

Eksistensialisme sebagai Landasan Metafisika Worldview Islam: Analisis Gagasan Al-Attas tentang Wujud

Existentialism as the Metaphysical Foundation of the Islamic Worldview: An Analysis of Al-Attas' Idea of Being

Aulia Rakhmat*

International Islamic University Malaysia-Malaysia

rakhmataulia74@gmail.com

Abstract

This study aims to examine the idea of al-Attas' existentialism which is embodied in his conception of wujud and its relationship with worldview. Al-Attas' definition of worldview, the Islamic vision of wujud, indicates the significance of wujud in the worldview building formulated by al-Attas. However, al-Attas's conception of wujud is overlooked in academic studies, even though this concept is a crucial theme in his philosophical thinking. This study applies descriptive and analytical methods as well as a philosophical approach to analyze al-Attas' works. This paper argues that al-Attas's idea of worldview is built on the principle of existentialism which is inspired by the concept of Waḥdah al-Wujūd Sufism. It states that wujud is the true reality, while what is called quiddity or essence is just a mode of wujud. Thus, the structure of reality is Wujūd in its Unity and Multiplicity which is nothing but a manifestation of al-Haqq.

Keywords: *Al-Attas, Eksistensialisme, Wujud, Worldview.*

*Jalan Gombak, 53100, Selangor, Malaysia, Telepon: +60 3-6421 6421.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji gagasan eksistensialisme al-Attas yang terkejutantahkan dalam konsepsinya tentang wujud dan hubungannya dengan worldview. Definisi al-Attas tentang worldview yaitu visi islam terhadap wujud mengindikasikan signifikansi wujud dalam bangunan worldview yang diformulasikan oleh al-Attas. Meski demikian, konsepsi al-Attas tentang wujud masih mendapatkan porsi yang minimal dalam kajian akademis, padahal konsep tersebut merupakan isu yang krusial dalam pemikiran filsafatnya. Penelitian ini mengaplikasikan metode deskriptif dan analisis serta pendekatan filosofis terhadap karya-karya al-Attas. Makalah ini menunjukkan gagasan al-Attas tentang worldview dibangun diatas prinsip eksistensialisme yang diinspirasi oleh konsep Wahdah al-Wujūd Sufisme. Hal itu menyatakan bahwa Wujud adalah realitas sejati, sementara apa yang disebut dengan kaiditas atau esensi hanyalah mode wujud. Dengan demikian, struktur realitas adalah Wujud dalam Kesatuan dan Keberagamannya yang tidaklain merupakan manifestasi dari al-Haqq.

Kata kunci: Al-Attas, Eksistensialisme, Wujud, Worldview.

Pendahuluan

Syed Naquib al-Attas merupakan filsuf Muslim yang berusaha menegaskan signifikansi metafisika Islam di era kontemporer melalui karyanya *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Diantara penjelasan konsep-konsep penting, terdapat dua konsep yang menjadi perhatian tulisan ini, yaitu konsep *Worldview* Islam dan konsep wujud. Penelitian ini berpendapat bahwa terdapat hubungan yang erat antara dua konsep tersebut. Menurut al-Attas, konsep *worldview* bukanlah dipahami sebagai sebuah pandangan dunia (*ru'yat al-Islām li al-kawn*) yang merupakan penalaran dan pengalaman dunia inderawi saja. Al-Attas menegaskan bahwa *worldview* Islam adalah sebuah visi terhadap wujud (*ru'yat al-Islām li al-Wujūd*) dalam pengertian bahwa pandangan dunia Islam dipahami bahwa wujud dipahami sebagai Kebenaran dan Realitas Tertinggi.¹ Disini dengan jelas bahwa terdapat hubungan yang erat antara wujud dan *worldview*

¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of The Fundamental Elements of the Worldview of Islām* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 2.

dalam pemikiran al-Attas.

Meskipun konsep wujud mendapatkan posisi vital dalam pemikiran al-Attas dalam hubungannya dengan konsepsi worldview, akan tetapi, belum ada yang berusaha melakukan kajian terhadap signifikasi wujud dalam membentuk *worldview*. Kajian tentang *worldview* dalam pemikiran al-Attas memang telah banyak dilakukan, meski demikian belum ada kajian yang menyoroti signifikansi diskursus wujud dalam *worldview* secara intensif dan ekstensif.² Oleh sebab itu, kajian ini merupakan langkah awal dalam memahami dimensi metafisika *worldview* dalam pemikiran al-Attas yang dibangun di atas landasan eksistensialisme.

Selanjutnya, penting untuk memahami kata ‘eksistensialisme’ yang diatribusikan dalam pemikiran al-Attas dalam penjelasan yang disampaikan makalah ini. Gagasan eksistensialisme dalam pemikiran al-Attas bukanlah jenis eksistensialisme yang muncul dari tradisi pemikiran filsafat Barat. Eksistensialisme al-Attas dibangun di atas pandangan agama Islam yang mana berbeda dengan pemahaman filsafat Barat.³ Al-Attas menggali eksistensialisme dari tradisi intelektual Islam yang berakar pada kesatuan wujud (*Wahdah al-Wujud*) Sufisme yang menyatakan bahwa “*eksistensi (wujud) adalah esensi dari segala sesuatu*.”⁴

² Usmanul Hakim and Winda Roini, ‘Identifikasi Worldview Dalam Ilmu Pengetahuan Barat Kontemporer Menurut Syed Muhammad Naquib Al Attas’, *Tasfiyah*, 3.2 (2019), 53 <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v3i2.3498>; Nur Hasan, ‘Kritik Islamic Worldview Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Western Worldview’, *Mar’iji: Jurnal Studi Keislaman*, 1.1 (2014), 115–45; Usmanul Khakim and others, ‘God and Worldview According to Al-Attas and Wall’, *TSAQAFAH*, 16.2 (2020) <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v16i2.4853>; Hamid Fahmy Zarkasyi, ‘Worldview Islam Dan Kapitalisme Barat’, *TSAQAFAH*, 9.1 (2013), 15 <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i1.36>; Aldy Pradhana and Yongki Sutoyo, ‘Worldview Islam Sebagai Basis Pengembangan Ilmu Fisika’, *TSAQAFAH*, 15.2 (2019), 187 <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i2.3387>.

³ Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 25–33.

⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf* (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science (ASASI), 1981), p. 7; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980), 6.

Perdebatan mengenai eksistensialisme dan lawan konseptualnya esensialisme dalam Islam berawal dari perdebatan konsep esensi (*māhiyyah*) dan eksistensi (*wujūd*) dan hubungannya persoalan tentang manakah diantara keduanya yang real sehingga menjadi sesuatu yang fundamental atau prinsipialitas.⁵ Diskusi mengenai esensi dan eksistensi telah mengemuka dari zaman al-Farābī dan Ibn Sinā.⁶ Akan tetapi, Ibn Sinā tidak memuat diskusi atau menunjukkan posisi yang jelas antara ia memilih prinsipialitas esensi atau eksistensi yang mana pada akhirnya pemikiran Ibn Sinā dapat diinterpretasi untuk mendukung salah satu dari dua posisi tersebut.⁷ Perdebatan prinsipialitas eksistensi *versus* esensi dalam dunia Islam mengemuka pada periode berikutnya yang direpresentasikan oleh Suhrawardī yang mengadopsi esensialisme⁸ dan Mullā Ṣadrā yang berpandangan eksistensialisme.⁹ Selain itu, menurut Izutsu, pemahaman *Waḥdah al-*

⁵ Dalam hal ini penulis mengikuti Haidar Bagir dalam menggunakan kata prinsipialitas untuk menerjemahkan istilah ‘*ashālāh*’, Lihat Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, 2006).

⁶ Seyyed Hossein Nasr, “Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy,” *International Philosophical Quarterly* 29, no. 4 (1989): 409–28, <https://doi.org/10.5840/ipq198929431>; Peter Adamson, “Existence in Philosophy and Theology,” dalam *Encyclopaedia of Islam*, ed. oleh Kate. et al Fleet (Brill, 2017); Fedor Benevich, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries),” *Oriens* 45, no. 3–4 (1 Januari 2017): 203–58, <https://doi.org/10.1163/18778372-04503004>; Robert Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch,” dalam *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, ed. oleh Dag Nikolaus Hasse dan Amos Bertolacci (DE GRUYTER, 2011), 27–50, <https://doi.org/10.1515/9783110215762.27>; Heidrun Eichner, “Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology,” dalam *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, ed. oleh Dag Nikolaus Hasse dan Amos Bertolacci (DE GRUYTER, 2011), 123–52, <https://doi.org/10.1515/9783110215762.123>.

⁷ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy* (Oxford University Press, 2010), 97 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199735242.001.0001>.

⁸ Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī, *Ḥikmat Al-Isbrāq (The Philosophy of Illumination)*, trans. by John Walbridge and Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), 46.

⁹ Muḥammad b. Ibrāhīm (Ṣadr al-Dīn) Shīrāzī Mulla Ṣadra, *Al-Mashā’ir, a Parallel English–Arabic Text*, ed. by Ibrahim Kalin, trans. by Seyyed Hossein Nasr (Provo, Utah:

Wujūd juga dapat dikategorikan sebagai eksistensialisme yang mana mengkritisi esensialisme.¹⁰ Hal itu karena baik Sufi dan mazhab hikmah sama-sama mengadopsi pandangan prinsipialitas wujud.¹¹

Dalam membangun landasan filsafatnya secara umum dan diskursus wujud secara khusus yang berbasis pada mistisisme al-Attas mendapatkan inspirasi dari intelektual terkemuka seperti al-Junaid (w.910 M), Abu Nashr al-Sarrāj (w.988 M.), al-Qushairī (w. 1072 M), al-Hujwiri (w. 1074 M), Al-Ghazālī (w. 1111 M), Ibn ‘Arabī (w. 1240 M), Ṣadr al-Dīn al-Qunawī (w. 1350 M), ‘Abd. Al-Karīm al-Jilī (w.1403), ‘Abd al-Rahmān al-Jāmī (w. 1429 M), Hamzah Fansuri (1600 M), Mullā Ṣadrā (w. 1640 M), Nūr al-Dīn al-Rānirī (w. 1658 M), dan Sabzawārī (w. 1878 M).¹² Oleh sebab itu, konsepsi al-Attas tentang wujud dipengaruhi oleh tokoh-tokoh tersebut yang mana tercermin dari linearitas baik konsep, argumen dan pandangan-pandangan yang diartiluasikan olehnya.

