

TAPAK PERSAMAAN:
KESAMAAN KEROHANIAN DAN ETIKA
ANTARA
ISLAM DAN BUDDHISME

Oleh

Reza Shah Kazemi

Diperkenalkan oleh

Y.A.M. Dalai Lama Yang ke XIV

Y.A.M Putera Ghazi bin Muhammad

Profesor Dr. Hashim Kamali

Kandungan

| | |
|--|----|
| Prakata oleh Yang Amat Mulia Dalai Lama Yang ke-XIV | 4 |
| Pengenalan kepada Tapak Persamaan oleh Yang Amat Mulia Putera Ghazi bin Muhammad | 5 |
| Kata Pengantar oleh Profesor Dr Hashim Kamali | 16 |
| | |
| Bahagian Pertama — Pemandangan Latar | 21 |
| Melampaui yang Tersurat kepada Semangat | 22 |
| Sekilas Pandang pada Sejarah | 29 |
| Asas-asas Dialog Menurut al-Qur'an | 34 |
| Buddha sebagai Rasul | 36 |
| Pemberitahuan dari Atas atau dari Dalam? | 43 |
| Dalai Lama dan Dinamika Dialog | 48 |
| | |
| Bahagian Kedua — Keesaan: Penyebut Sepunya Tertinggi | 54 |
| Memikirkan Yang Esa | 54 |
| Yang Tidak Dilahirkan | 55 |
| Dialektik Buddhisme | 59 |
| <i>Shūnya</i> dan <i>Shahāda</i> | 68 |
| Cahaya Transendensi | 70 |
| <i>Al-Ṣamad</i> dan <i>Dharma</i> | 71 |
| Wajah Allah | 75 |
| <i>Fanā'</i> dan Bukan Dualiti | 78 |
| <i>Baqā'</i> dari 'Yang Tercerahkan' | 80 |

| | |
|---|-----|
| Menyembah Yang Maha Esa | 88 |
| Buddha dalam terang <i>Dharma</i> | 89 |
| Meningati Allah | 94 |
| <i>Tariki</i> dan <i>Tawakkul</i> | 97 |
| Kunci Keselamatan | 100 |
| Gambar-gambar Buddha, Selawat atas Nabi | 104 |
| | |
| Bahagian Ketiga — Etika Pemisahan Dan Belas Kasihan | 111 |
| Pemisahan: <i>Anicca</i> dan <i>Zuhd</i> | 112 |
| Penderitaan | 112 |
| Keduniaan | 114 |
| Politheisme Halus | 117 |
| ‘Tuhan’ Keinginan | 120 |
| Cinta Belas Kasihan: <i>Karunā</i> dan <i>Rahma</i> | 126 |
| Sumber Belas Kasihan | 130 |
| Keesaan dan Kasih Sayang | 133 |
| <i>Rahma</i> sebagai Pencipta | 139 |
| | |
| Penutup — Tapak Persamaan Kewalian | 147 |
| Biografi Penyumbang | 150 |

PRAKATA

Oleh Yang Amat Mulia Dalai Lama Yang ke-XIV

Buku ini adalah sebuah buku penting, perintis dalam usaha untuk mencari kesamaan antara ajaran-ajaran Islam dan Buddhisme. Adalah harapan saya bahawa di atas tapak kesamaan ini, para penganut kedua tradisi akan dapat menghargai segala kebenaran kerohanian yang terkandung pada jalan-jalan mereka yang berbeza dan dari sini membina dasar untuk menghormati amalan dan kepercayaan masing-masing. Ini mungkin tidak sering berlaku sebelum ini, kerana sangat sedikit kesempatan untuk mendapat persefahaman yang sebenar antara kedua tradisi agung ini. Buku ini cuba untuk memperbetulkan keadaan.

Sang Buddha mengajarkan bahawa setiap makhluk berperasaan memiliki akal atau kesedaran yang sifat asasnya adalah murni, tidak tercemar oleh pemesongan mental. Kita merujuk kepada sifat ini sebagai sifat-Buddha atau benih pencerahan. Dari sudut pandang ini, setiap makhluk berupaya untuk mencapai kesempurnaan. Dan juga, kerana sifat akal adalah murni, kami percaya bahawa semua aspek negatif pada akhirnya akan dapat dihapuskan darinya. Apabila sikap mental kita positif, tindakan-tindakan negatif dari tubuh dan ucapan akan berhenti dengan sendirinya. Kerana kita percaya bahawa setiap makhluk berperasaan mempunyai potensi tersebut, semua makhluk adalah sama; setiap orang berhak mendapat kebahagiaan dan mengatasi penderitaan. Cara hidup Buddhis pada keseluruhannya adalah berdasarkan prinsip menghormati kesejahteraan sesama makhluk. Ianya merupakan sistem yang didasarkan pada amalan belas kasih sayang.

Rakan-rakan Muslim saya telah menjelaskan kepada saya bahawa kerana Allah bersifat penyayang dan penuh belas kasihan, setiap Muslim yang taat adalah pada hakikatnya menyerahkan diri sepenuhnya kepada ideal kasih sayang yang meliputi sekalian alam. Ini bermakna bahawa kasih sayang Tuhan melimpah melalui segala tindakan orang-orang yang beriman. Amalan seperti ini jelas merupakan cara untuk memurnikan pemikiran dan nampaknya selari dengan apa yang dikatakan oleh Sang Buddha sendiri, betapa pentingnya menjalani hidup dengan cara yang beretika lagi penuh belas kasih sayang. Dengan demikian, dari sudut pandang Buddhisme, amalan Islam adalah jelas sebagai suatu jalan kerohanian yang boleh mencapai keselamatan.

Jelas sekali bahawa kasih sayang merupakan intipati ajaran agama, baik Islam maupun Buddhisme, seperti juga ia merupakan intipati ajaran tradisi keagamaan agung yang lain. Adalah harapan saya bahawa pengiktirafan prinsip asas yang dikongsi bersama ini akan menjadi asas bagi penganut-penganut agama Islam dan Buddha mengatasi rasa kewaspadaan terhadap satu sama lain lalu memupuk persahabatan yang bermanfaat berdasarkan sikap saling mempercayai. Sudah sampai masanya bagi para penganut agama-agama utama dunia bekerja sama untuk mewujudkan dunia yang lebih damai serta penuh dengan kasih sayang.

Saya ingin mengucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada rakan saya Putera Ghazi bin Muhammad yang telah beberapa kali menyambut saya di Jordan dan yang, sebagai hasil dari perbualan-perbualan kami, kemudian telah memulakan projek yang mengagumkan ini. Perbualan-perbualan dengan beliau dan rakan-rakan Muslim yang lain mengukuhkan keyakinan saya akan nilai yang sangat besar menggalakkan dialog antara tradisi-tradisi agung kerohanian di dunia. Saya berdoa agar usaha ini membawa kejayaan serta kesan baik yang berpanjangan.

21 Januari 2010

*Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang
Selawat dan Salam ke atas Nabi Muhammad*

Pengenalan kepada Tapak Persamaan

Oleh Yang Amat Mulia Putera Ghazi bin Muhammad

Agama-agama Dunia dan Keamanan Dunia

Setakat tahun 2010 Masihi bersamaan 1431 Hijriah, sekurang-kurangnya 80% daripada penduduk dunia yang berjumlah 6.7 bilion manusia tergolong ke dalam hanya empat daripada begitu banyak agama di dunia. Empat daripada lima orang di atas bumi adalah sama ada Kristian (32%), Muslim (23%), Hindu (14%) atau Buddhis (12%). Oleh kerana agama (dalam bahasa Inggeris, *religion*, dari bahasa Latin ‘*re-ligio*’, bererti ‘mengikat semula [manusia kepada Langit]) adalah kuasa yang paling kuat yang membentuk sikap dan perilaku manusia—pada teori kalau tidak pada amalan—maka secara logiknya untuk mewujudkan kedamaian dan keharmonian di dunia harus ada keamanan dan keharmonian antara agama sebagaimana adanya, dan khususnya antara empat agama terbesar dunia.

Pada tarikh 13 Oktober 2007, seramai 138 orang ulama dan intelektual terkemuka dunia Islam (termasuk tokoh-tokoh seperti Mufti-mufti Agung Mesir, Syria, Jordan, Oman, Bosnia, Rusia, dan Istanbul) telah menghantar sepucuk Surat Terbuka kepada para pemimpin agama Kristian. Ianya ditujukan kepada para pemimpin gereja-gereja dan denominasi Kristian dari seluruh dunia, bermula dengan Paus Benedict XVI. Pada dasarnya, Surat Terbuka itu mengingatkan, berdasarkan ayat-ayat dari al-Qur’an dan Alkitab (Bible), bahawa agama Islam dan Kristian sama-sama mengakui, pada intinya, suruhan ‘emas’ berkembar yang amat penting, iaitu mengasihi Allah dan mengasihi jiran. Berdasarkan tapak persamaan ini, surat itu menyeru diwujudkan keamanan dan keharmonian antara umat Kristian dan Islam di seluruh dunia.

Surat Terbuka itu menyebabkan terbentuknya gerakan keamanan global yang bersejarah antara umat Islam dan Kristian secara khusus (seperti yang dapat dilihat pada

www.acommonword.com), dan sementara ianya tidak mengurangkan peperangan antara Muslim dan Kristian atau menamatkan saling kebencian dan prasangka, namun ianya telah membawa banyak kebaikan, dengan izin Allah, dan nampak telah menukar nada antara pemimpin-pemimpin agama Islam dan Kristian dan agak memperdalam pemahaman yang benar terhadap agama masing-masing dengan cara-cara yang signifikan. Inisiatif *A Common Word* (Satu Kalimah Bersama) itu sudah tentu bukan sendirian di atas pentas dunia dalam usaha untuk memperbaiki hubungan antara orang-orang yang beragama (kita mengingatkan kepada Perikatan Ketamadunan, inisiatif antara agama yang dicetuskan oleh Yang Amat Mulia Raja Abdullah dari Arab Saudi dan juga pidato Presiden Obama di Kaherah pada tahun 2009), tapi walaubagaimana pun kami anggap ianya signifikan bahawa, misalnya, menurut *Pew Global Report* Oktober 2009 peratusan rakyat Amerika yang mempunyai pandangan negatif terhadap Islam adalah 53% berbanding dengan 59% hanya beberapa tahun lalu. Maka adalah tidak mustahil untuk mengurangkan ketegangan antara dua komuniti agama (walaupun pertikaian dan peperangan berterusan dan malahan telah bertambah dalam tempoh yang sama) apabila para pemimpin agama dan intelektual berhubung antara satu sama lain dengan membawa mesej agama yang benar.

Maka dengan memikirkan semua hal ini dan selepas perbincangan terperinci dengan Yang Amat Mulia Dalai Lama ke-14, kami mencetuskan inisiatif ini. Kami menugaskan salah seorang Fellow Akademi Diraja, Dr Reza Shah-Kazemi—seorang pakar yang sangat dihormati dalam bidang tasawuf dan penulis terkemuka dalam kajian perbandingan agama—untuk menulis sebuah esei tentang perkara ini, yang kemudiannya kami minta kepadanya supaya memperluaskannya menjadi risalah ini. Kami berharap dan berdoa bahawa buku ini akan diberkati dengan kesan global antara Muslim dan Buddha yang sama baik seperti kesan *Satu Kalimah Bersama Antara Kami dengan Kamu* di antara umat Islam dan Kristian.

Mengapa kita perlu ‘*Tapak Persamaan*’?

Tujuan dan matlamat khusus penugasan itu adalah untuk mengenalpasti ‘*Tapak Persamaan*’ kerohanian (yang sah berdasarkan teks-teks suci agama Islam dan Buddhisme) antara penganut-penganut agama Islam dan Buddha yang akan membolehkan kedua-dua komuniti saling mengasihi dan menghormati, tidak hanya sebagai manusia umumnya, tetapi juga sebagai

Muslim dan Buddhis khususnya. Dengan kata lain, kami berharap untuk mengetahui dan memahami apa yang ada dalam kedua-dua agama kita—walaupun terdapat begitu banyak perbezaan-perbezaan doktrin, theologi, hukum hakam dan lain-lain yang tidak serasi dan tidak terjambatan yang kita tidak boleh dan tidak harus nafikan—di mana kita mempunyai persamaan yang akan membolehkan kita mengamalkan sikap lebih mengasihi dan menghormati satu sama lain justru kerana kita masing-masing beragama Islam dan Buddha, dan bukan sekadar kerana kita adalah umat manusia. Kami percaya bahawa, walaupun terdapat bahaya sinkretisme, mencari Tapak Persamaan dalam bidang agama adalah bermanfaat, kerana umat Islam sekurang-kurangnya tidak akan dapat sepenuh hati merasa antusias terhadap sebarang etika yang tidak menyebut Allah atau merujuk kembali kepada-Nya. Kerana Allah mengatakan dalam Kitab Suci al-Quran:

Dan sesiapa yang berpaling ingkar dari ingatan dan petunjukKu, maka sesungguhnya adalah baginya kehidupan yang sempit, dan Kami akan himpunkan dia pada hari kiamat dalam keadaan buta. (al-Qur'an, Ta Ha, 20:124)

Dan juga:

Dan jadikanlah dirimu sentiasa berdamping rapat dengan orang-orang yang beribadat kepada Tuhan mereka pada waktu pagi dan petang, yang mengharapkan keredaan Allah semata-mata; dan janganlah engkau memalingkan pandanganmu daripada mereka hanya kerana engkau mahukan kesenangan hidup di dunia; dan janganlah engkau mematuhi orang yang Kami ketahui hatinya lalai daripada mengingati dan mematuhi pengajaran Kami, serta ia menurut hawa nafsunya, dan tingkah-lakunya pula adalah melampaui kebenaran. (al-Qur'an, Al-Kahf, 18:28)

Hal ini menjelaskan mengapa kami tidak sekadar mencadangkan suatu versi Hukum Utama Kedua ('Kasih Sayang kepada Jiran Tetangga') – pelbagai versi yang memang boleh dijumpai dalam teks-teks Islam dan Buddhisme yang sama (seperti juga ianya boleh didapati dalam kitab-kitab suci Yahudi, Kristian, Hindu, Konfusianisme dan Taoisme, di antara agama-agama lain): kerana tanpa Hukum Utama Pertama ('Kasih kepada Tuhanmu'), Hukum Kedua semata-mata mungkin menjadi sesuatu yang secara rohaniah kosong tanpa kebenaran, dan dengan demikian

berisiko menjadi sentimentalisme cetek tanpa kebajikan dan kebaikan yang sebenar; maka berisiko pula menjadi etika sekular yang mengambil sikapnya mengikut ragam hati dan perasaan yang kita timbulkan sewenang-wenangnya dalam keadaan-keadaan tertentu, tanpa memerlukan apa-apa dari jiwa, tanpa sebarang risiko, tiada mengubah apa-apa, memperdayakan semua.

Di sisi lain, salah satu ironi terbesar dari ramai pengamal agama adalah bahawa walaupun agama mereka menuntut kasih sayang dan sikap menghormati di kalangan manusia, mereka memandang rendah terhadap orang lain (dan enggan bersikap kasih sayang dan hormat terhadap mereka) jika mereka tidak menganuti agama yang sama. Maka kecintaan terhadap agama mereka sendiri menjadikan mereka *kurang* mengasihani orang lain, bukan membuat mereka *lebih* mengasihani orang lain! Hal ini nampak kepada saya sebagai seorang muslim begitu ironis sekali, kerana di dalam kesemua empat mazhab fiqah ahli Sunnah, dan juga dalam tradisi pemikiran golongan-golongan Syiah dan Ibadhi — ertinya, dalam setiap aliran tradisi pemikiran Islam — pilihan agama seseorang bukan alasan untuk bermusuhan dengan mereka (jika mereka tidak terlebih dahulu melahirkan permusuhan terhadap Islam). Sebaliknya, umat Islam adalah dikehendaki untuk berperilaku kasih sayang dan adil terhadap semua orang, baik yang beriman mahupun yang tidak beriman. Allah s.w.t berfirman dalam al-Qur'an:

Katakanlah (wahai Muhammad) kepada orang-orang yang beriman: hendaklah mereka memaafkan (kejahatan dan gangguan) orang-orang yang tidak menaruh ingatan kepada hari-hari (pembalasan yang telah ditentukan) Allah; kerana Allah akan memberi kepada satu-satu puak: balasan yang patut dengan apa yang mereka telah usahakan. Sesiapa yang mengerjakan amal soleh, maka faedahnya akan terpulang kepada dirinya sendiri; dan sesiapa yang berbuat kejahatan, maka bahayanya akan menimpa dirinya sendiri; kemudian kamu akan dikembalikan kepada Tuhan kamu. (al-Qur'an, Al-Jathiyah, 45:14-15)

Hal yang sama dijelaskan dalam petikan berikut dari al-Qur'an yang bermula dengan mengutip doa orang-orang yang beriman dari kalangan umat terdahulu:

'Wahai Tuhan kami! Janganlah Engkau jadikan pendirian dan keyakinan kami terpesong kerana penindasan orang-orang kafir, dan ampunkanlah dosa kami wahai

Tuhan kami; sesungguhnya Engkaulah sahaja Yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana. / Demi sesungguhnya! Adalah bagi kamu pada bawaan Nabi Ibrahim dan pengikut-pengikutnya itu contoh ikutan yang baik, iaitu bagi orang yang sentiasa mengharapkan keredaan Allah dan (balasan baik) hari akhirat. Dan sesiapa yang berpaling daripada mencontohi mereka, (maka padahnya akan menimpa dirinya sendiri), kerana sesungguhnya Allah Dia lah Yang Maha Kaya, lagi Maha Terpuji./ Semoga Allah akan mengadakan perasaan kasih sayang antara kamu dengan orang-orang yang kamu musuhi dari kerabat kamu itu. Allah Maha Kuasa (atas tiap-tiap sesuatu), dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani./Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agama (kamu), dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil. (al-Qur'an, Al-Mumtahinah, 60:5-8)

Dengan demikian umat Islam harus pada prinsipnya bersikap belas kasih sayang serta hormat kepada orang-orang yang tidak memerangi atau mengusir mereka dari rumah-rumah mereka (ini merupakan syarat dalam Islam bagi mengharuskan peperangan untuk mempertahankan diri). Orang-orang Islam tidak seharusnya menjadikan sikap kasih sayang mereka bergantung hanya kepada kasih sayang orang lain, namun bagaimanapun secara psikologi hampir tak dapat dielakkan bahawa orang akan lebih menghargai rakan-rakan mereka ketika mereka tahu bahawa rakan-rakan mereka itu juga cuba untuk menunjukkan kasih sayang dan perasaan hormat kepada semua. Setidak-tidaknya inilah salah satu andaian utama kami dalam menugaskan penulisan buku ini.

Tapak Persamaan

Beralih kepada buku ini sendiri, kami fikir tidak salah untuk mengatakan bahawa ianya membuktikan, dengan limpah kurnia Allah s.w.t, secara umumnya suatu karya kesarjanaan yang menakjubkan, yang memaparkan betapa dalamnya kefahaman penulis serta kebesaran jiwa beliau. Ini tidak bermakna bahawa setiap Muslim — atau setiap penganut agama Buddha — akan menerima, atau bahkan memahami, segala sesuatu yang diujarkan penulis, namun dapat dikatakan secara saksama bahawa buku ini umumnya adalah normatif dari sudut pandang Islam

(terutama kerana ianya sengaja bersandarkan al-Qur'an, Hadis Nabawi dan wawasan dari ulama besar tasawuf Abu Hamid Al-Ghazali) dan juga mengkaji semua aliran-aliran utama pemikiran agama Buddha (seperti yang saya memahaminya). Di samping itu, buku ini menunjukkan tanpa sebarang keraguan yang munasabah akan beberapa persamaan dan kesejajaran antara Islam dan Buddhisme, khususnya seperti berikut:

- (1) Kepercayaan pada Kebenaran Hakiki (*Al-Haqq*) yang juga Maha Esa, Realiti Mutlak, Sumber Rahmat dan Petunjuk kepada umat manusia.
- (2) Kepercayaan bahawa setiap jiwa adalah bertanggungjawab pada Hari Akhirat kelak atas prinsip keadilan, dan bahawa prinsip ini berakar pada sifat tabii Realiti Mutlak.
- (3) Kepercayaan pada kewajipan moral yang jelas supaya bersifat rahmah, iaitu kasihan belas dan menyayangi sekalian makhluk, kalau tidak pun percaya pada fungsi kosmogonik dan eskatologik sifat rahmah (maksud kami, kepercayaan bahawa alam ini dicipta dengan Rahmah, dan dengan Rahmah pula kita mendapat keselamatan dan kesejahteraan).
- (4) Kepercayaan bahawa umat manusia mampu untuk mendapat ilmu pengetahuan supra-rasional, ilmu yang merupakan punca untuk mendapat keselamatan di Akhirat dan juga untuk mendapat pencerahan dalam kehidupan dunia ini.
- (5) Kepercayaan pada kemungkinan mencapai maqam kewalian bagi umat manusia, dan keyakinan bahawa semua orang harus bercita-cita untuk mencapai maqam kewalian ini.
- (6) Kepercayaan pada keperluan melakukan amalan kerohanian dan keberkesannya: sama ada ianya dalam bentuk bermunajat, bermeditasi atau pun berzikir.
- (7) Kepercayaan pada keperluan memisahkan diri daripada keduniaan, daripada nafsu dan menurutkan segala keinginannya.

Tentang Buddha sendiri tidak menyebutkan Allah sebagai Pencipta, ini pasti merupakan suatu perbezaan mutlak antara orang-orang Islam dan para penganut agama Buddha, tetapi jika difahami bahawa Yang Esa adalah Allah, dan bahawa Buddha berdiam diri mengenai Yang Esa sebagai Pencipta bukan bermakna penafian sebagaimana adanya, maka adalah mungkin untuk mengatakan bahawa perkara-perkara di atas sudah tentu merupakan 'Tapak Persamaan' yang substansial antara Islam dan Buddhisme, walaupun terdapat banyak perbezaan yang tak terjambatan antara keduanya. Tentu saja, perkara-perkara tersebut boleh diambil sebagai merupakan atau '*menetapkan*' inti dari agama — dan jangan '*berpecah belah*' di dalamnya —

dan ini adalah tepat seperti apa yang Allah firmankan dalam al-Qur'an sebagai mesej terpenting dari segala Rasul-Rasul yang diutuskan oleh Allah:

Allah telah menerangkan kepada kamu – di antara perkara-perkara agama yang Dia tetapkan hukumnya – apa yang telah diperintahkanNya kepada Nabi Nuh, dan yang telah Kami (Allah) wahyukan kepadamu (wahai Muhammad), dan juga yang telah Kami perintahkan kepada Nabi Ibrahim dan Nabi Musa serta Nabi Isa, iaitu: Tegakkanlah pendirian agama, dan janganlah kamu berpecah belah atau berselisihan pada dasarnya. Berat bagi orang-orang musyrik (untuk menerima agama tauhid) yang engkau seru mereka kepadanya. Allah memilih serta melorongkan sesiapa yang dikehendakiNya untuk menerima agama tauhid itu, dan memberi hidayah petunjuk kepada agamaNya itu sesiapa yang rujuk kembali kepadaNya (dengan taat). (al-Qur'an, Al-Syura, 42:13)

Boleh juga dikatakan bahawa perkara-perkara ini juga membentuk substansi Dua Hukum Utama: maka keyakinan terhadap wujudnya Satu Zat Kebenaran yang Mutlak, dan kesungguhan berjuang untuk melepaskan diri dari kongkongan dunia, ego dan tubuh badan melalui amalan-amalan kerohanian, serta berjuang untuk mencapai tahap kewalian (sekaligus mencapai ilmu pengetahuan di tahap supra-rasional) mungkin dianggap sebagai cara kebalikan untuk mencapai Hukum Utama yang Pertama, sedangkan tuntutan supaya bersikap belas kasihan dan kasih sayang jelas menunjukkan Hukum Kedua walaupun menggunakan kata-kata yang berbeza, kalau tidak pun Hukum Utama Pertama juga (di mana keabadian jiwa ditunjukkan dalam kedua-dua Hukum Utama perintah dengan penamaan keseluruhannya sebagai 'hati'). Dan Tuhanlah Yang Maha Mengetahui.

Ahli Kitab

Semua yang diperkatakan di atas membawa kami sebagai Muslimin untuk membuat kesimpulan bahawa Buddha, yang petunjuk asas daripadanya telah pada prinsipnya menjadi ikutan oleh satu persepuluh penduduk bumi ini sejak 2,500 tahun yang lalu, adalah kemungkinan besar — dan Tuhan Maha Mengetahui — salah seorang utusan agung dari Allah, walaupun ramai orang Islam mungkin tidak dapat menerima segala sesuatu dalam Kanon Pali sebagai tulen berasal dari

Buddha. Kerana walaupun nama Buddha tidak disebutkan dalam al-Qur'an, namun Allah telah dengan jelas berfirman bahawa setiap kaum telah diutuskan 'pemberi amaran' dari kalangan mereka dan bahawasanya memang wujud ramai para rasul yang tidak disebutkan namanya dalam al-Qur'an:

Sesungguhnya Kami mengutusmu dengan (Agama) yang benar, sebagai pembawa berita gembira (kepada orang-orang yang beriman) dan pemberi amaran (kepada orang-orang yang ingkar); dan tidak ada sesuatu umat pun melainkan telah ada dalam kalangannya dahulu seorang Rasul pemberi ingatan dan amaran. (al-Qur'an, Surah Fatir, 35:24)

Dan demi sesungguhnya! Kami telah mengutus beberapa Rasul sebelummu; di antara mereka ada yang Kami ceritakan perihalnya kepadamu, dan ada pula di antaranya yang tidak Kami ceritakan kepada kamu. Dan tidaklah harus bagi seseorang Rasul membawa sesuatu keterangan atau menunjukkan sesuatu mukjizat melainkan dengan izin Allah; (maka janganlah diingkari apa yang dibawa oleh Rasul) kerana apabila datang perintah Allah (menimpakan azab) diputuskan hukum dengan adil; pada saat itu rugilah orang-orang yang berpegang kepada perkara yang salah. (al-Qur'an, Al-Ghafir, 40:78)

Maka dengan itu kami merasakan bahawa langkah pemerintah-pemerintah Bani Ummayah dan Bani Abbasiyah dulu yang mengiktiraf penganut-penganut agama Buddha sebagai Ahli Kitab adalah tepat. Inilah juga sebenarnya sikap yang diambil selama beratus-ratus tahun oleh berjuta-juta orang Muslim biasa terhadap jiran-jiran mereka yang kuat beragama Buddha, walau apa pun yang diajarkan oleh para ulama akan perbezaan aqidah antara kedua-dua agama.

Sebagai catatan yang bersifat lebih peribadi, izinkan saya menyebut di sini bahawa saya telah sempat membaca teks-teks Buddha Zen pada usia saya lebih muda sewaktu saya belajar di Barat (seperti beberapa karya tulisan D.T.Suzuki dan seperti karya Eugen Herrigel yang penting dan berpengaruh, *Zen in the Art of Archery*). Saya sangat menghargai semua itu, namun tidak berjaya menempatkan Buddhisme sepenuhnya dalam konteks kepercayaan agama Islam yang saya anuti. Baru-baru ini, saya telah dapat melihat dalam diri saya suatu kesan apabila bertemu

dengan YAM Dalai Lama. Ianya begini: saya telah dapat melakukan kewajipan solat lima waktu dengan lebih khusyuk, serta pada sepanjang masa di luar solat saya lebih mampu memantau fikiran sendiri, dan lebih mudah menghalang atau mengawal gerak hati saya sendiri. Saya tidak merasa pula apa-apa keinginan untuk pergi belajar lebih lanjut tentang Buddhisme, seperti yang mungkin diduga, tetapi saya tetap sedar bahawa ada sesuatu yang positif telah berlaku. Saya telah bertanya kepada teman saya Syaikh Hamza Yusuf Hanson (yang saya tahu telah banyak membaca tentang agama Buddha) mengapa pada fikirannya ini berlaku, dan beliau dengan bijaksana menjawab bahawa ini adalah kerana: ‘Para penganut Buddha adalah pewaris-pewaris latihan kerohanian yang amat berkesan.’ Maka oleh kerana itu saya secara peribadi amat berpuas hati mengetahui tentang kewujudan secara jelas Tapak Persamaan yang mendasari kedua-dua agama Islam dan Buddha. Sesungguhnya, sebagai seorang muslim saya berasa amat lega dan gembira — kalau boleh saya katakan begitu — mengetahui bahawa seperdelapan dunia yang bukan Muslim menganut Buddhisme dan menjadikan amalan kasih sayang dan rahmat sebagai intipati kehidupan mereka (sekurang-kurang secara teori). Dan saya berharap agar buku ini akan mendorong orang-orang Islam dan Buddhis bersaing dan berlumba-lumba dengan mengamalkan kasih sayang dan rahmat yang merupakan intipati ajaran agama masing-masing. Allah s.w.t. berfirman dalam al-Qur’an:

Dan Kami turunkan kepadamu (wahai Muhammad) Kitab (al-Qur’an) dengan membawa kebenaran, untuk mengesahkan benarnya Kitab-kitab Suci yang telah diturunkan sebelumnya dan untuk memelihara serta mengawasinya. Maka jalankanlah hukum di antara mereka (Ahli Kitab) itu dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah (kepadamu), dan janganlah engkau mengikut kehendak hawa nafsu mereka (dengan menyeleweng) dari apa yang telah datang kepadamu dari kebenaran. Bagi tiap-tiap umat yang ada di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu Syariat dan jalan agama (yang wajib diikuti oleh masing-masing). Dan kalau Allah menghendaki nescaya Dia menjadikan kamu satu umat (yang bersatu dalam agama yang satu), tetapi Ia hendak menguji kamu (dalam menjalankan) apa yang telah disampaikan kepada kamu. Oleh itu berlumba-lumbalah kamu membuat kebaikan (beriman dan beramal soleh). Kepada Allah jualah tempat kembali kamu

semuanya, maka Dia akan memberitahu kamu apa yang kamu berselisihan padanya.
(al-Qur'an, Al-Ma'idah, 5:48)

Tapak Persamaan Terdahulu?

Amat tidak kena kalau kita tidak menyebut bahawa, walaupun buku ini mungkin merupakan salah satu percubaan besar yang pertama — kalau tidak pun yang paling awal — di zaman moden kita ini untuk melakukan perbandingan kerohanian antara Buddhisme sebagaimana adanya dan Islam sebagaimana adanya, telah pun terdapat beberapa perbincangan intelektual dan kerohanian yang amat cemerlang dan serius pada masa lalu antara Islam dengan ‘TigaAjaran (Agung) Cina’ iaitu (Konfusianisme, Taoisme dan Buddhisme).

Ini dibuktikan khususnya dengan karya-karya oleh orang-orang keturunan Cina asli (*Han Kitab*) pada kurun ke-16, 17 dan 18, terutamanya oleh dua orang tokoh iaitu Wang Daiyu (ca. 1570-1660 M) dan Liu Zhi (ca. 1670–1724 M). Kitab ini baru saja ditemui dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggeris (ironisnya, ianya boleh dikatakan tidak dikenali langsung dalam Bahasa Arab dan Bahasa Cina moden) oleh Professor William Chittick, Professor Sachiko Murata dan Professor Tu Weiming. Setakat ini pasukan sarjana ini telah menghasilkan dua buah buku yang sungguh berpengaruh:

(1) *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's 'Great Learning of the Pure and Real' and Liu Chih's 'Displaying the Concealment of the Real Realm'* (State University of New York Press, 2000);

(2) *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms* (Cambridge, MA, Harvard University Asia Centre, 2009). Mereka juga dikatakan sedang melakukan kajian terhadap karya Wang Daiyu *The Real Commentary on the True Teaching* (terbitan pertamanya pada tahun 1642 M). Karya-karya ini merupakan sumber penting bagi menjalin saling persefahaman antara China dan Islam, dan bagi para sarjana yang berminat untuk lebih mendalami bidang perbandingan kerohanian antara Islam dan Buddhisme (dan juga Konfusianisme dan Taoisme) inilah tempat bermula yang paling baik. Kami berharap karya-

karya yang amat berharga ini akan diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab dan Bahasa Cina Moden dan disebarluaskan seluas-luasnya.

Apabila kita menggunakan sepenuhnya kebijaksanaan zaman silam, serta menggabungkannya dengan ilmu pengetahuan zaman sekarang, kita menjadi lebih bersedia menghadapi segala ketidakpastian hidup masa hadapan.

Dan segala puja-pujian bagi Allah, Tuhan semesta alam.

Segala pandangan yang dikemukakan di atas adalah semata-mata pandangan peribadi dan persendirian Putera Ghazi dan tidak mewakili pandangan kerajaan dan rakyat Jordan dengan cara apa pun jua; dan juga tidak bertujuan untuk menyentuh atau dikaitkan dengan sebarang isu politik dalam bentuk apa sekalipun.

Yang Amat Mulia Putera Ghazi bin Muhammad

Mac 2010

Kata pengantar

oleh Profesor Dr Hashim Kamali

Inisiatif *Satu Kalimah Bersama* dari 138 orang pemimpin agama dan ahli akademik dunia Islam, yang memajukan dialog Muslim-Christian atas landasan theologi dan tema-tema masalah bersama kepada kedua-dua agama, telah membuahkan hasil, berkat usaha lanjutan yang gigih serta sokongan organisasi dari begitu ramai personaliti terkemuka dari kedua belah pihak. Yayasan Diraja Aal Bayt bagi Pemikiran Islam, Jordan, memulakan inisiatif ini pada bulan September 2007 untuk merumuskan respon umat Islam kepada kuliah Regensburg yang agak kontroversial yang disampaikan oleh Paus Benedict XVI pada tahun sebelumnya. Sementara itu, beberapa pertemuan lanjutan telah diadakan antara Paus dan pemimpin-pemimpin Islam. Tidak mahu berhadapan dengan Paus dengan sikap yang defensif, para pemimpin Islam tersebut telah melancarkan inisiatif Satu Kalimah Bersama yang mencerminkan perintah al-Qur'an supaya umat Islam menyeru sekalian Ahli Kitab *mari datang berpegang kepada satu kalimah bersama antara kami dan kamu...* (3:64) sebagai fokus dialog mereka. Sambutan yang positif daripada pihak Kristian membawa kepada beberapa pertemuan dan persidangan antarabangsa yang telah membuka pula ruang-ruang baru bagi dialog yang bermanfaat dengan jurucakap-jurucakap dari pihak Islam.

Para pemimpin Islam kini mengusulkan Bab Kedua kepada *Satu Kalimah Bersama*, kali ini antara Islam dan Buddhisme: Tapak Persamaan. Buku di hadapan kita ini mengemukakan suatu wacana yang amat penting, meneroka persamaan-persamaan yang terdapat antara Islam dengan ajaran-ajaran Buddha. Seperti dalam usaha sebelumnya, yang telah menemui asas bersama melalui ajaran-ajaran yang disepakati dalam Kitab Bible dan al-Qur'an, buku ini cuba menonjolkan afiniti kerohanian dan moral antara al-Qur'an, Kanon Bahasa Pali, kitab-kitab suci Mahayana dan teks-teks Buddhis yang lain.

Buku ini tidak segan untuk mengakui kewujudan banyak perbezaan-perbezaan yang asasi, malah jurang-jurang yang tidak terjambatan, yang memisahkan Islam dan Buddhisme—bermula dengan persoalan yang utama, sama ada Buddhisme boleh dipanggil suatu agama yang percayakan Tuhan, malah bolehkah ia disifatkan sebagai agama pun. Buku ini memberi jawapan kepada soalan-soalan seperti itu, dan pengarangnya juga mengutarakan suatu wacana yang sama meyakinkan tentang persamaan-persamaan kerohanian dan moral antara Islam dan Buddhisme. Ianya suatu usaha memahami beberapa prinsip utama Buddhisme dengan berpandukan kerohanian Islam yang dapat menyerlahkan bukan sedikit tapak bersama antara keduanya. Buddhisme lebih merupakan satu rangkaian mazhab-mazhab pemikiran kerohanian dari agama yang bersepadu, namun kesemua mazhab Buddhis ini bersatu di atas ajaran-ajaran asas Buddha seperti yang dinyatakan dalam Kanon Bahasa Pali dan dizahirkan terutamanya oleh dua mazhabnya yang terkemuka, iaitu aliran Theravada dan Mahayana.

Kita harus membezakan akidah Islam dan kebijaksanaan kerohaniannya (*ma'rifa*) yang lebih rapat kaitannya dengan kontemplasi, pemurnian hati, dan dimensi-dimensi mistik yang kedua-dua tradisi agama ini cenderung terhadapnya. Malah pada tahap akidah juga, walaupun Buddhisme jelas sekali bukan-theistik, Realiti tertinggi yang disahkan oleh pemikiran Buddhis, dan matlamat teragung yang ditujunya, menunjukkan persamaan yang begitu hampir dengan Zat Allah Taala dalam Islam. Buddhisme memupuk kesedaran kepada Yang Mutlak dan kepada usaha merealisasikannya melalui pengajaran dan amalan etika. Perjalanan dan pencarian transenden ke arah Yang Mutlak juga berkongsi tapak bersama dengan apa yang dikenali dalam Islam sebagai zikrullah (mengingati Allah). *Dharma*, suatu prinsip utama dalam Buddhisme, merangkumi beberapa makna, termasuk ajaran, norma, hukum, kebenaran dan realiti (hakikat). Ianya paling hampir dengan nama *al-Haqq* dalam Islam, yang juga mengandungi beberapa makna yang selari. Penderitaan (*dukkha*), suatu lagi tema Buddhisme, terbit dari kedahagaan dalaman (*tanhā*) dari nafsu yang liar dan tidak terkawal terhadap benda-benda di dunia ini yang lambat laun akan musnah. Seseorang harus mengatasi keinginan kepada yang sementara demi melepaskan diri sendiri dari penderitaan dan demi membebaskan orang lain dari belenggunya. Lawan kepada penderitaan bukan sekadar kesenangan malah merupakan kebaikan paling tinggi, atau *Nirvāna*—Yang Mutlak yang mengatasi ego dalam semua keadaannya. *Karunā* (belas kasih sayang, “compassion”), dalam ertikata bersama merasai penderitaan orang lain, hampir

sama dengan konsep *Rahmah* dalam Islam, di mana kedua-duanya menunjukkan, pada tahap kemanusiaan, suatu prinsip yang bertunjangan kesedaran kepada Yang Mutlak. Kajian yang mencabar fikiran ke atas ajaran-ajaran Buddha ini juga menemukan keselarian antara *Shūnya* (Yang Kosong) dan kalimah syahadah yang pertama ('tiada tuhan melainkan Allah'), terutamanya dalam penafian kedua-duanya akan tuhan-tuhan palsu; antara *Anicca* (kesementaraan) dengan *Zuhd* (pemisahan dari dunia kebendaan); antara *Tanhā* (keinginan, dahaga) dengan *hawā* (keinginan berubah-ubah); dan antara *anattā* (tanpa jiwa) dengan *fana'* (kehilangan diri). Hanya *Dharma*, *Nirvana*, dan *Shunya*—apa yang dipanggil Zat Allah Taala, yang melampaui segala sifat yang boleh dibayangkan, menurut istilah Islam—adalah mutlak, kekal dan tanpa batas; semua yang lain adalah sementara, sedangkan kedahagaan kepada yang sementara adalah bibit segala penderitaan. Buddhisme Mahayana, yang dilihat oleh ramai sebagai hampir, dari beberapa segi, kepada kepercayaan pada 'Tuhan Peribadi' yang mempunyai pelbagai sifat, yang tanpa rahmat dan keampunan-Nya seseorang tidak akan memperoleh keselamatan, adalah hampir, pada tahap metafisik, dengan konsepsi ketuhanan dalam Islam. Amalan *Nembutsu* (penghormatan kepada 'yang berada di langit') berdasarkan kekuasaan Yang Mutlak, atau *Tariki* (menyerahkan segala kehendak diri kepada Yang Abadi), yang ketara sekali menyerupai doktrin *Tawakkul* dalam Islam (berserah dan menaruh kepercayaan / harapan kepada Allah.)

Konsep-konsep ini mungkin hanya sekadar analog (serupa) bukan identik (sama), namun usaha untuk mencari tapak bersama dalam intipati kerohanian dan amalan beragama antara Islam dan Buddhisme sangat besar maknanya, dan boleh sangat menjadi suatu asas harmoni yang amat meyakinkan di antara penganut masing-masing.

Buku ini juga mengutarakan kefahaman yang segar lagi mendalam tentang ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah Rasul, menyatakan pandangan bahawa penganut-penganut agama Buddha bolehlah, dari sudut pandangan Islam, dianggap sebagai pengikut kitab suci samawi dan oleh kerana itu layak dipanggil Ahli Kitab. Pengiktirafan dari segi theologi seperti ini besar kemungkinan akan membolehkan penganut-penganut kedua-dua agama saling menghargai dan menghormati ajaran-ajaran agama yang lagi satu. Suatu usaha gigih telah dilakukan untuk membantu orang-orang Islam melihat Buddhisme sebagai suatu agama yang benar atau *Dīn*, dan penganut-penganut Buddha pula untuk melihat Islam sebagai satu *Dharma* yang tulen.

Para ulamak dan mazhab-mazhab fiqah dalam Islam berbeza pendapat dalam memahami maksud panggilan Ahli Kitab dalam al-Qur'an. Sementara ramai yang menghadkan istilah itu kepada hanya golongan Yahudi dan Kristian, mazhab Hanafi and Shafi'i menegaskan bahawa ianya merangkumi semua pengikut seorang Nabi dan sebuah kitab samawi, termasuk mereka yang percaya dengan Kitab Zabur Nabi Daud, atau suhuf Nabi Ibrahim. Ramai yang memberikan status ini kepada orang Majusi dan Sabi'in. Imam al-Shafi'i (m. 820 M) mengecam mereka yang menafikan status Ahli Kitab kepada orang Majusi berdasarkan keputusan yang jelas tentangnya oleh Khalifah 'Ali b. Abi Talib (m. 661 M) memihak kepada mereka.

Para penyokong tafsiran terbuka istilah Ahli Kitab ini berpegang kepada ayat al-Qur'an (87:19), yang menyifatkan kitab-kitab yang awal (*al-suhuf al-ūlā*) sebagai sumber petunjuk, iaitu suhuf Nabi Ibrahim dan Nabi Musa; dan juga (Q.26:196), yang menyebut tentang kitab suci umat-umat terdahulu (*zabur al-awwālīn*), di mana terdapat banyak persamaan dengan ajaran al-Qur'an. Perkataan *zabur* (kitab-kitab suci) juga terdapat pada (Q.35:25) sebaik saja selepas merujuk kepada rasul-rasul terdahulu yang telah datang dengan tanda-tanda yang nyata serta kitab-kitab suci (*bi'l-bayyināt wa bi'z-zabur*). Tiga lagi rujukan kepada *zabur* dalam al-Qur'an (3:184; 16:44; 54:52) juga menyokong pemahaman bahawa *zabur* adalah kitab-kitab yang kurang besar berbanding dengan Taurat, Injil dan al-Qur'an, namun begitu tetap merupakan kitab-kitab samawi, kerana semua rujukan kepada *zabur* mewajibkan ianya diterima dengan baik kalau pun tidak dengan penghormatan yang layak sebagai sebuah kitab suci agung; walau apa pun, tidak mungkin al-Qur'an merujuk berkali-kali kepada kitab-kitab yang palsu atau pun yang diragui kebenarannya. Dengan demikian menjadi jelaslah, setelah pemerhatian yang teliti, bahawa ungkapan Ahli Kitab dalam al-Qur'an tidak terhad kepada hanya Yahudi dan Kristian.

Sebaliknya, mereka yang menghadkan kategori Ahli Kitab itu kepada Yahudi dan Kristian sahaja adalah bersandar pada al-Qur'an (6:156), yang menyatakan bahawa kitab-kitab suci telah turunkan dari langit kepada dua kumpulan sebelumnya, tetapi konteks di mana kata-kata ini ditemui sebenarnya mempersoalkan, bukan mengesahkan, semangat pembatasan seperti itu. Mari kita teliti secara ringkas konteksnya: Ayat (6:156) mengikuti dua ayat lain, satunya mengesahkan kebenaran Kitab Taurat yang mengandungi petunjuk dan cahaya. Ayat yang berikutnya merujuk kepada al-Qur'an sendiri sebagai Kitab yang diberkati (*kitābun mubārakun*) dan sumber yang berwibawa. Lalu kemudian datang ayat (6:156): *Agar kamu (tidak) mengatakan bahawa Kitab*

hanya diturunkan kepada dua golongan sebelum kami, sedangkan kami (kekal sebagai) orang-orang yang lalai terhadap ajaran-ajarannya. Di sini, nada penyampaian wacananya ialah menonjolkan nikmat yang dikurniakan oleh Allah Taala kepada umat Islam dengan menurunkan al-Qur'an kepada mereka, supaya mereka tidak mengatakan bahawa nikmat kurniaan Allah hanya terhad kepada dua kumpulan manusia. Oleh kerana itu, menggunakan ayat ini sebagai dalil untuk menghadkan Ahli Kitab kepada Yahudi dan Kristian adalah tidak berasas dan membawa kepada kesimpulan yang tidak boleh dipertahankan. Namun begitu tafsiran yang membatasi ini mungkin disebabkan, bukan sahaja oleh cara bagaimana keterangan dalam kitab suci difahami, tetapi juga oleh faktor-faktor sejarah, amalan yang dicatatkan dalam sejarah Islam yang membeza-bezakan antara pelbagai golongan bukan Islam dalam mengenakan jizya serta kesannya dalam membahagikan dunia menjadi dua, iaitu Dār al-Islam dan Dār al-Harb.

Tanpa ingin memperkatakan secara terperinci, bolehlah dikatakan sebagai kesimpulan bahawa al-Qur'an dengan jelas mengandungi keterangan yang menyokong tafsiran Ahli Kitab yang lebih merangkumi, dan usaha yang di hadapan kita ini untuk meluaskannya supaya meliputi penganut-penganut agama Buddha adalah selaras dengan maksud keterangan itu. Buku ini juga mengingatkan kita semula kepada beberapa ayat lain dalam al-Qur'an yang menyokong, sebelah menyebelah dengan petikan-petikan dari kitab-kitab suci agama Buddha, dalam usaha untuk memberikan alasan dari sudut theologi untuk penerimaan dan pengiktirafan. Usaha ini juga patut dipuji atas dasar kewarasan dan semangat pembaharuan ketamadunan (*tajdīd*) yang mungkin menambahkan harapan terjalin hubungan mesra antara kedua-dua komuniti agama. Tapak bersama yang didapati wujud antara Islam dan Buddhisme seharusnya membawa kepada sikap saling mengiktiraf dan hormat menghormati satu sama lain, sesuatu yang sangat-sangat diperlukan pada waktu percakapan tentang 'pertentangan ketamadunan' telah menjadi gangguan yang tidak disenangi ke atas visi berkenal-kenalan dan persahabatan al-Qur'an (*ta'āruf – Q.49:13*) di antara umat Islam dengan masyarakat dan bangsa-bangsa lain di dunia.

Mohammad Hashim Kamali
Pengerusi dan Fellow Kanan
International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS)
[Institut Kajian Islam Lanjutan Antarabangsa]

Bahagian Pertama Pemandangan Latar

Monograf ini menjelajah tapak persamaan yang dikongsi oleh Islam dan Buddhisme dalam domain kerohanian dan moraliti. Apa yang diutarakan di sini adalah satu siri pantulan renungan, di mana kami cuba untuk mentafsirkan sesetengah prinsip pokok Buddhisme dengan berpandukan cahaya kerohanian Islam, melakukannya dengan cara yang kami harap dapat memupuk semangat saling memahami serta memperkaya dialog di antara para penganut kedua agama. Melalui dialog ini beberapa persamaan antara dua tradisi ini mungkin terserlah, lalu dijadikan asas bagi meningkatkan perasaan saling menghormati antara orang Islam dan penganut agama Buddha. Betapa besar pun—dan sesungguhnya tidak boleh dikurangkan—perbezaan antara dua tradisi ini pada tahap doktrin formal serta amalan ritual dan ‘gaya’ kerohaniannya, namun masih kelihatan banyak kesamaan kerohanian dan etika antara keduanya. Segala kesamaan ini, pada pandangan kami, menyerlahkan titik persamaan yang akan kekal tersembunyi jika kami membataskan diri hanya kepada analisa perbandingan dogma dan ritual; analisa sebegitu akan hanya menonjolkan perbezaan yang amat besar antara kedua tradisi. Menarik perhatian di sini kepada segala kesamaan ini bagaimana pun bukan bertujuan untuk menutup (mensamarkan) perbezaan-perbezaan itu; malah sebaliknya kami ingin bertolak dari premis bahawa segala perbezaan harus diperlihatkan tanpa segan silu, sebagai ungkapan keunikan masing-masing agama, dan bukan dinafikan secara diam-diam demi mencari titik persamaan kerohanian. Perbezaan dan sifat tersendiri bentuk-bentuk keagamaan demikian hendaklah dihormati, mungkin juga dirayakan, bukan menafikan kewujudannya dan tidak mahu menyentuhnya kerana kesopanan dalam hubungan antar agama. Bagaimanapun, dalam esei ini kami tidak banyak memberi perhatian kepada perbezaan antara kedua tradisi, yang sememangnya amat nyata, tetapi lebih kepada kesamaan kerohanian, kesejajaran konsepsi (konsepsi-konsepsi yang sejajar dan

senada) serta halatuju dan aspirasi yang disepakati, yang mana oleh mata kasar tidak nampak sama sekali.

Melampaui yang Tersurat kepada Semangat

Tujuan kami dalam dialog ini adalah supaya menjadi seperangkum (inklusif) mungkin, baik mengenai ‘Yang Lain’ mahupun tentang tradisi anutan kami sendiri. Ini bermakna kami bukan sahaja menghulurkan tangan kepada umat Buddha, mengajak mereka untuk mempertimbang tradisi Islam dari perspektif yang ditawarkan di sini; kami juga ingin menerangkan sesetengah konsep pokok Buddhisme kepada umat Islam yang mungkin tidak begitu mengenalinya, dan berminat untuk menambah pengetahuan mereka mengenainya. Memandang niat kami supaya menjadi perangkum (inklusif), kami akan mengasaskan perbincangan sebanyak mungkin pada ayat-ayat al-Qur’an dan Hadith Nabi (SAW) – pada ketika yang sama menyelami serta menjelaskan sebahagian implikasi dalaman lagi tersirat dari idea-idea dan amalan-amalan yang dipegangi umum, kerana dengan cara melalui proses menjelajah dinamika kerohanian yang mendasari ajaran-ajaran pokok sesuatu kepercayaan beginilah maka beberapa analogi dan kesamaan yang amat ketara antara kedua agama akan terserlah. Apa yang ingin kami capai di sini ialah menzahirkan beberapa persamaan (*commonality*, iaitu ciri-ciri atau sifat-sifat yang serupa) pada tahap semangat (batin) kedua-dua tradisi, bukan berpura-pura bahawa apa-apa kesatuan pada tahap harfiah dogma-dogma formal boleh tercapai. Adalah suatu kesilapan untuk membandingkan doktrin agama Buddha dengan aqidah Islam seolah-olah dua-duanya terletak pada tahap pemikiran yang sama. Ianya tidak sama. Dogma atau aqidah memainkan peranan yang amat berlainan, dalam susungalur pemikiran dan amalan Islam, dengan peranan doktrin-doktrin Buddhisme dalam tradisi-tradisi agama Buddha. Malah, doktrin memainkan peranan yang berbeza-beza di kalangan setiap satu dari pelbagai aliran Buddhisme itu sendiri: makna ‘doktrin’ kepada seorang penganut aliran Zen amat berbeza dengan maknanya kepada penganut aliran Theravada.

