

**TAFSIR SUFI: KAJIAN ANALITIKAL TERHADAP KITAB TAFSIR
AL-BAHR AL-MADID FI TAFSIR AL-QURAN AL-MAJID
OLEH IBN `AJIBAH (1160 -1224 H)**

FIRDAUS BIN SULAIMAN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

**TAFSIR SUFI: KAJIAN ANALITIKAL TERHADAP KITAB TAFSIR
AL-BAHR AL-MADID FI TAFSIR AL-QURAN AL-MAJID
OLEH IBN `AJIBAH (1160 -1224 H)**

FIRDAUS BIN SULAIMAN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

**TAFSIR SUFI: KAJIAN ANALITIKAL TERHADAP KITAB TAFSIR
AL-BAHR AL-MADID FI TAFSIR AL-QURAN AL-MAJID
OLEH IBN `AJIBAH (1160 -1224 H)**

FIRDAUS BIN SULAIMAN

**TESIS INI DISERAHKAN SEBAGAI
MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH
DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

ABSTRAK

Kajian ini berkaitan dengan pentafsiran al-Quran yang ditulis seorang tokoh sufi yang berasal dari Maghribi. Beliau bernama Syeikh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī Ibn Ajībah al-Ḥasanī atau dikenali dengan Syeikh Ibn ‘Ajībah. Beliau hidup pada abad ke12 H. Beliau menguasai bidang al-Quran, tafsir, hadis, fikah dan tasawuf. Melalui kajian ini, pengkaji cuba menjelaskan metodologi pentafsiran yang digunapakai oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dan pandangan-pandangannya berkaitan dengan tasawuf dalam kitab tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Kajian ini mendapati bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mentafsirkan seluruh ayat al-Quran dengan menggabungkan dua metodologi pentafsiran; iaitu zahir dan batin. Pentafsirannya secara zahir telah mengikut kaedah-kaedah yang biasa diamalkan oleh kebanyakan mufasir. Hanya sahaja, didapati beliau sering mengeluarkan riwayat-riwayat yang sumber asalnya tidak jelas, terutama yang berkaitan dengan kisah-kisah Israiliyat. Adapun pentafsirannya secara batin, maka ia berdasarkan pada metode *isyāri*. Ia diungkapkan dalam bentuk *isyārah-isyārah*. *Isyārah* itu mengandungi penjelasan terhadap ayat-ayat al-Quran berdasarkan pada pandangan sufi. Penjelasan itu dikaitkan dengan konsep-konsep dan doktrin-doktrin tasawuf yang pernah dinyatakan oleh tokoh-tokoh sufi sebelumnya, sama ada daripada kalangan *ṣūfī ‘amalī* mahupun *ṣūfī falsafī*. Oleh itu, kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* adalah kitab tafsir zahir dan batin yang menghimpun pandangan tasawuf *‘amalī* dan *falsafī* sekali gus.

ABSTRACT

This research relates to the exegesis of the Holy Quran which was written by a leading Sufi personality from Morocco by the name of Syeikh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī Ibn Ajībah al-Ḥasanī or better known as Syeikh Ibn ‘Ajībah. Syeikh Ibn ‘Ajībah lived in the 12th Hijriyah (18th Massihiyyah) Century and was a renowned expert in the field of the Holy Quran exegesis, interpretation, the Hadith, Jurisprudence and Sufism. Through this research, an attempt has been made to clarify the interpretation methodology which was applied and used by Syeikh Ibn ‘Ajībah and his views in relation to Sufism in his written work, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. It has also been found through this research that Syeikh Ibn ‘Ajībah has interpreted the entire verses of the Holy Quran by combining both interpretational methodologies which are literal (external) and spiritual (internal) in nature. His literal interpretation follows the normal or routine approach generally adopted by most interpreters. Of notable interest was that Syeikh Ibn ‘Ajībah frequently issued narrations where its original source was ambiguous, particularly narrations related to tales of the Israelites. With regards to his spiritual interpretation, it was deemed to be based on the *Isyārī* (symbolic) method. The interpretations are expressed in a symbolic manner where such symbols contain clarifications over verses of the Holy Quran from a Sufi perspective. These clarifications are linked to Sufism concepts and doctrines which have been in the past expressed by leading Sufi figures, whether from amongst the Sufi practitioners as indeed Sufi philosophers. Syeikh Ibn ‘Ajībah’s book *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* is therefore regarded as a compilation of the Holy Quran’s interpretation comprising both the viewpoints of Sufi practitioners and philosophers.

PENGHARGAAN

Alhamdulillah syukur ke hadrat Allah s.w.t. dengan izin serta hidayah-Nya, pengkaji telah berjaya menyiapkan tesis ini sebagai syarat untuk memperoleh Ijazah Doktor Falsafah Usuluddin yang ditawarkan oleh Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Pada kesempatan ini, pengkaji merakamkan jutaan penghargaan dan terima kasih kepada pelbagai pihak yang telah membantu atau memberi sokongan kepada pengkaji sama ada secara langsung dan tidak langsung sehingga berjaya menyelesaikan kajian ini.

Terlebih dahulu pengkaji merakamkan jutaan penghargaan, terima kasih kepada Profesor Dato' Dr. Mohd Yakub @ Zulkifli bin Mohd Yusoff selaku penyelia tesis ini. Pengkaji berasa banyak berhutang budi kepada beliau, kerana beliau begitu bersabar dengan kelemahan dan kekurangan pengkaji. Tanpa tunjuk ajar, pengorbanan, keprihatinan dan kesabaran beliau sudah tentu berat bagi pengkaji untuk dapat menyiapkan tesis ini.

Pengkaji turut merakamkan jutaan penghargaan dan terima kasih kepada guru-guru dan pensyarah-pensyarah lain yang telah mencurahkan ilmu dan pengalaman kepada pengkaji selama ini. Semoga Allah membalas jasa semua dengan ganjaran yang setimpal. Amin.

Ucapan penghargaan dan terima kasih tidak jemu pengkaji sampaikan kepada bonda tercinta, Ratna binti Harun, yang sentiasa memberikan sokongan, doa dan semangat kepada pengkaji. Begitu juga dengan ayahanda tercinta, Sulaiman Rosman yang telah kembali ke hadrat Ilahi ketika usia pengkaji masih kecil. Pengkaji hadiahkan kejayaan ini untuk mereka berdua. Semoga Allah mengampunkan dosa-dosa mereka dan mencurahkan

rahmat-Nya kepada mereka. Apalah erti kejayaan anak mereka ini, tanpa didikan dan teladan daripada mereka.

Tidak lupa juga, pengkaji merakamkan jutaan penghargaan dan terima kasih kepada adik-beradik, ibu mertua (al-Marhumah) dan bapa mertua, saudara-mara dan handai taulan yang telah memberi sokongan moral sepanjang tempoh penulisan tesis ini. Secara khusus, pengkaji merakamkan jutaan penghargaan buat isteri tercinta, Nurmayamin binti Abdul Wahab dan puteri kami Sarah Fatimah binti Firdaus, Umar Hadi bin Firdaus dan Hannah Azkiya binti Firdaus, atas pengertian, kefahaman dan kesabaran selama tempoh pengkaji menyiapkan tesis ini.

Tidak lupa juga, pengkaji menyampaikan ucapan terima kasih kepada para pegawai dan kakitangan Universiti Malaya, sama ada yang berada di Akademi Pengajian Islam, mahupun di perpustakaan-perpustakaan Universiti dan lain-lain. Segala bantuan dan kerjasama kalian, hanya Allah s.w.t. yang berhak membalasnya. Semoga usaha ini mendapat keredhaan daripada Allah s.w.t.

Sekian, Terima Kasih.

Salam hormat daripada:

FIRDAUS BIN SULAIMAN.

84, Lorong Zaaba,

Taman Tun Dr Ismail,

60000 Kuala Lumpur.

Isi Kandungan

Isi Kandungan	Muka Surat
Pendahuluan	1
Pengenalan	2
Latar Belakang Kajian	15
Masalah Kajian	19
Hipotesis Kajian	19
Objektif Kajian	20
Pengertian Tajuk	21
Skop Kajian	25
Kepentingan Kajian	27
Ulasan Penyelidikan Lepas	29
Metodologi Kajian	34
Sistematika Penulisan	38
Bab Satu: Sufi dan Tafsir al-Quran	40
1.1. Pendahuluan	41
1.2. Aliran-Aliran Tasawuf dan Kedudukan al-Quran	45
2.2.1. Kedudukan al-Quran di kalangan Tasawuf ' <i>Amalī Akhlaqī</i> atau Tasawuf <i>Sunnī</i> .	47
2.2.2. Kedudukan Al-Quran Pada Pandangan Tasawuf <i>Falsafī</i> .	48
1.3. Mengenal Tafsir Sufi secara lebih dekat	52
1.3.1. Tafsir <i>Ṣūfī Nazarī Falsafī</i>	54
1.3.1.1. Metode <i>Ramzī</i>	54
1.3.1.2. Metode <i>Bāṭinī</i>	56
1.3.1.3. Pandangan Ulama tentang Tafsir <i>Ṣūfī Falsafī</i>	58
1.3.2. Tafsir <i>Ṣūfī 'Amalī</i>	59
1.3.2.1. Metode Tafsir Zahir	60

1.3.2.2. Metode Tafsir <i>Isyārī</i>	61
1.3.2.3. Pandangan Ulama Tentang Tafsir <i>Ṣūfī Isyārī</i> .	66
1.3.2.4. Hujah Penerimaan Ulama Terhadap Tafsir <i>Ṣūfī Isyārī</i>	69
1.3.2.5. Bentuk-bentuk Tafsir <i>Isyārī</i>	71
1.3.2.6. Perbezaan antara Tafsir <i>Ṣūfī Falsafī</i> atau <i>Nazarī</i> dengan Tafsir <i>Ṣūfī Isyārī</i>	71
1.4. Karakter Umum Tafsir Sufi	72
1.4.1. Tafsir sufi cenderung mendalami makna zahir dan batin bagi ayat-ayat Al-Quran.	73
1.4.2. Menggunakan pentakwilan dalam menjelaskan makna batin.	75
1.4.3. Melihat isyarat-isyarat yang terdapat pada ayat-ayat al-Quran.	80
1.4.4. Melalui proses latihan rohani sebelum mentafsirkan.	81
1.4.5. Mendatangkan intuisi dan mimpi dalam pentafsiran.	82
1.4.6. Menggunakan istilah-istilah khas dalam tasawuf.	85
1.4.7. Menggunakan bahasa samar dan cenderung rumit dan susah difahami.	86
1.4.8. Memandang ayat-ayat al-Quran sebagai metafora	88
1.4.9. Mempercayai setiap huruf al-Quran mengandungi rahsia.	88
1.5. Karya-karya tafsir aliran Sufi	90
1.6. Penutup	99
Bab Dua: Biografi Syeikh Ibn ‘Ajībah	101
2.1. Pendahuluan	102
2.2. Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Keadaan Semasanya	103

2.2.1. Keadaan Sosial Politik Semasa Syeikh Ibn ‘Ajībah	103
2.2.2. Keadaan Intelektual dan Keilmuan Semasa Syeikh Ibn ‘Ajībah	107
2.2.3. Keadaan Kehidupan Tasawuf Semasa Syeikh Ibn ‘Ajībah	111
2.3. Latar belakang Syeikh Ibn ‘Ajībah	114
2.3.1. Latar belakang Keluarga	115
2.3.2. Perkahwinan dan Zuriat Syeikh Ibn ‘Ajībah	117
2.3.3. Latar belakang Pendidikan Syeikh Ibn ‘Ajībah	120
2.3.4. Syeikh Ibn ‘Ajībah Menuntut Ilmu Zahir	123
2.4. Keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah	128
2.4.1. Keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam Bidang Hadith	128
2.4.2. Keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam Bidang Fikah	129
2.4.3. Keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam Bidang Bahasa Arab	130
2.4.4. Keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam Bidang al-Quran dan Tafsir	131
2.5. Transformasi menjadi sufi	132
2.6. Pengajaran Syeikh Ibn ‘Ajībah	134
2.7. Pengamalan Tasawuf Secara Rasmi	136
2.8. Dakwah Syeikh Ibn ‘Ajībah Kepada Tasawuf	143
2.9. Syeikh Ibn ‘Ajībah Masuk Penjara	144
2.10. Kewafatan Syeikh Ibn ‘Ajībah	147
2.11. Karya-karya Peninggalan Syeikh Ibn ‘Ajībah	147
2.11.1. Karya Sebelum Aktif dalam Tasawuf	148
2.11.2. Karya Selepas Aktif dalam Tasawuf	151
2.12. Penutup	155

Bab Tiga: Tafsir <i>Al-Baḥr Al-Madīd</i> Dan Pentafsirannya Secara Zahir	157
3.1. Pendahuluan	158
3.2. Al-Quran dan Pentafsirannya Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah	159
3.3. Sistematika penulisan dan isi kandungan Tafsir <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	162
3.3.1. Mukadimah Tafsir	162
3.3.2. Pendahuluan Tentang Surah	164
3.3.2.1. Menjelaskan kedudukan surah dari segi Makki dan Madani	164
3.3.2.2. Menjelaskan nama lain bagi surah-surah tertentu.	165
3.3.2.3. Menjelaskan jumlah ayat-ayat surah dan perbezaan tentangnya.	165
3.3.2.4. Menyebutkan jumlah perkataan yang ada dalam satu surah	166
3.3.2.5. Menyebutkan jumlah huruf yang ada dalam satu surah	166
3.3.2.6. Menjelaskan <i>munāsabah surah</i> .	167
3.3.2.7. Menjelaskan isi kandungan umum surah.	168
3.3.2.8. Menjelaskan keutamaan surah jika ada.	168
3.3.3. Pentafsiran Secara Zahir	169
3.3.3.1. Membincangkan ayat-ayat itu secara <i>lughawī</i> .	170
3.3.3.2. Menjelaskan wajah-wajah <i>qirā’āt</i> .	170
3.3.3.3. Menjelaskan sebab turun ayat.	172
3.3.3.4. Huraian maksud ayat dari pelbagai aspek.	175
3.3.4. Pentafsiran Secara <i>Ṣūfī Isyārī</i>	176
3.3.5. <i>Munāsabah</i> Ayat.	178
3.4. Sumber Pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah Secara Zahir	180
3.4.1. Al-Uqlisyī	181

3.4.2.	Al-Tha'labī	182
3.4.3.	Al-Wāhidī	184
3.4.4.	Al-Ghazzālī.	185
3.4.5.	Ibn 'Aṭiyyah	187
3.4.6.	Fakhr al-Dīn al-Rāzī.	190
3.4.7.	Al-Bayḍāwī.	192
3.4.8.	Ibn Juzay.	193
3.4.9.	Al-Tha'ālabī	195
3.4.10.	Ulama-ulama Lain.	197
3.5.	Metodologi Pentafsiran Secara Zahir Tafsir <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	198
3.5.1.	Metode Tafsir <i>Bi al-Ma'thūr</i>	200
3.5.1.1.	Tafsir al-Quran dengan al-Quran	200
3.5.1.2.	Tafsir al-Quran dengan sunnah	202
3.5.1.3.	Tafsir al-Quran dengan pendapat sahabat dan tabi'in	207
3.5.1.4.	Tafsir al-Quran Dengan Isra'iliyyat.	209
3.5.2.	Metode Tafsir <i>Bi al-Ra'y</i>	211
3.5.3.	Metode Tafsir <i>Lughawī</i>	214
3.5.3.1.	Menjelaskan aspek Nahu al-Quran.	214
3.5.3.2.	Membincangkan aspek <i>Ṣarf</i> .	216
3.5.3.3.	Menjelaskan makna perkataan (<i>mufradāt</i>).	217
3.5.3.4.	Mendatangkan syair ketika menjelaskan makna	219
3.5.3.5.	Menjelaskan aspek balaghah ayat.	221
3.5.3.6.	Menyebut khilafiah bahasa Arab dan aliran-alirannya.	221
3.5.4.	Metode Tafsir <i>Fiqhī</i> Dalam Tafsir <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	223

3.5.5. Metod Tafsir <i>Tahlīlī</i> Dalam Tafsir <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	226
3.6. Penutup	227
Bab Empat: Tafsir Sufi dan Pemikiran Sufi dalam Tafsir <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	228
4.1. Pendahuluan	229
4.2. Sumber Pentafsiran Secara <i>Ṣūfī Isyārī</i> dalam <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	230
4.2.1. <i>al-Ma'thūr</i> daripada al-Quran, al-Sunnah, sahabat dan tabi'in.	231
4.2.2. Mimpi	231
4.2.3. <i>Kasyāf</i>	234
4.2.4. Pendapat Ulama	235
4.2.1.1. Abu Yazīd al-Buṣṭāmī.	236
4.2.1.2. Abū al-Ḥusayn al-Nūrī.	237
4.2.1.3. Al-Junayd.	238
4.2.1.4. Al-Ḥallāj	239
4.2.1.5. Al-Ḥārith al-Muḥāsibī	241
4.2.1.6. Imam al-Qusyayrī.	242
4.2.1.7. Syeikh 'Abd al-Qādir al-Jaylānī.	243
4.2.1.8. Ibn al-Fāriḍ.	245
4.2.1.9. Syeikh Abū al-Ḥasan al-Syādhilī.	246
4.2.1.10. Al-Syusyṭarī.	247
4.2.1.11. Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandārī.	249
4.2.1.12. 'Abd al-Raḥmān al-Fāsī	250
4.2.1.13. Al-Wartajibī.	252
4.2.1.14. Ulama-ulama Lain.	254

4.3. Metodologi Pentafsiran <i>Ṣūfī Isyārī</i> Dalam Tafsir <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	254
4.3.1. Pentafsiran <i>Isyārī Maqbūl</i>	256
4.3.1.1. Pentafsiran secara tamsil atau perumpamaan.	256
4.3.1.2. Pentafsiran secara makna tersirat.	259
4.3.1.3. Pentafsiran secara <i>i'tibār</i> atau mengambil pelajaran	260
4.3.1.4. Pentafsiran yang termasuk dalam maksud ayat secara umum atau mendekati maksudnya.	261
4.3.1.5. Pentafsiran yang termasuk dalam kategori kias terhadap hikmah nas atau perbandingan antara makna ayat dan isyarat	262
4.3.1.6. Pentafsiran dalam bentuk penjelasan bagi lafaz ayat yang mengandungi nilai-nilai sufi.	265
4.3.2. Pentafsiran <i>Ṣūfī Isyārī Maḥdhūr</i>	266
4.3.2.1. Bertentangan dengan makna zahir al-Quran.	266
4.3.2.2. Pentakwilannya jauh dari makna asal.	269
4.3.2.3. Pentafsiran yang tiada dalil syarak yang menyokongnya.	270
4.4. Pemikiran Tasawuf Syeikh Ibn 'Ajībah dalam <i>al-Baḥr al-Madīd</i>	270
4.4.1. Tasawuf Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah	271
4.4.2. Masalah Ketuhanan Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah	278
4.4.2.1. Tauhid Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah	279
4.4.2.2. <i>Af'āl</i> , Sifat dan Zat Allah Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah.	282
4.4.2.3. <i>Tajallī</i> Allah s.w.t.	284
4.4.2.4. <i>Musyāhadah</i> dan <i>'Ayān</i>	285
4.4.2.5. Melihat Allah	288
4.4.2.6. <i>Ittihād</i> dan <i>Ḥulūl</i>	289

4.4.3. Kedudukan Alam Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah	291
4.4.3.1. Pembahagian Alam	292
4.4.3.2. Manusia Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah	293
4.4.3.3. Pembahagian Manusia	294
4.4.3.4. Manusia Soleh, Wali dan Khalifah	296
4.4.4. Syariat, Tarekat dan Hakikat Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah	297
4.4.5. Adab <i>Sulūk</i> dan <i>Jadhb</i>	299
4.4.6. Maqamat <i>Sulūk</i> dan <i>Aḥwāl</i>	302
4.4.6.1. <i>Maqāmāt</i> :	302
4.4.6.1.1. Sabar	304
4.4.6.1.2. Syukur	305
4.4.6.1.3. Tawakkal	306
4.4.6.1.4. Redha	307
4.4.6.1.5. <i>Taslīm</i>	308
4.4.6.1.6. <i>Maḥabbah</i>	309
4.4.6.1.7. Makrifat	311
4.4.6.2. <i>Aḥwāl</i>	313
4.5. Penutup	315
Bab Lima: Rumusan, Cadangan dan Penutup	317
5.1. Pendahuluan	318
5.2. Rumusan	318
5.2.1. Sufi dan Tasawuf	318
5.2.2. Sufi dan Pentafsiran al-Quran	319