Kajian ini merupakan studi pustaka yang mengaplikasikan metode deskriptif dan analisis yang dikaji melalui pendekatan filosofis. Selanjutnya, guna mendiskusikan pemikiran al-Attas secara sistematis, peneliti memfokuskan dan membagi pada beberapa pembahasan yang meliputi problem penerjemahan wujud, penjelasan konsep wujud, kuiditas dan esensi, prinsipialitas wujud, dan eksistensialisme sebagai basis *worldview* Islam.

Problem Penerjemahan tentang Wujud

Sebelum beranjak pada eksplorasi pemikiran al-Attas tentang wujud, penting untuk menyoroti problem analisa semantik yang

Brigham Young University Press, 2014), 11; Muḥammad b. Ibrāhīm (Ṣadr al-Dīn) Shīrāzī Mulla Ṣadra, ‘Risālat Iṣālat Ja‘il al-Wujūd’, in *Majmū‘Āt Rasā’il Falsafiyah Lī Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī* (Beirut-Lebanon: Dār Ihyā al-Turath al-‘Arabī, 2001), 233–34.

¹⁰ Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, pp. 20–30; Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (University of California Press, 1983), 358.

¹¹ Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, 58.

¹² Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas* (Bandung: Mizan, 2003).

berlangsung dalam penerjemahan wujud. Analisis semantik atas wujud oleh al-Attas dilakukannya dalam disertasinya tentang Hamzah Fansuri, *The mysticism of Hamzah Fansuri*. Dalam disertasinya itu, peneliti melihat bagaimana pertama kalinya al-Attas berusaha memahami *worldview* dalam hubungannya dengan wujud. Problem yang coba diungkap adalah apakah terdapat kata *wujūd* (dalam bahasa Arab) kedalam bahasa Melayu secara tepat. Karena istilah wujud merupakan istilah penting dalam ranah teologi, mistisisme dan filsafat dalam dunia Islam. Melalui penelusuran karya-karya Fansuri, al-Attas berpendapat bahwa terdapat 3 pendapat yang timbul mengenai padanan kata '*wujūd*': 1) kata 'wujud' dipertahankan dan tidak diterjemahkan untuk mengidentifikasi kata dan makna aslinya, 2) ada, dan 3) diri. Menurut pengamatan al-Attas, dalam pandangan filosofis, kata 'wujud' merujuk pada konsep abstrak yang lebih berkaitan dengan ontologi. Sementara 'ada' lebih digunakan dalam konteks kosmologi. Meskipun pada kenyataannya, al-Attas mengungkapkan bahwa perbedaan tersebut bukanlah sesuatu yang mutlak karena dalam beberapa kasus, keduanya berlaku tumpang tindih dan melebur menjadi satu konsep tunggal.¹³

Menurut al-Attas, para Sufi, penulis dan penerjemah, pada abad ke 16th dan 17th di kepulauan Melayu mempertahankan kata wujud dan tidak menerjemahkannya. Dengan kata lain, terdapat penyerapan kata wujud dari bahasa Arab ke bahasa Melayu. Hal itu disebabkan oleh fakta bahwa tidak ada kata yang setara untuk memakna konsep abstrak tentang kata bahasa Arab '*wujūd*'. Hal itu menandai keterkaitan antara bahasa Arab dan bahasa Melayu dalam hubungannya dengan perkembangan budaya yang dalam hal ini merujuk pada konsep filosofis tentang '*wujūd*'. Problem yang dihadapi oleh bahasa Melayu dalam perumusan kosakata

¹³ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 'The Mysticism of Hamzah Fansuri.' (PhD, SOAS University of London, 1966), 248 <https://eprints.soas.ac.uk/id/eprint/29629> [accessed 27 May 2022]. "plainCitation": "Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 'The Mysticism of Hamzah Fansuri.' (unpublished PhD, SOAS University of London, 1966

dan penerjemahan konsep-konsep filosofis tertentu faktanya juga dialami oleh dunia Islam di Arab ketika mencoba untuk menerjemahkan konsep-konsep penting filsafat Yunani. Baik bahasa Arab maupun Melayu memiliki problem yang sama, bahwa keduanya tidak memiliki kata kerja penghubung, *'to be'* yang sama dengan bahasa Yunani *'to einai'*. Dalam hal ini, para penerjemah dan filsuf Muslim secara berkala memilih kata *'wujūd'* sebagai istilah abstrak filosofis guna menerjemahkan konsep Yunani *'to einai'*, meskipun mereka juga menyadari ketidaktepatan penerjemahan tersebut. Dalam konteks bahasa Melayu, ketiadaan kata yang sesuai untuk memaknai konsep abstrak *'wujūd'* untuk mengadopsi kata tersebut secara langsung dari bahasa Arab. Disamping kata wujud, faktanya terdapat 2 kata yang dapat dipertimbangkan seperti kata *'jadi'* dan *'ada'*. akan tetapi keduanya tetap tidak dapat secara komprehensif menjadi padanan kata *'wujud'*. al-Attas berpendapat hal itu dilandasi oleh fakta bahwa kata *'ada'* maupun *'jadi'* karena keduanya terlalu non-abstrak dalam pengertian bahwa keduanya merujuk pada keber'ada'an material.¹⁴

Meski demikian, menurut al-Attas, kata *'ada'* yang dapat juga diartikan sebagai wujud, telah digunakan dalam bahasa Melayu sejak periode pra-Islam dan bahkan Hindu. Al-Attas berpendapat bahwa kata *'ada'* merupakan suatu kata Melayu murni dan penggunaannya sebelum periode Islam telah dibatasi pada kategori tertentu dari makna wujud. Dalam hal ini, al-Attas mengungkapkan bahwa Hamzah Fansuri telah memberikan makna baru yang mengungkapkan tidak hanya perubahan dalam konsepsi bahasa Melayu terkait konsepsi *'wujud'*, tetapi juga perubahan yang drastis dan radikal dalam keseluruhan konseptual terkait pandangan alam (*Weltanschauung*).¹⁵ Fansuri secara sadar memasukkan dalam makna dasar wujud konsep-konsep baru secara bertahap yang mana berguna untuk merekonstruksi pemahaman semantik yang sesuai

¹⁴ Al-Attas, 'The Mysticism of Hamzah Fansuri.', 294.

¹⁵ Al-Attas, 'The Mysticism of Hamzah Fansuri.', 239–40.

dengan konteks pemahaman Sufi. Akan tetapi kemudian al-Attas menyatakan bahwa pada periode Raniri dan setelahnya, penggunaan kata ‘ada’ seperti yang dipahami Fansuri semakin memudar. Hal itu menurutnya disebabkan oleh karakter kata ‘ada’ itu sendiri yang bersifat rentan dengan ambiguitas dan oleh sebab itu, menurut al-Attas penggunaannya sebagai istilah tasawuf terutama yang berkaitan dengan pemahaman Wujud Tuhan adalah berbahaya.¹⁶

Selain itu, fakta sejarah mengungkapkan bahwa kata ‘wujud’, ‘ada’, ‘jadi’, dan ‘diri’ telah memantik kontroversi dan kesalahpahaman yang mengakibatkan tuduhan ‘sesat’ dan bahkan tuntutan akan hukuman mati mengungkapkan bahwa makna dasar dari ‘ada’, ‘jadi’, terus berkelindan dalam ruang ambiguitas dibenak orang Melayu. Oleh sebab itu, menurut al-Attas para penulis dan penerjemah karya-karya filosofis, teologi dan tasawuf menyadari kerentanan makna dasar ini dan memutuskan secara logis untuk menggunakan kata Arab asli untuk menghindari kerancuan dalam memahami arti tersebut.¹⁷ Selain itu Al-Attas juga mengungkapkan bahwa kata ‘wujud’ yang dipahami dalam pengertian abstrak telah menjadi kata mapan yang digunakan dalam literatur tasawuf di Melayu yang kemudian diasimilasi dan diadopsi kedalam kosa-kata mistik-tasawuf Melayu-Jawa.¹⁸ Al-Attas menyimpulkan bahwa istilah wujud dan hubungannya yang erat dengan kosakata filosofis dan tasawuf Muslim agar tidak dipahami dalam pengertian yang sama dengan ‘ada’, terlepas dari penggunaan abstrak untuk yang telah diusahakan oleh para sufi yang berlanjut hingga hari ini untuk menyampaikan makna dasar yang lama.¹⁹

Dengan kata lain, kata wujud memproyeksikan apa yang disebut al-Attas dengan suatu pandangan hidup tertentu yang

¹⁶ Al-Attas, ‘The Mysticism of Hamzah Fansuri.’, 330–31.

¹⁷ Al-Attas, ‘The Mysticism of Hamzah Fansuri.’, 251–54.

¹⁸ P.J Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme Dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia, 1990), 131, 290, 305, 337–38, 373.

¹⁹ Al-Attas, ‘The Mysticism of Hamzah Fansuri.’, 331.

mana tidak dapat dipadankan dengan istilah lain.²⁰ Wujud memiliki karakter khusus yang tidak hanya dalam medan semantik akan tetapi juga fakta bahwa istilah tersebut telah sedemikian rupa digunakan dalam berbagai diskusi dan polemik keilmuan yang membenatang dari ranah teologi, filsafat hingga tasawuf Islam. Sehingga pemahaman dan makna yang terkandung didalamnya memiliki cakupan dan kedalaman yang telah mewakili suatu pandangan hidup khas.

