

DIMENSI PENGALAMAN MISTIK (*MYSTICAL EXPERIENCE*) DAN CIRI-CIRINYA

Muzairi*

Abstract

There seem to be two ways to discover the nature of religious experience. One way is to appropriate the historical formulation of one religion, denomination, or school of religious thought. Another way is to start from mystical experience or Sufism.

*Such is the case with Sufism, the generally accepted name for Islamic mysticism. To approach its partial meaning we have to ask ourselves first, what mysticism means. That mysticism contains something mysterious, not to be reached by ordinary means or by intellectual effort, is understood from the root common to the words mystic and mystery, the Greek *myein*, "to close the eyes". Mysticism has been called "the great spiritual current which goes through all religions". In its widest sense it may be defined as the consciousness of the One Reality – be it called Wisdom, Light, Love or Nothing.*

Keywords: Religious Experience, Mystical Experience, Sufism, Inefability

A. Pendahuluan

Pengalaman Mistik adalah (*mystical experience*) sebagai salah satu bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*) dalam tradisi filsafat sering diungkapkan dengan terma-terma metafisika. Padahal, tak sedikit kalangan pemikir 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. Dalam kehidupannya manusia senantiasa mengembangkan *inner space* sebagai kekuatan, sehingga kebebasannya berkembang secara sejati, dan berhubungan langsung dengan pusat kekuatan kosmik dalam istilah teologi dikenal sebagai Tuhan (*God*).

Dalam kaitan dengan pengalaman mistik itu tak sedikit karya-karya mistik yang kemudian lahir dari sejumlah pemikir atau mistikus. Hal tersebut menunjukkan jika pengalaman mistik sedemikian kuat berpengaruh dalam sejarah manusia dan ciri-cirinya dan ini juga yang menjadi bukti untuk menolak asumsi bahwa pengalaman mistik yang dialami manusia berabad-abad merupakan suatu ilusi sebagai ungkapan ketidakberdayaannya atau tidak bermakna (*meaningless*). Pandangan-pandangan tersebut antara lain dikemukakan oleh Sigmund Freud (1856-1939) dan Logika Positivisme. Akhirnya tulisan ini tidak berpretensi menjelaskan pengalaman mistik dalam bentuknya yang subtil, akan tetapi berusaha memaparkan masalah pengalaman mistik dan ciri-cirinya yang dapat diulas secara panjang, tapi keterbatasan ruang dan pertimbangan dipandang perlu untuk membatasi masalah.

B. Pengalaman Religius

“Garis besar tujuan Al Qur’an”, kata Muhammad Iqbal, ialah hendak menyadarkan adanya keinsafan batin yang lebih tinggi dalam diri manusia, dalam hubungannya dengan Tuhan dan alam semesta¹. Dalam sejarah filsafat religius, keinsafan batin yang disebut oleh Iqbal di atas telah menjadi telaah terus-menerus dalam suatu tema yang disebut sebagai “pengalaman religius” (*religious experience*). Pengalaman religius adalah pengalaman yang terjadi dalam “ruang sebelah dalam” manusia mengembangkan suatu pusat kekuatan, sehingga kebebasannya berkembang secara penuh, dan berhubungan secara langsung dengan pusat kekuatan alam semesta, yang dalam bahasa teologis disebut dengan Allah. “Carilah di sebelah dalam, kenalilah dirimu. Isyarat-isyarat rahasia dan agung akan datang kepadamu dari hembusan nafas para resi melalui debu berabad-abad,” ungkap Swami Ramdas, mistikus India abad ke-20. Dalam hal ini Iqbal menekankan pengalaman agama (*religious experience*) adalah pengalaman mistik atau sufisme yang dimaksud.

Begitu juga halnya tasawuf, “sufisme”, nama yang biasanya dipergunakan untuk menyebut mistik Islam. Untuk mendekati maknanya, sebagian, kita harus bertanya-tanya dahulu apa makna mistik itu. Sudah dipahami bahwa dalam kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual, misteri dan mistik memang berasal dari kata Yunani *myein*, “menutup mata”. Mistik telah disebut “arus

¹Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavana, 1985), 8-9.

besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama". Dalam artinya yang paling luas, mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran terhadap Kenyataan Tunggal—yang mungkin disebut Kearifan, Cahaya, Cinta, atau Nihil².

Namun, definisi-definisi semacam itu hanya sekedar petunjuk saja bagi kita. Sebab kenyataan yang menjadi tujuan mistik, dan yang tak terlukiskan, memang tidak bisa dipahami dan dijelaskan dengan cara persepsi apapun, baik filsafat maupun penalaran tidak bisa mengungkapkannya. Hanya kearifan hati, *gnosis*, bisa mendalami beberapa di antara segi-seginya. Diperlukan suatu pengalaman rohani yang tidak tergantung pada metode-metode indera atau pikiran. Begitu si pencari mulai perjalanannya menuju Kenyataan Akhir ini, ia akan dibimbing oleh cahaya batin. Cahaya ini semakin terang sementara ia membebaskan diri dari keterikatannya dengan dunia atau seperti kata para sufi—menggosok cermin jiwanya sampai mengkilap.

