

EPISTEMOLOGI *ULU 'L-ALBĀB*

Mohd Nasir Mohd Tap
Kolej Dar al-Hikmah,
Kajang, Selangor

Mukadimah: Tentang *Ulu 'l-Albāb*

Al-Qur'an mengangkat *ulu 'l-albāb* sebagai sosok ilmuwan rabbani yang terbilang. Terdapat enam belas ayat al-Qur'an yang menyebutkan akhlak dan keperibadian luhur ilmuwan *ulu 'l-albāb* yang melayakkan mereka sebagai pemimpin-pemimpin keimanan. Sifat-sifat tersebut adalah sebagaimana berikut:

- 1) Manusia mencapai hikmah,
- 2) bersungguh-sungguh dan mencintai ilmu,
- 3) sentiasa berzikir dan bertafakur sehingga dapat menyaksikan ayat-ayat Allah,
- 4) mengambil i'tibar daripada al-Qur'an,
- 5) berani kerana benar,
- 6) gigih berdakwah,
- 7) gigih menegakkan akidah tauhid,
- 8) memegang amanah Allah s.w.t.,
- 9) Sabar dalam mendirikan solat,
- 10) sabar dalam mencari keredhaan Allah s.w.t.,
- 11) menegakkan perintah Allah s.w.t.,
- 12) pemurah serta menginfakkan hartanya di jalan Allah s.w.t.,
- 13) menolak segala kejahatan dan taghut,
- 14) menolak kejahatan dengan cara yang baik dan bijaksana,
- 15) mengambil i'tibar daripada sejarah,
- 16) mendirikan malam dengan ibadah (*qiyāmu 'l-layl*),
- 17) bertaqwa kepada Allah s.w.t.,
- 18) sentiasa diberi hidayat untuk memilih yang terbaik,
- 19) bijaksana dalam melakukan pertimbangan,
- 20) sentiasa menghubungkan silaturrahi,
- 21) menjaga dan memenuhi perjanjian dengan Tuhan,
- 22) kekuatan nalar ukhrawi (takut kepada hari dihisab amalan).¹

Daripada senarai sifat-sifat di atas jelaslah bahawa ilmuwan *ulu 'l-albāb* telah dapat merealisasikan kebijaksanaan teoritikal (*al-ḥikmah al-naẓariyyah*) dan kebijaksanaan praktikal (*al-ḥikmah al-'amaliyyah*) secara seimbang dalam kehidupan mereka.

Tentang *Āyāt*

Faham epistemologi tauhid tidak memisahkan 'alam kejadian' daripada 'Tuhan yang menjadikan'. Bahkan, alam kejadian merupakan tanda-tanda yang menjadi petunjuk kepada

¹ Sila rujuk: Qs. *Al-Baqarah*: 179, 197, 269; *Āli 'Imrān*: 7, 190; *al-Mā'idah*: 100; *Yūsuf*: 111; *al-Ra'du*: 19-22; *Ibrāhīm*: 52; *Ṣād*: 29, 43; *al-Zumar*: 9, 18, 21; *Ghāfir*: 54, *al-Talaq*: 10.

pengetahuan tertinggi iaitu ‘pengetahuan tentang Tuhan’. Bait syair berikut umpamanya mengungkapkan hakikat tersebut,

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

*Pada setiap sesuatu terdapat tanda
Dalil sanya Dia yang Maha Esa*

Nama-nama Ilahi merupakan ‘akar’ wujud, ilmu dan nilai bagi sekalian ‘makhluk yang bernama’ kerana selama benda-benda berkaitan dengan Tuhannya daripada segi wujud, ilmu dan nilai, maka mereka memiliki ‘hakikat diri’ atau dalam ungkapan al-Qur’an, ‘diwujudkan dengan kebenaran’ (*bi l-ḥaqq*), sebaliknya, ia adalah ‘tiada’ atau ‘batil’ sekiranya terputus ikatannya dengan Tuhan secara ontologikal, epistemologikal dan aksiologikal (Qs. *Āli ‘Imrān*: 191, *Al-Ḥijr*: 85 dll.).

Tanpa wujudnya hubungan dengan yang Maha Benar, maka seluruh kejadian ini adalah batil. Dalam perbincangan tentang nama Allah, Maha Benar (*al-Ḥaqq*) tersebut, al-Ghazzālī (2006) dalam *al-Maṣṣad al-Asnā* menyebutkan,

“‘Kebenaran’ adalah lawan bagi ‘kebatilan’ dan setiap sesuatu menjadi jelas apabila dikontraskan dengan lawannya. Setiap perkara yang dikhabarkan tentangnya dikategorikan sama ada sebagai ‘batil secara mutlak’ ataupun ‘benar secara mutlak’ ataupun ‘benar dari satu sisi dan batil dari satu sisi yang lain’. Adapun yang mustahil wujudnya secara esensial (*al-mumtani‘ bi dhātihī*) adalah batil secara mutlak, sedangkan yang wajib wujudnya secara esensial (*al-wājib bi dhātihī*) merupakan benar secara mutlak, manakala perkara yang mungkin secara esensial sedangkan kewajiban wujudnya bersumberkan yang lain (*al-mumkin bi dhātihī al-wājib bi ghayrihī*) adalah benar dari satu segi dan batil dari segi yang lain, iaitu ia apabila dipandang pada esensinya tiada memiliki kewujudan justeru ia adalah batil, sedang apabila dipandang dari sisi yang lain yang menghadap kepada sumber wujudnya adalah benar; oleh yang demikian ia dari sisi yang menghadap kepada sumber wujud adalah benar sedangkan ia pada esensinya adalah batil. Kerana itu, segala sesuatu adalah batil kecuali Wajah-Nya, sedangkan Dia berkeadaan demikian secara azali dan abadi, bukan terbatas pada keadaan-keadaan tertentu; kerana segala sesuatu selain Diri-Nya adalah pada esensinya tiada hak berwujud sedangkan dari sisi yang menghadap kepada-Nya, maka ia berhak wujud secara azali dan abadi, justeru ia adalah batil pada esensinya dan benar disebabkan oleh yang lain. Oleh itu, dapatlah diketahui bahawa yang benar secara mutlak itulah sebenarnya maujud hakiki secara esensial, yang darinyalah segala yang benar memperolehi hakikatnya...”

Nilai kebenaran yang terdapat pada setiap kejadian alam itu menjadikannya sebagai *āyātu ‘Llāh*. Sebagaimana yang ditegaskan oleh para *mutakallimūn*, “esensi segala sesuatu adalah tetap dan ilmu tentangnya dapat dicapai (*ḥaqā’iqu al-ashyā’ thābitatun wa ‘l-‘ilmu bihā mutahaqqiqun*).” Rumus ini diungkapkan sebagai bantahan terhadap golongan skeptis atau *al-lā adriyyah* yang menafikan sebarang kemungkinan untuk mencapai pengetahuan tentang realiti.

Walau bagaimanapun, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Ghazzālī (2006), hakikat nama-nama Allah s.w.t. itu pada hakikatnya tidak dapat diketahui oleh hamba-hamba-Nya. Ini adalah kerana rahsia dan hakikat Diri dan nama-nama-Nya hanya terungkap kepada-Nya semata-mata. Pada hakikatnya, tiada sesuatu yang dapat mengenal hakikat Allah s.w.t. melainkan Diri-Nya sendiri. Hamba juga sama sekali tidak akan dapat melihat Allah s.w.t. di alam dunia sama ada dengan pandangan zahir (*baṣar*) ataupun pandangan batin (*baṣīrah*). Justeru, apa yang dapat

dilihat oleh hamba hanyalah ayat-ayat-Nya yang mengungkapkan rahsia-rahsia zat, sifat, nama dan perbuatan-Nya.

Allah s.w.t. yang Maha Sempurna secara relatif dapat dikenali oleh makhluk-Nya pada batas-batas tertentu melalui bukti-bukti (*baṣā'ir*) atau tanda-tanda (*āyāt*) sama ada yang tersurat di atas lembaran kejadian (*āyāt kawniyyah/the work of God*), mahupun dalam rangkaian firman (*āyāt tanzīliyyah/the word of God*). Justeru, mengenal Allah s.w.t. melalui ayat-ayat kejadian (perbuatan Ilahi) menjadi matlamat penciptaan alam dan kejadian manusia itu sendiri. Firman Allah s.w.t.,

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١١﴾

“Allah yang menciptakan tujuh petala langit dan (ia menciptakan) bumi seperti itu; perintah Allah berlaku terus-menerus di antara alam langit dan bumi. (Berlakunya yang demikian) supaya kamu mengetahui bahawa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu, dan bahawa sesungguhnya Allah tetap meliputi ilmunya akan tiap-tiap sesuatu.” (Qs. *At-Talāq*: 11)

Allah s.w.t. mengungkapkan Diri-Nya tersebut bukan hanya melalui ‘perkataan’, bahkan juga melalui ‘perbuatan’, dan di antara perkataan dan perbuatan-Nya tiada sebarang pertentangan. Kesepaduan hubungan itu dijelaskan oleh Allah s.w.t. dalam firman-Nya,

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

“Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa al-Qur’an adalah benar. Belumkah ternyata kepada mereka kebenaran itu dan belumkah cukup (bagi mereka) bahawa Tuhanmu mengetahui dan menyaksikan tiap-tiap sesuatu?” (Qs. *Fuṣṣilat*: 53)

Oleh kerana itu, pembacaan tauhidi tidak menceraikan ‘kata’ (wahyu) daripada ‘kenyataan’ (alam kejadian) dan begitulah juga sebaliknya. Bagi menghasilkan pemahaman utuh terhadap sesuatu isu yang diangkat oleh wahyu, maka ‘kata’ dibaca bersama-sama dengan ‘kenyataan’, ‘teks’ dibaca bersama-sama ‘konteks’. Ringkasnya, seseorang pembaca *muwahhid* sentiasa berusaha untuk mencapai kesatuan ‘kata’ dan ‘kenyataan’, ilmu dan amal, akal dan naqal iaitu dengan ‘membaca dunia melalui kata’ (*reading the world through the word*) dan ‘membaca kata melalui dunia’ (*reading the word through the world*).

Ertinya, kedua-dua perkara itu, iaitu ‘kata’ dan ‘kenyataan’ menjalankan fungsi saling tafsir. Hubungan saling tafsir itu dapat berlaku kerana kesatuan sumber dan kesatuan tempat rujuknya iaitu Allah s.w.t.. Inilah hakikat yang terungkap melalui ibarat, “*innā li ‘Llāhi wa innā ilayhi rāji‘ūn*,” yang bermaksud, “dari Allah kita datang dan kepada-Nya kita kembali.” Dalam usaha mencapai hakikat kebenaran, maka seseorang pembaca *muwahhid* tidak boleh mengabaikan salah satu daripada kedua-dua perkara itu atau mempertentangkan di antara kedua-duanya. Ini adalah kerana yang demikian dapat menjerumuskan seseorang kepada kesesatan.

