

SASTERAWAN SEBAGAI *INSĀN*: SATU PENELITIAN TERHADAP BEBERAPA PANDANGAN SARJANA

Oleh:

Mohd. Zariat Abdul Rani *

Abstract

This article focuses on the question of duty and position of poets/literary figures (al-shu'arā') in Islam. The article chooses to analyze this particular question based on the notion of "The Nature of Man" (Hakikat Insan), as explained by Syed Muhammad Naquib al-Attas in his book entitled Islam and Secularism (1978). In addition, the viewpoints of several Islamic scholars such as Seyyed Hossien Nasr and Ismail R. Faruqi are also examined, either for further elaboration or comparison. By applying the framework of "The Nature of Man" according to al-Attas, this discussion brings to light several basic ideas such as "the nature of debt of creation and existence", "natural inclination", "ibadah" (worshipful service), "judicious power" (al-'aql) "man's forgetfulness" (nisyān), and "adab", all of which are examined in order to understand about the duty and position of poets/literary figures (al-shu'arā') in Islam. The discussion clearly shows the significant duty and position of poets/literary figures (al-shu'arā') in Islam, i.e. to carry out "ibadah"

* Mohd. Zariat Abdul Rani, Ph.D., merupakan pensyarah Kesusasteraan Melayu di Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, Serdang.

(worshipful service) for Allah SWT, through literary activities. This understanding also clarifies the objective of literature according to Islam, i.e. to teach or educate and remind mankind of the truth as prescribed by Allah SWT

Pengenalan

Pada umumnya, terdapat pandangan yang menganggap bahawa Islam bukan sekadar agama anutan, tetapi merupakan *al-dīn*, iaitu satu cara hidup yang merangkumi segala aspek kehidupan manusia. Dengan pemahaman ini, Islam dikatakan dapat memberikan pedoman kepada manusia bukan sahaja tentang hal-hal keakhiratan, tetapi juga meliputi perkara-perkara yang pada umum dianggap bersifat keduniaan seperti politik (*siyāsah*), ekonomi dan jual beli (*'iqtisād* dan *mu'āmalah*), pendidikan (*tarbiyah*), nikah-kahwin (*munākahāt*) dan kepentingan sosial (*ijtimā'iyah*). Dapat juga dikatakan bahawa "kesusasteraan" (*al-adab*) turut menjadi perkara yang tidak terlepas daripada perhatian Islam, dan ini jelas apabila persoalan mengenainya ditangani secara khusus dalam satu surah al-Qur'an, iaitu *Surah al-Shu'arā'* (Penyair/Sasterawan). Adalah relevan untuk dijelaskan bahawa satu daripada sumbangan al-Qur'an yang signifikan ialah memperkayakan kesusasteraan Arab dengan menawarkan ciri-ciri sastera yang berbeza daripada zaman sebelumnya, iaitu Arab-Jahiliyah, dan seterusnya membentuk pemahaman baru dalam kalangan masyarakat Arab tentang apa yang mereka namakan sebagai *al-adabi*.¹ Dalam konteks ini, antara perkara yang dibangkitkan oleh Islam dalam pemahamannya tentang kesusasteraan ialah soal tugas dan kedudukan golongan sasterawan di sisi Allah SWT, iaitu mereka yang terlibat dalam kegiatan kesusasteraan (atau dalam al-Qur'an disebut *al-Shu'arā'*). Persoalan ini penting untuk difahami kerana selain menjelaskan tentang tugas dan kedudukan sasterawan, ia juga berupaya melakarkan pemahaman yang menyeluruh

¹ Osman Haji Khalid (1999), *Kesusasteraan Arab: Zaman Permulaan Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 134.

tentang pengertian, konsep, ciri serta fungsi kesusasteraan menurut Islam.

Bertolak daripada pemahaman di atas, tulisan ini akan menumpukan perbincangan tentang soal tugas dan kedudukan sasterawan di sisi Islam. Sehubungan itu, perbincangan ini memilih untuk mengupas persoalan tersebut berasaskan pengertian “Hakikat Insan” (*Nature of Man*), sebagaimana yang digariskan oleh beberapa orang sarjana Islam terkemuka. Pemilihan ini banyak berasaskan pengamatan awal yang mendapati bahawa cakupan perbincangan tentang “Hakikat Insan” adalah relevan dengan pokok perbincangan ini, terutamanya apabila ia turut membincangkan soal asal kejadian, tujuan penciptaan serta matlamat kehidupan manusia di muka bumi, sebagaimana yang akan dibincangkan lebih lanjut nanti. Dengan cakupan tersebut, pengertian “Hakikat Insan” dianggap dapat menawarkan kerangka pemahaman yang relevan dan mencukupi (*sufficient*), guna menangani soal tugas dan kedudukan sasterawan di sisi Islam, yang menjadi pokok perbincangan ini. Untuk tujuan tersebut, perbincangan ini akan memanfaatkan idea pokok yang diutarakan oleh Profesor Syed Muhammad Naquib al-Attas tentang “Hakikat Insan” (*Nature of Man*), sebagaimana yang diperjelaskan beliau dalam buku bertajuk *Islam and Secularisme*. Di samping itu, bagi merapikan perbincangan, atau untuk tujuan perbandingan, penelitian terhadap pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas akan turut disusuli dengan pengamatan terhadap pandangan sarjana Islam lain, seperti Profesor Seyyed Hossien Nasr dan Ismail R. al-Faruqi. Tidak dapat dinafikan bahawa di satu pihak, wujudnya perbezaan dalam pandangan ketiga-tiga sarjana tersebut tentang beberapa perkara, namun di pihak yang lain, ia tidak dapat menafikan bahawa mereka turut berkongsi pandangan yang sama tentang perkara-perkara tertentu, khususnya perkara yang akan dibangkitkan sepanjang perbincangan ini. Begitu dengan pendapat beberapa orang sarjana serta tokoh-tokoh lain yang akan turut diteliti dan dikutip, guna memantapkan perbincangan tentang fungsi kesusasteraan dan peranan sasterawan di sisi Islam. Sayugia dijelaskan bahawa bagi tujuan memudahkan

pemahaman, perbincangan ini akan terlebih dahulu membincangkan tentang pengertian “Hakikat Insan”, dan seterusnya menerapkan pengertian tersebut dalam konteks tugas dan kedudukan sasterawan di sisi Islam.

“Hakikat Insan” (*Nature of Man*)

Pada tahap yang paling dasar, dapat dikatakan bahawa pengertian “Hakikat Insan”, sebagaimana yang dijelaskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas adalah bertunjangkan pemahaman tentang asal kejadian manusia, yang diciptakan Allah SWT dengan ikatan “janji” untuk menjadi saksi terhadap keesaan Penciptanya. Pemahaman ini bersandarkan pengertian ayat Surah *al-‘Arāf*, 7: 172 yang antara lain bermaksud:

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).”²

Petikan ayat al-Qur’an di atas dengan jelas menerangkan tentang hakikat penciptaan manusia yang bermula daripada pertanyaan Allah SWT, iaitu: *alastu bi rabbikum?* (bukankah aku ini Tuhanmu?). Pertanyaan yang ditujukan kepada jiwa manusia ketika di Alam Roh itu merujuk kepada kesediaan mereka untuk menyembah serta memperakukan keesaan Allah SWT sepanjang kehidupan mereka di muka bumi kelak. Adalah jelas bahawa ayat al-Qur’an tersebut turut menerangkan bahawa pertanyaan tersebut kemudiannya disambut oleh roh manusia, yang

² *Al-A‘rāf*, 7: 172. Sila rujuk *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (1418), Mujamma’ al-Malik Fahd li Tibā‘at al-Mushaf al-Syarif, Kementerian Urusan Agama Islam Wakaf, Da’wah dan Irshād, Kerajaan Saudi Arabia, h. 250.

menyatakan kesediaan mereka menyembah Allah SWT, sebagaimana yang dapat dimanifestasikan pada ungkapan *balā shahid nā* (Betul [Engkau Tuhan Kami], kami menjadi saksi). Merujuk kepada ayat al-Qur'an di atas, al-Attas berpendapat bahawa kesediaan manusia untuk menyembah Pencipta mereka menjadi teras kepada "perjanjian azali" (*primordial covenant*) yang termeterai antara manusia dengan Allah SWT. Dalam konteks ini, penting untuk difahami pandangan al-Attas yang menganggap bahawa perkara pokok yang terkandung dalam "perjanjian azali" tersebut ialah "hakikat hutang penciptaan dan kejadian" (*nature of the debt of creation and existence*), yang menjadi tali pengikat hubungan antara manusia dengan Pencipta mereka.³ Sehubungan itu, al-Attas menjelaskan bahawa perjanjian tersebut rata-rata meletakkan manusia sebagai "pihak yang berhutang" (*debtor*), yang akan sentiasa terikat dengan "hutang" terhadap Pencipta (*creator*) mereka, kerana menciptakan manusia dengan sebaik-baik penciptaan. Hakikat ini, menurut al-Attas mewujudkan "rasa keberhutangan" (*indebtedness*) di pihak manusia, yang kemudiannya ("rasa keberhutangan" tersebut) mengikat seluruh kehidupan mereka di muka bumi pada satu matlamat, iaitu hanya untuk beribadah kepada Pencipta mereka. Pengertian dan hakikat perhubungan yang seumpama ini, menurut al-Attas mendorong pemahaman manusia bahawa segala yang dimiliki oleh mereka di dunia adalah bersifat sementara, yang dipinjamkan oleh Pencipta mereka, sebagaimana yang dijelaskan oleh beliau dalam petikan di bawah ini:

The nature of the debt of creation and existence is to tremendously total that man, the moment he is created and given existence, is already in a state of utter loss, for he possesses really nothing himself, seeing that everything about him and in him and from him is what the Creator owns Who owns everything.⁴

³ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1978), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), hh. 52-53.

