

BAB LIMA

MANUSIA DAN MARTABAT HATI

Pendahuluan

Dalam bab ini, penulis akan membicarakan aspek tempat yang merealisasikan konsep *ma'rifat Allāh* iaitu di hati dengan prosesnya yang khusus, dan ia terletak dalam diri setiap individu. Tajuk-tajuk yang akan diperbincangkan dalam bab ini merangkumi tiga tajuk utama iaitu:

1. Konsep manusia.
2. Perjalanan hati kepada Allāh s.w.t.
3. Kategori manusia mengikut martabat hati dalam aspek mengenali Allāh s.w.t.

(A)

KONSEP MANUSIA

Konsep Manusia Dalam Al-Quran

Merujuk kepada awal kejadian manusia, diperihalkan manusia dijadikan Allāh s.w.t. dalam keadaan fitrah yang suci sebagaimana digambarkan dalam al-Quran dan Hadis; dijadikan dengan 'tangan' Allāh Ta'ālā dan menyerupai Nya

(*'alā šūratihī*), seterusnya ditiupkan roh oleh Nya¹. Sebelum kesempurnaan fizikalnya, manusia telah mengiktiraf Allāh sebagai *Rabb*nya dan kemudian diajar segala nama untuk keperluannya sebagai manusia².

Seterusnya, kehadiran umat manusia dalam aspeknya sebagai makhluk berfungsi sebagai khalifah Allāh s.w.t. yang akan memakmurkan alam dengan bijaksana serta menjadi rahmat bagi seluruh alam³, manakala dalam aspeknya sebagai hamba (*'abd*) Nya, realitinya tidak mempunyai apa-apa dan mesti tunduk kepada Nya dengan amalan ibadat⁴. Integrasi dari dua aspek ini dengan sempurna akan mewujudkan manusia yang paling mulia dengan keadaannya sebagai sebaik-baik kejadian di alam ini secara keseluruhannya⁵.

Apabila manusia dizahirkan di dunia, kebanyakannya lupa realiti diri mereka dan kegagalan ini seterusnya menjerumuskan mereka kepada aspek negatif yang berupa kehancuran sama ada di segi fungsinya sebagai hamba, di segi tugasnya sebagai khalifah atau di segi nilai kemanusiaannya di dunia ini atau di akhirat⁶, seterusnya mengubah taraf kemuliaan mereka menjadi suatu makhluk yang hina sebagaimana maksud dari firman Nya "*kemudian kami*

¹ Al-Quran, surah Šād:72,75; surah al-Hijr:29; Imām Bukhārī, *op.cit.*, (*Kitāb al-Istī'dhān*), 8:62.

² Al-Quran, surah al-A'rāf:172; surah al-Baqarah:31.

³ Al-Quran, surah al-Baqarah:30; surah al-Anbiyā':105.

⁴ Al-Quran, surah az-Dhāriyāt:56.

⁵ Al-Quran, surah at-Tīn:4.

⁶ Al-Quran, surah al-A'rāf:179.

kembalikan dia kepada serendah-rendah peringkat orang-orang yang rendah, kecuali mereka yang beriman dan beramal salih..."⁷.

Dalam al-Quran, Allāh s.w.t. banyak menggunakan istilah *nafs* apabila memperkatakan tentang manusia kerana istilah ini merujuk kepada manusia secara fizikal dan spirituil, ini kerana aspek *nafs* dalam pengertian umumnya berkait dengan dua sumber potensi kelakuan manusia iaitu sama ada baik atau sebaliknya. Umumnya terdapat tiga jenis *nafs* bagi manusia sebagaimana terdapat dalam al-Quran iaitu *nafs al-ammārah*, *nafs al-lawwāmah* dan *nafs al-muṭmainnah*. *Nafs al-ammārah* menggambarkan kepada suatu tabii *nafs* yang sentiasa menjurus kepada aspek negatif justeru keadaan diri ditenggelami hawa nafsu, *nafs al-lawwāmah* pula merupakan suatu gambaran diri yang mencela aspek negatif yang dilakukan walaupun tidak mampu untuk mengabaikan secara total, manakala *nafs al-muṭmainnah* pula adalah gambaran pada suatu keadaan diri yang tenang kerana dihiasi oleh aspek keimanan.

Aspek *nafs* ini pada realitinya adalah satu walaupun terdapat tiga peringkat kerana ia merujuk kepada seseorang individu, melainkan dirujuk kepada aspek amalan sama ada berorientasikan positif atau negatif sebagaimana difahami dari firman Allāh s.w.t.:⁸

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ
وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۖ

⁷ Al-Quran, surah at-Tin:5-6.

⁸ Al-Quran, surah az-Zalzalah:7-8.

maka sesiapa berbuat kebajikan seberat zarah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalan-nya), dan sesiapa berbuat kejahatan seberat zarah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalannya).

Amalan yang dimaksudkan ialah segala sesuatu yang berkonsepkan *dhikr Allāh* sebagaimana Allāh s.w.t. menggambarkan dua keadaan yang bertentangan dalam merealisasikan amalan tersebut sebagaimana firman Nya:⁹

﴿ وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ فَقَدْ لَوْ
شِطَّطْنَا فَهْوَ الْفَرِيقُ ۝ ﴾

Dan sesiapa yang tidak mengindahkan pengajaran (al-Quran yang diturunkan Allah) ar-Rahman, Kami akan adakan baginya syaitan, lalu jadilah ia temannya yang tidak renggang daripadanya, dan sesungguhnya syaitan itu tetap menyekat menghalangi mereka dari jalan yang benar.

Dan firman Nya:¹⁰

﴿ لَا يَذْكُرُ اللَّهَ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾

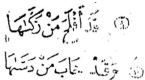
Ketahuiilah! dengan 'dhikr Allah' itu, tenang tenteramlah hati manusia.

Manusia seharusnya menyedari tentang fitrah kejadiannya yang suci serta berpotensi untuk mengenali *Rabb* nya sebagaimana pengik- tirafannya dulu. Pengekalan fitrah ini dapat dicapai oleh setiap individu

⁹Al-Quran, surah az-Zukhruf:36-37.

¹⁰Al-Quran, surah ar-Ra'd:28.

apabila dia menggunakan setiap potensi kemanusiaannya untuk mengenali nilai dirinya; umumnya dengan menghiaskan diri dengan segala sifat terpuji serta menjauhi segala sifat tercela, firman Allāh s.w.t.¹¹



Sesungguhnya berjayalah orang yang menyucikan dirinya (dengan keimanan dan amal kebajikan), dan sesungguhnya hampalah orang yang mengotori dirinya (dengan kotoran mak-siat).

Konsep Manusia Dalam Tasawuf

Dari perspektif tasawuf, konsep manusia adalah terbina dari dua dimensi utama iaitu zahir dan batin, aspek zahir ialah jasad yang mampu ditanggapi oleh pancaindera, manakala aspek batin ialah *rūḥ* iaitu suatu yang halus dan dinisbahkan kepada Allāh s.w.t.¹² sebagaimana firman Nya bermaksud "*Rūḥ itu dari perkara urusan Tuhanku*"¹³.

¹¹ Al-Quran, surah asy-Syams:9-10.

¹² *Ihyā'*, 3:5; al-Kalābādhī, op.cit., hlm.84-85.

¹³ Al-Quran, surah al-Isrā':85.

Dan mereka bertanya kepada mu (wahai Muhammad) tentang rūḥ, katakanlah: "Rūḥ itu dari perkara urusan Tuhanku.

Manakala aspek kelima ialah merujuk kepada Nabi ʿĪsā a.s.¹⁹

Aspek *rūḥ* yang keempat tersebut telah menjadi suatu perbincangan khusus di kalangan ahli sufi hingga menyebabkan di antara mereka yang telah menyeleweng kefahaman dalam masalah tersebut. Menurut as-Sarrāj, antara penyelewengan mereka dalam memahami masalah *rūḥ* antaranya mengiktikad bahawa *rūḥ* adalah *nūr* dari pecahan zat Allāh s.w.t., ia terbahagi dua iaitu umum dan khas di mana yang kedua tersebut bukan dari makhluk tetapi bersifat qadim, ia akan berpindah dari jisim ke jisim (*tanāsukh*), ia dicipta dari cahaya dan sebagainya²⁰.

Dari segi penghuraian dalam tasawuf, aspek *rūḥ* ini berkait pengertiannya dengan aspek hati (*qalb*) manusia.

a. Konsep Hati Dalam al-Quran dan Tasawuf

Apabila memperkatakan tentang agama Islam secara umum, maka dalam setiap aspeknya seperti al-Quran dan Hadis, Syariat, Ilmu dan sebagainya mengandungi konsep zahir dan batin, begitu juga dengan

¹⁹ Al-Quran, surah an-Nisā':171.

²⁰ As-Sarraj, *op.cit.*, hlm.554-555.

keadaan manusia dan makhluk lain seluruhnya. Konsep ini diakui oleh Allāh s.w.t. sebagaimana terkandung dalam al-Quran²¹.

Dalam al-Quran, aspek hati disebut dengan berbagai nama dengan nisbah pengertian dan fungsinya yang berlainan. Beberapa istilah yang merujuk pada aspek hati antaranya ialah *as-Ṣadr* iaitu yang berkait dengan Islam sebagaimana firman Allāh s.w.t.:²²

﴿ أَفَرَأَيْتَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ﴾

Adakah orang yang telah dilapangkan dadanya (ṣadr) oleh Allāh untuk menerima Islam.

Al-Qalb iaitu yang berkait fungsinya sebagai tempat bagi Iman, firman Allāh s.w.t.:²³

﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾

Siapa yang kufur kepada Allāh sesudah dia beriman, kecuali orang yang dipaksa sedang hatinya tenang tenteram dengan Iman.

Dan firman Nya:²⁴

﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ إِلَّا يَمُنْ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾

²¹ Al-Quran, antaranya surah-surah al-An'ām:51,120; al-A'rāf: 151; Luqmān:20; al-Hadīd:3.

²² Al-Quran, surah az-Zumar:22.

²³ Al-Quran, surah an-Nahl:106.

²⁴ Al-Quran, surah al-Hujurat:7.

..akan tetapi, Allāh menjadikan iman itu perkara yang kamu cintai serta diperhiaskannya dalam hati kamu.

Al-Fu'ād iaitu berkait dengan ilmu pengetahuan (*ma'rifah*), firman Allāh s.w.t.:²⁵

﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾

Hati (fu'ād) tidak mendustakan apa yang dilihatnya.

Keempat ialah *al-Lub/al-Albāb*, firman Allāh s.w.t.:²⁶

﴿ إِنَّكَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَأَخْيَارِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي
الْأَلْبَابِ ﴾

Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi, dan pertukaran malam dan siang, ada tanda-tanda (kekuasaan, kebijaksanaan dan keluasan rahmat Allah) bagi orang-orang yang berakal (uḥl al-albāb).

Iaitu berkait fungsinya sebagai tempat bagi *Tawhīd*²⁷.

²⁵Al-Quran, surah an-Najm:11.

²⁶Al-Quran, surah Āli 'Imrān:190;

²⁷Al-Hujwiri, op.cit., hlm.309.

Hati dengan maksud *qalb* seterusnya memainkan peranan utama dalam menentukan punca kebaikan individu atau sebaliknya sebagaimana sabda Nabi s.a.w. bermaksud "*Ketahuilah! bahawa di dalam badan ada seketul daging; apabila ia baik baiklah badan seluruhnya dan apabila ia rosak rosaklah badan seluruhnya, ketahuilah! itulah yang dikatakan qalb (hati)*"²⁸. Hati yang menjadi sumber bagi setiap perlakuan yang berakhlak ialah hati yang dilimpahi dengan *nūr* dari Allāh s.w.t. di samping sebagai tempat terbitnya ilmu-ilmu keagamaan, iaitu merujuk pengertiannya kepada hati yang dihiasi dengan aspek keimanan²⁹.

Dalam aspek ilmu, tasawuf lebih mewakili di segi batin kerana dalam setiap sudut ajarannya, penekanan lebih tertumpu pada dimensi batin iaitu di segi penyucian hati dan jiwa agar dapat menempatkan diri di sisi Allāh Ta'ālā. Disegi Ilmu Tasawuf, penerangan mengenai hati dikenali sebagai ilmu hati (*'ilm al-qulūb*) dan dikatakan berasal dari ajaran Ḥassan al-Baṣrī.³⁰

Qalb di segi konsepnya berkait pula maksudnya dengan beberapa istilah lain iaitu *Rūḥ*, *Nafs* dan *'Aql* dalam aspek kerohanian. Dalam

²⁸Imām Bukhārī, op.cit., (*Kitāb al-Īmān*), 1:20.

²⁹Al-Quran, surah az-Zumar:22; al-Hujurat:7.

³⁰L.Gardet, "Kalb", E.I.², 4:486.

aspek ini, keempat-empat perkataan tersebut bermaksud suatu *laḥīfah*³¹ yang dinisbahkan pada Tuhan (*Laḥīfat ar-Rabbānīyah wa ar-Rūḥānīyah*). Aspek-aspek tersebut dalam pengertian kerohanian³², *qalb* merupakan hakikat *rūḥ* sebagaimana tersebut dalam al-Quran yang berfungsi untuk mengenal Allāh s.w.t.³³ *Rūḥ* pula membawa pengertian yang sama dengan *qalb* walaupun berlainan sebutan, melaluinya lahir segala akhlak mulia serta terpuji³⁴ kerana kekhususannya sebagai salah satu urusan Tuhan (*min amr rabbī*)³⁵. *Nafs* pula merupakan suatu *nūr* yang keluar dari hati serta dirasai ke seluruh badan serta anggotanya, *nafs* inilah yang dimaksudkan dalam al-Quran sebagai *nafs al-muṭmainnah*³⁶; peringkat tertinggi dalam klasifikasi *nafs* secara umumnya walaupun pada asalnya merupakan sumber segala akhlak tercela³⁷,

³¹ *Laḥīfah* pada realitinya merupakan suatu simbolik (*isyārah*) bermaksud halus, ia muncul dalam kafahaman dan tidak mampu dije-laskan dengan bahasa, Ibn ‘Arabī, *op.cit.*, hlm.8; al-Jurjānī, *op.cit.*, hlm.192.

