

# MISTISISME DAN HAL-HAL TAK TERCAKAPKAN: MENIMBANG EPISTEMOLOGI *HUDHŪRĪ*

*Muhammad Sabri*<sup>1</sup>

**Abstract:** In general, this article intends to answer a fundamental question, whether a mystical experience can or cannot be expressed through language. If the answer is positive, what kind of language can 'formulate' an inner space of human experience to penetrate into the heart of the most real reality? What kind of consciousness can "bring" the light of God to the 'empirical' world? Then how to formulate a mystical consciousness in expressing spiritual experience that is "subjective" and therefore, has limitations? How, in fact, the status of "non-subjective phenomenal" consciousness in Islamic epistemology? The above questions, of course, are just a small ripple for those who seek to dive into the depth of "Mystical Ocean without shore". To give an answer, this article then presents two contemporary philosophers from the genre of analytic philosophy, but from a different background from that of tradition: Ludwig Wittgenstein (1889-1951) and Mehdi Ha'iri Yazdi (1923 to 1999). This article appears to be a "resistance" epistemic: to show the fragile philosophical structure of positivism to capture the invisible 'realities'. This last genre of philosophy, which is concerned mostly with the reliability of facts, the necessity correspondence between the facts and language, and glorifies the verification principles, has experienced "stutters" in every endeavor to reveal the world of meaning. This article, also seeks reveal the way to the world of "experience" and does not stop at the world of knowledge. By adopting the approach of Analytic Philosophy, this article shows the folds of meaning and reality: empirical, meta-empirical, existential, and spiritual. For the author, the all layers of reality can only be revealed through a mystical experience, a presential knowledge (*al-'ilm al-hudhūrī*) in a perfect ontological state

**Keywords:** Mystical experience, logical-positivism, *al-'ilm al-hudhūrī*, language games, logosentrism, metalanguage, perceptive

---

1 *Muhammad Sabri, Program Pascasarjana UIN Alauddin dan Universitas Muhammadiyah Makassar. Email : mohdsabriar@yahoo.co.id*

**Abstrak:** Secara umum artikel ini ingin menjawab sebuah pertanyaan fundamental apakah pengalaman mistik (*mystic experience*) dapat diekspresikan melalui bahasa. Jika jawabnya positif, bahasa jenis apakah yang bisa ‘merumuskan’ sebuah pengalaman *inner space* manusia hingga menembus ke jantung realitas yang paling sejati? Kesadaran jenis apakah yang mampu “menghadirkan” cahaya Tuhan ke dunia ‘empiris’? Lalu bagaimana merumuskan sebuah kesadaran mistik dalam ungkapan-ungkapan pengalaman keruhanian yang bersifat “subyektif” dan karena itu memiliki keterbatasan-keterbatasan? Bagaimana sejatinya posisi kesadaran “subyektif-non fenomenal” dalam bangunan epistemologi Islam? Deretan pertanyaan di atas, tentu hanyalah riak kecil dari gelombang tanya yang ingin menyelami kedalaman “lautan mistik” yang tak bertepi. Untuk menjawab terhadap pertanyaan di atas, artikel ini lalu menghadirkan dua filsuf kontemporer yang berasal dari *genre* filsafat analitik (*analytic philosophy*) namun dari latar belakang tradisi yang berbeda: Ludwig Wittgenstein (1889-1951) dan Mehdi Ha’iri Yazdi (1923-1999). Artikel ini hadir untuk sebuah “perlawanan” epistemik: memperlihatkan betapa gawatnya bangunan filsafat Positivisme dalam memotret ‘realitas-realitas’ yang tak kasat mata. Genre filsafat terakhir ini, meski berhasil memesona tradisi filsafat Barat yang memuja, keterandalan fakta, keharusan korespondensi antara fakta dan bahasa, dan mengagungkan *verification principles*, tetapi ia mengalami “kegagapan” dalam setiap ikhtiar menyingkap dunia makna (*meaning*). artikel ini, sebaliknya, memperlihatkan pentingnya menempuh jalan ke dunia “pengalaman” (*experience*) dan tidak berhenti pada dunia pengetahuan (*knowledge*). Dengan menggunakan pendekatan *Filsafat Analitik*, penulis memperlihatkan lipatan makna dan realitas yang berlapis: empirik, meta-empirik, eksistensial, dan spiritual. Dan seluruh lapisan realitas tersebut hanya dapat disingkap melalui pengalaman mistik via *al-‘ilm al-hudhūri* dalam sebuah ‘ketercelupan ontologis’ yang sempurna.

**Kata-kata Kunci:** Pengalaman mistik, logika-positivistik, *al-‘ilm al-hudhūri*, permainan bahasa, logosentrime, metabahasa, perseptif

## Pendahuluan

Pengalaman mistik (*mystical experience*) sebagai salah satu bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*)<sup>2</sup> dalam tradisi filsafat teramat sering diungkapkan dalam terma-terma metafisik. Padahal, tak sedikit kalangan memandang bahwa pendekatan metafisika dalam mengungkapkan pengalaman mistik bukannya tanpa kelemahan, terutama dari sudut penggunaan “bahasa” dan kategorisasi yang sulit diverifikasi.

Pengalaman mistik sebenarnya pengalaman yang bersifat esoteris, karena itu terjadi pada “ruang sebelah dalam” (*inner space*) manusia. *Mysticism* itu sendiri berasal dari bahasa Yunani: *mysterion*, dari *mystēs*, yang berarti “misteri atau rahasia tentang suatu realitas kebenaran”.<sup>3</sup> Dalam kehidupannya manusia senantiasa mengembangkan *inner space* itu sebagai pusat kekuatan, sehingga kebebasannya berkembang secara sejati, dan berhubungan secara langsung dan segera dengan pusat kekuatan kosmik, yang dalam istilah teologis dikenal sebagai Tuhan (*God*).<sup>4</sup>

Rudolf Otto (1869-1937) seorang teolog dan filsuf ternama misalnya, dalam karya monumentalnya *The Idea of the Holy* menyatakan bahwa di dalam “ruang sebelah dalam” manusia memang terdapat struktur *a priori* terhadap sesuatu yang nonrasional. Struktur tersebut menurut Otto, terletak dalam “perasaan hati” (*feeling*). Keinsafan akan “Yang Kudus” (*the Holy*), yang disebutnya pula dengan keinsafan beragama (*sensus religious*) adalah salah satu struktur *a priori* nonrasional manusia itu. Keinsafan beragama, karena itu, adalah kepekaan rasa terhadap “Yang Kudus”. Dan atas dasar

2 Lihat David Knowles, “What is Mysticism?” dalam Richard Woods (eds), *Understanding Mysticism* (London: The Athlone Press, 1981), hlm. 522. Agama (*religion*) itu sendiri, seperti dirumuskan William James misalnya, adalah reaksi total manusia terhadap Tuhan: perasaan, perbuatan dan pengalaman dalam kehidupannya. Dengan begitu beragama bagi manusia tidak semata melaksanakan dan berbuat, tetapi juga mengalami “kesatuan” antara manusia dengan Tuhan. Lebih jauh lihat, Walter H Capps. *Religious Studies: the Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), hlm. 45.

3 Peter A. Angeles. *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes & Noble Books, 1981), hlm. 182. Lebih lanjut dikatakan bahwa pengertian *mysticism* meliputi: (1) Percaya bahwa Realitas Kebenaran Mutlak tak dapat dicapai melalui pengalaman biasa (*ordinary experience*) atau pun intelek, tetapi ia hanya bisa dicapai melalui pengalaman mistik (*mystical experiences*) atau melalui jalan nonrasional yakni intuisi mistik (*mystical intuition*); (2) Nonrasional, yakni bukan pengalaman biasa terhadap semua realitas yang terbuka. *Mysticism* meyakini bahwa pengetahuan rasional justeru menekankan diferensiasi, pembedaan, perpecahan, bahkan distorsi terhadap realitas.

4 Lihat Margaret Smith, “The Nature and Meaning of Mysticism” dalam Richard Woods, *Understanding Mysticism*, hlm. 20.

keinsafan beragama inilah manusia dapat *mengalami* hal-hal yang bersifat mistik dan “ilahi”.<sup>5</sup>

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa esensi agama adalah “Yang Kudus” (*the holy*). Agama selalu ditandai oleh “Yang Kudus” ini, yang tidak bisa diasalkan kepada sesuatu yang berada di luar agama. Karena itu, dia disebut pula *sui generis* dari agama. Dalam konteks inilah pengalaman mistik, sebagai salah satu bentuk pengalaman manusia tentang “Yang Kudus” merupakan suatu *self-consciousness*. Terhadap “Yang Kudus”, manusia merasakan suatu perasaan apa yang oleh Otto disebut sebagai *misterium-tremendum* dan *misterium fascinosum*.<sup>6</sup>

Dalam kaitan dengan pengalaman mistik itu, tak sedikit karya-karya mistik kemudian lahir dari sejumlah pemikir atau pun mistikus. Hal tersebut menunjukkan jika pengalaman mistik sedemikian kuat berpengaruh dalam sejarah manusia. Ini juga menjadi “bukti” sangat telanjang untuk menolak asumsi bahwa pengalaman mistik yang sudah dialami manusia berabad-abad, lebih merupakan *ilusi* manusia sebagai pengungkapan ‘ketakberdayaannya’ itu. Pandangan terakhir ini antara lain terwakili dengan baik oleh psikoanalisis Sigmund Freud (1856-1939).

Terlepas dari kontroversi tersebut, pertanyaan yang muncul adalah: dapatkah seseorang mengungkapkan pengalaman mistiknya secara persis melalui bahasa? Jika jawabnya positif, lalu bagaimana cara pengungkapannya? Sejauh mana tingkat keabsahan pengungkapan pengalaman mistik dalam sebuah struktur bahasa, padahal ia lebih bersifat *self-consciousness* dan karena itu subyektif? Di mana letak signifikansi bahasa sebagai media ekspresi kefilosofatan dan bagaimana sesungguhnya status epistemologi pengetahuan *subyektif* dalam struktur keilmuan manusia? Sejatinya, deretan pertanyaan tersebut masih dapat diperpanjang, tapi karena keterbatasan ruang dan pertimbangan fokus kajian, pertanyaan-pertanyaan di atas dipandang memadai.

5 Lihat Walter H. Capps, *Religious Studies*, hlm. 21.

6 Tentang *misterium tremendum* dan *misterium fascinosum* adalah dua istilah yang digunakan Otto untuk menggambarkan “Yang Kudus”. Jika yang pertama menggambarkan “Yang Kudus” sebagai sesuatu yang “menakutkan” maka yang kedua berarti sebaliknya: “memesona dan menarik hati”. Kedua perasaan tersebut dapat dialami manusia hingga puncaknya yang paling tinggi, yaitu keadaan ekstase dalam pengalaman mistik (*mystical experience*). Lebih jauh lihat Rudolf Otto. *The Idea of the Holy*, trans. J.W. Harvey, (London : Oxford, 1946), hlm. 55.

## Filsafat Analitik dan Kematian Metafisika

Dalam tradisi filsafat Barat, kelahiran Filsafat Analitik (*Analytic Philosophy*) dinilai sebagai “pembunuh” paling ampuh terhadap metafisika, dengan demikian cenderung anti-metafisika. Kecenderungan terakhir ini sebetulnya berawal dari *Vienna Circle*<sup>7</sup> dan menemukan bentuknya yang lebih radikal di Inggris lewat tokoh-tokoh penting seperti Bertrand Russell (1872-1970) dan George Edward Moore (1873-1958). Filsafat ini juga menyerang cara pandang kaum idealistik, karena dianggapnya mereka salah paham dalam merumuskan masalah. Kesalahan tersebut terutama terletak dalam memahami pengertian mengenai *hakikat bahasa* yang dipakai sebagai sarana menjawab masalah tersebut, di mana banyak pernyataan kaum idealis yang tidak sesuai dengan akal sehat (*common sense*). Akibatnya, tak sedikit masalah filosofis timbul lantaran kesalahpahaman dalam penggunaan bahasa. Sebutlah misalnya: pencampuradukan antara bahasa-ilmu dan bahasa-teologis, dalam hal ini bahasa mistik.

Filsafat Analitik hadir untuk sebuah klaim: membersihkan pandangan filsafat dari bahasa yang “bermakna ganda” (*ambiguity*), dari ungkapan-ungkapan yang tampaknya “canggih” tapi sebenarnya kabur pengertiannya (*vagueness*) dari sudut akal sehat (*common sense*). Melalui analisis bahasa konsep-konsep atau kategori-kategori yang kabur dan membingungkan akan dijelaskan secara tepat.

Tampaknya Ludwig Wittgenstein (1889-1951) di sini dipandang sebagai tokoh terpenting yang menjadi representasi *trend* tersebut. Dari tradisi Wittgenstein kelak diperkenalkan cara berfilsafat mengenai pengalaman mistik yang tidak lagi menggunakan “jalur” metafisika, tetapi melalui penggunaan bahasa. Inilah tradisi baru abad ini dalam menjelaskan ‘substansi’ metafisika dari sudut penggunaan bahasa, dengan mempersoalkan: mungkin atau tidak mungkinnya seseorang berbicara mengenai metafisika. Di sini pulalah masa depan filsafat religius dipertaruhkan: mampukah ia mencari

7 *Vienna Circle* (Lingkungan Wina) adalah satu kelompok yang secara konsisten meneruskan tradisi empiristis dalam filsafat. Mereka menganggap: David Hume, John Stuart Mill dan Ernst Mach, sebagai leluhur mereka. Sikap negatif terhadap metafisika yang mencirikan empirisme, tampak sangat kental dalam Lingkungan Wina. Nama yang biasanya diberikan kepada ajaran mereka ialah neopositivisme atau positivisme logis. Beberapa kali diusulkan juga “empirisme logis”. Tetapi untuk yang terakhir ini biasanya ditujukan kepada gerakan filosofis internasional yang tumbuh di Amerika Serikat, Inggris, dan Skandinavia, yang sebagian terbesarnya memang kelanjutan dari Lingkungan Wina. Urain lebih jauh lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 168.

jalan baru atas persoalan filsafat religius klasik—seperti mistisisme secara umum dan *tasānwuf* atau tradisi *‘irfāni* dalam Islam secara spesifik—yang sejauh ini setia menggunakan “jalur” metafisika sebagai dasar penjelasan “pengalaman mistik” mereka.

Di abad ke-20, tak banyak filsuf yang memiliki pengaruh besar dalam bidang filsafat dan sekaligus punya minat tinggi terhadap bahasa. Di antara filsuf yang sedikit itu, Wittgenstein dapat dipandang sebagai tokohnya yang terpenting. Sepanjang hidupnya, ada dua buah karya Wittgenstein yang bisa dilihat sebagai *magnum opus* dan memiliki pengaruh cukup luas: *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>8</sup> dan *Philosophical Investigations*.<sup>9</sup> Kedua buku ini memperlihatkan dua perspektif filosofis yang tidak saja kontradiksi tetapi juga mewakili tahap-tahap perkembangan pemikiran filsafat Wittgenstein, sehingga sudah menjadi kelaziman untuk menyebut “Wittgenstein I” mewakili buku *Tractatus Logico-Philosophicus* dan “Wittgenstein II” mewakili buku *Philosophical Investigations*, ketika seseorang membicarakan diaspora pemikirannya itu.

Kedua perspektif filosofis yang tampak kontradiksi tersebut belakangan justeru menjadi sumber inspirasi bagi dua aliran Filsafat Analitik yang berkembang di Inggris, dan menjadi salah satu aliran filsafat yang paling berpengaruh di abad ke-20. Kedua aliran tersebut adalah *Vienna Circle* (Lingkungan Wina) yang mewadahi *trend* positivisme-logis atau empirisme-logis dan *trend* Filsafat Analitik (*analytic philosophy*).<sup>10</sup>

Kedua buku Wittgenstein itulah yang menjadi sumber primer kajian ini. Buku tersebut dikaji dan melihat sejauh mana memengaruhi pandangannya mengenai pengalaman mistik, yang kelak menjadi tradisi memasukkan aspek *bahasa* dalam filsafat pengalaman mistik.

8 Karya *Tractatus Logico-Philosophicus* untuk pertama kali diterbitkan dalam majalah *Annalen der Naturphilosophie* dengan judul “Logisch-Philosophische Abhandlung”, pada 1921. Satu tahun setelah itu diterbitkan lagi dalam edisi berbahasa Inggris disertai “Kata Pengantar” sahabat dan gurunya Bertrand Russell dengan judul *Tractatus Logico-philosophicus*. Lihat Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, VIII (New York: Macmillan Publishing co., Inc., 1967), hlm. 238. Lihat Pula K. Bertens, *Filsafat...*, hlm.39.

9 *Philosophical Investigations* adalah karya “anumerta” diterbitkan pada 1953, dua tahun setelah kematian Wittgenstein. Karya ini dimaksudkan juga sebagai revisi terhadap pandangan-pandangannya terdahulu. Karena itu, oleh sejumlah peneliti memandang adanya gagasan yang tidak saja tampak “kontradiksi” antara karya pertama dan kedua ini tetapi sekaligus memperlihatkan jika Wittgenstein mengalami perkembangan pemikiran filsafat, untuk tidak menyebut inkonsistensi pemikiran.

10 Lihat Budhy Munawar-Rachman, “Pengalaman Religius dan Logika Bahasa” dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. II No. 6, 1990/1411, hlm. 85.

Sementara itu—meski tetap menggunakan perspektif *analytic philosophy*—namun kehadiran Mehdi Ha’iri Yazdi, seorang filsuf Muslim kontemporer, tidak saja menolak pandangan-pandangan Wittgenstein terutama menyangkut “keterbatasan bahasa” dalam mengungkapkan pengalaman mistik, tetapi bahkan memahkotai gagasannya itu dengan epistemologi yang bercorak metafisik-iluminatif. Gempuran-gempuran Wittgenstein dan penganut mazhab positivisme logis tentang absurditas beberapa ungkapan seperti, “emanasi”, “*fanā*”, “*ittihād*” dan “kesatuan mistik” (*mystic union*) justeru diulas oleh Yazdi dengan mengenalkan satu bentuk epistemologi yang disebutnya *Knowledge by Presence (al-‘Ilm al-Hudhūri)*.<sup>11</sup>

Yazdi sesungguhnya menyadari jika *Knowledge by Presence* bukanlah suatu hal yang baru, tetapi ia merupakan epistemologi primordial yang mengalir dalam sejarah panjang dan telah dibangun jauh sebelumnya oleh para filsuf iluminatif serta menemukan bentuknya yang canggih di tangan Suhrawardi (1155-1191) dan Nashir al-Din al-Tusi (w.1274). Karena itu, tidak mengherankan ketika Yazdi dalam menguraikan epistemologi *kehadiran* banyak mendapat inspirasi dari dua filsuf besar tersebut. Eloknnya, epistemologi *kehadiran* yang dikenalkan Yazdi memperlihatkan uraian-uraian metafisika yang sangat kental. Satu pendekatan yang sejauh ini justeru mendapat serangan dan badai kritik dari kaum Atomisme logis semisal Wittgenstein. Sebab bagi Wittgenstein terdapat hubungan mutlak antara “bahasa” (*language*) dengan “realitas” atau “dunia fakta” (*world*)—lewat bagian yang paling elementer atau atomik—baik dari bahasa maupun dari dunia fakta. Atau dalam istilah epistemologi: korespondensi antara

11 Suatu uraian filosofis mengenai *al-‘Ilm al-hudhūri (Knowledge by Presence)* untuk pertama kalinya muncul dalam sejarah tradisi Islam dalam filsafat iluminasi, yang eksponen utamanya adalah Syihb al-Din Suhrawardi (1155-1191). Suhrawardi meyakini bahwa dirinya dipengaruhi oleh ajaran Zoroastrianisme, khususnya tentang doktrin angelologi dan simbolisme cahaya dan kegelapan. Ia juga menyamakan kebijakan para empu Zoroastrian kuna dengan ajaran Hermès (Nabi Idris) serta ajaran filsuf-filsuf Yunani sebelum Aristoteles, terutama Phytagoras dan Plato. Akhirnya secara langsung ia dipengaruhi oleh tradisi besar Hermetisisme yang merupakan peleburan ajaran kuna di Mesir, Khaldea, dan Sabaea, yang melandaskan dirinya pada simbolisme primordial *al-Kimi*. Suhrawardi menganggap dirinya sebagai pembangkit kembali kearifan abadi (*philosophia perennis*), atau apa yang disebutnya *Hikmat al-Ladunniyah* atau *Hikmat al-‘Atiqah* yang hidup dalam tradisi pemikiran India, Persia, Babilonia, Mesir, dan Yunani kuna hingga masa Plato. Lihat Mehdi Ha’iri Yazdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), hlm. 24. Lihat pula, Seyyed Hossein Nasr, “Syihb al-Din Suhrawardi Maqtul” dalam M.M. Sharif. *A History Muslim Philosophy*, Vol.I (ttp: Otto Hararassowitz Wiesbaden ,1966), hlm. 376.