Hanya setelah masa pemurnian yang lama—yang dalam mistik Kristen disebut *via purgativa*—si pencari bisa mencapai *via illuminativa*, tempat ia diberkati cinta dan kearifan. Dari sana ia bisa mencapai sasaran akhir pencarian mistik, yakni *unio mystica*³. Hal ini bisa dihayati dan diungkapkan sebagai perpaduan cinta, atau sebagai *visio beatifica*, yakni tempat jiwa menyaksikan segala yang di luar jangkauan penglihatan, diliputi oleh cahaya purba Tuhan, hal ini juga bisa digambarkan sebagai “penyingkapan cadar ketidaktahuan”, cadar yang menutupi ciri-ciri dasar Tuhan dan makhluk-Nya.

Mistik bisa didefinisikan sebagai cinta kepada yang Mutlak—sebab kekuatan yang memisahkan mistik sejati dari sekedar tapabrata (*asceticism*) adalah cinta. Cinta ilahi membuat si pencari mampu menyanggah, bahkan menikmati, segala penyakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya untuk mengujinya dan memurnikan jiwanya. Cinta ini bisa menghantarkan jiwa si ahli mistik ke Hadapan Ilahi “bagaikan elang yang membawa mangsanya”, yakni memisahkannya dari segala yang tercipta dalam waktu⁴.

Gagasan-gagasan yang pada dasarnya sederhana semacam itu terdapat dalam setiap jenis mistik. Para ahli mistik dalam pelbagai agama telah mencoba melambangkan pengalaman-pengalaman mereka dalam tiga kelompok citraan yang berbeda-beda, usaha yang tak ada habisnya untuk mencari dan menemukan Tuhan dilambangkan dengan “Jalan”, dan si pejalan harus tetap melangkah seperti

²Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 1981), 3-4.

³*Ibid.*, 4.

⁴*Ibid.*, 5.

yang digambarkan dalam sejumlah cerita kiasan tentang Perjalanan Peziarah atau Perjalanan ke Sorga. Perubahan jiwa melalui kesengsaraan dan pemurnian yang menyakitkan sering diungkapkan dalam gambaran alkimia atau proses serupa dalam alam dan ilmu prailmiah, impian kuno tentang pembuatan emas dari logam rencahan menjelma kenyataan dalam taraf rohani. Dan akhirnya, kerinduan insan yang bercinta dan damba untuk berpadu diungkapkan lewat lambang-lambang yang diambil dari cinta manusia; gabungan cinta manusia dan ilahi sering merembes ke dalam sajak-sajak ahli mistik⁵.

Meskipun ada persamaan gambaran mengenai pengalaman mistik, ada baiknya dibedakan antara dua macam mistik utama, yang telah digolongkan sebagai *Mistik Ketakterbinggaan (Mysticism of Infinity)* dan *Mistik Kepribadian (Mysticism of Personality)*. Macam pertama telah menemukan pengungkapan tertinggi dan termurni dalam sistem Plotinus dan dalam filsafat *advaita* oleh Shankara. Tasawuf mendekati pengungkapan tertinggi itu dalam beberapa bentuk-bentuk yang dikembangkan oleh mazhab Ibn 'Arabi⁶. Di sini, Numen dipahami sebagai Makhluk di luar segala makhluk, atau bahkan sebagai Tidak Berupa Makhluk, sebab ia tidak bisa digambarkan oleh kategori pikiran terbatas yang manapun, ia tak terbatas, tak waktu, tak ruang, Keberadaan Mutlak, dan Kenyataan Tunggal.

Sebaliknya, dunia hanya memiliki "Kenyataan Terbatas", yang keberadaannya terbatas itu diterima dari Keberadaan Mutlak Ilahi. Ia bisa dilambangkan sebagai samudera tak bertepi, di tengahnya diri manusia hanya bagaikan setetes air yang lenyap, atau dilambangkan sebagai padang pasir yang bukit-bukit pasirnya senantiasa bermunculan menyembunyikan kedalamannya, atau dilambangkan sebagai air yang melahirkan dunia yang mengkristal bagai es. Macam mistik ini sering diserang oleh para nabi dan pembaharu, sebab tampaknya menolak kepribadian manusia dan menghasilkan pantheisme⁷ atau monisme, yang dengan demikian merupakan ancaman terbesar bagi tanggung

⁵Pengalaman mistik sering diungkapkan dalam bentuk-bentuk saja.

⁶Ibn 'Arabi mendapatkan gelar dengan sebutan *muhid-din (Animator of the religion)* yang artinya menghidup-hidupkan agama, tetapi oleh kaum Fukoha malah diberi gelar *muhid-din* orang yang merusak agama, atau *mumimuddin* yang artinya pembunuh agama (*he who kills the religions*). Lihat Henri Corbin, *Creative Imaginations in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: tp., 1969), 76.

⁷*Ibid.*, 76. Pantheisme adalah suatu istilah yang diperkenalkan pada tahun 1709 M oleh Irish Deist, John Toland, dalam karyanya yang berjudul: *Socianianism Truly Stated*, yang menjadi ciri pokok dari pantheisme bukan Tuhan Imanen dalam makhluknya, akan tetapi bahwa dengan sadar atau tidak sadar

jawab pribadi. Gagasan tentang emanasi yang tak putus-putus yang bertentangan dengan tindakan penciptaan ilahi yang khas itu, oleh para ahli mistik Kristen maupun Islam dianggap tidak sesuai dengan gagasan Injil-Alquran tentang *creatio ex nihilo*⁸. Dalam apa yang disebut Mistik Kepribadian, hubungan antara manusia dan Tuhan dipahami sebagai hubungan antara makhluk dan Pencipta, antara budak di hadapan Tuannya, atau antara si mabuk cinta yang mendambakan Kekasihnya. Mistik semacam inilah yang umum dalam perkembangan tasawuf lebih awal.

