

Argumentasi Seputar *Ineffability**¹

Seyyed Ahmad Fazeli

Director of *The Islamic College Jakarta*

Dalam kesempatan ini, penulis akan mencoba menganalisis beberapa argumentasi tentang tidak dapat diungkapkannya pengalaman mistis. Dari satu periode ke periode, abad dan tradisi yang berbeda, para mistikus atau sufi (*ʿarif*) telah mengemukakan hal yang sama, yaitu kualitas tak terekspresikan atau tidak dapat diungkapkannya (*ineffability*) pengalaman penyaksian atau visi mistis (*syuhūd*). Teori ini pertamakali dikemukakan oleh William James. Kajian dan analisis atas argumentasi-argumentasi tersebut akan penulis mulai dengan terlebih dahulu membicarakan bagaimana James menganalisis gagasan tentang kualitas tidak terlukiskannya (*ineffability*) pengalaman mistis.

James menjelaskan kualitas tak terlukiskan ini sebagai keadaan-keadaan mistis layaknya keadaan-keadaan psikologis yang tidak dapat diberikan atau dipindahkan kepada orang lain. Kualitas tersebut hanya dapat dialami secara langsung. James mengemukakan, tidak mungkin seseorang dapat menjelaskan suatu keadaan tertentu tanpa pernah mengalaminya secara langsung. Ia mengumpamakan hal tersebut seperti pengalaman mendengar musik yang tak dapat dirasakan oleh orang tuli (James: 295).

Jika dicermati dengan saksama, ada dua hal penting yang dapat dipetik dari ungkapan James di atas. *Pertama*, mistisisme atau *ʿirfan* merupakan kondisi kejiwaan atau keadaan perasaan (*feeling*), dan kualitas tersebut tidak dapat dialihkan kepada orang lain. Karena itulah keadaan mistis tak dapat diberikan dan dipindahkan kepada orang lain. *Kedua*, orang yang tidak mengalami keadaan

* Dialihbahasakan oleh Muhammad Nur, dari bahasa Persia *Adell-e Bayānbō-e Nōpadzīre* yang merupakan satu sub bab dari karya penulis berjudul *Barrasi-e Bayān Nōpadzīr-e Tajreb-e ʿIrfaṇi*.

1 *Ineffability* ditujukan untuk menunjukkan kualitas tidak terlukiskan, sulit diekspresikan dan dikomunikasikan suatu pengalaman secara memadai—ed.

mistis takkan dapat memahami keadaan tersebut. Demikian pula seorang mistikus, sufi (*'ârif*) pun tidak dapat memberikan atau mengalihkan apa yang dialaminya kepada orang tersebut. Keduanya akan dijelaskan kemudian.

Di sini, penulis akan mengulas dan menganalisis gagasan tidak mungkinnya mengekspresikan pengalaman-pengalaman mistis. Penulis tidak mengacu pada metode yang biasanya digunakan para peneliti lain saat mengkaji persoalan ini. Peneliti-peneliti lain umumnya membagi kajian tersebut dalam klasifikasi tertentu berdasarkan kategori-kategori yang telah ditentukan pula. Penulis di sini tidak menggunakan metode tersebut, namun lebih berupaya mengumpulkan beragam argumentasi seputar tidak-terlukiskannya (*ineffability*) pengalaman mistis, baik yang ada di barat maupun yang ada di timur, semaksimal mungkin, dan kemudian menganalisisnya.

1. Situasi Kejiwaan yang sulit diungkapkan (*Incommunicable*)

Saat William James menjelaskan karakter *ineffability* (tak dapat dilukiskan) sebagai salah satu kualitas pengalaman mistis, menurutnya paling tidak terdapat dua hal yang mungkin dapat dipetik dari hal tersebut. James menjelaskan dengan tegas, pengalaman mistis merupakan kondisi jiwa yang tak mungkin dipindahkan pada orang lain. Hal ini berarti pengalaman tersebut harus dialami secara langsung dan tak mungkin dipindahkan pada orang lain (James: 295). Hal ini merupakan kesimpulan pertama yang dikemukakan oleh James.

Kesimpulan yang bisa kita tarik dari ungkapan James diatas bahwa pengalaman mistis lebih seperti kondisi perasaan (*state of feeling*), dan karena hal tersebut tidak dapat diberikan atau dipindahkan kepada yang lain maka pengalaman mistis pun memiliki kualitas yang juga tidak dapat dipindahkan. Situasi ini hanya dapat dilakoni, bukannya dibincangkan (Simnani: 420, 1368). Misteri ini hanya untuk diteguk dan dijalani, bukan untuk ditulis.

Dari uraian di atas, satu hal yang luput dari perhatian James adalah makna ekspresi, yaitu 'menampilkan sesuatu dalam bentuk kata.' Oleh karena itu *ineffability* atau kualitas ketidakmungkinan mentransmisikan atau mengkomunikasikan pengalaman dan seluruh karakteristik pengalaman tersebut kepada orang lain melalui perantara kata, bukannya transmisi atau pemindahan secara eksistensial. Jelas, tidak mungkin memindahkan secara utuh suatu keadaan perasaan atau kondisi psikologis satu orang kepada yang lainnya, Dengan demikian pemindahan secara eksistensial bukanlah aspek yang menjadi persoalan dalam kajian ini.

Menurut sebagian peneliti, kelemahan teori James berasal dari pondasi pemikirannya sendiri. Oleh karena itu, kritikan terhadap James tidak ditujukan pada konstruksi pemikirannya, melainkan pondasi pemikirannya. Artinya, kritikan terhadap kualitas tidak dapat dipindahkannya pengalaman mistis secara eksistensial didasarkan pada sifat alami pengalaman itu sendiri. Namun peringatan tersebut tidak relevan karena sebagian peneliti pun meyakini bahwa sifat alami pengalaman mistis berbeda dengan perasaan (*feeling*). Menurut mereka, walaupun pengalaman mistis secara eksistensial tidak dapat diberikan atau dipindahkan kepada orang lain, mereka yakin bahwa pemahaman diskursif atasnya dapat dituangkan dalam untaian kata. Hal ini akan diulas lebih jauh dalam persoalan justifikasi argumentasi pembuktian wujud Tuhan melalui data-data yang diperoleh dari pengalaman mistis (Brightman: 168).

2. Buta Spiritual

Analisis kedua dari teori James terkait dengan gagasan 'kebutaan kognitif,' (atau hampa dari pengertian-*ed*) dikemukakan oleh W. T. Stace. James menjelaskan tentang kualitas tak terlukiskannya pengalaman mistis, bahwa tak seorang pun dapat memberikan atau mentransmisikan suatu pengalaman kepada orang lain yang sama sekali tidak pernah merasakannya. James kemudian mengumpamakannya seperti orang yang tuli sehingga tidak dapat menikmati alunan musik, atau orang buta yang tak mungkin mengenal warna. Demikian pula pengalaman mistisus atau sufi (*ârif*) tidak mungkin difahami oleh seseorang yang bukan mistikus.

Analisis ini mewarnai secara dominan terhadap ranah sastra dalam mistisisme timur maupun barat. Al-Nasafi, misalnya, mengemukakan:

“Jika seluruh semesta bertanya pada seorang anak: ‘Apa yang dimaksud kenikmatan syahwat?’ Anak itu tidak akan pernah mengerti. Namun pada saat waktunya anak tersebut sampai pada pengalaman syahwat, ditanyakan atau tidak, dia akan mengetahuinya (Nasafi: 139).”

Mengakhiri kesimpulannya, Nasafi mengatakan: “Bagi mereka yang bukan ahlinya, perkataan ini pun tidak dapat dipahaminya.”

Jalaluddin Rumi berkata:

‘Dirinya satu bahasa dan saling terjalin’
‘Seorang lelaki terpisah dengan seorang yang bukan muhrimnya’
‘Bisa saja orang India dan orang Turki satu dalam bahasa’
‘Bisa saja dua orang Turki saling merasa asing’
‘Bahasa adalah tembok penghalang dirinya dengan orang lainnya’
‘Sehati lebih baik dari pada satu bahasa’

Adapun al-Ghazali memaparkan hal tersebut sebagai berikut :

“...mereka yang tidak memiliki *dzauq* (persepsi mistis) tidak mungkin memfokuskan fikiran dan memahami maksud penjelasan tentang pengalaman mistis tersebut.”

Sedangkan Ibn Arabi mengemukakan dengan tegas tentang hal ini, sebagai berikut:

“...[dalam] mengetahui keadaan kondisi-kondisi yang tidak dapat diraih kecuali dengan *dzauq* (persepsi mistis), seorang dengan akalinya takkan mampu mendefinisikan dan membangun argumentasi tentang hal tersebut. Hal ini sebagaimana pengetahuan tentang bagaimana mencicipi madu, merasakan sabar yang berkelanjutan, kenikmatan seksual, cinta, dan yang semisalnya merupakan pengetahuan yang mustahil difahami, kecuali dengan merasakannya [secara langsung] dan memiliki *dzauq* (persepsi mistis) terhadapnya (Ibn Arabi 1:31).”