“proposisi” (*proposition*) dan “kedudukan faktual” (*state of affairs*). Karena itu—dengan cara tersebut—bahasa dengan sendirinya menjadi medium filsafati yang dapat menggambarkan realitas dunia fakta. Inilah yang oleh Wittgenstein disebut sebagai teori gambar (*the picture theory*).<sup>12</sup>

Dengan begitu, apa yang menarik dari perspektif Wittgenstein ini adalah *the limits of language meaning the limits of my world*.<sup>13</sup> Batas-batas bahasa adalah juga batas dunia. Apa yang tidak bisa dikatakan lewat bahasa karena tidak ada keadaan faktualnya, maka itu pun tak dapat dipikirkan. Dari perspektif ini Wittgenstein seakan ingin menegaskan bahwa semua persoalan epistemologi *kehadiran* yang justeru menjadi titik sentral kajian Yazdi muncul karena keinginan mengungkapkan apa yang sesungguhnya tak dapat dikatakan. Siapa pun, dalam pandangan Wittgenstein, tidak dapat keluar dari bahasa, tidak dapat keluar dari dunia. Seseorang hanya dapat berbicara mengenai apa saja yang ada *di dalam dunia* dan *di dalam pikirannya*, melalui bahasa. Sebab itu, Wittgenstein hadir dengan suara lantang: seluruh persoalan epistemologi *kehadiran* yang oleh Yazdi malah disebut-sebut sebagai “prinsip epistemologi dalam filsafat Islam” (*the principles of epistemology in Islamic philosophy*)<sup>14</sup>, bersifat “tak bermakna” atau *non-sense*. Karena epistemologi ini, lebih-lebih epistemologi pengalaman mistik, emanasi dan “kesatuan eksistensial” (*wahdāt al-wujūd*), ingin mengatakan apa yang sebenarnya tidak bisa dikatakan manusia melalui bahasanya.

Pertanyaan yang lahir kemudian: bagaimana nasib realitas pengalaman *kehadiran*, seperti pengalaman mistik (*mystical experience*), yang oleh Yazdi dan seluruh filsuf agama sebenarnya ingin dikatakan sebagai inti dari seluruh bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*)? Tentang “pengalaman mistik”, demikian Wittgenstein, dalam kenyataannya tidak pernah dapat ditunjuk secara persis, karena ia bukan pengalaman data inderawi (*sense data*). Apalagi bahasa memiliki keterbatasan, yaitu hanya dapat mengatakan apa yang menjadi realitas inderawi dan logik. Jadi ada realitas yang bisa dicakapkan lewat kata-kata, dan ada realitas yang tidak dapat dicakapkan. “Terhadap wilayah yang tak tercakapkan (*the unutterable*),” demikian Wittgenstein, “Perlu diberikan perlindungan.” Maksudnya wilayah pengalaman *kehadiran* dan pengalaman mistik adalah wilayah yang sangat penting

12 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1951), proposisi, 4.021, hlm. 67.

13 Wittgenstein, *Tractatus*, proposisi, 5.6, hlm. 149.

14 Keteguhan Yazdi menjadikan epistemologi *kehadiran* (*budhūri*) sebagai “prinsip epistemologi dalam filsafat Islam” terlihat jelas dalam karya monumentalnya, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992).

untuk dimengerti dan dirasakan, tapi paradoksnya ialah: hal itu tidak bisa diungkapkan dengan bahasa. Bila dipaksakan yang muncul kemudian justeru ungkapan gagap yang “omong kosong” alias *non-sense*.

Bagi Wittgenstein, pengalaman mistik adalah pengalaman yang hanya bisa “ditunjuk” dan “dialami langsung” (*direct experience*), namun tak tercakapkan. Karena bahasa kita sendiri terbatas. Hal-hal tercakapkan itulah yang mistis: *there is indeed the inexpressible. This shows it self; it is the mystical.*<sup>15</sup> Selanjutnya, *Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.*<sup>16</sup> “Tentang yang tak tercakapkan, cukuplah kita berdiam diri saja.” Di sini tampak jelas bahwa pengalaman mistik dalam logika Wittgenstein adalah pengalaman yang sama sekali *subyektif*, yakni pengalaman yang *hadir* secara langsung dalam kesadaran subyek.

Namun demikian, seperti diketahui bahwa Wittgenstein mengalami “diaspora” pemikiran. Argumen-argumen yang dibangun dalam *Tractatus* tampak jelas sangat anti metafisika, dan karena itu kritiknya yang sangat tajam terhadap epistemologi *kehadiran*, pengalaman mistik, dan semacamnya sangat kental dalam aroma pemikirannya. Tetapi, sejak terbit buku *Philosophical Investigations*<sup>17</sup> yang belakangan menginspirasi munculnya aliran Filsafat Analitik (*analytic philosophy*)<sup>18</sup> di Inggris pertengahan abad ke-20, Wittgenstein pun menolak keras sejumlah pandangan inti *Tractatus Logico-Philosophicus*, yang selanjutnya justeru dipegang teguh kalangan “positivisme logis”: bahwa bahasa *hanya* mempunyai satu fungsi saja (*uniformity*), yaitu menyebut fakta. Bahwa, bahasa hanya bisa dirumuskan dalam bahasa logika yang sempurna.

Dalam *Philosophical Investigations* ini, Wittgenstein memperlihatkan bahwa bahasa mempunyai beberapa fungsi (*plurimormity*), di mana katanya, untuk mengerti fungsi bahasa, perhatian harus dialihkan dari “logika dan penyusunan bahasa yang sempurna” tadi kepada “logika bahasa sehari-hari”, yaitu bahasa *common sense*. Oleh karena itu paham yang mereka anut dinamakan pula Filsafat Analitika bahasa biasa (*the ordinary language philosophy*).

Wittgenstein juga menegaskan bahwa di samping ucapan yang menggunakan bahasa “*deskriptif*” karena itu selalu berdasarkan fakta, juga terdapat bahasa “*performatif*”, yaitu suatu “*speech-act*” atau “tindakan bahasa”. Istilah

15 Wittgenstein, *Tractatus*, prop., 6.522, hlm. 187.

16 Wittgenstein, *Tractatus*, prop., 7, hlm. 189.

17 Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953). Terbit dalam bentuk dwibahasa: Jerman-Inggris.

18 Tentang dasar-dasar Filsafat Analitik, lihat antara lain Peter A. French (eds.) *Midwest Studies in Philosophy Volume VI: The Foundation of Analytic Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).

yang terakhir ini, oleh Yazdi kelak dijadikan dasar bahasa *kehadiran*, yaitu (teori tentang) “*Aku Emanatif*” atau “*Aku Performatif*”:aku yang berbicara, merasa, berfikir, berkeinginan, menilai, membuat keputusan, dan memiliki penginderaan, imajinasi serta inteleksi.”<sup>19</sup>

Inilah tema populer Wittgenstein yang disebut dengan *language games* (“permainan bahasa”) yang mewujud dalam berbagai ragam “bentuk-bentuk kehidupan” (*forms of life*). Karena *language games* inilah, maka bahasa mempunyai bermacam-macam penggunaan, tergantung dari konteksnya, karena makna tergantung pada penggunaan (*meaning is use*). Di sinilah letak kelemahan bahasa logika yang akan mengakibatkan distorsi habis-habisan, jika dipaksakan “memahami” sesuatu yang memang status ontologisnya berada di luar fakta empiris. Inilah yang coba dikaji secara mendalam oleh Yazdi tentang *Knowledge by Presence*, yang tidak bisa “dibaca” dengan bahasa logika yang berdasarkan *pengetahuan-dengan-korespondensi*. Karena itu bagi Yazdi, bahasa mistik sebagai salah satu bentuk pengungkapan pengalaman mistik, niscaya memiliki “aturan mainnya” yang khas dan tipikal. Bahasa mistik, dengan demikian, memiliki “logikanya” sendiri. Dengan kata lain, kendati Yazdi tetap menggunakan tradisi dan metode Filsafat Analitik, seperti halnya Wittgenstein, tetapi dengan filsafat itu, Yazdi sesungguhnya hendak mengaktualkan sekaligus menunjukkan keabsahan suatu pengetahuan yang dalam filsafat *isyraqiyyah* disebut *al-‘Ilm al-Hudhūri al-Isyraqī* atau dalam bahasa Inggris, *Knowledge by Presence*. Di sini tampak jelas jika Yazdi tidak saja bermaksud memperlihatkan sejumlah kelemahan pemikiran Wittgenstein, tetapi bahkan menyodorkan *Knowledge by Presence* sebagai solusi epistemologis bagi problem kebermaknaan bahasa mistik.

Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa fokus kajian penulis terhadap kedua filsuf Ludwig Wittgenstein dan Mehdi Ha’iri Yazdi adalah menyangkut *system of thought* yang bersumber tidak sekadar pada diri filsuf tersebut sebagai “pribadi,” tetapi keduanya sebagai representasi dari suatu mazhab filsafat besar dunia: Barat dan Islam. Dengan begitu, penelusuran kritis terhadap tradisi “intelektual” yang membangun sistem pemikiran filsuf bersangkutan dengan sendirinya sangat signifikan. Dari perspektif ini akan ditemukan informasi tentang seberapa jauh pengaruh filsuf atau pemikir tersebut terhadap generasi seangkatannya dan setelahnya.

Dari studi cermat tampak jelas bahwa kata kunci yang menjadi “ruang perjumpaan” Wittgenstein dan Yazdi dalam merespons problem bahasa mistik

19 Teks aslinya: “The emanative self is the performative one that talks, feels, thinks, wishes, judges, decides and has sensation, imagination, and intellection.” Lebih jauh lihat Yazdi, *The Principles*, hlm. 140.

adalah “Filsafat Analitik” (*analytic philosophy*). Keduanya setia menggunakan metode Filsafat Analitik dalam merangkai dan membentangkan pikiran-pikiran mereka mengenai problem kebermaknaan bahasa mistik, meskipun, tentu saja dengan penekanan yang berbeda satu sama lain.

Perjumpaan Wittgenstein dan Yazdi dalam arena Filsafat Analitik bukan tanpa alasan, sebab hampir menjadi kesepakatan umum di kalangan peminat studi filsafat bahwa salah satu ciri menonjol dari filsafat abad ke-20 adalah “logosentrisme” yakni suatu pandangan yang memusatkan perhatian pada masalah-masalah *kebahasaan* dalam filsafat.<sup>20</sup> Dalam kaitan perkembangan “logosentrisme”, Noeng Muhadjir membaginya ke dalam dua visi: (1) *phenomenologik* dan (2) *kebahasaan*.<sup>21</sup> Dalam visi *phenomenologik*, menurut Noeng, fase pemikiran filsafat setidaknya dapat dibagi menjadi empat, yaitu fase kosmosentrisme, teosentrisme, antroposentrisme, dan logosentrisme. Pusat obyek wacana atau *discourse* pada fase kosmosentrisme adalah alam semesta, pada teosentrisme adalah Tuhan, pada antroposentrisme adalah manusia, dan pada logosentrisme adalah tanda (*sign*). Tanda pada *first order of logic* adalah matematika, sementara pada *second order of logic* adalah bahasa. Hal yang disebutkan terakhir ini menggunakan bahasa sebagai alat untuk mengungkap fakta empirik dan membangun kebenaran, sekaligus sebagai alat untuk mengkonfirmasi dan menguji keterandalan fakta dan kebenaran itu sendiri. Penyusunan fase-fase pemikiran: *kosmosentrisme*, *teosentrisme*, *antroposentrisme*, dan *logosentrisme* memang terjadi pada era *second order of logic*.<sup>22</sup>

20 Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 141. Secara teknis, istilah *logocentrism* dipopulerkan oleh filsuf Prancis Jacques Derrida ketika melancarkan kritiknya terhadap modernisme dan tawarannya tentang postmodernisme. Bagi Derrida, modernisme dengan keangkuhannya telah membangun sebuah narasi besar (*metanarration*) yang mengklaim bahwa seluruh aspek kehidupan modernisme berada di bawah tapak kaki metanarasi tersebut. Salah satu bentuk metanarasi tersebut adalah *meta-language* atau apa yang oleh Derrida disebut sebagai *logocentrism* yang mesti didekonstruksi.

21 Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), edisi III- Revisi, hlm. 286.

22 Muhadjir, *Filsafat Ilmu*, hlm. 287. Meski secara umum, fase-fase perkembangan filsafat seperti tersebut di atas nyaris diterima dalam tradisi filsafat modern, tetapi agaknya, Noeng mempunyai pandangan lain. Bagi Noeng, era filsafat modern yang ditandai dengan “logosentrisme” yang bervisi kebahasaan justru dimulai dari fase: (1) *semiotika*, (2) *hermeneutika*, (3) *hermeneutika filsafat*, dan (4) *filsafat analitik*. Bahkan, Noeng mengusulkan kemungkinan *fenomenologi* sebagai fase kelima dalam kajian filsafat bahasa.

Karena itu, tak sedikit ahli filsafat yang menganggap kehadiran mazhab Filsafat Analitik dalam kancah filsafat, tidak saja merupakan respons dan kritik terhadap mazhab filsafat sebelumnya, khususnya Empirisme dan Idealisme, tetapi bahkan menandai kelahiran satu *genre* filsafat yang sama sekali baru. Itu sebabnya mengapa aktivitas kefilosofatan yang bercorak logosentrisme ini biasa juga dinamakan filsafat bahasa (*language philosophy*). Dari *genre* filsafat yang disebutkan terakhir, Wittgenstein dipandang sebagai tokohnya yang paling berpengaruh. Sedemikian rupa sehingga dua karya monumentalnya, *Tractatus Logico-philosophicus* dan *Philosophical Investigations* seperti diungkapkan sebelumnya, dipandang mewakili dua corak dan tahap perkembangan filsafat analitik ini, yaitu “Atomisme Logik” (*Logical Atomism*)<sup>23</sup> dan “Filsafat Bahasa Biasa” (*Ordinary Language Philosophy*).<sup>24</sup> Sementara satu corak lagi, yakni “Positivisme Logis” (*Logical Positivism*)<sup>25</sup> diwakili secara amat baik oleh Lingkungan Wina (*Vienna Circle*). Ketiga aliran inilah yang menjadi *genre* terpenting dalam Filsafat Analitik, sebuah perspektif analisis di atas mana kelak Wittgenstein dan Yazdi bejumba dan “saling menyapa”. Dari titik ini pula keduanya memberi

- 
- 23 Aliran *Logical Atomism* (Atomisme Logik) untuk pertama kali dikenalkan oleh Bertrand Russell pada 1918 kemudian mencapai puncaknya melalui pemikiran Wittgenstein. Karena itu, untuk mengetahui konsep Atomisme Logik secara lebih tuntas, sedikitnya dapat ditelusuri melalui dua sumber kepustakaan. Sumber pertama adalah karya Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*. Karya tersebut sedianya merupakan serangkaian artikel Russell yang pernah dimuat dalam majalah *The Monist* pada bentangan waktu 1918-1919. Sumber kedua adalah *Tractatus Logico-Philosophicus* karya Wittgenstein. Pada intinya, aliran ini berpendapat bahwa bahasa itu dapat dipecah menjadi proposisi-proposisi atomik atau proposisi-proposisi elementer, melalui teknik analisis bahasa. Setiap proposisi atomik tersebut mengacu kepada suatu fakta atomik, yaitu bagian terkecil dari realitas.
- 24 Lagi-lagi Wittgenstein adalah tokoh analitika bahasa yang dipandang sebagai perintis aliran “Filsafat Analitik Biasa” (*The Ordinary Language Philosophy*). Aliran ini berpandangan bahwa bahasa logika—sebagai paradigma dominan yang dianut kaum Atomisme Logik—ternyata mengandung kelemahan, yaitu tidak mampu menyentuh seluruh realitas yang tampak jelas dalam kehidupan sehari-hari. Sebab, dalam realitas itu sendiri—terutama dalam kehidupan sehari-hari—kita melihat begitu banyak arus ‘lalu lintas’ bahasa. Masing-masing punya peranan dan makna tersendiri menurut aspek penggunaannya. Karya Wittgenstein yang paling mewakili arus ini adalah *Philosophical Investigation*, di atas mana konsep cemerlang *language games* kemudian terbangun.
- 25 Aliran “Logika Positivisme” (*Logic Positivism*) yang sedianya dikenal dengan nama Lingkungan Wina (*Vienna Circle*) didirikan oleh fisikus dan filsuf Moritz Schlick (1882-1936) pada 1922. Pada intinya, aliran ini menerima pandangan-pandangan filosofis dari Atomisme Logis tentang logika dan teknik analisis bahasa namun secara tegas menolak metafisika Atomisme Logis karena memandangnya sebagai “ungkapan-ungkapan yang nirarti” (*meaningless*).

respons terhadap problem kebermaknaan bahasa mistik dengan argumentasi masing-masing. Belakangan akan tampak, kendatipun Yazdi menggunakan metode Filsafat Analitik dalam memberi uraian panjang tentang problem kebermaknaan bahasa mistik tetapi ia tidak melulu berhenti pada satu kesadaran analitik: *language games* dan *speech act* sebagaimana halnya Wittgenstein (1889-1951) dan J.L. Austin (1911-1960), tetapi bahkan ia memahkotai gagasannya itu dengan sebuah epistemologi yang disebutnya *knowledge by presence* atau *al-'Ilm al-Hudhūrī*.

Karena itu tidak mengherankan jika filsafat di era posmodern sering disebut-sebut tengah mengalami “pembalikan ke arah bahasa” (*linguistic turn*). Seratus tahun silam, filsafat mungkin masih mempercakapkan ide-ide tentang “kesadaran”, “akal”, “Roh absolut”, dan “pengalaman”. Tetapi kini, memasuki ambang posmodernisme, filsafat beralih pada “bahasa”.<sup>26</sup>

Arus balik filsafat dari *cognitive turn* ke *linguistic turn* memang tidak sepenuhnya terpola ke dalam satu bentuk pemikiran. Dalam batas tertentu, konsep-konsep seperti “kesadaran” atau “pengalaman” masih cukup dominan. Filsafat Husserl, misalnya, yang sangat memengaruhi kaum post-strukturalis, mendasarkan diri pada konsep “ego transendental”, yang tak lain adalah kesadaran dalam bentuknya yang intensional. Akan tetapi, beralihnya perhatian filsafat ke arah bahasa terlihat lebih dominan dan pengaruhnya yang luar biasa dapat ditemukan dalam perkembangannya yang demikian pesat pada kajian semiotika, hermeneutika, heremenetik filsafat, dan filsafat analitik dengan sayapnya: teori *speech-act* dan *performative utterance*.

