

ILMU HUDURI DAN KESADARAN KESATUAN MISTIKAL

(Tinjauan Kritis atas Pemikiran Mehdi Ha'iri Yazdi)

Abdullah

Jurusan Aqidah dan filsafat

Fakultas Ushuluddin dan filsafat UIN Alauddin

Alamat; BTN Pao-Pao Permai Blok C14/5 Gowa

HP.085253818724/ E-mail: abdullahdul687@gmail.com

Abstrak

Mehdi Ha'iri Yazdi mengemukakan gagasan segar dalam rangka proyek besar bagi kebangkitan umat yaitu melalui proyek pemikirannya mengenai hakikat hubungan antara pengetahuan dan subjek yang mengetahui bisa menuntun kepada landasan intelek manusia sendiri dimana kata mengetahui tidak lain berarti mengada. Dalam keadaan ontologis kesadaran manusia ini, dualisme hubungan subjek-objek terkalahkan dan tenggelam dalam suatu kesatuan sederhana dari realitas diri yang tidak lain adalah pengetahuan swaobjek. Mengenai arti kesadaran kesatuan mistikal, dalam filsafat pencerahan hubungan inidisebut "tangga menaik" eksistensi (*al-Silsilat al-Shu'udiyah*). Seorang mistikus naik ke kesadaran uniter dan bersatu dengan Tuhan dalam pengertian terserap. Masalah besar yang kita hadapi ketika, sebagai filosof, berhadapan dengan teori mistisisme adalah masalah kesadaran "kesatuan" dengan Tuhan. Apa yang sebenarnya dimaksud dengan kata "kesatuan" atau "persatuan" dengan Tuhan, atau dengan diri Universal, yang secara sepakat digunakan oleh otoritas-otoritas mistisisme, menjadi masalah utama dalam filsafat mistisisme. Menurut berbagai metode penafsiran yang diberikan kepada kata "kesatuan", terdapat berbagai jawaban bagi pertanyaan ini. Jawaban-jawaban ini bersifat linguistik, filosofis, religius, psikologis, dan lain-lain.

Key words; Ilmu huduri, kesadaran Kesatuan Mistikal dan Mehdi Ha'iri Yazdi)

A. Latar Belakang

I. MEHDI HA'IRI YAZDI

A. Riwayat Hidup Mehdi Ha'iri Yazdi

Mehdi Ha'iri Yazdi dilahirkan pada tahun 1923 dalam salah satu keluarga ulama paling terkemuka di Qum. Ayahnya bernama Ayatullah Syaikh Abdul Karim Ha'iri Yazdi, seorang ulama mazhab Syiah yang paling masyhur dan berpengaruh di masanya dan merupakan *marja'-i taqlid* mayoritas kaum Syiah.¹

Mehdi Ha'iri Yazdi dibesarkan dalam keluarga ulama-ulama saleh yang dikenal karena kebajikan dan semangat keberagamaan mereka. Ia memperoleh pendidikan awal di tangan ayahnya sendiri dan kemudian melanjutkan studi tradisional formalnya di Qum, dan menguasai dengan baik ilmu-ilmu *naqli* maupun ilmu-ilmu intelektual, dan mencapai tingkat otoritas tertinggi (*ijtihad*) dalam hulum Islam serta teologi dan filsafat. Karena peran guru sangat penting dalam pendidikan Islam tradisional, di antaranya Mehdi Ha'iri Yazdi belajar fiqih kepada Sayyid Muhammad Hujjat Kuh Kamari'i dan Ayatullah Burujirdi.²

Adapun di antara guru-guru Mehdi Ha'iri Yazdi yaitu Mirza Mahdi Asyiyani dan Mirza Thahir Tunikabuni adalah di antara tokoh-tokoh terpenting yang kemudian digantikan oleh Ayatullah Sayyid Abul Hasan Qazwini di Qazwin dan Teheran, Sayyid Muhammad Kazhim

‘Ashshar dan Ayatullah Sayyid Ahmad Khunsari di Teheran dan Ayatullah Ruhullah Khumaini dan belakangan Sayyid Muhammad Husain Thabathaba’i di Qum. Kepada guru-guru seperti itulah Mehdi Ha’iri Yazdi belajar dan memperoleh manfaat dari pengajaran lisan mereka maupun dari ilmu mereka yang luas mengenai teks-teks filsafat Islam yang ditafsirkan dalam tradisi intelektual yang hidup yang mencakup masa lebih dari seribu tahun dan menjangkau ke belakang hingga ke asal muasal filsafat Islam. Dia adalah produk dan juru bicara dari tradisi tersebut dan sekaligus menampilkan salah satu interaksinya yang paling penting dengan filsafat Barat.³