Namun, kedua macam pengalaman mistik ini jarang sekali dikenal dengan bentuk-bentuknya yang murni. Terutama sekali dalam puisi mistik, seorang penyair mungkin menggambarkan Tuhan dalam terminologi yang diambil dari hubungan cinta murni, dan dalam larik-larik berikutnya mungkin sekali ia mempergunakan bahasa yang bisa ditafsirkan sebagai "pantheistic". Agak lebih mudah membuat suatu perbedaan antara pendekatan "sukarela" dan pendekatan "kemakrifatan" terhadap pengalaman mistik⁹. Ahli mistik macam yang pertama berkehendak "menyiratkan dirinya sesuai dengan sifat-sifat Tuhan", seperti apa yang digariskan oleh tradisi Kerasulan, dan untuk menyatukan kehendaknya sendiri sepenuhnya dengan kehendak Tuhan, sehingga akhirnya bisa mengatasi kesulitan-kesulitan teoritis yang diakibatkan oleh dilema takdir dan kehendak bebas. Mistik ini bisa dilihat sebagai suatu proses kehidupan yang praktis.

Ahli mistik macam kedua, "kemakrifatan", bersusah payah untuk mendapatkan pengetahuan yang lebih dalam tentang Tuhan, ia berusaha mengetahui struktur semesta-Nya atau menafsirkan derajat wahyu-Nya – meskipun tidak ada seorang ahli mistikpun yang berani "mengetahui" Inti-Nya. Bukankah Dhun-Nun (m. 859), yang biasanya dianggap sebagai salah seorang pelopor renungan tentang makrifat, atau gnosis, memperingatkan rekan-rekannya ahli mistik bahwa "Merenungkan Inti Tuhan itu kebodohan, dan menuding pada-Nya merupakan syirik, sedangkan makrifat yang sebenarnya merupakan kekaguman"? Di samping kekaguman itu, pendekatan

konsep Ada secara *Univok* ditetapkan baik kepada Tuhan maupun terhadap cipta-Nya. Ungkapan "Manusia terlebur dalam hakekat Tuhan" hanya dapat dibenarkan, bila ada *univocitas*. Lihat P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1990), 12.

⁸Lawan *Creatio ex Nibillo* adalah *Nihil Fit* bahwa penciptaan itu dari Ada potensial menjadi Ada yang Aktual.

⁹Annemarie Schimmel mempergunakan kedua istilah tersebut antara *Voluntaristic* dan *Gnostic*, lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 6-7.

kemakrifatan¹⁰ sering mengarah ke penyusunan pelbagai sistem teosofis yang pengikut-pengikutnya berkecenderungan menafsirkan setiap segi mistik sesuai dengan teori mereka masing-masing, bahkan kadang-kadang menolak pengalaman sederhana tentang kepasrahan bercinta. Dalam mistik Islam, kedua segi itu sama kuat dan pada masa-masa kemudian keduanya saling berkaitan satu sama lain.

C. Struktur Pengalaman Religius

Menurut Rudolf Otto, dalam bukunya *The Idea of the Holy*, di dalam “ruang sebelah dalam” manusia memang ada suatu struktur *a priori* terhadap sesuatu yang irasional (non-rasional)¹¹, seperti halnya terdapat struktur yang *a priori* terhadap rasionalitas manusia seperti dikemukakan oleh I. Kant dalam filsafatnya mengenai akal budi manusia. Struktur tersebut, menurut Otto terletak dalam “perasaan hati”. Keinsafan akan “yang kudus”, yang disebut juga dengan keinsafan beragama (*sensus religiosus*) adalah salah satu dari struktur *a priori* irasional manusia itu. Keinsafan beragama adalah kepekaan terhadap “yang kudus”. Dan atas dasar keinsafan beragama inilah manusia dapat mengalami hal-hal yang duniawi sebagai petunjuk dari “yang ilahi”¹².

Pada puncaknya, mengalami “yang kudus” ini dapat diisi dengan idea tentang Allah (dalam agama semitik). Idea tentang Allah ini dalam strukturnya bersifat formal. Dia kita rumuskan begitu saja, sehingga melalui cara inilah manusia secara intuitif dan afektif mampu melihat misteri “yang ilahi” melalui penampakan simbol-simbol duniawi. Tentang ini, kita bisa mengambil contoh bagaimana Nabi Ibrahim mengalami suatu pengalaman religius dengan melihat kedahsyatan (dalam bentuk rohaniah) matahari, rembulan dan alam semesta ketika ia mencari Allah. Atas dasar struktur pengalaman religius ini, Max Scheler, seorang filsuf besar Jerman, menyadari bahwa keinsafan beragama adalah

¹⁰Menurut al-Qisyairi yang dikutip R.A. Nicholson, ada tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan sufi dalam hubungan mereka dengan Tuhan yaitu *Qalb* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, *Ruh* untuk mencintai Tuhan, dan *Sinn* untuk “melihat” Tuhan. Lihat R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: G Bell and Son Ltd, tt), 68. Lihat juga Harun Nasution, *Filsafat dan Misticism dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 70-71.

¹¹Budi Munawar Rahman, “Pengalaman Religius dan Logika Bahasa”, *Ulumul Qur'an*, Vol II (1990), 80-81.