⁴ *Ibid.*

Seterusnya, penting untuk difahami bahawa pemahaman yang serupa turut disepakati oleh beberapa orang sarjana lain. Ini, umpamanya jelas pada pandangan Seyyed Hossien Nasr, terutamanya apabila beliau menyebut tentang “perjanjian azali” yang dianggap sebagai simbol perhubungan hakiki antara manusia dengan Allah SWT, dan sekali gus menjadi peringatan tentang hakikat kejadian manusia, seperti yang diungkapkan beliau: “...a constantly repeated refrain for all those sages in Islam who have hearkened man to his eternal reality *in divinis*”.⁵

Seterusnya, soal keterikatan manusia terhadap “perjanjian azali” mereka dengan Allah SWT ini juga mengundang penelitian yang lebih lanjut lagi. Dengan merujuk kepada persoalan tersebut, al-Attas berpendapat bahawa kesediaan manusia untuk menjadi saksi terhadap keesaan Pencipta mereka merupakan satu “fitrah” (*natural inclination*) manusia, yang secara semula jadinya ingin sentiasa berbuat kebaikan kepada Pencipta mereka. Ini bererti bahawa keengkaran manusia terhadap ketetapan Allah SWT, menjadi satu manifestasi terhadap penentangan serta pengkhianatan manusia terhadap “fitrah” mereka sendiri. Dalam konteks ini, penting dijelaskan pandangan al-Attas yang menganggap bahawa dengan “fitrah” tersebut, penciptaan manusia ke muka bumi ini berlaku, diiring dengan tugas mereka sebagai “hamba Allah SWT” yang dituntut untuk melaksanakan “ibadah” kepada Pencipta mereka. Sehubungan dengan itu, penting dijelaskan maksud “ibadah” dalam konteks pengertian di atas, yang merujuk kepada tuntutan supaya manusia melaksanakan segala perintah dan menjauhkan segala larangan Allah SWT (*amar ma'rūf nahi mungkar*). Al-Attas telah menangani secara signifikan soal “fitrah” manusia, dan tuntutan untuk melaksanakan “ibadah” kepada Allah SWT dan ini terserlah apabila kedua-dua pengertian tersebut dirangkumkan dalam pemahaman beliau tentang Islam sebagai *al-dīn*, iaitu satu cara hidup yang sempurna dan mencakupi segenap aspek kehidupan manusia, sebagaimana yang jelas dalam petikan di bawah:

⁵ Seyyed Hossien Nasr (1981), *Knowledge and The Sacred: The Gifford Lectures 1981*, New York: Crossroad, h. 170

When we say that such a man is fulfilling the purpose for his creation and existence, it is obvious that that man's obligation to serve God is felt by him as normal because it comes as natural inclination on the man's part to do so. This natural tendency in the man to serve and worship God is also referred to as *dīn*, as we have observed in the beginning in connection with its connotation as custom, habit and disposition. However, here in the religious context it has a more specific signification of the natural state of being called *fiṭrah*. In fact *dīn* does also mean *fiṭrah*.⁶

Apa yang ketara daripada perbincangan di atas ialah pengertian bahawa berlakunya penderhakaan kepada Allah SWT yang dimanifestasikan melalui pelaksanaan apa yang menjadi tegahan-Nya, serta meninggalkan suruhan-Nya, bererti manusia telah mengkhianati "janji" yang dilafazkan sendiri di hadapan Pencipta mereka. Ini sekali gus melanggar "fitrah" manusia yang memang dijadikan untuk sentiasa berbuat baik kepada Allah SWT. Pemahaman tentang "fitrah" manusia ini dapat dijelaskan lagi melalui penjelasan Martyr Murtada Mutahhari tentang pertimbangan baik-buruk tingkah laku manusia yang berkaitan dengan "fitrah" mereka, sebagaimana yang dijelaskannya:

In confrontation with actions and habits, he [merujuk kepada manusia] ascertains whether they are compatible with his innate nobility or not. When he feels that there is a compatibility and harmony, he regards it as good and virtuous, otherwise as evil and vicious.⁷

⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 57. Pandangan al-Attas tentang Islam sebagai *al-dīn* (satu cara hidup) telah saya bincangkan secara khusus pada kesempatan lain. Sila rujuk Mohd. Zariat Abdul Rani, "Islam Sebagai *Al-Dīn*: Beberapa Pengamatan Terhadap Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas", dlm. *Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam (AFKĀR)*, Jabatan Aqidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur (4) 2003, hh. 29-62.

⁷ Martyr Mutrada Mutahhari, "Eternity of Moral Values", Terjemahan daripada bahasa Parsi oleh A.N. Baqirshahi, dlm. *Al-Tawhid*, A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture, Tehran, Vol. 14, No. 3, Fall 1997, h. 114.

Seterusnya, perbincangan ingin menarik perhatian semula terhadap soal tugas manusia sebagai “hamba Allah SWT” yang dituntut untuk melaksanakan “ibadah” kepada Pencipta mereka, seperti yang telah dinyatakan sebelum ini. Merujuk kepada soal tersebut, al-Attas menjelaskan bahawa pentingnya soal “ibadah” manusia itu difahami dalam konteks kedudukannya sebagai satu bentuk “penyerahan yang menyeluruh” (*total submission*), yang tidak hanya dicetuskan melalui niat, tetapi dimanifestasikan juga dengan lafaz lisan, serta disusuli dengan amal atau perbuatan manusia. Seajar dengan pengertian “fitrah” yang menuntut manusia berbuat kebaikan sepanjang kehidupan mereka di muka bumi, konsep serta pengertian “ibadah” di sisi Islam juga menjadi luas dan komprehensif, iaitu mencakupi segenap aspek kehidupan manusia. Ini bererti pengertian “ibadah” di sisi Islam pada hakikatnya tidak hanya terbatas pada amalan-amalan khusus yang termaktub dalam Rukun Islam (*‘arkān al-‘Islām*), seperti solat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, zakat dan haji, sebaliknya mencakupi segenap aspek kehidupan manusia. Dalam konteks pengertian seumpama ini, penting difahami bahawa amal serta perbuatan yang dianggap sebagai “ibadah” di sisi Islam merangkumi dua komponen penting, iaitu niat, yang mencerminkan tujuan, serta cara pelaksanaan yang terserlah pada cara mencapai tujuan tersebut, kedua-duanya dituntut agar seajar dengan syariat Allah SWT, sebagaimana yang digariskan melalui al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah s.a.w. Pemahaman ini dengan jelas menyerlahkan pengertian “ibadah” di sisi Islam yang ditangani sebagai satu kesatuan menyeluruh, yang tidak memungkinkan peminggiran salah satu komponen yang dinyatakan di atas, sama ada niat mahupun cara pelaksanaan. Hal ini sekali gus menjelaskan penolakan Islam terhadap prinsip *the end justifies the means* (matlamat yang menghalalkan cara) yang menjadikan niat atau matlamat yang baik sebagai “lesen” yang boleh mewajarkan apa juga cara pelaksanaan, hatta yang bertentangan dengan syariat Islam. Pemahaman tentang pengertian “ibadah” di sisi Islam yang luas, komprehensif serta mencakupi segenap aspek kehidupan manusia ini dapat dirapikan lagi dengan penjelasan Sayyid Mujtaba Musawi

Lari yang meletakkan matlamat “kerana Allah SWT” (*Allah is one's goal and end*) sebagai tunjang kehidupan manusia, seperti yang dijelaskan:

...worship [merujuk “ibadah”] in Islam is not limited only to those moments when one is performing ritual acts of worship. Rather, it has a wide and comprehensive meaning that includes all the aspects of life, and as “a way of life” covers the entire scope of life, ...all are included in worship so long as God is one's goal and end.⁸