³² Dalam pengertian di segi bahasa, *Qalb* bermaksud satu organ yang terdapat dalam tubuh manusia serta haiwan yang terletak di sebelah kiri dada dan sebagai tempat keluarnya *rūḥ*. *Rūḥ* merupakan sebab hidupnya manusia dan haiwan, dengannya berlaku pernafasan, pengaliran darah dan sebagainya, apabila ruh ini terhenti, tubuh akan mati dan berhentinya segala pergerakan sistem tubuh manusia. *Nafs* adalah paduan antara potensi kemarahan dan keinginan serta menjadi sumber atau punca segala sifat tercela atau maksiat batin, manakala *‘Aql* pula merupakan satu fakulti yang berpotensi untuk mengetahui realiti sesuatu, *Iḥyā’*, 3:4-6.

³³ Al-Quran, surah al-A‘rāf:172.

³⁴ Al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm.45.

³⁵ Al-Quran, surah al-Isrā’:85, ayat-ayat lain yang berhubung dengan lafaz *rūḥ* dan *amr* ialah yang berkait dengan peranan al-Quran sebagai sumber petunjuk kepada umat manusia dan tentang peringatan Allāh s.w.t. kepada manusia dalam aspek keimanan mereka iaitu dalam surah-surah an-Nahl:2; Ghāfir:15 dan asy-Syūrā:52, lihat E.E.Calverley, "Nafs", *E.I.*¹, 3:827.

³⁶ Al-Quran, surah al-Fajr:27.

³⁷ Al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm.44.

keadaan inilah yang membezakan manusia dari segala makhluk lain. Pengertian 'Aql pula sebagai sifat ilmu iaitu yang berkemampuan menanggapi sesuatu dan terbitnya darinya sesuatu ilmu³⁸.

Ahli sufi seterusnya menambah lagi beberapa istilah yang berkait dengan *qalb* seperti *sirr*, *sirr as-sirr*³⁹, *khafī* dan *akhfā*⁴⁰, yang merupakan suatu latifah dan terletak dalam dimensi batin *qalb* mengikut martabat hati individu.

Dalam tasawuf, manusia diumpamakan sebuah negeri yang mempunyai kerajaan, tentera serta rakyatnya sendiri. Badan diumpamakan negeri, *qalb* sebagai pemerintah, manakala anggota badan sebagai tentera atau rakyat yang sentiasa patuh kepada pemerintah. Menurut al-Ghazālī, aspek taat dan kepatuhan ini hampir menyamai para malaikat dalam kepatuhan mereka terhadap arahan Allāh Ta'ālā, perbezaannya di segi para malaikat hanya melakukan amalan bernilai kebaikan manakala anggota-anggota tubuh mengikut arahan hati sama ada baik atau buruk⁴¹. Apabila *qalb* sentiasa mengerjakan segala suruhan dan meninggal segala larangan, ia turut mempengaruhi anggota lain dengan kebaikan; nisbah pada sebuah kerajaan, akan wujudlah keamanan dan keadilan padanya⁴².

³⁸Ihyā', 3:4-6.

³⁹Al-Qusyayri, op.cit., hlm.45; al-Jurjānī, op.cit., hlm.118.

⁴⁰Ibid., hlm.100.

⁴¹Ihyā', 3:5.

⁴²Ibid., 3:7-8.

Keadaan ini menggambarkan berfungsinya *laḥfah* bagi manusia yang juga merupakan hakikat manusia itu sendiri. Keadaan ini juga merujuk kepada penerimaan ilmu *mukāsyafah* bagi individu tersebut seterusnya memungkinkan beliau mengenali Allāh s.w.t. dengan ilmu tersebut.

(B)

KONSEP MANUSIA AL-FALIMBANI

Konsep Manusia Bagi Al-Falimbani

Dalam penerangan al-Falimbani mengenai konsep manusia, aspek ini menjadi suatu subjek perbincangan beliau yang utama apabila beliau membicarakan tentang psikologi kerohanian yang merujuk kepada usaha untuk mengembalikan kemuliaan dan keutamaan dari penciptaan manusia di alam ini. Penerangan beliau mengenai konsep manusia boleh dilihat terutamanya dalam jilid ketiga dan empat dalam *Siyarnya*. Melalui huraian beliau itu, dua aspek utama yang ingin dijelaskan iaitu:

- a. konsep hati.
- b. proses penyucian hati dari segala unsur negatif.

a. Konsep Hati

Apabila berbicara mengenai konsep manusia, al-Falimbānī memfokuskan huraian beliau dari perspektif tasawuf, oleh itu jika diteliti dari penjelasan beliau, penumpuannya adalah di segi ontologi sebagaimana difahami oleh ahli sufi. Justeru, beliau mengabaikan proses penciptaan manusia sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Quran iaitu di segi fizikal.

Dalam al-Quran, Allāh s.w.t. telah menerangkan bahawa kewujudan sesuatu selain Nya adalah dari dua kaedah sebagaimana firman Nya:⁴³

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

Ingatlah! kepada Allah jua tertentu segala aspek penciptaan (al-khalq) dan urusan (al-amr).

Di kalangan ahli tafsir, istilah *al-khalq* biasanya merujuk maksudnya pada makhluk atau sesuatu yang dicipta dari unsur-unsur tertentu⁴⁴ atau ada yang mengatakan sesuatu selain *arasyh*⁴⁵, manakala istilah *al-amr* merujuk maksudnya kepada *Kalām* Allāh s.w.t. yang ber-

⁴³Al-Quran, surah al-A'raf:54.

⁴⁴Al-Qurṭubī, Al-Jāmi' Li Ahkām al-Quran, 10 Jilid, Bayrūt, 1993, 7:132-133; at-Tūsī, At-Tibyān Fi Tafsīr al-Qur'ān, 10 Jilid, Bayrūt, t.t., 4:423; asy-Syaukānī, Fath al-Qadīr, 5 Jilid, Bayrūt, 1995, 2:265; Muḥammad 'Abduh, Tafsīr Mannār, 12 Jilid, Qāherah, 1959, 8:455.

⁴⁵Al-Alūsī, Rūḥ al-Ma'ānī, 16 Jilid, Bayrūt, 1994, 5:205.

Sesungguhnya perbandingan kejadian Nabi 'Isa di sisi Allah, adalah sama seperti kejadian Nabi Adam. Allah telah menciptakan Adam dari tanah lalu berfirman kepadanya "Jadilah engkau!" maka menjadilah ia.

Ayat tersebut merujuk kepada dua keterangan iaitu manusia di segi fizikal diciptakan dari tanah dan di segi sprituil dijadikan melalui *amr* Allāh s.w.t. Oleh itu, kewujudan manusia sebagai makhluk adalah dalam aspeknya sebagai *al-khalq*, manakala berfungsi sebagai manusia yang bernyawa adalah melalui *al-amr* Nya⁵¹.

Dalam huraian al-Falimbānī mengenai konsep manusia, ia merangkumi unsur zahir dan batin, aspek zahir merujuk kepada jasad atau segala anggota zahir yang mampu ditanggapi pancaindera, manakala aspek batin adalah *rūḥ* yang diibaratkan sebagai suatu '*jawhar yang halus yang dibangsakan kepada Tuhan*'⁵² dan merupakan realiti bagi manusia⁵³. Dalam huraian beliau mengenai proses kewujudan manusia, diterangkan bahawa *rūḥ* merupakan makhluk yang terawal wujud setelah melalui kewujudannya secara sabit dalam ilmu Allāh s.w.t. sebagai *wujūd taqdīrī* di martabat *ḥaqīqat al-muḥammadīyah*, seterusnya sebagai *a'yān ath-thābitah* dalam ilmu Nya, melalui *nūr* Nya, wujud *rūḥ* sebagai *a'yān al-khārijah* dalam dua alam iaitu '*ālam al-arwāḥ* dan '*ālam al-mithāl*, selepas melalui segala alam tersebut wujudlah semua

⁵¹ Al-Qurṭubī, op.cit., 7:133; Muḥammad 'Abduh, op.cit., 8:455.

⁵² Siyar, 3:138.

⁵³ Ibid., 3:6.

makhluk termasuk manusia sebagai suatu alam⁵⁴. Oleh itu menurut beliau, dari aspek martabat, *rūh* lebih tinggi dari martabat jasad kerana kedudukannya terlebih hampir kepada Allāh s.w.t. seperti kata beliau:

martabat *rūh* itu terlebih tinggi daripada martabat jisim dan terlebih hampir ia kepada Allāh Ta‘ālā⁵⁵

Kefahaman beliau tersebut menunjukkan bahawa beliau juga terpengaruh dengan unsur-unsur falsafah yang terdapat dalam tasawuf di mana aspek ontologi tersebut telah menjadi suatu tajuk perbincangan khusus bagi kebanyakan ahli sufi dan dalam kesusasteraan mereka.

Untuk memahami hubungkait antara *rūh* dan *qalb* dengan konsep manusia pada pandangan al-Falimbānī, boleh dilihat dari penerangan beliau mengenai aspek hati (*qalb*) yang menjadi fokus huraian beliau. Menurut penjelasan beliau, apabila seseorang itu mengenali aspek-aspek yang berkait dengan *qalb*nya, individu tersebut akan mengenali diri seterusnya Tuhannya. Sebagaimana ulama sufi lain, beliau menegaskan bahawa *qalb* merupakan punca kepada perilaku yang baik di mana *qalb* diumpamakan sebagai pemerintah, manakala anggota badan yang dinisbahkan sebagai tentera yang dikenali juga sebagai tentera hati⁵⁶.

Menurut beliau lagi, tentera ini umumnya terbahagi dua; yang dapat dilihat dengan mata (*‘ayn al-baṣar*) dan yang dapat dilihat dengan

⁵⁴Ibid., 4:105-106.

⁵⁵Ibid., 3:137.

⁵⁶Ibid., 3:15.

mata hati (*'ayn al-baṣīrah*), tentera kategori pertama merangkumi seluruh anggota badan sama ada anggota luar atau dalam yang kesemuanya tunduk dan patuh pada setiap arahan dari hati. Setiap anggota ini merupakan suatu nikmat dan amanah Allāh Ta'ālā kepada manusia dan apabila manusia menyalahgunakan serta mengkhianati nikmat serta amanah tersebut, keadaan ini menyebabkan manusia ingkar (*kufr*) di segi nikmat serta menzalimi tubuhbadannya⁵⁷. Tentera kategori kedua pula merangkumi segala yang bersifat batin dan bersumberkan dari *qalb*, iaitu segala taat batin atau sifat yang terpuji. Menurut al-Falimbānī, apabila hati atau *qalb* ini menjadi baik, ia seterusnya akan menguasai keseluruhan anggota lain yang diumpamakan sebagai rakyat. Menurut beliau, *qalb* inilah yang dimaksudkan dengan segumpal darah dari suatu hadis Nabi s.a.w. dan ia menguasai keseluruhan tubuh serta anggotanya⁵⁸.

Akan tetapi, apabila *laḥfah* bagi *qalb* tidak dapat berfungsi, tempatnya akan diganti oleh hawa nafsu yang berorientasikan aspek negatif dan dikenali sebagai *nafs al-ammārah*, yang merupakan musuh bagi segala sifat terpuji dan timbulnya segala sifat tercela atau maksiat batin justeru *qalb* telah ditutupi oleh kotoran dosa⁵⁹.

Di segi pengertian, *qalb* berkait maksudnya dengan tiga aspek lain iaitu *rūh*, *nafs* dan *'aql*. Keempat-empat istilah ini mempunyai

⁵⁷Ibid.

⁵⁸Imām Bukhārī, op.cit., (*Kitāb al-Īmān*), 1:20.

⁵⁹Siyar, 3:21.

pengertian sama ada secara zahir atau batinnya, dalam aspek zahir, pengertiannya adalah merujuk pada fungsinya kepada jasad di mana *qalb* adalah salah satu dari organ manusia, *rūh* menjadi sebab bagi berfungsi jasad, *nafs* dikaitkan dengan keinginan atau nafsu, manakala *'aql* dikaitkan dengan ilmu pengetahuan⁶⁰, manakala di segi batin, empat perkataan ini adalah sinomin; sesuatu yang bersifat halus iaitu *Laḥīfat ar-Rabbānīyah wa ar-Rūḥānīyah*, bukannya bersifat fizikal walaupun berlainan di segi sebutan dan nisbah penggunaannya. Apabila diri merasa tenang dengan keadaannya taat kepada Allāh s.w.t., ia disebut *Qalb*, apabila ketenangan menjadi tetap di hati dengan *nūr* yang dianugerahkan oleh Nya, ia disebut *Rūh*, apabila keadaan diri berkait dengan keinginan sama ada yang tercela atau terpuji, ia disebut *Nafs* dan apabila perasaan takut terhadap Allāh menyelubungi serta amalan-amalan maksiat kerana keburukannya, ia disebut *'Aql*.

Dari penjelasan al-Falimbānī tersebut, jelas menunjukkan bahawa seseorang individu mempunyai potensi iaitu di segi psikologi, intelektual dan sprituil dalam dirinya, manakala potensi tersebut dapat dikembangkan melalui suatu proses pendidikan sebagaimana dijelaskan dalam bab terdahulu yang secara umumnya ialah melalui penyucian diri. Dari aspek pemahaman beliau yang lain, *rūh* dan jasad adalah dua aspek yang terpisah walaupun keduanya adalah makhluk Allāh s.w.t. dan bersatu dalam satu tempat. Beliau juga berfahaman bahawa kewujudan *rūh* mendahului jasad berdasarkan ayat al-Quran;

⁶⁰Ibid., 3:14.

﴿١٧﴾ قَالُوا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنَاتِ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ
أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ لَكَاظِمِينَ

dan *rūh* kekal setelah kemusnahan jasad. Kefahaman beliau ini menyamai dengan fahaman Junayd al-Baghdādī yang berpendapat sedemikian dalam masalah *rūh*⁶². Penjelasan al-Falimbānī tersebut juga sebagai suatu gambaran pegangan beliau yang mengatakan *rūh* dan jasad adalah dari dua alam yang berlainan di samping *rūh* tertakluk di bawah urusan (*amr*) Allāh s.w.t. sebagaimana firman Nya⁶³:

﴿١٧﴾ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ
تَمُتْ فِي مَنَازِلَها فَيُسَبِّحُهَا الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا
الْمَوْتَ وَيُرْسِلَ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Allāh mengambil dan memisahkan satu-satu jiwa dari badannya, sama ada orang yang telah sampai ajalnya iaitu semasa matinya atau orang yang belum mati iaitu ketika tidurnya, kemudian Dia menahan jiwa orang ditetapkan matinya dan melepaskan jiwa yang lain (kebadannya) sehingga sampai ajalnya yang ditentukan, sesungguhnya yang demikian itu mengandungi tanda-tanda yang membuktikan kekuasaan Allāh bagi kaum yang berfikir.

