kata lain, baik Sebab maupun yang dise-babkan, keduanya adalah eternal.

Para ṣūfī sebagaimana yang dipresentasikan Al-Makassārī, melihat emanasi dari perspektif yang berbeda dengan sistem emanasi yang dipopuler-kan oleh Plotinus dan neo-Platonis. Al-Makassārī menyebut bahwa emanasi harus dipahami dalam konteks kehadiran sang Maha Realitas. Artinya, bahwa dalam setiap “serial” emanasi (i.e., dari tahap pertama hingga tahap terakhir), sang Maha Realitas selalu memiliki ke“terlibat”an (*tanazzala*), baik dalam konteks emanasi kudus (*al-fayḍ al-aqdas*) ataupun dalam konteks emansi yang dikuduskan (*al-fayḍ al-muqaddas*). Oleh karena “tanpa kehadiran-Nya, sebagai Pemberi wujud, maka mustahil bagi sesuatu menemukan eksistensi diri-nya:”⁹

”... ازہ لو ال ظهورہ فی الکل ما کان وجود کل شیء...”

Dalam paragraf berbeda al-Makassārī menyatakan:

”... کلما نوجہ الی ای شیء ما صورة ومغنی وجد الحق سبحانه وتعالی ظامرا نہ
ومتجلیا بہ، وفیہ، ولہ، بنہای الیجاد والخلق...”

“... setiap kali memalingkan wajah dan menghadapkannya ke suatu arah, maka pasti akan menemukan sang Maha Realitas yang Maha Suci lagi Maha Tinggi menzahirkan serta memani-festasikan Diri dengan, di dalam dan pada, sesuatu

tersebut, manifestasi yang berarti mengadakan dan menciptakan ...”

Dengan demikian, dan dalam kasus emanasi, sang Maha Realitas dapat dipandang sebagai Esensi yang tidak transenden secara mutlak, tetapi, tidak juga dipandang sebagai esensi yang imanen secara mutlak, sebagaimana yang dijelaskan al-Makassarī:

“... وهو الذّريب البعيد وهو الفاصل الواصل وهو المحييط بالكل من غير خلطة والهمزة وهو مع الكل من غير مقارنة والابتداء وهو اقرب من كل شيء من غير اتصال وهو ابعد من كل شيء من غير اتصال وهو الذي ليس كغيره شيء وهو الاول والآخر وهو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم...”

“... Dia lah [Allah] yang dekat sekaligus jauh, yang berpisah sekaligus terhubung, yang meliputi segala sesuatu tanpa ber-campur 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 ...”

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 هلا نعالى متصرف بجميع الكمالات وانه سبحانه خالق الكل من الموجودات ذواتهم وصرفهم واحوالهم وادعاهم من الخير والشر والكل تحت قدرته وادعاه وادعاه وادعاه...”

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

Penciptaan sang Maha Realitas di sini dapat dipahami dalam penger-tian *aktualisasi*. Aktualisasi ini, sebagaimana yang telah disinggung sebelum-nya, melibatkan 3 hal yang saling terkait, yaitu: (1) Cinta sang Maha Realitas agar dikenal, (2) Kebutuhan Arketip Permanen akan perwujudan, dan (3) Keputusan atau Keinginan (*irādah*) sang Maha Realitas yang mendasari titah-Nya. Artinya, proses aktualisasi terjadi karena adanya “tekanan” (*al-Karb*) dalam Diri sang Maha Realitas, sebagai akibat dari Cinta agar dan untuk dikenal, yang kemudian terselesaikan melalui Keputusan-Nya untuk memberi perwujudan kepada potensi-potensi Arketip Permanen, yang selalu dan selamanya (*lam yazal bih*) siap menerima (*qābil*) perwujudan tersebut. Keputusan sang Maha Realitas inilah kemudian menjadi basis adanya perintah titah jadilah (*kun!*) sehingga potensi-potensi Arketip Permanen (*al-a'yān al-tsābitah*) menjadi (*fa yakun*) konkrit di alam temporal (*al-a'yān al-khārijah*).