Wujud, Kuiditas dan Esensi

Pembahasan tentang wujud tidak dapat dilepaskan dari dua konsep lainnya, yaitu kuiditas (*māhiyah*) dan esensi. Menurut al-Attas, hal itu berasal dari penalaran seseorang terhadap sesuatu baik itu objek indrawi maupun non-indrawi yang menuntut sebuah definisi terkait “ke apa-an” sesuatu dan hal itu membawa pada serangkaian proses putusan, pemilahan, klasifikasi sampai pada tujuan untuk memahami sesuatu. Dalam proses abstraksi pikiran tentang ke “apa-an” atau hakikat dari suatu, eksistensi dipahami sebagai sesuatu yang ditambahkan atau menjadi aksiden dari “ke-apa-an” tersebut. Ke-apa-an itu disebut dengan kuiditas atau *māhiyah*. *Māhiyah* merupakan istilah bahasa arab dari ‘*mā hiya*’ yang berarti ‘*apa itu*’ Pada proses pemilahan pikiran inilah muncul perbedaan antara eksistensi dan kuiditas di mana yang terakhir dianggap sebagai hakikat suatu realitas sementara yang awal adalah apa yang mengkualifikasikannya.

Menurut al-Attas, konsep kuiditas memiliki dua bentuk, yaitu kuiditas logis dan kuiditas ontologis. Keduanya sering disalahpahami dengan mengaburkan satu sama lain sehingga menghasilkan pemahaman yang problematis. Al-Attas menjelaskan bahwa kuiditas logis berhubungan dengan penalaran suatu konsep yang berasal dari hukum-hukum logika dan pembagian logika

²⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarbangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), 2001), 99.

seperti genus, spesies, dan *differentia* (pembedaan spesifik). Dengan kata lain, hal itu adalah aktivitas akal dalam dirinya sendiri dan tidak menghubungkan diri dengan dunia eksternal dikarenakan konsep-konsep itu tidak berasal dari objek kongkrit, seperti konsep ‘hewan rasional’ yang diderivasi dari konsep ‘manusia’. Dalam pemahaman ini, kuiditas adalah berlawanan dengan eksistensi dalam pemahaman bahwa kuiditas adalah realitas yang berbeda dengan eksistensi karena kuiditas dikualifikasikan secara konseptual oleh eksistensi.²¹ Selanjutnya, bentuk kedua dari kuiditas adalah kuiditas ontologis yang mana sangat berbeda dengan kuiditas logis. Kuiditas ontologis tidak berusaha menjawab pertanyaan kuiditas logis terkait ‘apa itu’, melainkan memahami sesuatu sebagaimana adanya (*by which a thing is what it is*). Perbedaan keduanya adalah kuiditas logis merujuk pada pemahaman genus dalam hubungannya dengan spesies, seperti halnya ‘hewan rasional’ merupakan genus yang mana mendefinisikan spesies ‘manusia.’ sementara kuiditas ontologis merujuk pada keber-ada-an tertentu.²²

Dengan kata lain, terdapat dua pemahaman atas kuiditas (*māhiyah*); 1) *māhiyah* dalam arti khusus merujuk pada wujud individual (*manjūd*) yang mengacu pada pemahaman kuiditas logis yang didapatkan dari pertanyaan ‘apa itu’; 2) *māhiyah* dalam pengertian umum merujuk pada kuiditas ontologis yang dipahami sebagai sesuatu yang denganya ia menjadi apa adanya (*mā bihi al-shay’ huwa huwa*) yang mana berhubungan dengan esensi sejati (*āyn*) atau hakikat sesuatu. Menurut al-Attas, dalam pemahaman kedua inilah *māhiyah* dipahami sebagai eksistensi.²³ Di sini eksistensi dipahami dalam dua aspek, pertama sebagai tindakan mewujudkan itu sendiri yang dengannya kuiditas diaktualisasikan, dan kedua, sebagai kuiditas dalam keadaan aktualisasi (*manjūd*).

Selanjutnya, terdapat problem lainnya yaitu menyamakan esensi dengan kuiditas. Dalam hal ini, Al-Attas menegaskan bahwa

²¹ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 200.

²² Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 221.

²³ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 248–49.

esensi tidak dapat diidentikan dengan kuiditas karena kuiditas memiliki karakter yang ambigu di mana ia dapat merujuk pada pemahaman logis ataupun ontologis. Ambiguitas tersebut dapat menyebabkan kerancuan karena mengacaukan antara pengertian yang logis dengan ontologis atau sebaliknya. Untuk ia menegaskan perlunya penjelasan atas perbedaannya. Menurut al-Attas, kuiditas menurut sifatnya, hanya dapat menjadi prinsip perbedaan dalam hal-hal. Sedangkan esensi meskipun juga merupakan prinsip perbedaan dalam hal-hal, akan tetapi pada saat yang sama ia merupakan prinsip identitas dari hal-hal tersebut, karena esensi, untuk menunjukkan sesuatu yang nyata dan bukan hanya sesuatu yang mental yang tidak memiliki realitas yang sesuai di dunia luar, harus menunjukkan apa yang membuat sesuatu menjadi entitas individual yang mana memiliki identitasnya sendiri serta berbeda dari hal-hal serupa lainnya. Selain itu, esensi merupakan substansi hakiki dari entitas itu yang mana hal tersebut berkaitan hanya dengan kuiditas dalam arti ontologis, bukan logis.²⁴

Lebih lanjut, al-Attas mendefinisikan esensi atau *dzāt* sesuatu sebagai keber-ada-an entitas yang mana merupakan identitas (*ḥuwiyyah*), kuiditas (*māhiyyah*), atau kedirian (*‘ayn*) sesuatu. Kesatuan dari istilah-istilah tersebut akan membentuk realitas atau hakikat sesuatu. Di sini dapat dilihat bahwa definisi tersebut memiliki dua elemen, yang pertama adalah “keber-ada-an” sesuatu yang merupakan wujud sebagai sesuatu yang primer. Sementara yang kedua adalah kuiditas yang merupakan prinsip pembedaan sesuatu antara satu dengan lainnya. Dengan kata lain, al-Attas menyebut esensi sebagai eksistensi+kuiditas. Terdapat dua arti dalam memahami pernyataan tersebut. Yang pertama berkaitan dengan kuiditas dan esensi yang mana dipahami bahwa esensi adalah lebih umum dari kuiditas. Hal itu juga tidak hanya pada prinsip pembedaannya, karena esensi merupakan substansi sesuatu

²⁴ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 233.

sementara kuiditas adalah hanyalah sebuah diferensia.²⁵ Arti kedua adalah berkaitan dengan hubungan eksistensi dan kuiditas yang mana al-Attas berpendapat bahwa pada hakikatnya kuiditas adalah eksistensi dalam tindakan yang membatas dirinya kedalam bentuk tertentu,²⁶ atau dengan kata lain kuiditas hanyalah mode eksistensi. Untuk memahami lebih lanjut mengenai ungkapan tersebut, penting untuk mengetahui konsepsi al-Attas tentang wujud.

Al-Attas berpendapat bahwa terdapat dua pandangan terhadap eksistensi, yaitu eksistensi sebagai konsep dan eksistensi sebagai realitas.²⁷ Adapun dalam pemahaman yang pertama, eksistensi umumnya dipahami sebagai sebuah konsep universal dimana ia tidak memiliki hubungan dengan realitas di dunia eksternal atau dunia indrawi. Apa yang 'ada' di dunia eksternal dipercaya sebagai sesuatu yang tereduksi pada kuiditas atau esensi di mana pikiran memproyeksikannya sebagai realitas yang independen dalam dirinya sendiri dan disini eksistensi dipandang sebagai atribut dari kuiditas dan esensi. Dalam pemahaman ini, eksistensi dipahami memiliki 3 karakter, yaitu 1) eksistensi tidak lain hanyalah sebuah entitas konseptual yang 'ada' hanya dalam pikiran; 2) eksistensi merupakan konsep yang umum dan abstrak yang dibagi secara rasional pada porsi-porsi dalam hubungannya dengan segala sesuatu dan juga bersifat statis atau pasif; 3) eksistensi merupakan sebuah intelijibel sekunder (*secondary intelligible*).²⁸

Lebih lanjut, eksistensi sebagai realitas menurut al-Attas merujuk pada pemahaman bahwa eksistensi memiliki hubungan dengan realitas di dunia eksternal. Disini, ia adalah realitas ontologis yang 'ada' di dunia eksternal yang independen dari pikiran dan

²⁵ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 236.

²⁶ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 243.

²⁷ Pembagian tersebut adalah sama dengan pemahaman al-Jāmī, Lihat, 'Abd al-Rahmān al-Jāmī, *Lawā'ih: A Treatise on Sufism*, trans. by E. H Whinfield and Mirza Muhammad Kazvini (Royal Asiatic Society, 1906), 28.

²⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Degrees of Existence* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1994), 1.

juga ia tidak lah bersifat universal seperti dalam kasus eksistensi sebagai konsep. Selain itu, realitas eksistensi tidaklah bersifat statis atau pasif melainkan entitas yang aktif, dinamis dan kreatif yang memproyeksikan dari dalam dirinya berupa kemungkinan-kemungkinan tak terbatas sebagai ekspresi diri dalam level-level gradasi ontologis yang dalam modenya tampak berbeda dalam dunia indrawi maupun non-indrawi. Pemahaman sejati dari kata eksistensi sebagai realitas objektif dan hanya layak untuk diatribusikan pada Tuhan semata. Karena menurut al-Attas, eksistensi sebagai realitas adalah hakikat esensi dari Sang Realitas Tertinggi, yaitu Tuhan.²⁹

Menurut al-Attas pembagian kuiditas dan eksistensi hanya berlaku dalam pikiran saja dan bukan pada dunia extramental. Karena pada dunia ekstramental pembagian tersebut tidaklah terjadi karena pada dasarnya baik kuiditas dan eksistensi merupakan realitas yang sama.³⁰ Hal tersebut karena kuiditas logis pada dasarnya hanyalah entitas konseptual sementara kuiditas ontologis atau esensi adalah pembatasan eksistensi. Oleh sebab itu, menurut al-Attas kuiditas dalam realitanya adalah eksistensi yang mendeterminasikan dirinya kedalam mode-mode tertentu yang mana pembatasan tersebut dipahami oleh akal sebagai kuiditas.³¹ Akan tetapi, hal tersebut tidak boleh dipahami bahwa baik kuiditas dan eksistensi adalah identik karena kuiditas dan eksistensi baik dipikiran maupun dunia eksternal adalah dua entitas yang berbeda. Perlu dicatat bahwa perbedaan antara keduanya hanyalah antara kuiditas logis dan eksistensi. Sementara kuiditas ontologis tidaklah berbeda dengan eksistensi semenjak substansi dari kuiditas ontologis adalah eksistensi. Selain itu, kuiditas ontologis bukanlah sesuatu yang hanya ada dalam pikiran seperti kuiditas logis, tetapi ia memiliki realitas di dunia eksternal. Al-Attas menjelaskan perbedaan krusial lainnya antara kuiditas dan eksistensi bahwa eksistensi adalah umum dalam segala sesuatu, sementara kuiditas adalah tidak. Disini, keumuman

²⁹ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 2.

³⁰ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 233.

³¹ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 235–36.

kuiditas dalam segala sesuatu adalah pada pengertian tertentu dan hal tersebut berlaku pada kuiditas logis maupun ontologis. Karena kuiditas logis pada dasarnya adalah sifat dari keber-ada-an tertentu yang mana juga disebut dengan esensi.³²

Dengan demikian, bagi al-Attas pembagian esensi dan eksistensi hanyalah berlaku dalam pikiran dan tidak pada realitas dunia extramental. Dalam pandangan al-Attas, pada realitas extramental apa yang dipahami atau dilihat sebagai kualifikasi keberlimpahaman esensi oleh eksistensi adalah determinasi dan pembatasan yang berganda ke dalam bentuk-bentuk tertentu dari Eksistensi itu sendiri yang memiliki karakter meliputi dan meresap ke dalam segala sesuatu. Dengan kata lain, segala sesuatu dalam dirinya sendiri (esensi) adalah *Realitas Eksistensi*, yang meliputi segala sesuatu yang mengaktualisasikan dirinya dalam beragam mode dalam suatu tindakan ekspansi dan kontraksi yang terus menerus berlangsung dalam gradasi-gradasi, dari tingkatan Kemutlakan Diri-Nya hingga mencapai beragam determinasi-Nya yang menjangkau dunia indrawi. Selanjutnya, al-Attas menegaskan bahwa Wujud (Eksistensi) adalah esensi sejati segala sesuatu dan apa yang dikonsepsikan oleh akal sebagai esensi atau kuiditas pada realitanya merupakan aksiden dari eksistensi.³³ Dengan kata lain kuiditas adalah mode eksistensi dan eksistensi adalah kesejatan segala sesuatu, bukan esensi.³⁴ Penjelasan diatas mengindikasikan poin penting terkait pandangan pandangan prinsipialitas wujud (*ashālah al-wujūd*) yang diadopsi oleh al-Attas.

Prinsipialitas Wujud

Persoalan selanjutnya yang timbul dari perdebatan eksistensi dan kuiditas adalah masalah prinsipialitas atau kesejatan ontologis (*ashālah*) yang merujuk pada pertanyaan manakah di antara keduanya

³² Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 233–34.

³³ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 182.

³⁴ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 46.

yang secara fundamental adalah nyata (*ashīl*), atau dalam ungkapan lain, manakah di antara keduanya yang mempunyai realitas sejati di alam ekstra-mental, apakah ‘eksistensi’ atau ‘kuiditas’. Selanjutnya, perlu dipahami bahwa lawan konseptual dari *ashīl* adalah *i’tibārī* atau sesuatu yang secara mental diterima sebagai kenyataan,’ yang berarti suatu konsep yang tidak secara langsung dan prinsipil diambil dari realitas nyata ekstra-mental. Oleh sebab itu, di antara eksistensi dan kuiditas, hanya salah satu yang menjadi *ashīl*, sementara yang lain adalah *i’tibārī*.³⁵ Pada permasalahan tersebut, Al-Attas berpendapat bahwa salah satu dari eksistensi atau kuiditas harus menjadi hakikat realitas dan salah satu dari keduanya adalah tambahan (*ẓāid*) bagi yang lain. Selain itu, salah satu dari keduanya menjadi tambahan dalam hubungannya dengan aktivitas pikiran dan tidak memiliki realitas di dunia eksternal atau yang disebut juga dengan intelijibel sekunder. Sementara yang lainnya harus memiliki realitas, atau objek aktual di dunia eksternal atau yang disebut dengan intelijibel primer.³⁶

Sebelum menyatakan manakah diantara keduanya yang merupakan realitas sejati, Al-Attas menyoroti terlebih dahulu mengenai dualitas esensi dan eksistensi. Sekilas, problem dualitas tersebut dapat diselesaikan melalui penalaran logis yaitu walaupun eksistensi dan quiditas adalah dua entitas yang berbeda, entah dalam kategori logis atau ontologis, akan tetapi keduanya merujuk pada satu hal yang sama. Namun, menurut al-Attas hal itu tidak menyelesaikan masalah yang sebenarnya karena keduanya, sebagai predikat, dapat dikaitkan dengan satu dan hal yang sama adalah bukti yang cukup jelas bahwa benda itu sendiri memiliki dua aspek yang sesuai dengannya, dimana hanya salah satu dari keduanya yang memiliki makna ‘realitas’ yang hakiki. Hal itu karena tidak mungkin keduanya menjadi nyata atau hakikat pada saat yang sama, karena dapat menyebabkan kehilangan kesatuan dan identitasnya sebagai satu hal dan akan menjadi dua hal yang berbeda. Selain itu,

³⁵ Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, 99–100.

³⁶ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 233.

keduanya juga tidak mungkin bersifat ‘tidak nyata’ pada saat yang sama karena jika demikian, hal itu akan kehilangan realitasnya³⁷ dan sebagai implikasinya, tidak ada yang ‘nyata’ di dunia. Disisi lain, al-Attas menekankan eksistensi sebagai realitas sejati dan berpendapat bahwa jika tidak ada wujud maka segalanya tidak ada yang ada.

Terhadap problem tersebut, al-Attas dengan tegas menyatakan bahwa eksistensi adalah realitas sejati yang dikualifikasikan oleh entitas konseptual yang disebut kuiditas. Menurut al-Attas, konsep prinsipialitas kuiditas dihadapkan pada permasalahan yang melahirkan simpulan yang absurd yaitu jika kuiditas pada dasarnya nyata dan eksistensi hanyalah propertinya yang dimunculkan oleh pikiran maka berarti kuiditas entah bagaimana telah ada (*manjūd*) sebelum dikualifikasikan oleh wujud.³⁸ Pada permasalahan ini, al-Attas berpegang pada prinsipialitas wujud dan memahami kuiditas hanyalah sebagai mode eksistensi, dengan kata lain, yang memiliki realitas sejati adalah eksistensi sementara kuiditas/esensi hanyalah hanya proyeksi mental (*i'tibārī*). al-Attas mengklaim bahwa dengan mengadopsi pemahaman prinsipialitas wujud maka problem keberadaan kuiditas sebelum dikualifikasikan oleh eksistensi tidak lagi muncul karena kuiditas sebagai mode eksistensi dapat berada dalam kondisi batin wujud sebelum dikualifikasikan oleh eksistensi eksternal.³⁹ Wujud dalam pemahaman merujuk pada Realitas Wujud yang tidak lain merupakan *al-Haqq*. Penjelasan tentang Realitas Wujud akan disajikan pada pembahasan selanjutnya. Dan sebelum itu, penting untuk meninjau implikasi prinsipialitas wujud dalam memahami metafisika ketuhanan.

Menurut al-Attas, perdebatan prinsipialitas esensi dan wujud memunculkan perbedaan pemahaman atas metafisika Ketuhanan diantara kelompok Muslim dari kalangan filsuf, teolog dan Sufi. Permasalahan tersebut tidak dapat dilepaskan dari sebuah

³⁷ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 232.

³⁸ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 234.

³⁹ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 235.

pertanyaan fundamental tentang apakah esensi atau wujud yang merupakan sesuatu yang nyata. Menurut al-Attas, para filsuf dan teolog mengadopsi gagasan prinsipialitas esensi sehingga mereka memahami hakikat Keesaan Tuhan dan sifat-sifat serta nama-nama-Nya secara essensialistik. Meski demikian, bagi al-Attas, terdapat pengecualian bagi kelompok teolog Ash'ariyah yang berpendapat bahwa esensi dan eksistensi adalah tidak dapat dipisahkan, maka pandangan mereka terhadap problem esensi versus eksistensi adalah ambivalen dan oleh sebab itu, dalam hal ini, pandangan mereka condong pada pemahaman kaum Sufi. Al-Attas menyebutkan bahwa teolog Ashariyah secara keseluruhan telah menyiratkan posisi prinsipialitas wujud dan Kesatuan Wujud (*Wahdah al-Wujūd*) yang di pegang oleh Sufi. Namun disisi lain, teolog Ash'ariyah juga condong pada esensialisme terutama pada prinsip *mukhālafatu ḥ al-ḥ awādith* (Pembedaan yang radikal antara Tuhan dan ciptaan-Nya) yang mana berbeda dengan posisi Sufi. Kaum Sufi mendasarkan prinsipnya pada eksistensialisme berbasis *Wahdah al-Wujūd* dan dengan demikian menegaskan bahwa perbedaan antara Tuhan dan ciptaan-Nya adalah berada pada poin determinasi dan individuasi, sementara pada poin wujud dan realitas, Tuhan dan ciptaan-Nya tidak ada perbedaan. Hal itu karena realitas wujud dapat menjadi prinsip yang Yang Esa sekaligus Yang Aneka, tanpa Yang Esa menjadi Yang Aneka ataupun Yang Aneka menjadi Yang Esa.⁴⁰ Disini posisi al-Attas adalah mengadopsi pandangan Sufi yang mengafirmasi Kesatuan Wujud dan juga Yang Esa dan Aneka yang man ia jelaskan dalam konsep yang ia sebut dengan Realitas Wujud.