⁶¹ Al-Quran, surah al-A'raf:172 bermaksud "(Ingatlah Wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam dari belakang mereka, dan ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Dia bertanya dengan firman Nya): "Bukankah Aku Tuhan kamu? mereka menjawab: benar, kami menjadi saksi".

⁶² Lihat Ali Hassan Abdel Kader, op.cit., hlm.76-80.

⁶³ Al-Quran, surah az-Zumar:42.

Dalam huraian al-Falimbānī mengenai konsep pendidikan, matlamat pendidikan ialah penyucian *qalb* dan diri dari segala kotoran zahir atau batin, keadaan *qalb* yang suci ini menurut beliau ialah 'hati yang baik' dan seterusnya akan mewujudkan manusia yang baik. Konsep hati yang baik ialah hati yang sentiasa mengerjakan amalan-amalan batin yang bernilai pahala dan tergolong dalam segala sifat terpuji, serta menjauhkan segala maksiat batin, seterusnya akan melahirkan anggota zahir yang baik iaitu yang sentiasa mengerjakan amalan ibadat dan taat serta mengabaikan segala amalan maksiat zahir⁶⁴. Menurut al-Falimbānī, apabila manusia mengenali nilai dirinya iaitu mengenali aspek *qalb* atau *nafs*, keadaan ini memungkinkannya mengenali Tuhan dan *Rabb*nya iaitu Allāh s.w.t., dan pengenalan inilah yang menjadi matlamat dalam tasawuf, dalam hal ini, al-Falimbānī mengatakan;

....barangsiapa mengetahui akan nafsunya itu bersifat dengan papa, nescaya mengetahui ia akan Tuhannya itu bersifat dengan kaya, barangsiapa mengetahui ia akan nafsunya itu bersifat dengan hina, nescaya mengetahui ia akan Tuhannya itu bersifat dengan mulia dan barangsiapa mengetahui akan nafsunya itu bersifat dengan daif, nescaya mengetahui ia akan Tuhannya bersifat dengan kuat dan barangsiapa mengetahui akan nafsunya bersifat lemah, nescaya mengetahui ia akan Tuhannya itu bersifat dengan kuasa....⁶⁵

Bagi memastikan sifat-sifat terpuji sentiasa menghiasi diri, hati hendaklah sentiasa suci dan bersih dari segala amalan yang bernilai

⁶⁴Siyar, 3:3.

⁶⁵Ibid., 3:5.

dosa melalui *riyā-ḍat an-nafs* dan *mujāḥadat an-nafs*⁶⁶. Menurut al-Falimbānī, segala aspek batin ini banyak bilangannya tetapi induknya sebanyak sepuluh dan mereka yang mampu menguasainya dianugerahkan Allāh s.w.t. dengan *maʿrifat Allāh* atau dikenali juga dengan *jannat al-ʿājilah*⁶⁷ yang menjadi suatu matlamat dalam tasawuf. Menurut al-Falimbānī, pengetahuan mengenai Allāh s.w.t. dapat dicapai dengan menggunakan dalil-dalil sama ada berbentuk *ʿaqlī* (akal)⁶⁸ atau *naqlī* (wahyu) dan aspek pengenalan ini ialah di segi zat, sifat dan perbuatan Allāh s.w.t., pemahaman ini pula bergantung pada kurniaan Allāh iaitu melalui *nūr* yang diletakkan di dalam *qalb*⁶⁹. Menurut beliau lagi, apabila seseorang melihat hanya Allāh s.w.t. dalam setiap aspek kehidupan, individu tersebut mampu mengenali (*ʿarafa*) Allāh s.w.t. dan seterusnya mencapai *maʿrifat Allāh* dengan sebenarnya⁷⁰.

Jika merujuk pada perspektif tasawuf secara umum, apabila seseorang itu menerima ilmu dalam perspektif tasawuf iaitu *nūr*, ia merupakan suatu anugerah iaitu yang diperolehi secara langsung dari Allāh s.w.t. (*ḥuḍūrī*), sama ada berbentuk wahyu iaitu kepada para nabi

⁶⁶Ibid., 3:17-19.

⁶⁷Ia bermaksud syurga yang disegerakan di dunia iaitu nisbah kepada mereka yang mencapai *maʿrifat Allāh* diumpamakan telah mengecapi nikmat syurga di dunia lagi, Siyar, 3:17.

⁶⁸Penggunaan akal dalam aspek mengenali Allāh s.w.t. ialah dari sudut untuk menjelaskan keraguan dan syak yang timbul serta untuk menolak hujah golongan yang bid'ah dalam iktikad mereka seperti golongan *muʿtazilah* dan *jabarīyah*, Siyar, 1:34-35.

⁶⁹Ibid., 3:138.

⁷⁰Ibid.

atau ilham kepada para nabi dan wali. Para sufi umumnya berpendapat bahawa pengetahuan mengenai Allāh s.w.t. dalam aspek *ma'rifat Allāh* tidak boleh dicapai melalui fakulti akal kerana pengetahuan ini adalah di luar pencapaian akal. Bidang akal hanya terhad pada objek-objek tertentu sahaja, manakala Allāh s.w.t. di samping tidak bersifat benda, Dia juga di luar pencapaian pemahaman logik. Menurut mereka lagi, pengetahuan mengenai Allāh hanya mampu dicapai melalui suatu keadaan akal manusia yang memungkinkannya Allāh s.w.t. menganugerahkannya melalui kurnia Nya berbentuk *nūr* melalui sesuatu yang bersifat wahyu iaitu ilham⁷¹.

Menurut al-Ghazālī dalam hal ini, apabila hati disuci sepenuhnya dari segala aspek dosa, pintu hati kepada *'ālam al-malakūt* terbuka dan individu tersebut menerima ilmu secara langsung dari Allāh s.w.t. yang diistilahkan sebagai *'Ilm al-Mukāsyafah* atau *'Ilm al-Ladunī*⁷².

Justeru, dapat disimpulkan bahawa *qalb* bagi al-Falimbānī mempunyai potensi untuk menjadi baik atau sebaliknya. Apabila hati memilih aspek kebaikan secara berterusan, kelangsungan darinya akan membawa seseorang itu mengenali Allāh s.w.t. iaitu dengan ilmu dalam

⁷¹Ali Hassan Abdel Kader, *op.cit.*, hlm.96.

⁷²Menurut al-Ghazālī, aspek ilmu kategori ini dikenali sebagai ilham di mana hanya wahyu yang lebih tinggi taraf daripadanya walaupun keduanya bersumber dari Allāh s.w.t. secara langsung. Ini kerana wahyu terkhusus kepada para nabi, manakala ilham ialah untuk para nabi dan wali, di segi para wali pula ilham berbeza mengikut peringkat *nafs* yang dicapai oleh mereka, lihat al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm.30-31; Idem, *ar-Risālat al-Laddunīyah*, terj. Abdullah Mohammad, *Ilmu Laduni*, Kuala Lumpur, 1992, hlm.36-39.

menjadi salah satu sebab kebinasaan⁷⁶. Kedua mengenai aspek lidah (*syarah al-lisān*) iaitu merujuk pada banyak berkata-kata, perkataan yang menjadi kebinasaan umumnya yang bersifat negatif serta bernilai dosa atau bersifat sia-sia tanpa sebarang faedah⁷⁷. Sifat ketiga ialah marah (*ghaḍab*) yang diumpamakan sebagai api yang tersembunyi di dalam abu, ia berpunca dari nafsu iaitu apabila disakiti atau tidak menyukai sesuatu dan menjadi suatu kebinasaan apabila bercanggah dengan syarak⁷⁸. Sifat seterusnya ialah dengki (*ḥasad*)⁷⁹ iaitu sifat yang terbit dari perasaan benci (*ḥiqd*)⁸⁰ seseorang kepada orang lain terhadap sesuatu nikmat kurnia-an Allāh s.w.t., serta berharap ia akan hilang dari orang tersebut. Sifat kelima ialah cintakan dunia (*ḥubb ad-dunyā*) dalam aspek keduniaannya yang tidak memberi sebarang faedah pada agama

⁷⁶Sifat ini berkait dengan sifat cintakan harta kekayaan dan aspek-aspek keduniaan lain yang menjadi punca segala kebinasaan, *Siyar*, 3:58.

⁷⁷Dalam huraian al-Falimbānī mengenai sifat ini, beliau telah menyenaraikan dua puluh ciri-ciri perkataan yang membawa kepada kebinasaan, lihat *Siyar*, 3:74-93.

⁷⁸Sifat marah yang diizinkan syarak ialah marah pada suatu keadaan atau perlakuan yang bercanggah dengan syariat Islam, serta bukan atas dorongan hawa nafsu, *Siyar*, 3:95.

⁷⁹Menurut al-Falimbānī, terjadinya *ḥasad* ini berpunca dari beberapa sebab iaitu per-seteruan (*al-ʿadāwah*), inginkan kemuliaan dan kemegahan (*at-taʿazzuz*), merasakan diri sempurna (*at-takabbur*), merasa hairan pada diri sendiri (*at-taʿajjub*), takut hilang sesuatu yang diinginkan, berkeinginan menjadi ketua dan kerana sifat nafsunya yang jahat, *Siyar*, 3:105-106.

⁸⁰Menurut al-Falimbānī, terbit dari sifat *ḥiqd* ini lapan sifat tercela lain;

- a. *Ḥasad* iaitu dengki.
- b. *Tasymūt* iaitu mengharap orang dibencinya mati.
- c. *Tajāhur* iaitu tidak bertegur sapa.
- d. Perbuatan atau perlakuan yang bertujuan menghina.
- e. Membuka rahsia atau keaiban seseorang.
- f. Mempersenda, memperli atau menghina.
- g. Memperkatakan sesuatu yang boleh mengaib serta menyakitkan seseorang.
- h. Menghalang orang lain membuat kebajikan kepada sesiapa yang dibencinya, lihat *Siyar*, 3:102.

atau di akhirat kelak⁸¹.

Sifat tercela keenam ialah kedekut (*bukhl*) dan cintakan kekayaan (*ḥubb al-māl*)⁸² yang menjadi fitnah bagi manusia di samping merugikan mereka⁸³, iaitu dalam aspeknya yang membawa kepada kebinasaan pada agama atau kehidupan dunia⁸⁴. Sifat seterusnya ialah cintakan kemegahan dan kemasyhuran (*ḥubb al-jāh*) iaitu dengan melakukan segala usaha dan ikhtiar agar mencapai pangkat serta kemasyhuran supaya orang lain tunduk dan patuh kepadanya⁸⁵. Kelapan ialah sifat *al-kibr* iaitu suatu sifat yang merasakan diri sempurna dari orang lain dalam berbagai aspek⁸⁶ sama ada di segi zahir atau batin, ia dianggap sebagai punca sifat kezaliman dan sifat lalai dari mengingat

⁸¹ Menurut al-Falimbānī, terdapat beberapa perkara dari aspek dunia yang memberi manfaat; sesuatu yang menyertai dari dunia hingga ke akhirat iaitu segala ilmu yang bermanfaat serta segala amalan yang ikhlas, sesuatu yang menolong dalam menunaikan segala aspek ibadat seperti pakaian, makanan, kediaman dan lainnya dalam kadar yang tidak melampaui batas, lihat Siyar, 3:110.

⁸² Antara sebab timbulnya sifat ini ialah keinginan untuk hidup mewah, panjang angan-angan dan kasih pada harta di segi fizikalnya serta sayang untuk memanfaatkannya, Siyar, 3:125.

⁸³ Al-Quran, surah al-Munāfiqūn:9; al-Anfāl:28; at-Taghābun:15.

⁸⁴ Kebinasaan dalam aspek agama iaitu harta yang menolong dalam perbuatan maksiat, yang membawa pada leka dengan kemewahan dan yang mengakibatkan lalai serta lupa kepada Allāh s.w.t., manakala dalam aspek dunia ialah harta yang menjadi fitnah dan membawa pemiliknya kepada bahaya, perkelahian, permusuhan dan sebagainya, Siyar, 3:116-117.

⁸⁵ Aspek kemasyhuran dan pangkat yang dibenarkan dalam Islam ialah apabila ia merupakan anugerah dari Allāh s.w.t. disebabkan sifat ikhlas dalam setiap perlakuan seperti golongan nabi, wali, ulama dan lainnya yang diperolehi tanpa sebarang usaha dan tujuan untuknya, Siyar, 3:137.

⁸⁶ Timbulnya perasaan ini dari beberapa aspek seperti aspek bangsa, kecantikan, fizikal tubuhbadan, kekayaan dan harta, ilmu dan pengetahuan serta aspek ibadat, Siyar, 3:163.

Allāh s.w.t.⁸⁷ Sifat seterusnya ialah *riyā'* iaitu melakukan amalan-amalan ibadat agar memperolehi pujian, kemuliaan dan kedudukan dari orang lain dalam aspek kemegahan dunia sama ada secara zahir atau batin⁸⁸. Sifat terakhir ialah *'ujub* iaitu hairan pada diri sendiri yang dianggap mempunyai sifat-sifat kesempurnaan seperti berilmu, kuat beribadat dan sebagainya.

Setiap sifat dimensi batin yang merupakan penyakit bagi hati mestilah diubati serta disuci, iaitu secara umumnya melalui ilmu dan amal. Aspek ilmu yang dimaksudkan ialah ilmu yang bermanfaat atau umumnya Ilmu Tasawuf kerana individu yang memiliki ilmu ini tidak akan terpedaya (*ghurūr*)⁸⁹, seterusnya dilaksanakan dalam bentuk amal atau tindakan berdasarkan ilmu yang dimiliki.

Menurut al-Falimbānī, salah satu kaedah untuk menghilangkan sifat tercela ialah dengan mengamalkan segala sifat yang berlawanan iaitu sifat terpuji, seperti sifat *takabbur* dihapuskan dengan sifat *tawādu'*, *riyā'* dengan sifat *ikhhlās* dan sebagainya. Sifat-sifat terpuji ini

⁸⁷*Ibid.*,3:59.

⁸⁸Amalan ibadat yang dilakukan secara zahir untuk tujuan tersebut dikenali juga sebagai *riyā' jalī*, manakala amalan yang dilakukan bukan secara zahir tetapi dengan tujuan sama dikenali sebagai *riyā' khafī*, *Siyar*,3:152-153.