5.2.3. Biodata Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Sumbangannya	321
5.2.4. Tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Metodologi Tafsir Zahirnya	323
5.2.5. Tafsir Sufi Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Pemikiran Tasawufnya	325
5.3. Cadangan	327
5.3.1. Cadangan Kepada Khalayak	327
5.3.2. Cadangan Kepada Ustaz dan Pendakwah	328
5.3.3. Cadangan Kepada Pusat Pengajian Islam	329
5.3.4. Cadangan Kepada Jabatan Agama Islam dan Pihak Kerajaan	330
5.4. Penutup	330
Bibliografi	331
Bahan Berbahasa Arab	331
Bahan Berbahasa Melayu	346
Bahan Berbahasa Inggeris	353

SENARAI TRANSLITERASI EJAAN DAN PANDUAN TRANSLITERASI

Ejaan yang digunakan adalah mengikut Daftar Ejaan Rumi Baharu Bahasa Malaysia (1987), terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka serta merujuk kepada ejaan terbaru yang disenaraikan dalam Kamus Dewan Bahasa edisi terbaru cetakan 2007 terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka. Nama buku, tempat dan pertubuhan dieja mengikut ejaan asalnya walaupun terdapat perbezaan ejaan pada satu-satu perkataan. Istilah atau perkataan yang berasal dari bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan umum bahasa Melayu adalah dieja mengikut ejaan bahasa Melayu. Ejaan yang berkaitan dengan perkataan Arab dituliskan berdasarkan kaedah transliterasi yang ditetapkan oleh Ijazah Tinggi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Kaedah transliterasi adalah seperti berikut:

Huruf Konsonan			
Huruf Arab	Nama dan Transliterasi	Huruf Arab	Nama dan Transliterasi
ا , ء	A;a, ‘(Hamzah)	ط	T:t
ب	B:b	ظ	Z:z
ت	T:t	ع	‘:‘
ث	Th:th	غ	Gh:gh
ج	J:j	ف	F:f

ح	H:h	ق	Q:q
خ	Kh:kh	ك	K:k
د	D:d	ل	L:l
ذ	Dh:dh	م	M:m
ر	R:r	ن	N:n
ز	Z:z	و	W:w
س	S:s	ه	H:h
ش	Sy:sy	ي	Y:y
ص	Ṣ:ṣ	ة	Ta'(marbutah):h
ض	Ḍ:ḍ		

Vokal			
Panjang	Nama dan Transliterasi	Pendek	Nama dan Transliterasi
آ	Ā	—	A

و	Ū	—	U
ى	Ī	—	I

Huruf Diftong	
او	Aw
اي	Ay
يّي	Iyy
وؤ	Uwn

Pengecualian daripada menggunakan panduan itu bagi kes-kes berikut:

- i. Bagi akhir perkataan asal yang ditulis dengan Ta' Marbutah (ة) dieja dengan sebutan (ه)
- ii. Tanwin tidak dieja dengan mengikut sebutan tetapi mengikut tulisan. Contoh: Sur'ah (سرعة) dan Sa'ah (ساعة).
- iii. Alif Lam ditransliterasikan sebagai al sama ada bagi Alif Lam Syamsyiyah atau Qamariyyah yang dihubungkan dengan kata berikutnya dengan tanda sempang. "a" dalam al tidak menerima hukum huruf besar menurut pedoman umum ejaan Bahasa Malaysia. Sebaliknya hukum huruf besar terpakai kepada huruf pertama pada kata berikutnya.

- iv. Istilah perkataan yang berasal dari perkataan bahasa Arab, tetapi telah menjadi sebutan umum bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan bahasa Malaysia. Semua perkataan Arab / Inggeris (Bahasa Asing) hendaklah *diitalic* kecuali nama khas.

University of Malaya

KEPENDEKAN

Abd.	: Abdul
a.s.	: ‘Alayh al-Salām
cet.	: Cetakan
Dr	: Doktor
ed.	: Editor
et. al	: Et Alia
Hj	: Haji
HR	: Hadis Riwayat
M	: Muhammad
H	: Hijrah
<i>Ibid</i>	: Ibedem-pada tempat, kitab, fasal atau halaman yang sama.
k.w.	: Karrama Allāh Wajḥah
M	: Masihi
ms	: Muka surat
no.	: Nombor
Prof	: Profesor
r.a.	: Raḍiya Allāh ‘Anhu
s.a.w.	: Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa Sallam
s.w.t.	: Subḥānahu wa Ta’ālā
terj.	: Terjemahan
t.t.	: Tanpa Tarikh / Tahun
t.p.	: Tanpa Penerbit
t.tp.	: Tanpa Tempat Penerbitan

UM : Universiti Malaya.

w. : Wafat

University of Malaya

University of Malaya

PENDAHULUAN

PENDAHULUAN

0.1. Pengenalan

Al-Quran telah menjadi sumber inspirasi bagi kemunculan pelbagai disiplin ilmu pengetahuan dalam Islam.¹ Ramai tokoh cendekiawan yang memberi sumbangan besar kepada dunia, dan mereka itu adalah pencinta al-Quran. Bersumberkan al-Quran, mereka menemukan idea yang cemerlang dan formula yang hebat yang dapat membantu perjalanan hidup manusia di muka bumi.

Dr. ‘Abd Allāh Darrāz², seorang pakar tafsir terkemuka di Mesir menyatakan bahawa ayat-ayat al-Quran itu bagaikan batu landasan yang setiap penjurunya memantulkan cahaya.³ Cahaya-cahaya yang dipantulkannya itu tidak sama kesannya apabila dilihat dari sisi yang berlainan.⁴ Kelainan itu disebabkan oleh perbezaan latar belakang keilmuan dan kepakaran orang yang membaca dan mengkaji al-Quran itu sendiri.

Jika orang yang membaca dan mengkajinya itu seorang yang pakar dalam bidang fikah, maka dia akan melihat ayat-ayat al-Quran berdasarkan sudut pandang fikah, kemudian jika dia mentafsirkannya pula, maka kemungkinan besar tafsirnya itu lebih cenderung pada perbahasan fikah. Demikian juga, apabila orang yang mengkajinya itu merupakan seorang pakar bahasa, maka biasanya kajiannya itu akan dipengaruhi oleh ilmu

¹ Khālid Ibn ‘Uthmān al-Sabt, *al-‘Azab al-Namir min Majālis al-Syanqiī fi al-Tafsīr*, (Dammām: Dār Ibn al-Qayyim, 2003), 1:22.

² Beliau adalah seorang filosof dan ulama yang hebat pada abad 20. Nama lengkap beliau ialah Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz. Beliau lahir pada tahun 1894 di sebuah desa yang bernama Mahallah Diyay di Provinsi Kufr al-Syeikh di Mesir.

³ Ungkapan senada ini pernah diungkap oleh al-Biqā’ī (w.885 H.). Beliau mengumpamakan al-Quran dan karakteristiknya dengan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeza dengan cahaya yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Lihat: Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, cet. 1, (Bandung: Mizan, 1992), 16.

⁴ Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz, *al-Naba’ al-‘Azīm*, cet. 3, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1974), 117-118.

tatabahasa Arab dan teori-teori bahasa yang dikuasainya, sehingga tafsirnya itu lebih banyak membicarakan ayat-ayat al-Quran daripada aspek bahasa.

Begitu juga jika orang yang melihat al-Quran itu seorang filosof, maka dia akan melihatnya dari sudut pandang falsafahnya, pada kebiasaannya pentafsirannya akan dipengaruhi oleh falsafah yang dianutinya. Tidak ketinggalan juga, jika orang yang melihatnya itu adalah seorang ahli sufi, maka dia akan melihatnya daripada sudut pandang tasawufnya sehingga sedikit sebanyak nilai-nilai tasawuf yang dianutinya itu akan mempengaruhi pentafsirannya terhadap ayat-ayat al-Quran.

Ignaz Goldzier, seorang orientalis dari Jerman berkata:

“Setiap aliran pemikiran yang muncul dalam perjalanan sejarah Islam sentiasa cenderung mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya pada kitab suci al-Quran dan menjadikan kitab ini sebagai sandaran untuk menunjukkan kesesuaian pemikirannya dengan Islam dan dengan apa yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w.”⁵

Kondisi yang digambarkan itu dapat dijadikan bukti nyata bahawa al-Quran bukan milik golongan tertentu, bahkan milik semua manusia di dunia ini yang terdiri daripada pelbagai bangsa, kaum, aliran mazhab dan puak. Tidak terkecuali aliran-aliran sesat dan ajaran-ajaran yang menyimpang, mereka pun turut menjadikan al-Quran sebagai penyokong pendapatnya yang menyimpang tersebut.⁶

Selain itu, karakter al-Quran yang seperti itu telah membantu kemunculan pelbagai jenis pentafsiran yang kini telah dikumpulkan dalam bentuk kitab-kitab tafsir. Demi menggambarkan banyaknya kitab tafsir al-Quran yang tersebar di perpustakaan dan

⁵ Ignaz Goldzier, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, et.al, cet. 3, (Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2006), 3.

⁶ Terdapat pelbagai puak dan aliran dalam Islam, masing-masing menjadikan al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber hukumnya. Lihat: Dr. Āisyah Abd al-Raḥmān (Bint al-Syāṭi'), *al-Qurān wa Qaḍāyā al-Insān*, (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 287.

pasaran, Al-Subkī (683-756 H) berkata: “Seandainya diletakkan kitab-kitab tafsir di sebelah al-Quran, anda akan berada di hadapan bukit kitab tafsir yang menjulang tinggi.”⁷

Di antara timbunan kitab-kitab tafsir itu adalah kitab tafsir yang ditulis oleh ulama-ulama yang berasal dari golongan sufi.

Dari segi sejarah, sufi dan tasawuf⁸ telah muncul dan berkembang semenjak zaman permulaan Islam lagi.⁹ Tetapi, hingga ke saat ini, masih ada orang yang mempertikaikan kehadirannya sebagai sebahagian dari ajaran Islam. Dr. Rosihan Anwar, M.Ag dan Dr. Mukhtar Solihin, M.Ag. penulis buku Ilmu Tasawuf berkata:

"Tasawuf yang sering kita temui dalam khazanah dunia Islam, dari segi sumber perkembangannya, ternyata memunculkan pro dan kontra, baik di kalangan muslim mahupun di kalangan bukan muslim."¹⁰

Syeikh Abū Bakr al-Syiblī (w. 334 H), seorang ulama sufi, pernah disoal tentang asal usul sufi dan tasawuf ini. Soalan seseorang kepadanya, “Kenapa orang-orang sufi dinamakan sufi?” Syeikh Abū Bakr al-Syiblī menjawab soalan itu dengan berkata: “Nama

⁷ Lihat: Aḥmad Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Kaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 32

⁸ Sufi dan tasawuf adalah dua terma yang digunakan untuk menjelaskan dimensi mistik dalam Islam. Kedua-duanya mengandungi makna yang saling lengkap-melengkapi. Namun, kedua-duanya sering difahami dengan makna yang berbeza: tasawuf adalah tindakan, sedangkan sufi adalah pelaku atau pengamal ajaran tasawuf. Lihat: Abdul Rouf (2012), *Dimensi Tasawuf dalam Karya HAMKA: Analisis Terhadap Tafsir al-Azhar*, (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012), 113.

⁹ Menurut Dr. Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī, sebahagian pengkaji tasawuf telah membahagi fasa perkembangan tasawuf kepada empat fasa, iaitu:

- Fasa Tamhīdī (persiapan), iaitu fasa yang bermula dari kew.an Rasulullah s.a.w. dan berakhir pada penghujung abad kedua Hijrah. Fasa ini adalah fasa tasawuf zuhud.
- Fasa Falsafī, iaitu bermula dari awal abad ketiga Hijrah dan berakhir pada pertengahan abad ketujuh Hijrah. Ia merupakan fasa kematangan dan kesempurnaan.
- Fasa kemunduran, iaitu bermula dari pertengahan abad ketujuh Hijrah dan berakhir pada pertengahan abad ketiga belas Hijrah.
- Fasa pembaharuan, iaitu bermula dari pertengahan abad ketiga belas Hijrah sehingga sekarang. Ia merupakan fasa kebangkitan tasawuf.

Lihat: Dr. Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī, *Ittijahād al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabī’ al-‘Asyar*, cet. 1, (Saudi: Ri’āṣah Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’ wa al-Dakwah wa al-Irsyād fī al-Mamlakah al-‘Arābiyyah al-Su’ūdiyyah, 1986), 1: 360

¹⁰ Dr. Rosihan Anwar, M.Ag (et.al), *Ilmu Tasawuf*, cet. 2, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), 29.

yang diberikan kepada mereka telah diperdebatkan asal usul dan sumber pengambilannya.”¹¹

Itulah jawaban Syeikh Abū Bakr al-Syiblī tentang asal usul tasawuf dan sufi. Maka jika orang-orang sufi sendiri berbeza pendapat tentang asal-usul perkataan sufi, sudah tentu pendapat orang-orang yang berada di luar lingkaran tasawuf itu akan lebih berbeza dan pelbagai lagi.¹² Atas sebab inilah, maka pendapat tentang asal usul sufi dan tasawuf amat pelbagai.¹³

Pada zaman Rasulullah s.a.w. dan sebelum kedatangan Islam, istilah sufi dan tasawuf belum lagi ada.¹⁴ Bangsa Arab belum menggunakan istilah itu lagi. Namun, semangat tasawuf dan sufi yang berasaskan kepada zuhud¹⁵ dan mujahadah¹⁶ diri telah diamalkan semenjak pada zaman Rasulullah s.a.w. lagi. Boleh dikatakan, konsep tasawuf dan sufi pada zaman Rasulullah s.a.w. sudah ada, tetapi masih dalam bentuk benih-benih

¹¹ Dr. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Abḥāth fī al-Taṣawuf*, cet. 1, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1979), 55. Dan lihat juga kitab Dr. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍiyah al-Taṣawuf al-Munqiz Min al-Ḍalāl*, cet. 3, (Kaherah: Dār al-Ma’arif, 1988), 29.

¹² Dr. Ihsan Ilahi Zahir, *Sejarah Hitam Tasawuf : Latar belakang Kesesatan Kaum Sufi*, terj. Fadhli Bahri, Lc. cet. 1, (Jakarta: Dar al-Falah, 2001), 13

¹³ Ada yang memahami erti sufi dan tasawuf berdasarkan akar katanya, amalan dan pengalaman spiritual sufi dan tasawuf. Perdebatan mengenai pengertian tasawuf dan sufi ini pernah dibentangkan oleh Imam Abū al-Qāsim al-Qusyayrī al-Naysābūrī dalam bukunya, *al-Risālah al-Qusyayriyyah*. Lihat: Abū al-Qāsim al-Qusyayrī al-Naysābūrī, *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, ed. Ma’rūf Zuriq dan ‘Alī ‘Abd al-Ḥāmid, cet. 2, (Beirut: Dār al-Khayr, 1995), 5-7.

¹⁴ Muḥammad Yāsir Syarf, *Ḥarakāt al-Taṣawuf al-Islāmī*, (Mesir: al-Hay’āt al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1986), 4. Dr. Muḥammad al-Zuhaylī, *Marja’ al-‘Ulūm al-Islāmiyyah*, cet. 2, (Damsyiq: Dār al-Ma’rifah, 2005), 673.

¹⁵ Zuhud atau *zuhd* merupakan salah satu amalan asas para pengamal sufi. Terdapat pelbagai pendapat tentang makna *zuhd* ini. ‘Abd al-Ḥakīm Ḥasan menjelaskan *zuhd* adalah berpaling daripada dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah, melatih dan mendidik jiwa, memerangi kesenangan dengan khalwat, berihlah, puasa, mengurangi makanan dan memperbanyak zikir. Imam al-Ghazzālī mengertikan zuhd dengan berpaling dari sesuatu yang dibenci kepada sesuatu yang lebih baik. Manakala Sulaymān al-Darānī berkata: “Seorang yang zahid adalah orang yang meninggalkan apa yang menghalangi dirinya daripada Tuhan.” Lihat: Drs. Totok Jumantoro, MA dan Drs. Samsul Munir Amin, M.Ag, *Kamus Ilmu Tasawuf*, cet. 1, (t.tp: Penerbit Amzah, 2005), 198-199.

¹⁶ Mujahadah adalah perjuangan dan upaya spiritual melawan hawa nafsu dan pelbagai kecenderungan jiwa rendah (*nafs*). Lihat : *Ibid*, 149; Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nashrullah, cet. 4, (Bandung: Mizan, 2001), 190

yang belum tumbuh mekar. Benih-benih tasawuf itu banyak ditemukan pada perilaku atau sifat Rasulullah s.a.w. dan sahabat-sahabatnya.¹⁷

Rasulullah s.a.w. adalah seorang yang zuhud, amat sederhana, taat dan rajin beribadah, sehingga lantaran kerajinan beliau tersebut, Āisyah r.a. isteri beliau pernah berkata kepadanya: “Kenapa engkau berbuat begini, ya Rasulullah? Sedangkan Allah sentiasa mengampunkan dosamu?” Beliau menjawab: “Apakah engkau tidak ingin aku menjadi hamba Allah yang bersyukur?”¹⁸

Sikap Rasulullah s.a.w. yang sederhana, zuhud, taat dan rajin dalam beribadah telah diikuti oleh sahabat-sahabat beliau, terutama sahabat-sahabatnya yang terdekat, seperti Abū Bakr al-Ṣiddīq r.a, ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb r.a, ‘Uthmān Ibn ‘Affān r.a. dan ‘Alī Ibn Abī Ṭālib k.w. Demikian juga dengan sahabatnya yang lain, seperti Abū Dhaz al-Ghifārī r.a, Tamīm al-Dārī r.a dan Hudhyayfah al-Yamānī¹⁹, Salmān al-Fārisī r.a, ‘Ammār Ibn Yāsir r.a²⁰ dan lain-lain.

Abū Bakr al-Ṣiddīq r.a pernah membelanjakan semua hartanya di jalan Allah, sehingga ketika disoal oleh Rasulullah s.a.w.: “Apa yang engkau tinggalkan untuk anak dan keluargamu, wahai Abū Bakr ?” Beliau menjawab, “Aku tinggalkan untuk mereka Allah s.w.t.”²¹ Sikap beliau seperti ini merupakan realisasi daripada ketinggian iman dan tawakal beliau kepada Allah s.w.t. ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb r.a yang berjaya membuka empayar Rom dan Parsi, hidup dalam kefakiran walaupun beliau dan sahabat yang lain dapat mengaut kekayaan hasil harta ghanimah dan sebagainya, namun, kesemuanya diserahkan untuk

¹⁷ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 44.

¹⁸ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bāb Li Yaghfira Allāhu Mā Taqaddama Min Dhanbik wa Mā Ta’akhara, no. 4837; Ṣaḥīḥ Muslim, Bāb Ikthar al-A’māl wa al-Ijtihād fī al-‘Ibādah, no. 81 & 2820; Musnad Aḥmad, Musnad ‘Āisyah bint al-Ṣiddīq r.a., no. 24884.

¹⁹ Muḥammad Ghalab, *al-Taṣawuf al-Muqārin*, (Kaherah: Maktabah al-Nahḍah, t.t.), 29

²⁰ Drs. H. M. Jamil, MA, *Cakrawala Tasawuf : Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, cet. 2, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 31

²¹ Abū Nu’aym Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh al-Isfahānī, *Ḥilyah al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, (Beirut: Maktabah al-Salafiyah, 1967), 1:32

kepentingan negara.²² ‘Uthmān Ibn ‘Affān r.a turut memiliki pelbagai sifat mulia yang menjadi sumber inspirasi kepada kaum sufi. Beliau pernah menggambarkan *khawf*²³ dengan berkata, “Jika aku berada di antara syurga dan neraka, dan aku tidak mengetahui ke mana satu aku disuruh pergi, pasti aku akan memilih menjadi abu sebelum aku mengetahui ke mana arah aku akan pergi.”²⁴ Sedangkan Imam ‘Alī Ibn Abī Ṭālib k.w juga menjalani hidup dengan cara warak²⁵, tawaduk²⁶ dan tidak mengutamakan diri sendiri.²⁷

Sikap Rasulullah s.a.w. dan sahabat-sahabat ini kemudian dipraktikkan juga oleh generasi selanjutnya yang terdiri daripada *tabi’in*²⁸ dan *tabi’ tabi’in*. Para *tabi’in* merupakan perintis dalam usaha secara individu dalam mendekati diri kepada Allah s.w.t. tanpa mengabaikan al-Quran dan al-Sunnah sebagai asas syariat Islam. Mereka yang tekun beribadah dikenal dengan beberapa gelaran. Di antaranya, ada yang disebut dengan *Nussāk*, iaitu orang-orang yang mempersiapkan dirinya untuk beribadah kepada Allah s.w.t. Disamping itu, terdapat pula istilah *Zuhhād*, iaitu orang-orang yang menghindarkan hiruk-pikuk dunia, gemerlapan harta benda, kemegahan pangkat dan jawatan. Ada pula istilah

²² Muḥammad Yūsuf al-Kandahlāwī, *Ḥayāt al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), 1:320-326

²³ *Khawf* adalah rasa takut. Ia merupakan suatu sikap mental merasa takut kepada Allah kerana kurang sempurna pengabdianya. Lihat: Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 119. Dan Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 144.