Namun begitu, jika kita mula dengan membuat perbezaan antara pernyataan kepercayaan (*‘aqida*) Islam dengan ajaran yang berupa kebijaksanaan kerohanian (*ma’rifat*) yang terpelihara dalam kerangka keislaman itu, kita akan lebih hampir untuk memahami cara-cara bagaimana dua

tradisi itu boleh dibandingkan. *Ma'rifa* adalah berkaitan dengan sesuatu yang halus yang dirasakan dalam hati manusia, dengan hal ehwal bertafakur, dengan pengalaman kebatinan; *'aqida* pula berkaitan dengan segala kepercayaan yang menjadi dasar bagi keselamatan di Akhirat, dan pada masa yang sama, menjadi asas dan rangka yang membolehkan pengalaman-pengalaman kerohanian itu dialami di dunia ini. Hendaklah disedari bahawa kebanyakan, kalau tidak pun semua, ajaran-ajaran Buddha sendiri adalah terletak pada tahap apa yang dipanggil *ma'rifa* dalam Islam, dan bukan pada bab *'aqida*; maka jika kita tumpukan perhatian pada dimensi hikmah atau kebijaksanaan kerohanian ini, niscaya persamaan antara ajaran-ajaran beliau dan semangat tradisi Islam itu akan jelas kelihatan. Oleh sebab ajaran-ajaran yang menjelaskan dimensi *ma'rifa* dalam Islam itu berada dalam keharmonian yang sempurna dengan sumber-sumber wahyu, yakni kita suci al-Qur'an dan sunnah baginda Rasulullah (SAW), ianya tidak lebih dari ulasan dan huraian kepada sumber-sumber tersebut, maka berusaha untuk memahami doktrin agama Buddha berpandukan cahaya kerohanian Islam akan membantu kita melihat titik persamaan yang mendasari dua-dua tradisi Buddhisme dan Islam seutuhnya, dan tidak hanya antara agama Buddha dan aspek kerohanian Islam. Begitulah, segala kesamaan yang terserlah pada tahap Semangat atau Batin sudah pasti akan memberi kesan pada pandangan kita tentang jurang yang memisahkan dua agama ini pada tahap dogma formal. Jurang itu akan kekal, tetapi usaha yang dilakukan tadi akan menjadikan dua tradisi ini lebih serasi, memandangkan wujudnya segala persamaan dan kesejajaran yang terkilas atau terilham pada tahap Semangat (Batin).

Maka, dari sudut theologi semata-mata, jelaslah bahawa dua tradisi ini jauh berbeza, dan sebarang percubaan untuk memaksakan pertemuan pada tahap ini sudah pasti akan gagal. Pertama sekali, amat diragukan bahawa kita boleh bercakap pun tentang suatu disiplin ilmu 'theologi' – 'ilmu ketuhanan' – dalam agama Buddha, sedangkan dalam Islam, betapa banyak pun terdapat mazhab theologi (ilmu kalam) yang berlainan, namun dikenalpasti juga teras kepercayaan kepada Tuhan yang ciri-ciri pokoknya disetujui oleh semua mazhab-mazhab itu. Bagaimanapun, kita boleh memperkatakan Kewujudan Haqiqi tanpa melakukannya daripada sudut theologi; 'theologi' dalam ertikata yang sebenarnya, 'ilmu mengenal Tuhan', memang tidak dapat dielakkan, tetapi bukan 'ilmu kalam' yang akan kita gunakan, sebaliknya ilmu

makrifat atau theologi mistik. Jika pandangan kita tertumpu pada domain kerohanian, suatu titik persamaan mungkin sahaja akan ditemui, malah pada tahap-tahap paling tinggi pun, mengenai ‘Tuhan’, Yang Mutlaq, atau Kewujudan Haqiqi. Kesamaan kerohanian yang sedemikian, sesungguhnya, akan jadi lebih menakjubkan disebabkan ianya berlatarkan ketakserasian theologi.

Mungkin dipersoalkan dari sudut pandangan Islam apakah kami mempunyai alasan yang cukup kuat dalam mencuba untuk melampaui, atau mengasingkan, theologi formal atas nama kerohanian, metafizika atau kebatinan. Kami akan memberi jawapannya dengan kata-kata salah seorang tokoh besar bidang kerohanian dalam Islam, yang akan kami rujuk dengan meluas dalam esei ini, iaitu pembaharu agung (mujaddid) zamannya, Abu Hamid al-Ghazali (m. 1111): menurut beliau, ilmu theologi itu (ilmu kalam), adalah terhad dalam skopnya hanya kepada aspek-aspek luaran kepercayaan formal (*al-‘aqida*); ia tidak boleh mencapai kebijaksanaan kerohanian (*ma‘rifa*) mengenai Tuhan, sifat-sifat-Nya serta perbuatan-perbuatan-Nya. Ilmu theologi, hujahnya, adalah sebenarnya lebih merupakan ‘hijab’ yang mengaburi pengetahuan ini. ‘Satu-satunya cara untuk mencapai pengetahuan rohani ini adalah melalui usaha dalaman (*mujahada*), yang Tuhan telah tetapkan sebagai pendahuluan kepada hidayah yang hakiki.¹

Dalam karya otobiografinya yang terkenal, *al-Munqidh min al-ḍalāl* (‘Pembebasan Daripada Kesesatan’), beliau malah lebih jelas lagi mengatakan bahawa jalan yang paling tepat menuju kepada Hakikat (the Truth) adalah jalan yang dilalui oleh ahli mistik (ahli sufi atau pengamal ilmu tasawuf):

‘Aku mengetahui secara yakin bahawa ahli-ahli tasawuf merekalah yang terutama berjalan pada jalan Allah; kehidupan mereka adalah kehidupan yang terbaik, cara mereka, cara paling sesuai,

¹ *Ihyā’ ‘Ulum al-dīn* (Beirut: Dār al-Jīl, 1992), ms.34; lihat terjemahan bahasa Inggeris oleh Nabih Amin Faris, *The Book of Knowledge* (Lahore: Sh Muhammad Ashraf.), 1970 (ulang cetak ulang), ms.55, yang kami tidak diikuti. Memang benar bahawa al-Ghazali sendiri menulis risalah theologi, dan dalam karya besar terakhir, *al-Mustasfā min ‘ilm al-‘usūl*, beliau menyifatkan theologi sebagai ‘ilmu yang paling agung.’ Tapi ini, nampaknya, adalah dalam hubungannya dengan ilmu Usul al-Fiqh serta pelbagai cabangnya, kerana al-Mustasfa menunjukan perhatian kepada prinsip-prinsip Usul al-Fiqh. Eric Ormsby merumuskan sikap dasar al-Ghazali terhadap theologi: ‘Ia adalah senjata, mustahak untuk memelihara iman, tapi bukan alat untuk menemui kebenaran itu sendiri ... ia meruntuhkan tetapi tidak membina.’ Eric Ormsby, *Ghazali—The Revival of Islam* (Oxford: Oneworld, 2008), ms.64.

akhlak mereka paling suci; sesungguhnya, sekiranya dikumpulkan akal semua orang yang berakal, kebijaksanaan semua orang yang bijaksana, serta segala ilmu yang dimiliki oleh semua orang yang paling mahir di kalangan para ulamak yang telah mendalami selok belok hukum syarak, untuk memperbaiki kehidupan mereka dan akhlak mereka, nescaya tidak berupaya melakukannya; sesungguhnya setiap gerak dan diam mereka, baik zahirnya mahupun batinnya, menerangi dengan cahaya yang berasal dari misykah kenabian.’²

Disiplin mistik atau kerohanian *ma‘rifa* (atau dikenali juga dengan nama Ilmu Tasawuf) adalah berkaitan dengan domain prinsip-prinsip tertinggi (di mana penyiasatan atau analisa lebih lanjut adalah mustahil), satu bidang yang melampaui batas tahap theologi dogmatik itu. Ia samasekali tidak bercanggah dengan dogma-dogma Islam formal, malah ia merupakan dimensi dalaman (batin) dogma-dogma itu dan apa yang memberikannya kekuatan melakukan transformasi rohaniah, sambil menerangi dengan ‘cahaya dari misykah kenabian.’ Seperti yang telah dinyatakan di atas, kerohanian Islam (*tasawwuf*) melakukan tidak lain dari menzahirkan sifat sebenar dan makna paling mendalam agama wahyu Islam. Ia melakukannya bukan dengan cara pertentangan dengan dogma-dogma theologi formal atau dengan pemikiran rasional yang sesuai baginya, tetapi dengan menyelami dan menghayati makna dalaman dogma-dogma itu, menggunakan akal dan hati nurani. Oleh itu, *ma‘rifa* memerlukan intuisi kerohanian, bukan sekadar fahaman rasional, justru tekanan oleh al-Ghazali pada ‘usaha dalaman’ atau *mujahada*. Usaha sedemikian merangkumi pelbagai amalan rohani, berpusat pada ibadah munajat, puasa dan pembersihan hati dan roh dari segala maksiat. Kesungguhan melakukan amalan-amalan tersebut akan menyingkapkan tabir membuka pandangan pengamalnya pada hubungan antara metafizika dan etika; dan persepsi hubungan antara kerohanian dan moraliti dalam Islam inilah yang akan membantu kita melihat beberapa persamaan dan kesamaan antara Islam dengan tradisi kerohanian dan etika yang dikenali sebagai Buddhisme.

Maka tujuan kami di sini adalah untuk menceburi satu dialog yang menumpukan perhatian pada kesamaan kerohanian, pada ketika yang sama penuh kesedaran tentang perbezaan-perbezaan asas dalam penekanan, serta jurang yang tidak mungkin terjambat yang memisahkan kedua tradisi ini dari segi struktur asas kepercayaan (aqidah). Dialog seperti ini bukan sahaja boleh mendatangkan

² Diterjemahkan oleh W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali* (London: George Allen & Unwin, 1953), ms.60. Terjemahan diubah.

hasil dalam bidang falsafah tetapi juga kerohanian: kerana ia akan membolehkan kami memahami dengan lebih sempurna dimensi-dimensi intelektual dan kerohanian tradisi kami sendiri, iaitu dimensi-dimensi yang masih sama ada tersirat ataupun kurang diberi penekanan dalam tradisi kami, dan yang akan dapat dilihat dengan jelas berpandukan cahaya prinsip-prinsip yang ditekankan dalam agama anutan 'yang lain'. Tanpa *perbezaan-perbezaan* asas di antara dua sistem kepercayaan ini, dari segi 'ekonomi kerohanian' dan gaya dialektik keduanya, fungsi timbal balas pencahayaan (illuminasi) menerusi dialog tidak mungkin terfikir; bagaimanapun, tanpa sebarang tanggapan wujudnya titik persamaan antara kedua agama itu pada tahap transenden, adalah mustahil bagi dialog itu menghasilkan lebih dari suatu pernyataan mudah di mana diakui kewujudan beberapa nilai etika dan sosial yang dikongsi bersama. Pengakuan sedemikian boleh sahaja diiringi kecurigaan, syak wasangka dan sikap meninggikan diri sambil menghina terhadap agama yang lain. Agama yang lain dilihat membuahkan nilai-nilai etika yang positif walaupun ianya palsu, bukan dihasilkan kerana ianya benar.

Oleh kerana itu, persoalan kebenaran dan realiti tertinggi tidak boleh ditinggalkan daripada sebarang dialog yang ingin pergi lebih jauh dari semata-mata menggores permukaan adanya 'persetujuan' dari segi etika. Sebab inilah maka selepas ini kami memberikan perhatian yang agak besar kepada persoalan apa yang dikatakan 'atheisme'—atau, lebih tepat lagi, 'non-theisme'—agama Buddha, kerana apa yang tampak sebagai penafian kewujudan Tuhan menjadi salah satu halangan terbesar bagi dialog yang berkesan antara penganut-penganut agama Buddha dengan tradisi-tradisi agama yang lain. Kami mengemukakan pendapat bahawa (Kewujudan Hakiki) Realiti Tertinggi yang dipersaksikan oleh Buddha tidak lain dari apa yang oleh golongan monotheis dirujuk sebagai Tuhan; atau dengan lebih tepat, menurut istilah Islam, Zat Tuhan. Dalam theologi Islam, Allah mempunyai pelbagai sifat; kebanyakan daripada 'Nama-nama' ini nyata sekali agak asing dan sesungguhnya tidak dapat difahami dalam tradisi intelektual penganut agama Buddha. Tetapi bila perhatian diarah kepada Zat Allah, dan beberapa sifat Allah, seperti al-Haqq ('Yang Maha Benar') maka ini membolehkan dilihat beberapa titik persamaan antara kedua agama pada tahap transenden. Nama al-Haqq, seperti yang kami akan beri hujahnya nanti, mungkin boleh diterjemahkan ke dalam istilah Buddhisme sebagai *Dharma*. Dalam bahasa Arab, perkataan *haqq* mengandungi bukan sahaja idea kebenaran dan realiti, tetapi juga apa yang 'betul', apa yang 'bertanggung'. Oleh itu idea tanggungjawab, undang-undang dan tatasusila juga tersirat dalam konsep yang mempunyai pelbagai makna ini, tanggapan-tanggapan

sedemikian merupakan intipati *Dharma*. Bagaimanapun, di tahap paling tinggi, *Dharma* juga dikenalpasti sama dengan Kebenaran mutlak atau Kewujudan mutlak. Pengiktirafan kesamaan konsepsi pada tahap metafizika seperti ini boleh membantu membawa kedua tradisi ini kepada keharmonian, betapa banyak pun percanggahan yang terdapat di antara rangka-rangka ortodoks atau konvensional kedua tradisi.

Bercakap tentang kepercayaan ortodoks, meminta kepada kata-kata berikut. Takrif 'kepercayaan ortodoks' dalam Islam ditentukan bukan oleh apa-apa *magisterium* rasmi tetapi oleh al-Qur'an dan Sunnah Nabi (SAW); persoalan siapakah yang 'ortodoks' dan yang bukan 'ortodoks' menurut kedua-dua sumber ini adalah diselesaikan oleh ijmak para ulamak pada sesuatu masa. Pada masa kita sekarang, kepercayaan ortodoks Islam diberi takrifnya yang paling luas yang pernah dibuat, berikutan fatwa beberapa sarjana-sarjana Islam yang terkemuka yang dikeluarkan di Amman, Jordan, pada bulan Julai 2005.³ Fatwa ini mengiktiraf lapan mazhab fikah sebagai ortodoks: empat mazhab Sunni (Hanafi, Shafi'i, Maliki, Hanbali), dua mazhab utama golongan Shi'i (Ja'fari dan Zaydi), dan mazhab-mazhab Ibadi dan Zahiri.

Namun, bila kami menumpukan perhatian kepada Buddhisme, kami terpaksa mengakui bahawa tiada terdapat tradisi normatif yang seumpamanya, yang dengan jelas mentakrifkan secara dogmatis apakah kepercayaan yang dianggap ortodoks. Malah merujuk kepada Buddhisme sebagai 'agama' seperti agama-agama monotheistik pun bermasalah. Buddhisme lebih merupakan satu rangkaian aliran fikiran dan amalan kerohanian daripada satu agama yang seragam, aliran-aliran dan mazhab-mazhabnya yang banyak itu bukan sahaja memperlihatkan jurang perbezaan fahaman yang besar pada tahap doktrin dan ritual, tetapi juga kadangkala melibatkan diri dalam kegiatan saling pulau memulau. Semua mazhab-mazhab agama Buddha ini bagaimanapun bersatu menerima ajaran-ajaran asas dari Buddha, seperti yang ditemui dalam kumpulan kitab-kitab atau Kanon Bahasa Pali; sebab itu kami cuba hendak melibatkan diri sebanyak mungkin dengan pelbagai ajaran-ajaran ini, di samping memberi perhatian kepada beberapa perspektif yang diungkapkan oleh mazhab-mazhab mutakhir, yang secara lebih jelas menonjolkan persamaan-persamaan dengan ajaran-ajaran Islam.

³ Lihat <http://www.ammanmessage.com>

Walaupun kami menghadkan renungan kepada hanya beberapa prinsip dalam beberapa aliran tradisi Buddhisme—memandangkan keterbatasan akademik kami sendiri—kami bagaimanapun menumpukan perhatian kepada aliran-aliran utama dalam Buddhisme, dan mengajak kesemua mereka mengambil bahagian dalam dialog ini: dua aliran utama tradisi ini: Theravada (‘Ajaran Para Sesebuah’), dan Mahayana (‘Kenderaan Besar’), yang akhir ini mengandungi mazhab-mazhab seperti Madhyamaka (‘Jalan Tengah’ yang diasaskan oleh Nāgārjūna, sekitar abad kedua Masihi)⁴, Yogacara (diasaskan oleh adik-beradik Asanga dan Vasubandhu, skr. abad ke- 4/5 M); mazhab Chan (ditubuhkan oleh Bodhidharma, yang bermigrasi dari India ke China pada lewat abad ke-5 Masihi; ini merupakan asas mazhab Zen di Jepun⁵); mazhab ‘Tanah Suci’, juga berdasarkan teks-teks Mahayana India tetapi dikembangkan di China (sebagai mazhab Ching-t’u tsung), dan di Jepun (sebagai Jodo Shin); dan akhirnya tradisi-tradisi Vajrayana (‘Cara Intan’ turut dikenali sebagai Buddhisme Tantra, yang berkembang terutamanya di Tibet; dikenali juga di Jepun sebagai ‘Shingon’). Senarai ini tidak diniatkan sebagai menyeluruh; ia sekadar menonjolkan beberapa aliran dan mazhab utama Buddhisme, yang akan dirujuk di sini.

Adalah harapan kami bahawa dengan kesedaran wujudnya kesamaan-kesamaan ini, para penganut masing-masing agama akan lebih menghargai nilai agama yang lain itu, dan meletakkan segala perbezaan antara tradisi-tradisi mereka dalam konteks saling hormat menghormati: ia mungkin membantu umat Islam untuk melihat Buddhisme sebagai satu agama

⁴ Para sarjana berselisih pendapat tarikh kelahiran dan kematian tokoh Buddhisme yang sangat berpengaruh ini, yang dianggap oleh ramai orang dalam tradisi tersebut sebagai ‘Buddha Kedua’ (lihat David J. Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way* (State University of New York Press, 1986), ms.2). Apa yang boleh dikatakan, mengikut Joseph Walser, bahawa ‘tidak ada bukti nyata bahawa Nāgārjūna hidup sebelum 100 S.M. atau selepas 265 M.’ *Nāgārjūna in Context* (New York: Columbia University Press, 2005), ms.63.

⁵ Zen adalah bentuk singkatan dari *Zenna*, seperti Ch’an dari *Ch’anna*, kedua-duanya berasal dari Bahasa Sanskrit *Dhyāna*, ertinya meditasi. Menurut Daihetz Suzuki, Zen adalah ‘tidak diragukan adalah produk asli pemikiran Cina,’; ianya ‘cara Cina melaksanakan doktrin pencerahan dalam kehidupan harian kita.’ DT Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (London: Rider & Company, 1970), jld.1, ms.36, 39. Zen dianggap berasal dari ‘khutbah bunga’ Buddha yang terkenal, di mana Buddha tidak berkata apa-apa, hanya mengangkat bunga. Seorang murid memahaminya: Mahākasyapa, dan dia dianggap sebagai guru ‘Zen’ yang pertama, walaupun mazhab itu berkembang hanya beberapa ratus tahun kemudian. Buddha dilaporkan sebagai berkata: ‘Aku memiliki harta yang paling berharga, rohaniah dan transenden, yang saat ini aku serahkan kepada engkau, wahai Mahākasyapa yang terhormat.’ Lihat *ibid.*, jld.1, ms.60, 167,

benar atau *ḍīn*, dan umat Buddhis pula untuk melihat Islam sebagai satu *dharma* yang tulen. Saling pengiktirafan ini sahaja sudah mendatangkan banyak manfaat, dan akan hanya mengukuhkan keharmonian yang dengan jauh lebih mudah diperolehi pada tahap etika dan moraliti.

Sekilas Pandang pada Sejarah

Sepanjang sejarah Islam, umat Buddhis—bersama dengan penganut agama Hindu dan Zoroastrianisme (Majusi), dan agama-agama lain—telah dianggap oleh orang Islam bukan sebagai orang jahiliah, musyrik, atau atheis (*mulhid*), tetapi sebagai pengikut suatu agama yang tulen, dan oleh itu akan diberikan kedudukan rasmi sebagai ahli *dhimma*, iaitu mereka diberikan perlindungan rasmi oleh pihak berkuasa negeri: sebarang pencabulan hak-hak keagamaan, sosial atau undang-undang mereka yang sah akan mengakibatkan ‘celaan’ (*dhimma*) dari pihak berkuasa Islam, yang telah dipertanggungjawabkan untuk melindungi hak-hak ini.

Memandang sekilas kepada asas-asas penilaian Islam terhadap Buddhisme dari segi agama serta hukum ini banyak memberikan maklumat. Salah satu pertembungan terawal dan paling berkesan antara Islam dan Buddhisme di bumi India berlaku semada kempen singkat tetapi berjaya pimpinan seorang panglima muda tentera Bani Umayyah, Muhammad bin Qasim di wilayah Sind pada tahun 711 Masihi. Semasa penaklukan wilayah yang kebanyakan penduduknya penganut agama Buddha itu, beliau telah menerima banyak petisyen penduduk-penduduk tempatan beragama Buddha dan Hindu di kota penting Brahmanabad mengenai pemulihan kuil-kuil mereka serta pemeliharaan hak-hak beragama mereka umumnya. Beliau lalu merujuk kepada atasannya, iaitu pemerintah kota Kufa, Hajjaj bin Yusuf, yang merujuk pula masalah itu kepada alim ulamak. Hasil segala pertimbangan ini adalah penggubalan suatu dasar rasmi yang merupakan duluan hukum yang muktamad bagi toleransi agama yang kekal berkuatkuasa selama berkurun-kurun pemerintahan Islam di India. Hajjaj menulis kepada Muhammad bin Qasim sepucuk surat yang diterjemahkan ke dalam apa yang dikenali sebagai ‘Penyelesaian Brahmanabad’:

‘Permintaan ketua-ketua Brahmanabad mengenai pembinaan kuil-kuil Budh dan kuil-kuil lain, serta toleransi (tasamuh) dalam hal-hal keagamaan, adalah adil dan munasabah. Saya tidak nampak apa-apa lagi hak kita ke atas mereka selain daripada cukai yang biasa dikenakan. Mereka telah tunduk kepada kita dan telah berjanji membayar jizyah kepada Khalifah. Oleh kerana mereka telah menjadi ahli dhimmah, kita tidak mempunyai apa-apa hak untuk mengganggu nyawa dan harta benda mereka. Benarkan mereka mengikut agama mereka sendiri. Tiada siapa harus menghalang mereka.’⁶

Sejarawan Arab, al-Balādhūri, memetik kenyataan terkenal Muhammad bin Qasim yang dibuat di Alor (dalam bahasa Arab, ‘al-Rur’), sebuah bandar yang dikepung selama satu minggu, dan kemudiannya jatuh tanpa kekerasan, menurut syarat-syarat yang ketat: tiada pertumpahan darah, dan kepercayaan penganut agama Buddha tidak akan ditentang. Muhammad bin Qasim dilaporkan telah berkata:

‘Kuil-kuil itu [secara harfiah, al-Budd, tetapi merujuk kepada kuil-kuil Buddhis dan Hindu serta Jainis] akan dilayan oleh kami seolah-olah ianya adalah gereja orang Nasrani, sinagog orang Yahudi, dan kuil api Majusi.’⁷

Kerana itu adalah tidak memeranjatkan tatkala dibaca, dalam karya sejarawan yang sama, apabila Muhammad bin Qasim meninggal dunia, ‘Rakyat India menangiisi kematian Muhammad, dan memperbuat ukiran wajah beliau di Kiraj.’⁸

Walaupun pemerintah-pemerintah Islam selepasnya berbeza-beza dalam kesetiaan mereka mematuhi duluan yang mewujudkan prinsip toleransi agama di India ini,⁹ perkara yang

⁶ Gobind Khushalani, *Chachnamah Retold—An Account of the Arab Conquest of Sind* (New Delhi: Promilla, 2006), ms.156

⁷ Abū al-Hasan al-Balādhurī, *Futūh al-buldān* (Beirut: Maktaba al-Hilal, 1988), ms.422-423.

⁸ Ibid., ms.424. Untuk perbincangan lebih lanjut sila lihat, *History of Muslim Civilization in India and Pakistan*, S.M. Ikram (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989).

diketengahkan di sini adalah lebih bersifat theologis dari politik. Apa yang hendak ditekankan ialah umat Buddhis, pada prinsipnya, telah diberi pengiktirafan, dari segi agama dan hukum, seperti sesama monotheis, iaitu orang Yahudi dan orang Kristian, atau ‘Ahli Kitab’. Implikasi pengiktirafan ini adalah jelas: agama yang dianuti oleh mereka yang mengakui diri mereka Buddhis bukan seumpama agama-agama musyrik jahiliah, yang penganut-penganutnya tidak diberikan keistimewaan sedemikian. Sebaliknya, sebagai masyarakat serumpun ‘Ahli Kitab’, umat Buddha telah dianggap, secara tersirat walaupun tidak secara nyata, sebagai penerima-penerima suatu wahyu samawi yang tulen.

Ia boleh dipertikaikan, bagaimanapun, bahawa memberikan umat Buddhis pengiktirafan hukum syarak lebih didorong oleh kepentingan politik dari kesahihan theologi; bahawa ianya semata-mata sambutan kenaluran dari Hajjaj dan panglimanya, yang berpunca lebih banyak dari sikap pragmatisme yang gigih daripada renungan theologi yang teliti. Tidak syak lagi pragmatisme ada memainkan sedikit sebanyak peranan dalam keputusan bersejarah itu, namun perkara yang perlu ditekankan ialah: alim ulamak Islam tidak pernah (dan masih tidak) menganggap dasar ‘pragmatik’ ini telah melanggar atau menimbulkan keraguan terhadap mana-mana prinsip asas theologi Islam. Pragmatisme dan prinsip bergandingan tangan. Mengiktiraf kedudukan umat Buddhis, memberi perlindungan politik kepada mereka dan bersikap tasamuh terhadap agama mereka membawa implikasi bahawa laluan kerohanian dan tatamoral agama Buddha terbit dari wahyu yang tulen dari Tuhan. Sekiranya ini dipertikaikan oleh orang Islam sendiri, maka amalan mengiktiraf kedudukan umat Buddhis sebagai ahli dhimmah itu akan dilihat sebagai, paling baik,

⁹ Kita tidak boleh melupakan tindakan seperti pemusnahan biara di Valabhi oleh tentera Abbasiyah pada tahun 782 M. Tapi, menurut sarjana Buddhisme, Dr Alexander Berzin, ‘Kerosakan di Valabhi ... adalah pengecualian dari kecenderungan agama umumnya dan dasar rasmi pemerintahan Abbasiyah pada tempoh awal. Ada dua penjelasan yang munasabah mengenai kejadian itu. Ia mungkin tindakan seorang panglima militan yang fanatik yang bertindak sendiri, atau kerana kesilapan, tentera Arab menyangka orang-orang Jain tempatan yang “berbaju putih” ada para penyokong Abu Muslim dan kemudian tidak membezakan antara Buddhis dengan Jain. Ia bukan sebahagian daripada *jihad* khas menentang Buddhisme. Sila lihat ‘The Historical Interaction between the Buddhist and Islamic Cultures before the Mongol Empire’ dalam bukunya ‘The Berzin Archives—The Buddhist Archives of Dr Alexander Berzin (http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/ebooks/unpublished_manuscripts/historical_interaction/pt2history_cultures_10.html). Lain-lain tindakan kekerasan tiada berprinsip oleh panglima Muslim yang curang seperti pemusnahan Kuil Nalanda oleh Bakhtiyar Khalji pada tahun 1193, harus juga dilihat sebagai ‘pengecualian dari kecenderungan agama umumnya dan dasar rasmi’ pemerintahan yang bertindak sesuai dengan ajaran Islam. Tindakan-tindakan seperti itu harus dilihat sebagai pengecualian ketenteraan-politik yang membuktikan peraturan keagamaan: hak-hak agama penganut Hindu dan Buddha, sebagai ahli dhimmah, itu sakral.

tiada lebih daripada ‘Realpolitik’, atau, paling teruk, suatu penyelewengan prinsip-prinsip theologi tertentu: melakukan kesalahan mengiktiraf sebagai sah suatu agama yang palsu. Sebaliknya, kami akan berhujah, bahawa umat Buddhis telah diberi pengiktirafan—secara eksistensial, intuitif, dan sebahagian besarnya tanpa disuarakan—oleh umat Islam sebagai pengikut satu kepercayaan tulen, walaupun kepercayaan ini pada zahirnya bercanggah dengan Islam dalam beberapa aspek penting; bahawa golongan Muslimin yang awal, dalam pertembungan mereka dengan Buddhisme, telah dapat melihat sejumlah ‘persamaan kekeluargaan’ antara penganut Buddhisme dan ‘Ahli Kitab’ untuk membolehkan umat Buddhis diberi hak-hak keagamaan dan hukum yang sama seperti yang diberikan kepada ‘Ahli Kitab’; bahawa keputusan ‘pragmatik’ ahli-ahli politik dan panglima-panglima itu adalah selari dan seiring dengan nas-nas Islam, walaupun terdapat keraguan, penyangkalan atau kecaman yang berpunca dari prasangka orang-orang Islam awam, dan walaupun terlalu sedikit tulisan-tulisan oleh ilmuwan Muslim yang menghujah secara jelas dari segi hukum dan aqidah apa yang sudah pun tersirat dalam mengiktiraf kedudukan umat Buddhis sebagai ahli dhimmah itu.

Amat berguna sekali kiranya kita dapat meneroka secara lebih jauh implikasi-implikasi layanan Islam peringkat awal terhadap agama Buddha ini, serta mengemukakan hujah-hujah theologi—atau kerohanian—yang lebih nyata yang membenarkan layanan seperti itu, yang menjadi asas bagi dasar rasmi toleransi terhadap agama Buddha oleh umat Islam seluruh dunia. Kesan-kesannya bagi tujuan dialog akan menjadi jelas. Sekiranya umat Buddhis diiktiraf sebagai anggota kerabat ‘Ahli Kitab’, maka mereka secara tersirat telah tergolong dalam golongan yang ‘diselamatkan’, seperti yang dinyatakan dalam ayat berikut, salah satu ayat paling menyeluruh dan sejagat sifatnya dalam al-Qur'an: *Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang jadi Yahudi dan Nasrani (Kristian) dan Šābīīn – barangsiapa yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian dan beramal yang salih, maka untuk mereka adalah ganjaran di sisi Tuhan mereka, dan tidak ada ketakutan atas mereka, dan tidaklah mereka akan berdukacita. (2:62; diulangi hampir kata demi kata pada 5:69).*

Salah satu daripada tujuan kami dalam esei ini adalah supaya menjadikan eksplisit apa yang sebahagian besarnya sehingga kini hanya tersirat: jika umat Buddhis, seperti orang Yahudi, orang-orang Kristian dan Sabiin, adalah dilayan sebagai ‘Ahli Kitab’, dan oleh itu diletakkan di dalam golongan orang-orang yang beriman yang disebut dalam ayat ini, maka seharusnya boleh juga bagi umat Muslimin mengiktiraf ajaran-ajaran Buddha sebagai menyatakan ‘kepercayaan atau iman pada Allah (Tuhan) dan Hari Kemudian’, dan untuk mengiktiraf amalan-amalan yang diperintahkan oleh Buddha kepada pengikut-pengikutnya sebagai ‘amal salih’. Sesungguhnya, berpandukan keterangan ayat-ayat di atas, sepatutnya kita boleh menunjukkan bahawa intipati mesej Buddhisme itu adalah sama dengan mesej yang tetap tidak berubah-ubah serta unik yang dibawa oleh setiap Rasul: *Dan Kami tidak mengutus sebelummu (wahai Muhammad) seseorang Rasul pun melainkan Kami wahyukan kepadanya: “Bahawa sesungguhnya tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Aku; oleh itu, beribadatlah kamu kepadaKu”*. (21:25); sedangkan ayat ini pula mengesahkan kesatuan mesej: *Apa yang dikatakan kepadamu (wahai Muhammad) hanyalah seperti yang pernah dikatakan kepada Rasul-rasul yang terdahulu daripadamu*. (41:43).

Jikalau tidak dapat diperlihatkan bahawa intipati mesej Buddha adalah sama dengan mesej al-Qur’an, sekurang-kurangnya mungkin boleh ditunjukkan bahawa ia adalah ‘seumpama’-nya: *Maka kalau mereka beriman dengan seumpama apa yang kamu beriman dengannya, maka sesungguhnya mereka telah beroleh petunjuk...* (2:137). Bahkan kalau ini pun tidak boleh dibuat, maka akan hilanglah kebanyakan asas dari segi agama dan hukum, atau logik kerohanian, bagi amalan kebiasaan umat Islam dalam memberikan taraf ahli dhimma kepada umat Buddhis. Kerana pengurniaan taraf demikian seharusnya menandakan bahawa, berbeza dengan agama jahiliah buatan manusia, agama yang mereka amalkan adalah—atau sekurang-kurangnya pernah¹⁰—diakui sebagai agama tulen yang diwahyukan oleh Tuhan.

¹⁰ Keraguan ini penting, kerana majoriti ulama Islam menerima bahawa ‘Ahli Kitab’ sudah pasti penerima wahyu tulen yang melancarkan tradisi masing-masing, namun mereka tidak lagi mematuhi wahyu asal, baik kerana pemesongan yang disengajakan dari kitab-kitab suci mereka (*tahrif*) maupun kerana kemerosotan yang mengiringi perjalanan masa. Buddha sendiri beberapa kali meramalkan akan berlaku kemerosotan yang tidak dapat dielakkan seperti itu, yang menimbulkan pula ramalan-ramalan lain lima abad setelah beliau meninggal. Menurut Edward Conze, ‘Ramalan-ramalan yang berasal dari awal era Kristian telah memberikan tempoh 2,500 tahun bagi ajaran Buddha Sakyamuni.’ E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), ms.141. Apa yang penting

Mari kita juga mencatatkan bahawa ada terdapat dalam tradisi kesarjanaan Islam perbahasan yang menarik samaada orang-orang yang telah diberi status ahli dhimmah seharusnya juga dianggap sebagai Ahli Kitab dalam erti kata yang sebenarnya. Imam al-Syafi'i, pengasas salah sebuah daripada empat mazhab fiqah Ahli Sunah waljamaah, menyatakan bahawa rujukan al-Qur'an kepada 'kitab-kitab Ibrahim dan Musa' (*ṣuḥufi Ibrāhīma wa Mūsā*; 87:19), dan 'kitab-kitab orang yang terdahulu' (*zūbur al-awwalīn*; 26:196) boleh digunakan sebagai asas untuk menyatakan bahawa Allah telah menurunkan kitab-kitab suci selain daripada yang secara khusus disebutkan dalam al-Qur'an. Dia menyimpulkan bahawa orang-orang Majusi, misalnya, juga boleh dimasukkan dalam kategori Ahli Kitab, dan tidak diperlakukan hanya sebagai ahli dhimmah.¹¹

Asas-asas Dialog Menurut al-Qur'an

Pendekatan kita untuk dialog antara agama adalah disandarkan dengan jelas pada nas ayat-ayat al-Qur'an mengenai dialog seperti berikut:

Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan ... (49:13)

Dan di antara tanda-tanda-Nya ialah kejadian langit dan bumi, dan perbezaan bahasa kamu dan warna kulit kamu. Sungguh pada yang demikian itu memang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui. (30:22)

Serulah ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka dengan cara yang sebaik-baiknya. (16:125)

dalam mencari tapak persamaan adalah kesejajaran pada peringkat prinsip, sejauh mana prinsip-prinsip ini dipraktikkan adalah persoalan yang berbeza.

¹¹ Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam—Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: CUP, 2003), ms.81, merujuk kpd al-Shafi'i *Kitab al-umm*, 4/245 et passim.

Kaleidoskop kepelbagaian dan perbezaan manusia adalah satu rangsangan untuk mencari pengetahuan – pengetahuan tentang orang lain dan pengetahuan tentang diri sendiri. Pencarian pengetahuan ini akan berhasil sekiranya dialog didasarkan pada apa yang ‘sebaik-baiknya’ dalam kepercayaan kita sendiri, dan dalam kepercayaan mereka yang dengannya kita berdialog:

Dan janganlah kamu berbahas dengan Ahli Kitab melainkan dengan cara yang sebaik-baiknya, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka; dan katakanlah: “Kami beriman kepada yang diturunkan kepada kami dan kepada yang diturunkan kepada kamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah Satu; dan kepada-Nyalah kami berserah diri.” (29:46)

Di sini, disebut dengan jelas ‘Ahli Kitab’ – iaitu orang-orang Yahudi dan Kristian, tetapi seperti yang akan kita lihat, sempadan-sempadan yang mentakrifkan kategori ini adalah longgar dan tidak tetap. Semua agama-agama wahyu samawi boleh dimasukkan ke dalam kategori ini, yang dengan itu merangkumi keseluruhan umat manusia, disebabkan tiada kumpulan manusia yang tidak pernah mendapat wahyu samawi. Ayat-ayat berikut mendukung asas utama dialog ini, menekankan kesatuan dalaman semua mesej keagamaan *per se*, dari satu segi, dan kepelbagaian dalam bentuk-bentuk luaran yang dipakai oleh mesej yang satu itu, dari satu segi yang lain:¹²

- *Dan bagi tiap-tiap satu umat ada seorang Rasul (yang diutuskan kepadanya). (10:47)*
- *Bagi tiap-tiap (umat)di antara kamu, Kami telah jadikan suatu Syariat dan jalan agama. Dan kalau Allah menghendaki nescaya Dia telah pun jadikan kamu umat yang satu, tetapi Dia hendak menguji kamu pada apa yang telah disampaikan kepada kamu. Oleh itu bersainglah kamu dalam berbuat segala macam kebaikan. Kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka Dia akan memberitahu kamu tentang apa yang kamu berselisihan padanya. (5:48)*
- *Dan Kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia menjelaskan (risalah Kami) kepada mereka. (14:4)*

¹² Lihat tulisan kami *The Other in the Light of the One—The Holy Qur’an and Interfaith Dialogue* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006), untuk elaborasi mengenai perspektif ini.

- *Sungguhnya Kami telah mewahyukan kepadamu (wahai Muhammad), sebagaimana Kami telah mewahyukan kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudian daripadanya; dan Kami juga telah mewahyukan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak dan Yaakub serta (nabi-nabi) keturunannya; kepada Isa, Ayub, Yunus, Harun, dan Sulaiman; dan juga Kami telah memberikan Kitab Zabur kepada Daud. (Kami telah mewahyukan juga) kepada Rasul-rasul yang telah Kami ceritakan kepadamu sebelum ini, dan kepada Rasul-rasul yang tidak Kami ceritakan kepadamu. (4:163-164)*
- *Dan Kami tidak mengutus sebelummu (wahai Muhammad) seseorang Rasul pun melainkan Kami wahyukan kepadanya: “Bahawa sesungguhnya tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Aku; oleh itu, beribadatlah kamu kepadaKu”. (21:25)*
- *Apa yang dikatakan kepadamu (wahai Muhammad) hanyalah seperti yang pernah dikatakan kepada Rasul-rasul yang terdahulu daripadamu. (41:43).*

Berdasarkan premis-premis ini, kita harus boleh mengemukakan hujah yang serius menyokong tanggapan bahawa Buddha adalah seorang Rasul, seorang yang diilhamkan oleh Tuhan dengan suatu mesej yang telah ditakdirkan menjadi asas sebuah komuniti keagamaan global. Namanya tidak disebut dalam al-Qur'an, namun menurut 4:164 kita boleh berhujah bahawa besar kemungkinan bahawa Buddha adalah salah seorang Rasul yang dimaksudkan di situ. Hujah ini diperkuatkan apabila kita melihat bahawa lebih seperempat dari penduduk dunia tergolong dalam komuniti yang dimulakan oleh Buddha; dan sekiranya ‘bagi tiap-tiap satu umat ada seorang Rasul’, adalah logik untuk membuat kesimpulan bahawa Buddha adalah Rasul bagi komuniti penganut yang begitu besar jumlahnya ini.

Buddha sebagai Rasul

Salah satu nama atau panggilan yang digunakan oleh Buddha ketika berbicara mengenai dirinya sendiri adalah *Tathāgata*, yang bermaksud orang yang ‘telah datang demikian’ dan juga ‘telah pergi demikian’. Dalam terjemahan berwibawa mereka kepada sebuah kitab penting dalam kumpulan kitab-kitab atau Kanon Bahasa Pali, iaitu kitab *Majjhima Nikāya* (‘Khutbah-khutbah Sederhana Panjang’), Bhikku Nanamoli dan Bikkhu Bodhi menjelaskan dwimakna ini seperti

berikut: ‘Pentafsir-pentafsir Pali menjelaskan bahawa perkataan itu bermakna “telah datang demikian” (tathā āgata) dan “telah pergi demikian” (tathā gata), iaitu, seseorang yang *datang* kepada kita membawa perkhabaran tentang ,tanpa kematian (*deathlessness*) sedangkan dia telah *pergi* ke situ dengan amalan (di atas jalan Pencerahan, jalan yang sama yang dilalui oleh semua Buddha yang terdahulu).’¹³ Amat elok kalau kita terus memetik dari huraian tentang peranan Buddha ini, kerana ia mengukuhkan hujah di atas, bahawa Buddha sesungguhnya salah seorang dari rasul-rasul yang diutuskan oleh Tuhan kepada umat manusia: ‘Beliau bukan semata-mata seorang pendita yang bijaksana atau seorang pemimpin akhlak yang berjasa, bahkan merupakan kemunculan terkini dalam talian Mereka Yang Sempurna Pencerahan, mereka yang muncul seorang demi seorang pada zaman kegelapan rohani, berjaya menemui hakikat-hakikat yang paling mendalam mengenai Kewujudan, lalu mengasaskan suatu Dispensasi atau Minhaj Agama (*sāsana*), yang melaluinya jalan Keselamatan terbuka semula kepada dunia.’

Intipati dispensasi ini berasal daripada Pencerahan yang dialami oleh Buddha, yang dinamakan Nibbāna (Sanskrit: Nirvāna), dan juga sebagai Dhamma (Sanskrit: Dharma). Nibbāna adalah digambarkan dengan kata-kata berikut, kesemuanya yang diatur seiring dengan lawannya, pelbagai jenis belunggu kehidupan, yang daripadanya Buddha berkata dia telah cuba–dan berjaya–melepaskan diri:

- tidak dilahirkan keselamatan tertinggi daripada belunggu kehidupan
- tidak meningkat tua keselamatan tertinggi daripada belunggu kehidupan
- tiada keuzuran keselamatan tertinggi daripada belunggu kehidupan
- tiada kematian keselamatan tertinggi daripada belunggu kehidupan
- tiada kedukaan keselamatan tertinggi daripada belunggu kehidupan

¹³ *The Middle Length Discourses of the Buddha—A Translation of the Majjhima Nikaya* (trs. Bhikku Nanamoli & Bhikku Bodhi) (Oxford: The Pali Texts Society, 1995), ms.24

- tidak dicemari keselamatan tertinggi daripada belenggu kehidupan¹⁴

Buddha seterusnya menggambarkan pencerahan ini dari segi ‘Dhamma’ – seperti yang kita akan lihat di bawah, perkataan ini boleh diterjemahkan sebagai ‘undang-undang’, ‘cara’ dan ‘norma’ dari satu sudut; dan juga sebagai kebenaran dan realiti asasi, pada sudut yang lain. Jadi pencerahan dan cara untuk mencapai pencerahan adalah seakan-akan sinonim. Oleh itu, Dhamma digambarkan oleh Buddha sebagai ‘mendalam, susah untuk dilihat dan susah untuk difahami, aman dan luhur, tidak dapat dicapai oleh pemikiran logika, halus, hanya boleh dialami oleh orang yang bijaksana.’ Oleh itu, intipati pencerahan tetap tidak terceritakan, ia hanya boleh ‘dialami’ oleh orang yang bijaksana, dan adalah ‘tidak dapat dicapai oleh pemikiran logika.’ Menurut Sutra Intan: ‘kebenaran adalah tidak terbandung dan tidak terperikan.’¹⁵ Oleh itu, hanya cara bagaimana pencerahan boleh dicapai yang dapat disampaikan. Isi kandungan pengalaman pencerahan yang dapat disampaikan ini dirumuskan dalam ‘Empat Kebenaran Mulia.’ Perisytiharan kebenaran-kebenaran inilah yang memulakan pusingan ‘roda Dharma’ pada khutbah pertama yang disampaikan oleh Buddha kepada lima orang bhikkhu dalam Taman Rusa di Isipatana, Benares. Keempat-empat kebenaran itu ialah: hakikat *dukkha* (penderitaan atau kesengsaraan), asal-usul *dukkha*, penghapusan (tamatnya) *dukkha*, dan cara penghapusan *dukkha*. Kebenaran-kebenaran ini dijelaskan di pelbagai tempat dengan cara-cara yang berbeza. Salah satu penyampaian ringkas mengenainya diberikan dalam petikan berikut. Buddha bertanya: ‘Apakah *dukkha* itu?’:

Kelahiran itu *dukkha*; menjadi tua itu *dukkha*; penyakit itu *dukkha*; kematian itu *dukkha*; kehinaan, tangisan, kesakitan, kesedihan, dan putus harap itu adalah *dukkha*; tidak mendapat apa yang dihasratkan adalah *dukkha*; ringkasnya, lima agregat¹⁶ yang terjejas kerana perpautan adalah *dukkha*. Inilah yang dipanggil *dukkha*.

Dan apakah asal-usul atau punca timbulnya *dukkha* itu? Keinginan atau syahwat, yang membawa pembaharuan kejadian, diiringi dengan keseronokan dan hawa nafsu, berasa seronok dengan itu dan ini; iaitu, mendambakan kepuasan deria, mendambakan kewujudan berkekalan, dan mendambakan tiada wujud. Inilah yang dipanggil asal-usul *dukkha*.

Dan apakah penghapusan (tamatnya) *dukkha* itu? Ia adalah peluputan tanpa baki, penamatan, peninggalan, pelepasan, dan penolakan segala keinginan yang tersebut. Ini dipanggil penghapusan (tamatnya) *dukkha*.

¹⁴ Ibid., 26:18, ms. 259-260.

¹⁵ *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng* (tr. AF Kadar & Wong Mou-lam) (Boston: Shambhala, 1990), ms.24.

¹⁶ Agregat ini (skandhas) adalah: bentuk bahan, perasaan, persepsi, formasi mental, kesedaran. Lihat *Middle Length Discourses*, op.cit, ms.26-27 untuk penjelasan tentang agregat ini oleh Bhikku Nanamoli dan Bhikku Bodhi. Lihat juga Thich Nhat Hanh, *The Heart of Buddha's Teachings* (Berkeley: Parallax Press, 1988), ch.23, ‘The Five Aggregates’, ms.164-171.

Dan apakah jalan yang membawa kepada penghapusan dukkha itu? Hanyalah jalan ini, iaitu Jalan Lapan Lapis Mulia, iaitu: pandangan yang betul, fikiran (niat) yang betul, pertuturan yang betul, perbuatan yang betul, pekerjaan yang betul, usaha yang betul, kesedaran yang betul, tumpuan yang betul.¹⁷

Perlu diingatkan bahawa takrif keselamatan dalam Islam menurut al-Qur'an adalah berkaitan secara langsung dengan penghapusan penderitaan; justeru dari penderitaan seksaan neraka itulah seseorang itu sebenarnya 'diselamatkan': *Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang jadi Yahudi dan Nasrani (Kristian) dan Šābiīn – barangsiapa yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian dan beramal yang salih – maka untuk mereka adalah ganjaran di sisi Tuhan mereka, dan tidak ada ketakutan atas mereka, dan tidaklah mereka akan berdukacita.* (2:62; diulangi hampir kata demi kata pada 5:69). Orang mungkin bertanya samada dua jenis penderitaan ini terletak pada tahap yang sama: manakala dalam Islam mengelakkan penderitaan adalah berkaitan dengan pengelakan seksaan kekal di neraka, mesej Buddha kelihatan seolah-olah berkaitan dengan penghapusan penderitaan di dunia ini sahaja. Bagaimanapun, memang terdapat aspek 'ukhrawi' dalam ajaran Buddha (seperti juga, sebaliknya, terdapat aspek duniawi dalam penghapusan penderitaan dalam Islam), dan ini adalah jelas dalam banyak khutbah-khutbah beliau di mana jenis-jenis kehidupan selepas mati dirujuk dengan kata-kata yang menggambarkan keadaan 'di syurga' dan 'di neraka', bergantung pada perbuatan-perbuatan yang dilakukan semasa hidup di dunia. Sesungguhnya, pertanggungjawaban, dan akan hanya merasakan di alam akhirat segala akibat tindakan-tindakan seseorang di dunia ini, merupakan teras pengalaman pencerahan Buddha sendiri. Menceritakan pelbagai peringkat pencerahan yang dilaluinya, beliau bersabda seperti berikut:

'Bila fikiran daku yang tertumpu sebegitu telah disuci, cerah, tidak rosak, bersih dari kecacatan, mudah dibentuk dan digunakan, kukuh, dan mencapai ketenangan, aku mengarahkannya kepada pengetahuan tentang kehilangan dan kemunculan semula segala makhluk. Dengan mata ketuhanan, yang telah disucikan dan mengatasi indera kemanusiaan, aku melihat segala makhluk hilang dan muncul semula, yang rendah dan yang tinggi, yang cantik dan yang hodoh, yang

¹⁷ Ibid., 9.15-18, ms.134-135. Kami telah memasukkan kesemua lapan dimensi Jalan itu, sedangkan para penterjemah telah menyebut hanya dua, dipisahkan oleh elipsis, mengingatkan fakta bahawa senarai itu sudah muncul beberapa kali dalam Sutta ini.

bernasib baik dan yang malang. Lalu aku pun faham bagaimana segala makhluk itu berlalu menurut pelbagai tindakan mereka masing-masing begini: ‘Makhluk tidak bernilai yang tidak mengendalikan tubuh badan, ucapan dan fikiran, yang mencerca para yang mulia, salah dalam pandangan mereka, melaksanakan pandangan salah dalam tindakan-tindakan mereka, maka apabila tubuh badan telah hancur, selepas kematian, muncul semula dalam keadaan serba kekurangan, di tempat yang buruk, dalam kebinasaan, malahan di dalam neraka; tetapi sebaliknya mereka yang bernilai yang mengendalikan tubuh badan, ucapan dan fikiran dengan baik, tidak mencerca para yang mulia, betul pandangan mereka, melaksanakan pandangan betul mereka dalam tindakan-tindakan mereka, maka apabila tubuh badan telah hancur, selepas kematian, muncul semula dalam keadaan di tempat yang bagus, malahan di dalam syurga.’ Begitulah aku melihat, dengan mata ketuhanan, yang telah disucikan dan mengatasi indera kemanusiaan, segala makhluk hilang dan muncul semula, yang rendah dan yang tinggi, yang cantik dan yang hodoh, yang bernasib baik dan yang malang, lalu aku pun faham bagaimana segala makhluk itu berlalu menurut pelbagai tindakan mereka masing-masing.¹⁸

Hakikat prinsip *karma* yang nyata, iaitu kesejajaran antara sesuatu tindakan dan balasannya, telah difahami oleh Buddha sebagai sebahagian daripada pencerahan asalnya, maka kerana itulah ditekankannya berulang kali keperluan mengamalkan kelakuan beretika, yang ditunjukkan melalui kepatuhan kepada Jalan Lapan Lapis Mulia. Maka oleh itu kandungan etika ajaran Buddha sangat ketara persamaannya dengan yang ditemui dalam ajaran Islam. Bukan sahaja terdapat banyak persamaan antara etika Islam dan setiap aspek Jalan Lapan Lapis Mulia, tetapi juga mengenai apa yang menjadi asas penentu kehidupan di alam baqa, terdapat persamaan yang tidak dapat dinafikan, bahawa ianya tertumpu pada tingkah-laku seseorang. ‘Wahai hamba-hambaku,’ Tuhan berfirman dalam sebuah hadis qudsi, ‘hanyalah amalan-amalan kamu sendiri yang aku hitungkan bagi kamu dan aku beri ganjarannya kepada kamu.’¹⁹

Sudah tentu terdapat perbezaan mendalam antara dua agama ini tentang bagaimana prinsip kebertanggungjawaban atau ganjaran pascamati ini terlaksana: dalam Islam terdapat kepercayaan pada Tuhan sebagai Peribadi, Tuhan sebagai Hakim, yang menimbang segala amalan kita, sedangkan dalam Buddhisme prinsip *karma* itu beroperasi secara impersonal, yakni tanpa pengaruh Peribadi. Walau bagaimanapun, ketakserasian antara dua perspektif ini adalah

¹⁸ Ibid., 4.29, ms.105-106.