⁸⁹Terpedaya (*ghurūr*) ialah sangkaan terhadap sesuatu itu bernilai positif tetapi realiti adalah sebaliknya, golongan terpedaya umumnya terbahagi empat iaitu golongan ulama yang hanya mempunyai ilmu syariat zahir, keduanya golongan yang beribadat tetapi hanya dalam aspek zahir tanpa disertai aspek batin, ketiga ialah golongan yang baru mempelajari Ilmu Tasawuf tetapi menganggap dirinya sebagai ahli sufi dan keempat ialah golongan berharta yang selalu membuat kebajikan dengannya tetapi dengan tujuan kemegahan dan kemasyhuran, lihat *Siyar*,3:168-175.

seterusnya hendaklah dijadikan adat kerana ia seterusnya akan mempengaruhi perangai dan akhlak seseorang⁹⁰. Menurut beliau lagi, sifat-sifat terpuji yang seharusnya dimiliki oleh setiap individu merangkumi sepuluh sifat utama; pertama ialah taubat (*tawbah*) iaitu meninggalkan segala amalan bernilai dosa dalam semua aspeknya sama ada kecil atau besar, secara sembunyi atau sebaliknya, di segi zahir atau batin dan sebagainya di samping berazam tidak akan mengulangnya⁹¹. Sifat kedua ialah sabar (*sabr*) serta syukur (*syukr*) iaitu dua sifat yang sentiasa berkait dalam diri seseorang⁹², perlaksanaannya sama ada secara zahir atau batin⁹³.

Sifat terpuji seterusnya ialah *khawf* iaitu sifat takutkan Allāh s.w.t., ia biasanya disertai dengan sifat *rajā'* iaitu sifat mengharap kepadaNya⁹⁴, kedua sifat ini saling berkait dan keutamaan mengikut kesesuaian keadaan seseorang⁹⁵. Kelima ialah zuhud (*zuhd*) iaitu men-

⁹⁰*Ibid.*,3:21.

⁹¹*Ibid.*,4:11.

⁹²Kehidupan manusia umumnya melalui dua keadaan sama ada mendapat bala atau menerima nikmat yang memerlukan pada sifat sabar dan syukur agar mendapat keredaan Allāh s.w.t., *Siyar*,4:8-9.

⁹³Sabar dalam aspek zahir ialah sabar di atas bala yang menimpa manakala aspek batin ialah melaksanakan segala suruhan dan meninggal segala larangan. Syukur dalam aspek zahirnya pula ialah menunaikan segala aspek ibadat dengan anggota zahir manakala syukur aspek batin ialah menyakini sesuatu nikmat yang diterima adalah datangnya dari Allāh Ta'ālā, lihat *Siyar*,4:18-23.

⁹⁴Apabila sifat *rajā'* ini tidak disertakan dalam amalan seseorang, bermakna dirinya sama ada terpedaya (*ghurūr*) atau berangan-angan (*tamannī*), *Siyar*,4:24.

⁹⁵Al-Falimbānī mengumpamakan dua sifat ini dengan roti dan air; roti diperlukan ketika lapar manakala air apabila dahaga, *Siyar*,4:39-40.

jauhi setiap aspek keduniaan yang tiada manfaat di akhirat⁹⁶, sifat ini biasanya disertai dengan sifat terpuji lain iaitu *faqr*⁹⁷ dan keduanya mampu menghalang individu dari terjerumus ke dalam bahaya keduniaan yang merupakan punca segala kejahatan.⁹⁸ Sifat keenam ialah *tawakkul* iaitu menyerahkan diri kepada Allāh s.w.t. dalam aspek kemanusiaan⁹⁹ serta dalam setiap aktiviti seharian sebagai manusia¹⁰⁰, sifat ini terhasil dari sifat *tawhīd* kepada Nya¹⁰¹. Ketujuh ialah sifat *maḥabbah* iaitu sifat cinta kepada Allāh Ta‘ālā yang terhasil dari *ma‘rifah* atau dengan mengosongkan hati dari sesuatu selain Nya kerana realiti tiap sesuatu berasal dari Nya¹⁰², apabila *maḥabbah* menjadi suatu sifat bagi diri, akan terbit sifat terpuji lain iaitu *syawq*; sifat rindu kepada Nya.

⁹⁶Realiti zuhud ialah meninggalkan sesuatu yang disukai dan dikasihi kepada yang terlebih utama, dalam konteks manusia ialah meninggalkan segala aspek keduniaan yang bersifat sementara kepada aspek akhirat yang bersifat kekal, Siyar, 4:83.

⁹⁷Sifat *faqr* ialah menyakini segala sesuatu selain Allāh s.w.t. tidak mempunyai apa-apa di samping sentiasa mengharapakan rahmat serta nikmat Nya di dunia atau di akhirat, Siyar, 4:52.

⁹⁸*Ibid.*

⁹⁹Manusia dalam aspek penyerahan ini merangkumi tiga peringkat; pertamanya seperti menyerahkan urusan kepada seseorang wakil kerana keyakinan kepadanya, kedua seperti seorang bayi kepada ibunya dan ketiga seperti mayat di tangan pemandinya, Siyar, 4:106-107.

¹⁰⁰Etika penyerahan ini meliputi empat keadaan iaitu sentiasa berusaha untuk mendapatkan sesuatu yang bermanfaat dalam persekitarannya, kedua ialah memelihara sesuatu yang bermanfaat yang dimiliki seperti menjaga harta untuk tujuan nafkah, ketiga ialah menjauhi segala yang akan membahayakan seperti menjaga diri dari penyakit dan keempat ialah menghilangkan sesuatu bahaya yang wujud seperti mengubati penyakit yang dihidapi, lihat Siyar, 4:110-113.

¹⁰¹*Ibid.*, 4:101.

¹⁰²*Ibid.*, 4:123.

Sifat kelapan ialah ialah *riḍā* iaitu tidak menyangkal segala apa yang ditakdirkan (*qaḍā'*) Allāh Ta'ālā ke atas diri sama ada berbentuk bala atau nikmat, kebaikan atau keburukan kerana hakikat semua itu adalah dari Nya¹⁰³. Sifat ini menggambarkan klimak bagi ketenangan hati dan diumpamakan sebagai buah yang terhasil dari sifat *maḥabbah*¹⁰⁴. Kesembilan ialah sifat ikhlas (*ikhlas*); tidak bercampur tujuan dalam pengamalan sesuatu selain kerana Allāh Ta'ālā¹⁰⁵, dan keadaan ini ditentukan dari niat seseorang¹⁰⁶. Apabila ikhlas menjadi suatu sifat, terhasil darinya *ṣidq* iaitu aspek kebenaran dalam semua aspek kehidupan¹⁰⁷. Sifat terpuji terakhir ialah *dhikr al-mawt* iaitu suatu sifat yang sentiasa menyebut serta mengingati tentang kematian dan segala yang berkaitan dengannya, keadaan ini adalah untuk menimbulkan rasa takut kepada Allāh s.w.t., seterusnya mendorong untuk melak-

¹⁰³Dalam penerangan al-Falimbānī mengenai konsep *reḍā* dengan *qaḍā'* Allāh Ta'ālā, beliau mengemukakan suatu etika yang seharusnya dipegang dalam masalah amalan maksiat dan *kufr* iaitu dalam dua segi; pertamanya dari segi wujud keduanya, ia adalah *qaḍā'* serta *quḍrah* Nya, manakala kedua di segi manusia sebagai hamba Nya, mereka mesti meninggalkan kerana keduanya merupakan perkara larangan yang mesti dijaui, Siyar, 4:139.

¹⁰⁴*Ibid.*, 4:140.

¹⁰⁵Menurut al-Falimbānī, setiap amalan manusia tergolong dalam tiga kategori; pertama ialah amalan maksiat yang tidak akan menjadi amalan taat walaupun diniat dengan kebaikan, kedua ialah amalan taat yang diniat dengannya dan ketiga ialah amalan harus (*mubāḥ*) yang seharusnya diniat dengan taat atau kebaikan agar mendapat kebajikan (pahala) darinya, Siyar., 4:143.

¹⁰⁶Niat yang benar dalam amalan-amalan taat tergolong dalam tiga kategori manusia; pertama ialah niat mereka yang beribadat dengan tujuan memelihara diri dari neraka di samping mengharap syurga, kedua ialah niat mereka yang beribadat semata-mata kerana Allāh s.w.t. serta membesarkan Nya dan tidak kerana lain, manakala ketiga ialah niat mereka yang telah mencapai *ma'rifat Allāh* di mana keadaannya sentiasa *syuhūd* kepada *Jamāl* dan *Jalāl* Nya, Siyar, 4:149-150.

¹⁰⁷*Ibid.*, 4:157-160.

sanakan segala aspek ibadat serta menjauhi segala larangan¹⁰⁸. Menurut al-Falimbānī, apabila seseorang itu mampu menguasai kedua aspek batin ini iaitu sama ada mengabaikan aspek maksiat dan melaksanakan aspek taat, individu tersebut telah memiliki suatu perangai yang baik¹⁰⁹.

Kesimpulan dari huraian al-Falimbānī mengenai aspek sifat-sifat dimensi batin ini umumnya meliputi dua segi; pertama di segi ia sama ada sebagai taat atau maksiat batin, dan kedua di segi ia sebagai *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Di segi yang pertama, beliau mendasarkan pada karya al-Ghazālī *al-Arbaʿīn fī Uṣūl ad-Dīn* dalam aspek turutan sifat-sifat yang dibicarakan serta huraian yang ringkas dan dimuatkan dalam karyanya *Hidāyat as-Sālikīn*¹¹⁰. Penghuraian yang lebih merujuk pada ia sebagai sifat-sifat terpuji atau tercela yang semestinya dihiasi dengannya (*taḥallī*) atau dijauhi darinya (*takḥallī*). Di segi yang kedua, beliau menghuraikan dalam karyanya *Siyar as-Sālikīn* dan didasarkan pada karya al-Ghazālī *Iḥyāʾ ʿUlūm ad-Dīn*, yang lebih merujuk pada keadaan psikologi seseorang di sisi Tuhannya iaitu dalam aspek kesucian hati dan jiwanya dari sifat-sifat tercela.

¹⁰⁸*Ibid.*, 4:178.

¹⁰⁹*Ibid.*, 3:20.

¹¹⁰Al-Falimbānī menghuraikan aspek-aspek maksiat batin dalam bab keempat manakala taat batin dalam bab kelima, lihat *Hidāyat*, hlm. 71-100.

Merujuk pada huraian al-Falimbānī dalam aspek psikologi kerohanian, hati akan mengembara (*safar*)¹¹¹ dalam perjalanannya untuk menempatkan diri di sisi Allāh s.w.t.¹¹², aspek perjalanan ini pula akan melalui *maqāmāt*, bermula dengan *maqām* pertama iaitu *tawbah* hingga ke *maqām* terakhir iaitu *maḥabbah*. Secara umumnya, para *salik* akan melalui tiga peringkat utama; peringkat pertama ialah sabar, peringkat pertengahan ialah reda dan peringkat tertinggi ialah *fanā' al-af'āl* atau *tawḥīd al-af'āl* iaitu apabila *syuhūd* seseorang itu pada segala perbuatan makhluk terbitnya dari *qudrah* dan *irādah* Allāh s.w.t.¹¹³ Dalam pengembaraan ini juga, hati akan melepasi peringkat-peringkat nafsu dengan segala aspek yang berkait dengannya seperti alam, tempat, sifat dan lainnya. Klimak dari perjalanan ini, seseorang itu mencapai taraf paling sempurna sebagai manusia (*insān kāmil*)¹¹⁴, di samping tercapai *ma'rifat Allāh* dengan *'ayn al-yaqīn* dan *ḥaqq al-yaqīn* dalam keadaan hati dan dirinya *fanā'* terhadap segala sesuatu selain Allāh s.w.t.¹¹⁵

¹¹¹Menurut beliau, *safar* terbahagi dua iaitu secara zahir dan secara batin, *safar* secara zahir ialah dengan anggota-anggota zahir seperti bermusafir dari satu tempat ke satu tempat lain, manakala secara batin ialah dengan hati iaitu hati akan mengembara kepada Allāh s.w.t. dengan mengenali aspek zat, sifat dan perbuatan Nya, lihat *Siyar*,2:156.

¹¹²Menurut al-Falimbānī, etika untuk melakukan *safar* ini merangkumi segala adab dan disiplin yang terdapat dalam Tasawuf, *Siyar*,2:157.

¹¹³*Ibid.*, 3:21.

¹¹⁴Manusia yang paling sempurna *maqāmnya* menurut al-Falimbānī ialah Nabi Muḥammad s.a.w. diikuti oleh para nabi lain, seterusnya para wali mengikut martabat nafsu masing-masing, *Siyar*,4:106.

¹¹⁵*Siyar*,2:158.

Dalam tasawuf, konsep perjalanan menuju ke hadirat Allāh s.w.t. ini adalah didasarkan pada peristiwa *mi'rāj*¹¹⁶ Nabi Muḥammad s.a.w. ke sisi Nya¹¹⁷, bermula dengan *isrā'*¹¹⁸ baginda ke Masjid al-Aqṣā di *Bayt al-Maqdis* (Jerusalem) serta diperlihatkan tanda-tanda kebesaran Allāh Ta'ālā¹¹⁹. Baginda seterusnya dibawa ke langit (*mi'rāj*) dan diperlihatkan misteri roh manusia di samping melepasi lapisan langit sebelum hadir di sisi Nya. Peristiwa *mi'rāj* merupakan suatu permulaan bagi perjalanan roh manusia dalam perkembangan kerohaniannya di mana peringkat pertamanya dilalui secara moral iaitu merangkumi segala aspek pendidikan moral. Peristiwa *mi'rāj* ini juga merupakan suatu simbol kebebasan *rūḥ* dari belenggu nafsu, seterusnya naik ke peringkat yang setingginya dalam aspek kerohanian¹²⁰.

Konsep *mi'rāj* dalam tasawuf dikatakan berasal dari Abū Yazīd al-Bisṭāmī (261/875)¹²¹ yang menerangkan pengalaman *mi'rāj* beliau

¹¹⁶Makna asalnya bererti tangga, seterusnya digunakan dengan makna pendakian iaitu sebagaimana yang digunakan al-Quran, ia juga bermaksud tingkat yang dilalui oleh roh manusia setelah berpisah dari jasad, lihat B.Schrieke, "Mi'rādj", E.I.², 7:97; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 15 Jilid, Bayrūt, 1955-1956, 2:322.

¹¹⁷Al-Quran, surah an-Najm:4-18; at-Takwir:19-24..

¹¹⁸*Isrā'* ialah perjalanan di waktu malam Nabi Muḥammad s.a.w. dari Masjid al-Haram, Mekah, ke Masjid al-Aqṣā di Bayt al-Maqdis (Jerusalem), lihat B.Schrieke, "Isrā'", E.I.¹, 2:553-554; Ibn Manẓūr, *op.cit.*, 2:322.

¹¹⁹Al-Quran, surah al-Isrā':1.