Selaras dengan kutipan di atas, Fanari mengatakan:

“Keadaan subjek yang mendengar bergantung pada bentuk bahasa yang diekspresikan. Jika suatu bentuk bahasa yang terekspresikan berasal dari lisan seorang yang pernah mengalami *mukasyafah* (penyaksian spiritual) dan *dzauq* (persepsi mistis) mempunyai konsepsi yang sama dengan subjek pembicara yang mengekspresikan pengalamannya tersebut dalam bahasa. Jika hal tersebut tidak terpenuhi, perbedaan persepsi antara subjek pembicara dan subjek pendengar dalam memahami ekspresi linguistik tersebut akan terjadi (Fanari, 355).”

Farghani juga turut menjelaskan hal tersebut, demikian:

“Dalam diriku, terdapat rahasia dan simbol. Rahasia tersebut dapat dipahami oleh orang-orang yang memiliki *dzauq* (persepsi mistis), yaitu mereka yang telah merasakan jalan *wilayah*, sehingga dengan keduanya mereka tidak lagi membutuhkan simbol dan rahasia tersebut. Terkait rahasia tersebut, saya ingin tegaskan, para ulama eksoteris yang mengingkari hal tersebut sama sekali tidak memiliki dasar pijakan bagi pandangan yang mereka utarakan (Farghani, 459).”

Ketika Shabastari mengulas pandangan di atas, ia meyakini bahwa seorang mistikus, ‘*arif*’ atau sufi disimbolkan dengan penglihatan, sebaliknya akal disimbolkan dengan kebutaan:

Engkau takkan tahu bahwa ‘*akmeb*’ beragam warna

Walau 100 tahun lamanya ia disebut dan dijelaskan kepadamu
berulangkali,

Putih, kuning, merah, hijau, dan coklat, bagi dirinya tak lain kecuali
hitam

Pikiran tak mampu menyaksikan beragam keadaan

Karena dirinya buta sejak dilahirkan

Beberapa paparan dari kutipan pernyataan dalam uraian di atas berasal dari para mistikus muslim (*‘arif*). Namun para peneliti barat pun menganggap hal tersebut sebagai titik kesamaan yang berlaku bagi seluruh mistikus atau *‘arif*. Michael Sells mengatakan bahwa hanya *‘arif* atau mistikus sendiri yang dapat mengerti bahasa orang *‘arif* sendiri. Dia menyimpulkan, semestinya menjadi seorang *‘arif* agar seseorang dapat memahami bahasa mistikus atau *‘arif* (Michael Sells, 9).

Adapun Stace mengkritik gagasan *ineffability* atau kualitas tidak terlukiskan atau tak dapat diekspresikannya pengalaman mistis di atas. Argumentasinya dimulai dengan mengatakan bahwa kritikan tersebut didasarkan pada prinsip universal pengalaman eksperiensial, sebagaimana digagas oleh David Hume. Prinsip tersebut menyatakan, tidak mungkin suatu efek atau kualitas sederhana (kesan *simplex*) terbentuk dalam realitas mental (dalam kognisi) kita tanpa diawali oleh suatu pengalaman.

Terdapat dua kritikan Stace terhadap teori tidak terlukiskannya (*ineffability*) pengalaman mistis: *Pertama*, dengan bentuk argumentasi penjelasan *ineffability* tersebut, jelaslah dengan demikian, semua bentuk pengalaman semisal pengalaman akan rasa, warna, penciuman, dan hal lain yang serupa pun mesti dipandang bersifat tak terlukiskan. Padahal ciri kualitas tidak terlukiskannya situasi atau keadaan-keadaan mistis merupakan kareakteristik yang hanya bersifat spesifik pada satu orang saja, dan hanya dimaksudkan merujuk pada pengalaman mistis. Sedangkan pengalaman *'irfani* atau mistis tidak mungkin diraih melalui pengalaman-pengalaman lainnya. Jika tidak demikian, tidak ada alasan untuk menganggap pengalaman mistis bersifat tak terlukiskan atau tak-terbahasakan (*ineffability*). Tidak seorang pun mengatakan, misalnya, karena pengalaman akan warna tertentu—meskipun dieskpresikan melalui mediasi kata—tidak dapat diberikan atau dipindahkan kepada orang buta, maka pengalaman tersebut adalah bersifat tak terbahasakan (*ineffable*) (Stace, 296).

Kedua, penyingkapan-penyingkapan mistis (*'irfani*) sebenarnya dapat dieskpresikan, namun subjek pendengarnya adalah yang tidak memiliki pengalaman atas penyingkapan. Dengan kata lain, persoalannya tidak terletak pada pemahaman subjek pembicara maupun pada bahasa yang digunakan untuk mengekspresikan pengalaman tersebut, melainkan pada ketidakmampuan subjek pendengar terkait pengalaman *syuhūd* (penyingkapan, visi spiritual). Melalui adanya subjek yang mempersepsi serta mediasi bahasalah pengalaman tersebut dieskpresikan.

Terdapat dua persoalan dalam uraian di atas: *Pertama*, persoalannya tidak terletak pada ketidakmungkinan suatu pengalaman mistis dieskpresikan (*ineffability*) melainkan pada memahami sesuatu yang dieskpresikan. *Kedua*, dan yang lebih penting dari poin pertama, kaum *'arif* (mistikus) dalam ulasannya selalu memberi titik tekan pada ketidakmungkinan ekspresi (*ineffability*) atas apa yang dia saksikan, seolah-olah mereka pun tidak dapat men-sifatkan pengalaman *'irfani* tersebut terhadap dirinya apalagi terhadap audiens lainnya. Karenanya, fokus kajian diletakkan pada *syuhūd* itu sendiri dan bukan pada subjek pendengarnya (*audience*). Pada tahap ini, inti kritikan adalah bahwa yang bukan *'arif* (sufi) atau mistikus tidak dapat memahami perkataan seorang *'arif*. Padahal Ibn Arabi, menerima perkataan tersebut, walaupun masih dalam taraf dasar. Namun pada taraf yang lebih dalam beliau menolaknya, bahkan menurut beliau, mungkin saja dua orang *'arif* tidak saling memahami perkataan mereka satu sama lain karena pengalaman *syuhūd* yang mereka miliki tidak sama. Ibn Arabi menjelaskan sebagai berikut :

“...pengetahuan akan kualitas-kualitas spiritual merupakan penyingkapan para ahli *dzauq* (persepsi mistis). Hal tersebut tak dapat diungkapkan kecuali di kalangan para ahlinya, yaitu jika para ‘*arif*’ menyepakati penetapan istilah-istilah tertentu terhadap kualitas-kualitas tersebut. Namun jika tidak ada kesepakatan dalam peristilahan tersebut, maka pengetahuan akan kualitas-kualitas spiritual tersebut tidak dapat diekspresikan oleh para ‘*arif*’. Oleh karena itu, pengetahuan ini tidak dapat diperoleh dalam pengetahuan lainnya karena mereka tidak memiliki persepsi terhadapnya. Pengetahuan ini hanya dapat digapai melalui *dzauq* (persepsi spiritual), sebagaimana persepsi indrawi dan kelezatan yang hanya dapat diketahui dengan merasakannya. Namun pengetahuan lainnya, misalnya pemikiran teoritis diskursif, sangat mungkin dapat membentuk istilah-istilah yang mendekati. Bagaimanapun juga, persepsi mistis (*dzauq*) yang menyaksikan *al-Haq* tidak terwakili oleh istilah apapun karena merupakan persepsi terhadap rahasia-rahasia secara mistis di luar konteks pemikiran maupun persepsi indrawi. Nyatanya segala sesuatu—selain Tuhan—memiliki sisi kesamaan dan keserupaan, sehingga membuat formulasi peristilahan—guna memberi pemahaman seluruhnya kepada mereka melalui segala jenis persepsi yang ada—tidaklah mustahil. Akan tetapi *al-Haq* yang ‘tak satupun menyerupai-Nya’ teramat mustahil dapat dituangkan dalam peristilahan tertentu. Apa yang disaksikan oleh seorang ‘*arif*’ mungkin saja memiliki kemiripan dengan penyaksian ‘*arif*’ lainnya, dan hal ini memungkinkan keserupaan dalam bentuk kalimat yang diekspresikan oleh keduanya, sehingga dengan cara inilah para ‘*arif*’ mengetahuinya. Namun, seorang ‘*arif*’ tidak mungkin sampai pada apa yang disaksikan oleh ‘*arif*’ lainnya dalam penyaksiannya akan *Al-Haq*, karena masing-masing ‘*arif*’ sama-sama menyaksikan ‘Yang tiada sesuatu pun yang menyerupai-Nya.’ Namun boleh jadi dalam bentuk atau formulasi ekspresi, mereka menggunakan beragam analogi, dan dengan adanya keserupaan analogi mereka dapat bersama-sama merumuskan peristilahan yang sesuai dengan yang mereka hendaki. Namun penting diingat bahwa dalam proses sebelum itu [sebelum analogi], *Al-Haq* bertajalli atau memanifestasikan diri-Nya pada dua orang ‘*arif*’ dengan tajalli yang berbeda pula. Dengan kata lain, *al-Haq* tidak bertajalli dalam bentuk yang sama kepada dua orang ‘*arif*’ yang berbeda (Ibn Arabi, 3, 384).”