Seterusnya, penting untuk difahami bahawa meskipun manusia dikurniai dengan tugas sebagai “hamba” yang terikat dengan “janji”. untuk beribadah kepada Allah SWT, namun ini tidak pula menjadikan mereka sebagai “hamba” yang bersifat submisif, yakni yang hanya tahu menyerahkan segalanya kepada Pencipta mereka. Sebaliknya, manusia menurut al-Attas juga dikurniai dengan “kebebasan” dalam menentukan pilihan, dan seterusnya melaksanakan pilihan tersebut mengikut kemahuan mereka sendiri. Dalam hal ini, penting untuk difahami pengertian “kebebasan” di sisi Islam yang bukan merujuk kepada “kebebasan mutlak” yang membolehkan manusia melakukan apa sahaja yang mereka ingini. Menurut al-Attas, maksud “kebebasan” manusia di sisi Islam merujuk pada kebebasan dalam membuat dan menentukan pilihan, dan seterusnya bertindak sejajar dengan “fitrah” mereka yang sentiasa ingin berbuat kebaikan dan meninggalkan kejahatan di sisi Allah SWT⁹. Adalah jelas bahawa pengertian “kebebasan” di sisi Islam, seperti yang dijelaskan oleh al-Attas menyerlahkan keakuran terhadap soal keterikatan manusia dengan “perjanjian azali” yang tidak memungkinkan manusia untuk mengkhianati “janji” yang mereka lafazkan di hadapan Allah SWT.

⁸ Sayyid Mujtaba Musawi Lari bertajuk “Duty as The Pivot of Life”, Terjemahan daripada bahasa Parsi oleh Ali Husayn, dlm. *Al-Tawhid, A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, Tehran, Vol. X, No. 1, Muharram-Rabi' al Awwal, 1413 Hijrah, h. 120.

⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 58.

Seiring dengan konsep “kebebasan” yang sedemikian, manusia menurut al-Attas dikurniai Allah SWT dengan keupayaan akal yang tinggi (*judicious power*), yang dapat dimanfaatkan oleh manusia dengan sebaik-baiknya untuk membuat pertimbangan dan penentuan terhadap pilihan serta tindakan yang bakal mereka laksana, supaya tidak bertentangan dengan “fitrah” manusia sendiri.¹⁰ Merujuk kepada soal ketinggian akal manusia, adalah menarik untuk dibincangkan beberapa pandangan al-Attas yang dapat dimanfaatkan bagi menjelaskan soal kesusasteraan yang menjadi fokus dalam perbincangan ini. Antara yang penting ialah pandangan al-Attas yang menganggap bahawa akal manusia itu digerakkan oleh kemampuan rasional mereka, yang pada asasnya terbahagi kepada dua komponen penting, iaitu “intelekt aktif” (*active intellect / ‘āmilah*); dan “intelekt kognitif” (*cognitif intellect / ‘ālimah*).¹¹ Meskipun pada amnya, kemampuan antara kedua-dua komponen tersebut adalah setara, terutamanya dalam mempengaruhi serta menentukan tindak-tanduk manusia, namun begitu, dalam konteks perbincangan ini adalah lebih penting untuk diperdalam penjelasan al-Attas tentang potensi sebenar “intelekt kognitif” manusia. “Intelekt kognitif”, menurut al-Attas, terangkum dalam beberapa komponen, seperti “intelekt material” (*material intellect / al-‘aql al-hayūlānī*); “intelekt munasabah” (*possible intellect / al-‘aql al-mumkin*); dan “intelekt perolehan” (*acquired intellect / al-‘aql al-mustafād*). Apa yang penting dalam penjelasan ini ialah pandangan al-Attas tentang potensi “daya imaginasi” (*power of imagination*) manusia yang pada hakikatnya memiliki keupayaan yang tinggi serta dapat menangani hal-hal bersifat intelektual, terutamanya apabila ia dijana seiring dengan komponen “intelekt” dan persepsi manusia.¹² Adalah jelas daripada pandangan al-Attas ini bahawa tuntutan terhadap soal-soal yang bersifat intelektual dalam sebarang aktiviti yang

¹⁰ *Ibid.* hh. 64-65.

¹¹ Sila rujuk Syed Muhammad Naquib al-Attas (1990), *The Nature of Man and The Psychology of the Human Soul: A Brief Outline and Framework For an Islamic Psychology and Epistemology*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), h. 16.

¹² *Ibid.* hh. 31-35.

berasaskan kepada “daya imaginasi” manusia bukan satu keterlaluan. Justeru, kebergantungan manusia terhadap “fantasi” (*al-khayāl*) mereka semata-mata dianggap sebagai satu kerugian, kerana ia sekali gus meminggirkan pontensi akal manusia yang tinggi. Adalah menarik untuk dijelaskan bahawa pandangan al-Attas ini, antaranya turut diperakukan oleh Nasr yang juga menganggap bahawa daya intelek manusia bukan sahaja berupaya mengenal pasti hal-hal yang bersifat fizikal, tetapi juga mampu menerima dan memahami perkara-perkara yang di luar jangkauan panca indera asas manusia yang lima. Potensi akal yang tinggi ini, menurut Nasr memungkinkan manusia untuk mengenal akan hakikat Pencipta mereka (*Divine Reality*), dan dengan itu, meletakkan manusia pada darjat yang lebih tinggi berbanding makhluk-makhluk ciptaan Allah SWT yang lain, sebagaimana yang dijelaskan beliau:

To be human is to know and also transcend oneself...to know the Supreme Substance...and the Supreme Self...which is related to intelligence as the sun is related to its ray.¹³

Pemahaman ini dapat diperteguhkan lagi dengan huraian Muhammad Asad yang menjelaskan bahawa terkandung dalam pengertian “fitrah” manusia ialah keupayaan akal mereka yang mampu menerima serta memahami hakikat Pencipta mereka, seperti yang dijelaskan beliau: “According to the Quran, the ability to perceive the existence of the Supreme Power is inborn in human nature (*fiṭrah*); and it is this instinctive cognition...”.¹⁴ Sehubungan itu, adalah menarik untuk dijelaskan juga pandangan Nasr yang menjelaskan bahawa perkataan *al-'aql* (akal) dalam bahasa Arab secara etimologinya membawa maksud “terikat” (*to bind*), dan dalam konteks perbincangan ini, ia dapat merujuk soal keterikatan manusia dengan “janji” kepada Allah SWT, sebagaimana yang dijelaskan oleh Nasr:

¹³ Seyyed Hossien Nasr, *Knowledge and The Sacred: The Gifford Lectures 1981*, h. 4.

¹⁴ Muhammad Asad (1980), *The Message of The Quran*, Gibraltar: Dār al-Andalus, h. 230.

...the word 'aql itself signify etymologically both that which binds or limits the Absolute in the direction of creation and also that which binds man to the truth, to God himself.¹⁵

Lanjutan daripada pemahaman di atas, perbincangan seterusnya akan meneliti tugas manusia yang kedua, yakni selepas tugas mereka sebagai "hamba Allah SWT". Seperti yang telah dinyatakan sebelum ini, keupayaan akal yang tinggi menurut Nasr telah meletakkan manusia sebagai makhluk yang terbaik, berbanding dengan makhluk-makhluk ciptaan Allah SWT yang lain.¹⁶ Ini, menurut beliau jelas apabila al-Qur'an menceritakan tentang manusia pertama yang diciptakan Allah SWT, iaitu Nabi Adam a.s. yang diajar dengan nama-nama benda sejurus selepas diciptakan Allah SWT, dan hal tersebut menurut Nasr tidak berlaku ketika penciptaan makhluk-makhluk sebelum itu.¹⁷ Kisah ini menurut beliau lagi, selain dapat menjelaskan tentang ketinggian akal manusia, juga menjadi manifestasi tentang keistimewaan manusia yang diciptakan Allah SWT dengan kemampuan yang tidak dikurniakan kepada makhluk-makhluk lain, seperti malaikat dan iblis. Justeru, dengan kemampuan dan keistimewaan tersebut, selain daripada tugas sebagai "hamba Allah SWT"; manusia juga diamanahkan dengan tugas sebagai "khalifah Allah s.w.t di bumi" (*Khalīfat Allāh fī al-'arḍ*) yang dituntut untuk mentadbir alam semesta dengan sebaik-baik pentadbiran, sebagaimana yang dijelaskan oleh Nasr:

He is the vicegerent of God on the earth [*khalīfata Llāh fil al-Arḍ*], responsible to God for his actions and the custodian and protector of the earth of which he

¹⁵ Seyyed Hossien Nasr (1972), *Suffi Essays*, Albany: State University of New York, h. 154. Sila rujuk juga Nasr, *Knowledge and The Sacred: The Gifford Lectures 1981*, h. 12.