²⁴ al-Isfahānī, *Hilyah al-Awliyā’*, 1: 60. Dan Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Che Zarrina Sa’ari, *Tasawuf dan Ummah*, cet. 1, (Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004), 5

²⁵ *Wara’* adalah berpantang atau menjaga diri daripada berbuat dosa atau maksiat sekecil apa pun. Bagi orang sufi, *wara’* bermaksud meninggalkan segala sesuatu yang tidak jelas hukumnya, sama ada yang berkaitan dengan makanan, pakaian, mahupun permasalahan. Lihat: Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 284. Dan Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 316.

²⁶ *Tawādu’* bermakna merendahkan diri dan tidak menyombongkan diri.

²⁷ Wan Suhaimi dan Zarrina, *Tasawuf dan Ummah*. Selain khalifah yang empat, terdapat sahabat-sahabat lain yang menjadi contoh teladan di kalangan sufi. Mereka adalah Salmān al-Fārisī, Abū Dhār al-Ghifārī, Hudhayfah Ibn al-Yaman dan al-Barrā’ Ibn Mālik. Lihat: Dr. Muḥammad Jalāl Syarāf, *Dirāsāt fī al-Tasawuf al-Islāmī: Syakhsīyāt wa Madhāhib*, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-Islāmiyyah, 1984), 48-53.

²⁸ *Ṭābi’īn* adalah para pengikut. Istilah ini merujuk kepada pengikut Nabi Muhammad s.a.w. yang tidak bertemu dengannya, tetapi hanya bertemu dengan sahabat baginda.

yang dikenal dengan *'Ubbād*, iaitu orang-orang yang berusaha mengabdikan dirinya hanya semata-mata kepada Allah s.w.t.²⁹

Imam al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) dianggap sebagai individu yang benar-benar mempraktikkan tasawuf pada zaman tabi'in. Beliau adalah seorang yang amat kuat berpegang teguh dengan sunnah Rasulullah s.a.w. dalam menilai masalah kerohanian. Pemikirannya berdasarkan pada konsep rasa takut (*khawf*) kepada Allah s.w.t., tetapi tidak terlepas daripada rasa harap (*rajā'*)³⁰ atas rahmat Allah s.w.t. sehingga keseimbangan antara sikap takut dan rasa harap selalu wujud.³¹ Selain beliau, Malik Ibn Dīnār (w. 130 H), Ibrāhim Ibn Adham (w. 161 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H) dan Dāwud al-Ṭā'ī juga terkenal sebagai tabi'in yang cenderung kepada kehidupan zuhud.³²

Sesetengah pakar dalam bidang tasawuf menamakan fasa ini sebagai fasa *esketisme* atau zuhud, yang ditandai dengan munculnya individu-individu yang lebih mengejar kehidupan akhirat sehingga perhatiannya terpusat untuk beribadah dan mengabaikan keasyikan duniawi. Pada akhir fasa ini, muncul Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 185 H) dengan ajaran *al-Ḥubb*³³ atau *al-Maḥabbah*nya dan Ma'rūf al-Karkhī (w. 200 H) dengan konsep *Syawq*³⁴nya.

Melihat kepada amalan generasi pertama ini, maka tasawuf dari abad pertama Hijrah sehingga penghujung abad kedua Hijrah dianggap sebagai fasa pertama perkembangannya. Pada fasa ini, mereka masih kuat berpegang teguh dengan al-Quran dan al-Sunnah. Setiap amalan mereka diusahakan berlandaskan kepada al-Quran dan al-Sunnah.

²⁹ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 45

³⁰ *Rajā'* adalah berharap atau optimis. Ia merupakan suatu sikap mental optimis dalam memperoleh karunia dan nikmat Ilahi yang disediakan bagi hamba-hambanya yang soleh, atau perasaan hati yang senang kerana menanti sesuatu yang diinginkan dan disenangi. Lihat: Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 188.

³¹ *Ibid.*

³² Jamil, *Cakrawala Tasawuf*.

³³ *Ḥubb* atau cinta adalah pendorong si pencinta (*muḥibb*) untuk menatap si kekasih (*maḥbūb*) dengan penuh tatapan. Lihat: Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 75-76

³⁴ *Syawq* adalah kerinduan yang amat besar kepada kekasih. Ia merupakan kondisi jiwa yang menyertai Mahabbah, iaitu rasa rindu yang memancar dari kalbu kerana gelora cinta yang murni. Lihat: *Ibid*, 221.

Mereka dikira masih murni. Pentafsiran mereka terhadap al-Quran pun masih terkawal. Tasawuf yang diamalkan oleh generasi sufi ini dikategorikan sebagai *tasawuf 'amali* atau *tasawuf sunni*.³⁵

Memasuki abad ketiga Hijrah, ketika itu sudah terlihat adanya peralihan dari fasa *esketisme* atau zuhud kepada tasawuf sebenar. Ia adalah fasa kedua bagi perkembangan tasawuf. Fasa ini ditandai dengan peralihan sebutan zahid kepada sufi.³⁶ Selain itu, pada fasa kedua ini, perbincangan para zahid atau sufi sudah sampai pada persoalan jiwa yang bersih dan akhlak yang mulia serta teori-teori bagaimana mencapainya.³⁷ Kesan dari perbincangan ini, maka muncul pelbagai teori tentang tangga-tangga (*maqāmāt*) yang perlu ditempuh oleh seorang sufi dan ciri-ciri yang mesti dimilikinya pada tingkat-tingkat tertentu (*aḥwāl*). Demikian juga, pada fasa ini, perbincangan tentang *makrifat*³⁸ dan cara-cara mencapainya sudah mula berkembang.³⁹ Kemudian, muncul tokoh seperti Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H) dengan konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl*nya⁴⁰, al-Surī al-Saqāṭī (w. 253 H) dengan mengemukakan konsep 'uzlahnya,⁴¹ Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (w. 260 H) dengan

³⁵ Terdapat banyak pandangan tentang pembahagian tasawuf ini. Dr. Abd al-Qādir Maḥmūd umpamanya berpendapat bahawa tasawuf terbahagi pada 3, iaitu tasawuf *falsafī*, tasawuf *salafī* dan tasawuf *sunni*. Beliau menjelaskannya dengan panjang lebar pada kitab beliau. Lihat: Dr. Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānuhā Min al-Dīn wa al-Ḥayāh*, (t.t. : Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.tp.). Akan tetapi Dr. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd tidak bersetuju dengan dengan pembahagian tasawuf dan pengkategorian sufi. Beliau berkata: “Tasawuf bukan mazhab khas, kerana ia adalah hakikat yang mutlak. Tarekat bukan pula aliran-aliran, kerana ia adalah jalan-jalan, maksudnya jalan yang menyampaikan semua kepada hakikat yang mutlak, iaitu tauhid itu adalah satu.” Namun demikian, beliau tidak menolak terjadinya penyimpangan dan penyelewengan dalam tasawuf dan di kalangan sufi. Lihat: Dr. Abdu al-Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍiyah al-Taṣāwuf al-Munqiz Min al-Dalāl*.

³⁶ Prof. H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, cet. 2, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), 36-37

³⁷ Drs. H. M. Jamil menganggapnya sebagai sisi-sisi teoritis psikologis tingkah laku dan ilmu akhlak keagamaan. Lihat: Jamil, *Cakrawala Tasawuf*.

³⁸ *Makrifat* adalah ilmu atau pengetahuan yang tidak menerima dan bercampur dengan keraguan. Ia merupakan pengetahuan yang amat jelas dan pasti tentang Tuhan yang diperoleh melalui sanubari. Abū Zakariyyā al-Anṣārī mengatakan bahawa makrifat menurut bahasa adalah ilmu pengetahuan yang sampai ke tingkat keyakinan yang mutlak. Lihat: Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 139.

³⁹ Rivay, *Tasawuf*, 37

⁴⁰ *Ibid*, 40

⁴¹ *Ibid*, 38

doktrin *Fanā'*, *Baqā'* dan *Ittihād*⁴². Pada fasa ini juga lahir penulis-penulis tasawuf yang bersifat berkompromi antara syariat dan hakikat, seperti al-Muḥāsibī (w. 243 H), al-Kharrāz (w. 277 H) dan al-Junayd (w. 297 H).

Menurut Dr. Rosihan Anwar, pada abad keempat Hijrah muncul jenis tasawuf lain yang lebih menonjolkan pemikiran yang eksklusif. Selain itu, pada abad ini, tasawuf sudah mula diserap oleh falsafah.⁴³ Maka muncul Ibn Masarraḥ (w. 381 H) dengan konsep makrifat sejatinya yang merupakan gabungan antara tasawuf dan konsep falsafah *emanasi Neo-Platonisme*.⁴⁴ Sebelumnya al-Ḥallāj, telah dihukum mati kerana menyatakan pendapatnya mengenai *Hulul*, iaitu pada tahun 309 H.⁴⁵ Mereka ini lebih tepat digelar sebagai filosof berbanding sufi, kerana mereka lebih mempercayai ajaran falsafah yang mereka anuti berbanding syariat Islam. Tasawuf mereka ini dinamakan *taṣawuf nazari* atau *falsafi*. Justeru, sikap mereka ini telah menyebabkan timbulnya bantahan dan tentangan daripada kalangan majoriti golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.⁴⁶

Pengkaji melihat, pada fasa inilah bermulanya perubahan besar pada pentafsiran sufi terhadap ayat-ayat al-Quran. Landasan, metodologi dan matlamat pentafsiran mereka sudah menampakkan kelainan. Dalam mentafsirkan al-Quran, mereka tidak lagi untuk mendalami makna al-Quran semata-mata, bahkan tafsiran tersebut telah bercampur dengan kepentingan mazhab, falsafah atau aliran pemikiran yang mereka bawa. Pentafsiran mereka

⁴² *Ibid*, 41

⁴³ Perkara yang sama diungkapkan oleh Dr. Muḥammad al-Zuhaylī. Beliau berkata: “Pada hujung abad ketiga Hijrah, muncul kecenderungan ekstrim pada tasawuf. Iaitu selepas ia bercampur dengan falsafah.” Lihat: Dr. Muḥammad al-Zuhaylī, *Marja' al-Ulūm al-Islāmiyyah*, 673.

⁴⁴ *Ibid*, 42. Neo-Platonisme adalah suatu aliran falsafah yang berupaya menggabungkan ajaran Plato dengan Aristotle. Ia diasaskan oleh Plotinus (205-270M). Lihat: Dr. Ismail Asy-Syarafa, *Ensiklopedia Filsafat*, terj. H. Shofiyullah Mukhlas, MA. (Jakarta: Penerbit KHALIFA, 2005), 57-58. Falsafah Neo-Platonisme merupakan kemuncak daripada falsafah Griik. Di antara ajarannya, apa yang dikenal dengan emanasi. Teori emanasi berkaitan dengan penciptaan alam. Plotinus berpendapat bahawa Yang Paling Awal merupakan Sebab yang Pertama. Tujuan daripada teori ini adalah untuk meniadakan anggapan keberadaan Tuhan sebanyak makhlukNya. Alam ini diciptakan melalui proses emanasi yang berlangsung tidak dalam ruang dan waktu. Sebab ruang dan waktu terletak pada tingkat terbawah daripada emanasi. Ruang dan waktu adalah pengertian dalam dunia yang zahir.

⁴⁵ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 51

⁴⁶ Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2005), 2:296.

sudah menjadi tidak lagi tulen. Anasir-anasir luar mula menyusup masuk ke dalam pentafsiran al-Quran. Kajian-kajian dan pelbagai teori cuba dikaitkan dengan ayat-ayat al-Quran. Sudah tentu keadaan seumpama ini telah menimbulkan keresahan di kalangan ulama dan pemikir Islam.

Maka, pada abad kelima Hijrah, muncul Imam al-Ghazzālī (450 H –505 H) yang berusaha mengembalikan tasawuf kepada asas al-Quran dan al-Sunnah dengan tujuan hidup zuhud, sederhana, jiwa yang lurus dan akhlak yang mulia. Melalui tulisan-tulisannya yang tajam dan kritis, beliau melawan tasawuf yang berdasarkan kepada falsafah-falsafah tertentu. Tulisan-tulisannya itu diabadikan dalam buku-buku beliau, seperti *al-Munqiz Min al-Dalāl*, *Tahāfut al-Falāsifah* dan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.⁴⁷ Selain Imam al-Ghazzālī, pada periode ini terdapat tokoh sufi yang lain, seperti Imam al-Qusyayrī (w. 465 H) dan al-Harawī (w. 396 H).⁴⁸

Pada abad keenam dan ketujuh Hijrah, muncul kembali tokoh-tokoh sufi yang mencampuradukkan antara tasawuf dengan falsafah, dengan mengemukakan teori-teori yang tidak murni sama ada dari sudut tasawuf mahupun dari sudut falsafah. Kedua-duanya terpadu menjadi satu. Di antara tokoh-tokoh yang terkemuka pada periode ini adalah al-Suhrawardī (w. 587 H), Ibn 'Arabī (w. 638 H), 'Umar Ibn al-Fārīd (w. 632 H), Ibn Sab'īn (w.667 H).⁴⁹ Namun demikian, gerakan tasawuf falsafi terus mendapat penentangan keras daripada kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Perseteruan ini berlanjutan sehingga ke penghujung abad ketujuh Hijrah yang diakhiri dengan kejayaan golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Justeru, pada akhir abad ketujuh ini, masalah gerakan sufi falsafi ini hampir dapat diselesaikan.⁵⁰

⁴⁷ *Ibid* dan Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, 33.

⁴⁸ Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, 34

⁴⁹ *Ibid*.

⁵⁰ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 2:296

Pada periode ini juga, kesan daripada pengaruh keperibadian Imam al-Ghazzālī yang begitu besar, tasawuf yang berlandaskan kepada metodenya mengalami penyebaran yang meluas ke seluruh pelosok dunia Islam. Keadaan ini memberi peluang munculnya para tokoh sufi yang mengembangkan tarekat-tarekat untuk mendidik para murid mereka, seperti Sayyid Aḥmad al-Rifā'ī (w. 570 H) dan Sayyid 'Abd al-Qādir al-Jaylānī (w. 651 H).⁵¹ Pada peringkat ini, para murid mula mencurahkan taat setia kepada Syeikh-Syeikh mereka dan menganggap Syeikh mereka sebagai orang yang dapat membantu mendidik dan menyembuhkan jiwa mereka.⁵² Mereka menyokong metode, peraturan, amalan dan doktrin yang merupakan warisan peninggalan Syeikh-Syeikh mereka yang terdahulu. Ikatan mereka dihubungkan melalui pertalian silsilah. Syeikh-Syeikh tarekat membentuk doktrin dan konsep ajaran mereka berdasarkan mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dengan bersandarkan pada ayat-ayat suci al-Quran dan al-Sunnah.⁵³

Selain itu, pada peringkat ini, istilah tarekat telah digunakan sepenuhnya oleh ahli-ahli sufi bagi memperlihatkan suatu kumpulan golongan sufi yang dinisbahkan kepada Syeikh-Syeikh masing-masing. Kumpulan-kumpulan ini hidup secara berkelompok di *zawāyā*⁵⁴, *ribāṭ*⁵⁵ dan *khanqah*⁵⁶ ataupun berkumpul di tempat-tempat tertentu bagi menghadiri majlis-majlis ilmu dan zikir yang dilaksanakan dengan teratur dan sistematik.⁵⁷

⁵¹ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 51

⁵² Reynold A. Nicholson, *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, new series*, (London: JRAS, 1906), 392-393; Annemarie Schimmell, *Mystical Dimensions of Islam*, (North Carolina: t.p, 1975), 237-241; Wan Suhaimi dan Zarrina (2004), *Tasawuf dan Ummah*, 24.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Zawāyā* adalah bentuk jamak bagi *zāwiyah* yang bermaksud sudut. Ia merupakan tempat tinggal para sufi, tempat mereka melakukan ibadah ritual, seperti berzikir, berdoa, solat, membaca kitab suci dan sebagainya. Lihat: Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 292-293.

⁵⁵ *Ribat* adalah istilah dalam bahasa Arab yang membawa maksud lebih kurang dengan perkataan *zāwiyah*. Lihat: *Ibid.*

⁵⁶ *Khanqah* adalah istilah yang berasal daripada bahasa Parsi yang membawa maksud sama dengan *zāwiyah* dan *ribāṭ*. Terkadang orang Parsi menyebutnya dengan *Jama'at Khana*. Di Turki, ia dikenali dengan Tekke. Di Indonesia atau Nusantara dikenal dengan pondok. Lihat: *Ibid.*

⁵⁷ F.De Jong, *Turuq and Turuq Links Institutions In Nineteenth Century Egypt*, (Leiden: E. J. Brill, 1978), 29; Abū Wafā' al-Ghānīmī al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣāwuf al-Islāmī*, (Kaherah: Dār al-Thaqāfah, 1976), 235-236.

Menurut sesetengah pengkaji tasawuf, semenjak abad kelapan Hijrah, tasawuf mulai mengalami era kemunduran, bahkan kejumudan. Namun, menurut Dr. Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī sebagaimana dijelaskan sebelum ini, beliau berpendapat bahawa kemunduran tasawuf telah bermula pada pertengahan abad ketujuh Hijrah.⁵⁸ Ini disebabkan kerana pada tempoh ini tidak ada lagi konsep-konsep tasawuf yang baharu. Apa yang tinggal hanyalah sekadar komentar-komentar dan resensi-resensi terhadap karya-karya lama. Di sisi lain, para pengikut tasawuf sudah lebih cenderung kepada penekanan perhatian pada bentuk-bentuk ibadah ritual dan formalisme.⁵⁹ Pada periode ini hampir tidak terdengar lagi perkembangan pemikiran baharu dalam tasawuf, meskipun banyak tokoh-tokoh sufi yang berusaha mengemukakan pemikiran-pemikiran mereka tentang tasawuf. Di antaranya adalah al-Kisānī (w. 739 H) dan ‘Abd al-Qādir al-Jīlī (w. 832 H).⁶⁰

Memetik pandangan Muḥammad Fahr Syaqaḥ dalam bukunya *al-Taṣāwuf Bayn al-Haq wa al-Khalq*, Dr. Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī menyatakan bahawa pada fasa kemunduran ini, tasawuf telah beralih secara beransur-ansur daripada perbincangan falsafah dan metafizik kepada majlis zikir dan mujahadah yang diiringi dengan nyanyian dan tarian. Lahirlah tarekat-tarekat dan berkembang perbincangan tentang keramat dan kehebatan para wali. Lalu kuburan-kuburan mereka dimuliakan dengan binaan kubah-kubah di atasnya dan diadakan pesta-pesta dan perayaan-perayaan tertentu di atasnya.⁶¹ Pada era ini, tasawuf lebih menampakkan aspek zahirnya, bukan pada aspek kandungan sebenarnya. Prof. H.A. Rivay Siregar berkata:

“Inilah barangkali salah satu faktor penyebab “suramnya” sinar sufi dalam sejarah peradaban Islam kemudian, dan bahkan dituduh sebagai

⁵⁸ Fahd al-Rūmī, *Ittijahād al-Tafsīr*.

⁵⁹ Rivay (2000), *Tasawuf*, 45

⁶⁰ Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, 35

⁶¹ Fahd, *Ittijahād al-Tafsīr*, 361.

penyebab keterbelakangan umat Islam dalam percaturan kemajuan duniawi.”⁶²

Pada zaman kemunduran inilah, munculnya tokoh yang menjadi objek kajian ini, iaitu Syeikh Ibn ‘Ajībah (1161-1224H). Beliau lahir, membesar dan berdakwah di Maghribi yang terletak di bahagian barat dunia Islam. Sedikit sebanyak beliau telah berusaha membawa pembaharuan pada tasawuf khasnya dan masyarakat Islam amnya. Namun, usahanya itu tidak berjalan dengan mudah. Pelbagai rintangan dan dugaan dihadapinya demi mewujudkan islah di tengah masyarakat.⁶³

Menurut Fazlur Rahman, seorang tokoh Islam Kontemporari, tasawuf mengalami pembaharuan selepas mengalami kemunduran pada pertengahan abad ketujuh Hijrah sehingga abad ketiga belas Hijrah.⁶⁴ Walau bagaimanapun, benih pembaharuan itu telah berlaku semenjak kemunculan Imam Ibn Taymiyah (w.728H) dan kemudiannya disambung pula oleh muridnya, Imam Ibn Qayyim.⁶⁵ Pembaharuan itu berusaha mengembalikan tasawuf kepada sumber asalnya, iaitu al-Quran dan al-Sunnah sehingga ada integriti di antara keduanya. Pembaharuan ini diistilahkan Fazlur Rahman sebagai *neo-sufisme*.