Jadi, segala yang ada (*maujūdāt*), baik dalam bentuk perwujudnya yang spiritual immaterial maupun material, karena keterikatannya dengan alam temporal, konsiderannya adalah baharu (*hādits*). 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 justru 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.

Alam Bayangan (*Ẓill Allāh*)

Ẓill secara literal bermakna bayangan atau refleksi sesuatu yang muncul dan terbangung 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 tem-pat pemantulan bayangan, sedangkan cahaya merupakan prasyarat. Jika dianalisis-logikan, maka person adalah sang Maha Realitas, locus adalah Arketip Perma-nen, dan cahaya adalah Nama (*Divine Name*) atau aspek Luar (*al-zāhir*).

Nah, bayangan, pada prinsipnya, adalah kegelapan (*ẓulmah*). Disebut ke-gelapan karena sebelum menerima perwujudan ia adalah konsideran tiada, dan kegelapan sesungguhnya adalah kegelapan dalam ketiadaan. Arketip Per-manen adalah locus atau tempat berpautnya bayangan. Cahaya (*nūr*) adalah salah satu dari Nama-nama Allah (*al-asmā' al-ḥusnā*) yang merupakan aspek Luar sang Maha Realitas. Person (i.e., sang Maha Realitas) sesungguhnya ada-lah Cahaya itu sendiri (*Sūrat al-Nūr: 24:35: "Allah adalah Cahaya [yang menyi-nari dalam konteks memberi eksistensi] Langit dan Bumi... Cahaya di atas segala cahaya"*), oleh karena cahaya identik dengan eksistensi, dan eksistensi sesungguhnya adalah sang Maha Realitas. Jadi, bayangan tidak akan terekster-nalisasi dalam bentuk konkrit (i.e., tersinari) tanpa adanya Person (sang Maha Realitas) melalui cahaya-Nya (i.e., aspek Luar) yang menyinari, serta locus (*māẓhar*) tempat di mana cahaya tersebut memantulkan cahaya sinarnya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa bayangan, yang merupakan akibat, tidak muncul dengan sendirinya tanpa adanya sebab (sang Maha Realitas) yang memunculkannya (i.e., pemilik bayangan). Jadi, bayangan, oleh ka-rena tidak muncul dengan sendirinya, melainkan lantaran pemilik bayangan, maka bayangan dikatakan tidak memiliki konsideran eksistensi, tetapi, disan darkan kepada sang pemilik bayangan –penyandaran ini disebut sebagai penyandaran jauh (*nisbah ba'īdah*).

Jika pengertian tersebut diaplikasikan atau dikaitkan dengan Semesta alam (i.e., konsideran yang menyebut Semesta alam sebagai bayangan Allah = *ẓill 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 reflek-sinya. 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 ḡayrih*),¹⁵ dan (2) bahwa bayangan tidak memiliki kehendak dan kesanggupan dengan sendirinya, melainkan kehendak dan ke-sanggupan 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:

“... ان هلا نعالى هو الفاعل الحقيقى فى الفعل وال مؤثر فى الوجود ال هلا اول وآخر ا
ظاهرا وباطنا...”

“... sesungguhnya Dialah Allah yang Maha Suci, Pelaku atas sega-la sesuatu, dan tiada yang dapat memberi bekas terhadapnya kecuali Allah jua, dari awal

dan akhirnya, zahir dan batinnya ...”.¹⁶

Walhasil, Semesta alam yang disebut sebagai bayangan Allah memiliki status eksistensi yang dikonsederasikan sebagai eksistensi semu, dan sebagai-mana yang telah disinggung sebelumnya, bahwa eksistensi semu bukanlah berarti *ketiadaan yang absolut* melainkan *ke-ada-an yang relatif* atau memin-jam istilah al-Makassarī: “*ketiadaan yang nyata dalam rupa dan bentuk wujud*” (*‘adamun yaẓharu bi šūrat al-wujūd*). Jelasnya, eksistensi Semesta alam, bagi kalangan ṣūfī yang direpresentasikan oleh al-Makassarī, tidak dinafikan secara mutlak dan tidak pula dikukuhkan secara mutlak:

”ومن الكمال المحضين العارفين بالهلا نعالى قالوا في شهودهم بان العالم المراد بما سوي
هلا نعالى يكون موجودا باعتبار ومعدوم باعتبار، فل يكون كاثبات اهل الكال من
البتكلمين وال ينون كنفى اهل الفناء الذين مغلوبين الحال لفس لهم شعور في الوجود ابدًا”

“Dan yang benar-benar telah sempurna pandangannya serta telah mencapai puncak pendakian spiritualnya, mereka berka-ta 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 me-ngukuhkan wujudnya [menganggap *mā siwā Allāh* sebagai ek-sistensi 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] sebagai-mana anggapan *ahl al-Fanā*’, yang pada kondisi kefanaannya, menafikan segala bentuk eksistensi [selain dari eksistensi Allah].

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

Alam Metaphor (al-‘alam al-majāzī)

Terma lain yang sering dikaitkan dengan Semesta alam dan bahkan, oleh al-Makassarī, digunakan secara bergantian dengan pengertian yang hampir tidak berbeda dengan terma bayangan (*ẓill*), adalah *majāz* atau metaphor. *Jawāz*, sebagai akar kata (*ism maṣdar*) *majāz*, berartihal “kebolehan.” Dipa-hami dalam konteks teologi, maka *Jawāz* berarti hal potensial. Nah, *Jā’iz* seba-gai 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 *mustahil al-wujūd*. Yang tersebut pertama adalah eksistensi wajib yang di-definisikan sebagai *kategori eksistensi yang menurut akal tidak dapat dipikir-kan tiadanya*; sedangkan yang tersebut terakhir adalah *kategori eksistensi mustahil yang menurut akal tidak dapat dipikirkan adanya*),¹⁹ memiliki pengertian sebagai *eksistensi potensial*. Artinya, ia memiliki potensi untuk “eksis” dan “tidak eksis” secara bersamaan, dan hal itu tidak bertentangan dengan prinsip akal.

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 *musthīl al-wujūd* merujuk kepada sesuatu yang mustahil adanya, sejak *azālī*, dan selamanya dalam kondisi *ketiadaan*; sedangkan *Jā'iz al-wujūd* merujuk kepada sesuatu yang eksistensi-nya 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 fenomenal disebut sesuatu yang baharu (*ḥādits*). Sesuatu yang baharu dikatakan tidak memiliki eksistensi atau realitas dari dirinya sendiri, melainkan eksistensi yang diperoleh dari yang selain dari dirinya (*qiyāmuh li ghayrih*). “yang selain dari dirinya” ini adalah yang eksis dengan sendirinya (*qā'im bi nafsih muqawwim li ghayrih*) yang tiada lain adalah sang Maha Realitas.

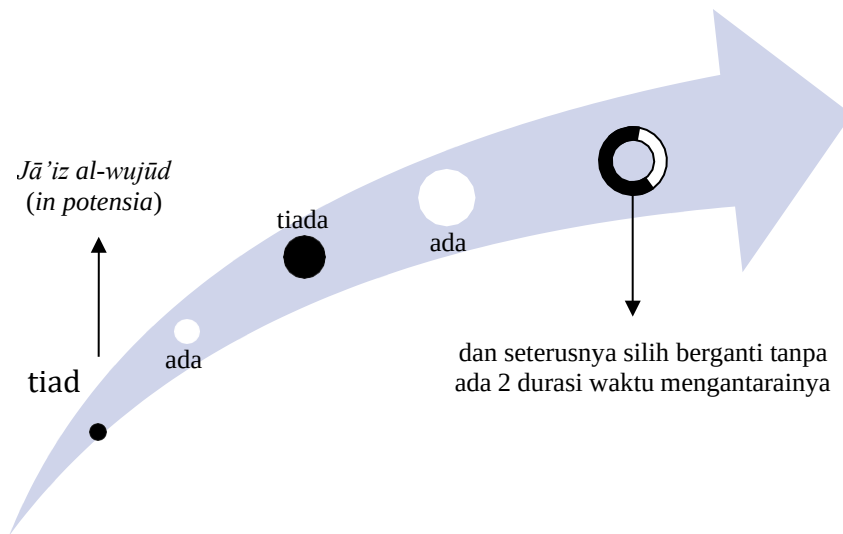
Kembali ke analisa semantik. Bahwa meski dalam pengertiannya mengandung implikasi “belum” karena statusnya sebagai sesuatu yang *in potensia*, tapi dalam kenyataannya “telah” karena tereksternalisasi dan teraktualisasi sebagai fenomenal, maka *jā'iz*, bila diaplikasikan dalam konteks meta-fisika, dapat 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 sang Maha Realitas.