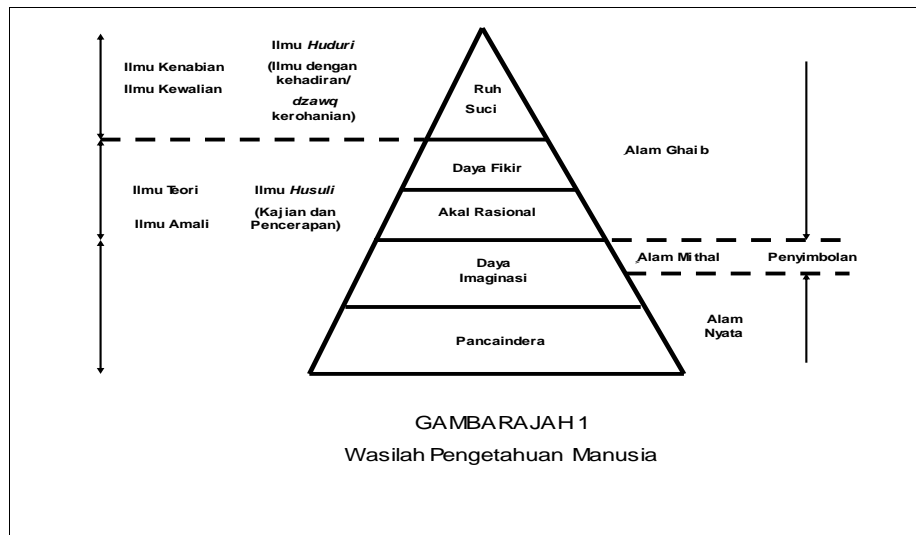
Oleh yang demikian seruan “*Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menjadikan!*” menghendaki kita supaya mempertingkatkan tahap pembacaan daripada membaca kejadian makhluk (*al-khalq*) kepada penyaksian terhadap Maha Pencipta (*al-Khāliq*). Dalam konteks tersebut, *khalq* sebagai manifestas nama-nama-Nya menghubungkan insan dengan *al-Khāliq*. Sebagaimana yang pernah disebutkan oleh Shaykh ‘Abd al-Ra’ūf al-Fanṣūrī dalam kitabnya *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb ilā Tarīqi al-Qushāshī* (Oman, 1999), katanya,

“Adapun kata ‘*ālam*’/‘alam’ - seperti pendapat sebahagian orang - adalah nama untuk segala sesuatu selain *al-Ḥaqq ‘azza wa jallā*. Dibentuknya kata ‘alam’ seperti ini, kerana ia merupakan nama sesuatu yang dijadikan wahana untuk mengetahui kewujudan Allah (hlm. 91).”

Al-Ghazzālī (1987) pernah mengungkapkan bahawa ‘tanda-tanda’ atau *āyāt* yang terungkap melalui ‘kata (*word*)’ dan ‘kerja (*work*)’ Ilahi itu merupakan ‘Mahakarya Ilahi (*taṣnīfu ‘Llāh*)’. Sebagai ‘Tulisan Ilahi (*al-Khaṭṭu al-Ilāhī*)’, maka mahakarya itu mengandungi makna-makna agung dan hikmah-hikmah yang Maha Bijaksana. Al-Ghazzālī (t.t.) menyebutkan lagi dalam *Mi ‘rāj al-Sālikīn*,

“Adapun orang-orang yang berakal berbeza tahap pembacaan mereka terhadap alam bergantung kepada hirarki intelek mereka kerana makna pembacaannya adalah pemahaman mereka terhadap hikmah yang tersirat di sebalik alam kejadian.”

Manusia sebagai subjek yang mengetahui (*dhāt ‘ārifah*) dilengkapi oleh Allah s.w.t. dengan wasilah-wasilah pengetahuan sebagaimana yang kami ilustrasikan di bawah ini:



Wasilah-wasilah tersebut disebut *anwār* (berbagai cahaya) atau *arwāh* (berbagai ruh) oleh al-Ghazzālī. Terdapat lima tingkat ruh atau cahaya yang berada pada hirarki yang tertentu sesuai dengan kedudukan dan peranan khusus masing-masing iaitu; *rūh ḥissī* (pancaindera), *rūh khayālī* (daya imajinasi), *rūh ‘aqlī* (akal rasional), *rūh fikrī* (daya fikir) dan *rūh qudsī nabawī* (jiwa suci kenabian).

Kemudian pengetahuan itu diperolehi sama ada; **pertama**, secara mencacang atau menaik (*taṣā’ud*) bermula dari maklumat inderawi ke pengetahuan rasional melalui proses pentajridan/abstraksi. Maklumat tersebut disimpan pada akal yang berupaya menyusun dan

mencambahkan pengetahuan baru. Daya fikir atau *rūh fikrī*, mengupayakan manusia menganalisis, mensintesis dan membentuk pengetahuan baru. Pengetahuan pasti yang berada dalam diri manusia secara fitrah menjadi asas ilmu-ilmu teori yang terhasil melalui proses yang kita nyatakan di atas. Cara **kedua**, secara limpahan atau emanatif (*tanazzul, fayḍ*) iaitu melalui pencerahan jiwa (*ishrāq*) dari alam *malakūt* yang diterima oleh roh suci (*rūh qudsī*) sama ada melalui kehadiran (*huḍūri*) dan penyimbolan (*tamthīl*). Penyimbolan ialah proses pemberian bentuk yang dapat diinderai ke atas makna-makna akliah agar dapat difahami manusia. Ia dapat dilihat melalui jiwa imaginatif (*rūh khayālī*). Contoh penyimbolan adalah mimpi yang benar (*ru'yah ṣādiqah*). Simbol-simbol ini dapat ditafsirkan oleh individu yang mempunyai ketajaman *baṣīrah* yang disebutkan oleh al-Ghazzālī sebagai berupaya menyelaraskan makna di alam *malakūt* dengan kenyataan alam *shahādah* atau zahir. Al-Qur'an sendiri mencontohkan Nabi Yūsuf a.s. sebagai orang yang memiliki keistimewaan tersebut (Qs. *Yūsuf*: 36-49).

Cahaya-cahaya kemalaikatan yang juga disebut 'akal-akal mujarad' dan berbagai makna ketuhanan di alam *malakūt* tidak dapat dicerap oleh indera kerana ia bersifat rohaniah. Justeru, bagi membolehkan makna-makna akliah ini difahami dan ditanggapi oleh manusia maka ia perlu mengambil bentuk-bentuk alam nyata sebagai simbol-simbol (*amthilah*) bagi makna rohaniah tadi. Maka di sinilah terletaknya peranan jiwa imaginasi (*rūh khayālī*) bagi mencerap simbol-simbol di alam mithal yang merupakan dimensi perantara (*barzakh*) bagi alam *malakūt* yang rohaniah-akliah dengan alam nyata.

Tentang Hati

Berfikir dan merefleksi yang dikehendaki oleh al-Qur'an adalah aktiviti akal dan hati yang dapat menghubungkan insan dengan Tuhannya seterusnya dengan dirinya sendiri. Menurut al-Ghazzālī (1987, Juz. 3, *Kitāb fī 'Ajā'ib al-Qalb*), hati merupakan wadah bagi menyimpan ilmu, sedangkan akal pula adalah kualiti yang terdapat dalam hati yang berfungsi menaakul dan memperolehi ilmu. Hanya setelah hati itu hidup, sedar dan disinari dengan cahaya iman, barulah manusia dapat melaksanakan pembacaan yang reflektif dan transformatif.

Sehubungan dengan itu, Ibn al-Qayyim (t.t.) dalam *Madārij al-Sālikīn* membahagikan manusia kepada tiga kelompok menurut keadaan hatinya dalam hubungannya dengan ayat-ayat Allah s.w.t., iaitu:

- **Orang yang hatinya mati.** Mereka ini pada hakikatnya tidak mempunyai hati sama sekali. Justeru, mereka ini tidak akan mendapat *dhikrā* atau peringatan daripada ayat-ayat Allah s.w.t.. Hati inilah yang disebut sebagai 'buta' dan tidak dapat melihat. Ertinya, hati sudah tiada lagi sensitiviti iman dan kemanusiaan.
- **Orang yang hatinya hidup tetapi tidak memiliki persediaan.** Hati ini tidak disediakan untuk mendengarkan ayat-ayat yang dibacakan (*āyāt matluwwah*) atau tidak disediakan untuk menyaksikan ayat-ayat yang dipersaksikan (*āyāt mashhūdah*) di alam semesta. Sama ada hati itu tidak sampai kepada ayat-ayat itu ataupun ayat-ayat itu sendiri tidak dapat sampai ke dalam hati. Ini adalah diakibatkan oleh kesibukan hati kepada selain daripada Allah s.w.t. menyebabkan hati tidak hadir bersama ayat-ayat itu. Hati jenis ini juga terhalang daripada mencapai *dhikrā* iaitu peringatan dan pengajaran Ilahi.

Orang yang memiliki hati yang hidup serta siap sedia. Mereka inilah yang memiliki hati dalam erti kata yang sebenar. Apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, maka pendengaran mereka siap mendengarkannya dengan teliti dan penuh perhatian, manakala hati mereka hadir bersama-samanya dengan penuh minat serta ia tidak disibukkan oleh perkara-

perkara lain yang menghalang penumpuannya. Golongan ketiga inilah yang akan benar-benar memperoleh manfaat dari ayat-ayat tersebut serta memperoleh penyaksian dan pengajaran daripadanya (Qs. *Az-Zumar*: 17-18).

Tentang *Lubb*

Pengetahuan tentang Tuhan merupakan pengetahuan tertinggi yang dapat dicapai oleh jiwa, dan kontemplasi terhadap alam fenomena dapat mempertingkatkan kesedaran jiwa terhadap kewujudan dan kemahadiran-Nya. Bagi membaca ayat-ayat Allah itu, maka al-Qur'an memperkenalkan kepada kita suatu wasilah epistemologikal yang penting iaitu *lubb*. *Lubb* secara literal bermaksud inti atau teras sesuatu. Lalu, apabila *lubb* dihubungkan dengan intelek, maka ia bermakna, 'inti/teras intelek'. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr (1990, Juz. I) menjelaskan makna *albāb* (tunggal: *lubb*) sebagai 'akal-akal yang sempurna dan suci yang mengetahui hakikat setiap sesuatu dengan sejelasnya (hlm. 414)'. Sayyid Quṭb pula memaknakan *ulu 'l-albāb* sebagai 'orang-orang yang memiliki cerapan epistemologikal yang sah (*ulu 'l-idrāk al-ṣaḥīḥ*)'. Justeru, *ulu 'l-albāb* yang sering ditonjolkan dalam al-Qur'an, secara literal bermaksud 'para pemilik *lubb*'.

Akal benar-benar mengaktualisasi potensinya sebagai *lubb* apabila ia disinari cahaya iman, "...*Mereka adalah orang-orang yang dikurniai hidayat oleh Allah, dan merekalah orang-orang ulu 'l-albāb* (Qs. *Al-Zumar*: 18)." Dalam konteks tersebut, akal sebagaimana yang didefinisikan oleh al-Ghazzālī, "merupakan cahaya mata hati (*nūr baṣīrah*) yang dengannya [seseorang] dapat mengenal Allah Taala dan juga mengenal kebenaran rasul-rasul-Nya... yang dikehendaki olehnya dengan pandangan keyakinan ialah cahaya iman; ia (iaitu *baṣīrah*) merupakan sifat batin yang membezakan anak Adam dengan binatang sehingga dengannya dapat tercapai pengetahuan (*idrāk*) tentang hakikat segala sesuatu (1987, Juz. 1: 152)."