Sejak mudanya Mehdi Ha’iri Yazdi telah tertarik kepada ilmu-ilmu intelektual, sebagaimana yang dipahami secara tradisional, yang pada jantungnya terdapat filsafat Islam. Dengan demikian dia mulai mencari guru-guru terbaik di bidang ini, yaitu orang-orang yang telah menjaga kelestarian kehidupan tradisi millennial filsafat Islam di Persia. Dia mengkaji *Syarb Al-Hidayah Al-Atsiriyyah*, komentar Mulla Shadra mengenai karya besar Peripatetik dari Atsiruddin Abhari, dan *Syarb Al-Isyarat*, komentar Nashiruddin Thusi mengenai kitab masyhur *Al-Isyarat wa Al-Tanbihat* karangan Ibnu Sina, kepada Ayatullah Sayyid Ahmad Khunsari di Teheran. Dia juga mengkaji matematika tradisional yang didasarkan pada dalil-dalil Euclid dengan guru yang sangat dihormatinya itu. Mehdi Ha’iri Yazdi mengkaji *Al-Syifa’* karya Ibnu Sina, ensiklopedia filsafat peripatetik yang paling hebat, kepada salah seorang otoritas terbesar mutakhir dalam filsafat Islam, Mirza Mahdi Asyiyani, yang mengajari murid muda yang bergairah besar itu di Qum maupun Teheran. Sedangkan tentang filsafat mazhab Mulla Shadra, Ha’iri mengkaji kitab *Asfar* karangan tokoh ini dan *Syarb Al-Manzhumah* karangan penafsirnya pada masa dinasti Qajar, Hajji Mulla Sabziwari, kepada Ayatullah Ruhullah Khumaini, yang pada waktu itu mengajar filsafat dan irfan (gnosis) di Qum. Ha’iri juga melakukan perjalanan ke Masyhad di Khurasan untuk mempelajari astronomi tradisional kepada Sayfallah Isi.⁴

Masa magang yang panjang kepada guru-guru yang memiliki reputasi ini menjadikan Ha’iri sangat mahir dalam filsafat Islam tradisional. Tapi ini tidak menandai akhir pendidikan formalnya. Didorong oleh hasrat untuk juga menguasai disiplin modern dan metode-metode pendekatan yang umum digunakan orang untuk mengkaji ilmu-ilmu keislaman, dia memasuki Universitas Teheran dan selesai pada tahun 1952, dia menerima gelar doktornya di Fakultas Teologi (*ilahiyyat*). Fakultas tersebut telah mencoba mengawinkan ilmu-ilmu keislaman tradisional dengan metode-metode penelitian dan kajian modern yang memasuki arena keilmuan Persia dari Barat. Percobaan ini merangsang selera Ha’iri untuk memperoleh pengalaman yang lebih orisinal dan langsung dalam pemikiran Barat. Untuk tujuan ini dia berangkat ke Barat sendiri di mana dia kemudian menghabiskan waktu lebih dari sepuluh tahun dalam kajian formal dan sistematis mengenai filsafat Barat di universitas-universitas seperti Michigan dan Toronto. Di sanalah dia memperoleh gelar Master maupun doktor dalam filsafat (gelar yang terakhir ini diperolehnya tahun 1979). Setelah menguasai bahasa Inggris dan medium intelektual pemikiran Barat, dia juga mengajar selama bertahun-tahun di perguruan-perguruan tinggi seperti Harvard dan Georgetown di Amerika, McGill di Kanada dan Oxford di Inggris. Tahun 1979 dia kembali ke Iran untuk menduduki jabatan guru besar filsafat Islam di Universitas Teheran dan menjalin kembali asosiasinya dengan Iranian Academy of Philosophy. Sekarang ini, meskipun secara formal telah pensiun, beliau masih terus mengajar sejumlah mahasiswa tingkat lanjut di rumahnya di Teheran.⁵

B. Karya-karya Pemikiran Mehdi Ha'iri Yazdi

Mehdi Ha'iri Yazdi adalah salah satu tokoh yang langka dalam ranah kajian filsafat Islam berbicara tentang filsafat dan pemikiran Barat. Karena ia mempelajari dan mengenal pemikiran Barat dari tangan pertama. Ia bisa dipandang sebagai orang pertama yang setelah dididik sejak masa kecilnya dalam ilmu-ilmu keislaman tradisional dan kemudian dalam pemikiran Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu 'Arabi, Nashiruddin Thusi, Mulla Shadra dan lain-lain, kemudian menyerap dunia pemikiran Kant dan Hegel, Russell dan Wittgenstein dan menulis tentang masalah-masalah yang dihadapkan oleh pemikiran Barat. Tulisannya karenanya memiliki signifikansi khusus dalam arena intelektual Islam kontemporer.⁶

Mehdi Ha'iri Yazdi telah menulis sejumlah besar makalah dan buku-buku penting dalam bahasa Persia dan Arab serta beberapa karya dalam bahasa Inggris. Buku-bukunya mencakup *Ilm Kulli* (Pengetahuan Universal), *Kawisyhayi 'Aql Al-Nazhari* (Penyelidikan mengenai akal murni), *Agabi wa Quwahi* (Konsep dan Penilaian), yang adalah terjemahan dari dan komentar tentang *Al-Tashammur wa Al-Tashdiq* karya Mulla Shadra, *Kawisyhayi 'Aql Al-'Amali* (Penyelidikan tentang Akal Praktis), yang membahas masalah-masalah tertentu dalam filsafat etika dengan cara yang belum pernah dilakukan orang sebelumnya dalam pemikiran Islam, *Hiram-i Hasti* (Piramida Eksistensi), dan *Metaphysics*. Dia juga telah menulis sebuah komentar tentang *Al-Syifa'* karangan Ibnu Sina.⁷