Benih pembaharuan sufi ini tumbuh berkembang pada era pascamodenisme yang ditandai dengan munculnya krisis demi krisis yang semakin parah dalam pelbagai aspek kehidupan umat Islam. Moral mereka terpuruk dan jenayah pula bermaharajalela. Kebangkitan kembali agama telah menggerakkan semula upaya menghidupkan karya-karya klasik dalam pelbagai bidang dengan pendekatan yang baharu. Bidang tasawuf juga tidak

⁶² Rivay, *Tasawuf*, 243

⁶³ Baca cabaran Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam usaha pembaharuannya pada kitab: Dr. ‘Abd al-Majīd al-Saghīr, *Isykāliyyah Iṣlāh al-Fikr al-Ṣūfī fī al-Qarnayn 18-19 M Ahmad Ibn ‘Ajībah wa Muḥammad al-Ḥarrāq*, cet.2, (Maroko: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1994).

⁶⁴ Dr. Fahd tidak bersetuju dengan pendapat yang mengatakan bahawa era selepas abad ketiga belas Hijrah sebagai era kebangkitan dan pembaharuan tasawuf. Menurut beliau, justeru pada era ini, tasawuf lebih teruk, sebab mereka hanya memperbaharui perkara khurafat, bidaah dan perkara-perkara mungkar. Lihat: Fahd al-Rūmī, *Ittijahād al-Tafsīr*, 361-362

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terj: Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), 193-196; 285-286; lihat juga: Rivay, *Tasawuf*, 247-248

terkecuali. Karya-karya tasawuf yang dihasilkan oleh penulis kontemporer menunjukkan adanya garis lurus untuk menegakkan kembali tradisi sufi yang tidak terlepas daripada akar Islam.⁶⁶ Di antara usaha itu adalah apa yang dilakukan oleh seorang tokoh Nusantara, yaitu HAMKA yang menampilkan tasawuf dengan bentuk lain yang diketengangkannya melalui buku beliau yang bertajuk “Tasawuf Modern”.⁶⁷

Neo-sufisme atau tasawuf pembaharuan berusaha mengalihkan pusat perhatian sufi daripada bersifat individu kepada pembangunan sosio-moral masyarakat muslim. Ini lantaran sufi era terdahulu lebih cenderung mementingkan pada perbaikan diri sendiri sehingga hampir tidak melibatkan diri dalam hal-hal kemasyarakatan. Menurut Fazlur Rahman, orang yang layak membawa perubahan tasawuf pada keadaan seperti ini adalah mereka yang pakar dalam bidang al-Quran dan al-Sunnah. Mereka ini dianggap mempunyai kemampuan untuk menyelaraskan warisan-warisan sufi dengan asas-asas utama Islam.⁶⁸

Demikian sekelumit sejarah sufi dan tasawuf secara umum. Daripada sejarah itu difahami bahawa sufi dan tasawuf telah lama bertapak dalam kehidupan umat Islam. Sejarah mereka penuh dengan warna-warni yang menjadikannya mempunyai nilai tersendiri. Warna-warni tasawuf itu turut mempengaruhi perjalanan sejarah al-Quran dan pentafsirannya, ini sebagaimana akan dibincangkan pada perbincangan berikut nanti.

0.2. Latar belakang Kajian

Bertitik-tolak dari pro dan kontra tentang asal usul dan perkembangan tasawuf, maka karya-karya dan ulama-ulama yang bergerak aktif dalam bidang tasawuf juga

⁶⁶ Rivay, *Tasawuf*, 248-249

⁶⁷ HAMKA, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2007).

⁶⁸ Rivay, *Tasawuf*, 250

berhadapan dengan isu pro dan kontra.⁶⁹ Namun, tidak dapat dinafikan bahawa tasawuf mempunyai peranan besar dalam mencorak keilmuan dan pemikiran umat Islam. Bahkan pada zaman moden ini, tasawuf adalah salah satu bidang keilmuan Islam yang mempunyai peminat yang cukup ramai.⁷⁰ Materialisme dan hedonisme yang menguasai kehidupan ramai umat Islam hari ini telah menyebabkan mereka kerontang ketenangan dan dahaga kebahagiaan. Nampaknya, tasawuf mampu mengisi kekosongan mereka itu.⁷¹ Haidar Baqir lebih tegas berkata: “Saya percaya bahawa dalam banyak hal, tasawuf mampu menjawab keperluan manusia moden akan dahaga spritual yang mereka alami.”⁷²

Namun, ramai yang menganut fahaman sufi dan mengamalkannya di zaman moden ini, sedangkan mereka tidak mengetahui landasan kefahaman dan amal yang diamalkannya itu. Mereka beramal tanpa landasan dan pegangan.⁷³ Ada juga di antara mereka yang cuba menggunakan hadis sebagai hujah kefahaman mereka, tetapi hadisnya itu hadis yang lemah. Sebahagian dari kalangan mereka menggunakan ayat-ayat al-Quran sebagai hujah, tetapi penghujahannya dengan ayat-ayat al-Quran jauh daripada pentafsiran yang

⁶⁹ Beredar anggapan di tengah masyarakat Islam, bahawa tasawuf terlepas dari ajaran Islam, kerana ia tidak pernah disinggung dalam al-Quran dan hadis. Lihat: KH. Jamaluddin Kafie, *Tasawuf Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2003), 7.

⁷⁰ Dr. K.H. Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2006), 49.

⁷¹ Menurut Prof. H. A. Rivay Siregar, ada 3 faktor penting tasawuf mendapat berkembang pesat. Iaitu: (a) faktor gaya hidup yang glamor dan kebendaan yang diperagakan oleh sebahagian besar penguasa negeri yang segera menular di kalangan masyarakat luas. Sebahagian masyarakat protes terhadap gaya hidup seperti itu dengan melakukan gaya hidup berlandaskan akhlak dan budi pekerti, melalui pendalaman kehidupan rohaniah-spiritual. (b) faktor sikap apatis atau tidak peduli sebagai reaksi maksima terhadap pandangan melampau kaum Khawarij dan sikap politik yang mereka lakukan. (c) Faktor Kodifikasi hukum Islam dan rumusan ilmu kalam yang terlalu rasional sehingga mengabaikan nilai-nilai akhlak dan spritualnya. Maka para sufi, berusaha memberi alternatif dengan tasawuf. Lihat: *Ibid*, 233-234.

⁷² Haidar Baqir, *Buku Saku Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2006), 17.

⁷³ Wahiduddin Khan, *Kritik Terhadap Ilmu Fiqih, Tasawuf, dan Ilmu Kalam*, (Jakarta: Gema Insani Press,), 42

sebenarnya.⁷⁴ Natiyahnya, perkara ini telah menjadikan kefahaman sufi banyak mendapat kecaman dan kritikan di kalangan ulama.⁷⁵

Pengaruh tasawuf pada tafsir al-Quran jelas kelihatan melalui karya-karya mufasir yang beraliran sufi. Terdapat beberapa karya tafsir yang dipengaruhi oleh pemikiran dan kefahaman tasawuf. Di antara karya tafsir yang tersenarai dalam aliran ini ialah kitab tafsir yang ditulis oleh Syeikh Ibn `Ajībah (1160-1224 H) yang diberi nama "*al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*."⁷⁶ Syeikh Ibn `Ajībah adalah seorang sufi yang cuba mencari landasan kefahaman tasawufnya daripada al-Quran dan al-Sunnah. Akan tetapi, adakah usahanya ini berjaya? Inilah di antara isu yang menjadi persoalan kajian ini.

Syeikh Ibn `Ajībah merupakan seorang ulama besar dari Maghribi yang hidup pada abad ke 13 Hijrah. Kepakarannya dalam bidang fikah dan hadis cukup menyerlah. Ini dapat dilihat melalui karya-karya dan penulisan yang dihasilkannya. Selain itu, dia juga tercatat sebagai salah seorang ulama sufi yang aktif dan cukup disegani pada masanya. Beliau banyak menulis tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan tasawuf dan juga tafsir al-Quran.

Walaupun Syeikh Ibn `Ajībah cukup terkenal di kalangan umat Islam Timur Tengah, terutamanya Muslimin di Afrika Utara, tetapi dia tidak begitu dikenali di tanah Melayu dan Nusantara. Namun, tanpa disedari, salah satu karyanya dalam Tasawuf sering dijadikan sumber rujukan oleh ulama Nusantara, khususnya kitab beliau yang berjudul *Īqāz al-Himām fī Syarḥ al-Ḥikām*.⁷⁷ Ia merupakan kitab yang mengandungi syarahan atau

⁷⁴ Muḥammad Zākī Ibrāhīm, *Abjādiyah al-Taṣāwuf al-Islāmī* (*Tasawuf Hitam Putih*), terj: Umar Ibrahim, (Solo: Penerbit Tiga Serangkai, 2006), 49.

⁷⁵ Dr. Amīnah Muḥammad Nāṣir, *Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī 510H-597H Arā'uh al-Kalāmiyyah wa al-Akhlāqīyyah*, (Kaherah: Dār al-Syurūq, 1987), 223-230.

⁷⁶ Lihat: al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*.

⁷⁷ Kitab ini telah diterbitkan beberapa kali. Di antaranya diterbitkan oleh al-Matba'ah al-Jamāliyyah pada tahun 1913, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī pada tahun 1961, al-Maktabah al-Qawmiyyah al-Thaqāfiyyah pada tahun 1999 dan Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah pada tahun 20015.

penjelasan terhadap kitab *al-Hikām* karangan Syeikh ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandārī yang amat terkenal di kalangan peminat Ilmu Tasawuf di tanah Melayu dan Nusantara.

Di sinilah muncul perasaan bertanggungjawab pada diri pengkaji untuk memperkenalkan Syeikh Ibn ‘Ajībah; menjelaskan ketokohan, pemikiran dan sumbangannya kepada khazanah keintelektualan Islam. Oleh kerana pengkaji mempunyai latar belakang dalam bidang tafsir, maka fokus kajian pengkaji adalah membahaskan ketokohnya dalam bidang tafsir amnya dan tafsir sufi khasnya. Pengkaji berharap melalui kajian ini dapat sedikit banyak memperkenalkan beliau dan kitab tafsir beliau kepada masyarakat Islam umumnya, dan kepada penceramah dan pengkaji Islam khasnya.

Selain itu, pengkaji berasa tertarik mengkaji Syeikh Ibn ‘Ajībah dan tafsirnya ini, kerana berdasarkan pengamatan pengkaji, jarang sekali ditemukan seorang sufi yang berjaya mentafsirkan keseluruhan al-Quran dengan metodologi sufi. Imam al-Ḥasan al-Baṣrī umpamanya, pentafsirannya secara sufi yang berjaya dibukukan hanya mencakup sebahagian ayat al-Quran sahaja. Demikian juga dengan pentafsiran tokoh-tokoh sufi lainnya seperti Imam al-Qusyayrī, Imam al-Tustarī, bahkan Syeikh Ibn ‘Arabī, pentafsiran mereka hanya mencakupi sebahagian daripada ayat al-Quran. Namun pengkaji mendapati bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah telah berjaya mentafsirkan keseluruhan ayat al-Quran dengan metodologi sufi. Justeru, ini adalah sesuatu yang unik. Sudah tentu, ini menarik minat pengkaji untuk mendalami dan menelitinya lebih lanjut berkaitan dengannya.

0.3. Masalah Kajian

Mengkaji tentang sufi dan tasawuf merupakan suatu yang mencabar. Bagi pengkaji, ia adalah bidang yang masih penuh misteri.⁷⁸ Kemisterian bidang ini, bukan hanya disebabkan oleh orang-orang yang mengamalkannya, bahkan ia juga disebabkan oleh bahasa yang mereka gunakan. Bahasa mereka lain daripada bahasa biasa yang digunakan cendekiawan ilmu Islam lain. Tokoh sufi menggunakan istilah mereka yang tersendiri. Menurut pengkaji, memahami istilah-istilah ini merupakan salah satu kunci untuk memahami sufi dan tasawuf dengan baik. Oleh itu, pengkaji cukup berhati-hati dalam membahaskan aspek ini.

Kajian tentang Syeikh Ibn ‘Ajībah belum begitu banyak dilakukan di Malaysia. Kitab-kitab Tarajum atau biografi tokoh juga tidak banyak membincangkan tentang Syeikh Ibn ‘Ajībah. Pengkaji menghadapi kesukaran dalam mendapatkan kitab rujukan yang berkaitan dengan sejarah dan latar belakang kehidupan beliau. Pengkaji baru terbantu selepas pergi melawat Timur Tengah dalam rangka menunaikan umrah. Pengkaji berkesempatan singgah di beberapa negara Arab dan mengambil peluang mencari kitab-kitab rujukan yang berkaitan dengan kajian pengkaji.

0.4. Hipotesis Kajian

Apabila pengkaji memilih tajuk ini sebagai objek kajian dan belum melakukan penyelidikan, terdapat beberapa hipotesis pengkaji tentang tafsir sufi, Syeikh Ibn ‘Ajībah dan kitab tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Hipotesis tersebut adalah:

0.4.1. Tafsir sufi adalah salah satu bentuk pentafsiran yang mendalam terhadap ayat-ayat al-Quran yang bagus dipelajari, kerana ia dapat membantu kita

⁷⁸ Ditemukan beberapa pengkaji sufi dan tasawuf yang mengungkapkan bahawa alam sufi dan tasawuf adalah alam misteri. Di antaranya: buku *The Sufi Mystery*, ed. Nathaniel P. Archer, (London: The Octagon Press, 1980).

mengeluarkan ilmu-ilmu dan rahsia-rahsia kebesaran Allah s.w.t. yang terkandung dalam al-Quran.

- 0.4.2.** Syeikh Ibn ‘Ajībah merupakan tokoh sufi yang boleh dijadikan contoh teladan yang baik bagi kaum muslimin amnya dan para ulama khususnya, kerana beliau mempunyai sifat dan keperibadian yang mulia, menguasai ilmu zahir dan hakikat, berjaya mentafsirkan al-Quran secara keseluruhan dan meninggalkan banyak sumbangan untuk ummah.
- 0.4.3.** Tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* boleh dijadikan sebagai sumber alternatif dalam memahami dan menghayati ayat-ayat al-Quran, kerana mempunyai metodologi pentafsiran yang istimewa.
- 0.4.4.** Pandangan tasawuf yang dikemukakan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam tafsirnya adalah pandangan tasawuf yang berjaya mengkompromikan antara akal dan roh, *riwāyah* dan *dirāyah* dan syariat dan hakikat.

0.5. Objektif Kajian

Kajian yang dijalankan ini mempunyai beberapa objektif penting yang meliputi perkara berikut:

- 0.5.1.** Mengkaji hubung kait tasawuf dengan al-Quran al-Karim dan pengaruhnya terhadap pentafsirannya.
- 0.5.2.** Mengkaji latar belakang kehidupan Syeikh Ibn ‘Ajībah dan kesannya terhadap karya-karya yang beliau hasilkan.
- 0.5.3.** Mengkaji metodologi pentafsiran kitab tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah “*al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*.”

0.5.4. Mengkaji dan menganalisa pemikiran tasawuf yang terdapat dalam tafsir Syeikh Ibn `Ajībah.

0.6. Pengertian Tajuk Kajian

Kajian ini bertajuk: *Tafsir Sufi: Kajian Analitikal Terhadap Kitab Tafsir Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qurān Al-Majīd Li Ibn `Ajībah (1160 -1224 H).*

Pada tajuk di atas terdiri daripada beberapa rangkaian perkataan yang perlu dijelaskan maksudnya supaya ia dapat difahami dengan baik. Berikut penjelasan tentang maksud perkataan tersebut:

0.6.1. Tafsir

Tafsir: merupakan perkataan Arab yang berasal dari kata akar (*al-Fasr*) yang bermakna menerangkan dan menyingkap maksud perkataan yang musykil (sukar difahami).⁷⁹ Imam al-Suyūṭī telah menyebutkan beberapa pandangan ulama tentang makna tafsir dalam kitabnya *al-Itqān fī `Ulūm al-Qurān*. Di antaranya adalah pandangan Abū Hayān dan al-Zarkasyī. Abū Hayān berpendapat bahawa tafsir adalah ilmu yang membahaskan tentang cara menuturkan perkataan-perkataan al-Quran, petunjuk-petunjuknya, hukum-hakam perkataan itu secara tunggal dan tersusun, makna-makna yang terkandung dalam perkataan itu ketika dalam susunan dan perkara-perkara lain yang menyempurnakannya. Al-Zarkasyī pula berpendapat bahawa tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad s.a.w., menjelaskan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hakamnya dan hikmah-hikmahnya dengan

⁷⁹ Dr. Fahd `Abd al-Raḥmān Sulaymān al-Rūmī, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijih*, cet. 4, (Riyādh: Dār al-Tawbah, 1419 H), 7.

menggunakan ilmu bahasa, *nahu*, *şaraf*, ilmu *bayan*, usul fikah, qiraat, dan diperlukan juga untuk mengetahui *asbāb nuzūl* dan *nāsikh-mansūkh*.⁸⁰

Makna tafsir yang dimaksudkan pada kajian ini adalah penjelasan terhadap ayat-ayat al-Quran yang bertujuan untuk mengetahui makna dan maksud yang terkandung di dalamnya.

0.6.2. Sufi

Ramai pengkaji yang cuba menggali asal usul perkataan sufi. Pelbagai pendapat yang dikemukakan yang cuba menerangkan makna perkataan sufi ini. Ada yang berpendapat bahawa sufi berasal dari Ibn Şawf, iaitu gelar seorang budak Arab sebelum Islam yang soleh dan suka mengasingkan diri dekat Kaabah guna mendekati diri kepada Tuhannya⁸¹; ada juga yang menyatakan bahawa ia berasal dari *al-Şuffah* (*ahl Şuffah*, iaitu sahabat-sahabat Nabi yang berpindah dari Mekah ke Madinah dan menetap di suatu sudut di Masjid Nabi.⁸² Mereka ini terdiri dari kalangan golongan yang miskin dan menghabiskan waktu mereka untuk beribadah dan menuntut ilmu dengan Nabi); ada juga yang berpendapat bahawa ia berasal dari *şaf*, yang menggambarkan mereka ini adalah orang yang sentiasa berada di saf atau barisan depan dalam beribadah kepada Allah dan dalam melakukan amal kebajikan; ada juga yang melihat ia berasal dari perkataan *şūfī* (*şafā* ') iaitu suci, yang menggambarkan orang yang selalu memelihara diri dari dosa dan maksiat;⁸³ ada juga yang berpendapat ia berasal dari *şūf*, iaitu kain yang terbuat dari bulu domba,⁸⁴ menggambarkan orang yang hidup sederhana dan tidak mementingkan dunia. ada juga

⁸⁰ Al-Hāfiẓ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī (2004), *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Kaherah: Dār al-Hadīth, 2004), 2: 450-451.

⁸¹ Prof. Dr. H. Aboebakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, cet. 3, (Kelantan: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd, 2009), 3.

⁸² Prof. Dr. H. Abuddin Nata, MA, *Akhlak Tasawuf*, cet. 10, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2011), 179

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Aboebakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*.

pendapat yang menyatakan bahawa ia berasal dari perkataan *Sophos* (bahasa Yunani) yang bermaksud hikmah atau falsafah, yang menunjukkan orang yang bijaksana dan cenderung kepada kebenaran.⁸⁵

Imam al-Qusyayrī lebih cenderung menyatakan bahawa tiada asal kata sufi dalam bahasa Arab dan tidak perlu mengiaskannya dengan sesuatu, kerana ia hanya setakat gelaran yang diberikan golongan tertentu. Golongan itu bersifat dengan kesolehan, berusaha mendekatkan diri kepada Allah dengan ibadah, penyucian jiwa, hidup sederhana, tidak mementingkan dunia, bijaksana dan cenderung kepada kebenaran.

Sufi yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah individu atau golongan yang berusaha mendekatkan diri kepada Allah dengan cara dan pendekatan tertentu. Mereka bersifat dengan sifat tertentu, seperti zuhud, warak dan lain-lain. Antara mereka ada yang ber*intimā'* kepada satu tarekat tertentu dan beramal dengan amalannya.

Maka tafsir sufi yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah pentafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran yang dilakukan oleh golongan di atas.

0.6.3. Kajian

Kajian adalah perkataan bahasa Melayu yang berasal dari akar kata “kaji” yang mempunyai beberapa makna, di antaranya: pelajaran, pengetahuan atau penyelidikan (mengenai sesuatu).⁸⁶ Apabila ditambahkan imbuhan meng, sehingga menjadi mengkaji, maka ia memberi makna: menyelidik dan meneliti dengan mendalam atau terperinci (supaya benar-benar mengetahui sesuatu, supaya dapat membuat keputusan dan lain-lain).⁸⁷

⁸⁵ Abuddin, *Akhlak Tasawuf*. ; Dr. Muṣṭafā al-Syak’ah, *Islām Bilā Madhāhib*, cet. 10, (Kaherah: al-Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1994), 502-507

⁸⁶ *Kamus Dewan*, ed. 3 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 560, entri “kaji.”