Kenyataan al-Ghazzālī di atas menjelaskan kepada kita bahawa hakikat akal bukan hanya sebagai keupayaan rasional. Akal rasional inilah yang dikritik oleh ramai ahli-ahli sufi. Al-Nūri pernah mengungkapkan, "Akal itu lemah dan dia tidak menjadi dalil melainkan kepada yang lemah sepertinya (Al-Kalābādhi, 2001)." Nada yang serupa pernah diungkapkan oleh Mullā 'Abd al-Raḥmān al-Jāmī yang menyanggah kenyataan para filosof dan ulama' kalam rasionalis tentang kemampuan akal, sebagaimana yang disebut dalam kitabnya, *al-Durrah al-Fākhirah* (1357H), "Sesungguhnya kekuatan akal walaupun mempunyai potensi yang lebih sempurna (*atamm*) namun kemampuannya tidak menatijahkan pengetahuan yang putus (*qaṭ'i*) yang bebas dari keraguan (*rayb*) sama sekali tentang hakikat segala sesuatu dan keadaan-keadaannya, hinggalah kepada perkara-perkara ketuhanan (hlm. 58)."

Pergantungan mutlak kepada akal dalam persoalan metafizikal adalah dampak kejahilan tentang hakikat akal itu sendiri. Apatah lagi mahu 'mengurung' Tuhan dalam penjara akal yang sempit. Demikianlah yang berlaku kepada golongan rasionalis Mu'tazilah dan ahli-ahli falsafah yang dengan angkuh mahu mencapai yang Maha Infiniti dengan akal yang finit. Sedangkan al-Qur'an adalah wahyu Allah s.w.t. yang merupakan kalam yang Maha Infiniti itu sendiri bagi memperkenalkan hakikat Diri-Nya yang tak terbatas. Kerana itulah al-Ghazzālī dalam *Tahāfut*-nya menempelak pengetahuan metafizikal ahli-ahli falsafah sebagai hanya semata-mata spekulasi dan sangkaan yang jauh daripada kebenaran.

Sebaliknya apa yang dikehendaki dengan *lubb* adalah 'intelek transendental'. Ini dapat kita fahami daripada firman Allah s.w.t.,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ
 اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا
 بَطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi, dan pada pertukaran malam dan siang, terdapat tanda-tanda (kekuasaan, kebijaksanaan, dan keluasan rahmat Allah) bagi orang-orang ulu 'l-albāb; (iaitu) orang-orang yang menyebut dan mengingat Allah semasa mereka berdiri dan duduk dan semasa mereka berbaring mengiring, dan mereka pula memikirkan tentang kejadian langit dan bumi (sambil berkata), "Wahai Tuhan kami! Tidaklah Engkau menjadikan benda-benda ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami daripada azab neraka." (Qs. Āli 'Imrān: 190-191)

Apa yang jelas daripada ayat di atas, objek pengetahuan dicerakinkan kepada dua bahagian iaitu:

- Fenomena zahir/fizikal (kejadian langit dan bumi serta silih pergantian malam dan siang).
- Fenomena batin/metafizikal (*āyāt*).

Āyātu 'Llāh itu sendiri merupakan fenomena pada ruang lingkup alam *malakūt*. Oleh kerana itu, ia bukanlah inti/teras kejadian dalam pengertian yang sesungguhnya. Ia hanya dianggap teras dalam hubungannya dengan fenomena alam nyata sebagai dalil-dalil alam *malakūt* yang dipersaksikan (*mushāhadah*) ke dalam teras intelek (*lubb*). Sedangkan alam *malakūt* pula adalah fenomena bagi sekalian perbuatan, nama dan sifat Ilahi. Dimensi terdalam atau teras yang sesungguhnya bagi sekalian itu adalah Zat yang Maha Ghaib.

Akal transenden atau intelek teras (*lubb*) itu hanya dapat diaktifkan apabila seseorang mu'min itu memperbanyakkan *dhikru 'Llāh* serta tafakur. Menurut Saidina 'Alī bin Abī Ṭālib r.a. (Al-Ranīrī, 2003), dengan berdalilkan kepada ayat 190-191 surah *Āli 'Imrān*, *lubb* adalah sumber lahirnya tauhid. Perkara ini dapat dipastikan daripada ucapan tulus dan luhur yang muncul dari lubuk hati mereka, "Wahai Tuhan kami! Tidaklah Engkau menjadikan. benda-benda ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah Kami dari azab neraka." Transendensi jiwa itu menatijahkan penyaksian batin (*mushāhadah*) terhadap aspek-aspek,

- rubūbiyyah* [رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلًا],
- ulūhiyyah* dan *asmā' wa ṣifāt* [سُبْحَانَكَ].
- Natijah daripada realisasi hakikat ketuhanan itu, maka diri juga mencapai realisasi hakikat kehambaan yang sentiasa faqir terhadap Allah di dunia dan akhirat yang diungkapkan melalui doa mereka (Qs. *Āli 'Imrān*: 191-194). Ia dijemakan melalui sifat takut (*khawf*) dan harap (*rajā'*) kepada Allah s.w.t..

Tentang *Nūr*

Tanpa cahaya petunjuk, akal yang sepatutnya berperanan bagaikan malaikat penunjuk kebenaran bertukar menjadi syaitan yang menyesatkan. Kerana itu, maka hanya hati orang-orang mu'min

sahaja yang layak dipanggil ‘cahaya’. Sebaliknya hati orang-orang yang kafir adalah ibarat berada di dalam ‘kegelapan atas kegelapan’. Sebagaimana yang pernah dijelaskan oleh al-Ghazzālī (t.t.) dalam karyanya, *Mishkāṭ al-Anwār*,

“Adapun penyimbolan [ruh dengan cahaya] sesuai dengan hati orang-orang mu’min atau hati para nabi dan wali, dan bukannya hati orang-orang kafir’. Sesungguhnya apa yang dikehendaki dengan cahaya adalah ‘hidayat’, maka hati yang terhindar daripada jalan hidayat berada dalam kebatilan dan kegelapan, bahkan lebih dahsyat daripada kegelapan kerana kegelapan tidak berupaya menunjuk kepada kebatilan mahupun kebenaran, berbanding akal dan setiap pengetahuan (*idrākāt*) orang-orang kafir yang berpaling (*intakāsāt*) daripada kebenaran serta bekerjasama ke arah kesesatan. Simbolik mereka adalah seperti seorang yang berada di lautan yang dalam diliputi gelombang yang bertindih-tindih, di atasnya ada awan yang tebal ‘kegelapan di atas kegelapan’. Adapun lautan yang dalam itu melambangkan dunia dengan segala isinya yang terdiri daripada perkara-perkara yang merbahaya dan membinasakan, perkara-perkara yang rendah serta kekotoran-kekotoran yang membutakan. Adapun gelombang pertama melambangkan berbagai-bagai syahwat yang mendorong kepada sifat kehaiwanan (*bahīmiyyah*), kesibukan dengan kelazatan inderawi dan menunaikan berbagai-bagai kehendak duniawi sehinggakan mereka makan dan berseronok-seronok tak ubah seperti haiwan ternak, maka nerakalah tempat mereka kembali, justeru selayaknya gelombang ini menggelapkan kerana kecintaan kepada sesuatu membuta dan memekakkan. Adapun, gelombang kedua melambangkan sifat-sifat kebuasan binatang (*sabu’iyyah*) yang membangkitkan kemarahan, permusuhan, kebencian, sakit hati, hasad dengki, berbangga-bangga serta berlumba-lumba untuk lebih [dalam hal duniawi]. Maka selayaknyalah ia menggelapkan kerana kemarahan menghilangkan akal, justeru gelombang ini berada di atas kerana kemarahan dalam banyak keadaan mengatasi syahwat sehinggakan apabila gelombang kemarahan menghilangkan syahwat serta menutup kelazatan, malah syahwat tidak dapat menghalang kemarahan yang meledak. Adapun awan yang tebal melambangkan berbagai-bagai pegangan yang tercela, sangkaan-sangkaan yang dusta serta berbagai-bagai khayalan nista yang menjadi hijab-hijab yang menghalang orang-orang kafir daripada keimanan, mengenal kebenaran, memperoleh pencerahan mentari dan al-Qur’an dan akal, kerana sifat awan itu menutupi sinaran sang suria. Justeru, apabila setiap perkara ini menggelapkan, maka layaklah disebutkan ‘kegelapan di atas kegelapan ...’”

Munculnya sikap-sikap menafikan Tuhan (ateistik), meragukan-Nya (agnostik), mensyirikkan-Nya (politeistik-animistik) mahupun memisahkan Tuhan daripada alam (deistik) adalah berpunca daripada kegagalan insan dalam menanggapi hakikat tauhid. Pelbagai dalil rasional yang dikemukakan belum tentu menyembuhkan penyakit keraguan yang menimpa hati. Tiada apa yang dapat menyembuhkannya melainkan sinaran hidayat. Benarlah firman Allah s.w.t.,

... وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴿٤٠﴾

... Dan (ingatlah) sesiapa yang tidak dijadikan Allah baginya cahaya (hidayah petunjuk) maka ia tidak akan beroleh sebarang cahaya (yang akan memandunya ke jalan yang benar). (Qs. An-Nūr: 40)

Oleh yang demikian, ‘membaca *tanpa* nama Tuhan’ adalah ibarat pembacaan yang berlaku pada batas-batas fizikal semata-mata yang hanya memperkenalkan insan dengan alam kejadian (*al-khalq*) tetapi bukan dengan yang Maha Pencipta (*al-Khāliq*). Sebaliknya, ‘membaca *dengan* nama Tuhan yang menjadikan’ memiliki nilai *dhikru ‘Llāh* yang menjadi cahaya yang dapat menghubungkan insan kepada *al-Khāliq* melalui *al-khalq*. Para pembaca yang hanya terperangkap dalam teks dan konteks yang zahir tanpa dapat merentaskan jiwanya menuju Allah s.w.t. adalah ibarat ‘keldai penggiling’ sebagaimana yang disifatkan oleh Ibn ‘Aṭā’i ‘Llāh,

“Janganlah berpindah dari satu alam ke alam yang lain, bererti sama seperti keldai yang berputar di sekitar penggilingan, ia berjalan menuju ke tempat tujuan, sedangkan itu adalah tempat permulaannya berjalan, tetapi hendaklah engkau pergi dari satu alam menuju kepada Pencipta alam. Sesungguhnya, kepada Tuhanmulah puncak segala tujuan.”

Jiwa yang gelap hanya menyaksikan aspek zahir atau fizikal kejadian, sebaliknya pula bagi jiwa yang bercahaya, ia dapat menembus ke batin atau hakikat kejadian. Tentang kegelapan material, Ibn Aṭā’i ‘Līh dalam *al-Hikam* mengungkapkan,

Alam kejadian seluruhnya adalah kegelapan, adapun sesungguhnya yang menyinarinya adalah manifestasi *al-Haqq* padanya. Sesiapa yang melihat kepada alam kejadian namun tidak menyaksikan-Nya padanya, atau di sisinya, atau sebelumnya, atau sesudahnya, maka sesungguhnya telah tertutup pandangannya oleh kewujudan berbagai-bagai cahaya, dan tertutup pandangannya daripada cahaya mentari-mentari ma’rifat dengan awan kesan-kesan perbuatan (fenomena)...

