

BAB DUA

AL-SYAYKH IBN ‘AṬĀ’ ALLĀH AL-SAKANDARIY

2.1 PENGENALAN

Latar belakang kehidupan yang dilalui semasa hidup sering kali mewarnai dan mempengaruhi cara hidup dan pemikiran seseorang manusia. Ia juga mewarnai bentuk-bentuk dorongan yang terjadi kepada seseorang individu dalam bertindak melakukan sesuatu tindakan sama ada tindakan positif mahupun negatif. Justeru, adalah penting untuk dikaji latar belakang tokoh kajian ini al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy (w709H) untuk mendapati gambaran yang lebih jelas berhubung suasana dan peristiwa yang mungkin menjadi dorongan terhadap pembentukan aliran pemikiran tasawufnya, cara mentarbiah murid-muridnya dan cara beliau menggarap *manhaj* dakwahnya. Justeru, bab ini akan mengkaji dua latar belakang utama yang difikirkan banyak mempengaruhi ketokohan al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sehingga bergelar ulama sufi besar bertaraf *waliy Allāh*. Pertama latar belakang kemasyarakatan yang membabitkan persoalan politik, sosial, agama dan kebudayaan yang berlaku pada zaman sebelum kelahiran beliau dan pada zaman hidup beliau sendiri. Kedua, latar belakang diri beliau sendiri yang membabitkan perkara seperti nama dan keturunan, kelahiran dan pembelajaran. Bab ini juga akan menyentuh tentang ketokohan Al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sebagai seorang ulama tasawuf dan pemimpin

turekat *Syādhiliyyah*. Akhir sekali, bab ini akan membicarakan tentang sumbangan beliau sama ada dalam bidang keilmuan maupun dakwah.

2.2 LATAR BELAKANG MASYARAKAT ZAMAN AL-SYAYKH IBN ‘AṬĀ’ ALLĀH AL-SAKANDARIY

2.2.1 Latar Belakang Politik

Al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy (w709H) adalah tokoh ulama sufi yang hidup pada akhir kurun ketujuh dan awal kurun kelapan Hijrah bersamaan akhir kurun ke-11 dan awal ke-12 Masihi. Secara umumnya, dunia Islam pada zaman itu menghadapi beberapa perubahan terutamanya perubahan politik. Umat Islam secara umumnya menyaksikan pergolakan dan pergeseran yang cukup hebat dan bersimpang siur antara menghadapi perpecahan politik sesama pemerintah Islam dan ancaman penjajahan Barat yang tamakkan bumi Islam menerusi Perang Salib (1095-1291M) dan ancaman tentera Tatar dari Timur.¹⁰⁸

Khilāfah Islamiah ketika zaman sebelum kelahiran al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dikuasai oleh kerajaan *'Abbāsiyyah* (132-656H) dan pusat pemerintahannya ialah bandar Baghdad dengan khalifah sebagai pemegang tampuk kuasa politik tertinggi dalam keseluruhan *khilāfah* Islam. Khalifah yang memerintah kerajaan *'Abbāsiyyah* sebelum kelahiran al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy ialah al-Khalīfah al-Muṣṭaṣim bi Allāh (640-655H).¹⁰⁹

¹⁰⁸ Lihat Ḥijāzī, ‘Awaḍ Allāh Jād Ḥijāzī (Dr.) (1960), *Ibn al-Qayyim Wa Mawqifuhū Min al-Tafkīr al-Islāmiy*, Kaherah: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyah, h. 15-16.

¹⁰⁹ Al-Taqtaqā, Muḥammad ibn ‘Alīy ibn Tabāṭabā al-Ma'rūf bi-ibn al-Taqtaqā (1966), *al-Fakhriy fī al-Ādāb al-Sulṭāniyyah wa al-Duwal al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār Bayrūt li-al-Ṭibā'ah wa al-Nasr, h. 329, 330 dan 333.

Ketika itu, kuasa pusat pemerintahan khalifah di Baghdad telah lemah dan lahirlah beberapa wilayah *Dawlah 'Abbāsiyyah* yang telah mengambil keputusan untuk berpisah dan mendirikan negara atau wilayah otonomi atau separa otonomi.¹¹⁰

Justeru, keutuhan institusi *khilāfah* Islamiah pada zaman tersebut telah tergugat dengan wujudnya fenomena perpecahan dan pengagihan kuasa politik yang semakin mengecil dan tidak berpusat. Di samping itu, berlaku perselisihan dan pergeseran antara para sultan dan khalifah di Baghdad dalam perebutan pengaruh antara wilayah-wilayah, ditambah pula dengan ancaman luar yang tidak pernah kunjung padam daripada puak tentera Salib (1095- 1291) dari Barat dan ancaman tentera Tatar dari sebelah Utara.

Dalam *Mir 'āt al-Jinān*, disebutkan bahawa sebelum kejatuhan Baghdad, Menteri Mu'ayyad al-Dīn Muḥammad ibn al-'Alqamiy (w655H/1258M) telah menulis surat kepada Tatar dan menggesa mereka merempuh Baghdad atas dorongan perasaan ingin menuntut bela atas nasib saudara-saudaranya yang terdiri daripada golongan *al-Rāfiḍah*¹¹¹ yang telah dirompak samun dan dihina. Pengutusan surat itu telah dilakukan secara rahsia dan di luar daripada pengetahuan Khalifah. Semasa kekecohan akibat berada di ambang serangan Tatar, Menteri al-Mu'ayyad ibn al-'Alqamiy menawarkan dirinya untuk keluar ke sempadan dengan tujuan menemui Hulago dan mengadakan perundingan

¹¹⁰ Baydūn, Ibrāhim (Dr) dan Suhayl Rakāz (1974), *Tārīkh al-'Arab al-Siyāsiy min Fajr al-Islām hatta Suqūt Baghdād*, Beirut: Dār al-Fikr, h. 309. Untuk penditilan, lihat *ibid*, h. 307-309, juga Hasan, Hasan Ibrāhim Hasan (Prof. Dr.) (1965), *Tārīkh al-Islām*, Kaherah: Maktabah al-Nahdāh al-Misriyyah, j. 4, h. 60, 94, 104 dan 115, 163, 177, 210, 215 dan 219.

¹¹¹ Menteri al-Mu'ayyad ibn al-'Alqamiy ini adalah seorang yang menganut faham Syiah. Lihat al-Syayrāzīy, al-Sayyid Muḥammad al-Husayniy (1977), *Min al-Tamaddun al-Islāmiy*, Beirut: Dār al-Šādiq, h. 328.

perdamaian dengannya, namun beliau telah melakukan pengkhianatan dan berunding untuk menyelamatkan dirinya sendiri. Apabila beliau pulang, beliau berbohong kepada Khalifah dengan mengatakan bahawa Raja (Raja Tatar, Hulago) ingin memperjodohkan puterinya dengan anakanda Khalifah yang bernama Abu Bakar dan memberikan syarat (untuk berdamai itu) baginda mesti memberikan ketaatan kepadanya. Lantas Khalifah bersetuju dan Menteri al-Mu'ayyad ibn al-'Alqamiy menjemput pembesar-pembesar negara dan ulama untuk menghadiri majlis akad nikah palsu, lalu mereka pun dibunuh beramai-ramai.¹¹²

Pada tahun 656H/1258M, tentera Tatar telah menawan Baghdad di mana Khalifah al-Musta'sim bi Allāh telah dibunuh dan ramai umat Islam terbunuh. Hulago telah memerintahkan supaya ulama-ulama dibunuh dan melakukan pembunuhan, penyamunan dan penawanan di Baghdad selama lebih daripada 30 hari. Seramai 1.8 juta nyawa umat Islam telah dianggarkan terkorban dalam peristiwa tersebut.¹¹³ Dalam menyifatkan serangan tatar itu, Ibn al-Athīr (555-630H/1160-1232M) telah menggambarkan bagaimana dahsyatnya perbuatan mereka terhadap manusia hingga disifatkan sebagai lebih dahsyat daripada *al-*

¹¹² Al-Yāfi'iyy, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn As'ad ibn 'Aliy ibn Sulaymān al-Yāfi'iyy al-Yamanīy al-Makkīy (1970), *Mir'āt al-Jinān wa 'Ibrat al-Yaqazān fī Ma'rifat ma Yu'tabar min Hawādīth al-Zamān*, Beirut: Mu'assasah al-A'lamiy li-al-Maṭbū'āt, j. 4, h. 138. Lihat juga Ibn al-'Imād al-Ḥanbaliyy, Abū al-Falāḥ 'Abd al-Hay ibn al-'Imād al-Ḥanbaliyy (t.th.), *Syadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*, Beirut: al-Maktab al-Tijāriy li-al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', j. 5, h. 280-281.

¹¹³ Bardiy, Jamāl al-Dīn Abū al-Mahāsin Yūsuf ibn Taghriyy Bardiy al-Atābiyy, *al-Nujūm al-Zāhirah Fī Muluk Miṣr wa al-Qāhirah*, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kaherah, t.th. j. 8, h. 50. Lihat juga Ibn al-'Imād al-Ḥanbaliyy, *op. cit.*, j. 5, h. 281.

Dajjāl kerana *al-Dajjāl* hanya membunuh manusia yang melawan sahaja dan tidak mengapa-apakan orang yang taat.¹¹⁴

Kejatuhan *khilāfah Islāmiyyah* di bawah pemerintahan *Bani al-'Abbās* dan peristiwa pembunuhan yang amat dahsyat ini telah mengubah wajah sejarah Islam dan telah mengejutkan Dunia Islam daripada kelalaianya yang lama. Dengan pembunuhan Khalifah al-Musta'ṣim (640-655H), maka terhapuslah *Dawlah 'Abbāsiyyah* di Baghdad setelah berkuasa selama 524 tahun (132-656H).¹¹⁵

Kesedihan atas kejatuhan Baghdad bukan hanya disebabkan oleh pembunuhan beramai-ramai umat Islam secara kejam semata-mata, malah sebab yang lebih memilukan ialah apabila senario sebelum kejatuhan Baghdad menunjukkan ia adalah disebabkan kelemahan umat Islam sendiri, seperti pergeseran sesama pembesar, kewujudan duri dalam daging atau gunting dalam lipatan seperti yang dilakukan oleh al-Mu'ayyad ibn al-'Alqamiy sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini dan semangat perjuangan atau jihad yang pudar di kalangan pembesar negara dan panglima perang.

Perubahan politik yang ketara telah berlaku di kalangan pemerintah umat Islam setelah kejatuhan Baghdad, di mana setelah Tatar mara ke Syria dan Palestine, pemerintah-pemerintah di Syria telah tunduk kepada Hulago tanpa berperang mempertahankan bumi Islam. Ketundukan ini hanya berakhir apabila Kerajaan *Mamālik* di Mesir telah berjaya mengalahkan Tatar di 'Ayn Jālūt pada

¹¹⁴ Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Aliy ibn Abī al-Kāram Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn 'Abd al-Wāhid al-Sayybāniy (1966), *al-Kāmil fi al-Tārīkh*, Beirut: Dār Bayrūt, j. 12, h. 359.

¹¹⁵ Al-Khayyāt, Syaikh Muhy al-Dīn, *Durūs al-Tārīkh al-Islāmiy wa Aḥwāl al-Duwal al-'Arabiyyah*, Maṭba'ah Waṭaniyyah, Beirut, 1937, j. 4, h. 208.

tahun 1260M. Kemudian, Kerajaan *Mamālik* telah meletakkan wilayah Syria keseluruhannya di bawah pemerintahan Kerajaan *Mamālik*.¹¹⁶

Selepas kekalahan teruk di tangan tentera Tatar, *Dawlah 'Abbāsiyyah* kembali muncul di Mesir setelah lenyap selama tiga tahun setengah dengan mempunyai 16 orang khalifah dan berkekalan selama 255 tahun.¹¹⁷

Sementara negara Mesir pada zaman sebelum kelahiran al-Saykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy telah dikuasai oleh kerajaan *al-Ayyūbiyyah* (567-648H/1171-1250M) setelah ia berjaya memadamkan pengaruh kerajaan *al-Fāṭimiyyah* (297-567H/909-1171M) yang mendokong fahaman Syiah. Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy telah berjaya menundukkan pemerintah Kerajaan *al-Fāṭimiyyah* terakhir pada tahun 567H/1171M.¹¹⁸

Di Mesir juga seperti di Baghdad, berlaku banyak pergeseran dan berlaku perubahan dalam politik. Ibn Khaldūn (732-808H) pernah mencatatkan pergeseran yang berlaku antara Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy (532H/1138M-589H/1193M) dengan Sultan Nūr al-Dīn Zanki (w569H/1174M).¹¹⁹ Salāḥ al-Dīn (511H/1118M-569H/1174M) merasa bimbang jika Nūr al-Dīn akan mara ke Mesir dan merampas Mesir daripadanya. Sememangnya Nūr al-Dīn berhasrat

¹¹⁶ Brockelmann, Carl, *Tārīkh al-Syu'ūb al-Islāmiyyah*, Dār al-Malāyin, Beirut, 1968. h. 390-391. Lihat juga Khafājī, Dr. Muhammad 'Abd al-Mun'im, *al-Azhar Fī Alf 'Ām*, 'Ālam al-Kutub, Beirut, 1988, h. 91-92. Berhubung kemenangan Kerajaan Mamālik terhadap Tatar di 'Ayn Jālūt, al-'Abādiy, Dr. Ahmad Mukhtār, *Fī Tārīkh al-Ayyūbiyyin wa al-Mamālik*, Beirut, Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1995, h. 141 dan seterusnya.

¹¹⁷ Al-Khayyāt, *op. cit.*, h. 208.

¹¹⁸ Stanley Lane Poole, *The Mohammadan Dynasties*, Pak Publishers Limited, Karachi, 1969, h. 64. Lihat Syalabiy, Ahmad Syalabiy, *Mawsū'ah al-Tārīkh al-Islāmiy wa al-Haḍārah al-Islāmiyyah*, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Kaherah, 1990, j. 5, h. 189.

¹¹⁹ Sesetengah ahli sejarah menolak dakwaan ini dan menganalisis perselisihan ini sebagai perselisihan pendapat semata-mata, bukannya permusuhan. Lihat Dr. Husayn Mu'nis, *Nūr al-Dīn ibn Zankiyy, Fajr al-Hurūb al-Šalībiyyah*, al-Zahrā' li-al-l'īlām al-'Arabiyy, Kaherah, 1984, h. 330 dan seterusnya.

mahu melucutkan kedudukan Salāḥ al-Dīn di Mesir. Salāḥ al-Dīn berdepan dengan dua pandangan daripada para pembesarnya iaitu sama ada melawan atau menyerah. Akhirnya Salāḥ al-Dīn mematuhi nasihat ayahandanya Najm al-Dīn al-Ayyūbiy supaya beliau mengirimkan surat menyatakan kepatuhan kepada Sultan Nūr al-Dīn Zanki.¹²⁰ Dengan cara itu, Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy telah menyelamatkan Mesir daripada berperang. Secara umumnya, Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy telah berdepan dengan tentera Salib, penyokong-penyokong bekas kerajaan *al-Fāṭimiyyah* dan Sultan Nūr al-Dīn, Sultan Damsyik.¹²¹ Namun, secara umumnya, baginda berjaya menghadapi kesemua cabaran itu dengan bijaksana.

Al-Dawlah al-Ayyūbiyyah kemudiannya digantikan pula oleh Kerajaan *Mamlük* atau *Mamālik* (650-922H/1252-1517M).¹²² Mesir pada zaman Kerajaan *Mamālik* juga tidak sunyi daripada pergolakan dan pergeseran politik yang dahsyat.¹²³ Sebagai contoh, disebutkan pergeseran dan permusuhan yang berlaku pada zaman al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sahaja, iaitu antaranya permusuhan antara Panglima ‘Izz al-Dīn al-Turkamāniy dan Panglima Fāris al-Dīn Aqṭāy dan permusuhan yang berlaku antara Panglima Quṭuz dan Panglima Bebers.¹²⁴ Apabila Sultan al-Šāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb ibn al-Malik al-Kāmil (w637H) wafat, pemerintahan Mesir diambil alih oleh permaisurinya Syajarat al-

¹²⁰ Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn*, Dār al-Fikr, Beirut, 1981, j. 5, h. 294.

¹²¹ Hasan, *op. cit.* h. 175.

¹²² Lihat Lane Poole (1969), *ibid.* h. 73.

¹²³ Untuk meneliti suasana pergeseran politik ini dengan agak jelas, lihat Mahmūd Syalabiyy, *Hayāt al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz Qāhir al-Tatār wa Baṭal Ma’rakat ‘Ayn Jālūt*, Dār al-Jil, Beirut, 1992M/1412H, h. 117 dan seterusnya..

¹²⁴ Kedua-duanya menjadi Sultan Mesir setelah Sultan yang mangkat tidak meninggalkan zuriat. Quṭuz menjadi Sultan menggantikan Sultan ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy (w656H) dan Bebers pula menjadi Sultan menggantikan Quṭuz.

Dür (w657H) selama 80 hari sebelum diambil alih oleh pewarisnya yang sah Putera Tūrān Syāh (w648H). Namun, putera yang baru ditabalkan sebagai sultan itu berlagak gila dalam pemerintahan sehingga terpaksa diguling dan dibunuh oleh para Mamālik¹²⁵ dan takhta pemerintahan Mesir diambil alih semula oleh Permaisuri Syajarat al-Ḏūr¹²⁶ yang akhirnya terpaksa akur untuk mengahwini salah seorang dari dua menterinya yang sangat kuat bermusuhan atas desakan al-Imām ‘Izz al-Dīn ‘Abd Salām (577-660H) yang memberi fatwa haram sesebuah negara diperintah oleh seorang wanita. Perkahwinan Permaisuri Syajarat al-Ḏūr dengan Panglimanya ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy (w656H) yang selepas itu dilantik menjadi Sultan Mesir disambut dengan perasaan dendam kesumat di hati Panglima Fāris al-Dīn Aqṭāy (w652H) yang memang tamak muahu menduduki takhta pemerintahan Mesir, di samping memang turut menaruh hati terhadap Permaisuri Syajarat al-Ḏūr dan dalam masa yang sama amat membenci dan memusuhi pesaingnya Panglima ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy. Akhirnya, kesemua Panglima Fāris al-Dīn Aqṭāy (w652H), Sultan ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy (w656) dan Permaisuri Syajarat al-Ḏūr (w657H) mati dibunuh dalam beberapa siri pembunuhan politik kotor. Panglima Fāris al-Dīn Aqṭāy (w652H) mati dibunuh oleh Sultan ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy (w656H) disebabkan pengaruhnya yang besar di kalangan *Mamālik Bahriyyah* yang rata-ratanya enggan memberikan penghormatan wajar terhadap al-Turkamāniy.¹²⁷ Sementara Sultan ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy (w656) mangkat dibunuh oleh isterinya sendiri Permaisuri Syajarat al-Ḏūr (w657H). Permaisuri Syajarat al-Ḏūr (w657H)

¹²⁵ Untuk lanjutan, lihat Maḥmūd Syalabiyy, *op. cit.*, h. 105-107.

¹²⁶ Untuk lanjutan, lihat ‘Abādiyy, *op.cit.*, h. 107 dan seterusnya.

¹²⁷ Maḥmūd Syalabiyy, *op. cit.*, h. 136-139.

pula mangkat dibunuh oleh *Mamālik* penyokong Sultan ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy.¹²⁸

Sultan ‘Izz al-Dīn Aybak al-Turkamāniy digantikan oleh anakandanya Putera Nūr al-Dīn ‘Aliy al-Manṣūr tetapi amanah pemerintahan Mesir dikendalikan oleh Panglima Sayf al-Dīn Quṭuz (w658H) kerana baginda ketika itu hanya berusia 10 tahun dan masih terlalu muda untuk mengendalikan urusan pemerintahan sebuah negara besar seperti Mesir. Panglima Sayf al-Dīn Quṭuz (w658H) kemudiannya mengisyiharkan dirinya sebagai Sultan dan menyingkirkan al-Manṣūr pada tahun 657H bersamaan 1259M. Sultan Sayf al-Dīn Quṭuz inilah yang dianggap sebagai pengasas sebenar bagi kerajaan *Mamālik* dengan memegang tumpuk pemerintahan pada tahun 657H. Apabila Baghdad jatuh ke tangan Tatar pada tahun 656H, dan mereka mara ke arah Mesir, baginda telah mengepalai tentera Islam dan bertempur di ‘Ayn Jälüt di Palestin dan kemudiannya di Pisan dan baginda berjaya mengalahkan Tatar dengan kekalahan teruk. Dalam perjalanan pulang ke Mesir, Panglima Bebers telah membunuh Sultan Sayf al-Dīn Quṭuz dan mengambil alih pemerintahan Mesir dengan gelaran al-Sultān al-Malik al-Zāhir Rukn al-Dīn Bebers al-Bunduqdāriy (658H-676H/1260-1277M).¹²⁹ Sebenarnya, Panglima Sayf al-Dīn Quṭuz dan Panglima Bebers adalah pesaing atau musuh tradisi dalam percaturan politik zaman tersebut.¹³⁰ Pada zaman *Mamālik* inilah lahirnya al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy. Sultan Bebers (658H-676H/1260-1277M) telah menjemput salah

¹²⁸ *Ibid.*, h. 175-177.

¹²⁹ Khafājī, *op. cit.*, h. 91-92.

¹³⁰ Untuk memahami senario yang bersimpang siur ini, rujuk *al-Fursān*, sebuah filem 40 siri yang mendokumentarkan peristiwa-peristiwa sejarah ini secara terperinci, terbitan Syarikat *Ittiḥād al-Idhā’ah wa al-Tilfiziyūn bi-Miṣr*, 1996.

seorang daripada keturunan *Khalifah Abbāsiyyah* yang lari ke Mesir akibat serangan Tatar, dan mengangkatnya menjadi khalifah bergelar al-Mustansir (w660H). Selepas Sultan Bebers wafat, baginda digantikan oleh dua orang anaknya secara berturut-turut. Kemudiannya, tumpuk pemerintahan Mesir berpindah ke tangan al-Sulṭān al-Malik al-Manṣūr Sayf al-Dīn Qalāwūn al-Šālihiy (678-689H/1279-1290M). Baginda digantikan oleh anakandanya al-Asyraf Khalīl (w693H) yang kemudiannya digantikan oleh saudaranya al-Malik al-Nāṣir Muḥammad Qalāwūn (693-741H/1293-1341M).¹³¹ Pada zaman pemerintahan bagindalah, al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy wafat, iaitu pada tahun 709H.

Suasana pergeseran politik pada zaman itu juga dapat diselami menerusi sikap keluarga al-Ayyūbiyyīn di Syria yang menyebelahi Tatar untuk memerangi Mesir.¹³² Sebelum itu pula, keluarga al-Ayyūbiyyīn di Syria juga telah mengancam Kerajaan Mamālik yang baru tertubuh kerana mereka enggan mengiktiraf puak Mamālik yang mengambil alih tumpuk pemerintahan Mesir daripada keluarga al-Ayyūbiyyīn.¹³³

Dengan paparan ringkas di atas, boleh dibuat kesimpulan bahawa telah berlaku pergeseran dan perubahan politik yang ketara pada zaman sebelum kelahiran al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dan semasa hidup beliau. Contoh yang telah diberikan ialah pergeseran antara sultan-sultan wilayah dan khalifah di Baghdad, Menteri al-Mu’ayyad ibn al-‘Alqamiy dengan putera

¹³¹ Khafājī, *op. cit.*, h. 92-93.

¹³² Lihat ‘Abādiy, *op.cit.*, h. 139.