Karya-karya ini serta sejumlah besar artikel dan esai mengungkapkan bahwa Ha'iri sebagai seorang filosof penting yang berdiri kokoh dalam tradisi filsafat Islam, namun juga membahas baerbagai isu dengan cara yang tak bisa ditemui orang dalam karya-karya para pemikir terdahulu. Dia adalah seorang pemikir orisinal, dalam pengertian tradisional dan tidak remeh dari term itu, karena ia kembali ke asal usul, kepada prinsip-prinsip yang kemudian ia terapkan kepada masalah-masalah dan situasi-situasi yang banyak di antaranya tidak dihadapi oleh pemikir-pemikir Islam di masa lampau. Dia di satu pihak membahas isu-isu terkenal dalam filsafat Islam dan di lain pihak juga membahas masalah-masalah baru yang timbul dari tantangan yang dihadapkan oleh pemikiran filsafat Barat modern kepada semua tradisi intelektual non-Barat. Dia juga adalah seorang ahli perbandingan, dan karyanya mencakup sebagian dari karya-karya terbaik yang ditulis tentang filsafat perbandingan (*comparative philosophy*) sejauh menyangkut filsafat Islam dan filsafat Barat.⁸

C. Pemikiran Mehdi Ha'iri Yazdi Tentang Ilmu *Hudhuri*

1. Pengertian Ilmu *Hudhuri*

Kajian mengenai pengetahuan manusia merupakan salah satu pembahasan epistemologi, pertanyaan mendasar yang bersifat praepistemik yaitu mengenai hubungan antara pengetahuan dengan pemilik pengetahuan. Secara ringkas, yang menarik perhatian penyelidikan filosofis adalah alasan mengapa dan bagaimana subjek yang mengetahui, dengan atau tanpa mengetahui dirinya sendiri, menjadi satu atau terkait dengan objek eksternal ketika objek tersebut diketahui. Pernyataan "aku mengetahui sesuatu" pasti mempraanggapkan kenyataan bahwa "aku" sebagai subjek yang mengetahui, sudah dengan cara tertentu mengenal dirinya sendiri. Jika demikian halnya perlu memastikan sifat pengenalan ini, lebih khususnya menentukan apakah pengenalan seperti itu berbeda dari keberadaan diri itu sendiri. Penyelidikan mengenai hakikat hubungan antara pengetahuan dan subjek yang mengetahui bisa menuntun kepada landasan intelek manusia sendiri dimana kata mengetahui tidak lain berarti mengada. Dalam keadaan ontologis kesadaran

manusia ini, dualisme hubungan subjek-objek terkalahkan dan tenggelam dalam suatu kesatuan sederhana dari realitas diri yang tidak lain adalah pengetahuan swaobjek. Dari kesatuan sederhana ini, sifat kesadaran swaobjek, pada gilirannya, bisa diderivasikan.⁹

Dalam bahasa filsafat pencerahan kesadaran ini disebut sebagai pengetahuan dengan kehadiran (ilmu *budhuri*). Contoh paling baik dari pengetahuan ini adalah pengetahuan yang nyata bagi subjek yang mengetahui secara performatif dan langsung tanpa perantara representasi mental atau simbolisme kebahasaan apa pun. Pengetahuan ini menyatakan dirinya melalui semua ungkapan manusia pada umumnya dan melalui penilaian diri sendiri khususnya.

Menurut Mulla Shadra, secara umum memperoleh ilmu pengetahuan melalui dua metode, yaitu metode *bushuli* dan metode *budhuri*. Metode *bushuli* ialah metode memperoleh ilmu melalui upaya sengaja, sesuai alat yang digunakan manusia. Metode ini dibagi lagi menjadi dua macam, yaitu wahyu (*naqly*) dan akal (*'aqly*). Sedangkan metode *budhuri* ialah metode memperoleh ilmu dengan cara perenungan dan penghayatan terhadap sebuah obyek, sehingga ia hadir dalam kesadaran seseorang tanpa abstraksi rasional. Metode ini adalah bagaimana hati (*qalb*) ditempelkan dengan obyek (*ma'qul*). Konsep *budhuri* Mulla Shadra adalah kemampuan manusia menangkap totalitas wujud, baik materi maupun maknanya, yang diperoleh melalui *mukasyafah* dan *musyabadah* dengan kesadaran penuh manusia setelah memperoleh cahaya dari Tuhan. Mulla Shadra mensintesis kedua metode di atas.¹⁰

Ilmu *budhuri* merupakan kesadaran manusiawi non-fenomenal yang identik dengan wujud fitrah manusia itu sendiri.

2. Pengertian Ganda Kehadiran

Tuhan mengetahui melalui kehadiran apa yang telah beremanasi dari Diri-Nya. Artinya, suatu wujud emanatif semisal diri, yang keluar dari Tuhan dan terserap dalam cahaya yang melimpah dari Wujud-Nya, adalah hadir di dalam Tuhan. Karena itu, Dia mengetahui diri tidak melalui semacam kehadiran identitas diri seperti Dia mengetahui Diri-Nya sendiri, melainkan identitas diri seperti Dia mengetahui Diri-Nya sendiri, melainkan dengan kehadiran supremasi-Nya atas emanasi yang melimpah sebagai tindak imanen-Nya. Dengan cara ini pulalah diri mengetahui tubuh, imajinasi, dan fantasinya melalui kehadiran dengan supremasi kausal. Jadi, suatu emanasi hadir dalam supremasi eksistensial sumbernya sendiri; dan begitu juga dengan ekuivalensi antara emanasi dan penyerapan, yang terserap hadir dalam yang menyerap, yaitu Tuhan.