¹⁶ Seyyed Hossien Nasr, "Who is Man?", dlm. Jacob Needleman (1974), *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism*, London: Arkana, h., 206.

¹⁷ *Al-Baqarah*, 2: 31. Untuk pemahaman lanjut, rujuk juga penjelasan Nasr dalam *ibid.* h. 207.

is given dominion on the condition that he remain faithful to himself as the central terrestrial figure.¹⁸

Beraskan kepada pemahaman di atas, adalah penting untuk difahami bahawa tugas sebagai “khalifah Allah SWT di bumi” tidak juga memberikan manusia sepenuhnya kebebasan untuk mentadbir alam semesta. Sesuai dengan pengertian “kebebasan” manusia di sisi Islam, yang menurut al-Attas bererti bebas bertindak seiring dengan “fitrah”, tugas manusia sebagai “khalifah Allah SWT di bumi” juga terikat dengan “fitrah” manusia, iaitu berbuat kebaikan dan menjauhkan kejahatan di sisi Allah SWT. Dalam konteks ini, al-Attas meletakkan tugas manusia sebagai “khalifah Allah SWT di bumi” dalam konteks diri mereka sebagai *‘alam saghīr* (*microcosmic representation*), iaitu manusia sebagai “individu” yang dituntut untuk mentadbir diri sendiri dengan sebaik-baik pentadbiran dan kawalan, mengikut apa yang ditetapkan oleh syariat Allah SWT. Dan, dengan itu, manusia menurut al-Attas tidak melakukan kerosakan terhadap *‘alam kabīr* (*macrocosmos*), yakni isi alam yang melingkungi mereka, sama ada tumbuhan, haiwan mahupun sesama manusia sendiri.¹⁹ Pemahaman ini dapat diperkukuhkan lagi dengan penjelasan William C. Chitticks yang menekankan tentang pentingnya tugas manusia sebagai “khalifah Allah SWT di bumi”, yang difahami dalam konteks tugas manusia yang pertama, iaitu sebagai “hamba Allah SWT”, dalam erti kata bahawa seorang “hamba Allah SWT” yang baik sekali gus dapat melaksanakan tugas sebagai “khalifah Allah SWT di bumi” dengan sempurna. Katanya:

...in order to rule the universe on God’s behalf, they must submit to His will. They must first be servants (*‘abd*), then vicegerent. Before all else, the true vicegerent is a perfect servant. The false vicegerent is a human being who has not submitted his or her will to God’s will.²⁰

¹⁸ Seyyed Hossien Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 161.

¹⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 64.

²⁰ William C. Chittick (1992), *Faith and Practise of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, Albany: States University of New York, h. 31.

Selaras dengan pemahaman di atas, perlu diperjelaskan tentang beberapa perkara yang berkaitan dengan beberapa kelemahan diri manusia yang dianggap menjadi halangan dalam melaksanakan kedua-dua tugas di atas, iaitu sebagai “hamba Allah SWT” dan sebagai “khalifah Allah SWT di bumi”. Untuk tujuan ini, penting direnung kembali pandangan al-Attas yang menganggap bahawa keupayaan akal yang tinggi boleh mengelirukan manusia, dan seterusnya mendorong kepada pengkhianatan terhadap “janji” yang dimenterai di hadapan Allah SWT. Dalam konteks ini, al-Attas menjelaskan bahawa pengkhianatan tersebut banyak didorong oleh sifat “lupa” yang dianggap sinonim dengan diri manusia.²¹ Gelaran “Insan” yang diberikan kepada manusia menurut al-Attas berasal daripada perkataan *nasiya* dalam bahasa Arab yang bermaksud “lupa”. Sifat “lupa” turut menjadi antara titik kelemahan manusia yang besar, dalam erti kata ia dapat memberi ruang kepada iblis untuk menyesatkan manusia daripada jalan Allah SWT, seperti yang telah diikrarkannya ketika diusir oleh Allah SWT dari syurga.²² Dalam hal ini, sifat “lupa” dianggap sebagai saluran yang memungkinkan iblis untuk menggoda hawa nafsu mereka, dan seterusnya melalaikan manusia terhadap ikatan “janji” yang telah mereka meterai di hadapan Allah SWT.

Lanjutan daripada pemahaman di atas, penting dijelaskan bahawa pengkhianatan terhadap “perjanjian azali” dianggap oleh al-Attas sebagai satu kezaliman (*zulm*), yang bukan sahaja dilakukan oleh manusia terhadap diri mereka sendiri (*‘ālam saghīr*), tetapi juga persekitaran (*‘ālam kabīr*) yang melingkungi mereka.²³ Perkara penting yang terkandung dalam pengertian “zalim” (*zulm*) ialah soal *adab* yang pada asasnya merujuk kepada perakuan manusia terhadap perbezaan tahap serta kedudukan dalam segala

²¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, h. 3.

²² *Al-A‘rāf*, 7: 11-18. Sila rujuk Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Secularism*, h. 133.

²³ *Ibid.*

aspek kehidupan, yang susunan dan keutamaannya dikejaapkan mengikut kepentingannya di sisi Allah SWT. Penjelasan al-Attas tentang *adab* menyerlahkan peri penting pemahaman dan keakuran manusia terhadap konsep hierarki di sisi Allah SWT (*Divine Order*) dalam menangani segala hal yang bersangkutan dengan kehidupan mereka, sebagaimana yang dihujahkan beliau:

From the mineral to the vegetal to the animal kingdoms of nature we discern **orders of hierarchy from the lowest to the highest**. Even among angles there are those in the highest level nearest to God (*al-muqarrabūn*).²⁴ [Penekanan ditambah.]

Dalam konteks ini, al-Attas berpendapat bahawa “kezaliman” atau ketidakadilan berlaku apabila manusia tidak lagi dapat meletakkan sesuatu itu pada kedudukannya yang tepat di sisi Allah SWT dan kegagalan tersebut menjadi manifestasi terhadap “kehilangan *adab*” (*loss of adab*) manusia.²⁵ Dalam hal ini, ukuran ketepatan kedudukan sesuatu perkara di sisi Allah SWT pula merujuk pada kedudukan dan ketetapanannya dalam al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah s.a.w.²⁶ Seterusnya, dalam konteks kedudukan manusia sebagai “Insan”, al-Attas menjelaskan bahawa terkandung dalam pengertian *adab* ialah perakuan serta pengiktirafan manusia terhadap kesempurnaan akhlak serta keperibadian Rasulullah s.a.w. yang diiktiraf oleh Allah SWT sebagai ‘*Uswah Hasanah*’ atau contoh ikutan yang baik

²⁴ *Ibid.* h. 102.

²⁵ *Ibid.* h. 99. Sila rujuk juga bahagian pengenalan Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1979), *Aims and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: Hodder and Stoughton, h. 1. Pandangan al-Attas tentang “kehilangan *adab*” (*the loss of adab*) dalam kalangan umat Islam ini telah saya bincangkan pada kesempatan lain. Sila rujuk Mohd. Zariat Abdul Rani, “Dilema Muslim: Beberapa Penelitian Terhadap Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas”, *Jurnal YADIM*, Bil. 4, 2002, hh. 76-90.

²⁶ Untuk pemahaman lanjut tentang perkara ini, sila rujuk perbahasan Abdul Majid Mackeen dalam “Some Thoughts on the Meaning of “Following the Sunnah”, dlm. *The Islamic Quarterly*, Vol: XXVIII, No. 4, 1984, h. 242.

kepada setiap manusia.²⁷ Adalah jelas, pada pandangan al-Attas, bahawa dengan berbekalkan kedua-dua sumber wahyu, iaitu al-Qur'an dan al-Sunnah, matlamat kehidupan manusia menuju ke arah pembentukan akhlak serta keperibadian manusia yang sempurna, sebagaimana yang terkandung dalam pengertian *al-Insān al-Kāmil* (Insan Yang Sempurna) akan tercapai.²⁸

Perbincangan di atas dengan jelas melakarkan beberapa pemahaman penting yang dapat dijadikan asas bagi perbincangan yang selanjutnya. Antaranya ialah soal pengurniaan Allah SWT kepada umat manusia dengan dua tugas yang mesti dilaksanakan sepanjang kehidupan mereka di muka bumi, iaitu tugas sebagai "hamba Allah SWT", dan sebagai "khalifah Allah SWT di bumi". Seterusnya, kedua-dua tugas ini kemudiannya digabungkan bagi mengejar matlamat kehidupan yang satu, iaitu mencapai kesempurnaan diri (*al-Insān al-Kāmil*). Dengan menjadikan kedua-dua tugas manusia itu sebagai asas, perbincangan seterusnya akan membincangkan tentang tugas dan kedudukan sasterawan di sisi Islam.