Kritikan terakhir dari Ibn Arabi menegaskan apa yang pernah dikatakan Stace, bahwa persoalan *ineffability* adalah sebuah persoalan yang objektif yang hanya dilekatkan pada pengalaman mistis. Persoalannya bukan pada pemahaman subjek pendengar. Selain perkataan Stace pada kajian sebelumnya, penjelasan Ibn Arabi pun sangat jeli ketika memandang bahwa pemahaman antara dua orang ‘*arif*, satu sama lain saling berbeda, layaknya dua orang yang mempersepsi satu warna. Awalnya keduanya orang tersebut memiliki persepsi yang sama. Namun ketika keduanya mempersepsi warna tersebut lebih dalam, bisa saja mereka memiliki persepsi yang tidak sama. ‘Ainul Qudhat Hamadani meyakini bahwa perbedaan-perbedaan ini berakar pada perbedaan pemahaman antara kedua orang tersebut. Bahkan para nabi sekalipun, seperti Nabi Khaidir as dan Nabi Musa as, mengetahuinya (‘Ainul Qudhat Hamadani, 2: 407, 1362).

3. Teori Rasa (*Feeling*)

Ketika Stace menyebut teori sebagai salah satu argumentasi *ineffability*, selain mengkritiknya, terdapat dua unsur penting dari hal tersebut, namun Stace hanya memfokuskan dirinya pada salah satunya. Dalam pandangan Stace, perasaan memiliki ciri tertentu yang berbeda dari pemahaman rasional. Misalnya dalam perasaan, sedikit lebih menggunakan identitas realitas mental, lebih bersifat ambigu dan terjadi sepiintas lalu. Di sini dapat dilihat, bahasa sangat lamban dalam mengekspresikan rasa. Namun hal tersebut bukan unsur penting dalam bahasa dan rasa. Letak persoalannya adalah semakin dalam perasaan, maka ekspresi bahasanya pun akan semakin rumit. Dengan kata lain, meski kita dapat membahasakan perasaan-perasaan yang sederhana dengan mudah, namun ketika perasaan tersebut semakin dalam maka tingkat ekspresinya pun semakin rumit. Terkadang kita mengalami tekanan jiwa yang begitu dalam yang tak dapat terwakilkan oleh kata manapun, seperti perasaan bahagia yang meluap, perasaan sedih yang begitu dalam, cinta yang menggelora, dan sebagainya. Intinya adalah perasaan yang begitu dalam tak dapat diekspresikan, dan karena pengalaman mistis merupakan bagian dari kondisi perasaan mendalamlah maka pengalaman tersebut menjadi hambatan untuk dituangkan dalam bahasa.

Yang mesti ditekankan terkait teori ini adalah penegasan yang begitu kuat terhadap gagasan “kedalaman perasaan yang begitu kuat” menjadi struktur dari teori tersebut. Lebih jauh, konsekuensi struktur ini tidak membatasi pengalaman mistis hanya pada dimensi rasa pengalaman mistis semata,

namun bahkan semua bentuk pengalaman mistis tak dapat diekspresikan. Hal ini karena semua bentuk pengalaman mistik mengacu pada penyingkapan-penyingkapan yang nonrasional dan sifatnya yang begitu mendalam.

Kita dapat melihat sendiri bahwa selain pengalaman mistis, perasaan sedih, bahagia, cinta, serta perasaan-perasaan lainnya pun jika dicermati lebih jauh sampai kedalaman dirinya pun nyatanya tidak dapat diekspresikan. Namun mesti dipahami, '*ineffability*' yang merupakan ciri umum seluruh perasaan tersebut bukanlah inti yang dituju kaum '*ârif*' atau para mistikus. Sebab—sebagaimana kritikan dalam teori kebutaan spiritual—*ineffability* yang dimaksud kaum '*ârif*' atau para mistikus hanya ditujukan khusus bagi pengalaman mistis semata, bukan pada sesuatu yang bersifat umum atau memiliki kesamaan dengan ratusan hal lainnya.

Hal ini mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa perasaan-perasaan yang begitu mendalam yang dianggap tak terlukiskan (*ineffable*)—secara logis—tidaklah mustahil diekspresikan dalam kata-kata. Bahkan dengan penggunaan kata-kata seperti “perasaan kuat yang begitu mendalam” terhadap perasaan yang sebelumnya tidak dapat digambarkan dengan suatu sifat dan analogi itu sendiri menunjukkan ia dapat dipindahkan pada subjek pendengar.

Namun inti kritikan ini adalah untuk menjelaskan persoalan lain, yang paling inti dalam teori ini adalah bahwa sensasi dan perasaan yang muncul dalam pengalaman penyaksian mistis atau *syuhûd* bukanlah *syuhûd* itu sendiri. Dapat dikatakan, dengan penyingkapan-penyingkapan mistis para sufi, mistikus atau '*ârif*' memperoleh aspek-aspek pengalaman yang lebih dalam, yang membedakannya dengan temuan-temuan lainnya. Namun tidaklah tepat jika aspek-aspek tersebut dibatasi hanya pada esensi perasaan belaka. Inilah maksud apa yang menjadi kajian gagasan *ineffability* dalam pengalaman mistis yaitu “penyingkapan-penyingkapan mistis tidak dapat ditransmisikan atau diekspresikan.”

Sebagaimana ulasan sebelumnya, pengalaman-pengalaman mistis pasti disertai dengan kualitas-kualitas pengetahuan dan tidak dapat dibatasi hanya pada kondisi atau perasaan semata. Hal ini sangatlah penting mengingat bahkan perasaan sekalipun tak kosong dari muatan pengetahuan. Dan jika esensi perasaan dianggap sebagai suatu situasi non-mistis maka pada hakikatnya kita tidak mengetahui situasi tersebut secara keseluruhan. Kami membahas secara detail kajian ini ketika menganalisis teori Schleiermacher. Oleh karena itu keseiringan pengetahuan dengan pengalaman mistis mengalihkan kita dari anggapan bahwa penyingkapan-penyingkapan mistis hanyalah terkait

perasaan yang kosong dari muatan pengetahuan. Terlebih, dengan sulitnya memindahkan atau mentransmisikan sebagian perasaan terhadap orang lain pada sebagian tingkat yang dalam sehingga kita berkesimpulan bahwa segala penyaksian mistis bersifat tak terekspresikan (*ineffable*).

Berdasarkan kritikan yang ada, Stace beranggapan kita tidak semestinya mengingkari bahwa teori ini—seorang ‘*arif*’ mengalami perasaan yang begitu meluap sehingga tidak dapat dibahasakan—tidak mengandung kebenaran sama sekali (Stace, 294). Namun persoalan bahwa ekspresi atas penyingkapan sangatlah kompleks merupakan permasalahan lain. Gagasan *ineffability* dalam pengalaman mistis berada di luar dari konteks ini. Objek kajian terhadap gagasan *ineffability* adalah penyingkapan (*syuhūd*) itu sendiri. Adapun konteks yang dikaji di sini adalah mengenai kerumitan mengekspresikan perasaan saat penyingkapan (*syuhūd*), yaitu bahwa jiwa mengalami penyaksian dan bukan hanya sekadar mengalami perasaan dan kondisi *an sich* yang disertai karakter *ineffability* atau kualitas yang tak dapat diungkapkan.

4. Keagungan objek penyaksian

Dalam uraian sebelumnya, perasaan terpesona dalam penyaksian (*syuhūd*) dapat menjadi faktor penghalang bagi terbentuknya suatu ekspresi linguistik. Uraian kali ini akan memaparkan argumentasi bahwa keagungan saat *syuhūd* akan menyulitkan pembentukan ekspresi bahasa. Hamadani menjelaskan hal ini sebagai berikut:

“Barang siapa mengetahui Allah Swt dengan hakikat pengetahuan itu sendiri maka lidahnya kelu dan akalanya terpaku. Lalu adakah kondisi terpaku yang lebih hebat dari keterpakuan mistis? Jika dia berbicara dengan keadaanya maka dia akan hancur dan jika dia terdiam maka dia akan terbakar (Hamadani, 1: 119, 1387).”

Uraian diatas menunjukkan bahwa keagungan objek yang dipersepsi (disaksikan) merupakan halangan yang menjadikannya sulit diekspresikan dan menjadikan subjek penyaksi diam terpaku. Disini dapat disimpulkan bahwa sebenarnya objek penyaksian bukanlah faktor yang menghalangi dan menyulitkan sang penyaksi menyatakannya dalam kata, namun keadaan terpaku yang menguasai sang mistikuslah (*‘arif*) yang menghalangi dirinya untuk mengekspresikan apa yang ia saksikan.

Dalam konteks ini jelas, inti dibalik asumsi “keagungan objek penyaksian” ini bukanlah *ineffability* atau karakter tak terekspresikan. Jika yang menghalangi

'*arif*' sebagai penyaksi dalam mengekspresikan pengalamannya adalah kondisinya yang terpaksa dan terpana di saat *syuhūd* (penyaksian mistis) maka *syuhūd* pada hakikatnya bukanlah penghalang ekspresi itu sendiri. Dalam kata lain objek penyaksian bukanlah aspek yang menjadikan ekspresi bahasa, melainkan faktor aksidentallah yang menghalanginya untuk sementara waktu. Ketika halangan tersebut lenyap maka tiada lagi penghalang untuk mengekspresikan pengalaman penyaksian tersebut dalam bahasa.