¹³³ Dr. Ḥamdi ‘Abd al-Mun‘im Muḥammad Husayn, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Ayyūbiyyīn wa al-Mamālik*, Dār al-Ma‘rifat al-Jāmi‘iyah, Iskandariah, Mesir, 2000, h. 157 dan seterusnya.

Khalifah al-Musta'sim bi Allāh yang bernama Abū Bakr dan Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy dengan Sultan Nūr al-Dīn Zanki. Dalam konteks politik Mesir, contoh yang telah diberikan ialah pergeseran antara Panglima Aqtāy dengan Sultan al-Turkamāniy, Panglima Quṭuz dengan Panglima Bebers dan permusuhan antara keluarga al-Ayyūbiyyīn dengan Kerajaan Mamālik. Perubahan politik pula berlaku dengan kejatuhan Baghdad, perpindahan tumpuk pemerintahan dari umat Islam kepada Tatar yang zalim, ketundukan sultan-sultan di wilayah-wilayah yang lain kepada kekuasaan Tatar dan lain-lain yang sekaligus membentuk suasana baru dalam politik era sebelum dan semasa zaman al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy.

2.2.2 Latar Belakang Sosial

Menurut Lane Poole masyarakat Mesir pada zaman al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy terbahagi kepada dua golongan. Pertama, golongan *Mamālik*, iaitu golongan pemerintah yang terdiri daripada golongan askar (Military Oligarchy) dan kedua, golongan rakyat kebanyakan. Rakyat kebanyakan langsung tidak mempunyai apa-apa pengaruh dalam pemerintahan negara.¹³⁴ Tetapi al-Taftāzāniy menambah satu lagi golongan yang terdapat di Mesir ketika itu iaitu golongan ulama yang walaupun mereka terdiri dari golongan rakyat namun mereka mendapat penghormatan para sultan.¹³⁵ Sementara Dr. Muḥammad Ṣabri Yūsuf pula walaupun bersepakat dengan Lane Poole dan al-Taftāzāniy dalam menamakan golongan pertama dan ketiga, beliau lebih cenderung untuk

¹³⁴ Stanley Lane Poole: *A History of Egypt in The Middle Ages*, London: TP, 1901, pp.252-254.

¹³⁵ Al-Taftāzāniy, Abū al-Wafā' al-Għunaymi (Dr.), *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy wa Taṣawwufu-hu*, Maktabah al-Anglo Al-Miṣriyyah , 1969, h. 32.

menamakan golongan kedua sebagai golongan pertengahan yang terdiri daripada golongan korporat besar, para syaykh penguasa *al-sajājīd* dan penguasa bidang-bidang pekerjaan utama.¹³⁶

Golongan pertama yang menguasai pemerintahan Mesir menikmati segala bentuk kemewahan yang berlebihan yang selalu disifatkan oleh ahli sejarah mengenai istana mewah, pakaian hebat, perhiasan emas dan perak bertimbun, makanan yang lazat, taman yang indah, pelayan-pelayan istana dan pengawal keselamatan yang ramai.

Sementara golongan kedua, menurut al-Hujjā, antaranya termasuklah para hakim (*quḍāt*) yang menguasai bidang kehakiman pada zaman Mamalik mendapat penghormatan daripada para sultan yang berlebih-lebihan memberikan kurniaan yang melimpah ruah kepada mereka. Pemerintah berusaha memelihiara kedudukan para hakim sama ada di dalam istana mahupun di kalangan masyarakat luar.¹³⁷

Golongan ketiga dalam masyarakat Mesir atau golongan rakyat awam pada zaman al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah menghadapi banyak kesusahan akibat kemerosotan ekonomi, kemasyarakatan dan politik pada zaman kerajaan *Mamālik* terutamanya pada bahagian terakhir pemerintahan mereka.¹³⁸ Ahli sejarah hampir *ijmā‘* bahawa Mesir telah mengalami kesengsaraan ekonomi pada zaman penghujung kerajaan *Mamālik* sama ada dalam sektor pertanian, perniagaan atau industri.¹³⁹ Suasana kehidupan sosial yang tidak stabil terjadi

¹³⁶ Muḥammad Ṣabrī Yūsuf (Dr.), *Dawr al-Muṭaṣawwifah fi Tārīkh Miṣr fi al-‘Asr al-Uthmāniy*, (Mīn 1517-1798M), Dār al-Taqwā, Belbīs (Mesir), 1994, h. 231.

¹³⁷ Al-Hujjā, Dr. Ḥayāh Nāṣī (1984), *Aḥwāl al-‘Ammah fi Ḥukm al-Mamālik* (678-784H/1279-1382M): *Dirāsah Fī al-Jawānib al-Siyāsah wa al-Iqtisādiyyah wa al-Ijtīmā‘iyah*, Kuwait: Syarikat Kāzīmah li-al-Nasyrāh wa al-Tarjamah wa al-tawzī‘, h. 396.

¹³⁸ Muḥammad Ṣabrī Yūsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 25.

¹³⁹ *Ibid.*, h. 151.

kerana banyak berlaku kacau-bilau dan ketakutan dalam jiwa rakyat jelata akibat berlaku perperangan yang berterusan. Rakyat jelata merasa tidak aman dan tenteram terhadap nyawa mereka, harta benda dan keselamatan keluarga mereka. Tidak ada apa-apa yang mereka boleh harapkan daripada kerosakan akibat daripada perperangan dan kematian ramai rakyat kecuali kerosakan harta benda, kemerosotan taraf hidup dan kekurangan hasil pertanian yang menyumbangkan ke arah kemelesetan ekonomi. Akibatnya, berlaku kebuluran, kemiskinan dan kehidupan yang sengsara walaupun sekadar untuk menyara kehidupan asasi mereka.¹⁴⁰ Secara umumnya pergolakan, perperangan dan pembunuhan yang diakibatkan oleh kedudukan politik yang bergolak seperti yang telah dipaparkan sebelum ini tidak menjanjikan keadaan sosial yang baik untuk umat Islam pada zaman itu.

Keadaan ini diburukkan lagi oleh beberapa peristiwa kemarau teruk yang kerap melanda wilayah Islam.¹⁴¹ Sebagai contoh, kemarau 3 tahun berturut-turut yang menimpa Mesir pada tahun 597H dan juga kemarau tahun 695H yang melanda Mesir telah menyebabkan harga barang-barang melambung tinggi kerana produk pertanian yang merosot teruk. Akibatnya, ramai rakyat yang miskin mati kebuluran, sehingga diriwayatkan bahawa lubang-lubang besar digali untuk menimbus mayat-mayat mangsa kebuluran. Sesetengah orang terpaksa memakan daging anjing dan binatang-binatang yang diharamkan, malah seekor anjing dijual dengan harga lima dirham.¹⁴² Ada buku-buku sejarah yang mencatatkan peristiwa

¹⁴⁰ Dayf, Nasy'at 'Abd al-Jawād (Dr.), *Ibn Taymiyyah Wa Mawqifuhū Min al-Taṣawwuf Wa al-Šūfiyyah*, Maṭba'ah al-'Umrāniyyah li-al-Ofset, Geza, Mesir, 2001, h. 12.

¹⁴¹ Ḥijāzi, *op. cit.*, h. 17-18.

¹⁴² *Ibid*, h. 18.

yang lebih dahsyat lagi akibat kemarau teruk yang menimpau Mesir 3 tahun berturut-turut itu, iaitu sampai ke tahap manusia membunuh manusia untuk dimakan dagingnya, setelah semua anjing, kucing, binatang liar dan burung telah pupus dimakan, seperti mana yang dicatatkan oleh ahli sejarah Mesir yang masyhur Ibn Iyās.¹⁴³ Justeru, sesetengah kalangan yang lemah iman tidak ada pilihan kecuali mencuri, merompak, menyamun dan menipu dalam muamat, menipu dalam timbangan dan sukatan dan mengeksplotasi barang keperluan. Pada zaman itu juga tersebar pasaran gelap, berleluasa kegiatan tidak bermoral, berlaku jenayah-jenayah berat seperti membunuh, menyamun, merampas dan mencabul kehormatan dan pelbagai gejala sosial yang negatif yang tersebar seiring sejalan dengan masalah kemiskinan, kebuluran dan kesengsaraan.¹⁴⁴ Hal-hal ini, secara tidak langsung menyokong kenyataan bahawa keadaan kehidupan rakyat Mesir pada zaman tersebut sebagai zaman yang banyak tersebar penyakit sosial seperti rasuah, hipokrit, tamak dan dusta.¹⁴⁵ Sebahagian pemerintah Mesir seperti Sultan Bebers (658H-676H/1260-1277M) telah cuba menangani masalah-masalah ini dengan memerintahkan penguatkuasaan terhadap perniagaan arak, menghapuskan kerosakan dan kemungkaran, menutup sarang maksiat, merampas harta pelacur, memenjarakan pelacur sehingga mereka dapat jodoh dan berkahwin dan membuang daerah sebilangan besar orang-orang yang melakukan kegiatan

¹⁴³ Ibn Iyās al-Miṣriy, Abu al-Barakat Muhammād Ahmad al-Hanafiy, *Badā'i' al-Zuhūr fi Waqā'i' al-Duhūr*, Dār al-Sya'b, Kaherah, 1960, j. 1, h. 103.

¹⁴⁴ Dayf, *op. cit.*

¹⁴⁵ Muhammād Ṣabri Yūsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 317.

haram. Penguatkuasaan ini diperluaskan ke seluruh negara dan tanah jajahan baginda.¹⁴⁶

Usaha untuk mengembalikan ketenteraman awam yang diakibatkan oleh kegiatan jenayah ini telah diteruskan lagi oleh pemerintah Kerajaan Mamālik yang datang kemudiannya dengan mengenakan pelbagai hukuman berat ke atas penjenayah.¹⁴⁷ Malangnya, ketegasan itu dalam banyak kes telah bertukar menjadi penindasan terhadap rakyat, khususnya dalam soal-soal yang membabitkan dendaan, rampasan harta penjenayah dan kewangan.¹⁴⁸

Walaupun suasana kesusahan ini mencorakkan warna kehidupan masyarakat Mesir di zaman al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy (iaitu zaman awal pemerintahan Kerajaan Mamālik), namun ini tidak bererti keseluruhannya dirundung suasana sedemikian. Ada para ahli sejarah yang menggambarkan bahawa Mesir dalam beberapa tahun pemerintahan Sultan Lanjīn (w698H) telah menikmati kemakmuran terutamanya dari segi ekonomi sehingga digambarkan bahawa rakyat jelata sangat mengasihi baginda dan meletakkan harapan besar terhadap baginda (untuk memperolehi kesejahteraan hidup). Pada zaman Sultan Lanjīn, harga barang telah turun, negara diselubungi kesenangan dan jauh daripada penyakit wabak.¹⁴⁹

Sebagai kesimpulan, bolehlah dikatakan bahawa latar belakang sosial pada zaman tersebut secara umumnya adalah berada di paras yang sangat tidak stabil, malah bersifat dengan kerosakan dan keruntuhan akhlak. Manusia ketika itu

¹⁴⁶ Al-Najjār, ‘Āmir al-Najjār (Dr.) (t.th.), *al-Turuq al-Šūfiyyah fi Miṣr: Nasy’atuhā wa Nuzumuhā wa Ruwwāduhā*, Kaherah: Dār al-Ma’ārif, h. 92-93.

¹⁴⁷ Al-Hujjā, *op.cit.*, h. 315 dan selepasnya.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, h. 17.

sangat memerlukan pemimpin-pemimpin yang dapat melakukan perubahan dalam urusan kehidupan mereka, mengenal pasti penyakit-penyakit masyarakat dan memberikan mereka ubat yang sesuai.¹⁵⁰

2.2.3 Latar Belakang Agama

Perkataan agama diertikan oleh *Kamus Dewan* sebagai kepercayaan kepada Tuhan dan sifat-sifat serta kekuasaan Tuhan dan penerimaan ajaran dan perintah-Nya, kepercayaan kepada yang Maha Kuasa. Ia juga mengertikan agama sebagai kepercayaan kepada sesuatu dewa dan lain-lain (yang dipuja dan sebagainya dan dianggap sebagai sesuatu yang amat berkuasa).¹⁵¹

Agama telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris sebagai *religion*. Sarjana-sarjana Barat mendefinisikan *religion* dengan pelbagai definisi. Antaranya Ciceron dalam bukunya *de Legibus* berkata *religion* (agama) adalah tali penghubung yang menyambungkan manusia dengan Allah. Sementara Kant dalam bukunya *La Religion dans les limites de la Raison* berkata agama (*religion*) adalah perasaan terhadap kewajipan-kewajipan kita yang tertegak atas dasar perintah-perintah Tuhan. Schleirmacher pula dalam bukunya *Discours sur la Religion* berkata tunggak hakikat agama itu ialah perasaan kita berhajat dan perasaan ingin mematuhi secara mutlak. Abbe Chatel dalam bukunya *Code de l'Humanite* berkata agama (*religion*) adalah sekelompok tanggungjawab-tanggungjawab makhluk terhadap *Khāliq*; tanggungjawab manusia terhadap Allah, tanggungjawab-tanggungjawabnya terhadap masyarakat dan

¹⁵⁰ Dayf, *op. cit.*, h. 13.

¹⁵¹ *Kamus Dewan*, *op. cit.* h. 11.

tanggungjawab-tanggungjawabnya terhadap dirinya sendiri.¹⁵²

Dari perspektif Islam, agama atau yang dikenali dalam bahasa Arab sebagai *al-dīn* telah diistilahkan oleh sebahagian ulama sebagai suatu ketetapan ilahi yang memandu orang-orang yang mempunyai akal pemikiran yang sejahtera dengan ikhtiar pilihan mereka ke arah kebaikan (*ṣalāḥ*) di dunia dan kejayaan di akhirat. Dengan bahasa yang lebih mudah, *al-dīn* ialah suatu ketetapan ilahi yang memimpin ke arah *al-ḥaq* dalam soal-soal iktikad dan ke arah kebaikan dalam soal *sulūk* dan muamalah.¹⁵³ Ia juga diistilah sebagai undang-undang Allah (*qānūn Allāh*) kepada manusia seluruhnya. Seluruh alam telah tunduk kepada undang-undang Allah, kecuali manusia diberikan pilihan, justeru Allah menurunkan *al-dīn* atau wahyu dari langit.¹⁵⁴ *Al-Dīn* bagi sebilangan sarjana moden Islam seperti al-Mawdūiy diertikan sebagai cara hidup atau *way of life*.¹⁵⁵

Berasaskan beberapa definisi agama di atas, sedikit tinjauan akan dilakukan terhadap latar belakang agama pada zaman al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dengan menekankan beberapa aspek utama agama itu sendiri, sama ada dari aspek pegangan, perpecahan akibat fahaman agama atau mazhab dan pendidikan agama.

Dari segi pegangan agama, umat Islam pada zaman al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy secara umumnya adalah masyarakat yang kuat iman dan berpegang teguh dengan ajaran Islam, sama ada dari sudut akidah maupun

¹⁵² Darrāz, Muhammad ‘Abdullāh (Prof. Dr). *Al-Dīn: Buhūth Mumahhadah li-Dirāsat al-Adyān*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1990, h. 33-35.

¹⁵³ Darrāz, *ibid.*, h. 33.

¹⁵⁴ Syalabiyy, Ra’ūf Syalabiyy (Dr.). 1984. *Ālihah fī al-Aswāq*. Manṣūrah (Mesir): al-Dār al-Islāmiyyah li-al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, h. 37.

¹⁵⁵ Afzalur Rahman (1994), *Ensiklopedia Sirah*, Zaharah Salleh (terj.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, j. iv, h. 139-140.

syariah. Masjid menjadi pusat keagamaan yang paling utama, malah menjadi pusat kemasyarakatan di zaman tersebut.¹⁵⁶

Mesir pada zaman itu telahpun berada di bawah pengaruh pemerintahan kerajaan Sunni dan bebas daripada pemerintahan Syiah, di mana Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy telah berjaya menundukkan kerajaan Syiah terakhir iaitu Kerajaan *al-Fāṭimiyyah* pada tahun 567H/1171M¹⁵⁷ setelah kemangkatan Sultan al-‘Āqīd (w567H/1171M). Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy telah berusaha untuk memadamkan pengaruh Syiah dan mengembalikan pengaruh Sunni. Ini dapat diselami menerusi kenyataan al-Maqrīziy, bahawa setelah menguasai Mesir Ṣalāḥ al-Dīn telah mengasaskan penubuhan *Madrasah al-Syāfi'iyyah* dan *Madrasah al-Mālikiyah* dan memecat semua *qādi* Syiah. Justeru semua orang berpura-pura menunjukkan bahawa mereka bermazhab Maliki dan Syaf'iy sehingga hilanglah mazhab Syiah Ismā‘iliyyah dan Imāmiyyah.¹⁵⁸

Namun, tidak dapat dinafikan bahawa perselisihan mazhab sering tercetus antara mazhab Syiah dan Sunni ini¹⁵⁹ terutamanya pada period peralihan pengaruh Syiah-Sunni, iaitu peralihan kuasa kerajaan *al-Fāṭimiyyah* (297-567H/909-1171M) kepada kerajaan *al-Ayyūbiyyah* (567-648H/1171-1250M) yang telah berjaya memadamkan pengaruh Syiah. Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbiy telah berusaha menghidupkan kembali pengaruh Sunni dengan menghidupkan pengajian *al-sunnah*, membina *madrasah fiqh* terutamanya *madrasah fiqh al-Syāfi'iyyah*.

¹⁵⁶ Al-Ḥujjā, *op.cit.*, 285-287.

¹⁵⁷ Stanley Lane Poole (1969), *op. cit.*, h. 64 dan Syalabiy, *op. cit.*, j. 5, h. 189.

¹⁵⁸ Al-Maqrīziy, *op. cit.*, h. 161. Lihat juga ‘Abd al-‘Azīz Sayyid al-Ahl, Ayyām Ṣalāḥ al-Dīn, al-Majlis al-A’lā li-al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, Mesir, 1963, h. 121 dan selepasnya.

¹⁵⁹ Al-Sumbātiy, Muḥammad Aḥmad (Dr.), *Manhaj Tafsīr Ibn al-Qayyim fi al-Tafsīr*, Dār al-Qalam, Kuwait, 1980, h. 30.

Beliau juga telah menghapuskan pengajian Syiah di Universiti al-Azhar¹⁶⁰ yang merupakan kesan-kesan peninggalan kerajaan *al-Fātimiyah*.¹⁶¹

Usaha Ṣalāh al-Dīn ini telah disambung oleh pemerintah-pemerintah Mesir selepasnya yang terdiri daripada raja atau sultan kerajaan *Mamālik*. Sebagai contoh, al-Maqrīziy (W845H) menyebut, bahawa pemerintah Mesir al-Malik al-Zāhir Bebers (658H-676H/1260-1277M) telah melantik empat orang *qādī* daripada empat mazhab *Syāfi'iyy*, *Mālikiy*, *Ḥanafiy* dan *Ḥanbaliy*. Keadaan ini berterusan sehingga tidak ada mazhab lain kecuali empat mazhab itu dan mazhab *al-asy'ariy* di dalam akidah.¹⁶² Kerajaan Mesir ketika itu membina pusat pengajian dan tempat ibadat serta *zawāyā*.¹⁶³ Beberapa paparan al-Maqrīziy di atas sekaligus dapat menggambarkan pula sudut pegangan umat Islam pada zaman tersebut dari sudut syariah, di mana empat mazhab fiqh utama menjadi pilihan untuk diamalkan dan untuk dipelajari. Perhatian khusus para pemerintah terhadap sudut syariah ini mencerminkan suasana umum masyarakat umat Islam ketika itu yang memberikan tumpuan istimewa terhadap agama, sehingga ia menjadi antara agenda penting pemulihan Mesir daripada pengaruh Syiah.

¹⁶⁰ Al-Ǧāmi' al-Azhar dibina pada tahun 359H/970M dan siap pada tahun 361H/972M pada zaman al-Khalīfah al-Mu'izz li-Dīn Allāh Abū Tamīm Ma'ad (341-365H/953-975M), khalifah kerajaan al-Fātimiyah yang ke-4. Sistem *ḥalaqāt* ilmu bermula di al-Azhar pada 365H/976M dan menjadi universiti pada tahun 378H/988M. Lihat Khafājī, *op. cit.*, h. 27-28 & 41.

¹⁶¹ Ḥilmīy, Muḥammad Muṣṭafā (Prof. Dr.), *Ibn al-Fārid wa al-Hubb al-Ilāhiy*, Dār al-Ma'ārif, Kaherah, 1985, h. 37.

¹⁶² Ada sarjana yang cuba menggambarkan keadaan Mesir pada zaman kerajaan *Mamālik* dan zaman selepasnya (kurun ketujuh Hijrah dan kelapan Hijrah) sebagai suatu period yang dikuasai oleh suasana kebebasan beragama dan berfikir. Keadaan itu cuba dikaitkan pula dengan hubungan secara tidak langsung antara fahaman tasawuf dan golongan Syiah yang cuba disingkap sebagai hubungan harmoni yang saling kait mengait antara satu sama lain. Lihat al-Sybībī, Kāmil Muṣṭafā (Dr.) (1982), *al-Ṣilah Bayn al-Taṣawwuf wa al-Tasyayyu': al-Naza'at al-Šūfiyyah fī al-Tasyayyu'*, Beirut: Dār al-Andalus, j. 2, h. 130 dan selepasnya.

¹⁶³ Al-Maqrīziy, Taqīy al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alīy al-Maqrīziy, *al-Mawā'iz wa al-I'tibār bi-Dhikr al-Khuṭāt wa al-Āthār*, Maṭba'ah al-Nil, Mesir, 1326, j. 3, h. 161, dinukil daripada Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h.30-31.

Perselisihan juga dikatakan sering terjadi di kalangan ulama sufi dengan ulama syari‘at pada zaman kerajaan *Mamālik* dan berpanjangan sehingga ke zaman Uthmaniyy (1517-1798M).¹⁶⁴ Pada zaman kerajaan *Mamālik* al-Azhar dikatakan mengepalai golongan ulama untuk berdepan menghadapai golongan sufi.¹⁶⁵ Al-Imām al-Sya‘rāniy sebagai contoh, telah menceritakan perdebatan yang berlaku antara al-Sayykh Ibrāhīm al-Mawāhibiy dengan ulama al-Azhar berkenaan dengan tafsir ayat *al-Qur’ān al-Karīm*:¹⁶⁶

﴿4﴾... وَهُوَ مَعْكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ

Surah *al-Hadīd* (57): 4.

Maksudnya:

Dan Dia bersama kamu walaupun di mana kamu berada.

Terjemahan surah *al-Hadīd* (57): 4.

Dari sudut perkembangan ilmu pula, terutamanya ilmu agama, bolehlah disifatkan bahawa suasana keilmuan pada zaman itu agak merosot sedikit di mana banyak berlaku taklid dalam masalah ilmu, penolakan mazhab-mazhab baru selain mazhab empat yang sedia ada, malah orang awam dilarang mengikuti mazhab-mazhab lain.¹⁶⁷ Sebilangan sarjana mengaitkan faktor serangan Tatar dan perang Salib sebagai penyumbang ke arah kelembapan sektor ini pada zaman tersebut, terutamanya peristiwa pemusnahan kitab-kitab, pembunuhan ulama dan kekurangan sumber manusia dan material.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Muḥammad Ṣabrī Yūsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 342.

¹⁶⁵ *Ibid.*, h. 343.

¹⁶⁶ Al-Sya‘rāniy, al-Imām al-Sya‘rāniy, *al-Tabaqāt al-Kubrā*, j. 2, h. 105.

¹⁶⁷ Ḥijāzi, *op. cit.*, h. 21.