Tugas dan Kedudukan Sasterawan sebagai *Insān*

Seperti yang telah dinyatakan, perbincangan tentang tugas dan kedudukan sasterawan di sisi Islam akan berlandaskan pengertian "Hakikat Insan" yang telah dibincangkan di atas. Ini bererti bahawa pada tahap yang paling dasar, soal tugas serta kedudukan sasterawan di sisi Islam juga terikat pada matlamat yang sama dengan "Hakikat Insan", iaitu mencapai matlamat *al-Insān al-Kāmil*. Ini dengan sendirinya bererti bahawa para sasterawan di sisi Islam tidak dapat lari

²⁷ Seyyed Hossien Nasr (1966), *Ideals and Realities of Islam*, Boston: Beacon, hh. 77-78. Perbincangan khusus tentang pengertian '*Uswah Hasanah*', dan penerapannya dalam penghasilan karya sastera telah saya tangani secara lebih khusus pada kesempatan lain. Sila rujuk Mohd. Zariat Abdul Rani, "Ciri Kesusasteraan Menurut Islam: Beberapa Pengamatan Awal", dlm. *Al-Hadarah*, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Bil. 1, 2004, hh. 103-133.

²⁸ Joseph Lumbard, "Al-Insan al-Kamil: Doctrine and Practice", dlm. *The Islamic Quarterly*, Vol: XXXVIII, No. 4, 1994, h. 267

daripada dua tugas utama yang digariskan dalam pengertian “Hakikat Insan”, iaitu tugas sebagai “hamba Allah SWT” yang dituntut untuk melaksanakan “ibadah” kepada Pencipta mereka; serta tugas sebagai “khalifah Allah SWT di bumi” yang dikurniakan amanah untuk mentadbir alam semesta dengan sebaik-baik pentadbiran.

Sejajar dengan pemahaman di atas, Mohd. Affandi Hassan yang merupakan seorang sarjana dan pengkritik sastera Melayu berpendapat bahawa pemahaman asas tentang kesusasteraan di sisi Islam wajar mengambil kira pengertian hakikat Insan dan hakikat ilmu dan amal, sebagaimana yang ditegaskan beliau: “Kesusasteraan dilahirkan oleh manusia, membicarakan tentang manusia (walaupun dengan memakai pelbagai simbol), dan merupakan sebahagian daripada amal manusia dalam pengertian umumnya”.²⁹ Beliau yang juga dikenali sebagai penjana satu gagasan sastera yang berteraskan Islam, iaitu Persuratan Baru³⁰ turut menjelaskan bahawa para sasterawan di sisi Islam diamanahkan dengan tugas untuk “mengajar” dan “mengingatkan” manusia tentang “kebenaran di sisi

²⁹ Mohd. Affandi Hassan (1992), *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

³⁰ Persuratan Baru merupakan satu gagasan persuratan yang dijana oleh Mohd. Affandi Hassan sebagai alternatif terhadap kegiatan sastera Melayu moden, yang dianggap oleh beliau telah menyimpang daripada landasan Islam. Bagi memahami Persuratan Baru dan kritikan Mohd. Affandi terhadap kesusasteraan Melayu moden, sila rujuk tulisan-tulisan Mohd. Affandi Hassan yang berikut: *Pendidikan Estetika Daripada Pendekatan Tauhid*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1992; *Medan-medan Dalam Sistem Persuratan Melayu: Sanggahan Terhadap Syarahan Perdana Prof. Muhammad Hj. Salleh (Sarjana Dan Sasterawan Negara)*, Penerbit Tiga Puteri, Kota Bharu, 1994; “Pemikiran dan Pendekatan Dalam Sastera Melayu”, dlm. *Kesusasteraan Melayu Mitos dan Realiti: Esei/ Kritikan Hadiah Sastera Malaysia 1988/1989*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1994, h. 68-122; “Persuratan Baru dan Cabaran Intelektual: Menilai Kembali Kegiatan Kreatif dan Kritikan”, kertas kerja di *Kolokium Membina Teori Sastera Sendiri*, anjuran Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur pada 6-8 Disember 1999; “Kesusasteraan Melayu di Persimpangan Jalan: Anti-Intelektualisme, Hasad dan Pandirisme”, kertas kerja yang dibentangkan di Siri Wacana Ilmiah DAMAI, Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), Universiti Kebangsaan Malaysia pada 21 Disember 2004.

Allah SWT". Amanah ini, menurut beliau dapat dilaksanakan oleh golongan sasterawan dengan memanfaatkan bakat penulisan serta kemahiran menggunakan bahasa untuk menghasilkan karya sastera yang indah dan bermakna. Dalam konteks ini, penting untuk difahami bahawa karya sastera yang "indah" dan "bermakna" menurut Mohd. Affandi merujuk kepada karya sastera yang dapat mengajar manusia tentang "kebenaran di sisi Allah SWT" sebagaimana, menurut beliau, yang jelas terkandung dalam ayat *Sūrah al-'Alaq*, 96: 1-5 yang antara lain bermaksud:

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan **Qalam**. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.³¹ [Penekanan ditambah bagi menunjukkan dua perkara penting yang terkandung dalam ayat al-Qur'an ini.]

Adalah jelas daripada petikan ayat al-Qur'an di atas bahawa pengertian dan fungsi "Qalam" di sisi Islam dikaitkan dengan soal "kebenaran di sisi Allah SWT". Pemahaman ini turut diperjelaskan oleh Hamid Dabashi yang juga memperakukan soal "kebenaran di sisi Allah SWT" yang menurut beliau menjadi asas dalam pengertian "Qalam" di sisi Islam, sebagaimana katanya:

The "Truth" is tellable from the primordial moment that God commanded Muhammad to "Read": In the name of thy Lord who createth...", from the time that he said "Read: And thy Lord is the Most Bounteous. Who teaches by the pen, Teaches man that which he know not". From that metaphysical Qur'anic assumption, all metanarrative of "Islamic" Truth-Telling have been launched.³²

Adalah jelas, dalam pemahaman Hamid Dabāshī, bahawa apa yang dimaksudkan dengan "kebenaran di sisi

³¹ *Al-'Alaq*, 96: 1-5. Sila rujuk *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (1418), h. 1079.

³² Hamid Dabāshī (1999), *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī*, Surrey: Curzon, h. 600.

Allah SWT” dalam ayat *Sūrah al-‘Alaq*, 96: 1-5 pada dasarnya merujuk kepada hakikat “perjanjian azali” manusia yang berjanji untuk menjadi saksi terhadap keesaan Penciptanya sepanjang kehidupan mereka di muka bumi. Dan, sayugia juga dijelaskan bahawa hakikat “perjanjian azali” yang dianggap sebagai satu “kebenaran” ini adalah juga apa difahami oleh Mohd. Affandi sebagai “ilmu” yang menurut beliau menjadi asas dalam kegiatan kesusasteraan di sisi Islam, sebagaimana katanya:

...penggunaan Qalam dalam Islam dihubungkan dengan ilmu, dan ini dalam operasinya selalu ditunjukkan dalam tujuan ilmu itu, iaitu untuk membawa manusia pandai membaca ayat-ayat Allah dan dengan itu dapat meletakkan dirinya dalam perspektif yang betul.³³

Pemahaman bahawa pengertian dan fungsi “Qalam” berkait rapat dengan “ilmu” turut mendapat perhatian Muhammad Asad yang secara jelas mengaitkannya (Qalam) dengan “seni mengarang” (*the art of writing*). Malah dalam huraian beliau, Muhammad Asad turut menjelaskan bahawa pengertian “Qalam” yang merujuk kepada “ilmu” yang menjadi asas kegiatan karang-mengarang bukanlah sesuatu yang mustahil untuk dilaksanakan, kerana manusia menurut beliau mempunyai daya dan keupayaan intelek yang tinggi, yang memungkinan mereka untuk mengajar dan mempelajari ilmu melalui wadah bertulis, sebagaimana yang dijelaskan beliau dalam petikan di bawah ini:

The “pen” is used here as a symbol for the art of writing or, more specifically, for all knowledge recorded by means of writing: and this explains the symbolic summons “Read!” at the beginning of verses 1 and 3. Man’s unique ability to transmit, by means of written records, his thoughts, experiences, and insights from individual to individual, from generation to generation and from one cultural

³³ Mohd. Affandi Hassan, *Pendidikan Estetika Daripada Pendekatan Tauhid*, h. 23.