⁸⁷ *Ibid.*

Kajian merupakan kata terbitan daripada kaji dan mengkaji, ia memberi maksud: kegiatan (usaha, proses) mengkaji.⁸⁸

Kajian yang dimaksudkan adalah penyelidikan dan penelitian yang mendalam dan terperinci.

0.6.4. Analitikal

Perkataan analitikal adalah kata sifat bagi perkataan analisa atau analisis. Ia memberi maksud, penyelidikan atau penghuraian sesuatu keadaan, masalah atau persoalan untuk mengetahui pelbagai aspeknya secara terperinci dan mendalam.⁸⁹ Oleh itu, kajian ini bersifat penghuraian secara terperinci dan mendalam bagi masalah tafsir sufi dengan menjadikan tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah sebagai kes kajiannya.

0.6.5. Kitab

Kitab: dalam bahasa Melayu, ia boleh bermaksud buku suci (yang mengandungi perkara-perkara keagamaan seperti hukum, ajaran, dan lain-lain), ia juga boleh bermaksud buku (mengenai berbagai-bagai perkara).⁹⁰ Pada kajian ini, kitab yang dimaksudkan ialah buku yang mengandungi perkara-perkara yang berkaitan dengan kitab suci al-Quran.

0.6.6. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*⁹¹

Ia merupakan tajuk buku tafsir yang ditulis oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah. Secara bahasa, ia bermaksud: Samudera Yang Luas dalam Pentafsiran al-Quran Yang Mulia.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid*, 51

⁹⁰ *Ibid*, 686

⁹¹ Secara bahasa, *Al-Baḥr* bermakna laut atau samudera; *al-Madīd* bermakna panjang atau luas; *fī* adalah harf jar yang bermakna dalam atau pada; *tafsīr* bermakna penjelasan, keterangan, interpretasi, atau pentafsiran; *al-Qurān* bermakna bacaan atau kitab suci al-Quran dan *al-Majīd* bermaksud mulia, agung dan luhur. Lihat : Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir : Kamus Arab – Indonesia*, cet. 25, (Surabaya : Pustaka Progressif, 2002)

0.6.7. Ibn ‘Ajibah

Beliau merupakan pengarang kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Nama lengkapnya adalah ‘Abd Allāh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī Ibn al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn ‘Ajībah al-Hajjūjī Ibn Sayyidī ‘Abd Allāh Ibn ‘Ajībah.”⁹² Beliau seorang tokoh sufi yang pakar dalam bidang hadis, fikah, bahasa dan tafsir al-Quran.⁹³

Berdasarkan penjelasan makna rangkaian perkataan bagi tajuk kajian ini, maka jelaslah bahawa kajian ini merupakan penelitian yang menghuraikan pelbagai aspek tentang tafsir sufi, Syeikh Ibn ‘Ajībah dan kitab tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd* secara terperinci dan mendalam.

0.7. Skop Kajian

Perbincangan mengenai tasawuf, Syeikh Ibn ‘Ajībah dan tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* boleh luas dan panjang lebar, akan tetapi pengkaji akan menyempitkan perbincangannya agar dapat fokus dan mendalam, dengan harapan hasilnya nanti lebih padat dan bernas. Oleh itu, pengkaji akan memberi tumpuan dalam kajian ini pada empat perkara penting:

0.7.1. Tasawuf dan al-Quran. Sebagaimana dijelaskan sebelum ini, sejarah sufi dan tasawuf penuh dengan kontroversi. Ramai pengkaji yang telah menjelaskan tentang sejarahnya ini. Maka tidak perlu menurut pengkaji membincangkan sejarah sufi dan tasawuf secara terperinci dalam kajian ini, hanya sahaja

⁹² Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, ed. Abd al-Ḥamid Saleh Ḥamdān, cet: 1 (Kaheerah: Dār al-Fāddi al-Arabī, 1990), 16

⁹³ Pada kajian ini, nama beliau diringkaskan dengan panggilan Syeikh Ibn ‘Ajībah sahaja.

pengkaji akan menjelaskan bagaimana asal permulaan masuknya pengaruh tasawuf dan sufi dalam pentafsiran al-Quran. Selain itu, perlu juga pengkaji menjelaskan tentang aliran tasawuf dan metodologi mereka dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Kemudian pengkaji akan menjelaskan tentang karakter umum pentafsiran sufi. Di samping itu, pengkaji juga akan memperkenalkan karya-karya tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama sufi.

0.7.2. Personaliti Syeikh Ibn 'Ajībah. Sesebuah karya pasti tidak terlepas daripada personaliti individu yang menghasilkannya. Karya adalah gambaran diri penulisnya. Sedikit sebanyak karya yang dihasilkannya itu dipengaruhi oleh personaliti dan keadaan semasa penghasilnya itu. Maka, tidak lengkap suatu kajian tanpa menyorot personaliti dan keadaan yang menyelubungi kehidupan penghasil karya itu. Demikian juga kajian ini, perbincangan tentang tafsir *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, hasil karya Syeikh Ibn Ajībah tidak lengkap, jika tidak diiringi dengan kajian berkaitan dengan personalitinya dan keadaan semasa yang dihadapinya. Maka di sini pengkaji akan menjelaskan asal usul dan kelahiran Syeikh Ibn 'Ajībah, latar belakang kehidupannya sama ada dari segi keluarganya, pendidikannya dan keadaan semasa beliau hidup, kemudian diteruskan dengan sumbangan beliau kepada khazanah pengetahuan Islam. Tidak lupa dibincangkan tentang keterlibatan beliau dalam tasawuf.

0.7.3. Kitab tafsir Syeikh Ibn 'Ajībah. Kitab tafsir Syeikh Ibn 'Ajībah mengandungi dua unsur utama, iaitu tafsir zahir dan tafsir sufi *isyārī*. Kedua-duanya mempunyai karakter dan metodologi yang menarik untuk dikaji. Memahami karakter dan metodologi pentafsiran seorang mufasir dapat memudahkan kita memahami kerangka berfikirnya seterusnya memudahkan kita mengetahui

matlamat dan tujuan yang diinginkannya. Maka pada bahagian ini, pengkaji akan menjelaskan metodologi Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam menyusun kitab tafsirnya, metodologinya dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran, sumber-sumber yang dijadikannya sebagai rujukan dalam pentafsirannya sama ada pentafsirannya secara zahir atau isyārī sufi.

0.7.4. Pengaruh tasawuf dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah. Pada bahagian ini pengkaji akan menganalisa padangan-pandangan Syeikh Ibn ‘Ajībah berkaitan dengan perkara-perkara penting dalam tasawuf. Perkara-perkara itu mencakupi aspek akidah dan ketuhanan, kedudukan alam dan manusia, syariat, tarekat dan hakikat, *maqāmāt* dan *aḥwāl* sufi. Termasuk juga pandangan beliau tentang konsep-konsep tasawuf yang dipertikaikan, seperti konsep *Ḥulūl*, *Ittihād*, *Waḥdah al-Wujūd* dan lain-lain.

Banyak lagi persoalan-persoalan menarik yang berkaitan dengan Syeikh Ibn ‘Ajībah dan kitab tafsirnya ini yang perlu dikaji secara mendalam dan ilmiah. Namun kerana keterbatasan ruang dan masa, maka pengkaji memfokuskan kajian ini pada perkara-perkara di atas. Pengkaji berdoa agar diberi kekuatan dan keupayaan untuk dapat mengharungi lautan kajian ini dan sampai ke tepiannya dengan selamat. *Āmīn ya Rabba al-Ālamīn*.

0.8. Kepentingan Kajian

Terdapat beberapa kepentingan yang mendorong pengkaji melakukan kajian ini. Di antaranya:

0.8.1. Di era moden ini, manusia mengalami kemajuan pesat dari segi zahir dan material, namun mengalami kemunduran dari segi batin dan spiritual. Ramai juga di antara mereka yang berusaha mencari kebenaran yang dapat mengisi

kekosongan batin dan spiritual mereka itu. Maka tasawuf adalah salah satu bidang pengajian batin dan spiritual yang diminati ramai masyarakat moden ini. Akan tetapi, kerana tidak ada pegangan dan rujukan yang tepat dalam bidang itu, akhirnya ramai di antara mereka yang tersesat; maksud hati hendak mencari kebenaran, tetapi kesesatan yang ditemukan. Oleh itu, mudah-mudahan kajian ini menjadi salah satu rujukan yang dapat mengisi kekurangan yang ada, menjelaskan yang benar dan mengingatkan yang salah.

- 0.8.2.** Terdapat pelbagai aliran dan tarekat sufi yang tersebar di Nusantara dan Tanah Melayu khususnya. Berdasarkan bacaan dan kajian sementara, banyak kefahaman yang mereka pegang tanpa asas yang kuat daripada al-Quran dan al-Sunnah. Justeru, dengan mengkaji Syeikh Ibn `Ajībah dan kitab Tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, pengkaji berharap dapat memberi dimensi baru kepada pengajian tasawuf di Nusantara dengan mengembalikannya kepada sumber asalnya; iaitu al-Quran dan al-Sunnah.
- 0.8.3.** Tidak dinafikan bahawa terdapat penyelewengan dan penyimpangan pada ajaran tasawuf. Penyelewengan dan penyimpangan itu kadang-kadang merujuk kepada kefahaman yang salah dalam mentafsirkan al-Quran. Kajian ini cuba membongkar kesalahan-kesalahan itu, seterusnya menyedarkan golongan yang tersilap langkah supaya kembali ke pangkal jalan.
- 0.8.4.** Kekurangan kajian sufi yang berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah telah menyebabkan ramai di kalangan umat Islam berasa takut untuk mempelajarinya. Padahal, ia merupakan salah satu cabang ilmu Islam yang penting untuk dipelajari. Maka, kajian ini mempunyai kepentingannya, iaitu

agar ia dapat mendekati orang kepada ilmu tasawuf sahah yang sesuai dengan al-Quran dan al-Sunnah.

0.9. Ulasan Penyelidikan Lepas

Permasalahan tasawuf mendapat perhatian yang cukup meluas di kalangan sarjana-sarjana Islam dan bukan Islam. Banyak tulisan yang berhubungan dengannya dihasilkan. Namun tulisan yang mengkaji tafsir sufi secara khusus boleh dikatakan masih belum banyak, terutama berkaitan Syeikh Ibn `Ajībah. Berdasarkan bacaan pengkaji, setakat ini baharu ditemukan beberapa tulisan yang menyentuh tentang Tafsir Sufi seperti kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, karangan Dr. Husayn al-Dhahabī; *Uṣūl al-Tafsīr* karangan Abd al-Raḥman al-'Ak, dan Dr. Minā` `Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam kitabnya *Manāhij al-Mufasssīrīn*⁹⁴. Perbincangan tentang tafsir sufi dalam kitab-kitab tersebut hanya dijadikan sebagai sub topik bagi keseluruhan kitabnya. Di antara kitab yang membincangkan tafsir sufi secara terpisah adalah kitab berjudul *al-Ramziyyah al-Ṣūfiyyah fī al-Qurān al-Karīm*, tulisan `Abd al-Tawwāb `Abd al-Hādī.⁹⁵ Kitab ini mengandungi perbincangan tradisi pentafsiran di kalangan sufi, yang mencakup sufi daripada kalangan Sunni dan Syiah.⁹⁶ Selain itu, pengkaji juga menemukan buku dalam bahasa Inggeris yang bertajuk *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*, karangan Kristin Zahra Sands. Buku ini membahas tentang pentafsiran al-Quran di kalangan sufi juga, namun fokus kajiannya pada

⁹⁴ Dr. Minā` `Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, cet. 1, (Kaherah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1978).

⁹⁵ Al-Sayyid `Abd al-Tawwāb `Abd al-Hādī, *al-Ramziyyah al-Ṣūfiyyah fī al-Qurān al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1979).

⁹⁶ `Abd Tawwāb `Abd al-Hādī, *al-Ramziyyah al-Ṣūfiyyah fī al-Qurān al-Karīm (Lambang-Lambang Sufi dalam al-Quran)*, terj. Afif Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1986).

6 tokoh mufasir sufi, iaitu Abū Naṣr al-Sarrāj, al-Ghazzālī, Ibn ‘Arabī, al-Nisābūrī, al-Kasānī dan al-Samnānī.⁹⁷

Di antara kajian peringkat doktor falsafah yang telah dihasilkan berkaitan dengan tafsir Sufi adalah kajian yang dilakukan pada tahun 2006 oleh Saudara Abdurrahim Yapono daripada Universiti Malaya yang bertajuk “*Abd al-Karīm al-Qusyayrī dan Sumbangannya Dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya Laṭā’if al-Isyārāt*”.⁹⁸ Kajian ini membincangkan tentang tafsir sufi, yang mana beliau lebih cenderung menamakannya sebagai Tafsir Simbolik. Kajian ini menumpukan perbahasannya pada sumbangan Imam al-Qusyayrī dalam tafsir simbolik atau isyārī yang merupakan salah satu corak pentafsiran orang-orang sufi. Maka beliau mengkaji simbolik-simbolik yang terkandung dalam pentafsiran Imam al-Qusyayrī yang berkaitan dengan perkara akidah dan fikah. Kajiannya tidak menyentuh perkara-perkara yang berkaitan dengan konsep-konsep sufi seperti *maqāmāt*, *aḥwāl*, hakikat, makrifat dan amalan-amalan sufi praktis dan permasalahan yang menjadi polemik dalam pengajian tasawuf, seperti *al-Ḥulul*, *al-Ittiḥād*, *Waḥdah al-Wujūd*, dan lain-lain.

Kemudian, pada tahun 2012 Saudara Abdul Rouf menghasilkan kajian untuk memenuhi keperluan bagi ijazah doktor falsafah dalam bidang Usuluddin yang bertajuk: “*Dimensi Tasawuf dalam Karya HAMKA: Analisis Terhadap Tafsir al-Azhar*”. Kajian ini menjurus pada perbincangan tentang konsep pemikiran tasawuf yang terdapat dalam tafsir al-Azhar karangan Buya HAMKA. Beliau ada membincangkan tentang *Maqāmāt* dan *Aḥwāl*, Zuhud, *Qanā’ah*, Tawakkal, Makrifat, *Maḥabbah*, Sabar, Redha, *al-Sa’ādah*, *Irādah*, *Fanā* dan *Waḥdah al-Wujūd*, tetapi semua itu berdasarkan perspektif Buya HAMKA. Ia bukan berdasarkan tafsirnya tetapi berdasarkan pada buku-bukunya yang lain.

⁹⁷ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*, cet. 1, (New York: Routledge, 2006).

⁹⁸ Abdurrahim Yapono, “*Abd al-Karīm al-Qusyayrī dan Sumbangannya Dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya Laṭā’if al-Isyārāt*”, (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006).

Adapun kajiannya terhadap tafsir al-Azhar yang tertumpu pada dimensi sufi yang ada pada permasalahan ibadah, seperti solat, puasa, zakat dan haji.⁹⁹

Selain saudara Abdul Rouf, Siti Nora' Aeshah Binti Zakaria pada tahun 2012 juga telah membuat kajiannya di peringkat sarjana tentang tafsir Isyārī yang merupakan salah satu bentuk tafsir sufi, dengan menjadikan kitab tafsir Imam al-Tustarī sebagai objek kajiannya. Kajian ini bertajuk: "*Metodologi Tafsir al-Ishārī Dalam Kitab Tafsir al-Tustarī*."¹⁰⁰ Terdapat perbincangan yang memadai pada kajian ini tentang tafsir isyārī, tetapi menyentuh sedikit sekali tentang hubung kaitnya dengan tafsir sufi.

Saudara Mazlan Zainol, seorang pelajar sarjana muda di Universiti Malaya pada tahun 2002, juga telah melakukan kajian terhadap tafsir sufi dengan tumpuan terhadap Tafsir Imam al-Ḥasan al-Baṣrī. Kajian ini bertajuk: "*Metodologi Pentafsiran al-Quran oleh Ahli Sufi: Tumpuan Terhadap Tafsir al-Ḥasan al-Baṣrī*". Kajiannya begitu sederhana, perbahasannya mencakup perbincangan tentang tafsir al-Quran secara umum dan analisa terhadap pentafsiran yang telah diperkatakan oleh al-Ḥasan al-Baṣrī.¹⁰¹

Selain saudara Mazlan Zainol, pengkaji menemukan penulis lain yang mengkaji tentang tafsir sufi Imam al-Ḥasan al-Baṣrī. Pengkaji tersebut adalah Imam Taufiq dengan bukunya yang bertajuk: "*Paradigma Tafsir Sufi: Pemikiran Ḥasan Baṣrī Dalam Tafsir al-Ḥasan al-Baṣrī*." Kajian ini sedikit banyak menjelaskan tentang tafsir sufi, biografi al-Ḥasan al-Baṣrī, kitab tafsirnya dan pandangan beliau dalam tafsirnya tentang isu-isu seperti ketuhanan, manusia dan dunia.¹⁰²

⁹⁹ Abdul Rouf, *Dimensi Tasawuf dalam Karya HAMKA*.

¹⁰⁰ Siti Nora' Aeshah Binti Zakaria, *Metodologi Tafsir Ishārī Dalam Kitab Tafsir al-Tustarī*, (Disertasi ijazah sarjana Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012).

¹⁰¹ Mazlan Zainol, *Metodologi Pentafsiran al-Quran oleh Ahli Sufi : Tumpuan Terhadap Tafsir al-Ḥasan al-Baṣrī*, (kertas kerja sarjana muda, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2002)

¹⁰² Imam Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi: Pemikiran Ḥasan Baṣrī dalam Tafsir al-Ḥasan al-Baṣrī*, cet. 1, (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2012).

Lailiyatis Sa'adah mengkaji tentang pandangan Syeikh Ibn 'Arabī tentang perempuan menurut sudut pandang tafsir sufi falsafi beliau. Kajian ini bertajuk: "*Tafsīr Ṣūfī Falsafī Ibn 'Arabī Tentang Perempuan Dalam al-Quran*". Kajian ini ditumpukan pada menganalisa pandangan Syeikh Ibn 'Arabī tentang perempuan dalam karya-karya utama beliau, seperti al-Fuṭūḥāt al-Makkiyah, Fuṣūṣ al-Hikām dan Tarjumān al-Asywāq.¹⁰³

Berdasarkan kepada pada kajian-kajian yang dinyatakan di atas, mereka telah membicarakan tentang tafsir sufi. Namun, tumpuan kajian mereka bukan pada Syeikh Ibn 'Ajībah dan kitab tafsirnya.

Berkenaan kajian tentang Syeikh Ibn 'Ajībah dan tafsirnya pula, pengkaji hanya menemukan kajian yang ditulis dalam bahasa Arab. Setakat ini, belum ditemukan sebarang kajian berkaitan dalam bahasa Melayu. Di antara kajian yang dalam bahasa Arab itu yang pengkaji temukan, bertajuk: "*Isykāliyyah Islāḥ al-Fikr al-Ṣūfī fī al-Qarnayn 18/19 M : Aḥmad Ibn 'Ajībah wa Muḥammad al-Ḥarrāq*." Kajian ini diterbitkan pada tahun 1994 untuk kali kedua oleh *Dār al-Āfāq al-Jadīdah al-Maghrib*. Ia merupakan kajian yang dihasilkan oleh Dr. 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr. Kajian ini cuba menganalisa punca-punca kegagalan pembaharuan pemikiran di dunia Arab pada abad 18/19 M. khususnya pembaharuan dalam pemikiran sufi. Kemudian dia melakukan kajian perbandingan antara dua tokoh pembaharuan pada abad itu, iaitu pembaharuan yang dilakukan oleh Syeikh Ibn 'Ajībah dan Muḥammad al-Ḥarrāq yang merupakan dua orang tokoh sufi yang terkenal di dunia Islam.

Berdasarkan pada pencarian di laman internet, pengkaji menemukan satu kajian yang berkaitan dengan tafsir Syeikh Ibn 'Ajībah, iaitu kajian yang berjudul *al-Syeikh Aḥmad Ibn 'Ajībah wa Manhajuh fī al-Tafsīr*. Ia ditulis oleh Dr. Ḥasan 'Azūzī. Ia telah

¹⁰³ Lailiyatus Sa'adah, *Tafsir Ṣūfī Falsafī Ibn 'Arabī Tentang Perempuan Dalam al-Quran*, (Tesis Skripsi Fakulti Usuluddin, Universitas Islam Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008).

dibukukan dan diterbitkan oleh Kementerian Waqaf dan Hal Ehwal Islam Kerajaan Maghribi.¹⁰⁴ Buku ini mengandungi penjelasan tentang kehidupan Syeikh Ibn ‘Ajībah dan metodologi pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam kitabnya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* secara umum. Namun buku ini tidak dapat pengkaji peroleh dan telaah isi kandungannya secara lengkap. Sebaliknya, pengkaji hanya memperoleh beberapa lembar daripadanya, yang dibuka melalui laman web dar.bibalex.org. Walaupun buku ini mengkaji tentang tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah, namun, berdasarkan tajuknya, pengkaji dapat fahami bahawa fokusnya adalah manhaj atau metodologi pentafsiran beliau. Sedangkan kajian yang pengkaji lakukan walaupun memang turut membincangkan tentang metodologi pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam kitab tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, namun itu bukan fokus utama. Pengkaji lebih memfokuskan objek kajian ini pada metodologi tafsir sufi dan pemikiran sufi yang dikemukakan Syeikh ‘Ajībah dalam tafsirnya tersebut.