Seperti dijelaskan, hanya ada satu entitas, tapi digambarkan dalam dua cara: emanasi dan penyerapan. Hal ini juga berlaku pada pengertian kehadiran. Kenyataannya, hanya ada satu disposisi kehadiran, tapi bisa digambarkan pertama-tama sebagai kehadiran dengan "pencerahan" atau "emanasi", jika kita mau merinci jenis kehadiran yang dimiliki sumber tersebut melalui supremasinya atas wujud emanasinya. Dalam aspek ini kita katakan bahwa sebab atau sumber hadir dalam efek atau tindak imanennya dengan cara emanasi atau pencerahan.¹¹ Kedua, keadaan kehadiran yang sama disebut kehadiran dengan penyerapan jika penjelasan kita mendekatinya dari arah yang sebaliknya. Kita boleh jadi berada dalam posisi untuk merinci cara penyerapan dan derajat ketergantungan serta penyerapan yang cocok dengan suatu entitas emanatif. Dalam keadaan ini kita harus mengganti ungkapan yang dipakai karena kita telah mengganti perspektifnya. Akan tetapi, kehadiran dengan

pencerahan adalah yang sama dengan kehadiran yang diungkapkan sebagai kehadiran dengan penyerapan dan peleburan dalam bahasa mistik.

Setelah mengukuhkan kedua pengertian kehadiran ini, kita dengan sah bisa mengatakan bahwa diri, sebagai contoh emanasi, memiliki pengetahuan tentang Tuhan melalui kehadiran dengan penyerapan. Kita bisa, dengan alasan yang sama, mengatakan bahwa diri diketahui oleh Tuhan melalui ilmu hudhuri dalam pemikiran pencerahan. Karena keidentikan kedua pengertian kehadiran ini dalam kenyataannya, keduanya juga identik dalam serajat kehadiran proporsionalnya. Artinya, derajat kehadiran Tuhan melalui pencerahan dalam realitas diri dengan derajat kehadiran diri dalam Tuhan dengan pengertian penyerapan. Dengan demikian, pada tahap wujud partikular tersebut, Tuhan dan diri adalah identik.¹²

Kesimpulannya, dalam kasus emanasi hanya ada satu keadaan nyata kehadiran, tapi bisa dipandang dari dua perspektif yang berbeda, dan digambarkan dengan dua ungkapan yang berbeda pula. Ia bisa dinyatakan sebagai “kehadiran dengan iluminasi”, jika yang diperhitungkan adalah kehadiran Tuhan di dalam diri sebagai emanasi-Nya, dan kehadiran Tuhan disebut “kehadiran dengan penyerapan” jika yang dibicarakan adalah hubungan diri dengan Tuhan sebagai sumber realitasnya. Tetapi, seperti telah kita pahami, rujukan obyektif dari ungkapan-ungkapan ini adalah satu entitas emanatif yang sederhana yang tak lain adalah realitas diri. Kebenaran diri karenanya adalah kesatuan kehadiran Tuhan di dalam diri dan kehadiran diri di dalam Tuhan.

3. Kesadaran Kesatuan Mistikal

Mengenai arti kesadaran kesatuan mistikal, dalam filsafat pencerahan hubungan inidisebut “tangga menaik” eksistensi (*al-Silsilat al-Shu'ndiyah*).¹³ Seorang mistikus naik ke kesadaran uniter dan bersatu dengan Tuhan dalam pengertian terserap.

Masalah besar yang kita hadapi ketika, sebagai filosof, berhadapan dengan teori mistisisme adalah masalah kesadaran “kesatuan” dengan Tuhan. Apa yang sebenarnya dimaksud dengan kata “kesatuan” atau “persatuan” dengan Tuhan, atau dengan diri Universal,¹⁴ yang secara sepakat digunakan oleh otoritas-otoritas mistisisme, menjadi masalah utama dalam filsafat mistisisme. Menurut berbagai metode penafsiran yang diberikan kepada kata “kesatuan”, terdapat berbagai jawaban bagi pertanyaan ini. Jawaban-jawaban ini bersifat linguistik, filosofis, religius, psikologis, dan lain-lain.

Meskipun dengan adanya semua ragam penafsiran ini, kita bisa mengetahui dengan pasti bahwa tak satupun di antaranya yang memadai secara sistematis. Pertama-tama, bentuk kesadaran uniter ini, yang menurut kesatuan dalam keragaman dan keragaman dalam kesatuan, masih tetap paradoks secara mutlak.

Tak satupun dari penafsiran-penafsiran tersebut sejauh ini telah memberikan solusi yang memuaskan, karena tak satupun di antaranya yang memungkinkan kita untuk menyelesaikan masalah jenis kesatuan khusus ini dan kemudian menjawab persoalan-persoalan paradoks utama yang terlibat dalam masalah tersebut.