Sehubungan dengan itu, Shaykh Sa‘īd Ḥawwā (1999) menyebutkan,

“Alam kejadian ini seluruhnya, sebagaimana adanya sekarang ini, dalam hubungannya dengan hati mu’min yang bercahaya, menjadi dalil yang menunjukkan kepada Allah. Kalaupun tidak kerana cahaya yang Allah pancarkan ke atas alam ini setelah ia dijadikan, dan juga kerana cahaya yang dipancarkan Ilahi ke atas hati-hati, nescaya tiadalah di sana hidayat.”

Shaykh Sa‘īd Ḥawwā (1999) selanjutnya menjelaskan dengan berkata,

“Perhatikanlah keadaan orang *mulhid* yang tidak menerima pancaran cahaya Ilahi, mereka hanya memandang kepada alam kejadian sebagai perkara material. Dengan demikian ia tidak melihat melainkan kegelapan, maka ia tidak percaya melainkan kepada perkara yang material. Justeru, dengan sebab pancaran cahaya Ilahi yang tentang hati mu’min dan alam kejadian, terjadilah di sana suatu hidayat yang khusus pada diri Muslim, lalu ia beriman dengan Allah ‘*Azza wa Jalla*, dengan sifat-sifat, dan dengan demikian menjadikannya dapat menyaksikan kesan-kesan Maha Pencipta pada ciptaan-Nya, dan pastilah cahaya itu merupakan daya yang ada pada hati mu’min agar penghayatannya pada sifat-sifat Ilahi terhasil daripada daya yang dapat mewartakan kesan-kesan sifat itu.”

Hakikat Taakul

Pembacaan yang bersifat sekular, materialistik dan positivistik terhadap teks dan konteks tidak dapat melorongkan kita kepada pemahaman yang benar dan utuh tentang wujud. Malah, pemahaman yang terbina daripada pembacaan sedemikian adalah bersifat bercerai-berai dan pluralistik. Pembacaan sebegini tidak dapat mengungkapkan ‘wajah’ yang Maha Esa secara tepat dan menyeluruh. Ia adalah ibarat cermin yang retak yang tidak dapat merefleksi secara utuh setiap imej yang terpantul padanya, malah memalsukan hakikat sebenar objek yang diimejkan itu. Mempersepsi fenomena secara pluralistik melahirkan kecenderungan untuk menyikapi wujud secara politeistik dan bukan secara tauhidi.

Dalam intelektualiti syirik, mahupun sekular, alam dipersepsikan secara materialistik. Penyembahan terhadap berhala adalah manifestasi ketumpuhan akal yang tidak mampu menjangkau semesta wujud yang lebih tinggi, malah ia juga bersifat pluralistik yang melihat alam sebagai entiti-entiti yang terpisah dan tidak memiliki kesatuan. Fenomena-fenomena alam yang tertentu dikuasai pula oleh adikuasa-adikuasa tertentu, contohnya kepercayaan tentang adanya tuhan langit, tuhan bumi, tuhan guruh, tuhan laut dan sebagainya. Intelektualiti sekular pula

bertindak lebih radikal dengan menafikan wujudnya Tuhan dan dimensi spiritual. Oleh kerana itu, kita perlu kepada suatu penaakulan transendental yang dapat menembus ke teras sesuatu iaitu hakikat tauhid.

Proses menaakul menjadi sempurna apabila ia menatijahkan *tadhakkur*. Bagi tujuan tersebut, proses menaakul perlulah dilandasi taqwa dan perasaan takutkan Allah, “*Hanya sanya orang-orang yang takutkan Allah yang akan mengambil peringatan* (Qs. *Al-A’lā*: 10).” Dengan terlaksananya proses menaakul yang sedemikianlah barulah manusia bebas daripada kekotoran-kekotoran hati terutamanya syirik (Qs. *Yūnus*: 100). Malah, kesucian hati menjadi prasyarat taakul itu sendiri (Qs. *Al-Ḥajj*: 46). Bagi, mencapai kesucian hati, ia perlulah dimulai dengan taubat atau *inābah*.

Ibn al-Qayyim menjelaskan (t.t.) bahawa setelah daripada hati memenuhi syarat-syarat yang dikehendaki pada tahap *inābah*, maka hati akan beralih pula kepada tahap *tafakkur* dan *tadhakkur* yang merupakan gandingan *inābah*. Gandingan tersebut dapat menatijahkan beraneka ma’rifat serta hakikat iman dan ihsan atau ringkasnya *al-ḥikmah*. Allah s.w.t. berfirman,

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

الْأَلْبَابِ

Allah memberikan hikmat kebijaksanaan kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya; dan sesiapa yang diberikan hikmat itu maka sesungguhnya ia telah diberikan kebaikan yang banyak; dan tiadalah yang dapat mengambil pengajaran (dan peringatan) melainkan orang-orang uhu ‘l-albāb. (Qs. Al-Baqarah: 269)

Ada beberapa perkara yang dapat kita perhatikan daripada ayat tersebut. *Pertama*, *al-ḥikmah* merupakan hak Allah s.w.t. yang Maha Bijaksana yang dikurniakan kepada sesiapa sahaja yang dikehendaki-Nya. *Kedua*, diri manusia perlulah dipersiapkan dengan sebaik-baiknya agar layak menerima kurnia terhebat itu. Justeru, dalam upaya menggapai *al-ḥikmah* tersebut, *lubb* sebagai kekuatan akal tinggi perlulah diaktifkan. *Ketiga*, cara bagi mengaktifkan *lubb* tersebut sehingga mencapai *al-ḥikmah* adalah melalui proses *tadhakkur*. *Tadhakkur* itu sendiri terjadi apabila *inābah*, *dhikr* dan *tafakkur* bergandingan.

Perangkat-perangkat Taakul

Menurut al-Ghazzālī (1987, Juz. 3), matlamat bagi proses pendidikan jiwa adalah bagi “mengetahui hakikat yang Maha Benar/kebenaran dalam segala sesuatu (*ma’rifat ḥaqīqat al-Ḥaq/haqq fī al-ashyā’ kullihā*).” Makna-makna tauhid yang terdapat di alam semesta mahupun dalam diri merupakan refleksi perbuatan-perbuatan, nama-nama dan sifat-sifat Ilahi. Sifat-sifat, nama-nama dan segala perbuatan Ilahi itulah yang menjadi prinsip-prinsip wujud (ontologi), ilmu (epistemologi) dan nilai (aksiologi) yang mendasari alam kejadian. Lantaran makna-makna itulah maka segenap alam ini mempunyai nilai-nilai reflektif (*dhikrā, tadhkirah, tabṣirah, āyah, baṣīrah, ‘ibrah*) yang kudus yang menjadi penghubung antara insan dan Tuhan yang Maha Pencipta. Bagi tujuan tersebut, maka di sana terdapat beberapa perangkat epistemologikal seperti *mujāhadah, inābah, dhikr* dan *tafakkur*: Berikut adalah sedikit perincian mengenai perangkat-perangkat itu:

1. Mujāhadah

Islam mengajarkan bahawa proses menaakul merupakan sebahagian daripada keseluruhan aktiviti *tazkiyyah*. Aktiviti *tazkiyyah* itu dilaksanakan agar hati insan menjadi suci sehingga ia layak menerima kurnia ma'rifat. Berbanding dengan orang-orang yang lalai (*ghafilūn*) yang melihat diri dan dunianya sebagai fenomena-fenomena yang terputus daripada Tuhan, maka seorang *muwahhid* sejati sebaliknya melihat diri dan dunianya terus-menerus terkait dengan Tuhan tanpa ada ruang dan waktu yang memisahkan.

Aktiviti menaakul bukan hanya bertujuan untuk mencapai kesempurnaan teoritikal, tetapi juga praktikal. Melalui proses penyucian diri daripada berbagai kekejian yang zahir dan batin (*taṭahhur*), merealisasi maqam-maqam keimanan (*tahaqquq*) dan berakhlak dengan berbagai akhlak Ilahi (*takhalluq*), maka akan terhasillah pada dirinya berbagai sifat-sifat mulia sebagai cerminan nama-nama Ilahi yang Maha Indah itu. Sehubungan dengan itu, proses menaakul dalam kerangka *tazkiyyah* perlu menggandingkan proses 'menghindari taghut' (aspek *takhallī*) dengan proses 'rujuk kembali kepada Allah' (aspek *tahallī*). Hanya dengan gandingan kedua-dua proses itulah hidayat dan ma'rifat dapat dicapai (aspek *tajallī*) (Rujuk: Qs. *Az-Zumar*: 17-18).

Bagi mencapai pencerahan, aktiviti menaakul perlulah dilaksanakan seiring dengan proses *mujāhadah* iaitu bersungguh-sungguh melawan dorongan hawa nafsu dan godaan syaitan. Dengan kesungguhan *mujāhadah* tersebut, seseorang mu'min akan dilorongkan kepada petunjuk Ilahi. Firman Allah s.w.t.,

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا
وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

“Dan orang-orang yang bermujahadah dengan bersungguh-sungguh kerana memenuhi kehendak agama Kami, sesungguhnya Kami akan memimpin mereka ke jalan-jalan Kami (yang menjadikan mereka bergembira serta beroleh keredhaan); dan sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang yang berbuat baik.” (Qs. *Al-Ankabūt*: 69)

Matlamat daripada *mujāhadah* adalah untuk melahirkan jiwa yang bertaqwa. Dengan taqwa seseorang dikurniakan oleh Allah s.w.t. dengan *al-furqān* iaitu cahaya yang dapat membezakan di antara yang hak dan yang batil. Firman Allah s.w.t.,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ... ﴿٢٩﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Jika kamu bertaqwa kepada Allah, nescaya ia mengadakan bagi kamu (petunjuk) yang membezakan antara yang benar dengan yang salah, ... (Qs. *Al-Anfāl*: 29)

Begitu juga dengan ketaqwaan, seseorang mu'min itu terpelihara daripada godaan syaitan yang menyesatkan. Firman Allah s.w.t.,

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ
تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴿٢٥﴾

Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwa, apabila mereka disentuh oleh sesuatu imbasan hasutan dari syaitan, mereka ingat (kepada ajaran Allah) maka dengan itu mereka nampak (jalan yang benar). (Qs. Al-A'rāf: 201)

Dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah r.a. ada disebutkan bahawa Rasūlullāh s.a.w. bersabda,

لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات

Kalaulah tidak kerana syaitan-syaitan yang mengerumuni hati-hati manusia, nescaya penglihatan mereka dapat menembusi alam malakūt. (HR. Aḥmad)

Hadith di atas merupakan penegasan Rasūlullāh s.a.w. terhadap keupayaan fitrah hati untuk mencapai hikmah Ilahiah yang transendental (*al-ḥikmah al-Ilāhiyyah al-muta'aliyyah*). Oleh yang demikian, bagi memungkinkan seseorang insan membaca dan mencerpah ayat-ayat Ilahi di alam *malakūt* atau dengan ungkapan lain 'memperolehi hidayat ma'rifat daripada Ilahi', maka kesedarannya perlulah mengatasi batas-batas kebendaan. Hatta, Ibn Khaldūn (1996) dalam karyanya, *Shifā' al-Sā'il fī Tahdhīb al-Masā'il* menjelaskan bahawa keupayaan mempersepsi ayat-ayat Ilahi itu menjadi ciri khas 'insan rohani' (*insānun rūḥī*). Ertinya, semakin kuat ruh seseorang itu, maka semakin jelaslah ayat-ayat Allah s.w.t. yang dapat disaksikan oleh mata batinnya.