Sejatinya, peralihan menuju bahasa dapat dirunut sejarahnya melalui tiga periode berikut ini. *Pertama*, “periode positivistik”, yang ditokohi oleh Friedrich Frege, Husserl, Wittgenstein I, Rudolf Carnap, dan A.J. Ayer. Mereka yang umumnya berasal dari kalangan positivis atau neopositivis mendekati bahasa secara *logosentris*, yakni dengan menampilkan bahasa dalam fungsi-fungsi logisnya, misalnya dalam bentuk penilaian (*judgment*), pernyataan (*proposition*), dan representasi. Dalam fungsinya yang serba logis, bahasa dianggap sebagai sesuatu yang obyektif dan menampilkan realitas apa adanya.

*Kedua*, “periode pragmatik”, yang ditandai pergeseran orientasi Wittgenstein II dari teorinya yang sangat menekankan fungsi logis bahasa ke arah fungsi pragmatis bahasa (bahasa sebagai *forms of life*). Ini diikuti oleh Austin dengan teori *speech-act* yang mengembalikan bahasa ke habitatnya dalam kehidupan sehari-hari sebagai media komunikasi dan tindakan.

26 Lihat, Bambang Sugiharto, *Posmodernisme: Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 79.

*Ketiga*, ”periode hermeneutik”, yang ditandai dengan kian kaburnya bahasa filsafat dan sastra serta perhatian yang besar pada bahasa puitik-metaforis. Bahasa kemudian menjadi medan penafsiran yang membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam menyelami problem-problem eksistensial. Pada tahapan ini, kita dapat memasukkan Heidegger, Kierkegaard, dan Derrida ke dalam kelompok penganut hermeneutika radikal, dan Hans-Georg Gadamer atau Paul Ricoeur ke dalam penganjur hermeneutika moderat. Pada tahapan ini pula, berkembang semiotika dan strukturalisme, yang antara lain dipelopori oleh Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michael Foucault, dan Claudè Levi-Strauss.<sup>27</sup> Di sini kita menyaksikan bagaimana *bahasa* mendapat aksentuasinya yang paling radikal.

Kendati demikian, segera dicatat bahwa pengalaman mistik (*mystical experience*) hendaknya dipahami bukan semata sebagai “fenomena kebahasaan”—misalnya dengan memfokuskan pandangan kita terhadap ”ungkapan-ungkapan” pengalaman mistik, tetapi juga “fenomena keagamaan” khususnya pengalaman keagamaan (*religious experiences*). Karena itu, memahami bangunan epistemologi pengalaman keagamaan, khususnya pengalaman mistik, merupakan suatu hal yang niscaya. Sebab dengan cara itu, seseorang dapat lebih arif mendudukan problem bahasa mistik secara proporsional.

Dalam tradisi pemikiran Islam, setidaknya dikenal tiga betuk epistemologi keilmuan: *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*.<sup>28</sup> Pola pikir *bayānī* lebih mengutamakan *qiyās* (*qiyās al-‘illah* untuk *fikih* dan *qiyās al-dalālah* untuk *kalam*) dan bukannya *manthiq* lewat silogisme dan premis-premis logika. Karena itu tidak mengherankan jika corak pemikiran ini lebih mengutamakan epistemologi *tekstual-lughawiyah*. Sementara untuk pola epistemologi *irfānī* lebih bersumber pada intuisi (*intuition*) dan bukannya pada teks (*text*). Dengan kata lain, jika sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *bayānī* adalah “teks” (wahyu), maka sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *irfānī* adalah “*direct experience*” (pengalaman langsung). Pengalaman yang dimaksudkan di sini adalah pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir-hampir “tak terdeteksi” oleh logika dan tak terungkap oleh bahasa. Epistemologi terakhir inilah

27 Sugiharto, *Posmodernisme*, hlm. 81.

28 Secara populer ketiga istilah teknis epistemologi keilmuan: *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī* dikenalkan oleh pemikir Muslim inovatif Muhammad Abed Al-Jabiri dalam karyanya, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: al-Markāz al-Tsaqāfi al-‘Arabī, 1990) dan *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tablīyiyah Naqdīyah li Nuzhūmī Ma’rifah fi al-Tsaqafah al-‘Arabīyah* (Beirut: al-Markāz Dirāsah al-Wihdah al-‘Arabīyah, 1990).

yang dalam tradisi *Isyrāqī* di Timur dikenal sebagai *al-'Ilm al-Hudhūrī* atau *preverbal, prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge* yang akrab dalam tradisi Eksistensial di Barat.<sup>29</sup>

Berbeda dengan dua corak epistemologi sebelumnya, corak epistemologi *Burhānī* bersumber pada realitas atau *al-waqi'* baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang lahir dari tradisi *Burhānī* disebut sebagai *al-'Ilm al-Hushūlī*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-manthiq* dan bukannya lewat otoritas teks atau *salaf* maupun otoritas intuisi.<sup>30</sup> Dari tiga corak epistemologi sebagaimana digambarkan di atas tampak jelas bahwa pengalaman mistik di bangun di atas epistemologi *'irfānī* yang berparadigma intuisi-batin (*dhamīr*).

Intuisi (*intuition*) atau *dhamīr* yang biasanya dibedakan dengan intelek (*intellect*) seperti terlihat pada pandangan seorang neo-fenomenolog Henri Bergson (1859-1941) adalah salah satu tema penting dalam tradisi filsafat. Bergson misalnya, berbicara tentang ketidakmungkinan akal (*intelek*) untuk menangkap obyek penelitiannya secara langsung karena kecenderungan intelek untuk selalu memilah-milah atau meruang-ruangkan (*spatialize*) segala sesuatu.<sup>31</sup> Karena kecenderungan *spatialize* itu, intelek telah

29 Untuk eksplorasi lebih jauh lihat M. Amin Abdullah, "At-Ta'wīl Al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam Jurnal *Al-Jamī'ah*, Vol.39 Number 2 July-December, 2001, hlm. 374-376. Lihat juga, Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds* (New York: Harper & Row Publisher, 1972), hlm, 255, 257 & 263.

30 Lihat M. Amin Abdullah, "At-Ta'wīl", hlm, 378.

31 Henri Bergson mengenalkan perbedaan fundamental dari dua modus pengetahuan tersebut: *intellect* dan *intuitive* dalam bukunya *Introduction to Metaphysics*, dengan mengatakan: "the first implies that we move around the object; the second that we enter into it". Lihat Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (London: Unwin Book, 1971), hlm. 18. Bandingkan dengan Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*, hlm. 12-13. Noeng membagi "intuisi" ke dalam dua dataran : (1) *intuisi rasional-empiris*, dan (2) *intuisi metafisik*. "Intuisi rasional-empirik" atau *verstehen* atau *insight* adalah proses "loncatan" dalam memperoleh pemahaman lebih cepat daripada proses berpikir reflektif. Secara tiba-tiba, karena cerdasnya, bijaknya, dan jernihnya pikiran orang kemudian mendapat pemahaman intuitif yang bermutu. Sementara, "Intuisi metafisik" oleh Noeng mengidentikkannya dengan *al-'ilm al-Hudhūrī* sebagai yang diintrodusir Yazdi dalam kajian ini. Seseorang memperoleh pemahaman secara "meloncat" melampaui wilayah empirik-rasional. Proses pada seseorang memiliki loncatan tersebut bukan hanya intuitif rasional, tetapi mistik. Filsafatnya, metafisika yakni filsafat yang membahas empiri dikaitkan dengan dunia transendensi. Prosesnya tak terlacak, maknanya dalam *common sense concientia imanīyah* dapat terjadi pada siapa pun yang berkeruhanian kuat. Sifatnya individuatif tidak replikatif, empirik rasional dan bermutu, dan mistik Allah

membentangkan “jurang” yang sangat lebar antara *subyek* dan *obyek*, sebuah jurang yang mustahil dijembatani dengan pendekatan intelektual. Itu pula sebabnya, dapat dipahami mengapa dalam konsep filosofis dan teologis Islam misalnya, Tuhan selalu dipandang “sangat jauh” atau, transenden, seperti secara pekat dapat terlihat dalam bangunan teori emanasi al-Farabi (w. 950 M) dan Ibn Sina (w. 1037).

Sementara itu, “bahasa” sebagai produk intelek yang tipikal dalam merespons lingkungan dalam riset-riset ilmiah dan intelektual juga akan menjadi kendala untuk menembus jantung realitas. Sebab bahasa, baik dalam bentuk verbal (lisan) maupun huruf (tulisan) tak lain daripada “simbol” dari obyek yang sementara diteliti dan karena itu, penelitian akan berhenti pada simbol dan tidak akan pernah menembus realitas.

Kelemahan bahasa yang lain adalah ketidakmampuannya mengungkap pengalaman-pengalaman *eksistensial*, seperti rasa sedih, kecewa, sakit hati, gembira, bahagia yang meluap-luap atau penderitaan yang pahit-pekat yang dialami jiwa manusia, apalagi mengungkapkan pengalaman religius: *mystical union*, *ittihād*, *fanā’*, *hulūl* untuk sekedar menyebut beberapa di antaranya, dalam suasana di mana seseorang merasakan *kehadiran* langsung Realitas Mutlak. Itu pula sebabnya mengapa tak sedikit sufi mengekspresikan pengalaman-pengalaman mistiknya dalam bentuk puisi. Karena bahasa puisi itu bersayap dan diyakini mampu mengungkap *makna* yang berlapis-lapis tergantung apresiasi dan penghayatan si pembaca. Kendati demikian bahasa puitik pun tak lebih sekedar ungkapan lambang-lambang, dan bukannya “penampakan” realitas batin yang dialami seseorang.

Berbeda dengan intelek, -intuisi-, yang oleh Bergson didefinisikan sebagai “insting yang tersadarkan”<sup>32</sup> mampu mengatasi rintangan yang berjarak lebar antara *subyek* dan *obyek* karena sifatnya yang mengintegrasikan (*unitive*), akan mampu menyentuh realitas secara langsung.<sup>33</sup>

Penyebab perbedaan tersebut adalah karena intelek bertumpu pada pengalaman-pengalaman empiris-fenomenal, sementara intuisi atau *dhamīr*

---

berupa keyakinan : bahwa kita memperoleh *rahmah* atau *maghfirah* Allah melalui “citra-Nya”.

32 Henri Bergson, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchel (New York: The Modern Library, 1944), hlm. 194.

33 Untuk perbandingan, gagasan tentang kesatuan antara “subyek berfikir” (*‘aql*), “pemikiran” (*‘aql*) dan “obyek pemikiran” (*ma’qūl*), dapat ditelusuri dalam tradisi sufi dan filsuf Muslim seperti antara lain digagas Mulla Sadra tentang kesatuan dan identitas antara *‘aql* (intelek) dan *ma’qūlāt*. Untuk pemikiran Sadra tentang hal tersebut, lihat uraian Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Shadrā (Shadr al-Din al-Syirāzi)* (Albany: State University of New York Press (SUNY Press), 1975), hlm. 236-244.

bertumpu pada pengalaman-pengalaman batin dan spiritual yang bersifat *suprainderawi* dan *suprarasional*. Ini pula yang menunjukkan keunggulan intuisi atas intelek. Intuisi akan bekerja ketika intelek mengalami kemacetan mengurai realitas *suprainderawi* atau *suprarasional*. Meskipun demikian tidak dengan sendirinya berarti bahwa kerja intuisi mengabaikan urutan-urutan logis yang menjadi ciri kerja intelek, sebab seperti kata Bergson, “intuisi tak ubahnya sebagai intelek yang lebih tinggi”<sup>34</sup> yang mampu “memahami” apa yang tidak mampu dipahami intelek.

Intuisi, dengan demikian, dalam memandang realitas berbeda dengan intelek dan menghasilkan rumusan realitas yang juga berbeda. Demikian pula halnya dengan pengalaman fenomenal dan pengalaman eksistensial akan melahirkan “rumusan” realitas yang berbeda.

Tampaknya, pembedaan antara pengalaman fenomenal dan pengalaman eksistensial merupakan buah permenungan filsafat Bergson yang paling penting yang secara teknis dikenalkannya dalam istilah “perlangsungan murni” (*pure duration*). Pengalaman fenomenal adalah hasil konkrit dari pengalaman empiris-inderawi yang diolah oleh intelek manusia. Seperti diuraikan sebelumnya bahwa intelek manusia cenderung meruang-ruangkan (*spatialize*) obyek yang ditelitinya. Dan itu berlaku baik bagi ruang maupun bagi waktu. Ruang yang pada dasarnya satu karena kita hanya punya tataruang kesemestaan yang satu, justeru dipilah-pilah ke dalam apa yang oleh Bergson disebut “satuan-satuan homogen”<sup>35</sup>: kilometer, hektometer, dekameter, sentimeter, milimeter dan seterusnya, atau mil, yard, kaki dan inci.

Ungkapan satuan-satuan homogen di atas bukannya tanpa alasan, sebab menurut pandangan intelek manusia satu meter di sini akan sama saja dengan satu meter di belahan mana pun di muka bumi ini. Begitu seterusnya: satu kilometer di Makassar akan tetap sama dengan satu kilometer di Yogyakarta misalnya. Ini pula argumen mengapa intelek manusia sangat sulit memahami adanya pembedaan antara yang *sakral* dan yang *profan*. Sebab bagi intelek, tak ada bedanya sebidang tanah di Makkah atau di Qum (Iran) dengan tanah di Cikoang-Takalar Sulawesi Selatan. Inilah pemahaman sederhana tentang satuan-satuan homogen itu.

Yang tidak kalah menarik berkaitan dengan pengalaman fenomenal adalah kecenderungan intelek manusia untuk memilah-milah waktu, seperti

34 Lihat Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 3.

35 Lebih jauh lihat T.A. Goudge, “Henri Bergson”, dalam Paul Edwards, *The Encyclopaedia of Philosophy*, Jil. I (New York: Macmillan Publishing Co.Inc & The Free Press, 1972), hlm. 290.

yang dilakukannya terhadap ruang, ke dalam satuan-satuan homogen: millenium, abad, dasawarsa, windu, tahun, bulan, minggu, hari, menit, detik, dan seterusnya. Karena itu—seperti halnya terhadap ruang—maka Intelek manusia pun cenderung menolak adanya pemilahan waktu antara yang *sakral* dengan yang *profan* seperti terlihat dalam setiap sistem keimanan sebuah agama dan kepercayaan.

Sementara itu, berbeda halnya dengan pengalaman fenomenal yang mendasarkan epistemologinya pada aspek pengalaman empiris-indrawi lalu kemudian dianalisis oleh intelek, pengalaman eksistensial justru mendasarkan epistemologinya pada aspek batin-manusia, emosional, mental dan spiritual. Karena itu, pengalaman eksistensial tentang ruang dan waktu, bukanlah pengalaman seperti yang dikonsepsikan oleh intelek, tetapi pengalaman yang *dirasakan* dan *dialami* manusia. Dalam kehidupan sehari-hari, kita misalnya acapkali merasakan adanya kontradiksi antara apa yang dirasakan dan dialami dengan apa yang dirasionalkan. Misalnya, ketika seseorang berada di sebuah kota yang baru saja dikunjungi merasa sedang menghadap ke sebelah timur, padahal kenyataannya dan bukti empiris menunjukkan bahwa orang tersebut menghadap ke barat. Begitu pula dengan contoh lain, tentang perasaan yang berbeda antara satu hari seseorang yang menunggu dengan satu hari yang ditunggu. Bagi yang pertama, satu hari bisa terasa seperti satu minggu, sementara bagi yang terakhir satu hari bisa terasa beberapa jam saja, padahal dalam perhitungan rasional: satu hari tetap satu hari, baik yang menunggu maupun yang ditunggu. Tetap saja sama.

Perbincangan tentang waktu sebagai sebuah pengalaman eksistensial bertambah kian menarik segera setelah kita menelusuri tingkat-tingkat kesadaran manusia. Sebutlah misalnya, waktu yang dialami dalam tingkat mental, seperti dalam mimpi, juga akan berbeda—baik dalam durasi (perlangsungan)-nya maupun dalam kesatuannya. Dalam mimpi umpamanya, seseorang dapat saja merasakan telah berjam-jam, tetapi ketika melihat jam ternyata baru berlangsung lima menit; atau sebaliknya, kita merasa baru sebentar, ternyata telah berjam-jam. Bukan itu saja, dalam pengalaman mimpi, seseorang bisa kembali ke masa silam yang jauh, misalnya kembali ke masa kecilnya, yang sangat mustahil dalam tatanan waktu temporal-fenomenal. Di sini batas waktu antara masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang seakan lebur dalam kesatuan. Inilah agaknya yang disebut Bergson sebagai perlangsungan murni (*pure duration*).<sup>36</sup>

36 *Pure duration*, bagi Bergson, adalah bentuk yang diambil oleh kesadaran-kesadaran manusia, ketika ego seseorang membiarkan dirinya hidup, ketika ia berhenti memisahkan keadaan sekarang dari keadaan-keadaan sebelumnya. Dia membentuk

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa mimpi, seperti halnya pengalaman mistik, adalah contoh-contoh terbaik dari gambaran pengalaman eksistensial manusia. Dengan pengalaman eksistensial, seseorang dapat memahami tentang konsep ruang dan waktu yang *sakral* yang berbeda secara diametral dengan ruang dan waktu yang *profan*. Dari pengalaman eksistensiallah seseorang dapat memahami makna “ruang-ruang sakral” sebagaimana diyakini pemeluk sistem keimanan agama tertentu seperti tanah suci, kitab suci, manusia suci; demikian pula “waktu-waktu sakral” seperti hari-hari suci, bulan suci atau tahun suci dan seterusnya. Fenomena yang disebut terakhir ini jelas tidak dapat dipahami dengan pendekatan *rasional-fenomenal*, tetapi melalui pendekatan *intuitif-eksistensial—via* “rasa,” “hati” atau melalui apa yang dalam istilah sufi besar Jalaluddin Rumi dikenal sebagai “cinta.”

### Epistemologi *Hudhūrī* dan Akar Kesadaran Uniter Mistik

Bila Wittgenstein menegaskan bahwa pengetahuan sejati hanya ada jika, dan hanya jika dapat diverifikasi, maka Yazdi memiliki pandangan yang berbeda. Yazdi memulai penjelasannya dengan menghadirkan teori “obyektivitas ganda”. Menurut Yazdi, pada intinya kita bisa membedakan dua spesies pengetahuan yang berkoresponden dengan dua spesies obyek yakni “obyek yang subyektif-esensial” (*subjective-essential object*) dan “obyek yang obyektif aksidental” (*objective-accidental object*).<sup>37</sup> Dari kerangka pemahaman ini pula, Yazdi kemudian membagi pengetahuan menjadi dua: *pengetahuan-dengan-kehadiran* (*knowledge by presence*) atau *al-‘ilm al-hudhūrī* dan *pengetahuan-dengan-korespondensi* (*knowledge by correspondence*) atau *al-‘ilm al-hushūlī*.<sup>38</sup>

masa lalu dan masa kini ke dalam suatu kesatuan organik. Lebih jauh lihat Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Clerton Book, 1967), hlm. 796. Lihat juga, Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 14-16.

37 Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), hlm. 43.