¹⁶⁸ Muḥammad Ṣabrī Yūsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 340.

Namun, ini tidak bererti perkembangan ilmu dan kelahiran tokoh ulama besar tidak berlaku. Di zaman beliau, telah lahir ramai tokoh mazhab *Syāfi'iyy*, *Mālikiy*, *Hanbaliy* dan *Hanafiy* di Mesir.

Bandar Iskandariah pada zaman al-Saykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy adalah salah sebuah pusat pengajian ilmu yang penting di Mesir di mana terdapat ramai ulama dalam bidang fiqh, tafsir, *hadīth*, *uṣūl* dan semua cabang ilmu Islam dan bahasa Arab, di samping ia diserikan oleh beberapa orang tokoh tasawuf yang hebat.¹⁶⁹

Di bandar Iskandariah lahir Madrasah Mazhab *Mālikiy* yang diasaskan oleh al-Saykh Abū al-Hasan al-Ibyāriy (W618H) dan dua orang muridnya iaitu al-Saykh 'Abd al-Karīm Ibn 'Atā' Allāh Abū Muḥammad al-Iskandarāniy (w612H)¹⁷⁰ dan al-Saykh Abū 'Amr Ibn al-Ḥājib (w646H). Madrasah *al-Mālikiyah* ini seterusnya diterajui oleh al-Faqīh Nāṣir al-Dīn Ibn al-Munīr (620-683H), seorang yang sangat alim di Iskandariah pada zamannya.¹⁷¹

Ketika zaman al-Saykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy, mazhab *Mālikiy* yang dianutinya telah berkembang sejajar dengan mazhab-mazhab *ahl al-sunnah* yang lain. Demikian juga dengan mazhab akidah aliran Abū al-Hasan al-Asy'ariy (W330H).¹⁷²

Ketika itu Universiti al-Azhar yang diasaskan oleh pemerintah Syiah kerajaan *al-Fāṭimiyyah* pada tahun 359H/970M telah berjaya dipengaruhi oleh aliran Sunni dengan mewujudkan pengajian beraliran Sunni. Universiti al-Azhar

¹⁶⁹ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 20.

¹⁷⁰ Beliau adalah datuk kepada Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy.

¹⁷¹ *Ibid.*, h.30-31.

¹⁷² *Ibid.*, h. 29-30.

ketika itu menjadi mercu tanda kehidupan beragama di zaman tersebut di mana al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy sendiri mengajar di al-Azhar. Ramai ulama telah menyebut perihal al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy sebagai ulama yang mengajar di al-Azhar seperti Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy (773H-852H). Beliau berkata : Beliau (al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy) mengajar di Jāmi‘ al-Azhar di atas kerusi dengan ajaran yang meruntun jiwa, mengintegrasikan ajaran tasawuf antara pendapat salaf dan kepelbagaiannya cabangan ilmu, maka ramailah pengikutnya dan beliau mempunyai alamat kebaikan.¹⁷³

Akhirnya, ingin dipaparkan di sini tentang perubahan sikap yang ketara di kalangan ulama Islam pada zaman ini. Untuk melihat perubahan corak pemikiran itu, harus diimbau kembali suasana politik dan sosial yang telah dibincangkan sebelum ini. Barangkali, serangan Tatar terhadap Baghdad (656H/1258M), pembunuhan ulama-ulama, kejatuhan *Dawlāh ‘Abbāsiyyah*, penubuhan *khilāfah* baru di Kaherah, persengketaan sengit untuk menguasai Mesir dan pembunuhan sultan-sultan atau penyingkiran mereka yang mencorakkan suasana dan senario politik di zaman itu telah memberikan impak yang sejarah terhadap perkembangan sosial, kebudayaan dan penghayatan agama pada zaman tersebut.

Golongan yang paling sensitif dan paling kuat menerima kesan senario politik seperti yang telah dipaparkan sebelum ini ialah golongan intelektual agama. Justeru, didapati ianya telah mengubah corak pemikiran golongan ini dalam menangani persoalan politik dan pemerintahan dan mereka mula merasakan bahawa mereka mempunyai suatu amanah yang wajib ditunaikan terhadap umat

¹⁷³ Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy (1329H), *al-Durrar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ah al-Thāminah*, Kaherah: T.P., j. 1, h. 27, dinukil daripada al-Taftazāniy, *op. cit.*, h.30-31.

ini.¹⁷⁴ Hasil perubahan ini, dapat dirasakan kelahiran beberapa tokoh reformasi dari kalangan ulama yang tidak hanya bersikap pasif seperti zaman sebelum kejatuhan Baghdad, malah mereka sudah berani menentang golongan politik. Sebagai contoh, disebutkan di sini al-Imām al-Nawawiy (631-676H), al-Syaykh ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām (577-660H) dan *Syaykh al-Islām* al-Imām Ibn Taymiyyah (w728H).

Sebagai contoh, ialah sikap al-Imām al-Nawawiy (631-676H) yang enggan memberikan persetujuan terhadap fatwa yang diminta oleh Sultan al-Zāhir Bebers (658H-676H/1260-1277M) berhubung keharusan mengambil harta rakyat untuk tujuan menyediakan persiapan demi untuk menyerang tentera Tatar di Syam, walaupun keseluruhan *fuqahā* Syam telah berbuat demikian. Beliau enggan memberikan persetujuan terhadap fatwa tersebut dengan alasan bahawa harta kekayaan yang dimiliki oleh Sultan al-Zāhir Bebers di istananya dan harta-harta golongan istana baginda mesti dihabiskan dahulu sebelum fatwa mengambil harta rakyat boleh diwartakan. Pendapat al-Imām al-Nawawiy ini telah menyebabkan baginda murka dan menghalaunya keluar daripada Damsyik, lalu beliau keluar menuju ke *Nawā*.¹⁷⁵

Satu lagi peristiwa yang melambangkan keteguhan pegangan agama dan simbol kemegahan kuasa ulama pada zaman tersebut ialah peristiwa para penguasa Mesir (*al-umarā*) termasuk *nā’ib al-sultān* yang dijual sebagai hamba abdi atas desakan fatwa *Sultān al-‘Ulamā* al-Syaykh ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām. Fatwa ini telah menimbulkan kekecohan di kalangan *umarā* yang sangat

¹⁷⁴ Muḥammad Aḥmad Darnayqah dan Suhām Tawfiq al-Miṣriy (1992), *Ibn Taymiyyah wa al-Taṣawwuf*, Tarablus: Maktabah al-Īmān, h. 12.

¹⁷⁵ *Ibid*, h. 13.

marah terhadap fatwa tersebut, sehinggakan *nā'ib al-sulṭān* telah cuba mengugut beliau akan membunuhnya jika tidak berganjak daripada fatwa itu. Sultan Mesir ketika itu al-Sulṭān al-Šāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb telah tunduk dan akur terhadap fatwa beliau untuk menjual semua penguasa Mesir yang menjadi tulang belakang sistem pemerintahan baginda. Para *umarā'* itu telah dijual secara terbuka di hadapan khalayak dan dihadiri oleh sultan dan wang hasil jualan itu dimasukkan ke dalam *bayt al-māl al-Muslimīn*. Al-Syaykh ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām telah menjual mereka dengan harga yang tinggi kerana mereka adalah golongan *umarā'*, terutamanya *nā'ib al-sulṭān*. Baginda sultan terpaksa membeli kesemua *umarā'* itu dengan harta peribadi baginda sendiri dan mereka dibebaskan kemudiannya untuk kembali menjawat jawatan asal mereka.¹⁷⁶

2.2.4 Latar Belakang Kebudayaan

Kamus Dewan telah memberikan pengertian kebudayaan sebagai keseluruhan cara hidup (yang merangkumi cara bertindak, berkelakuan dan berfikir) serta segala hasil kegiatan dan penciptaan yang berupa kebendaan atau kerohanian sesuatu masyarakat, tamadun, peradaban, kemajuan akal budi dan lain-lain.¹⁷⁷ Dalam Bahasa Arab, ada banyak istilah kebudayaan atau *culture* yang mempunyai beberapa penggunaan, antaranya ialah *hadārah*. Istilah ini telah digunakan untuk menterjemah buku V.V.Bartold (dalam terjemahan Inggeris) berjudul *Mussulman*

¹⁷⁶ Lihat Khafājī, *op. cit.*, h. 99-102. Lihat juga lampiran pada kitab *Zubad Khulāṣah al-Taṣawwuf al-Musamma bi Hall al-Rumūz*, karangan al-Syaykh ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām (1995), taḥqīq Tāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’ad, Mesir: Maktabah al-‘Ilm wa al-Imān, h. 122-125.

¹⁷⁷ *Kamus Dewan*, *op. cit.*, h. 165.

Culture sebagai *al-hadārah al-Islāmiyyah*. Istilah lain ialah *thaqāfah*, *'ilm*, *fahm* dan *Idrāk*.¹⁷⁸

Walau bagaimanapun, ternyata istilah *hadārah* dan *thaqāfah* digunakan secara lebih meluas di kalangan sarjana Arab bagi menggambarkan pengertian-pengertian kebudayaan atau *culture*. Jika dibandingkan antara dua istilah tersebut, istilah *hadārah* kelihatan lebih cocok dengan pengertian kebudayaan yang diistilahkan oleh *Kamus Dewan* sebelum ini. Sementara istilah *thaqāfah* kelihatan agak terbatas maknanya justeru penggunaannya dalam Bahasa Arab sendiri banyak merujuk kepada kegiatan-kegiatan bersifat intelektual dan keilmuan di samping kegiatan kebudayaan kesenian.¹⁷⁹

Sementara istilah tamadun atau *civilization* dalam Bahasa Arab merujuk kepada perkataan *'umrān*, *hadārah*, *madaniyyah* dan *tamaddun*.¹⁸⁰ Kamus *Oxford Advanced Learner's Dictionary* mendefinisikan *culture* yang kebiasaannya diterjemahkan sebagai kebudayaan dalam Bahasa Melayu sebagai "*the customs, beliefs, art, music and all the other products of human thought made by a particular group of people at a particular time*".¹⁸¹ Sementara itu, dikutipkan beberapa pandangan sarjana yang berserakan berhubungan pengertian kebudayaan atau *culture* ini. Antaranya Lanton yang mendefinisikan kebudayaan sebagai sekelompok pemikiran dan Ogebren yang mendefinisikannya sebagai sekelompok barang dan pemikiran. Sementara golongan Komunis pula berpendapat

¹⁷⁸ Mālik ibn Nabiy (1984), *Musykilat al-Thaqāfah*, 'Abd al-Şabūr Syāhīn (terj.), Damsyik: Dār al-Fikr, h. 24.

¹⁷⁹ Sulaiman bin Ibrahim (1998), *Kebudayaan Barat, Moden Dan Islam*, Monograf Jabatan Pengajian Dakwah Dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 10.

¹⁸⁰ *Ibid*, h. 8-9.

¹⁸¹ (1989), *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, London: Oxford University, h. 959.

kebudayaan adalah tindak balas sesuatu masyarakat terhadap apa yang ada dalam masyarakat itu. Blok Barat pula lebih menumpukan pengertian kebudayaan sebagai hasil pemikiran, iaitu pemikiran manusia.¹⁸²

Hasil gabung jalin daripada pandangan yang pelbagai itu, dapat disimpulkan bahawa kebudayaan secara umumnya bererti keseluruhan cara hidup yang merangkumi cara bertindak, berkelakuan dan berfikir serta segala hasil kegiatan dan penciptaan yang berupa kebendaan atau kerohanian sesuatu masyarakat, tamadun, peradaban, kemajuan akal budi, pemikiran, kegiatan bersifat intelektual dan keilmuan di samping kegiatan kesenian. Di sini, akan dibincangkan serba sedikit latar belakang kebudayaan pada zaman al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy terutamanya corak pemikiran, sikap, cara hidup dan kesenian yang wujud.

Rakyat Mesir pada zaman al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy, sebelumnya dan sesudahnya pernah dikaitkan dengan suatu budaya negatif atau pasif, iaitu terlalu menyerah diri dan penerimaan terhadap isu *qadā’* dan *qadr* secara mutlak. Ia dikaitkan secara langsung dengan budaya pemikiran ahli sufi pada zaman itu yang dikatakan terlalu menekankan soal-soal *zuhd* dalam kehidupan, tidak mempedulikan soal rezeki dan lain-lain tindakan yang dianggap negatif.¹⁸³ Namun, Dr. Muḥammad Ṣabrī Yūsuf mengupas perkara ini dalam dimensi yang sangat negatif tanpa ada perimbangan yang adil terhadap golongan sufi, sehingga sanggup menuding jari kepada ahli sufi yang dianggapnya sebagai pengukuh kepada faktor kejatuhan kerajaan *Mamālik* ke tangan ‘Uthmāniyyīn,

¹⁸² Sulaiman bin Ibrahim, *op. cit.*, h. 5-6.

¹⁸³ Lihat Muḥammad Ṣabrī Yūsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 291.

akibat sifat pasif mereka yang menyerah diri kepada takdir semata-mata.¹⁸⁴ Memang ada sarjana yang mengaitkan sikap-sikap negatif seumpama ini dengan *zuhd* tasawuf dan sikap ahli sufi yang menyerah diri sepenuhnya kepada Allah (s.w.t.),¹⁸⁵ namun tidak ada sebarang bukti kukuh yang dilakukan secara akademik untuk mengaitkan kekalahan kerajaan *Mamālik* ke tangan *'Uthmāniyyīn*, atau keadaan kemiskinan, kemunduran dan kemelaratan kehidupan rakyat Mesir pada zaman itu sebagai akibat sifat pasif mereka yang menyerah diri kepada takdir semata-mata. Sebenarnya fenomena ini memang sudah timbul di pedalaman Mesir dan tersebar luas,¹⁸⁶ tetapi sebab sebenar kemunduran Mesir, kekalahannya kepada Kerajaan *'Uthmāniyyah* dan lain-lain kelemahan tidak boleh dipersalahkan kepada sifat *zuhd* dan beriman kepada *al-qadā'* dan *al-qadr*. Hanya yang mampu ditegaskan di sini ialah kehidupan majoriti rakyat Mesir pada zaman itu memang lemah, miskin, mundur dan melarat dan mereka pula memang rakyat yang terkenal berjuang mengharungi segala kesusahan itu dan kuat berpegang kepada ajaran agama, termasuk kepercayaan kepada *al-qadā'* dan *al-qadr*.

¹⁸⁴ *Ibid.*, h. 291-293.

¹⁸⁵ Sebagai contoh, lihat Layla 'Abd al-Laṭīf (Dr.) (1987), *al-Mujtama'* *al-Miṣriy fī al-'Asr al-'Uthmaniyy*, Kaherah: Dār al-Kitāb al-Jāmi'iyy, Kaherah, h. 180; al-Munūfiy, Kamāl (Dr.) (1980), *al-Thaqāfah al-Siyāsiyyah li-al-Fallāḥīn al-Miṣrīyīn*, Beirut: Dār Ibn Khaldūn, h. 132, 140-142; Muḥammad Fahmi 'Abd al-Laṭīf (1948), *al-Sayyid al-Badawīy aw Dawlah al-Darāwisy fī Miṣr*, Kaherah: Maṭba'ah al-Ḥurriyyah, h. 130-132.

¹⁸⁶ 'Abd al-Raḥīm 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Raḥīm (t.th.), *al-Rīf al-Miṣriy fī al-Qarn al-Thāmin 'Asyar*, Kaherah: Maktabah Madbūli, edisi 2, h. 232, 233 & 245 dan Jurji Zaydān (1967), *Tārīkh Ādāb al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dār al-Ḥayāh, j. 3, h. 285.

Menurut Dr. Muhammed Şabri Yüsuf, sebahagian rakyat Mesir juga dikaitkan dengan tabiat suka duduk di kedai-kedai kopi,¹⁸⁷ bersempang sambil menyedut *ḥasyīṣy*.¹⁸⁸ Malah, suatu fenomena buruk yang dikatakan menular di kalangan rakyat tempatan, terutamanya di Kaherah ialah masalah ketagihan *ḥasyīṣy* atau ganja.¹⁸⁹ Ahli sufi cuba dilihat sebagai penyebab kepada penyebaran ketagihan *ḥasyīṣy*, dan penyebab kepada kerosakan masyarakat¹⁹⁰ kerana penemuan pertamanya dikatakan oleh Syaykh Ḥaydar, seorang ahli sufi. Riwayat ini walaupun ada sumbernya, namun Syaykh Ḥaydar juga dianggap sebagai orang pertama menemui kopi.

Dua riwayat ini jelas bertentangan kerana *ḥasyīṣy* ditemui pada kurun ketujuhH sedangkan kopi pada kurun ke-10H. Justeru, menetapkan ahli sufi sebagai penemu pertama *ḥasyīṣy* masih boleh dipertikaikan. Namun pada pendapat penulis, ahli sufi tidak sepatutnya dipersalahkan secara mutlak kerana *ḥasyīṣy* pada awal penemuannya tidak diketahui secara terperinci kandungannya secara saintifik, sepertimana juga penemuan perkara baru lain seperti tembakau

¹⁸⁷ Dr. Muhammed Şabri Yüsuf hanya cuba menggambarkan keadaan Mesir secara umumnya pada zaman ‘Uthmāniyyah yang merupakan kesinambungan zaman Mamālik. Sebenarnya kopi hanya mula tersebar di negara Arab sekitar kurun ke-10H. Ini bererti kedai kopi pada zaman Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy belum wujud, tetapi yang wujud hanya kedai atau warung makanan dan minuman.

¹⁸⁸ *Ḥasyīṣy* ialah sejenis herba dari sejenis pokok yang digunakan sebagai suatu cara untuk mencari kedamaian dan kekhayalan atau dalam bahasa Arab disebut *al-mukayyifāt*. Dalam Bahasa Inggeris ia diterjemah oleh kamus Hans Wehr sebagai *herbs, grasses, weeds, hay, hemp (cannabis sativa)*, *ḥasyīṣy*, *cannabis*. (Hans Wehr (1980), *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English*, Beirut: Librairie Du Liban, h. 179). Terjemahan *cannabis* adalah ganja. Mungkin dalam bahasa Melayu, ia adalah ganja atau seumpama daun Ketum yang dijadikan bahan ganti ketagihan dadah. Menurut riwayat, ia pertama kali ditemui oleh Syaykh Ḥaydar pada tahun 657H. Lihat Ahmad Amin (2002), *Qāmūs al-Ādāt wa al-Taqālid wa al-Ta‘ābir al-Miṣriyyah*, Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h. 179.

¹⁸⁹ Muhammed Şabri Yüsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 314.

¹⁹⁰ *Ibid.*

dan kopi.¹⁹¹ Ia hanya dijumpai secara kebetulan oleh Syaykh Ḥaydar yang kemudiannya mendapatinya dapat membantunya beribadat dengan cergas tanpa kepenatan dan kelesuan. Beliau kemudiannya menggalakkan anak-anak muridnya supaya menggunakan *ḥasyīṣy* sebagai ubat herba untuk membantu mereka membanyakkan ibadat.¹⁹² Niat baik Syaykh Ḥaydar ini tidak seharusnya ditafsirkan secara negatif dengan meletakkan tanggungjawab ketagihan *ḥasyīṣy* ke atas bahu ahli sufi semata-mata.

Di antara fenomena kebudayaan yang wujud di Mesir pada zaman itu juga ialah budaya majlis *al-samā'* iaitu menghadiri suatu majlis yang diadakan untuk tujuan mendengar deklamasi puisi (syair), nyanyian dan tarian. Dalam konteks orang sufi pula, ia adalah majlis memperdengarkan lagu-lagu agama, *ibtiḥālāt* dan *qaṣīdah* sufi yang diiringi oleh muzik.¹⁹³ Budaya ini telah lama wujud di kalangan ahli sufi di negara Arab. Al-Imām al-Ghazzāliy sendiri mengharuskan majlis *al-samā'* ini yang bertujuan memantapkan keimanan menerusi tafakur terhadap kata-kata syair atau *qaṣīdah* yang memuji keagungan Allah (s.w.t.). Lebih jauh daripada itu, al-Najjār telah menganggap bahawa golongan sufi mempunyai peranan yang menonjol dalam menjaga usul atau prinsip muzik dan nyanyian lagu-lagu Arab daripada kepupusan. Ini kerana setelah kejatuhan Baghdad di tangan Tatar dan kejatuhan Andalus di tangan tentera Salib, banyak fenomena kebudayaan Islam terkubur dan dilupakan. Majlis-majlis muzik dan lagu telah

¹⁹¹ Tembakau dianggap makruh oleh ulama pada zaman lampau tetapi kini majoriti ulama berpendapat ianya haram. Kopi pula menerima nasib sebaliknya, di mana pada peringkat awal penemuannya, ia dianggap makruh oleh sebahagian ulama dan haram oleh sebahagian ulama yang lain, namun pada zaman ini ia dianggap harus sahaja.

¹⁹² Ahmad Amin, *op.cit.*

¹⁹³ Untuk mengetahui pandangan ulama tentang *al-samā'* ini, lihat al-Najjār, *op.cit.*, h. 40-47.

pupus kecuali majlis-majlis *al-samā'* yang diteruskan tradisinya oleh para sufi.¹⁹⁴ Zaman al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariyah adalah zaman sesudah kejatuhan Baghdad dan Andalus yang menyaksikan banyak majlis-majlis *al-samā'* sekaligus menjadi sebahagian daripada kebudayaan orang Mesir pada zaman tersebut.

Fenomena terbesar yang sangat ketara, malah menjadi mercu tanda kebudayaan Mesir pada kurun ketujuhH ialah perkembangan tarekat-tarekat tasawuf yang sangat pesat di seluruh pelosok Mesir.¹⁹⁵ Hasil daripada perkembangan pesat tarekat tasawuf ini yang melalui zaman yang lama, lahirlah pelbagai fenomena yang akhirnya menjadi sebahagian daripada fenomena kebudayaan di Mesir pada zaman itu dan zaman selepasnya. Antaranya ialah kecenderungan masyarakat mempercayai keramat para wali,¹⁹⁶ *al-mawālid*,¹⁹⁷ dan lain-lain perkara yang berkaitan dengan tradisi tasawuf dan tarekat tasawuf.

Berhubung dengan *al-mawālid* yang boleh dianggap sebagai elemen kebudayaan atau budaya hidup orang-orang Mesir yang tersebar luas pada zaman al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariyah, malah zaman sebelumnya dan sesudahnya sehingga ke hari ini, Mesir memang banyak menyambut *al-mawālid* sama ada berbentuk tasawuf secara langsung atau hanya mempunyai ciri-cirinya sahaja. Ia disambut sebagai memuliakan *ahl al-bayt*, atau tokoh-tokoh tasawuf,

¹⁹⁴ Muḥammad Fahmī ‘Abd al-Laṭīf, *al-Fann al-Ilāhiy*, Silsilah al-Maktabah al-Thaqafiyah, t.t.p. (t.th.), h. 5.

¹⁹⁵ Bayyūmiy, Zakariyyā Sulaymān (Dr.) (1992), *al-Turuq al-Sūfiyyah bayn al-Sāsah wa al-Siyāsah fī Miṣr al-Mu'āṣirah*, Kaherah: Dār al-Šāhwah li-al-Nasyr dan lihat al-Najjār, *op. cit.*, h. 88-101.

¹⁹⁶ Untuk keterangan lanjut, lihat Muḥammad Ṣabri Yūsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 294-301 dan Bayyūmiy, *op. cit.*, h. 128-130.