Sejak semula kita sudah tahu bahwa tak satupun dari berbagai upaya ini yang didasarkan secara sistematis pada landasan otentik mistisisme. Tak ada landasan otentik lain kecuali teori ilmu hudhuri yang prinsipnya telah kita sketsakan. Namun, perhatian utama

kami adalah pada solusi masalah mistisisme dan mencoba memperkenalkan makna sistematis yang layak dari istilah “kesatuan” atau “persatuan” dengan Tuhan menurut tesis kita tentang ilmu *hudhuri*.

Sebelum sampai pada solusi logis akhir, kami merasa perlu untuk menyatakan kembali secara sistematis inti masalahnya. Masalah utamakesadaran kesatuan mistik adalah bagaimana dua realitas yang berbeda –realitas diri individu sebagai wujud emanatif dan realitas Sumber-Nya- menjadi satu dan sama dalam proses pengalaman mistik. Tentu saja, adalah kontradiksi yang terang-terangan bahwa dua wujud yang berbeda, dengan dua status eksistensi yang berbeda, bisa dengan tiba-tiba berubah menjadi satu kesatuan eksistensi tunggal dan benar-benar menjadi satu dan sama tanpa mengalami proses penciptaan dan pengrusakan yang sebenarnya. Bagaimana kesatuan ini mungkin, kalau bukan hanya emosional atau halusinasi semata?.

Yang bisa kita lakukan dalam menghadapi masalah besar ini adalah mengembangkan, berdasarkan teori ilmu *hudhuri*, suatu perluasan teori yang didasarkan pada penafsiran pencerahan tentang hipotesis kesatuan mistik. Dengan ini saya tidak bermaksud menegaskan bahwa, sementara mengakui semua teori yang lain, analisis ini adalah unik karena lengkap dan kebal terhadap kritik apapun. Akan tetapi, jika dibahas dalam batas prinsip-prinsipnya, cukup sistematis untuk memainkan peran antitesis dengan adanya kontradiksi di atas serta persoalan-persoalan paradoks sulit yang diangkat untuk menentang hipotesis mistisisme.

4. Kesatuan dalam Pengertian Keidentikan Diri

Mengenai kesatuan dalam pengertian keidentikan Diri, apakah yang salah dengan pengandaian bahwa kesatuan mistik adalah kesatuan sempurna dengan Tuhan dalam sifatnya, dengan makna kesatuan yang sangat kuat? Pengandaian seperti itu menyiratkan bahwa seorang mistikus sejati mengetahui keseluruhan realitas Tuhan melalui ilmu *hudhuri*, persis seperti dia mengetahui realitas dirinya sendiri dengan pengetahuan kehadiran berdasarkan kriteria “swaidentitas”. Dalam hal ini, sebagaimana ditafsirkan oleh Nicholson, “sang mistikus Sufi bangkit menuju kontemplasi tentang sifat-sifat Tuhan dan akhirnya ketika kesadarannya sama sekali melebur, substansinya berubah menjadi pancaran esensi ilahi.”¹⁵

Dalam menghadapi pertanyaan ini, harus ditunjukkan bahwa kita telah mengakui kedua spesies ilmu *hudhuri* yang berbeda, yaitu kehadiran melalui swaidentitas dan kehadiran melalui emanasi dan pencerahan. Juga telah disebutkan bahwa karena diri memiliki kedua spesies pengertian dengan kehadiran ini, maka Tuhan juga harus, atas dasar yang sama, memiliki kedua pengertian kehadiran ini. Ilmu *hudhuri* Tuhan tentang diri-Nya berkat swaidentitas memiliki arti bahwa realitas Tuhan mutlak hadir kepada dan identik dengan diri-Nya. Di lain pihak, pengetahuan kehadiran Tuhan melalui pencerahan dan supremasi berarti bahwa Dia hadir dalam tindak emanasi emanen-Nya. Dengan demikian, tidak mungkin ada interupsi atau keterputusan dalam pencerahan dan supremasi-Nya atas emanasi sedemikian sehingga menyebabkan pemisahan antara diri-Nya dan tindak emanasi-Nya.

Seandainya hendak mengambil pandangan bahwa diri individu, seperti diri seorang mistikus, menjadi identik dengan Tuhan dalam sifatnya, dengan sendirinya hal itu akan berarti bahwa dia mengetahui Tuhan persis sebagaimana dia mengetahui kediriannya sendiri, berdasarkan kriteria swaidentitas. Sebaliknya, hal itu juga berarti bahwa Tuhan

mengetahui diri individu tersebut persis sebagaimana Dia mengetahui Diri-Nya sendiri dengan prinsip swaidentitas yang sama. Inilah keutamaan hubungan keidentikan: bahwa ia simetris, refleksif, dan transitif.