38 Yazdi, *The Principles of Epistemology*. Tak sedikit sarjana Muslim yang membagi ilmu pengetahuan ke dalam dua bagian sebagai disebutkan di atas meski dengan istilah teknis yang berbeda. Sebut saja Mulla Sadra membagi pengetahuan ke dalam: *al-‘ilm al-hushūlī* (formal, empirikal, atau pengetahuan konseptual) dan *al-‘ilm al-hudhūrī* (pengetahuan-dengan-kehadiran, pengetahuan intuitif). Klasifikasi serupa bahkan telah dielaborasi oleh sejumlah pemikir Muslim jauh sebelum Sadra antara lain Suhrawardi dan Mir Damad. Terminologi yang terakhir, yakni *al-‘ilm al-hudhūrī* dalam

Yazdi agaknya menyadari bahwa di antara pembedaan yang sejauh ini telah dibangun berkenaan dengan gagasan tentang pengetahuan manusia, pembedaan antara “subyek” dan “obyek”<sup>39</sup> adalah yang paling luas diterima sebagai wacana perdebatan. Lebih jauh dapat dikemukakan bahwa yang menarik perhatian penelitian filosofis adalah pertimbangan mengapa dan bagaimana subyek yang mengetahui dengan atau tanpa mengetahui dirinya sendiri, menjadi satu atau terkait dengan obyek eksternal ketika obyek tersebut diketahui. Pernyataan “aku mengetahui sesuatu” dengan sendirinya mempraanggapkan kenyataan bahwa “aku” sebagai subyek yang mengetahui, sudah—dengan cara tertentu—*mengenal* dirinya sendiri. Jika demikian halnya, menjadi penting agaknya mendalami hakikat pengenalan ini, khususnya menentukan: apakah *pengenalan* seperti itu berbeda dari *keberadaan* itu sendiri? Yazdi kemudian menegaskan bahwa dengan menimbang pertanyaan introvertif yang mendasar ini, dan dengan sarana hukum-hukum serta prinsip-prinsip logika, penyelidikan mengenai hakikat hubungan antara pengetahuan dan subyek yang mengetahui bisa menuntun intelek manusia kepada prinsip dasar bahwa “*kata mengetahui tidak lain berarti mengada.*”<sup>40</sup>

Dalam “ketercelupan ontologis”<sup>41</sup> (*ontological state*) kesadaran manusia ini, dualisme hubungan subyek-obyek teratasi dan tenggelam dalam suatu kesatuan murni dari realitas diri yang tidak lain adalah pengetahuan swaobyek (*self-object*). Dari kesatuan murni ini, sifat *kesadaran* swaobyek, pada urutannya bisa diturunkan.

---

tradisi sufistik dikenal juga sebagai *kasyf* dan *nijdan*. Lebih jauh lihat, H. A. Ghaffar Khan, “Shah Wali Allah: on the Nature, Origine, Definition, and Classification of Knowledge,” *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no.2, (Oxford, 1992), hlm. 210-211.

39 Sebagaimana diketahui bahwa relasi struktur pengetahuan antara “subyek” dan “obyek” merupakan problem epistemologis yang akut dan seolah tak akan pernah final dalam tradisi filsafat Barat modern yang sejak abad ke-17 M dipengaruhi oleh rasionalisme-dualistik Cartesian. Meski beberapa pemikiran belakangan muncul seperti teori konstruktivis, fenomenologi Husserl, dan bahkan, eksistensial Heidegger untuk mencoba menyelesaikan problem akut ini, tapi tampaknya mereka belum berhasil mengatasi hakikat persoalan itu sendiri sedemikian rupa sehingga dapat mengungkap persoalan bagaimana pengetahuan itu menjadi mungkin hadir dalam subyek.

40 Yazdi, *The Principles*, hlm. 1.

41 Yazdi, *The Principles*. Istilah “*ontological state*” yang digunakan Yazdi di sini diterjemahkan sebagai “ketercelupan ontologis” karena dipandang lebih hidup dan representatif daripada dengan ungkapan “keadaan ontologis”. Dalam tradisi sufisme umpamanya, “*ontological state*” ini disebut dengan “*hal*”, yaitu suatu keadaan ruhani atau suatu modus eksistensi spiritual yang “tenggelam” dalam cahaya eksistensial Tuhan. Istilah “*hal*” juga mengandung makna “tingkatan” kesadaran spiritual.

Dalam tradisi filsafat iluminatif, *kesadaran* ini dikenal sebagai *al-'ilm al-hudhūrī* atau “*pengetahuan-dengan-kehadiran*”.<sup>42</sup> Contoh paling baik dari jenis pengetahuan ini adalah pengetahuan yang nyata bagi subyek yang mengetahui secara performatif dan langsung tanpa perantara representasi mental atau simbolisme kebahasaan apa pun. Pengetahuan ini dimanifestasikan melalui semua ungkapan manusia pada umumnya dan melalui penilaian diri sendiri khususnya.

Karena itu, perkataan “aku berpikir” atau “aku bercanda”<sup>43</sup> misalnya, secara spesifik menjadi sarana pernyataan pengetahuan ini. Subyek aktif dari penilaian-penilaian ini adalah “aku” performatif<sup>44</sup> yang dibedakan dari

42 Patut dicatat bahwa tak sedikit filsuf kontemporer menggunakan term “kehadiran” meski dengan makna yang berbeda sebagai dimaksudkan Yazdi. Sebutlah misalnya Jacques Derrida yang menggunakan term “kehadiran” dengan mengacu kepada entitas-entitas transendental, obyektif, dan representasi-esensial—yang justru ia kritik sangat tajam—sedangkan Yazdi menerapkan term “kehadiran” (*al-hudhūrī*) kepada entitas-entitas imanen, konstitutif (swaobyektif), dan identitas eksistensial.

43 Kata “aku” dalam tradisi filsafat dipandang sebagai salah satu misteri yang terdapat pada bahasa manusia karena kata ini tidak mengacu kepada dunia luar atau obyek eksternal sebagaimana umumnya kata-kata yang lain. Dalam filsafat bahasa, kata “aku” disebut sebagai kata *deiktik*; dan studi terhadap kata *deiktik* ini disebut sebagai *metalinguage* (metabahasa) yakni “bahasa yang membahas bahasa itu sendiri.”

44 Term “aku performatif” merupakan konsep kunci dalam *al-'ilm al-hudhūrī*. Secara ringkas dapat disebutkan bahwa “aku performatif” adalah subyek “aku” yang asli, primer, dan langsung aktif dan hadir dalam segenap tindakan, istilahsuk tindakan mengetahui. Ia bukan “aku” yang direnungkan, dikonsepsi, direpresentasikan, dan bukan pula “aku” yang ditindak, dihadirkan, ditunjuk. Ia benar-benar subyek yang telanjang yang hadir dan imanen dalam seluruh tindakan fenomenal, dan ia merupakan subyek aktif yang berfikir, berbicara, dan bertindak. Untuk penjelasan yang lebih baik tentang “aku” performatif lihat antara lain uraian J.L. Austin (w. 1960), seorang filsuf analitik asal Inggris, yang menelaah “*performative utterance*” (ungkapan performatif). Ia menyebut bahwa pernyataan-pernyataan seperti “aku membaca buku”, “Aku sedang makan”, atau “Aku melihat bulan” berbeda dengan pernyataan-pernyataan seperti “Aku minta maaf”, “Aku berjanji”, atau “Aku bersumpah”. Jenis pernyataan yang pertama berfungsi untuk menggambarkan atau melaporkan atau menginformasikan suatu keadaan faktual bahwa: aku membaca, aku makan, aku melihat bulan. Sementara, jenis pernyataan yang kedua tidak sama sekali bermaksud menggambarkan atau melaporkan sesuatu, tetapi merupakan tindakan itu sendiri. Pernyataan “Aku minta maaf” tidak melaporkan suatu tindakan meminta maaf, tetapi ia adalah tindakan meminta maaf itu sendiri; sebagaimana pula halnya dengan pernyataan “Aku berjanji” (misalnya dalam ijab kabul pernikahan) tidak menginformasikan suatu tindakan membuat janji, tetapi merupakan suatu tindakan berjanji itu sendiri. Jenis pernyataan pertama disebut oleh Austin sebagai “*constative utterance*” (ungkapan konstatif), sedangkan yang terakhir disebut sebagai “*performative utterance*”. Tesis Austin tentang ungkapan performatif itu adalah, “Dalam mengatakan sesuatu, berarti kita melakukan sesuatu pula dalam saat

“aku” metafisika—atau *diri*—yang sejauh ini menjadi isu sentral dalam studi-studi filsafat.

Hakikat “aku” performatif itu sendiri menuju kepada kesimpulan bahwa, dalam semua penilaian diri kita, pasti terdapat kontinuitas-diri dan “kesatuan pragmatik”. Istilah terakhir ini merujuk kepada sebuah kajian yang menelaah kaidah-kaidah hubungan antara bahasa dan sang penutur: bagaimana penutur bertindak dengan bahasa dalam konteks tertentu. Dalam hal ini sang penutur yang dimaksudkan Yazdi adalah “aku performatif” yang berkorelasi dengan struktur bahasa sebagai pengungkapan diri “aku”. Lebih jauh, Yazdi memandang bahwa “aku performatif” telah berfungsi sebagai basis bagi penyatuan ide-ide di atas mana teori umum mistisisme dibangun dan secara logis dijelaskan. Inilah “aku performatif” yang memudahkan pengalaman mistis dan mempercepat proses pencapaian puncak kesadaran kesatuan diri. Hasilnya adalah tahap akhir *al-‘ilm al-hudhūri*: tahap kesatuan eksistensial mutlak dengan Yang Esa.

Inilah alasan mengapa Yazdi memandang begitu penting menjelaskan sumber-sumber ilmu pengetahuan dan epistemologi dalam tradisi filsafat Islam. Hal tersebut dimaksudkan tidak saja untuk memperlihatkan kekayaan khazanah epistemologi Islam yang meliputi *al-‘ilm al-hudhūri* dan *al-‘ilm al-hushūli*, tetapi sekaligus ingin menjawab kegelisahan dan kritik filsuf Barat, khususnya Wittgenstein dan kaum positivisme logis akan keabsahan dan keterucapan pengalaman mistik.

Untuk maksud tersebut, Yazdi memulai penjelasannya dengan mencoba mengenalkan bagaimana hubungan subyek-obyek dalam tradisi epistemologi Islam. Dengan adanya anteseden ini, salah satu konsekuensi logisnya adalah perkembangan distingsi lain yang telah dilakukan sejumlah filsuf yakni antara “obyek subyektif” dan “obyek obyektif” atau dalam terminologi Yazdi antara “obyek imanen” (*immanent object*) dan “obyek transitif” (*transitive object*)<sup>45</sup> di satu sisi dan relasi subyek-obyek di sisi lain.

---

yang bersamaan” lebih jauh baca Austin, *How to Do Things with Words* (London: Oxford University Press, 1962). Dengan demikian, dalam ungkapan performatif itu, aku yang berbicara itu adalah identik dengan aku yang bertindak. Pernyataan “Aku minta maaf” adalah tindakan “aku”, bukannya suatu informasi tentang “aku”. Demikian pula halnya dengan apa yang hendak disampaikan oleh Yazdi, bahwa aku performatif adalah aku yang identik dengan tindak mengetahui itu sendiri: tidak ada dualitas subyek-obyek, dan tidak ada pula konseptualisasi, introspeksi, atau representasi tentang “aku”. Jika “aku” dikonsepsi atau direpresentasi, “aku” itu bukan lagi “aku” performatif, atau “aku” yang sesungguhnya, melainkan “sesuatu yang lain” yang dianggap sebagai “aku”.

45 Yazdi, *The Principles*, hlm. 28. Sesungguhnya penggunaan terminologi Yazdi tentang “obyek imanen” dan “obyek transitif” diinspirasi oleh Aristotelian yang membedakan

Dalam analisis tentang teori pengetahuan, istilah “subyek” berarti pikiran yang melaksanakan tindak pengetahuan melalui *mengetahui sesuatu*, sebagaimana halnya istilah “obyek” mengacu kepada benda atau proposisi yang diketahui oleh subyek tersebut. Akan tetapi, karena dalam sebuah proposisi “yang diketahui” selalu ada sesuatu yang terlibat—baik yang khusus maupun yang universal—maka konsekuensinya adalah: benar jika dikatakan bahwa obyek pengetahuan selamanya terbangun di atas apa yang sejauh ini disebut “hal yang diketahui”. Dinyatakan juga bahwa karena hubungan yang disebut “mengetahui” dikonstruksi oleh pikiran sebagai subyek yang berasosiasi dengan sesuatu sebagai subyek, yang kedua-duanya terjalin bersama menjadi satu keseluruhan yang kompleks, maka subyek dan obyek juga harus disebut konstituen dari ‘kesatuan pengetahuan.’ Dengan kata lain, “subyek” dan “obyek” lebih merupakan dua esensialitas dari kesatuan pengetahuan manusia.

Bagi Yazdi, karena pada esensinya bersifat “intensional,”<sup>46</sup> maka “tindak mengetahui” (*the act of knowing*) senantiasa dimotivasi, ditentukan, dan dikonstruksi oleh obyeknya. Karena itu, obyek memiliki saham—bersama subyek—dalam penyusunan dan penentuan tindak mengetahui, tetapi berbeda dari subyek karena memiliki peran yang unik dalam memotivasi tindak mengetahui. Dengan demikian, sementara ciri utama “obyek” adalah memotivasi tindakan “subyek”, sebaliknya subyek tidak bisa mengambil bagian dalam prosedur dalam memotivasi tindakan intensionalnya sendiri, dengan alasan sederhana bahwa orang yang *hadir* bagi dirinya sendiri tidak mungkin menjadi obyek bagi dirinya sendiri.<sup>47</sup>

---

dua jenis tindakan manusia: “tindakan imanen” dan “tindakan transitif”. Ilustrasi yang diberikannya untuk jenis tindakan *pertama* adalah pengetahuan manusia yang hadir di dalam ‘pikiran’ subyek yang mengetahui; sementara untuk yang *kedua* adalah tindakan yang benar-benar melalui pikiran tetapi kemudian stabil secara mandiri di antara obyek-obyek fisik eksternal di dunia eksternal, seperti membangun jembatan, menulis puisi, atau menjadi fasilitator di sebuah pelatihan, dan lain sebagainya. Atas dasar pembedaan ini, agaknya Yazdi kemudian menurunkan dua jenis obyek yang menyusun dan menentukan tindak pengetahuan (*the act of knowledge*) manusia, yakni *obyek imanen* dan *obyek transitif*.

46 Makna kata “intensional” yang digunakan di sini mengacu kepada pengertian umum yakni menegaskan adanya tujuan yang hendak diperoleh yang bersifat eksternal dari tindak mengetahui. Sebagai contoh, kehendak seseorang untuk “mengetahui” Tuhan agar tentram hidupnya. Karena itu, tak kurang dari seorang filsuf asal Austria Franz Brentano (1837-1917), melihat jika tindak intensional merupakan karakteristik eksklusif fenomena mental.

47 Yazdi, *The Principles*, hlm. 28.

Lebih jauh Yazdi menguraikan, dengan meletakkan hubungan “subyek-obyek” dalam konteks sistem kausasi Aristotelian, maka disimpulkan adanya perbedaan khas lain antara “subyek yang mengetahui” sebagai *kausae efisien* dan “sesuatu yang diketahui” sebagai *kausae final* bagi tindak pengetahuan. Sementara kausae efisien didefinisikan sebagai agen yang bertindak—artinya yang melahirkan tindak mengetahui—maka kausae final berfungsi dengan dua cara berbeda bergantung pada eksistensi eksternal dan internalnya. Eksistensi eksternal obyek, karena secara *prima facie* independen dan tidak hadir dalam pikiran, hanya bisa memotivasi kegiatan intelektual subyek dari arah luar dan tidak bisa diidentikkan dengannya. Akan tetapi, eksistensi mental obyek, karena hadir dalam pikiran, merupakan kausae bagi kausalitas subyek. Artinya, “subyek yang mengetahui” sebagai kausae efisien pada urutannya disebabkan dan digerakkan oleh bayangan mental obyek dalam pelaksanaan tindak pengetahuan.<sup>48</sup>

Menimbang penjelasan di atas dapat disebutkan adanya sesuatu yang oleh Yazdi disebutnya sebagai “makna ganda obyektivitas” (*the double sense of objectivity*) yang mencirikan suatu entitas tunggal sebagai “obyek imanen” maupun “obyek transitif”. Seperti dijelaskan sebelumnya, obyek imanen datang terlebih dahulu, dan menjadi representasi mental dari hal yang diketahui. Ini adalah semata-mata gagasan tentang obyek yang dimanifestasikan oleh subyek dalam subyek itu sendiri. Representasi ini pada urutannya memicu kekuatan intelektual subyek dengan mendorongnya kepada tingkat mengetahui. Dari sudut pandangan ini, gagasan tentang “obyek” mempunyai prioritas terhadap semua sebab lain yang dibicarakan karena ia menghasilkan efek sebelum sebab-sebab lain bisa melakukannya. Di lain pihak, obyek transitif datang belakangan karena menurut Yazdi, ia adalah “realitas prospektif”<sup>49</sup> dari obyek ideal tersebut. Karena obyek transitif tidak hadir dalam pikiran subyek, dengan sendirinya ia terletak di luar kerangka pikirannya, dan juga di luar eksistensi intelektual obyek imanen.

Tampaknya, trilogi teori pengetahuan yakni, “subyek” sebagai *yang mengetahui*, “obyek” sebagai *yang diketahui*, dan “hubungan” antara keduanya sebagai *mengetahui*, menjelaskan seluruh konstitusi tindak pengetahuan yang intensional. Sebagaimana halnya keseluruhan hubungan yang kompleks dicirikan oleh keadaannya yang imanen dan intensional, maka demikian juga setiap bagian darinya dengan sendirinya mempunyai ciri imanensi dan

48 Yazdi, *The Principles*. hlm. 29.

49 Obyek transitif disebut juga sebagai realitas prospektif karena setidaknya dua hal: (i) perannya sebagai kausae final dari tindak mengetahui, dan (ii) mengandung probabilitas kebenaran dalam korespondensi dengan pengetahuan subyek.

intensionalitas. Dari sudut pandang ini, dapat dikatakan bahwa niscaya ada obyek imanen secara esensial bagi struktur pengetahuan kita, lepas dari obyek yang secara independen terdapat di luar pikiran kita dan tak memiliki hubungan, identik dengan pengetahuan kita.

Tak kurang dari Cunningham<sup>50</sup> mencoba mengelaborasi lebih jauh jenis obyek imanen, dan menunjukkan bagaimana pikiran-pikiran terikat bersama dan tak pernah terpisah dalam status fenomenal mereka:

...dalam tindak mengetahui, pikiran dan obyek terikat bersama dan tidak terpisah serta terpilah. Jadi, pengetahuan terutama merupakan hubungan antara pikiran dan obyek-obyek, dan hanya eksis jika hubungan itu ada. Jika tidak ada obyek, tidak ada pula penilaian; jika tidak ada penilaian, tidak ada pula pengetahuan.<sup>51</sup>

Sementara itu, Ducasse<sup>52</sup> telah mengembangkan gagasan ini secara lebih akurat dan jelas dengan menempatkannya dalam pengertian dualistis obyektivitas:

Terkesan kuat jika Cunningham mengatakan bahwa apapun yang diketahui oleh pikiran adalah obyek. Di sini kita terpaksa membedakan antara apa yang mungkin sekali bisa disebut “obyek-obyek subyektif” (yakni keadaan-keadaan pikiran semisal, perasaan-perasaan kita yang dinamakan rasa sakit atau mual, atau konsepsi kita tentang Julius Caesar, atau tentang angka desimal ketujuh dari sebuah bilangan, dan sebagainya)

50 G.W. Cunningham, *The Problem of Philosophy* (New York: [t.hlm.], 1924), hlm. 97.

51 Cunningham, *The Problem.*, hlm. 102-3.

52 C.J. Ducasse (1881-1969) adalah seorang filsuf Prancis yang berpandangan bahwa hubungan pikiran atau substansi mental dengan “tubuhnya” atau substansi material adalah interaksi kausal. “Tubuhnya” hanya dapat dimaknai sebagai “tubuh yang dengannya pikiran berinteraksi secara langsung”. Dalam konteks ini, Ducasse membedakan antara makna kualitas dalam pengertian *sifat yang didefinisikan* dan *sifat itu sendiri*. Sebagai contoh, term ekuivok “manis”. Ketika diterapkan pada gula, kata itu adalah sebuah term yang mengacu pada kapasitas gula untuk menyebabkan pengalaman rasa tertentu ketika seseorang mencicipinya. Tetapi ketika diterapkan pada pengalaman itu sendiri, kata “manis” itu adalah nama sebuah kualitas. Atas dasar pembedaan ini, Ducasse menolak argumentasi G.E. Moore (1873-1958), seorang pentolan filsuf analitik asal Inggris yang berpendapat bahwa rasa indrawi adalah obyek penginderaan yang eksis tanpa kesadaran terhadapnya, dan karena itu mereka adalah fakta nonmental. Berseberangan dengan Moore, Ducasse melihat jika rasa-indrawi bukanlah “obyek” penginderaan, melainkan “isi” dari penginderaan itu sendiri. Dengan kata lain, rasa-indrawi adalah “obyek subyektif” bukan “obyek obyektif” sebagaimana dipahami Moore.

dan “obyek-obyek obyektif” (semisal Julius Caesar itu sendiri, atau angka desimal ketujuh itu sendiri, dan sebagainya).