¹⁹ Diriwayatkan oleh Muslim, Tirmidzi dan Ibnu Majah. Lihat teks bahasa Inggeris dan Arab, *Forty Hadith Qudsi*, dipilih dan diterjemahkan oleh E. Ibrahim dan D. Johnson-Davies (Beirut: Dar al-Qur’an al-Kareem, 1980), ms.84.

berkaitan *operasi* prinsip kebertanggungjawaban, bukan prinsip itu sendiri. Sebenarnya, kita dapat melihat dalam Islam wujudnya kedua-dua cara operasi. Konsepsi Tuhan sebagai ‘peribadi’ Hakim adalah jelas diutamakan dalam al-Qur’an; namun prinsip pelengkapannya bukanlah tidak wujud: bayangan perspektif Buddhisme yang ‘impersonal’ ini terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’an berikut: *Dan tiap-tiap seorang manusia Kami kalongkan bahagian nasibnya di lehernya, dan pada hari kiamat kelak Kami akan keluarkan kepadanya kitab (suratan amalnya) yang akan didapatinya terbuka (untuk ditatapnya). (Lalu Kami perintahkan kepadanya): “Bacalah Kitab (suratan amalmu), cukuplah engkau sendiri pada hari ini menjadi penghitung terhadap dirimu (tentang segala yang telah engkau lakukan)”*. (17:13 – 14)

Walaupun terdapat berpuluh-puluh ayat lain, di mana Tuhan sebagai Hakim menentukan nasib seseorang di Akhirat, namun ayat yang satu ini menunjukkan bahawa prinsip kebertanggungjawaban di Akhirat boleh disampaikan dengan berbagai cara. Kewujudan peribadi ketuhanan sebagai ‘Hakim’ boleh dilihat, daripada sudut pandangan agama Buddha, sebagai satu cara untuk menyatakan kesaksamaan prinsip ganjaran di alam semesta yang teratur rapi; manakala *karma* pula boleh difikirkan, daripada sudut pandangan seorang Muslim, sebagai satu cara untuk menyatakan prinsip bagaimana Hakim tersebut menilai segala amalan dan tingkah-laku.²⁰ Di samping itu, seperti yang akan dilihat dalam bahagian mengenai belas kasihan, memang terdapat dalam kedua-dua tradisi satu prinsip yang mengatasi rangkaian sebab dan akibat alamiah, dan ini adalah prinsip rahmat ketuhanan.

Oleh kerana itu, afiniti atau persamaan itu kekal pada tahap prinsip, dan ini boleh membantu mengukuhkan hujah asas yang digariskan secara ringkas di atas, yang kami harap untuk mengembangkannya selepas ini: bahawa terdapat cukup persamaan antara dua agama ini bagi membolehkan umat Islam mengesahkan, iaitu penganut Buddhisme dipandu oleh suatu agama yang benar, agama ‘seumpama’ Islam, seperti yang dimaksudkan oleh kata-kata dalam ayat

²⁰ Lihat perbandingan menarik yang dibuat oleh Yang Mulia Dalai Lama, pandangan Buddhis mengenai *karma* bertentangan dengan pandangan Kristian tentang Tuhan sebagai Hakim, dalam bukunya *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus* (Somerville: Wisdom Publications, 1996) ms.115 ff.

berikut: *Maka kalau mereka beriman dengan seumpama apa yang kamu beriman dengannya, maka sesungguhnya mereka telah beroleh petunjuk... (2:137).*

Harus diperhatikan bahawa ayat ini datang sebaik sahaja selepas satu ayat yang menghuraikan secara paling menyeluruh skop misi kenabian – beberapa orang nabi dinamakan secara khusus, dan kemudian semua nabi dirujuk secara umum: *Katakanlah: Kami beriman kepada Allah, dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yaakub serta anak-anaknya, dan juga kepada apa yang diberikan kepada Musa dan Isa, dan kepada apa yang diberikan kepada segala nabi-nabi dari Tuhan mereka; kami tidak membeza-bezakan antara seseorang dari mereka; sedangkan kami semua berserah diri kepada-Nya. (2:136)*

Seperti yang telah dicatatkan di atas, al-Qur'an ayat 2:62 mengajar kita bahawa keselamatan adalah bergantung pada kewujudan tiga prinsip: kepercayaan kepada Yang Mutlak, kebertanggungjawaban kepada Yang Mutlak, dan amalan dan tingkah-laku baik sebagai akibat atau kesan kepercayaan ini. Di sini telah nampak bahawa Buddha memang mengajarkan dua prinsip yang terkemudian itu; berkaitan prinsip yang pertama pula, kepercayaan kepada Yang Mutlak, kami akan membincangkannya selepas ini, dalam bab 1. Jika hujah kami didapati sahih, maka ini menunjukkan ada asas-asas yang mencukupi bagi kita menegaskan bahawa kepercayaan Buddhisme adalah memang rapat dengan Islam sehingga boleh dianggap sebagai bimbingan tulen: *Maka kalau mereka beriman dengan **seumpama** apa yang kamu beriman dengannya, maka sesungguhnya mereka telah beroleh petunjuk.*

Adalah sesuai di sini bagi kami teruskan dengan penilaian sifat pencerahan yang dialami oleh Buddha—memandangkan bahawa perkataan 'buddha' itu bermakna 'orang yang telah bangun dari tidur (kejahilan)'²¹—berpandukan konsep wahyu dalam Islam.

²¹ Di dalam sesetengah teks Mahayana, perkataan ini 'merujuk pada hakikat kewujudan (reality), dan orang-orang yang sedar (*awake*) akan hakikat kewujudan,' menurut Thomas Cleary, dalam pendahuluan kepada terjemahan yang

Pemberitahuan dari Atas atau dari Dalam?

‘Dengan mata ketuhanan, yang telah disucikan dan mengatasi indera kemanusiaan’: frasa ini, daripada kitab *Majjhima Nikāya* (‘Khutbah-khutbah Sederhana Panjang’) yang dipetik di atas, adalah salah satu daripada kunci-kunci untuk memahami perutusan Buddha dan cara penghujahan (dialektik) beliau. Betapa banyak pun penekanan kepada aspek kemanusiaan pencerahannya, adalah jelas daripada petikan ini sahaja—dan banyak lagi yang mungkin diberikan—bahawa hanya sesuatu yang mengatasi manusia dan mengatasi yang relatif yang boleh membangkitkan persepsi-persepsi transenden tentang hakikat-hakikat kerohanian yang merupakan kandungan mesej Buddha. Dengan kata lain, frasa ini memberikan kita satu tanda jelas bahawa sumber visi yang dinikmati oleh Buddha adalah transenden sifatnya, walaupun dalam perspektif Buddhisme orang enggan menamakan sumber transenden ini. Keengganan ini kerana khuatir sumber pencerahan yang transenden dijadikan satu objek. Kerana pada hakikatnya, ia adalah sumber tertinggi semua kesedaran, yang tidak boleh dengan apa cara pun diberi ‘nama’ dan ‘bentuk’ (*namarupa*) tanpa mengurangkan kefahaman terhadapnya sebagai kebenaran asasi; kerana ia merupakan *intipati* sebenar segala pemikiran, ia tidak boleh jadi objek pemikiran. Walau bagaimanapun ianya ‘objektif’ berkaitan dengan subjektiviti manusia, dan itulah mengapa Buddha merujuk kepadanya sebagai ‘mata ketuhanan’ yang mana jauh mengatasi cara-cara kognisi manusia. Objektiviti transenden sumber kesedaran ini memperkenalkan dirinya sendiri melalui dan sebagai kesedaran immanen (sedia ada) orang yang mengalami pencerahan, iaitu ‘Buddha’.

Sekilas pandang ia mungkin kelihatan bahawa konsepsi kenabian (*nubuwwa*) dalam Islam adalah bertentangan dengan konsepsi pencerahan (*bodhi*) dalam Buddhisme. Dalam Islam, fungsi kenabian diturunkan kepada individu khusus, dipilih oleh Tuhan, dan tiada siapa boleh bercita-cita mendapat taraf nabi, atau berkongsi peranannya. Sebaliknya, dalam Buddhisme, dinyatakan bahawa pencerahan bukan dikurniakan kepada Buddha oleh mana-mana ‘tuhan’ yang objektif yang berada di luar dirinya; ia muncul daripada intipati paling jauh dalam dirinya sendiri, dan

dilakukannya kepada teks Mahayana yang amat berpengaruh, *The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra* (Kitab Hiasan Bunga—Terjemahan Sutra Avatamsaka) [diterjemahkan dari bahasa Cina] (Boulder & London: Shambhala, 1984), ms.3.

keadaan pencerahan yang demikian boleh dicapai oleh semua orang, pada dasarnya. Pandangan ini dinyatakan dengan ringkas dan jelas dalam teks berikut daripada kumpulan kitab-kitab Pali:

‘Oleh kerana itu, wahai Ananda, hendaklah kamu menjadi lampu-lampu kepada diri sendiri. Menjadi tempat perlindungan kepada diri sendiri. Jangan kamu pergi mendapatkan perlindungan dari luar diri kamu. Peganglah dengan teguh kepada Kebenaran seperti kamu memegang lampu. Pegang dengan teguh sebagai tempat perlindungan bagi Kebenaran... mereka itulah, Ananda, yang akan mencapai Kemuncak yang paling tinggi ...’²²

Ajaran supaya tidak mencari ‘perlindungan dari luar’, dan menjadi tempat perlindungan kepada diri sendiri nampak terang-terang bercanggah dengan tuntutan al-Qur’an supaya bergantung sepenuhnya kepada Allah dan kepada wahyu yang telah disampaikan melalui Rasul pilihan-Nya. Sebarang percubaan untuk berdikari adalah tercela:

Bacalah (wahai Muhammad) dengan nama Tuhanmu yang menciptakan (sekalian makhluk; Ia menciptakan manusia dari sebuku darah beku; Bacalah, dan Tuhanmu Yang Maha Pemurah; Yang mengajar manusia melalui pena dan tulisan; Ia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya. Ingatlah! Sesungguhnya jenis manusia tetap melampaui batas (yang sepatutnya atau yang sewajibnya), Dengan sebab ia melihat dirinya sudah cukup apa yang dikehendakinya. Ingatlah) sesungguhnya kepada Tuhanmulah tempat kembali (untuk menerima balasan). (96:1-8)

Bagaimanapun, kita boleh berhujah bahawa pencerahan Buddha terdiri dari dua aspek, yang satu hanya layak bagi dirinya seorang, manakala yang satu lagi boleh dicapai oleh umum. Aspek yang pertama memang boleh dianggap sebagai sumber ‘risalah’, menggunakan istilah Islam, ‘perutusan’ atau *sāsana* yang merupakan asas tradisi Buddhisme; dari segi ini, tiada pendeta atau ‘nabi’ lain dapat difikirkan dalam tradisi Buddhisme, dan tiada siapa boleh mencapai taraf beliau, berkaitan dengan apa yang, dalam Islam, dipanggil *risāla* beliau, yakni mesejnya. Tentang aspek yang kedua, pencerahan yang dicapainya memang pada dasarnya boleh dicapai oleh semua orang yang mengikuti ajaran-ajaran beliau; ini serupa dengan apa yang, dalam Islam, dipanggil *walāya*, kesedaran yang telah disucikan. Nabi (Muhammad) adalah sekaligus rasul dan

²² Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, 1988 (New Jersey: Citadel Press), ms.77.

wali; berkenaan yang pertama, kedudukannya adalah unik, dan tiada siapa boleh bercita-cita mencapainya; tapi mengenai yang kedua pula, sesiapa yang tidak bercita-cita menjadi suci (menjadi wali) telah tidak menghiraukan maksud seorang nabi diutuskan sebagai contoh ikutan dan tauladan: *Demi sesungguhnya, adalah bagi kamu pada diri Rasulullah itu contoh ikutan yang baik...* (33:21)

Dengan kata lain, manakala mesej khusus (risalah) yang menggariskan fungsi kerasulan itu sesungguhnya telah dikurniakan kepada baginda seorang, kewaliannya bagaimana pun boleh menjadi objek aspirasi, pada dasarnya, bagi semua orang yang mengikut sunah baginda; sesungguhnya, dengan mencontohi kehidupan Nabi, para wali yang berada di tahap tertinggi akan dapat benar-benar menikmati sebahagian dari kewalian Nabi itu sendiri, sekadar beberapa darjah sekurang-kurangnya, kerana *walāya* baginda merupakan punca *walāya* wali-wali. ‘Rakan-rakan Tuhan’ (*awliyā’ Allāh*) adakah wali-wali, tetapi bukan nabi-nabi. Mereka adalah makhluk-makhluk yang mengalami pencerahan, tetapi bukan Utusan Tuhan.

Mungkin akan dibantah di sini kalau kita katakan bahawa pencerahan inilah yang boleh disifatkan wahyu atau pemberitahuan yang diterima oleh Buddha, kerana pencerahan yang timbul ke permukaan dari dalam tidak boleh disamakan dengan wahyu yang turun (tanzil) dari langit. Dalam kes pertama, ia akan dihujahkan bahawa pengetahuan yang datang daripada diri sendiri, dari betapa mendalam pun punca kesedarannya, adalah bersifat subjektif; dalam yang kedua, pengetahuan itu datang daripada luar, dan kerana itu bersifat objektif. Tambahan pula, dalam yang satu, tiada disebut tentang tuhan, hanya dimensi yang mendalam dari diri, manakala dalam yang lagi satu, sebarang isyarat bahawa wahyu ada kena mengena dengan peribadi Nabi adalah dianggap ajaran salah dan menyeleweng.

Kita boleh menyelesaikan dilema ini dengan bantuan dua prinsip asas: satu daripadanya telah kami disebut di atas, berkenaan apa yang dipanggil oleh Buddha ‘mata ketuhanan’, dan yang satu lagi, suatu tanggapan asas yang dipanggil *anattā*, ‘tiada diri’. Doktrin ini dikenali sebagai salah

satu daripada tiga ‘tanda’ dalam doktrin kepercayaan Buddhisme, di samping dua yang lain iaitu *dukkha* (penderitaan) dan *anicca* (kesementaraan). Tiga ‘tanda kehidupan’ ini melengkapkan Empat Kebenaran Mulia, dan secara khususnya, menjelaskan mekanisme penderitaan: bahawa yang mengalami penderitaan bukan diri yang kekal abadi, tetapi pelbagai gabungan bahagian-bahagian yang fana (mengalami kerosakan dan kemusnahan) yang membentuk diri seseorang individu; gabungan-gabungan ini melampirkan diri mereka kepada benda-benda yang begitu juga akan musnah: sifatnya yang tidak kekal inilah yang memastikan bahawa gabungan-gabungan yang terlampir kepadanya akan mengalami fenomena penderitaan.

Berkaitan *anattā*, Buddha menerangkan kepada muridnya Ananda makna kenyataan ‘Dunia ini kosong’ dengan cara berikut: ‘... ianya kosong, Ananda, tanpa suatu diri, atau apa-apa yang bersifat diri. Dan apa yang oleh itu adalah kosong? Pancaindera, dan akal fikiran, dan perasaan yang berkaitan dengan akal fikiran: semua ini kosong tiada *berdiri* atau apa-apa sahaja yang seumpama diri.’²³

Seharusnya sudah menjadi jelas bahawa, menggunakan logika pemikiran Buddha yang tepat, jika sekiranya tiada ‘diri’ yang kekal abadi, lelaki yang bernama Gautama tidak boleh dituduh membawa ke permukaan kesedarannya yang khusus apa-apa yang berada di dalam sedalam-dalam *dirinya*. Sebagai apa yang akan dilihat nanti, suatu rukun asas kepercayaan Buddhisme ialah bahawa semua *dharma* individu adalah tidak berasas, kosong, ilusi. Hal ini berlaku, pertama dan terutamanya, kepada diri individu. Hanya *Dharma* itu, yang secara mutlak melampaui atau mengatasi individu, yang Benar. Kami mengatakan ‘mutlak’, kerana dua domain ini—yang satu, *dharma* sebegini dan sebegini, dan yang satu lagi, *Dharma* sebagaimana adanya—tidak dapat dibandingkan; seperti perbezaan antara cahaya dan kegelapan.

Jika pencerahan Buddha telah mengajar beliau hakikat bahawa diri yang empiris adalah suatu ilusi, sumber pencerahan yang tersebut tidak mungkin diri empiris yang berkenaan, kerana diri ini ternyata hanya suatu ilusi bila dilihat dalam cahaya pencerahan itu sendiri. Diri yang relatif sifatnya tidak boleh mendedahkan kerelatifan diri. ‘Pemberitahuan’ tentang kerelatifan ini,

²³ *Samyutta Nikāya*, 4:54, dipetik dalam *ibid.*, ms.98.

sebaliknya, hendaklah datang dari sesuatu yang mutlak, kerana yang mutlak sahaja boleh mendedahkan keadaan diri sebagai ilusi, dan ‘sesuatu’ yang mutlak ini tidak lain dan tidak bukan adalah prinsip objektif yang mana segala kesedaran, kehidupan dan kewujudan melimpah daripada-Nya.²⁴ Prinsip ini mesti dengan menyeluruh melampaui dan mengatasi lelaki tertentu, Gautama Shakyamuni. Dengan kata lain, kita tiba pada kesimpulan yang tidak dapat dielakkan, bahawa Gautama, sebagai manusia, hanya boleh mencapai pencerahannya dengan kuasa suatu prinsip objektif yang jauh melampaui kemanusiaannya sendiri, dan prinsip objektif itu adalah sumber segala pemberitahuan, yang dalam Islam dipanggil *Allāh*. Kemudian kita boleh membezakan antara pencerahan sebagaimana adanya, dan kandungan khusus atau ‘mesej’-*risāla*-yang disampaikan melalui pencerahan itu, yang dengannya orang lain pula boleh dibantu mencapai pencerahan diri mereka:

‘Para Penakluk itu adalah mereka yang menguasai cara-cara yang pelbagai dan bermacam-macam, yang dengannya Tathāgata memberitahu tentang hakikat cahaya tertinggi kepada sekalian alam dewa dan manusia-cara-cara yang telah disesuaikan dengan pembawaan dan prasangka masing-masing.’²⁵

Berdasarkan perbincangan di atas kita dapat mentafsirkan rangkap daripada *Saddharmapundarīka Sūtra* ini seperti berikut: pemberitahuan oleh Tathāgata adalah pemberitahuan oleh sifat ke-Buddha-an (*Buddhadhātu*), prinsip atau asas, bukan insan lelaki Shakyamuni; ia merupakan pemberitahuan oleh Yang Mutlak, yang dikurniakan pada masyarakat-masyarakat manusia dalam bentuk satu *sāsana* (‘pengagihan’) disampaikan oleh satu *upāya* (‘cara mahir’) yang telah disesuaikan dengan keadaan mereka masing-masing. Thomas Cleary, mengulas mengenai ‘ketakterhinggaan dan keabadian Buddha’, menulis seperti berikut: ‘guru-guru yang bijaksana menyampaikan pelbagai ajaran kepada orang ramai sejajar dengan keperluan, potensi dan keadaan mereka ... prinsip penyesuaian dan preskripsi khusus ini dikenali sebagai “kemahiran dalam cara”.’ Prinsip ini mengingatkan kita kepada ayat al-Qur’an: *Dan Kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia menjelaskan (hukum-hukum Allah) kepada mereka.* (14 :4)

²⁴ Lihat Marco Pallis, ‘Is There Room for Grace in Buddhism?’ dalam bukunya *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), ms.52-71, untuk hujah menarik yang menunjukkan bahawa ‘limpah kurnia’ adalah sangat tersirat dalam ajaran Buddha.

²⁵ *Sutra Saddharmapundarīka* 2:36 dan 73; dipetik dalam Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, op.cit., ms.159.

Berdasarkan premis-premis ini, orang-orang Islam bolehlah mengemukakan hujah yang kukuh untuk mengiktiraf Buddha sebagai ‘Rasul Allah’, walaupun panggilan sedemikian ditentang oleh penganut-penganut Buddhisme sendiri. Dengan berbuat demikian, mereka akan membayangkan keadaan bahawa ramai Buddhis yang dapat mengenal Nabi Muhammad sebagai salah seorang individu yang telah menunjukkan dalam misi beliau tugas dan peranan *Dharmakāya*²⁶—walaupun ramai umat Islam sendiri yang akan menentang gelaran sedemikian. Menurut Suzuki:

‘Dengan menganggap setiap pemimpin rohaniah tanpa mengira bangsa dan kepercayaannya sebagai satu penjelmaan *Dharmakāya*, para penganut aliran Mahayana mengiktiraf Socrates, Muhammad, Jesus (Isa al-Masih), Francis Assisi, Confucius, Laotze, dan ramai lagi yang lain sebagai Buddha.’²⁷

Dalai Lama dan Dinamika Dialog

Akhirnya, mari kita kembali kepada ayat al-Qur’an yang dipetik di atas, ayat yang kepentingannya kepada prinsip dan amalan dialog antara agama tidak terhingga nilainya:

Bagi tiap-tiap (umat) di antara kamu, Kami telah jadikan suatu Syariat dan jalan agama. Dan kalau Allah menghendaki nescaya Dia telah pun jadikan kamu umat yang satu, tetapi Dia hendak menguji kamu pada apa yang telah disampaikan kepada kamu. Oleh itu bersainglah kamu dalam berbuat segala macam kebaikan. Kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka Dia akan memberitahu kamu tentang apa yang kamu berselisihan padanya.
(5:48)

Ayat ini menyuruh kami melibatkan diri dalam satu ‘persaingan sihat’ dengan mereka yang mengikuti jalan-jalan yang berbeza dengan jalan kami sendiri: perbezaan-perbezaan itulah sebenarnya yang menjadi sebahagian daripada asas persaingan ini. Tetapi persaingan yang dimaksudkan adalah berkaitan dengan melakukan amal kebaikan, *khayrāt*, sedangkan tiada pertikaian atau percanggahan tentang apa kebaikan itu: kebaikan mudah dikenali, betapa pun

²⁶ Secara harfiah: tubuh Dharma. Kami akan menangani konsep penting ini di bawah.

²⁷ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, ms.63; dipetik dalam ibid, ms.159.

berbeza proses-proses yang menghasilkannya. Dialog antara para penganut agama-agama yang berlainan, daripada sudut pandangan ini, perlu menjana satu persaingan sihat bertujuan untuk menghasilkan 'kebaikan' yang, di mana-mana dan pada bila-bila masa, sama sifatnya, biar pun berlainan titik tolaknya dari segi agama. Pandangan al-Qur'an tentang tujuan dan matlamat dialog senada dan seirama dengan matlamat yang dinyatakan oleh Yang Mulia Dalai Lama. Dalam begitu banyak tulisan dan ucapan beliau, Dalai Lama menegaskan bahawa bukan sahaja penganut agama-agama yang berbeza mesti kekal setia kepada tradisi masing-masing, tetapi juga mereka semua, tanpa pengecualian, harus memartabatkan nilai-nilai yang ternyata *khayrāt*, yakni pelbagai bentuk kebaikan. Walaupun agama-agama di dunia sangat berbeza satu dengan lain dari segi doktrin dan falsafah, tulisnya, 'dari segi latihan pemikiran, semua agama-agama utama adalah sama. Kesemuanya mempunyai potensi yang sama untuk merobah minda manusia. Salah satu petunjuk yang jelas tentang hakikat ini ialah semua tradisi-tradisi keagamaan utama membawa mesej kasih sayang, belas kasihan, kemaafan, kanaanah (kepuasan hati) dan kawalan diri.'²⁸

Beliau mengukuhkan konsep 'persaingan' rohani al-Qur'an ini dalam kertas pentingnya, 'Keharmonian, Dialog dan Meditasi' yang disampaikan pada 'Pertemuan Gethsemani' yang terkenal itu, di mana sejumlah rahib-rahib Nasrani dan bhikku-bhikku agama Buddha berhimpun mengadakan dialog pada bulan Julai 1996 di Gethsemani, Kentucky. Ketika mengajak semua peserta supaya melawan godaan untuk 'mengiklankan' tradisi sendiri, dan mengawal dari terlibat dalam semacam persaingan yang tidak sihat, beliau bagaimanapun menegaskan, 'Tetapi saya rasa kita harus mengadakan satu jenis persaingan yang membina. Penganut agama Buddha perlu melaksanakan dalam kehidupan harian apa yang kami yakini; dan saudara-saudara kita yang Nasrani juga harus melaksanakan ajaran-ajaran mereka dalam kehidupan harian.' Pelaksanaan kepercayaan amat diutamakan dalam visi Dalai Lama mengenai dayakuasa 'amalan' untuk

²⁸ His Holiness, the Dalai Lama, *The Many Ways to Nirvana* (London: Hodder and Stoughton, 2004), ms.5.

melakukan transformasi; iaitu selama mana ‘kedua belah pihak mahu menjadi pengamal-pengamal yang lebih baik’ persaingan antara mereka adalah membina dan tidak merosakkan.²⁹

Bagi Dalai Lama, proses di mana seseorang itu mendalami amalan tradisi sendiri itulah yang memperlihatkan kebenaran dan kebijaksanaan tradisi-tradisi lain. Kerana ‘pengalaman kerohanian’ hasil dari amalan yang lebih mendalam membolehkan seseorang ‘melihat nilai tradisi-tradisi lain. Oleh itu, bagi menggalakkan keharmonian agama, seseorang itu sepatutnya mengkaji tradisi sendiri secara bersungguh-sungguh, dan melaksanakannya sebanyak mungkin.’³⁰

Sebaliknya, jika seseorang itu menghadkan dirinya kepada aspek teoretis tradisinya semata-mata, maka nilai-nilai yang boleh menghimpunkan manusia bersama dalam kebaikan akan digerhanakan oleh gumpalan-gumpalan dogma: ‘Semua agama mengajarkan kasih sayang, belas kasihan, keikhlasan dan kejujuran. Setiap sistem dengan caranya sendiri mahu meningkatkan kualiti kehidupan bagi kita semua. Namun, jika kita meletakkan terlalu banyak penekanan pada falsafah, agama atau teori kita sendiri, menjadi terlalu terikat padanya, dan cuba memaksakannya pada orang lain, akibatnya akan menyusahkan. Pada asasnya, semua pendidik agung, termasuk Gautama Buddha, Yesus Kristus, Muhammad dan Musa, adalah didorong oleh keinginan untuk membantu sesama makhluk. Mereka tidak mencari apa-apa keuntungan bagi diri mereka sendiri, atau bagi menambahkan kesusahan di dunia.’³¹

Pesanan Dalai Lama mengenai dialog–tentang dinamika kerohanian yang mendasari dialog sebenar–adalah sekaligus mudah dari segi etika dan mendalam dari segi kerohanian, sangat

²⁹ His Holiness, the Dalai Lama, ‘Harmony, Dialogue and Meditation’ in D.W. Mitchell, J. Wiseman (eds.) *The Gethsemani Encounter* (New York: Continuum, 1999), ms.49.

³⁰ *The Many Ways to Nirvana*, op.cit., ms.83.

³¹ His Holiness, the Dalai Lama, *Widening the Circle of Love* (tr. Hopkins Jeffrey), (London, Sydney, etc: Rider, 2002), ms.4.

praktis dan secara falsafah tidak dapat disangkal: jika anda menghayati dalam diri anda, nilai-nilai utama agama anda sendiri, anda tidak akan hanya merobah diri anda, bahkan anda akan juga merobah dunia: ‘Melalui budi baik anda terhadap orang lain, fikiran dan hati anda akan membuka kepada kedamaian. Memperluaskan persekitaran dalaman ini supaya meliputi masyarakat yang lebih besar di sekeliling anda akan membawa perpaduan, keharmonian dan kerjasama; mengembangkan kedamaian ini lebih jauh lagi kepada bangsa-bangsa dan negara-negara dan seterusnya meliputi seluruh dunia akan membawa kepada saling mempercayai, saling menghormati, kejujuran hubungan, dan usaha-usaha bersama yang berjaya sepenuhnya untuk menyelesaikan masalah-masalah dunia. Semua ini mungkin dilakukan. Tetapi mula-mula kita mesti merobah diri kita sendiri. Setiap seorang kita adalah bertanggungjawab terhadap manusia keseluruhannya.’³² Kita diperingatkan di sini kepada ayat al-Qur’an: *Sesungguhnya Allah tidak mengubah apa yang ada pada sesuatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri.* (13:11)

Petikan berikut menggambarkan dengan amat jelas kuasa dinamik ‘dialogik’ yang dicetuskan oleh *amalan* agama yang ikhlas dan semakin mendalam. Mereka yang menyedari nilai-nilai paling mendalam dari agama mereka sendiri adalah dirujuk oleh Dalai Lama, berulang kali, sebagai ‘pengamal-pengamal’, mereka yang menceburi dimensi bertafakur (meditasi) agama mereka di samping dimensi falsafahnya; dan merekalah yang merupakan rakan-rakan paling berkesan dalam dialog tulen:

‘Adalah menjadi kepercayaan saya bahawa jika doa, tafakur dan renungan³³ digabungkan dalam amalan harian, kesannya lebih besar kepada fikiran dan hati pengamal. Salah satu tujuan dan matlamat utama amalan keagamaan kepada seseorang itu ialah mencapai perubahan dalaman, dari keadaan fikiran yang tak terkawal, liar, tidak terfokus, kepada keadaan yang terkawal, jinak dan seimbang. Seseorang yang telah menyempurnakan fakulti *single-pointedness* (ketajaman daya penunpuan) sudah pasti mempunyai keupayaan yang lebih untuk mencapai matlamat ini. Bila meditasi menjadi sebahagian penting daripada kehidupan rohaniah anda, anda akan dapat

³² Ibid., ms.4-5.

³³ Yang dimaksudkan oleh Dalai Lama dengan perkataan ‘renungan’ di sini dan dalam banyak konteks lain yang kami dibaca, ialah aspek analitis atau falsafah dari tradisi itu.

mencapai perubahan dalaman ini dengan cara yang lebih berkesan. Sekali transformasi ini telah tercapai, maka dengan menuruti peraturan tradisi kerohanian anda sendiri, anda akan menemui sejenis kerendahan hati semula jadi timbul dalam diri anda, membolehkan anda berhubung lebih baik dengan penganut tradisi-tradisi agama lain dan orang dari pelbagai latar belakang budaya. Anda berada dalam kedudukan lebih baik bagi memahami nilai-nilai dan menghargai tradisi-tradisi lain kerana anda menyaksikan nilai ini daripada dalam tradisi anda sendiri.’³⁴

Dalai Lama kemudian menyebut suatu perkara yang sangat-sangat penting guna memahami dan mengatasi psikologi yang mendasari fundamentalisme agama; tersirat dalam apa yang diucapkan oleh beliau di sini adalah jenis fundamentalisme atau eksklusivisme yang timbul daripada ketidakupayaan bukan hanya untuk memahami agama-agama lain, tetapi juga ketidakupayaan untuk mencapai kedalaman dalam agama sendiri:

‘Orang sering mengalami perasaan eksklusif dalam kepercayaan keagamaan—perasaan bahawa hanya jalan yang mereka lalui sahaja satu-satunya jalan yang benar—yang boleh mewujudkan perasaan kebimbangan untuk menjalin hubungan dengan orang-orang beragama lain. Saya percaya bahawa cara terbaik bagi mengatasi tekanan ini ialah dengan menghayati nilai agama sendiri melalui amalan banyak bertafakur, yang akan membolehkan seseorang itu melihat nilai dan menghargai tradisi-tradisi lain.’

Maka apa yang dilihat oleh Dalai Lama segala agama-agama di dunia berkumpul dalam keharmonian adalah pada tahap amalan, dari segi etika dan juga kerohanian, sambil mengekalkan jati diri masing-masing. Menentang sekuat-kuatnya sebarang bentuk sinkretisme, dan sebarang percubaan untuk membubarkan semua tradisi-tradisi keagamaan menjadi hanya satu agama sejagat, beliau sebaliknya mengajak kita untuk mengambil bahagian aktif dalam menjayakan wawasan keharmonian sejagat berdasarkan semangat kebijaksanaan dan belas kasihan yang terbit dari hati nurani: ‘Saya percaya matlamat semua tradisi-tradisi keagamaan utama bukanlah untuk membina rumah-rumah ibadat yang tersergam di sebelah luar, tetapi sebaliknya mewujudkan rumah-rumah kebaikan dan belas kasihan *di sebelah dalam*, di dalam hati kita. Setiap agama utama mempunyai potensi bagi mewujudkan ini. Semakin besar kesedaran kita

³⁴ *The Good Heart*, op.cit., ms.40.

mengenai nilai dan keberkesanan tradisi-tradisi agama lain, semakin mendalam penghormatan dan junjungan kita terhadap agama-agama lain. Inilah cara yang betul bagi kita menggalakkan semangat belas kasihan dan keharmonian yang tulen antara segala agama-agama di dunia.³⁵

Dalam perbincangan yang berikut, kami berhasrat membuat sekadar sumbangan yang kecil kepada wawasan keharmonian antara agama yang amat memberikan inspirasi ini dengan menyerlahkan titik persamaan kerohanian dan etika yang mendasari kedua-dua agama Islam dan Buddhisme.

³⁵ Ibid., ms.39-40.

Bahagian Kedua **Keesaan: Penyebut Sepunya Tertinggi**

Memikirkan Yang Esa

Katakanlah: Dialah Allah, Yang Maha Esa; Allah Yang Berdiri Sendiri, Tumpuan Sekalian Makhluq;³⁶ Dia tiada beranak, dan tiada pula diperanakkan; Dan tiada sesuatu pun yang sekufu dengan-Nya. (al-Qur'an 112:1 – 4)

‘Ketahuilah para bhikkhu, ada sesuatu yang tidak dilahirkan, yang tidak dijadikan, yang tidak dicipta, yang tidak murakab; dan sekiranya tidak kerana yang tidak dilahirkan, yang tidak dijadikan, yang tidak dicipta, yang tidak murakab ini, wahai para Bhikkhu, maka tidak akan mungkin ditunjukkan di sini jalan selamat (melepaskan diri) bagi yang dilahirkan, yang dijadikan, yang dicipta, yang murakab. Tetapi kerana ada sesuatu, wahai para bhikku, yang tidak dilahirkan, yang tidak dijadikan, yang tidak dicipta, yang tidak murakab; maka ada kemungkinan ditunjukkan jalan selamat (melepaskan diri) bagi yang dilahirkan, yang dijadikan, yang dicipta, yang murakab.’ (*Udāna*, 80-81)³⁷

Mendampingkan dua petikan dari kitab-kitab suci ini memberikan kita kemungkinan mengutarakan hujah bahawa Hakikat Asasi yang dipersaksikan oleh Islam dan Buddhisme adalah yang satu-satunya. Kita boleh bertanya: adakah yang disifatkan dalam al-Qur'an sebagai Yang Maha Esa itu Zat yang sama dari segi metafizik dengan yang digambarkan sebagai ‘tidak murakab’ oleh Buddha?

³⁶ Terjemahan agak panjang bagi kata Arab tunggal ini (yang merupakan salah satu Nama Allah) *al-Samad* [Inggeris: The Self-Sufficient Besought of all] diberikan oleh Martin Lings (*The Holy Qur'an—Translation of Selected Verses*, Royal Aal al-Bayt Institute & The Islamic Texts Society, 2007), ms.200. Terjemahan Lings memberi keadilan penuh kepada kedua-dua konotasi asas Nama itu: *al-Samad* adalah mandiri sebenar-benarnya, di satu sisi, dan kerana itu adalah tempat tumpuan permohonan oleh sekalian makhluk, di sisi satu lagi. Lihat kamus klasik istilah al-Qur'an karangan al-Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam mufradāt alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), ms.294.

³⁷ *Buddhist Texts Throughout the Ages*, eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley (Oxford: Bruno Cassirer, 1954), ms.95.

Mari kita lihat bagaimana keesaan ini digambarkan dalam Islam, sebelum dibandingkan dengan ‘tidak murakab’ dalam Buddhisme. Syahadah pertama Islam, ‘Tiada tuhan kecuali Allah (Yang Maha Esa) boleh difahami bukan sahaja bahawa wujud hanya satu Tuhan, bukan banyak, tetapi juga bahawa yang wujud secara mutlak dan kekal hanyalah hakikat yang satu itu – segala yang lain adalah relatif (tidak mutlak) dan sementara sifatnya, bergantung sepenuhnya kepada hakikat yang Maha Esa ini untuk kewujudannya: *Segala yang ada di muka bumi itu sedang menghilang (fān); sedangkan akan terus kekal (yabqā) Zat (Wajah) Tuhanmu Yang mempunyai Kebesaran dan Kemuliaan.* (55:26-27). Oleh itu, syahadah pertama bermakna, dengan menggunakan istilah metafizika: ‘Tiada hakikat melainkan Hakikat yang satu-satunya. Berhala, ‘tuhan-tuhan’ palsu, yang disembah masyarakat jahiliah bukan sekadar patung-patung yang diperbuat dari kayu atau batu, tetapi juga, dan yang lebih asas, pelbagai pandangan dan tanggapan yang salah terhadap hakikat sebenar, segala macam kesilapan pada tahap pemikiran. Pengesahan atau penyaksian *tawhīd*, yakni keesaan Tuhan, secara epistemologi ini, bersama dengan natijahnya, iaitu celaan terhadap *shirk*, atau penyembahan berhala, boleh dilihat bergema sama senada dengan kenyataan ringkas oleh Buddha, yang terdapat dalam bab pertama *Dhammapada*:

‘Mereka yang menganggap yang tidak benar sebagai benar, dan yang Benar sebagai tidak, maka mereka tidak akan dapat sampai kepada Hakikat, sesat di atas jalan pemikiran yang salah.

‘Tetapi mereka yang mengetahui yang Benar itu benar, dan yang tidak benar itu tidak, maka sememangnya mereka akan sampai kepada Hakikat, selamat di atas jalan pemikiran yang betul.’³⁸

Kenyataan ini seperti mengulangi syahadah pertama Islam, difahami secara metafiziknya atau secara epistemologi, bukan hanya secara theologi. Ia juga seolah-olah mengulangi ayat al-Qur'an:

Tidak ada paksaan dalam agama, sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Tāghūt (tuhan-tuhan yang palsu) sedangkan ia beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan tali yang teguh yang tidak akan putus (2:256)

³⁸ *The Dhammapada—The Path of Perfection* (tr. Juan Mascará) (Penguin: Harmondsworth, 1983), I, 11-12.

Yang Tidak Dilahirkan

Mungkin dapat ditanggapi dalam kata-kata Buddha daripada *Udāna* di atas dua pengesahan tentang keesaan hakikat asasi, yang satu bersifat *temporal* (berkaitan dengan masa) dan yang satu lagi *substantial* (berkaitan dengan zat). Pada ketika ini kami akan menyentuh aspek *temporal*, kemudian aspek *substantial*, berkaitan dengan perbezaan antara murakab dan tidak murakab, pula akan disentuh. Maka dari segi masa, yang ‘tidak dilahirkan’ dan ‘tidak dijadikan’ boleh difahami sebagai merujuk kepada satu hakikat atau Zat yang, oleh kerana ianya mengatasi atau melampaui keadaan *temporal* (berkaitan dengan masa), maka sudah semestinya ia merupakan asal (permulaan) keadaan tersebut, iaitu daripada apa yang ‘tidak dijadikan’ inilah segala kejadian itu berasal atau bermula. Hakikat atau darjah realiti yang tidak dinamakan ini oleh itu mempunyai keserupaan yang ketara dengan cara bagaimana Allah disifatkan pada 112:3, sebagai tidak diperanakkan; dan kita mungkin menanggapi suatu hubungan tersirat dengan beberapa dimensi tertentu hakikat ketuhanan, khususnya, ‘Yang Pertama’, *al-Awwal*, dan ‘Yang Memulakan’, *al-Mubdi*’.

Memang sudah sedia maklum bahawa terdapat lebih banyak lagi implikasi dari segi theologi berkenaan sifat-sifat Allah ini, jauh melebihi rujukan ringkas Buddha kepada apa yang ‘tidak dilahirkan’, memandangkan bahawa dalam Islam setiap satu Nama menunjuk kepada satu sifat Allah. Perkara tunggal yang dimaksudkan oleh semua Nama-nama itu adalah Allah, iaitu ‘Yang Dinamakan’ oleh Nama-nama itu; setiap Nama bukan saja menunjuk kepada satu sifat Allah yang tertentu, tetapi juga kepada Allah sebagaimana adanya, dan dengan itu kepada kesemua ‘sembilan puluh sembilan’ Nama-nama Allah yang lain, seperti ‘al-Khaliq’, ‘al-Hakam’, ‘al-Malik’, ‘al-Qahhar’ dan sebagainya. Kebanyakan daripada sifat-sifat ini akan dirasakan amat ganjil berbanding konsepsi agama Buddha tentang apa yang dimaksudkan dengan ‘tidak dilahirkan’. Manakala beberapa penganut agama Buddha akan berasa terpaksa menafikan kepercayaan kepada tuhan yang mempunyai sifat-sifat demikian, yang lain, mengikuti tauladan Buddha sendiri, akan lebih suka berdiam diri daripada membenarkan atau pun menafikan sifat-sifat ini. Di sini kita melihat satu jurang yang luas, dan mungkin tidak dapat dijabatani, antara kedua agama pada tahap theologi. Bagaimanapun, pada tahap metafizik dan malah pada tahap psikologi mistik, kita boleh bertanya sama ada kesenyapan Buddha itu boleh ditafsirkan secara

positif, berdasarkan pengesahannya yang jelas tentang Yang Mutlak sebagai yang ‘tidak dilahirkan, tidak dijadikan, tidak dicipta, tidak murakab’; kalau begitu, maka ‘non-theisme’ beliau tidak akan dilihat sebagai menafikan kewujudan Zat Yang Mutlak yang mengatasi semua sifat, tetapi sebaliknya, hanya suatu cara teratur untuk tidak mempedulikan segala sifat yang boleh dikaitkan pada Yang Mutlak ini—tidak mempedulikan Tuhan Berperibadi, demi memberi tumpuan khas kepada Zat yang Supra-Peribadi. Jikalau, sebaliknya, kita mentafsirkan kesenyapannya secara negatif, iaitu menganggapnya sebagai penafian kewujudan perkara-perkara yang mengenainya beliau tidak berkata apa-apa, maka kita akan menjadikan ‘non-theisme’-nya kepada ‘atheisme’, penafian kedua-dua Tuhan Peribadi dan Zat Supra-Peribadi, Zat yang dibayangkan oleh Tuhan Peribadi, yang tanpanya Tuhan Peribadi pun tiada.

Tiada sesiapa boleh menafikan bahawa doktrin Buddha bersifat non-theistik: tiada Tuhan Peribadi yang berperanan sebagai Pencipta, Pemberitahu, Hakim dalam agama Buddha. Tetapi untuk mengatakan bahawa doktrin Buddha adalah ‘atheis’ bererti kita menyifatkan beliau terang-terang menolak dan menafikan kewujudan Yang Mutlak—sesuatu yang tidak dijumpai di mana-mana dalam ajaran-ajarannya. Petikan daripada Udana, 80-81, yang diberikan di atas, bersama dengan beberapa rangkap lain daripada Kanon bahasa Pali yang boleh disebut, menunjukkan dengan jelas bahawa Buddha sesungguhnya mengkonsepsikan Yang Mutlak, dan bahawa Yang Mutlak ini disahkan sebagai Hakikat Asasi, yang kepada-Nya seseorang mesti ‘melepaskan diri’. Terdapat konsepsi—dan dengan itu pengesahan—kewujudan Hakikat ini, walaupun ianya konsep yang begitu ‘minimalis’ (amat ringkas) berbanding dengan konsepsi yang lebih terperinci dari segi theologi yang didapati dalam Islam. Namun, oleh kerana terdapat konsepsi dan pengesahan kewujudan Yang Mutlak, maka jadi sukar untuk menyifatkan doktrin agama Buddha sebagai atheis.

Di atas ada disebut tentang psikologi mistik. Ini adalah berkaitan dengan penggunaan ungkapan ‘jalan selamat (melepaskan diri)’ dalam Udana 80-81. Hendaklah diingat kembali bahawa *Nirvana* telah digambarkan oleh Buddha sepenuhnya sebagai perlepasan diri atau pelarian daripada belenggu kehidupan kepada keselamatan tertinggi:

- tidak dilahirkan keselamatan tertinggi daripada belenggu kehidupan
- tidak meningkat tua keselamatan tertinggi daripada belenggu kehidupan
- tiada keuzuran keselamatan tertinggi daripada belenggu kehidupan
- tiada kematian keselamatan tertinggi daripada belenggu kehidupan
- tiada kedukaan keselamatan tertinggi daripada belenggu kehidupan
- tidak dicemari keselamatan tertinggi daripada belenggu kehidupan³⁹

Tujuan keseluruhan mengemukakan Hakikat yang tidak murakab—yang tidak meningkat tua, tiada keuzuran, tiada kematian, tiada kedukaan dan tidak dicemari—adalah untuk melepaskan diri daripada apa yang murakab, yang tertakluk kepada usia tua, kematian, kedukaan dan pencemaran. Dengan kata lain, keutamaan Buddha bukan untuk menceritakan, secara theologi, pelbagai sifat bagi Yang Mutlak, tetapi untuk menegaskan peri mustahaknya melarikan diri kepada Yang Mutlak; iaitu, melepaskan diri daripada kesakitan siksaan segala ilusi yang relatif—yang murakab—kepada kenikmatan hakikat Yang Mutlak, iaitu Nirvāna. Di sini kita rasakan persamaan dengan ayat-ayat al-Qur'an seperti berikut: ... *hingga apabila bumi yang luas ini menjadi sempit kepada mereka, dan hati mereka pula menjadi sempit, serta mereka yakin bahawa tidak ada tempat lari dari Allah melainkan kepadaNya* (9:118); ... *Maka larikan diri kamu kepada Allah* (51:50).

Daripada sudut pandangan ayat-ayat ini, apa yang penting ialah dengan segera meninggalkan dunia yang bergelumbang dosa dan penderitaan menuju ke arah satu-satunya tempat perlindungan, Yang Mutlak. Berada dalam suatu keadaan yang amat mencemaskan, kita tidak meminta untuk mengetahui secara halus dan terperinci apakah yang akan menyelamatkan kita. Kecemasan inilah yang dituju oleh ajaran-ajaran agama Buddha secara langsung, kecemasan inilah yang menentukan cara penyampaian dan gaya bahasa perutusan Buddha. Kecemasan inilah yang memberikan satu jawapan kepada soalan yang melanda dialog antara Muslim dan Buddhis: mengapa, orang-orang Islam bertanya, penganut agama Buddha menafikan kewujudan Pencipta? Kami akan berhujah, pertama, bahawa penafian sedemikian pergi lebih jauh daripada Buddha sendiri yang tidak sampai ke situ; dan keduanya, bahawa jikalau kita mengambil kira konteks ajaran-ajaran Buddha, sebab mengapa beliau memilih untuk tidak bercakap mengenai Tuhan-

³⁹ *The Middle Length Discourses*, op. cit., 26:18, ms.259-260.

Pencipta akan menjadi lebih mudah difahami. Pertama, bahawa keengganan Buddha, pada keseluruhannya, bercakap tentang proses bagaimana segala unsur-unsur ‘yang murakab’ menjadi terkumpul di dunia di sekeliling kita, tidak bermakna perlu menafikan kewujudan secara objektif satu dimensi Yang Mutlak yang boleh dipanggil ‘Pencipta’. Kesenyapan Buddha adalah sebahagian daripada, boleh kita katakan, ‘rhetorika mistik’ beliau: penekanan dialektik ajaran-ajarannya adalah pada melepaskan diri daripada penderitaan yang mengiringi dunia yang murakab, bukan pada pemahaman proses kosmologi bagaimana seseorang menjadi hamba kepada dunia yang murakab itu. Mari kita beri perhatian kepada rhetorika mistik ini dari lebih dekat lagi.

Dialektik Buddhisme

Menyampaikan ajaran dengan cara retorik atau dialektik ini perlu difahami dengan merujuk kepada ciri khas persekitaran di mana mesej Buddha telah disebarkan. Seperti yang kita lihat lebih awal, al-Qur’an memberitahu kita: *Dan Kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia menjelaskan (hukum-hukum Allah) kepada mereka.* (14:4) ‘Bahasa’ kaumnya Buddha mestilah difahami dalam ertikata lebih luas, iaitu konteks keagamaan dan kebudayaan India pada zamannya. Konteks ini telah dicorakkan sebahagian besarnya oleh budaya kependetaan Brahmanik yang formal, di mana salah satu halangan utama untuk mencapai keselamatan berkesan ialah tumpuan perhatian kepada sifat roh yang dianggap ‘abadi’. Transendensi Diri Yang Mutlak (*Paramātman*) dilupakan dalam pernyataan-pernyataan yang telah jadi pengucapan baku ajaran-ajaran yang menekankan hanya immanensi (kehadiran) Diri Yang Mutlak dalam diri relatif (*jīvātman*), mengakibatkan kurangnya kesedaran atau kefahaman tentang sehabis-habis kelainan antara Diri Yang Mutlak dengan diri manusia yang relatif. Immanensi telah mengalahkan transendensi; keabadian roh telah dianggap sama dengan kezalihan Yang Mutlak. Jika keselamatan, bagi mereka yang berfahaman ‘roh berkekalan’ (*eternalists*), bererti bahawa roh itu meluncurkan diri ke alam baqa tanpa susah payah, ianya ditolak sama sekali oleh mereka yang berfahaman ‘nihilisme’ (*annihilationists*) sebagai semata-mata angan-angan mereka yang tidak dapat menerima hakikat

suram ketiadaan: tiada apa dari roh itu yang wujud selepas kematian, menurut para pemaham ‘nihilisme’ ini, roh itu mati bersama jasad.⁴⁰

Sebagaimana yang kita diberitahu oleh petikan berikut daripada sebuah teks Cina daripada mazhab Jalan Pertengahan⁴¹, ianya bukan soal menegaskan satu pandangan sambil menyisihkan yang lain, tetapi cuba mencari ‘jalan pertengahan’ antara keduanya: ‘Hanya melihat semuanya kosong tanpa melihat sebelah yang tidak kosong—ini tidak boleh dipanggil Jalan Pertengahan. Hanya melihat semuanya tidak mempunyai diri tanpa juga melihat (kewujudan) diri—ini tidak boleh dipanggil Jalan Pertengahan.’⁴² Nagarjuna menerangkan perbezaan asas antara dua tahap hakikat yang berbeza, serta kebenaran-kebenaran yang dipadankan dengannya, perbezaan yang membantu kita memahami kenyataan-kenyataan paradoksikal Buddha, yang seolah-olah bertentangan, mengenai roh, dan juga pastinya mengenai Hakikat: ‘Pengajaran doktrin oleh semua para Buddha adalah berdasarkan dua kebenaran: kebenaran berkaitan dunia biasa dan kebenaran dari segi buah akhir.’⁴³ Ia adalah pada tahap kebenaran biasa (*samvrti satyam*) begitu yang kita boleh menegaskan realiti nisbi roh individu, dan begitu juga pada tahap realiti ini yang kita boleh meletakkan proses-proses kejadian bergantung, perpautan, khayalan dan penderitaan. Bagaimanapun, mengatasi sepenuhnya tahap penjelasan ini, dan dunia (*loka*) yang dipadankan dengannya, adalah kebenaran atau realiti yang berkaitan dengan ‘buah akhir’ (*paramārtha*). Pada tahap Hakikat Asasi—yang hanya kelihatan pada waktu pencerahan, dan, sebelum pencerahan, dapat diimbas melalui intuisi—roh individu itu sendiri dilihat seperti satu ilusi, dan segala yang berkaitan dengan dunia dalam mana roh itu seolah-olah wujud adalah semata-mata ilusi. Hanya yang kekal sahaja yang sebenar.

⁴⁰ Untuk perbincangan terperinci tentang persekitaran agama Buddha dan pandangan ‘eternalists’ (*sassata-ditthiyo*) dan ‘annihilationists’ (*uccheda-ditthiyo*), lihat K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963), ms.21-168, dan untuk ringkasan pendek dari pandangan spekulatif yang tidak dipegang oleh Buddha, lihat dialog antara Buddha dan pengembara Vacchagotta di Sutta 72 (*Aggivacchagotta*) dari *The Middle Length Discourses*, op.cit., ms.590-594.