¹²Nico Syukur, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* (Jakarta: Leppenas, 1982), 39-40. Lihat Joachim Wach, *The Comparative Study of Religious* (New York: Columbia University Press), 27-30.

dasar dari segala kegiatan rohani manusia (yang dapat muncul dalam bentuk kerja-kerja kreatif, agama, filsafat, ilmu, seni, cinta dan hubungan antar manusia, dan sebagainya)¹³.

Sedangkan struktur pengalaman tersebut adalah bahwa Intisari agama merupakan sesuatu "yang kudus" (*the holy*). Agama selalu ditandai oleh kategori "yang kudus" ini, yang tidak bisa diasalkan dari sesuatu yang berada di luar agama (maka disebut, "yang kudus" adalah kategori *sui generis* dari agama)¹⁴. Secara fenomenologis, struktur pengalaman religius tersebut bersifat "tergantung". Atas dasar ini agama sering didefinisikan sebagai *the feeling of dependence* ("perasaan ketergantungan"), yang muncul karena perasaan keterciptaan (*creature feeling*, istilah Scheleiermacher, seorang filsuf abad 18), di mana manusia mengalami bahwa ia hilang dalam ketiadaan. Semua yang disebut di atas dialami secara subyektif. Oleh karena itu, pengalaman religius yang merupakan *self-consciousness*, suatu penyadaran diri¹⁵. Terhadap "yang kudus" kita mengalami perasaan *misterium tremendum* (bahwa yang misteri atau "yang kudus" itu menakutkan) dan *misterium fascinatum* (tetapi saya begitu tercekam, terpesona, terpicat dan tertarik oleh-Nya). Kedua perasaan tersebut dapat dialami manusia sampai puncaknya yang paling tinggi, yaitu keadaan ekstase dalam pengalaman mistik. "Di dalam kemuliaan, tiada Aku, atau Engkau, atau Kita. Aku, Kita, Engkau, dan Dia, seluruhnya luruh menyatu", begitu al-Hallaj¹⁶ mengekspresikan ekstase pengalaman mistiknya.

¹³Namun demikian bahwa keinsafan beragama ada perbedaan dalam penghayatan Tuhan antara model-model filsafat dan agama. Yang dihayati dunia filsafat adalah *Gott an sich* (Allah dalam dirinya sendiri) sedangkan dalam penghayatan agama adalah *Gott fur mich* (Allah bagiku), Allah yang melibatkan diri demi penyelamatanku. Nico Syukur, *Pengalaman Agama*, 22-23.

¹⁴Budi Munawar Rahman, "Pengalaman Religius dan, 80-81.

¹⁵Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of*, 3-4.

¹⁶Ungkapan al-Hallaj *Ana Al-Haqq* (Aku adalah Kebenaran Kreatif) menurut Iqbal merupakan tantangan bagi kaum mutakalimin dan hanya kaum sufi yang memahami pernyataan itu, bagi Iqbal pernyataan itu bukan pantheistik karena al-Hallaj masih meyakini bahwa Tuhan adalah transenden. Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstructions of*, 109. Di Jawa personifikasi nasib al-Hallaj tergambar dalam serat-serat tertentu, seperti Syeh Amongrogo dalam serat Chentini yang dihukum mati dilempar ke laut selatan karena mengajarkan ma'rifat di depan umum dan menentang Sultan Agung. Sunan Punggung dihukum bakar tercermin dalam serat Kanda. Ki Bebeluk juga dihukum mati, Haji Ahmad Mutamakin di dalam serat Cebolek, meskipun tokoh ini tidak sampai dihukum mati tapi diampuni oleh Raja Mangkurat ke IV dan Pakubuwono ke II. Syeh Siti Jenar yang akhirnya dihukum mati karena mengaku dirinya Tuhan. S. Subardi, *The Book of Cebolek* (The Haque: Martinus Nijhoff, 1975), 34-45.

Dalam soal pengalaman mistik itu, rupanya karya-karya mistik yang berhubungan dengan manusia memberi bukti yang jelas tentang kenyataan bahwa pengalaman religius begitu kuat dan berpengaruh dalam sejarah manusia. Kenyataan ini menjadi “bukti” yang sangat kuat untuk menolak anggapan bahwa pengalaman religius yang dialami manusia selama berabad-abad, hanyalah pengalaman ilusi manusia atas ketidakterdayaannya¹⁷ (ingat misalnya argumen Feuerbach atau Sigmund Freud), argumen ini diberikan. Iqbal ingin meyakinkan bahwa mengalami mistik atau pengalaman religius bukan sesuatu yang bersifat khayalan dan oleh karena itu tidak mempunyai “isi” kognitif. Pengalaman tersebut “bermakna”, atau mempunyai “arti”.

D. Ciri-ciri Pengalaman Religius (*Mystical Experience*)

Dalam tradisi skolastik, “arti” pengalaman religius selalu dikaitkan dengan pengenalan diri. Pengalaman mistik tentu saja merupakan puncak dari pengenalan diri itu.”Menyendirilah dan lihat. Jika kau temui dirimu belum lagi elok, bertindaklah bagaikan pencipta sebuah patung yang akan diperindah. Janganlah sekali-sekali berhenti memahat patungmu”, kata Plotinus¹⁸, seorang filsuf Yunani yang sangat mempengaruhi pemikiran filsafat mistik Islam. Pengenalan diri adalah seni hidup dalam mistik, seni yang tertinggi, yang akan membawa kita kepada “kecerahan” yang berasal dari Diri Yang Tertinggi (Kesadaran ini rupanya bersifat universal dari Barat sampai Timur).