Hubungan antara pikiran dan “obyek-obyek subyektif” mungkin tidaklah melahirkan persoalan, tetapi hubungan antara “obyek-obyek obyektif”, bagaimanapun, secara radikal merupakan hubungan yang berbeda dan merupakan pokok persoalan spesifik ketika membicarakan “acuan obyektif”.<sup>53</sup>

Dari uraian di atas tampak jelas jika pokok utama bahasan ini adalah bahwa istilah “obyek” dalam kaitannya dengan mengetahui, harus dipahami dalam dua arti yang berbeda: yang *pertama* adalah “sesuatu yang dekat, imanen, dan identik dengan eksistensi subyek yang mengetahui”; sementara yang *kedua* adalah “sesuatu yang transitif dan independen, yang eksistensinya terletak di luar dan bersifat eksterior terhadap eksistensi subyek”. Pengertian pertama adalah apa yang telah disebut secara akurat oleh Ducasse sebagai “obyektif subyektif” dan yang kedua sebagai “obyek obyektif”.

Sejalan dengan uraian di atas Yazdi kemudian menegaskan jika “obyektivitas ganda” adalah merupakan ciri khas pengetahuan fenomenal atau apa yang dalam rumusan Kantian disebut sebagai “pengertian diskursif” baik yang bersifat perseptual maupun konseptual, empiris atau pun transendental. Karena itu, bagi Yazdi, apa yang secara imanen dimiliki oleh pikiran—representasi—adalah “obyek subyektif” yang niscaya, seperti persepsi kita tentang Julius Caesar atau konsepsi mengenai angka desimal ketujuh dari sebuah bilangan, tetapi tidak dengan sendirinya merupakan “obyek obyektif” seperti Julius Caesar atau angka desimal ketujuh itu sendiri. Dalam hal persepsi indra—demikian Yazdi—jika saya mempersepsi obyek fisik, misalnya: bentuk sebuah pesawat televisi, maka ada dua entitas obyektif di sana yang harus dibedakan satu sama lain. Di satu pihak ada obyek eksternal yang eksis secara mandiri di luar pikiran saya, yang realitasnya adalah realitas dunia eksternal, dan tak berkaitan apa pun dengan konstitusi pencerapan saya. Inilah “obyek obyektif” yang merupakan realitas fisik dari bentuk pesawat televisi itu sendiri, lepas dari persepsi saya tentangnya.<sup>54</sup>

Di sisi lain, terkait dengan penjelasan di atas, ada pula sebuah obyek “yang hadir di dalam dan identik dengan eksistensi kekuatan persepsi saya,” demikian Yazdi melanjutkan uraiannya. Ini adalah “obyek subyektif” yang mengonstitusi esensi tindak memersepsi saya yang imanen, yang realitasnya ada dalam relitas persepsi saya. Akan tetapi hubungan antara mengetahui

53 C.J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation* (New York: [t.p.], 1959), hlm. 93-5.

54 Lihat, Yazdi, *The Principles*, hlm. 31.

atau mempersepsi dan “obyek obyektif” bersifat aksidental, sedangkan hubungannya dengan “obyek subyektif” bersifat esensial. Dengan demikian sangatlah bermakna untuk mengatakan bahwa obyek subyektif telah tersedia secara konstitutif dalam esensi gagasan mengetahui itu sendiri, sedangkan obyek obyektif bersifat aksidental, terletak di luar konsepsi pengetahuan dalam dunia ekstramental dan bertindak sebagai kausa final dalam kasus faktual pengetahuan kita tentang obyek eksternal.<sup>55</sup>

Dengan melihat bangunan argumentasi di atas berikut persoalan dalam totalitasnya, sejauh ini kita telah mencapai kesimpulan bahwa bahkan dalam pengetahuan kita yang biasa sekalipun, yang kita sebut sebagai pengetahuan fenomenal, tidak bisa dihindarkan adanya dua pengertian tentang obyektivitas: yang *pertama* adalah “obyek imanen”, dan yang *kedua* adalah “obyek transitif”. Di lain pihak, dalam konsepsi Yazdi tentang *al-‘ilm al-hudhūrī* seperti yang akan terlihat pada uraian di depan, hanya ada satu pengertian obyektivitas, yakni obyek imanen.

Lalu pertanyaannya: obyek macam apa yang terlibat dalam konsep pengetahuan? Yazdi memulai penjelasannya dengan mencoba mengurai lebih jauh “pengertian ganda obyektivitas”. Menurut Yazdi, penjelasan lebih akurat dan dalam tentang “pengertian ganda obyektivitas” ini memerlukan penyuguhan analisis mengenai proposisi yang biasanya diajukan, manakala seseorang mempunyai pengetahuan fenomenal yang biasa tentang sebuah obyek eksternal, yakni jenis pengetahuan yang kelak akan kita sebut sebagai “*pengetahuan-dengan-korespondensi*”.

Menarik agaknya mengutip pandangan seorang tokoh terkemuka dalam tradisi filsafat Islam, yakni Mulla Sadra, dalam menilai kedua pengertian “obyek” yang secara radikal berbeda. Sadra menggunakan istilah “esensial”, “hal-hal terpahami yang aktual” (*actual intelligibles*), dan “hal-hal terpahami yang aksidental” (*accidental intelligibles*) dalam kasus pengetahuan transendental, dan juga sebutan-sebutan “esensial”, “hal-hal terindra yang aktual” (*actual sensibles*), serta “hal-hal terindra yang aksidental” (*accidental sensibles*) dalam kasus pengetahuan empiris. Sadra menulis:

Bentuk benda-benda ada dua jenis: yang *pertama* adalah bentuk material yang eksistensinya berasosiasi dengan materi dan posisi, dan bersifat spasiotemporal. Berkenaan dengan kondisi materialnya yang ditempatkan di luar kuasa mental kita, jenis bentuk ini tidak mungkin bisa “terpahami secara aktual (dan imanen)”, karena itu tidak pula “terindra secara aktual (dan imanen)” kecuali “secara aksidental”.

55 Yazdi, *The Principles*, hlm. 32.

Bentuk yang *kedua* adalah bentuk yang bebas dan terpisah dari materi, dari posisi dan dari spasiotemporal. Pemisahan itu adalah melalui abstraksi sepenuhnya, seperti suatu “hal-hal terpahami yang aktual” atau melalui abstraksi yang tidak lengkap seperti “hal-hal terkayalkan yang aktual” dan “obyek-obyek terindrai yang aktual”.<sup>56</sup>

Dari kutipan di atas, jelas terlibat dua dikotomi yang penting secara mendasar. *Pertama*, adalah “obyek terpahami” (obyek *intelligible*) yang aktual atau esensial versus “obyek aksidental” atau material. *Kedua*, “obyek terkayalkan” (obyek *imaginable*) atau terindrai yang aktual, yang berbeda dari “obyek aksidental” atau material. Dalam kedua bentuk dikotomi ini, jajaran obyek yang pertamadicerikan oleh *aktualitas* dan *esensialitas*, dan yang kedua oleh *materialitas* dan *aksidentalitas*. Sebuah obyek dikatakan “terpahami secara aktual dan esensial” hanya jika ia secara eksistensial identik dengan, dan *hadir* dalam pikiran sebagai bagian dari fenomena mental tindak mengetahui (*the act of knowing*). Obyek tersebut diyakini “terindrai secara aktual” atau “terkayalkan secara aktual” ketika ia menjadi bagian dari tindak penginderaan atau imajinasi kita. Akan tetapi, ketika obyek tersebut secara eksistensial berada di luar akal atau di luar persepsi indra dan imajinasi kita, maka ia memiliki hubungan korespondensi eksterior dengan representasinya dalam pikiran kita. Hanya aspek kebetulan dan aksidentalitas saja yang mencirikan penampakan obyek material yang tergambar dalam pikiran kita pada saat kita menghayalkannya atau mengindranya dalam persepsi indra. Ini berarti tidak ada kepastian logis seperti bahwa hubungan korespondensi harus tetap ada, sebab selalu ada ruang bagi kemungkinan logis bahwa “pengetahuan S tentang P ternyata tidak benar”. Dengan demikian, tampaknya sangat bisa diterima jika dikatakan bahwa, karena korespondensi obyek mental dengan obyek material bersifat aksidental, maka obyek material harus disebut “obyek aksidental”. Hasilnya, aksidentalitas di sini berarti probabilitas yang senantiasa ada dalam kerangka kebenaran ilmiah. Sebagai ilustrasi dapat digambarkan melalui tabel berikut:

Obyek/Karakter	Aktualitas, Esensialitas	Aksidentalitas, Materialitas
1	2	3
<i>Intelligible</i> <i>Imaginable</i> <i>Sensible</i>	Hadir dalam akal Hadir dalam imajinasi Hadir dalam persepsi-indrawi	Di luar akal Di luar imajinasi Di luar persepsi-indrawi

56 Shadr al-Din al-Syirazi, *Kitab Al-Ashfar*, jilid 3, vol. 10, Bab VII (Teheran: 1378/1958), hlm. 313.

Pada kolom (2) menunjukkan hubungan identitas eksistensial antara “obyek” dan “subyek” untuk ketiga modus eksistensi mental (akal, imajinasi, persepsi-indrawi). Obyeknya “imanen” (obyek subyektif). Sementara kolom (3) menunjukkan hubungan korespondensi yang noneksistensial antara obyek dan subyek. Obyeknya “transitif” (obyek obyektif).

Berdasarkan uraian di atas, manusia sesungguhnya memiliki fakultas-fakultas “*intelligible* yang esensial” maupun “indrawi yang esensial” yang kedua-duanya dirujuk, dalam terminologi Ducasse, sebagai “obyek subyektif”, dan dalam terminologi Yazdi, disebut “obyek imanen”. Sama halnya manusia memiliki “obyek-obyek *intelligible* yang akidental” maupun “obyek-obyek indrawi yang aksidental”, yang mungkin sekali kedua-duanya disebut Ducasse sebagai “obyek obyektif” jika dia bisa mempertimbangkan masalahnya secara metafisik. Sementara Yazdi telah menyebut obyek-obyek aksidental ini sebagai “obyek transitif” dan “obyek tak hadir”.

### **Language Game dan Ikhtiar “Perumusan” Bahasa Mistik**

Dalam menjawab pertanyaan: apakah mungkin merumuskan bahasa mistik? Yazdi lalu mengenalkan apa yang dalam kajian ini saya sebut sebagai bahasa “*Intuitif-Illuminatif-Eksistensial*” sebagai karakteristik paling kuat dari *al-‘Ilm al-Hudhūrī*. Yazdi menilai, bahwa sejak awal filsafat Barat modern sesungguhnya telah terdorong untuk menyingkirkan klaim-klaim kesadaran tertentu dari wilayah pengetahuan manusia, dan mengecapnya sebagai ungkapan gairah atau lompatan-lompatan imajinasi belaka. Hal ini dilakukan agar aliran logika filsafat tidak mengalami kekacauan dan mengakibatkan disintegrasi kesadaran primer. Sebagai contoh, demikian Yazdi, karena pengalaman “mistik” dicirikan oleh kualitas *noetic* dalam artian, pengalaman-pengalaman tersebut membuat klaim tertentu tentang kesadaran terhadap dunia realitas, maka penelitian filosofis “dipaksa” untuk memastikan apakah pengalaman-pengalaman tersebut sejati atau palsu.<sup>57</sup> Hal yang sama juga terjadi pada masalah kesadaran-diri, masalah pengetahuan tentang fakultas-fakultas pemahaman kita, pengetahuan tentang tubuh kita, yang di dalamnya penalaran teoretis dituntut untuk membedah kedudukan pengalaman-pengalaman ini dalam satu bahasan filosofis mengenai kesadaran manusia.

Di sinilah Yazdi merasa terpanggil untuk mengenalkan lebih jauh *al-‘Ilm al-hudhūrī*. Bagi Yazdi, gagasan *al-‘Ilm al-hudhūrī* tidak hanya memiliki

57 Yazdi, *The Principles*, hlm. 5.

warisan sejarah yang cukup panjang, tapi ia sendiri juga merupakan pelaku sejarah yang mengakibatkan “perpisahan” filsafat Islam dan filsafat Barat, yang keduanya justru lahir dari rahim yang sama: tradisi filsafat Hellenistik. Alasan mengapa filsafat Islam memberi kedudukan yang demikian tinggi terhadap modus pengetahuan primordial seperti *al-‘Ilm al-hudhūrī* itu yang sejauh ini justru telah tersingkir jauh dari tradisi analitik Barat, merupakan pertanyaan penting dan menarik. Petunjuk bagi jawaban pertanyaan ini mungkin terletak pada cara tradisi filsafat Islam dan Barat memahami pemikiran Yunani. Tinjauan selintas terhadap pembentukan filsafat Islam sedikit banyak akan memberi petunjuk mengenai hal ini, dan juga akan menjelaskan signifikansi utama gagasan *al-‘Ilm al-hudhūrī* dalam tradisi filsafat Islam dan cara pemikiran filosofis awal menuntun kepada doktrin yang koheren tentang *al-‘Ilm al-hudhūrī al-Isyrāqī*.

Tapi, bagi Yazdi, “perselisihan” epistemologi filsafat Islam khususnya *al-‘Ilm al-hudhūrī* dengan filsafat Barat, bukanlah suatu yang baru: ibarat perselisihan ‘primordial’ sejak zaman Plato dan Aristoteles, arus utama tradisi epistemologi telah terbelah dalam dua jalur yang berbeda secara diametral. Yazdi memandang begitu penting mengutarakan “perbedaan” tersebut, untuk kemudian menangkap inspirasi pembedaan serupa antara apa yang disebutkan *al-‘Ilm al-hudhūrī* dengan tradisi filsafat Barat.

Di hadapan dua pendekatan Plato dan Aristoteles yang berhadapan secara diametral ini, masalah epistemologi mengenai pengetahuan intelektual atau transenden manusia tetap tak terselesaikan. Karena itu, baik tradisi filsafat Platonik maupun Aristotelian, telah berusaha untuk sampai pada “pengetahuan intelek” yang dibedakan dari “kesadaran empiris indrawi”, ketidaksepakatan keduanya mengenai jalan yang harus ditempuh, baik sebagai “penglihatan” intelek atas obyek-obyek *intelligible* ataupun “abstraksi” Aristotelian pengalaman indra kita, telah menimbulkan kebingungan-kebingungan praepistemik yang mendasar bagi pengetahuan transenden manusia.

Menyadari hal tersebut, Yazdi lalu menyodorkan epistemologi filsafat Islam sebagai “poros tengah” yang coba menjembatani kedua pendekatan tersebut. Yazdi memulai argumentasinya dengan satu telaah historis yang cukup jauh bahwa sejak awal sejarahnya, filsafat Islam memandang kemungkinan menyatukan kedua *genre* filsafat tersebut. Yazdi berpendapat, pada prinsipnya pendekatan Islam menunjukkan bahwa kedua sistem epistemologi yang tampaknya berlawanan itu—Platonik dan Aristotelian—bisa digunakan dalam sebuah kerangka filosofis yang sederhana dengan tujuan agar sampai pada solusi yang memuaskan terhadap masalah pengetahuan manusia. Dalam hal ini, filsafat Islam berpendirian bahwa pikiran pada

hakikatnya dikonstitusi untuk berfungsi dalam berbagai cara pada waktu yang sama; karena di satu pihak ia bersifat “perseptif”<sup>58</sup> terhadap substansi-substansi *intelligible* sementara di lain pihak ia bersifat “spekulatif” terhadap obyek-obyek yang bisa terindrai.

Meski demikian, dalam pandangan Yazdi, filsafat Islam jauh melampaui upaya-upaya penyelesaian perbedaan antara Plato dan Aristoteles, dan menunjukkan kelemahan-kelemahan analisis mereka. Filsafat Islam meyakini bahwa analisis Aristotelian tentang “abstraksi,” meski tidak harus ditolak, tidak bisa memberikan penyelesaian yang tuntas dan memuaskan terhadap masalah pengetahuan akal. Demikian pula teori Plato tentang “persepsi” akal pun tidak bisa dipandang sebagai penanganan yang tuntas terhadap masalah itu. Dengan begitu, filsafat Islam yang sedianya dimaksudkan untuk “mendamaikan” dua pendekatan Plato dan Aristoteles, pada akhirnya meluas melampaui batas-batas kedua *genre* ini, dan menegaskan bahwa baik pandangan Plato maupun Aristoteles dapat ditegakkan kembali di atas pengertian primordial pengetahuan, yang maknanya akan begitu fundamental dan radikal hingga semua bentuk dan tingkatan pengetahuan manusia bisa direduksikan kepadanya. Dengan kata lain, harus ada satu landasan ontologis bagi “abstraksi” maupun “penglihatan” intelek hingga semua jenis kesadaran manusia bisa mengalir darinya.<sup>59</sup>

Tentu saja, kita harus mengakui bahwa metode filsafat ini dirintis oleh kaum Neoplatonis “pagan” yang bermula dari Plotinus dan berakhir pada Proclus di Barat. Menurut catatan Yazdi, merekalah yang mula-mula menggunakan gagasan “emanasi”, “pemahaman dengan kehadiran”, dan “pencerahan” semuanya berfungsi sebagai langkah-langkah menuju filsafat Islam mengenai landasan ontologis tertinggi dari semua pengetahuan. Kaum Neoplatonis, tak syak lagi telah memberi kontribusi yang tidak kecil bagi penyelesaian masalah-masalah penting dalam filsafat, dan secara spesifik memberikan perspektif dan telaah baru ke dalam masalah pengetahuan mistik dan pemahaman mengenai Yang Esa (*the One*) dan Kesatuan (*Unity*). Tanpa preseden yang penting ini, akan sulit dibayangkan bahwa filsafat Islam kemudian hari akan mampu mensistematisasi pendekatannya dengan sukses.<sup>60</sup>

58 Perseptif (*idrāk*) adalah daya intelek yang berkaitan dengan penglihatan (*vision*), wawasan (*insight*) pemahaman sesuatu (obyek *intelligible*) secara langsung seakan ia hadir di hadapan intelek. Sedangkan spekulatif adalah daya intelek yang berkaitan dengan refleksi, kontemplasi, perimbangan, konsepsi, atau pemikiran teoretis terhadap obyek-obyek indrawi (abstraksi atas pengalaman empiris).