Akan tetapi, tak satupun dari kedua ekuivalensi ini benar. Artinya, Tuhan tidak bisa mengetahui dengan persis suatu diri individual sebagaimana Dia mengetahui diri-Nya sendiri melalui swaidentitas, tidak pula suatu diri individu mengetahui-Nya dengan cara ini. Ini karena hubungan swaidentitas adalah ekuivalensi yang paling terbatas yang dikaitkan masing-masing individu kepada dirinya sendiri dan bukan kepada sesuatu yang lain. Dalam hubungan ini, setiap transubstansiasi dari satu esensi kepada yang lain adalah kontradiksi yang nyata dan menunjukkan absurditas logis dalam tesis tersebut. Prinsip hubungan identitas tidak menunjukkan apapun lebih daripada kebenaran-kebenaran tautologis bahwa “Tuhan adalah Tuhan” dan “diri adalah diri”. Ia tidak mengakui transformasi salah satu dari kedua hakikat ini menjadi yang lain. Dalam kesatuan swaidentitas tak ada gagasan yang paling pasti tentang Tuhan yang berbe dari diri. Karenanya, tidak ada alasan mengapa diri harus menjadi Tuhan dan Tuhan menjadi diri.¹⁶

Dengan meminjam pembedaan Platonik yang masyhur antara “mengada” dan “menjadi”, baik Wujud Ilahi maupun diri individual yang termasuk dalam tatanan “menjadi”, tak bisa berubah substansi dari pancaran hakikat yang satu menjadi hakikat yang lain. Ini semata-mata karena tatanan “mengada” tidak bisa diubah menjadi tatanan “menjadi”. Dari sudut pandang Tuhan, perubahan ini adalah mustahil karena tidak ada potensialitas apapun dalam Tuhan yang memungkinkan Dia berubah dari satu hakikat ke hakikat lain. Di pihak diri, meskipun selalu ada potensialitas transendensi, dalam pengertian kedekatan proporsional dengan Sumber Pertama, adalah mustahil untuk mengandaikan bahwa transendensi ini bisa menyebabkan hilangnya diri hingga menjadi identik dengan hakikat Ketuhanan yang tak terdeferensiasi. Seandainya terdapat kemungkinan seperti itu dalam hakikat esensial manusia, untuk menjadi Tuhan dalam hakikatnya, niscaya realitas Tuhan akan menjadi bentuk terakhir kesadaran manusia, bukan menjadi Sumber Pertama wujud. Dengan kata lain, Tuhan benar-benar bisa menjadi kausa terakhir kebahagiaan manusia tetapi tidak menjadi sebab formal terakhir yang dihasilkan oleh kausa akhir pengalaman manusia. Ini akan menjadi seperti gagasan Hegelian tentang “kesadaran Mutlak” sebagai hasil terakhir kesadaran fenomenal manusia.

Tentu saja harus dicatat bahwa pola wujud Ilahi boleh jadi dirancang sebagai obyek tertinggi kebahagiaan manusia. Akan tetapi, tidak berarti realitas Tuhan adalah konsekuensi terakhir dari antededen-ntededen kausal manusia. Oleh karenanya, boleh disimpulkan bahwa yang menyebabkan jenis-jenis penafsiran yang tak sah mengenai keidentikan mistik ini adalah tidak adanya pengenalan terhadap arti istilah teknis *fana’ al fana*¹⁷ dalam kaitannya dengan implikasi-implikasi mistik kelenyapan. Menghadapi penafsiran-penafsiran ini, kita lihat bahwa semua otoritas mistisisme, sejak Plotinus hingga Eckhart dan Al-Ghazali maupun otoritas-otoritas mistisisme Timur, bersepakat mengenai kenyataan bahwa seorang mistikus memiliki kemampuan untuk bersatu dengan Yang Tunggal, atau Diri Universal, dalam keadaan trance, dan selanjutnya kembali ke dunia majemuk ini. Seandainya transendensi sesaatnya merupakan proses transformasi asli, niscaya terdapat absurditas lebih lanjut karena baik Tuhan maupun sang mistikus akan memiliki semacam “watak transien” sehingga sifat esensial masing-masing terkadang bias menerobos ke dalam yang lain. Ini menjadikan gagasan tentang Tuhan maupun diri menjadi term-term yang berkontradiksi.

Berkenaan dengan sistem ilmu hudhuri kita, kemustahilan transformasi substansial betul-betul jelas. Kami telah menyebutkan bahwa realitas eksistensial diri sebagai entitas emanatif analog dengan fungsi preposisional yang tidak akan pernah bisa sampai, bahkan dalam khayalan sekalipun, pada cahaya hakikat landasan substantifnya. Sebagaimana sebuah preposisi sejati tidak bisa berfungsi sebagai kata benda substantif, begitu juga suatu wujud emanatif semisal diri tidak bisa mengalami perubahan substansi menjadi hakikat sumbernya.

Hasil akhir dari argumen kita adalah bahwa pengertian keidentikan yang diajukan bagi pengetahuan mistik, yang menurut prinsip kita, didasarkan pada pengetahuan-kehadiran dengan swaidentitas, melibatkan beberapa absurditas ini. Karena alasan ini, doktrin pengetahuan mistik melalui kehadiran dengan swaidentitas, atau perubahan substansi, harus dikesampingkan karena tidak bisa dibayangkan.¹⁸ Doktrin seperti ini, yang menyiratkan banyak absurditas, harus dinilai tidak saja cacat dalam logika serta tidak memadai, tapi juga tak bermakna.