Realitas Wujud

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan secara singkat tentang perbedaan antara konsep wujud dan realitas wujud. Yang pertama statis dan yang kedua dinamis. Al-Attas menyebut bahwa realitas wujud adalah esensi dari *al-Haqq*. Realitas pada tahapan

⁴⁰ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 56–57.

tertinggi adalah tidak diketahui oleh siapapun kecuali-Dirinya Sendiri. Akan tetapi, pada saat yang sama *al-Haqq* memanifestasikan dirinya sendiri dan menciptakan segala sesuatu yang lain ke dalam manifestasi-Nya. Oleh sebab itu, *al-Haqq* harus dipahami memiliki derajat (*marātib*) manifestasi diri. Al-Attas berpendapat jika *al-Haqq* tidak memanifestasikan dalam derajat manifestasi maka tidak akan ada yang ada, dan juga derajat Penyembunyian Diri-Nya tidak akan pernah diketahui oleh siapapun. Hal itu sebagaimana yang diungkapkan dalam sebuah Hadis Qudsi “*Aku pada mulanya adalah perbendaharaan yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakanlah makhluk agar Aku dikenali*”.⁴¹ Dengan demikian, *al-Haqq* memiliki aspek totalitas Ketersembunyian-Nya dan aspek manifestasi Diri-Nya, atau dengan kata lain, *al-Haqq* sebagai Realitas Tertinggi memiliki aspek batiniah dan lahiriah yang mana keduanya identik dan tidak menghasilkan kontradiksi.

Dalam hal ini al-Attas menyatakan bahwa terdapat enam derajat wujud yang diinspirasi oleh pembagian derajat wujud oleh kaum Sufi, khususnya ‘Abd al-Rahmān al-Jāmī.⁴² Derajat wujud tersebut dipahami secara urutan menurun dari yang paling tinggi hingga paling rendah. Derajat wujud pertama atau derajat Keesaan Absolut (*aḥadiyyah muṭlaqah*) adalah Tuhan dalam Diri-Nya sendiri yang berada pada totalitas ketersembunyian-Nya yang terbebas dari segala kondisi, batasan dan hubungan. Pada derajat ini Tuhan tidak diketahui oleh siapapun kecuali-Dirinya Sendiri. Derajat wujud kedua atau derajat Kesatuan Ilahiah (*al-wahidiyyah*) atau yang juga disebut dengan Wujud Absolut adalah aspek zahir dari derajat pertama yang mencurahkan manifestasi ilahiah pada ranah gaib. Derajat ini mengandung kemungkinan tak terbatas dari determinasi dalam bentuk yang tak terbatas. Tahap ini adalah determinasi (*ta’ayyun*) pertama. Derajat wujud ketiga atau derajat Nama-Nama dan Sifat-Sifat (*al-asmā wa al-sifāt*) yang merupakan determinasi

⁴¹ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 4.

⁴² al-Jāmī, *Lawā’ih: A Treatise on Sufism*, 39–40.

kedua dari Wujud Absolut. Derajat wujud keempat atau derajat Arketip permanen (*al-a'yān al-thābitah*) yang merupakan determinasi ketiga dari Wujud Absolut yang merupakan derajat mendetail dari manifestasi dimana nama-nama ilahiah dimanifestasikan. Derajat wujud kelima atau derajat Arketip eksterior (*al-a'yān al-khārijīyah*) atau determinasi keempat dari Wujud Absolut mengandung seluruh manifestasi pasif, kontingen, dan kemungkinan duniawi dari Wujud Absolut. Dan derajat wujud kelima atau derajat dunia empiris dan pengalaman inderawi (*‘ālam al-shahādah*) yang merupakan determinasi kelima dari Wujud Absolut. Derajat ini adalah derajat mendetail manifestasi dari derajat-derajat sebelumnya pada dunia empiris atau dunia dan pengalaman inderawi yang diliputi oleh kontingensi.⁴³

Dengan demikian perwujudan derajat wujud dari yang paling tinggi dan paling rendah berasal dari serangkaian determinasi dan manifestasi. Akan tetapi yang perlu ditegaskan adalah bahwa serangkaian determinasi menurun dimulai dari derajat wujud kedua atau pada derajat Kesatuan Ilahiyah hingga pada derajat dunia inderawi tidak diliputi oleh durasi waktu. Karena derajat wujud pertama atau Keeasan Absolut adalah terlepas dari segala determinasi karena tidak ada yang mengetahui Diri-Nya kecuali Diri-Nya sendiri. Selanjutnya, berkenaan dengan manifestasi, *al-Haq* memiliki dua bentuk yaitu manifestasi pada alam gaib atau manifestasi Dzāt (*tajallī Dẓātī*) dan manifestasi pada alam dunia inderawi atau yang disebut manifestasi penyaksian lahiriah atau ekistensial (*tajallī shuhūdī* atau *tajallī wujudī*).⁴⁴ Dengan demikian, seluruh wujud adalah berasal dari Kesatuan Ilahiah atau yang disebut juga Wujud Absolut yang mana mendapatkan determinasi dari menurun hingga pada dunia inderawi. Seluruhnya adalah berasal dan memiliki realitas ontologis yang sama semenjak setiap derajat wujud merupakan hasil dari determinasi dan manifestasi.

⁴³ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 4–15.

⁴⁴ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 16.

Problem yang muncul disini adalah mengenai struktur realitas wujud dalam hubungannya dengan Tuhan dalam pemikiran metafisika al-Attas. Hal itu karena al-Attas sebelumnya menegaskan bahwa realitas wujud adalah tunggal yang bermanifestasi menuju keragaman dan derajatnya, entah dari yang paling tinggi maupun paling rendah merupakan realitas yang sama dengan Sang Absolut. Lalu apakah tidak ada perbedaan esensial antara wujud wajib dan wujud nisbi. Atau dalam istilah al-Attas antara wujud sejati (*wujūd haqīqī*) dan wujud metaforis (*wujūd majāzī*).⁴⁵ Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, penting untuk memberikan penjelasan pendahuluan terkait 3 istilah penting: *bi shart lā shay'*, *lā bi shart shay'*, dan *bi shart shay'*. Konsep-konsep tersebut pada aslinya digunakan oleh filsuf untuk menjelaskan “kuiditas” akan tetapi, seperti yang akan dijelaskan nanti, al-Attas akan merekonstruksi 3 istilah tersebut untuk diterapkan pada “wujud”.

Pada tahap ini penting untuk menyimak bagaimana al-Attas menjelaskan ketiga istilah tersebut diterapkan dalam bidang aslinya yaitu ‘kuiditas’. *Pertama*, kuiditas murni abstrak (*mujarradah*) merupakan kuiditas yang dalam kondisi ‘bersyarat negatif’ (*bi shart lā shay'*) adalah kuiditas dalam kemurniannya. Ia adalah kuiditas *qua* dirinya sendiri, seperti ‘hewan’ *qua* ‘hewan’ yang dengannya proyeksinya dalam pikiran tidak memiliki asosiasi apapun. Atau dengan kata lain, ia adalah konsep murni yang tidak mengasosiasikan diri dengan konsep lainnya guna membentuk kebermaknaan koheren. Misalnya hewan tidak dapat dikombinasikan dengan konsep ‘rasional’ guna menghasilkan sebuah makna yang koheren semenjak ‘hewan’ *qua* ‘hewan’ tidak dapat dikualifikasikan dengan ‘rasionalitas’.

Kedua, kuiditas indeterminasi absolut (*muṭlaqah*) atau ‘tak bersyarat’ (*lā bi shart shay'*) yang dimengerti sebagai kondisi kuiditas yang bebas untuk mengasosiasikan atau tidak mengasosiasikan dirinya dengan sesuatu yang lain. Seperti konsep ‘hewan’ pada tahap

⁴⁵ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 30–31.

ini tidak lagi dibatasi oleh dirinya sendiri sebagai ‘hewan’ murni akan tetapi dapat diasosiasikan pada konsep ‘rasional’ sehingga membentuk konsep ‘manusia’. (III) kuiditas campuran (*makhlūṭah*) atau ‘bersyarat karena sesuatu’ (*bi sharṭ shay*) merupakan kondisi dimana kuiditas telah menerima berbagai aksiden seperti prediksi, universalitas, partikularitas dan dimana kuiditas telah bercampur, seperti konsep ‘hewan’ yang ditambah konsep ‘rasional’ maka ‘hewan’ dalam hal ini merujuk pada sesuatu objek tertentu dan aktual di dunia eksternal.⁴⁶

Selanjutnya, al-Attas terlihat mengikuti jalan yang ditempuh oleh para filsuf Pahlawi (*al-Fahlaḥīyyūn*) yang termasuk di dalamnya Mullā Ṣadrā dan Sabzawārī, mengaplikasikan konsepsi kuiditas dan merekonstruksinya terhadap wujud.⁴⁷ Hanya saja perlu ditegaskan, al-Attas mengikuti pendapat Sufi, seperti al-Qūnawī, al-Qayṣarī, al-Kashānī, dan al-Jāmī yang menambahkan satu kategori sebelum kategori pertama.⁴⁸ Kaum Sufi mengkritisi kategori filsuf yang mengidentifikasi wujud Tuhan sebagai ‘bersyarat negatif’ yang dengan demikian mengandaikan suatu prasyarat atau kondisi tertentu pada Tuhan.⁴⁹ Tuhan dalam tahapan tertinggi yaitu Realitas tertinggi atau Keesaan Absolut adalah terbebas dari segala kondisi atau pembatasan.