¹²⁰B.Schrieke, E.I.², 7:100.

¹²¹Beliau ialah Abū Yazīd Ṭayfūr bin 'Īsā bin Sarusyān, berasal dari Bisṭām, Parsi serta menghabiskan banyak masa hidupnya di sini sehingga meninggal dunia pada 261/875, datuknya (Sarusyan) baragama Majusi kemudian memeluk Islam. Al-Bisṭāmī memainkan peranan utama dalam sejarah tasawuf di mana banyak doktrin yang terdapat dalam ilmu ini berasal dari beliau, lihat Ibn Khallikān, *op.cit.*, 2:531; as-Sulamī, *op.cit.*, 1:67-74; al-Isbahānī, *op.cit.*, 10:33-40; adh-Dhahabī, *op.cit.*, 2:346; Ibn 'Imād, *op.cit.*, 2:143; H.Ritter, "Abū Yazīd", E.I.², 1:162-163.

peringkat demi peringkat¹²². Pengalaman *mi'rāj* beliau memperlihatkan perjalanan kerohaniannya melewati tujuh peringkat langit sebelum dijemput ke hadirat Ilahi dengan keadaannya bersatu dengan Tuhan sebagaimana katanya;

....kemudian saya berkeadaan sedemikian sehingga saya jadi sebelum Allāh menjadikan segala-galanya, di mana Allāh sahaja yang wujud dan belum mencipta lagi wujud yang lain....¹²³

Pengalaman *mi'rāj* beliau seterusnya memainkan peranan utama dalam sejarah pemikiran kesusasteraan tasawuf, beliau dijadikan tokoh ideal oleh ahli sufi kemudian dalam menyatakan pengalaman *mi'rāj* di segi kerohanian mereka¹²⁴. Penafsiran mereka terhadap pengalaman *mi'rāj* adalah merujuk pada aspek batin, iaitu perjalanan dan perpindahan jiwa melewati berbagai peringkat hingga berjaya mencapai matlamatnya. Menurut mereka lagi, kejayaan ini adalah merupakan suatu anugerah Allāh s.w.t. melalui *karāmah*¹²⁵, atau *mu'jizah*¹²⁶ nisbah pada Nabi

¹²²Pengalaman *mi'rāj* al-Bisṭāmī adalah dalam bentuk mimpi dan diceritakan kepada khadamnya yang berkemungkinan Abū Mūsā ad-Dubaylī, lihat R.A.Nicholson, "An Early Arabic Version Of The Of Abu Yazid al-Bisṭāmī", *Islamicica*, v.2, 1926, hlm. 403.

¹²³Dipetik dari R.A.Nicholson, *Ibid.*, hlm.408. Aspek penyatuan (*waḥdah*) akan disentuh dalam bab seterusnya.

¹²⁴Pengalaman *mi'rāj* al-Bisṭāmī memainkan peranan utama dalam sejarah pemikiran dan kesusasteraan tasawuf di mana *mi'rāj* menjadi suatu tema yang berterusan dalam kebanyakan karya tasawuf selepas beliau, lihat Muhammad Abdur-Rabb, *op.cit.*, hlm.59-60; Qassim al-Samarrai, *The Theme Of Ascension In Mystical Writings*, v.1, Baghdad, 1968, hlm.193-196.

¹²⁵*Karāmah* merupakan suatu perkara luar biasa yang menyalahi adat manusia (*khāriq li al-'ādah*), kurniaan Allāh s.w.t. kepada hamba-hambanya yang salih, lihat al-Jurjānī, *op.cit.*, hlm.184; L.Gardet, "Karāma", *E.I.* 2, 4:615-616.

¹²⁶*Mu'jizah* merupakan suatu perkara yang *khāriq li al-'ādah*, kurniaan Allāh s.w.t. kepada para Rasul dan Nabi Nya a.s., sebagai pembuktian aspek kebenaran dalam tugas mereka menyebarkan wahyu Allāh Ta'ālā, lihat al-Jurjānī, *op.cit.*, hlm. 219; A.J.Wensinck, "Mu'djiza", *E.I.* 2, 7:295.

Sebagai suatu kesimpulan, disebabkan al-Falimbānī merupakan seorang sufi, beliau juga terpengaruh dengan idea-idea yang terdapat dalam tasawuf seperti idea pengembaraan hati untuk menempatkan diri sisi Allāh s.w.t. sepanjang proses penyucian hati. Walaupun begitu bagi masyarakat awam, pemahaman tentang konsep ini hendaklah dilihat dari sudut kerohanian dan dimensi batin kerana manusia tidak akan mampu memahaminya secara zahir sebagaimana ketidakmampuan mereka untuk memahami peristiwa *Isrā'* dan *Mi'raj* Rasul s.a.w. yang berlaku dalam tempoh semalaman.

(C)

PERJALANAN HATI

Perjalanan Hati Kepada Allah

Penerangan al-Falimbānī dalam perjalanan kerohanian umumnya berkait rapat dengan aspek kosmologi dari sudut tasawuf. Menurut beliau, manusia terdiri dari dua unsur iaitu fizikal dan spirituil, aspek fizikal ialah jasad yang berada di *'ālam al-ajsām*, manakala aspek spirituil ialah

¹²⁷A.E.Affifi, "The Story Of The Prophet's Ascent (Mi'raj) In Sufi Thought And Literature", *The Islamic Quarterly*, v.2, No.1, 1955, hlm.23-37.

ruh yang berada di *‘ālam al-arwāḥ*. Dalam aspek penciptaan makhluk sebagai suatu alam, al-Quran menerangkan bahawa kewujudannya adalah dari dua kaedah penciptaan iaitu sama ada diciptakan secara langsung oleh Allāh s.w.t. melalui *al-amr* atau diciptakan melalui perantara yang dikenali sebagai *al-khalq* sebagaimana firman Nya bermaksud "*Ingatlah! kepada Allah jua tertentu segala aspek penciptaan (al-khalq) dan urusan (al-amr)*"¹²⁸. Oleh itu kewujudan makhluk dalam aspek alam terbahagi dua iaitu di *‘ālam al-amr* dan di *‘ālam al-khalq*, nisbah kepada penerangan al-Falimbānī, jasad berada di *‘ālam al-khalq*, manakala *ruh* pula berada di *‘ālam al-amr*.

Menurut al-Falimbānī, seseorang itu mampu untuk menempatkan diri di sisi Nya apabila dia mengenali aspek *qalb*nya yang bersifat *Laḥīfat ar-Rabbānīyah wa ar-Rūḥānīyah* kerana Allāh s.w.t. bukan bersifat zahir sebagaimana kata beliau :

barangsiapa mengetahui akan hatinya nescaya mengetahui akan nafsunya dan barangsiapa mengetahui akan nafsunya itu nescaya mengetahui akan Tuhannya¹²⁹.

Merujuk kepada matlamat kewujudan manusia, pandangan al-Falimbānī tersebut merupakan suatu gesaan bagi setiap individu untuk berusaha menempatkan dirinya di sisi Allāh s.w.t. dengan kembali ke *‘ālam al-arwāḥ* di mana jiwa kembali ke fitrah asalnya iaitu berada di sisi Allāh s.w.t. di samping mengiktiraf ketuanan (*rabb*) Allāh Ta‘ālā.

¹²⁸Al-Quran, surah al-A‘rāf:54.

¹²⁹Siyar, 3:5.

Aspek pengenalan yang dijelaskan al-Falimbānī tersebut adalah secara kerohanian melalui suatu perjalanan kerohanian iaitu melalui *qalb* dan melalui tiga peringkat; perjalanan pertama dari zahir kepada nafsu iaitu nisbah pada pengamalan ilmu-ilmu syariat yang dimiliki. Peringkat kedua ialah perjalanan nafsu kepada hati iaitu nisbah pada pengamalan Ilmu Tasawuf dan Tarekat, manakala peringkat ketiga ialah perjalanan hati kepada Allāh s.w.t. iaitu nisbah tercapainya *ḥaqīqah* dengan keadaan hati merealisasikan konsep *dhikr Allāh* setiap masa¹³⁰.

Dalam pegangan ahli sufi, sepanjang perjalanan ini, beberapa perpindahan atau peningkatan (*taraqqī*) akan dialami di segi martabat hati iaitu sama ada dari suatu *maqām* ke *maqām* lain, dari suatu sifat ke sifat lain, dari suatu alam ke alam lain dan sebagainya atau dengan kata lain perpindahan tersebut ialah dari suatu yang bersifat rendah kepada yang bersifat tinggi¹³¹.

Dalam penjelasan al-Falimbānī mengenai aspek perpindahan ini, beliau menerangkan berlakunya proses ini apabila seseorang individu sentiasa mengaplikasikan konsep *dhikr Allāh* dalam aktiviti harian¹³², justeru perjalanan ini secara sprituil, segala aspek yang dilalui *qalb* adalah dari dimensi batin. Dalam huraian beliau mengenai hal ini

¹³⁰*Ibid.*, 2:157.

¹³¹Al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm.130; Ibn ‘Arabī, *op.cit.*, hlm.13.

¹³²*Siyar*, 3:9-13.

seterusnya¹³³, beliau menggunakan istilah *nafs* ketika menggambarkan *qalb* kerana pengertiannya lebih merujuk pada *nafs* di segi kerohanian iaitu sebagai suatu *laḥīfah*. Menurut beliau lagi, *nafs* akan melepasi tujuh peringkat martabat kepada yang lebih positif dengan enam aspek yang berkaitan dengan *nafs* iaitu perjalanan, alam, tempat, *ḥāl* atau keadaan, *warid* dan sifat, seterusnya mencapai kesempurnaannya dengan terhapus segala sumber sifat kecelaan (*ar-radhā'il*) dan mencapai *ma'rifat Allāh*.

Aspek perjalanan ini ialah dengan hati kepada *ma'rifat Allāh* di segi zat (*az-dhāt*), sifat (*as-sifāt*) dan perbuatan (*al-aḥwāl*) Nya¹³⁴. Aspek alam dalam perjalanan ini pula merujuk pada peringkat wujudnya iaitu dalam tiga peringkat atau dimensi, dua peringkat yang pertama wujudnya dalam ilmu Allāh s.w.t. serta belum dizahirkan lagi¹³⁵. Peringkat pertama ialah wujudnya secara umum (*ijmāl*) dalam ilmu Allāh s.w.t. dalam wujud Nya di martabat *Wahdah*, peringkat kedua ialah wujudnya secara jelas dan terperinci (*tafsīl*) dalam ilmu Allāh s.w.t. dalam wujud Nya di martabat *wāḥidīyah*.

Pada peringkat ketiga, wujudnya dizahirkan sebagai suatu alam yang baru (*'ālam al-ḥādīth*) atau *A'yān al-Khārijah* yang merujuk kewujudannya sebagai makhluk. Wujud di peringkat ini merangkumi empat alam di mana dua alam yang pertama dikenali dengan *'ālam al-*

¹³³Menurut beliau, penerangan mengenai perjalanan hati dirujuknya pada karya Sheikh Qāsim al-Ḥalabī dalam karyanya *Siyar as-Sulūk Ilā Malak al-Mulūk*, Siyar, 3:8.

¹³⁴*Ibid.*, 2:156.

¹³⁵*Ibid.*, 4:105.

arwāḥ; alam bagi segala roh dan kedua ialah *‘ālam al-mithāl*; alam roh yang telah diklasifikasikan mengikut rupa dan bentuknya yang khusus, keduanya berasal dari limpahan *nūr* Ilahi dan hanya mampu dikenali melalui mata hati atau dengan *nūr imān*¹³⁶, dengannya tiga martabat yang *qadīm* dapat dicapai dan seterusnya *ma‘rifat Allāh*¹³⁷. Alam ketiga ialah *‘ālam al-ajsām* yang dapat ditanggapi melalui pancaindera, manakala alam terakhir ialah *‘ālam al-insān* yang merupakan integrasi dari ketiga alam sebelumnya di mana individu di alam ini berada di martabat *Insān al-Kāmil*.¹³⁸

Aspek tempat umumnya di dalam *qalb* dan dimensinya akan berubah mengikut martabat hati individu¹³⁹, *ḥāl* ialah suatu keadaan yang menyelubungi hati seseorang atau perasaan yang tersirat di dalamnya. *Warid* pula ialah lintasan-lintasan hati yang mendorong pada perkara kebaikan, kewujudannya berkait dengan aspek sifat kemanusiaan (*basyariyah*), di mana *warid* akan hilang apabila keadaan individu itu

¹³⁶Menurut al-Falimbānī, perumpamaan *‘ālam al-arwāḥ* dengan *‘ālam al-mithāl* ialah seperti laut dan ombak, dan ombak berbeza bentuknya walaupun sama hakikatnya, Siyar, 4:106.

¹³⁷*Ma‘rifat Allāh* dalam aspeknya sebagai *wājib al-wujūd* terdapat tiga martabat iaitu *Aḥadiyyah*; nisbah pada wujud zat Allāh secara mutlak tanpa dinisbah pada aspek sifat, nama dan perbuatanNya, kedua *Wahdah* iaitu wujud Nya nisbah pada zat dan sifatNya secara *ijmāl*, ketiga *Wāḥidiyyah* iaitu wujud Nya nisbah pada zat dan sifatNya secara *tafṣīl*. Ketiga-tiga martabat ini adalah *qadīm* serta *azālī* kerana wujudnya sebelum ada wujud yang lain selain Nya, Siyar, 4:103-104.

¹³⁸*Ibid.*, 4:105-106.

¹³⁹Sebagai contoh *sirr* merupakan suatu *laṭīfah* yang wujud dalam perkembangan kerohanian iaitu apabila seseorang itu berjaya membebaskan dirinya dari kegelapan nafsu seterusnya menghadap ke arah *rūḥ*, dan dari sini terbitnya *sirr*, as-Suhrawardī, op.cit., hlm.454.

fanā' terhadap diri serta makhluk sekelilingnya kerana *syuhūdnya* hanya kepada Allāh s.w.t.¹⁴⁰

Peringkat pertama perjalanan kerohanian ini menurut penjelasan al-Falimbānī, bermula dengan martabat pertama *nafs* iaitu *nafs al-ammārah* yang menduduki tempat terke bawah dalam martabat hati. Perjalanannya ialah *Ilā Allāh* iaitu kepada Allāh, alamnya *‘ālam al-ajsām* dan bertempat di dalam dada¹⁴¹, *hālnya* cenderung pada aspek negatif, *waridnya* ialah syariah, manakala sifatnya ialah segala yang menggam-barkan sifat-sifat negatif¹⁴².