Gagasan lain yang lebih menjadi titik perhatian dari argumentasi ke empat ini adalah sebagaimana dikemukakan Farghani:

“ . . . pada “kesatuan yang serba meliputi” (*abadiyah al-jam'*) dengan atribut '*as-sair fillab'*' (perjalanan di dalam Allah), hingga aku sampai pada tahap kegaiban esensial diriku sendiri, di mana pandangan mata yang dihasilkan oleh kesatuan antara *basbar* dan *bashirah* untuk mempersepsi, memahami dan merekam ini menjadi tak berdaya melalui sifat keagungan. 'Mereka tidak mengenal Allah dengan sebenarnya-benarnya.' Penyatuan ini membawa perjalananku menuju “kesatuan yang serba meliputi” bahkan menenggelamkanku masuk ke dalamnya. Penyatuan diriku ini pun tanpa diriku hingga mencapai singgasa Ilahi, di mana kualitas keagungan ini tidak lain adalah milik-Nya (Farghani, 547).”

Beberapa hal terpenting dari uraian terakhir di atas adalah:

- a. Keterpakuan atau keterpesonaan dan keagungan diperoleh dari keberadaan dalam lokus realitas eksistensi yang Maha Agung.
- b. Keterpakuan dan keagungan yang dimaksud merupakan atribut dari *Al-Haq*, bukannya dari makrifat seorang '*arif*'.
- c. Konsekuensinya, keagungan beserta yang disertai rasa terpaksa atas realitas metafisik *Al-Haq* dalam naungan makrifat seorang '*arif*' ini menghalanginya untuk mengingat atau merekam persepsi dan pemahamannya saat itu.

Penjelasan uraian di atas adalah sebagai berikut: Pada tingkat *badharat* (tingkat kehadiran Ilahi) *ta'ayyun awwal* (entifikasi pertama) dominasi “kesatuan keserbameliputan” (*abadiyah al-jam'*) akan menyatukan berbagai karakteristik atau prinsip-prinsip yang—secara logis—kontradiktif. Inilah maksud dari keterpakuan metafisik. Pada pembahasan yang akan datang kami akan kembali membahas persoalan tersebut dengan tema irrasionalitas pengalaman mistis. Karenanya, keterpakuan yang diperoleh tidak hanya bersifat psikologis. Namun, memiliki sifat objektif terkait realitas yang disaksikan.

Dalam upaya menyimpulkan, kami hendak menjalin uraian pertama di atas dengan uraian kedua, sebagai berikut: Keagungan objek penyaksian dalam *syuhūd*, begitu dominannya ‘keagungan epistemologis’ pada akal, yang tidak hanya menguasai secara psikis namun juga membuat sang ‘*arif*’ bungkam dalam mengekspresikannya dalam kata, bahkan setelah *syuhūd* sekalipun. Hal ini terjadi karena pesona metafisik yang disaksikan begitu mengagumkan sehingga tak terabadikan dalam pemahaman. Tak tersalinnya secara kognitif atau tak tersimpannya hal-hal yang disaksikan dalam *syuhūd* (penyaksian mistis) dalam memori menjadikannya sulit dieskpresikan kembali dalam kata-kata.

Di samping didasarkan pada ketelitian, uraian di atas sama sekali tidak membuktikan fakta tidak dapatnya penyingkapan-penyingkapan mistis diekspresikan. Yang mesti secara cermat diperhatikan, pesona objek penyaksian sedemikian rupa menjadikan terabadikannya pengalaman penyaksian tersebut dalam memori terhalang. Padahal ekspresi diilhami oleh memori tersebut. Seandainya para mistikus atau ‘*arif*’ menyatakan bahwa mereka tidak tahu bagaimana mengekspresikan apa yang mereka saksikan, maka pernyataan ini dapat menjadi sebuah argumentasi. Sebab jika pengalaman tersebut sama sekali tidak terabadikan dan terekam sama sekali tidak terjadi dalam benak sang penyaksi, maka yang tersisa hanyalah kejahilan absolut. Namun jika yang menjadi perbincangan adalah keterpakuan metafisislah yang menghalangi kemungkinan ekspresi, maka aksi mengabadikan pengalaman tersebut benar-benar terjadi. Memang benar (tidak dapat terekspresikannya pengalaman mistis) jika yang dihendaki adalah proposisi-proposisi logis tentang *Al-Haq*, Dzat yang berada di luar jangkauan logika kita. Mengharapkan adanya prinsip-prinsip utuh logika untuk menjelaskan pesona atau keterpakuan metafisis takkan membuahkan hasil, bukan karena faktor bahasa maupun kemampuan sang ‘*arif*’, namun karena faktor kesalahan akibat menggantungkan diri pada prinsip-prinsip setingkat wilayah rasionalitas untuk memahami apa melampaui batas-batas rasio.

Seorang ‘*arif*’ menggunakan beragam perangkat bahasa dalam menjelaskan eksistensi *Al-Haq*. Hal ini dimulai dari uraian-uraian yang begitu detail, beragam analogi, penafian dalam segala bentuk arah dan bersifat paradoksikal secara lahiriyah. Untuk diingat, ekspresi dalam hal ini bermakna penguraian dalam bentuk kata. Hal ini lebih umum dari korespondensi. Dalam berbagai hal, analogi yang utuh dengan uraian yang paradoksikal memungkinkan untuk menggambarkan apa yang disaksikan seorang ‘*arif*’.

Adapun gagasan ketiga dari argumentasi ke empat ini (keagungan objek penyaksian) adalah tidak terpisahnya aspek ontologis dan aspek epistemologis. Gagasan ini meyakini satu-satunya yang menjadi penghalang ekspresi adalah pesona keagungan dan ketinggian subjek yang disaksikan. Berikut ini adalah kutipan dari Nasafi dan Qunawi:

“[Mengenai] ibarat-ibarat yang dilontarkan kaum ‘*ârif* ... bisa jadi makna yang mereka maksudkan berbeda dengan makna yang kita pahami. Demi memperoleh pada makna yang dimaksud [kaum ‘*ârif*] tak ada jalan lain kecuali melalui *mukasyafah* (penyingkapan mistis). Hal ini dikarenakan satu-satunya jalan untuk memahami hal-hal yang muncul melalui *mukasyafah* adalah juga dengan *mukasyafah*. Selain itu, ketinggian *maqâm* (tingkatan) nya tidak memungkinkannya dapat diungkap melalui kata (Naraqî, 585).”

“. . dan saya menyaksikan dalam *maqâm* ini hasil dari rahasia amal perbuatan termasuk konsekuensinya, yaitu kebaikan dan keburukan, baik di dunia, alam barzakh, dan akhirat, baik dalam bentuk niat dan kehadiran secara ilmu, *syuhûd*, dan kontemplasi. Namun karena keagungan diri-Nya, segalanya tak mungkin dijelaskan. Meskipun mencoba untuk menjelaskannya, tiada ibarat yang dapat mewakili-Nya. Karenanya, ekspresi pun tak pernah memadai dalam menjelaskan-Nya (Qunawi, 182, 1375).”

Uraian di atas masih perlu dilengkapi dengan proposisi lain. Sekadar meyakini bahwa pesona keagungan yang disaksikan menjadi penghalang ekspresi, takkan menyelesaikan persoalan. Lalu, apakah yang menyebabkan pesona keagungan objek penyaksian mampu membungkam ekspresi? Adakah hal tertentu yang menghalanginya ?

5. Teori Dionysius

Dalam teori Dionysius, fokus utama terletak pada objek asosiasi (*muta'alliq*) yang disaksikan. Penekanan yang diberikan pada Kemahatinggian Ilahi memberinya kesimpulan bahwa diri-Nya suci dari segala sifat yang ada. Jika demikian, bagaimana dengan sifat yang dipredikasikan terhadap-Nya, baik sifat negatif maupun afirmatif? Ia menjawabnya dengan mengatakan bahwa sifat-sifat yang direlasikan kepada Tuhan—bahkan sifat yang paling suci sekalipun—pada hakikatnya bukanlah sifat Tuhan itu sendiri, melainkan

sifat dari nama-nama-Nya dan tajalli diri-Nya. Namun relasi sifat-sifat tersebut kepada Tuhan bersifat *majâzi* (bukan relasi yang hakiki). Misalnya, ketika menemukan diri kita sebagai manifestasi Tuhan yang satu, [sifat] kesatuan ini pun kita relasikan kepada Tuhan secara *majâzi*. Jika Tuhan disebut Mahabijaksana, hal itu karena Dia merupakan sumber segala kebaikan.

Menurut Stace, Dionysius berusaha senantiasa memuliakan Tuhan dengan menggunakan kata *meta*, *super*, *beyond*, dan semisalnya dalam seluruh kalimat dan ilustrasi yang digunakan untuk menjelaskan diri-Nya. Ia mengatakan, Tuhan bukan wujud namun juga bukan bukan-wujud, melainkan melampaui *wujud*. Dia bukan satu atau kesatuan namun di luar dari kesatuan. Dia tidak transenden atau nontransenden. Dia pun bukan wujud atau nonwujud, namun karena Diri-Nya adalah sebab semua keberadaan, maka kita menyebut-Nya sebagai Wujud.

Stace sendiri mengkritik uraian di atas melalui tiga kritikan, sebagai berikut:

Pertama, dalam seluruh tulisannya Dionysius berusaha lari dari penggunaan kalimat yang ada. Namun dalam seluruh realitas yang ada, ia mengatakan Tuhan bukanlah wujud namun disebut wujud karena merupakan sumber segala keberadaan yang ada. Di sini dia menggunakan kata “sebab” bagi Tuhan. Jika “sebab” yang dimaksud diasosiasikan pada manifestasi-manifestasi Tuhan, maka Dia adalah sebabnya sebab, demikian pula jika logika yang sama dilanjutkan terhadap “sebabnya sebab,” maka Dia adalah sebab bagi sebabnya sebab.