Dalam hal ini, al-Attas menjelaskan modus wujud yang dipahami secara hirarkis sebagai berikut: *Pertama*, Wujud sebagai ‘mutlak tak bersyarat’ (*lā bi sharṭ*) yaitu Wujud Realitas Tertinggi atau derajat Keesaan Absolut dalam diri-Nya Sendiri yang bebas dari segala prasyarat atau suatu kondisi serta tidak diketahui atau tidak dapat diketahui kecuali oleh Diri-Nya sendiri. *Kedua*, Wujud sebagai ‘bersyarat negatif’ (*bi sharṭ lā shay*) yaitu *Wujūd ‘amm* atau

⁴⁶ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 221–22.

⁴⁷ Nasr, “Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy,” 427; Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, 146.

⁴⁸ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, p. 238 note 266; Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, 148.

⁴⁹ Nasr, “Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy,” 427.

tahap Wujud Absolut (*al-wujūd al-Muṭlaq*) dalam aspek manifestasi Diri-Nya yang merupakan aspek interior dari *pertama*. Tahap ini adalah derajat kedua dalam derajat Wujud atau Kesatuan Ilahiyah (*al-wahidiyyah*) dan merupakan manifestasi Esensi pada Dirinya Sendiri (*tajallī Dẓātī*). Aspek Tuhan pada tahap Wujud Absolut adalah seperti aspek pertama kuintitas (*bi shart lā shay*) atau juga yang disebut oleh Ibn Sina sebagai *al-kullī tabīʿī* (*natural universal*),⁵⁰ hanya saja hal itu bukanlah sesuatu yang hanya ada dalam pikiran akan tetapi nyata, bukan statis melainkan dinamis.⁵¹

Ketiga, Wujud sebagai ‘tak bersyarat sesuatu’ (*lā bi shart shay*) yang merupakan tahap wujud relatif (*wujūd idāfī*) dan kelanjutan dari nomor kedua. disini Wujud Absolut berada pada kondisi indeterminasi atau tak bersyarat oleh apapun akan tetapi bebas untuk menghubungkan dirinya dengan sesuatu. Tahap ini merupakan tingkatan ontologis kedua dan ketiga yang berhubungan dengan derajat ketiga dan keempat dari Wujud. Ia juga disebut dengan *Wujūd Munbasit* (wujud yang meluas), *Nasf Raḥmān* atau *Nūr idāfī*. *Keempat*, Wujud sebagai ‘bersyarat karena sesuatu’ (*bi shart shay*); yang merupakan tahap *Wujūd Jāmī* adalah tahapan dunia empiris, dan pengalaman inderwari. Realitas wujud pada tahap ini dibagi menjadi entitas individual dan partikular atau dalam modus majemuk nan beragam. Tahap ini merupakan determinasi keempat

⁵⁰ Perlu diperhatikan bahwa pemahaman al-Attas terhadap natural universal yang diatribusikan pada wujud pemahaman yang berasal dari Sufi, bukan dari Ibn Sina semenjak konsep tersebut digunakan oleh Ibn Sina untuk merujuk pada kuintitas. Lebih lanjut pendapat natural universal oleh Sufi dan Ibn Sina lihat ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmī, *The Precious Pearl: Al-Jāmī’s Al-Durrah Al-Fakhirah, Together with His Glosses and the Commentary of ‘Abd al-Ghafir al-Lāzī*, trans. by Nicholas Heer (Albany: State University of New York Press, 1979), 38–39; Nicholas Heer, ‘The Sufi Position with Respect to the Problem of Universals’ (presented at the Annual meeting of the American Oriental Society, Baltimore, Maryland, 1970) <http://faculty.washington.edu/heer/universals-sep.pdf>; Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (De Gruyter, 2020), 185, 239, 353 <https://doi.org/10.1515/9783110652086>; Muhammad U. Faruque, ‘MULLĀ ṢADRĀ ON THE PROBLEM OF NATURAL UNIVERSALS’, *Arabic Sciences and Philosophy*, 27.2 (2017), 269–302 <<https://doi.org/10.1017/S0957423917000042>>.

⁵¹ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 238–39, 235 note 287; Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 6–7.

dan kelima dari Wujud Absolut yang berhubungan dengan derajat kelima dan keenam dari derajat wujud.⁵²

Guna menjelaskan konsep di atas, Al-Attas meminjam analogi perumpamaan al-Ghazālī pada derajat tingkatan cahaya. Perumpamaan perluasan wujud dalam gradasi-gradasi wujud pada berbagai tingkat ontologis dapat dipahami seperti halnya seseorang yang melihat cahaya bulan bersinar melalui jendela rumah, kemudian jatuh pada cermin yang dipasang di dinding, yang kemudian memantulkan cahaya ke lantai yang menjadi diterangi oleh cahaya. Dari perumpamaan tersebut terdapat empat tingkatan cahaya, dari yang terendah hingga yang tertinggi: cahaya di lantai adalah akibat dari cahaya di dinding; cahaya di dinding merupakan cahaya yang dipantulkan oleh cermin; cahaya di cermin berasal dari pancaran bulan; cahaya yang memancar dari bulan berasal dari pancaran sinar matahari yang ‘tersembunyi’ di belakang bulan.⁵³

Perumpamaan itu juga dapat digunakan untuk memahami Kesatuan Wujud (*wahdah al-Wujūd*) dan manifestasi-Nya. Masing-masing dan setiap bentuk manifestasi adalah Sang Kebenaran atau *al-Ḥaqq* sebagaimana memanifestasikan menurut suatu bentuk tersebut, bukan sebagai *al-Ḥaqq* sebagaimana Diri-Nya dalam Kemutlakan. Dengan demikian, *al-Ḥaqq* adalah identik dengan bentuk manifestasi-manifestasi-Nya, akan tetapi manifestasi-manifestasi tersebut tidaklah identik dengan Wujud-Nya karena penyerupaan secara totalitas dalam kondisi ontologis tidak dapat dibenarkan.⁵⁴ Selanjutnya, walaupun al-Attas menyatakan bahwa Wujud merupakan realitas yang meliputi segala sesuatu, akan tetapi ia menegaskan bahwa terdapat aspek perbedaan antara sesuatu dan realitasnya dan antara realitas segala sesuatu diantara diri mereka sendiri. Dengan kata lain, segala sesuatu memiliki identitasnya

⁵² Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 259; Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 25–26.

⁵³ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 25.; Abū Ḥamid Al-Ghazālī, *Mishkāt Al-Anwār* (Beirut: Ālim al-Kutub, 1986), 135.

⁵⁴ Al-Attas, *The Degrees of Existence*, 19.

masing-masing. Hal tersebut karena menurut al-Attas, realitas eksistensi adalah ketika segala sesuatu adalah berbeda satu sama lain dan pada saat yang sama mereka dipersatukan dalam identitas.⁵⁵

Menurut al-Attas keanekaragaman keber-ada-an (*mawjūd*) yang diciptakan atau makhluk bukan lah berasal dari satu realitas wujud, melainkan dalam keragaman aspek penerima wujud dalam berbagai derajat yang mana masing-masing daripadanya memiliki derajat kelemahan atau kekuatan, ketidaksempurnaan atau kesempurnaannya, dan *priority* (yang mendahului) atau *posteriority* (yang datang sesudahnya). Oleh sebab itu, dengan pemahaman tersebut, al-Attas mengklaim bahwa keanekaragaman wujud tidak mencederai Kesatuan Wujud (*Waḥdah al-Wujūd*), karena setiap mawjūd adalah mode Wujud yang mana tidak memiliki perbedaan status ontologis. Untuk menjelaskan pembedaan antara derajat eksistensi-eksistensi, al-Attas menggunakan konsep yang dipopulerkan oleh filsafat Mullā Ṣadrā, yaitu *tashkīk* atau yang al-Attas pahami sebagai ambiguitas sistematis. Menurut al-Attas, ketika merujuk pada konteks yang di bicarakan disini, wujud menimbulkan ambiguitas karena sifat ambiguitasnya yang meliputi segala sesuatu secara sistematis. Hal itu karena wujud dalam berbagai aspeknya sebagai mode dirinya yang beraneka ragam adalah yang dengannya segala sesuatu berbeda satu sama lain, dan pada saat yang sama, wujud dalam kemutlakan dirinya, adalah yang dengannya segala sesuatu dipersatukan.