59 Yazdi, *The Principles*, hlm. 8

60 Yazdi, *The Principles*, hlm. 9

Lebih jauh Yazdi menunjukkan bagaimana secara khusus dalam filsafat Dionysus, terdapat pembahasan tentang beberapa prinsip iluminasi tingkat lanjut yang bisa memudahkan penyusunan sebuah sistem filsafat. Karena itu, sementara pemikir Muslim melibatkan diri dalam sistematisasi ajaran-ajaran para mentor mereka seperti yang didasarkan pada gagasan emanasi dan teori *al-ʿIlm al-hudhūrī*, tradisi itu justru telah dimulai dan dikembangkan secara eksklusif oleh kaum Neoplatonis. Akan tetapi kaum Neoplatonis pada umumnya tidak menaruh perhatian terhadap masalah dasar apa yang dikemukakan di sini, yakni adakah dasar-dasar eksistensial bagi semua modus pemahaman dan epistemologis, tegasnya: dasar-dasar bagi semua modus pengetahuan manusia? Adakah landasan bersama bagi “penglihatan” intelek Platonik, pengetahuan “abstrak” Aristoteles, pengetahuan tentang diri, pengetahuan indrawi, serta pengetahuan mistik? Mazhab Neoplatonis tidak secara eksplisit mengidentifikasi modus primordial pengetahuan dengan keadaan-keadaan eksistensial realitas diri itu sendiri, meskipun ketika menjumpai masalah mistisisme ia menyentuh dasar tersebut dan berbicara tentang sejenis *al-ʿIlm al-hudhūrī*, sebagai lawan dari pengetahuan biasa yang berkaitan dengan relasi subyek-obyek. Lebih jauh lagi, Neoplatonisme tidak mencirikan pengertiannya tentang *al-ʿIlm al-hudhūrī* melalui kebenaran eksistensial aktual dari kesadaran mistik tentang Yang Esa yang bisa timbul dalam pikiran manusia sebagai salah satu bentuk tersebut. Akan tetapi dalam filsafat iluminasi Islam, semua langkah ini ada secara nyata dan dijelaskan apa yang dimaksud dengan *al-ʿIlm al-hudhūrī*. Begitu pula, pemahaman penuh mengenai ilmu itu yang didasarkan pada pengungkapan historis filsafat Islam. Elaborasi *mainstriming* penafsiran Islam mengenai filsafat Hellenik dan Hellenistik pada urutannya membawa kepada munculnya sistem iluminasi dalam tradisi filsafat Islam, yang didasarkan pada kebenaran logis *al-ʿIlm al-hudhūrī*.

Untuk merumuskan bahasa mistik yang sejati, Yazdi lalu mengenalkan bahasa “*Intuitif-Illuminatif-Eksistensial*” sebagai karakteristik fundamental dari *al-ʿIlm al-hudhūrī*. Corak bahasa tersebut sedianya merupakan elaborasi dan upaya ekstensif Yazdi terhadap doktrin dasar sejumlah filsuf Muslim terkemuka, di antaranya Ibn al-ʿArabi, Syihab al-Din Suhrawardi dan Shadr al-Din al-Syirazi yang lebih jauh akan diurai pada paragraf-paragraf berikut.

### **Paradigma ‘Irfān dalam al-ʿIlm al-Hudhūrī**

Dalam kajian Yazdi, faktor mendasar kemasuk-akalan dan meluasnya popularitas filsafat iluminasi adalah apa yang disebutnya sebagai “ilmu bahasa

kesadaran mistik' (*'irfān*).<sup>61</sup> Ilmu ini dipelopori dan dikembangkan oleh Ibn al-'Arabi (1165-1240 M). *'Irfān* harus dipahami sebagai pengetahuan bahasa tentang kesadaran mistik dan ungkapan-ungkapan pengalaman mistik, baik dalam perjalanan *mi'rāj* yang introvertif maupun proses penurunan yang ekstrovertif. Pelbagai upaya telah dilakukan untuk mengidentifikasi *'irfān* sebagai sebuah ilmu yang mandiri dan berbeda dari filsafat, teologi, dan agama. Di sini pola epistemologi *'irfānī* lebih bersumber pada intuisi (*intuition*) dan bukannya pada teks (*text*). Dengan kata lain, sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *'irfānī* adalah "*direct experience*" (pengalaman langsung). Pengalaman yang dimaksudkan di sini adalah pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir-hampir "tak terdeteksi" oleh logika dan tak terungkapkan oleh bahasa.

Paradigma *'irfānī* inilah yang dalam tradisi *Isyraqī* di Timur dikenal sebagai *al-'Ilm al-hudhūrī* atau *al-'Ilm Ladunnī*. Biasa juga disebut sebagai *preverbal*, *prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge* dalam tradisi Eksistensial di Barat.<sup>62</sup> Prestasi besar Ibn al-'Arabi dalam ilmu baru yang tersusun baik ini adalah doktrinnya yang masyhur tentang "kesatuan wujud" (*wahdah al-wujūd*) yang mutlak. Doktrin ini didasarkan pada proposisi bahwa semua ragam bagian, unsur, kumpulan, atau kepelbagaian di alam realitas, baik yang bersifat indrawi maupun intelektual, hanyalah semata-mata "ilusi" yang bermain dalam pikiran kita bagaikan bayangan kedua dari sebuah benda, yang bermain dalam bola mata orang yang juling. Yazdi berpendapat bahwa doktrin Ibn al-'Arabi mengenai kesatuan wujud tidaklah bersifat "panteistik" ataupun "monoteistik"<sup>63</sup>, seperti yang ditafsirkan oleh hampir semua sarjana. Alih-

61 Yazdi memandang demikian penting mengenalkan istilah teknis *'irfān*. Menurut Yazdi, *'irfān* secara harfiah berarti "kesadaran" atau "pengetahuan". Akan tetapi dalam bahasa filosofis Islam ia selalu digunakan dalam pengertian kesadaran yang tidak identik dengan, atau bisa diterapkan pada, pengertian normal kita tentang pengetahuan dalam makna yang ketat; *'irfān* sama sekali tidak boleh dipakai secara teknis dalam pengertian pengetahuan filosofis tentang Tuhan. *'irfān* dimaksudkan untuk digunakan dalam pengertian semacam kesadaran yang dicapai hanya melalui "pengalaman mistik". Kesadaran ini disebut oleh para sufi Islam sebagai "*syuhūd*" atau "*musyāhadah*". Lebih jauh lihat, Yazdi, *The Principles*, hlm. 22, khususnya catatan kaki no. 29.

62 Untuk eksplorasi lebih jauh lihat M. Amin Abdullah, "*At-Ta'wīl Al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*" dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol.39 Number 2 July-December, 2001, hlm. 374-376. Lihat juga, Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds* (New York: Harper & Row Publisher, 1972), hlm. 255, 257 & 263.

63 Yang dimaksudkan dengan "monoteistik" di sini adalah dalam pengertian esensial, yaitu pandangan ketuhanan yang memersepsi Tuhan sebagai *Dzāt* atau "*Thing*" atau "Sesuatu" yang memiliki esensi; sebagaimana umumnya dianut oleh teolog ortodoks.

alih demikian, doktrin ini hendaklah ditafsirkan sebagai “monorealistik”, yang menganut pandangan ketakberagaman dan sempurnanya makna ketunggalan dan kesatuan alam realitas. Melalui berbagai jenis pengalaman mistik dan dengan menggunakan sarana ilmu bahasa yang disebut *irfān*, Ibn al-‘Arabi berupaya menyuguhkan kebenaran mistik doktrin “kesatuan wujud” dan mengemukakan garis besar prinsip-prinsip, problem-problem, dan konsekuensi-konsekuensinya. Penjelasan Ibn al-‘Arabi yang baik mengenai dasar-dasar ajaran ini tidak hanya sangat memengaruhi kalangan filsuf dan teolog, tetapi juga melahirkan suatu pola kehidupan alternatif bagi bangunan sosial dan politik masyarakat Muslim.

Belakangan, versi mistik ontologi alam realitas ini juga dipengaruhi secara mendalam oleh prinsip-prinsip filosofis filsafat eksistensialisme Islam. Meski demikian, Yazdi menyadari adanya perbedaan mendasar antara pandangan monorealistik yang begitu murni mistik dan pendekatan filosofis terhadap “kesatuan-dalam-perbedaan” serta “perbedaan-dalam-kesatuan” dari gagasan eksistensi yang diperkenalkan secara cemerlang oleh Mulla Sadra.

Atas dasar sistem filsafat pengetahuan ini, pembuktian atau pembantahan hipotesis mistisisme dan kebenaran atau kepalsuan pernyataan-pernyataannya yang paradoks, menurut Yazdi, tidak semata-mata hasil penilaian akal teoretis yang tidak berdasar—seperti secara terang terlihat dari gempuran kaum positivisme logis dan atomisme logis semisal Wittgenstein—tetapi sepenuhnya sangat mungkin untuk melakukan pendekatan analitis terhadap masalah mistisisme secara rasional, yang secara epistemologis dikenalkan Yazdi melalui *al-‘Ilm al-hudhūri*.

### Perspektif Iluminatif Teori *al-‘Ilm al-Hudhūri*

Dalam penelusuran Yazdi, suatu penjelasan filosofis mengenai *al-‘Ilm al-hudhūri* muncul untuk pertama kalinya dalam sejarah tradisi Islam dalam filsafat iluminasi, yang eksponen utamanya adalah Syihab al-Din Suhrawardi (1155-1191 M). Suhrawardi yakin bahwa seseorang tidak bisa melakukan penyelidikan ke dalam pengetahuan orang lain yang berada di luar realitas dirinya sendiri sebelum masuk secara mendalam ke dalam pengetahuan tentang kediriannya sendiri yang tak lain adalah *al-‘Ilm al-hudhūri*.

Dalam mimpinya tentang Aristoteles, pernyataan pembukaan Suhrawardi adalah keluhannya mengenai kesulitan besar yang telah membi-

---

Pemahaman ketuhanan seperti ini memang akan keliru menafsirkan doktrin *wahdat al-wujud*. Karena kesatuan Tuhan dan diri di sini adalah “bersatu secara eksistensial”.

ngungkan dirinya untuk waktu yang lama menyangkut masalah pengetahuan manusia. Satu-satunya solusi yang diajarkan Aristoteles kepadanya dalam *trance* mistik ini adalah, “Berpikirlah tentang dirimu sendiri sebelum berpikir tentang yang lain. Jika itu kau lakukan engkau akan menemukan bahwa kedirian dirimu sendiri yang membantumu menyelesaikan masalahmu.” Akan tetapi, filsafat iluminasi Suhrawardi didasarkan sepenuhnya pada dimensi pengetahuan manusia yang identik dengan status ontologis wujud manusia itu sendiri.<sup>64</sup>

Pertanyaan utama yang amat sering menggelisahkan adalah: Apakah acuan obyektif “aku”<sup>65</sup> ketika digunakan dalam perkataan yang lazim seperti “aku kira begini atau begitu”, atau “aku melakukan ini atau itu?” Doktrin Suhrawadi mengenai *al-‘Ilm al-hudhūrī* ditandai oleh ciri intrinsik “swaobyektivitas” baik dalam mistisisme maupun dalam manifestasi lain dari pengetahuan ini. Sebab, sifat esensial pengetahuan ini adalah bahwa realitas kesadaran dan realitas yang disadari oleh diri secara eksistensial adalah satu dan sama. Dengan mengambil hipotesis kesadaran-diri sebagai contoh, Suhrawardi mengemukakan bahwa diri haruslah sepenuhnya sadar akan dirinya tanpa perantara representasi. Suatu representasi diri yang bagaimanapun—empiris atau transenden—pasti menjadikan hipotesis kesadaran-diri mengandung kontradiksi.<sup>66</sup> Sebaliknya, dengan kehadiran realitas diri itu sendirilah, maka diri sadar akan dirinya sepenuhnya. Konsekuesinya, diri dan kesadaran-diri secara individual dan numerik merupakan satu entitas tunggal yang sederhana. Rangkaian pemikiran ini sampai secara langsung, dan tak terhindarkan, pada gagasan mengenai swaobyektivitas *al-‘Ilm al-hudhūrī*. Betapapun swaobyektivitas yang merupakan karakter utama teori *al-‘Ilm al-hudhūrī* yang dibahas dalam studi ini, harus dibedakan dari spesies-spesies pengetahuan manusia yang lain.

64 Yazdi, *The Principles*, hlm. 24.

65 Patut dicatat bahwa kata “aku” merupakan salah satu misteri yang terdapat pada bahasa manusia karena kata ini tidak mengacu kepada dunia luar atau obyek eksternal sebagaimana umumnya kata-kata yang lain. Dalam filsafat bahasa, kata “aku” ini disebut sebagai kata *deiktik*, dan kajian terhadap kata *deiktik* ini disebut sebagai *metalanguage* (metabahasa), yakni bahasa yang membahas bahasa itu sendiri.

66 Semua pengalaman empiris dan atau transenden hanya akan bermakna sebagai pengetahuan jika—dan hanya jika—dilandasi oleh *kehadiran-diri*. Jika tidak berlandaskan pada *kehadiran-diri*, akan terjadi dua kemungkinan. *Pertama*, pengetahuan itu tidak bermakna karena mengandung kontradiksi internal di dalamnya. *Kedua*, kita harus mengabaikan eksistensi kesadaran diri dan berpura-pura tidak mengakuinya. Jika yang terakhir ini yang kita pilih, maka hal itu berarti kita menciptakan ‘jurang’ alienasi-diri, yaitu semacam keadaan keterasingan-diri dari diri sendiri.

## Unsur Eksistensialisme Islam dalam *al-'Ilm al-Hudhūri*

Penelusuran Yazdi selanjutnya terhadap sejarah tradisi filsafat ini—jauh setelah Suhrawardi—yang berlanjut pada arah yang sama, melahirkan prestasi lain yang juga bersifat fundamental seperti prestasi sebelumnya. Yakni munculnya satu *genre* filsafat “eksistensialis” Islam, yang secara resmi disebut *ashbālat al-wujūd*. Pendiri *genre* filsafat ini adalah Shadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra),<sup>67</sup> yang menyebut metodologi pemikirannya “metafilsafat” (*al-hikmah al-muta'aliyah*).

Sifat dasar metafilsafat Mulla Sadra adalah bahwa ia memberikan suatu metode metalinguistik dalam filsafat yang dengan menggunakannya bisa menghasilkan keputusan-keputusan independen mengenai keabsahan dan kekuatan semua isu filosofis dan persoalan logika baik yang Platonis, Aristotelian, Neoplatonis, mistik ataupun religius. Proses pembuatan bisa dilaksanakan tanpa terlibat dalam kekhususan-kekhususan masing-masing sistem ini. Upaya pertama Mulla Sadra adalah dengan memberikan sebuah makna yang bersifat “univok”<sup>68</sup>, segera, dan primordial kepada istilah “eksistensi” (*al-wujūd*). Dengan ini, ia bermaksud menegaskan bahwa konsep eksistensi bisa menyerap dan mengakomodasi dalam dirinya semua bentuk dan derajat realitas pada umumnya, dan khususnya mengatasi distingsi Platonik antara “mengada” (*being*) dan “menjadi” (*becoming*).<sup>69</sup> Dengan demikian istilah

67 Tak sulit disepakati bahwa perkembangan filsafat Islam mencapai puncaknya di tangan Mulla Sadra (1572-1641 M). Ia melakukan sintesis kreatif terhadap tradisi pemikiran filosofis sebelumnya, dimulai dari zaman pra-Socrates sampai tradisi iluminasionis Suhrawardi yang berpengaruh luas di kawasan Persia sejak abad ke-12 M. Seyyed Hossein Nasr menyebutkan empat sumber utama dari filsafat Mulla Sadra, yaitu: (1) filsafat peripatetik, (2) filsafat iluminasionis, (3) ajaran tasawuf Ibn al-'Arabi, dan (4) tradisi Islam. Sintesis yang Mulla Sadra lakukan sangat orisinal dan luar biasa sedemikian rupa sehingga tak kurang dari Henry Corbin menyebutnya sebagai “sebuah revolusi dalam filsafat Islam”. Filsuf yang dianggap Nasr sebagai metafisikawan Muslim terbesar itu mendirikan *genre* baru dalam filsafat Islam, yakni *al-hikmah al-muta'aliyah* (*transcendent wisdom, transcendent theosophy*) atau terkadang disebut juga dengan *metaphilosophy*.

68 “univok” adalah karakter suatu istilah yang mengandung *banya* satu pengertian; misalnya bumi, dosen. Bandingkan dengan “ekuivok” yang merupakan suatu istilah yang mengandung lebih dari satu pengertian; misalnya istilah ‘bulan’ (sebagai satelit bumi, sebagai periode waktu 30 hari dan sebagai penggambar keindahan rupa seorang gadis), istilah ‘kepala’ (sebagai anggota tubuh, sebagai pimpinan, dan sebagainya). Ada pula istilah analog yang mengandung kesamaan dan sekaligus perbedaan pengertian, misalnya istilah ‘sehat’ pada kalimat-kalimat berikut: “Amin sehat”; “udara sehat”; “berpikir sehat”.

69 Seperti diketahui jika istilah Platonik “mengada” (*being*) dan “menjadi” (*becoming*) mengacu kepada doktrin dasar Plato tentang dualisme dunia: ‘Dunia Idea’ yang tetap,

“eksistensi” di sini ekuivalen dengan istilah “realitas”, dan diterapkan kepada eksistensi Tuhan dengan makna univok, seperti ketika diterapkan pada eksistensi obyek fenomenal mana pun. Dalam pandangan Sadra, tidak ada alasan yang kuat untuk memisahkan tatanan wujud dari tatanan akal, atau dari jenis “mengetahui” yang mana pun.

Dari doktrin dasar Sadra tersebut, Yazdi kemudian menyimpulkan, apapun yang muncul dari ketiadaan mutlak ke dalam suatu derajat realisasi—taklah jadi soal betapa lemahnya ia, atau yang ada, dari keabadian, di alam realitas, benar-benar dipertimbangkan sebagai suatu eksistensi.<sup>70</sup> Karena itu, eksistensi adalah mutlak bersifat segera dan merupakan konsep yang paling bisa diterapkan (*a most applicable concept*).

Menurut Yazdi, ketunggalan makna (*univositas*) eksistensi dalam filsafat Sadra inilah yang membentuk sifat terdalam dari konsep tersebut. Pada sisi luar konsep yang sama, hanya ada gradasi dan variasi dari pengertian univositas yang sama karena alasan yang memadai bagi variasi sisi luar ini terdapat pada sisi terdalam dari ketunggalan makna kata eksistensi. Dalam pengertian lain, eksistensi adalah benar bagi penampakan-penampakan maupun realitas-realitas serta entitas-entitas tak terlihat ataupun substansi-substansi terpisah—seandainya semua ini—dalam dirinya sendiri, benar-benar ada. Cahaya eksistensi ini begitu terang dan cemerlang hingga ia menerangi segala sesuatu, bahkan pengingkaran dan penafiannya. Mengutip sebuah contoh, manakala seseorang dalam khayalnya sedang berpikir tentang “ketiadaan” sebagai sebuah entitas mental, fenomena ketiadaan ini merupakan contoh dari konsep eksistensi yang paling komprehensif tersebut. Fenomena ‘ketiadaan’ dengan demikian adalah sebuah bentuk eksistensi atas alam realitas.<sup>71</sup>

Apa yang dipaparkan sejauh ini lebih merupakan masalah latar historis teori *al-‘Ilm al-hudhūri* dan konsekuensi-konsekuensi langsungnya, seperti swaobyektivitas. Tujuan pemaparan historis ini pada intinya ingin menunjukkan bahwa tidak ada kontradiksi ketika kita sampai pada realitas *kesadaran ontologis* yang mendasar—yang di dalamnya kebenaran eksistensial

---

abadi, dan sempurna serta ‘Dunia Indrawi’ yang berubah, relatif. Menurut Plato, pengetahuan sejati adalah pengetahuan tentang Dunia Idea.

70 Di sini sesungguhnya Sadra ingin menegaskan adanya semacam “gradasi eksistensi”. Dengan kata lain, makna univok yang digagasnya berimplikasi langsung kepada pengakuan pluralitas *manjūd*. Karena itu, prinsip kesatuan eksistensi (*wahdāt al-wujūd*) yang dikenalkan Sadra menghargai keunikan setiap eksisten (*manjūd*) betapapun lemah dan rendahnya eksisten itu dalam gradasi eksistensi. Inilah perbedaan fundamental antara *wahdāt al-wujūd* Mulla Saadra dengan prinsip *wahdāt al-wujūd* dalam tradisi ‘*irfāni*.