¹⁹⁷ Lihat Muḥammad Ṣabri Yūsuf (Dr.), *op.cit.*, h. 301-311 dan Bayyūmiy, *op. cit.*, h. 130-132.

pemimpin-pemimpin tarekat tasawuf, syaykh-syaykh di peringkat bandar atau kampung dan lain-lain.¹⁹⁸

2.3 LATAR BELAKANG KEHIDUPAN AL-SAKANDARIY

2.3.1 Nama dan Keturunan

Nama asal al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy ini ialah Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Atā’ Allāh. *Lagab* atau gelaran beliau ialah *Tāj al-Dīn* dan *kunyah* (nama timangan) beliau pula ialah *Abū al-Fadl*¹⁹⁹ atau *Abū al-‘Abbās*.²⁰⁰ Kebanyakan kitab-kitab *tarājum* hanya menyebut nama beliau secara ringkas sahaja. Hanya Ibn ‘Ajībah yang menyebut nama beliau secara penuh iaitu *Abū al-Fadl Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḫusayn ibn ‘Atā’ Allāh*.²⁰¹

Penulis buku-buku sejarah menyebut bahawa beliau adalah anak kelahiran bandar Iskandariah, Mesir. Justeru, beliau telah dinisbahkan kepada bandar

¹⁹⁸ Muhammed Şabri Yüsuf (Dr.), *op. cit.*, h. 301. Untuk keterangan lanjut, lihat *ibid.*, h. 301-311 dan Bayyūmīy, *op. cit.*, h. 130-132.

¹⁹⁹ Ibn Farhūn al-Ya'mariy, al-Qāḍī Ibrāhīm ibn 'Aliy ibn Muḥammad (1329H), *al-Dibāj al-Mudhahhab fi Ma'rifat A'yān 'Ulamā' al-Madhab*, Kaherah: T.P., h. 70; al-Subkiy, *Tāj al-Dīn al-Subkiy* (1324H), *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, Kaherah: T.P., j. 5, h. 176; Ibn Taghriy Bardiy, *op. cit.*, j. 8, h. 280; al-Suyūtiy, al-Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūtiy (1321H), *Husn al-Muḥādarah fi Akhbār Miṣr wa al-Qāhirah*, Mesir: T.P., j. 1, h. 250; al-Manāwiy, 'Abd al-Ra'ūf al-Manāwiy (t.th.), *al-Kawākib al-Durrīyyah fi Tarājum al-Sādah al-Ṣūfiyyah*, Kaherah: T.P., j. 2, h. 257; Ibn al-'Imād, *op. cit.*, Ibn 'Ajībah, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Ajībah al-Ḥasaniy (t.th.), *Iqāz al-Himam fi Syarḥ al-Hikam*, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h. 23; al-Ṭu'miy, Muḥy al-Dīn (1996), *Tabaqāt al-Syādhiliyyah al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Jil, h. 116.

²⁰⁰ Ibn 'Ajībah, *ibid.* h. 23.

²⁰¹ *Ibid.*

tersebut sebagai al-Iskandarāniy, al-Sakandariy atau al-Iskandariy.²⁰² Beliau berasal daripada keturunan Arab puak al-Judhāmiy²⁰³ dan bermazhab *Mālikiy*.²⁰⁴

Bapa beliau ialah Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Aṭā’ Allāh. Bapa beliau telah hidup sezaman dengan al-Saykh Abū al-Ḥasan al-Syādhiliy (w656H), pengasas tarekat *al-Syādhiliyah*. Hal ini dapat difahami dari petikan yang ditulis sendiri oleh al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dalam karyanya *Laṭā’if al-Minan* di mana beliau menyatakan bahawa bapanya memberitahunya bahawa dia pernah menemui al-Saykh Abū al-Ḥasan al-Syādhiliy (q.s.r.).²⁰⁵

Keluarga beliau adalah keluarga ilmuwan dalam bidang agama berdasarkan kepada kenyataan bahawa datuk beliau Abū Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandariy (w612H) adalah seorang *faqīh* yang masyhur pada zamannya, sebagaimana al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sendiri juga merupakan seorang yang *faqīh* dalam bidang syariat di mana beliau berazam untuk mencontohi datuknya itu.²⁰⁶

Datuk beliau adalah seorang imam dalam fiqh, *uṣūl* dan ilmu-ilmu Bahasa Arab. Beliau adalah sahabat kepada seorang *faqīh* bermazhab *Mālikiy* yang bernama Abū ‘Amr ibn Ḥajib (w646H) semasa belajar (*tafaqquh*) dengan al-Saykh Abū al-Hasan al-Ibyāriy (w618H) yang merupakan mahaguru mazhab

²⁰² Ibn Taghriy Bardiy, *op. cit.*, j. 8, h. 280, ibn al-‘Imād, *op. cit.*, Ibn ‘Ajibah, *ibid*, h. 23.

²⁰³ Ibn Taghriy Bardiy, *ibid*, j. 8, h. 280, ibn al-‘Imād, *ibid*, Ibn ‘Ajibah, *ibid*, h. 23.

²⁰⁴ Ramai penulis menyatakan bahawa beliau bermazhab Maliki seperti Ibn Farhūn dalam *al-Dibāj* dan Ibn ‘Ajibah, namun Tāj al-Din al-Subkiy menganggapnya sebagai bermazhab Syafī’ie. Lihat al-Subkiy, *op. cit.*, j. 5, h. 176.

²⁰⁵ Al-Sakandariy, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy (1992), *Laṭā’if al-Minan fī Manāqib al-Sayykh Abī al-‘Abbās al-Mursiyy wa Syaykhīhi Abī al-Hasan al-Syādhiliy*, sunt. al-Saykh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, Damsyik: Dār al-Basyā’ir, h. 111.

²⁰⁶ Al-Taftazāniy, *op. cit.*, h. 13.

Mālikiy di Iskandariah pada zaman tersebut. Beliau telah mengarang kitab *al-Bayān wa al-Taqrīb fī Syarḥ al-Tahdhib* yang merupakan sebuah kitab besar yang mengandungi khazanah pelbagai ilmu, faedah-faedah yang besar dan petikan-petikan yang aneh. Beliau juga melakukan *ikhtiṣār* terhadap kitab *al-Tahdhib* dengan baik dan *ikhtiṣār* kepada kitab *al-Miṣṭal* karangan al-Zamakhsyari.²⁰⁷ Al-Imām al-Suyūṭī meriwayatkan bahawa datuk al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy ini meninggal dunia pada tahun 612H.²⁰⁸ Dengan ini, tidak hairanlah jika dikatakan bahawa sejak awal, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah dipersiapkan untuk mempelajari pemikiran-pemikiran fiqh al-Imām Mālik,²⁰⁹ sesuai dengan latar belakang keluarga beliau yang memang ahli dalam mazhab Mālikiy.

Al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sendiri menyebut perihal datuknya itu beberapa kali dalam kitabnya *Laṭā’if al-Minan*. Antaranya beliau menyebut bahawa pernah pada suatu ketika beliau masuk menemui gurunya al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy (w686H) lantas gurunya itu berkata: apabila al-Faqīh Nāṣir al-Dīn (w683H) sembuh, dia akan menempatkan engkau di tempat duduk datukmu (iaitu datuk kepada al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy), sementara al-Faqīh itu duduk di sebelah sini dan aku duduk di sebelah sini.²¹⁰ Beliau juga menulis bahawa gurunya itu (al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy) pernah berkata kepadanya: Demi Allah. Aku tidak reda baginya (iaitu bagi al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy) hanya dengan kedudukan datuknya (iaitu

²⁰⁷ Ibn Farhūn, *op. cit.*, h. 167.

²⁰⁸ Al-Suyūṭī, *op. cit.*, j. 1, h. 215.

²⁰⁹ Victor Dancer (1999), *Mistikisme Ibnu ‘Atha’illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Hikam*, Surabaya (Indonesia): Risalah Gusti, h. 7.

²¹⁰ Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 144.

yang hanya *faqīh* dalam bidang syari'at), malah dia mesti ada kelebihan tasawuf.²¹¹

Apa yang jelas ialah datuk beliau telah mengingkari golongan tasawuf dan golongan tersebut telah bersabar atas kesusahan yang diakibatkan oleh beliau. Al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy menulis lagi bahawa gurunya pernah memberikan perumpamaan sikap golongan tasawuf Iskandariah yang bersabar atas sikap permusuhan datuknya itu dengan sikap Rasulullah (s.a.w.) yang bersabar atas sikap kaum Quraisy yang membohongi dakwah yang dibawa oleh baginda (s.a.w.). Malaikat Jibril memperkenalkan kepada Nabi (s.a.w.) akan malaikat penjaga bukit dan gunung. Malaikat penjaga bukit dan gunung lantas menawarkan diri untuk menimbus mereka dengan dua buah bukit, namun baginda (s.a.w.) menjawab: aku berharap akan keluar dari sulbi mereka (kaum Quraisy) generasi baru yang akan mentauhidkan Allah.²¹² Demikianlah kami bersabar atas sikap datuk si-*faqīh* ini (iaitu datuk kepada al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy) demi menunggu kedatangan si-*faqīh* ini²¹³ (iaitu al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy).

2.3.2 Kelahiran

Al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah dilahirkan di bandar Iskandariah yang merupakan bumi tumpah darah keluarganya. Tarikh kelahiran beliau secara tepat tidak diketahui kerana kitab-kitab sejarah yang meriwayatkan kehidupan

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Hadith riwayat al-Imām al-Bukhāriy, Muḥammad ibn Ismā’il ibn Ibrāhīm ibn al-Mughirah ibn Bardizbah, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Kitāb Bad’ al-Khalq, hadith nombor 2992, dan al-Imām Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Hajjāj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Jihād wa al-Sayr, hadith nombor 3352.

²¹³ Al-Sakandariy, *op. cit.*, h. 144.

beliau tidak menyentuh tentang tarikh lahir beliau. Dalam kajian ini, penulis berpendapat bahawa kajian yang dilakukan oleh Prof. Dr. Abū al-Wafā' al-Taftāzāniy dan al-Saykh Aḥmad ‘Izz al-Dīn ‘Abd Allāh Khalaf Allāh sudah cukup memadai bagi tujuan mendapat gambaran secara jelas tentang dua teori tarikh kelahiran beliau.

Menurut al-Taftāzāniy, setelah membentangkan teori tarikh kelahiran al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy, tarikh yang dianggap paling sesuai bagi kelahirannya ialah pada sekitar tahun 658H.²¹⁴ Keringkasan hujah yang dikemukakan oleh al-Taftāzāniy ialah kenyataan Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy yang menyebut bahawa al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy meninggal dunia semasa beliau mencecah usia *kahl*.²¹⁵ Usia *kahl* menurut *al-Qāmūs al-Muhiṭ* ialah orang yang berusia lebih daripada 30 tahun sehingga 51 tahun.²¹⁶

Sejarah telah mencatatkan secara ijma²¹⁷ bahawa al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy meninggal dunia pada tahun 709H sebagaimana sejarah juga telah mencatatkan bahawa al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah berguru selama 12 tahun dengan gurunya al-Saykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy,²¹⁸ iaitu sehingga gurunya itu meninggal dunia pada tahun 686H.²¹⁹

Justeru, menurut al-Taftāzāniy tarikh 658H adalah tarikh yang munasabah beliau dilahirkan dengan andaian bahawa beliau mula berguru dengan gurunya al-

²¹⁴ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 16-18.

²¹⁵ Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy, *op. cit.*, j. 1, h. 374.

²¹⁶ Al-Fayrūz’abādiy, *op. cit.*, kata entri *kahl*.

²¹⁷ Semua penulis sejarah Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy mencatatkan tarikh kewafatan beliau pada tahun 709H melainkan al-Sya’rāniy sahaja yang menuliskan bahawa beliau meninggal dunia pada tahun 707H. Lihat *al-Tabaqāt al-Kubrā*, , j. 2, h. 19.

²¹⁸ Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 147.

²¹⁹ Bardiy, *op. cit.*, j. 7, h. 371, al-Suyūṭiy, *op. cit.* j. 1, h. 249, al-Maqrīziy, *op. cit.*, j. 8, bahagian tiga, h. 738.

Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy pada sekitar tahun 674H, iaitu ketika beliau berusia 16 tahun kerana pada usia tersebut adalah logik beliau mula berguru dengan gurunya al-Mursiy.²²⁰

Kita juga tidak lupa bahawa al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sebelum berguru dengan al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy telah merupakan seorang yang *faqīh* dan telah giat mengajar ilmu syari‘at di bandar Iskandariah di mana sebelum berguru dengan al-Mursiy, beliau juga seperti datuknya turut menolak ajaran tasawuf.²²¹ Jika diandaikan usia beliau berguru dengan al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy melebihi 16 tahun, maka sudah pasti usia beliau melebihi 51 tahun dan tarikh kelahirannya juga lebih awal dari tahun 658H. Andaian tarikh kelahiran yang lebih awal telah dinyatakan oleh al-Syaykh Aḥmad ‘Izz al-Dīn ‘Abd Allāh Khalaf Allāh dalam kitabnya *al-Ḥikam*, iaitu sekitar tahun 640H dan umurnya ketika wafat sekitar 70 tahun.²²² Andaian ini dibuat berdasarkan kenyataan yang terdapat dalam biodata adik kandungnya yang bongsu al-Imām Tāj al-Dīn ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn ‘Isā ibn al-Husayn ibn ‘Aṭā’ Allāh ini yang dilahirkan pada tahun 679H. Diriwayatkan bahawa ketika beliau masih kecil di pangkuhan ibunya, saudaranya yang besar (iaitu al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy) telahpun dewasa di mana beliau telah berkelayakan memberikan fatwa dan mengajar.²²³

²²⁰ Lihat secara terperinci hujah dan keterangan berhubung teori penentuan tarikh lahir Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy yang dilakukan oleh al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 16-18.

²²¹ Al-Sakandariy, *op. cit.*, h. 146-147.

²²² Khalaf Allāh, Ahmad ‘Izz al-Dīn ‘Abd Allāh (t.th.), *al-Ḥikam li-Ibni ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy, Aqwā’ Dustūr Tarbawiy fī al-Qarn al-Sābi’i* al-Hijriy, Kaherah: al-Maktabah al-Azharīyyah li-al-Turāth, h. 44.

²²³ Al-Ṭu’miy, *op. cit.* h. 140.

Berdasarkan *manhaj* al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dalam pembelajaran ilmu, beliau lebih cenderung kepada *manhaj* pengajian secara *bertalaqqī* dan berguru, bukannya seperti sesetengah kalangan yang cenderung kepada *manhaj* pembelajaran yang lebih ringan. Justeru, umur seorang yang berkelayakan untuk mengeluarkan fatwa dan mengajar menerusi sistem ini adalah dianggarkan sekitar 40 tahun.²²⁴ Dengan andaian ini, adalah dapat disimpulkan bahawa al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy lebih tua daripada adik bongsunya sekitar 40 tahun.

2.3.3 Tahap-tahap Kehidupan al-Sakandariy

Menurut al-Taftāzāniy, secara umumnya kehidupan al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy boleh dibahagikan kepada tiga tahap. Tahap pertama bermula sebelum tahun 674H di mana beliau telah membesar sebagai seorang penuntut ilmu di Iskandariah dengan mempelajari pelbagai bidang ilmu termasuklah ilmu tafsir, *ḥadīth*, fiqh, *uṣūl*, *naḥw*, *bayān* dan lain-lain lagi dengan guru-guru yang handal di Iskandariah pada zaman itu.²²⁵ Pada tahap pertama kehidupan di Iskandariah ini, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah mengingkari golongan tasawuf dengan keras sekali dan taksub terhadap ilmu fiqh. Beliau menyatakan hal ini dalam kitabnya *Laṭā’if al-Minan* : Suatu ketika dahulu, aku mengingkarinya (beliau maksudkan gurunya al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy) dan menentangnya, hingga lah berlaku satu perbincangan antara aku dan pengikut-pengikutnya (al-Mursiy). Ketika itu aku belum berguru dengannya. Aku telah berkata bahawa beliau itu hanya ahli ilmu zahir semata-mata dan golongan

²²⁴ Khalaf Allāh, *op. cit.*

²²⁵ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 18-19.

tasawuf hanya mendakwa mempunyai kelebihan-kelebihan besar sedangkan zahir syarak menolaknya.²²⁶

Tahap kedua pula bermula pada tahun 674H di mana pada tahun tersebut al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah mula berguru dengan gurunya al-Saykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy sehingga beliau berpindah ke Kaherah. Pada tahap inilah beliau mula menghayati tasawuf dengan mengamalkan ajaran tarekat *Syādhiliyyah* dan pada masa yang sama beliau terus meneruskan belajar ilmu-ilmu agama yang lain dan juga mengajarnya.²²⁷

Pada tahap kedua ini, beliau sudah tidak mengingkari golongan tasawuf dan taksubnya terhadap golongan fiqh juga telah hilang, iaitu sesudah beliau menemui gurunya al-Saykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy, di mana beliau telah merasa sangat takjub terhadap kebolehan al-Mursiy. Beliau telah mengambil tarekat tasawuf daripada al-Mursiy.²²⁸

Semasa berada dalam tahap kedua ini juga, al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy tidak berhenti daripada terus menerus menuntut ilmu agama (yang dianggap sebagai ilmu zahir, iaitu yang berkaitan dengan fiqh) walaupun telah melalui jalan ahli tarekat tasawuf, malah beliau terus belajar ilmu-ilmu tersebut dengan *tawjīh* daripada gurunya itu. Sebenarnya beliau di peringkat awal merasa bimbang jika perguruannya (*suhbah*) dengan al-Mursiy akan menghalang pengajiannya, namun beliau akhirnya berpuas hati apabila memahami bahawa

²²⁶ Al-Sakandariy, *op. cit.*, h. 147.

²²⁷ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 19.

²²⁸ *Ibid.*

suhbah dengan golongan tasawuf tarekat *Syādhiliyyah* tidak bererti *tajarrud* dan meninggalkan pengajian ilmu atau meninggalkan pekerjaan dunia yang lain.²²⁹

Hal ini dinyatakan sendiri oleh beliau dalam *Laqā'if al-Minan* : Pada permulaannya, aku pernah mendengar para pelajar berkata bahawa sesiapa yang berguru dengan syaykh tasawuf (*suhbah*) tidak boleh belajar ilmu zahir lagi. Hal ini membimbangkan aku kerana takut aku akan ketinggalan dalam bidang ilmu dan kehilangan *suhbah* syaykh. Aku pergi menemui al-Syaykh (al-Mursiy), lalu aku mendapati bahawa beliau memakan daging cicah cuka. Aku berbicara dalam hatiku: Harap-harap al-Syaykh memberikan aku sedikit makanan yang ada di tangannya, lalu belumpun habis aku berbicara dalam hatiku sedemikian hingga al-Syaykh telahpun menghulurkan sesuap makanan dari tangannya ke dalam mulutku. Kemudian beliau berkata: “Apabila kami bergaul (*suhbah*) dengan golongan peniaga, kami tidak berkata kepada mereka tinggalkan perniagaan kamu dan marilah bersama kami, atau golongan pengilang, tinggalkan kilang kamu dan marilah bersama kami atau para pelajar tinggalkan pembelajaran kamu dan marilah bersama kami, malah kami akur bagi setiap orang apa-apa kedudukan yang Allah telah kurniakan kepadanya”²³⁰.

Tahap ketiga pula ialah tahap di mana al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy mula berpindah dari Iskandariah ke Kaherah dan berakhir dengan kewafatannya pada tahun 709H.²³¹ Tahap ini adalah tahap kematangan dan kesempurnaan ilmunya dalam kedua-dua bidang fiqh dan tasawuf dan ia juga

²²⁹ *Ibid*, h. 19-20.

²³⁰ Al-Sakandariy, *op. cit.*, h. 143.

²³¹ Al-Taftazāniy, *op. cit.*, h. 18-19.

merupakan tahap di mana beliau telah mencerahkan ilmunya dalam kedua-dua bidang itu melalui kuliah-kuliah pengajian.²³²

2.3.4 Pembelajaran

Al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah melalui suatu proses pembelajaran yang panjang menerusi *manhaj* pengajian secara *bertalaqqī* dan berguru.²³³ Sistem atau *manhaj* ini adalah suatu *manhaj* yang sudah menjadi kelaziman dalam sistem pembelajaran pada zaman tersebut yang mementingkan kualiti ilmu. Beliau telah berguru dengan sebilangan besar guru-guru yang masyhur pada zamannya dalam pelbagai bidang.²³⁴

Antara guru-guru beliau ialah al-Faqīh Nāṣir al-Dīn Ibn al-Munīr al-Jarawiy al-Judhāmiy al-Iskandariy (w683H).²³⁵ Beliau adalah seorang imam yang handal dalam fiqh dan Bahasa Arab dan merupakan ‘allāmah al-Iskandariyyah pada zamannya dan meninggal dunia di Iskandariah pada tahun 683H.²³⁶ Al-Faqīh Nāṣir al-Dīn Ibn al-Munīr (w683H) inilah tokoh ulama besar dalam bidang fiqh mazhab Maliki di Iskandariah, malah di Mesir yang menerajui Madrasah *al-Mālikīyyah*. Beliau adalah seorang yang sangat alim di Iskandariah pada zamannya sehingga ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām (577-660H) menyifatkannya sebagai salah seorang daripada dua orang tokoh ulama kebanggaan Mesir; Ibn al-Munīr dan Ibn Daqīq al-‘Id (w702H).²³⁷

²³² *Ibid*, h. 24.

²³³ Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 44.

²³⁴ Lihat al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 20-24.

²³⁵ *Ibid.*, h. 20.

²³⁶ Ibn Farhūn, *op. cit.*, h. 71.

²³⁷ Al-Katbiy, Ibn Syākir (1299H), *Fawāt al-Wafayāt*, Kaherah: Bulāq, h. 72. Lihat al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h.30-31.

Al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy pernah menyebut beberapa kali perihal gurunya Ibn al-Munir itu dalam kitabnya *Laṭā’if al-Minan*.²³⁸ Sementara tentang Ibn Daqīq al-‘Id atau nama penuhnya al-Saykh Abū al-Fatḥ Taqiy al-Dīn ibn Daqīq al-‘Id al-Qusayriy, yang dinobatkan sebagai penghulu ulama fiqh Syāfi‘iy²³⁹ pula, al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy juga pernah menyebut perihal beliau dalam kitab yang sama.²⁴⁰ Oleh kerana mereka berdua adalah dua tokoh ilmuan yang hidup sezaman, malah Ibn Daqīq al-‘Id meninggal dunia terlebih awal daripada al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy, maka kemungkinan beliau tidak berguru dengan Ibn Daqīq al-‘Id, tetapi mereka hanya bersahabat dan sering bertukar-tukar maklumat. Perihal Ibn Daqīq al-‘Id yang diceritakan oleh beliau dalam *Laṭā’if al-Minan* itu juga tidak membayangkan perguruan itu, kerana beliau mengungkapkan “al-Saykh al-Imām Muftī al-Anām Taqiy al-Dīn Muḥammad ibn ‘Aliy al-Qusayriy telah menghabarkan kepada kami”²⁴¹ dan “aku dengar al-Saykh al-Imām Muftī al-Anām Taqiy al-Dīn Muḥammad ibn ‘Aliy al-Qusayriy berkata”²⁴² tanpa ungkapan *syaykhunā* yang menjadi kebiasaan beliau untuk menggambarkan seseorang syaykh itu sebagai gurunya.²⁴³

Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy (773H-852H) ada menyebut bahawa beliau pernah mendengar (*sami’ā*) daripada al-Saykh al-Abarqūhiy dan belajar ilmu *naḥw*

²³⁸ Sebagai contoh, lihat al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 144 yang telah dipetik sebelum ini ketika membincangkan keturunan Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy.