⁴¹ *Mādhyamika*, mazhab yang diasaskan oleh Nagarjuna, sebagaimana dipetik dalam pendahuluan.

⁴² *Taisho Shinshū daizokyo* 12, 374: 523b, dipetik oleh Youru Wang dalam *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism* (London & New York: RoutledgeCurzon, 2003), ms.61.

⁴³ Dari *Mūlamadhyamakakārikā*, 24:8 dipetik oleh David Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way*, op.cit., ms.331.

Bagaimanapun, ini tidak menghalang penderitaan akibat dari sifat dirinya bagi roh yang telah terjun ke dalam ilusi, roh yang masih dibelenggu dalam dunia nama dan bentuk (*nama-rupa*) yang relatif. Penderitaan itu memang benar, tetapi domain dalam mana penderitaan wujud adalah pada hakikatnya khayalan belaka: kesementaraan dunia (*anicca*) dan ketiadaan diri (*anatta*) adalah ajaran-ajaran yang saling memberi kuasa yang membawa kepada pemberhentian penderitaan dengan memahami bukan sahaja sifat Yang Kosong, tetapi juga, nikmat Nirvana yang sedia ada pada Yang Kosong itu.

Meneruskan dengan konsep Jalan Pertengahan, dan menunjukkan bagaimana mazhab pemikiran kemudian hari ini mempunyai asas dalam kitab-kitab suci terawal, percakapan berikut oleh Buddha kepada Kaccayana (*Kaccāyanagotta-Sutta*) harus diperhatikan:

“Semuanya wujud”– ini, wahai Kaccāyana, adalah satu hujung. “Semuanya tidak wujud” – ini, Kaccāyana, adalah hujung yang kedua. Kaccāyana, tanpa mendekati mana-mana hujung, Tathāgata⁴⁴ mengajarkan engkau doktrin yang di tengah-tengah.’

Pengajaran itu diteruskan dengan menunjukkan bahawa kejahilan adalah akar umbi segala penderitaan: daripada kejahilan timbul satu rangkaian sebab musabab, setiap faktor menjana akibatnya yang tidak dapat dielakkan: pembawaan, kesedaran, personaliti psiko-fizikal, deria-deria, hubungan, perasaan, ketagihan, genggaman, kejadian, kelahiran, usia tua dan kematian, kesedihan, tangisan, penderitaan, kekecewaan dan putus asa. ‘Begitulah timbulnya keseluruhan penderitaan yang begitu banyak. Bagaimanapun, dengan beransur-ansur hilang dan berakhirnya kejahilan, berakhir pula segala pembawaan’, dan keseluruhan rangkaian sebab musabab yang saling bergantung itu diberhentikan: ‘Dan demikianlah tamatnya segala penderitaan.’⁴⁵

⁴⁴ Perkataan ini bermaksud “telah datang demikian” dan pada masa yang sama “telah pergi demikian” Lihat Pengenalan untuk perbincangan.

⁴⁵ *Kaccāyanagotta-Sutta* dalam *Samutta-Nikāya*, 2,17; dipetik oleh David J. Kalupahana, *Nāgārjūna–The Philosophy of the Middle Way*, op. cit., ms.10 11.

Di sini, kejahilan dikenal pasti bersama akibatnya, iaitu penderitaan; maka keselamatan daripada penderitaan boleh dicapai dengan pengetahuan. Bukan sahaja masalah keselamatan itu, pada zaman Buddha, telah menjadi tenggelam kerana kesilapan mengemukakan alternatif-alternatif, bahkan persoalan penciptaan dan asal usul alam semesta juga telah menjadi salah satu punca kegiatan spekulasi yang lebih membuang masa daripada menambah pengetahuan. Perkara inilah ditekankan dalam kata-kata berikut, yang menjelaskan keseluruhan niat dan tujuan dialektik pengajaran Buddha sebagai suatu ‘cara mahir’ (*upāya-kauśala*) di mana orang ditumpukan perhatiannya kepada kepentingan mencapai keselamatan:

‘Andaikata, wahai Mālunkyaputta, seorang lelaki ditikam anak panah yang telah direndam dalam racun, lalu kawan-kawan rapat dan saudara-maranya telah memanggil seorang doktor, seorang pakar bedah. Kemudian andaikata lelaki itu berkata, aku tidak akan benarkan anak panah ini dicabut sehingga aku tahu, siapa yang telah memanahku, siapa namanya dan apa sukunya, adakah dia tinggi, pendek atau sederhana: sehingga aku tahu sama ada dia berkulit hitam atau gelap atau cerah: sama ada dia datang dari sekian-sekian kampung atau pinggir bandar atau bandar. Aku tidak akan benarkan anak panah ini dikeluarkan sehingga aku tahu dengan busur yang bagaimana aku telah dipanah, sama ada ia busur panjang atau silang ...’ Soalan-soalan ini berterusan, mengenai pelbagai butir terperinci tentang anak panah itu. ‘Baiklah, Mālunkyaputta, lelaki itu akan mati, sedangkan perkara itu masih tidak akan diketahui olehnya.’⁴⁶

Dalam memberi tumpuan tidak berbelah bagi pada keperluan untuk mengatasi kejahilan, tipudaya dan penderitaan bermakna Buddha telah enggan menjawab soalan-soalan yang hanya akan menebalkan kejahilan yang hendak dihapuskannya. Bagaimanapun, apa yang beliau senyap mengenainya, beliau tidak menapikannya.

Sepertimana halnya dengan segala ‘dewa-dewa atau sifat-sifat ketuhanan’ dalam budaya Hindu pada zaman Buddha, Brahmā sebagai Pencipta (genus maskulin, berbeza dengan Brahma, genus neutral, yang merujuk kepada Yang Mutlak) telah diubah dari suatu konsep menjadi sesuatu yang wujud dalam bentuk kebendaan. Perpaduan antara diri individu, yang dianggap abadi, dengan dewa-dewa, makhluk relatif yang juga dikurniakan sifat kekal, perlu dipisahkan. Maka

⁴⁶ *Majjhima Nikāya* I, 63; dipetik dalam *Some Sayings*, op. cit., ms.305.

oleh itu doktrin ‘tiada roh’ bergandingan dengan doktrin ‘tidak kekal’ pada semua tahap, baik kemanusiaan maupun ketuhanan. ‘Penafian roh’ sebenarnya adalah penafian bahawa roh bersifat kekal abadi, dan mesej yang amat penting ini menjadi lebih berkesan jika digabungkan dengan idea bahawa ‘dewa-dewa’, atau sifat-sifat Tuhan juga tidak berkekalan atau abadi sifatnya. Termasuk dalam kategori ‘dewa-dewa’ adalah Pencipta, Brahmā, yang walaupun tidak dinafikan sama-sekali, dianggap sebagai sesuatu yang berkeadaan relatif. Perhatian kepada penciptaan dianggap sebagai gangguan kepada penumpuan perhatian kepada Yang Abadi; kerana itu agama Buddha secara umumnya senyap mengenai asal-usul kejadian alam, sambil memusatkan tumpuan kita kepada segala keperluan bagi mencapai keselamatan daripada penderitaan yang disebabkan oleh keterpautan kepada dunia yang ‘tercipta’ ini.

Hal ini muncul dengan ketara sekali dalam teks yang amat berpengaruh dalam tradisi Mahayana, *Kitab Suci Hiasan Bunga (Avatamsaka Sutra, dipanggil Huayan dalam Bahasa China)*, yang dirujuk sebelum ini.⁴⁷ Mari kita perhatikan bait-bait berikut:

Semua benda tidak mempunyai asal dan tiada siapa boleh mewujudkan mereka:
Tiada terdapat sebarang tempat di mana mereka dilahirkan
Mereka tidak dapat dibeza-bezakan.
Semua benda tidak mempunyai asal,
Oleh itu mereka tidak mempunyai kelahiran;
Kerana tiada kelahiran,
Kehilangan pun tidak boleh ditemui.
Semua benda tiada kelahiran
Dan juga tiada kehilangan;
Mereka yang memahaminya seperti ini
Akan menyaksikan Buddha.⁴⁸

Bahawa kenyataan-kenyataan tentang ketiadaan permulaan bagi segala benda ini—dan oleh itu ketiadaan seorang Pencipta—lebih merupakan pedagogi mistik daripada theologi rasional atau

⁴⁷ Teks ini juga dikenali sebagai ‘Kitab Suci Pembebasan Tidak Terbayangkan’ yang utama, seperti yang dicatatkan oleh penterjemahnya, Thomas Cleary, sambil menambah ‘ianya mungkin yang terkaya dan paling hebat dari semua kitab suci agama Buddha, dijunjung tinggi oleh semua mazhab agama Buddha yang bersangkutan dengan pembebasan universal.’ *The Flower Ornament Scripture*, op.cit., ms.1.

⁴⁸ Ibid., ms.445. Seperti yang akan diperjelas di bawah, ‘Buddha’ adalah disamakan dengan keadaan tercerahkan, bukan hanya manusia yang dinamakan begitu; ia juga disamakan dengan Hakikat tertinggi, sebagai kandungan objektif keadaan tercerahkan.

penafian kewujudan Pencipta, adalah ditunjukkan, antara lain, oleh baris-baris berikut, yang menumpukan perhatian pada hakikat bahawa kebijaksanaan atau pencerahan adalah hakikat yang sentiasa wujud, yang tidak pernah tidak wujud; ketiadaan kebijaksanaan itulah yang merupakan ilusi, dan idea bahawa ia pernah pada suatu ketika tidak wujud, dan kemudian ‘dilahirkan’ memasungkan fikiran seseorang dalam ilusi peredaran masa, menjauhkannya daripada realiti kekekalan (hakikat keabadian):

Tiada apa yang tiada diketahui oleh Buddha,
Oleh kerana itu dia mustahil diketahui.
Tidak pernah daripada kekurangan kebijaksanaan
Pernah kebijaksanaan dilahirkan.⁴⁹

Kebijaksanaan yang muncul wujud setelah pernah tidak wujud tidak boleh jadi kebijaksanaan tulen yang telah menjadi satu dengan sifat Yang Mutlak. Kebijaksanaan ini sendiri menyebabkan Buddha ‘mustahil diketahui’ – ataupun, menyebabkan ‘ia’, iaitu keadaan ‘orang yang terjaga dari tidur kejahilan’ itu mustahil diketahui: sekiranya ia dapat diketahui, ia akan menjadi objek yang diketahui, bukan subjek yang mengetahui. Ini mengingatkan ajaran al-Qur’an: *Dia tidak dapat dilihat dan diliputi oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat (dan mengetahui hakikat) segala penglihatan (mata), dan Dia lah Yang Maha Halus (melayan hamba-hambaNya dengan belas kasihan), lagi Maha Mendalam pengetahuanNya.* (6:103) Ilmu yang ‘mustahil diketahui’ sedemikian tidak boleh dicapai sebarang konsepsi; ia hanya boleh disedari melalui pencerahan, dan satu-satunya tujuan semua tanggapan, semua perkataan, adalah untuk menafikan segala kepalsuan pemikiran konsepsi, dan membuka laluan bagi intuisi mengenai Itu yang melampaui batas segala pemikiran formal, sebagai infrastruktur ontologi mereka–Yang Tak Terhingga yang darinya terbit segala pemikiran dan kewujudan. ‘Kebijaksanaan’ sedemikian tidak pernah ‘dilahirkan’ dari apa yang boleh disifatkan sebagai tanpa kebijaksanaan: ‘Tidak pernah daripada kekurangan kebijaksanaan pernah kebijaksanaan dilahirkan’. Untuk menekankan kuasa membebaskan yang ada pada kebenaran ini, mana-mana kegiatan spekulatif mengenai apa yang ‘pernah dilahirkan’, dan yang kerana itu mungkin akan dilahirkan–dan oleh itu juga akan binasa–adalah dianggap gangguan dari satu-satunya perkara yang mustahak: pencerahan.

⁴⁹ Ibid., ms.447.

Maka di sini tiada terdapat penafian mutlak terhadap satu Pencipta. Namun begitu, idea wujudnya satu Pencipta—dalam konteks keseluruhan *upāya* agama Buddha, yang sememangnya didominasi kewajipan untuk melepaskan diri daripada keadaan terlazim (*conditioned*) kepada tidak terlazim (*unconditioned*)—boleh mengurangkan kesungguhan tumpuan yang diperlukan untuk melakukan lonjakan daripada ketika ini kepada keabadian. Kerana lonjakan ini memerlukan seseorang itu mengabaikan sama sekali apa-apa tanggapan tentang masa lalu dan masa depan, yang tidak wujud, yang benar hanyalah ketika ini yang sentiasa kini. Idea ini dinyatakan dalam satu rangkap yang secara jelas menafikan bahawa para Buddha pernah benar-benar dilahirkan atau telah mati: ‘Para Buddha tidak muncul keluar ke dunia, dan mereka tidak mempunyai kehilangan’. Mengulas mengenai ini, Thomas Cleary menulis, ‘semua Buddha mencapai pencerahan agung oleh Zat yang abadi. Dengan keupayaan melihat Jalan (Keselamatan) dalam sekelip mata, maka berakhirlah segala penglihatan masa lalu dan masa kini, “baru” dan “lama” tidak wujud langsung—seseorang itu mencapai pencerahan yang sama seperti segala Buddha masa lalu yang tak terhingga jumlah mereka, dan juga menjadi Buddha pada masa yang sama seperti segala Buddha di zaman-zaman depan yang tidak terkira banyaknya, dengan menyaksikan sendiri keabadian semua zaman, lalu, kini dan masa depan. Kerana masa tidak wujud, maka tidak akan ada kedatangan atau kepergian.’⁵⁰ Ini juga menjadi komentar terhadap bait-bait berikut dari *Avatamsaka Sutra*

Sama juga seperti masa depan
Tidak menunjukkan tanda-tanda masa lalu,
Maka begitulah halnya segala benda
Tiada mempunyai sebarang tanda.
Sama juga seperti tanda-tanda kelahiran dan kematian
Semuanya palsu belaka
Maka begitulah halnya segala benda
Kekosongan sifat semulajadi.
Nirvana tidak boleh dipegang,
Tetapi bila ia diperkatakan terdapat dua jenis,
Maka begitulah halnya segala benda:
Bila dibeza-bezakan, ianya berlainan.
Sama juga berdasarkan sesuatu yang dibilang
Terdapat suatu cara mengira.
Sifat mereka tidak wujud:
Maka demikianlah segala fenomena dikenali dengan sempurna.
Seperti kaedah pengiraan itu,

⁵⁰ Ibid., ms.51

Menambah satu, sampai tak terhingga;
Angka-angka tidak mempunyai sifat yang benar:
Ia hanya dibeza-bezakan oleh kerana akal.⁵¹

Bercakap tentang masa yang telah lalu—dan *a fortiori*, tentang sesuatu ‘pencipta’ atau pemula apa-apa yang ada ‘pada permulaan’—adalah membabitkan sesuatu yang sama seperti ‘kaedah pengiraan itu’. Kita boleh menambah angka satu secara berterusan kepada tiap-tiap nombor dalam siri itu, dan tidak akan sampai kepada penghujungnya; kita tidak akan, melalui pengiraan, menyedari bahawa ‘angka-angka itu tidak mempunyai sifat yang benar’. Di sini, ‘angka-angka’ mewakili segala fenomena, yang berdiri terasing dari Hakikat yang menyatukan: untuk melibatkan diri dalam pemikiran dengan asal fenomena adalah untuk melibatkan diri dengan fenomena itu, daripada sudut pandangan ini: sebaliknya, apa yang dipinta oleh logik Buddha tentang pencerahan ialah melampaui fenomena sama sekali, yang memerlukan pula tidak memperdulikan sama sekali proses bagaimana fenomena itu wujud, maka sebab itulah pada zahirnya Pencipta harus dinafikan.

* * *

‘Non-theisme’ agama Buddha ini bukan sahaja mendukung apa yang disaksikan oleh umat Islam sebagai Tauhid atau Keesaan Tuhan; ia juga boleh mendalami pemahaman orang-orang Islam tentang Tuhan yang transenden sama sekali, membantu menunjukkan bahawa Zat Tuhan itu menafikan sama sekali sebarang kerelatifan (persamaan atau perbandingan dengan sesuatu yang lain), dan bahawa kesemua tanggapan kita mengenai Zat itu hanyalah menerusi tabir-tabir subjektif binaan kita sendiri. Tuhan sesungguhnya boleh disifatkan dengan imej-imej, sifat-sifat dan gambaran yang diberi dalam Pemberitahuan atau Wahyu Ilahi, tetapi di antara kesemua pemerihalannya itu dan hakikat Zat Tuhan yang sebenarnya masih tidak wujud ukuran yang sama. [*Wa mā qadarū Llāha haqqa qadrihī*] Mereka tidak mengukur Tuhan dengan ukuran yang sebenar-benar bagi-Nya (6:91). Tiada sebarang tanggapan manusia tentang Tuhan—sekali pun dibentuk oleh idea-idea yang diterima melalui Wahyu—boleh disamakan dengan realiti transenden Zat Tuhan; ia tidak boleh mengatasi tiadanya persamaan ukuran antara yang

⁵¹ Ibid., ms.448.

relatif dengan Yang Mutlak. Konsepsi Islam mengenai Zat Allah, yang melampaui segala Nama dan Sifat, akan dikenali oleh umat Buddha sebagai rujukan kepada hakikat yang tidak terperikan yang ‘tidak boleh dicapai oleh sebarang kata atau pengucapan’⁵² Ini adalah seperti ayat yang diulang-ulang dalam al-Qur’an: ‘Maha Suci Allah dari apa yang mereka katakan’ (*subḥāna’Llāhi ‘ammā yaṣifūn*) adalah ungkapan yang berulang kali kedengaran dalam al-Qur’an; ia merujuk kepada, pertama sekali, gambaran-gambaran palsu tentang Tuhan, atau perbuatan secara palsu memberikan sifat ketuhanan kepada patung-patung berhala; tetapi ia juga menyentuh prinsip theologi asas dalam Islam: bahawa Zat Tuhan tidak dapat dikenali sama sekali, jauh mengatasi dan melampaui segala Sifat-Sifat yang diperlihatkan-Nya, malah sesungguhnya Ia mengatasi pada kadar yang tak terhingga apa saja ‘benda’ atau ‘perkara’ yang boleh difikirkan: *Tiada sesuatupun yang sebanding dengan-Nya* (42:11).

Sedangkan al-Qur’an penuh dengan keterangan tentang sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah—sehingga menyatakan suatu konsep Tuhan yang katafatik (boleh dikenali oleh manusia secara positif atau dengan kepastian) atau bahkan anthropomorfik (menyerupai manusia), yang begitu jauh dari konsepsi Buddhis mengenai hakikat mutlak yang ‘impersonal’ (tanpa peribadi)—kita masih boleh menemui dalam al-Qur’an dan juga Hadith Nabi, beberapa bukaan penting yang membawa kepada kefahaman tentang Zat Allah yang mengatasi sama sekali segala jenis bahasa pertuturan, kognisi dan tanggapan pemikiran manusia, termasuk semua yang dibentuk oleh pemerihalan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah yang terdapat dalam wahyu-Nya sendiri. Falsafah apophatik (berkaitan dengan pengetahuan tentang Tuhan yang diperolehi melalui penafian) Buddha oleh itu boleh dibaca sebagai huraian atas *nafy*, penafian, pada syahadah pertama Islam: *lā ilāha*, ‘tiada tuhan’. Sedangkan *ithbāt*, atau pengesahan, *illa’Llāh*, ‘kecuali Tuhan (Yang Maha Esa)’, ia pula boleh dibaca dalam konteks ini sebagai intuisi tentang Hakikat yang tak terlukiskan yang muncul sekaligus dengan terhapusnya segala tanggapan-tanggapan palsu tentang Hakikat itu. Ia adalah Hakikat yang mustahil dinafikan, dan yang disaksikan oleh para ahli tasawwuf Islam sebagai isi apa yang dicapai di akhir perjalanan mereka: *al-fanā’*, kehilangan diri (hakikat/tuhan palsu), membawa kepada *al-baqā’*, kewujudan abadi Diri (Hakikat/Tuhan yang Benar). Dengan itu, pengalaman ahli tasawwuf sedemikian

⁵² Ibid., ms.291.

mencerminkan kedua-dua kalimah, *nafy* dan *ithbāt*, yang terdapat dalam syahadah pertama Islam.

Shūnya dan Shahāda

Sememangnya kita boleh berhujah bahawa implikasi doktrin ‘Kekosongan’ (*Shūnya*) atau ‘Pemadaman’ (*Nirvāna*) adalah serupa dengan yang maksud tertinggi lafaz *nafy* dalam kalimah syahadah. Jika ‘non-theisme’ Buddha dapat difahami sebagai komentar pada *nafy* dalam kalimah syahadah yang pertama Islam, ‘tiada tuhan’, maka *ithbat* dalam kalimah syahadah pertama itu dapat difahami dalam agama Buddha sebagai berkaitan dengan hakikat Zat supra-peribadi. Penganut agama Buddha akan menegaskan bahawa yang sebenar-benar wujud hanyasanya Yang Mutlak, dan kita boleh merujuk kepadanya hanya dengan kata-kata yang menafikan sama sekali kerelatifan (kemungkinan ianya boleh disamakan atau dibandingkan dengan sesuatu yang lain), maka dengan demikian, dengan menggunakan kata-kata yang apophatik: Ia adalah yang ‘tidak dilahirkan’, yang ‘tidak murakab’, yang ‘Kosong’—kerana Ia kosong dari segala kerelatifan, dari segala kelainan, dari segala *conditionality* (kebergantungan). Di sini kita dihadapkan dengan aspek ‘*substantial*’ (dhatiah) teks yang dipetik di atas, *Udāna*, 80-81. Kerana Ia kosong dari segala-galanya, kecuali dirinya sendiri, hanya Yang Mutlak ini, satu-satunya, yang ‘simpler’⁵³ (tidak murakab), ‘semata-mata dirinya sendiri’, maka dengan itu menjadi satu dengan kemurnian mutlak *ikhlas*, suatu istilah Islam yang penting yang bermaksud ‘pensucian’ dan juga ‘ketulusan’, dan merupakan salah satu nama Sura 112 yang dipetik di atas. Ketulusan terpancar dengan kadar sejauh mana tanggapan seseorang tentang Tuhan itu ‘suci’ dari noda penggandaan atau syirik; keesaan murni Tuhan harus dicerminkan dalam kemurnian konsepsi kita tentang kesatuan itu, dan ini menimbulkan ketulusan. Hanya keesaan Tuhan, Dia sahaja, yang sebenar-benar dan semurni-murni Dirinya, tanpa sebarang bayangan kelainan yang mencemarkan sifat keesaannya sehingga menjadikannya murakab; bahawa yang benar-benar tidak murakab, semata-mata ‘dirinya sendiri’ dan tiada lain dari dirinya sendiri, tidak boleh tidak melainkan benar-benar

⁵³ ‘Simpler’ (daripada bahasa Inggeris, *simple*) menterjemah kata Arab *basīt*, sebagai lawan ‘*murakkab*’ bersusun, berganda, berlapis. Mari kita ingat bahawa perkataan Inggeris ‘*simple*’ berasal dari akar ‘*sim*’, berkaitan dengan ‘*same*’ sama, maka berkaitan kesamaan, kesatuan.

satu. Inilah yang secara tersirat dimaksudkan dengan kata ‘tidak murakab’ (*asamskrta*) dalam rangkap 80-81 dari *Udāna*, yang dipetik di atas.

Ketika dinyatakan bahawa semua yang selain darinya adalah murakab, ini bermakna bahawa setiap yang lain itu adalah campuran dari unsur-unsur yang berbeza, ia tidak memiliki zat semula jadi kekal. Pada pandangan Islam juga, segala sesuatu selain Allah adalah dianggap terdiri daripada unsur-unsur yang berbeza, tiada apa selain Allah yang sebenar-benarnya satu, semata-mata dirinya sendiri. Keesaan yang murni mengatasi dan melampaui segala kebergandaan.

Walau bagaimanapun, keesaan itu dizahirkan, secara simbolik, pada tahap bentuk. Inilah yang disebut *Shunyamurti* dalam Buddhisme, secara harfiah: manifestasi Yang Kosong. Yang Kosong sebagaimana adanya tidak dapat dizahirkan tanpa berhenti menjadi Yang Kosong, tetapi ia dapat diungkapkan secara simbolik. Kita mungkin boleh melihat dalam nama Tuhan dalam Islam, iaitu Allah, itu sendiri sebagai manifestasi Yang Kosong, menjadi lambang bagi Itu yang di luar segala kemungkinan bentuk dan tanggapan. Seperti yang akan kita lihat di bawah ini, hakikat Tuhan yang transenden itu tidak boleh dicapai pada Zatnya. Salah satu cara Ia diagungkan ialah dengan [menyatakan tidak ada bandingannya transenden (*tanzīh*).] Namun, hakikat yang sama juga diagungkan dalam manifestasi pada peringkat bentuk, dalam nama *Allāh*—dan semua Nama-Nama yang lain—yang mencerminkan hakikat tersebut dalam pertuturan dan pemikiran. Jadi, kita mengagungkan Allah—sebagai Zat—dalam ungkapan ‘Maha Suci Allah atas apa yang mereka gambarkan’, tetapi kita juga mengagungkan ‘Nama Allah’: ‘Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi’. Nama Itu yang melampaui semua perkataan dan fikiran dengan itu menjadi seperti suatu ‘manifestasi Yang Kosong’. Pembebasan yang ditawarkan oleh manifestasi yang menyelamatkan ini, melalui zikir dan doa, akan dibincangkan di bawah ini, dalam bahagian yang berjudul ‘Mengingat Allah’.

Cahaya Transendensi

Perspektif Buddha dapat dilihat sebagai memperkuat ajaran Islam tentang transendensi ilahi. Hal ini mengingatkan para Muslimin akan keperluan menyadari wujudnya hijab-hijab konseptual yang terpaksa kita lalui untuk melihat Matahari ilahi, cahaya yang sangat terang yang membutuhkan ‘mata’ konseptual sesiapa saja yang cuba merenung kepadanya. Ini dinyatakan dengan jelasnya dalam hadis berikut dari Nabi:

‘Allah mempunyai 70 hijab (tirai penutup) cahaya dan kegelapan. Seandainya Dia menyingkapkannya niscaya kecemerlangan cahaya wajah-Nya akan membakar siapa saja yang memandangnya.’⁵⁴ Begitu juga al-Qur’an menyentuh secara tidak langsung kemustahilan mendekati zat ilahi: *Allah memperingatkan kamu terhadap diri-Nya* (3:28, diulangi pada 3:30). Seseorang dapat memikirkan atau bermeditasi (terlibat dalam fikr/tafakkur) hanya pada sifat-sifat Allah, dan bukan pada Zat Nya. Seperti yang ditulis oleh al-Raghib al-Isfahani, seorang penulis kamus al-Qur’an yang terkemuka, dalam menjelaskan konsep *fikr* dalam al-Qur’an: ‘Meditasi (tafakur) hanya mungkin dilakukan mengenai apa yang dapat memakai bentuk konseptual (*ṣūra*) dalam hati seseorang. Oleh kerana itu kita mendapati hadis yang berikut ini: ‘Berkirlah tentang nikmat-nikmat Allah, dan jangan sekali-kali engkau berfikir tentang Zat Allah, Maha Suci Allah dari digambarkan dalam bentuk (*ṣūra*) apa sekalipun.’⁵⁵

Idea asas yang dinyatakan dalam hadis Nabi ini telah disebarkan dalam pelbagai bentuk:⁵⁶ seseorang boleh berfikir tentang ‘segala sesuatu’, tentang ‘sifat-sifat’ Allah, tetapi tidak tentang Zat-Nya, kerana tidak ada kuasa konsepsi yang mampu mencapainya. Ini bermakna bahawa dalam Islam, Hakikat tertinggi tak terbayangkan sama sekali; sesuatu yang boleh dibayangkan

⁵⁴ Sahih Muslim, Kitab Iman, 293. Ada makna mistis yang lebih mendalam tentang kebinasaan yang ditempa akibat melihat Allah. Hal ini berkaitan dengan pokok persoalan kesucian atau kewalian (*walāya*) dalam Islam, difahami secara metafisik. Seorang wali ialah seorang yang telah diberkati dengan visi atau penglihatan terhadap Allah, dan telah menjadi ‘padam’ dalam erti yang sama seperti *nirvana* dalam Buddhisme, yang bermaksud, setepatnya, ‘pamadaman’. Meskipun ditafsir terutamanya oleh para Sufi, aspek realisasi tertinggi ini juga disentuh oleh beberapa ayat al-Qur’an dan hadis nabawi. Cukuplah di sini untuk merujuk pada satu ayat al-Qur’an yang mengisyaratkan misteri ini: "Jika kamu mengaku menjadi wali-wali Allah (*awliya’ Allah*), dikasihi lebih dari orang lain, maka inginilah kematian, jika kamu benar." (62:6.)

⁵⁵ *Mu’jam mufradāt*, op. cit., ms.398.

⁵⁶ Jalal Al-Din Al-Suyuti menyebut terdapat 5 variasi hadis ini dalam kitab kumpulan hadisnya, *al-Jāmi’ al-Sāghir* (Beirut: Dar al-Ma’rifā, 1972), jld. 3, ms.262-263.

tidak boleh dianggap Hakikat tertinggi. Keupayaan untuk membayangkan perbezaan antara yang boleh dibayangkan dan yang tidak terbayangkan, aneh tapi benar, merupakan inti kalimah syahadah, difahami secara metafisik bukan sekadar secara theologi: kita harus menyedari bahawa konsep awal kita tentang Hakikat yang satu dan tunggal hanyalah titik permulaan, bukan kesimpulan; konsepsi ini adalah kemasukan ke dalam misteri kerohanian, bukan penyempurnaan dari sebuah rangkaian binaan mental; ianya memulakan seseorang dalam gerakan transformatif ke arah hakikat Yang Tak Terucapkan, yang mana hanya bayangnya ternampak sepintas lalu kepada minda. Pandangan Islam tentang transendensi Zat Tuhan, keyakinan bahawa ianya melampaui segala kemungkinan konsepsi bentuk dan rupa, dengan itu menunjukkan bahawa tidak ada sebab untuk membina, secara yang dipermudah, apa-apa konsepsi yang konkrit mengenai Tuhan dalam Islam; ia juga akan membantu seorang Buddhist untuk melihat bahawa, di puncak metafisika Islam, dan malah, pada suatu waktu yang panjang, theologi Islam, ada terdapat pelaksanaan kalimah syahadah pertama yang mempunyai resonansi mendalam dengan tekanan Buddha kepada Yang Kosong, *Shūnya*, yang melampaui *namarūpa* (nama/bentuk), dan justru kerana itulah, di luar segala kemungkinan difikirkan. Kedua-dua tradisi nampaknya dapat bersetuju kalau kalimah syahadah pertama diparafrasa seperti berikut ini: ‘Tidak ada bentuk yang mungkin dibayangkan: hanya Zat yang tidak terbayangkan.’

Al-Ṣamad dan Dharma

Perbezaan dalam Islam antara keesaan Zat Tuhan dan banyaknya makhluk mengingatkan perbezaan dalam agama Buddha antara keesaan yang tidak murakab dan banyaknya yang murakab. Kesamaan konseptual ini lebih diperkuat oleh makna perkataan *Ṣamad*: selain dari digambarkan secara positif sebagai apa yang kekal abadi mandiri, dan apa yang dicari oleh semua yang lain, ia juga secara apophatik disebut sebagai ‘yang tidak kosong atau berongga (*ajwaf*)’.⁵⁷ Ini serta-merta mengingatkan kita kepada kepercayaan asas agama Buddha bahawa *Dharma*, sebagaimana adanya, satu-satunya yang ‘penuh’, semua dharma-dharma yang lain adalah ‘kosong’, iaitu kosong dari ‘wujud sendiri’ (*svabhava*). Memang, salah satu proposisi yang paling asas, umum untuk semua mazhab dari Buddhisme aliran Mahayana adalah

⁵⁷ *Mu‘jam mufradāt*, op. cit., ms.94.

‘kekosongan’ segala ‘*dharma*’ yang tertentu: ‘semua dharma tanpa diri, mereka tidak mempunyai watak makhluk hidup, mereka tanpa roh, tanpa keperibadian.’⁵⁸

Dengan kata lain, sebagaimana diterapkan pada setiap entiti yang wujud, perkataan ‘*dharma*’ menandakan kekosongan tanpa kedemikianan, sedangkan *Dharma* sebagaimana adanya adalah Kedemikianan mutlak. Dharma-dharma yang relatif tidak boleh mempertahankan diri mereka sendiri, mereka bergantung sepenuhnya untuk kewujudan mereka pada pelbagai dharma lain, tidak ada sesuatu yang wujud yang bebas dari ketergantungan pada suatu siri tidak terhad faktor-faktor, yang semuanya saling bergantung, dan pada masa yang sama bergantung sepenuhnya pada Dharma sebagaimana adanya, yang satu-satunya ‘penuh’ dengan Diri-Nya. Dharma tidak memiliki ‘rongga’ atau ‘kekosongan’ di dalamnya, tetapi sebaliknya, seperti halnya dengan al-Şamad, ia adalah tumpuan bagi semua yang ‘Kosong’ untuk diisi dengan kewujudan, suatu kewujudan yang, bagaimanapun, tidak pernah berhenti menjadi kewujudan Yang Mutlak; ia tidak menjadi milik atau pun sifat bagi hal-hal yang relatif, yang semuanya ditandai dengan kefanaan dan kepalsuan, walaupun mereka diberkati dengan kewujudan.

Dalam teks-teks Buddhis, *Dharma* ditekankan sebagai zat utama dari segala sesuatu atau pun Kedemikianan (*tathatā*) tertinggi mereka; namun untuk mengelakkan kemungkinan reifikasi Zat ini, baik di fikiran atau dalam bahasa, Kedemikianan ini pula disamakan dengan Yang Kosong (*Shūnya*). Apa yang memisahkan Kedemikianan sebagaimana adanya daripada konsepsi-konsepsi, begini dan begitu, yang seseorang mungkin ada mengenainya, adalah seluas ruang yang memisahkan pengalaman pencerahan dengan semata-mata idea pencerahan. Apa yang sentiasa dipertahankan antara Dharma/Yang Kosong/Kedemikianan dan setiap konsepsi yang seseorang itu mungkin ada mengenainya ialah ketiadaan perbandingan yang radikal.

⁵⁸ *Sutra Intan* [Diamond Sutra], dipetik dalam E. Conze, *Buddhist Wisdom Books* (London: George Allen and Unwin, 1958), ms.59.

Oleh kerana itu, Yang Kosong adalah ‘kosong’ hanya dari sudut pandang kepenuhan dunia yang palsu, dan kecenderungan pemikiran dan bahasa manusia untuk reifikasi, iaitu menjadikan sesuatu yang abstrak itu konkrit. Dalam dirinya sendiri, ia merupakan kepenuhan tanpa batas; namun pada hakikatnya, dunialah, bersama dengan segala kesan reifikasi pada fikiran, yang kosong. Oleh itu, definisi apophatik Yang Kosong tidak dapat dilihat sebagai lebih menunjukkan realiti *Dharma* daripada keterangan-keterangan kataphatik mengenainya: penekanan dialektik adalah pada transendensi *Dharma* berbanding dengan sama ada pernyataan berciri positif maupun berciri negatif tentang realiti tersebut. Wacana mengenai Yang Kosong nampaknya lebih ditujukan untuk menghasilkan kesediaan menerima suatu hal mistis daripada menghasilkan kesimpulan logik daripada serangkaian premis. Kita dijemput untuk memahami, melalui intuisi supra-rasional, kemustahilan menghasilkan suatu gambaran yang memadai tentang *Dharma* dari segi apa-apa polariti negatif/positif, baik konseptual maupun linguistik. Intuisi inilah pula yang meningkatkan kesediaan menerima cara tunggal untuk ‘memahami’ *Dharma*. Satu-satunya cara *Dharma* dapat difahami ialah apabila ia direalisasikan, dalam ertikata ‘dijadikan realiti’ atau kenyataan, secara kerohanian dan mistis. Realisasi (menjadikan nyata) mengandaikan keupayaan melampaui diri yang empiris dan segala fakulti persepsi dan kognisi yang relatif yang ditambah kepada diri berkenaan. Seperti yang akan kita lihat di bawah, pendekatan untuk realisasi sedemikian beresonansi secara mendalam dengan tradisi mistik dalam Islam.

Dalam beberapa teks Buddhis tampak seolah-olah kekosongan benda/perkara/hal itulah yang merupakan ‘kedemikianan’ mereka,⁵⁹ dan kekosongan/kedemikianan inilah yang menghubungkan perkara itu kepada ‘kedemikianan’ dari *Dharma*, seakan-akan dengan analogi terbalik. Akan tampak seolah-olah *Dharma* itulah yang sememangnya kedemikianan sebenar segala sesuatu, tetapi benda/perkara/hal ini tidak mempunyai akses kepada kedemikianan ini kecuali dengan menafikan kekhususan mereka sendiri, yang murakab dari pelbagai agregat yang timbul dalam rangkaian sebab musabab saling bergantung (*pratītyasamutpāda*)—semuanya kosong. Jadi, dari segi kerohanian, penafian kekosongan ini bermakna kosong dari kekosongan,

⁵⁹ ‘Apa yang kosong adalah sifat-kebuddhaan (*Buddhadhātu*)’, menurut *Mahāparinirvāna Sūtra*. Dipetik dalam *ibid.*, ms.60.

dan penafian dua kali ini adalah satu-satunya cara untuk merealisasikan, dengan secara supra-konseptual, Kedemikianan dari *Tathatā*.

Dengan itu, *Dharma* ialah kepenuhan mutlak dalam kedemikianannya sendiri; tetapi dari sudut pandangan pada zahirnya ‘kedemikianan’ dunia, tampak ia seolah-olah ‘kosong:’ ianya kosong dari semua ilusi kedemikianan segala benda/perkara/hal, maka, oleh kerana kosong dari kekosongan, ia adalah kepenuhan tanpa batas. Jadi, bila digunakan berhubung dengan Hakikat Yang Mutlak, istilah yang sama, ‘*dharma*’, bermakna kekosongan yang bukan sahaja kepenuhan mutlak, ia juga boleh dikatakan ‘mengisi’ kekosongan segala *dharma* yang lain, yang dengan demikian kembali mempunyai kewujudan. Atas sebab inilah kita mendapati salah satu formula yang paling definitif aliran Mahayana: ‘*Samsara* adalah *Nirvana*; *Nirvana* adalah *Samsara*’. Mula-mula, kerelatifan dilucutkan kewujudannya yang memisah, kemudian diberikan semula kewujudan, dari kewujudan tunggal Nirvana—yang dapat difahami sebagai keadaan bahagia yang wajar bagi Hakikat tertinggi yang tidak murakab. Dalam istilah Islam, boleh dikatakan: pertama datang *naḥy*, tiada tuhan/realiti; kemudian *ithbat*: kecuali Tuhan Yang Maha Esa/ Realiti. Jikalau kita terjemahkan perkataan ‘dharma’ sebagai ‘zat’, dan menerapkannya kepada lafaz kalimah syahadah yang pertama, kita mendapati yang berikut: ‘tiada dharma/zat kecuali Dharma/Zat’. Pertemuan konseptual di peringkat *tawḥīd*—secara harfiah ‘menegaskan, menyatakan atau merealisasikan kesatuan’—ini adalah jelas.

Kita juga boleh berkata, menggunakan formula ini untuk Buddha sendiri: ‘tidak ada buddha kecuali *Buddhadhātu*’, istilah ini merujuk kepada ‘sifat-Buddha’ yang imanen dalam semua hal. Kebuddhaan yang imanen ini mengatasi peribadi Buddha sendiri, dan ini ditunjukkan oleh fakta bahawa *Buddhadhātu* mempunyai pengertian yang sama dengan *Dharmadhātu*, sifat-Dharma, dan juga dengan *Tathāgatagarbha*, secara harfiah: ‘rahim peranakan’ *Tathāgata*, yang ‘telah pergi demikian’⁶⁰: ‘Tiada yang timbul atau binasa dalam *Tathāgatagarbha*. Ianya bebas dari

⁶⁰ Kita perhatikan di sini kemiripan dengan nama Tuhan dalam Islam, al-Rahmān, yang berasal dari kata *Rahim*, yang bermaksud peranakan. Lihat pembahasan *Rahma* sebagai kasihan belas dan kasih sayang yang meliputi segala-gala di bawah ini.

pengetahuan dan pandangan konseptual. Seperti sifat *Dharmadhātu*, yang tertinggi, lengkap sempurna, memenuhi kesemua sepuluh arah ...⁶¹

Wajah Allah

Di dalam al-Qur'an, Wajah (*wajh*) Allah dikenal pasti sebagai Hakikat ilahi yang bersifat kekal dan berada di mana-mana. Dalam ayat-ayat yang dipetik di atas, 55:26-27, kita diberitahu bahawa segala sesuatu yang berada di muka bumi akan binasa kecuali 'Wajah' Allah. Dalam ayat lain kita diberitahu: *Ke manapun kamu menghadap, di situlah wajah Allah* (2:115). Dalam ayat berikut, misteri 'Wajah' ini semakin mendalam, dan menunjukkan dengan jelas sejauh mana persamaannya dengan konsepsi Buddhis tentang *Dharma: Segala sesuatu (benda/hal/perkara) pasti binasa (halik) kecuali wajah-Nya*.(28:88) Wajah yang dimaksudkan adalah jelas, iaitu Allah, tetapi kata ganti 'Nya' juga boleh diertikan sebagai berkaitan dengan benda/hal/perkara, sehingga ertinya menjadi: setiap benda/hal/perkara adalah binasa kecuali Wajahnya—Wajah benda/hal/perkara itu. Salah seorang ulama muktabar terbesar Islam, Imam al-Ghazali (m.1111), memberi ulasan pada ayat ini sebagai berikut: '[Hal ini] bukan setiap benda/hal/perkara menjadi binasa pada satu waktu atau pada waktu lain, tetapi ianya binasa dari sejak keabadian tanpa awal sampai keabadian tanpa akhir. Ia hanya boleh difahami sedemikian kerana, apabila zat sesuatu yang lain dari Dia dipertimbangkan dari segi zat sendiri, ianya ketidakwujudan semata-mata. Tetapi jika dilihat dari segi "wajah" ke mana mengalirnya kewujudan dari Yang Awal, Yang Hak, maka ia dipandang sebagai wujud, bukan dengan sendirinya tetapi melalui wajah yang menghadap pemberi kewujudannya. Maka, yang wujud hanyalah Wajah Allah. Setiap hal mempunyai dua wajah: wajah terhadap dirinya sendiri, dan wajah terhadap Tuhannya. Dilihat dari segi wajah sendiri, ia tidak ada, tetapi dilihat dari segi Wajah Allah, itu ia. Kerana itu, tiada apa yang wujud melainkan Allah dan Wajah-Nya.'⁶²

⁶¹ Dari *Sutra of Complete Enlightenment* [Sutra Pencerahan Lengkap] (tr. Ven Guo-gu Bhikshu) dalam Master Sheng-yen, *Complete Enlightenment*, Bhg 9, Jld 7 (New York: Dharma Drum, 1997), ms.17-18.

⁶² *Al-Ghazālī—The Niche of Lights*, Tr. Daud Buchman (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), ms. 16-17. Terjemahan telah diubah sedikit: Perkataan *yalī* lebih baik diterjemahkan sebagai 'menghadap' [turned to] daripada terjemahan Buchman 'bersebelahan dengan' [adjacent to], dalam ungkapan [through the face turned to its giver of existence] 'melalui wajah yang menghadap pemberi kewujudannya.'

Dengan bantuan tafsir ini, kita dapat memahami lebih jelas apa yang dimaksudkan oleh ayat berikut: *Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin (57:3)*. Kesatuan mutlak Allah adalah sehabis-habis transenden dan sebenar-benar imanen. Bukan sahaja Hakikat ilahi berada dalam segala sesuatu sebagai ‘Yang Batin’ (*al-Bāṭin*), ianya juga hakikat sebenar, ‘wajah’ atau ‘zat’ dari semua fenomena empirik, sebagai ‘Yang Zahir’, (*al-Zāhir*). Dengan sebab itulah kita tidak dapat melihat ke mana-mana pun dalam kewujudan tanpa berhadapan dengan ‘Wajah Allah’. Pandangan yang begitu jelas tentang kesatuan hakikat ilahi ini menemukan semula kehalusan pandangan Buddha aliran Mahayana bahawa pada akhirnya Samsara dan Nirvana adalah satu. Seperti yang dikatakan oleh Milarepa, santo-penyair agung Tibet:⁶³ ‘Cobalah untuk mengerti bahwa Nirvana dan Samsara bukan dua ... Inti Penglihatan terletak pada bukan dualiti’,⁶⁴ Samsara, atau kerelatifan, hanyalah luaran, apa yang kelihatan dari ‘wajah’ Nirvana: yang luaran dan yang dalaman, sama sahaja, adalah ekspresi dari Yang Satu yang melampaui perbezaan di antara kedua-dua dimensi ini. Hanya dari sudut pandangan apa dipanggil oleh Nagarjuna ‘realiti konvensional’ (*samvṛti-satyam*) bahawa seseorang dapat membezakan antara dimensi-dimensi yang berbeza, baik mengenai ruang mahupun mengenai masa. Dari sudut pandang ‘makna tertinggi’ (*paramārtha*), bagaimana pun, Yang Mutlak adalah tak terbatas dan kekal abadi, merangkumi segala kemungkinan dimensi ruang dan waktu, dan justru kerana itu tidak boleh mendiami tempat dalam ruang atau masa. Tanggapan al-Qur’an tentang tidak boleh lari dari ‘Wajah’ Allah, immanensi dalam seluruh kewujudan, tercermin dalam idea Buddhisme tentang Buddha yang hadir dalam segala benda/hal/perkara. Untuk mengutip kata-kata Milarepa lagi:

Ibu ke-Buddha-an meresapi semua makhluk.
Semua makhluk adalah kerana itu Buddha dalam diri mereka.
Namun mereka terselubung oleh kekotoran duniawi;
Setelah kekotoran batin dibersihkan,
Masing-masing akan menjadi Buddha.⁶⁵

Milarepa juga merujuk kepada ‘wajah’ yang kelihatan apabila intipati kesedaran sendiri—‘wajah’ realiti seseorang—difahami sebagai sama dengan intipati kesedaran semua makhluk lain. Dalam

⁶³ Lihat biografi klasik oleh W.Y. Evans-Wentz, *Tibet’s Great Yogī Milarepa* (London Milford: Humphrey, 1928).

⁶⁴ *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (tr. Garma C.C. Chang) (Boston & Shaftsbury: Shambhala, 1989), jld.2, ms.404, 405.

⁶⁵ *Ibid.*, jld.2, ms.391.

istilah al-Qur'an, Wajah Allah menjadi terlihat melalui segala sesuatu, yang diri mereka, atau 'wajah' mereka yang sebenarnya, bukan milik mereka sendiri, tetapi milik Allah.

Dengan menyadari bahawa semua bentuk adalah kesedaran diri,
Aku telah melihat wajah sahabatku—Fikiran sejati di dalam.
Jadi tidak ada makhluk di Tiga Alam Agung
Dapat lari dari rangkulan Keituan agung ini.⁶⁶

Maka 'kekosongan' segala *dharma* kini boleh dianggap sebagai pembuka negatif kepada penegasan kedemikianan *Dharma* yang tunggal; semua 'wajah-wajah' tertentu sudah termasuk dalam Wajah Allah yang tunggal. Sangat penting sehubungan dengan ini ialah komentar al-Ghazali: 'apabila zat sesuatu yang lain dari Dia dipertimbangkan dari segi zat sendiri, ianya ketidakwujudan semata-mata'. Kita hanya perlu menggantikan perkataan 'zat' dengan '*dharma*', dan 'ketidakwujudan' dengan 'kekosongan' dan kita langsung berhadapan dengan apa yang terdengar seperti formulasi Buddhis yang sempurna. Doktrin kekosongan atau kepalsuan semua *dharma*, membawa pula secara langsung kepada prinsip Islam *tawhīd*, seperti yang ditunjukkan oleh petikan berikut dari acara *Satasāhasrika*:

'Dari sejak pemikiran pertama tentang pencerahan dan seterusnya, seorang Bodhisattva harus melatih dirinya dalam keyakinan bahawa semua *dharma* tidak memiliki asas. Sementara dia mengamalkan enam kesempurnaan dia seharusnya tidak mengambil apa-apa sebagai asas⁶⁷ ... Di mana ada dualiti, ada asas. Di mana tiada dualiti, tiada asas.

Subhuti: Bagaimana timbulnya dualiti dan bukan-dualiti?

Tuan [Buddha]: Di mana ada mata dan bentuk, telinga dan suara, [dll, ke:] di mana ada fikiran dan *dharma*, di mana ada pencerahan dan tercerahkan, itulah dualiti. Di mana tidak ada mata dan bentuk, tidak ada telinga dan suara, [dll, ke:] tidak ada fikiran dan *dharma*, tidak ada pencerahan dan orang yang tercerahkan, itulah bukan-dualiti.⁶⁸

⁶⁶ Ibid., jld.2, ms.370.

⁶⁷ Kata 'asas' menterjemah kata *upādhi*: 'Setelah dalam dirinya mencapai unsur tiada kematian yang tiada mempunyai "asas", dengan menjadikan pembuangan "asas" suatu kenyataan, maka Buddha yang Sempurna, yang tiada aliran keluar, mengajarkan keadaan tanpa kesedihan, tanpa kecemaran.' *Itivuttaka*, 62 (ms.82 *Buddhist Texts Through the Ages*)

⁶⁸ *Satasāhasrika*, LIII, f.279-283. Dipetik dalam *Buddhist Texts Through the Ages*, op.cit., ms.174-175.

Hal ini mungkin aneh pada sekilas pandangan, bahawa ‘yang tercerahkan’ juga termasuk dalam bidang dualiti. Sebabnya adalah bahawa, dari sudut pandang pencerahan murni ini, tidak ada yang wujud kecuali sifat kesedaran murni itu; jika kita berbicara tentang kesedaran yang dimiliki atau yang berkaitan dengan seseorang individu, maka tidak boleh dielakkan terdapat dualiti: orang yang sedar, dan isi kesedarannya. Inilah juga apa yang diajar melalui doktrin *fanā’* dalam tasawuf Islam.

***Fanā’* dan Bukan Dualiti**

Menanggapi kehadiran dualisme halus dalam kesedaran seseorang yang tercerahkan, atau yang sedang pada jalan menuju pencerahan, telah diungkapkan dalam teks al-Ghazali yang disebutkan dahulu. Dalam petikan berikut, beliau menjelaskan dan menilai keadaan orang-orang yang arif yang telah mencapai ‘Kehilangan diri’ (*fanā’*):

‘Mereka menjadi mabuk dengan kemabukan yang membuat kuasa yang memerintah kewarasan fikiran ditumbangkan. Oleh kerana itu salah seorang dari mereka berkata, “Aku adalah Yang Maha Benar!” (*anā’l-Haqq*), dan seorang lain, “Maha Suci aku, betapa agungnya maqamku!”⁶⁹ ... Ketika hal ini mengatasi orang yang memilikinya, ia disebut ‘kehilangan’ dalam kaitannya dengan orang yang memilikinya. Atau lebih tepatnya, itu disebut ‘kehilangan daripada kehilangan’, kerana pemilik hal ini hilang dari dirinya dan dari kehilangan dirinya. Kerana dia tidak sedar akan dirinya dalam keadaan itu, dan juga tidak sedar akan ketidaksedaran akan dirinya itu. Sekiranya dia sedar akan ketidaksedarannya, maka dia akan [masih] sedar akan dirinya sendiri. Sehubungan dengan orang yang tenggelam di dalamnya, hal ini disebut “penyatuan” (*ittihād*) menurut bahasa metafora, atau disebut “menyatakan keesaan Allah” (*tawhīd*) menurut bahasa realiti.”⁷⁰

Segala paradoks yang diucapkan oleh Buddha—serta penyamaan Buddha dengan *Dharma*, atau dengan Kedemikianan, atau *Nirvana*, dll.—boleh dipandang sebagai ekspresi dari *tawhīd* yang sekaligus radikal dan mistis, yang didasarkan semata-mata pada pemadaman, *nirvāna*, tepatnya: *ni* = ‘keluar’; *vāna* = ‘meniup’, idea yang serupa dengan api yang dipadamkan oleh tiupan angin. Jika ajaran-ajaran Buddha dibaca dengan mengambil kira jurang luas yang memisahkan

⁶⁹ Ini adalah ucapan-ucapan theofanik (*shathiyāt*) yang terkenal oleh masing-masing Mansur al-Hallaj dan Bayazid al-Bustami.