environment to another endows all human knowledge with a cumulative character.³⁴

Sejajar dengan pemahaman ini, Mohd. Affandi menjelaskan bahawa hakikat dan fungsi sastera di sisi Islam tidak dapat meminggirkan pengertian dan fungsi "Qalam" yang menuntut supaya "ilmu" dijadikan asas kegiatan karang-mengarang, termasuk kesusasteraan. Dengan asas tersebut, karya-karya sastera menurut Islam menjadi alat untuk mengajar dan mengingatkan manusia tentang "ilmu", yakni hakikat "perjanjian azali" tersebut yang dianggap sebagai kebenaran yang hakiki di sisi Islam, sebagaimana yang dijelaskan beliau:

Kesusasteraan sebagai salah satu daripada hasil yang terbit daripada penggunaan Qalam itu (Qalam di sini termasuk alat untuk menulis dan kata-kata atau bahasa), dengan sendirinya, dalam konteks ini, mencerminkan kebenaran, yakni hakikat ilmu.³⁵

Seterusnya, perbincangan ingin menarik perhatian terhadap dua perkara penting yang terkandung dalam matlamat kesusasteraan di sisi Islam, seperti yang digariskan di atas, iaitu "mengajar" dan "mengingat" manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT. Merujuk kepada soal "mengajar", penting untuk diingat kembali pengertian "Hakikat Insan" yang memperakukan soal keupayaan akal manusia yang tinggi. Dalam konteks ini, Islam menganggap bahawa matlamat kesusasteraan untuk "mengajar" manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT bukanlah sesuatu yang mustahil untuk direalisasikan, kerana keupayaan akal manusia itu sendiri memungkinkan mereka untuk terlibat dalam proses pendidikan (*tarbiyah*). Menyentuh soal *tarbiyah*, al-Attas menjelaskan tentang penekanan terhadap soal *adab* yang menurut beliau menjadi tunjang dalam sistem pendidikan yang berteraskan Islam, sebagaimana yang dijelaskan oleh beliau: "Education is what the Prophet,

³⁴ Sila rujuk Muhammad Asad (1980), *The Message of Quran*, Gibraltar: Dār al-Andalus, h. 963.

³⁵ Mohd. Affandi Hassan, *Pendidikan Estetika Daripada Pendekatan Tauhid*, h. 23.

peace be upon him, meant by adab when he said: My Lord educated (*addaba*) me and made my education (*ta'dib*) most excellenct".³⁶ Seperti yang telah dijelaskan dalam perbincangan sebelumnya, *adab* menurut pemahaman al-Attas merujuk kepada perakuan manusia tentang sesuatu perkara mengikut kedudukan dan keutamaannya di sisi Allah SWT. Penekanan Islam terhadap soal *adab* turut menjadikannya (*adab*) sebagai teras pemahaman tentang kesusasteraan, sebagaimana yang jelas dalam huraian Mohd. Affandi tentang apa yang dinamakan beliau sebagai "kesusasteraan beradab", yang menurut beliau dapat mengajar manusia tentang kebenaran hakiki:

[Kesusasteraan beradab merupakan]...sejenis amal manusia yang menggunakan daya kreatif (yakni menjadikan bakat sebagai "amanah"), dicipta dengan menggunakan bahasa yang indah dan teknik yang berkesan untuk memberi makna yang sedalam-dalamnya tentang hakikat insan dan hakikat ilmu serta amal.³⁷

Terserlah dalam petikan tersebut ialah penekanan Mohd. Affandi terhadap matlamat kesusasteraan untuk mengajar manusia tentang pengertian "Hakikat Insan" dan "Hakikat Ilmu dan Amal". Perhatian terhadap kedua-dua aspek ini, khususnya tentang "Hakikat Insan" dengan jelas memperlihatkan perakuan Mohd. Affandi terhadap kepentingan soal *adab*, dan ini jelas apabila kedua-dua aspek tersebut, yakni "Hakikat Insan" dan "Hakikat Ilmu dan Amal", dijadikan oleh beliau sebagai asas yang memperkukuhkan pemahaman beliau tentang "Hakikat dan Fungsi Sastera". Perlu dijelaskan bahawa ketiga-tiga falsafah tersebut, iaitu "Hakikat Insan", "Hakikat Ilmu dan Amal" serta "Hakikat dan Fungsi Sastera" menunjangi gagasan Persuratan Baru janaan Mohd. Affandi.

³⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1979) (pnyt), *Aims and Objectives of Islamic Education*, King 'Abdul Aziz, Jeddah: Hodder and Stoughton, h. 1.

³⁷ Mohd. Affandi Hassan (1992), *Pendidikan Estetika Daripada Pendekatan Tauhid*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 25.

Seterusnya, apa yang penting untuk difahami dalam konteks perbincangan ini ialah pandangan Mohd. Affandi yang menganggap bahawa penekanan terhadap soal kepentingan *adab* mendorong kesusasteraan di sisi Islam menyerlahkan sifat-sifat didaktiknya secara jelas dan ketara, sebagaimana yang dijelaskan beliau:

Kesusasteraan [beradab] yang demikian sifatnya adalah didaktik, yakni mengajar sesuatu yang benar, indah, harmonis, sempurna, yang membuat manusia mengenal hakikat dirinya dan mengenal Allah... mencerminkan kebijaksanaan sejagat yang dapat dimanfaatkan oleh semua manusia sepanjang zaman.³⁸

Sehubungan itu juga, Mohd. Affandi berpendapat bahawa golongan sasterawan di sisi Islam memikul tugas untuk mengajar dan mengingatkan manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT dan ini jelas apabila Mohd. Affandi menekankan tentang ciri-ciri "sasterawan beradab", yang menurut beliau bukan sahaja beriman, tetapi juga mengerjakan amal soleh melalui kegiatan kesusasteraan yang mereka usahakan itu.³⁹ Kepentingan peranan yang dimainkan oleh sasterawan dalam mencapai matlamat pendidikan melalui kesusasteraan, antaranya turut tergambar dalam penjelasan Syed Ali Ashraf dalam petikan di bawah:

If the teacher.... takes a permissive attitudes and is tolerant of writer whose code of life is completely at variance with the Islamic code thus leaving students in a vacuum and allowing them to respon to the writing or be influenced by it as they like, he will not be doing justice either to literature or to students. Literature can be extremely seductive and may even be misleading, corroding and destructive.⁴⁰

³⁸ Mohd. Affandi Hassan, *Pendidikan Estetika Daripada Pendekatan Tauhid*, h. 14.

³⁹ *Ibid.* h. 13.

⁴⁰ Syed Ali Ashraf, "Islamic Principle and Methods in the Teaching of Literature", dlm. Seyyed Hossien Nasr (1982) (pynt.) *Philosophy, Literature and Fine Arts*, Jeddah: King Abdulaziz University, h. 32.

Seterusnya, dalam soal matlamat kesusasteraan untuk “mengingatkan” manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT, sejajar dengan usaha untuk mencapai matlamat *al-Insān al-Kāmil*, Islam memberikan perhatian terhadap fungsi kesusasteraan yang dapat memberikan peringatan kepada manusia tentang hakikat keterikatan mereka dengan Allah SWT; “perjanjian azali”. Dalam konteks ini, tugas para sasterawan, iaitu memberikan peringatan kepada manusia tentang “perjanjian azali” mereka untuk menyembah Allah SWT, bukan sahaja menyempurnakan lagi matlamat pendidikan Islam, tetapi turut menjadi cara terbaik bagi menangani sifat “lupa” yang dimiliki oleh manusia, seperti yang telah dijelaskan dalam perbincangan tentang “Hakikat Insan”. Adalah penting untuk difahami bahawa fungsi kesusasteraan yang sedemikian, iaitu memberikan peringatan kepada manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT adalah sejajar dengan firman Allah SWT dalam ayat *Sūrah al-‘Aṣr*, 103: 2-3, yang antara lain bermaksud: “Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian; kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasihat menasihati supaya mentaati kebenaran dan nasihat-menasihati supaya menetapi kesabaran”.⁴¹ Sesungguhnya, pemahaman ini dapat diperjelaskan lagi melalui penjelasan Titus Burckhardt tentang matlamat kesenian Islam, yang menurut beliau bertujuan untuk mengingatkan manusia tentang hakikat keterikatan manusia dengan Penciptanya, yakni “perjanjian azali”, sebagaimana yang dijelaskannya:

Islamic art as a whole aims at creating and ambience that helps man to realize his primordial dignity; it therefore avoids everything that could be an “idol”, even in quite a relative and provisional degree. Nothing shall stand between man and the invisible presence of God.⁴²

⁴¹ *Al-‘Asr*, 103: 3. Sila rujuk *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (1418H), h. 1099.

⁴² Titus Burckhardt, “Perennial Values in Islamic Art”, dlm. Jacob Needleman (1974), *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism*. London: Arkana, h. 308.