²³⁹ Al-Suyūtiy, *Husn al-Muḥādarah*, op. cit. j. 1, h. 143 dan al-Subkiy, op. cit., j. 2, h. 2.

²⁴⁰ Lihat al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 184 dan 236.

²⁴¹ *Ibid.*, h. 184.

²⁴² *Ibid.*, h. 236.

²⁴³ Sebagai contoh, lihat al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 136.

daripada al-Syaykh al-Muhyī al-Māzūniy.²⁴⁴ Berkenaan dengan al-Syaykh al-Muhyī al-Māzūniy yang merupakan guru kepada al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy dalam ilmu *naḥw*, al-Imām al-Suyūṭiy telah menyebutnya ketika beliau menulis biodata al-Syaykh Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Naḥḥās al-Ḥalabiy al-Naḥwiy (w698H).²⁴⁵ Al-Māzūniy dan Ibn al-Naḥḥās adalah dua orang tokoh ilmu *naḥw* yang dianggap sama setaraf atau setanding di mana kedua-duanya telah digelar sebagai *Syaykh al-Diyār al-Miṣriyyah* pada zaman mereka.²⁴⁶ Kenyataan Ibn Syakir ketika menulis biodata Ibn al-Naḥḥās dapat difahami bahawa beliau adalah ulama yang bermukim di bandar Iskandariah.²⁴⁷

Sementara al-Syaykh al-Abarqūhiy pula, menurut al-Imām al-Suyūṭiy, ialah al-Syaykh Syihāb al-Dīn Abū al-Ma‘āliy Aḥmad ibn Ishāq ibn Muḥammad ibn al-Mu’ayyad yang merupakan tokoh ulama besar Mesir dan meninggalkan dunia di Mekah semasa mengerjakan haji pada tahun 701H ketika berusia 87 tahun.²⁴⁸ Al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy telah meriwayatkan bahawa beliau pernah mempelajari atau mengambil *ḥadīth* daripada tokoh ini.²⁴⁹

Al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy telah mempelajari *ḥadīth* daripada al-Syaykh al-Imām al-Ḥāfiḍh Syaraf al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Mu’min ibn Khalaf ibn Abī al-Ḥasan al-Dimyāṭiy (613H-705H)²⁵⁰ yang disifatkan oleh al-Imām al-Suyūṭiy sebagai seorang imam yang sangat ‘ālim, ḥāfiḍh, hujjah

²⁴⁴ Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy (1329), *op. cit.*, h. 274.

²⁴⁵ Al-Suyūṭiy (1327H), *Bughyat al-Wu’āh fī Tabaqāt al-Lughawiyiyyin wa al-Nuḥāt*, Kaherah: Maṭba’at al-Sa’ādah, h. 6.

²⁴⁶ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 21.

²⁴⁷ Al-Katbiy, Ibn Syākir, *op. cit.*, j. 2, h. 172-173.

²⁴⁸ Al-Suyūṭiy, *Husn al-Muḥādarah*, *op. cit.* j. 1, h. 181.

²⁴⁹ Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 72 dan 73-74.

²⁵⁰ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 21.

dan faqih dan beliau terkenal sebagai *Syaykh al-Muḥaddithīn*. Beliau dilahirkan pada tahun 613H. Beliau *bertafaqquh* (dengan ramai guru-guru yang mahir) dan sangat pintar dalam pelajarannya. Beliau menuntut *hadīth* sehingga banyak berlayar, banyak mengumpulkan *hadīth* dan memahami *hadīth*. Beliau tamat pengajian dengan al-Syaykh al-Mundhiriy dan meninggal dunia pada tahun 705H.²⁵¹ Berkenaan dengan gurunya ini, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy pernah menyebut perihal *qirā’ahnya* dan *samā’nya* akan *hadīth al-syafā’ah* daripada gurunya ini dalam *Laṭā’if al-Minan* lengkap dengan sanadnya. Beliau juga ada memuji gurunya itu sebagai *al-saykh al-imām al-hāfiḍh bāqiyat al-muḥaddithīn*.²⁵² Penelitian terhadap cara periwayatan *hadīth-hadīth* yang diambil daripada guru-gurunya seperti *hadīth al-syafā’ah*²⁵³ dan *hadīth al-waliy*²⁵⁴ yang lengkap bersanad itu jelas membayangkan metode pengajian al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dalam ilmu *hadīth* yang berpegang kepada sanad *hadīth* yang panjang lebar dan adalah dipercayai bahawa beliau mengambil *hadīth* itu secara bertulis, iaitu *manhaj qirā’ah* dan *samā’* yang diasaskan kepada catatan sebagaimana yang biasa dilakukan oleh penuntut-penuntut *hadīth*. Penelitian terhadap sanad *hadīth-hadīth* tersebut menunjukkan bahawa *hadīth-hadīth* itu diambil secara langsung oleh guru-guru beliau itu daripada perawi-perawi sebelumnya sehingga sampai kepada Rasulullah (s.a.w.). Kemudian beliau menyebut pula kitab *hadīth* manakah yang meriwayatkan *hadīth-hadīth* tersebut. Ini adalah suatu keistimewaan al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy yang

²⁵¹ Al-Suyū’iy, *Husn al-Muḥāḍarah*, op. cit. j. 1, h. 167.

²⁵² Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 57.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, h. 72.

menunjukkan ketelitian beliau ketika meriwayatkan *hadīth-hadīth* yang dijadikannya sebagai hujah dalam kitab-kitab beliau, terutamanya kitab *Laṭā'if al-Minan*.

Menurut al-Taftāzāniy, adalah dipercayai bahawa al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy telah mempelajari ilmu usul fiqh, ilmu kalam dan semua ilmu logik seperti falsafah dan mantiq daripada gurunya yang masyhur pada zamannya, iaitu al-Syaykh Muḥammad ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Abbād yang masyhur dengan gelaran Syams al-Dīn al-Asbahāniy.²⁵⁵ Andaian ini dibuat oleh al-Taftāzāniy berdasarkan kenyataan al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy yang memperihalkan tokoh ini dan juga al-Syaykh al-'Allāmah Syams al-Dīn al-Aykiy yang datang menemui gurunya al-Mursiy dan duduk di hadapan al-Mursiy dengan cara duduk seolah-olahnya mereka berdua adalah murid al-Mursiy. Dalam kenyataan itu, al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy menyebut tentang beliau sebagai *Syaykhunā al-Imām al-'Allāmah* sedangkan untuk al-Syaykh Syams al-Dīn al-Aykiy beliau tidak menyebut ungkapan tersebut.²⁵⁶ Ungkapan *syaykhunā* yang bererti syaykh kami atau tuan guru kami ini membayangkan bahawa al-Syaykh Syams al-Dīn al-Asbahāniy adalah guru beliau. Berkenaan dengan tokoh ini, al-Imām al-Subkiy menyifatkannya sebagai seorang imam dalam ilmu mantiq, ilmu kalam, *uṣūl* dan *jadal*.²⁵⁷

²⁵⁵ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 22.

²⁵⁶ Al-Sakandariy, *Laṭā'if al-Minan*, h. 136.

²⁵⁷ Al-Subkiy, *op. cit.*, h. 41-42.

2.4 BIDANG KETOKOHAN

Sejarah kehidupan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy sangat berkait rapat dengan sejarah gerakan pemikiran dan sejarah tasawuf di Mesir pada kurun keenam dan ketujuh Hijrah di mana beliau dianggap sebagai contoh keperibadian unggul di kalangan ahli sufi kerana telah menggabungkan ilmu-ilmu zahir dan ilmu hakikat dan mencapai kecemerlangan dalam kedua-dua bidang itu.²⁵⁸ Nama al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy telah tersohor sebagai seorang ulama dari kalangan ulama agung dalam bidang syari‘at yang tercerna dengan hakikat dan intipati syari‘at itu sendiri yang membebaskan manusia daripadakekangan hawa nafsu dan meningkat tinggi ke hadrat Allah. Beliau mengajar ilmu-ilmu syari‘at di al-Azhar sehingga lahirlah ulama masyhur seperti al-Imām Taqiy al-Dīn al-Subkiy (w756H)²⁵⁹ dan al-Imām al-Qurāfiy.²⁶⁰

Ulama yang hidup sezaman dengan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy bersepakat mengakui ketokohan beliau dalam setiap bidang ilmu yang beliau mengajar khususnya ilmu tafsir, *hadīth*, fiqh, *uṣūl*, bahasa dan ilmu pendidikan (*tarbiyah*).²⁶¹ Dalam ungkapan yang biasa digunakan, beliau mempunyai kehebatan dalam dua bidang ilmu zahir dan batin, iaitu ilmu syari‘at dan ilmu tasawuf. Ulama fiqh pada zamannya telah cuba menonjolkan beliau sebagai tokoh utama dalam bidang fiqh pada zaman itu, sementara gurunya al-

²⁵⁸ Muḥammad Aḥmad Ḥasab Allāh (t.th.), dalam mukadimahnya untuk *Iqāz al-Himam fi Syarḥ al-Ḥikam*, karya Ibn ‘Ajibah, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Ajibah al-Hasaniy, Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, h. 8.

²⁵⁹ Beliau adalah bapa kepada al-Imām Tāj al-Dīn al-Subkiy, pengarang kitab *Tabaqāt al-Syāfi‘iyah al-Kubrā* yang masyhur.

²⁶⁰ Al-Būtiy, Prof. Dr. Muḥammad Sa‘id Ramaḍān al-Būtiy (2001), *al-Ḥikam al-Atā‘iyah: Syarḥ wā Tahdīl*, Damsyik: Dār al-Fikr, h. 9.

²⁶¹ Khalaf Allāh, *op. cit.* h. 46.

Mursiy pula mahu menonjolkannya sebagai tokoh utama untuk bidang tasawuf. Ini telah dinyatakan oleh al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sendiri dalam kitabnya *Laṭā’if al-Minan* bahawa al-Syaykh Jamāl al-Dīn ibn Abī al-‘Abbās al-Mursiy telah berkata kepada al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy (bapanya) bahawa ahli fiqh mahukan Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy ditonjolkan dalam bidang fiqh, lalu al-Syaykh al-Mursiy berkata: Mereka mahu menonjolkannya dalam bidang fiqh, dan aku pula mahu menonjolkannya dalam bidang tasawuf.²⁶²

Pada tempat yang lain, al-Syaykh al-Mursiy pernah berkata kepada al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy: Beriltizamlah engkau, kerana demi Allah, jika engkau iltizam, nescaya engkau akan menjadi mufti dalam dua mazhab. Beliau bermaksud mazhab ahli syari‘at, ahli ilmu zahir dan mazhab ahli hakikat ahli ilmu batin.²⁶³ Kenyataan seperti ini membuktikan bahawa al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sememangnya mempunyai ketokohan dalam bidang syari‘at dan ilmu tasawuf. Memperkuuhkan kenyataan ini ialah bahawa ketika beliau mula berguru dengan gurunya al-Syaykh al-Mursiy, beliau telahpun mengajar ilmu fiqh dan diijazahkan untuk memberikan fatwa pada zamannya. Ini bukanlah sesuatu yang ganjil, kerana beliau adalah tokoh ulama yang dibesarkan dalam sebuah keluarga yang memang terkenal dalam bidang fiqh,²⁶⁴ di mana datuk²⁶⁵ dan bapanya adalah ulama fiqh yang terkenal di Iskandariah.

Gurunya al-Syaykh al-Mursiy pernah berkata ketika mana al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy datang menemuinya: Apabila al-Faqīh Nāṣir al-Dīn

²⁶² Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, op. cit. h. 144.

²⁶³ *Ibid.* h. 148.

²⁶⁴ Al-Taftāzāniy, op. cit. h. 16.

²⁶⁵ Lihat biodata datuk beliau dalam Ibn Farḥūn, op. cit. h. 167.

(w683H) sembah, dia akan menempatkan engkau di tempat duduk datukmu (iaitu datuk kepada al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy), sementara al-Faqīh itu duduk di sebelah sini dan aku duduk di sebelah sini, dan engkau berbicaralah dalam kedua-dua ilmu *insyā Allāh*.²⁶⁶ Beliau juga menulis bahawa gurunya itu (al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy) pernah berkata kepadanya: Demi Allah. Aku tidak reda baginya (iaitu bagi al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy) hanya dengan kedudukan datuknya (iaitu yang hanya *faqīh* dalam bidang syari‘at), malah dia mesti ada kelebihan tasawuf.²⁶⁷ Gurunya al-Syaykh al-Mursiy juga selalu memanggil al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy sebagai “*al-faqīh*” dan “*faqīh al-Iskandariyyah*”.²⁶⁸

Ketokohan beliau dalam fiqh telah menyebabkan al-Faqīh Nāṣir al-Dīn ibn al-Munīr yang menerajui *Madrasah al-Mālikiyah* di Mesir ketika itu mengutamakannya berbanding murid-muridnya yang lain untuk mengajar fiqh sedangkan ketika itu beliau masih muda.²⁶⁹ Sebab itulah Ibn Farḥūn memasukkan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy dalam senarai ulama fiqh mazhab *Mālikiy* dan menulis biodatanya dalam kitab *tabaqāt* ulama *Mālikiyah* yang berjudul *al-Dībāj al-Mudhahhab fī Ma’rifat A’yān ‘Ulamā’ al-Madhab*.²⁷⁰ Ketokohan beliau dalam fiqh mazhab *Mālikiy* telah menyebabkan beliau mendapat perhatian masyarakat dan kemudiannya tokoh-tokoh ulama di

²⁶⁶ Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 144.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Al-Taftāzāniy, *op. cit.* h. 31.

²⁷⁰ Ibn Farḥūn, *op. cit.*, h. 70.

Iskandariah cuba membandingkannya dengan datuknya yang terkenal sebagai seorang faqih²⁷¹.

Walaupun handal dalam bidang syari'at, namun bidang pendidikan rohani (*tarbiyah rūhiyyah*) adalah satu bidang yang menonjol dalam diri beliau, terutamanya setelah beliau berguru dengan gurunya al-Syaykh Abū al-'Abbās al-Mursiy (w686H). Beliau telah dikurniakan *al-hikmah* dan kemampuan untuk membangunkannya hingga ke suatu peringkat di mana ia tidak mampu dicapai dengan mudah oleh orang lain yang cuba menandinginya. Ini adalah kerana *al-hikmah* adalah suatu *mawhibah* yang tidak boleh dipelajari. Hal ini dibuktikan oleh ungkapan-ungkapan beliau dalam tafsir dan *hadīth*, di mana beliau mampu mencecah sesuatu yang tidak mampu dicapai oleh orang lain secara mentelaah, ditambah pula dengan kehebatan lafaz dan keindahan ungkapan serta gaya bahasa yang mudah dan menyeronokkan.²⁷²

Ketokohan al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy diakui oleh para ulama sezaman dengannya dan ulama yang datang selepasnya, khususnya ilmu tafsir, *hadīth*, fiqh, *uṣūl*, bahasa dan ilmu pendidikan (*tarbiyah*).²⁷³ Sebagai contoh, Ibn Farḥūn (w799H) menyifatkan al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy sebagai seorang tokoh ilmuan yang menguasai pelbagai jenis ilmu seperti tafsir, *hadīth*, *nahw*, *uṣūl*, fiqh, dan sebagainya. Ketokohnanya dalam bidang ilmu telah dapat memanfaatkan ramai warga ilmu dan masyarakat di samping ramai pula yang mengikut jejak langkahnya dalam *sulūk* tarekat. Beliau adalah lambang keajaiban pada zamannya dalam aspek perbicaraan dalam bidang

²⁷¹ Victor Danver, *op. cit.*

²⁷² Khalaf Allāh, *op. cit.* h. 46.

²⁷³ *Ibid.*

tasawuf dan beliau mempunyai karya yang bagus dalam bidang *al-wa'z* (*al-hikmah*).²⁷⁴

Ibn 'Abbād (723H-792H)²⁷⁵ pula menyifatkannya sebagai al-Imām al-Muhaqqiq al-'Ārif al-Waliyy al-Rabbāniy.²⁷⁶ Sementara al-Syaykh Aḥmad Zarrūq (846H-899H) pula menyifatkan al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy sebagai al-Syaykh al-Imām al-'Ālim al-'Āmil al-'Ārif al-Muhaqqiq al-Kāmil.²⁷⁷ Al-Syaykh Nūr al-Dīn al-Bariskāniy (1207-1268H) memujinya sebagai al-Imām al-Muhaqqiq al-'Ārif bi Allāh Ta'ālā Syaykh al-Masyāikh, wa Ṣadr al-Majālis, wa Baḥr al-Ma'ārif, Imām al-Ṣiddiqīn, Qudwat al-'Ārifīn wa Burhān al-Muhaqqiqīn.²⁷⁸

Tidak ketinggalan, al-Imām al-Suyūṭī juga ada memuji ketokohan al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy sebagai seorang tokoh ilmuan yang hebat²⁷⁹ di mana kata-kata pujian beliau terhadap al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy sangat mirip seperti lafaz ungkapan Ibn Farḥūn. Gelaran yang setinggi ini amat ketara sekali dalam menyifatkan ketokohan al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy dalam ilmu pengetahuan agama terutamanya ilmu tasawuf.

²⁷⁴ Ibn Farḥūn, *op. cit.* h. 70.

²⁷⁵ Al-Imām Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh al-Nafaziy al-Rindiy yang tersohor dengan nama Ibn 'Abbād, salah seorang ulama besar dalam bidang tasawuf yang telah menulis huraian *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah* yang dianggap antara huraian yang terbaik.

²⁷⁶ Ibn 'Abbād, al-Imām Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh al-Nafaziy al-Rindiy (t.th.), *Gayth al-Mawhib al-'Aliyyah bi-Syarḥ al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, sunt. al-Imām Prof. Dr. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Dr. Maḥmūd ibn al-Syarīf, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h. 2.

²⁷⁷ Zarrūq, Aḥmad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Isā al-Burnusiy (1405H), *Syarḥ al-Ḥikam*, sunt. al-Imām Prof. Dr. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Dr. Maḥmūd ibn al-Syarīf, Tarablus (Libya): Maktabah al-Najāh, h. 30.

²⁷⁸ Al-Bariskāniy, Al-Syaykh Nūr al-Dīn ibn 'Abd al-Jabbār al-Bariskāniy (1986), *Syarḥ al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah al-Musammā bi-Talkhiṣ al-Ḥikam*, sunt. Muḥammad Aḥmad Muṣṭafā al-Kazniy, Bagdad: al-Lajnah al-Waṭaniyyah li-al-Iḥtiṭāl bi-Maṭla' al-Qarn al-Khāmis 'Asyar al-Hijriy fī al-Jumhūriyyah al-'Irāqiyyah, h.117.

²⁷⁹ Al-Suyūṭī, *Ḩusn al-Muḥādarah*, *op. cit.* j. 1, h. 241.

Apabila direnung kata-kata sanjungan ulama terhadap ketokohan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy, ternyata bahawa mereka lebih menumpukan sanjungan terhadap ketokohan beliau dalam bidang tasawuf yang menjadi bidang yang mengharumkan namanya ke seluruh pelosok alam. Ini jelas dapat dikenalpasti berdasarkan gelaran-gelaran seperti *al-Imām al-Muhaqqiq al-Ārif al-Waliyy al-Rabbāniy* atau *al-Ārif al-Muhaqqiq al-Kāmil*.

Ketokohan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy dalam tasawuf ini disaksikan oleh beberapa buah karya sufi yang mendapat perhatian ulama besar, termasuklah matan *al-Hikam* yang terkenal dengan nama *al-Hikam al-‘Atā’iyyah*. *Al-Hikam al-‘Atā’iyyah* boleh disifatkan sebagai permata-permata yang amat tinggi nilainya terhasil dari lombong akal jiwa sufi yang bercirikan sifat-sifat keistimewaan²⁸⁰ tertentu. Sebuah karya sufi, sama ada berbentuk *hikam* atau puisi adalah cerminan akal budi dan pantulan rohani sufi berkenaan. Ketinggian nilai kandungan dan ketepuan *dhawq* kerohanian membayangkan ketinggian ‘arasy fikiran dan kelimpahan cahaya hati nuraninya yang suci yang dapat menanggapi rahsia-rahsia tersembunyi. Manakala kehalusan seninya pula adalah sebagai kesan pantulan kejiwaan yang tenang dan harmoni yang asyik terhadap *jamāl Ilāhiy* (keindahan ketuhanan) yang mengilhamkan kesucian. Diri sufi sedemikian dapat diibaratkan sebagai taman *quddūsiy* yang hatinya tenang bagaikan tasik cinta Ilahi, sedangkan akalnya ibarat lombong permata ilmu *ladunniy*. Dari sumber yang tidak terbatas, mengalir keluarlah dari sufi berkenaan kata-kata hikmah dan ungkapan-ungkapan yang indah mendalam.²⁸¹ Secara umumnya, *al-Hikam al-*

²⁸⁰ Shafie bin Abu Bakar (1990), “Hikam Melayu: Kajian Falsafah Dan Etika”, (Tesis Doktor Falsafah, Institut Bahasa, Kesusastraan Dan Kebudayaan Melayu, UKM), h. 10.

²⁸¹ *Ibid.*

'Aṭā'iyyah merangkumi dari segi makna atau kandungan sekelompok teori dan pemikiran yang sebahagiannya berbentuk sufi, falsafah, fiqh dan masalah ilmu kalam.²⁸²

Justeru, dengan keistimewaan tersebut, *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* telah mendapat pujian yang amat tinggi daripada para ulama Islam. Ibn 'Abbād menyifatkan *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* sebagai sebuah karya yang kecil saiznya, tetapi agung ilmunya, mempunyai ungkapan puitis yang halus dan makna-makna yang terbilang.²⁸³ Ahmad Zarrūq pula menyifatkannya sebagai suatu kumpulan ungkapan yang jelas isyaratnya, tinggi manfaatnya, kandungan ilmu dan hikmatnya menyejukkan dada, mencergaskan fikiran, menarik pendengaran dan pemerhatian. Ia adalah suatu kumpulan ilmu yang bersepadan antara ilmu dan hikmatnya serta bertautan huruf-hurufnya dengan kalam-kalamnya. Ini semua adalah kerana kesemuanya memenuhi makna saling menyempurnakan antara satu sama lain. Maka didapati awalnya berkait rapat dengan penutupnya, malah setiap masalah yang dikemukakan di dalamnya merupakan penyempurnaan kepada masalah sebelumnya dan pendahuluan kepada masalah yang datang kemudiannya. Setiap bab-babnya bagaikan huraiyan kepada bab sebelumnya dan bab yang datang sebelumnya pula umpsama huraiyan kepadanya. Setiap hikmah atau kalimah sesungguhnya bagaikan penyempurnaan atau mukadimah, hinggaikan isi kandungan di bahagian awalnya seolah-olah menyempurnakan bahagian hujungnya dan bahagian akhirnya pula umpsama permulaannya.²⁸⁴

²⁸² Aliy Ṣāfi Ḥusayn (Dr.) (1964), *al-Adab al-Ṣūfiy fī Miṣr fī al-Qarn al-Sābi' al-Hijrīy*, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h. 353.

²⁸³ Ibn 'Abbād, *op. cit.*

²⁸⁴ Zarrūq, *op. cit.* h. 21.