Selanjutnya, melalui skema *tashkīk* al-Attas menunjukkan bahwa konsep dan realitas wujud tidaklah bersifat statis seperti pemahaman wujud sebagai konsep dibandingkan dengan sifat dimanis wujud sebagai realitas. Karena dalam pemahaman wujud sebagai konsep, kesatuan wujud dan hubungannya ambiguitas wujud hanya dapat dipahami sebagai prinsip kesatuan dalam segala sesuatu, dan bukan pada prinsip keberagaman. Selain itu, perbedaan yang jelas antara Wujud Absolut dan wujud partikular dan wujud

⁵⁵ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 244.

yang dideterminer dalam konteks kekuatan dan kelemahan serta priority dan posteriority yang mana tidak dapat diformulasikan dalam kasus wujud sebagai konsep.⁵⁶ Dengan kata lain, melalui konsepsi *tashkik*, meskipun manifestasi Tuhan memancar pada makhluknya, akan tetapi terdapat perbedaan antara keduanya. Dalam karyanya, *Rangkaian Ruba'iyat*, al-Attas menuliskan:

“WujudNya gaib dalam nadi Makhhluk jelata
S’umpama raksa mengalir menyangkal upaya
Membina s’gala bentuk dari ‘alif’ hingga ‘nya’-
Tapi semua ‘ubah binasa, melainkan Dia.”⁵⁷

Pemahaman mengenai kesatuan dan keragaman tersebut tidak dapat dicapai oleh penalaran rasional atau pengalaman lahiriah, melainkan dapat dicapai melalui penalaran intuitif atas wujud yang dapat dicapai oleh seseorang melalui penyaksian dan kematangan kondisi spiritual (*shuhūd wa dhawq*).⁵⁸ Dalam hal ini, al-Attas mengklasifikasikan manusia ke dalam 3 kategori, yaitu kategori awam, terpilih (*khawāṣ*) dan terpilih dari yang terpilih (*khawāṣ al-khawāṣ*).⁵⁹

Kategori awam terbagi menjadi dua, *pertama*, mereka yang melihat keberagaman realitas dunia hanya pada apa yang tampak dihadapan mereka dan menolak keberadaan realitas yang melampauinya. Kedua, mereka memahami bahwa terdapat realitas yang lebih tinggi dari yang tampak dihadapan mereka, yang dalam pandangan teologis realitas tersebut Tidak lain adalah Tuhan yang mana terpisah dari dunia dan hubungannya dengan dunia hanya sebagai Pencipta tanpa adanya ‘hubungan batiniah’ (*inner connection*) antara Tuhan dan ciptaan-Nya. Dengan kata lain, hal itu mengafirmasi sebuah pandangan dualistik atas realitas. Pada kategori ini, wujud suatu objek hanya dipahami sebagai kualitas

⁵⁶ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 245–46.

⁵⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Rangkaian Ruba'iyat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1959), 20.

⁵⁸ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 200–201.

⁵⁹ Al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 6.

dari kuiditasnya, dan hal ini dipahami bahwa kuiditasnya dapat berdiri dengan sendirinya tanpa adanya eksistensi. Kategori ini menegaskan perbedaan yang nyata antara kuiditas yang juga dipahami sebagai esensi dan eksistensi. Esensi dipahami sebagai substansi sementara eksistensi hanya dianggap sebagai aksiden dari substansi, yaitu esensi.⁶⁰

Kategori selanjutnya adalah *khawāṣ* atau seseorang yang terpilih. Melalui pengalaman spiritual, Ia menyaksikan penyatuan dari keberagaman bentuk-bentuk dunia fenomena kedalam kesatuan Realitas. Penyaksian batin ini adalah menyaksikan dan mengalami keberagaman yang menyatu kedalam kesatuan.⁶¹ Akan tetapi, disebabkan oleh ketidaksempurnaan dari kondisi spiritual dan pengalaman penyaksiannya, ia mengasumsikan bahwa segala sesuatu dalam perbedaan dan keberagamannya hanyalah sebuah imajinasi semata. Hal itu dalam menjerumuskan pada pemahaman bahwa segala sesuatu pada hakikatnya adalah Tuhan, seperti dalam pemahaman panteisme atau bahkan monisme.⁶² Meski demikian, tidak seluruhnya yang mengalami ketidaksempurnaan penyingkapan dapat terjerumus dalam kesesatan yaitu mereka yang tetap bersandar dengan wahyu agama serta tuntunan Nabi yang mana mengafirmasi perbedaan antara *Rabb* dan *‘Abd*.⁶³

Kategori ketiga atau hierarki tertinggi manusia adalah *khawāṣ al-khawāṣ* atau terpilih dari yang terpilih. Ia adalah golongan manusia yang telah mencapai kesempurnaan dan kematangan kondisi spiritual. Ia mengalami dua fase penyingkapan, yaitu fase awal dan fase akhir. Pada penyingkapan awal atas realitas (*unveiling*), ia menyaksikan kesatuan segala bentuk-bentuk dunia fenomena kedalam suatu Realitas Kesatuan.⁶⁴ Dan ketika ia mencapai penyingkapan akhir, ia menyaksikan bahwa yang satu,

⁶⁰ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 180–81.

⁶¹ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 186.

⁶² Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 187.

⁶³ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 187–88.

⁶⁴ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 190.

yaitu Kesatuan Realitas menciptakan berbagai macam bentuk dunia fenomenal tanpa menjadikan Diri-Nya menjadi banyak. Melalui visi spiritual, ia menyaksikan Kesatuan yang mengindividualisasikan Dirinya dalam keberagaman tanpa merusak hakikat Kesatuan-Nya.⁶⁵ Disini, ia menyaksikan apa yang disebut al-Attas sebagai ‘teater manifestasi’ *al-Haqq*.⁶⁶

Eksistensialisme sebagai Basis Metafisika Worldview Islam

Dari uraian sebelumnya dapat ditarik kesimpulan bahwa ketika al-Attas mendefinisikan *worldview* sebagai visi Islam atas wujud,⁶⁷ hal itu berarti wujud disini merupakan sesuatu yang sentral yang mana menentukan pandangan dunia seseorang. Seperti yang al-Attas ungkapkan dalam *Islam and Secularism*:

“Pandangan Islam mengenai realitas, yang tidak lain merupakan inti filosofis Islam yang menentukan pandangan dunianya (*worldview*). Islam memfokuskan pandangan religious dan filosofisnya (*shubūd*) tentang realitas dan pandangan dunianya pada Wujud.”⁶⁸

Dengan demikian, al-Attas mendasarkan sistem ontologinya pada realitas wujud, bukan kuintitas, realitas ini bukanlah konsep kosong yang hanya ada di pikiran.⁶⁹ Dan bukan wujud yang statis melainkan wujud yang dinamis. Sebuah pemahaman eksistensialisme yang dipahami al-Attas bahwa *eksistensi (wujud) adalah esensi dari segala sesuatu*.⁷⁰ Wujud yang menjadi prinsipialitas

⁶⁵ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 191.

⁶⁶ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 193.

⁶⁷ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 2.

⁶⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), 86.

⁶⁹ Alparslan Açıkgenc, ‘Syed Muhammad Naquib Al-Attas’s Place In And Contribution To The History Of Islamic Philosophy’ (presented at the International Symposium on Syed Muhammad Naquib al-Attas: Philosophical and Civilisational Dimensions., UTM Kuala Lumpur, 2020), 5.

⁷⁰ Al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 7; Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 6 note 9.

dalam realitas yang mana bersumber dari pemahaman *Wahdah al-Wujūd* Sufisme yang mengafirmasi kesatuan dan keberagaman Wujud. Wujud yang dipahami dalam hierarkis dari paling tinggi hingga paling rendah.⁷¹ Dengan kata lain, visi Islam atas realitas dan kebenaran adalah visi terhadap Wujud sebagai suatu Kesatuan dan Keberagaman sekaligus.

Al-Attas berpendapat bahwa representasi teologis dari realitas dan kebenaran sejati Islam adalah merepresentasikan dimensi lahiriah dan batiniah Islam. Dimensi lahiriah Islam merepresntasikan visi realitas dan kebenaran sebagai Keesaan Tuhan (Tauhid), sementara dimensi batiniah memproyeksikan visi yang sama dalam hal metafisika Keesaan Wujud (*Wahdah al-Wujūd*). Al-Attas menegaskan bahwa tidak ada konflik antara dimensi batiniah dan lahiriah karena keduanya merepresntasikan aspek lahir dan batin Islam dan juga karena yang pertama merupakan sumber dari apa yang diproyeksikan oleh yang kedua.⁷² Sedemikian pentingnya konsep *Wahdah al-Wujūd* dalam *worldview* dapat di tinjau dari ungkapan al-Attas yang menyatakan bahwa *Wahdah al-Wujūd* merepresentasikan sistem metafisika sejati yang mencakup domain ontologis, kosmologis dan psikologis dalam visi Islam tentang realitas dan kebenaran.⁷³ Hal itu didapat dari pengalaman sufi yang mencapai *maqam khawās al-khawās* di mana mereka melihat realitas keanekaragaman fenomena didalam Kesatuan Wujud yang Esa dan Kesatuan Wujud yang Esa di dalam keanekaragaman fenomena.

Hal itu berarti mengafirmasi bahwa Wujud *al-Haqq* meliputi segala ciptaann-Nya, dan wujud keberadaan dari ciptaan-Nya tidalah entitas yang berdiri sendiri, melainkan berasal dari determinasi dan manifestasi *al-Haqq* dalam konteks *Wahdah al-Wujūd*. Disini

⁷¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 'Reliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education', in *Aims and Objectives of Islamic Education* (Jeddah and Bucks: King AbdulAziz University and Hodder and Stoughton, 1979), 35.

⁷² Al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 1–2.

⁷³ Al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 2.

perlu ditigaskan bahwa wujud makhluk dianggap nyata hanya jika dikaitkan dengan Sumber metafisiknya (Tuhan); dan di sisi lain, makhluk adalah tidak nyata ketika mereka dianggap dalam diri mereka sendiri. Hal itu karena ciptaan selalu dalam kondisi kefakiran ontologis dalam hubungannya dengan Sang Penciptanya. Menurut al-Attas hal itu adalah pemahaman yang benar terhadap visi metafisik Islam atas realitas yang mana berbeda dengan visi metafisik yang batil atau palsu yang menjerumuskan pada panteisme yang mengafirmasi imanensi ekstrim, maupun bentuk-bentuk teisme yang mengarah pada transendensi ekstrim. Atau pada bentuk monisme yang menghapus perbedaan yang nyata antara Tuhan dan makhluk-Nya atau juga pada bentuk dualisme yang mengakui bahwa segala sesuatu memiliki dua substansi independen yang tidak dapat disatukan.⁷⁴ Dengan demikian, *al-Haqq*, bagi al-Attas adalah transenden sekaligus imanen. Tuhan adalah transenden yang tidak membuat-Nya kehilangan Kemahahadirannya, dan juga Tuhan imanen yang tidak dipahami dalam paradigma panteisme.⁷⁵

Dengan demikian, melalui teori tentang *worldview*, al-Attas berusaha merekonstruksi, atau lebih tepatnya mengartikulasikan konsep *Wahdah al-Wujūd* kedalam dalam satu diskursus modern tentang pandangan hidup yang mendeterminasi manusia. Sebagai contoh al-Attas, membawa perdebatan antara eksistensialisme atau esensialisme dalam konteks *worldview* sains dan filsafat modern di mana ia menyebut sains dan filsafat modern mengadopsi *worldview* esensialistik. Menurut al-Attas formulasi filsafat ilmu dalam sains dan filsafat modern menyatakan bahwa hakikat fundamental fenomena adalah apa yang disebut dengan ‘proses’ yang dinamis yang mana diidentifikasi dengan istilah-istilah seperti ‘kehidupan’ (*life*) atau dorongan vital (*vital impulse*), atau energi yang menyiratkan pergerakan, perubahan, kemen-jadi-an (*becoming*) yang produktif dari peristiwa-peristiwa dalam ruang dan waktu. Istilah-istilah

⁷⁴ Al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 10.