Kedua, dia meyakini bahwa Tuhan disifati dengan sifat lahiriyah secara *majâzi* (tidak hakiki). Jika A sebab bagi B dan B memiliki sifat C, maka tidak ada ruang untuk mensifati A dengan C meskipun secara *majâzi*, karena relasi yang *majâzi* membutuhkan fondasi yang hakiki. Contohnya, jika kita mengatakan Tuhan adalah sebab bagi materi, sedangkan materi adalah sesuatu yang memiliki dimensi, dapatkah dibenarkan untuk menyimpulkan bahwa *secara majâzi* Tuhan memiliki dimensi?

Ketiga, inti gagasan Dionysius adalah inefabilitas atau kualitas tak terekspresikan secara mutlak (Stace, 303). Kemustahilan teori ini telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya.

Mungkin saja pada taraf awal kita berkesimpulan bahwa dengan memisahkan antara taraf (*maqâm*) Zat berikut prinsip-prinsipnya dengan taraf (*maqâm*) setelahnya kita dapat mengurai kembali teori Dionysius, sekaligus menyempurnakannya. Namun pada sebagian asumsi tersebut, dia

mengatakan bahwa prinsip-prinsip tajalli dipredikatkan secara *majâzi* kepada Zat Ilahi. Tanpa penjelasan tentang *wujud* maka akan menyulitkan karena aspek keambiguan dalam penggunaan kalimat secara *majâzi*. Bahkan jika hal ini dapat diselesaikan, persoalan *ineffability* pun secara mutlak masih tersisa.

Selain itu, tanpa memperhatikan kritikan Stace sekalipun tampak jelas, Dionysius sangat menekankan aspek *tanzîh* (pembedaan dari yang lain) mutlak Tuhan namun, di saat yang sama, juga meyakini kemungkinan untuk mengekspresikan Tuhan meskipun secara *majâzi*. Sebagaimana telah dipaparkan, mengekspresikan berarti menguraikan sesuatu dalam kata, baik itu secara hakiki maupun secara *majâzi* (tidak hakiki), *tasybîh* (penyerupaan dengan yang lain), metaforis, dan semisalnya. Meskipun Dionysius sangat menekankan pembedaan atau pensucian Tuhan dari segala penyerupaan (*tanzîh*), dia tetap terperangkap dalam peyerupaan Tuhan (*tasybîh*).

Pemilahan antara taraf (*maqâm*) Zat Tuhan dan taraf nama-nama (*Asma*) Tuhan tidaklah mengubah apapun. Karena walaupun kita posisikan Zat Tuhan melampaui *tasybîh* dan *tanzîh*, pada akhirnya kita telah menjelaskan-Nya dalam bentuk yang lain. Jika tidak ada pengetahuan akan “batasan” sama sekali, maka tak akan ada pengetahuan apapun tentang-Nya, bahkan kemungkinannya pun takkan ada. Oleh karena itu dengan menerapkan prinsip negasi, maka pada tahap tertentu kita dapat mengetahui batasan. Hal ini secara konseptual dengan penelusuran lebih jauh akan batasan. Pembahasan ini telah diulas sebelumnya.

Selain itu, penelusuran metode negasi mutlak dengan gambaran berikut ini bahwa tak seorang pun yang mengingkari proposisi negatif tentang Tuhan. Proposisi negatif, jika dilihat dari aspek predikatnya adalah proposisi afirmatif. Oleh karena itu walaupun kita mengatakan Tuhan bukan wujud dan bukan pula ketiadaan—atau proposisi-proposisi lain yang semisalnya—realitas semacam ini tidak akan mengurangi gagasan dalam menjelaskan Tuhan. Begitu pula jika esensi negasi dijelaskan dalam wadah afirmasi—misalnya dengan mengatakan Tuhan tak berjiwa, tak berwarna, dan seterusnya, gagasan tidak berjiwa atau tidak berwarna yang bersifat kontradiktif merupakan suatu proposisi, sedangkan proposisi terbentuk dengan predikat. Oleh karena itu bagaimana pun bentuknya, Tuhan tetap dapat diekspresikan bahkan dalam bentuk negasi, bahkan penafian-penafian yang beragam, oleh Dionysius. Akar pandangan negatif dari sifat afirmasi Tuhan dapat dilihat dalam teologi Islam. Karenanya, analisis dan kritikan terhadap pembahasan tersebut berlaku sama. Namun penjelasan lebih detail tentang hal tersebut memerlukan ruang

pembahasan yang lain di luar paper ini. Yang ingin dijelaskan di sini terkait inti kritikan tersebut, bahwa segala bentuk negasi pada akhirnya akan kembali kepada afirmasi. Segala bentuk *tanẓīh* akan kembali pada *tasybīh*. Negasi adalah sebuah predikat yang bersifat negatif. Hal tersebut cukup untuk dapat menunjukkan fungsi afirmatif [suatu proposisi negatif] sehingga tidak dapat dianggap suatu negasi mutlak. Banyak kritik lainnya yang dapat tidak dipaparkan dalam pembahasan ini (lihat, Imam Khomeini, 23-25/Ibn Arabi, *Faṣḥ Syāitsi*).

6. Teori Metafora

Teori ini juga dikutip dari Stace. Menurutnya, perbedaan teori ini dengan teori Dionysius adalah sementara dalam teori Dionysius penggunaan sebuah kata tentang Tuhan menunjukkan bahwa Tuhan merupakan *sebab* kata tersebut, namun dalam teori metafora, jika kata “A” digunakan dalam hubungannya dengan Tuhan maka maksudnya adalah kata “A” tersebut merupakan metafora dari sesuatu dimana Zat Tuhan merealitas dalam pengalaman mistis. Sementara relasi antara nama (kata) dengan yang dinamai dalam teori Dionysius adalah relasi kausalitas *majāzī*, dalam teori metafora relasi tersebut adalah relasi kemiripan (*similarity*).

Dengan gamblang Stace mengatakan bahwa akar teori ini berasal dari Rudolf Otto. Dengan bantuan gagasan Otto, Stace menjelaskan bahwa Esensi atau Zat Tuhan dapat diketahui melalui analogi dengan esensi manusia. Umumnya metode agama-agama menjelaskan bahwa seluruh sifat-sifat positif ada dalam diri Tuhan. Namun sifat-sifat tersebut pada mulanya diabstraksikan melalui sifat-sifat yang ada dalam diri manusia.

Peranan analogi dalam hal ini adalah menggunakan konsep-konsep yang telah diabstraksi dari sifat-sifat diri kita sendiri kemudian sifat-sifat tersebut dipakai *secara mutlak* dalam memperkenalkan sifat Tuhan. Dengan kata lain, analogi tersebut dilakukan dengan mengabstraksikan konsep-konsep dari zat (esensi) diri kita sendiri, namun sementara konsep tersebut kita gunakan isi pembatasan menggambarkan diri kita secara kondisional (dengan syarat) dalam suatu keterbatasan, sedangkan untuk Tuhan konsep tersebut kita gunakan secara absolut (Otto, 1—4, 1958). Bisa jadi hal ini juga yang menjadi dasar analisis analogi Thomas Aquinas. Namun sejauh ditegaskan Stace, gagasan Otto akan hal tersebut merupakan dasar bagi teorinya.

Dalam hal ini dapat disimpulkan bahwa akal hadir dalam dua posisi tertentu:

posisi pertama mengambil konsep-konsep dasar, sedang lainnya menggunakan konsep tersebut dalam konteks yang mutlak ketika direlasikan kepada Tuhan. Sebagai contoh kita mengabstraksikan konsep kuasa, keagungan, dan lain-lain yang tidak lain berasal dari diri kita sendiri. Kemudian melalui analogi tersebut kita merelasikan konsep-konsep tersebut kepada Tuhan. Analogi yang dimaksud dalam teori Otto tak lain dari proses absolutisasi (penggunaan dalam taraf yang lebih tinggi dan *absolute-red*) konsep-konsep yang sebetulnya diabstraksi dari kenyataan-kenyataan yang terbatas. Namun apapun juga, melalui analogi konsep yang terbatas tidak akan berubah menjadi konsep yang bersifat absolut (*mutlak*), bahkan tidak dapat diterapkan kepada Tuhan. Oleh karena itu kata-kata, pada hakikatnya, tidak dapat dimutlakan (digunakan dalam konteks pemaknaan yang bersifat absolut-*red*) kepada Tuhan (sebagai objek asosiasi *syuhūd*). Kesimpulannya, setiap yang direlasikan kepada Tuhan senantiasa digunakan konteks yang *majāzi* dan metaforis (Stace, 306).

Dalam beberapa poin, kesimpulannya dapat dirumuskan sebagai berikut:

- a. Ekspresi terkait dengan proses pemaparan penyaksian mistis (*syuhūd*) secara *bushūli* (presentasional, dengan mediasi konseptual-*red*) yang tidak mungkin dilakukan di saat pengalaman *syuhūd* itu terjadi.
- b. [bahkan] Setelah penyaksian mistis (*syuhūd*) pun menggunakan katakata dalam memaparkan realitas yang didapatkan melalui syuhud tidaklah mungkin.
- c. Hal tersebut dikarenakan kata-kata tersebut dibatasi oleh konsep-konsep yang dibubuhkan padanya.
- d. Abstraksi konsep-konsep tersebut berasal dari kenyataan-kenyataan (*mishdāq*) yang terbatas.
- e. Pemutlakan akan bersifat *majāzi* jika dihubungkan kepada Tuhan.
- f. Maka pemutlakan kata-kata dalam arti sebenarnya (*hakiki*) tidaklah mungkin dilakukan terhadap Tuhan.
- g. Karenanya, Tuhan bersifat tak terlukiskan (*ineffable*).