Konon Napoleon pernah berkata “Aku adalah benda bukan person”, ini adalah suatu cara di mana pengalaman yang mempersatukan dapat menyatakan dirinya. Dalam pengalaman “religius dalam Islam menurut Nabi, merupakan penciptaan sifat-sifat Uluhiat dalam diri manusia”. Pengalaman ini telah menemukan pernyataan dalam kalimat-kalimat semacam “Aku adalah kebenaran kreatif” (Al-Hallaj), “Akulah Waktu” (Muhammad), “Akulah Qur’an yang berkata-kata” (Ali), “Muliakanlah Daku” (Ba Yazid). Di dalam sufisme Islam yang bertingkat lebih tinggi pengalaman yang mempersatukan itu bukanlah ego terbatas yang mengatasi identitasnya sendiri dengan semacam peleburan ke dalam ego tak terbatas, melainkan yang tak terbataslah yang

¹⁷David Trueblood, *Filsafat Agama*, alih bahasa H.M. Rosyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 88-107; Lihat Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 128-129.

¹⁸Georgia Tonelli, “Plotinus”, *The Encyclopedi of Philosophy*, Vol V-VI, New York, Mac Millan Publishing co and Free Press, 1967, 351-359.

masuk ke dalam pelukan kasih sayang yang terbatas¹⁹.

Suatu hal yang perlu dipahami dengan baik bahwa ungkapan-ungkapan yang bersifat mistis telah memberi pegangan kita bahwa di dalam tradisi sufisme kadang-kadang orang tidak dihadapkan teori-teori filsafat akan tetapi bertemu dengan pernyataan-pernyataan yang langsung atau tidak langsung dalam penghayatan dan pengalaman mistik (*mystical experience*). Pengalaman mistik pada dasarnya adalah irrasional dan mengutamakan perasaan atau penghayatan (*zauq, rahsa*). Penghayatan mistik sewaktu mengalami ecstasy (*fana'*) ini menurut William James dalam *The Varieties of Religious Experience*²⁰ ditandai dengan empat ciri. *Pertama, transiency (waqtiyah)*, yakni penghayatan *ecstasy (fana')* itu hanya berlangsung sementara waktu, antara setengah sampai dua jam paling lama. Jadi, manusia bisa menghayati kesatuan dengan Tuhan hanya sebentar, kemudian sadar kembali dan merasa sebagai makhluk yang lemah.

Kedua, passivity (salbiyah), yakni pada waktu *fana'* itu para sufi merasa dikuasai dan digerakkan oleh kekuatan dari atas, kehendaknya jadi lenyap atau harus dihentikan bahkan dalam puncak penghayatan mistik kesadaran kediriannya terhisap dalam kesadaran serba Tuhan, mengalami *fana' al-fana'*. Adapun *ketiga, noetic quality (al-qimat al-tajridiyah)*, dalam arti "*They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect*", yaitu mereka merasa menghayati hakekat yang mendalam yang tak dicampuri penalaran (intelekt). Oleh karena itu, ciri yang keempat adalah *ineffability (al-isti'sha'u ala al-washfi)*. Yakni sulit tak disifati (diterangkan dengan rumusan kata-kata).

Di samping William James, Iqbal juga menekankan ciri-ciri pengalaman mistik, dan sama dengan William James, seperti: *immediacy, intimate, ununanalysable, noetic quality*. W.T. Stace memberikan ciri-ciri pengalaman mistik yaitu: *objectivity, blessedness, holy, secret, divine, paradox, ineffability*²¹. Sedangkan, DT Suzuki memberikan ciri-ciri sebagai berikut: *irrationality, intuitive insight, authoritative-ness, affirmation (positive character), sense of the beyond, impersonal tone, feeling of exaltation, momentariness (coming of sudden)*.

Sedangkan Imam Ghazali mengemukakan pernyataan tersebut sebagai berikut:

¹⁹Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of*, 109-110.

²⁰William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: The New American Library, 2003), 299-300.

²¹Almond C. Philip, *Mystical Experience and Religious Doctrine* (New York: Walter de Gruyter and co, 1992), 130-133.

Keadaan fana ini penutup bagi taraf pertama, yang hampir masih dalam batas ikhtiar dan kasab. Padahal ini sebenarnya, merupakan permulaan tarikan, sedang yang sebelumnya itu hanyalah merupakan dihliz (jalan kecil) menuju kepadanya. Dari awal terikat ini mulailah peristiwa-peristiwa mukasyafah dan musyahadah, hingga akhirnya dalam keadaan jaga mereka dapat melihat malaikat dan arwah para nabi, mendengar suara mereka dan mendapat pelajaran dari mereka. Dari tingkat ini, ia naik pula ke beberapa tingkatan yang meninggi jauh di atas ukuran kata-kata. Tiap usaha untuk melukiskan dengan kata-kata tentulah akan sia-sia, sebab setiap kata yang dipakai pastilah mengandung salah faham yang tak mungkin menghindarkannya. Akhirnya sampailah ia ke derajat yang begitu "dekat" (kepada-Nya) hingga ada orang yang hampir mengira hulul, atau ittihad, atau wusul. Semua kiraan salah, dan ini telah kami terangkan dalam karangan kami "al-Maqsidul-Aqa" (Tujuan Terakhir). Barangsiapa mengalaminya, hanya akan dapat mengatakan, bahwa itu suatu yang tak dapat diterangkan, indah, baik, utama dan janganlah lagi bertanya.²²

Analogi yang sangat mirip diberikan oleh William James dalam *Varieties of Religious Experience*, si pelaku dengan segera mengatakan bahwa hal itu tak bisa diungkapkan, bahwa tak ada kata-kata yang bisa menyampaikan kandungannya. Dengan sendirinya kualitasnya harus dipahami 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 tersebut²³.