Dalam ertikata yang lain, seluruh ungkapan Zarrūq tadi memberikan maksud betapa *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* ini mempunyai kesatuan tajuk yang amat hebat.²⁸⁵ Manakala Ibn 'Ajibah pula menyifatkannya sebagai anugerah *ladunniyyah* (*mawāhib ladunniyyah*) dan rahsia-rahsia *rabbāniyyah* (*asrār rabbāniyyah*).²⁸⁶ Sementara Syaykh 'Abd al-Şamad al-Falimbāniy pula menyifatkannya sebagai ilmu tasawuf yang sangat bermanfaat.²⁸⁷ Sementara Tuk Pulau Manis menyifatkan isi kandungannya seumpama emas yang sudah diuji atau ditempa, atau seumpama makanan yang terhidang di bawah saji dan seumpama isi dan minyak dalam konteks buah-buahan. Ini kerana ia adalah kitab yang membicarakan ilmu yang mampu menyampaikan seseorang hamba kepada tuhannya.²⁸⁸

Ketokohan al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy ini diperkuuhkan oleh beberapa faktor seperti sambutan hangat ulama Islam terhadap matan *al-Hikam* yang beliau karangi itu sehingga mencecah puluhan syarah atau huraihan. Mengikut kajian terakhir yang dilakukan oleh al-Syaykh Ahmad 'Izz al-Dīn 'Abd Allāh Khalaf Allāh, didapati 40 buah syarah matan *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* yang telah diusahakan oleh ulama Islam.²⁸⁹ Ini tidak termasuk *syurūh* yang diusahakan oleh al-Syaykh Ahmad Zarrūq yang dikatakan mencecah 30 edisi yang berbagai-

²⁸⁵ Lihat komentar al-Imām Prof. Dr. 'Abd al-Halīm Maḥmūd dan Dr. Maḥmūd ibn al-Syarīf terhadap ungkapan Zarrūq ini yang dibuat sebagai menolak dakwaan Dr. Zakīy Mubārak yang menuduh *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* sebagai sebuah karangan yang berserakan dan kehilangan kesatuan tajuk (*wāḥdat al-mawdū'*). Lihat Zarrūq, *op. cit.*, h. 21.

²⁸⁶ Ibn 'Ajibah, *op. cit.* h. 15.

²⁸⁷ Al-Falimbāniy, 'Abd al-Şamad al-Falimbāniy (t.th.), *Sayr al-Sālikin*, Pulau Pinang: Maktabah wa Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, juz III, j. 2, h. 181.

²⁸⁸ Tuk Pulau Manis, al-Syaykh 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh (t.th.), *Kitāb Syarah Ḥikam*, Pulau Pinang: Maktabah wa Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, h. 1.

²⁸⁹ Untuk melihat senarai lengkap nama-nama kitab *syurūh* *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah*, sila rujuk Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 75-91.

bagai. Hanya dua edisi sahaja daripada *syurūḥ* al-Syaykh Aḥmad Zarrūq yang dicetak iaitu syarah beliau yang ke-16 yang berjudul *Qurrat al-'Ayn* dan syarah yang ke-17 yang bernama *Tanbih Dhawī al-Himam*.²⁹⁰ Bilangan ini juga tidak termasuk syarah *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* dalam bahasa Turki²⁹¹ dan dalam bahasa Melayu yang diusahakan oleh Tuk Pulau Manis,²⁹² ulama besar kelahiran Negeri Terengganu. Bilangan ini juga tidak mengambil kira syarah *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* yang diusahakan oleh ulama moden seperti yang diusahakan oleh al-Syaykh Aḥmad 'Izz al-Dīn 'Abd Allāh Khalaf Allāh yang berjudul *al-Manhaj al-Tarbiyyi li-al-Hikam al-'Aṭā'iyyah*,²⁹³ Prof. Dr. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būti berjudul *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah: Syarḥ wā Tahlīl*²⁹⁴ dan sebuah lagi dalam bahasa Melayu yang diusahakan oleh Prof. Dr. K.H. Muhibbuddin Waly²⁹⁵ seorang ulama dari Indonesia.

Sejarah keilmuan Islam amat jarang menyaksikan kehebatan sesuatu karya yang dihasilkan dalam bentuk matan yang menerima huraian sebegini banyak sepetimana yang berlaku kepada matan *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah*. Disebut oleh para pengkaji bahawa ada dua buah karya agung ulama Islam yang menerima sambutan hangat dari kalangan ulama dalam bentuk syarah atau *ḥāsyiyah* iaitu matan *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* dan kitab *al-Wasiṭ*, sebuah kitab fiqh karya al-

²⁹⁰ *Ibid.*, h. 74.

²⁹¹ *Ibid.*, h. 91.

²⁹² Tuk Pulau Manis, *op. cit.*

²⁹³ Masih dalam bentuk draf belum bercetak. Lihat Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 182.

²⁹⁴ Al-Būti, *op. cit.*

²⁹⁵ Muhibbuddin Waly (Prof. Dr. K.H.) (1991), *Hakikat Hikmah Tauhid Dan Tasawuf (al-Hikam)*, Singapura: Pustaka Nasional.

Imām al-Ghazzāliy, di mana kedua-dua karya agung ini masing-masing mempunyai lebih daripada 30 buah syarah.

Hal ini dapat membuktikan bahawa pemikiran tasawuf al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah diiktiraf oleh ulama Islam sebagai suatu pemikiran agung yang berhak mendapat perhatian sedemikian rupa. Menurut kajian al-Saykh Aḥmad ‘Izz al-Dīn ‘Abd Allāh Khalaf Allāh, *syurūh* yang dilakukan oleh ulama Islam bermula sejak kurun kelapan Hijrah sehingga kurun ke-15 Hijrah dengan kurun kesembilan Hijrah dan kurun ke-13 Hijrah sebagai kurun yang paling banyak menghasilkan *syurūh* tersebut, iaitu masing-masing sebanyak lapan *syurūh*.²⁹⁶

Dari aspek latar belakang pemikiran ulama yang mengarang *syurūh al-Hikam al-‘Aṭā’iyyah* pula, kajian tersebut mendapati bahawa ia meliputi keseluruhan ulama empat mazhab fiqh dengan mazhab *Mālikiy* mengungguli bidang ini iaitu seramai 22 orang, mazhab *Syāfi'iyy* seramai 10 orang, mazhab *Ḥanafiy* dua orang, *Ḥanafiy Syāfi'iyy* dan *Mālikiy Syāfi'iyy* masing-masing satu syarah.²⁹⁷

Ketokohan beliau dalam bidang *tarbiyah rūhiyyah* telah berjaya melahirkan ramai tokoh-tokoh tasawuf yang hebat. Antara murid-murid beliau yang menjadi tokoh ulama selepas beliau ialah:²⁹⁸

- (1) Al-Saykh Syaraf al-Dīn Abū Sulaymān Dāwūd al-Bākhiliy al-Iskandariy yang merupakan tuan guru kepada datuk kepada keluarga al-Sādāt al-

²⁹⁶ Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 92.

²⁹⁷ *Ibid.*, h. 93.

²⁹⁸ *Ibid.*, h. 47. Lihat juga al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 26-28.

Wafā'iyyah di Mesir, iaitu al-Sayyid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Wafā al-Syādhiliyy (702H-765H).

(2) Al-Imām al-Muḥaddith al-Mufassir Abū al-‘Abbās Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn al-Mīlaq al-Sakandariy yang merupakan tokoh yang mengambil alih tugas kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* selepas kewafatan al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy.

(3) Al-Imām Tāj al-Dīn Muḥammad al-Nakhkhāl, saudara kandung al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy.

(4) Al-Imām al-Ḥāfiḍh al-Mufassir al-Faqīh al-Uṣūliy al-Mu’arrikh Abū al-Ḥasan Taqiy al-Dīn ‘Aliy ibn ‘Abd al-Kāfi al-Subkiy al-Anṣāriy al-Khazrajiy (683H-756H).

Ketokohan beliau dalam bidang *tarbiyah rūhiyyah* telah menarik perhatian ramai sarjana dan ilmuan sama ada dari kalangan orang Islam mahupun bukan Islam untuk terus mengkaji pemikiran beliau yang amat berharga. Pemikiran beliau telah menarik perhatian segolongan orientalis Barat dari Eropah dan Amerika Syarikat, terutamanya terhadap kitab *al-Hikam al-‘Aṭā’iyyah*. Banyak wacana akademik yang diadakan untuk mengkaji pemikiran beliau. Malah, orientalis terkemuka Asin Palacios (1871M-1944M) telah memperkuuhkan tentang wujudnya pengaruh pemikiran al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dalam pemikiran *Rahbanah Masihiyyah*. Beliau telah membentangkan kajiananya di Madrid tahun 1932M berjudul “*Perbandingan Antara Ibn ‘Abbād al-Rindiy dan Yuhanna al-Ṣalibiy*” di mana beliau telah menegaskan dalam kajian tersebut bahawa pendeta Masihi ini yang dianggap sebagai pengasas utama sekolah-sekolah *Rahbanah Masihiyyah* di Eropah sesungguhnya telah terpengaruh secara

langsung dan jelas dengan *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* dan pemikiran Ibn 'Abbād al-Rindiy.²⁹⁹

Memperkuuhkan kedudukan al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy dalam pemikiran orientalis Barat, didapati bahawa tesis sarjana yang telah ditulis oleh Dr. Abū al-Wafā' al-Għunaymi al-Taftāzāniy, bertajuk *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy wa Taṣawwufuhu*³⁰⁰ telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris dan telah diterbitkan oleh salah sebuah penerbit buku di Barat.³⁰¹

Pemikiran beliau yang menggabungkan antara ilmu dan keluhuran akhlak dan nilai-nilai murni yang menggesa manusia melakukan kemuliaan, terutamanya dalam *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah* telah menjadi panduan kepada orang yang ingin *sulük* ke jalan Allah dengan meletakkan asas-asas kukuh yang mesti dipatuhi oleh para *sālikin* dan *muridin* agar mereka tidak tergelincir daripada jalan yang benar dan lurus. Tumpuan diberikan kepada pembersihan nafsu daripada penyakit-penyakit yang boleh membunuh manusia. Justeru, ia merupakan kitab perubatan penyakit jiwa yang agung.³⁰²

Kehebatan al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy ini telah mendapat perhatian al-Sultān Hisām al-Dīn Lājīn (w698H) sehingga baginda memanggil beliau menghadap. Kisah beliau datang menghadap al-Sultān Hisām al-Dīn Lājīn telah dirakamkannya dalam karyanya *Laṭā'iif al-Minan*. Beliau menceritakan bagaimana beliau telah menggesa agar al-Sultān al-Malik Lājīn bersyukur kepada

²⁹⁹ *Ibid.* h. 96.

³⁰⁰ Beliau telah meraih ijazah kesarjanaan dari Universiti Kaherah pada tahun 1955 dan tesis itu telah diterbit dengan judul yang sama iaitu *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy wa Taṣawwufuhū*, Kaherah: Maktabah al-Anglo Al-Miṣriyyah pada tahun 1969.

³⁰¹ Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 96.

³⁰² *Ibid.*, h. 73.

Allah, kerana Allah mengurniakan negara baginda kemakmuran dan rakyat pula menyenangi baginda.³⁰³ Seterusnya baginda bertanya kepada beliau tentang hakikat syukur, lalu beliau menerangkan tiga peringkat syukur; syukur lisan, syukur anggota dan syukur hati.³⁰⁴ Demikianlah, dengan *uslūb* yang lunak dan jelas ungkapannya, yang berpandukan kepada asas hikmah dan logik, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy berjaya berbicara tentang konsep syukur kepada sultan sehingga mampu menembusi hati baginda dan mampu meraih perasaan kagum baginda terhadap ketokohan beliau.³⁰⁵ Lebih daripada itu, ia menunjukkan ketokohan al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sehingga mampu dan sanggup berdepan dengan salah seorang sultan pada zamannya untuk memberikan nasihat. Ia membuktikan ketinggian hemah beliau, kekuatan zuhudnya terhadap dunia dan kekuatan *thiqahnya* dengan Allah dan keyakinannya terhadap dirinya. Ia juga menunjukkan bahawa di dalam sejarah tasawuf di Mesir, terdapat dari kalangan rakyatnya yang sanggup bangkit untuk menasihati pemerintah apabila mereka melihat ada perkara-perkara yang perlu diperbetulkan.³⁰⁶

Sebagai tokoh sufi besar, beliau tidak dapat dipisahkan daripada cerita dan riwayat yang menceritakan tentang kelebihan dan keramat yang dimilikinya. Al-Tu‘miy meriwayatkan dalam *Tabaqat al-Syadhiliyyah al-Kubra* bahawa antara keramat beliau ialah bahawa pada suatu ketika al-Kamāl ibn al-Humām telah menziarah kubur al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy, lalu beliau membaca

³⁰³ Pada zaman Sultan Lanjin, harga barang telah turun, negara diselubungi kesenangan dan jauh daripada penyakit wabak. Lihat al-Ḥujjā, *op. cit.*, h. 17.

³⁰⁴ Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, *op. cit.* h. 232-233.

³⁰⁵ Muḥammad Aḥmad Ḥasab Allāh, *op. cit.* h. 11.

³⁰⁶ Al-Taftazāniy, *op. cit.* h. 34.

surah *Hūd* di sisi kubur itu sehingga ayat *al-Qur'ān*: (فَمِنْهُمْ شَقِيقٌ وَسَعِيدٌ).³⁰⁷

Maksudnya : Maka ada di kalangan mereka orang yang celaka dan ada pula orang yang berbahagia. Lalu al-Saykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy menjawab dengan suara yang kuat: Wahai Kamal. Tidak ada orang dari kalangan kami (ahli sufi) yang berasasib celaka. Lalu beliau (al-Kamāl ibn al-Humām) berwasiat agar beliau dikebumikan di sisi kubur itu (iaitu setelah beliau wafat).

Keramat lain yang diriwayatkan ialah bahawa seorang anak muridnya telah pergi ke Mekah untuk menunaikan haji, lalu beliau ternampak al-Saykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy di kawasan tawaf. Apabila beliau pulang, beliau bertanya tentang al-Saykh sama ada beliau telah keluar bermusafir ke Mekah semasa ketiadaannya? Orang ramai menjawab: Tidak. Lalu beliau masuk menemui al-Saykh lantas al-Saykh bertanya kepada dia siapakah orang yang telah dilihatnya semasa dia di Mekah itu? Dia menjawab: Saya telah melihat tuan. Lalu al-Saykh tersenyum seraya berkata: Orang yang hebat memenuhi alam ini, di mana jika dia menyeru *al-Qutb* dari sudut biliknya sekalipun, nescaya dia akan menyahut.³⁰⁸

Kelebihan lain yang cuba dikaitkan dengan al-Saykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy ialah peristiwa perdebatannya dengan *Syaykh al-Islām* Ibn Taymiyyah (w728H) yang hidup sezaman dengannya di masjid al-Azhar, di mana beliau dikatakan dapat menundukkan hujah-hujah Ibn Taymiyyah.³⁰⁹ Al-Saykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy dalam perdebatan itu bertanya kepada Ibn Taymiyyah:

³⁰⁷ *Al-Qur'ān al-Karīm*, surah *Hūd* (11): 105.

³⁰⁸ *Al-Tu'miy*, *op. cit.*

³⁰⁹ *Ibid.*

“Apa yang engkau tahu tentang diriku, wahai al-Syaykh Ibn Taymiyyah?”. Ibn

Taymiyyah menjawab:

*Aku tahu tentang sifat warakmu, kelebatan ilmu, kecerdasan otak dan kejujuran kata-kata. Aku bersaksi bahawa aku tidak pernah melihat di Mesir dan di Syam orang yang mencintai Allah atau fanā' pada-Nya, atau yang tunduk patuh kepada titah perintah-Nya dan larangan-Nya seumpamamu. Tetapi ia (iaitu perdebatan yang berlaku selama ini antaranya dan kaum sufi) hanyalah perselisihan pendapat.*³¹⁰

Kemuncak ketokohan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy ialah apabila dipilih menggantikan gurunya al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy (w686H) untuk memimpin tarekat *Syādhiliyyah* selepas kewafatan gurunya itu.³¹¹ Ini dapat dibuktikan menerusi penelitian terhadap senarai anak didik al-Syaykh al-Mursiy yang begitu ramai menjadi tokoh ulama terkenal, seperti al-Imām Syaraf al-Dīn Muḥammad Ibn Hammād al-Buṣayriy (w659H) yang terkenal dengan *qaṣidah al-burdahnya* dalam bidang kesusasteraan agama sehingga *burdahnya* itu telah mendapat perhatian ramai ulama untuk dikaji dan dihuraikan dari pelbagai aspek bahasa, kesusasteraan dan pemikiran. Namun daripada keseluruhan anak didiknya itu, al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy telah terpilih untuk mewarisi ilmu tarekat dan kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* sekaligus membuktikan ketokohan dan kepimpinan beliau yang besar, kedudukan beliau yang istimewa di kalangan pengikut tarekat *Syādhiliyyah* terutamanya di hati al-Mursiy sendiri dan penguasaan beliau yang tidak dapat diragui lagi dalam selok-belok ilmu tarekat *Syādhiliyyah*.

³¹⁰ Syaykh Muḥammad Zakiy Ibrāhīm (1416H/1995M), *Uṣūl al-Wuṣūl*, Kaherah: al-‘Asyirah al-Muhammadiyyah, c. 4, j. 1, h.300-301.

³¹¹ Muḥammad Aḥmad Ḥasab Allāh, *op. cit.* h. 12.

Beliau telah menyempurnakan amanah kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* ini selama 23 tahun sehingga kewafatannya pada tahun 709H dan kepimpinan itu telah berpindah pula kepada salah seorang daripada muridnya iaitu al-Imām al-Muḥaddith Abū al-‘Abbās Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn al-Mīlaq al-Sakandariy.³¹²

2.5 SUMBANGAN

Al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy mempunyai sumbangan yang amat besar kepada umat Islam dalam bidang ilmu agama terutamanya ilmu tasawuf dan bidang pendidikan (*tarbiyah rūhiyyah*) dan ianya kekal dapat dihayati sehingga kini. Kajian ini hanya akan menumpukan kepada dua sumbangan besar beliau iaitu sumbangan dalam perkembangan ilmu dan sumbangan terhadap kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah*.

2.5.1 Sumbangan Ilmu

Dalam perkembangan ilmu pengetahuan agama, al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy telah memberikan sumbangan sama ada dalam bentuk pengajaran atau penulisan. Dari segi pengajaran, sebagaimana nukilan Ibn Farḥūn, al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dianggap sebagai seorang tokoh ilmuan yang menguasai pelbagai jenis ilmu seperti tafsir, *ḥadīth*, *naḥw*, *uṣūl*, fiqh, dan sebagainya. Ketokohnya dalam bidang ilmu telah dapat dimanfaatkan oleh ramai warga ilmu dan masyarakat di samping ramai pula yang mengikuti jejak langkahnya dalam suluk tarekat. Beliau adalah lambang keajaiban pada zamannya

³¹² Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 47.

dari aspek perbicaraan dalam bidang tasawuf dan beliau mempunyai karya yang bagus dalam bidang *al-wa'z* (*al-hikmah*).³¹³ Ungkapan “dimanfaatkan oleh ramai warga ilmu dan masyarakat” membayangkan kegiatan keilmuan beliau yang dilakukan dalam masyarakat sehingga kehadirannya telah dapat dirasai oleh masyarakat dan ilmunya pula dapat dikongsi oleh mereka.

Ramai ulama telah menyebut perihal al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy sebagai ulama yang mengajar di al-Azhar³¹⁴ seperti Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy (773H-852H) yang menyatakan bahawa beliau (al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy) mengajar di Jāmi‘ al-Azhar di atas kerusi dengan ajaran yang meruntun jiwa, mengintegrasikan ajaran tasawuf antara pendapat salaf dan kepelbagaiannya cabangan ilmu, maka ramailah pengikutnya dan beliau mempunyai alamat atau tanda kebaikan.³¹⁵ Pada zaman tersebut al-Azhar telah muncul sebagai pusat keilmuan Islam yang masyhur dan para ulama yang mengajar di al-Azhar adalah ulama yang muktabar dan diakui kehebatan ilmunya.

Sebelum berpindah ke Kaherah, beliau telahpun mengajar di bandar Iskandariah sehingga digelar oleh gurunya al-Mursi sebagai “*al-saqīh*” dan “*saqīh al-Iskandariyyah*”.³¹⁶

Dari segi penulisan pula, beliau telah meninggalkan sebilangan karya yang menjadi rujukan utama dalam bidang tasawuf dan tarekat *Syādhiliyyah*. Antara karya-karya yang dihasilkan oleh beliau ialah:³¹⁷

³¹³ Ibn Farḥūn, *op. cit.* h. 70.

³¹⁴ Lihat Muḥammad Aḥmad Ḥasab Allāh dalam Ibn ‘Ajibah, *op.cit.* h. 12, al-Būtiy, *op.cit.* h. 9,

³¹⁵ Ibn Ḥajar al-‘Asqalāniy (1329), *al-Durrar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ah al-Thāminah*, Kaherah: T.P., j. 1, h. 27, dinukil daripada Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 30-31.

³¹⁶ Al-Sakandariy, *Laṭā'if al-Minan*, h. 144.

(1) *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fi Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*.³¹⁸ Ia adalah antara kitab yang terbaik dalam bidang tauhid di mana beliau telah mengarangnya mengikut metode *al-Qur'ān al-Karīm* dan *al-hadīth*,³¹⁹ iaitu dengan cara menghuraikan tajuk-tajuk perbincangan dengan merujuk kepada banyak ayat-ayat *al-Qur'ān al-Karīm* dan *al-hadīth*. Dalam kitab ini, al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy telah menghuraikan dalam bab pertama hakikat *ism Allāh* atau *lafz al-Jalālah (Allāh)* dari segi *isytiqāqnya*, ciri-ciri keistimewaananya, rahsia-rahsianya, makna bagi huruf-huruf yang terkandung dalam *lafz al-Jalālah (Allāh)* dan rahsia-rahsia bagi huruf-huruf tersebut. Ia juga menghuraikan zikir ahli tauhid dan rahsia-rahsia ayat *al-Kursiy*. Dalam bab kedua pula, ia menghuraikan kedudukan kelebihan zikir dengan *lafz al-Jalālah (Allāh)*, kemuliaannya, rahsia-rahsianya dan kedudukan hamba dalam konteks zikir dengan *lafz al-Jalālah (Allāh)* itu.³²⁰

(2) *Tāj al-'Arūs al-Hādi* (atau *al-Hāwi*) *li-Tahdhīb al-Nūfūs*. Ia mempunyai beberapa nama lain seperti *Tāj al-'Arūs wa Qam' al-Nūfūs* dan *al-Tāriqah al-Jāddah Ilā Nayl al-Sa'ādah*.³²¹ Kitab yang disusun menurut tajuk-tajuk kecil tanpa bab ini adalah sebenarnya suatu pengembalaan ke dalam jiwa atau nafsu hamba yang kelam atau gelap gelita kerana banyak berdosa dan ianya

³¹⁷ Nama-nama karya Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy ini dikutip daripada beberapa sumber seperti Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 47-52; al-Taftāzāniy, *op. cit.* h. 98-116; Ibn 'Ajibah, *op. cit.* h. 24 & Shafie Abu Bakar (1990), *op.cit.* h. 588-594. Keterangan ringkas tentang karya tersebut pula diambil daripada sumber-sumber yang akan dinyatakan atau dilakukan oleh penulis sendiri.

³¹⁸ Ia telah dicetak beberapa kali, antaranya ialah cetakan Dār Jawāmi' al-Kalim, Kaherah, tanpa nama penyunting atau *pentahqīq*, mempunyai 100 halaman bersaiz kecil.

³¹⁹ Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 47.

³²⁰ Al-Sakandariy (t.th.), *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fi Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*, Kaherah: Dār Jawāmi' al-Kalim, tanpa nama penyunting atau *pentahqīq*.