Sebagaimana yang disentuh sebelum ini bahawa Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī juga telah membincangkan tentang Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam kitabnya “*al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*”. Namun fokusnya adalah kitab tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* yang beliau kategorikan sebagai salah satu kitab Tafsir Sufi.

Adapun mengenai personaliti Syeikh Ibn ‘Ajībah, beliau sendiri sebenarnya telah menulis tentang perjalanan hidupnya dalam bentuk autobiografi yang diberi tajuk “*al-Fahrisah*”. Dalamnya beliau menceritakan perjalanan hidupnya, mula dari kelahirannya sehingga kehidupan sufinya. Autobiografi ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis

¹⁰⁴ Dr. Ḥasan ‘Azūzī, *al-Syeikh Aḥmad Ibn ‘Ajībah wa Manhajuh fī al-Tafsīr*, (Ribāt: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2001).

oleh cendekiawan Swiss yang bernama Jean-Louis Michon, kemudian David Streight telah menterjemahkannya pula daripada bahasa Perancis ke dalam bahasa Inggeris.¹⁰⁵

Daripada bacaan dan telaah terhadap karya penulisan di atas, pengkaji merasa masih mempunyai ruang untuk mengetengahkan Syeikh Ibn `Ajībah dan kitab tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd* terutama bagi masyarakat Melayu dan Nusantara.

0.10. Metodologi Kajian

Kajian ini menggunakan tiga metode penelitian, iaitu (1) metode penentuan subjek, (2) metode pengumpulan data, (3) metode penganalisaan data. Berikut perinciannya:

0.10.1. Metode Penentuan Subjek.

Sebelum mencari bahan-bahan, pengkaji terlebih dahulu menentukan subjek yang akan dikaji. Maka setelah melakukan pelbagai pertimbangan, pengkaji mengambil keputusan untuk menjadikan subjek kajian ini: *Tafsīr Ṣūfī: Kajian Analitikal Terhadap Kitab Tafsir Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qurān Al-Majīd Li Ibn `Ajībah (1160 -1224 H).*

0.10.2. Metode Pengumpulan data

Apabila melihat kepada karakteristik kajian ini, ia merupakan kajian yang bersifat perpustakaan (*library research*). Kerana dalam mendapatkan data dan fakta, pengkaji merujuk kepada bahan-bahan yang terdapat di perpustakaan. Bahan-bahan itu berbentuk dokumen-dokumen yang tersimpan dalam buku, jurnal, ensiklopedia, tesis, kertas kerja, dan lain-lain. Di samping itu, pengkaji menambah sumber data dan fakta dengan melayari

¹⁰⁵ <http://www.amazon/Autobiography-Moroccan-Soufi-Ahmad-Ajiba/dp/188775220X#tags>

internet. Melaluinya, pengkaji memperoleh bahan-bahan yang dapat ditambahkan sebagai data dan fakta dalam kajian ini.

Bahan-bahan kajian yang diperlukan mencakup data-data primer dan sekunder. Data primer kajian ini adalah karya-karya yang telah ditulis Syeikh Ibn ‘Ajībah, terutamanya kitab tafsir beliau *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* yang terdiri daripada 8 jilid. Kitab ini digunakan untuk mengetahui metodologi pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah terhadap ayat-ayat al-Quran, sama ada tafsir zahirnya dan tafsir isyārī sufinya. Ia juga menjadi sumber rujukan pengkaji dalam membahaskan pandangannya tentang konsep tasawuf. Kemudian kitab beliau yang bertajuk *al-Fahrisah* adalah di antara bahan data primer yang digunakan untuk menelusuri sejarah hidup beliau dari lahir sehingga meninggal dunia, termasuk untuk mengenal latar belakang keluarga, pendidikan dan keilmuan beliau serta karya-karya yang telah beliau hasilkan.

Data-data sekunder pula terdiri daripada pelbagai karya klasik dan semasa yang mempunyai kaitan dengan kajian ini, seperti karya-karya dalam bidang tafsir dan ulum al-Quran, hadis, akidah dan falsafah, tasawuf dan akhlak, bahasa dan sejarah dan lain-lain. Di antara data sekunder kajian ini adalah tafsir *al-Qurān al-‘Azīm* karangan al-Tustarī, tafsir *Laṭā’if al-Isyārāt* karangan Imam al-Qusyayrī, Tafsir *Gharā’ib al-Qurān wa Raghā’ib al-Furqān* karangan Imam al-Naysābūrī, tafsir *Rūh al-Ma’ānī* karangan Imam al-Alūṣī, kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* karangan Dr. Husayn al-Dhahabī, kitab *Madhāhib al-Tafsīr al-Islamī* karangan Ignaz Golzier, kitab *Manāhil al-‘Irfān* karangan Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, kitab *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh* karangan Syeikh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, kitab *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi’ ‘Asyar* karangan Dr. Fahd ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī, kitab *Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn* karangan ‘Abd al-‘Azīm Āḥmad al-‘Abbāsyī, kitab *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qurān* karangan

Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, kitab *Qaḍīyah al-Ta’wīl fī al-Qurān al-Karīm Bayn al-Ghullāh wa al-Mu’tadilīn* karangan Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Sālim, kitab *al-Hadīth fī ‘Ulūm al-Qurān wa al-Hadīth* karangan Syeikh Ḥasan Ayyūb dan lain-lain.

0.10.3. Metode Penganalisaan data.

Bahan-bahan yang diperoleh sama ada yang berkaitan dengan sejarah tasawuf dan sufi atau tafsir sufi atau Syeikh Ibn ‘Ajībah dan tafsirnya, pandangannya tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan tasawuf akan diproses, diolah dan dianalisis sehingga bersesuaian dengan kajian yang dijalankan. Data-data itu mungkin akan diringkaskan, dikritik, dibandingkan dan diberi kesimpulan terhadapnya. Maka pada tahap ini, pengkaji akan menggunakan metode-metode berikut:

0.10.3.1. Deskriptif

Data-data dan maklumat yang dikumpulkan melalui metode pengumpulan data akan dihuraikan secara deskriptif, iaitu penghuraian secara terperinci sesuai dengan skop kajian. Ia bertujuan untuk menganalisa nilai konsistensi data tersebut secara keseluruhan dan bagi memastikan data-data itu memenuhi konsep kesahihan (*validity*) dan kebolehpercayaan (*reliability*) untuk menjawab soalan-soalan yang dikemukakan dalam masalah kajian, mahupun untuk menguji hipotesis kajian yang dikemukakan.¹⁰⁶ Metode ini diguna pakai pada hampir di keseluruhan bab yang ada dalam kajian ini, terutamanya ketika pengkaji menjelaskan tentang siapakah sufi, bagaimana mereka mentafsirkan al-Quran, siapa Syeikh Ibn ‘Ajībah, dan bagaimana karya-karyanya, terutama kitab tafsirnya.

¹⁰⁶ Imam Barnadib, *Arti dan Metode Sejarah Penyelidikan*, cet. 2, (Yogyakarta: Yayasan Penerbit FIP-JKIP, 1982), 51; Koetjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, cet, 2, (Jakarta: Penerbitan PT. Gramedia, 1977).

0.10.3.2. Induktif dan deduktif

Metode induktif ini merupakan salah satu cara menganalisis data dengan menggunakan pola berfikir mencari bukti-bukti dari dalil-dalil yang bersifat khusus untuk sampai kepada dalil yang bersifat umum. Metode ini akan digunakan pada waktu pengkaji menganalisis personaliti dan sumbangan Syeikh Ibn `Ajībah serta metodologi yang diguna pakai Syeikh Ibn Ajībah dalam mentafsirkan al-Quran.

Melalui metode deduktif pula, pengkaji akan mengambil data-data dan fakta-fakta yang bersifat umum, kemudian memperincikannya sehingga menjadi lebih jelas dan luas. Metode ini akan diguna pakai ketika menganalisis pandangan-pandangan Syeikh Ibn `Ajībah tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan tasawuf.

0.10.3.3. Historis

Metode ini bermaksud menganalisa data-data yang berbentuk sejarah untuk mengetahui fakta-fakta sejarah yang berkaitan dengan suatu peristiwa; ataupun cara penulisan peristiwa-peristiwa itu. Peristiwa-peristiwa itu diproses, diringkaskan, dan dianalisis untuk mengetahui faktor-faktor yang mempengaruhi terjadinya suatu peristiwa sejarah.¹⁰⁷ Metode ini diguna pakai dalam pendahuluan bab ini, perkara yang berkaitan dengan sejarah sufi dan tasawuf, sejarah tafsir sufi dan karya-karya dalam kategorinya, kemudian sejarah hidup Syeikh Ibn Ajībah dan sejarah tentang penulisan kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*.

¹⁰⁷ William J. Goode & Paul K. Hatt, *Methods In Social Research*, Int. Student Edition. (London Lisbon Tokyo Singapore dan lain-lain : McGraw-Hill Book Company, 1981), 27.

0.10.3.4. Perbandingan.

Metode ini ialah cara menganalisa data dengan melakukan penelitian yang bersifat membandingkan antara beberapa fakta yang diperoleh, lalu membuat kesimpulan dari perbandingan tersebut. Metode ini akan diguna pakai ketika pengkaji membandingkan pandangan ulama-ulama tentang pelbagai perkara yang berkaitan dengan kajian ini, seperti tentang tafsir di kalangan sufi dan metodologi mereka mentafsirkan al-Quran.

0.11. Sistematika Penulisan

Kajian ini terdiri daripada sebuah pendahuluan dan 5 bab perbahasan. Setiap bab ada pendahuluan dan diakhiri dengan penutup. Ia mengandungi perkara-perkara berikut:

0.11.1. Pendahuluan ini mengandungi pengenalan umum tentang sufi dan tasawuf, kemudian tentang latar belakang kajian, masalah kajian, objektif kajian, skop kajian, kajian terdahulu (*Literature Review*), metodologi kajian, pengertian tajuk, dan sistematika kajian.

0.11.2. Bab satu merupakan dasar teori bagi kajian ini. Ia mengandungi perbincangan tentang sufi dan tafsir al-Quran yang meliputi penjelasan tentang aliran tasawuf dan kedudukan al-Quran di mata mereka. Selain itu, dibincangkan juga tentang bentuk-bentuk tafsir sufi dan karakternya, kemudian karya-karya ulama sufi dalam pentafsiran al-Quran.

0.11.3. Bab dua membicarakan tentang biografi Syeikh Ibn ‘Ajībah yang merupakan salah seorang tokoh sufi yang menulis tafsir al-Quran. Perbincangan meliputi keadaan semasa Syeikh Ibn ‘Ajībah hidup, latar belakang keluarga dan pendidikannya, keilmuan dan kepakarannya, liku-liku perjuangan dakwahnya, dan karya-karya yang telah dihasilkannya.

0.11.4. Bab tiga mengandungi pengenalan tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* yang merupakan salah satu kitab tafsir yang dihasilkan oleh seorang sufi, iaitu Syeikh Ibn ‘Ajībah. Pengenalan ini mencakup sistematika penulisan kitab tafsir ini, isi kandungannya, sumber-sumber pentafsiran secara zahir dan metodologi pentafsirannya secara zahir.

0.11.5. Bab empat menjelaskan metodologi pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara sufi *isyārī* dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, dan sumber pentafsirannya secara sufi *isyārī*. Kemudian, perbincangan dilanjutkan dengan mengkaji metodologi pentafsiran sufi *isyārī* dalam tafsir beliau itu. Seterusnya, membicarakan dimensi tasawuf yang dalam tafsir beliau. Dimensi yang dibincangkan meliputi perkara syariat dan hakikat, tarekat, makrifat, ketuhanan atau akidah, kedudukan manusia, kewalian, *Aḥwāl* dan *Maqāmāt* tasawuf, adab suluk, konsep *Musyāhadah* dan ‘*Ayān, fanā*’ dan *baqā*’ serta masalah *Waḥdah al-Wujūd*, dan lain-lain.

0.11.6. Bab lima adalah penutup kajian ini. Ia mengandungi rumusan kajian, cadangan dan penutup.

University of Malaya

BAB SATU

BAB SATU: SUFI DAN TAFSIR AL-QURAN

1.1. Pendahuluan

Apabila diperhatikan kepada sejarah sufi dan tasawuf, seperti yang dijelaskan pada bahagian pendahuluan kajian ini, maka didapati, bahawa secara garis besarnya, sufi terbahagi pada dua aliran besar¹, iaitu *taṣawuf ‘amalī* dan *taṣawuf falsafī*². Taṣawuf ‘amalī bermaksud tasawuf yang bermatlamat penghayatan spiritual bagi ibadah yang dilaksanakan. Ia didasarkan kepada amalan zuhud, kuat beribadah, uzlah dan menjauhkan diri daripada keseronokan dunia. Kemudian, taṣawuf ‘amalī ini berkembang menjadi *taṣawuf akhlāqī* yang berorientasi pada pembentukan akhlak dan sifat-sifat mulia.³ Aliran ini digerakkan oleh generasi salaf yang merupakan generasi awal kaum sufi, kemudian diteruskan oleh sebahagian generasi berikutnya sehingga zaman moden ini. Sebahagian pengkaji

¹ Pada bab ini, pengkaji akan membincangkan tentang sufi dan hubungan mereka dengan al-Quran dan tafsirnya. Namun sebelum masuk pada perbincangan itu, terlebih dahulu pengkaji menjelaskan aliran-aliran yang terdapat di kalangan sufi. Seperti sedia maklum, mereka tidak satu aliran, bahkan mereka telah terpecah kepada beberapa aliran. Pengkaji melihat bahawa perpecahan mereka kepada aliran itu telah memberi kesan kepada cara mereka berinteraksi dengan al-Quran, selanjutnya memberi kesan kepada produk pentafsiran yang mereka hasilkan.

² Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī mengistilahkan *taṣawuf falsafī* ini sebagai *taṣawuf nazarī*. Manakala Dr. Fahd ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī menggabungkan dua nama itu sehingga menjadi *tasawuf nazari falsafi*. Kemudian, selain pembahagian tasawuf kepada *tasawuf ‘amalī* dan *falsafī* di atas, ada juga pendapat yang membahagi tasawuf berdasarkan tabiat geografi di mana mereka berada, dan berdasarkan pada objek dan sasaran mereka bertasawuf. Tasawuf berdasarkan pada geografi, bermaksud tasawuf yang ditinjau berdasarkan daerah asal munculnya tasawuf itu. Berdasarkan pendekatan ini, tasawuf dapat dibahagikan pada aliran Khurasan atau Parsi yang didominasi oleh konsep *al-Fanā* ajaran Abū Yazīd al-Buṣṭāmī; dan aliran Iraq atau Mesopotamia yang bermula daripada ajaran al-Junayd, dan kemudian diperluas oleh Imam al-Ghazālī. Lihat: Prof. H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, cet. 2, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), 53. Dan J. Spencer Trimmingham menambahkan pembahagian tasawuf berdasarkan geografi di atas dengan tasawuf aliran Maghribi, iaitu tasawuf berasal dari Maghrib dan Mesir. Tasawuf Maghribi ini dipelopori oleh Dhū al-Nūn al-Miṣrī, ‘Umar Ibn al-Fāriḍ, al-Buṣayrī, al-Syādhilī, dan lain-lain. Lihat: J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam (Madzhab Sufi)*, terj. Luqman Hakim, cet. 1, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1999), 43.

³ Substansi tasawuf adalah kedekatan manusia dengan Allah, kesucian diri dan ketenteraman hidup. Namun dalam pengamalan tasawufnya, tasawuf *ṣūfī akhlāqī* lebih menitikberatkan kepada akhlak kepada Tuhan dan akhlak kepada sesama makhluk atas dasar teks kitab suci dengan interpertasi yang dekat. Adapun *ṣūfī falsafī* disamping mengamalkan akhlak tersebut, ingin melaju lebih jauh menyatu dan menunggal dengan Tuhan. Lihat: Prof. Dr. Moh. Ardani, *Dialog Budaya Spritual*, ed. Tim Ditjenbud, (Jakarta: Direktoral Jenderal Kebudayaan, 2000), 87-88.

meletakkan *taṣawuf ‘amalī* dan *akhlāqī* ini di bawah satu payung besar yang bernama *taṣawuf sunnī*.⁴ Dinamakan mereka ini dengan *taṣawuf sunnī* disebabkan kesungguhan mereka dalam menjaga tasawuf yang mereka amalkan agar sejalan dengan al-Quran dan al-Sunnah.⁵

Taṣawuf falsafī pula merupakan tasawuf yang berlandaskan kepada kajian dan teori-teori falsafah.⁶ Ia banyak berkembang di kalangan sufi yang berlatar belakang filosof atau sufi yang terpengaruh dengan falsafah. Menurut al-Taftāzānī, *taṣawuf falsafī* ini merupakan perpaduan antara intuisi para sufi dengan cara pandang rasional mereka serta pengalaman sufi mereka yang diungkapkan dengan menggunakan istilah-istilah falsafah. Falsafah-falsafah itu mereka gali daripada pelbagai sumber; ada yang berasal dari Greek, khususnya falsafah Neo-Platonisme, ada yang berasal daripada anasir Nasrani, ada yang berasal daripada anasir Hindu-Budha, dan ada juga yang berasal daripada anasir Parsia.⁷ Sufi yang terpengaruh dengan falsafah dan anasir luar ini kebanyakannya berasal daripada mereka yang bermazhab dengan mazhab *I’tizāl*⁸ dan Syiah⁹. Ibn Khaldūn dalam kitabnya *al-*

⁴ Dr. Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), 14; K.H. Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri Dengan Ilahi*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2010), 25.

⁵ Tasawuf Sunni adalah tasawuf yang berusaha menjaga kefahaman dan amalan mereka agar berdasarkan kepada akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* dan mengikuti panduan al-Quran dan al-Sunnah. Mereka cuba menjauhkan diri daripada perbincangan akidah yang berbelit-belit, pertelingkahan mazhab-mazhab fiqh yang tidak meningkatkan iman dan amalan, juga perasaan tamak dan haloba sebilangan manusia –termasuk di kalangan ulama– terhadap kemasyhuran, jawatan dan harta. Lihat juga: Sāih ‘Alī Husayn, *Lamḥāt Min al-Taṣāwuf wa Tārīkhīh*, (t.tp: t.p, t.t)

⁶ Dr Ṭāhir Mahmud Muḥammad Ya’qūb, *Asbāb al-Khaṭa’ fī al-Taḥsīn: Dirāsah Ta’ṣīliyah*, (Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1425), 2: 738

⁷ Lihat: Abū Wafā’ al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawuf al-Islāmī* (Tasawuf Islam: Telaah Historis dan Perkembangannya), terj: Subkhan Anshori Lc, cet. 1, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), 233.

⁸ *I’tizāl* atau *Mu’tazilah* merupakan salah satu mazhab yang berkembang di kalangan umat Islam pada satu masa dahulu. Mazhab ini mempunyai pegangan akidah tersendiri. Mereka lebih mengutamakan rasional dan logik yang dipengaruhi cara berfikir falsafah. Mazhab ini banyak dianuti oleh golongan intelektual dan pembesar kerajaan Bani Abbasiyah pada suatu ketika dahulu. Di antara mereka, ada mengamalkan tasawuf, tetapi tasawuf beraliran falsafi. Rivay Siregar berpendapat bahawa tidak semua pengikut aliran tasawuf falsafi berasal daripada kalangan Syiah, ada di antara mereka yang berasal daripada Mu’tazilah. Lihat: Rivay, *Tasawuf*, 144 dan Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhakī: Tafsīr Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, (Jakarta Selatan: Penerbit Mizan, 2012), 10.