Ibn Khaldūn menambah lagi, bahawa mekanisme untuk mencapai kedudukan itu adalah melalui proses *mujāhadah*. Menurutnya, *mujāhadah* yang terbahagi kepada tiga bahagian, iaitu:

- Mujahadah pertama, ***mujāhadah al-taqwā*** [literal: mujahadah untuk mencapai sifat-sifat ketaqwaan] bertujuan untuk mencapai keselamatan di akhirat dan lepas daripada azab neraka dengan cara menjaga anggota zahir daripada melanggar batas-batas syara' dan mengikhlaskan niat pada batin.
- Mujahadah kedua, ***mujāhadah al-istiqāmah*** [literalnya: mujahadah untuk mencapai sifat-sifat konsistensi dan peningkatan dalam ketaqwaan] ialah untuk mencapai *istiqāmah* sehingga dengan akhlak-akhlak yang mulia menjadi sehati dengan dirinya. Dengan demikian agar mencapai ni'mat tertinggi di akhirat.
- Mujahadah ketiga, ***mujāhadah al-kashfu wa al-iṭṭlā'*** [literalnya: mujahadah untuk mencapai penyingkapan dan penilikan rahsia-rahsia Ilahi] adalah yang tertinggi yang merangkumi kedua-dua mujahadah yang terawal di atas. Ia bermatlamatkan penyingkapan berbagai hijab *bashariyyah* (kemanusiaan) yang menghalang diri daripada mencapai hakikat tauhid dan rahsia-rahsia ketuhanan.

Motif mujahadah peringkat ketiga adalah mentransformasikan diri manusia dari *insān nafsānī* menjadi *insān rūḥī* (Mohd Nasir, 2009). Ia tercapai dengan menundukkan seluruh daya insani dengan menghadapkan seluruh fikiran kepada *ḥadrāt rabbāniyyah*. Ini adalah kerana penyaksian kepada berbagai cahaya ketuhanan menjadi wasilah bagi mencapai kebahagiaan tertinggi di akhirat iaitu dapat memandang kepada Zat Allah s.w.t.. Mujahadah peringkat ketiga ini mengarahkan prosesnya sehingga tercapai keupayaan 'membaca ayat-ayat Ilahi' sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an tentang *ulu' l-albāb* (Qs. *Āli 'Imrān*: 190-191).

Apa yang dikatakan oleh para sufi tentang mujahadah tersebut adalah bersumberkan ajaran nabawi yang menghubungkan kurnia *al-hikmah* dengan zuhud. Zuhud secara umumnya adalah keadaan hati insan yang sudah dapat menakluki dunianya. Hatinya tidak lagi ditakluki dan ditentui oleh naluri-naluri haiwani dan dunianya. Dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh al-Bayhāqī dalam *Shu‘ab al-‘Imān* daripada Saidina Abū Hurayrah r.a., Rasūlullāh s.a.w. bersabda yang bermaksud, “*Sekiranya anda melihat seorang hamba Allah yang dikurniakan sikap zuhud terhadap dunia serta kurang berkata-kata, maka dekatilah dia kerana dia telah pun dikurniakan al-hikmah.*”

2. *Inābah*

Matlamat utama daripada “*Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menjadikan...*” adalah supaya hakikat “*Ketahuilah bahawa sesungguhnya tiada Tuhan selain Allah... (Qs. Muḥammad: 19)*” dapat dicapai dengan sempurna. Pengetahuan tauhid yang mahu dicapai bukan hanya bersifat konseptual, tetapi juga intuitif. Kerana itu, maka pembacaan tauhidi bersifat reflektif yang mengandungi unsur-unsur zikir dan fikir. Ia juga bersifat transformatif kerana pembacaan dihubungkan langsung dengan unsur *inābah* iaitu kembali mentaati Allah dengan menjauhi segala keburukan dan larangan-Nya, dan oleh yang demikian ia merupakan suatu tindak perubahan diri, “*...maka pohonlah ampun kepada Allah... (Qs. Muḥammad: 19).*” Selagi manusia belum menjauhi taghut dan kembali mentaati Allah s.w.t., maka ia akan terus terhalang daripada menerima sinar hidayat dan menyebarkannya kepada orang lain.

Memang sesungguhnya taubat yang disimbolkan dengan *istighfār* itu menjadi titik tolak radikal (*radical departure*) bagi para pencari yang Maha Benar dan kebenaran (*tālib al-Ḥaqq/haqq*). Taubat menuntut seseorang untuk meninggalkan setiap perkara yang dimurkai oleh Allah s.w.t. dan melakukan segala suruhan-Nya. Tanpa memulakan perjalanan dengan taubat, maka berbagai-bagai *maqāmāt* tauhid seperti sabar, syukur, takut, harap, zuhud, tawakal, redha dan kemuncaknya, cinta tidak akan dapat dicapai.

Hidayat dan kesesatan bergantung kepada bakat yang tersedia dalam hati yang diolah oleh amalan. Justeru, amalan yang dapat mengundang hidayat Allah adalah *al-inābah* iaitu ‘kembali kepada Allah’ yang dicapai melalui keimanan, amal salih dan ketenangan dalam *dhikru ‘Llāh*. Perkara tersebut diperincikan dalam surah *ar-Ra‘du*, ayat-ayat 27-28,

... إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ ﴿٢٧﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

.... Katakanlah (wahai Muḥammad), “*Sesungguhnya Allah menyesatkan sesiapa yang dikehendaki-Nya dan Allah memberi hidayat kepada orang-orang yang kembali kepada-Nya iaitu orang-orang yang beriman serta mencapai ketenangan jiwa dengan mengingati Allah; bukankah dengan mengingati Allah itu, hati akan menjadi tenang?*”

Sayyid Quṭb (1977) dalam ulasannya tentang ayat-ayat di atas menyebutkan sebagaimana berikut, “Maka Allah menghidayati orang-orang yang kembali kepada-Nya. Maka *inābah* kepada Allah menyebabkan mereka layak menerima hidayat Allah. Dengan itu difahami juga bahawa mereka yang tidak kembali kepada Allah adalah golongan yang layak bagi kesesatan, maka dengan itu Allah menyesatkan mereka. Justeru, ia adalah persediaan hati untuk hidayat Allah dan usahanya untuk itu. Adapun hati-hati yang tidak bergerak kepada hidayat, maka ia jauh daripadanya.”

Banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang menghubungkan golongan yang kembali taat kepada Allah (*al-munībūn*) dengan keupayaan menyaksikan ayat-ayat-Nya, mengambil petunjuk dan cakna dengan peringatan-Nya. Dalam firman Allah s.w.t. ada menyebutkan sebagaimana berikut,

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾

“... tidakkah mereka memandang ke langit yang ada di sebelah atas mereka (dengan tidak bertiang) bagaimana Kami membinanya (dengan rapi) serta Kami menghiasinya (dengan bintang-bintang), dan dengan keadaan tidak ada padanya retak-renggang? Dan juga (keadaan) bumi ini, (bagaimana) Kami bentangkan dia sebagai hamparan, dan Kami letakkan padanya gunung-ganang yang terdiri kukuh, serta Kami tumbuhkan padanya pelbagai jenis tanaman yang indah subur?(Kami adakan semuanya itu) untuk menjadi perhatian dan peringatan, (yang menunjukkan jalan kebenaran), kepada tiap-tiap seorang hamba Allah yang mahu kembali kepadanya (dengan taat dan berbakti).” (Qs. Qāf: 6-8)

Firman-Nya lagi,

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّل لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾

“Dialah Tuhan yang memperlihatkan kepada kamu tanda-tanda keesaan dan kekuasaan-Nya (untuk kehidupan rohani kamu) dan yang menurunkan (untuk jasmani kamu) sebab-sebab rezeki dari langit dan tiadalah yang ingat serta mengambil pelajaran (dari yang demikian) melainkan orang yang sentiasa kembali tertumpu (kepada Allah).” (Qs. Ghāfir: 13)

Kembali taat kepada Allah s.w.t. perlulah dibuktikan dengan menuruti petunjuk yang terkandung dalam al-Qur'an (Qs. *Az-Zumar*: 54-55). Berdasarkan keterangan tersebut, jelaslah bahawa *inābah* menuntut komitmen perasaan dan fikiran, kehendak dan tindakan untuk memisahkan diri daripada jalan-jalan yang boleh menjerumuskan kepada kemurkaan Ilahi dan kesesatan. *Al-inābah* itu menuntut kita untuk terus-menerus memposisikan diri di atas *al-ṣirāt al-mustaqīm* dengan menempuh jalan orang-orang dikurniai ni'mat oleh Allah dari kalangan *nabiyyīn*, *ṣiddīqīn*, *shuhadā'* dan *sāliḥīn*, serta komited menjauhid jalan golongan yang dimurkai oleh Allah dan yang sesat daripada jalan kebenaran (Qs. *Al-Fātiḥah*: 6-7).

3. Zikir dan Tafakur

Bagaimanakah zikir dan tafakur berperanan dalam penghasilan ilmu? Ibn Taymiyyah dalam *Mufaṣṣil al-I'tiqād* (dlm. *Majmū' Fatāwā* IV, t.t.: 39) memberikan penjelasan tentang hal tersebut. Menurutnyanya, ilmu dituntut dengan melakukan cerapan, menyusun dalil-dalil, tafakur dan merenung. Hal demikian tidak dapat berlangsung sekiranya dilakukan tanpa melihat kepada dalil yang menatijahkan ilmu tentang perkara yang ingin diketahuinya. Oleh kerana itu tafakur memerlukan objek yang boleh dicerap serta dapat dianalogikan dan ia hanya dapat dilaksanakan dengan melihat dan merenung kepada makhluk – iaitu ‘tanda-tanda’. Kerana itulah terdapat dalam *āthār* yang menyebutkan, “Bertafakurlah pada makhluk dan janganlah bertafakur Maha Pencipta.” Ini bererti, dengan merenung kepada makhluk dapat menghubungkan kita kepada *al-Khāliq*.

Zikir pula berhubungan dengan Allah s.w.t., kerana Dia adalah maudhu‘ pengetahuan yang Maha Benar, Maha Transenden lagi Maha Suci serta tiada sebarang bandingan pun dapat dibuat bagi-Nya. Allah s.w.t. sedia diketahui secara fitrah dan Dia diingati oleh hamba-Nya. Dengan zikir, terhasillah bagi hamba ilmu tentang-Nya yang berkaitan dengan berbagai-bagai perkara yang agung, yang tidak tercapai hanya dengan proses berfikir dan menilai. Sedangkan ilmu tentang berbagai-bagai makna yang disampaikan oleh-Nya melalui wahyu, maka ia perlulah melalui proses berfikir dan menilai. Apa yang pasti, hidayat iman terhasil melalui proses taqarub dan zikir.