71 Yazdi, *The Principles*, hlm. 26.

subyek yang mengetahui berikut “kesadaran kesatuannya”—serta obyek yang diketahui, menjadi satu. Kebenaran eksistensial ini, dalam kajian Yazdi dipandang sebagai acuan obyektif jenis kesadaran yang khusus ini, maupun sebagai kesadaran itu sendiri. Survei historis ini juga mengukuhkan kenyataan bahwa tidak hanya filsafat mistisisme yang menuntun kita kepada logika swaobyektivitas, tetapi watak filsafat tentang diri serta pendekatan mana pun terhadap teori pengetahuan manusia secara metafisis juga akan menuntun kita kepada posisi di mana kita harus mengajukan pertanyaan: Bagaimana suatu bentuk *al-‘Ilm al-hudhūrī* bisa menjadi suatu keniscayaan dalam filsafat, dan bagaimana sifat swaobyektivitasnya menjadi landasan bagi semua pengetahuan fenomenal kita? Di sinilah alasan mengapa konsep swaobyektivitas *al-‘Ilm al-hudhūrī* yang berkarakter “*intuitif-iluminatif-eksistensial*” itu harus dijadikan subyek kajian yang cermat dan analisis yang sistematis.<sup>72</sup>

Demikianlah, Yazdi pada akhirnya ingin mempertegas bahwa sejatinya, mistisisme hanya bisa dirumuskan dalam bahasa “*intuitif-iluminatif-eksistensial*” sebagai karakter inti dari epistemologi *al-‘Ilm al-hudhūrī*. Dengan demikian, mistisisme seluruhnya dicirikan oleh kesadaran yang teratur akan dunia realitas. Ia menghadirkan sesuatu di hadapan kita sebagai kebenaran dunia ini. Karena itu, adalah betul-betul nonrasional untuk menyatakan secara arbitrer bahwa pengalaman mistik bersifat subyektif dan halusinatif. Dalam perspektif *al-‘Ilm al-hudhūrī*, adalah absah untuk menyebut mistisisme sebagai suatu bentuk pengetahuan menyusul argumen tak sedikit filsuf yang sepakat bahwa mistisisme adalah suatu kesadaran manusia yang bercorak *noetic*.

Kesadaran mistik, karena itu, bukanlah pengetahuan representasional dan korespondensial, tetapi sebagai contoh terbaik dari *pengetahuan-dengan-kehadiran* (*knowledge by presence*). Dalam konteks ini, Yazdi menegaskan

72 Yazdi, *The Principles*, hlm. 26. Kutipan terakhir ini menggambarkan bagaimana pentingnya posisi *pengetahuan-dengan-kehadiran* (*al-‘Ilm al-hudhūrī*) sebagai basis yang melandasi seluruh jenis, bentuk, dan tingkat pengetahuan manusia sedemikian rupa sehingga kesemua jenis pengetahuan itu dapat diketahui posisi dan perannya dalam matriks epistemologis yang holistik. Tampak jelas bahwa Yazdi di sini memandang pemahaman mengenai *al-‘Ilm al-hudhūrī* sebagai prasyarat yang tak dapat ditolak bagi siapa pun yang hendak memilih pandangan epistemologi yang utuh dan konsisten. Dengan kata lain, pengetahuan-dengan-kehadiran lebih merupakan terapi primer bagi epistemologi modern yang kini mengalami krisis akut dan kronis sebagai akibat dari tidak utuhnya pandangan tentang hakikat pengetahuan manusia—yang antara lain diperlihatkan oleh perspektif Wittgenstein dalam periode filsafatnya yang berkarakter “logis-empiris-faktual”—ditandai oleh “*fragmented knowledge*” atau, dalam istilah filsuf Prancis, Gaston Bachelard (w. 1962), disebut sebagai “keretakan epistemologis” (*rupture epistemologique*).

bahwa *kehadiran* mistik adalah *kehadiran* dengan “penyerapan” (*absorption*),<sup>73</sup> yang merupakan sifat esensial pemahaman mistik. Istilah yang terakhir ini tampak jelas bercorak emanative.

### ***Al-‘Ilm al-Hudhūrī*: Antara Mistisisme dan Metamistisisme**

Inilah topik di mana Yazdi memperlihatkan otoritasnya sebagai teoretikus mistik yang genial, khususnya dalam menjawab sebuah pertanyaan mendasar dalam tradisi mistik: Dapatkan pengalaman mistik tercakapkan?

Yazdi memulai uraiannya dengan menekankan bahwa setidaknya ada satu jenis mistisisme dalam tradisi Islam—yang disebut *sufisme*—yang betul-betul memiliki suatu bahasa obyek yang dirancang untuk mengungkapkan pengetahuan swaobyeknya. Dari sini, kata Yazdi, pengetahuan mistik tidak boleh disebut sebagai pengetahuan yang tak bisa dikomunikasikan atau pengalaman yang tak tercakapkan. Lantas, timbul pertanyaan: Mengapa mistisisme harus disebut oleh para mistikus sendiri dan oleh para filsuf yang berminat pada hal-hal keruhanian, sebagai pengalaman yang pada esensinya “tak tercakapkan”?

Dengan menggunakan perspektif *al-‘Ilm al-hudhūrī*, Yazdi kemudian menyodorkan jawaban terhadap pertanyaan tersebut:

Atas dasar teori kita tentang *al-‘Ilm al-hudhūrī*, jawaban terhadap pertanyaan ini adalah jelas: bahwa karena *pengetahuan-dengan-kehadiran* pada esensinya adalah pengetahuan swaobyek dan semua bentuknya, maka ia identik dengan realitas eksistensial hal yang diketahui. Di samping itu, telah ditegaskan bahwa pengetahuan mistik adalah satu spesies *pengetahuan-dengan-kehadiran*. Karena itu, pengetahuan mistik adalah identik dengan realitas hal yang diketahui. Dari sini disimpulkan bahwa kesadaran mistik adalah kesadaran akan kesatuan simpleks akan kehadiran-Tuhan-dalam-diri dan kehadiran-diri-dalam-Tuhan. Karena berkaitan pada tatanan eksistensi, dan bukannya tatanan konsepsi dan representasi, kesatuan simpleks ini tak bisa dikomunikasikan dan karenanya tak tercakapkan.<sup>74</sup>

Menarik mengkaji pandangan Yazdi tentang pengalaman mistik yang menurutnya “tak tercakapkan”. Sebab, bagi Yazdi, pengetahuan mistik

73 Yazdi, *The Principles*, hlm. 114.

74 Yazdi, *The Principles*, hlm. 176.

dalam bentuknya yang asli—yang umumnya disebut pengalaman mistik sebagai contoh *pengetahuan-dengan-kehadiran*—bersifat non-fenomenal. Berbeda dengan pengetahuan representasional tentang obyek-obyek eksternal, *pengetahuan-dengan-kehadiran* tidak bisa berlaku sebagai bagian dari pengetahuan umum manusia. Karena itu, ia tidak bisa dikomunikasikan dalam pengertian bahwa ia tidak bisa dibagikan dan dikomunikasikan dengan orang lain, kecuali dengan analogi yang bersifat metaforis.

Dalam kaitan ini, Yazdi menegaskan bahwa *pengetahuan-dengan-kehadiran* adalah sebuah bentuk pengetahuan di mana antara “subyek yang mengetahui” disatukan oleh *kehadiran* dengan “realitas obyek yang diketahui.” Seperti halnya pengetahuan tentang diri dan pengetahuan tentang keadaan-keadaan kesadaran pribadi dan penginderaan, yang representasinya tak pernah bisa menggantikan realitas obyektif hal yang diketahui, pengetahuan mistik pun tak bisa benar-benar direpresentasikan melalui konseptualisasi. Karena alasan ini, sehingga Yazdi melihat, pengetahuan mistik tak bisa dibicarakan sebagaimana halnya pengetahuan umum. Satu-satunya cara untuk “membicarakan” dan membuat ungkapan mistik, kata Yazdi, dengan mengalihkan pikiran ke dalam diri sendiri dan menghasilkan pengetahuan introspektif mengenai pengalaman-pengalaman mistik yang disaksikan oleh para mistikus sendiri.<sup>75</sup>

Namun segera dicatat bahwa, sebagaimana pengetahuan introspektif tentang diri dan tentang keadaan pikiran pribadi harus didemonstrasikan dengan representasi yang analog dari kebenaran obyektif realitas-realitas ini, maka demikian pula halnya, pengetahuan introspektif tentang kebenaran mistik juga sekadar memberikan representasi yang analog dari pengetahuan swaobyek mistisisme. Karena itu, bukan tanpa alasan mengapa Yazdi secara tegas menekankan, pengetahuan mistik dalam bentuk aslinya—yakni pengalaman langsung mistik yang dialami para mistikus—mutlak tak terkonseptualisasikan dan “tak terkomunikasikan”. Selanjutnya, pengetahuan introspektif tentang mistisismelah yang dimanipulasi dalam konsep-konsep dan diungkapkan dalam bahasa obyek *’irfān* yang bisa diartikulasikan; sementara bentuk primer dan asli pengetahuan mistik tetap tak terkonseptualisasikan dan tak terkatakan.

Karena itu, menurut teori Yazdi, jawaban yang jelas bagi pertanyaan mengapa mistisisme tidak bisa diterangkan adalah bahwa sebagai bentuk *pengetahuan-dengan-kehadiran* (*al-’ilm al-hudhūri*), pengetahuan mistik termasuk dalam tatanan wujud atau eksistensi, bukan tatanan konsepsi. Menurut Yazdi, pengetahuan mistik adalah pengetahuan swaobyek yang

75 Yazdi, *The Principles*, hlm. 176-77.

tindak mengomunikasikannya adalah sama dengan realitas apa yang dikomunikasikan. Dengan kata lain, dalam wilayah pengalaman mistik, tidak ada tindak komunikasi yang berbeda dari subyek yang mengomunikasikan serta obyek yang dikomunikasikan. Semua ini menjelaskan “kesatuan” simpleks tersebut. Kesatuan simpleks inilah, kata Yazdi, satu-satunya sebab keadaan tak terkatakannya pengalaman mistik itu. Jadi, pengetahuan mistik dalam bentuk primernya, benar-benar tak bisa diucapkan.<sup>76</sup>

Problem “tak tercapaknya” pengalaman mistik, menjadi kajian sejumlah pemikir dan filsuf. Sebut saja di antaranya al-Ghazali di Abad Pertengahan dan William James di Abad Modern.

Al-Ghazali dalam kaitan ini menulis:

Tak ada sesuatu bagi mereka selain Tuhan. Mereka menjadi mabuk dengan kemabukan yang meluruhkan akal mereka. Salah seorang dari mereka berkata, “Akulah Tuhan (Kebenaran)”. Yang lain mengatakan, “Mahasuci aku! Alangkah agungnya kebesaranku”, sementara yang lain berujar, “Tidak ada sesuatu pun di dalam jubahku selain Tuhan”. Akan tetapi, ucapan para pecinta ketika mereka berada dalam keadaan mabuk haruslah disembunyikan rapat-rapat dan tidak disebarluaskan.<sup>77</sup>

Tak sedikit sufi menggunakan analogi “kemabukan” dalam menjawab pertanyaan mengenai sifat “tak terkatakannya” pengalaman mistik. Pada intinya, mereka menegaskan bahwa orang yang tak pernah mencicipi minuman keras tidak akan pernah bisa memahami nikmatnya mabuk karena dia tak pernah merasakan anggur, umpamanya. Lagi pula, sekadar definisi leksikal bahwa anggur adalah sari minuman yang diasamkan dari

76 Yazdi, *The Principles*, hlm. 177. Tampaknya, dalam hal tak terkatakannya “pengalaman mistik murni” ini, Yazdi dan Wittgenstein berjumpa. Apa yang sejauh ini disebut Wittgenstein sebagai “*by silent*” (“diam”) untuk hal-hal yang *mystical*, berhimpitan dengan pandangan Yazdi tentang sifat “tak terkatakannya” (*ineffability*) pengalaman-pengalaman murni mistik. Menurut Yazdi, karena mistisisme adalah satu bentuk *pengetahuan-dengan-kehadiran*, sifat “tak terkatakan” itu logis, karena tak mungkin seseorang bisa mengubah tatanan wujud (eksistensi) menjadi tatanan konsepsi. Pertanyaan, “Dalam pengertian apa mistisisme bersifat pribadi dan dengan demikian tak bisa diterangkan kepada orang banyak?” bagi Yazdi, sama logisnya dengan pertanyaan, “Dalam pengertian apa keadaan-keadaan pikiran kita bersifat pribadi dan tak bisa diterangkan kepada orang lain, kecuali dengan sekadar analogi?” Masalah tak terkatakannya pengalaman mistik, tampaknya tak lebih rumit daripada masalah tak terkatakannya keadaan-keadaan pribadi.

77 Dikutip dalam, R.A. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* (Oxford, 1961), hlm. 157-58.

buah anggur, atau deskripsi ilmiah mengenai susunan kimiawi anggur sebagai begini dan begitu, tidak bisa membantunya memahami keriangannya seorang pemabuk.<sup>78</sup>

Sementara itu, William James memberikan analogi yang sangat mirip dengan penjelasan al-Ghazali yang tertuang dalam karya monumentalnya, *The Varieties of Religious Experience*:

Si pelaku dengan segera mengatakan bahwa hal itu tak bisa diungkapkan; tak ada kata-kata yang bisa menyampaikan kandungannya. Dengan sendirinya, kualitasnya harus dialami secara langsung; ia tak bisa diceritakan atau diterjemahkan kepada orang lain. Dalam kekhasan ini, keadaan mistik lebih mirip dengan keadaan perasaan daripada keadaan intelek. Tak seorang pun yang bisa menjelaskan kepada orang lain yang belum pernah mengalami perasaan tertentu, bagaimana sifat atau nilai perasaan tersebut.<sup>79</sup>

Dari dua kutipan tersebut di atas tampak jelas, hal mendasar yang dikemukakan kedua pemikir tersebut adalah bahwa makna “tak tercakupkannya” pengalaman mistik lebih merupakan esensialitas logis keadaan pengetahuan pribadi tersebut; berkaitan dengan tatanan eksistensi si pelaku, bukan tatanan konseptualisasi dan representasi intelektualnya.

Berbeda dengan dua pemikir di atas, Yazdi yang mendasarkan pandangan-pandangannya kepada teori *al-ʿIlm al-hudhūrī*, melihat pengalaman mistik niscaya bersifat *noetic* dan pribadi, sebagaimana halnya pengetahuan tentang diri dan pengetahuan tentang perasaan. Dalam keadaan eksistensial diri inilah menurut Yazdi, semua bentuk pengetahuan ini saling berbagi dalam kenyataan bahwa semua itu adalah semacam kesadaran akan realitas obyek, bersifat pribadi, dan “tak tercakupkan” kepada orang lain.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kendati pengalaman mistik murni tak dapat diceritakan dan dikomunikasikan, namun tidak dengan sendirinya berarti bahwa pengalaman-pengalaman ini sama sekali tidak bisa diingat dan dengan cermat ditafsirkan oleh si pelaku segera setelah ia mengalami pengalaman-pengalaman seperti itu. Di sini, dengan sendirinya jelas bahwa “mistisisme introspektif” harus dibedakan dari “pengalaman mistik” itu sendiri. Jika yang disebut terakhir tetap “tak tercakupkan” maka yang disebut pertama terungkap dengan sempurna dalam suatu “bahasa

78 R.A. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane.*, hlm. 159.

79 William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1936), hlm. 292-93.

obyek” yang dalam kategori Yazdi di atas disebut sebagai bahasa “dari” mistisisme (*language “of” mysticism*).

Pertanyaan fundamental yang harus diajukan menyusul sifat “tak tercakapkan” pengalaman mistik murni adalah: Bagaimana fungsi esensial yang harus dilakukan oleh suatu “filsafat metamistik” dalam kaitannya dengan bahasa obyek mistisisme?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Yazdi kembali kepada analog yang dirumuskan di awal kajian ini bahwa, “Jika saya menulis sebuah buku dalam bahasa Inggris tentang tata bahasa Jerman, bahasa Inggris akan menjadi metabahasa dan bahasa Jerman menjadi bahasa obyek yang dibicarakan dalam bahasa Inggris.”<sup>80</sup> Dengan begitu, tugas dari metabahasa adalah menuntut pengetahuan pendahuluan mengenai kajian yang benar dan otentik tentang “bahasa obyek” sebelum selanjutnya bisa membahas dan berbicara tentangnya dalam suatu sistem metalinguistik.

Karena itu langkah-langkah metodis yang disodorkan Yazdi sebagai suatu kerangka kerja metamistik adalah sebagai berikut:

Sementara menempatkan mistisisme di bawah sorotan telaah kritis, filsuf metamistik juga berkewajiban meraih pengetahuan dalam jumlah besar mengenai ‘bahasa obyek’ mistisisme untuk memastikan apa yang dibicarakan oleh para mistikus. Kurangnya komunikasi antara metabahasa dan bahasa obyek akan membuat yang pertama menjadi tak berhubungan, dan dalam pengertian tertentu, tak bermakna. Setelah menyepakati masalah bahwa mistisisme dalam kenyataannya memang memiliki suatu bahasa introspektif sebagai bahasa obyeknya sendiri, kita harus mengkajinya, betapapun sulit dan paradoksnya, jika kita mau membicarakannya secara filosofis dan kritis.<sup>81</sup>

Karena musykilnya pengalaman murni mistik “dipercakapkan”, sehingga upaya apapun yang dilakukan sejumlah mistikus atau pun teoretikus mistik mengenai bahasa “tentang” mistik, tetap saja mengandaikan sebuah kemampuan ekstra untuk mengetahui konsep-konsep kunci yang kerap kali justru bersifat paradoks dari sang mistikus. Sebutlah misalnya konsep tentang “peniadaan waktu dan ruang” dalam tradisi pengalaman mistik. Para mistikus telah mengatakan bahwa dalam kesadaran yang tak terdiferensiasi, waktu dan ruang, serta jenis-jenis kepelbagaian lain di alam semesta, menjadi musnah. Akan tetapi harus dipastikan terlebih dulu: apa yang mereka

80 Yazdi, *The Principles*, hlm. 179.

81 Yazdi, *The Principles*, hlm. 180.

maksud dengan, misalnya “peniadaan”, “persatuan”, “penyerapan”—untuk menyebut beberapa di antaranya—sebelum melakukan telaah kritis atas proposisi tersebut.