Peringkat kedua perjalanan ini ialah di martabat kedua *nafs* iaitu *nafs al-lawwāmah* di mana nilai-nilai positif mula timbul dalam diri, perjalanannya *Lī Allāh* iaitu setiap amalan yang dilakukan hanya kerana Nya, alamnya *‘ālam al-barzakh* atau *‘ālam al-mithāl*, *qalb* mula berfungsi dalam aspek tempat, *hālnya* adalah *maḥabbat Allāh* iaitu gemar pada ibadat yang difardukan Allāh, *waridnya* ialah Ilmu Tarekat dan sifatnya antara lain ialah mencela amalan kejahatan (*lawm*) serta menyesali jika dirinya kurang melaksanakan amalan kebaikan, banyak berfikir, dan beberapa sifat tercela seperti *‘ujub*, banyak *i’tirāḍ* iaitu membantah terhadap orang lain, gemar dirinya masyhur atau menjadi

¹⁴⁰Siyar, 3:11.

¹⁴¹Aspek tempat iaitu di dalam dada tidak terdapat dalam *Siyar* rujukan penulis (1953), tetapi menurut Quzwain ia terdapat dalam manuskrip *Siyar as-Sālikīn*, lihat M.C.Quzwain, op.cit., hlm.61.

¹⁴²Siyar, 3:9.

ketua di kalangan masyarakat dan lainnya. Menurut al-Falimbānī, sifat-sifat tercela masih wujud kerana diri masih belum mampu untuk membuang sifat dari *nafs* terdahulu sepenuhnya walaupun telah menyesalinya¹⁴³.

Peringkat ketiga perjalanan ialah dari hati kepada Allāh iaitu di martabat ketiga *nafs*; *nafs al-mulhamah* di mana *rūḥ* berfungsi sebagai sumber segala sifat terpuji yang berorientasikan cinta kepada Nya. Di peringkat ini, aspek awal *maʿrifat Allāh* yang juga merupakan *warid* mula timbul di mana perjalanannya ialah *ʿalā Allāh* iaitu individu tersebut *fanāʾ* terhadap *afʿāl* Allāh serta *syuhūd* segala yang dilihatnya adalah daripada *afʿāl* Nya, yang mencerminkan keadilan serta kebijaksanaan Nya yang mutlak. Ini kerana kepastian hati terhadap realiti keimanan (*al-īmān*) dan keyakinan (*al-yaqīn*) yang dimiliki, dengan *ḥāl*nya asyik (*ʿāsyiq*) kepada Nya di *ʿālam al-arwāḥ* yang termasuk sebahagian dari *ʿālam al-malakūt*. Sifatnya antara lain ialah murah hati (*as-sakhāʾ*)¹⁴⁴, berpada serta tidak tamak (*al-qanāʾah*), berilmu iaitu dalam aspek ilmu agama (*ʿilm ad-dīn*), merendah diri (*at-tawāduʿ*), *al-ḥalīm* iaitu tidak mudah memarahi sesuatu, *taḥammul al-adhā* iaitu menanggung segala kesakitan, menjadi teladan kepada orang lain dalam amalan kebajikan dan sebagainya¹⁴⁵.

¹⁴³Ibid.

¹⁴⁴Sifat *as-sakhāʾ* ialah mereka yang sanggup mengorbankan separuh dari apa yang dimilikinya, al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm.112.

¹⁴⁵Siyar, 3:9-10.

Martabat keempat ialah *nafs al-muṭmainnah*, perjalanannya *ma'ā Allāh* iaitu beserta Allāh Ta'ālā, keadaan individu di peringkat ini tenang serta tetap hati kepada Nya kerana *syuhūdnya* pada sifat Nya serta kemampuannya menjangkau ke alam *al-ḥaqīqat al-muḥammadiyyah* iaitu martabat *Wahdah* nisbah pada wujud Nya, tempatnya di dalam *sirr*. Sebagaimana *qalbnya* berfungsi dari aspek batin, *waridnya* juga dari dimensi yang sama di mana dia mengetahui aspek batin Ilmu Syariah iaitu rahsia-rahsia Ilmu Tasawuf atau dikenali sebagai *al-ḥaqīqah* yang menjadi landasan bagi *sālik* dalam aktiviti hariannya, sifatnya antara lain ialah murah hati (*al-jūd*)¹⁴⁶, *at-tawakkul*, *al-ḥalīm*, syukur dan reda dengan *qaḍā'* dan *qadar* Nya, sentiasa meneladani Rasul s.a.w. dan lainnya. Menurut al-Falimbānī, individu di peringkat ini berada di *maqām at-tamkīn*¹⁴⁷, *maqām 'ayn al-yaqīn* dan *maqām Imān al-kāmīl*¹⁴⁸. Martabat kelima ialah *nafs ar-rāḍiyah* dengan perjalanannya *fī Allāh* iaitu di dalam Allāh. Peringkat ini merupakan klimak bagi hati di mana ia telah berjaya menjangkau ke peringkat alam tertinggi iaitu *'ālam al-lāhūt* atau *'ālam az-dhāt* yang merupakan martabat *aḥadīyah* nisbah

¹⁴⁶Sifat *al-jūd* ialah mereka yang sanggup mengorbankan hampir keseluruhan dari apa yang dimilikinya melainkan sedikit sahaja untuk keperluannya, al-Qusyayrī, op.cit., hlm.112.

¹⁴⁷Dalam pengamalan ajaran tasawuf, seseorang individu akan mengalami perubahan atau peningkatan sama ada dalam aspek *ḥāl*, sifat atau sebagainya, keadaan ini dikenali sebagai *maqām at-talwīn*, dan apabila keadaannya menjadi tetap serta mantap, ia dikenali sebagai *maqām at-tamkīn*, al-Jurjānī, op.cit., hlm.65-67.

¹⁴⁸Siyar, 3:10-11.

pada wujud Nya. Tempatnya di dalam *sirr as-sirr*, *hāl*nya ialah *fanā*¹⁴⁹ daripada diri dan sifat kemanusiaan (*basyarīyah*)¹⁵⁰ serta *syuhūd* kepada Nya di segi zat Nya yang tiada menyerupai segala yang baru, sifatnya adalah yang menggambarkan kezuhudan (*az-zuhd*) serta keikhlasan kepada Nya seperti warak (*al-warq*), sentiasa mengingati Nya, reda terhadap apa yang terjadi tanpa *i'irād* serta karam dalam *syuhūd*nya kepada keindahan (*Jamāl*) Allāh s.w.t.¹⁵¹

Martabat keenam ialah *nafs al-marqīyah*, perjalananya 'an Allāh atau dengan Allāh iaitu mengambil ilmu dari sisi Nya dan seterusnya kembali kepada makhluk untuk memberi petunjuk (*irsyād*) kepada mereka tentang perjalanan kepada Nya. Di peringkat ini, aspek *fanā*' akan hilang dan individu berada dalam keadaan *baqā*' yang berkekalan dalam diri, keadaannya dikenali sebagai *baqā' bi Allāh*. Alamnya 'ālam *al-aqsām* iaitu kembali ke alamnya yang pertama bersama masyarakat, akan tetapi alam ini tidak mempengaruhi individu tersebut kerana tempatnya di dalam *khafī* dengan *hāl*nya *al-hayrah* iaitu sifat kehairanan yang diharuskan Allāh s.w.t. iaitu terhadap Nya. *Warid*nya adalah

¹⁴⁹*Fanā*' dalam mentauhidkan Allāh s.w.t. ialah menetapkan ketuhanan (*Ilāhīyah*) Allāh Ta'ālā di hati di samping menafikan ketuhanan yang lain selain Nya, ia merangkumi konsep nafi dan isbat; nafi merujuk pada aspek *fanā*' manakala isbat merujuk pada aspek *baqā*', iaitu *fanā*' dalam ibadat kepada Nya dan bukan kepada yang lain, cinta kepada Nya dan tidak kepada yang lain serta taat kepada Nya dan tidak kepada yang lain, Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Madārij as-Sālikīn*, 3Jilid, Qaherah, t.t., 3:312.

¹⁵⁰*Fanā*' dari sifat *basyarīyah* bukan bermaksud hilangnya ciri-cirinya sebagai manusia dan menjadi suatu makhluk lain, ia sebagai suatu reaksi dari *fanā*' di mana keadaannya lupa tentang dirinya dan segala makhluk sekelilingnya, lihat as-Sarrāj, *op.cit.*, hlm.543; al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm.37; al-Kalābādhi, *op.cit.*, hlm.156.

¹⁵¹Siyar, 3:11.

syariah, sifatnya adalah yang menggambarkan kesempurnaan sifat (*kamālāt*) antara lain ialah elok perangai, mengabaikan segala sesuatu selain Allāh, berlemah lembut dengan orang lain dan sentiasa menjadi teladan kepada mereka serta berusaha untuk mengeluarkan mereka dari aspek kegelapan nafsu kepada cahaya *rūh*. Menurut al-Falimānī, individu di peringkat *nafs* ini berada di *maqām baqā'*, di mana kemampuannya memandang aspek *jamāl* Allāh melalui segala sesuatu dengan *al-hayrah*¹⁵².

Martabat terakhir ialah *nafs al-kāmilah* dengan perjalananya *bi Allāh* iaitu dengan kuasa (*qudrah*) dan kehendak (*irādah*) Nya serta dengan daya (*quwwah*) dan upaya (*hawl*) Nya. Alamnya ialah *syuhūd kathrat fī al-wahdah* iaitu *syuhūd* bahawa segala makhluk tertakluk dalam perintah Tuhan yang Esa dan bersifat dengan *wahdānīyah*, dan *syuhūd wahdat fī al-kathrah* iaitu *syuhūd* bahawa Tuhan yang Esa itu mempunyai perintah terhadap sekalian makhluk dan alam ini. Tempatnya di dalam *akhfā*, *hāl*nya *baqā'* dengan Allāh (*baqā' bi Allāh*), *waridnya* ialah segala yang tersebut dalam *nafs* sebelumnya dan sifatnya ialah segala sifat positif yang terdapat dalam *nafs* sebelumnya¹⁵³.

Dalam huraian al-Falimbānī tersebut, beliau membahagikan martabat nafsu kepada tujuh peringkat dengan peringkat pertamanya *nafs al-ammarah* dan tertinggi *nafs al-kamilah*, walaupun begitu menurut

¹⁵²Ibid., 3:11-12.

¹⁵³Ibid., 3:12.

beliau, realiti *nafs* hanyalah satu kerana ia terletak di dalam diri dan pembahagian pada beberapa peringkat adalah merujuk pada keadaannya, jika ia mendorong pada amalan maksiat, ia dikenali sebagai *nafs al-ammārah*, jika ia hanya cenderung pada amalan maksiat batin, ia dikenali sebagai *nafs al-lawwāmah* dan begitulah seterusnya¹⁵⁴, menurut beliau lagi, di setiap peringkat dalam martabat tersebut terkhusus pula zikir-zikir tertentu kerana peng-amalannya menjadi suatu aspek penting dalam peningkatan tahap dalam tujuh martabat tersebut¹⁵⁵.

¹⁵⁴Ibid., 3:14.

¹⁵⁵Menurut al-Falimbānī, lafaz zikir di martabat pertama ialah dengan mengulangi lafaz *Lā Ilāh Illa Allāh*, di martabat kedua dengan lafaz *Allāh*, martabat ketiga dengan lafaz *Huwa*, martabat keempat dengan lafaz *Ḥaqq*, martabat kelima dengan lafaz *Hayy*, martabat ketujuh dengan lafaz *Qayyūm* dan martabat terakhir dengan lafaz *Qahhār*, *Siyar*, 4:264-265.

RAJAH 6

Nafs	Perjalanan	Alam	Tempat	Hal	Warid	Sifat
<i>Ammārah</i>	<i>Ilā Allāh</i>	<i>Ajsām</i>	Dada	Cenderung pada kejahatan	Syariat	Segala sifat negatif
<i>Lawwāmah</i>	<i>Li Allāh</i>	<i>Mithāl</i>	Hati (<i>qalb</i>)	Cinta kepada Allah	Ilmu Tarekat	Mencela sifat negatif
<i>Mulhamah</i>	<i>‘Alā Allāh</i>	<i>Arwāḥ</i>	<i>Rūḥ</i>	Asyik kepada Allah	<i>Ma‘rifah</i>	Sifat-sifat dari Ikhlāq
<i>Muṭmainnah</i>	<i>Ma‘a Allāh</i>	<i>Haqīqat al-Muḥammadīyah</i>	<i>Sirr</i>	Tetap hati kepada Allah	Rahsia syariat batin	Sifat-sifat dari <i>Riqā‘ah</i>
<i>Rāḍiyah</i>	<i>Fī Allāh</i>	<i>Aḥadiyah</i>	<i>Sirr as-sirr</i>	<i>Fanā’</i> terhadap Allah		Sifat-sifat dari <i>Zuhd</i>
<i>Mardiyah</i>	<i>‘An Allāh</i>	<i>Ajsām</i>	<i>Khafī</i>	<i>Ḥayrah</i>	Syariat	Sifat <i>Kamālāt</i>
<i>Kāmilah</i>	<i>Bi Allāh</i>	<i>Waḥdah Fī Kathrah, Kathrah Fī Waḥdah</i>	<i>Akhfā’</i>	<i>Baqā’ bi Allāh</i>	Semua warid terdahulu	Semua sifat terdahulu

Dalam pengamalan ahli sufi, perjalanan hati kepada Allāh s.w.t. dengan segala aspeknya tersebut didapati dalam hampir keseluruhan organisasi tarekat yang didasarkan kepada pengalaman kerohanian mereka. Justeru, terdapat perbezaan di antara mereka di segi susunan aspek-aspek yang berkaitan dengan perjalanan tersebut, walaupun begitu, kesemuanya menggambarkan perjalanan hati melepasi peringkat-peringkat tertentu dari tahapnya yang rendah kepada yang tinggi¹⁵⁶.

¹⁵⁶J.S.Trimingham, *op.cit.*,hlm.151-154.