Oleh kerana itu *dhikru ‘Llāh* sebagai manifestasi ‘membaca dengan nama Tuhan’ menjadi teras dalam proses pendidikan dan aktiviti keilmuan rabbani. Malah, apa yang pasti, keyakinan pasti terbina melalui *dhikru ‘Llāh*. Firman Allah s.w.t.,

... قُلْ إِنْ أَلَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَىٰ مَن أَنْابَ ﴿٢٧﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

...Katakanlah (wahai Muhammad), “Sesungguhnya Allah menyesatkan sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut undang-undang peraturan-Nya), dan memberi petunjuk ke jalan agamaNya, sesiapa yang rujuk kepada-Nya, (iaitu) orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan *dhikru ‘Llāh*. Ketahuilah sanya dengan *dhikru ‘Llāh* itu, tenang tenteramlah hati manusia. (Qs. Ar-Ra‘du: 27-28)

Dalam *Mufaṣṣil al-I‘tiqād* (dlm. *Majmū‘ Fatāwā* IV, t.t.), Ibn Taymiyyah memberikan penjelasan yang menarik tentang hubungan *dhikru ‘Llāh* dengan ilmu. Katanya,

“*Dhikru ‘Llāh* menatijahkan iman, malah ia adalah prinsip keimanan itu sendiri. Sesungguhnya Allah s.w.t. merupakan Tuhan segala sesuatu dan Pemiliknya, Dialah yang mengajarkan seluruh ilmu dan yang mengurniaknya. Maka sebagaimana Dirinya adalah asal bagi seluruh perkara yang maujud, justeru mengingati-Nya dan ilmu tentang-Nya merupakan asal bagi sekalian ilmu, dan mengingati-Nya berlaku di dalam hati. Al-Qur’an pula memberikan ilmu yang terperinci, lalu ia menambahkan keimanan sebagaimana yang pernah disebutkan oleh Jundub bin ‘Abdullāh al-Bajalī, “Kami mempelajari iman, kemudian kami mempelajari al-Qur’an, lalu bertambahlah iman kami.” Kerana itu, ayat pertama yang diturunkan oleh Allah s.w.t. ke atas Nabi-Nya adalah (yang bermaksud), “*Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menjadikan!*” Maka Dia memerintahkannya membaca dengan nama Allah. Justeru, perintah tersebut mengandungi makna *dhikru ‘Llāh* dan apa yang telah diturunkan daripada *al-Haqq*. Dia berfirman (yang bermaksud), “...*dengan nama Tuhanmu yang menjadikan. Dia yang menjadikan insan dari segumpal darah. Bacalah! Dan Tuhanmu Maha Pemurah. Dia yang mengajarkan dengan pena. Dia mengajarkan insan apa yang tidak diketahuinya.*” Maka, Allah s.w.t. menyebutkan bahawa Dia menciptakan semulia-mulia entiti kejadian secara umum dan khusus iaitu manusia, dan Dia mengajarkan insan secara umum dan khusus. Dia menyebutkan pengajaran dengan pena yang merupakan martabat yang terakhir agar terdapat kelaziman antara mengajarkan perkataan dan mengajarkan ilmu di dalam hati. Yang sesungguhnya, manusia sangat memerlukan ilmu dan hidayat, justeru dia menuntut dan memintanya. Maka, dengan mengingati Allah dan bersikap fakir kepada Allah, nescaya Allah akan memberi hidayat kepadanya dan menunjukinya (hlm. 38-39).”

Dhikru ‘Llāh menyebabkan ruh-ruh manusia menjadi hidup dan dengan cahayanya yang luar biasa mampu pula menghidupkan hati-hati insan lain. Ini adalah kerana dari lisan ahli-ahli zikir ini munculnya hikmah yang dapat menghidupkan hati-hati yang mati. Dalam sebuah hadith,

Rasūlullāh membandingkan orang yang berzikir dengan orang yang hidup, manakala yang tidak berzikir pula adalah seumpama orang yang mati.

Zikir dan tafakur adalah sangat baik sekiranya disertai renungan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah serta meladani kedua-duanya.² Begitu juga dengan ahli ilmu kalam menyuruh kita supaya berfikir dan mencerap serta menjadikannya sebagai jalan mengenal Allah s.w.t.. Cara yang dilakukan oleh ahli sufi itu disebut juga dengan jalan *huḍūrī* (ilmu dengan kehadiran), manakala jalan yang ditempuh oleh ahli ilmu kalam disebut jalan *huṣūlī* (ilmu dengan penghasilan). Terzahimya pengetahuan yang sedia tertanam dalam fitrah, lalu diketahui oleh akal secara pasti itulah yang disebut *tadhakkur*.

Mencapai *Tadhakkur*

Secara literal, *tadhakkur* (تَدَكَّرُ) dapat diertikan sebagai keupayaan untuk mengambil peringatan serta pengajaran, manakala *tafakkur* dan *tadabbur* pula merupakan keupayaan untuk melakukan renungan secara mendalam yang dapat mencambahkan pengetahuan. *Tafakkur* atau *tadabbur* dilakukan ke atas ayat-ayat *tanzīliyyah* (Qs. *Sād*: 29) mahupun ayat-ayat *kawniyyah* (Qs. *Āli 'Imrān*: 190-191). Terdapat perbezaan kecil di antara *tafakkur* dan *tadabbur*, namun ia memiliki persamaan pada substansi dan maksudnya. Di sini kita perlu menyemak kembali penggunaan kalimat-kalimat tersebut dalam al-Qur'an. Kalimat *tafakkur* (تَفَكَّرُ) yang digunakan dalam bentuk kata kerja yang pelbagai seperti *tatafakkaru* (تَتَفَكَّرُونَ), *tatafakkarūn* (تَتَفَكَّرُونَ), *yatafakkaru* (يَتَفَكَّرُونَ) dan *yatafakkarūn* (يَتَفَكَّرُونَ), secara umum sering dihubungkan kepada maudhu' pengetahuan yang pelbagai sama ada idea, objek material, perkataan, perbuatan, tulisan atau simbol/perumpamaan.

Sedangkan kalimat *tadabbur* (تَدَبَّرُ) dalam al-Qur'an digunakan di empat tempat, dalam bentuk-kata kerja *yatadabbarūn* (يَتَدَبَّرُونَ) (*mufrad*: *yatadabbaru*/يَتَدَبَّرُ) [Qs. *Al-Nisā'*: 82, *Muḥammad*: 24] atau pun *yaddabbarū* (يَدَّبَّرُونَ/يَدَّبَّرُوا) (*mufrad*: *yaddabbaru*/يَدَّبَّرُ) [Qs. *Al-Mu'minūn*: 68; *Sād*: 29]. Penggunaannya pula terhad kepada ayat-ayat yang dibaca dan diperdengarkan seperti yang diekspresikan dalam wahyu. Ini memberikan gambaran bahawa *tafakkur* bersifat umum dan merangkumi setiap jenis ayat, manakala *tadabbur* adalah lebih khusus bagi jenis ayat yang dibaca dan yang diperdengarkan.

Apa yang menghalang pemahaman terhadap ayat-ayat Allah s.w.t. adalah kerana wujudnya mangga-mangga (*aqfāl*) (Qs. *Muḥammad*: 24), dinding-dinding (*akinnah*) dan penyumbat telinga (*waqr*) (Qs. *Al-An'ām*: 251 ataupun pateri (*taba'*) (Qs. *Al-Tawbah*: 87). Sebagaimana yang ditegaskan oleh Ibn al-Qayyim (t.t.), dengan memberdayakan *tadhakkur* dan *tafakkur*, hati menjadi merdeka dan kunci-kunci yang menghalangnya daripada memahami ayat-ayat Ilahi menjadi terungkai dengan izin Allah s.w.t..

Ḥasan al-Baṣrī menyebutkan, "Seseorang ilmuwan akan terus-menerus berulang-alik kembali dengan *tadhakkur* kepada *tafakkur* dan dengan *tafakkur* kepada *tadhakkur*, mereka berbicara kepada hati-hati mereka sehinggalah hati-hati mereka pula yang berbicara." Maksud 'hati-hati mereka berbicara' menurut apa yang kami fahami adalah hati-hati yang digerakkan

² Berdasarkan pengalaman kami, para pengamal *ṭarīqah ṣūfiyyah* sememangnya menerapkan kaedah merenung ayat-ayat suci al-Qur'an yang mengungkapkan makna-makna tauhid dalam amalan zikir dan *murāqabah* yang mereka jalani. Contohnya dalam mencapai realisasi intuitif (*tahaqquq dhawqī*) tentang hakikat Zat Ilahi yang transenden mereka akan merenung maksud ayat (Qs. *As-Shūrā*: 11), kemahaesaan-Nya dalam kemajmukan makhluk (Qs. *Al-Baqarah*: 115), kemahabersamaan-Nya (Qs. *Al-Ḥadīd*: 4), kemahahampiran-Nya (Qs. *Qāf*: 16) dan lain-lain lagi.

untuk merefleksikan akan menerbitkan pencerahan dan wacana yang mengungkapkan pengetahuan-pengetahuan baru. Benarlah kata penyair,

إذا كان المرء له فكرة ففي كل شيء له عبرة

*Sekiranya seseorang itu punya akal fikiran
Nescaya setiap kejadian memberikan pengajaran*

Shaykh Ismā'īl al-Harawī pula sebagaimana yang dipetik oleh Ibn al-Qayyim (t.t.) memposisikan *tafakkur* sebelum *tadhakkur* katanya, “*Tafakkur* adalah pencarian (*ṭalab*), sedangkan *tadhakkur* adalah mendapati apa yang dicarinya (*wujūd*).” Pengetahuan yang diperolehi itu pula disebut *dhikrā* atau *tadhkirah* [kedua-duanya membawa pengertian ‘peringatan’]. Kerana itulah, maka al-Qur’an menyebutkan bahawa seluruh ayat Ilahi sebagai *dhikrā* ataupun *tadhkirah* yang dapat dimengerti oleh para *ulu ‘l-’albāb* (Qs. *Ghāfir*: 53-54).

Tabṣīrah, Baṣīrah dan Ulu ‘l-’Abṣār

Satu perkara lagi yang berkait rapat dengan *dhikrā* adalah natijah pengetahuan yang disebut sebagai ‘*tabṣīrah*’. Ia turut dihubungkan dengan “hamba yang kembali kepada Allah s.w.t. (*‘abdin munīb*) (Qs. *Qāf*: 6-8).” Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn al-Qayyim (t.t.), *tabṣīrah* merupakan alat untuk melihat (*ālat al-baṣār*) sebagaimana *tadhkirah* merupakan alat bagi mengingat (*ālat al-dhikr*). Justeru, kedua-dua perkara itu digandingkan menjadi keistimewaan kognitif-epistemologi yang dimiliki oleh orang yang benar-benar kembali kepada Allah (*ahl al-inābah*).