Muhammad Iqbal memberikan analogi dengan apa yang disebut dengan *Unitary of Experience*. Keseluruhan pengalaman mistik yang tak dapat diuraikan. Ketika saja mengalami meja yang di depan saja ini, bahan-bahan pengalaman yang tak terhitung banyaknya menyelinap menjadi satu pengalaman saja tentang meja itu. Lepas dari bahan-bahan yang sebanyak itu saja memilih hanya yang ada dalam ketentuan ruang dan waktu tertentu dan yang di sekeliling itu tak ada sangkut pautnya dengan meja. Tetapi dalam suasana mistik, betapa subur dan cemerlangnya sekalipun, namun pikiran harus diperkecil hingga minimum dan suatu penguraian secara demikian ini tidaklah mungkin²⁴.

Annemarie Schimmel mengemukakan secara singkat bahwa kaum sufi berbicara tentang apa disebut kata *kufri toriqat*, yaitu suatu keadaan mabuk

41. ²²Imam Ghazali, *Pembebas Dari Kesesatan*, terj. M. Nuh (Jakarta: Tintamas, 1990),

²³William James, *The Varieties of*, 291-293.

²⁴Muhammad Iqbal, *The Reconstructions of*, 18.

yang menyebabkan orang mistik tidak mengetahui apa-apa lagi kecuali Tuhan dan ketika ia melihat segala sesuatu seperti satu; tetapi ini bukan tingkat terakhir yang dapat ia raih. Perbedaan klasik dari “kemabukan” mendahului “ketidakmabukan yang kedua” tetap sah meskipun para sufi di kemudian hari tinggal ditingkat yang “lebih rendah”. Perasaan Tuhan ada di mana-mana dinyatakan dengan sajaknya oleh Jami, yang merupakan ringkasan perasaan mistis pada zamannya.

Kadang kami sebut Engkau anggur, kadang piala,
 Kadang kami sebut Engkau jagung, kadang jerat,
 Tak ada aksara kecuali nama-Mu tertulis di buku dunia
 Nah: dengan nama apa kami sebut Dikau?²⁵

Lihat tabel:

Iman Ghazali	M Iqbal	Willian James	W.T. Stace	DT Suzuki
1. Mughada (cogitatio)	1. Immediacy	1. Transiency	1. Objectivity	1. Irrationality
2. Muroqaba (meditatio)	2. Unanalysable	2. Possivity	2. Blessedness	2. Intuitive insight
3. Mushada (contemplatio)	3. A moment of intimate	3. Noetic quality	3. Holy	3. Affirmation (positive character)
4. Al-isi'ha'u ala al-wash'fi (ineffability)	4. Noetic quality	4. Ineffability	4. Secret	4. Sense of the beyond
			5. Divine	5. Impersonal tone
			6. Paradox	6. Feeling of exaltation
			7. Ineffability	7. Momentariness (coming of sudden)

E. *Expression* (Ungkapan) dan *Experience* (Pengalaman) dalam Mistik

Al Hujwiri telah mengisyaratkan kepada kita bahwa apa yang disampaikan atau dikatakan oleh sang sufi tak bisa ditafsirkan secara dangkal, dan hakekat kenyataan yang dialami dan dihayati sang sufi tak mungkin ditangkap dalam bahasa yang biasa. Maka kita perlu melihat apa yang disebut *language game*²⁶

²⁵The feeling that God is everywhere, inherent in everything, is beautifully expressed in many of Jami's verses, which summarize the mystical feeling of his time.

Sometimes we call Thee wine, sometimes goblet

Sometimes we call Thee corn, and sometimes snare

There is no letter save Thy name on the tablet of the world

Now: by which name shall we call Thee?

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of*, 283.

²⁶Ide sentral Wittgenstein pada periode II adalah permainan bahasa (language game), ide sentral tersebut mengandung arti bahwa berbicara mengenai bahasa merupakan suatu aktivitas atau suatu bentuk kehidupan. Win Ushuluddin Bernadien, *Ludwig Wittgenstein* (Yogyakarta: Bulan Bintang, 2004), 12.

engan *meaning in use* serta paradok-paradok yang ada. Dalam hal ini kita perlu membedakan antara ekspresi (ungkapan) dan experience (pengalaman).

Suatu ungkapan pernyataan sufi atau mistik bisa ditafsirkan dalam kondisi tertentu yang sifatnya dipermukaan, dari sudut filsafat bahasa, bahwa bahasa mempunyai keterbatasan serta sesuatu yang tidak dapat diungkapkan, diubah menjadi aturan paradigma bahasa. Dalam *language game* mengandung arti bahwa berbicara mengenai bahasa merupakan suatu aktivitas dan *the meaning the word is its use in the language*, maka tidak heran jika ungkapan sufi banyak ditafsirkan dalam konteks tersebut.