³²¹ Ia telah dicetak beberapa kali, antaranya cetakan Dār Jawāmi' al-Kalim, Kaherah, tanpa nama penyunting atau *pentahqīq*, mempunyai 96 halaman bersaiz kecil.

adalah suatu percubaan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy untuk mengeluarkan jiwa yang kotor dari gejala kelalaian (*al-ghaflah*) dan kehinaan maksiat kepada kejernihan jiwa dan kemuliaan taat kepada Allah.³²² Justeru, ia memulakan perbicaraan dengan menghuraikan konsep *tāwbāh* dan gesaan supaya manusia segera bertaubat kepada Allah. Ia seterusnya menghuraikan kesan-kesan zahir dan batin akibat perbuatan maksiat,³²³ menggesa manusia supaya mempercepatkan mencari bekalan untuk menemui Allah (s.w.t.)³²⁴ dan juga menghuraikan perkara-perkara yang menjadi penggilap hati.³²⁵ Seterusnya, ia menghuraikan *ni'mat kubrā*, iaitu apabila seseorang hamba dikurniakan 3 perkara; beriltizam dengan *hudūd*-Nya, menuaikan janji-janji-Nya dan karam dalam *syuhūd*-Nya.³²⁶ Tajuk-tajuk kecil lain yang dibincangkan dalam kitab ini ialah tentang bagaimana langit dan bumi beradab berserta penciptanya,³²⁷ *karāmāt al-sahābah*,³²⁸ kekurangan dan *hijāb* dalam diri,³²⁹ sifat *ṣidq* bersama Allah,³³⁰ *khulwah* dan *‘uzlah*³³¹ dan berberapa tajuk kecil yang lain. Sesuai dengan nama kitab ini (*Tāj al-‘Arūs al-Hāwi li-Tahdhīb al-Nufūs*) yang bererti *Mahkota Pengantin Yang Mengandungi Panduan Untuk Mendidik Nafsu*, secara

³²² Al-Sakandariy (t.th.), *Tāj al-‘Arūs al-Hāwi li-Tahdhīb al-Nufūs*, Kaherah: Dār Jawāmi‘ al-Kalim, tanpa nama penyunting atau *pentahqīq*, h. 3. Ia adalah kata pengantar penerbit kitab berkenaan dengan tambahan daripada penulis.

³²³ *Ibid.*, h. 9-16.

³²⁴ *Ibid.*, h. 16.

³²⁵ *Ibid.*, h. 34.

³²⁶ *Ibid.*, h. 34-36.

³²⁷ *Ibid.*, h. 39.

³²⁸ *Ibid.*, h. 44.

³²⁹ *Ibid.*, h. 47.

³³⁰ *Ibid.*, h. 50.

³³¹ *Ibid.*, h. 58.

keseluruhannya, ia adalah karya yang seolah-olahnya ditujukan kepada para *muriidin* dan *sālikin* yang banyak berdosa dan melakukan maksiat sehingga jiwa dan nafsu mereka menjadi kotor dan ia merupakan tips-tips atau panduan-panduan bagaimanakah mereka harus melakukan sesuatu untuk membaiki keadaan ini.

(3) *Laṭā'if al-Minan fī Manāqib al-Syaykh Abī al-'Abbās al-Mursiy wa Syaykhihi Abī al-Hasan al-Syādhiliyy*.³³² Menurut al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy dalam mukadimah kitab ini, objektif kitab ini ditulis ialah untuk merakamkan satu koleksi tentang kelebihan gurunya al-Syaykh Abū al-'Abbās al-Mursiy dan riwayat-riwayat berhubung al-Syaykh Abū al-Hasan al-Syādhiliyy.³³³ Faktor yang mendorong beliau menulis *manāqib* ini seperti yang dinyatakan ialah kerana tidak ada seorangpun dari kalangan anak murid al-Mursiy yang tampil menulis tentang *manāqib* gurunya itu.³³⁴ Justeru, kitab ini adalah rujukan asas untuk mengetahui *manhaj* kedua-dua orang Imam iaitu al-Syaykh Abū al-'Abbās al-Mursiy dan al-Syaykh Abū al-Hasan al-Syādhiliyy dalam bidang *tarbiyah Islamiyyah*.³³⁵ Menerusi kitab inilah, para pengkaji tentang pemikiran al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy dapat menelusuri beberapa latar belakang kehidupan beliau terutamanya berhubung dengan peristiwa-peristiwa yang berlaku terhadap dirinya bersama-sama dengan kedua-dua tokoh tersebut. Sebagai contoh, tentang sikap beliau terhadap golongan ahli sufi di peringkat awal kehidupan ilmiahnya termasuk sikap negatifnya terhadap gurunya al-Mursiy,³³⁶

³³² Ia telah dicetak beberapa kali dan disunting atau *dītahqīq* oleh beberapa orang ulama, antaranya ialah cetakan yang disunting oleh al-Syaykh Khālid 'Abd al-Rahmān al-'Akk (1992), Damsyik: Dār al-Basyā'ir.

³³³ Al-Sakandariy, *Laṭā'if al-Minan*, h. 49-50.

³³⁴ *Ibid.*, h. 51.

³³⁵ Khalaf Allāh, *op. cit.* h. 48.

³³⁶ Al-Sakandariy, *Laṭā'if al-Minan*, h. 146-147.

peristiwa pertemuan pertamanya dengan al-Syaykh Abī al-‘Abbās al-Mursiy³³⁷. Secara keseluruhan, karya ini adalah karya berbentuk *manāqib* yang dikhususkan untuk merakamkan riwayat hidup kedua-dua gurunya itu di samping kehidupan peribadinya sendiri.

(4) *Al-Tanwīr fī Isqāt Tadbīr Kulli Tadbīr Yukhriju ‘an Maqāṣid al-Syari‘ah*.³³⁸ Kitab ini membincangkan konsep *tark al-tadbīr* secara amat mendalam berserta beberapa konsep lain yang mempunyai kaitan rapat dengannya seperti konsep *al-taslīm*,³³⁹ *al-yaqīn*,³⁴⁰ *al-‘ubūdiyyah*,³⁴¹ *al-ridā*³⁴² *al-tawakka*³⁴³ dan lain-lain. Dalam masa yang sama beliau menghuraikan konsep *al-tadbīr* yang dimiliki secara mutlak oleh Allah (s.w.t.).³⁴⁴ Menurut al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy, orang yang mahu sampai kepada Allah Ta‘ala, dia mesti mengikuti *manhaj* yang betul, iaitu menerusi pintunya yang betul dan ianya mesti dicapai menerusi *asbābnya*. Perkara yang paling utama yang mesti dijauhkan, dikeluarkan dan dibersihkan dalam diri hamba ialah sifat *tadbīr* dan melawan *maqādir* (takdir ketentuan Allah Ta‘ala). Justeru, kitab ini dikaranginya dengan objektif menerangkan kepada hamba bagaimana mereka boleh sampai kepada Allah menurut jalan yang sahih.³⁴⁵ Kitab ini secara keseluruhannya membicarakan

³³⁷ *Ibid.*, h. 147.

³³⁸ Ia telah dicetak beberapa kali, antaranya ialah cetakan yang diusahakan oleh Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, Kaherah, mempunyai 476 halaman dan cetakan Dār Jawāmi‘ al-Kalim, Kaherah, tanpa nama penyunting atau *pentahqīq*, mempunyai 316 halaman bersaiz kecil.

³³⁹ Al-Sakandariy (t.th.), *al-Tanwīr fī Isqāt al-Tadbīr*, Kaherah: Dār Jawāmi‘ al-Kalim, tanpa nama penyunting atau *pentahqīq*, h. 13-34 & 99-104.

³⁴⁰ *Ibid.*, h. 35-38.

³⁴¹ *Ibid.*, h. 65-67.

³⁴² *Ibid.*, h. 76-90..

³⁴³ *Ibid.*, h. 235-250.

³⁴⁴ *Ibid.*, h. 40-64 dan 91-98.

³⁴⁵ *Ibid.* h. 12.

konsep *tadbir* hamba dalam menghadapi takdir Allah. Namun, ini tidak bererti bahawa semua *tadbir* adalah tercela. Ini kerana *tadbir* terbahagi kepada dua; *tadbir* yang terpuji iaitu *tadbir* yang menghampirkan diri kepada Allah Ta'ala dan menyampaikannya kepada keredaan-Nya dan *tadbir* yang tercela iaitu *tadbir* yang hanya menuntut habuan dunia untuk kepentingan dirinya sendiri, bukan kerana Tuhananya, atau hanya untuk kehidupan dunianya bukan untuk kehidupan akhiratnya.³⁴⁶

(5) *Al-Hikam* (iaitu *al-Hikam al-'Atā'iyyah*).³⁴⁷ Keterangan tentang kitab ini akan dilakukan kemudian kerana kajian ini akan memberikan sedikit tumpuan khusus terhadap karya agung ini kerana kepentingannya dalam konteks memahami pemikiran tasawuf al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy.

(6) '*Inwān al-Tawfiq fī Ādāb al-Tariq*. Ia adalah syarah kepada *qaṣīdah* karya al-Imām Abū Madyan al-Tilmisāniy.³⁴⁸ Jelas daripada tajuk kitab ini dan mukadimah pengarangnya, ia sebuah kitab yang membicarakan tentang *ādāb al-Tariq* iaitu adab-adab yang sewajarnya diikuti oleh para *muriidin* dan *sālikin* dalam perjalannnya menuju Allah (s.w.t.). Yang uniknya, adab-adab tersebut dikemukakan dalam bentuk huraian kepada *bayt-bayt qaṣīdah* gubahan al-Imām Abū Madyan al-Tilimsāni dan huraianya adalah cukup sederhana dan padat dengan bahasa yang cukup indah dan menarik yang memang sudah menjadi

³⁴⁶ Al-Sakandariy, *Al-Tanwīr fī Isqāt al-Tadbir*, op. cit., h. 110-115, ringkasan.

³⁴⁷ Terlalu banyak cetakan yang dilakukan untuk kitab ini, terutamanya *al-Hikam al-'Atā'iyyah* yang disertakan syarahnya yang pelbagai jenis.

³⁴⁸ Ia telah dicetak dalam kitab karya al-Syaykh Muhy al-Dīn al-Tu'miy (1996), *Tabaqāt al-Syādhiliyyah al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Jil.

salah satu keistimewaan yang sangat menonjol dalam karya-karya al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy.³⁴⁹

(7) *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ fī Dhikr Allāh al-Karīm al-Fattāḥ*.³⁵⁰ Kitab ini seperti yang jelas tertera pada tajuknya mengandungi perbincangan tentang zikir dan hal-hal yang berkaitan dengannya seperti hakikat zikir, kesan zikir, dalil-dalil zikir daripada *al-Qur’ān al-Karīm* dan *al-hadīth*, kelebihan zikir, adab-adab zikir, faedah-faedah zikir, pemilihan zikir, pemilihan zikir dan proses pemindahan antara satu zikir kepada zikir yang lain dan lain-lain perkara yang sangat berkaitan dengan zikir. Ia adalah sebuah karya yang amat berfaedah dan cukup baik dalam menangani tajuk zikir secara lengkap.³⁵¹

(8) *Al-Tuhfah fī al-Taṣawwuf*. Terdapat dalam bentuk manuskrip di *Idārat al-Turāth al-Misriyyah* di bawah kategori (*Taṣawwuf* 154/*Majāmi’*). Kemungkinan ia adalah karya yang sama berjudul *Risālah fī al-Taṣawwuf*, dalam bermanuskrip di Perpustakaan Āṣifiyyah, Hayderabad, India.

(9) *Tanbīh fī Ṭariq al-Qawm*. Terdapat dalam bentuk manuskrip di Maktabah al-Zaytūnah, Tunisia.

(10) *Risālah fī al-Sulūk*. Terdapat dalam bentuk manuskrip di Perpustakaan Rambur, India.

³⁴⁹ Lihat ‘Inwān al-Tawfiq fī Ādāb al-Ṭariq dalam *Tabaqāt al-Syādhiliyyah al-Kubrā*, op.cit. h. 118-132.

³⁵⁰ Ada khilaf dari segi kesahihan karya ini sama ada ia adalah karya Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandari atau sebaliknya. Isma‘il Basyā ibn Muḥammad Amin al-Bābāniy al-Baghdādiy dalam kitabnya *Hadiyyat al-‘Ārifin* menganggapnya sebagai salah sebuah karya beliau. Lihat Khalaf Allāh, op. cit. h. 52. Beberapa cetakan kitab ini telah meletakkan nama Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy sebagai pengarangnya seperti cetakan Dār Jawāmi‘ al-Kalim, Kaherah, tanpa nama penyunting atau *tahqīq*, sebanyak 180 halaman bersaiz kecil dan cetakan Dār al-Farfür, Damsyik, 2000 dengan *tahqīq* Muḥammad al-Tayyib ibn Bahā’ al-Dīn al-Hindiy sebanyak 208 halaman bersaiz sederhana.

³⁵¹ Lihat al-Sakandariy (2000), *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ fī Dhikr Allāh al-Karīm al-Fattāḥ, tahqīq* Muḥammad al-Tayyib ibn Bahā’ al-Dīn al-Hindiy, Damsyik: Dār al-Farfür.

(11) *Risālah fī al-Qawā'id al-Dīniyyah*. Terdapat dalam bentuk manuskrip di perpustakaan British Museum dan beberapa risalah lain yang masih dalam bentuk manuskrip yang tidak perlu disebutkan di sini.³⁵²

Walaupun karya-karya al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy tidak terlalu banyak seperti yang dihasilkan oleh sebilangan tokoh ulama yang lain, namun karya-karya itu adalah sangat bermutu tinggi dan memberi manfaat yang besar khususnya dalam pemikiran tasawuf. Menurut al-Syaykh Ibn 'Ajibah, secara umum, pemikiran beliau dalam karya-karya tersebut boleh dibahagikan seperti berikut:³⁵³

Pertama: Ilmu *tadhkir* dan *wa'z*, di mana bahagian ini merupakan bahagian yang terbanyak. Ia adalah sesuai untuk golongan awam. Beliau telah mengutip bahan-bahan ilmiah dalam bahagian ini daripada kitab-kitab ibn al-Jawziy, al-Muħäsibiy, permulaan kitab *al-Iḥyā'*, *al-Qūt*,³⁵⁴ *Taħbir al-Qusyayriy* dan lain-lain.

Kedua: Pemurnian amalan dan pembetulan ahwal (*taṣhiḥ al-aħwāl*) menerusi perhiasan batin dengan akhlak-akhlak yang terpuji dan penyuciannya daripada sifat-sifat tercela. Ini adalah bahagian orang-orang *sālikin* yang *ṣādiqin* dan *mubtadi'in*. Bahagian ini adalah sederhana banyaknya di mana bahan-bahan ilmiahnya dikutip daripada kitab-kitab al-Ghazzāliy, al-Sahruwardiy (w539-632H) dan lain-lain.

³⁵² Sila lihat beberapa karya Ibn 'Āṭā' Allāh al-Sakandariy yang masih dalam bentuk manuskrip dalam Khalaf Allāh, *op. cit.* h. 47-52.

³⁵³ Empat kategori ini adalah kelompok ilmu yang terkandung dalam kitab *al-Hikam* secara khususnya, namun penulis memetiknya sebagai kelompok ilmu yang terdapat dalam hampir keseluruhan karya-karya Ibn 'Āṭā' Allāh al-Sakandariy kerana tumpuan beliau dalam karyanya yang lain juga adalah terhadap perkara-perkara yang berkaitan.

³⁵⁴ Iaitu kitab *Qūt al-Qulūb* karya al-Imām Abū Ṭālib al-Makkīy.

Ketiga: Proses merealisasikan atau mencapai tahap *aḥwāl* dan *maqāmāt* (*Taḥqīq al-aḥwāl wa al-maqāmāt*), hukum-hukum *dhawq* dan *munāzalāt*. Ia adalah bahagian yang sesuai untuk golongan *muriḍin* yang sudah mencapai kecemerlangan dan golongan *‘arifin* yang masih di peringkat awal.

Keempat: Ilmu-ilmu pengetahuan dan ilmu-ilmu berbentuk ilham (*al-‘ulūm al-ilhāmiyyah*) dan maklumat ini banyak berselerakan dalam karyanya, namun yang paling banyak terdapat dalam kitabnya *al-Tanwīr* dan *Laṭā’if al-Minan*.³⁵⁵

Sumbangan pemikiran tasawuf beliau telah menyuburkan pemikiran tasawuf aliran sunni di samping memperkuatkan institusi pemikiran tasawuf tarekat yang sedia ada. Penelitian terhadap karya-karya beliau telah membuktikan kebenaran kenyataan ini bahawa aliran pemikiran tasawuf beliau adalah pemikiran tasawuf sunni atau tasawuf akhlak berbanding aliran tasawuf falsafah yang boleh dianggap hampir tidak kelihatan dalam karya-karya beliau. Malah, dalam konteks Alam Melayu, pemikiran tasawuf sunni yang paling awal tersebar adalah menerusi karya al-Sayykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy, iaitu menerusi kitab *al-Hikam* yang dihuraikan oleh Tuk Pulau Manis.³⁵⁶ Syarah *al-Hikam* Melayu ini telah mampu bukan hanya sekadar memenuhi kekosongan bahan bacaan dan pengajaran pada zaman tersebut, tetapi membawa bersama-sama satu corak

³⁵⁵ Ibn ‘Ajibah, *op. cit.* h. 24.

³⁵⁶ Walaupun dari segi sejarah al-Imām al-Ghazzāliy lebih dahulu mengemukakan pemikiran tasawuf aliran sunni, namun di Nusantara, pengaruh pemikiran beliau datang lebih lewat iaitu menerusi kitab *Hidāyat al-Sālikin* (1192H/1792M) dan *Sayr al-Sālikin* (1203H/1803M) yang disadur oleh al-Sayykh ‘Abd al-Şamad al-Falimbāniy dari karya al-Imām al-Ghazzāliy yang berjudul *Bidāyat al-Hidāyah* dan *Lubāb al-Ihyā* ‘Ulūm al-Dīn. Lebih kemudian daripada itu ialah kitab *Minhāj al-‘Abidin* yang disadur oleh al-Sayyikh Dāwūd ibn ‘Abd Allāh al-Fajāniy dari karya al-Imām al-Ghazzāliy dengan judul yang sama. Lihat Shafie Abu Bakar (1990), *op. cit.* h. xx bahagian nota kaki dan lihat juga Shafie Abu Bakar (1986), *Hikam Melayu (HM) Di Dalam Perkembangan Taṣawwuf: Kedudukan dan Penetapan Pengarangnya*, dalam Pesaka IV, h. 49.

penulisan tasawuf baru yang jauh berbeza dari bentuk-bentuk penulisan sebelumnya.³⁵⁷

Sesuai dengan pemikiran tasawuf sunni yang dianutinya, persoalan-persoalan utama dalam karya-karya beliau banyak bertumpu kepada hubungan intim antara manusia dan Allah, *ma'rifat Allāh*, isu pembersihan jiwa dan nafsu daripada kekotoran dosa dan maksiat, pemurnian akhlak daripada akhlak tercela kepada akhlak terpuji, zikir dan lain-lain. Walaupun persoalan falsafah dan ketuhanan tetap kelihatan dalam pemikiran tasawufnya, al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy tetap berpegang teguh kepada falsafah ketuhanan yang jelas dan bukannya falsafah ketuhanan yang bercampur baur dengan isu-isu seperti *wahdat al-wujūd*, *al-hulūl* atau *al-ittihād*. Dalam sesetengah keadaan, mungkin sesetengah pihak tersilap faham dan menyangka al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy telah berbicara tentang isu-isu yang ada kaitannya dengan isu *wahdat al-wujūd*, *al-hulūl* atau *al-ittihād*, namun kekeliruan itu akan segera hilang apabila diteliti huraian-huraian ulama terhadap ungkapan tersebut.³⁵⁸ Ini diakui sendiri oleh Ibn ‘Ajibah bahawa corak kepengarangan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy adalah berorientasikan corak tauhid (*maslak tawḥīdiy*)³⁵⁹.

Persoalan pemurnian ilmu tasawuf adalah suatu perkara yang sejak dahulu diperkatakan oleh ulama kerana sesetengah karya tasawuf telah diresapi pemikiran-pemikiran yang berbau falsafah Yunani yang dibimbangi menyeleweng

³⁵⁷ Lihat Shafie Abu Bakar (1990), *op. cit.* h. xix-xx.

³⁵⁸ Sebagai contoh rujuk hikmah yang ke-16, bab satu daripada kitab *al-Hikam* dan lihat huraiannya yang dibuat oleh al-Bütiy, *op. cit.* h. 221-252.

³⁵⁹ Ibn ‘Ajibah, *op. cit.* h. 24.

daripada asas-asas Islam yang sebenar.³⁶⁰ Justeru, pemikiran tasawuf al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy telah memperkuatkan aliran pemikiran tasawuf sunni yang diasaskan oleh al-Imām al-Ghazzāliy.

Di antara karya-karya tersebut, kitab *al-Hikam* adalah karya yang paling masyhur dan tersebar luas ke seluruh pelosok dunia Islam, di samping kitab *Laṭā’if al-Minan fī Manāqib al-Syaykh Abī al-‘Abbās al-Mursiyy wa Syaykhīhi Abī al-Hasan al-Syādhiliyy*, *al-Tanwīr fī Isqāt Tadbīr Kulli Tadbīr Yukhriju ‘an Maqāṣid al-Syarī‘ah* dan *Tāj al-‘Arūs al-Hādī* (atau *al-Hāwī li-Tahdhīb al-Nufūs*.

Sesuai dengan kedudukan kitab *al-hikam* sebagai kitabnya yang paling masyhur dan tersebar luas, kajian ini akan memberikan sedikit fokus khusus kepada karya besar ini. Sebenarnya *al-Hikam* adalah antara kususasteraan sufi berbentuk prosa (*al-nathar al-ta'bīriy*) yang mendapat tempat di kalangan masyarakat Islam pada zaman tersebut. Ia banyak sekali dihasilkan oleh para syaykh dan ahli sufi hingga hampir tiada seorang syaykh atau murid yang suluk di jalan tarekat melainkan mesti akan mempunyai *al-hikam* tersendiri.³⁶¹ Perbicaraan secara menjurus tentang kitab *al-Hikam* ini akan dilakukan pada bab keempat nanti bersama perbincangan tentang pengaruh dakwah al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy yang mana sebahagian besar *manhaj* dakwahnya adalah digarap menerusi kitab ini.

³⁶⁰ Sebagai contoh beberapa karya Ibn ‘Arabiyy seperti *Fusūṣ al-Hikam*. Dalam konteks Alam Melayu, seperti kitab *Bahr al-Lāhūt*, karya al-Syaykh ‘Abd Allāh al-‘Arīf, seorang ulama Arab yang datang menyebarkan Islam dan pengajaran tasawuf di Nusantara di peringkat awal penyebaran Islam. Lihat Sulaiman bin Ibrahim (2002), *al-Turuq al-Ṣūfiyyah fī Mālīziyā wa Atharūhā ‘alā al-Dā’wah al-Islāmiyyah*, h.-168-171, atau karya-karya al-Syaykh Hamzah Fansuri yang dianggap berbau aliran *Wujūdiyyah*. Lihat Abu Bakar Shafie (1990), *op. cit.* h. xix, bahagian nota kaki.

³⁶¹ Aliy Ṣāfi Ḥusayn (Dr.), *op. cit.* h. 329.