⁷⁰ *The Niche of Lights*, op. cit., ms. 17-18.

bahasa—dan dengan itu, semua konsep formal—dari realiti yang disempurnakan melalui pencerahan, banyak paradoks yang membingungkan orang akan dapat difahami sebagai bayangan yang tak dapat dielakkan dari menggelapkan bidang pemikiran dengan apa yang merungkai segala fikiran, dan menidakkan segala keterbatasan kesedaran tertentu: menidakkan segala keterbatasan ini membayangkan penegasan ketakterbatasan yang membebaskan. Apa pun yang boleh difikirkan oleh fikiran adalah selain dari kebenaran hakiki, dan dengan demikian hendaklah dilepaskan. Pemikiran harus memberikan tempat kepada penjiwaan; dengan kata lain, ‘bikinan mental’, memetik dari *Avatamsaka Sutra*, harus memberikan tempat kepada suatu keadaan roh yang tercerahkan:

Dengan tiada sebarang syak atas kebenaran,
Selama-lamanya menamatkan pembikinan mental,
Tidak menghasilkan fikiran yang mendiskriminasi:
Inilah kesedaran pencerahan.⁷¹

Fakta bahawa tidak adanya ‘diskriminasi’ jauh dari semacam kekosongan atau ketiadaan-fikiran dalam ertikata konvensional dijelaskan oleh Sutra Hui-neng.⁷² Merujuk pada kebijaksanaan sempurna *prajñā*, atau keadaan tertinggi dari pencerahan, perkataan ‘ketiadaan-fikiran’ sememangnya digunakan:

Mendapatkan pembebasan adalah mencapai *samādhi* dari *prajñā*, iaitu ketiadaan-fikiran. Apakah dia ketiadaan-fikiran? Ketiadaan-fikiran adalah melihat dan mengenali semua *dharma* dengan fikiran yang bebas dari keterpautan. Ketika digunakan ia meresapi ke mana-mana, tetapi tidak melekat ke mana-mana ... Tapi menahan diri dari memikirkan apa-apa, sehingga semua fikiran ditekan, ialah dikosongkan dari *dharma*, dan ini adalah pandangan yang salah.⁷³

* * *

⁷¹ *The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra* [Kitab Suci Hiasan Bunga—Terjemahan Sutra Avatamsaka], op.cit., ms.292.

⁷² Sutra ini mempunyai keistimewaan sebagai satu-satunya ‘sutra yang diucapkan oleh seorang anak negeri China’, menurut Wong Mou-lam, penterjemah sutra ini. Nama ‘sutra’ biasanya digunakan hanya untuk khutbah-khutbah yang disampaikan oleh Buddha sendiri, dan ini menunjukkan penghormatan yang tinggi terhadap wacana ini di kalangan Buddhisme mazhab Ch’an (Zen di Jepun).

⁷³ *The Diamond Sutra dan The Sutra of Hui-Neng*, op.cit., ms.85.

Seperti yang disebutkan dalam pendahuluan, tidak akan sesuai untuk membandingkan doktrin Buddha dengan dogma Islam, seolah-olah mereka terletak pada bidang yang sama. Hanya *ma'rifa*, kebijaksanaan kerohanian, dalam Islam, dan bukan *'aqida*, rukun kepercayaan yang formal, yang boleh dengan bermanfaat dibandingkan dengan ajaran Buddha. Tapi kerana *ma'rifa*, seperti yang dihuraikan oleh ulamak muktabar seperti al-Ghazali, adalah selaras dengan al-Qur'an dan Sunnah Nabi, kesejajaran kerohanian yang kita dapat temui antara kerohanian Islam dan Buddhisme membantu untuk menyingkapkan tapak persamaan transenden antara Islam sebagaimana adanya—dan tidak hanya dimensi metafisiknya—dengan agama Buddha sebagaimana adanya.

***Baqā'* dari 'Yang Tercerahkan'**

Kembali kepada idea ketiadaan kewujudan mereka 'yang tercerahkan', dalam petikan berikut dari Sutra Intan yang sangat berpengaruh dalam tradisi Mahayana, kita melihat bahawa orang-orang yang tercerahkan memang wujud, tetapi hakikat mereka yang sebenarnya tidak dikekalkan oleh mereka sendiri, tetapi oleh Yang Mutlak yang murni, sebagaimana yang dimaksud dalam petikan pembukaan kita dari *Udāna* sebagai 'tidak murakab': *asamskrta*.

'Adapun *dharma* ini yang telah sepenuhnya diketahui atau ditunjukkan oleh *Tathāgatha*—hal itu tidak dapat ditanggapi, tidak dapat dibicarakan, ianya bukan suatu dharma dan bukan juga bukan-dharma. Dan mengapa? Kerana sesuatu Yang Mutlak meninggikan darjat para wali (*asamskrtaprabhāvitā hy āryā-pudgalā*).'⁷⁴

Di sini juga kita boleh menggunakan konsep Sufi *baqā'*, atau kekekalan: mereka yang wujud setelah pengalaman kehilangan diri adalah ditopang hanya oleh realiti Allah, bukan kerana kewujudan mereka sendiri. Seluruh ajaran ini diambil dari nas al-Qur'an, antara lain, ayat yang dipetik sebelum ini: *Segala yang ada di muka bumi itu sedang menghilang (fān); sedangkan akan terus kekal (yabqā) Zat (Wajah) Tuhanmu Yang mempunyai Kebesaran dan Kemuliaan. (55:26-27)*. Ahli Sufi yang telah mengalami kehilangan telah juga, dengan pengalaman itu, menyedari secara konkrit hakikat ketiadaan wujud segala benda/hal/perkara selain Allah, segala

⁷⁴ *Diamond Sutra*, dipetik dalam E. Conze, *Buddhist Texts*, op.cit., ms.36

sesuatu dalam keadaan ‘sedang menghilang’ walaupun tampak seperti terus kekal. Setelah mati kepada kewujudan sendiri yang sekadar ilusi, hanya Wajah Allah yang kekal; maka melalui keterusan itulah individu itu sendiri meneruskan kewujudan — ‘wajah’ atau zatnya pada hakikatnya bukan miliknya tetapi milik Allah: tiada apa yang wujud selain dari Allah dan Wajah/Zat Allah, yang bersinar melalui segala benda/hal/perkara.

Berdasarkan ini, adalah mungkin untuk melihat mengapa, di satu sisi, Buddha menyatakan bahawa beliau ‘telah mengetahui’ *Dharma*, dan di sisi lain, bahawa ia tidak dapat ditanggapi, tidak dapat dibicarakan, ianya ‘bukan suatu *dharma* dan bukan juga bukan-*dharma*’: sejauh mana segala pemerian sifat-sifat Yang Mutlak berasal dari sudut pandangan individu, dan sejauh mana kewujudan individu itu bersifat ilusi kerananya, maka segala gambaran tentang Yang Mutlak tidak boleh tidak melainkan bersifat ilusi, atau pun paling baik suatu ‘cara sementara’ (*upāya*) untuk menggambarkan apa yang tak tergambarkan. Dalam Sutra Intan, kita membaca mengenai paradoks bahawa kebenaran yang disampaikan oleh Buddha itu adalah tidak nyata atau bukan tidak nyata:

"Subhuti, *Tathāgatha* adalah dia yang menyampaikan apa yang benar, dia yang menyampaikan apa yang asasi, dia yang menyampaikan apa yang tertinggi ... Subhuti, bahawa kebenaran yang telah dicapai oleh *Tathāgatha* adalah tidak nyata dan bukan tidak nyata."⁷⁵

‘Kebenaran’ yang boleh ditakrifkan berdasarkan pertentangan antara realiti melawan bukan realiti tidak mungkin boleh jadi kebenaran tertinggi. Hanyasanya kebenaran itu apa yang melampaui domain di mana tanggapan-tanggapan dualistik sebegitu dikemukakan. Ia bukanlah kebenaran yang boleh dijelaskan sebagai nyata, kerana kebenarannya itu hendaklah bersatu dengan realiti secara mutlak: ‘kedemikianan’nya sendiri hendaklah merupakan keseluruhan kebenaran dan hakikatnya, dan ia tidak boleh dikenali sebagai ‘nyata’ atau ‘benar’ secara muktamad kecuali dengan sendirinya.

Dialog berikut antara murid yang sama, Subhuti, dengan Buddha menjelaskan paradoks Yang Mutlak yang hanya boleh diketahui oleh dirinya sendiri, oleh ‘Kedemikianan’ (*tathatā*) miliknya:

⁷⁵ *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*, op.cit., ms.32.

Subhuti: ‘Wahai Tuan, jikalau di luar dari Kedemikianan tiada *dharma* berasingan yang dapat ditanggapi, maka apakah *dharma* yang akan berdiri tegak dalam kedemikianan, atau yang akan mengenali pencerahan penuh, atau yang akan menunjukkan *dharma* ini?’

Buddha: ‘Di luar Kedemikianan tidak ada *dharma* yang berasingan boleh ditanggapi, yang boleh berdiri tegak dalam Kedemikianan. Mula-mula sekali, Kedemikianan itu seadanya, tidak boleh ditanggapi, betapa kurang lagi yang dapat berdiri tegak di dalamnya. Kedemikianan tidak mengenali pencerahan penuh, dan pada peringkat *dharma* tiada siapa yang dijumpai yang telah mengenali pencerahan penuh, akan mengenalinya, atau sedang mengenalinya. Kedemikianan tidak menunjukkan *dharma*, dan pada peringkat *dharma* tiada siapa yang dijumpai yang boleh menunjukkannya.’⁷⁶

Tak seorang pun, bahkan Buddha, boleh ‘menunjukkan’ Yang Mutlak, kerana pertunjukan seperti itu memerlukan pelbagai konsep dan bahasa, dan Yang Mutlak/Kedemikianan melampaui segala konsep sebegini. Oleh sebab itu, Buddha menekankan keperluan dilucutkan segala ‘selubung-pemikiran’ (*acitta-āvaranah*): pemikiran, pada dasarnya, ‘meliputi’ dan dengan demikian mengaburkan sumber atau isi atau akar dari kesedarannya sendiri. Hanya ketika fikiran mengambil sifat seperti tirai yang jarang di atas lapisan kesedarannya sendiri maka kebijaksanaan yang tulen boleh dicapai. Jika fikiran boleh ‘dilihat melalui tirai’, maka pemikir, iaitu wakil bagi fikiran, dari suatu segi telah dipadamkan berhadapan dengan sumber dan tujuan pemikiran. Mengatakan ‘pemikir’ adalah menafikan realiti tunggal sifat mutlak dari kesedaran—dari mana munculnya paradoks bahawa *Dharma* adalah dua-dua ‘dikenali’ oleh Buddha dan tidak dikenali oleh beliau, ianya telah dicapai dan juga tidak tercapai:

‘Oleh kerana itu, wahai Sariputra, adalah disebabkan oleh ketaktercapaiannya [sic] bahawa seorang Bodhisattva, melalui pergantungan kepada penyempurnaan kebijaksanaan, berdiam tanpa selubung-pemikiran ... dan pada akhirnya ia mencapai *Nirvana*.’⁷⁷

Mari kita berpaling semula kepada al-Ghazali, yang memberikan formulasi yang sejajar, tidak merujuk kepada ‘selubung-pemikiran’ tetapi kepada ‘dayafikir masing-masing’. Ilmu-ilmu kerohanian yang tertinggi (*al-ma‘ārif*, j. dari *ma‘rifā*) hanya disampaikan kepada setiap individu semasa mengalami keadaan kerohanian yang dipanggil ‘penyingkapan tirai’ (*mukāshafa*), dan ini

⁷⁶ *Prajñāpāramitā Sūtra*, A/27: 453, dipetik dalam ibid, ms.37.

⁷⁷ *The Heart Sūtra* [Sūtra Hati], verses 37-43, dipetik dalam ibid., ms.93.

pula berdasarkan kehilangan kesadaran individu. *Fana'* adalah pra-syarat penting penyingkapan tirai ini kerana:

‘Segala perkara yang berkait dengan ego, bersama-sama dengan nafsu syahwatnya, menguatkan daya tarikan terhadap dunia deriarasa, yang merupakan dunia kesalahan dan ilusi. Yang Maha Benar menyingkap sepenuhnya tirai dirinya pada saat kematian, dengan penamatan kekuatan pancaindera dan khayalan yang memalingkan hati terhadap dunia yang rendah ini ... *Fana'* merujuk kepada suatu hal di mana segala indera tenang, tidak sibuk, sedangkan khayalan dalam istirehat, tidak menghasilkan kekeliruan.’⁷⁸

Hal ini dapat dilihat sebagai ulasan mistis pada ayat al-Qur’an berikut:

Dan sesiapa yang berhijrah pada jalan Allah, nescaya ia akan dapati di muka bumi ini banyak tempat berlindung dan keluasan rezeki; dan sesiapa yang keluar dari rumahnya dengan tujuan berhijrah kepada Allah dan RasulNya, kemudian ia mati (dalam perjalanan), maka sesungguhnya telah tetap pahalanya di sisi Allah. Dan sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani. (4:100).

Kematian tubuh telah dibayangkan dalam kematian roh yang rendah dalam hal *fanā'*. Mari kita kembali ke pembezaan dasar oleh Nagarjuna antara ‘dua kebenaran’, kerana ini akan membantu menempatkan dalam konteksnya kesejajaran di antara kedua-dua tradisi berkaitan dengan konsepsi Yang Mutlak yang murni: ‘Pengajaran doktrin oleh semua para Buddha adalah berdasarkan dua kebenaran: kebenaran berkaitan dunia biasa dan kebenaran dari segi buah akhir.’⁷⁹ Pada tahap kebenaran biasa (*samvrti-satyam*) inilah kita dapat menempatkan segala penjelasan berkaitan dengan seluruh proses kejadian bergantung, kefanaan, dan penderitaan. Kebenaran atau realiti yang berkaitan dengan ‘buah akhir’ (*paramārtha*), bagaimana pun, melampaui keseluruhan domain ini. Perkataan 'buah' (*artha*, Pali: *attha*), yang juga boleh diterjemahkan sebagai akibat atau hasil, menarik perhatian kita kepada pendedahan beransur-

⁷⁸ Lihat karangannya *Kitāb al-Arba ‘in fī usūl al-dīn* (Beirut: Dar al-Afaq al-Abadiyya, 1979), ms.44-45, dan untuk perbincangan tentang ini dan petikan-petikan lain yang serupa dari karya al-Ghazali, lihat Farid Jabre, *La Notion de la Ma ‘rifā chez Ghazālī* (Paris: Traditions des Lettres Orientales, 1958), ms.125.

⁷⁹ Dari karangannya *Mūlamadhyamakārikā*, 24:8 dipetik oleh David Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way*, op.cit., ms.331.

ansur hakikat kewujudan akibat dari pencerahan: penemuan ‘kebenaran’ atau ‘realiti’ (*satyam*)⁸⁰ tidak boleh dilakukan pada peringkat pemikiran formal dan oleh individu yang terbatas pengalaman; sebaliknya ia adalah ‘buah’ yang tidak tergambarkan dari pengalaman pencerahan. Kandungan positif pencerahan ini—Hakikat mutlak—oleh itu tidak dinafikan walaupun sebutan formal terhadap hakikat tersebut dijejaskan, disangkal atau diabaikan. Apa yang disangkal oleh Buddha ialah idea bahawa Hakikat tertinggi boleh secara memadai dinamakan, dikandungi, apalagi direalisasi (dijadikan kenyataan) pada peringkat pemikiran formal oleh individu, kedua-duanya terikat dengan kerelatifan *nama-rupa* (nama dan bentuk). Ini menjelaskan mengapa, dalam beberapa teks, bahkan idea hakikat tertinggi itu tidak murakab pun disangkal:

Hakikat para Buddha adalah halus dan sukar difahami;
tidak ada kata-kata atau ucapan boleh mencapainya.
Ia bukan majmuk atau tidak murakab;
Sifat asasinya adalah kekosongan dan tanpa bentuk.⁸¹

Merujuk pada Hakikat tertinggi sebagai tidak murakab (tidak bergabung) adalah suatu kesalahan, bukan kerana Hakikat tertinggi itu sebenarnya digabungkan, tetapi kerana perbuatan menamakan secara lisan bahawa ia tidak murakab sudah sama saja dengan tindakan menggabungkan. Ada hakikat yang tidak murakab, di satu sisi, dan gambaran mengenainya sebagai tidak murakab: menempatkan kedua-duanya bersama bererti bahawa seseorang telah meninggalkan kehadiran yang tidak murakab dan melingkungi yang murakab. Baris terakhir daripada rangkap yang dipetik di atas, ‘Sifat asasinya adalah kekosongan dan tanpa bentuk’ boleh juga dibantah, atas alasan yang sama dengan semasa kita menyangkal idea bahawa Hakikat itu tidak murakab. Berpegang kepada idea bahawa Hakikat itu kosong atau tanpa bentuk sendirinya menjejaskan kekosongan hakikat itu, bertindak sebagai halangan mental yang mencegah seseorang daripada tenggelam di dalamnya. Sekali lagi, menurut *Kitab Suci Hiasan Bunga*:

Hal-hal yang dinyatakan oleh kata-kata
Mereka yang lebih rendah kebijaksanaan tersalah bezakan
Dan kerana itu menjadikan halangan
Dan tidak memahami fikiran mereka sendiri.

...

Jika seseorang dapat melihat Buddha,

⁸⁰ Seperti perkataan *haqq* dalam bahasa Arab, bahasa Sanskrit *satyam* boleh diterjemahkan sebagai ‘hakikat’ dan ‘kebenaran.’

⁸¹ *The Flower Ornament Scripture*, op.cit., ms.290.

fikirannya tidak akan mempunyai genggaman;
Orang seperti itu kemudian dapat melihat
Kebenaran sebagaimana Buddha mengetahuinya.⁸²

Dari segi kerohanian Islam, pemikiran tentang *tawhīd* pada tahap mental itu sendiri boleh menjadi halangan di jalan mencapai realisasi kerohanian *tawhīd*, realisasi yang tidak hanya didasarkan kepada penghapusan segala binaan mental, tetapi juga pada pemadaman kesedaran individu. Setiap konsep—walaupun yang benar—akan mengukuhkan kesedaran, dan dengan demikian adalah ‘salah’ dari sudut pandang yang lebih tinggi hakikat yang melampaui segala konsep. Konsepsi Buddhis tentang Yang Mutlak adalah dibentuk dengan cara ini, menepati syarat yang berparadoks ini: untuk memikirkan tentang Yang Mutlak dengan cara yang mendedahkan kekurangan semua konsep pada akhirnya, dan yang memfokuskan semua aspirasi kerohanian kepada melakukan lompatan daripada tahap pemikiran yang terhad kepada tahap hakikat (realiti) yang tak terbatas. Cara lain untuk menyatakan ini ialah dengan berkata: ‘Mereka yang mencari kebenaran tidak harus mencari apa-apa.’⁸³ Mencari ‘sesuatu’ akan memastikan bahawa kebenaran segala sesuatu tidak akan dijumpai. Bahkan memiliki pandangan terhadap ‘sesuatu’ akan mencegah seseorang daripada ‘melihat’ segala sesuatu:

Tiada pandangan ialah penglihatan
Yang dapat melihat segala sesuatu;
Jika seseorang itu mempunyai pandangan tentang sesuatu,
Ini bukan melihat apa-apa.⁸⁴

Sikap ini dapat kita simpulkan secara singkat dengan kata-kata yang datang beberapa rangkap kemudian: ‘Menceraikan konsep sesuatu.’⁸⁵ Bukan sifat asasi dari sesuatu hal yang dinafikan, tetapi apa yang dinafikan adalah kepekaannya terhadap konseptualisasi yang mencukupi: bahawa sifat asasi dapat disampaikan atau hanya ternampak dalam imbasan kilat kesedaran supra-konseptual yang murni. Jadi, pengajaran yang terbaik, konsep yang terbaik, ialah yang menyediakan seseorang melihat dengan cara kognisi intuitif ini, yang muncul lebih daripada

⁸² Ibid., ms.376.

⁸³ Ini dari Kitab Suci *Vimalakirti*, sebagaimana dipetik oleh Cleary dalam *ibid.*, ms.35.

⁸⁴ Ibid., ms.376.

⁸⁵ Ibid., ms.377.

keadaan batin daripada pemikiran formal. Hakikat tertinggi, jauh dari dinafikan menurut perspektif ini, ditegaskan dengan cara yang paling dalam ia dapat ditegaskan: dengan meniadakan semua yang boleh dengan cara apa pun mendakwa sebagai Yang Maha Benar pada peringkat pemikiran dan bahasa, ‘nama dan bentuk’ (*namarupa*): dari sudut Islam: *lā ilāha illa’Llāh*. Untuk melaksanakan pembezaan yang dilakukan oleh Nagarjuna antara ‘kebenaran biasa’ (*samvrti-satyam*) dan ‘buah akhir’ (*paramārtha*), kita boleh mengatakan bahawa ‘menceraikan konsep sesuatu’ adalah sebuah proses yang harus bermula daripada domain kebenaran relatif, di mana konsep sesuatu adalah tirai, membawa kepada domain kebenaran hakiki, di mana terdapat realiti transenden Itu yang hanya pernah dikonseptualisasikan sebahagiannya di domain yang lebih rendah. Maka ‘perceraian’ yang tersebut tidak akan digunakan kepada Hakikat tertinggi, tetapi kepada semua perkara yang akan cuba untuk memenjarakan ketakterbatasannya di dalam kerangka pemikiran yang terbatas.

Sutra Intan mengandungi intipati ajaran ini, menyatakan kepentingan perceraian yang tersebut menggunakan imej sederhana tetapi berkesan. Gambaran-gambaran ini bertujuan untuk menimbulkan keadaan minda dan roh yang boleh disebut dengan merujuk kepada dua keperluan: ‘Terpisah dari apa yang kelihatan pada lahir—berkekalan dalam kebenaran sejati.’ Terlepas dari apa yang *kelihatan* boleh dikatakan sama dengan merealisasikan apa yang tidak pernah hilang dari pandangan, iaitu yang kekal abadi melampaui alam penampilan, ‘kebenaran sejati.’

Beginilah harus kamu fikirkan tentang dunia yang sementara ini:
Bintang pada waktu fajar, gelembung di sungai;
Klatan petir dalam awan musim panas,
Lampu kelap-kelip, bayangan dan mimpi.⁸⁶

Ini mungkin dibandingkan dengan ayat-ayat al-Qur’an seperti berikut:

Ketahuilah bahawa kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan senda gurauan, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu serta berlumba dalam menambah kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani, kemudian

⁸⁶ *The Diamond Sutra*, op.cit., ms.53.

tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning, kemudian menjadi hancur... (57:20)

Betapa banyak tahun pun berlalu dalam kehidupan dunia ini, ia adalah seolah-olah kurang dari satu hari ketika sampai di akhir kehidupan ini:

Mereka bertanya kepadamu tentang hari kiamat: "Bilakah masa datangnya?" Apa hubungannya tugasmu dengan (soal) menerangkan masa kedatangan hari kiamat itu? Kepada Tuhanmulah terserah kesudahan ilmu mengenainya. Tugasmu hanyalah memberi amaran kepada orang yang takut akan huru-hara hari kiamat itu. Pada masa melihatnya: seolah-olah mereka tidak tinggal di dunia melainkan sekadar satu petang atau paginya sahaja. (79:42-46).

Hadis Nabi 'Semua manusia sedang tidur; ketika mereka mati, mereka terjaga', boleh dibaca sebagai ulasan yang mendalam ke atas ayat-ayat ini.⁸⁷

* * *

Kami berharap pemerhatian ini telah membantu untuk menunjukkan bahawa pada tahap metafisik kedua-dua tradisi memang berorientasikan Hakikat yang Tunggal, betapa besar pun perbezaan antara konsepsi theologi Hakikat ini dalam Islam dengan konsepsi-konsepsi mistik dalam agama Buddha. Kita sekarang harus menjawab persoalan apakah Hakikat ini juga merupakan objek ibadah dalam Buddhisme, kerana sekiranya tidak, maka sarjana Muslim mungkin boleh menyimpulkan bahawa, walaupun umat Buddhis nampaknya memiliki metafisik atau kesedaran falsafah tentang kesatuan Hakikat tertinggi, mereka tetap tidak beribadah kepada Yang Mutlak ini, dan dengan demikian tidak dapat dimasukkan ke dalam golongan 'orang-orang yang beriman.'

⁸⁷ Walaupun tidak ditemui dalam sumber-sumber kanonik, hadis ini sering dipetik oleh para ulamak kerohanian Islam. Al-Ghazali, misalnya, memetikinya beberapa kali dalam kitab *Ihya'*. Mohammed Rustom dalam artikelnya mencatat contoh-contoh berikut *Ihya'* edisi Beirut, 1997: 1:15; 3:381, 4:246, 260. Lihat M. Rustom, 'Psychology, Eschatology, and Imagination in Mulla Sadra Shirazi's Commentary on the Hadith of Awakening' dalam *Islam and Science*, Jld.5, no.1, 1997, ms. 10.

Menyembah Yang Maha Esa

Dalam Islam, syirik (*shirk*) bukan hanya kesalahan doktrinal ‘mengadakan sekutu-sekutu’ bagi Allah, atau menganggap berhala sebagai tuhan; ia juga ‘dosa’ menyembah sesuatu selain Allah: *Sesiapa yang percaya dan berharap akan pertemuan dengan Tuhannya, hendaklah ia mengerjakan amal yang soleh dan janganlah ia mempersekutukan sesiapaupun dalam ibadatnya kepada Tuhannya (18:110).*

Kerana itu, apabila seorang Muslim membaca kesaksian Buddhis dari ‘Tiga Perlindungan,’ dia cenderung menganggapnya sebagai tindakan syirik: ‘Aku berlindung pada Buddha, *Dharma* dan *Sangha*.’ Buddha hanyalah seorang manusia; *Dharma*, hanya ajaran, undang-undang, atau norma; dan *Sangha*, hanya sebuah komuniti para biarawan: mana disebut Hakikat tertinggi yang pada-Nya seseorang harus berlindung, yang berhak dipuja dan disembah? Untuk menjawab soalan ini, kami akan merujuk kembali kepada petikan di atas, di mana *Dharma* diterjemahkan sebagai Hakikat. Perkataan ini merangkumi beberapa makna, termasuk: ajaran, peraturan, undang-undang, kebenaran, hakikat. Kesulitan mentakrifnya dengan tepat diungkapkan oleh Buddha sendiri:

‘Hakikat ini [*Dhamma*, Pali untuk *Dharma*] yang telah aku capai adalah mendalam, susah untuk dilihat dan susah untuk difahami, aman dan luhur, tidak dapat dicapai oleh pemikiran logika, halus, hanya boleh dialami oleh orang yang bijaksana.’⁸⁸

Makna yang paling langsung dari perkataan *Dharma* berkaitan lebih kepada ajaran, doktrin, dan undang-undang atau norma yang berasal daripadanya; tetapi juga boleh merujuk pada kandungan tertinggi doktrin itu, di mana kedua-dua doktrin dan undang-undang mencapai kemuncaknya, dan yang mana Buddha sendiri hanyalah penyampainya. Makna metafisik yang lebih tinggi dari *Dharma* ini menjelma jika kita melihat kitab-kitab suci aliran Mahayana, dan terutamanya mengenai konsepsi Tiga ‘Tubuh’ Buddha. Ini akan membantu kita untuk melihat sejauh mana *Dharma* dalam maknanya yang lebih tinggi, kebenaran/hakikat, boleh difahami sebagai Kebenaran/Hakikat tertinggi yang dalam Islam disebut *al-Ḥaqīqa* atau *al-Ḥaqq*. Hal ini juga dapat membantu kita untuk melihat bahawa Buddha yang padanya seseorang ‘berlindung’

⁸⁸ Dipetik dari *Majjhima Nikāya*, dalam *Some Sayings of the Buddha According to the Pali Canon*, tr. F.L. Woodward (London: Oxford University Press, 1925) ms.4

sebenarnya tidak boleh disamakan sepenuhnya dengan manusia bijaksana Shakyamuni, yang hanya merupakan utusan, pembawa ajaran *Dharma* yang mana di hadapannya peribadi beliau sendiri terhapus. Subordinasi Buddha kepada *Dharma* ini secara jelas diajarkan dalam Sutra Mahayana sebagai berikut:

‘Mereka yang telah melihatku dengan bentukku, dan mereka yang telah mengikutku dengan suaraku, segala usaha mereka adalah salah; aku mereka tidak akan lihat. Daripada *Dharma* orang harus melihat Buddha, kerana tubuh-tubuh-*dharma* adalah pemandu-pemandu.’⁸⁹

Dua hal yang harus ditekankan di sini: keadaan tertipu mereka yang mengaitkan signifikansi berlebihan kepada bentuk manusia Buddha; dan penekanan pada melihat Buddha dalam cahaya *Dharma*, bukan sebaliknya. Keutamaan ontologi *Dharma* adalah dengan itu ditegaskan di sini. Kemudian, sehubungan dengan gambaran tubuh-tubuh-*dharma* sebagai pemandu-pemandu, tubuh-tubuh *Dharma* muncul pada tahap-tahap yang berbeza dalam bentuk pelbagai jenis Buddha: tahap manusia (*Nirmāna-kāya*, atau ‘tubuh-transformasi’); tahap samawi (langit) (*sambhoga-kāya* atau ‘tubuh-kebahagiaan’); dan tahap ilahi atau tahap Mutlak (*Dharma-kāya*, diterjemahkan sebagai ‘tubuh-Kewujudan’). Kita boleh bercakap secara relatif mudah mengenai dua ‘tubuh’ yang pertama Buddha ini, dari segi manifestasi duniawi dan manifestasi samawi. Dalam Islam, perbezaan itu akan sesuai dengan Nabi sebagai orang tertentu Muhammad b. ‘Abd Allah, di satu sisi, dan hakikat arketip pra-manusia dari substansi kenabian, disentuh dalam kata-kata terkenal dari Nabi: ‘Aku adalah seorang Nabi ketika Adam itu [masih] antara air dan tanah liat.’⁹⁰

Buddha dalam terang *Dharma*

Namun, memang agak lebih sukar untuk memahami erti *dharma-kāya*: bagaimana mungkin Hakikat tertinggi ‘diberi tubuh’ dalam bentuk seorang Buddha? Kita boleh berhujah, dengan melaksanakan logik Buddhis: tidak benar, dan tidak boleh. Kerana penjelmaan seperti itu terpaksa melanggar hakikat Yang Kosong yang sama-sekali tidak murakab. Paradoks yang sama

⁸⁹ *Vajracchedikā*, 26A, b. Dipetik dalam *Buddhist Texts through the Ages*, op.cit., ms. 144.

⁹⁰ Versi hadis ini yang paling kuat disahkan adalah seperti berikut: Nabi ditanya ketika dia menjadi Nabi. Dia menjawab: ‘Ketika Adam berada di antara roh dan tubuh. Lihat Tirmidhī, *Manāqib*, 1; dan Ibn Hanbal, 1, 281, *et passim*.

diperhatikan dalam salah satu nama Buddha, *Shūnyamurī*: manifestasi dari Yang Kosong. Buddha memanasifestasikan suatu imej atau refleksi atau maklumat dari apa yang tidak mungkin tunduk kepada manifestasi kecuali jikalau berhenti menjadi Yang Kosong, kerana Yang Kosong ialah kosong, tanpa manifestasi, itulah takrifnya. Maka dengan itu *dharmakāya* ini dapat difahami sebagai darjat hakikat yang dapat difikirkan hanya sebagai Yang Mutlak, tetapi bukan dengan maksud manifestasi daripadanya: kami mencadangkan bahawa perkataan *kāya*, tubuh atau kenderaan, dengan demikian akan difahami secara metafora dan bukan secara harfiah. *Dharma* dalam pengertian akhir tidak boleh disamakan dengan manifestasi khusus, walau mulia bagaimana pun; sebaliknya dia adalah Prinsip manifestasi, dan mestilah kerana itu kekal bersifat supra-nyata. Apa yang dijelmakan bukanlah Yang Mutlak sebagaimana adanya, sebaliknya aspek Yang Mutlak yang boleh menerima dijelmakan. Jika manifestasi dari Buddha surgawi (*sambhoga-kāya*), dan lebih-lebih lagi, Buddha manusia (*Nirmana-kāya*) boleh disalah anggap sebagai Yang Mutlak maka, daripada mendedahkan jalan menuju Yang Mutlak, bentuk-bentuk relatif ini menjadi tirai yang menutupi-Nya. Kami juga berpendapat bahawa oleh kerana kematian Buddha disebut sebagai *parinirvana*-nya, Nirwana yang terakhir atau Nirvana terbesar, menunjukkan dengan caranya sendiri bahawa Yang Mutlak hanya boleh dijelmakan (direalisasikan) dalam ertikata selepas berakhirnya manifestasi dari bentuk manusia Buddha tersebut.

Menurut Hui-neng (m. 713):⁹¹ ‘Apa-apa yang boleh dinamakan membawa kepada dualisme, sedangkan Buddhisme tidak dualistik. Untuk berpegang kepada ketiadaan dualiti dari Kebenaran ini adalah matlamat Zen.’⁹² Dalam nada yang sama, guru kepada Hui-neng, Hung-jen, menulis: ‘Seseorang tidak akan menyingkirkan kelahiran dan kematian jika sentiasa berfikir tentang Buddha-Buddha yang lain. Tetapi jika dia mengekalkan Kewaspadaan⁹³ dirinya, dia pasti akan

⁹¹ ‘Bapa’ ke-6 dari mazhab Ch’an/Zen yang, menurut Suzuki, ‘pengasas China Zen yang sebenar.’ D. T. Suzuki, *Essays in Zen*, op.cit., Jld.1, ms.108

⁹² *Ibid.*, Jld.1, ms.212.

⁹³ Kewaspadaan (Ing: Mindfulness) adalah terjemahan yang sempurna perkataan *taqwā*. Perkataan Arab itu, walau bagaimana pun, sangat menyiratkan bahawa objek kewaspadaan adalah Allah. Namun begitu, memandangkan dalam Buddhisme kewaspadaan seseorang merupakan bentuk pengingatan *Dharma* secara berterusan dalam kesibukan segala kegiatan kehidupan harian, kedua-dua istilah ini dapat dilihat menunjukkan keadaan fikiran yang sama: kesedaran akan Yang Mutlak yang tidak terganggu oleh penglibatan seseorang dengan yang relatif. Al-Qur’an memuji *rijāl*, lelaki (manusia) tulen, yang tidak dilalaikan daripada mengingati Allah baik oleh perdagangan maupun jual beli (24:37). Lihat di bawah untuk perbincangan tentang Mengingati Allah.

sampai ke Tebing Seberang.’ Kemudian ia mengutip kata-kata Buddha dari *Sutra Vajraccedika-Prajñāpāramitā*: ‘Jika sesiapa ingin melihat aku dalam rupa, atau mencari aku dalam suara, orang ini menapaki jalan yang jahat dan ia tidak dapat melihat *Tathāgatha*⁹⁴ Hakikat *Tathāgatha*, ‘Yang Pergi sebegitu’ adalah sifat-Buddha, yang kepadanya setiap makhluk boleh sampai, tetapi hanya dengan syarat seseorang telah bebaskan daripada semua perpautan kepada rupa bentuk, bahkan, yang ironiknya, rupa bentuk Buddha sendiri. Maka kita faham daripada ini mengapa para guru Zen meriwayatkan pepatah: ‘Jika kamu melihat Buddha di tengah jalan, bunuh dia! Memetik kata-kata dari *Kitab Suci Hiasan Bunga*:

Kerana semua makhluk demikian,
Begitulah juga semua para Buddha:
Semua para Buddha dan ajaran-ajaran Buddha
Secara hakiki tidak memiliki kewujudan.⁹⁵

Dan lagi:

Bahkan jika seseorang selalu melihat Buddha
Selama seratus ribu zaman,
Bukan menurut kebenaran mutlak
Tapi melihat kepada penyelamat dunia,
Orang tersebut menggenggam Penampilan
Dan meningkatkan jaring kebodohan dan khayalan,
Terbelenggu di penjara kelahiran dan kematian,
Buta, tidak dapat melihat Buddha.

...

Orang biasa melihat sesuatu
Hanya mengejar rupa bentuk
Dan tidak menyedari hal-hal yang tak berbentuk:
Kerana ini mereka tidak melihat Buddha.⁹⁶

Dengan demikian, tidak boleh dikatakan bahawa Buddha adalah ‘disembah’ baik dalam kedua-dua bentuk tubuh kemanusiaan dan tubuh samawinya, mahupun ‘tubuh ilahinya,’ iaitu *dharma-*

⁹⁴ Dari penterjemahan wacana Hung-Jen mengenai meditasi oleh W. Pachow, dalam bukunya *Chinese Buddhism – Aspects of Interaction and Reinterpretation* (Lanham: Universiti Press of America, 1980), ms.40.

⁹⁵ *The Flower Ornament Scripture*, op.cit., ms.450.

⁹⁶ *Ibid.*, ms.373.

kāya. Jika yang akhir ini benar-benar berkaitan dengan *Dharma* sebagaimana adanya, maka ia tidak boleh menjadi milik mana-mana makhluk; dan jika memang diambil sebagai miliknya, maka ia bukan *Dharma* itu. Seperti yang kami akan hujahkan di bawah ini, sehubungan dengan ‘mengingati Tuhan’, objek pengabdian mungkin gambar Buddha, atau seorang *Bodhisattva*, pada awalnya, tetapi dengan logik Buddhis yang tepat, objek ini menjadi telus, kerana ia ‘kekosongan’ dirinya sehingga memungkinkan laluan kepada satu-satunya hakikat yang sepenuhnya memiliki diri sendiri, yang mempunyai ‘kedemikianan mutlak’, itulah *Dharma*.

Berikut ialah beberapa sinonim untuk *Dharma*, yang diberikan oleh D.T.Suzuki tatkala membandingkan kata-kata yang digunakan untuk merujuk kepada Tuhan atau Hakikat Tertinggi dalam pelbagai tradisi agama yang berbeza, yang mungkin boleh digunakan dalam perbincangan kita: *Prajna* (‘kesedaran murni’), *Tathatā* (‘kedemikianan’), *Bodhi* (‘pencerahan’), *Buddha* (‘yang tercerahkan’).⁹⁷ Begitu juga, dalam kaitannya dengan *Dharma-kāya*, Ananda Coomaraswamy memberikan sinonim berikut: *Ādi-Buddha* (Buddha ‘primordial’ atau ‘Mutlak’), dikenalpasti sama dengan *Vairocana*; *Svabhavākāya* (‘tubuh sifat-sendiri’); *Tattva* (‘hakikat’); *Shūnya* (‘Yang Kosong’); *Nirvāna* (‘kebahagiaan tertinggi’); *Samādhikāya* (‘tubuh kegembiraan’); *Bodhi* (‘kebijaksanaan’); *Prajnā* (‘kesedaran murni’).⁹⁸

Maka *Dharma* yang diperkatakan pada tahap transenden ini, tidak hanya terikat dengan pengalaman mistik yang subjektif, ianya juga bersatu dengan sifat tertinggi lagi objektif dari kesedaran dan kewujudan—ia merujuk kepada suatu prinsip transenden yang objektif dan juga kepada suatu keadaan yang subjektif yang boleh dicapai justru kerana immanensi prinsip itu dalam segala sesuatu yang wujud. Meskipun kesamaan identiti Yang Mutlak dengan *Dharma-kāya* ditekankan dalam Buddhisme Mahayana, dan khususnya dalam mazhab Yogacara yang mengembangkan doktrin ‘tiga tubuh’ Buddha selepas abad ke-4 Masihi, telah dihujahkan oleh Edward Conze bahawa ‘tidak ada yang benar-benar baru tentang hal ini ... Penyamaan satu sisi

⁹⁷ D.T. Suzuki, ‘The Buddhist Conception of Reality’, dalam Franck Frederick, ed., *The Buddhist Eye* (Bloomington: World Wisdom, 2004), ms.85.

⁹⁸ Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (New Jersey: Citadel Press, 1988) ms.239.

dari Buddha dengan *Dharma* sudah sering dibuat dalam tempoh pertama [Buddhisme] dan merupakan inti dari agama Buddha.⁹⁹

Untuk berbicara tentang ‘satu sisi dari Buddha’ harus agak bernuansa, kerana apa yang sebenarnya dimaksudkan sudah pasti satu aspek dari kesedaran ‘Yang Terjaga’: iaitu Buddha, sejauh mana identitinya disamakan dengan isi pencerahannya. Kemudian, *Dharma* sebagai Kewujudan Transenden serta sumber kehidupan dan kesedaran akan ditanggapi sebagai Yang Itu, dari yang mana pencerahan Buddha merupakan salah satu aspek: ‘Daripada *Dharma* orang harus melihat Buddha’ dan bukan sebaliknya, seperti yang kita lihat di atas.

Marco Pallis, dalam esainya yang penting, ‘Dharma and Dharmas as Principle of Inter-religious Communication’ [Dharma dan Dharma-Dharma sebagai Prinsip Komunikasi Antar-agama] dengan itu nampak mempunyai justifikasi dalam menekankan konsep ini sebagai jambatan untuk menghubungkan pelbagai tradisi agama. Kalimat kunci, mengenai perkara metafisik yang hendak kami kemukakan di sini, adalah seperti berikut: ‘Jika *Dharma* bersamaan, pada satu sisi, dengan kemutlakan dan ketakterbatasan dari *Zat*, dharma-dharma pula bersamaan dengan kerelatifan dan kontingensi segala aksiden-aksiden.’¹⁰⁰

Maka *Dharma* dapat difahami dalam dua pengertian yang berbeza, yang satu dari segi falsafah atau ontologi, dan yang lainnya dari segi pedagogi atau praktik. Dalam pengertian pertama, ia merujuk kepada apa yang difahami dalam pemikiran Islam sebagai *Zat* (*al-Dhāt*): *Zat* Allah adalah Mutlak (menggunakan istilah theologi) dan Hakikat yang Satu (istilah kerohanian). Semua zat-zat adalah relatif (secara theologi) atau ilusi (secara kerohanian). Dalam erti bidang pedagogi atau secara praktik, *Dharma* sebagai ajaran, undang-undang, norma, dll, dapat dilihat sejajar dengan *Shari‘a* (eksoterik) dan *Tariqa* (esoterik). Secara bersama-sama dalam kedua-dua pengertian, ontologi dan praktik, maka istilah tunggal *Dharma* dalam agama Buddha boleh dilihat kira-kira bersamaan dengan ternari (serampang tiga mata) dalam Islam: *al-Ḥaqīqa*, *al-Tariqa*, *al-Shari‘a*: Hakikat Asasi, Jalan Kerohanian, Undang-Undang Agama. Ketiga-tiga istilah ini, boleh dirumuskan dalam pengertian Nama ilahi, *al-Haqq*, ‘Yang Maha Benar’, yang

⁹⁹ E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), ms.51.

¹⁰⁰ M. Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), ms.103.

mungkin dilihat sebagai Nama ilahi yang paling dekat dengan *Dharma*, kerana tanggapan tentang kewajipan dan hak, dan justru itu tanggungjawab dan undang-undang, yang merupakan idea pokok pengertian *dharma*, juga tersirat dalam *al-Haqq*, yang salah satu makna pokoknya memang ‘hak (milik) yang boleh dituntut sebagai hutang atau tanggungan.’ Maka kedua-dua *al-Haqq* dan *Dharma* menandakan sekaligus kebenaran dan hakikat yang tertinggi, dari segi metafisik, dan juga rasa berkewajipan dan bertanggungjawab (komitmen) terhadap kebenaran itu, dari segi kemanusiaan.

Mengingati Allah

Dalam hal ibadah, sekali lagi ini adalah soal melihat bahawa kedua-dua tradisi bersama pada beberapa perkara pokok tentang zat atau intipati, tetapi sangat berbeza tentang rupa bentuk. Yang intipati ialah pemupukan kesedaran tentang Yang Mutlak, yang dinyatakan dalam Islam sebagai *dhikr Allāh*, ingatan/sebutan/kesedaran kepada Tuhan. Mengingati Allah digambarkan sebagai *raison d’etre* (tujuan asas, sebab dijadikan) dari semua bentuk doa dan sembahyang, ini dijelaskan dalam ayat al-Qur’an di mana Allah berfirman: ‘*Dan dirikanlah solat untuk mengingati Aku.*’ (20:14). Tujuan dan matlamat solat, kandungan dan nilai kerohanian, tidak lain dan tidak bukan ialah mengingati Allah. Jika solat (upacara penyembahan dengan bentuk dan peraturan tertentu) inti dari amalan keagamaan, namun *dhikru’Llah* (mengingati Allah) adalah, seperti yang disebutkan dalam al-Qur’an secara sangat ringkas, *akbar*, iaitu ‘lebih besar’ atau ‘terbesar’: ‘*Sesungguhnya solat itu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar; dan sesungguhnya mengingati Allah itu lebih besar*’ (29:45).

Perkataan bahasa Arab *dhikr* mempunyai dua erti penting, iaitu ingatan dan sebutan/seruan; ia merujuk kepada kedua-dua tujuan dan cara: kedua-dua prinsip kesedaran akan Yang Mutlak secara tetap, dan cara untuk merealisasikan kesedaran itu. Cara merealisasi ini tertumpu kepada penyebutan (zikir) secara berkaedah (teratur) Nama (atau Nama-Nama) Tuhan, dan khususnya, Nama Tertinggi bagi Tuhan dalam Islam, *Allāh*. Begitu juga, dalam Buddhisme—dan khususnya dalam mazhab-mazhab aliran Mahayana yang kemudian—penyebutan/penyeruan Nama (atau Nama-Nama) Yang Mutlak merupakan sarana mencapai keselamatan yang tiada tolok bandingnya. Agama Buddha mengembangkan pelbagai disiplin ilmu dan teknik berdoa,

bermeditasi, dan membaca mantra, serta mewarisi juga dari agama Hindu amalan *japa-yoga*, cara pengulangan/zikir yang diartikulasikan dalam pelbagai cara. Walaupun tidak wajar meringkaskan segala teknik berdoa dan bermeditasi ini kepada berzikir sahaja, namun tetap penting untuk menggariskan persamaan luar biasa antara tradisi berzikir dalam Islam dan dalam mazhab-mazhab aliran pemikiran agama Buddha yang juga menganggap amalan berzikir sebagai intisari dari segala jenis doa/solat/sembahyang. Cukuplah bagi tujuan kita di sini untuk menyebutkan beberapa ucapan dari pendeta Jepun, Honen (m. 1212), pengasas *Jodo-shu*, ‘Tanah Suci’, mazhab dari agama Buddha aliran Mahayana yang merupakan salah satu mazhab dari semua mazhab Buddhisme yang paling dekat dengan tradisi kontemplatif (tasawuf) Islam dalam hal amalan berzikir. Perlu juga dicatatkan bahawa mazhab Vajrayāna, yang disebut dalam Bab Pengenalan, sering dirujuk dalam tradisi Tibet sebagai Mantrayāna (‘kenderaan bagi mantra’) memandangkan keutamaan yang diberikan pada pengucapan mantra-mantra dan zikir-zikir dalam cabang Buddhisme ini.

Dalam mazhab Tanah Suci, Buddha Cahaya Tanpa Batas, *Amitābha* (*Omitofu* dalam bahasa Cina, *Amida* dalam bahasa Jepun), mengambil peranan sebagai penyelamat, dan diseru seperti itu. Seseorang ‘diselamatkan’ oleh Amida dengan dibangkitkan selepas kematian di ‘Tanah Suci’nya, *Sukhāvati* atau ‘Syurga Kenikmatan’, gambaran-gambaran yang mirip dengan Firdaus dalam al-Qur’an. Rahmat keselamatan ini adalah hasil dari sumpah setia yang dilakukan oleh *Dharmakāra*, menurut Sutra ‘Hidup Kekal’ yang mana terjemahannya dalam bahasa Cina merupakan asas utama mazhab Shin dalam Buddhisme Tanah Suci, baik di China mahupun di Jepun (di mana ia dikenali sebagai *Jodo Shin*),¹⁰¹ Mengingat pembahasan kita sebelum ini, tentang ‘tubuh’ Buddha, harus jelas bahawa apa yang diseru bukan rupa bentuk manusia Buddha, tetapi ‘Amitabha’ sebagaimana adanya, iaitu: Cahaya Tanpa Batas,¹⁰² memancar keluar dari Yang Mutlak, suatu cahaya yang menerangi serta menyelamatkan. Dengan itu seolah-olah dua Nama ilahi, *al-Nūr* dan *al-Rahīm* telah digabungkan¹⁰³ dan diseru sebagai Nama tunggal.

¹⁰¹ D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism* (New York: Harper & Row, 1968), ms.137.

¹⁰² Kata *Amitabha* juga ditafsirkan meliputi aspek ‘kehidupan tanpa batas’, *Amitayus*. Kedua-dua Cahaya dan Kehidupan adalah tanpa batas, dan darjah Realiti-Buddha ini jelas transenden dan tidak boleh disamakan dengan apa-apa manifestasi relatif daripadanya dalam *samsara* atau, dalam istilah Islam, alam yang ‘dicipta’ (baharu).

¹⁰³ Atau tiga, termasuk *al-Hayy*, Yang Senantiasa Hidup, jika kita masukkan juga dimensi *Amitabha*, ‘*Amitayus*.’

Menurut cerita mitos¹⁰⁴ tentang ‘sumpah’ penyelamat oleh Amida, Sakyamuni berbicara tentang telah mencapai ke-Buddha-an sejak suatu waktu yang sangat lama—sepuluh kalpa yang lalu, setiap kalpa bersamaan 432 juta tahun.¹⁰⁵ Di sini, jangkawaktu berapa tahun jelas simbolik: kita diajak masuk ke dalam suatu domain tanpa waktu, masa lalu yang amat jauh atau zaman asal—masa ‘pra-keabadian’ yang disebut dalam Islam sebagai *Azal*. Pra-keabadian adalah satu dengan pasca-keabadian (*Abad*), atau ringkasnya, keabadian sebagaimana adanya; dan dengan demikian apa yang disinggung dalam rujukan-rujukan kepada masa lalu yang ‘tak terbayangkan’ ini adalah sebenarnya suatu prinsip keabadian, iaitu di atas dan di luar masa.

Buddha ‘asal’ atau ‘primordial’ ini juga disebut sebagai *Ādi-Buddha*, yang juga merupakan prinsip Buddha yang ‘Mutlak’, kerana, seperti yang dilihat di atas, ia adalah sinonim bagi *Dharma-kāya* sendiri. Jika *Ādi-Buddha* adalah asal dari segala sesuatu, pada permulaan, ia boleh disamakan dengan apa yang dimaksudkan oleh orang-orang Islam dengan Nama ilahi, *al-Awwal*, (‘Yang Pertama’); dan, dari segi metafisik, ‘Yang Pertama’ mestilah juga ‘Yang Akhir’ (*al-Ākhir*): alpha dan omega adalah, pada prinsipnya, sama, dan boleh dibezakan sebagai asal-usul dan penyempurnaan hanya dari sudut pandang waktu itu sendiri; dalam diri mereka sendiri, mereka tidak lain dari ekspresi luaran dari prinsip keabadian yang melampaui waktu sama sekali. Ini dijelaskan secara ringkas oleh seorang sarjana Jodo kontemporari, sambil mengulas kata-kata Shakyamuni di mana beliau menggambarkan ‘pencerahan’ primordialnya: ‘Ini adalah aku yang Abadi yang berkata-kata melalui aku yang berada dalam diriku.’¹⁰⁶ Buddha ‘berkata-kata’ demikian bukan sebagai individu atau atas nama sendiri, tetapi sebagai jurubicara atau pemancar dari hakikat sejagat. Pencerahan-‘nya’ pada masa lalu yang amat jauh adalah ‘cara mitos’ merujuk kepada pencerahan sebagaimana adanya, atau kepada sumber dari segala pencerahan, Cahaya sebagaimana adanya, yang abadi, justru maka mutlak dan tanpa batas, kerana, seperti kata Kanamatsu: ‘Amida, Kewujudan Tanpa Batas Menjadi, sempurna dan abadi.’¹⁰⁷

¹⁰⁴ Mengambil kata ini dalam ertinya yang positif: sebuah mitos adalah kisah mendedahkan suatu misteri—kedua-dua perkataan berasal dari akar bahasa Yunani yang sama, ‘mu’, yang bermaksud ‘bisu’ atau ‘diam.’ Dalam menghadapi sebuah misteri ilahi, respons paling tepat ialah tidak berkata apa-apa, tetap ‘diam’, tetapi ‘mitos’ cuba menyampaikan ‘secara sementara dan lebih kurang’ misteri yang pada akhirnya tidak tergambarkan.