Dalam mengungkapkan pengalaman sufi kita melihat paradok-paradok seperti ungkapan Ibn Arabi yang *absolut monism* dan Al Hallaj yang *dualisme* sebagai berikut, Ibn Arabi, *I am he and he is I, I am he and not he*²⁷. Sedangkan Hallaj bukanlah seorang filosof, dan bukan pula bermaksud memformulasikan suatu sistem filsafat. “Dan yang Riil itu adalah (identik dengan) Yang Fenomenal: ...berdasarkan yang bukan Riil (unsur di dalam Yang Fenomenal)”, dan di bagian ia berkata “Dan Aku adalah yang Riil, karena Aku tidak pernah berhenti menyadi nyata (Riil) melalui yang Riil itu” (*wa ana al Haqq fa innani ma yiltu aba dan bi-l Haqq qi haqqun*), dan dalam menamakan dirinya sendiri Tuhan ia berkata: “Tidak ada perbedaan antara aku dan Engkau kecuali *Goodhead (al lahbiyyah)* dan *Lordship (al Rububiyyah)*”²⁸.

“O, Dia yang adalah aku, dan aku adalah Dia: tidak ada perbedaan antara *anniyah* aku dengan *huwiyyah*, kecuali kesementaraan dan keabadian”, dan sebagainya – jadi mengakui selalu adanya realitas dari *dua unsur* atau sifat (natures) dalam diri manusia, *divinitas* dan *humanitas*, dan meletakkan keduanya pada kondisi-kondisi mistis tertentu untuk menjadi bersatu. Karena dan hanya karena itulah maka fenomenal (manusia) dapat menyebut dirinya Tuhan. Sebaliknya, Ibn Arabi tidak mengakui “persatuan” (*union*) (dalam pengertian ini) dan tidak pula terhadap fusi atau inkarnasi. Ia berbicara tentang Satu Realitas atau tentang dua aspek dari realitas dengan membuat perbedaan antara keduanya dengan tegas dan jelas di dalam pikirannya. Ia secara tak langsung menyinggung Ana Al Haqq-nya Hallaj di dalam suatu sajak dengan maksud membantah teori

²⁷A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi* (Cambridge: The University Press, 1995), 14-15.

²⁸*Ibid.* Dalam logika pernyataan Ibn 'Arabi itu berdimensi dua atau yang disebut *coincidentia oppositorum*. Charles Harshorne and William L Reese menyebut bahwa pola berdimensi dua mereka sebut sebagai *the law of polarity*, Charles Harshorne and William L Reese, *Philosophers Speak of God* (Tt: The University of Cicago Press, 1969), 1.

Hallaj tentang inkarnasi. Ia berkata: "Aku adalah misteri (rahasia) dari yang Riil bukan Diri Yang Riil itu sendiri" (*ana sirru-l haqqi ma-l haqqu ana*); misteri disini menjadi aspek fenomenal dimana Yang Riil itu tersamar, keduanya selalu ada, dan tidak ada artinya dalam mengatakan bahwa yang satu itu menjadi yang lainnya.

Iqbal telah menunjukkan bahwa pengalaman mistik maupun pengalaman kenabian telah mengesankan tentang tidak riilnya waktu yang bersambung, dalam hal ini Iqbal menyatakan:

The mystic's intimate association with the eternal which gives him a sense of the unreality of serial time does not mean a complete break with serial time. The mystic state in respect of its uniqueness remains in some way related to common experience. This is clear from the fact that the mystic state soon fades away, though it leaves a deep sense of authority after it has passed away. Both the mystic and the prophet return to the normal levels of experience; but with this difference that the return of the prophet, as I will show later, may be fraught with infinite meaning for mankind²⁹.

Hubungan mistik yang rapat sekali dengan alam azali yang telah mengesankan suatu pengertian tentang tidak riilnya waktu bersambung (*serial time*) tidaklah berarti putusannya sama sekali dengan waktu yang bersambung itu, tetap berhubungan dengan pengalaman yang biasa. Dari kenyataan ini jelaslah sudah, bahwa suasana mistik itu segera menghilang, sungguhpun ia meninggalkan suatu pengertian yang boleh dipercaya sesudah suasana kemistikan itu sudah tak ada lagi. Baik penganut mistik atau nabi kedua-duanya, kembali ke tingkat pengalaman yang normal lagi. Tetapi dengan perbedaan ini, kembalinya nabi itu, seperti yang akan saya jelaskan nanti, bisa jadi membawa arti yang tak berhingga bagi manusia.

Keterangan Iqbal menunjukkan bahwa pengalaman tersebut di samping tidak memperlihatkan riilnya waktu yang bersambung juga tidak bisa diungkapkan atau sesuatu yang tak dapat dikatakan, kalau meminjam istilah Rudolf Otto suatu pengalaman *Nominosum* yang kemudian strukturnya diuraikan lebih lanjut dengan istilah "*mysterium tremendum*" (rahasia yang mendahsyatkan) yang sekaligus yang sifatnya "*tremendum*" (menggentarkan) dan "*fascinans*" (menggemarkan)³⁰. Sebagai "*mysterium tremendum*" (rahasia yang mendahsyatkan), obyek perasaan religius itu terdiri atas dua kutub yang dialami serentak. Begitu pula pada manusia sebagai subyek, yang mengalami terdapat perasaan-perasaan yang bertentangan termasuk di dalamnya menghayati waktu antara yang riil dan tidak riil.

²⁹Muhammad Iqbal, *The Reconstructions of*, 22-23.

³⁰Philip C. Almond, *Mystical Experience and*, 93-94.