Untuk merecall kembali ingatan kita pada diskusi wujud yang menurut kategorinya, terbagi ke dalam kategori *wujūd al-ḥaq* dan *wujūd al-khalq*. Yang pertama disebut adalah wujud sang Maha Realitas yang Maha Sempurna (*kamāl*) dan Maha Kaya (*ghaniy*) dalam konteks *tidak membutuhkan* sesuatu apapun; sedangkan yang disebut terakhir adalah wujud ciptaan atau Semesta alam yang kurang (*naqṣ*) dan fakir (*faqr*) dalam konteks *membutuhkan* sesuatu yang lain selain dirinya dalam rangka perwujudannya, yaitu sang Maha Realitas, karena tanpanya, Semesta alam akan selamanya pada kondisi *in potensia* (i.e., *jā'iz atau mumkin al-wujūd*).

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 “*per-alihan*” 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 sang MahaRealitas dalam durasi tersebut. Kondisi Semesta alam yang transien inilah yang disebut dengan istilah *penciptaan secara terus menerus (khalq jadīd)*.²⁰

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 dari dirinya dalam konteks *meng-alihkannya* 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). Bahkan Semesta

alam dapat dikonsiderasikan sebagai realitas kaitannya dengan “pengalihannya” atau pembaharuannya yang terus-menerus. Artinya, pada momen transitnya 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 tersebut (i.e., pada momen transitnya 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.

Berkaitan dengan status Semesta alam ini, al-Makassarī menulis:

... انه عدم بُرائي وانه يُظمر بصورة الوجود وليس له وجود حَقِيْقَة وانما وجوده كالوجود
... انما هو عدم يُظمر بصورة الوجود ...

“... [Semesta alam] sesungguhnya adalah wujud yang tiada tetapi dapat disaksikan, iajelas 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 terzhahir dalam bentuk wujud...”²¹

Referensi

- Abdullah, Hawas. *Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlās, 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 Lumpur: Islamic Foundation, 1986.
- al-Attas, S. M. N. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- , *The Degree of Existence*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1994.
- , *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 Aceh*. Singapore: Malaysian Printers Limited, 1966.
- , *The Mysticism of Hamzah Fanṣūrī*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- , *The Positive 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: DEPDIBUD RI, 1981.
- al-Burhān al-Nufūrī, Muḥammad Faḍl al-Allāh ‘Isā al-Ṣindī. “al-Tuḥfah al-Mursa-lah 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. *Ithāf al-Dhākī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Jakarta: Penerbit Mizan, 2012.

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. Nehemia 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'rīfāt*.

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 Yusuf. “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-Sultān al-Wazīr Karaeng Karungrung” dalam *MS DKG*.

-----, tanpa judul, dalam *MS. Jakarta, PNRI. NA-101*.

-----, “Maṭālib al-Sālikīn li man Qasada Rabb al-‘Ālamīn”, dalam *MS. Jakarta, PNRI. NA-101*.

-----, “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*.

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

-----, “Risālah fī Ghāyat al-Ikhtiṣār wa Nihāyat al-Inzār” 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’allaqāt 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-Khālīṣ”, 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 Legendes,” 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 (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965)
- "De Islamisering van Makassar," dalam *Bijdragen Tot de Taal, Land-en Volkenkunde*, 62(1956)
- 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 Sūfī Path of Love*. London: Luzac & Company, LTD., 1954.
- Van Bruinenseen, "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.