¹⁰⁵ Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism* (Bloomington: World Wisdom, 2002), ms.17.

¹⁰⁶ *Ibid.*, ms. 12. Orang diingatkan di sini tentang apa yang dalam Islam dipanggil hadis qudsi, di mana yang ‘berkata-kata’ adalah Allah sendiri, tetapi disampaikan melalui Nabi sebagai perantara. Kata-kata ini tidak dianggap sebahagian dari al-Quran, tetapi yang mengucapkannya ialah Allah sendiri, bukan Nabi.

¹⁰⁷ *Ibid.*, ms.13

Demikian juga, berhubung dengan ‘sumpah’ yang dilafaz oleh Amida tidak masuk kepada pencerahan sehingga semua makhluk telah diselamatkan, ini boleh difahami dalam kerangka prinsip-prinsip universal, disarikan dari pakaian mitologi mereka: ‘Amida adalah ... Hati kepada segala hati kita. Dia adalah Hati yang Belas Kasihan yang Merasa Segala ... Amida adalah Kehendak Penyelamat yang Abadi, Sumpah Asal yang Sentiasa Berusaha.’¹⁰⁸ Sumpah ‘belas kasihan’ ini—biasanya dinyatakan sebagai janji untuk tidak masuk kepada pencerahan muktamad sehingga semua makhluk telah diselamatkan—boleh dilihat sebagai sama dengan kata-kata kiasan yang digunakan oleh Allah dalam al-Qur’an untuk menggambarkan rahmat-Nya: *(Tuhanmu) telah menetapkan atas diriNya rahma.* (6:12). Juga perlu diperhatikan dalam hubungan ini firman Allah: *Serulah nama Allah atau nama al-Rahman* (Yang Maha Pengasih) (17:110). Kita melihat di sini bahawa sifat intrinsik Yang Mutlak adalah Penyelamat yang Belas Kasihan; Seruan ‘nama’ Yang Mutlak benar-benar menyelamatkan. Kita akan kembali kepada tema belas kasih dan kasih sayang sebentar lagi. Tapi untuk sekarang, kita harus mencatatkan bahawa Nabi umat Islam menyatakan sentimen yang sama dengan sumpah Amida, merujuk pada hak keistimewaan baginda (syafaat) untuk menyelamatkan orang-orang yang berdosa. Sehubungan dengan ayat Al-Qur’an yang mengatakan: *Dan sesungguhnya Tuhanmu akan memberikan kurniaan kepadamu sehingga engkau berpuas hati.* (93:5), baginda bersabda: ‘Aku tidak akan berpuas hati selama seorang dari umatku berada di neraka.’¹⁰⁹ Mengingat bahwa Nabi diutuskan sebagai ‘*rahmat bagi semesta alam*’ (21:107) ‘umat’ boleh diertikan semua orang dan bahkan semua ‘makhluk,’ seperti dalam sumpah Amida—dan bukan hanya ‘Muslim’ dalam erti kata yang sempit.

Tariki dan Tawakkul

Dalam tradisi Amida, prinsip-prinsip ini dilaksanakan melalui ungkapan Nembutsu, seruan menggunakan lafaz: *namu Amida Butsu*, ‘hormat kepada Buddha Amitābha.’ Honen menyuruh para pengikutnya ‘jangan berhenti mengamalkan Nembutsu walau sesaat’;¹¹⁰ ‘memandangkan amalan ini boleh dilakukan pada ketika berjalan, berdiri, duduk atau berbaring, pada bila-bila

¹⁰⁸ Ibid., ms.85.

¹⁰⁹ Banyak ungkapan yang mempunyai pengertian yang sama dijumpai dalam pelbagai koleksi. Ungkapan ini ditemui dalam koleksi al-Daylami.

¹¹⁰ Honen, *The Buddhist Saint: His Life and Teaching*, Shunjo (Tr. H.H. Coates, R. Ishizuka), (New York: Garland, 1981), Jld.2, ms.441.

masa dan di mana-mana pun seseorang berada ... Nembutsu dikatakan amalan yang mudah.’¹¹¹ Kita diingatkan di sini ayat Al-Qur’an: *Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi, dan pada pertukaran malam dan siang, ada tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal; (Iaitu) orang-orang yang menyebut dan mengingati Allah semasa mereka berdiri dan duduk dan semasa mereka berbaring mengiring...* (3:190-191).

Honen memberitahu para pengikutnya bahawa tidak ada disiplin yang lebih berkesan daripada Nembutsu jika seseorang ingin mencapai pencerahan dan supaya dilahirkan semula di ‘Tanah Kebahagiaan Sempurna.’ ‘Semua disiplin lain,’ katanya, ‘berkesan untuk tujuan-masing, tetapi bukan untuk kelahiran di Tanah Suci.’¹¹² Demikian juga, terdapat hadis dari Nabi seperti yang berikut ini, yang merujuk pada amalan *dhikr* sebagai yang paling manjur (mujarab, mustajab) daripada semua bentuk doa dan tindakan: ‘Apakah aku tidak menceritakan tentang yang terbaik dan paling murni dari segala amalan kamu untuk Tuhanmu, yang paling agung daripadanya di kalangan kamu, pekerjaan yang lebih baik bagi kamu daripada memberikan perak dan emas, dan lebih baik bagi kamu daripada menghadapi musuh kamu, dengan kamu memukul leher mereka dan mereka memukul leher kamu?’ Mereka bertanya: ‘Apa itu, wahai utusan Allah?’ baginda bersabda, ‘*Dhikru’Llah* tanpa henti.’¹¹³

Amalan Nembutsu sangat didasarkan pada kekuasaan ‘yang benar-benar Lain,’ *tariki*, sebagai lawan dari kekuatan sendiri, *jiriki*. Orang mungkin berhujah bahawa *tariki* ialah apa yang dimaksudkan dalam Islam oleh perkataan *tawakkul*, berharap atau menaruh kepercayaan: seseorang itu bergantung sepenuhnya pada rahmat dan kekuatan ‘Yang Lain’, yang sebenar-benarnya lain dari diri sendiri. Dalam kepercayaan total ini, serahan diri kepada Yang Lain, kita melihat konsepsi Islam *tawakkul* dan juga ‘Islam’ itu sendiri, yang bermaksud secara harfiah ‘penyerahan’, juga membangkitkan idea *anattā*, tanpa diri, dalam Buddhisme: Kepercayaan total seseorang kepada Yang Lain, serta penyerahan diri kepada-Nya, merupakan persediaan/persiapan diri bagi cara peniadaan diri sendiri yang radikal: orang itu tidak berharap kepada diri sendiri tetapi kepada yang sebenar-benarnya Lain. Dalam mazhab Tanah Suci,

¹¹¹ Ibid., Jld.2, ms.460.

¹¹² Ibid., Jld.2, ms.463.

¹¹³ Disebut dalam *Al-Ghazali: Invocations and Supplications* (Book IX of *Ihya’ ‘ulum al-din*), trans. K. Nakamura (Cambridge, 1990) ms. 8 (kami telah minda sedikit terjemahan ayat terakhir hadis tersebut).

kepercayaan kepada Yang Lain ini ialah kepercayaan kepada kekuatan kasih sayang yang melimpah dari Amida, prinsip Cahaya Tanpa Batas.

Kedua-dua *tariki* dan *tawakkul* bertujuan untuk mewujudkan secara praktik, iringan dalam kewujudan bagi doktrin *anattā*: penghapusan kesedaran yang berpusat pada diri, pergantungan kepada Yang Mutlak, yang sebenar-benarnya ‘Yang Lain.’ Memang, kita boleh melangkah lebih jauh, menegaskan bahawa *tawakkul* bukan sahaja ditetapkan oleh tujuan rohani yang sama dengan yang ingin dicapai doktrin *anattā*; prinsip *tawakkul* juga membuat eksplisit apa yang pada logik diperlukan, sementara masih tetap tidak diartikulasikan, dalam ekspresi-ekspresi paling awal doktrin *anattā*. Kerana, sebagaimana yang akan lebih jauh diujahkan di bawah ini, secara logiknya tidak mungkin untuk mengatasi rasa diri dengan diri itu—harus ada sesuatu yang secara radikal ‘lain’, di luar diri sama sekali, yang, hanya ia, membolehkan seseorang untuk mengatasi perasaan mementingkan diri sendiri yang semulajadi. Perasaan mementingkan diri ini pula menghasilkan perasaan palsu kecukupan diri sendiri. Sifat kecukupan (*qanaah*) yang sebenarnya adalah milik khusus Hakikat Yang Satu; sejauh mana roh manusia itu menganggap dirinya mempunyai sifat ini, dia ‘menderhaka’ terhadap sifat sebenar ketergantungannya kepada Tuhan sebagai Yang Lain, dan menderhaka terhadap Yang Satu yang, sendirian, benar-benar ‘Tak-Bergantung’ ‘Bebas’ seperti yang dikatakan dalam al-Qur’an: *Sesungguhnya manusia itu benar-benar melampaui batas, Apabila melihat dirinya serba cukup.* (96:6-7).

Petikan berikut dari Kanamatsu *Naturalness* tidak hanya mengingatkan kepada tafsir-tafsir kerohanian ‘ayat cahaya’ yang terkenal itu (*Sura al-Nūr*, 24:35) dalam al-Qur’an; ia juga menunjukkan sejauh mana tradisi Buddhisme ini beresonansi dengan tekanan Islam kepada nilai-nilai menaruh kepercayaan, iman, dan penyerahan tanpa syarat kepada Allah.

‘Lampu mengandungi minyak, yang ia pegang erat dengan selamat dalam genggamannya dan menjaganya daripada kehilangan yang paling sedikit. Begitulah, ia terpisah dari semua benda-benda lain di sekitarnya dan kikir. Tapi ketika dinyalakan, ia menemui makna dirinya serta merta; hubungannya dengan segala sesuatu yang jauh dan dekat ditetapkan, dan ia dengan rela mengorbankan dana minyaknya untuk memberi makan api. Diri kita seperti lampu itu ... lampu harus menyerahkan minyaknya kepada cahaya dan dengan demikian membebaskan tujuannya

yang tersembunyi ... inilah pembebasan ... *Naturalness* (*jen*) yang diajarkan oleh Shinran¹¹⁴ tidak lain dari pembebasan diri ini; sebuah kebebasan suci melalui pelakuran kekuatan-diri (*ji-riki*) kita ke dalam Kekuatan Yang Lain (*ta-riki*), melalui penyerahan kehendak-diri (*hakarai*) kita kepada Kehendak Abadi ... Inilah yang dimaksudkan oleh Shinran dengan menyatakan bahawa jalan langsung kepada pembebasan adalah iman mutlak dengan Amida.¹¹⁵

Kunci Keselamatan

Dhikr Allah (Mengingati Allah) disebut oleh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī (m. 1309), seorang lagi alim muktabar dalam ilmu Tasawwuf, sebagai ‘Kunci Keselamatan’: ‘Sesungguhnya, mengingati Allah yang Maha Tinggi adalah kunci menuju keselamatan dan lampu roh ... asas bagi al-tariq dan sokongan penting bagi ahli tahqiq ... pembebasan dari kejahilan dan kalalaian melalui kehadiran hati secara berkekalan bersama Kebenaran’¹¹⁶ Demikian juga, dalam agama Buddha, ingatan/doa boleh dilihat sebagai, sekurang-kurangnya, sebuah ‘anak kunci untuk keselamatan,’ seperti yang ditegaskan oleh Dalai Lama. Beliau telah ditanya apakah mantra *Om mani padme hum* (*Om*, permata dalam teratai, *hum*) akan cukup dengan sendirinya untuk membawa seseorang kepada Keselamatan. Yang Mulia menjawab bahawa hal itu memang sudah cukup bagi seseorang yang telah menyelam ke dalam hati pengertiannya, suatu hukum yang menguatkan lagi pandangan yang mengatakan bahawa *Om mani padme hum* mengandungi ‘intisari ajaran dari semua Buddha.’ Bahawa Dalai Lama, secara khususnya, melaksanakan ‘kegiatan kehadiran’ dalam dunia ini dengan nama *Bodhisattva Chenrezig*,¹¹⁷ yang memperlihatkan *mani*, menjadikan ulasannya dalam hal ini tambah berwibawa.¹¹⁸

Perlu dicatat bahawa Ibn ‘Atā’ Allāh mentakrifkan istilah *dhikr* ini seluas-luas yang mungkin, dan dengan berbuat demikian, membolehkan kita untuk melihat sejauh mana pelbagai sarana

¹¹⁴ Shinran (m. 1262) adalah pengganti Honen.

¹¹⁵ Kenryo Kanamatsu, *Naturalness*, op. cit., ms.42-43.

¹¹⁶ Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī, *The Key to Salvation—A Sufi Manual of Invocation* (tr. Mary Ann Koury Danner) (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), ms.43, 45.

¹¹⁷ Ini adalah nama dalam bahasa Tibet bagi Avalokiteshvara, Bodhisattva Kasih Sayang, dikenali sebagai Kwan-Yin dalam bahasa Cina dan Kwannon dalam bahasa Jepun, yang lahir dari Amitābha (dipanggil Opagmed dalam bahasa Tibet).

¹¹⁸ Marco Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), ms.89.

sembahyang dalam Buddhisme—termasuk amalan-amalan yang berfokus kepada gambar-gambar Buddha atau Bodhisattva—boleh dimasukkan dalam kategori amalan ibadah yang ditakrifkan secara umum, ‘mengingati Tuhan,’ dan dengan demikian mungkin menjadi serupa—untuk beberapa orang setidak-tidaknya—dengan apa yang boleh dianggap oleh orang-orang Islam sebagai ibadah tulen kepada Yang Maha Esa. *Dhikru’Llāh* ditakrifkan oleh Ibn ‘Atā’ Allāh sebagai ‘pengulangan Nama Yang Diingati dengan hati dan lidah. Halnya sama, apakah yang diingati itu itu adalah Allah, atau salah satu sifat-Nya, atau salah satu perintah-Nya, atau salah satu perbuatan-Nya ... Mengingati Allah boleh mengambil bentuk berdoa kepada-Nya, atau mengingati para Rasul, Nabi, para wali atau siapa juga yang berkaitan dengan-Nya, atau dekat dengan-Nya dalam beberapa hal, atau kerana beberapa amalan, seperti membaca al-Qur’an, menyebut Nama Allah, melalui puisi, nyanyian, perbualan atau cerita.’¹¹⁹

Pengamatan sebelumnya tentang makna lebih mendalam dari ‘Wajah’ Allah dalam al-Qur’an, bersama-sama dengan penafsiran al-Ghazali, membantu kita untuk memahami apa sebabnya Ibn ‘Atā’ Allāh boleh merangkumkan amalan-amalan seperti mengingati para nabi dan para wali dalam kategori mengingati Allah. Kerana jika Wajah Allah berada di mana saja seseorang menghadap, maka ternyata orang itu, pada prinsipnya, sedang merenung Wajah ini, walau apa pun yang menjadi objek langsung persepsi. Namun, dalam hal objek biasa, wajahnya yang ‘sementara dan mempedayakan,’ yang berkaitan dengan objek itu sebagaimana adanya, merentangkan hijab di Wajah Allah, yang merupakan sumber kewujudannya; wajah yang relatif menggerhanakan Wajah Yang Mutlak. Sebaliknya, dalam hal para nabi dan wali, justru kerana ‘kehilangan’ diri mereka berdepan Wajah Yang Mutlak—realisasi konkrit mereka bahawa kewujudan mereka sendiri, menggunakan istilah Buddhisme, ‘kosong’—maka Wajah Yang Mutlak ini memancarkan sinaran melalui keindividualan mereka. Dengan demikian, maka Allah terlihat atau diingati ‘melalui’ makhluk suci tersebut, kerana untuk menggunakan istilah Buddhisme lagi, Yang Mutlaklah yang ‘meninggikan darjat orang-orang suci’ (*asamskrtaprabhāvitā hy āryā-pudgalā*).

Maqam atau kedudukan kerohanian yang tinggi ini disebut dalam ucapan suci (*hadīth qudsī*) yang terkenal di mana Allah berfirman menggunakan ganti nama orang pertama pada lidah Nabi.

¹¹⁹ Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī, op. cit., ms.45.

Dalam hadis ini, ‘perang’ diisytiharkan terhadap sesiapa yang memusuhi salah seorang wali, atau secara harfiah, ‘kawan’ Allah (*walī*, j. *awliyā*). Kemudian diikuti gambaran seorang wali yang dimaksudkan, seorang lelaki atau perempuan yang telah mengabdikan dirinya sepenuhnya kepada Tuhan melalui amalan-amalan yang tidak diwajibkan ke atasnya:

‘Dan tiada bertaqarrub (mendekatkan diri) kepadaKu seorang hambaKu dengan sesuatu yang lebih Kusukai daripada menjalankan kewajibannya dan tiada henti-hentinya hambaKu mendekatkan diri kepadaKu dengan perbuatan-perbuatan sunah nafilah hingga Aku mencintainya. Kalau Aku sudah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya, yang ia mendengar dengannya, dan Aku menjadi penglihatannya, yang dia melihat dengannya, dan Aku akan menjadi tangannya yang ia pergunakan untuk memukul, dan Aku menjadi kakinya yang ia berjalan dengannya.’¹²⁰

Laluan hakikat ilahi melalui diri wali (*saint*) seperti yang digambarkan di atas tidak bermakna ada kompromi dalam hal transendensi ilahi. Malahan sebaliknya, kerana kita berhadapan dengan manifestasi paling radikal *tawhīd* yang murni: wali itu, sebagai seorang yang kewujudannya telah ‘hilang’ di hadapan Tuhannya, membolehkan transendensi ilahi dimanifestasikan melalui dirinya sebagai immanensi ilahi; maka Allah, hakikat tunggal yang sekaligus transenden dan imanen, tidak boleh dicapai namun tidak terhindarkan, ditegaskan di dalam dan melalui kewalian. Fenomena kewalian menghasilkan salah satu bukti yang tidak dapat disangkal dari *tawhīd*.

Rujukan tidak langsung kepada prinsip ini dapat dilihat dalam banyak sastera sanjungan kepada Nabi.¹²¹ Mengambil salah satu contoh, dari syair terkenal bertajuk *al-Burda*, oleh Imam al-Busīrī: ‘Sesungguhnya limpah kurnia (*fadh*) dari Rasul Allah tidak punya batasan yang dapat diungkapkan dengan lidah oleh seseorang yang berkata-kata.’¹²² Hanya kurnia Tuhan, mungkin dihujahkan, dapat digambarkan sebagai terbatas; namun, kerana sifat kurnia yang dimanifestasikan oleh Nabi tidak terhad oleh sebarang perasaan keakuan di pihak Nabi, maka

¹²⁰ Lihat *An-Nawawi’s Forty Hadith*, ms.118, no. 38. Ianya dipetik di sana dari Bukhārī, *Kitab al-riqāq*, ms.992, no.2117.

¹²¹ Kita harus sentiasa mengingati bahawa, dalam Islam, semua nabi itu adalah wali, tetapi bukan setiap wali itu nabi. Apa pun yang dikatakan tentang seorang wali boleh dikatakan juga tentang seorang Nabi, yang memiliki semua yang ada pada wali, di samping fungsi khusus *nubuwwa* (kenabian). Juga perlu diingati bahawa *walāya* (kewalian) Nabi Muhammad adalah lebih besar daripada kewalian sesiapa sahaja.

¹²² Seperti yang dipetik dalam koleksi *Mukhkh al-‘ibāda* (Beirut: Dār al-Hāwī, 2008), ms.552; lihat terjemahan bahasa Inggeris yang sangat baik syair ini oleh Shaykh Hamza Yusuf, *The Burda of al-Busiri* (Thaxted: Sandala, 2002). Dalam pengantarnya yang memperlihatkan kefahaman yang mendalam, Shaykh Hamza memberitahu kita bahawa syair ini ‘mungkin yang paling banyak dihafal dan dibacakan dalam dunia Islam’ (ms.xvii).

sifat tersebut harus dilihat sebagai dipulangkan akhirnya atau secara metafisik kepada Allah. Ianya berkaitan dengan Allah, dari segi zatnya yang tidak diciptakan, dan dengan Nabi, dari segi rupa bentuk yang dizahirkan. Akhlak Nabi digambarkan dalam al-Qur'an sebagai 'belas kasihan dan kasih sayang' (*ra'ūf* dan *rahīm*; lihat 9:128), sifat-sifat yang juga digunakan untuk menggambarkan Allah. *Al-Burda* menyebutkan sifat-sifat ini dan banyak lagi sifat-sifat lain yang semuanya kelihatan dalam keadaan dwi-dimensi yang diperhatikan di atas, sekaligus diciptakan dan tidak diciptakan.

Segala sifat-sifat kebaikan akhlak Nabi, tanpa kecuali, adalah manifestasi sebegitu banyak sifat yang sebenarnya bukan milik kepadanya tetapi kepada Allah. Dalam memuji sifat-sifat ini, seseorang sebenarnya memuji Tuhan, sambil melahirkan niat untuk menanamkan sifat-sifat itu dalam diri sendiri; cara terbaik untuk penanaman mereka adalah meniru contoh teladan yang baik (*uswah hasanah*) (33:21), iaitu Nabi yang dalam dirinya rupa kemanusiaan dari sifat-sifat tersebut terwujud dengan sempurna. Kita bukan menurunkan Tuhan ke tahap Nabi, sebaliknya kita mengangkat kepada sumber ilahinya segala sifat-sifat yang wujud pada diri Nabi, menyedari adanya asal transenden sifat-sifat ini pada Zat ilahi.

Metafisika Buddhis membantu kita untuk melihat bahawa apa yang dinyatakan di sini adalah jauh dari pengilahan Nabi, yang demikian suatu bentuk syirik; sebaliknya cara melihat kepada sifat-sifat kenabian seperti ini, sebagai pernyataan arketip-arketip ilahi malah dituntut demi penerapan tawhid secara tegas. Penglihatan ini akan menjadi lebih tepat dan terfokus sejauh mana seseorang itu melihat 'menerusi' Nabi; dengan kata lain, orang melihat bahawa dia hanyalah seorang hamba (*'abd*) atau 'yang berkehendak kepada Tuhannya' (*faqīr ilā rabbihi*); maka, dengan menggunakan istilah Buddhisme, dia adalah seorang yang 'kosong dari diri sendiri' (*svabhava*). Seorang yang paling kosong dari diri sendiri atau *dharma* adalah orang yang paling penuh dengan *Dharma* itu: maka roh Nabi yang suci murni lagi tidak ternoda adalah cermin yang membayangkan Wajah Allah; puji-pujian yang pada awalnya ditujukan kepada akhlak Nabi—imej Wajah yang terbayang dalam cermin murni itu—dengan demikian tidak dapat dielakkan, dan dengan sebab yang lebih kuat, merupakan puji-pujian kepada sifat Allah yang sebenar-benarnya—Wajah sebagaimana adanya, yang tidak bergantung kepada cermin yang membayangkannya. Dengan cara inilah maka mengingat bahkan satu sifat tunggal Nabi

pun menjadi mengingatkan Allah, lalu dengan demikian menemukan tujuan sebenar segala ibadah, yang merupakan tujuan penciptaan: *Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepadaKu* (51:56).¹²³

Gambar-gambar Buddha, Selawat atas Nabi

Petikan di atas dari Ibn ‘Atā’Allāh, bersama-sama dengan hadis qudsi mengenai wali Allah, boleh membantu kita memahami bagaimana kontemplasi (memandang dengan khusyuk) gambar-gambar Buddha—salah satu amalan ibadah yang jutama dalam tradisi Buddhisme—boleh dianggap sebagai suatu cara ‘mengingati Tuhan.’ Kerana jikalau diterima bahawa Buddha adalah salah seorang Utusan Tuhan, dan jikalau mengingati salah seorang Rasul adalah suatu bentuk sarana mengingati Allah, maka kontemplasi gambar Buddha dapat dilihat sebagai bentuk sah mengingati Tuhan—terutama berdasarkan kenyataan bahawa, tidak seperti dalam Islam, tidak ada larangan penggunaan imej dalam Buddhisme. Alam ikonografi Buddhisme yang luas lagi kaleidoskopik itu dapat dilihat, bukan sebagai godaan untuk menyembah berhala, tetapi sebagai bentuk pengingatan. Ianya merupakan bentuk pengabdian yang mengatasi kontemplasi Buddha untuk mengingati Hakikat Tertinggi—Dharma itu—yang telah direalisasi oleh Buddha. Kontemplasi Buddha dengan pelbagai bentuk dan cara jauh sekali dari merupakan penyembahan berhala kepada bentuk Buddha, kerana bentuk ini adalah sebenarnya ‘kosong.’ Gambar-gambar yang direnung oleh pemuja, seperti yang diterangkan dalam tradisi Vajrayāna dari Tibet sebagai ‘tampak tetapi kosong.’¹²⁴ Gambar-gambar itu ‘tampak’ dalam domain manifestasi ini, tetapi ianya telus, yang membolehkan pemuja melihat mencelusnya kepada zatnya yang tidak berbentuk, zat yang darinya gambar-gambar itu hanyalah bayangan-bayangan sementara—yang muncul dan, dengan demikian, seperti semua manifestasi rupa bentuk, akan lenyap. Ketampilan membayangkan kehilangan, di satu sisi; rupa bentuk yang tampak membayangkan Zat supra-tampak, di sisi satu lagi. Kontemplasi sebegitu sebenarnya

¹²³ Menurut Ibnu ‘Abbas—dan yang mengikutinya, iaitu kebanyakan penafsir al-Quran—perkataan *ya ‘budūni* (‘mereka menyembah Aku’) di sini bererti: *ya ‘rifūni* (‘mereka mengenal Aku’).

¹²⁴ Lihat Reginald Ray, *Secret of the Vajra World* (Boston, dan London: Shambhala, 2002), ms.214.

merupakan jempukan untuk merenung, mempelajari dan menghayati kandungan utama dari pencerahan Buddha, bukan sekadar untuk mengkagumi kecantikan luarbiasa parasnya, walaupun yang terakhir ini juga mempunyai peranan dalam ‘ekonomi keselamatan’ seperti yang akan kita lihat sekejap lagi. Menurut Suzuki:

‘Kandungan pencerahan ini dijelaskan oleh Buddha sebagai Dharma yang boleh dirasakan secara langsung (*sanditthika*), melampaui batas waktu (*akalika*), dialami secara peribadi (*ehipassika*), keseluruhannya meyakinkan (*opanayika*), dan untuk difahami oleh orang yang bijaksana bagi dirinya sendiri (*paccattam veditabbo vinnuhi*).’¹²⁵

Salah seorang guru paling terkemuka doktrin Tanah Suci di China, Tao-ch'o (m. 645), menggambarkan empat cara di mana Buddha menyelamatkan: 1. Ajaran lisan, yang dicatatkan dan disebarikan melalui penulisan; 2. ‘Kecantikan luarbiasa’ para Buddha; 3. Segala kekuasaan, kebaikan dan perubahan mereka; 4. Nama-nama mereka.¹²⁶

Dapat dikatakan bahawa keempat-empat cara ini dilakukan oleh Nabi dalam Islam. ‘Ajaran lisan’ tentu saja merujuk kepada bukan saja percakapannya sendiri (*hadīth*), tetapi juga firman Allah dalam al-Qur'an dan ‘ucapan-ucapan suci’ (*ahādīth qudsiyya*). Kecantikan parasnya yang luarbiasa—salah satu ciri yang paling diberi perhatian dalam sastera puji-pujian¹²⁷—mungkin tidak boleh dianggap sebagai ‘penyelamat’ dalam ertikata yang sempit, tetapi dapat dilihat sebagai menanamkan kegemaran kepada kesempurnaan manusia yang dilambangkannya, dan dengan demikian sebagai bakti untuk meningkatkan penerimaan kepada kandungan ajaran, yang menyelamatkan, yang dibawahnya. Adapun tentang kebaikan akhlak, seperti yang dilihat di atas, ia tidak hanya berkaitan bidang watak manusia, tetapi juga sumber ilahi dari semua sifat-sifat positif: memuji kebaikan-kebaikan itu adalah cara bukan sahaja untuk mewujudkannya dalam diri sendiri, tetapi juga suatu cara memuji Allah. Dengan demikian tidak menghairankan apabila

¹²⁵ Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., jld.1, ms.61.

¹²⁶ Ini adalah petikan dari suatu Sutra dalam karangan Tao-ch'o Book of Peace and Happiness; dipetik oleh Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., jld.2, ms.157.

¹²⁷ Mengenai perkara ini, lihat esei yang amat baik oleh Mostafa Badawi, ‘The Muhammadan Attributes’ dalam *Seasons—Semiannual Journal of the Zaytuna Institute* Spring-Summer Reflections, jld.2 no.2, 2005, ms.81-95. Lihat juga, untuk ulasan umum tentang tulisan-tulisan pujian kepada Nabi, Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger—The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill dan London: University of North Carolina Press, 1985), terutama ch.2 ‘Muhammad the Beautiful Model’, ms.24-55.

kita menemui hadis yang bermaksud: ‘Sesungguhnya aku diutus tidak lain *hanya* untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak’¹²⁸ (penekanan ditambah). Orang mungkin membantah: jika menyempurnakan kemuliaan akhlak adalah satu-satunya tujuan misi kenabian, bagaimana dengan memuji Allah, berdoa kepada Allah, mengingati Allah, mencapai keselamatan dengan cara-cara ini? Jawapan yang mudah adalah bahawa ‘kemuliaan akhlak’ termasuk ketaqwaan dan amal salih dalam erti kata yang luas: pengabdian, berdoa, mengingati Allah, dan sebagainya. Namun, berdasarkan perbincangan sebelum ini kami boleh juga menambah perkara berikut sebagai jawapan: *kesempurnaan* kebaikan pada tahap manusia adalah mustahil tanpa orientasi total kepada sumber ilahi dari semua kebaikan manusia, barulah segala kebaikan tersebut dapat difahami dengan betul sebagai sebegitu banyak cermin yang membayangkan sifat-sifat Allah. Setiap kebaikan yang disempurnakan dengan itu menjadi satu cara berdoa, dan menyertai semula sifat ilahi yang darinya ia sekaligus merupakan bayangan dan peringatan. Nabi, yang dalam dirinya dan olehnya, segala akhlak yang mulia disempurnakan, dengan demikian merupakan cermin yang paling sempurna di mana Zat yang sebenar-benarnya tidak boleh dikenali dan selama-lamanya tidak boleh dihubungi memperkenalkan serta menghubungkan segala kesempurnaan-Nya yang tidak terbatas. Sebagaimana penyair Parsi ‘Abd al-Rahmān Jāmī (m. 1492) menyanyi, menunjukkannya kepada Nabi:

Tuhan menjadikan engkau cermin kepada Zat
Sebuah kaca bagi Zat yang Unggul.¹²⁹

Akhirnya, terhadap sifat penyelamat dari ‘nama-nama’ Buddha: kita lihat dahulu bahawa menurut logik Buddhisme, nama Buddha tidak boleh dijadikan sekadar tambahan kepada manusia Sakyamuni, kerana kalau begitu nama itu tidak akan menjadi lebih hakiki—malah menjadi jauh kurang hakiki—daripada tubuh badan sang pendita sendiri: baik nama maupun yang dinamakan sama-sama ‘kosong dari diri.’ Dengan itu ‘nama-nama’ Buddha harus dilihat sebagai nama-nama dari sifat-sifat yang kekal, mutlak, transenden yang telah direalisasi oleh Sakyamuni dalam pencerahannya. Seperti yang kita lihat di atas, suatu nama seperti *Amitābha* menyelamatkan bukan kerana ia adalah tambahan (*nāma-rupa*) seorang manusia, Sakyamuni,

¹²⁸ Dipetik dalam, antara sumber-sumber lain, Ahmad b. Hanbal, 2:381.

¹²⁹ Dipetik dalam Schimmel, op. cit., ms.131.

tetapi kerana ia adalah satu dengan Yang Dinamakan, iaitu Hakikat yang dikenali dengan Nama: ‘Cahaya Tanpa Batas.’

Oleh kerana itu, apa yang dapat kita katakan tentang nama-nama Nabi? Di antara nama-nama Nabi yang paling penting adalah *‘Abd Allāh* (Hamba Allah), dan *Dhikr Allāh*: kedua-dua nama ini, dengan sendirinya, menarik perhatian seorang abid supaya mengingati Allah melalui mengingati nama-nama Nabi. Memandangkan bahawa dia adalah seorang hamba Allah yang sebenar-benarnya kosong dari dirinya sendiri, maka segala sifat-sifat manusia yang tampak padanya adalah juga sebegitu banyak cara untuk mengingati Allah, seperti yang terlihat di atas. Tambahan pula, bergabung kepada kehambaan atau kekosongan ini, adalah sifat mengingati. Sebaik-baik kesediaan untuk menerima Yang Dinamakan inilah yang mengisi kekosongan pada tahap kemanusiaan. Menyeru dan memuji nama-nama Nabi adalah memuji hakikat ilahi yang telah menembusi kesedaran Nabi: dengan itu, mengingati nama-nama Nabi dengan demikian memulakan peningkatan kesedaran dari nama-nama ini kepada nama Allah, dan dari nama-nama ilahi ini kepada Yang Dinamakan (*al-Musammā*), iaitu Zat. Oleh kerana itu, memuji Nabi adalah juga, tidak boleh dielakkan, memuji Allah, sehingga seseorang dapat memparafrasa kalimah syahadah begini: ‘Tidak yang dipuji (*hamīd*) melainkan Yang Maha Terpuji (*al-Hamīd*).’¹³⁰

Cara memandang pujian kepada Nabi ini memberikan satu jawapan kepada para pengkritik dari dalam tradisi Islam yang mendakwa bahawa pujian sedemikian adalah suatu bentuk penyembahan berhala. Tetapi sepatutnya difahami bahawa bentuk pujian ini adalah berkaitan dengan ekspresi *tawhīd* yang halus tetapi tepat dan tajam. Apresiasi terhadap *tawhīd* ini bukan sahaja membantu kita untuk memahami metafisika yang mendasari amalan kontemplasi imej Buddha dalam Buddhisme. Hal ini juga membantu kita untuk melihat beberapa implikasi yang lebih mendalam dari amalan berselawat kepada Nabi dalam tradisi Islam, suatu amalan yang diperintahkan oleh al-Qur’an dan dijelaskan oleh Nabi sendiri. Allah memerintahkan orang yang beriman: *Sesungguhnya Allah dan para malaikatNya berselawat untuk Nabi; wahai orang yang beriman, berselawatlah kamu untuknya dan ucapkanlah salam dengan penuh penghormatan.* (33:56). Apabila ayat ini diturunkan, Nabi ditanya bagaimana cara untuk melakukan selawat ini, dan dia menjawab dengan lafaz ini: ‘Ya Allah, berkatilah Muhammad dan keturunan

¹³⁰ Perlu dicatat bahawa nama ‘Muhammad’ juga bermaksud ‘yang terpuji’.

Muhammad, sebagaimana Engkau memberkati Ibrahim dan keturunan Ibrahim. Sesungguhnya, Engkau Maha Terpuji, Maha Tinggi¹³¹ Pada zahirnya, berselawat dan pahala bagi melakukannya, adalah mudah dan jelas: setiap kali kita berselawat kepada Nabi, kita sendiri menerima sepuluh selawat—menurut Nabi. Namun pada tahap yang lebih mendalam, mengucapkan selawat ke atas Nabi boleh difahami sebagai satu cara memuji Tuhan, kerana apa pun berkat yang diterima oleh bayangan dari Zat dalam cermin akan berbalik kepada sumber bayangan itu sendiri: kita tidak dapat memberkati bayangan Wajah tanpa memberkati Wajah itu sendiri. Oleh kerana itu, bahkan selawat kepada Nabi lalu melalui Nabi dan diterima oleh Allah, yang kemudiannya mencurahkan berkat kepada roh yang berselawat itu; dengan cara ini, berselawat kepada Nabi dan mengikuti jejaknya bukan sahaja suatu cara mencintai Allah, tetapi juga seumpama magnet untuk menarik kasih Allah kepada diri sendiri: *Katakanlah [Wahai Nabi]: Jika benar kamu mencintai Allah maka ikutilah aku, nescaya Allah mencintai kamu* (3:31).

Kami jauh sekali dari mendakwa bahawa bentuk-bentuk pujian kepada Rasul/Buddha dalam agama Islam dan Buddhisme adalah sama, atau boleh dianggap sama satu dengan yang lain; sebaliknya, kami memandang bahawa, walau bagaimana berbeza pun bentuk-bentuk pujian kepada pengasas tradisi masing-masing, adalah mungkin untuk melihat bentuk-bentuk ini sebagai ekspresi prinsip-prinsip yang serupa, jikalau tidak sama: pujian kepada pengasas manusia dari agama-agama adalah aspek asasi dan sarana ‘mengingati Allah’, menurut Islam, atau ‘Merenungkan Dharma’ menurut Buddhisme.

* * *

Sesungguhnya telah ada pada diri Rasulullah itu contoh teladan yang indah bagi mereka yang meletakkan harapan kepada Allah dan Hari Terakhir, dan yang banyak mengingati Allah (33:21). Ayat ini menjelaskan hubungan antara mengikut sunnah Nabi dan mengamalkan zikir kepada Allah. Bagaimanapun, tidak ramai yang berupaya mengikuti sunnah Nabi dalam hal ini, mengingat bahwa dia biasa menghabiskan berjam-jam setiap malam dalam solat:

¹³¹ Formula ini kemudian diulangi hampir verbatim, perkataan *salli* (‘berkatilah’) digantikan dengan satu perkataan sinonim, *bārik*.

Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahawa engkau berdiri solat hampir dua pertiga malam, atau seperdua darinya, atau sepertiganya—engkau dan sekumpulan orang-orang yang bersama engkau (73:20)

Kesungguhan beribadat ini tidak ditujukan pada sesuatu yang belum lagi tercapai, tetapi semata-mata kerana kesyukuran atas apa yang telah diberikan, sebagaimana dibuktikan oleh peristiwa berikut. Dia ditanya mengapa dia berdiri dalam sembahyang pada malam hari, jam demi jam, sehingga kakinya bengkak, terutama kerana dia tahu bahawa Allah telah ‘memaafkan’ dia apa pun kekurangan yang mungkin ada pada dirinya (merujuk kepada 48:1-2). Nabi hanya menjawab: ‘Apakah aku tidak menjadi seorang hamba yang berterima kasih?’¹³² Apa yang Nabi lakukan sebagai tanda kesyukuran, para pengikutnya digalakkan untuk melakukannya sebagai cara untuk merealisasi apa yang dia bersyukur kerananya: kesempurnaan ilmu dan akhlak. Hubungan antara amalan kerohanian dan pencapaian pencerahan dinyatakan dalam ayat: *Sembahlah Tuhanmu sehingga datang kepadamu kepastian (15:99)*.¹³³ Ini mengingatkan kita kepada apa yang disebut oleh Milarepa sebagai ‘ajaran asas yang paling berharga.’ Dia memanggil muridnya, Gambopa, dan menawarkan kepadanya, sambil berkata, ‘Aku hanya berharap bahawa engkau akan menghargai ajaran ini dan tidak akan mensia-siakannya. Sekarang lihat!’ Milarepa mengangkat jubahnya, memperlihatkan tubuh yang dipenuhi bengkak-bengkak dan berkematu, bukti kesungguhannya melakukan amalan pertapaan. Lalu dia berkata: ‘Tidak ada ajaran yang lebih mendalam dari ini. Lihatlah kesulitan yang aku alami. Ajaran paling mendasar dalam Buddhisme adalah beramal. Hanya dengan usaha gigih dan berterusan ini maka aku telah mendapatkan Ganjaran dan Penyempurnaan. Engkau juga harus mengerahkan diri bersungguh-sungguh dalam meditasi.’¹³⁴

Walaupun Islam tidak membenarkan sebarang bentuk monastisisme dilembagakan, ia tetap membolehkan dan menggalakkan amalan asketis yang berkaitan dengan Sunnah Nabi. Dalam

¹³² Dikisahkan dalam karangan Qadi Iyad *al-Shifā'* (tr. Aisha Abdarrahman Bewley, *Muhammad—The Messenger of Allah*) (Inverness: Madinah Press, 1991), ms.74.

¹³³ Kata yang diterjemahkan sebagai 'kepastian' adalah *al-yaqīn*, yang boleh dibaca juga sebagai ‘ketentuan, dengan kata lain, kematian’. Kedua-dua tafsiran saling melengkapi bukan saling bertentangan, khususnya sepanjang pencerahan penuh, maka kepastian yang mutlak, didasarkan atas ‘kematian’ kerohanian yang merupakan *fanā'*.

¹³⁴ *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, op.cit., ms.495.

kedua-dua tradisi, kesungguhan beribadah sangat-sangat digalakkan, walaupun dalam Buddhisme penekanan yang jauh lebih besar diberikan kepada amalan asketik sebagai suatu cara pengajaran, dan ini justru kerana sifat supra-konseptual atau bahkan non-konseptual doktrin-doktrin Buddhisme, yang sudah pun mengiaskan ketidak-pentingan (non-essentiality) mereka sendiri, secara paradoks mendedahkan ketelusan mereka sendiri, supaya mempercepatkan keadaan kesedaran yang melampaui segala konsep yang mungkin. Untuk memetik Milarepa lagi: ‘Aku mengamalkan *Dharma* dengan hati dan bukan dengan mulut ... Aku sentiasa bahagia kerana aku tidak pernah jatuh ke dalam perangkap sekadar semata-mata memikirkan Yang Kosong.’¹³⁵

¹³⁵ Ibid., ms.377.

Bahagian Ketiga

Etika Pemisahan Dan Belas Kasihan

Dalam Islam tidak ada etika integral (amalan kebajikan) yang dapat dipisahkan daripada usaha seseorang yang mengharapkan ‘Wajah Allah’. Yang ‘paling soleh’, atau ‘paling taqwa’ (*al-atqā*) digambarkan sebagai seorang ‘Yang mendermakan hartanya untuk membersihkan dirinya, Sedang ia tidak menanggung budi sesiapaupun yang patut dibalas, Hanyalah mengharapkan Wajah Tuhannya Yang Maha Tinggi; Dan demi sesungguhnya, ia tetap akan berpuas hati (92:18-21). Tindakan berbudi luhur ini menghasilkan tahap kepuasan hanya jika tindakan itu diniatkan untuk mendapat keredhaan Allah, tanpa mengharap apa-apa balasan dari penerima derma.¹³⁶ Niat mendekati Tuhan ini adalah dimensi yang menambah kedalaman rohaniah, bahkan sifat ilahi kepada tindakan-tindakan belas kasih dan kemurahan hati terhadap sesama manusia. Tanpa kedalaman dan sifat yang tersebut, tindakan-tindakan itu, tidak syak lagi, tetap dianggap kebaikan, dan sudah tentu ada ‘ganjaran’ baginya — *adakah ganjaran untuk kebaikan selain dari kebaikan?* (55:60), tetapi kerana tindakan-tindakan yang baik ini tidak sepenuhnya disepadukan dalam Yang Maha Baik (*al-Rahmān*), ia tidak dapat memberikan kepuasan dan ketenangan yang diberikan secara khusus oleh Yang Maha Baik kepada mereka yang berfikir dan bertindak dan hidup semata-mata kerananya.

Bolehkah etika Buddhis dilihat oleh orang Islam sebagai didasarkan atas usaha mencari Yang Maha Baik? Jawabannya ialah ya, jika hujah-hujah yang dikemukakan di atas diterima—jika, dengan kata lain, diterima bahawa tujuan tertinggi dalam Buddhisme adalah hampir sama dengan apa yang disebut Zat Allah dalam Islam. Oleh kerana etika Buddha jelas didasarkan pada pencarian untuk merealisasikan Yang Mutlak, maka kita dapat menyatakan bahawa nilai-nilai etika yang dikongsi bersama oleh kedua-dua tradisi memang bertunjangkan dalam pencarian Yang Mutlak, dan tidak harus dilihat hanya dalam rangka dialog yang ditentukan sepenuhnya oleh domain sosial.

¹³⁶ Harus dicatat di sini bahawa ini ada salah satu ajaran asasi dari *Bhagavad Gita*, disebut di sana sebagai *nishkama karma*: bertindak sedangkan tidak terpaut (detached) kepada hasil tindakan tersebut.

Pemisahan: Anicca dan Zuhd

Amat sesuai untuk memulakan eksplorasi singkat tentang nilai-nilai etika yang dikongsi bersama oleh agama Buddha dan Islam dengan memandang sekilas kepada cara-cara bagaimana, menurut kedua-dua tradisi, kita memahami sifat dunia di mana kita hidup. Mengingati konsepsi Buddha, bahawa dunia ini tidak lebih satu zarah yang amat kecil dalam siri alam semesta yang tidak terpermanai banyaknya yang merupakan bahan tenunan lingkaran ilusi *samsara*, dan mengingati tekanan yang diberikan oleh Buddha pada siri kelahiran semula yang tidak putus-putus bagi roh yang tidak mengalami pencerahan, orang mungkin berfikir bahawa amat sedikit persamaan antara kedua-dua tradisi dalam sikap asas mereka terhadap ‘dunia’. Namun, jika kita memfokuskan pada idea Buddhis tentang *anicca*, kesementaraan, dan menghadkan pandangan kepada sifat asasi dunia ini—dengan tidak mengambil kira kerangka kosmologi di mana dunia ini ditempatkan—maka kita akan sampai kepada sesuatu yang sangat dekat dengan apa yang dibentuk oleh pemahaman Islam tentang ‘kehidupan dunia ini’, *al-ḥayāt al-dunyā*.

Penderitaan

Seperti yang dilihat dalam Bab Pengenalan, inti dari mesej Buddha ialah penderitaan (*dukkha*) dan bagaimana untuk menghindarinya. Kenyataan bahawa kita semua mengalami penderitaan adalah yang pertama daripada ‘Empat Kebenaran Mulia’, yang kedua adalah punca penderitaan: ‘dahaga’ (*tanhā*, Sanskrit: *trishnā*) untuk kekal, yang ketiga adalah penamatan penderitaan melalui kehilangan dahaga ini; dan keempat ia adalah jalan menuju penamatan penderitaan. Inti dari ajaran dasar Buddha ini ialah unsur ‘dahaga’. Dahaga kepada benda dan perkara yang fana dari dunia ini muncul daripada ego dalam keadaannya yang tidak terkawal, liar, tidak dikuasai. Bukan sahaja dahaga ini menyemai benih penderitaan untuk diri sendiri, dengan menghasilkan keterpautan yang mendalam kepada benda dan perkara yang lambat laun, tidak dapat dielakkan, akan dipisahkan dari kita; dahaga ini juga yang menimbulkan segala keburukan, kejahatan, maksiat yang mengakibatkan penderitaan ke atas orang lain. Oleh kerana itu, kita harus mengatasi dahaga untuk benda dan perkara yang akan rosak, demi menyelamatkan diri sendiri dari penderitaan, dan demi membebaskan orang lain dari akibat kejahatan yang didorong oleh hawa nafsu. Kebalikan dari penderitaan ini bukan hanya keadaan yang senang bagi ego; ia merupakan kebaikan yang tertinggi—Nirvana, iaitu Yang Mutlak, yang melampaui ego dan

semua hal ehwalnya. Maka, motivasi utama untuk membebaskan diri dari penderitaan tidak terletak pada paras yang sama di mana penderitaan ditempatkan—pada ego empirik. Adapun ego ini, seperti semua benda dan perkara yang murakab (*samskrta*), ia tidak kekal, dari mana datangnya idea *anatta* atau tiada diri. Sebaliknya, motivasi untuk pembebasan dari penderitaan adalah didasarkan pada usaha mencari Dharma, Sifat Kebuddhaan; dengan kata lain, didasarkan kepada yang tidak setanding dengan ego. Jadi, ketika seseorang berbicara tentang tindakan-tindakan beretika yang dituntut oleh ‘Jalan Lapan Lapis Mulia’— jalan ini merupakan ekspresi terperinci kebenaran mulia yang keempat, yakni, jalan menuju penamatan penderitaan— orang itu berbicara tentang pencarian yang lebih daripada sekadar etika, dan lebih dari sekadar penamatan penderitaan untuk individu. Sebaliknya, pencarian ini adalah untuk apa yang dalam Islam disebut ‘Wajah Allah’. Maka keperluan ethika untuk mengatasi egoisme bertemu semula dengan dan diperdalam oleh kemestian kerohanian untuk melampaui ego demi kerana Yang Mutlak.

Maka membersihkan diri dari sifat dahaga kepada yang tidak kekal adalah tersangat mustahak baik dari segi etika maupun dari segi kerohanian. Sifat-sifat baik yang utama seperti kemurahan hati dan belas kasihan, kebaikan dan rendah diri, sabar dan menahan diri, muncul dengan kadar kejayaan seseorang dalam memutuskan perhubungan simbiosis antara egoisme dan benda dan perkara dari dunia ini, antara suatu subjek yang palsu dengan banyak benda palsu. Untuk mengatasi egoisme, sumber semua kejahatan, memerlukan kita merampas darah kehidupannya, dan darah kehidupan egoisme adalah ‘dahaga’; mengatasi ‘dahaga’ pula memerlukan kefahaman kukuh tentang kefanaan atau kesementaraan semua perkara yang boleh didahagai. Jadi, pemahaman yang betul tentang *anicca* terletak di tengah-tengah perintah ethika mengatasi egoisme.

Seperti yang dinyatakan di dalam bab pengenalan, salah satu unsur penting gambaran yang berulang-ulang mereka yang diselamatkan di akhirat adalah berkaitan dengan penderitaan. Seperti yang dilihat pada 2:62, *sesiapa yang beriman kepada Allah dan Hari Terakhir serta beramal soleh, maka bagi mereka pahala balasannya di sisi Tuhan mereka. Tidak ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian yang tidak baik) kepada mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita*. Harus diingat bahawa *huzn*, kesedihan atau dukacita, tidak ada pada roh-roh

yang terselamat, di Akhirat kelak, dan, bagi mereka yang telah dikuduskan, di dunia ini. Kerana para *awliyā*, orang-orang kudus, 'wali' atau 'rakan' Allah, telah digambarkan dengan kata-kata ini, dalam hal keadaan mereka sekarang, di dunia ini:

Sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada keimbangan atas mereka, dan mereka tidak akan berdukacita; orang-orang yang beriman serta bertaqwa. Bagi mereka berita gembira tentang kehidupan di dunia dan di akhirat... (10:62-4).