Di dalam batas-batas teori ilmu hudhuri, satu-satunya alternatif yang tersisa untuk dipertimbangkan adalah kesatuan melalui kehadiran dalam pengertian pencerahan dan penyerapan, bukan dalam pengertian swaidentitas. Kesatuan dalam pengertian penyerapan adalah semacam kesatuan yang juga bisa kita nisbatkan kepada fungsi preposisional dari penghubung dan preposisi linguistik kita. Sebuah preposisi benar-benar menyatu dengan kata benda dan kata kerja substantifnya, dalam pengertian tidak bisa diamati secara independen, dan tak mempunyai arti yang independen sama sekali. Kita telah membahas gagasan tentang sifat preposisional emanasi, dan kita akan lebih mengkhususkan pembahasan tentangnya nanti, hingga derajat dimana emanasi tak lagi bersifat paradoks tanpa bisa diselesaikan.

5. Kesatuan dalam Arti Penyerapan.

Dalam pembahasan terdahulu kita telah sampai pada titik dimana “diri sebagai emanasi Tuhan adalah kesatuan kehadiran Tuhan di dalam manusia dan kehadiran manusia di dalam Tuhan”. Kita juga telah mempertimbangkan bahwa sifat kesatuan kehadiran ini bukanlah kejadian fenomenal, yang akhirnya bisa terjadi pada alur psikologi meditasi atau melalui suatu metode kontemplasi yang disengaja. Ia murni bersifat eksistensial, muncul dari Sumber Pertama wujud, yang dengannya Dia membawa dunia kemungkinan ke dalam keadaan aktual realitas atas dasar kepastian-Nya: kepastian wujud, mengetahui, berkehendak, dan berbuat-Nya.

Berbicara secara ketat, sesuai dengan teori emanasi dan doktrin ilmu *hudhuri*, sistem emanatif eksistensi diri adalah suatu tahap wujud uniter sederhana dimana kepastian dan kemungkinan bertemu. Ia adalah kepastian karena emanasi adalah tindakan-wajib Tuhan, yang melimpah dari eksistensi-Nya dan pengetahuan-Nya yang pasti.¹⁹ Ia juga merupakan kemungkinan eksistensial, sebab suatu penyerapan tak lain adalah ketergantungan total kepada Tuhan. “Kesatuan Simpleks” kehadiran ini (yakni kehadiran Wujud Wajib di dalam realitas diri emanatif yang secara eksistensial mungkin) adalah makna yang bisa dipertahankan dari kesadaran kesatuan mistik, yang siap untuk kami ajukan sekarang.

Dalam pengertian keidentikan ini, kehadiran Tuhan dalam diri merupakan keadaan eksistensial dan kesatuan individual yang sama sebagaimana halnya kehadiran diri dalam Tuhan. Artinya, “Tuhan-dalam-diri = diri-dalam-Tuhan”. Namun, seperti telah kami tunjukkan, masalah perbedaan perspektiflah yang menggariskan bahwa satu sisi kesatuan simpleks ini mesti disebut kehadiran dengan pencerahan dan supremasi,²⁰ sedang sisi

lainnya disebut penyerapandan ketergantungan murni. Akan tetapi, tidak berarti bahwa dengan perbedaan perspektif ini kesatuan dan kesederhanaan eksistensial dari tahap wujud ini menjadi dua bentuk eksistensi individual, karena tidak ada kemungkinan kehampaan eksistensi, dan kekacauan atau perpisahan antara emanasi dan sumber emanasi. Hanya ada satu kesatuan eksistensi yang diperluas, tetapi harus digambarkan sebagai sumber emanasi dan emanasi dari sumber tersebut. Karena ini adalah hubungan monadik, maka analogi Aristotelian tentang jalan dari Athena ke Thebes dan dari Thebes ke Athena sebagai hubungan dyadic tidak berlaku pada hubungan emanasi.

Berdasarkan mode kehadiran partikular ini, Tuhan tidak bisa mengalami perubahan substansi dari Ketuhanan-Nya yang tak terdeferensiasi menjadi bentuk kedirian individual yang spasiotemporal, dan diri itu tidak pula bisa bertransendensi ke kecemerlangan Esensi Ilahi. Sekalipun demikian, pada tahap pencerahan dan penyerapan ini, Tuhan dan diri adalah identik secara eksistensial, karena keduanya hadir dalam mode eksistensi ini. Diri hadir dalam skala penuh realitasnya, dan Tuhan hadir dengan pencerahan dan supremasi-Nya tapi tidak hadir dalam skala penuh realitas-Nya. Hanya pengertian leksikal kehadiran sajalah yang berbeda dari satu judul ke judul yang lain.

6. Apakah Arti Fana?

Berdasarkan analisis atas kesadaran kesatuan mistik yang baru saja kita suguhkan, kita berhak mengajukan pertanyaan ini: Jika benar diri, dengan realitas ontologisnya sendiri, selalu hadir di dalam Tuhan dan Tuhan selalu hadir di dalam diri, maka apakah arti proses “peniadaan” mistik, atau dalam bahasa sufinya fana? Sebagaimana yang diyakini oleh kaum mistikus melalui jenis pengalaman inilah mereka bisa mencapai tahap kesadaran kesatuan. Seandainya kesafaran kesatuan adalah realitas itu sendiri, niscaya akan benarnya jika dikatakan bahwa bagi setiap manusia “ada” berarti “menjadi seorang mistikus”. Seandainya Tuhan selalu hadir di dalam diri manusia dan manusia selalu hadir di dalam Tuhan, maka pengalaman mistik akan menjadi kemubaziran.