Jika dirujuk pada peristiwa *isrā'* dan *mi'rāj* Nabi s.a.w., konsep perjalanan baginda umumnya melalui tiga peringkat; peringkat pertama iaitu dalam peristiwa *isrā'* di bumi, baginda masih dalam aspek *basyariyah*nya, peringkat kedua ialah ketika baginda *mi'rāj* bersama Jibrīl a.s. hingga ke *Sidrat al-Muntahā* di mana keadaan baginda ialah di segi *malā'ikīyah*, manakala peringkat ketiga ialah dari *sidrat al-muntahā* hingga ke sisi Allāh s.w.t. di mana keadaan baginda ketika ini mengatasi peringkat yang kedua atau disebut *malā'ikīyah fawq al-malā'ikīyah*; peringkat di mana malaikat tidak mampu mencapainya¹⁵⁷. Sebagai suatu perbandingan, perjalanan kerohanian dalam tasawuf umumnya dalam tiga peringkat; pertama di alam zahir dengan keadaan diri masih dipengaruhi dengan aspek negatif, peringkat kedua adalah menyerupai para malaikat di mana diri terpisah dari sebarang unsur negatif, manakala peringkat ketiga adalah mengatasi peringkat sebelumnya kerana setiap apa yang terzahir dari diri adalah hasil dari sifat Ikhlas kepada Nya.

Dalam sejarah kesusasteraan Islam, terdapat empat golongan utama yang membicarakan aspek kosmologi, dua golongan pertama ialah golongan ahli falsafah, golongan ketiga ialah ahli Ilmu Kalam dan keempat golongan tasawuf, semua pihak tersebut mendakwa mendasari

¹⁵⁷Muhammad Mutawallī asy-Sya'rawī, *al-Isrā' wa al-Mi'rāj*, Qāherah, 1981, hlm.61.

doktrin kosmologi pada al-Quran dan Hadis¹⁵⁸. Bagi al-Ghazālī, beliau juga turut menyentuh secara umum mengenai perjalanan hati di mana apabila zikir telah bersebat dengan diri di samping suci dari segala kotoran dosa, seseorang itu akan mengalami aspek *al-fanā' bi kulliyat Allāh*, iaitu klimak dari *mujāhadah* dan permulaan jalan kepada Allāh s.w.t.¹⁵⁹, iaitu di martabat kelima jika dibandingkan dengan perjalanan kerohanian di atas. Beliau tidak menjelaskan bentuk perjalanan yang selanjutnya iaitu untuk sampai kepada Allāh s.w.t.

Dalam konteks di Alam Melayu, aspek kosmologi tasawuf telah tersebar seiring dengan perkembangan tasawuf di rantau ini¹⁶⁰. Ciri-ciri utama kosmologi tasawuf melayu membicarakan empat konsep iaitu *tajallī*, *a'yān ath-thābitah*, *'adam* dan *at-ta'ayyun*. Konsep pertama

¹⁵⁸Golongan pertama dikenali sebagai *al-masysyā'iyūn* yang diasaskan oleh ahli falsafah Islam seperti al-Kindī, al-Fārābī dan Ibn Sīnā di mana mereka menonjolkan aspek wujud, akal dan aktiviti taakul Tuhan sebagai wujud yang wajib serta berfikir tentang zatNya, golongan kedua iaitu yang berasaskan matematik di mana mereka menonjolkan Tuhan sebagai ahli matematik yang mencipta alam menurut rencana matematiknya. Golongan Ilmu Kalam merumuskan alam sebagai ciptaan Tuhan menurut *Irādah* dan *Qudrah* Nya, manakala golongan tasawuf berpendapat bahawa alam sebagai manifestasi Tuhan terhadap hamba Nya, lihat S.H.Nasr, *An Introduction To Islamic Cosmological Doctrines*, Massachusetts, 1964, hlm.11-22.

¹⁵⁹al-Ghazālī, *Al-Munqidh Min ad-Ḍalāl*, hlm.65.

¹⁶⁰Di Alam Melayu, Hamzah Fanṣūrī yang beraliran *taṣawwuf al-falsafī* sebagai pengarang sufi melayu terawal membicarakan aspek kosmologi yang secara langsung berkait dengan aspek ontologi iaitu dalam lima martabat, murid beliau as-Sumaterānī pula membicarakan aspek ini dalam tujuh martabat, ar-Rānīrī membicarakan aspek ini dalam tujuh martabat, begitu juga ulama sufi lain selepas beliau seperti 'Abd ar-Ra'ūf Singkel, Muḥammad Nafīs al-Banjārī, al-Falimbānī, Dawūd al-Faṭānī dan lainnya yang membicarakan aspek ini dalam tujuh martabat, lihat Muḥammad Nafīs al-Banjārī, *Ad-Durr an-Nafīs*, P.Pinang, t.t.; Dawūd al-Faṭānī, *Manhal as-Ṣāfi Fī Bayān Rumūz Ahl as-Ṣūfi*, Kota Bharu, t.t.; A.H.Johns, 'Malay Sufism', *J.M.B.R.A.S.*, v.30, August, 1957, hlm.101; Syed Muḥammad Naquib al-Attas, 'Raniri And The Wujudiyyah Of 17th Century Aceh', *M.B.R.A.S.*, 1966; Ahmad Daudy, *op.cit.*, hlm.124-130; Wan Muḥammad Saghir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, 2 Jilid, Kuala Lumpur, 1991, 1:93-96.

menerangkan bahawa kejadian alam merupakan hasil manifestasi Nama-nama Allāh s.w.t. atau sebagai cara Dia menyatakan kenyataan Dirinya, konsep *a'yān ath-thābīṭah* menjelaskan bahawa objek yang wujud adalah sebagai maklumat dalam ilmu Allāh yang belum beroleh kewujudannya, konsep *'adam* menjelaskan perbezaan antara tiada yang mutlak (*'adam mahḍ*) dengan tiada yang relatif (*'adam nisbī*), manakala konsep *ta'ayyun* menjelaskan peringkat alam menjadi suatu entiti atau keadaan yang tertentu dan terkhusus¹⁶¹.

Justeru aspek kosmologi tasawuf melayu umumnya dalam tujuh peringkat di mana bilangan tersebut banyak mempengaruhi pemikiran ulama sufi melayu. Pada dasarnya, pemikiran tersebut boleh dikaitkan dengan pengaruh falsafah *neoplatonism* yang dikembang oleh golongan *Ikhwān aṣ-Ṣafā'* dan banyak mempengaruhi pemikiran ahli sufi di mana angka tujuh dianggap angka yang utama¹⁶², di samping boleh dikaitkan dengan pengaruh Hindu-Buddha yang telah lama bertapak di Alam Melayu¹⁶³. Walaupun begitu, suatu yang jelas bahawa aspek ini merupakan pengaruh secara langsung dari sumber wahyu di mana Allāh s.w.t. menerangkan tentang penciptaan tujuh peringkat langit di samping

¹⁶¹Osman Bakar, "Perspektif Kosmologi Tasawuf Dalam Pemikiran Kosmologi Melayu", Seminar Antarabangsa Kosmologi Melayu, Kuala Lumpur, 1994.

¹⁶²Edward Burman, *The Assassins, Holy Killers Of Islam*, G.Britain, 1987, hlm.68-69.

¹⁶³Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Falsafah Alam Semesta*, Petaling Jaya, 1995, hlm.23-39.

hadis *mi'rāj* yang menerangkan perjalanan Nabi s.a.w. merentasi tujuh peringkat langit sebelum menghadap Allāh s.w.t.¹⁶⁴

Dari segi pengajaran aspek kosmologi di rantau ini, naskhah terawal membicarakan kosmologi dalam tujuh peringkat yang dikesan ialah karya Muḥammad Faḍl Allāh al-Burhanpūrī berjudul *Tuhfat al-Mursalat Ilā Rūḥ an-Nabī* di mana beliau dikatakan berusaha untuk membezakan antara fahaman Islam dengan tradisi Hindu dalam tasawuf¹⁶⁵. Karya beliau ini umumnya merupakan pengaruh Ibn Arabī dan seterusnya mempengaruhi ulama sufi melayu seawal Syams ad-Dīn as-Sumaterānī dan ahli sufi selepas beliau¹⁶⁶. Oleh itu dapat dikatakan bahawa aspek kosmologi melayu terpengaruh dari falsafah *neoplatonism* yang dikembang oleh Ibn 'Arabi melalui pendekatan tasawuf Islam, seterusnya diolah oleh al-Burhanpūrī untuk membezakannya dengan falsafah Hindu¹⁶⁷.

Merujuk kepada al-Falimbānī, beliau juga mendasari penerangan mengenai perjalanan keroohanian kepada al-Burhanpuri¹⁶⁸, akan tetapi

¹⁶⁴ Al-Quran, surah al-Baqarah:29; Fuṣṣilat:12; at-Talāq:12; al-Mulk:3; Nūḥ:15; al-Bukhārī, op.cit., (*Kitāb as-Ṣalāh*), 1:97-98.

¹⁶⁵ A.H.Johns, *The Gift Addressed To The Spirit Of The Prophet*, hlm.5.

¹⁶⁶ Ibid., hlm.9.

¹⁶⁷ Dalam sejarah awal pengislaman penduduk di Nusantara, ramai golongan pendakwah mengeksploitasi aspek adat sama ada berupa kepercayaan atau perbuatan dalam menyebar Islam, metod ini banyak memberi sumbangan yang positif dalam dakwah mereka, lihat Osman Bakar, *Islamic Spirituality*, hlm.268-270.

¹⁶⁸ Siyar, 3:187.

untuk sampai kepada *ma'rifat Allāh* iaitu iaitu sebagai permulaan jalan yang seterusnya kepada Allāh s.w.t.¹⁷¹

Secara keseluruhannya, walaupun huraian al-Falimbānī dalam aspek perjalanan kerohanian menyentuh tentang aspek kosmologi, untuk membicarakan aspek tersebut secara terperinci sebagaimana fahaman beliau adalah sukar kerana beliau tidak membicarakannya sebagai suatu subjek khusus melainkan sebagai satu pengenalan yang ringkas. Hubungan yang ingin ditekankan al-Falimbānī dalam huraian beliau di segi psikologi dan kosmologi tersebut ialah tentang tahap kesempurnaan aspek *ma'rifat Allāh* yang dicapai oleh *qalb* bagi seseorang individu sebagaimana yang telah dicapai oleh para nabi a.s. Dalam hal ini Allāh s.w.t. berfirman:¹⁷²

أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ
وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَلِيَجْهِنَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ

Mereka itu, Allāh telah tetapkan iman di hati mereka, dan telah menguatkan nereka dengan semangat pertolongan daripada Nya, dan Allāh akan memasukkan mereka ke dalam syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, mereka itu kekal di dalamnya, Allāh meredai mereka di samping mereka reda kepada Nya.

¹⁷¹Idem, al-Munqidh Min aḍ-Ḍalāl, hlm.65.

¹⁷²Al-Quran, surah al-Mujādalah:22.

Walaupun begitu, al-Falimbānī menjelaskan bahawa kesempurnaan aspek tersebut bagi individu tidak akan menyamai Nabi Muḥammad s.a.w. dan para nabi yang lain¹⁷³.

Aspek kosmologi telah menjadi suatu perbincangan khusus di kalangan ahli sufi iaitu dalam hubungannya dengan aspek ontologi dan psikologi kerohanian, matlamat mereka adalah untuk menghubungkan segala yang ada dalam setiap martabat alam dengan Allāh s.w.t. dan kewujudan Nya iaitu dalam aspek tauhid. Oleh kerana aspek kosmologi sering dikaitkan dengan psikologi kerohanian iaitu dalam aspek *nafs*, huraian dalam aspek alam ini mungkin berbeza di kalangan ahli sufi kerana ia berkait dengan martabat *nafs* seseorang yang bergantung kepada tahap pengalaman kerohanian individu tersebut dalam merealisasikan konsep tauhid.

Kesimpulannya, bagi al-Falimbānī dan juga ahli sufi lain, kemampuan individu menyempurnakan perjalanan ini adalah merujuk pada suatu integrasi yang lengkap bagi manusia dalam aspek fizikal, psikologi dan kerohanian sebagai hamba dan khalifah Allāh s.w.t. Semua aspek yang berkaitan dengan perjalanan ini direalisasikan dalam suatu pengalaman yang boleh dirasai tanpa meninggalkan rasa syak dan ragu-ragu terhadapnya, dan bukan sebagai suatu yang bersifat kepercayaan atau teori semata-mata. Pegangan beliau tersebut secara tidak langsung menggambarkan keutamaan *al-qalb* bagi beliau dan fahaman beliau

¹⁷³Siyar, 4:106.

mengenainya dan secara keseluruhannya, kefahaman al-Falimbānī masih boleh dihubungkan dengan al-Ghazālī.

(D)

KATEGORI MANUSIA

Kategori Manusia Mengikut Martabat Hati

Dalam al-Quran, Allah s.w.t. menerangkan apabila seseorang menerima Islam sebagai agamanya, individu tersebut telah menerima *nūr* dari Nya sebagaimana firman Nya:¹⁷⁴

﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى
نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ﴾

Adakah orang yang telah dilapangkan dadanya oleh Allāh untuk menerima Islam, lalu dia tetap berada dalam cahaya dari Tuhannya.

Justeru Iman merupakan suatu yang abstrak dan berpusat di hati di samping boleh bertambah dan berkurang¹⁷⁵, tahap keimanan berbeza antara individu iaitu merujuk pada kadar keikhlasannya mengaplikasikan

¹⁷⁴Al-Quran, surah az-Zumar:22.

¹⁷⁵Al-Quran, surah Maryam:76.

konsep Iman tersebut dalam kehidupan. Dalam menggambarkan hal ini, Allāh s.w.t. berfirman:¹⁷⁶

قَالِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ
قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ
وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَنِفْكُمْ مِنْ
أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا

Orang-orang A'rab telah berkata "Kami telah beriman", katakanlah (wahai Muhammad) "Kamu belum beriman, keimanan belum lagi meresap masuk dalam hati kamu", berkatalah sahaja "Kami telah Islam", dan jika kamu taat kepada Allāh dan rasulNya, Allāh tidak akan mengurangkan sedikit pun dari pahala amalan kamu.

Oleh itu, dalam al-Quran terdapat beberapa istilah yang merujuk kategori manusia berdasarkan aspek hati seperti *al-munāfiqūn*, *al-muslimūn*, *al-mu'minūn*, *al-mukhlisūn*, *al-muttaqūn* dan sebagainya. Dalam aspek tasawuf, keimanan yang dihiasi dengan sifat ikhlas akan membawa individu kepada tercapainya *maqām mahabbah* seterusnya *ma'rifat Allāh*.

Dalam penerangan al-Falimbānī mengenai tahap keimanan ini, beliau membahagikan manusia pada empat golongan utama iaitu munafik (*al-munāfiq*), awam (*al-awām*), *al-khawāṣṣ* dan *khawāṣṣ al-khawāṣṣ*¹⁷⁷. Golongan munafik ialah mereka yang mengiktiraf keEsaan

¹⁷⁶Al-Quran, surah al-Hujurat:14.

¹⁷⁷Siyar, 4:102-103.