Gagasan-gagasan di atas dianalisis dengan berbagai pendekatan secara mendetail. Namun pertama-tama kami akan memulainya dengan mengkritik gagasan Stace. Stace mengatakan di mana saja ada keserupaan (*tasybih*) maka secara otomatis kita dapat mendapatkan konsep atau pemahaman karena adanya kesamaan di antaranya. Kesamaan tersebut merupakan sebuah justifikasi untuk berada pada tingkatan yang sama. Kesimpulannya bahwa jika

ada kata metaforis terhadap Zat Tuhan maka dari persamaan kata tersebut Zat Tuhan bisa diekspresikan dalam bentuk kata.

Jika diamati dengan saksama, uraian di atas dapat membuka peluang dalam memberikan berbagai pandangan terhadap kritikan tersebut. Jika kritikan tersebut hendak menjelaskan bahwa meskipun konsep “kuasa,” misalnya, dimutlakkan (digunakan dalam kerangka yang mutlak-*red*) namun tetap saja konsep tersebut berasal dari kategori konseptual dan tidak sepadan dengan Zat Ilahi. Namun minimal, penegasan Stace saat membedakan *syuhūd* dan memori telah memperlihatkan perbedaan yang tegas antara keduanya. Jika kita menerima asumsi bahwa konsep-konsep tersebut meskipun merujuk pada *mashādiq*² yang terbatas, namun kemudian dikondisikan dengan memutlakkan konsep (penerapan konsep pada konteks rujukan yang absolut-*red*) tersebut sesuai dengan realitas objektif yang disaksikan dalam pengalaman mistis, maka ketika itu kita telah mencampuradukkan antara indikasi, makna, dan signifikasi (*madlūl*). Inti prinsip metafora adalah keserupaan, yaitu mengkategorikan beberapa hal berbeda dalam satu jenis dan klasifikasi. Prinsip tentunya ini membutuhkan penjelasan dan analisis lebih jauh.

Kritikan kedua, terkait gagasan bahwa metafora, analogi, dan katakata *majāzi* merupakan sarana atau mediasi yang digunakan oleh ‘*arif* untuk mentransmisikan makna ke benak subjek pendengarnya. Oleh karena itu pengertian metafora, metafora dari, dan metafora untuk, haruslah jelas sebelumnya. Situasi pen-*ta’bir*-an³ sajalah yang mengingatkan kita bahwa proses pen-*ta’bir*-an tersebut dilakukan dengan menggunakan analogi. Maka jika A merupakan metafora dari B maka persoalan selanjutnya adalah apakah B merupakan pemutlakan hakiki atautkah B masih dalam penggunaan majazi? Jika masih majazi maka persoalannya akan terus berlanjut hingga sampai pada penggunaan hakiki sebagaimana yang diinginkan. Sebab jika tidak maka rangkaian ini akan terus berlanjut hingga tak terhingga. Konsekuensinya akan meniscayakan ineffabilitas secara mutlak sebagaimana analisis sebelumnya. Jika seluruh penggunaan kalimat yang digunakan oleh seorang Arif bersifat majazi maka pengalaman mistis sesungguhnya bukan lagi sebuah pengalaman, bukan lagi mistik, dan juga tidak ineffabilitas.

Kritikan lain terhadap gagasan metafor adalah bahwa kata-kata yang maknanya ditetapkan bagi konsep-konsep tersebut akan kembali pada jenis-jenis teori makna. Penulis menjelaskan secara terperinci dalam pembahasan rahasia karakter tak terlukiskan (*ineffability*) dalam pengalaman mistis dari

2 Bentuk plural dari *mishdāq*, yaitu realitas yang menjadi acuan suatu konsep-ed.

3 Pengambilan suatu pertimbangan tertentu-*editor*.

sisi pengertian atas kualitas tak-terekspresikan tersebut, dalam ruang yang terpisah dari tulisan ini.

Kritikan penting lain terhadap teori metafor ini adalah bahwa dari perspektif dasar pijakan abstraksi kata yang merujuk kepada *mishdâq-mishdâq* yang terbatas, penggunaan kata-kata secara absolut atau terhadap Tuhan bersifat mustahil, dari sisi bahwa dasar pijakan abstraksinya pada *mishdâq-mishdâq* yang terbatas. Asumsi ini didasarkan pada struktur pemikiran yang kokoh jika batasan tersebut berada dalam makna yang dibatasi tersebut, kemudian peletakan sebuah kata atau nama (*ism*) tersebut tersusun dari batasan dan yang dibatasi. Namun asumsi ini hanya melahirkan persoalan dari beragam aspek. Yang lebih penting dari asumsi ini adalah bahwa Tuhan bersifat tak terekspresikan (*ineffable*) karena tidak mungkinnya pemutlakan hakiki penggunaan kata-kata terhadap-Nya. Padahal dalam analisis pemahaman ekspresi, bahasa mutlak yang diuraikan dalam bentuk kata dianggap sebagai sebuah ekspresi, tanpa mensyaratkan adanya relasi hakiki atau majazi sama sekali. Dalam kata lain walaupun kita tidak memperhatikan kritikan-kritikan yang ada, kesimpulan yang akan diambil olehnya yaitu penafian terhadap kemungkinan mengekspresikan secara hakiki. Namun meskipun asumsi ini benar tetap saja bukan itu yang dimaksud karena yang dia lakukan bukanlah penafian secara mutlak.

7. Gagasan *affability*⁴ menurut Stace

Teori ini merupakan teori terakhir dari Stace. Stace menyatakan sendiri bahwa teori ini diramu dengan sangat cermat. Stace meyakini argumentasi pengalaman mistis di saat penyaksian mistis terjadi (*syuhûd*), secara general, bersifat tak terbahasakan (*ineffability*). Hal ini karena tidak mungkin diperoleh pemahaman apapun dari pengalaman mistis akan kesatuan yang tak terbedakan sama sekali.

Adapun peranan multiplisitas adalah dia membuka bagian-bagian dan partikularitas di mana pemahaman atau konsep diperoleh. Konsep hanya bisa didapatkan di saat adanya multiplisitas, minimal ada dua entitas. Dalam multiplisitas keberadaan, terdapat sekelompok hal yang memiliki kesamaan dan dapat dibagi menjadi dalam beberapa klasifikasi atau kelompok-kelompok. Kita bisa memisahkan satu sama lain berdasarkan kelas dan kelompok yang

4 Dapat dilukiskannya suatu pengalaman, dalam konteks ini pengalaman mistis, kebalikan *ineffability-red*.

ada. Dengan mengasumsikan adanya perbedaan antara hal-hal tersebut, Melalui asumsi perbedaan akan diperoleh konsep dan pemahaman. Dari konsep dan pemahaman inilah ekspresi bahasa diperoleh.

Lebih lanjut, dalam pemahaman manusia, personifikasi dan perbedaan adalah dua hal yang secara alamiah berasal dari sumber yang sama. Akan tetapi bertumpu pada kedua hal ini saja tidak cukup untuk memperoleh suatu pemahaman. Pemahaman akan diperoleh melalui banyaknya persentuhan dengan beragam hal yang berbeda yang saling terhubung satu sama lain dalam benak kita. Pada saat itu mengelompokkan hal-hal yang mirip dalam satu kelompok atau klasifikasi menjadi kebiasaan yang dilakukan dalam benak kita. Proses ini disebut dengan pembentukan konsep. Oleh karena itu terdapat tiga hal yang saling terpisah dan terhubung pada saat yang sama, yaitu: (A) Proses distingtif dan fokus pada aspek perbedaan. (B) Pengaturan desain dalam membentuk konsep-konsep dan fokus pada aspek kesamaan. (C) Kaidah-kaidah yang berlaku dalam proses item A dan B di atas, atau yang disebut logika. Stace melanjutkan bahwa dengan mengokohkan aspek kemustahilan item C dalam kaitannya dengan pengalaman mistis serta menghilangkan pengingkaran tahap awal akan irasionalitas pengalaman mistis, menurut penulis, argumentasi ini dia lanjutkan sedemikian rupa sehingga bisa dijelaskan lebih sistematis. Stace mengemukakan sandaran penyingkapan mistis tidak dapat menggunakan kaidah-kaidah logika karena ciri paradoksikal penyingkapan tersebut. Hal tersebut tidak sama dengan keterpakuan seorang ‘*arif*’ dalam *maqâm* (level) ekspresi. Akan tetapi ekspresi yang benar seorang Arif yaitu keterpakuan metafisik sebagaimana yang disaksikan oleh seorang Arif. Oleh karena itu kaidah-kaidah yang berlaku adalah kaidah-kaidah logika itu sendiri, yang tidak digunakan sama sekali pada domain penyingkapan mistik. Berdasarkan hal ini kita tidak dapat merumuskan suatu konsep apapun, demikian pula ekspresi bahasa, darinya.