2.5.2 Kepimpinan Tarekat *Syādhiliyyah*

Al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy telah dipilih menggantikan gurunya al-Syaykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy (w686H) untuk memimpin tarekat *Syādhiliyyah* selepas kewafatan gurunya itu.³⁶² Hal ini memang telah diduga oleh gurunya itu semenjak awal lagi ketika mana beliau meramalkan masa depan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy yang cemerlang dalam dua bidang; iaitu dalam bidang ilmu syari‘at dan ilmu tasawuf. Gurunya pernah berkata: Beriltizamlah engkau, kerana demi Allah, jika engkau melazimi (beriltizam mengikut apa yang dididik) nescaya engkau akan menjadi mufti dalam dua mazhab. Beliau bermaksud mazhab ahli syari‘at, ahli ilmu zahir dan mazhab ahli hakikat ahli ilmu batin.³⁶³ Beliau juga pernah meramalkan: Demi Allah, engkau akan memiliki masa depan yang cemerlang.³⁶⁴ Sebagaimana beliau pernah meramalkan: Demi Allah, pemuda ini tidak akan mati sehingga dia akan menjadi seorang da‘ie yang berdakwah ke jalan Allah.³⁶⁵

Telahan dan *firāsat* al-Syaykh al-Mursiy ini menjadi kenyataan apabila al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy benar-benar menjadi seorang tokoh ulama besar dan pemimpin yang mewarisi kepimpinannya untuk memimpin tarekat Syādhiliyyah. Malah, beliau sebenarnya adalah generasi ketiga dalam konteks pengasasan tarekat Syādhiliyyah, di mana Abū al-Hasan al-Syādhiliy sebagai pengasasnya yang pertama sementara al-Mursiy sebagai pelapis generasi kedua. Sebagai pewaris tarekat Syādhiliyyah generasi ketiga, dalam keadaan tarekat itu

³⁶² Muḥammad Aḥmad Ḥasab Allāh, *op. cit.* h. 12.

³⁶³ Al-Sakandariy, *Laṭā’if al-Minan*, h. 148.

³⁶⁴ *Ibid.*, h. 143.

³⁶⁵ *Ibid.*

masih berada di peringkat yang masih belum utuh, beliau telah mencerahkan segala kemampuannya untuk memimpin anggota tarekat Syādhiliyyah sehingga berjaya berkembang menjadi antara organisasi tarekat yang terbesar di Mesir, malah di seluruh dunia. Ketika mewarisi kepimpinan tarekat Syādhiliyyah, organisasi tarekat itu baru berusia 40 tahun di mana pengasasannya berlaku pada sekitar tahun 646H. Dengan usia semuda ini, organisasi berkenaan yang sedang berkembang pesat berada pada suatu tahap kritikal dari segi mempertahankan survivalnya dan sangat memerlukan seorang pemimpin yang berwibawa.

Al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy sebelum berguru dengan al-Saykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy telah merupakan seorang yang *faqīh* dan telah giat mengajar ilmu syari‘at di bandar Iskandariah. Sebelum berguru dengan al-Mursiy, beliau sebenarnya telah menolak ajaran tasawuf. Beliau telah mengingkari golongan tasawuf dengan begitu keras dan taksub terhadap ilmu fiqh. Beliau menyatakan hal ini dalam kitabnya *Laṭā’if al-Minan* sebagaimana yang telah dinyatakan sebelum ini.³⁶⁶

Namun, sesudah beliau menemui gurunya al-Saykh Abū al-‘Abbās al-Mursiy, beliau telah merasa sangat takjub terhadap kebolehan al-Mursiy. Beliau telah mengambil tarekat tasawuf daripada al-Mursiy.³⁶⁷ Dengan bermulanya pembelajaran dan perguruan beliau dengan al-Mursiy, maka bermulalah suatu era baru dalam kehidupan al-Sakandariy dan pemikirannya sehingga kehidupan tasawuf dan ilmu tasawuf telah mengatasi ilmu fiqh yang telah menjadi asas awal ketokohan keilmuan beliau.

³⁶⁶ Lihat *ibid.*, h. 146-147.

³⁶⁷ *Ibid.*

Sepanjang tempoh 23 tahun beliau memimpin tarekat *Syādhiliyyah*, banyak perkara yang telah dilakukan oleh al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy dalam konteks memperkuuhkan kedudukan organisasi tarekat tersebut, terutamanya dari segi pengukuhan doktrinnya menerusi kuliah-kuliah pengajarannya yang berterusan dan penulisan kitab-kitab yang mempunyai nilai keilmuan yang tinggi. Di samping aspek pengukuhan dari segi teori dan tasawwur yang diabadikan dalam pengajaran dan penulisan, beliau bertanggungjawab secara langsung memimpin dan mendidik pengikut tarekat *Syādhiliyyah* dari segi tarbiah rohani menerusi pengalaman rohani menurut tradisi tarekat yang diwarisi daripada al-Syādhiliy dan al-Mursiy. Antara tugasnya yang paling utama dalam konteks pentarbiahan ini ialah memberikan *talqīn* terhadap pengikut tarekat *Syādhiliyyah* yang baru bergabung, melantik dan memberikan tauliah wakil-wakil Syaykh di seluruh pelosok Mesir, menyelia dan menangani segala permasalahan yang timbul di kalangan para pengikut tarekat *Syādhiliyyah*.

Sumbangan beliau selama 23 tahun memimpin tarekat *Syādhiliyyah* adalah sesuatu yang amat besar, terutamanya dalam konteks penyebaran tarekat ini ke seluruh pelosok dunia Islam. Tarekat *Syādhiliyyah* telah berkembang lebih pesat pada zaman beliau dan zaman selepas beliau, terutamanya menerusi doktrin pengajaran tarekat itu yang dicernakannya melalui kitab-kitab yang dikaranginya. Hal ini menjadi lebih terserlah lagi kerana ditakdirkan kitab-kitab karangannya tidak hanya mendapat kedudukan yang cukup istimewa di kalangan pengikut tarekat *Syādhiliyyah* semata-mata, malah telah menembusi tembok tarekat tersebut apabila sesetengah karya karangan beliau dijadikan bahan rujukan di kalangan seluruh pencinta tasawuf dan tarekat di seluruh dunia, terutamanya kitab *al-Hikam*.

Di antara keistimewaan al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sepanjang kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* ialah penumpuan besar yang beliau berikan terhadap aspek membetulkan kefahaman para pengikutnya terhadap dasar-dasar pemikiran tasawuf. Antara perkara yang beliau tekankan ialah berkenaan bahaya kewujudan pengikut tarekat tasawuf palsu yang mendakwa mencapai *aḥwāl*. Justeru, dalam beberapa karyanya, beliau banyak mencela puak tasawuf palsu sambil menggambarkan kepalsuan dakwaan mereka sambil memberikan amaran tentang bahayanya jika mereka (murid-muridnya) terpengaruh dengan mereka.³⁶⁸ Banyak kesalahan memahami tasawuf telah berjaya beliau tangani seperti konsep-konsep tawakal dan bekerja, sabar, taqwa dan lain-lain. Hal ini jelas terserlah dalam banyak karangan beliau yang kekal ditatap sehingga kini.

Pendekatan ilmiah dalam kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* telah menyebabkan tarekat ini mendapat perhatian ulama besar sama ada semasa zaman kepimpinannya, mahupun zaman selepasnya. Ramai ulama-ulama besar yang terutang ilmu dengan kemantapan ilmu beliau, sehinggakan mereka memberikan fokus khusus terhadap karya-karya beliau, terutamanya kitab *al-Hikam* sama ada menerusi pengajaran di kuliah-kuliah mahupun huraian dalam bentuk penulisan. Justeru, tidaklah menghairrankan jika didapati kitab *al-Hikam* berjaya meraih perhatian lebih 40 tokoh ulama besar untuk menghuraikannya sepanjang sejarah selepas kewafatannya sehingga kini.³⁶⁹ Antara ulama mutakhirin yang sangat mengambil berat dalam soal memperkembangkan pengajaran tasawuf al-Syaykh

³⁶⁸ Al-Sakandariy, *al-Tarwīr*, h. 44-45.

³⁶⁹ Untuk melihat senarai lengkap nama-nama kitab syurūh *al-Hikam al-‘Aṭā’īyyah*, sila rujuk Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 75-91.

Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy ialah bekas al-Imām al-Akbar Syaykh al-Azhar Prof. Dr. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Beliau telah mentaḥqīq beberapa karya al-Sakandariy seperti kitab *al-Hikam* dan *Laṭāif al-Minan* dan bergiat gigih dalam usaha menyebarkan tarekat *Syādhiliyyah*. Beliau juga telah mengambil inisiatif besar dalam pembinaan Masjid Sayyidi Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy di pinggiran bukit al-Muqāṭṭam, Mukim al-Imām al-Syāfi‘iy, Kaherah, Mesir, iaitu tempat di mana terletaknya makam al-Sakandariy dan juga penubuhan *Jam‘iyyah Ibn ‘Atā’ Allāh al-Islāmiyyah* yang bertempat bersebelahan dengan masjid tersebut. *Jam‘iyah Ibn ‘Atā’ Allāh al-Islāmiyyah* ini bertujuan menghidupkan *turāth* al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy, mengembangkan pengajaran tasawuf beliau dan mengadakan aktiviti sufi yang berkaitan dengan tarekat *Syādhiliyyah* secara umum dan berkaitan al-Syaykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy secara khusus. Pada peringkat awal penubuhannya, *Jam‘iyah Ibn ‘Atā’ Allāh al-Islāmiyyah* adalah sebuah persatuan yang agak aktif. Namun, sejak kebelakangan ini, walaupun persatuan ini mempunyai kemampuan yang agak kukuh dari segi dana kewangan, akan tetapi persatuan ini telah melalui zaman kelembapan akibat kesibukan anggota persatuan itu.³⁷⁰

Menjadi kebiasaan dalam tradisi tarekat tasawuf bahawa setiap syaykh baru yang menggantikan kepimpinan lama akan membawa perubahan tertentu dalam organisasi tarekat yang dipimpinnya. Kebiasaannya, perubahan itu berbentuk tambahan tertentu, seperti tambahan beberapa konsep baru dan tambahan beberapa zikir baru sebagai tambahan terhadap zikir atau *awrād* yang

³⁷⁰ Syaykh Syafiq ‘Abd al-Jawād, khādim Masjid Sayyidi Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy, Pinggiran Bukit al-Muqāṭṭam, Mukim al-Imām al-Syāfi‘iy, Kaherah, Mesir. Temubual. 22 Disember, 2003.

telah sedia ada. Tambahan seperti ini dalam konteks tasawuf dan kajian akademik dinamakan *tafarrudāt*. *Tafarrudāt* adalah antara keutamaan besar yang amat diberikan tumpuan khusus oleh para sufi dalam organisasi tarekat. Kajian terhadap *tafarrudāt* ini dapat membantu menonjolkan ketokohan seseorang sufi dalam organisasi tarekat yang dipimpinnya.³⁷¹ Justeru, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy juga mempunyai beberapa *tafarrudāt* khusus yang merupakan tokok tambah atau pembaharuan selain daripada apa yang telah sedia ada dalam tarekat *Syādhiliyyah* yang sekaligus dapat membezakan kepimpinan dalam memimpin tarekat ini dengan kepimpinan dua orang tokoh tarekat *Syādhiliyyah* sebelumnya. Antara *tafarrudāt* beliau yang paling utama ialah pengukuhan doktrin tasawuf menerusi beberapa karangan berbentuk akademik yang mendapat pujian dan perhatian ulama. Kedua-dua tokoh tarekat *Syādhiliyyah* terdahulu iaitu Sayyidi Abū al-Hasan al-Syādhiliy dan al-Syaykh al-Mursiy tidak meninggalkan sebarang kitab atau penulisan.³⁷² Bagi kedua-dua tokoh besar tarekat *Syādhiliyyah* ini, kitab (warisan ilmu) peninggalan mereka ialah anak-anak murid mereka yang mewarisi ilmu mereka secara langsung.³⁷³ Peninggalan mereka berdua hanya berupa sekelompok kata-kata berkenaan dengan tasawuf, sekumpulan doa dan *aḥzāb (awrād)*.³⁷⁴ Dengan ini, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy menjadi Syaykh al-Tariqah al-Syādhiliyyah pertama yang menjadikan *manhaj*

³⁷¹ Al-‘Abd, ‘Abd al-Laṭīf (Prof. Dr.), Profesor Falsafah Islam, Fakulti Där al-‘Ulūm, Universiti Kaherah, Mesir. Temubual 22 Disember 2003.

³⁷² Al-Taftāzāniy, *op.cit.*, h. 59. Lihat juga al-Kūhan, Abū ‘Aliy al-Hasan ibn Muḥammad ibn Qāsim al-Kūhan al-Fāsiy al-Maghribiy (t.th.), *Tabaqāt al-Syādhiliyyah al-Kubrā al-Musammā Jāmi’ al-Karāmāt al-Aliyyah fi Tabaqāt al-Sādah al- al-Syādhiliyyah*, Beirut: Där al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 61.

³⁷³ Lihat al-Kūhan, *ibid.*

³⁷⁴ Al-Taftāzāniy, *op.cit.*, h. 59.

kepengarangan sebagai wadah penerusan tradisi tasawuf aliran *Syādhiliyyah*. Antara jasa terbesar al-Sakandariy dalam hal ini ialah usaha beliau mengumpulkan sebanyak mungkin kata-kata Sayyidī Abū al-Hasan al-Syādhiliy dan al-Saykh al-Mursiy yang diriwayatkan sebelum ini hanya secara lisan ke dalam bentuk penulisan. Beliaulah orang pertama mengusahakan pengumpulan riwayat kata-kata dan pendapat, wasiat, doa-doa, wirid-wirid serta biodata kedua-dua tokoh tersebut. Dengan usaha tersebut, beliau telah menyelamatkan *turāth* tarekat *Syādhiliyyah* di mana jika tidak kerana usaha tersebut, sudah tentu sebahagian besar khazanah *turāth* tersebut akan hilang dan pupus. Di samping itu, beliau juga adalah pemimpin tarekat *Syādhiliyyah* yang pertama mengusahakan penulisan penuh berkenaan dengan adab-adab tarekat *Syādhiliyyah* secara teori dan amali. Di sinilah terletaknya sumbangan beliau yang amat besar dalam tarekat *Syādhiliyyah*, memperkenalkan tarekat dan kaedah-kaedah tarekat tersebut.³⁷⁵ *Manhaj* ini tidak dapat dinafikan lagi menjadi pemangkin besar kepada kesebaran pesat tarekat *Syādhiliyyah* seluruh pelosok Mesir dan seluruh dunia selepas zamannya.

Selain gaya kepengarangan biasa, al-Saykh Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandariy mempunyai *tajarrudāt* khusus iaitu penggunaan *uslūb al-hikam* yang memantapkan pengajaran tarekat *Syādhiliyyah* di mana beliau dianggap antara tokoh tarekat *Syādhiliyyah* yang paling berkaliber dari segi penghuraian konsep tasawuf. Tidak ramai tokoh-tokoh tasawuf terutamanya dari organisasi tarekat *Syādhiliyyah* yang menggunakan *uslūb al-hikam* sebagai prasarana atau medium penyebaran tasawuf. Walaupun pernah wujud *uslūb al-hikam* yang digunakan

³⁷⁵ *Ibid.*

oleh beberapa tokoh sufi terdahulu, namun tidak dapat dinafikan bahawa *uslūb al-Hikam* al-'Atā'iyyah telah mendapat tempat yang paling tinggi di kalangan pencinta tasawuf tanpa mempunyai persaingan di mana ia mempunyai lebih daripada 40 buah *syarḥ*.³⁷⁶

Walaupun kebanyakan syaykh tarekat yang mengambil alih tampuk kepimpinan sesebuah tarekat pada kebiasaannya sangat mengambil berat soal mewujudkan *tafarrudāt* mereka dalam bentuk memperkenalkan *awrād* atau zikir-zikir baru yang ditokok tambah kepada *awrād* dan zikir-zikir sedia ada, namun al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy tidak pula menumpukan usahanya ke arah mewujudkan *awrād* dan zikir-zikir baru untuk ditambahkan dalam tarekat *Syādhiliyyah*. Apa yang beliau lakukan hanyalah usaha mengumpulkan *awrād* dan zikir-zikir yang diwarisinya daripada Sayyidi Abū al-Hasan al-Syādhiliy dan al-Syaykh al-Mursiy. *Awrād* dan zikir-zikir yang ada daripada beliau hanyalah dalam bentuk beberapa *munājāt*.³⁷⁷

Selain sumbangan tersebut, terdapat satu lagi sumbangan besar al-Syaykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy, iaitu sumbangan dalam bentuk usaha penyebaran tarekat *Syādhiliyyah* di Mesir dan seluruh Dunia Islam. Dalam ungkapan lain, beliau memiliki jasa besar dalam sanad tarekat *Syādhiliyyah* dari segi *talqīn al-'uhūd*. Ini adalah kerana beliau adalah khalifah kepada al-Mursiy dalam pengurniaan *talqīn al-'uhūd* di mana sejumlah besar pengikut tarekat *Syādhiliyyah* telah menerima *talqīn al-'uhūd* daripada beliau. Kemudian, murid-muridnya itu

³⁷⁶ Lihat Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 75-91.

³⁷⁷ Lihat al-Syubrāwiyy, al-'Allāmah al-'Ārif bi-Allāh al-Syaykh 'Umar (1998), *al-Majmū'ah al-Kāmilah fī al-Ahzāb al-Syādhiliyyah*, Kaherah: al-Nahār li-al-Tab' wa al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 103.

pula berserakan di seluruh Dunia Islam untuk menyebarkan tarekat *Syādhiliyyah*. Keseluruhan *fūrū'* tarekat *Syādhiliyyah* yang wujud sekarang di Mesir, sanadnya kembali sama ada kepada al-Saykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy atau al-Saykh Yāqūt al-'Arsiy, seorang lagi murid utama al-Mursiy. Sementara kebanyakan *fūrū'* tarekat *Syādhiliyyah* yang wujud sekarang di Maghribi sanadnya hanya kembali kepada al-Saykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy.³⁷⁸

Dalam konteks perkembangan tasawuf di Mesir, al-Saykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy turut memainkan peranan yang besar dalam memperkuatkan aliran tasawuf sunni yang sememangnya menguasai Mesir pada kurun ketujuh Hijrah itu.³⁷⁹ Kurun ketujuh Hijrah sememangnya telah dianggap sebagai kurun tasawuf di Mesir kerana kepesatan perkembangan pergerakan tarekat tasawuf yang amat menonjol di Mesir.³⁸⁰ Menurut al-Taftāzāniy, pengukuhan madrasah al-Sakandariy terhadap tasawuf sunni dapat dilihat dari segi ciri-ciri aliran tasawuf al-Sakandariy secara khusus berbanding aliran tarekat tasawuf sunni lain yang wujud secara dominasi di Mesir pada zaman tersebut, seperti ketiadaan unsur pemikiran tentang *wahdat al-wujūd*, *al-hulūl* dan *al-ittiḥād*, kesucian pengajaran tasawuf daripada unsur-unsur pengaruh bukan Islam dan mementingkan sudut *taṣawwuf 'amaliy khuluqiy* berbanding unsur *taṣawwuf falsafiy*.³⁸¹

Al-Saykh Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy telah menyempurnakan amanah kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* ini dengan jayanya selama 23 tahun sehingga

³⁷⁸ Al-Taftāzāniy, *op.cit.*, h. 59-60.

³⁷⁹ Lihat *ibid.*, h. 61-67.

³⁸⁰ Lihat Bayyūmiy, *op.cit.*, h. dan al-Najjār, *op. cit.*, h. 88-101.

³⁸¹ Lihat al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 64-66.

beliau wafat pada tahun 709H dan kepimpinan itu telah berpindah pula kepada salah seorang daripada muridnya iaitu al-Imām al-Muḥaddith al-Mufassir Abū al-‘Abbās Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn al-Mīlaq al-Sakandariy.³⁸² Kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* ini terus berpindah tangan dari satu generasi ke satu generasi menelusuri zaman sehingga ke hari ini. Tarekat *Syādhiliyyah* ini berkembang luas ke seluruh pelosok dunia termasuklah ke Alam Melayu, terutamanya menerusi doktrin tasawuf yang dipelopori oleh usaha gigih Tuk Pulau Manis yang mengusahakan satu huraian *al-Hikam* yang sangat berwibawa. Meskipun demikian luas pengaruh pengajaran tasawuf aliran tarekat *Syādhiliyyah*, namun dari segi keorganisasian, perkembangan tarekat *Syādhiliyyah* ini sangat terbatas di Alam Melayu. Ini adalah suatu kenyataan yang agak janggal, namun inilah yang terjadi di Alam Melayu.

2.5 KESIMPULAN

Hasil penyelidikan tentang latar belakang al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy sama ada latar belakang kemasyarakatan yang membabitkan persoalan politik, sosial, agama atau kebudayaan yang berlaku pada zaman sebelum kelahiran beliau dan pada zaman hidup beliau sendiri, maka bolehlah dianggap bahawa suasana dan keadaan masyarakat Islam pada zaman itu adalah sangat mencabar kewibawaan umat Islam. Perubahan-perubahan politik yang ketara dan keadaan sosial yang daif menjadi antara punca kesengsaraan umat Islam ketika itu. Keadaan ini menimbulkan perasaan gelisah dan perasaan takut yang

³⁸² Khalaf Allāh, *op. cit.*, h. 47.

berpanjangan di jiwa umat Islam. Justeru, tidak menghairankan apabila keadaan ini berlaku, umat Islam telah diberikan ubat atau *balsam* akidah tauhid yang kukuh, ditanam dengan sifat-sifat dalaman yang kuat dan diasuh dengan bimbingan tarbiah kerohanian yang kental agar perasaan yang musnah itu dapat dirawati kembali dan memberikan kekuatan kepada mereka untuk terus menghadapi suasana itu dan terus berjuang untuk melangsungkan kehidupan. Ini adalah sebahagian daripada penafsiran yang sangat logik terhadap fenomena perkembangan tasawuf dan tarekat tasawuf yang sangat pesat pada kurun ketujuh Hijrah terutamanya di Mesir, iaitu perkembangan yang sejajar dengan keperluan umat Islam pada zaman itu yang telah menghadapi terlalu banyak dugaan dan himpitan kehidupan dari pelbagai aspek. Maka, kembali kepada Allah (s.w.t.) dalam semua keadaan, zikir, munajat, tawakal, sabar, syukur, reda dan lain-lain ramuan ilmu tasawuf akan menjadi antara ubat mujarab jiwa-jiwa yang teruk merana. Justeru, kelahiran dan kebangkitan al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dan para sufi lain di Mesir pada kurun ketujuh Hijrah untuk mendidik umat ke arah pemulihan jiwa bagi menyumbangkan kestabilan masyarakat Islam ketika itu adalah tidak sukar untuk difahami penafsirannya. Besarnya sambutan masyarakat terhadap sektor kerohanian memang ada kaitannya sama ada secara langsung atau secara tidak langsung dengan perkembangan masyarakat pada zaman itu terutamanya sektor politik dan sosial yang menyaksikan banyak peristiwa-peristiwa menyayatkan hati. Berhubung latar belakang diri beliau sendiri pula yang membabitkan perkara seperti nama dan keturunan, kelahiran dan pembelajaran, maka dapat difahami bahawa lingkungan kekeluargaan yang mencintai ilmu agama telah banyak mempengaruhi ketokohan al-Saykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy. Budaya keilmuan ini akhirnya mencipta seorang tokoh

sufi yang sangat hebat dalam dua sektor; ilmu zahir dan ilmu batin atau ilmu syariat dan ilmu tasawuf. Perbincangan tentang ketokohan dan sumbangannya terhadap perkembangan ilmu dan kepimpinan tarekat *Syādhiliyyah* sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini dapat membuktikan kesimpulan ini.