Allāh dan kerasulan Nabi Muḥammad s.a.w. melalui *syahādah* tetapi realiti hati mereka mengabaikan konsep Iman ini atau mengingkarinya secara total. Golongan awam ialah mereka yang mengakui kebenaran *syahādah* yang diucapkan serta merealisasi konsep Iman tersebut dalam kehidupan. Di segi martabat hati, majoriti golongan ini dikuasai *nafs al-ammārah* di samping terdapat antara mereka yang mampu mencapai peringkat *nafs al-muṭmainnah*. Golongan minoriti ini ialah mereka yang mendalami serta menguasai ilmu-ilmu kategori ilmu syariat zahir tanpa penguasaan di segi syariat batin, mereka ini dikenali sebagai '*ulamā'* *az-zāhir* atau '*ulamā'* *al-awām*¹⁷⁸.

Golongan ketiga dan keempat terkhusus bagi mereka yang mengamalkan tarekat atau dikenali sebagai *sālik* dan mereka terbahagi pada tiga tahap iaitu *mubtadī*, *mutawassīṭ* dan *muntahī*. Di segi pendekatan dalam ibadat, mereka terbahagi pada enam kategori iaitu golongan yang sentiasa mengerjakan ibadat (*'ābid*), golongan intelek (*'ālim*), golongan pelajar (*muta'allim*), golongan penguasa (*wālī*), golongan pekerja (*mutaḥarrif*) dan golongan '*ārīf* atau *muwaḥḥid*¹⁷⁹. Dalam aspek martabat hati, tahap *mubtadī* telah berjaya melepasi *nafs al-ammārah* dan perjalanan peringkat pertama dari zahir kepada nafsu, mereka dikuasai *nafs al-lawwāmah* serta sentiasa berusaha untuk membuang segala aspek negatif dari dimensi batin¹⁸⁰.

¹⁷⁸Ibid.,3:8.

¹⁷⁹Ibid.,1:237.

¹⁸⁰Ibid.,3:8.

Tahap *mutawassit* adalah mereka yang telah mampu mengatasi *nafs al-lawwamah* seterusnya dihiasi dengan *nafs al-mulhamah*. Tahap ini sebagai peringkat permulaan dalam aspek mengenali Allāh (*ma'rifat Allāh*) kerana dengan *nūr* dari Nya, mereka melihat sesuatu dengan *kasyf* (keterbukaan batin). Mereka dikenali dengan berbagai gelaran seperti *muttaqīn*, *abrār*, *muqarrabīn* dan lainnya serta mencapai klimaknya apabila *nafs ar-rāḍiyah* menguasai diri. Golongan inilah yang dikategori sebagai *al-Khawāṣṣ* dan dikenali secara khusus sebagai *al-ʿārif*¹⁸¹.

Tahap *muntahī* pula bermula apabila *sālik* memiliki *nafs al-mardīyah* dan seterusnya *nafs al-kāmilah* iaitu apabila aspek *ma'rifat Allāh* dicapainya dengan sempurna. Mereka di tahap ini dikenali sebagai *ṣiddīqīn* atau *muqarrabīn* yang dikategorikan dalam golongan *khawāṣṣ al-khawāṣṣ* iaitu merujuk pada kesempurnaan yang dicapainya sebagai manusia atau *Insān al-Kāmil*, dan kesempurnaan ini tiada had akhirnya kerana individu tersebut sentiasa meningkat kepada yang terbaik¹⁸².

Pengkelasan yang dikemukakan al-Falimbānī tersebut adalah dari dua segi iaitu secara umum dan khusus. Dari segi umum, pengkelasan tersebut merujuk kepada tahap keimanan seseorang yang mengiktiraf

¹⁸¹Menurut al-Falimbānī, martabat terakhir bagi perjalanan seseorang *sālik* adalah di martabat keempat iaitu *nafs al-muṭmainnah* kerana aspek *ma'rifat Allāh* telah dicapainya, selepas ini *sālik* akan dikenali secara khusus sebagai golongan *ʿārif* dengan peringkat pertama perjalanannya di martabat kelima iaitu *nafs ar-Rāḍiyah*, *Siyar*, 3:8; 4:265.

¹⁸²*Ibid.*, 3:8.

keesaan Allāh s.w.t. dan kerasulan Nabi Muḥammad s.a.w. melalui lafaz *syahadah*. Dari segi yang khusus pula, pengkelasan tersebut adalah merujuk kepada aspek ilmu iaitu *ma'rifat Allāh* dengan menjadikan aspek *qalb* sebagai pengukurnya.

Dalam kefahaman orang sufi umumnya, martabat *Insān al-Kāmil* merupakan peringkat tertinggi dan terkhusus kepada golongan para Nabi dan Rasul a.s. seterusnya para wali Nya. Wali (*al-walī/al-awliyā'*)¹⁸³ merupakan golongan manusia yang bukan dari kalangan para nabi tetapi berjaya mencapai suatu tahap *nafs* yang sempurna bermula dengan suatu konsep pendidikan secara formal dan bukan secara anugerah dari Allāh s.w.t., nisbah kepada para Nabi a.s. Konsep mengenai wali menjadi suatu perbincangan khusus dalam sejarah pemikiran Islam di mana secara umumnya semua mazhab pemikiran mengiktiraf tentang konsep wali tersebut melainkan golongan *mu'tazilah*¹⁸⁴.

Walaupun begitu, golongan sufi dan syiah lebih banyak memperincikan tentang aspek kewalian berbanding dengan *al-*

¹⁸³Istilah wali bersumberkan dari al-Quran dengan salah satu pengertiannya yang merujuk kepada maksud 'teman Allah' atau 'sekutu Allah s.w.t.' seperti dalam kisah-kisah Maryam dan Khidīr a.s. Di segi amalan, golongan wali ialah mereka yang tetap ketaatannya kepada Allāh tanpa diiringi dengan perbuatan maksiat, di segi keadaan diri, mereka di bawah pimpinan Allāh di mana Dia mengawal mereka secara tetap dan berterusan, perasaan rugi serta kecewa tiada bagi mereka kerana mereka sentiasa mengekalkan bimbingan dan taufik Nya walaupun berupaya untuk melakukan amalan maksiat, al-Quran, surah-surah Yūnus:62-64; Maryam:25; Āli 'Imrān:37; al-Kahf:65-82; al-Qusyayrī, op.cit., hlm.117.

¹⁸⁴Dalam membicarakan konsep wali, suatu yang sentiasa berkait dengannya ialah aspek keramat (*karāmah*) yang dimiliki oleh para wali iaitu aspek *mu'jizah* nisbah kepada para nabi a.s. di samping diiktiraf oleh majoriti mazhab pemikiran dalam Islam, walaupun begitu sifat dan pengenalan aspek tersebut tidak mudah dikenali serta difahami oleh masyarakat awam, L.Gardet, "Karāma", E.I.², 4:615-616.

*asy'ariyah*¹⁸⁵. Pada dasarnya, ketiga golongan tersebut mempunyai suatu titik persamaan antara mereka iaitu pangkat kewalian yang dicapai oleh seseorang individu merupakan suatu yang tersembunyi dan tidak mampu ditanggapi oleh pancaindera manusia. Dalam aspek tasawuf, wali dikenali sebagai *'arif bi Allāh*¹⁸⁶ di samping menjadi pendukung utama bagi tasawuf serta dalam aspek *ma'rifat Allāh*. Justeru konsep ini lebih merujuk pada aspek keilmuan dalam tasawuf¹⁸⁷.

Pada dasarnya, istilah-istilah yang berkait dengan peringkat kewalian adalah merujuk kepada sudut keilmuan di mana wali dikenali secara khusus sebagai *al-'arif* di samping penggunaan beberapa istilah lain seperti *al-'awām*, *al-khawāṣṣ*, *al-'arif* dan lainnya yang merujuk kepada tahap martabat hati. Istilah *al-quṭb* misalnya, sering digunakan dalam organisasi tarekat yang biasanya merujuk kepada syekh yang memimpin sesuatu tarekat di samping ilmu yang dimiliki¹⁸⁸.

Dalam huraian al-Falimbānī, beliau membahagikan para wali kepada empat golongan berdasarkan aspek *nafs*. Empat golongan ini

¹⁸⁵Golongan sufi membicarakan konsep kewalian dengan merujuk pada pencapaian di segi aspek ilmu, golongan syiah membicarakan konsep tersebut dalam aspek politik atau pentadbiran, golongan *asy'ariyah* membicarakannya dalam aspek kelebihan atau anugerah dari Allāh s.w.t. manakala golongan *mu'tazilah* menolak aspek kewalian serta *karāmah* kerana menyerupai dengan aspek kenabian, L.Gardet, *op.cit.*, 4:615; J.S.Trimingham, *op.cit.*, hlm.163; As-Sayyid as-Sābiq, *Al-'Aqā'id al-Islāmīyah*, Bayrut, t.t., hlm.214.

¹⁸⁶Al-Jurjānī, *op.cit.*, hlm.254

¹⁸⁷Menurut al-Ghazālī, ilmu yang diterima seseorang individu melalui usahanya daripada Allāh s.w.t. ialah di peringkat *al-'aql al-kullī* dan dalam bentuk ilham, manakala bagi para nabi mereka menerimanya melalui anugerahNya iaitu di peringkat *al-'aql al-awwal* dalam bentuk wahyu, al-Ghazālī, *ar-Risālat al-Laddunīyah*, hlm.39.

¹⁸⁸F.De Jong, "Kutb", *E.I.*,², 5:545.

ialah wali dari kalangan awam, dari kalangan *khawāṣṣ*, dari kalangan *khawāṣṣ al-khawāṣṣ* dan dari kalangan *kāmil mukammil* dengan merujuk kepada aspek *nafs* yang menguasai diri seseorang bermula dengan *nafs al-muṭmainnah*, diikuti *nafs ar-rāḍiyah*, *nafs al-marḍīyah* dan *nafs al-kāmilah*¹⁸⁹.

Dalam pemahaman umum tasawuf, di kalangan para wali terdapat satu hierarki yang merujuk pada peringkat tertentu dalam tahap kewalian. Konsep hierarki ini berkembang dalam sejarah pemikiran umat Islam dikenali sebagai *rijāl al-ghayb* atau *ahl al-ghayb* dengan peringkat tertingginya *Qutb* atau *Ghawth* yang merujuk pada tahap kesempurnaan *nafs* serta merupakan ketua segala wali di zamannya¹⁹⁰.

Pengaruh konsep heirarki ini masih samar, tetapi sering dikaitkan dengan doktrin Syiah yang merujuk kepada konsep Imam sebagai *al-mahdī al-muntazar* di samping pengakuan dari golongan syiah sendiri bahawa *Imām* dan *Qutb* adalah suatu yang sinonim¹⁹¹, justeru ia merujuk pada suatu lembaga pentadbiran di mana sebuah kerajaan dunia

¹⁸⁹Siyar, 3:12.

¹⁹⁰Dalam aspek peringkat selain *Qutb* serta bilangan para wali, di kalangan ahli sufi mungkin berbeza fahaman mereka, namun begitu mereka tidak menyangkal tentang konsep hierarki tersebut, misalnya di peringkat kedua hierarki ini dikenali *nuqabā'* sejumlah tiga orang seterusnya *awtād* seramai empat orang dan *abrār* seramai tujuh orang, ke lima ialah *abdāl* sejumlah 40 orang dan seterusnya *akhyār* sejumlah 300 orang dan akhir sekali ialah golongan para wali di alam ini sejumlah 4000 orang yang tidak mengenali sesama mereka malahan mereka sendiri tidak menyedari taraf yang dicapainya, Al-Hujwīrī, *op.cit.*, hlm.213-214; B.Carra De Laux, "Wali", *E.I.*¹, 4:1109-1111; J.S.Trimingham, *op.cit.*, hlm.163-165.

¹⁹¹Tabataba'i, Muhammad Husayn, *Shi'ite Islam*, Albany, 1975, hlm.114.

yang tidak dapat disaksikan dilaksanakan¹⁹². Selain itu, konsep ini dikaitkan juga dengan unsur dari luar Islam yang wujud sebelum kedatangan Islam¹⁹³. Konsep hierarki yang merujuk kepada suatu sistem pentadbiran tersebut turut mempengaruhi golongan sufi walaupun di segi kesusasteraan, hanya *al-Hujwīrī* yang secara jelas membicarakan aspek tersebut secara sepintas lalu¹⁹⁴. Umumnya, konsep hierarki ini sentiasa wujud serta silih berganti antara mereka disebabkan berlaku kematian.

Dalam tasawuf, al-Ḥallāj (m.309/921) dikatakan yang mengembangkan konsep ini menjadi suatu doktrin khusus di mana didapati dalam kebanyakan karya tasawuf walaupun istilah yang digunakan mungkin berlainan. Di kalangan ahli sufi pula, al-Ḥakīm at-Tarmidhī (m.898M) dikatakan orang yang mula-mula menggunakan istilah *qutb* dalam doktrin tersebut¹⁹⁵. Bagi al-Ghazālī, beliau juga menerima konsep tersebut dengan mengumpamakan golongan tersebut sebagai pasak bumi (*awṭād al-arḍ*) dan dengan keberkatan mereka turunnya rahmat Allāh di bumi ini¹⁹⁶, walaupun begitu, agak sukar untuk memperinci pemahaman beliau kerana aspek ini hanya disentuh secara sepintas lalu.

¹⁹²D.B.Macdonald, *The Religious Attitude And Life In Islam*, Beirut, 1965, hlm.163.

¹⁹³R.A.Nicholson, *The Idea Of Personality In Sufism*, hlm.62-63; F.De Jong, *op.cit.*, 5:543-546.

¹⁹⁴Al-Hujwīrī, *op.cit.*, hlm.213-214

¹⁹⁵B.Carra De Laux, *op.cit.*, 4:1110.

¹⁹⁶Al-Ghazālī, *Al-Munqidh Min ad-Ḍalāl*, hlm.45.

Dalam karya al-Falimbānī, beliau tidak membicarakan aspek ini sebagai suatu tajuk khusus, walaupun begitu doktrin ini juga mempengaruhi beliau berdasarkan gelaran terhadap gurunya Syeikh Muḥammad as-Samānī sebagai *Qutb ar-Rabbānī* dan *Ghawth az-zamānī*¹⁹⁷ di samping dapat difahami secara tidak langsung ketika membi-carakan martabat hati. Penerimaan dan penggunaan konsep tersebut oleh beliau merupakan suatu kesinambungan dari tradisi ahli sufi terdahulu di samping lebih terpengaruh dengan metod al-Ghazālī dengan pengertian yang sama.

¹⁹⁷Siyar,3:13.