Dalam konteks penggunaan istilah *tabṣīrah*, mungkin kita perlu menganalisis beberapa petunjuk al-Qur’an. Di samping penggunaan istilah *āyah* (*mufrad*)/*āyāt* (*jama’*) yang merujuk kepada ‘tanda-tanda’, al-Qur’an turut menggunakan istilah ‘*baṣīrah*’ (*mufrad*) [seperti dalam ayat-ayat Qs. *Yūsuf*: 108 dan *al-Qiyāmah*: 14], mahupun *baṣā’ir* (*jama’*) [seperti dalam ayat-ayat Qs. *Al-An‘ām*: 104, *al-A‘rāf*: 203, *al-Isrā’*: 102, *al-Qaṣaṣ*: 403 dan *al-Jāthiyah*: 20]. Dalam penggunaan al-Qur’an, *baṣā’ir* bererti ‘keterangan bukti yang jelas dan nyata’. Al-Qur’an juga sering menggandingkan kalimat *baṣā’ir* tersebut dengan petunjuk dan rahmat (*hudan wa raḥmah*) yang dikurniakan kepada orang-orang yang beriman (Qs. *Al-A‘rāf*: 203), mereka yang beroleh peringatan (Qs. *Al-Qaṣaṣ*: 43) dan mereka yang beroleh keyakinan (Qs. *Al-Jāthiyah*: 20).

Sehubungan dengan itu, orang-orang yang dapat mengambil pengajaran (*‘ibrah*) daripada berbagai-bagai keterangan ayat-ayat Ilahi sama ada yang dibaca, didengar mahupun yang disaksikan juga digelar sebagai *ulu ‘l-’abṣār* (orang-orang yang memiliki penglihatan) (Qs. *An-Nūr*: 44, *Al-Ḥashr*: 2). Tentu sahaja yang dimaksudkan dengan ‘memiliki penglihatan’ itu bukan merujuk kepada pengertian biasa iaitu ‘penglihatan mata’, akan tetapi penglihatan hati yang diupayakan oleh *baṣīrah*. Ia boleh juga dimaknakan dengan ‘cahaya yang diletakkan Tuhan dalam hati yang memungkinkannya untuk melihat kebenaran’.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (t.t.) telah menyenaraikan tiga jenis *baṣīrah* yang dimiliki oleh seorang yang suci hatinya iaitu: 1) *baṣīrah* pada nama-nama dan sifat-sifat ketuhanan, 2) *baṣīrah* pada perintah dan larangan Tuhan, dan 3) *baṣīrah* pada janji baik dan ancaman Tuhan. Kerana itu, selagi *al-inābah* tidak diusahakan, maka *tadhakkur* tidak akan dicapai. Kerana itu, *tabṣīrah* mahupun *tadhkirah* juga akan turut terhalang; dan hanya mereka yang benar-benar kembali kepada Allah sahaja yang akan diperlihatkan oleh Allah s.w.t. dengan tanda-tanda (*āyāt*), pengajaran-pengajaran (*‘ibar*) dan bukti-bukti yang nyata (*baṣā’ir*).

Oleh kerana itu, penyakit berpaling (*i'rād*) daripada ayat-ayat Allah dapat diubati dengan *al-inābah*, buta mata hati dapat disembuhkan dengan *tabṣirah*, manakala kelalaian dapat disembuhkan dengan *tadhkirah*. Justeru, al-Qur'an menyebutkan bahawa golongan yang gagal mengambil pengajaran daripada berbagai-bagai tanda dan peristiwa yang terdapat di sekelilingnya bukanlah kerana mereka itu buta mata, akan tetapi 'buta hati' yang ada dalam dada mereka (Qs. *Al-Hajj*: 46). Lihatlah cara al-Qur'an menghubungkan buta dengan hati yang tentu sekali bukan merujuk kepada hati dalam pengertian biasa, akan tetapi kepada kelumpuhan fungsi kognitif yang disebut *tabṣirah* ataupun *baṣirah*.

Proses mencapai *dhikrā/tadhkirah/tabṣirah/ibrāh* dapat kita gambarkan sebagaimana berikut:

Tafakkur → *Tadhakkur* → *Āyāt/Dhikrā/Tadhkirah/Tabṣirah/ibrāh*

Tentang Pengalaman Keagamaan

Sumber ilmu dilihat dari kaca mata tauhid hanyalah Allah s.w.t.. Justeru berbagai kaedah pengetahuan tidak lain merupakan wasilah untuk menambahkan pengenalan diri kita terhadap Allah s.w.t. dan semakin bertambahnya pengenalan, maka akan bertambahlah kehampiran (*qurb*) kepada-Nya. Manusia mempunyai keupayaan epistemologi untuk menjelajahi berbagai rahsia ketuhanan yang tersirat pada alam. Hati manusia merupakan 'cermin' tempat terefleksinya Nama-nama Ilahi. Potensi ini memungkinkan manusia melihat hakikat di sebalik fenomena/kezhahiran alam nyata. Ia boleh diibaratkan dengan seseorang yang meneropong bintang yang jauh, semakin kuat kanta yang digunakan, maka semakin jelaslah bintang tersebut dan semakin tersingkaplah rahsia-rahsia yang selama ini tersembunyi.

Menurut faham ilmu Islam, wasilah pengetahuan mempunyai wilayah operasinya masing-masing. Alam fizikal dicerap melalui eksperimen dan logik induksi (*istiqrā'*), alam idea merupakan wilayah operasi logik deduksi (*qiyās*), manakala metafizik dan pengalaman keagamaan yang bersifat rohaniah merupakan wilayah operasi wahyu dan intuisi (*al-dhawq*). Pancaindera, akal, intuisi, dan khabar yang sahih semuanya merupakan wasilah yang menghubungkan manusia kepada sumber pengetahuan iaitu yang Maha Mengetahui, yang berbicara sama ada melalui lembaran wahyu-Nya (*kitāb tanzīlī*) atau pun 'lembaran buku' alam kejadian-Nya (*kitāb kawnī*). Sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Ghazzālī (1992) di dalam *Jawāhir al-Qur'an*: "Sesungguhnya semua pengetahuan itu ditimba dari salah satu dari lautan Ilmu Allah Ta'ala iaitu *baḥru al-af'āl*" - lautan karya atau Perbuatan Allah s.w.t. (hlm. 104)."

Keluasan dan kesatuan wilayah kesedaran [yang terangkum padanya jasad dan jiwa, pancaindera, *'aql, ṣadr, qalb, fu'ād, rūḥ, sirr, khafī, akhfā* dan berbagai-bagai dimensi lagi], menjadikan pengalaman keagamaan punya rasionalitinya yang tersendiri dan posisi dalam epistemologi Islam, selagi kita tidak menyempitkan makna 'rasionaliti' pada 'akal falsafi' atau 'akal kalamī' yang sempit.

Penerokaan wilayah kesedaran itu terus-menerus dilakukan oleh para sufi sebagai sebuah pengalaman keagamaan (*religious experience*). Tokoh-tokoh seperti Ibn 'Arabī, 'Alā' al-Dawlah al-Simnānī, Ibn 'Aṭā'i 'Llāh al-Sakandārī, Aḥmad al-Sirhindī sehinggalah Shāh Waliyyu 'Llāh al-Dihlāwī meninggalkan khazanah psikosufistik yang sangat kaya. Pada zaman mutakhir, 'Allāmah Muḥammad Iqbāl dapat diangkat sebagai contoh terbaik usaha menganalisis dan mendeskripsi rasionaliti pengalaman keagamaan dan analisis keluasan wilayah jiwa dalam bahasa psikosufistik moden.

Menurut al-Nürsī (*Rasā'il al-Nūr* I, 2004: 136-137), Allah s.w.t. menciptakan berbagai-bagai *laṭā'if*, pancaindera dan perasaan dalam diri insan dengan dua tujuan:

- *Pertama*, agar kita dapat rasa bersyukur terhadap berbagai-bagai jenis ni'mat yang dilimpahkan-Nya kepada insan, lalu dijelmakan dalam pengabdian.
- *Kedua*, agar insan dapat mencerakin bahagian-bahagian *tajallī* Nama-nama Ilahi yang indah (*al-Asmā' al-Husnā*) yang meliputi wujud seluruhnya, mengetahui dan merasainya secara intuitif satu persatu. Di atas kedua-dua tujuan asas itulah tumbuhnya berbagai-bagai kesempurnaan insani yang menjadikan setiap insan itu sebagai 'insan yang hakiki'.

Keluasan semesta kesedaran itu juga memberi bentuk kepada bangunan intelektualiti Islam yang bersepadu serta memberi asas-asas rasional pendisiplinan ilmu. Kerana itu bagi para sufi, pengalaman-pengalaman keagamaan dicerap sebagai fenomena-fenomena akal tinggi atau suprarasional, dan bukannya hasil naluri-naluri tak rasional seperti pegangan Freud, Bergson dan ramai lagi ahli psikologi dan filosof 'buta' Tuhan.

Di Barat, Immanuel Kant pernah mengkritik keupayaan akal murni (*pure reason*) untuk mencapai pengetahuan metafizik. Dalam karyanya, *Critique of Pure Reason*, beliau mengajukan pertanyaan, "Adakah metafizik sesuatu yang mungkin diketahui (*Is metaphysics possible*)?" Bagi persoalan tersebut, Kant memberikan jawapan yang bersifat negatif. Berkurun-kurun lama sebelumnya, kita dapat membaca kritikan dalam nada yang serupa oleh al-Ghazzālī terhadap para filosof, khususnya dalam karyanya, *Tahāfut al-Falāsifah* dan *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Baginya, pengetahuan metafizik yang dimiliki oleh para filosof hanyalah bersifat spekulatif. Bezanya dengan Kant, al-Ghazzālī melakukan anjakan dengan menjadikan tasawuf sebagai jalan yang mungkin bagi mencapai pengetahuan metafizik. Sungguhpun begitu, gerakan intuisiisme muncul setelah Kant contohnya dalam falsafah Henri Bergson. Cuma apa yang membezakan faham Islam dan Barat tentang intuisi adalah bagi Islam, intuisi atau umumnya disebut *dhawq* merupakan intuisi intelektual yang merupakan dimensi supra rasional sebaliknya dalam falsafah Barat intuisi termasuk dalam dimensi tak rasional.

Iqbal dalam *The Reconstruction*-nya memberikan analisis menarik mengenai fungsi kognitif pengalaman rohaniah. Baginya, intuisi merupakan pengalaman rohaniah yang mengandungi aspek kognitif. Beliau percaya bahawa intuisi intelektual mengatasi akal rasional. Ini bukan bermakna bahawa kedua-dua fungsi kognitif itu bertentangan, sebaliknya kedua-duanya saling membantu dalam menanggapi keseluruhan realiti secara utuh. Kedua-duanya berperanan 'membaca' realiti. Perbezaan terletak pada pendekatan kedua-dua fungsi itu. Sekiranya akal rasional yang dibantu oleh pancaindera berperanan untuk mencerap dimensi alamiah yang temporal (alam fizikal), maka intuisi pula berperanan untuk mencerap dimensi Ilahiah yang perennial (alam metafizikal) iaitu berbagai-bagai perbuatan, nama dan sifat Tuhan.

Menurut Iqbal (1996), satu-satunya jalan bagi 'mencapai' Zat Ilahi adalah melalui agama dan bukannya melalui sains yang membataskan usahanya pada kajian empirikal yang kuantitatif. Oleh kerana agama sebagai satu-satunya jalan bagi 'mencapai' dan 'mengalami' Zat Ilahi. Justeru, ibadat dan solat khususnya, menurut pandangan Iqbal, adalah jalan yang dekat untuk tujuan tersebut. Ini adalah kerana agama tidak cukup dengan sekadar mencapai pengetahuan, akan tetapi ia mengarah kepada tercapainya pengetahuan yang lebih dipercayai dan hubungan yang pasti dengan maudhu' pengetahuannya itu.