Seperti baru saja kita lihat, Plotinus dengan singkat menangani persoalan ini dengancara berikut: “Jadi, Yang Maha Tinggi, yang tak mengandung yang lain, selamanya hadir bersama kita, dan kita hadir bersamanya jika kita menyingkirkan yang lain. Kita selamanya berada di hadapannya: tapi kita tidak selalu memandangnya ...”

Tetapi jawaban terinci bagi pertanyaan ini, menurut prinsipilmu hudhuri, adalah bahwa realitas ‘keakuan’ dalam hidup ini terikat dengan ‘kediaan’, yakni keadaan berkonflik dengan obyek-obyek material, meskipun tidak identik dengannya. Akan tetapi, ‘keakuan’ dicirikan oleh obyek-obyek yang diproyeksikannya. Ciri obyektivikasi inilah yang menyebabkan ‘keakuan’ melangkah begitu jauh hingga menobyektifkan dirinya sendiri dalam pengertian ‘yang lain’ untuk melakukan penilaian dan pernyataan tentang dirinya sendiri. Tentu, obyektivikasilah yang menyebabkan kesederhanaan ‘keakuan’ bercampur dengan dan terbungkus dalam kesamaran kemajemukan ‘kediaan’, dan mendorong perspektifnya menjauh dari posisi awal ini ke arah dunia majemuk. Tetapi, karena dorongan alamiah dan materialistik ini tidak dan tidak bisa mempunyai dampak terhadap kebenaran eksistensial ‘keakuan’, maka ia dihapus dan dilepaskan melalui sebarang jenis pengalaman dan antikemajemukan. Karenanya, pengalaman-pengalaman diperlukan untuk menyingkirkan semua obyektivikasi yang dangkal ini dan membantu diri berkonsentrasi lebih lanjut pada dirinya sendiri dan menemukan kembali realitas ‘keakuan’ murninya, yang tak lain adalah kehadiran di dalam Sumbernya.²¹

Endnotes

¹Sayyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Worts-Power Associates, 1987), *Ibid.*, h. 10.

²*Ibid*

³*Ibid.*, h. 9-10.

⁴*Ibid.*, h. 10-11.

⁵*Ibid.*, h. 11-12.

⁶*Ibid.*, h. 12.

⁷*Ibid.*, h. 13.

⁸*Ibid.*, h. 13-14.

⁹*Ibid.*, h. 17-18.

¹⁰<http://www.geocities.ws./Pemikiran Islam Kontemporer>. Diakses pada tanggal 3 Mei 2011.

¹¹“Pencerahan”, “emanasi”, “sepremasi”, dan “penyerapan”, semuanya berfungsi menunjukkan hubungan uniter kausa efisien dengan efek-efek imanennya. Seperti telah kita bahas dalam bab-bab terdahulu, kepada hubungan khusus inilah “relasi iluminatif” merujuk.

¹²Kesadaran uniter ini adalah pembenaran logis bagi semua pernyataan mistik yang pada lahirnya tampak paradoks (syathathat) dimana terkadang mendengar ucapan semisal “Hiasilah daku dalam Kesatuan-Mu, dan pakaikanlah aku pada kedirian-Mu, serta naikkanlah aku ke Keesaan-Mu ...” dari Abu Yazid Al-Bistami. Lihat A.J. Arberry, *Sufism* (London, 1961), h. 54-55.

¹³Shadr Al-Din Syirazi, *Kitab Al-Asfar*, Perjalanan I, bagian 1, h. 1-3.

¹⁴W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia, 1960), h. 28-34.

¹⁵R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, h. 149-59.

¹⁶Dalam soal kemustahilan keidentikan subyek yang mengetahui dengan obyek yang diketahui, Ibnu Sina mengatakan: Perhatikanlah bahwa klaim bahwa sesuatu menjadi yang lain tanpa mengalami hukum transmigrasi

¹⁷*Fana'* secara harfiah berarti “lenyap”, tetapi secara teknis berarti tahapan akhir perjalanan menaik dalam pengalaman mistik. Lihat Sabziwari, “Tahap-tahap Pengalaman Mistik”, dalam *Syarh-i Manzhumah*.

¹⁸Kita mesti mencatat bahwa jenis transubstansiasi ini betul-betul berbeda dari transubstansiasi Ibnu Rusyd dalam doktrinnya tentang kebahagiaan tertinggi manusia. Kebahagiaan tertinggi Ibnu Rusyd adalah melalui kontemplasi dan kesatuan intelektual dengan sifat-sifat ilahi, dan jauh dari keidentikan eksistensial melalui pengalaman mistik.

¹⁹Suhrawardi, *Kitab Al-Talwihat*, h. 41.

²⁰Relasi iluminatif juga diungkapkan sebagai hubungan supremasi (idhafah qayyumiyyah), *Op. cit.*, h. 72.

²¹Mengenai pengalaman mistik, Ibnu Sina menyebutkan berbagai jenis tindakan, termasuk shat, musik, menyanyi dan sebagainya dalam *Maqamat Al-'Arifin* (Tahap-tahap Mistikus), dalam *Kitab Al-Isyarat*, bagian 4, h. 78-85.