⁷⁵ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 12.

tersebut digunakan untuk merujuk manifestasi realitas. Disini, wujud dipahami hanya sebagai konsep yang bersifat statis dan dengan demikian berbeda dengan kehidupan, dorongan vital atau energi merupakan sebuah proses yang dinamis. Menurut al-Attas pada tahap ini formulasi mereka mengadopsi pandangan hidup esensialistik yang memahami bahwa segala sesuatu memiliki 'esensi' yang independen dan subsisten, dan menjadikan entitas tersebut merujuk pada dirinya sendiri atas satu-satunya realitas dan menegaskan keberadaan realitas yang melampauinya.

Al-Attas mengkritisi pendapat tersebut dan menegaskan bahwa hakikat fundamental sebagai suatu proses adalah wujud karena wujud, baik sebagai konsep maupun realitas adalah entitas paling dasar dan universal. Benar bahwa eksistensi sebagai konsep adalah bersifat statis, tidak seperti proses yang dinamis. Akan tetapi juga wujud bukanlah wujud konseptual saja akan tetapi suatu realitas nyata dan independen dari pikiran yang memiliki sifat dinamis, aktif, kreatif dan mengandung kemungkinan tak terbatas dari keadaan ontologis manifestasi diri yang merupakan aspek ilahiah yang muncul dari sifat intrinsik Nama-Nama dan Sifat-SifatNya. Dengan demikian, al-Attas menyimpulkan bahwa Wujud adalah kesejatan dari realitas, sementara kehidupan, dorongan vital, atau energi dan istilah lainnya yang digunakan oleh filsuf dan ilmuwan untuk menggambarkan suatu entitas frundamental, yang mana mendasari hakikat segala sesuatu adalah sesuatu yang sekunder bagi wujud yang mana hanya menjadi properti atau sifat dari wujud, bukan kesejatan itu sendiri.⁷⁶

Penutup

Dari penjelasan argumen al-Attas tentang wujud, penelitian ini bisa dibuktikan dengan afirmasi al-Attas terhadap prinsipialitas wujud yang dibangun di atas landasan Kesatuan Wujud (*Waḥdah al-Wujūd*) dan juga gradasi atau derajat (*tashkīk*) wujud. Wujud

⁷⁶ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 128.

dengan karakteristik dasarnya sebagai kesejatan relitas memiliki karakter serba meliputi segala sesuatu menjadi faktor determinan dan landasan bagi sebuah padangan hidup (*worldview*) yang mana mensyaratkan suatu pemahaman pra-kondisi dalam melihat wujud secara dinamis yang merupakan karakter dari realitas wujud.

Melalui worldview, al-Attas membawa visi *Wahdah al-Wujūd* sufisme menuju sebuah afirmasi atas kehidupan beserta dinamikanya, dan bukannya menarik diri dari dunia yang dihidupinya ke dalam bentuk askesisme diri yang menafikan realitas. Al-Attas membahwa visi afirmatif tersebut untuk merespons dinamika persoalan manusia dan juga kemelut pemikiran-pemikiran untuk kemudian memberikan catatan, kritikan dan *iṣlāḥ* kepada persoalan-persoalan seperti sekularisme, kerancuan ilmu pengetahuan, problem adab yang disebabkan oleh kesalahan dalam memahami realitas Yang Esa dan Yang Aneka sesuai dengan bentuk tuntutan agama Islam yang bersumber dari Sang Wujud Sejati. Sebagai penutup, kesimpulan yang dihasilkan dari penelitian ini bukanlah suatu klaim akhir, melainkan sebuah upaya awal untuk memantik sebuah diskusi dalam menafsiran pemikiran al-Attas terkait wujud dan hubungannya dengan *worldview* dan oleh sebab itu, untuk menambah wawasan serta memperluas horizon pemikiran al-Attas, dibutuhkan penafsiran-penafsiran lainnya.[]

Daftar Pustaka

- Açikgenç, Alparslan, 'Syed Muhammad Naquib Al-Attas's Place In And Contribution To The History Of Islamic Philosophy' (presented at the International Symposium on Syed Muhammad Naquib al-Attas: Philosophical and Civilisational Dimensions., UTM Kuala Lumpur, 2020)
- Adamson, Peter, 'Existence in Philosophy and Theology', ed. by Kate. et al Fleet, *Encyclopaedia of Islam* (Brill, 2017)
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993)

- , *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of The Fundamental Elements of the Worldview of Islām* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995)
- , *Rangkaian Ruba'iyat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1959)
- , 'Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education', in *Aims and Objectives of Islamic Education* (Jeddah and Bucks: King AbdulAziz University and Hodder and Stoughton, 1979)
- , *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarbangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), 2001)
- , *The Concept of Education in Islam* (Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980)
- , *The Degrees of Existence* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1994)
- , 'The Mysticism of Hamzah Fansuri.' (PhD, SOAS University of London, 1966) <https://eprints.soas.ac.uk/id/eprint/29629> [accessed 27 May 2022]
- , *The Positive Aspects of Tasawwuf* (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science (ASASI), 1981)
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Mishkāt Al-Anwār* (Beirut: Ālim al-Kutub, 1986)
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, 2006)
- Benevich, Fedor, 'The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)', *Oriens*, 45.3–4 (2017), 203–58 <https://doi.org/10.1163/18778372-04503004>
- Daud, Wan Mohd. Nor Wan, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas* (Bandung: Mizan, 2003)
- Eichner, Heidrun, 'Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology', in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (DE GRUYTER, 2011), pp. 123–52 <https://doi.org/10.1515/9783110215762.123>
- Faruque, Muhammad U., 'MULLĀ ṢADRĀ ON THE PROBLEM OF NATURAL UNIVERSALS', *Arabic Sciences and Philosophy*, 27.2 (2017), 269–302 <https://doi.org/10.1017/S0957423917000042>

- Hakim, Usmanul, and Winda Roini, 'Identifikasi Worldview Dalam Ilmu Pengetahuan Barat Kontemporer Menurut Syed Muhammad Naquib Al Attas', *Tasfiah*, 3.2 (2019), 53 <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v3i2.3498>
- Hasan, Nur, 'Kritik Islamic Worldview Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Western Worldview', *Marâjī: Jurnal Studi Keislaman*, 1.1 (2014), 115–45
- Heer, Nicholas, 'The Sufi Position with Respect to the Problem of Universals' (presented at the Annual meeting of the American Oriental Society, Baltimore, Maryland, 1970) <http://faculty.washington.edu/heer/universals-sep.pdf>
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (University of California Press, 1983)
- , *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971)
- al-Jāmī, 'Abd al-Rahmān, *Lawā'ih: A Treatise on Sufism*, trans. by E. H Whinfield and Mirza Muhammad Kazvini (Royal Asiatic Society, 1906)
- , *The Precious Pearl: Al-Jāmī's Al-Durrah Al-Fakhirah, Together with His Glosses and the Commentary of 'Abd al-Ghafūr al-Lārī*, trans. by Nicholas Heer (Albany: State University of New York Press, 1979)
- Janos, Damien, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (De Gruyter, 2020) <https://doi.org/10.1515/9783110652086>
- Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy* (Oxford University Press, 2010) <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199735242.001.0001>
- Khakim, Usmanul, Teguh Kurniyanto, Mahendra Utama Cahya Ramadhan, Muhammad Habiburrahman, and Muhammad Iksan Rahmadian, 'God and Worldview According to Al-Attas and Wall', *TSAQAFAH*, 16.2 (2020) <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v16i2.4853>
- Mulla Ṣadra, Muḥammad b. Ibrahīm (Ṣadr al-Dīn) Shīrāzī, *Al-Masha'ir, a Parallel English–Arabic Text*, ed. by Ibrahim Kalin, trans. by Seyyed Hossein Nasr (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2014)

- , ‘Risālat Iṣālat Ja’il al-Wujūd’, in *Majmū‘Āt Rasā’il Falsafiyah Lī Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī* (Beirut-Lebanon: Dār Iḥyā al-Turath al-‘Arabī, 2001)
- Nasr, Seyyed Hossein, ‘Existence (Wujūd) and Quiddity (Māhiyyah) in Islamic Philosophy’, *International Philosophical Quarterly*, 29.4 (1989), 409–28 <https://doi.org/10.5840/ipq198929431>
- Pradhana, Aldy, and Yongki Sutoyo, ‘Worldview Islam Sebagai Basis Pengembangan Ilmu Fisika’, *TSAQAFAH*, 15.2 (2019), 187–
<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i2.3387>
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā, *Ḥikmat Al-Isbrāq (The Philosophy of Illumination)*, trans. by John Walbridge and Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999)
- Wisnovsky, Robert, ‘Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch’, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, ed. by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (DE GRUYTER, 2011), pp. 27–50
<https://doi.org/10.1515/9783110215762.27>
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, ‘Worldview Islam Dan Kapitalisme Barat’, *TSAQAFAH*, 9.1 (2013), 15 <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i1.36>
- Zoetmulder, P.J., *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme Dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia, 1990)