Justeru dalam perspektif Islam, ibadat, dan pada kemuncaknya adalah solat, merupakan sebahagian daripada aktiviti keintelektualan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibn ‘Aṭā’i ‘Llāh mengenai solat,

“Solat itu adalah penyucian bagi hati daripada kekotoran-kekotoran dosa, dan bagi membuka pintu ghaib. Solat itu adalah tempat bermunajat dan sebagai tempat pembersihan hati daripada berbagai-bagai kotoran; ruang hati terbuka luas di dalamnya bagi datangnya berbagai-bagai rahsia Ilahi; dan terpancarlah padanya cahaya-cahaya ma‘rifat.”

Ibn ‘Ajībah (t.t.) dalam ulasannya ke atas hikmah di atas menyebutkan, “Orang yang bersolat itu terus-menerus bermunajat kepada Tuhannya, Allah supaya ia menjadi hampir kepada-Nya sehingga sifat cinta kepada-Nya menjadi sehati di hatinya sedangkan Allah terus-menerus mencurahkan rahmat-Nya. Cinta itu menjadi bersih daripada berbagai-bagai unsur kekotoran lalu bertemulah hamba dengan Tuhannya.”

Utsman Najati (2004: 313) pula memberikan ulasan menarik tentang fungsi intelektual-rohaniah solat, katanya, “Mungkin hubungan rohaniah seseorang dengan Tuhannya sewaktu ia sedang shalat dan menerimanya ia dari Allah semacam limpahan Ilahi atau percikan rohani, membebaskan tenaga rohaniahnya yang tersembunyi. Maka cita-citanya pun menjadi semakin tinggi, kehendaknya menjadi semakin besar, sehingga ia menjadi lebih siap untuk menerima ilmu pengetahuan dan lebih mampu untuk melaksanakan pekerjaan-pekerjaan besar.” Kemudian beliau memetik pandangan beberapa pengkaji Barat seperti Alexis Carrell, seorang doktor berbangsa Perancis bahawa “... sembahyang bisa menimbulkan kegiatan rohaniah tertentu yang membuat terjadinya kesembuhan cepat bagi sebagian pasien di tempat-tempat haji dan peribadatan. Sementara itu Cyril Burt, seorang ahli ilmu jiwa Inggris, mengulang pendapat William James tentang dampak sembahyang, bahwa dengan sembahyang kita bisa “mendobrak pintu harta karun besar dari kegiatan intelektual yang tidak bisa kita capai dalam kondisi-kondisi normal.”

Oleh kerana itu, agama amnya dan ibadah secara khusus, serta latihan rohaniah dalam konteks yang lebih khusus, adalah sumber penting bagi pengetahuan insan kerana hubungan langsung yang dibinanya dengan sumber wujud, ilmu dan nilai itu sendiri, iaitu Allah s.w.t.. Malah, seorang filosof Jerman, Schleirmacher (Khalifa, 2006) mengakui bahawa hakikat agama bukanlah moral mahupun teologi, tetapi ia adalah perasaan kosmik, iaitu suatu intuisi tentang kesatuan jiwa dengan jiwa jagat raya. Intuisi kosmik itulah yang dipanggil cinta atau *ishq*.

Cinta mendorong kepada pengabdian. Sebaliknya, tanpa cinta, akal rasional menjadi angkuh. Hakikat inilah yang sering disebutkan oleh orang-orang yang bijaksana. Rūmī dalam salah sebuah syairnya bersenandung,

*Iblis mempunyai ilmu,
Tetapi, lantaran tiada cinta imani,
dia menyikapi Adam hanya sebatas bentuk tanah liat,
Sungguhpun engkau mengetahui seluruh perincian ilmu,
Wahai ilmuwan yang terpercaya!
Namun, bukan dengan semua itu,
mata batinmu yang mencerap menjadi celik.*

Para intelektual sekular yang menolak dimensi hati atau ruh adalah para khalifah Iblis yang begitu angkuh kerana mahu menundukkan dimensi iman yang merupakan bidang hati ke bawah taklukan akal. Justeru, ia bersikap zalim terhadap akal itu sendiri kerana dipaksa keluar dari habitatnya, lalu dipaksa masuk ke habitat asing yang dapat membunuhnya. Rasulullah s.a.w.

sendiri pernah mengingatkan bahaya menggunakan akal di luar dimensinya, “*Berfikirlah pada makhluk yang dijadikan Allah dan jangan berfikir pada Zat-Nya, nescaya kamu akan binasa.*” Sememangnya ulama’ sufi telah mencerakinkan fakulti-fakulti jiwa dengan fungsinya masing-masing, “Akal bagi perkara-perkara yang rasional (*al-‘aqlu li ‘l-ma‘qūlāt*), hati bagi perkara-perkara yang dapat difahami (*wa al-qalbu li ‘l-mafhūmāt*), ruh pula bagi penyaksian (*wa al-rūḥ li ‘l-mushāhadah*) dan rahsia jiwa bagi menerima berbagai manifestasi Ilahi (*wa al-sirru li ‘l-tajalliyāt*).”

Khatimah: Membina Keilmuan Bertaqwa

Perasaan takutkan Allah s.w.t. itu menjadi mercu keilmuan tauhidi, “*Hanyasanya yang takut kepada Allah adalah para ulama’* (Qs. *Fāṭir*: 28).” Aspek *khashyah* inilah yang tiada pada Iblis sehingga ia sanggup melanggar perintah Allah s.w.t.. Nabi Dawūd a.s. pernah berkata, “Wahai Tuhanku! Ilmu apakah bagi orang yang tidak takut kepada-Mu, ketakutan apakah pula bagi orang yang tidak mentaati perintah-Mu?” Abū al-‘Abbās al-Mursī mengulas, “Adapun bukti keilmuan adalah ketakutan kepada Allah, dan bukti ketakutan kepada-Nya adalah selarinya perbuatan dan perilaku dengan perintah Allah s.w.t..”

Menurut Shaykh Abū al-‘Abbās al-Mursī seperti yang dipetik oleh Ibn ‘Aṭā’ ‘Llāh al-Sakandarī (t.t.) dalam *Laṭā’if al-Minan*, adapun kalimat ‘ilmu’ yang sering diungkapkan dalam kalam Allah dan kalam Nabi-Nya merujuk kepada ilmu yang bermanfaat (*al-‘ilm al-nāfi’*) bagi hati yang dapat memadamkan api hawa nafsu serta menerbitkan ketakutan kepada Allah s.w.t. dan mendorong seseorang untuk *inābah* atau kembali kepada-Nya dengan sesungguhnya.

Mengenai hakikat ilmu yang bermanfaat, Ibn ‘Aṭā’i ‘Llāh menjelaskan, “Adapun ilmu yang bermanfaat itu adalah ilmu yang sinar cahayanya menjadi lapang di dalam dada serta dengannya tersingkaplah bagi hati penutupnya.” Ibn ‘Abbād (t.t.) menjelaskan maksud Ibn ‘Aṭā’i ‘Llāh tersebut dengan katanya, “Adapun ilmu yang bermanfaat itu merupakan ilmu tentang Allah s.w.t., sifat-sifat dan nama-nama-Nya, dan ilmu tentang cara mengibadati-Nya serta beradab di hadapan-Nya. Maka inilah ilmu yang cahayanya menjadi lapang di dalam dada dan melapangkannya dengan Islam, serta menyingkapkan daripada hati penutupnya, maka hilanglah daripadanya segala keraguan dan waham.”

Selanjutnya Ibn ‘Aṭā’i ‘Llāh menyambung ibarat hikmahya, “Sebaik-baik ilmu adalah yang terdapat perasaan takutkan Allah di dalamnya.” Ibn ‘Abbād (t.t.) menjelaskan, “... setiap ilmu yang tiada perasaan takut kepada Allah di dalamnya, maka tiadalah kebaikan di dalamnya. Bahkan pada hakikatnya, para pemiliknya juga tidak dapat dikatakan sebagai orang yang berilmu.”

‘Ilmu yang dikurniakan’ dari sisi Allah s.w.t. pasti menatijahkan tauhid, taqwa dan adab. Lahimya manusia salih yang beradab adalah setelah daripada hawa nafsu dapat dikendali dan dikuasai. Ibn ‘Aṭā’i ‘Llāh al-Sakandarī dalam *Hikam*-nya mengungkapkan, “Hawa nafsu tidak akan keluar dari diri seseorang melainkan akibat kerinduan yang menggetarkan atau ketakutan yang menggentarkan.” Lalu, bagaimanakah takut atau rindu akan terhasil sekiranya jiwa asing daripada membaca dengan nama Tuhan, *tazkiyyah* dan *mujāhadah*, dan sujud dan taqarub?

Rujukan

Al-Qur'an al-Karim

- Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kaherah: Dār al-Dayyān li al-Turāth, 1407/1987.
- _____, 'Mishkāt al-Anwār', dlm. *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazzālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- _____, 'Mi'rāj al-Sālikīn', dlm. *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazzālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- _____, *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā'i'llāh al-Ḥusnā*. Kaherah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 2006.
- Ḥawwā, Sa'īd, *Mudhakkirāt fī Manāzil al-Ṣiddīqīn wa al-Ibn Rabbāniyyīn*. Kaherah: Dār al-Salām, 1999.
- Ibn 'Abbād, Shaykh Muḥammad bin Ibrāhīm, *Sharḥ al-Ḥikam*. Jeddah: al-Ḥaramayn, t.t.
- Ibn 'Ajībah, Shaykh Aḥmad bin Muḥammad, *'Iqāz al-Himam fī Sharḥi al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1990.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- _____, *Shifā' al-Sā'il wa Tahdhīb al-Masā'il*, Damshik: Dār al-Fikr, 1996.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr, *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzili Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, (ed.) 'Imād Zakī al-Bārūdī. Kaherah: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad Taqī al-Dīn, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah*. Riyāḍ: Al-Ri'āṣah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Ḥaramayn al-Sharīfayn, t.t.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996.
- Jāmī, Mullā 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad al-, *Al-Durrah al-Fākhirah fī Taḥqīqi Madhhab al-Ṣūfiyyah wa al-Mutakallimīn wa al-Ḥukamā' al-Mutaqaddimīn*, ed. Nicholas Heer, 'Alī Mūsawī Behbahānī, Tehran: Muassasah Muṭāla'at Islāmiyyah al-Jāmi'ah McGill, 1357 H.
- Kalābādhi, Shaykh Abū Bakr Muḥammad bin Ishāq al-, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Khalifa Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch*. New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2006.
- Najati, Utsman, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa* (terj.). Bandung: Penerbit Pustaka, 2004.
- Nūrsī, Badī'u 'z-Zamān Sa'īd al-, *Kulliyyāt Rasā'il al-Nūr*, (terj.) Iḥsān Qāsīm al-Ṣāliḥī. Kaherah: Sozler, t.th.
- Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Jakarta: Penerbit Mizan, 1999.
- Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1977.