F. Penutup

Wittgenstein dalam bukunya *Notebooks* 1914-1916 mengatakan, bahwa “logika hanya menaruh minat pada realitas. Dengan demikian menaruh minat pada kalimat-kalimat hanya sejauh mereka merupakan gambar-gambar realitas”. Maka bagaimana sebenarnya realitas pengalaman religius? Pengalaman religius dalam kenyataannya tidak pernah bisa ditunjuk secara langsung, karena ia bukan pengalaman indrawi. Sementara kata-kata (bahasa) mempunyai keterbatasan, yaitu hanya dapat mengungkapkan apa yang menjadi realitas indrawi. Oleh karena itu, ada realitas yang bisa diungkapkan dengan kata-kata, dan ada realitas yang tidak dapat diungkapkan atau tidak dapat diucapkan (*the unutterable*). Terhadap wilayah yang tak dapat diucapkan ini perlulah diberikan perlindungan.

Wilayah yang tidak dapat diungkapkan dengan bahasa, yaitu wilayah pengalaman religius itu, bila dipaksakan untuk diungkapkan hanya akan mengakibatkan omong kosong mengenainya. Oleh karena itu, pengalaman religius dianggap hanya bisa ditunjuk, dialami tetapi kita tidak bisa berbicara tentangnya, karena keterbatasan kita sendiri. “Memang ada hal-hal yang tidak dapat dikatakan. Hal-hal itu menunjukkan diri, dan itulah “yang mistis (*the mystical*)”, kata Wittgenstein. Dalam akhir buku *Tractatus Logico-Philosophicus* ditulis, “*What we can not speak about we must pass over in silent*” (Tentang yang tak dapat kita katakan, hendaklah kita berdiam diri).

Karena itulah kita perlu hati-hati dan untuk membedakan antara *expression* (ungkapan) dan *experience* (pengalaman) dalam mistik. Akhirnya seperti yang dikatakan Mehdi Ha’iri Yazdi, 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 “misticisme introspektif” harus dibedakan dari “pengalaman mistik” itu sendiri. Jika yang disebut terakhir tetap “tak tercakapkan” maka yang disebut pertama terungkap dengan sempurna dalam suatu “bahasa objek” yang dalam kategori ini disebut sebagai bahasa “dari” misticisme (*language “of” mysticism*).

Daftar Pustaka

“Husayn Ibn Mansur Al Hallaj”, dalam <http://www.sufimaster.org/husayn.htm>, diakses 15 Januari 2012.

- "Mansur Al Hallaj", dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Mansur_Al_Hallaj, diakses 10 Januari 2012.
- Affifi, A.E.. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*. Cambridge: The University Press, 1995.
- Almond, C. Philip. *Mystical Experience and Religious Doctrine*. New York: Wakter de Gruter and co, 1992.
- Arberry, A.J. *Sufism*. London: George Allen Ltd. Tt.
- B. Lewis, dkk. *The Encyclopedia of Islam*. Vol III. London: Luzac & co., 1971.
- Bakker, Anton. *Metode-metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. *Serat Centini*. Jilid I-II. Betawi: tp., 1912.
- Bernadien, Win Ushuluddin. *Ludwig Wittgenstein: Pemikiran Ketubanannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Corbin, Henri. *Creative Imagination in the Sufism of Tbn Arabi*. Princeton: tp, 1967.
- Gazur-illahi, Shayk Ibrahim. *The Secret of Ana Al Haqq (terjemahan)*. Jakarta: Raja Frafindo, 1995.
- Hallaj, Husain Al Mansur. *Kitab Al-Tawasin*. Diterjemahkan oleh Gilani Kamran (*Ana Al-Haqq Reconsidered*). New Delhi: Kitab Bhavana, 1994.
- Hallaj, Husain Al Mansur. *Tawasin*. Diterjemahkan oleh A. Rahman At Tarjumana. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Heraty, Toety. *Aku Dalam Budaya*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavana, 1981.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Tt: a Mental Book, Tt.
- Kaelani. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 1998.
- Khan, K. Sahib Khaja. *Studies in Tasawwuf*. New Delhi: Idarol Adabiyah, 1978.
- Massignon, Louis. *Al-Hallaj: Sang Sufi Syahid*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Nasution, Haruni. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Nicolson, R.A. *The Mystical of Islam*. London: G. Bell and Son Ltd, Tt.
- Rahman, Budi Munawar. "Pengalaman Religius dan Logika Bahasa". *Ulumul Qur'an*. Vol II. 1990.

- Chimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981.
- Muh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsito*. Jakarta: UI Press, 1988.
- Seberardi, S. *The Book of Cebolek*. Tr: The Haque Martinus Nijhoff, 1975.
- Skolowski, Robert. "Philosophy as Linguistic Analysis." dalam Ryan, John K. *Twentieth Century Thinkers*. Alba House, New York: tp, tt.
- Syukur, Nico. *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Jakarta: Leppenas, 1982.
- Wicoyo, Joko W. *Fisafat Bahasa dan Tokohnya*. Yogyakarta: Liberty, 1997.
- Woods, Richard, ed. *Understanding Mysticism*. London: The Atholone Press, 1991.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Loetmulder, P.J. *Manunggaling Kawula Gusti Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. Diterjemahkan oleh Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia, 1990.

*Drs. Muzairi, M.A. adalah Dosen Jurusan Filsafat dan Agama Fakultas Shuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: muzairi_mz@yahoo.co.id

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