Meski ada kerangka kerja yang ditekankan dalam tradisi mistik Islam, namun tak kurang dari filsuf Bertrand Russell, mencoba “menabraknya” dan telah berperan serta dalam suatu permainan bahasa mistik yang justru menjerumuskannya ke dalam kebingungan filosofis, yang diungkapkannya dalam pernyataan berikut:

Ketidaknyataan waktu merupakan doktrin utama pelbagai sistem metafisika, yang seringkali secara normal didasarkan—seperti telah dilakukan oleh Parmenides—pada argumen-argumen logis, tetapi sebenarnya berasal, paling tidak menurut para pendiri sistem-sistem yang baru dari kepastian yang lahir pada saat terjadinya penglihatan mistik. Seperti dikatakan oleh seorang sufi Persia: “Masa lampau dan masa depanlah yang menabiri Tuhan dari penglihatan kita. Bakarlah keduanya dengan api! Berapa lama Engkau akan dipisahkan oleh tirai-tirai ini seperti alang-alang?”<sup>82</sup>

Kesangsian Russell tentang absurditasnya “peniadaan ruang dan waktu” tidak akan terjadi seandainya dia memahami bahwa ada kemungkinan jenis pengetahuan yang lain, dimana pengetahuan tersebut bisa menerangkan dengan cukup jelas kesadaran akan realitas Yang Gaib tanpa rujukan apa pun kepada kondisi waktu.<sup>83</sup> Karena itu, dengan meminjam perspektif dan kerangka kerja yang disodorkan Yazdi, Russell sejatinya tidak akan mengalami kesangsian dan kebingungan filosofis jika melakukan langkah-langkah berikut:

82 B. Russell, *Mysticism and Logic* (London, 1963), hlm. 22.

83 Ada perkembangan menarik, ternyata pengalaman mistik seperti itu belakangan mulai disadari pula oleh filsuf dan ilmuwan mutakhir bahwa “ruang dan waktu” lebih merupakan konstruksi mental manusia daripada entitas eksistensial absolut yang terlepas dari peristiwa dan kejadian serta kesadaran subyek. Makin disadari kini bahwa ruang-waktu bukanlah wadah tempat pelbagai peristiwa berlangsung, melainkan adalah konstitusi peristiwa itu sendiri. Temuan-temuan dan teori-teori mutakhir dalam kosmologi dan fisika kuantum, umpamanya, seakan telah menjustifikasi pengalaman-pengalaman mistik yang dijumpai oleh para mistikus sepanjang sejarah. Kajian tentang keterkaitan antara “pengalaman mistik” dan “fisika kuantum” dalam satu *genre* kontemporer yang dikenal sebagai *New Age* akan dibahas pada bagian akhir tulisan ini.

Russell, seperti halnya filsuf yang lain seharusnya telah menganalisis terlebih dahulu: atas dasar apa dan dengan bahasa apa, pernyataan mistik menunjuk kepada “peniadaan waktu,” sebelum dia kemudian menyimpulkan untuk menghempaskan klaim tersebut dengan begitu cepat atas dasar perlakuan metalinguistiknya sendiri. Hanya setelah memahami dengan benar apa arti “peniadaan” mistik waktu dan ruang, atau unsur mana pun dari kepelbagaian alam semesta, kata Yazdi, barulah kita berhak mengajukan pertanyaan apakah klaim seperti itu bisa dimengerti atau tidak. Dan ini yang tidak dilakukan Russell.

Dalam pandangan Yazdi, suatu penolakan yang tak mempunyai titik kontak dengan bahasa mistik seperti yang diajukan Russell pada contoh di atas, sama sekali tak menggoyahkan posisi mistisisme, bahkan tidak pula memenuhi persyaratan yang dituntut agar bisa disebut sebagai penolakan. Hal ini—meminjam perspektif Yazdi—karena metode argumentasi Russell sama sekali berada di luar ajaran-ajaran ilmu mistik. Proposisi “waktu itu tak nyata”, seperti halnya proposisi “pelaku kesadaran dan hal yang disadari adalah satu dan sama”, bersama banyak diktum mistik lainnya, harus ditinjau dari dua perspektif yang berbeda: perspektif “mistik” dan perspektif “metamistik”. Karena totalitas yang disebut pertama didasarkan pada ilmu linguistik kesadaran—*irfān*—maka ulasan apa pun yang mengusahakan penolakan ataupun membenaran dalam pengertian metamistik hanya akan layak dan memiliki arti jika, dan hanya jika, bahasa ilmu ini ditelaah secara kritis dan dipahami dengan benar.

Sementara itu, menyangkut persoalan komunikasi pada umumnya, Yazdi agaknya tidak sepakat dengan Wittgenstein, khususnya ketika pentolan filsafat analitik ini menyatakan, “jika bahasa hendak dijadikan sarana komunikasi, harus ada kesepakatan, tidak hanya dalam definisi, tetapi juga [mungkin kedengarannya aneh] dalam penilaian (*judgement*).”<sup>84</sup>

Secara tegas Yazdi menolak pandangan Wittgenstein tersebut, karena proposisi ini menyarankan bahwa untuk melakukan kontak dengan bahasa mistik, terlebih dahulu orang harus sepakat dengan para mistikus tentang apa pun yang mereka katakan atau memperlakukan mistisisme sebagai sama sekali tak berarti.

Bagi Yazdi, tak satu pun dari kedua alternatif yang disodorkan Wittgenstein yang bersifat filosofis. Di samping itu, kata Yazdi, tampaknya cukup jelas bahwa masalah “kebenaran” (*truth*) berbeda secara radikal dengan masalah “makna” (*meaning*); atau seperti ditulis Ibn Sina dalam karyanya, *Metodologi*, pertanyaan tentang “apa” (yakni “apa makna sesuatu”) tidak boleh dengan serta merta

84 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, prop. 242, hlm. 88.

diidentikkan dengan pertanyaan tentang “apakah” (atau “benarkah?”) dalam setiap penyelidikan filosofis.<sup>85</sup>

Karena itu, Yazdi menyimpulkan bahwa dalam pengertian bahasa mistik, seharusnya Russell dan filsuf kritis mana pun, yang dia harus lakukan adalah, pertama-tama mengambil langkah menjalin kontak, paling tidak pada tingkat definisi, dengan bahasa mistik (*‘irfān*) dan kemudian mencoba memunculkan pertanyaan-pertanyaan dan mengemukakan penilaian-penilaian kritis. Inilah satu-satunya cara untuk menghadapi masalah mistisisme. Sebaliknya, tanpa pemahaman definisional yang baik mengenai istilah-istilah mistik seperti “ketiadaan waktu”, “ilusi kepelbagaian”, dan lain-lain, setiap pembahasan atau penilaian akan gagal untuk bermakna secara logis.

Sejatinya, menurut Yazdi, Russell memang mengajukan sejumlah pertanyaan musykil mengenai kebenaran dan kepalsuan mistisisme seperti: Apakah “waktu” itu benar-benar tak nyata? Apakah semua kepelbagaian dan keanekaan itu bersifat ilusi? Jenis realitas apa yang termasuk kebaikan dan keburukan? Seperti yang dapat dilihat, semua pertanyaan itu masuk ke dalam kategori “bahasa obyek mistisisme”. Akan tetapi karena Russell tidak mengerti tata bahasa dan teknik “bahasa obyek” tersebut—demikian Yazdi menyindir pedas—maka syarat perlu bagi komunikasinya dengan sang mistik tidak terpenuhi. Ibaratnya, mereka yang tidak mengerti bahasa Jerman dan tata bahasanya dengan sendirinya tidak akan bisa mengajarkan bahasa Jerman dengan menggunakan bahasa Inggris.<sup>86</sup> Karena itu, Yazdi mengunci uraiannya dengan menegaskan, hanya melalui *pengetahuan-dengan-kehadiran* (*al-‘Ilm al-hudhūrī*), lalu bahasa introspektifnya, yang bisa menjustifikasi kita untuk menempatkan semua pernyataan mistik ke dalam telaah kritis perspektif metamistik.

Dalam pandangan Yazdi, untuk keluar dari perdebatan: apakah pengalaman mistik dapat dipercakapkan atau tidak, ia lalu menyodorkan sejumlah kategori *mystical experience*:

*Pertama*, “mistisisme yang tidak bisa dipercakapkan” yaitu pengalaman mistik murni yang tidak dikonseptualisasikan dalam istilah-istilah pemahaman masyarakat umum, dan karena itu, sama sekali tidak memiliki bahasa yang lazim dipahami masyarakat.

*Kedua*, “mistisisme yang introspektif dan rekonstruktif sebagai bahasa (obyek) murni mistisisme.” Yazdi menyebut pemikiran ini sebagai bahasa “dari” mistisisme.

85 Yazdi, *The Principles*, hlm. 181.

86 Yazdi, *The Principles*, hlm. 183.

Ketiga, “metamistisisme filosofis atau ilmiah” yang berbicara “tentang” mistisisme.<sup>87</sup> Yang terakhir inilah yang menjadi dasar bahasa *al-‘Ilm al-hudhūrī* atau *knowledge by presence*.

Tetapi, pertanyaan yang lahir kemudian: apakah, dari sudut pandang pengalaman mistik, pembedaan ini berguna dan makin menjelaskan pengalaman mistik itu sendiri, atau malah “mengelak” dari persoalan mistisisme? Inilah yang perlu dilihat secara sungguh-sungguh dari *al-‘ilm al-hudhūrī* karya Yazdi ini.

Istilah “mengelak” dalam tulisan ini, merujuk pada istilah teknis filsafat yang dikenalkan John W.M. Verhaar, SJ dalam artikelnya “Aku yang Mengelak.”<sup>88</sup> Sebuah epistemologi disebut “mengelak” jika epistemologi makin menjauhi obyek yang menjadi kajian epistemologi itu. Karena itu, ada keterpisahan antara epistemologi itu sendiri dengan obyeknya. Begitulah sebuah epistemologi yang berbicara tentang kehidupan, umpamanya akan disebut “mengelak” dari hidup itu sendiri, jika epistemologi itu terlalu asyik dengan perumusan konsep-konsep filosofis yang canggih dan sulit, dan lupa dengan hidup itu sendiri yang menjadi dasar dari refleksinya itu. Merefleksikan tentang kehidupan, harus disadari bukan kehidupan itu sendiri, karena itu setiap refleksi filosofis, harus tetap berakar dari kehidupan itu sendiri.

Mendasari penalaran tersebut, sebuah epistemologi mistik disebut sebagai “epistemologi yang mengelak” jika epistemologi mistik itu, semakin menjauh dari pengalaman mistik. Epistemologi yang mengasingkan manusia dari dirinya sendiri. Epistemologi yang “memakan” obyeknya, sehingga sebuah refleksi epistemologis menjadi sesuatu yang asing bagi obyek itu sendiri. Dalam konteks ini, penting untuk menguji apakah *al-‘Ilm al-hudhūrī* adalah ilmu yang mengelak atau tidak?

Sebagaimana diketahui bahwa *al-‘Ilm al-hudhūrī* adalah *pengetahuan-dengan-kehadiran*. Dalam ilmu inilah, diberi pengukuhan tentang keabsahan epistemologis dari segala pengetahuan yang bersifat “kehadiran” seperti mistisisme, teori emanasi, *hulūl*, *ittihād*, dan *wihdat al-wujūd*. Di sini, pengalaman mistik dan pengetahuan lain yang berkaitan, jadi obyek dari *al-‘Ilm al-hudhūrī* (sebagai “bahasa tentang mistik”). Karena itu, untuk menguji apakah *al-‘ilm al-hudhūrī* ini “mengelak” dari mistisisme ataukah

87 Yazdi, *The Principles*, hlm. 238-239.

88 Penjelasan lebih jauh lihat, John W.M. Verhaar. *Filsafat yang Mengelak* (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hlm. 93-120. Buku tersebut sedianya merupakan “pidato perpisahan” Verhaar sebagai dosen filsafat selama kurun waktu 1969-1980 pada Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta yang segera mendapat tugas baru di Jepang.

tidak, caranya adalah dengan membalik: menjadikan *al-ʿIlm al-hudhūrī* sebagai obyek dari mistisisme. Pengembalian kepada dasar dari bahan-bahan refleksi inilah, yang sama sekali tidak dijumpai dalam karya Yazdi ini. Padahal, hanya dengan cara begitu sajalah, akan terlihat sejauhmana hasil refleksi dari *al-ʿIlm al-hudhūrī* masih berakar pada mistisisme, dan pada akhirnya masih berguna untuk mistisisme.

Apa itu “yang mistik”? Filsafat pada dasarnya berangkat dari “yang mistik,” yang merupakan dasar dari kehidupan. Dalam “yang mistik” ini, termuat identitas manusia yang tidak mengelak. Tidak ada perbedaan antara Aku yang subyek dengan obyek, dan ini diakui Yazdi sendiri. Atau dalam istilah Verhaar, “suatu penangkapan langsung, tanpa perkataan sebagai syarat mutlak, tanpa pikiran, dan tanpa sifat diskursif apa-apa, terhadap realitas manusia.” “Sumber mistik” adalah “sesuatu yang tak terungkapkan dan sekaligus sesuatu yang mendasari pengungkapan.” Suatu epistemologi menjadi mengelak, jika epistemologi itu mengorbankan *intuisi* mistik. Pada dasarnya, distingsi-distingsi yang dibuat dalam sebuah sistem filosofis, bisa mengorbankan intuisi mistik ini. Inilah yang terjadi dengan perbedaan Yazdi antara “*bahasa mistisisme*” dan “*bahasa meta-mistisisme*.”<sup>89</sup> Sebuah perbedaan yang sejatinya berasal dari Russell, tentang bahasa “obyek” dan bahasa “meta,” yang menurut Russell bahwa bahasa “meta” adalah bahasa yang *non-sense*, kecuali bahasa *a priori* seperti bahasa matematika.

Menurut Russell, suatu proposisi tidak bisa mengacu kepada dirinya sendiri. Karena itu, antara kedua jenis bahasa ini tidak bisa sama. Begitu pula dengan bahasa mistik menurut Yazdi. “Bahasa mistisisme” adalah bahasa *dari* mistisisme, sedangkan “bahasa meta-mistisisme” adalah bahasa *tentang* mistisisme. Tetapi, terlepas dari penjelasan Yazdi yang menguraikan keabsahan bahasa meta-mistisisme ini, menarik jika perbedaan ini kita kembalikan kepada subyek yang mengalami *pengalaman* mistik: apakah distingsi ini berguna? Apakah tidak sekadar *intellectual exercise* saja? Mereka yang sedang belajar “mengalami” mistik, pastilah akan dibuat rumit dengan perbedaan dua bahasa ini. Dan perbedaan ini, tidak berguna untuknya.

Perbedaan ini dan selanjutnya analisis yang mendalam mengenai epistemologi bahasa meta-mistisisme berkaitan dengan *al-ʿIlm al-hudhūrī*, hanya berguna bagi filsuf tetapi tidak untuk mereka yang sedang belajar mistisisme, yang menambah pengalaman langsung “keterpukauan” terhadap misteri hidup. Jika demikian, tidakkah *al-ʿIlm al-hudhūrī* tak

---

89 Yazdi, *The Principle*, hlm. 164.

lebih dari sebuah epistemologi yang “mengelak”? Karena ia sama sekali tidak memberikan penjelasan yang lebih baik tentang pengalaman mistik yang menjadi dasar refleksinya, kecuali malah merumitkannya. Lantas, apa gunanya *al-ʿIlm al-budhūrī*, jika ilmu itu hanya memberi pengertian yang lebih rumit dan berbelit-belit, *alih-alih* pengalaman mistik langsung.

Di sinilah letak problematisnya tesis Yazdi ini sebagai sebuah karya epistemologi modern. Sebab sebagaimana diuraikan sebelumnya, epistemologi yang berbicara tentang kehidupan, tetapi karena terlalu asyik dengan perumusan konsep-konsep filosofis yang canggih dan rumit, akhirnya justru abai dengan hidup itu sendiri. Atau istilah Hermann Hesse, seorang filsuf Jerman, epistemologi ini telah menjadi “permainan manik-manik kaca”: permainan yang penuh dengan konsep-konsep yang indah, dengan struktur logika yang sempurna dan utuh, tetapi tidak berhubungan sama sekali dengan apa yang dirasakan orang, atau yang menjadi masalah penting menyangkut arti hidup.

Merefleksikan kehidupan, harus tetap disadari *bukan* kehidupan itu sendiri. Karena itu, epistemologi yang merefleksikan tentang kehidupan, seperti merefleksikan pengalaman mistik sebagai pengalaman aktualisasi diri tertinggi dari hidup, haruslah tetap berakar dari kehidupan itu. Kalau tidak, epistemologi itu kita sebut sebagai “epistemologi yang *mengelak*,” karena menciptakan obyek baru, yaitu kategori-kategorinya sendiri, bukannya kategori *dari* pengalaman mistik murni.

Memang, filsafat—seperti dikatakan Wittgenstein—harusnya hanyalah deskripsi saja. Tetapi, betapa sulitnya itu, karena kita kurang rendah hati. Seperti dikatakannya, “filsuf adalah orang yang harus menyembuhkan dirinya sendiri dari berbagai penyakit-penyakit akal-budi, sebelum ia sampai pada gagasan tentang pengertian manusiawi yang sehat.”<sup>90</sup> Atau dalam bahasa Marleau Ponty bahwa, “filsafat seharusnya, hanya deskripsi saja. Tetapi melakukan itu sungguh sulit, karena kita kurang *epoche* seharusnya kita mengundurkan diri terlebih dulu, sampai benang intensionalitas terurai, dan deskripsi pun menjadi tepat.” Wittgenstein, karena itu bergumam: “untuk hal-hal tak tercakapkan, cukuplah diam”, sebab “diam” sejatinya, adalah bentuk mistisisme murni yang paling puncak.

90 Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford, 1956), hlm. 157.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, M. Amin. "At-Ta'wīl Al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam Jurnal *Al-Jamī'ah*, Vol.39 Number 2 July-December, 2001
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: al-Markāz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1990
- \_\_\_\_\_. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tablīyiyah Naqdiyah li Nuzhūmī Ma'rīfah fi al-Tsaqafah al-'Arabīyah*. Beirut: al-Markāz Dirāsah al-Wihdah al-'Arabīyah, 1990.
- Al-Syirazi, Shadr al-Din. *Kitāb Al-Ashfār*, jilid 3, vol. 10, Bab VII. Teheran: 1378/1958
- Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes & Noble Books, 1981
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press, 1962
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 1990
- Bergson, Henri. *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchel. New York: The Modern Library, 1944
- Capps, Walter H. *Religious Studies: the Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995
- Cunningham, G.W. *The Problem of Philosophy*. New York, 1924
- Ducasse, C.J. *Truth, Knowledge and Causation*. New York: [t.p.], 1959
- Edward, Paul ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. VIII. New York: Macmillan Publishing co., Inc., 1967
- French, Peter A. eds., *Midwest Studies in Philosophy Volume VI: The Foundation of Analytic Philosophy* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981
- Goudge, T.A. "Henri Bergson", dalam Paul Edwards, *The Encyclopaedia of Philosophy*, Jil. I. New York: Macmillan Publishing Co.Inc & The Free Press, 1972
- Hamersma, Harry. *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1983
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981
- James, William *The Varieties of Religious Experience*. New York : Modern library, 1936
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002
- Khan, H. A. Ghaffar. "Shah Wali Allah: on the Nature, Origine, Definition, and Classification of Knowledge," *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no.2., Oxford, 1992
- Knowles, David. "What is Mysticism?" dalam Richard Woods, eds., *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press, 1980
- Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu: Kualitatit dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006
- Nasr, Seyyed Hossein. "Syihab al-Din Suhrawardi Maqtul" dalam M.M. Sharif. *A History Muslim Philosophy*, Vol.I .ttp: Otto Hararassowitz Wiesbaden ,1966
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*, trans. J.W. Harvey. London : Oxford, 1946
- Rachman, Budhy Munawar. "Pengalaman Religius dan Logika Bahasa" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II No. 6, 1990/1411

- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mullā Shadrā (Shadr al-Din al-Syirazi)*. Albany: State University of New York Press, 1975
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: Clerton Book, 1967
- \_\_\_\_\_. *Mysticism and Logic*. London: Unwin Book, 1971
- \_\_\_\_\_. *Mysticism and Logic*. London: Allen & Unwin, 1963
- Smith, Margaret. "The Nature and Meaning of Mysticism" dalam Richard Woods, eds., *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press, 1980
- Solomon, Robert C. *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*. New York: Harper & Row Publisher, 1972
- Sugiharto, Bambang. *Posmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996
- Verhaar, John W.M. *Filsafat yang Mengelak*. Yogyakarta: Kanisius, 1980
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1951
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953
- \_\_\_\_\_. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford, 1956
- Yazdi, Mahdi Heiri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1992
- Zaehner, R.C. *Mysticism: Sacred and Profane*. London: Oxford University Press, 1961