Muqaddimah telah mengulas hubungan dekat antara *taṣawuf falsafī* dan Syiah. Menurut beliau, kedekatan hubungan antara *taṣawuf falsafī* dan Syiah telah berlaku lama, terutama dengan Syiah Imamiyyah yang telah melahirkan konsep *Ḥulūl* dalam *taṣawuf falsafī*.¹⁰

Inti pati perbahasan *taṣawuf falsafī* adalah berkaitan dengan teori wujud yang dikemukakan berdasarkan pada *dhawq*¹¹ dan *wajd*¹². Bertolak daripada teori ini, mereka menjelaskan perbahasan-perbahasan tasawuf yang lain. Maka konsep-konsep tasawuf mereka dibina di atas teori yang mereka yakini.¹³

Ibn Khaldūn menyatakan dalam kitabnya *al-Muqaddimah* tema-tema *taṣawuf falsafī* yang menjadi sentral perbahasan mereka. Menurutnya ada 4 tema perbahasan mereka, iaitu: (1) *Dhawq* dan *Wajid* yang diperoleh melalui mujahadah dan muhasabah diri yang dinyatakan dalam bentuk *maqāmāt* dan *aḥwāl*. (2) Kasyaf dan hakikat yang diperoleh dari alam ghaib, seperti sifat-sifat ketuhanan, sifat 'Arasy, kursi, malaikat, roh, dan lain-lain. (3)

⁹ Syiah pada asalnya adalah orang-orang yang menyokong Imam Ali dan Ahl Bayt. Mereka berpandangan bahawa Ali k.w. dan anak-anaknya adalah imam yang berhak memimpin umat Islam selepas Rasulullah. Kemudian, Syiah berpecah kepada beberapa mazhab yang satu dengan yang lain tidak sama akidah dan pandangan mereka. Lihat: Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kaherah: Dār al-Hadīth, 2005), 2:5-6

¹⁰ Al-'Allāmah 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Khaldūn al-Maghribī, *Tārīkh al-'Allāmah Ibn Khaldūn*, cet. 2, (Beirut: Maktabah al-Madrasah wa Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1961) 1:870. Lihat juga: Ahmad Sunari Long, *Falsafah Ibn Khaldūn*, (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad, 2015), 74.

¹¹ *Dhawq* adalah cita rasa yang diperoleh daripada pengalaman spiritual langsung. Menurut sebahagian sufi, ia merupakan pengalaman pertama yang dialami seorang salik ketika menyaksikan Tajalli Allah s.w.t. pengalaman ini akan diikuti oleh minum (*syurb*) dan memuaskannya dahaga (*ray*), kemudian dilanjutkan dengan mabuk (*sakran*). Lihat: Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nashrullah, cet. 4, (Bandung: Mizan, 2001), 62.

¹² *Wajd* adalah ekstase spiritual yang datang ke dalam hati secara tidak terduga. Mereka yang mengalaminya tidak lagi menyaksikan dirinya sendiri dan orang lain. Kemabukan datang melalui energi spiritual yang dahsyat, ia turun kepada salik. Ia menyelimuti indera-inderanya dan menyebabkan reaksi fizikal yang hebat. Kemabukan itu menguasai tubuh, fikiran dan hati. *Wajd* dapat menampakkan keindahan ketika keindahan Allah yang dominan. Ia dapat menampakkan keperkasaan ketika keagungan Allah yang dominan. Kemabukan ini merupakan anugerah Allah Yang Maha Pemurah kepada pencintaNya. Tanpa anugerah *wajd*, si pencinta tidak dapat menahan luapan cinta dan kerinduan yang terdapat dalam hatinya. Lihat: *Ibid*, 313

¹³ Abū Wafā' al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, (Kaherah: Dār al-Thaqāfah, 1979), 189

Perkara-perkara luar biasa yang berlaku pada alam dan makhluk. (4) Pandangan dan pendapat tokoh-tokoh sufi yang mengandungi *syatahāt*.¹⁴

Tokoh-tokoh sufi yang dikategorikan sebagai penganut *taṣawuf falsafī* adalah al-Bustāmī dengan konsep pemikirannya *al-Fanā wa al-Ittihād*, al-Hallāj dengan konsep pemikirannya *al-Fanā wa al-Ḥulūl*, al-Sahruwardī dengan konsep pemikirannya *Ḥikmah al-Isyrāq*, Ibn ‘Arabī dengan konsep pemikirannya *Waḥdah al-Wujūd*,¹⁵ Ibn Sab’īn dengan konsep pemikirannya *al-Waḥdah al-Muṭlaqah*, Ibn al-Fāriḍ dengan konsep pemikirannya *Waḥdah al-Syuhūd*, *Quṭubiyah* atau *Ḥaqīqah Muḥammadiyah* dan *Waḥdah al-Adyān*, Jalāl al-Dīn al-Rummī dengan konsep pemikirannya *al-Nūr al-Azalī*, *Fanā’ Syuhūd al-Waḥdah* dan *Waḥdah al-Adyān*.¹⁶

Pengkaji tidak membicarakan berkenaan mazhab dan aliran tasawuf ini secara lebih luas di sini, kerana terbatasnya ruang untuk itu. Pengkaji menyebutnya di sini dengan tujuan agar dapat difahami bahawa perbezaan yang berlaku di kalangan sufi ketika mentafsirkan al-Quran adalah bermula daripada perbezaan mazhab dan aliran mereka.¹⁷ Jadi, daripada perbincangan di atas, dilihat bahawa *taṣawuf sunnī* yang di dalamnya terdapat *taṣawuf ‘amali* dan *akhlaqī*, telah meletakkan al-Quran dan al-Sunnah sebagai asas

¹⁴ Lihat: *Ibid*, dan Ibn al-Khaldūn, *Tārīkh al-‘Allāmah Ibn Khaldūn*, 879-880.

¹⁵ Prof. Dr. Sayid Naquib al-Attas menganggap bahawa doktrin *Waḥdah al-Wujūd* merupakan salah satu pokok ajaran tasawuf yang mengalami evolusi dari ajaran tauhid Islam. Jika ajaran tauhid adalah dimensi lahir Islam, maka *Waḥdah al-Wujūd* adalah dimensi batinnya. Lihat: Sayid Naquib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practiced Among the Malays*, (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), 19 dan Dr. Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 69.

¹⁶ Lihat: Prof. Dr. Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, cet. 1, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008)

¹⁷ Menurut Dr. Su’ūd Ibn ‘Abd Allāh al-Fanisān, terdapat 4 sebab am dan 5 sebab khas yang menyebabkan terjadinya perbezaan di kalangan mufasir. Sebab-sebab am itu adalah (1) Perbezaan qiraat dan standart penerimaannya, (2) Perbezaan pandangan tentang aspek bahasa dan balaghah, (3) Perbezaan dalam menentukan nasikh dan mansukh, (4) Perbezaan tentang penggunaan logik dalam memahami ayat-ayat mutasyabih; sebab-sebab khas adalah (1) Perbezaan standart dalam naqd (kritis) sanad satu riwayat, (2) Perbezaan standart dalam kritik matan satu riwayat, (3) Perbezaan sumber tasyri’ bagi perkara yang tidak ada nas, (4) Perbezaan *intima*’ (kecenderungan) mazhab akidah, (5) Perbezaan mazhab fiqh. Lihat: Dr. Su’ūd Ibn ‘Abd Allāh al-Fanisān, *Ikhtilāf al-Mufassirīn: Asbāb wa Āthāruh*, cet. 1, (Riyad: Dār Isybilyā, 1998).

berfikir dan beramal mereka, maka sudah tentu perkara ini juga mereka jaga ketika berinteraksi dengan pentafsiran al-Quran.

Golongan tasawuf yang beraliran *falsafi* telah mendahulukan pandangan mazhabnya atau falsafahnya ketika mentafsirkan al-Quran, bagi mereka al-Quran dan al-Sunnah bukan sumber yang utama, tetapi ia hanya dijadikan penyokong bagi mazhab atau falsafah yang mereka yakini.¹⁸ Inilah barangkali sebabnya, kenapa Prof. H.A. Rivay Siregar membuat suatu kesimpulan tegas tentang aliran tasawuf ini dengan berkata:

“Secara garis besarnya, apabila landasan tasawufnya masih berpegang teguh dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang tulen, maka ia adalah *tasawuf sunni*; namun jika konsep dipandang telah menyimpang daripada prinsip-prinsip Islam, maka ia dikelompokkan dalam *tasawuf syi'i* atau beraliran *falsafi*”.¹⁹

1.2. Aliran-aliran Tasawuf dan Kedudukan al-Quran

Melihat pada sejarah sufi dan tasawuf, didapati juga adanya proses maju dan mundur pada orang sufi dalam soal berpegang teguh dengan al-Quran dan al-Sunnah. Ada pada satu fasa daripada perkembangan tasawuf di mana al-Quran dan al-Sunnah telah dijadikan sumber utama kefahaman dan amalan orang sufi. Tetapi, apabila sampai pada suatu peringkat, orang sufi hanya menjadikan al-Quran sebagai lapik pembungkus pandangan falsafah sebahagian mereka.

Namun, sesuatu yang pasti adalah, setiap puak daripada sufi telah menjadikan al-Quran sebagai pegangannya dan berusaha mentafsirkannya. Mereka berpandangan bahawa mereka juga mempunyai hak untuk menjadikan kitab suci al-Quran sebagai bukti

¹⁸ Abū ‘Abd al-‘Azīz Idrīs Maḥmūd Idrīs, *Maḥāhir al-Inḥirāfāt al-‘Aqā’idiyyah ‘Inda al-Ṣūfiyyah wa Aṭḥārūhā al-Sayyī’ ‘Alā al-Ummah al-Islāmiyyah*, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2005), 1:133.

¹⁹ Lihat: Rivay, *Tasawuf*, 53. ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Khāliq menyatakan dalam kitabnya *al-Fikr al-Sūfi fī Daw’ al-Kitāb wa al-Sunnah*, bahawa hubungan tasawuf dan Syiah bermula semenjak bermulanya penggunaan istilah sufi kepada Jābir Ibn Hayyān, Abū Hāsyim al-Kūfī dan ‘Abd al-Ṣūfī. Beliau mendakwa bahawa mereka mempunyai hubungan yang rapat dengan Syiah. Daripada merekalah bermulanya tasawuf falsafi yang terpengaruh dengan fahaman Syiah. Lihat: ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Khāliq, *al-Fikr al-Sūfi fī Daw’ al-Kitāb wa al-Sunnah*, cet. 4, (Kaherah: Dār al-Haramayn li al-Ṭibā’ah, 1989), 629-632.

kebenaran mazhab keagamaan dan falsafah mereka.²⁰ Perkara ini ditegaskan oleh Dr. Aḥmad al-Syarbāsī dalam kitabnya “*Qiṣṣah al-Tafsīr*” bahawa semenjak dahulu lagi orang-orang sufi berusaha mendapatkan sandaran bagi dasar-dasar dan ajaran-ajaran mereka melalui nas-nas al-Quran.²¹

Memang tidak dapat dinafikan bahawa asas-asas ajaran tasawuf, terutama *taṣawuf ‘amalī* mempunyai sumber yang kuat daripada al-Quran.²² Terdapat beberapa ayat yang mengajak kepada zuhud dan mujahadah diri guna mencapai kesucian jiwa, seperti ayat 5 surah al-Fāṭir, ayat 77 surah al-Nisā’, ayat 69 surah al-Ankabūt, ayat 38-40 surah al-Nāzi’āt. Demikian terdapat ayat-ayat lain yang berkaitan dengan ajaran tasawuf dan amalan sufi; seperti surah Āli ‘Imrān ayat 192-194 tentang konsep *khawf*, surah al-Baqarah ayat 218 tentang konsep *rajā’*, dan lain-lain.

Oleh sebab itu, Louis Massignon, seorang orientalis Perancis menyatakan bahawa benih-benih sebenar bagi tasawuf sudah ada dalam al-Quran. Benih-benih itu cukup untuk menjadikan tasawuf tumbuh sendiri, bebas daripada bantuan luar.²³ Kenyataan ini ditegaskan lagi oleh Dr. Ibrāhīm Madkūr dalam bukunya *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbīq* bahawa al-Quran telah membantu orang-orang sufi untuk menegakkan pandangan-pandangan sufi mereka, sebagaimana ia telah membantu para *mutakallimīn* dan ulama fikah dalam menjelaskan pendapat mereka.²⁴

²⁰ Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Dr. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, (Beirut: Dār Iqra’, t.t.), 201

²¹ Dr. Aḥmad al-Syarbāsī, *Qiṣṣah al-Tafsīr*, cet. 2, (Beirut: Dār al-Jīl, 1978), 89

²² Melihat kepada tasawuf dan perkembangannya, secara asas memang ia adalah murni Islam. Namun, ketika zaman ia tumbuh dan berkembang, ia mula dipengaruhi oleh anasir-anasir luar daripada Islam. Kesimpulan seperti ini telah dikemukakan oleh beberapa pengkaji sejarah tasawuf. Dr. ‘Abd al-Raḥmān al-Badwī adalah di antara pengkaji sejarah tasawuf yang berpendapat seperti itu. Lihat: Dr. ‘Abd al-Raḥmān al-Badwī, *Tārīkh al-Taṣawuf al-Islāmī Min al-Bidāyah Hattā Nihāyah al-Qarn al-Thānī*, cet. 2, (Kuwait: al-Nāsyir Wakālah al-Matbū’āt 27 Syāri’ Fahd al-Sālim, 1978), 44.

²³ Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Sālim, *Qaḍiyah al-Ta’wīl fī al-Qurān al-Karīm Bayn al-Ghullah wa al-Mu’tadilīn*, cet. 1, (Beirut: Dār Qutaybah, 1993), 252.

²⁴ Dr. Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbīq*, cet. 2, (Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.t.), 59.

Namun, bagaimanakah sebenarnya kedudukan al-Quran di mata puak-puak dan aliran-aliran tasawuf yang ada? Berikut sedikit ringkasan tentang kedudukan al-Quran dan pentafsirannya di mata *taṣawuf* ‘*amalī akhlaqī*’ dan *tasawuf falsafī*.

1.2.1. Kedudukan al-Quran di kalangan Tasawuf ‘*Amalī Akhlaqī*’ atau Tasawuf *Sunnī*.

Bagi mereka, berpegang dengan al-Quran dan al-Sunnah merupakan perkara asas dan utama. Tasawuf yang mereka amalkan adalah bentuk aplikasi atau praktikal daripada ayat-ayat al-Quran dan al-Sunnah. Mereka berusaha mendasarkan setiap fikiran dan amalan mereka dalam bertasawuf kepada al-Quran dan al-Sunnah. Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, dalam kitabnya *al-Luma’* melihat bahawa daripada al-Quran dan al-Sunnah lah generasi pertama sufi mendasarkan pendapat mereka tentang moral dan tingkah laku, kerinduan dan kecintaan kepada Ilahi, makrifat, suluk dan latihan-latihan kerohanian mereka, yang mereka susun demi terealisasinya tujuan kehidupan sufi mereka.²⁵

Menurut Prof. Dr. Nashruddin Baidan, pentafsiran terhadap al-Quran kurang menonjol di kalangan penganut *taṣawuf* ‘*amalī*’. Menurut beliau lagi, ia adalah sesuatu yang lumrah, kerana mereka hanya mementingkan pengamalan ajaran. Mereka lebih senang mengamalkan ajaran-ajaran yang praktis, seperti memperbanyak ibadah, zikir, membaca al-Quran, puasa dan ibadah-ibadah lainnya.²⁶ Mereka tidak suka berteori-teori, apalagi berfalsafah-falsafah. Mereka mentafsirkan al-Quran setakat untuk diamalkan dan dipraktikkan. Mereka tidak mahu menerjunkskan kefahaman mereka pada konteks yang berada di luar perbincangan al-Quran dan al-Sunnah. Cara mereka melihat kepada al-Quran dan al-Sunnah telah menyebabkan pentafsiran mereka hanya sekadar yang diperlukan

²⁵ Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma’*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr, (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960), 6.

²⁶ Prof. Dr. HM. Amin Syukur, MA, *Tasawuf dan Krisis*, cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo Press, 2001), 54.

sahaja dan cenderung dangkal, tidak begitu mendalam, menurut Dr. Rosihon Anwar, M.Ag dan Dr. Mukhtar Solihin, M.Ag.²⁷

Namun pengkaji tidak berpandangan seperti itu. Menurut pengkaji, ulama-ulama daripada tasawuf '*amali akhlāqī*' tidak kalah jika dibandingkan dengan ulama *taṣawuf falsafī*. Mereka telah mengambil bahagian yang cukup besar dalam mentafsirkan al-Quran. Imam al-Qusyayrī dan Imam al-Ghazzālī umpamanya, mereka merupakan di antara tokoh *taṣawuf 'amali akhlāqī* yang telah memberi sumbangan besar dalam pentafsiran al-Quran. Ini dapat dibuktikan melalui hasil-hasil karya mereka yang hebat, sebagaimana yang akan dibincangkan di akhir perbahasan bab ini.

1.2.2. Kedudukan Al-Quran Pada Pandangan Tasawuf *Falsafī*.

Sufi seperti ini melihat kepada al-Quran berdasarkan perspektif teori yang mereka yakini dan falsafah yang mereka anuti.²⁸ Menurut Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Sālim, penganut aliran *taṣawuf falsafī* ini berusaha melalui metodologi pentakwilan untuk menundukkan ayat-ayat al-Quran supaya maknanya sesuai dengan pandangan falsafahnya atau bersumber daripadanya. Di antara mereka ada yang mendakwa bahawa ayat-ayat al-Quran menyokong pandangan dan teori-teori yang mereka anggap sebagai suatu kebenaran yang mesti diikuti dan keyakinan yang mesti dipercayai dan diamalkan.²⁹

Sudah tentu tidak mudah bagi mereka ini menemukan ayat al-Quran yang betul-betul sama dengan ajaran sufi mereka atau sesuai dengan teori falsafah yang mereka percayai, kerana, al-Quran adalah kitab Allah yang diturunkan dalam bahasa Arab untuk petunjuk hidup manusia, bukan untuk mengukuhkan satu teori atau pandangan tertentu. Tetapi, sesetengah sufi berusaha juga memaksakan agar ayat-ayat al-Quran itu sesuai

²⁷ Dr. Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, cet. 2, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), 62-63.

²⁸ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:297.

²⁹ Ibrāhīm Sālim, *Qaḍiyah al-Ta'wīl*, 296

dengan ajaran atau teori-teori mereka. Sudah tentu pemaksaan ini mengakibatkan pencabulan terhadap kesucian al-Quran dan pencemaran terhadap pentafsirannya.

Oleh kerana itu, Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī menyatakan dalam buku beliau, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, bahawa tafsir sufi *nazari* (*falsafi*) pada kebiasaannya adalah tafsir yang lari daripada maksud al-Quran yang sebenarnya. Nas-nas al-Quran dan ayat-ayatnya mempunyai maksud tertentu, sedangkan teori dan perbahasan orang sufi mempunyai maksud lain. Bahkan, di antara maksud al-Quran dan maksud teori sufi mempunyai pertentangan dan percanggahan yang tidak dapat disatukan. Namun demikian, orang sufi *nazari* (*falsafi*) masih juga tetap memesongkan al-Quran daripada maksud dan tujuannya yang sebenar kepada maksud yang mereka inginkan. Tujuan mereka adalah mempromosikan ajaran tasawuf mereka atas nama al-Quran, menegakkan teori dan perbahasan falsafah mereka di atas tiket kitab Allah. Oleh itu, orang sufi seperti ini sebenarnya sedang berkhidmat untuk falsafah sufi mereka dan tidak berbuat apa-apa untuk al-Quran, melainkan melakukan pentakwilan yang justeru mendatangkan keburukan kepada agama dan kekufuran terhadap ayat-ayat Allah.³⁰

Rozali Adam menganggap bahawa pentafsiran mereka ini sebagai pentafsiran golongan sufi yang ekstrim. Mereka ini sering kali memutarbelitkan makna ayat al-Quran, memperkatakan sesuatu yang kabur yang dipenuhi oleh takwil-takwil sesat, mentafsirkan al-Quran dengan sesuatu yang Allah tidak turunkan keterangan mengenainya, tidak menggunakan ketinggian kaedah bahasa Arab dan terkeluar daripada undang-undang Syara'.³¹

Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī merupakan tokoh utama bagi pentafsiran bercorakkan *nazari falsafi* ini. Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī berkata:

³⁰ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 2: 302

³¹ Rozali Adam, *al-Quran di antara Tafsir dan Israiliyat*, cet. 1, (Kuala Lumpur: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985), 105.

“Kita boleh menganggap bahawa al-Ustāz al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī sebagai guru utama metode tafsir seperti ini. Beliau telah menzahirkan apa yang telah disembunyikan oleh orang lain. Kebanyakan rakan-rakannya berinteraksi dengan al-Quran dengan metode *taṣawuf nazārī* ini. Walaupun sebenarnya beliau juga ada mentafsirkan al-Quran dengan metode tafsir *isyārī*. Tetapi, pentafsirannya dengan metode *nazārī falsafī* ini telah merosak reputasinya sebagai mufasir *isyārī*. Sehingga beliau boleh dikategorikan sebagai salah seorang mufasir dengan metode *isyārī*, tetapi hanya sahaja beliau bukan tokoh utama dalam metode ini.”³²

Melihat kepada tulisan-tulisan tafsir yang dinisbahkan kepada al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, didapati bahawa sering kali beliau memaksakan pentafsiran al-Quran agar sesuai dengan pandangan falsafahnya. Contohnya ketika beliau mentafsirkan surah Maryam ayat 57 yang berbunyi:

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴿٥٧﴾

Maryam 19:57

Terjemahan: Dan Kami telah mengangkatnya ke tempat yang tinggi.