Sedangkan bagi orang-orang yang beriman biasa, 'berita gembira' adalah berkaitan dengan akhirat, orang-orang kudus diberikan berita gembira yang sama di dunia ini; kerana, di sini dan sekarang ini, mereka telah pun mencapai keadaan berpuas hati dengan Allah, dan pemisahan dari dunia. Perkataan 'bertaqwa' menterjemah *yattaqūn*, yang berasal dari akar yang bermakna 'menjaga' atau 'melindungi' diri sendiri: implikasinya ialah bahawa kita menjaga diri dari hukuman Allah dengan mengelak dari kemungkaran dan berbuat baik, dengan penuh kesedaran bahawa kehadiran Allah tidak boleh dielakkan. Istilah kunci, *taqwā*, sering diterjemahkan sebagai 'ketaatan' atau 'takut kepada Tuhan', tetapi ia boleh juga diterjemahkan sebagai 'kesedaran', suatu istilah yang begitu erat hubungannya dengan etika Buddhis. Mereka yang 'sadar' akan Allah adalah, dalam keadaan yang sama, 'menjaga' diri mereka dari bahaya terputus pada 'kehidupan dunia', *al-ḥayāt al-dunyā*. Mereka menjaga diri sendiri terhadap apa yang Nabi telah memberi amaran kepada para pengikutnya secara yang amat serius: 'Aku tidak takut yang kamu akan jatuh ke dalam penyembahan berhala (*shirk*), tetapi yang aku takuti ialah kamu akan jatuh kepada dunia—berlumba-lumba antara kamu untuk mendapatkannya.'¹³⁷

Keduniaan

Ada baik kalau kita mencatat beberapa hadis Nabi lagi berhubung dengan jebakan keduniaan, hadis-hadis yang menguatkan resonansi antara konsepsi Islam dan agama Buddha mengenai kefanaan (kesementaraan) dunia ini:

¹³⁷ Bukhārī, 4042 dan 6426, sebagaimana dipetik dalam *al-Zuhhād mi'a wa a'zamuhum Muhammad* (s), ms. 10

‘Jadilah engkau di dunia seperti orang asing atau musafir.’¹³⁸

‘Hati seorang tua tetap muda dalam dua perkara: cinta kepada dunia dan panjang angan-angan.’¹³⁹

‘Seandainya anak Adam (yakni, manusia) memiliki dua lembah harta, pasti dia menginginkan yang ketiga, kerana perut anak Adam tidaklah dipenuhi kecuali dengan debu’¹⁴⁰

‘Neraka dihijab dengan syahwat, sedangkan syurga dihijab dengan hal-hal yang tidak disukai.’¹⁴¹

‘Perbanyakkanlah mengingati pemutus kelazatan (*hādhim al-ladhdhāt*): Kematian.’¹⁴²

‘Kematian adalah suatu kurniaan berharga untuk orang beriman.’¹⁴³

Dengan demikian tidak menghairankan bahawa Nabi juga bersabda: ‘Matilah kamu sebelum kamu mati.’¹⁴⁴

Secara keseluruhan, hadis-hadis ini menekankan bukan sahaja kepentingan zuhud dalam kaitannya dengan kelimpahan palsu kehidupan dunia, ianya juga menggariskan hubungan antara mati kepada ego dan mati kepada dunia: seseorang harus memutuskan hubungan simbiosis antara kutub dalaman egotisme yang subjektif dan kutub luaran kebendaan yang objektif. Keharusan rohaniah ini juga ditegaskan dalam al-Qur’an dengan cara yang jelas lagi ketara dan, seperti yang akan kita lihat, cara yang teramat halus. Hubungan yang sama di antara kutub dalaman egotisme dan daya tarikan luaran oleh kebendaan digarisbawahi dalam *Sutta Nipata* dalam petikan penting berikut, yang memang boleh dibaca sebagai ulasan atau tafsir kepada perintah Nabi: Matilah kamu sebelum kamu mati.

¹³⁸ Bukhārī (Summarised), tr. M.M. Khan (Riyadh: Makataba Dar-us-Salam, 1994), ms.981, no. 2092 (terjemahan diubah).

¹³⁹ Bukhārī (Summarised), tr. M.M. Khan (Riyadh: Makataba Dar-us-Salam, 1994), ms.981, no. 2092 (terjemahan diubah).

¹⁴⁰ Ibid., ms.984, no.2100.

¹⁴¹ Ibid., ms.989, no.2110 (terjemahan diubah).

¹⁴² Tirmidhī, *Qiyāma*, 26; dan Nasā’ī, *Janā’iz*, 3, sebagaimana dipetik oleh T.J. Winter (tr. & ed),. *Al-Ghazali—The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), h. 9.

¹⁴³ Ibid., ms. 9. Hadis ini ditemui dalam Hākim, iv.319; dan Tabarānī, *al-Mu’jam al-kabīr* (Haythami, *Majma’* II.320; X.309), menurut nota catatan Winter, no. 13 ms.262.

¹⁴⁴ Tirmidhī, *Qiyāma*, 25.

‘Pendek sungguh kehidupan ini. Tidak sampai seratus tahun sudah musnah. Dan kalau pun seseorang hidup lebih lama dari itu, namun akhirnya ia binasa kerana keusangan. Sikap tamak haloba mementingkan dirilah yang menyebabkan orang berdukacita. “Tiada kekal segala harta di dunia ini: semua ini akan berubah”—maka kerana itu janganlah seseorang itu tinggal di rumahnya [iaitu, berpaut pada dirinya],¹⁴⁵ Kematian akan menyingkirkan malah segala apa yang kita fikir, “Ini milikku”. Maka kerana itu jangan sesiapa pun mementingkan diri sendiri. Kerana, apabila terjaga dari tidur, dia tidak lagi melihat siapa yang ditemuinya dalam mimpi, maka begitulah juga orang tidak melihat lagi orang tercinta yang telah meninggal, dan menjadi hantu.’¹⁴⁶

Dalam petikan singkat ini hubungan antara prinsip kefanaan (kesementaraan) dan keburukan mementingkan diri sendiri itu dijelaskan dengan sempurna. Dia yang gagal untuk memahami sifat kematian sebagai ketentuan kehidupan tidak akan dapat mengatasi masalah egotisme dirinya yang sama saja membawa maut: sikap mementingkan diri ‘membunuh’ segala kebaikan, seperti juga sifat segala yang murakab dan dilahirkan memastikan bahawa mereka akhirnya akan hilang:

‘Sayang sekali, segala yang murakab tidak kekal. Sifat mereka adalah bangun dan jatuh. Apabila mereka telah bangun, mereka berhenti. Membawa mereka kepada penghujungnya itulah kebahagiaan.’¹⁴⁷

Mara, yang menyebabkan kematian bagi dunia luaran benda-benda, juga merupakan punca segala godaan dan dosa bagi dunia dalaman iaitu hati nurani; petikan berikut meningkatkan kesedaran kita tentang kaitan dalaman antara kejahilan, egotisme dan dosa: iaitu, hubungan saling menguatkan antara kekurangan dalam bidang ilmu pengetahuan, mudah tertipu diri sendiri dalam bidang psikologi, dan kecenderungan untuk melakukan maksiat dalam bidang akhlak:

‘Siapakah yang akan menguasai dunia ini ... dunia Yama,¹⁴⁸ menakluki kematian dan kesakitan? ... Dia yang tahu bahawa tubuh ini hanyalah buih di atas ombak, bayangan fatamorgana, dia mematahkan anak-anak panah Mara yang tajam, yang tersembunyi dalam bunga-bunga

¹⁴⁵ ‘Rumah’ melambangkan diri, seperti yang dapat dilihat pada petikan berikut ini dari *Dhammapada* (rangkap 154, ms.56-57): ‘Tetapi sekarang, aku telah melihat engkau, pembina rumah: engkau tidak akan membina rumah ini lagi. Kasau penopang dosa telah rosak. Batang rabung kejahilan telah musnah. Demam keinginan telah berlalu: kerana fikiranku yang telah pergi kepada nikmat Nirvana yang kekal abadi.’

¹⁴⁶ *Sutta Nipata*, v. 804-807—dipetik pada ms.187 *Some Sayings*.

¹⁴⁷ *Digha Nikāya*, II., 198, dipetik pada ms.188 *Some Sayings*.

¹⁴⁸ Yama adalah penjaga neraka dalam kosmologi Buddhis.

syahwat dan hawa nafsu dan, tanpa dilihat oleh Raja Kematian itu, dia meneruskan perjalanan atas jalannya.¹⁴⁹

‘Apabila seseorang menganggap dunia ini sebagai gelembung buih, dan sebagai khayalan penampilan, maka Raja Kematian tidak berkuasa ke atasnya.’¹⁵⁰

Politheisme Halus

Hubungan-hubungan halus dan kaitan-kaitan sebab akibat ini adalah nadi kepada penderitaan yang mengalir dari kefanaan (kesementaraan) segala sesuatu; ianya menunjuk pada keadaan ‘saling menimbulkan’ atau ‘penyebaban saling bergantung’ (*pratītyasamutpāda*) yang merupakan ciri dunia luaran, yang keterpautan padanya mengakibatkan penderitaan di dalam roh. Wawasan penting atau kefahaman mendalam dari segi psikologi tentang keadaan manusia ini mempunyai nilai praktikal yang besar dalam hal dialog antara agama Buddha dan Islam, jika tujuan dari dialog tersebut adalah lebih jauh dari sekadar membuktikan beberapa persamaan bentuk berkenaan ajaran-ajaran etika dalam bidang hubungan sosial dan melahirkan, sebaliknya, suatu proses saling menerangi tentang keadaan manusia di tahap wawasan kerohanian. Lebih khusus, wawasan-wawasan yang tajam lagi mendalam yang dibentuk oleh penekanan Buddha pada *anicca* boleh membantu Muslimin melihat dengan lebih jelas ajaran-ajaran di dalam al-Qur’an dan Sunnah yang relevan dengan keperluan zuhud atau pemisahan dengan dunia. Ajaran-ajaran ini boleh dibahagikan menjadi dua kategori: terbuka, berkaitan dengan kesementaraan ‘kehidupan duniawi’, dan halus, yang berkaitan dengan penanggapan yang rencam dan terperinci makna penyembahan berhala dan kekafiran.

Pada tahap zahir, kita dapat mengamati dengan jelas keselarian dengan ajaran Buddha tentang kefanaan. Misalnya, dalam *Dhammapada* kita membaca:

‘Orang bijak tidak menganggap belunggu itu kuat yang terbuat dari besi, kayu atau tali; jauh lebih kuat adalah belunggu dari keinginan pada emas dan permata, pada anak-anak atau isteri-isteri.’¹⁵¹

¹⁴⁹ *Dhammapada*, 44 dan 46, ms.42.

¹⁵⁰ *Dhammapada*, 170, ms.60

¹⁵¹ *Dhammapada*, 345, ms.84.

Ini jelas seiras dengan ayat al-Qur'an seperti berikut: *Ketahuilah bahawa kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan senda gurauan, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu serta berlumba dalam menambah kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani, kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning, kemudian menjadi hancur...* (57:20)

Rujukan Buddha kepada dunia sebagai 'gelembung buih' (*Dhammapada*, 170 dikutip di atas) mengingatkan gambaran al-Qur'an berikut:

Dia menurunkan air (hujan) dari langit, maka mengalir di lembah-lembah menurut kadarnya, maka arus itu membawa buih yang mengembang. Dan dari apa yang mereka lebur dalam api untuk membuat perhiasan atau alat-alat, juga timbul buih seperti itu. Demikianlah Allah membuat perumpamaan (membezakan) yang benar dan yang salah. Adapun buih itu akan hilang terbang, sebaliknya yang bermanfaat kepada manusia maka ia tetap tinggal di bumi... (Al-Ra'ad, 13:17).

Beralih kepada jenis ajaran al-Qur'an yang lebih halus, mari kita catatkan bahawa ajaran-ajaran ini diperjelas oleh perspektif Buddha tentang kefanaan (kesementaraan). Lebih khusus, makna yang lebih dalam dan implikasi dari dosa-dosa besar menjadi lebih jelas berpandukan penekanan Buddha kepada bagaimana kejahilan tentang kefanaan, sebagai benih, menghasilkan keterpautan kepada ego, bersama dengan segala kemungkarannya yang dihasilkan dari egotisme tersebut, sebagai buahnya. Seperti yang dilihat di atas dalam *Sutta Nipata*, v. 804-807, orang tidak lagi tinggal di 'rumah' ego sendiri sebaik sahaja memahami bahawa sekalian apa yang kononnya dimilikinya akan diambil:

'Kematian akan menyingkirkan malah segala apa yang kita fikir, "Ini milikku". Maka kerana itu jangan sesiapa pun mementingkan diri sendiri.'

Kita mengamati kiasan halus mengenai keadaan terpedaya ini dalam beberapa ayat al-Qur'an; malahan, dalam ayat yang akan kita lihat di bawah, keadaan yang berkenaan digambarkan sebagai dosa besar *shirk* (menyembah berhala) dan *kufur* (kekafiran). Dosa-dosa ini dilakukan oleh mereka yang secara formal ditakrifkan sebagai 'orang yang beriman'. Dengan demikian kita dapat melihat bahawa dosa-dosa ini tidak terhad kepada dimensi lahiriah dan harfiahnya sahaja,

bahkan merujuk kepada keadaan-keadaan psikologi yang halus dan rumit seperti yang begitu jelas diserlahkan dalam perspektif agama Buddha.

Ini adalah petikan dari surah yang berjudul ‘Gua’ (al-Kahfi, 18:32-42):

Berikanlah kepada mereka satu perumpamaan dua orang lelaki, Kami jadikan bagi seorang di antaranya dua buah kebun anggur; Kami kelilingi kebun-kebun itu dengan pohon-pohon tamar, serta Kami jadikan di antara keduanya sebuah ladang(tanam-tanaman lain). Kedua-dua kebun itu mengeluarkan hasilnya, dan tiada mengurangi sedikitpun dari hasil itu; dan Kami juga mengalirkan di antara keduanya sebatang sungai. Tuan kebun itu pula ada mempunyai harta (yang lain); lalu berkatalah dia kepada rakannya, semasa berbincang dengannya: “Aku lebih banyak harta daripadamu, dan lebih berpengaruh dengan pengikut-pengikutku yang ramai”. Dan dia pun masuk ke kebunnya, sedang dia berlaku zalim kepada dirinya sendiri. Katanya: “Aku tidak fikir semua ini akan binasa selama-lamanya. Dan aku tidak fikir, Hari Kiamat akan berlaku; dan kalaulah aku dikembalikan kepada Tuhanku, tentulah aku akan mendapat tempat kembali yang lebih baik daripada ini. Berkatalah rakannya kepadanya, semasa berbincang dengannya: “Patutkah engkau kufur ingkar kepada Allah yang menciptakan engkau dari tanah, kemudian dari air benih, kemudian Dia membentukmu dengan sempurna sebagai seorang lelaki? Tetapi aku sendiri percaya dan yakin dengan sepenuhnya bahawa Dia adalah Allah, Tuhanku, dan aku tidak sekutukan sesuatu pun dengan Tuhanku. Dan sepatutnya semasa engkau masuk ke kebunmu, berkata: “Semuanya ialah barang yang dikehendaki Allah! Tiada daya dan upaya melainkan dengan pertolongan Allah.” Kalau engkau memandangkanku sangat kurang tentang harta dan anak, berbanding denganmu, maka mudah-mudahan Tuhanku akan mengurniakan daku lebih baik daripada kebunmu, dan (aku bimbang) Dia akan menimpakannya dengan bala, bencana dari langit, sehinggalah menjadilah kebunmu itu tanah yang licin tandus. Ataupun air kebun itu akan menjadi kering ditelan bumi, maka dengan yang demikian, engkau tidak akan dapat mencarinya lagi. Maka segala tanaman serta harta bendanya itupun dibinasakan, lalu jadilah dia membalik-balikkan kedua tapak tangannya (kerana menyesal) terhadap segala perbelanjaan yang telah dibelanjakannya pada kebun-kebunnya, sedang kebun-kebun itu runtuh junjung-junjung tanamannya; sambil dia berkata: “Alangkah baiknya kalau aku tidak sekutukan sesuatupun dengan Tuhanku!”

Apa yang harus dicatat di sini ialah bahawa pemilik kebun yang angkuh dan bongkak itu adalah seorang yang percaya kepada Allah, sekurang-kurangnya pada zahir dan secara formal: dia percaya kepada ‘Rabb’nya, dia berbicara tentang kembali kepada ‘Rabb’nya, dan sedar, pada peringkat tertentu sekurang-kurangnya, bahawa Hari Kiamat—akhir hidupnya, dan akhir kewujudan alam semesta, Hari Pembalasan dan kemudian, keabadian—adalah suatu realiti yang tidak dapat dielakkan; dia percaya, walaupun dia ‘dikembalikan’ kepada Allah, dia akan menerima sesuatu yang bahkan lebih memuaskan sebagai ‘tempat kembali’. Namun, walaupun dia mempunyai pengetahuan dan nampak seolah-olah beriman dengan Tuhan, sikapnya digambarkan sebagai penyembahan berhala dan kekafiran: dia jatuh ke dalam *shirk* dan *kufir* kerana kejahilan tentang kefanaan, dan sifat ilusi segala harta yang dia ‘miliki’. Rakannya, seorang beriman yang rendah diri, membantahnya, bukan kerana kesombongan dan keangkuhannya, tetapi kerana kekafirannya yang halus: *Patutkah engkau kufur ingkar kepada Allah yang menciptakan engkau dari tanah, kemudian dari air benih, kemudian Ia membentukmu dengan sempurna sebagai seorang lelaki? Dosa keangkuhan dan kebanggaan dengan harta di sini ditanggapi pada akarnya, sebagai manifestasi kekafiran, bukan sekadar kibr (kesombongan). Sementara itu, orang yang benar-benar beriman itu menegaskan: Dia adalah Allah, Tuhanku, dan aku tidak sekutukan sesuatu pun dengan Tuhanku. Implikasi yang kuat di sini adalah: sikap engkau sebaliknya bukan sahaja menunjukkan kekafiran terhadap Allah, tetapi secara tersirat engkau telah menjadikan bagi Allah sekutu, engkau telah menjadi seorang musyrik, penyembah berhala. Segala implikasi ini disahkan oleh kata-kata pemilik kebun itu, setelah dia melihat kebunnya musnah: Alangkah baiknya kalau aku tidak sekutukan sesuatupun dengan Tuhanku!*

‘Tuhan’ Keinginan

Kekafiran kepada Tuhan dan menjadikan bagi-Nya sekutu-sekutu, bukanlah semata-mata persoalan seseorang itu menyangkal kewujudan-Nya dan terang-terangan menyediakan batu dan berhala untuk disembah selain-Nya. Sebaliknya, orang boleh menipu diri sendiri, berfikir bahawa dia seorang yang beriman sejati, berdasarkan pengakuan iman semata-mata pada lidah dan minda, padahal dia dikuasai oleh keadaan-keadaan roh dan pemikiran yang mendustakan

keimanan, dan yang benar-benar mendustakan agamanya, walaupun menyempurnakan segala upacara ibadat. Inilah mesej yang diberikan dalam surah pendek dari al-Qur'an yang bertajuk 'Bantuan' (*al-Mā'ūn*, 107:1-7):

*Tahukah engkau siapa orang yang mendustakan agama?
Dia adalah orang yang menghalau anak yatim,
Dan tidak menggalakkan memberi makan orang miskin.
Maka celakalah orang-orang yang bersolat,
Yang mensia-siakan solat mereka;
Yang hendak mereka dilihat (melakukan ibadat),
Namun enggan (menghulurkan sedikit) bantuan!*

Ini lebih dari sekadar masalah kemunafikan dalam agama, beragama Islam di mata khalayak, namun secara diam-diam kufur terhadapnya. Sebaliknya, kita melihat bahawa orang-orang yang melakukan ibadat ini memang yakin dengan Islam di peringkat kepercayaan dan amalan-amalan lahiriah, sambil *de facto* (sebenarnya) melanggar isi kandungan kerohaniannya dengan dosa kebakhilan, yang menampakkan egotisme mereka: egotisme inilah yang secara berkesan menggantikan tempat Allah sebagai sumber eksistensial sebenar dorongan dalaman mereka: *Pernahkah engkau melihat orang yang menjadikan keinginannya (hawā) sebagai tuhannya?* (25:43; hampir sama pada 45:23). Perasaan "aku" menggerhanakan cahaya petunjuk ilahi. Seseorang itu mungkin menghabiskan banyak tenaga dan usaha demi Allah dan agama, tetapi terbelenggu oleh penyembahan diri yang tersembunyi ini. Kita boleh dengan jelas di sini keselaran dengan ajaran agama Buddha. Selain apa yang kita amati dahulu, mari kita perhatikan di sini kata-kata hikmah yang menarik dari Milarepa, menunjukkan kemustahilan membebaskan diri dari diri sendiri jika perasaan keakuan yang menguasai:

Dia yang berusaha mendapat Pembebasan dengan
Perasaan 'aku' tak mungkin akan mencapainya.
Dia yang cuba untuk merungkai simpulan pemikirannya
Sedangkan rohnya tidak besar atau merdeka,
Akan hanya menjadi lebih tegang.¹⁵²

¹⁵² *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (tr. Garma C.C. Chang) (Shambhala: Boston & Shaftsbury, 1989), jld.2, ms.524.

Milarepa juga mendedahkan tema yang beresonansi kuat dengan etika Islam di rangkap berikut:

Memberi derma tanpa belas kasihan
Adalah seperti mengikat diri kepada tiang
Dengan tali kulit yang kuat;
Itu hanya mengikat diri lebih ketat [dalam penjara Samsara],¹⁵³

Ajaran al-Qur'an tentang memberi sedekah adalah serupa: Perkataan yang baik dan pemberian maaf adalah lebih baik daripada sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan. (2:263).

Sekarang, kembali kepada pemilik kebun yang angkuh, kita melihat bahawa motivasi dan orientasi egotis ini diberikan ekspresi dalam dua kenyataan: pertama, ia bercakap besar kepada rakannya, *Aku lebih banyak harta daripadamu, dan lebih berpengaruh dengan pengikut-pengikutku yang ramai*. Setelah terlibat dalam delusi keagungan dan meremehkan rakannya, demonstrasi egoisme dan kebanggaan ini diikuti pula dengan ekspresi sumber rahsia yang menyalakan egotisme dan kebanggaan itu. Kata-kata yang diungkapkannya dalam kisah perumpamaan ini menyuarakan segala insinuasii mental dan orientasi keduniaan yang menguasai roh, malah roh seorang yang beriman: *Aku tidak fikir semua ini akan binasa selama-lamanya*. Kegagalan untuk menyedari kesementaraan (kefanaan) 'semua ini' adalah akar umbi keadaannya yang sebenar, iaitu kekafiran, keadaan yang tambah diperburuk dengan syirik penyembahan berhala: bukan hanya dia bersalah menjadikan bagi Allah sekutu-sekutu dalam bentuk harta kekayaannya, yang dianggapnya tidak akan binasa, dan dengan demikian kekal abadi, tetapi juga dia menjadikan hawa nafsunya, segala keinginan, kerenah, ragam rohnya sendiri sebagai tuhan. Memang ada hubungan rapat dan saling bergantung antara sikap meningkatkan sebagai tuhan 'keinginan' seseorang, di satu pihak, dan kepercayaan bahawa harta benda seseorang di dunia ini tidak akan binasa, di pihak yang lain:

*Celakalah setiap pengumpat dan pencela
Yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungkannya;
Dia menyangka bahawa hartanya itu dapat mengekalkannya! (104:1-3).*

¹⁵³ Ibid., jld.2, ms.559.

Al-Qur'an merumuskan intipati keselamatan dengan menyatakan dalam bentuk pertentangan polariti, salah satu kutubnya positif, yang satu lagi negatif; yang pertama di pihak Allah, dan yang kedua di pihak hawa nafsu: *Adapun orang yang takutkan maqam (kebesaran) Tuhannya, dan menahan diri dari menurut hawa nafsunya, Maka sesungguhnya Syurgalah tempat kediamannya. (79:40-41)*. Sejauh mana tuhan yang palsu, iaitu hawa nafsu seseorang, berjaya dikekang dan diatasi bergantung kepada sejauh mana orang itu memberi perhatian dan tumpuan kepada satu-satunya Tuhan yang benar, iaitu Allah Yang Maha Esa. Sebaliknya, jika hawa nafsu seseorang itulah adalah sumber motivasi sebenarnya dirinya, maka orang itu telah terjerumus ke dalam penyembahan berhala halus, walaupun menegaskan kepercayaan kepada Tuhan di peringkat formal.

Kita hanya perlu meletakkan kata 'dahaga' (*tanhā*) di tempat 'keinginan' (*hawā*) untuk melihat persamaan antara ajaran Buddhisme dan al-Qur'an berkenaan keharusan menguasai nafsu dan menundukkan syahwat. Perspektif Buddha—yang begitu tegas menafikan keabadian, justeru 'ketuhanan', roh individu (*anattā*), yang begitu tajam fokusnya kepada 'keinginan' yang merupakan punca segala penderitaan, dan yang begitu kuat menekankan kesementaraan (*anicca*) segala objek keinginan di dunia ini—dapat membantu seorang Muslim untuk mencerap ajaran yang sangat mirip dengannya dalam al-Qur'an. Orang boleh sampai menjadikan dirinya tuhan dengan meningkatkan 'keinginan' dirinya ke status keilahian secara implisit; suatu sikap yang disuburkan oleh delusi bahawa harta duniawi adalah kekal; dan ini pula disemarakkan oleh keinginan ego untuk memperbesar diri sendiri dengan menjejaskan orang lain. Egotisme yang dihasilkan memastikan bahawa keburukan akhlak seperti keangkuhan dan kekikiran akan diwujudkan, bukan kerendahan diri dan kemurahan hati. Bukan hanya harta duniawi, kerana ianya dipandang sebagai tidak akan binasa, yang menjamu kekufuran dan syirik roh yang implisit, malah keburukan-keburukan ini dirangsang juga oleh setiap kerelatifan yang secara sedar atau dari bawah sedar dianggap sebagai mempunyai kepentingan mutlak. Setiap sesuatu yang berkaitan dengan dunia atau dengan ego, seperti kepuasan tubuh badan, keinginan kepada penghargaan, dahaga pujian, dan bahkan pencapaian-pencapaian kerohanian: sebaik sahaja unsur-unsur ini diberikan perhatian dan kepentingan yang tidak seimbang, maka orang itu telah terjerumus ke dalam bentuk-bentuk *kufr* dan *shirk* seperti yang diserlahkan dalam kisah perumpamaan al-Qur'an tadi. Kita dapat melihat makna lebih dalam dari ayat: *Kebanyakan*

mereka tidak beriman dengan Allah, melainkan sebagai orang-orang musyrikun (yang mempersekutukan Allah dengan sembah-sembahan lain) (12:106). Hanya orang yang sehabis-habis tulus iman mereka—orang yang dibersihkan atau dikurniakan Allah sifat keikhlasan (*mukhlās*)— mampu mengelakkan perangkap halus keduniaan yang sama saja dengan syirik tersembunyi. Dalam ayat 38:83, Iblis berikrar bahawa dia akan ‘menyesatkan’ setiap roh, ‘kecuali hamba-hambaMu yang dibersihkan’ (*mukhlāṣūn*). Iblis juga diperintahkan oleh Allah untuk menjadi ‘sekutu’ dengan manusia dalam harta benda duniawi mereka dan anak-anak mereka: ‘... dan bersekutulah dengan mereka pada harta dan anak-anak, dan berjanjilah dengan mereka: tiada janji Syaitan kepada mereka melainkan tipu daya.’ (17:64). Atas alasan ini, mungkin, kita diberitahu bahawa kekayaan dan anak-anak kita adalah semata-mata cubaan serta godaan (*fitnah*) (8:28), dan bahawa di antara isteri-isteri dan anak-anak kita ada ‘musuh’ (64:14). Sebab utama mengapa kita harus berhati-hati terhadap mereka diberikan dalam ayat berikut: *Wahai orang yang beriman! Janganlah harta bendamu dan anak-anakmu melalaikan kamu daripada mengingati Allah. Barangsiapa melakukannya, mereka itulah orang yang rugi* (63:9). Mengingati Allah merupakan penawar paling mujarab bagi racun keterpautan duniawi.

Telah disebutkan di atas ‘bahkan pencapaian-pencapaian kerohanian’ mungkin menjadi punca sumber keterpautan halus pada dunia dan dengan demikian punca syirik. Sekali lagi, perspektif Buddha membantu seorang Muslim menjadi sensitif terhadap implikasi lebih dalam yang terkandung dalam kisah perumpamaan yang telah kita telah bincangkan. ‘Kebun-kebun’ dalam kisah itu boleh juga difahami sebagai metafora untuk ‘buah-buahan kerohanian’ yang mana ladangnya dikerjakan melalui amalan-amalan seperti solat, doa, zikir, meditasi, puasa, disiplin kezuhudan dan sebagainya: pemilik buah-buahan ini dengan angkuhnya percaya bahawa dia tidak akan diadili pada Hari Pembalasan, malah akan diangkat terus masuk ke dalam Taman Syurga yang lebih besar; taman buah-buahan rohani miliknya di dunia ini sebagai bayangan pendahuluan. Keadaan fikiran ini menggambarkan apa yang tepat sekali dipanggil sebagai ‘materialisme kerohanian’ dalam tradisi Buddha.¹⁵⁴ Dalam *Udumbarika Sihanāda Sutta* Buddha mengingatkan para pengikutnya supaya berwaspada terhadap bahaya kebanggaan dan menunjuk-

¹⁵⁴ Lihat Chogyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism* (Boston: Shambhala, 1973)

nunjuk yang menunggu pertapa yang melakukan disiplin kezuhudan.¹⁵⁵ Buddha sendiri terpaksa berhadapan dengan sikap yang kononnya ‘kerohanian’ seperti itu, di kalangan mereka yang mendakwa berwibawa dalam bidang agama pada zamannya. Percaya bahawa diri mereka sudah pun mencapai kesucian dan pembebasan dalam kehidupan ini, golongan ‘eternalis’ yang terpedaya ini menganggap sebagai abadi, justeru bersifat keilahian, diri mereka yang sebenarnya relatif dan sementara, oleh kerana kekuatan-kekuatan dan keadaan-keadaan mistik yang telah mereka kuasai. Namun kekuatan gabungan ajaran *anicca* dan *anattā* mendedahkan secara dialektik kekosongan dakwaan seseorang itu memiliki satu roh yang sekaligus bersifat individu dan abadi.¹⁵⁶ Hanya *Dharma, Nirvana, Shūnya*—atau Zat Allah, dalam istilah Islam—adalah mutlak, kekal dan tak terbatas, semua yang lain adalah sementara, dan dahaga untuk sementara adalah benih penderitaan serta buah dari khayalan.

Pemilik kebun yang angkuh dalam kisah perumpamaan tadi bolehlah dilihat sebagai mewakili sumber terdalam sumber delusi semacam ini, bukan sekadar manifestasi yang nyata dari delusi itu dalam bentuk kebanggaan dan kesombongan. Tafsiran begini disokong pula oleh fakta bahawa sebaik sahaja tamat kisah perumpamaan tadi ditemui kata-kata ini: *Dalam hal ini adalah al-walāya hanya dari Allah Yang Maha Benar ...* (18:44). Perkataan *walāya* di sini biasanya difahami dengan maksud ‘perlindungan’, sesuai dengan konteks makna literal perumpamaan itu: tidak ada perlindungan terhadap pemusnahan barang milik seseorang kecuali dari Allah. Tapi *walāya* juga boleh difahami sebagai ‘kesucian’, sesuai dengan tafsiran kisah perumpamaan itu yang lebih mendalam, yang boleh dibaca sebagai peringatan kepada semua calon yang mahu menjadi orang kudus bahawa pencapaian-pencapaian kerohanian tiada bermakna apa-apa kecuali jika ianya membawa kepada pepadaman diri, bukan pengagungan diri sendiri: dia dipadamkan dalam sumber keilahian segala kesucian semua, dan tidak diagungkan melalui dakwaan bahawa kesucian itu miliknya sendiri. Dalam istilah Buddhis, dakwaan seperti itu adalah sejenis ‘menggenggam’ (*upādānā*), dan lebih khusus lagi, *attavādūpādāna*: menggenggam pada idea

¹⁵⁵ Sebagaimana dipetik oleh Elizabeth J. Harris, *Detachment and Compassion in Early Buddhism* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997), ms.4.

¹⁵⁶ Telah didakwa bahawa Buddha tidak bertemu dengan mana-mana guru Upanishad yang telah mencapai tahap realisasi, yang memahami kepentingan menegakkan transendensi *Paramātman* (Atman tertinggi, atau Nirguna Brahma, Brahma ‘di atas’ segala sifat) berbanding dengan *jīvātman* (roh individu di mana Atman adalah imanen). Lihat Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, op. cit., ms.199.

tertentu tentang diri,¹⁵⁷ dalam hal ini, idea bahawa dirinya telah mencapai kesejatian diri dan realisasi dengan cara menjadi dihiasi dengan buah-buahan dari segala usaha kerohaniannya: *jika aku tidak fikir semua ini akan binasa selama-lamanya*, maka diri yang memiliki ‘semua ini’, juga dianggap tidak akan mengalami kebinasaan.

Bahagian ini boleh dibawa ke akhirnya yang amat sesuai dengan memetik kata-kata tajam dari Kenryo Kanamatsu, ahli mazhab Shin Buddha yang sudah dikutip di atas, yang pasti akan beresonansi dengan setiap Muslim yang peka terhadap keperluan *zuhd* dalam kaitannya dengan ‘kehidupan dunia’: ‘Semua yang kita miliki menjadi berat dengan adanya tarikan graviti yang berterusan dari keinginan egotis kita; kita tidak boleh dengan mudah membuangnya jauh dari kita. Ia seolah-olah sebahagian dari sifat semulajadi kita, melekat pada diri kita sebagai kulit kedua, dan kita akan berdarah apabila menanggalkannya.’¹⁵⁸

Cinta Belas Kasihan: Karunā dan Rahma

‘Compassion’ atau belas kasihan, pada tahap manusia pun, bukan hanya suatu perasaan, malah ia merupakan suatu sifat tabii kewujudan. Sifat tabii ini mengandaikan rasa penyertaan yang konkrit dalam penderitaan orang lain. Ini ditunjukkan oleh etimologi perkataan Inggeris: ‘compassion’ bermakna, secara harfiah ‘sama derita’—‘menderita bersama orang lain’. Metafisika kesatuan mendapat ekspresinya yang paling tepat dengan sifat ini, kerana apabila ilusi pemisahan telah diatasi, penderitaan orang lain menjadi milik sendiri, maka sifat-sifat kebaikan (compassion) belas kasihan dan (mercy) kemaafan, (generosity) kemurahan hati dan (love) cinta-kasih sayang menjadi ciri-ciri utama watak orang yang benar-benar merealisasikan Kesatuan. Begitu juga, seperti yang dilihat pada bahagian sebelum ini, apabila dapat diatasi kesibukan dengan diri sendiri, bersama-sama dengan perangsangnya, iaitu keduniaan, sama ada halus atau terang-terangan, maka sifat-sifat yang sama berpusat pada (compassionate love) belas kasihan dan kasih sayang akan melimpah secara biasa dan spontan: sifat-sifat ini, yang merupakan substansi spiritual semulajadi atau *fitra* setiap roh, tidak akan lagi tersekat atau terkekang oleh

¹⁵⁷ Ini adalah bentuk terakhir yang diambil oleh ‘menggengam’, tiga yang lain terdiri daripada *kāmapādāna*: menggenggam nikmat pancaindera; *ditthūpādāna*, menggenggam pandangan; *silabbatupādāna*, menggenggam peraturan, nasihat atau kebiasaan.

¹⁵⁸ Kenryo Kanamatsu, *Naturalness*, op.cit., ms.7

gumpalan-gumpalan egotisme dan keduniaan. Sebaliknya, terbit perasaan (compassionate love) kasih sayang terhadap sekalian makhluk, roh yang (compassionate) dipenuhi sifat belas kasihan akan mencerminkan dan memancarkan limpah rahmat (grace) Allah yang meliputi segala-galanya. Menggambar keadaan dua jenis manusia, orang yang menolak Allah dan orang yang beriman denganNya, al-Qur'an menyatakan:

Kepada masing-masing golongan, baik yang (pertama) mahupun yang (kedua), Kami sampaikan limpah kurnia dari Tuhanmu. Kurnia pemberian Tuhanmu tidak boleh dihalangi di sebalik tembok (17:20).

Ini adalah kerana *Rahma* Allah tidak terbatas, tidak boleh ditahan dari pergi ke mana-mana, dari sampai kepada sesiapa: *RahmahKu meliputi segala sesuatu (7:156).*

Islam dan Buddhisme adalah sepakat tentang peri pentingnya sifat kasih sayang belas kasihan (compassionate love) ini, dan bagi kedua-dua tradisi, sifat kemanusiaan ini tidak terpisahkan dari Yang Mutlak, dalam mana ia bertunjang, dan ke arah mana ia menuju. Pada bahagian ini kami berharap dapat menunjukkan bahawa konsepsi *Rahma* dalam Islam membuat jelas apa yang tersirat dalam sebahagian besar teks-teks awal dari kanon Pali; dalam hal ini, ia dapat dilihat untuk melakukan tugas yang sama dengan yang Buddhisme Mahayana, di mana kasih sayang (compassion) memainkan peranan sebagai penentu, diberi keutamaan sebagai prinsip kosmologi, bukan sekadar etika, yang menggerakkan para *Buddha* dan *Bodhisattva*. Oleh itu, kami berpendapat bahawa bagi kedua-dua Muslim dan Buddhist, sifat belas kasih sayang (loving compassion) harus menentukan inti keperibadian seseorang, dan harus menguasai sifat perilaku seseorang dalam hubungannya dengan orang lain; ideal ini, sekaligus etika dan kerohanian, mendapat justifikasi dan mempunyai daya membawa perubahan dengan sebab ia menzahirkan pada tahap kemanusiaan suatu prinsip yang bertunjang di Inti Yang Mutlak.

Seperti yang diketahui umum, dalam Islam seseorang memulakan setiap tindakan, bukan hanya yang bersifat ritual, dengan melafazkan *basmala*—iaitu, ungkapan formula *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*, dengan Nama Allah (the Lovingly Compassionate, the Lovingly Merciful) Yang yang Penuh kasih Pengasih, yang Penuh kasih, lagi Maha Mengasihani. Adalah amat sesuai bahawa segala inisiatif dimulakan dengan nama-nama 'rahmat', kerana dalam Islam (merciful

love) cinta belas kasihan terletak di akar penciptaan alam ini, seperti yang akan dilihat nanti. Dalam kedua-dua tradisi belas kasihan (compassion) adalah tak terpisahkan dari kasih, *mettā* dalam Buddhisme¹⁵⁹ dan *maḥabba* dalam Islam. Dalam ajaran Buddha kita malah menemukan kata gabungan *maitrī-karunā* (love-compassion) ‘cinta-belas kasihan’ yang menunjukkan penjalinan kedua-dua prinsip ini; begitu juga, dalam Islam, *Raḥma* tidak dapat diterjemahkan secukupnya oleh satu perkataan dalam bahasa Inggeris seperti ‘compassion’ atau ‘mercy’, tetapi memerlukan tambahan unsur ‘love’.¹⁶⁰

Alasan yang kuat untuk menterjemahkan *Raḥma* sebagai loving compassion (mencintai belas kasih) dan bukan hanya compassion (belas kasihan)—dan tentu saja bukan hanya mercy (kemaafan)—adalah berdasarkan penggunaan kata tersebut oleh Nabi sendiri dalam peristiwa berikut: Sewaktu penaklukan kota Makkah, beberapa orang tawanan dibawa kepada Nabi. Ada seorang perempuan di antara mereka, berlari-lari dalam keadaan tidak keruan memanggil-manggil bayinya; bila dia menemuinya, terus disuakan teteknya untuk menyusukannya. Nabi berkata kepada para sahabat baginda: ‘Adakah kamu fikir wanita ini akan melemparkan anaknya ke dalam api?’ Kami berkata, ‘Tidak mungkin dia boleh melakukan hal semacam itu.’ Baginda bersabda, ‘Allah lebih sayang kasihan (*arḥam*) kepada hamba-Nya daripada wanita ini kepada anaknya.’¹⁶¹ *Raḥma* Allah di sini ditakrifkan dengan rujukan kepada sifat yang dapat kita kenali oleh semua sebagai (love) cinta atau kasih sayang: segala kelakuan ibu itu terhadap anaknya, tindakan-tindakan (compassion) belas kasihan dan (mercy) ibu itu adalah limpahan dari dalam dirinya akan perasaan teramat cinta terhadap anaknya. Seorang tidak boleh mencintai (love) orang lain tanpa merasa belas kasihan (compassionate) kepada orang itu, sedangkan dia boleh merasa belas kasihan walaupun tidak semestinya mencintai orang itu.

¹⁵⁹ *Anukampā* dan *dayā*, diterjemahkan sebagai ‘sympathy’ simpati, sangat erat berkaitan dengan idea ‘compassion’ belas kasihan. Lihat Harvey Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism* (Delhi, 1980), ms.11. Seperti yang dicatatkan oleh Rev. Tetsuo Unno dalam pengenalannya untuk karangan Kanamatsu *Naturalness* (ms.xiii), penulis itu menggunakan kata Inggeris ‘love’ cinta untuk menterjemahkan *karuna*, biasanya diterjemahkan sebagai ‘compassion’ belas kasihan.

¹⁶⁰ Lihat karangan kami ‘God as “The Loving” in Islam’ dalam Miroslav Volf (ed), *Loving God in Word and in Deed*, (akan datang, Yale University Press, 2009), yang merupakan asas bagi perenggan-perenggan yang berikut.

¹⁶¹ Bukhāri, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-adab, bāb 18 ḥadīth* no. 5999 (*Bukhari summarized*: ms.954, no.2014) dan Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-tawba, ḥadīth* no. 6978.

Sarjana Yahudi Ben-Semes bahkan pergi lebih jauh dengan menterjemahkan *basmala* sebagai ‘In the Name of God, the Compassionate, the Beloved’ ‘Dengan Nama Allah, Yang Pengasih, Yang Tercinta’ untuk menyerlahkan aspek penting (love) cinta kasih sebagai makna yang paling tepat bagi akar kepada perkataan dasar *Raḥma*.¹⁶² Dia berpendapat bahawa dalam kedua-dua bahasa Arab dan Ibrani erti (love) cinta kasih sangat kuat hadir dalam akar *r-ḥ-m*, dan memberi contoh berikut: Mazmur nombor 18 mengandungi frasa: *Erhamha Adonay*—‘I love thee my Lord’ ‘Aku mencintai-Mu Tuhanku,’¹⁶³ Dalam bahasa Aramia/ Suryani, akar *r-h-m* khusus bermakna cinta (love), bukan (compassion) belas kasihan. Justru itu kita dapat merasakan resonansi konotasi bahasa Suryani ini dalam perkataan *Raḥma* bahasa Arab. Selain itu, ada bukti epigrafik bahawa sekte-sekte Kristian awal di selatan tanah Arab menggunakan nama *Rahmān* sebagai salah satu nama Tuhan, dan ini mungkin juga difahami sebagai ‘The Loving’ ‘Yang Maha Pengasih’,¹⁶⁴

Raḥma Allah digambarkan oleh Nabi sebagai lebih besar dari kasih sayang seorang ibu kepada anaknya, membayangkan bahawa contoh paling awal lagi transenden kepada sifat yang paling penuh kasih dan belas kasihan dari segala sifat-sifat manusia ini ditemui dalam Hakikat ilahi. Sebelum mengkaji persoalan ini lebih lanjut, adalah menarik untuk dicatatkan bahawa Buddha sendiri merujuk pada gambaran yang hampir sama untuk menerangkan makna *mettā*, cinta kasih yang tidak terpisahkan dari *karunā*, belas kasihan. Berikut ini petikan dari *Mettā-sutta* (‘Pengajaran tentang cinta kasih’) dalam kanon Pali:

‘Bagaikan seorang ibu mengawasi dan melindungi anaknya yang tunggal, demikianlah seharusnya dengan kasih sayang tanpa batas seseorang itu menghargai semua makhluk yang hidup, memancarkan kemesraan ke setiap pelusuk dunia, ke atas, ke bawah, dan ke sekeliling tanpa rintangan. Jadi biarkan dia menumbuhkan kehendak baik tanpa sempadan terhadap seluruh dunia, tanpa rintangan, tanpa benci atau permusuhan. Berdiri atau berjalan, duduk atau berbaring, selagi tiada lelap, hendaklah dia tekun mengembangkan kesedaran ini, kesedaran kehendak baik, yang dikatakan Keadaan Tertinggi!’¹⁶⁵

¹⁶² Lihat A. Ben Semes, ‘Some Suggestions to Qur’an Translators’ dalam *Arabika*, jld.16, no.1, 1969, ms.82.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Lihat Jamme Albert, ‘Inscriptions on the Sabaeen Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection’ dalam *Dumbarton Oaks*, jld. 8 (1954), ms.323-324 et passim.

¹⁶⁵ E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Baltimore, 1968), ms.186.

Sifat belas kasihanlah yang sesungguhnya mendorong Buddha mengajar *Dhammanya*: keinginannya untuk membebaskan manusia dari penderitaan dengan mencerahkan mereka tentang sebab musababnya, dan menunjukkan mereka jalan untuk menghilangkan penyebab itu. Maka sudah jelas, bahawa sejak dari zaman awal Buddhisme lagi sifat belas kasihan bukan sahaja dianggap kebaikan utama, tetapi ia merupakan intipati *upāya* Buddhisme, ‘cara berguna’ atau ‘strategi menyelamatkan’. Bagaimanapun, harus diperhatikan bahawa tekanan aliran Mahayana pada belas kasihan jauh melampaui apa yang ditemui dalam teks-teks Hinayāna. Dalam aliran ini, belas kasihan tetap sebagai asas yang tidak dapat tidak mesti ada, tetapi dalam teks-teks Mahayana, ia menjelma sepenuhnya dengan dimensi mitos¹⁶⁶, hingga masuk ke dalam takrif apa yang paling hampir menyerupai konsep Tuhan peribadi dalam Buddhisme, iaitu, Buddha Cahaya Tanpa Batas, *Amitābha*. Dengan mengesan fungsi belas kasihan Gautama, selaku pendeta, kembali kepada akar prinsipialnya, Buddhisme Mahayana membantu menyelesaikan suatu masalah logik yang terdapat dalam struktur Buddhisme Theravada sendiri, atau sekurang-kurangnya menjadikan nyata apa yang hanya tersirat dalam aliran yang lebih tua itu. Masalah logiknya adalah: Jika tidak ada roh individu yang menderita, apakah entiti yang boleh dikatakan menerima belas kasihan, dan dari mana datang belas kasihan ini jika roh yang mengasihani juga tidak wujud—sekiranya roh yang penuh belas kasihan itu hanyalah kumpulan gagasan sampul-sampul empirik dan psikis (*skandhas*), yang tidak mempunyai kewujudan hakiki? Namun, mengingat bahawa kehidupan selepas mati, di syurga dan neraka, jelas ditunjukkan oleh Buddha sendiri, seseorang itu harus menyimpulkan bahawa sesuatu yang mirip dengan roh sebenarnya terus wujud selepas maut, dan inilah sesuatu ‘yang boleh diangkat ke syurga’ atau ‘diturunkan ke neraka’, mengikut sejauh mana ia memahami ajaran dan tindakan mengikut arahan kebijaksanaan belas kasihan Buddha.

Sumber Belas Kasihan

Tapi ini tidak mengambil kira soalan: apakah sumber asasi sifat belas kasihan Buddha itu? Jawapan mudahnya adalah bahawa sumber ini tidak lain dari arus belas kasihan dari keadaan pencerahan itu sendiri: melimpah dari sifat semulajadi *Nirvana* atau *Shūnya*. Tapi persoalannya masih lagi: bagaimana belas kasihan keluar dari keadaan tanpa peribadi atau supra-peribadi,

¹⁶⁶ Lihat nota 101 di atas tentang makna-akar mitos.

sedangkan sifat belas kasihan itu begitu jelas peribadi, iaitu, begitu erat menyiratkan kehendak peribadi, yang secara aktif dan penuh belas kasihan terlibat dalam kehidupan manusia yang menderita, kehendak peribadi yang juga harus pada masa yang sama bersifat transenden atau mutlak. Ia mesti transenden, jika tidak maka ia tidak boleh menyelamatkan makhluk-makhluk yang relatif melalui belas kasihannya; tetapi juga harus mengambil satu dimensi kerelatifan, jikalau tidak, ia tidak akan mempunyai apa-apa hubungan dengan hidup manusia. Justeru kombinasi transendensi mutlak dan belas kasihan sayang berperibadi ini yang dinyatakan dalam konsepsi Islam tentang *Rahma* Tuhan dan dalam pelbagai Buddha surgawi yang digambarkan dalam teks-teks Mahayana mutaakhir.¹⁶⁷

Prinsip kasih sayang, begitu sempurna diwujudkan dalam diri Gautama selaku pendeta, melampaui ke kadar tak terhingga individualiti empirisnya sendiri. Seperti yang disebutkan sebelum ini: ‘Mereka yang melihatku dalam bentukku tidak melihat aku, dan mereka yang mengikuti aku dengan suara aku, usaha mereka adalah salah; mereka tidak akan dapat melihat aku. Daripada Dharma orang boleh melihat Buddha, kerana tubuh-tubuh dharma adalah pemimpin-pemimpin.¹⁶⁸ Sifat belas kasih yang dinisbahkan kepada Dharma bersifat universal; Gautama sebagai pendeta menzahirkan sifat ini dalam satu modaliti tertentu. Hubungan antara yang khas dan yang universal ini dinyatakan dalam agama Buddha melalui mitos Buddha-Buddha kosmik yang telah wujud pada zaman-zaman silam yang tak terhitung lamanya sebelum kemunculan Gautama di atas muka bumi ini. Oleh kerana itu teks-teks Mahayana memberikan gambaran seorang ‘Tuhan Peribadi’ yang mempunyai pelbagai ciri—*Ādi-Buddha*, *Vairochana*, *Amitābha*, dan lain lain—yang, tanpa rahmat dan keampunan mereka, orang tidak dapat mencapai keselamatan masuk ke ‘Tanah Murni’, apalagi mencapai keadaan Nirvana yang telah dicapai oleh semua Buddha. Adalah jelas bahawa Buddhisme aliran Mahayana datang paling hampir dengan konsepsi Islam tentang ketuhanan berkenaan punca dari sifat kasih sayang, dan kedua-dua menyatakan dengan nyata suatu prinsip metafisika yang tidak dibantah, yang mengenainya Buddha sendiri berdiam diri, tetapi tidak menentanginya: kasih sayang tidak boleh dihabiskan kerana semata-mata kerana kemanusiaannya dimanifestasikan; sebaliknya, ia

¹⁶⁷ Tingkat samawi dari manifestasi prinsip-Buddha ini dipanggil *Sambhoga-kāya*, berlawanan dengan *Dharma-kāya*—yang, seperti yang telah dicatatkan sebelum ini, berkaitan dengan Zat supra-nyata—dan *Nirmana-kāya*, bentuk manusia Buddha di dunia.

¹⁶⁸ *Vajracchedikā*, 26A, b. Dipetik dalam *Buddhist text through the Ages*, op. cit., ms.144.

mendapat semua kekuasaan dan kemanjurannya dari sumber supra-manusia, mutlak atau 'ilahi'nya. Sumber ini adalah transenden, tetapi sejauh mana ia memancarkan terhadap semua makhluk, ia menjelma sebagai dimensi 'peribadi', kerana terdiri daripada kehendak yang aktif, sedar dan penuh kasih sayang yang mahu menyelamatkan semua makhluk: membicarakan kehendak yang seperti itu adalah sama dengan berbicara tentang 'seseorang' yang akan mengarahkan kehendak itu.

Maka, dari satu sudut, ini dapat dilihat sebagai peribadi dari Yang Mutlak, mengurniakan ke atas Yang Mutlak, yang murni, yang tak terperikan, suatu dimensi peribadi atau antropomorfik, suatu dimensi yang tanpanya Ia tidak boleh masuk ke dalam keterlibatan dengan manusia. Kerana Yang Mutlak yang murni tidak mempunyai sebarang hubungan dengan apa-apa kerelatifan yang mungkin difikirkan. Tetapi dimensi peribadi ini tidak dengan cara apa sekalipun mengurangkan kemutlakan Yang Mutlak. Kerana menzahirkan sifat-sifat seperti kasih sayang, cinta, dan belas kasihan tidak mengurangkan Prinsip yang dizahirkan. Seperti ditekankan sebelum ini, Yang Mutlak adalah Zat, melampaui segala Nama dan Sifat yang 'dipakai' oleh Yang Mutlak dalam hubungannya dengan dunia; melampaui Nama dan Sifat ini bermakna melampaui dimensi-dimensi 'peribadi' Tuhan yang dinamakan dengan setiap Nama dan Sifat tersebut. Dengan cara ini, sintesis dalam Islam antara dua konsepsi Tuhan dapat dilihat sebagai sama dengan pertentangan Mahayana-Hinayana dalam agama Buddha. Kerana aspek-aspek peribadi dan supra-peribadi Allah, yang terdiri daripada semua sifat-sifat yang dinamakan dengan semua Nama-Nama Tuhan, berada dalam keharmonian yang sempurna dan keselarasan yang sempurna. Tidak ada kontradiksi antara menyatakan di satu pihak bahawa Zat Allah tak terhingga melampaui semua sifat-sifat 'peribadi' yang mungkin difikirkan, dan di pihak lain, bahawa Allah 'memakai' sifat-sifat peribadi ini demi memasuki hubungan kasih sayang, mencerahkan dan menyelamatkan dengan sekalian makhluk-Nya. Sintesis Islam ini dapat membantu untuk menunjukkan bahawa apa yang telah disebut 'theisme' Mahayana sama sekali tidak menjejaskan pegangan Buddhisme zaman awal mengenai transendensi *Dhamma / Nirvana/ Shūnya* berbanding dengan segala sifat yang mungkin difikirkan.