Akan tetapi setelah keluar dari kondisi pengalaman mistis, kita dapat membagi pengalaman tersebut pada dua klasifikasi besar. *Pertama*, pengalaman-pengalaman yang bersifat plural; dan *kedua*, pengalaman-pengalaman kesatuan yang tak terbedakan. Setelah konsep-konsep tersebut kita dapatkan, kita pun dapat menggunakan ekspresi bahasa. Namun saat ini, karena kami bermaksud mengekspresikan pengalaman yang bersifat paradoks, maka kami menggunakan negasi dan afirmasi pada sebuah objek.

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, karena aspek keterpakuan metafisik yang telah tersingkap (*syuhûd*) sebelumnya, dan tidak sesuai dengan kaidah-kaidah logika, adanya kontradiksi tersebut menyebabkan kesalahan dalam

memahami *ineffability*, bahkan bagi seorang ‘*arif* sekalipun. Dalam uraiannya Stace mengatakan, umumnya kaum ‘*arif* (mistikus) tampak lemah berurusan dengan menganalisis dan berpikir filosofis. Hal tersebut menyebabkan mereka tidak menyadari dan bahkan tidak dapat menemukan akar persoalan dari kesalahan yang mereka buat. Yang mereka rasakan hanya suatu perasaan yang bersifat ambigu. Apa yang mereka katakan tidak sesuai dengan apa yang mereka saksikan (Stace, 308–319).

Teori ke tujuh ini mengenai ineffabilitas bisa kita simpulkan sebagai berikut:

- a. Pengalaman mistis—ketika ia berlangsung—bersifat tak terlukiskan (*ineffable*).
- b. Hal ini dikarenakan pengalaman tersebut terjadi dalam wadah atau kerangka kesatuan (*unity*), bukannya kemajemukan (*multiplicity*).
- c. Adapun konsep hanya terbentuk dalam wadah atau kerangka kemajemukan (*multiplicity*).
- d. Karena hanya dalam wadah kemajemukanlah, pengelompokan atau pengklasifikasian melalui komparasi terhadap perbedaan-perbedaan yang ada dalam benak kita dimungkinkan .
- e. Setiap kata, selain nama-nama tertentu, merepresentasikan suatu makna.
- f. Oleh karena itu, di saat pengalaman atau penyingkapan mistis terjadi, yang ada hanya kesatuan mutlak sehingga tiada pemahaman, dan karenanya, tidak mungkin diekspresikan.
- g. Setelah proses penyaksian mistis (*syuhūd*) terjadi, kesadaran sang subjek kembali ke dalam wadah multiplisitas atau keragaman.
- h. Memori atau mengingat kembali kejadian pengalaman tersebut dapat membantu bagi terciptanya suatu konsep atau pemahaman.
- i. Namun, karena sandaran pengalaman mistis adalah keterpakuan metafisis maka ekspresi-ekspresi yang disampaikan adalah ekspresi yang bersifat kontradiktif.
- j. Maka proposisi-proposisi paradoksal yang bersifat *bushūli* (diskursifpresentasional) ini dianggap tak terlukiskan (*ineffable*).
- k. Hal ini berlaku bahkan pada ‘*arif* sekalipun, karena mereka umumnya lemah dalam persoalan analisis.
- l. Padahal ekspresi mereka adalah ekspresi yang terbaik.

Argumentasi di atas menunjukkan langkah yang lebih maju. Meski demikian, beberapa kritikan tetap saja ditemukan:

Pertama, dalam beragam uraian yang Stace paparkan, berkali-kali dia menyatakan dirinya senantiasa mengutip perkataan dari kaum 'arif (para mistikus) secara langsung untuk meyakinkan argumentasinya. Anggapan awal yang muncul dalam benak pembaca adalah bahwa Stace memilih kaum 'arif yang dimaksud dengan seleksi yang cukup teliti serta benar-benar memiliki validitas penyaksian mistis (*syuhūd*). Dia juga bahkan menganalisis parameter validitas penyaksian mistis (*syuhūd*) serta menyesuaikan pengalaman-pengalaman mistisnya dengan parameter yang ada, yang salah satunya adalah rasio. Padahal di akhir argumentasinya, Stace mengakui bahwa kaum 'arif yang senantiasa dikutip perkataannya oleh Stace adalah mereka yang lemah dalam menganalisis persoalan. Padahal, Stace seolah-olah menunjukkan bahwa ekspresi kontradiktif tersebut tidak lain berasal dari satu objek yang memang secara esensial (*dzâti*) bersifat kontradiktif. Asumsi inilah yang dimaksud Stace dengan apa yang disebut *ineffability*.

Jika seseorang menyaksikan dengan keterpakuan metafisik dan di saat menjelaskannya dalam memahami proposisi-proposisinya yang kontradiktif dalam bingkai ilmu *bushûli* (pengetahuan dengan mediasi konseptual, diskursif-presentasional), bagaimana mungkin kontradiksi-kontradiksi tersebut—selain *syuhūd*-nya secara langsung—dapat dilanjutkan sampai menuju tahap ekspresi? Jika dirinya sebagaimana kesimpulan akan lemahnya para mistikus (kaum 'arif) menganalisis, lalu apakah dapat dijadikan sebagai fondasi dalam mistisisme (*'irfân*)?

Pada kenyataannya, meski daya analisis Stace begitu detail, namun dikarenakan dia tidak mampu menjangkau sumber asli mistisisme (*'irfân*) maka generalisasi kesimpulan Stace terhadap seluruh mistikus ('arif) sama sekali tidak proporsional. Berbeda dengan Stace, pada pemikiran Ibn Arabi—sebagai representasi tradisi murni *'irfân*—terlihat jelas bagaimana usaha Ibn Arabi dalam analisis persoalan-persoalan seperti ini secara begitu mendalam. Misalnya teori *tasybîh* (keserupaan) dan *tanzîh* (perbedaan) yang dikemukakan oleh Ibn Arabi disampaikan melalui argumentasi rasional sehingga dapat dipahami dengan baik. Hal ini menunjukkan kekuatan akan kedalaman syuhud Ibn Arabi beserta analisis akalinya. Ibn Arabi merupakan contoh terbaik untuk menunjukkan betapa tinggi pemikiran seorang 'arif, sekaligus merupakan kritik terhadap analisis Stace dalam mengutip para 'arif. Hal ini tentunya tidak berakhir pada Ibn Arabi saja, masih banyak tokoh-tokoh 'arif pasca Ibnu Arabi yang memiliki kemampuan dalam analisis rasional.

Kedua, inti dari solusi yang ditawarkan Stace adalah dengan memilah antara *maqâm* “saat *syuhûd* berlangsung” dan “setelah *syuhûd* terjadi”. Stace meyakini bahwa “saat *syuhûd* berlangsung” secara absolut bersifat tak terekspresikan (*ineffable*). Demikian juga “setelah *syuhûd* terjadi”—ruang irasionalitas dalam wilayah penyaksian mistis atau *syuhûd*, dimana sebagian ‘*ârif* atau mistikus salah menafsirkannya—bagi Stace pun bersifat *ineffable*. Teori ini tentunya tak luput dari kritikan karena saat Stace menjelaskan kritiknya sendiri atas teori-teori lainnya dan kemudian menyimpulkannya sebagai inefabilitas mutlak—bahkan pada uraian dianggap sebagai sesuatu yang mustahil—dia pun nyatanya terjebak dalam wilayah tersebut.

Ketiga, asumsi dasar yang dibangun Stace berasal prinsip yang menyatakan bahwa makna merujuk kepada konsep atau pemahaman. Prinsip ini pun menuai kritik. Stace menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan konsep adalah pemahaman yang terikat pada realitas mental (*zih*n atau *mind*). Karenanya, makna pun terikat pada realitas mental. Dalam kajian tentang *ilmu ushul* (pengetahuan tentang prinsip) anda bisa melihat di mana letak kelemahan teori ini. Misalnya, jika makna terikat dengan realitas mental maka makna tersebut tidak mungkin keluar dari alam mental. Konsekuensinya, korespondensinya terhadap realitas eksternal pun tidak dimungkinkan. Selain itu, dalam kerangka pemikiran ini transmisi atau pemindahan pengetahuan dari satu realitas mental kepada realitas mental lainnya.⁵ Padahal sebagaimana kita lihat dengan baik kenyataan hal tersebut justru terjadi. Dalam kesempatan ini kami tidak ingin membahas hal ini secara lebih mendetail.

Keempat, anggap saja asumsi di atas benar adanya, namun tetap saja ia harus dianalisis lebih jauh, apakah tidak mungkin dalam kondisi kesatuan (*unity*) diperoleh sebuah konsep atau pemahaman? Stace telah mencampuradukkan persoalan antara sisi pembentukan konsep serta penggunaannya dalam proposisi: subjek, predikat, prinsip dalam batasan subjek, serta relasinya dengan kemajemukan (*multiplicity*). Dalam filsafat Islam terdapat dua teori terkait hal ini, pertama, teori yang meyakini bahwa memperoleh konsep cukup hanya dengan satu realitas eksternal yang ia rujuk (*mishdâq*), sedangkan teori lainnya meyakini bahwa dibutuhkan lebih dari satu realitas eksternal (*extention*, *mishdâq*) dalam membentuk satu konsep. Namun dalam kesempatan ini kami tidak akan membahasnya lebih jauh.