Lanjutan daripada perbincangan di atas, adalah penting difahami hakikat kesusasteraan di sisi Islam, yang dengan jelas tidak memisahkan soal seni (estetika) daripada hakikat Allah SWT, sebagaimana yang tergambar dalam penjelasan Nasr: "...as casting of the Divine Realities (*ḥaqā'iq*) upon the plane of material manifestation in order to carry man upon the wings of its liberating beauty to his original abode of Divine Proximity".⁴³ Dalam konteks ini, aspek seni dengan aspek rohani yang tersulam dalam karya-karya seni ditangani sebagai satu ciri hakiki yang mendasari pemahaman Islam tentang kesusasteraan. Pemahaman ini sekali gus menjadikan fahaman sekularisme yang menangani soal kesenian/kesusasteraan secara relatif (*muqayyad*) akibat pengasingan yang dilakukan antara soal seni/sastera dan kerohanian, sebagai tidak relevan di sisi Islam.⁴⁴

Lanjutan daripada pemahaman tentang tugas golongan sasterawan, perbincangan ini seterusnya berusaha melakarkan beberapa pemahaman penting tentang soal kedudukan golongan sasterawan di sisi Islam. Seajar dengan tugas sasterawan yang melibatkan kedua-dua komponen, iaitu "mengajar" dan "mengingatnkan" manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT, Islam tidak meminggirkan sama sekali kepentingan peranan yang dimainkan oleh golongan sasterawan. Pemahaman ini jelas terkandung dalam firman Allah SWT dalam *Sūrah al-Syu'arā'*, 26: 224-227 yang antara lain bermaksud:

Dan penyair-penyair itu diikuti oleh orang-orang yang sesat. Tidakkah kamu melihat bahawasanya mereka mengembara di setiap lembah, dan bahawa-

⁴³ Seyyed Hossien Nasr (1987), *Islamic Art and Spirituality*, Albany: State University of New York, h. 13.

⁴⁴ *Ibid.* h. 11-12. Sila rujuk juga tulisan Nasr bertajuk "Man in the Universe: Permanence Amidst Apparent Change", dlm. Seyyed Hossien Nasr (1972), *Suffi Essays*, Albany: State University of New York, h. 85-88. Dalam konteks sastera Melayu, perbincangan tentang kesan sekularisme dalam kegiatan sastera antaranya terkandung dalam tesis kedoktoran saya. Sila rujuk Mohd. Zariat Abdul Rani (2004), *Seksualiti Dalam Novel Melayu: Satu Analisis Teks Berdasarkan Persuratan Baru*, Tesis Kedoktoran, Institut Alam dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 110-140.

sanya mereka suka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak mengerjakan(nya), kecuali orang-orang (penyair-penyair) yang beriman dan beramal saleh dan banyak menyebut Allah dan mendapat kemenangan sesudah menderita kezaliman. Dan orang-orang yang zalim itu kelak akan mengetahui ke tempat mana mereka akan kembali.⁴⁵

Berdasarkan kepada ayat al-Qur'an di atas, jelas bahawa Allah SWT menggariskan kedudukan para sasterawan yang terbahagi kepada dua golongan yang saling bertentangan. Meskipun menerusi tiga ayat yang pertama, al-Qur'an menjelaskan kutukan Allah SWT terhadap golongan sasterawan yang dianggap-Nya sebagai golongan yang "suka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak mengerjakannya", namun ia tidak dapat dijadikan dalil bahawa Islam menolak sama sekali kepentingan peranan golongan sasterawan, atau memandang rendah kegiatan kesusasteraan. Pemahaman ini sejajar dengan huraian Abdullah Yusuf Ali terhadap ayat al-Qur'an tersebut yang menjelaskan tentang peranan sastera yang dapat dimanfaatkan sebagai wadah bagi menyampaikan kebenaran di sisi Islam, meskipun tidak dinafikan bahawa wujud kemungkinan ia boleh disalahgunakan untuk tujuan dan cara yang bertentangan dengan Islam.⁴⁶ Seajar dengan maksud ini juga, Ismail R. al-Faruqi membidas pandangan C.E. Von Grunebaum, seorang sarjana Barat yang menganggap ayat al-Qur'an tersebut menjadi dalil peminggiran Islam terhadap peranan para sasterawan, yang sekali gus bererti Islam menafikan faedah yang dapat diperolehi melalui kegiatan kesusasteraan.⁴⁷ Dalam konteks ini, al-Faruqi

⁴⁵ *Al-Shu'arā'*, 26: 224-227. Sila rujuk *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 590. Sila rujuk juga penjelasan Mohd. Affandi tentang ayat al-Qur'an yang sama dalam *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*, h. 13.

⁴⁶ Abdullah Yusuf Ali (1975), *The Holy Qur'an: Text, Translation & Commentary Vol.II*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, h. 973.

⁴⁷ Hujah Ismail R. Al Faruqi ini ditujukan kepada C.E. Von Grunebaum yang pada pandangan beliau tidak berlaku adil apabila beliau mengatakan bahawa para penyair tidak mendapat tempat di sisi Islam. Sila rujuk Ismail R. al-Faruqi, "Misconceptions of the Nature of Islamic Art" dlm. *Islam and the Modern Age*, Vol. I, 1970, h. 36.

menjelaskan bahawa kutukan Allah SWT terhadap golongan sasterawan menerusi ayat 224-226 dalam *Surah al-Shu'arā'* hanya merujuk kepada golongan sasterawan yang kufur, dalam erti kata, mereka yang menggunakan bakat penulisan bukan dengan tujuan yang benar di sisi Allah SWT (diungkapkan oleh Faruqi sebagai *those poets who sell their talent to any cause* yang diinterpretasikan daripada terjemahan *rove in every valley*), serta mereka yang tidak mengerjakan apa yang mereka katakan (disebut oleh Faruqi sebagai *do not act in accord with what they claim*).

Sehubungan dengan perbincangan di atas, adalah penting untuk difahami penjelasan al-Faruqi yang menekankan tentang pentingnya maksud ayat al-Qur'an tersebut dibaca dan difahami secara berurutan dengan ayat yang seterusnya, yang dengan jelas memperlihatkan bahawa Allah SWT **mengecualikan** kutukan tersebut daripada golongan sasterawan beriman dan beramal soleh, iaitu mereka yang memanfaatkan bakat dan kemahiran bersastera pada jalan yang benar di sisi Allah SWT, sebagaimana penjelasan beliau: "This exception is both explicit and incontrovertible; for the Arabic preposition '*illā*, coming before the phrase "those who have believed, have done the morally goo, remembered God much..."⁴⁸ Adalah jelas daripada penjelasan al-Faruqi ini bahawa soal "kebenaran di sisi Allah SWT" dijadikan asas mutlak dalam menilai dan memahami soal kedudukan sasterawan di sisi Islam. Dan soal "kebenaran di sisi Allah SWT" ini jelas dikejakkan pada dua perkara, iaitu "isi karya sastera yang benar di sisi Allah SWT", dan "cara penulisan yang benar di sisi Allah SWT". Perkara penting yang terserlah daripada pemahaman ini ialah ialah penekanan Islam terhadap dua aspek, iaitu "niat" (tujuan) serta "cara pelaksanaan" (perbuatan) yang benar di sisi Allah SWT, yang menjadi asas pelaksanaan ibadah, seperti yang telah dibincangkan dalam pengertian "Hakikat Insan". Dengan penekanan terhadap kedua-dua aspek tersebut, iaitu "niat" dan "cara pelaksanaan", kesusasteraan di sisi Islam menjadi satu kegiatan yang dianggap sebagai ibadah atau amal soleh yang diredhai Allah SWT.

⁴⁸ *Ibid.*

Seterusnya, perbincangan dilanjutkan lagi terhadap soal kedudukan golongan sasterawan di sisi Islam. Seajar dengan pengecualian serta pemisahan antara kedua-dua golongan sasterawan sebagaimana yang diperjelaskan oleh al-Faruqi di atas, dan berdasarkan ayat al-Qur'an yang sama, A. Hasjmy merumuskan beberapa ciri sasterawan yang digelar sebagai "sasterawan jahiliyah", seperti sifat tiada berpendirian, berkepentingan peribadi dan berdusta dengan isi kandungan karya sasteranya yang bercanggah dengan keperibadiannya. Sifat-sifat ini, menurut A. Hasjmy berbeza dengan golongan yang digelar sebagai "sasterawan Muslim" yang digambarkan sebagai mereka yang beriman, beramal soleh serta mengingati Allah SWT, dan menyerlahkan keimanan dan ketaqwaan mereka melalui karya sastera yang dihasilkan. Adalah jelas bahawa huraian A. Hasjmy turut membangkitkan soal kemuliaan akhlak serta keperibadian sasterawan yang diukur berasaskan kebenarannya di sisi Allah SWT. Tidak dapat dinafikan juga bahawa sesuai dengan tugas untuk mengajar dan mengingatkan manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT, soal kepentingan "ilmu" dalam karya sastera tidak dapat dikesampingkan. Pemahaman ini jelas apabila istilah "sasterawan jahiliyah" yang digunakan oleh A. Hasjmy bagi merujuk kepada golongan sasterawan yang dikutuk oleh Allah SWT, turut memperlihatkan kesignifikanan "ilmu" kerana kata "jahiliyah" yang digunakan itu secara literalnya bermaksud "bodoh" atau "tidak berilmu" (*jahala*).⁴⁹ Adalah tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa soal "ilmu" ini juga yang menjadi antara kriteria penting yang digunakan oleh A. Hasjmy bagi mengukur mutu kegiatan kesusasteraan, sebagaimana katanya:

Islam mempunyai konsepsi-konsepsi khusus tentang segala bidang kehidupan dengan semua sangkut-paut dan hubungannya [pandangan ini dapat merujuk

⁴⁹ Kesimpulan ini turut mengambil kira pemahaman yang diperolehi daripada perbincangan A. Hasjmy dalam huraian beliau terhadap ayat *Surah al-Shu'arā'*, 26: 224-227 dalam makalah bertajuk "Sastera dan Agama", dlm. Ismail Hussein (1987) (pygr.), *Sastera dan Agama*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 55-62.

kepada “ilmu pengetahuan”]. Kerana itu, karya sastera mana pun yang menjelma dari konsepsi ini, ia adalah kesusasteraan yang disenangi oleh Islam.⁵⁰

Seterusnya, pemisahan golongan sasterawan di sisi Islam kepada dua kumpulan yang saling berbeza kedudukan, seperti yang jelas pada pandangan al-Faruqi dan A. Hasjmy ini, pada satu aspek turut menjelaskan pandangan Mohd. Affandi yang juga menangani golongan sasterawan secara berasingan, iaitu dengan membezakan antara golongan “sasterawan” dengan “pengarang”. Dalam konteks ini, Mohd. Affandi menjelaskan bahawa golongan “sasterawan” merujuk kepada mereka yang menghasilkan karya-karya sastera dengan menjadikan falsafah dan konsep sekular sebagai teras penghasilan. Menurut Mohd. Affandi, falsafah dan konsep sekular jelas apabila karya sastera digunakan sebagai wadah untuk memmanifestasikan soal kejahatan dan kemungkaran manusia di sisi Allah SWT secara ekplisit, dan menyebabkan nilai-nilai jahat serta mungkar menjadi begitu menonjol dalam karya-karya tersebut.⁵¹ Hal ini, menurut Mohd. Affandi berbeza dengan golongan “pengarang” yang merujuk kepada mereka yang menghasilkan karya-karya persuratan yang menjadikan pengertian *Taklif* (keterikatan manusia dengan “perjanjian azali” mereka dengan Allah

⁵⁰ *Ibid.* h. 62.

⁵¹ Pandangan Mohd. Affandi tentang soal kejahatan dan kemungkaran di sisi Islam yang dijadikan sebagai tunggak penghasilan karya sastera telah saya bincangkan secara lebih khusus pada beberapa kesempatan lain, dengan menjadikan beberapa buah novel Melayu sebagai bahan kajian. Sila rujuk Mohd. Zariat Abdul Rani, “Islam and Narrative Axis: A Critical Analysis of *Salina* by A. Samad Said”, kertas kerja yang dibentangkan di *Malaysian International Conference on Languages, Literatures and Cultures*, anjuran Jabatan Bahasa Inggeris, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, di Hotel Holiday Villa Subang Jaya, pada 23-25 April 2005; Mohd. Zariat Abdul Rani, “Islamic Polygamy and Narrative Employment in *Tok Guru and Ummi dan Abang Syeikhul* by Shahnnon Ahmad”, kertas kerja yang dibentangkan di *22nd Conference of Association of South East Asian Studies (ASEASUK) 2005*, di University of Exeter, Exeter, pada 29 April - 1 Mei 2005.

SWT) sebagai paksi penghasilannya.⁵² Adalah penting untuk difahami di sini bahawa ukuran penting yang digunakan oleh Mohd. Affandi bagi membezakan antara golongan “sasterawan” dengan “pengarang” ialah sejauhmana “ilmu” dijadikan sebagai asas kegiatan penulisan, sebagaimana yang jelas diperlihatkan dalam huraian beliau tentang perbezaan antara “pengarang” dengan “sasterawan” ini:

Jadilah seorang pengarang tetapi jangan sekali-kali menjadi seorang sasterawan... Sasterawan itu tidak ada tempat dalam tamadun Islam. Kita tidak pernah memuliakan sasterawan. Mereka adalah makhluk khayal yang tidak berilmu. Mereka merosakkan akhlak pembaca dengan pembohongan mereka dalam tulisan-tulisan mereka"... Jadi pengarang. Pengarang itu asasnya ilmu, bukan perasaan... Dia menulis kerana ingin mencurahkan ilmunya kepada orang lain. Kamu mesti ingat perbezaan ini.⁵³

Kesimpulan

Dengan menerapkan kerangka “Hakikat Insan” yang bertitik-tolak daripada perakuan terhadap soal keterikatan manusia dengan Pencipta mereka (*Taklif*), perbincangan di atas melakarkan beberapa pemahaman penting tentang tugas dan kedudukan golongan sasterawan di sisi Islam.

⁵² Sila rujuk Mohd. Affandi Hassan (1997), *Pujangga Melayu*, Shah Alam: Fajar Bakti, hh. 9-10. Soal pengertian *Taklif* yang dijadikan sebagai kerangka penghasilan karya sastera (persuratan) juga telah saya bincangkan secara khusus dengan menjadikan novel *Pujangga Melayu* karya Mohd. Affandi Hassan sendiri sebagai bahan kajian. Sila rujuk Mohd. Zariat Abdul Rani, “Wacana Seksualiti Insan dalam Novel *Pujangga Melayu*. oleh Mohd. Affandi Hassan”, kertas kerja yang dibentangkan di *Seminar Gender dan Seksualiti*, anjuran Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), Universiti Kebangsaan Malaysia, di Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi, pada 10 Ogos 2004.

⁵³ Penting dijelaskan bahawa gagasan Persuratan Baru antara lain memperakukan peranan karya kreatif sebagai wadah penyampaian ilmu. Dan perakuan ini dengan sendirinya menjelaskan autoriti petikan di atas yang dikutip daripada sebuah karya kreatif Mohd. Affandi yang ditulis mengikut kerangka gagasan tersebut. Sila rujuk Mohd. Affandi Hassan (1997), *Pujangga Melayu*, Shah Alam: Fajar Bakti, h. 9-10.

Apa yang jelas ialah golongan sasterawan yang dikurniai Allah SWT dengan bakat penulisan serta kemahiran berbahasa, telah dipertanggungjawabkan dengan tugas untuk mengajar dan mengingatkan manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT. Dengan bakat dan kemahiran yang dikurniakan itu, tugas tersebut dicapai melalui penghasilan karya-karya sastera yang ditulis secara indah dan berseni. Tuntutan ini dianggap bukan keterlaluan, kerana ia dapat dilaksanakan dengan keupayaan akal manusia yang tinggi. Selain itu, tugas tersebut penting dilaksanakan, guna mengatasi beberapa kelemahan manusia. Sejalan dengan ini, fungsi kesusasteraan di sisi Islam adalah jelas, iaitu sebagai wadah yang *legitimate* yang dapat dimanfaatkan bagi menyampaikan pengajaran dan peringatan kepada manusia tentang kebenaran di sisi Allah SWT. Seiring dengan fungsi tersebut, kesusasteraan di sisi Islam tidak terlepas daripada soal *adab*, yang meliputi karya sastera dan sasterawan yang menghasilkannya. Penekanan terhadap soal *adab* bukan sahaja menjadikan karya sastera begitu jelas dengan sifat-sifat didaktiknya, tetapi membentuk keperibadian sasterawan yang “beradab”, yakni beriman serta beramal soleh, dan menjadikan kegiatan sasteranya sebagai sejenis “ibadah” kepada Allah SWT. Dalam konteks inilah, dua aspek penting menjadi penekanan dalam kegiatan kesusasteraan di sisi Islam, iaitu “tujuan berkarya” (niat), dan “cara berkarya” (pelaksanaan), yang kedua-duanya diukur berasaskan kebenarannya di sisi Allah SWT. Berasaskan tugas yang dianggap sebagai “ibadah”, adalah jelas bahawa Islam memperakukan kepentingan serta kemuliaan kedudukan golongan sasterawan. Walau bagaimanapun, perakuan ini hanya merujuk kepada sasterawan yang beriman dan beramal soleh, iaitu mereka yang memanfaatkan bakat serta kemahiran bersastera mereka pada jalan yang benar di sisi Allah SWT.