Keesaan dan Kasih Sayang

Islam juga membantu untuk menjawab soalan yang mungkin diajukan kepada seorang Buddhis: apa hubungan antara metafisika kesatuan—dari segi mana tidak nampak ada ‘yang lain, tidak ada ‘dualisme’, Samsara dan Nirvana adalah satu—dan sifat kasih sayang—yang secara logiknya mensyaratkan wujudnya kedua-dua pelaku dan penerima belas kasih, dengan demikian, suatu dualisme? Atau mungkin ditanyakan: apakah ada kontradiksi antara transendensi mutlak Reality (Yang Hak), dan manifestasi belas kasihan Yang Hak ini? Kami akan menjawab bahawa dari sudut pandangan metafisika Islam, keesaan Yang Hak justru menandakan compassion (belas kasihan). Kerana keesaan Tuhan bukan hanya eksklusif, bahkan juga inklusif—ia Ahad dan juga Wahid, ia bersifat transenden dan dan juga imanen. Sebagai al-Wahid, kesatuan yang memasukkan segala, Allah meliputi segala sesuatu, maka terdapat Nama-Nama ilahi seperti al-Wasi’, ‘Yang Maha Luas’ dan ‘al-Muhit’ ‘yang meliputi Segala Sesuatu’. Maka dari dimensi hak ilahi yang meliputi semua ini terpancarnya belas kasihan: kerana Tuhan merangkumi segala-gala, bukan hanya sebagai kewujudan atau ilmu, kehadiran atau immanensi, bahkan juga sebagai *Rahma*: *RahmahKu meliputi segala sesuatu*, seperti yang kita lihat di atas. Para malaikat, memang, memberikan keutamaan kepada *Rahma* Allah atas pengetahuan-Nya (*‘Ilm*) tatkala menyikapi-Nya sebagai yang meliputi segala hal: *Engkau meliputi segala sesuatu dengan Rahma dan ‘Ilm* (40:7).¹⁶⁹

Ini pun mungkin akan dipertikai: Allah sudah pasti bersifat (merciful) tapi Dia tidak harus dipanggil (compassionate) kerana Dia tidak ‘menderita’ bersama makhluk mana pun. Mungkin diujahkan bahawa ‘Mercy’ adalah perkataan yang lebih tepat digunakan untuk menterjemahkan *Rahma*. Kita boleh menjawab seperti berikut: sejauh mana (compassion) adalah suatu kebaikan manusia, tidak boleh tidak ia harus berakar dalam suatu sifat ilahi; maka sifat ilahi *Rahma* inilah yang merupakan arketip transenden kebaikan manusia (compassion). Hubungan antara sifat ilahi ini dan sifat kemanusiaan yang mencerminkannya ditandai oleh dua

¹⁶⁹ Sangat menarik untuk dicatat bahawa dalam Buddhisme Tibet, terdapat juga keutamaan belas kasih sayang atas pengetahuan, sejauh mana yang berkaitan dengan manifestasi sifat-sifat ini di dunia, oleh kerana Dalai Lama, yang mewakili Bodhisattva belas kasih (Chenrezig, nama Tibet bagi Avalokiteshvara) mempunyai keutamaan mengatasi Panchen Lama, yang merupakan Buddha Cahaya (Opagmed, nama Tibet bagi Amitābha). Lihat M. Pallis, *The Way and the Mountain* (London: Peter Owen, 1991), ms.161-162.

prinsip yang kelihatan bertentangan: persamaan (*tashbīh*) dan tiada tolok bandingan (*tanzīh*). Jadi, dalam hal *tashbīh*, Allah sebagai ‘The Compassionate’ ‘Yang Maha Pengasih’ boleh diumpamakan sebagai menzahirkan simpati kepada kita dalam penderitaan kita, dan kerana ‘com-passion’ ‘sama-derita’ dan ‘sym-pathy’ ‘sama-sakit’ inilah Dia dengan rahmat-Nya mengangkat kita keluar dari penderitaan kita. Namun begitu, konsepsi ini perlu kepada pelengkapannya: sudut pandang yang berasal dari prinsip *tanzīh*: oleh kerana sifat yang ditandakan oleh ‘The Compassionate’ ‘Yang Sama Menderita’ ini tidak memiliki zat yang berdiri sendiri melainkan berdiri kekal hanya dengan Zat ilahi sebagaimana adanya, maka tidak mungkin mengalami kerelatifan, iaitu diperbanding dengan apa-apa. Dimensi kebatinan dari sifat ilahi ini semestinyalah melampaui lingkungan di mana penderitaan dan lain-lain kerelatifan tersebut terletak, jikalau tidak maka ia bukanlah suatu sifat yang transenden, iaitu yang bertunjang pada transendensi sepenuhnya Zat ilahi.

Sebaliknya, pada tahap manusia, belas kasih sebagai *Rahma* terbukti sebagai kebaikan yang harus diperolehi dan dipupuk; kerana itu ia sudah tentu merupakan suatu sifat yang ada pada Allah, kalau tidak begitu maka seolah-olah sifat belas kasih manusia itu tidak mempunyai prinsip ilahi, memberi kesan kepada manusia tanpa suatu sebab ilahi. Ini telah diperjelas dalam hadis Nabi berkenaan *Rahma* ibu untuk anaknya: kasih sayang manusia adalah serupa dengan belas kasih Allah untuk semua makhluk, kecuali bahawa belas kasihan ilahi adalah mutlak dan tak terbatas, sedangkan kasih sayang manusia adalah relatif dan terbatas. Inti sifat ini bagaimana pun adalah satu dan sama, hanya kekuatan ontologi, atau cara manifestasi, pada tahap yang berbeza.

Aspek transendensi yang sesuai bagi Allah bermakna bahawa sifat ini, bila dirujuk kepada Allah, adalah mutlak dan tak terbatas, berbeza dengan penyertaan yang relatif dan terhad dalam sifat yang sama oleh manusia. Oleh itu, dalam konteks manusia, belas kasih menzahirkan dua perkara: suatu kebaikan yang dasarnya adalah ilahi, di satu sisi, dan kapasiti manusia untuk menderita, di sisi yang lain. Dalam konteks ilahi, sumber transenden sifat belas kasihan manusia ditegaskan, tapi kerentanan terhadap penderitaan yang menyertai keadaan kemanusiaan itu tidak wujud sama sama sekali. Maka di antara kebaikan manusia dan sifat ilahi—atau, secara mudahnya: antara kemanusiaan dan ketuhanan—terdapat kedua-dua kesinambungan pada zatnya dan

ketidaksinambungan pada wujudnya, penyertaan analogi dan perbezaan ontologi, *tashbīh* dan *tanzīh*.

Cara lain untuk menyelesaikan percanggahan antara belas kasihan ilahi dan kesatuan ilahi diberikan oleh al-Ghazali. Jika belas kasihan difahami sebagai cara mengasihi (mencintai), maka kita boleh menanyakan semula soalan dengan bertanya apakah boleh kita menganggap Allah bercinta: mungkinkah Allah mempunyai keinginan untuk makhluk-Nya, sedangkan Dia sudah pun memiliki dengan kesempurnaan dan tanpa batasan segala apa yang mungkin diinginkan? Bolehkah Yang Mutlak menginginkan yang relatif? Al-Ghazali menjawab soalan ini, mula-mula dalam mod teologi, dan kemudian dalam rangka metafisika kesatuan, dari sudut pandang *ma'rifa*. Kita memang boleh menggunakan perkataan yang sama, cinta (*maḥabba*), baik untuk manusia mahupun untuk Allah, tetapi maknanya berubah bergantung pada subjek cinta. Cinta manusia ditakrifkan sebagai kecenderungan (*mayl*) satu roh terhadap roh yang sesuai dengannya, keindahan luaran mahupun dalaman, mencari dari suatu roh lain penyempurnaan cinta. Melalui cinta ini ia mencapai kelengkapan, kesempurnaan yang tidak dapat dicapai dalam dirinya sendiri. Cinta seperti ini, al-Ghazali menegaskan, tidak boleh dinisbahkan kepada Allah, kerana pada-Nya segala kesempurnaan wujud sebagai kenyataan secara mutlak dan tanpa batasan. Namun begitu, dapat dikatakan bahawa Allah mengasihi makhluk-Nya, daripada sudut pandang yang lebih tinggi, metafisik. Cinta kasih Allah itu adalah benar-benar nyata, tetapi kasih-Nya bukan kepada makhluk atau entiti 'lain', tetapi kepada Diri-Nya: kepada Zat, kepada segala sifat dan perbuatan-Nya sendiri, yang ini merupakan keseluruhan kewujudan. Oleh kerana itu, apabila al-Qur'an menegaskan bahawa '*Dia mencintai mereka*' (5:54), ini bermakna bahawa 'Tuhan memang mencintai mereka [semua roh manusia], namun pada hakikatnya Dia mencintai tidak lain dari diri-Nya, dalam ertikata bahawa Dia adalah keseluruhan kewujudan ini, dan tidak ada apa dalam kewujudan selain dari-Nya.'¹⁷⁰

Al-Ghazali menunjukkan bahawa Allah adalah keseluruhan yang dengan merujuk pada suci ucapan disebutkan sebelum ini: 'Dan tiada bertaqarrub (mendekatkan diri) kepadaKu seorang hambaKu dengan sesuatu yang lebih Kusukai daripada menjalankan kewajibannya dan tiada

¹⁷⁰ Al-Ghazali di sini memetik perkataan Syaikh Sa'īd al-Mayhīnī. Petikan ini dari '*The Book of love and longing and intimacy and contentment*' [Kitāb al-maḥabba wa al-shauq wa al-uns wa al-riḍā], Ihya', buku 6, bahagian 4, jld. 5, ms.221.

henti-hentinya hambaKu mendekatkan diri kepadaKu dengan perbuatan-perbuatan sunah nafilah hingga Aku mencintainya. Kalau Aku sudah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya, yang ia mendengar dengannya, dan Aku menjadi penglihatannya, yang dia melihat dengannya, dan aku akan menjadi tangannya yang ia pergunakan untuk memukul, dan Aku menjadi kakinya yang ia berjalan dengannya.’

Hanya insan suci, seorang *walī Allāh* (harfiah: kawan atau kekasih Allah), yang dapat memahami kenyataan bahawa yang ada hanya Allah sahaja—bahawa tidak ada realiti selain realiti ilahi—dan pemahaman ini datang melalui kehilangan diri, *fanā’*, dalam realiti tersebut, dan ini pula adalah fungsi cinta kasih Allah: ‘...tiada henti-hentinya hambaKu mendekatkan diri ... hingga Aku mencintainya.’ Daripada cinta kasih ilahi yang suci ini maka ‘kekasih Allah’ itu dapat melihat bahawa Allah mencintai sekalian makhluk, dan bahawa hakikat cinta ini terdiri daripada cinta kasih Allah kepada Diri-Nya. Cinta ini dinyatakan bukan hanya dengan perkataan *mahabba* tetapi juga dengan *Rahma*, yang *meliputi segala sesuatu*.

* * *

Mungkin nampak pada pandangan pertama bahawa dimensi-dimensi metafizik dan kosmik kasih sayang dalam Islam seperti itu hanya dapat dibandingkan dengan dimensi yang sama dalam Buddhisme aliran Mahayana. Ajaran-ajaran Theravada mengenai kasih sayang tampak lebih bersifat psikologi dan individu dari kosmik dan universal. Misalnya, membaca teks berikut ini, orang mungkin berfikir belas kasihan mempunyai satu dimensi sahaja: belas kasihan yang terdapat dalam ajaran *Dhamma*.

‘Marilah aku akan ajarkan kamu, wahai para bhikku, mengenai yang tidak murakab dan cara pergi kepada yang tidak murakab. Sekarang, para bhikku, apakah dia yang tidak murakab? Penghancuran nafsu, kebencian, dan delusi khayalan, itulah yang dipanggil yang tidak murakab. Dan apakah dia, para bhikku, cara pergi kepada yang tidak murakab? Ia adalah keprihatinan yang berkaitan dengan ruang lingkup jasad yang disebut begitu. Jadi, para bhikku, telah aku tunjukkan kepada kamu yang tidak murakab, dan cara pergi ke sana. Apa pun boleh dilakukan oleh seorang guru yang inginkan kesejahteraannya bagi murid-muridnya, dari belas kasihan kepada mereka, telah aku lakukan untuk kamu semua, para bhikku.’¹⁷¹

¹⁷¹ *Samyutta Nikāya*, 4:359. Dipetik dalam *Some Buddhist Sayings*, op. cit., ms.322.

Namun dimensi ini harus dilihat hanya sebagai bentuk pedagogis terakhir yang diambil oleh belas kasih, dan tidak mengecualikan, apa lagi menafikan, dimensi belas kasih yang kosmik dan sejagat. Sebagai contoh, juga dalam kanon Pali kita menemukan rangkap-rangkap seperti berikut:

‘Semoga semua makhluk merasa senang, aman;
Semoga mereka semua bahagia dalam hati.
Siapa pun makhluk yang bernafas,
Stabil atau tidak stabil tanpa pengecualian,
Panjang atau orang-orang yang besar,
Sedang, pendek, kasar halus.
Tampak atau tidak tampak, jauh atau dekat.
Yang hidup atau masih belum lahir,
Semoga mereka semua bahagia dalam hati.’¹⁷²

Di sini kita lihat bahawa sifat moral belas kasih harus diperluas untuk semua makhluk tanpa terkecuali, dan melampaui modaliti pedagogi atau psikologi atau individu. Di sini, kita menemukan resonansi dengan Islam, kerana jika *Rahma* Allah meliputi semua, jika benar rahmat-Nya telah diberikan pada semua, yang menolak-Nya dan yang menerima-Nya, seorang Muslim juga harus mencerminkan sifat ilahi ini dan menjadi cenderung terhadap semua makhluk dengan perasaan kasih sayang: kita harus memiliki, dengan kata lain, suatu prasangka ‘penuh kasih sayang’, yang merupakan salah satu aplikasi dari suatu prinsip hubungan antar-pribadi yang sangat ditekankan dalam korpus hadis Nabi: orang harus senantiasa memiliki, sebagai sikap *a priori* terhadap sesama makhluk, ‘sangkaan baik’ (*husn al-zann*), bukan sebaliknya, *su’ al-zann*, kecurigaan.

Demikian pula dari kanon Pali, kita menemui suatu pernyataan sifat belas kasihan yang begitu menyeluruh: ‘Menjadikan seluruh dunia yang terdiri dari segala makhluk objek pemikiran yang dikurniakan sifat belas kasihan, kami akan terus berhubungan dengan seluruh dunia dengan pemikiran seperti bumi—tidak terganggu, bebas dari permusuhan, luas, diperbesar dan tidak

¹⁷² Khuddaka Pāṭha, 8-9. Dipetik oleh Phra Soonthorndhammathada dalam *Compassion in Buddhism and Puranas* (Nag Publishers: Delhi, 1995), op. cit., ms.94.

terukur (*appamāna*).¹⁷³ Begitu juga, Buddha mengajarkan pengikutnya untuk menumbuhkan sifat belas kasihan sehingga mereka menyerupai ‘ruang angkasa yang tidak dapat diwarnakan’, atau ‘Sungai Gangga yang tidak boleh dibakar.’¹⁷⁴

Buddha mentakrifkan ‘pembebasan fikiran’ cukup hanya sebagai ‘belas kasih sayang’ (*Anguttara Nikaya, 1:4*). Sangat menarik untuk membaca ulasan tradisional tentang hal ini, iaitu *Manorathapūrṇī*:

‘Pembebasan fikiran adalah cinta dan kasih sayang. Ini adalah kasih sayang yang berkaitan dengan semua makhluk dengan harapan untuk kesejahteraan mereka ... kerana fikiran yang bergabung dengan kasih sayang dibebaskan daripada semua faktor yang merugikan seperti halangan-halangan [*nivāraṇa*: keinginan, kemarahan, keresahan, kemalasan, keraguan] dan sebagainya, itu disebut sebagai pembebasan fikiran.’¹⁷⁵

Di sini kita melihat bahawa kasih sayang bukan hanya diungkapkan oleh guru dengan tujuan mencerahkan muridnya; ianya di sini kelihatan menjadi faktor yang menyediakan seseorang untuk pencerahan, dengan demikian, suatu syarat subjektif untuk terlibat dengan cara pencerahan meditasi, bukan hanya penyampaian objektif cara-cara pencerahan tersebut. Jadi, sebelum mampu menghilangkan penderitaan sendiri melalui pencerahan, kita harus merasa belas kasih sayang terhadap segala penderitaan orang lain.

Belas kasih sayang sejagat ini disebut oleh Buddha sebagai ‘tanah’ di mana penumpuan ditumbuhkan. Tetapi ia juga merupakan buah pencerahan, kerana walaupun setelah tercapai pencerahan penuh, meditasi belas kasihan kasih sayang untuk sekalian makhluk akan berkekalan sebagai ciri pemikiran seorang yang tercerah.¹⁷⁶

¹⁷³ *Majjhima Nikāya*, 1:27. Dipetik dalam *Compassion in Buddhism*, op. cit., ms.93.

¹⁷⁴ *Ibid.*, ms.93.

¹⁷⁵ Dipetik dalam *Compassion in Buddhism*, op. cit., ms.83-84.

¹⁷⁶ *Anguttara Nikāya*, 1:181-184, dipetik dalam *ibid.*, ms.97.

***Rahma* sebagai Pencipta**

Beralih pula kepada suatu aspek lain dari kasih sayang, iaitu daya kreatifnya, kita lihat lagi bahawa apa yang dibiarkan tersirat dalam Buddhisme awal dinyatakan dengan begitu jelas baik dalam Islam mahupun dalam tradisi Mahayana seperti Jodo Shin. Dalam kedua-dua tradisi, Pencipta tidak lain dan tidak bukan ialah ‘Yang Maha Pengasih’ atau ‘Yang Maha Penyayang’, tetapi sedangkan konsepsi ini merupakan inti ajaran al-Qur’an, ianya muncul dalam Buddhisme hanya dalam tradisi tertentu Mahayana sahaja.

Seperti yang telah disebutkan di atas, setiap Muslim memulakan setiap tindakan penting dengan ucapan *basmala*, iaitu lafaz: *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*. Ucapan ini juga memulakan tiap-tiap *sūra* (bab) dari 114 *sūra* al-Qur’an (kecuali satu). Sememangnya amat wajar bahawa semua ritual dan tindakan yang signifikan bermula dengan mengingati sumber kejadian iaitu Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Berkenaan Nama Ilahi yang berasal dari akar kata *Rahma*, yang pertama, *al-Rahmān*, biasanya digunakan untuk merujuk pada kuasa kreatif dari *Rahma*, dan yang kedua, *al-Rahīm*, pada kuasa penyelamatan. Menggabungkan kedua-dua sifat cinta kasih sayang, kreatif dan penyelamatan, kita melihat bahawa akhirnya tidak ada yang dapat melarikan diri atau dipisahkan dari *Rahma* Allah yang meliputi segala sesuatu. Inilah sebabnya mengapa memanggil *al-Rahmān* sama saja dengan berseru kepada Allah: *Serulah Allah atau serulah al-Rahmān* (17:110). Sekiranya *al-Rahmān* tidak lain dan tidak bukan ialah Allah pada zat-Nya, ini bererti bahawa *Rahma* yang begitu tepat mendefinisikan sifat ilahi itu bukan sekadar ‘mercy’ atau ‘compassion’ tetapi sebenarnya cinta kasih yang tidak terbatas dan kebahagiaan yang sempurna dari Hakikat (ultimate reality) yang melimpah ke dalam kejadian dalam perlbagai bentuk yang dipakai oleh mercy dan compassion, kedamaian dan cinta kasih.

Rahma yang sedemikian perlu difahami terutamanya sebagai cinta yang memberikan dirinya sendiri: apa yang diberikannya ialah dirinya, kebahagiaan yang transenden, yang mencipta dari kerana cinta, dan, apabila menyentuh ciptaan-Nya, memakai sifat ‘loving compassion’ dan ‘mercy’, yang merupakan motif dominan hubungan antara Tuhan dengan alam ini. Seperti yang terlihat di atas, *Rahma* Allah yang transenden adalah digambarkan oleh Nabi menggunakan contoh *Rahma* yang paling mencolok di dunia—yang diungkapkan oleh seorang ibu yang selepas

mencari bayinya dalam keadaan cemas, tidak keruan dan hampir putus asa, menjumpainya, mendakapnya dan menyusukannya.

Seperti dikutip di atas: *'Serulah Allah atau serulah al-Rahmān, mana saja nama yang kamu seru, Dia mempunyai nama-nama yang paling indah'* (17:110). Perlu dicatat dalam ayat bahawa oleh semua nama ilahi digambarkan sebagai 'paling indah', ini termasuklah semua nama-nama keagungan (jalal) mahupun nama-nama keindahan (jamal). Namun yang paling penting untuk dicatat di sini adalah bahawa nama *al-Rahmān* boleh dikatakan mempunyai pengertian yang sama dengan nama Allah, menunjukkan bahawa sifat cinta kasih sayang rahmat ini merupakan intipati sifat ilahi. Dalam dua ayat al-Qur'an kita diberitahu bahawa *Rahma* adalah 'tertulis' pada Diri Allah sendiri: *Dia telah menulis (kataba) atas diri-Nya rahma* (6:12); *Tuhanmu telah menulis atas diri-Nya rahma* (6:54). Perkataan *kataba* 'dia telah menulis' membayangkan semacam perintah dalaman, sehingga *Rahma* dapat difahami sebagai semacam undang-undang yang berkuatkuasa ke atas *nafs*, Diri atau Zat Allah. Penggunaan citra 'menulis' di sini dapat dilihat sebagai metafora untuk mendedahkan kebenaran metafisik bahawa *Rahma* adalah seperti 'terukir' dalam realiti sifat ilahi yang paling dalam. 'Penulisan' Allah ke atas atas diri-Nya sendiri dengan demikian merupakan gambaran Allah tentang diri-Nya, tentang sifat-Nya yang terdalam.

Aspek kreatif dari *Rahma* ilahi adalah jelas ditunjukkan dalam surah *al-Rahmān* (surah ke-55) iaitu *al-Rahmān* yang *'mengajarkan al-Qur'an, menciptakan manusia, mengajarnya bayan'* (55:1-3). Keseluruhan surah ini membangkitkan dan menyebut tentang hakikat sifat asasi Allah ini. Kenikmatan Syurga dijelaskan di sini dengan kata-kata yang paling tinggi dan menarik, tetapi demikian juga kemuliaan, keindahan dan harmoni keseluruhan alam ciptaan Allah, termasuk segala keajaiban alam semulajadi yang murni, ayat-ayat ini diselang-seli, ayat-ayat ini dipisahkan dengan ulang-ulangan ayat berikut: *Maka nikmat Tuhanmu yang manakah yang kamu dustakan?* Maka dalam surah *al-Rahmān*, kita dijemput untuk merenungkan pelbagai peringkat di mana *Rahma* membentuk substansi kenyataan: *Rahma* yang menggambarkan sifat ilahi terdalam, *Rahma* yang tertulis sebagai alunan lagu muzik apabila surah ini diperdengarkan bacaanya, *Rahma* yang mencipta segala sesuatu; *Rahma* yang diturunkan melalui al-Qur'an dan melalui semua tanda-tanda (*āyāt*) alam. Orang akan melihat bahawa sesungguhnya Allah telah

mencipta tidak hanya *dengan Rahma*, *dari Rahma* tetapi juga *untuk Rahma*: ...*kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu: untuk itulah Dia menciptakan mereka* (11:119), dan *dalam Rahma*: *RahmaKu meliputi segala sesuatu* (7:156).

Menggabungkan kedua-dua ciri sifat belas kasih cinta, ciri kreatif dan ciri penebusan, atau ciri ontologis dan keselamatan, kita dapat melihat mengapa akhirnya tidak ada yang boleh melarikan diri atau dipisahkan dari *Rahma* Allah yang meliputi segala sesuatu, *Rahma* yang merupakan matriks ilahi yang mengandungi alam semesta (kosmos). Perkataan 'matriks' harus fahami secara harfiah, dalam hubungannya kepada akarnya: 'ibu'. Kata rahim (uterus) pula berasal dari akar yang sama dengan *Rahma*. Seluruh alam semesta bukan saja dilahirkan oleh *Rahma*, ia terus-menerus dirangkul oleh *Rahma* yang memeliharanya setiap ketika, seperti rahim ibu meliputi dan menyuburkan embrio yang berkembang di dalamnya. Seperti yang kita lihat di atas, *Tathāgatagarbha*, secara harfiah bermaksud: 'rahim' Tathāgatha, yang 'telah pergi demikian'. Rahim atau matriks ini tidak hanya mengandungi segala sesuatu, ianya juga terkandung dalam roh, yang menjadi Satu dengan sifat ke-Buddha-an yang imanen (*Buddhadhatu*) yang setiap individu harus berusaha mencapainya.

Analogi yang ditimbulkan oleh hubungan etimologi antara kasih ibu dan matriks kejadian yang bersifat kasih sayang secara misteri dibayangkan dalam al-Qur'an surah Maryam (surah ke-19). Kerana dalam surah ini kita perhatikan bahawa nama *al-Rahmān* disebutkan berkali-kali seolah-olah sinonim bagi nama Allah: Perawan yang Diberkati itu mencari perlindungan dengan *al-Rahmān* (19:18), dia berniat berpuasa kerana *al-Rahmān* (19:26), Syaitan digambarkan sebagai musuh *al-Rahmān* (19:44), ketika ayat-ayat yang diturunkan oleh *al-Rahmān* dibacakan, para nabi menyungkur sujud (19:58), dan sebagainya. Nama *al-Rahmān* diulang tidak kurang dari 16 kali—lebih banyak dari di mana-mana surah lain. Kerana nama ini berlaku 57 kali dalam seluruh al-Qur'an—iaitu, selain dari di permulaan setiap surah kecuali satu—ini bermakna bahawa Surah Maryam mengandungi lebih daripada seperempat daripada semua nama *al-Rahmān* yang ditemui dalam al-Qur'an.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Nama al-Rahim berlaku 95 kali dalam al-Quran, selain daripada dalam basmalah. Akar ra-ha-mim berlaku sebanyak 375 kali semuanya, tidak termasuk dalam 114 basmalah.

Pertimbangan ini membantu mengukuhkan hujah yang dibuat di atas: bahawa menurut pandangan Islam, *Rahma* Allah bukan sekadar ‘mercy’ belas kasihan, malah ia merangkumi ‘infinite love’ cinta kasih yang tak terbatas dan ‘overflowing beatitude’ limpahan nikmat dari Hakikat ilahi, yang mana salah satu manifestasinya ialah ‘mercy’ belas kasihan. Dengan keterangan ini, kita dapat lebih menghargai perspektif seperti berikut, dalam Buddhisme Jodo Shin:

‘Kebenaran batin adalah: semua makhluk yang hidup memiliki kelahiran mereka dari Cinta Abadi.¹⁷⁸ Kenyataan semacam itu mengartikulasikan suatu dimensi sebab musabab yang tidak disentuh langsung dalam kitab-kitab suci agama Buddha yang terdahulu, di mana keseluruhan penekanan adalah pada membebaskan diri dari pusingan kelahiran dan kematian. Satu-satunya hal penting tentang ‘kelahiran’ makhluk adalah kewujudan ‘Yang Tidak Dilahirkan’, yang kepadanya seseorang harus melarikan diri untuk mendapat perlindungan: oleh kerana itu, proses kelahiran makhluk dilihat sebagai proses perhambaan kepada hal yang tidak dapat dielakkan, iaitu penderitaan dan kematian. Namun, dalam Buddhisme Mahayana, seseorang dapat menemui ungkapan-ungkapan tentang cinta dan kasih sayang yang dikenalpasti sebagai daya kreatif dari Yang Mutlak. Petikan berikut, dari *Naturalness*, menunjukkan bahawa Yang Mutlak memberitahu tentang ‘Kehidupan Abadi’nya melalui dimensi ‘Great Compassion’ Kasih Sayang Agung:

‘Amida ialah Roh Agung, segala wahyu kerohanian tumbuh dari-Nya, semua keperibadian mempunyai hubungan dengan-Nya. Amida sekaligus adalah Cahaya Tanpa Batas ‘Infinite Light’ (*Amitābha*) dan Kehidupan Abadi ‘Eternal Life’ (*Amitāyus*). Dia sekaligus Kebijaksanaan Agung (*Mahāprajna: daichi*)—Cahaya Tanpa Terbatas—dan Kasih Sayang Agung (*Mahākaruna: daihi*)—Kehidupan Abadi. Kasih Sayang Agung adalah pencipta, sedangkan Kebijaksanaan Agung bertafakur.¹⁷⁹

Beberapa baris kemudian, kita membaca tentang kuasa penyatuan cinta; ini boleh dibandingkan dengan cinta kasih sayang yang diperlukan dari segi rohani dan dibayangkan dari segi logik oleh metafisika tauhid: ‘Dalam cinta ... rasa perbezaan dihapuskan dan hati manusia mencapai tujuan

¹⁷⁸ Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism*, op. cit., ms.113.

¹⁷⁹ *Ibid.*, ms.63.

semulajadinya, iaitu kesempurnaan, melampaui batas-batas diri sendiri dan mencapai di atas menjangkau hingga ke alam roh.¹⁸⁰

Dalam cinta, rasa perbezaan dihapuskan: kesatuan kewujudan, mungkin boleh *difahami* secara konsepsi melalui ilmu pengetahuan, tetapi hanya *direalisasikan* secara rohani melalui cinta, yang mana kreativiti yang tak terbatas melimpah menjadi kasih sayang, yang mana tindakannya yang paling mengasihani ialah mendedahkan hakikat kesatuan ini. Kembali kepada al-Ghazali: cinta kasih Allah yang sempurna dan abadi menciptakan manusia yang sentiasa cenderung untuk berusaha mendekati diri kepada-Nya, dan menyediakan baginya jalan masuk kepada laluan-laluan yang membawa kepada penghapusan segala hijab yang memisahkan dirinya dari Allah, seperti bahawa ia dapat ‘melihat’ Allah dengan cara Allah melihat Diri-Nya Sendiri. ‘Dan semua ini adalah perbuatan Allah, dan rahmat yang diberikan kepadanya [mahluk Allah]: dan demikianlah yang dimaksudkan dengan cinta kasih Tuhan kepadanya.’¹⁸¹ Rahmat kasih Allah yang mencerahkan terhadap mahluk-Nya inilah yang merupakan cinta kasih-Nya kepada mereka, cinta kasih yang sebenarnya tidak lain dari kasih-Nya kepada diri-Nya. Cinta kasih dan belas kasihan sesama manusia, yang dengannya rasa perbezaan dihapuskan di antara diri seseorang dengan diri yang lain, boleh dilihat sebagai cerminan kesatuan di dunia dari kesatuan cinta kasih kepada Diri-Nya Sendiri dalam Diri-Nya. Kasih sayang mutlak dan kesatuan transenden, jauh daripada saling mengasingkan, disepadukan secara harmoni dalam *tawhīd* tanpa kompromi yang menyatukan.

‘Compassion’ kasih sayang yang telah kita bincangkan jelas merupakan limpahan kebahagiaan yang merupakan suatu aspek penting dari Hakikat tertinggi, yang mana kesatuan-Nya, justru kerana ‘compassion’ kasih sayang ini, merangkumi segala hal. Kebahagiaan dalaman, yang wajar bagi Yang Satu, dan kasih sayang luaran, yang menyepadukan yang banyak, adalah suatu ekspresi halus lagi penting misteri kerohanian *tawhīd*. Kami perhatikan dalam penegasan tawhid ini satu lagi resonansi konseptual antara kedua tradisi, resonansi yang jelaskan dengan baris-baris berikut oleh Milarepa:

¹⁸⁰ Ibid., ms.64.

¹⁸¹ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, op. cit., ms.221-222.

Tanpa menyedari kebenaran Banyak-Menjadi-Satu
Walaupun kamu bermeditasi tentang Cahaya Agung,
Kamu mengamalkan Pandangan-Berpaut.
Tanpa merealisasi kesatuan Kebahagiaan dan Yang Kosong,
Meskipun tentang Yang Kosong kamu bermeditasi,
Kamu mengamalkan semata-mata nihilisme.¹⁸²

Kebenaran ‘Banyak-Menjadi-Satu’ boleh dibaca sebagai ekspresi kerohanian tawhid, dan mencerminkan banyak ungkapan seperti itu dalam Tasawwuf Islam, justru kerana makna harfiah perkataan tawhid itu sendiri merupakan integrasi yang dinamik, bukan kesatuan yang hanya statik. Hal ini diperolehi kerana bentuk kata kerja, wahhada, bermaksud ‘menjadikan satu’. Kepelbagaian fenomena makanya diintegrasikan menjadi kesatuan asasi melalui visi yang muncul dari pemahaman tawhid. Dalam baris-baris ini, Milarepa memberitahu salah seorang muridnya bahawa betapa banyak pun dia memikirkan (bermeditasi tentang) Cahaya samawi, jika dia menganggap bahawa Cahaya itu berasingan dari segala sesuatu dengan sebab transendensi, maka dia tidak dapat merealisasikan immanensi Cahaya itu dalam segala sesuatu yang wujud, immanensi yang kerananya ‘yang banyak’ menjadi ‘satu’, ‘wajah’ dari realiti memang kelihatan dalam segala sesuatu yang wujud. Dengan tiadanya visi ini, maka meditasi tentang Cahaya itu hanya menghasilkan ‘clinging’ berpaut—berpaut, yakni, kepada perbezaan palsu antara Yang Satu dan yang banyak, suatu *duality* yang akan memasung orang yang bermeditasi dalam alam keserbaragaman. Namun bila Milarepa memperkatan sifat intrinsik Yang Kosong, barulah terserlah persamaan dengan konsepsi Islam tentang *rahma* Allah yang membawa kebahagiaan secara menonjol. ‘Tanpa merealisasi kesatuan Kebahagiaan dan Yang Kosong’, setiap meditasi tentang Yang Kosong adalah nihilistik. Yang Kosong adalah secara intrinsik bahagia, kalau tidak ia bukan Yang Kosong. Kita telah melihat dahulu bahawa *Nirvana* dan Yang Kosong (*Shunya*) adalah sama pada zatnya, istilah *Nirvana* menekankan sifat kebahagiaan dalam keadaan di mana seseorang sedar akan Yang Mutlak, dan istilah ‘Yang Kosong’ menekankan sifat objektif dari Yang Mutlak, yang melampaui segala sesuatu bahawa ia adalah ‘penuh’—dengan kewujudan palsu. Syair Milarepa menyatakan dengan jelas kesamaan zat ini, dan menunjukkan bahawa justeru kerana Yang Kosong melimpah ruah dengan kebahagiaan maka pengalaman merasai Yang Kosong tidak boleh tidak akan membahagiakan: itu jauh sekali dari sifat nihilistik yang

¹⁸² *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, op.cit., jld. 2, ms.526.

mengingkari kewujudan dan pemikiran. Mengetahui dan mengalami kebahagiaan dari Yang Kosong sudah pasti akan melahirkan di dalam roh keadaan yang mencerminkan kebahagiaan ini, serta keinginan untuk berkongsi kebahagiaan dengan semua makhluk: keinginan yang sedemikian itu sebenarnya adalah intipati ‘compassion’ kasih sayang, yang bukan hanya keupayaan untuk merasakan penderitaan orang lain sebagai penderitaan diri sendiri—yang mengartikulasikan satu peringkat etika tawhid—tetapi juga, pada peringkat tawhid yang lebih tinggi, keupayaan untuk mengakhiri penderitaan itu dengan membuka jalan kepada rahmat dan kebahagiaan yang melimpah dari Hakikat tertinggi. Ini adalah mesejnya—yang mungkin ditulis oleh seorang Muslim—baris-baris syair Milarepa berikut:

Jika dalam meditasi kamu masih cenderung berjuang,
Cubalah untuk membangkitkan bagi semua kasih sayang yang agung,
Menjadi satu dengan Yang Maha Mengasihani.¹⁸³

Di sini, kita melihat Tuhan Yang Maha Pemurah dikenalpasti sama dengan Hakikat Mutlak, yang disebut dahulu sebagai Yang Kosong, tetapi di sini, watak Yang Kosong jelas disahkan sebagai rahmat yang tak terbatas. Untuk menjadi satu dengan rahmat ini adalah untuk menjadi satu dengan Yang Mutlak; membangkitkan bagi semua ‘kasih sayang yang agung’ bererti menanamkan ke dalam roh sifat yang mencerminkan kasih sayang Yang Mutlak yang tak terbatas. Seorang yang daripadanya kasih sayang mengalir kepada semua adalah seorang telah merealisasikan dalam dirinya ‘limpahan Kasih Sayang-Yang Kosong’, seperti yang sebut oleh Milarepa dalam rangkap syair yang: ia tidak henti-henti melimpah dari Yang Mutlak kepada yang relatif, dan sejauh mana seseorang telah menjadikan diri sendiri ‘kosong’ kerananya, dia akan menjadi kenderaan bagi penghantaran Kasih Sayang dari Yang Kosong ini:

Rechungpa, dengarkan daku sebentar.

Dari pusat kalbuku mengalir

Pancaran cahaya yang bersinar.

...

Hal ini menunjukkan kesatuan rahmat dan Yang Kosong.¹⁸⁴

* * *

Untuk menutup bahagian ini, mungkin boleh diujahkan bahawa betapa luar biasa pun kesamaan

¹⁸³ Ibid., jld.2, ms.561.

¹⁸⁴ Ibid., jld.2, ms.445.

antara konsepsi-konsepsi Islam dan Jodo Shin tentang cinta kasih sayang yang menzhirkan kreativiti Yang Mutlak, Jodo Shin tidak boleh diambil sebagai wakil dari tradisi Buddhisme yang luas, malah merupakan pengecualian ‘yang membuktikan peraturan.’ Kepada hujah itu kami akan menjawab bahawa penyampaian Jodo Shin mengenai tema penting ini—Tuhan sebagai Pencipta melalui kasih sayang—tidak membuktikan bahawa kedua-dua tradisi Islam dan Buddha boleh secara kasarnya disamakan tentang tema ini: ia hanya menunjukkan bahawa perbezaan-perbezaan di antara konsepsi Islam tentang Allah sebagai Pencipta melalui kasih sayang dan kebisuan Buddha pada pertanyaan mengenai Pencipta seperti itu tidak perlu dilihat sebagai asas untuk menolak satu sama lain. Sebaliknya, bahawa sekurang-kurangnya satu aliran pemikiran Buddhisme menegaskan idea Pencipta yang bersifat kasih sayang menunjukkan bahawa tidak ada ketidaksesuaian mutlak antara kedua-dua tradisi mengenai prinsip ini. Tidak perlu menyatakan bahawa prinsip ini memainkan peranan yang serupa di kedua-dua tradisi, jauh dari itu: yang pasti, ia bersifat utama dan mutlak dalam Islam; dan terbayang, mungkin, dan, sekurang-kurangnya, tidak sepenuhnya ditolak dalam Buddhisme.

Penutup

Tapak Persamaan Kewalian

Petikan berikut dari *Prajnopāyaviniscayasiddhi*, sebuah teks yang penting dalam tradisi Mahayana, memperkatakan tentang gabungan kebijaksanaan dan kasih sayang yang menakjubkan itu, kearifan tentang Yang Satu dan kasih sayang terhadap semua makhluk, yang merupakan intipati dari kekudusan (kewalian).

‘Ketidakkukuhan segala hal, yang disedari melalui refleksi (renungan mendalam) dan dengan membezakan antara ‘perbuatan mengetahui’ dengan ‘apa yang diketahui’, ini disebut intipati Kebijaksanaan. Kerana seseorang sangat menyayangi dan mengambil berat nasib segala makhluk yang telah gagal untuk melepaskan diri dari dilanda banjir penderitaan, maka kasih sayang yang mendalam ini, yang disebabkan oleh penderitaan mereka, dikenali sebagai ‘Compassion’ Kasih Sayang. Dan justru kerana seseorang boleh membawa orang lain bersama dengannya ke matlamat yang diingini dengan gabungan langkah-langkah yang tepat, ia juga disebut Cara (*upāya*). Pembauran kedua-duanya [kebijaksanaan dan kasih sayang] dikenali sebagai Kebijaksanaan-Cara dalam kesatuan yang bebas dari dualiti. Inilah inti dari Dharma, tidak boleh ditambah dan tidak dapat dikurangkan. Ia bebas daripada kedua-dua tanggapan subjek dan objek, bebas dari wujud dan ‘adam (ketiadaan), dari menyifatkan dan sifat-sifat; sifat dirinya suci dan murni. Bukan dualiti, bukan juga bukan dualiti, tenang dan tenteram, ia terdiri dalam segala hal, tanpa gerak dan tanpa bergegas; begitulah Kebijaksanaan-Cara, yang mungkin dikenali secara intuitif. Inilah yang disebut tempat tinggal yang tertinggi dan mengkagumkan dari semua Buddha, ruang-Dharma, penyebab ilahi bagi kesempurnaan kebahagiaan. Ini adalah Nirvana Yang Tidak Tentu (*apratisthitānirvāna*) ... tahap indah konsekrasi diri (*svadhithāna*), kebahagiaan dari kesempurnaan Kebijaksanaan. Tiga tubuh-Buddha, tiga kenderaan Buddha, ribuan mantra yang tak terhitung banyaknya ... kewujudan fenomena dan apa yang melampauinya, muncul dari sumber yang sama ... Hal ini disebut Kebahagiaan Agung ... Yang Maha Tinggi Yang Esa, Kebaikan Sejagat, penerbit Pencerahan Sempurna. Para pendeta agung mengenal pasti kebenaran ini, yang merupakan kebahagiaan tertinggi diri sendiri dan orang lain, sebagai kesatuan antara Kasih Sayang tanpa batas—yang bermaksud hanyasanya menghancurkan segala penderitaan di dunia—dengan Kebijaksanaan yang sempurna, yang bebas daripada semua keterpautan, dan merupakan penghimpunan pengetahuan yang mungkin tidak terkiranya banyaknya, begitu besar kepelbagaiannya.¹⁸⁵

Realisasi yang sempurna dari kesatuan, bersama-sama dengan kebijaksanaan dan belas kasih sayang yang mengiringinya, dinyatakan dalam takrif kewalian atau *walāya* itu sendiri, seperti yang telah dipetik di atas:

¹⁸⁵ *Prajnopāyaviniscayasiddhi*, ch.1-3, dipetik dalam *Buddhist Texts*, op. cit., ms.241-242.

‘Dan tiada bertaqarrub (mendekatkan diri) kepadaKu seorang hambaKu dengan sesuatu yang lebih Kusukai daripada menjalankan kewajibannya dan tiada henti-hentinya hambaKu mendekatkan diri kepadaKu dengan perbuatan-perbuatan sunah nafilah hingga Aku mencintainya. Kalau Aku sudah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya, yang ia mendengar dengannya, dan Aku menjadi penglihatannya, yang dia melihat dengannya, dan aku akan menjadi tangannya yang ia pergunakan untuk memukul, dan Aku menjadi kakinya yang ia berjalan dengannya.’

Cinta Allah itu adalah satu dengan kasih sayang-Nya, dan yang ini pula sudah ‘tertulis’ pada Diri-Nya; apabila Allah begitu mencintai hamba-Nya, Dia mendengar, melihat dan bertindak melaluinya, maka substansi dari semua yang datang dari kewujudan sedemikian hanyalah cinta yang bersifat ilahi dalam kesatuan dengan pengetahuan sempurna. Gabungan kebijaksanaan dan cinta di tahap yang tertinggi dan terdalam inilah yang muncul dari realisasi *tawhīd*, yang tidak hanya menegaskan satu, tetapi merealisasikan satu, menjadikan nyata Yang Satu baik transenden mahupun imanen. Penyampaian hakikat ilahi melalui seorang wali menunjukkan tidak ada kompromi dalam hal prinsip dari transendensi ilahi. Sebaliknya, wali itu memberikan keterangan yang paling dramatik dan bukti tidak terbantahkan dari *tawhīd* yang paling radikal; hanya seorang wali dapat melakukan hal ini, kerana dia sahaja yang benar-benar terpadam dirinya (wajahnya) di hadapan Allah, dan kerana terpadam itulah maka Wajah ilahi dapat dizahirkan melaluinya: cermin hati wali yang suci bersih dengan tepat mencerminkan Wajah Allah, yang transendensi tidak terbatasnya tidak menjadi kurang terbatas dengan sebab refleksi yang mempesona di bumi. Refleksi sempurna dari ilahi Wajah ini memancarkan ciri asasi sifat ilahi, bukan hanya cinta yang dengannya wali itu mendengar dan melihat dan bertindak melalui Allah, tetapi juga ‘loving compassion’ cinta kasih sayang, *Rahma* yang sudah tertulis pada Diri Allah sendiri. Dengan demikian wali itu menyertai proses dalam mana kasih sayang dan pengetahuan ilahi merangkumi semua perkara: *Engkau meliputi segala sesuatu dengan Rahma dan ‘Ilm* (40:7. Pengetahuan atau kebijaksanaan Ilahi dengan itu tidak terpisahkan dari kasih sayang ilahi: menyelami ke dalam inti yang satu adalah juga memasuki ke dalam inti yang lagi satu. Ketika Nabi digambarkan sebagai *rahma* bagi sekalian alam (21:107), ini bermakna bahawa ia juga menjadi sumber kebijaksanaan (hikmah) bagi seluruh kejadian. Seorang wali itu boleh, dalam ukuran sejauh mana wajahnya terpadam di hadapan Wajah Tuhan, menyertai dalam pelukan suci keseluruhan ciptaan oleh sifat-sifat, sekaligus kenabian dan ilahi, kebijaksanaan dan belas kasihan.

* * *

Tapak persamaan di atas mana tradisi kerohanian Islam dan Buddha berdiri bersama adalah prinsip kesatuan mutlak, yang dipersaksikan oleh teks-teks suci kedua-dua tradisi, yang merealisasikannya, oleh setiap roh individu, sini dan kini, merupakan tujuan utama dari kedua-dua agama. Adalah dalam hubungan dengan segala yang mengiringi kesatuan maka kekudusan atau kesucian ditakrifkan di kedua-dua agama: kesatuan menuntut pengetahuan yang sempurna, dan ini pula memerlukan kefanaan atau peniadaan diri dalam pengetahuan itu, serta pengurniaan diri sendiri tanpa syarat kepada orang lain dalam kasih sayang. Wali Allah dalam Islam dan Arahata / Bodhisattva dalam Buddhisme merupakan puncak kesempurnaan manusia, pada seorang walilah segala tujuan yang terdapat dalam agama itu dilaksanakan dengan sempurna di dunia, oleh seorang wali agama tersebut direalisasikan dengan segala kelimpahannya, melalui seorang walilah kekudusan agama itu dapat dialami dengan paling berkesan. Teori dan amalan, konsep dan realisasi, ideal kerohanian dan realiti kemanusiaan—semuanya bersatu dalam peribadi seorang wali. Kedua-dua dimensi yang menjadi asas dari kekudusan—menegak dan mendatar, metafisik dan etika, ilahi dan manusia—dapat dilihat menentukan tapak bersama yang diperlukan bagi menyatukan Islam dan Buddhisme dalam aspirasi bersama terhadap Yang Satu.

Reza Shah-Kazemi

© Institut Diraja Aal-Bayt untuk Pemikiran Islam, 2010

Biografi Penyumbang

Dr. Reza Shah-Kazemi ialah pengarang puluhan makalah dan beberapa buah buku, antaranya:
My Mercy Encompasses All—The Koran’s Teachings on Compassion, Peace and Love (Emeryville, CA: Shoemaker and Hoard, 2007)
Paths to Transcendence—According to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2006)
Justice and Remembrance: An Introduction to the Spirituality of Imam Ali (London: IB Tauris, 2006)
The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur’an and Interfaith Dialogue (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006)

Beliau kini bertugas sebagai pengarang urusan *Encyclopaedia Islamica* di Institut Kajian Ismaili [the Institute of Ismaili Studies], London; Fellow Institut Diraja Aal-Bayt untuk Pemikiran Islam, Amman, dan berkhidmat sebagai ahli lembaga penasihat beberapa buah jurnal dalam bidang perbandingan agama.

* * *

YAM Putera Ghazi bin Muhammad bin Talal (dilahirkan 1966) adalah sepupu kepada DYMM Raja Abdullah ke-2 Jordan, dan anak saudara kepada Al-Marhum DYMM Raja Hussein. Beliau mendapat pendidikan awal di Harrow School (United Kingdom); mendapat ijazah BA (Sarjana Muda Sastera) *Summa Cum Laude* dari Universiti Princeton, Amerika Syarikat; mendapat ijazah Doktor Falsafah yang pertama dari Universiti Cambridge University, UK, pada tahun 1993 dan yang kedua dari Universiti Al-Azhar, Kaherah, pada tahun 2010. Beliau telah memegang beberapa jawatan tinggi di Jordan, dan kini merupakan *Duta Peribadi* dan *Penasihat Khas* kepada DYMM Raja Abdullah. Beliau telah mengasaskan *National Park for the Site of the Baptism of Jesus Christ* [Taman Negara Tempat Pembaptisan Al-Masih Isa] (1996); Universiti Al-Belqa di Jordan (1996); *Altafsir.com* (sumber online al-Qur’an yang terbesar (2001); dan *World Islamic Sciences and Education University* [Universiti Sains dan Pendidikan Islam Sedunia](2007). Beliau juga adalah Profesor Falsafah (separuh masa) di Universiti Jordan. Beliau adalah pemegang pelbagai anugerah dan pingat kehormatan, dan telah menerbitkan beberapa buah buku. Beliau merupakan pengarang Surat Terbuka dan Inisiatif Perdamaian *Satu Kalimah Bersama* 2007 yang bersejarah itu.

* * *

Professor Dr. Mohammad Hashim Kamali ialah Pengerusi Pengasas dan Ketua Eksekutif International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) [Institut Kajian Islam Lanjutan Antarabangsa], Malaysia (2007—sekarang), dan seorang sarjana falsafah undang-undang Islam yang terkenal di seluruh dunia. Beliau berkhidmat sebagai Profesor Undang-Undang dan Falsafah Undang-Undang Islam (Islamic Law and Jurisprudence) di Universiti Islam Antarabangsa (International Islamic University Malaysia) (IIUM, 1985–2004); pernah menjadi Dekan Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (International Institute of Islamic Thought and Civilisation) (ISTAC, 2004–2006). Kini beliau merupakan Fellow Kanan Institute of Strategic and International Studies (Institut Kajian Strategik dan Antarabangsa) (ISIS) Malaysia, Fellow Kanan Akademi Sains (Academy of Sciences) Afghanistan, dan juga Fellow Kanan Akademi Diraja Jordan. Dia merupakan Ahli Lembaga Penasihat kepada 13 buah jurnal akademik di Malaysia, Amerika Syarikat, Kanada, Kuwait, India, Australia dan Pakistan. Profesor Kamali pernah berkhidmat sebagai anggota dan Pengerusi Suruhanjaya Semakan Perlembagaan (Constitution Review Commission) Afghanistan (2003); sebagai perunding PBB mengenai reformasi perlembagaan di Afghanistan, kepulauan Maldives, dan Iraq; dan beliau kini menasihati PBB mengenai sebuah perlembagaan baru bagi Somalia. Buku-bukunya *Principles of Islamic Jurisprudence*, *Freedom of Expression in Islam*, *A Textbook of Hadith Studies*, dan *Shari'ah Law: An Introduction* adalah buku-buku teks standard di universiti-universiti berbahasa pengantar Inggeris di seluruh dunia.