Persoalan proses konstitusi dan abstraksi sebuah konsep dalam pengetahuan dengan kehadiran atau presentational (*budhûri*) bukanlah persoalan yang bersifat niscaya atau mustahil. Ada dua hal yang mungkin

5 Dari benak seseorang ke benak subjek lain.

menghambat Stace, yaitu (1) pengetahuan *hudbûrî*⁶ di saat berlangsungnya penyaksian mistis (*syuhûd*) dan (2) pengetahuan *hushûlî*⁷ setelah pengalaman tersebut. Adapun konsep, ia terkait dengan aspek *hushûlî*. Oleh karenanya dalam *ilmu hudbûrî* konstitusi konseptual tidaklah mungkin. Namun mesti dipahami, dari sinilah titik persoalannya dimulai. Jika kita menerima asumsi Stace dengan melakukan pemilahan antara “saat *syuhûd* berlangsung” dan “setelah *syuhûd* terjadi,” ditambahkan menerima teorinya—bahwa proses pembentukan konsep dimulai dengan ‘objek,’ yang merupakan “memori (ingatan) atas pengalaman *syuhûd*”—apa yang menjamin jika saat itu ingatan atas pengalaman *syuhûd* tersebut berkorespondensi atau sesuai dengan pengalaman *syuhûd* itu sendiri?

Persoalan penting dalam teori Stace dimulai dari memori *syuhûd* ini. Stace sendiri tidak membahas persoalan modus relasi apakah yang terjadi antara memori *syuhûd* dengan *syuhûd* itu sendiri? Apakah dalam seluruh persoalan dalam mistisisme (*irfân*) terdapat relasi esensial antara ingatan atau memori atas pengalaman mistis dengan penyaksian batin itu sendiri? Lebih jauh adakah kesesuaian dengan gagasan kaum *’arif*? Tentu tidak demikian halnya. Secara umum dapat dikatakan, jika proses abstraksi suatu konsep tidak dimulai sejak taraf *ilmu hudbûrî* maka tiada justifikasi bagi adanya korespondensi atau kesesuaian antara *ilmu hushûlî* dan *ilmu hudbûrî*. Hal ini tidak bertentangan dengan asumsi bahwa konsep terkait dengan *ilmu hushûlî*, sedangkan *ilmu hushûlî* tak terpisahkan *ilmu hudbûrî*.

Kelima, hal lain yang perlu diperhatikan dalam gagasan Stace adalah setelah taraf (*maqâm*) penyaksian (*syuhûd*) dalam kesatuan kemudian menuju pada multiplisitas, dan melalui perbandingan dan pengklasifikasian memori yang ada, diperoleh konsep kesatuan atau unitas dan keragaman atau multiplisitas. Karena kita akan memiliki beragam *mishdaq* dari unitas yang selanjutnya akan beralih pada konsep ilmu *hushûlî*. Dengan memahami aspek kesamaannya maka aspek kesamaan tersebut disebut dengan unitas. Akan tetapi selain asumsi ini sama sekali tidak memiliki dasar argumentasi, tapi juga dihadapkan dengan berbagai kritikan termasuk tawaran akan teori alternatif. Teori alternatif yang dimaksud; bahwa kita memiliki konsep seperti konsep unitas akan tetapi konsep unitas tersebut tidak didapatkan melalui

6 Pengetahuan dengan kehadiran objeknya secara langsung (tanpa mediasi konseptual) dalam diri sang subjek, *presentational knowledge*. Misalnya pengetahuan tentang rasa, atau persepsi inderawi, pengetahuan atas kondisi jiwa yang sedang dialami, semisal rasa gembira pada subjek yang sedang gembira, maupun pengetahuan dalam bentuk kesadaran mistis ketika mengalaminya-*red*.

7 Pengetahuan yang diperoleh melalui mediasi konseptual, semisal pengetahuan diskursif-*red*.

peringatan kembali menyaksikan-penyaksian tersebut, namun konsep tersebut didapatkan melalui ilmu hudhuri yang ada dalam jiwa kita sendiri. Sedangkan hal ini bahkan dalam ruang lingkup Stace, pluralitas tersebut dimungkinkan dalam mendapatkan sebuah konsep. Karena disaat jiwa menyaksikan dirinya sendiri maka dia menyaksikan potensi (kualitas jiwa) dirinya sendiri dimana pada saat kehudhuriannya memiliki keunitasan. Oleh karena itu dari objek yang satu beragam pluralitas dapat disaksikan secara hudhuri. Proses ini cukup dalam mendapatkan sebuah konsep. Tidak demikian halnya bahwa dalam mendapatkan sebuah konsep harus diawali dengan ilmu hudhuri setelah itu beralih ke ilmu hushuli atau dalam istilah Stace disebut dengan peringatan hudhuri. Kritikan selanjutnya pada gagasan Stace yaitu bagaimanakah Stace menjelaskan proses memperoleh konsep unitas dimana yang saya maksud dalam hal ini adalah kesatuan mutlak? Disaat menyaksikan keunitasan sama sekali tidak ada ruang pluralitas dan selanjutnya pada wilayah hushuli tidak ada lagi keunitasan. Peringatan kembali akan unitas jika diasumsikan pada kesamaan dengan hal tersebut, tetap saja tidak bersifat unitas secara mutlak. Dalam kata lain jika konsep unitas belum didapatkan lalu dengan apa hal tersebut dapat dibandingkan? dan apa yang harus diklasifikasikan sehingga didapatkan konsep pluralitas? dalam kesempatan ini kami tidak bermaksud untuk memformulasi konsep pluralitas jika dihadapkan dengan konsep unitas. Karena secara nyata unitas dan pluralitas adalah 'adam dan malakah (privation and possession). Stace menyatakan bahwa setelah syuhud dan juga pada wilayah peringatan kembali akan unitas, baik unitas dan pluralitas tidak mungkin terbentuk secara konsepsi karena peringatan kembali akan unitas tentunya bukan konsep unitas itu sendiri. Lalu dengan apakah relasi perbandingan, kategorisasi, dan pengabstraksian konsep? apakah aspek perbandingannya? Jika diasumsikan konsep unitas tidak terbentuk, melalui perbandingan konsep apakah konsep unitas dan multiplisitas atau pluralitas dapat diraih? Dapat dikatakan adanya kesimpangsiuran dalam asumsi ini, yaitu karena pada tataran pengetahuan secara *hushûli* (dengan mediasi konseptual, diskursif) kita berada pada wilayah pluralitas maka sebenarnya kita telah mendapatkan konsep pluralitas. Dengan membedakan di antara hal tersebut dan pengalaman-pengalaman *syuhûd* lainnya maka didapatkanlah konsep unitas. Asumsi ini tentunya tidak benar karena berada dalam domain pluralitas tidaklah sama dengan mengabstraksi konsep pluralitas itu sendiri.

Keenam, kesimpangsiuran lain terkait keyakinan Stace bahwa proses abstraksi konsep tersebut terkait dengan derajat (*maqâm*) perbedaan komparatif di antara hal-hal partikular yang ada. Pengabstraksian konsep

berasal dari sejumlah partikularitas, walaupun pada level (*maqâm*) perbedaan, komparasi terletak di antara hal-hal partikular yang ada. Konsep tersebut bukan diambil dari aspek perbedaan yang dibedakan akan tetapi dari aspek partikular yang dipartikularkan. Tentu saja partikularitas beriringan dengan perbedaan. Nampaknya Stace menganalisis sedemikian rupa karena sejauh ini baginya mengkonsepsi partikularitas mutlak tidak dapat dilakukan dalam tataran unitas.

Bibliografi

- Arabi, Muhyiddin Ibn. *Fushûsh al-Hikam*. Tehran: Intishârât al-Zahra, 1370 A.H.
- . *al-Futubât al-Makkiyyah*, 4 jilid. Beirut: Dar Shadir, n.d.
- Brightman, Edgar Sheffield. *A philosophy of Religion*. New York : Prentice-Hall, Inc., 1947.
- Fanari, Abu Hamzah. *Mishbzâbul Uns*. Tehran: t.p., t.t.
- Farghânî, Sa'îd al-Dîn Sa'îd. *Masyâriq al-Darârî, Muqaddimah wa Ta'lîq Sayyid Jalaludîn Âsytiyanî*. Qom : Naysr Bustan Kitab, 1379 S.
- Hamadânî, 'Ainul Qhudat. *Tambidât*. Tehran: Nasyr Manucehrî. 1373 S.
- James, William. *Varities of Religious Experience*. New York: Routledge, 2002.
- Khomeini, Hazrat Imam Ruhullah. *Mishbabul Hidayah ila al-khilafah wa al-wilayah. Muassasah Narâqî, Mulla Mubammad Mahdi. Qurrat Al-'uyun. Dar muntakhabati az âtsar hukama Ilahi Iran*. Qom: Daftar tableghat Islami Huazah Ilmiyah Qom, 1378 A.H.
- Nasafî, 'Azîz Al-din ibn Muhammad. *Al-Insan al-Kamil*. Tehran: Intesyarat Thahuri, 1377 A.H..
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Terj. (Inggris) John W. Hurvey. New York: Oxford UP., 1958.
- . *Mysticism East an West: A Camparative Analysis of the Nature of Mysticism*. New York: Collier Books; 1960.
- Qûnawî, Shadruddin. *Miftah Al-Ghâib*. Tehran: Tashîla. 1374.
- Sells, Michael, A. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: The U. of Chicago P. 1994.
- Stace, W.T. *Irfan wa Falsafah*. Terj. (Arab) Bahauddin Khurramsyahi. Tehran: Tanzhim wa nasyr Imam Khomeini, 1384 A.H.