Menurut al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī ketika mentafsirkan ayat di atas:

“Tempat yang paling tinggi adalah tempat beredarnya semua orbit planet bumi, iaitu planet matahari. Pada planet matahari inilah roh Idris berada. Di bawah planet ini ada tujuh planet lain dan di atas pula ada tujuh planet lagi. Sehingga semua berjumlah lima belas planet...”³³

Kemudian beliau menyebutkan satu persatu planet-planet tersebut. Lalu beliau berkata:

“Planet yang paling tinggi adalah planet punya kita, maksud saya planet umat nabi Muhammad. Ini sebagaimana firman Allah pada ayat lain³⁴:

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴿١٥﴾

³² Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:197

³³ Al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), 1: 26

³⁴ *Ibid.*

Terjemahan: Maka janganlah kamu berasa hina dan menyeru kepada kedamaian, padahal kamu lebih tinggi dan Allah bersama kamu. Dan Dia tidak akan menzalimi amal-amal kamu.

Demikianlah pentafsiran beliau terhadap ayat tersebut. Pentafsiran ini tidak mempunyai asas daripada al-Quran dan al-Sunnah. Ia hanya pentafsiran yang datang daripada pandangan al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī sendiri sesuai dengan konsep pemikiran beliau tentang alam dan kedudukan umat Nabi Muhammad.

Selain itu, beliau juga telah mentafsirkan beberapa ayat al-Quran berdasarkan pada fahaman falsafahnya, iaitu falsafah *Waḥdah al-Wujūd*. Contohnya ketika beliau mentafsirkan surah al-Fajr ayat 29-30 yang berbunyi:

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

Al-Fajr 89: 29-30

Terjemahan: Masuklah kamu dalam hamba-hambaKu. Dan masuklah kamu dalam syurgaKu.

Maka beliau mentafsirkannya dengan berkata:

“... Masuklah ke dalam syurgaKu yang merupakan penutupKu. SyurgaKu bukan selain engkau. Maka engkau tutup Aku dengan zat kemanusiaanmu. Sehingga Aku tidak dikenali melainkan denganmu. Sebagaimana engkau tidak menjadi melainkan denganKu. Maka sesiapa yang mengenalimu, nescaya dia akan mengenaliKu. Jika Aku tidak dikenali, maka engkau pun tidak akan dikenali. Maka jika engkau masuk ke dalam syurgaNya, bermakna engkau telah masuk ke dalam dirimu sendiri. Lalu engkau akan kenal dirimu dengan kenal bentuk lain yang berbeza dengan kenalnya engkau terhadap diri engkau waktu engkau mengenali Tuhanmu. Oleh itu, engkau akan menjadi pemilik bagi dua makrifat, iaitu kenalnya engkau denganNya sebagaimana adanya engkau; dan kenalnya engkau denganNya, bukan melalui adanya engkau. Maka engkau adalah hamba yang melihat Tuhan. Engkau adalah tuhan bagi sesiapa yang engkau baginya adalah seorang hamba. Engkau adalah tuhan dan engkau adalah hamba bagi sesiapa yang dikenali dalam pembicaraan...”³⁵

³⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikām*, 1:191-913.

Ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* berusaha memerangi pentafsiran sufi yang seumpama ini, dan mereka hampir berjaya membasmi mereka pada akhir abad ketujuh Hijrah, sehingga apa yang tinggal hanya pentafsiran *taṣawuf sunnī*. Ini yang dinyatakan oleh Abd al-‘Azīm Aḥmad al-‘Abbāsī dalam bukunya *Tārīkh al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*.³⁶

Pengkaji tidak berapa setuju dengan pandangan ‘Abd al-‘Azīm Aḥmad al-‘Abbāsī di atas. Menurut pengkaji, walaupun usaha besar-besaran untuk membasmi pentafsiran *ṣūfī falsafī* dilakukan oleh ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* pada sebelum abad ketujuh Hijrah, namun pentafsiran *ṣūfī falsafī* itu tidak hilang, ia masih ada. Kalaupun gerakannya tidak sehebat abad ketiga, keempat, kelima dan keenam Hijrah, tetapi kewujudannya masih mempengaruhi segelintir mufasir al-Quran.

1.3. Mengenal Tafsir Sufi secara lebih dekat

Berdasarkan bacaan pengkaji terhadap kitab-kitab yang membahaskan tafsir sufi, terdapat beberapa versi pembahagian tafsir sufi yang boleh dikenali dengan melihat pada metodologi pentafsiran mereka. Syeikh al-Zarqānī dalam kitabnya *Manāhil al-‘Irfān*, melihat tafsir sufi itu hanya dalam satu bentuk, iaitu *tafsīr isyārī* sahaja.³⁷ Muṣṭafā Ibrāhīm al-Musyaynī dalam kitabnya *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus*³⁸ pula menyamakan tafsir *ṣūfī isyārī* dengan tafsir *ṣūfī ramzī*. Dr. Muḥammad Ḥusayn ‘Alī al-Saghīr dalam kitabnya *al-Mabādi’ al-‘Āmmah fī Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, juga cenderung menyamakan tafsir sufi dengan *tafsīr bāṭinī*, *tafsīr isyārī*, *tafsīr ramzī*, bahkan juga dengan *tafsīr falsafī* atau

³⁶ Abd al-‘Azīm Aḥmad al-‘Abbāsī, *Tārīkh al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, cet. 1, (Kaherah: Dār al-Ṭibā’ah al-Muḥammadiyah, 1971), 120.

³⁷ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Kaherah: Maṭba’ah, t.t.), 2:78-97.

³⁸ Muṣṭafā Ibrāhīm al-Musyaynī, *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus*, cet. 1, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987), 639.

‘*irfānī*.³⁹ Manakala Dr. Yūsuf Khālīf dalam kitabnya *Dirāsāt fī al-Qurān wa al-Hadīth* menyatakan bahawa sufi memiliki dua mazhab dalam pentafsiran, iaitu mazhab nazari dan mazhab *isyari* atau *faydi*.⁴⁰ Sedangkan ‘Abd al-‘Azīm Aḥmad al-‘Abbāsī dalam kitabnya *Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, berpendapat bahawa tafsir sufi terbahagi pada dua macam juga, iaitu *tafsīr nazari falsafi* dan *tafsīr isyari faydi*.⁴¹ Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Sālīm dalam kitabnya *Qāḍiyah al-Ta’wīl fī al-Qurān al-Karīm Bayn al-Ghullāh wa al-Mu’tadilīn* telah membahagi tafsir sufi kepada dua macam juga, iaitu *tafsīr faydi* atau *isyari* dan *tafsīr nazari falsafi*. Pembahagiannya itu bertitik tolak daripada terdapatnya dua bentuk tasawuf, iaitu *taṣawuf nazari* dan *taṣawuf ‘amali*.⁴² Sama dengan Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Sālīm, dengan melihat pada pembahagian tasawuf pada tasawuf *taṣawuf nazari* dan *taṣawuf ‘amali*, Dr. Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī telah membahagi tafsir sufi kepada dua macam juga, iaitu *tafsīr ṣūfī nazari* dan *tafsīr ṣūfī faydi* atau *isyari*. Namun di akhir perbincangannya tentang tafsir sufi, beliau mengambil pendapat Dr. al-Sayyid Aḥmad Khalīl yang membezakan antara *tafsīr isyari* dan *tafsīr ramzi*.⁴³

Pengkaji mengambil pandangan sendiri dalam melihat perbezaan pendapat tentang pembahagian tafsir sufi ini. Menurut pengkaji, jika difahami bahawa tafsir sufi adalah pentafsiran yang dilakukan oleh setiap orang sufi terhadap ayat-ayat al-Quran, yang termasuk dalamnya pentafsiran sufi yang berasal daripada kalangan Sunni, Mu’tazilah dan

³⁹ Dr. Muḥammad Ḥusayn ‘Alī al-Ṣaghīr, *al-Mabādi’ al-‘Āmmah Li Tafsīr al-Qurān al-Karīm: Dirāsah Muqāranah*, (t.tp: al-Muassasah al-Jāmi’iyyah Li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, t.t.), 107-113.

⁴⁰ Dr. Yūsuf Khālīf, *Dirāsāt fī al-Qurān wa al-Hadīth*, (Kaheerah: Maktabah Gharīb, t.t.), 138.

⁴¹ ‘Abd al-‘Azīm Aḥmad al-‘Abbāsī, *Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, (t.tp: Dār al-Ṭībā’ah al-Muḥammadiyyah, 1971), 120.

⁴² Ibrāhīm Sālīm, *Qāḍiyah al-Ta’wīl*, 273-274.

⁴³ Dr. Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī (1986), *Ittijahād al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabī’ al-‘Asyar*, cet. 1, (Saudi: Ri’āsah Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’ wa al-Dakwah wa al-Irsyād fī al-Mamlakah al-‘Arābiyyah al-Su’ūdiyyah, 1986), 1:408-409

Syiah⁴⁴, sama ada mereka beraliran '*amali akhlāqī* atau *falsafī*, maka metode pentafsiran mereka terhadap al-Quran dibezakan sebagai berikut: Mufasir *Ṣūfī Falsafī*: (1) sebahagian mereka mentafsirkan dengan mengguna pakai metode *ramzī*, (2) segelintir mereka terjerumus pada pentafsiran dengan metode *bāṭinī*. Sedangkan mufasir *Ṣūfī 'Amali*: (1) sebahagian mereka mentafsirkan al-Quran berdasarkan metode yang diguna pakai kebanyakan ulama zahir, tanpa mengguna pakai metode *isyārī* (2) Sebahagian lagi ada yang mentafsirkan al-Quran dengan mengguna pakai metode *isyārī*.

1.3.1. Tafsir *Ṣūfī Nazari Falsafī*

Pengkaji melihat bahawa tafsir *ṣūfī falsafī* atau *nazari* cenderung menggunakan metode seperti yang disebutkan di atas dalam mentafsirkan al-Quran, iaitu: tafsir metode *ramzī* dan tafsir metode *bāṭinī*.

1.3.1.1. Tafsir Metode *Ramzī*

Dinamakan metode ini sebagai metode *ramzī*, sebab tafsir ini disampaikan dalam bentuk simbol-simbol dan istilah-istilah khas di kalangan sufi, yang sukar difahami bukan sahaja oleh pihak yang berada di luar sufi, tetapi juga sukar difahami oleh orang daripada kalangan sufi itu sendiri. Al-Taftāzānī berkata:

“Orang sufi suka menggunakan kata-kata yang simbolis dalam mengungkapkan hakikat-hakikat kesufian mereka, tak lain dan tak bukan adalah kerana mereka berusaha mengemukakan pengalaman kejiwaan yang amat elok kepada orang lain dengan bahasa indrawi. Maka tiap-tiap kalimat hanyalah sebuah simbol sahaja, bukan makna yang sesungguhnya.”⁴⁵

⁴⁴ Orientalis Andrew Rippin berpendapat bahawa tafsir sufi berhubung rapat dengan tafsir Syiah. Secara umumnya, tafsir sufi itu berasal daripada tafsir Syiah. Lihat: Andrew Rippin, *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*, (Great Britain: Ashgate Publishing Limited, 2001), 16.

⁴⁵ al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, 163

Tafsir sufi ini berlandaskan pada *wajd*, *dhawq* dan pencapaian maqam sufi, terutama ketika telah sampai pada maqam *'irfān*. Menurut mereka, dengan sampainya seorang sufi pada maqam *'irfān*, maka tertumpahlah kepada sufi itu segala komponen ilmu dan rahsia pengetahuan. Bahkan, ada yang mengatakan, kunci beberapa perkara telah diserahkan kepadanya, sehingga tiada daun yang jatuh daripada pokok, melainkan dengan izin dan ketetapan. Menurut mereka ini lagi, maqam *'irfān* ini adalah maqam yang paling tinggi, tiada lagi maqam dan kedudukan selepasnya.⁴⁶

Tafsir sufi seperti ini tidak tunduk pada kaedah atau prinsip tertentu.⁴⁷ Ia mengikut pada *wajd* dan *dhawq* yang diperoleh oleh sufi itu ketika dia telah sampai pada maqam tertentu sebagaimana dijelaskan di atas. Lantaran tiada kaedah dan prinsip dalam pentafsiran ini, maka amat susah menentukan penilaian terhadap pentafsiran mereka ini. Selain itu, ia telah menyebabkan terjadinya perbezaan, bahkan percanggahan dalam pentafsiran mereka, walaupun itu berkaitan dengan satu ayat yang sama.

Dr. Yūsuf Khālif berpendapat bahawa kebiasaan tafsir sufi seperti ini dipengaruhi apa yang dikenal dengan istilah *syataḥāt rūhiyyah*. Menurutnya, *syataḥāt* ini telah menyebabkan kata-kata mereka menjadi samar, rumit dan susah difahami, melainkan oleh orang-orang yang mempunyai hubung kait dengan mereka dan memiliki pengalaman dengan gaya-gaya bahasa mereka.⁴⁸

Metode *ramzī* ini amat dipengaruhi oleh anasir falsafah-falsafah tertentu. Kebanyakannya lahir dan berkembang di kalangan pengamal *taṣawuf falsafī*, seperti yang

⁴⁶ Fahd al-Rūmī, *Ittijahād al-Tafsīr*, 1: 409.

⁴⁷ Dr. 'Abd al-Wahāb 'Abd al-Wahāb Fayīḍ, *Manhaj Ibn 'Aṭīyyah fī Tafsīr al-Qurān*, (Kaheerah: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābī' al-Amiriyyah, 1973), 318.

⁴⁸ Yūsuf Khalīf, *Dirāsāt fī al-Qurān wa al-Hadīth*, 138

dinyatakan oleh Prof. Dr. HM. Amin Syukur, MA.⁴⁹ Metode *ramzī* ini juga digunakan oleh orang Yahudi dan Nasrani terhadap nas-nas kitab suci mereka.⁵⁰

Penggunaan simbol (*ramziyyah*) dan isyarat merupakan perbezaan utama gerakan tasawuf pada abad ketiga dan keempat Hijrah.⁵¹ Ia banyak ditemukan pada generasi tersebut.

1.3.1.2. Metode *Bāṭinī*

Segelintir sufi, ada yang terjerumus pada metode *bāṭinī* dalam mentafsirkan al-Quran. Mereka ini berkeyakinan bahawa setiap ayat al-Quran tersembunyi makna batin yang merupakan makna yang sebenar yang dimaksudkan oleh ayat itu. Makna itu, tidak dibukakan Allah melainkan kepada orang-orang khas di kalangan kaum *ṣūfī falsafī*⁵². Dengan mendakwa bahawa makna batin itu sebagai makna yang sebenar, bermakna makna zahir itu bukan makna yang sebenar. Majoriti ulama dan mufasir menyatakan bantahan terhadap metode ini. Mereka berpandangan bahawa ia adalah amat berbahaya, sebab ia menafikan makna zahir yang difahami oleh banyak ulama.

Kecenderungan segelintir sufi pada metode *bāṭinī* dalam mentafsirkan al-Quran juga pernah dinyatakan oleh mufasir terkenal Ibn Juzay pada mukadimah tafsirnya:

“Orang-orang sufi telah berbicara tentang tafsir al-Quran; ada di antara mereka yang mentafsirkan al-Quran dengan pentafsiran yang baik dan bagus, dengan pandangan hati, mereka mampu sampai pada makna-makna yang begitu mendalam dan maksud yang sebenar [bagi ayat al-Quran]; namun ada di antara mereka yang terjerumus dalam batiniyah, mereka membawa al-Quran pada makna yang tidak dimaksudkan oleh bahasa Arab.”⁵³

⁴⁹ Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, 54

⁵⁰ Muḥammad al-‘Abdah, *al-Ṣūfīyyah: Nasy’ahā wa Taṭawurihā*, (Kuwait: Dār al-Arqām, 1997), 40

⁵¹ Jamāl Badwī, *al-Musāfirūn Ilā Allāh Bilā Matā’*, (Mesir: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1997), 108

⁵² Al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, 51.

⁵³ ‘Alī Muḥammad al-Zubayrī, *Ibn Juzay wa Manhajuh fī al-Tafsīr*, cet. 1, (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1987), 2: 605

Selain itu mereka berpendapat bahawa pengetahuan yang sebenar lagi meyakinkan tidak dapat diraih melainkan dengan melakukan pentakwilan batin yang mendalam serta mujahadah diri yang berat. Berhenti pada zahir nas al-Quran adalah satu bentuk terhibatnya orang itu daripada sampai kepada mengenali hakikat sesuatu. Ilmu zahir bagi mereka boleh dimasuki oleh *ẓan* dan keraguan, manakala ilmu batin dapat mengangkat *ẓan* dan menghilangkan keraguan itu.⁵⁴

Golongan ini gemar menyerang ulama fiqah, hadis dan mufasir lain sebagai ulama-ulama *rusūm* (ulama yang faham zahir masalah). Ini seperti yang terdapat di dalam kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyah* yang dinisbahkan kepada al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī:

“Tiada makhluk Allah yang paling susah dan paling teruk daripada ulama *rusūm* yang mengganggu *ahl Allah* yang mengkhususkan diri berkhidmat kepadaNya, arif denganNya melalui jalan anugerah Ilahi sehingga dia mengetahui rahsia makhluk-Nya, memahami makna-makna kitabNya dan isyarat-isyarat tanda kebesaranNya. Mereka ini bagi *ahl Allah* itu seperti Firaun bagi utusan Allah.⁵⁵

Metode *bāṭinī* ini dapat dijumpai pada tafsir yang pernah dinisbahkan kepada al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī⁵⁶, seperti yang disebutkan di atas. Tetapi, menurut sebahagian pengkaji, ia sebenarnya bukan tulisan al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī, sebaliknya adalah tulisan al-Kasyānī, salah seorang tokoh *taṣawuf falsafī*. Tulisannya itu dikenali sebagai *Ta’wīlāt al-Kasyānī*.⁵⁷

⁵⁴ Al-Syeikh Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Taḥsīn wa Qawā’iduh*, cet. 2, (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), 238

⁵⁵ Ibn ‘Ārābī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah Li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1999), 279

⁵⁶ Manā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Riyad: al-Dār al-Sa’ūdiyyah li al-Nasyr, t.t.), 308.

⁵⁷ Perkara ini akan dibincangkan lebih lanjut pada perbincangan tentang karya-karya dalam tafsir sufi di akhir bab ini.

1.3.1.3. Pandangan Ulama tentang Tafsir *Ṣūfī Falsafī*

Ramai ulama mempertikaikan pentafsiran yang dilakukan oleh sufi. Pengkaji melihat penolakan ulama tersebut tertumpu pada tafsir *ṣūfī nazari* atau *falsafī* ini, terutamanya yang menggunakan metode *bāṭinī*. Al-Zarkasyī menukikkan dalam kitabnya *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān* pendapat sebahagian ulama tentang tafsir sufi dengan berkata:

“Adapun kata-kata sufi yang mentafsirkan al-Quran, ada yang berpendapat bahawa ia bukan tafsir, sebaliknya hanya makna-makna dan perasaan-perasaan yang mereka dapati ketika membaca al-Quran.”⁵⁸

Imam al-Nasafī pula melihat pentafsiran sufi yang memalingkan ayat daripada makna zahirnya kepada makna-makna yang didakwa oleh *ahl bāṭin* adalah salah satu bentuk *ilhād*.⁵⁹

Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dengan tegas menolak pentafsiran yang bercampur aduk dengan teori-teori falsafah ini dengan berkata:

“Demikian juga, kita tidak dapat menerima pentafsiran berdasarkan pada teori-teori falsafah yang mengkaji perkara fizik dan metafizik dan pentafsiran yang dilakukan oleh Ibn ‘Arabī dan rakan-rakannya daripada kalangan sufi adalah bentuk tafsiran yang sejenis dengannya.”⁶⁰

Sebelum itu, Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī juga mengulas pentafsiran al-Syeikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī yang berlandaskan pada teori *Waḥdah al-Wujūd* dengan berkata:

“Kita tidak dapat menerima pentafsiran seumpama ini yang berdiri di atas asas teori *Waḥdah al-Wujūd*, walau siapapun yang mengatakannya.”⁶¹

⁵⁸ Imam Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, 1984), 2: 170

⁵⁹ ‘Abd al-Raḥmān Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 216

⁶⁰ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 306

⁶¹ *Ibid.*

Dr. Fārūq Ḥamādah pula menyatakan dalam bukunya *Madkhal Ilā 'Ulūm al-Qurān wa al-Tafsīr*, bahawa orang-orang sufi berusaha mentafsirkan al-Quran dengan makna yang begitu jauh, yang mana makna itu hanya layak untuk alam roh dan tidak layak untuk alam manusia.⁶²

Pentafsiran dengan metode seperti ini boleh dianggap sebagai *tafsīr bi al-Ra'y al-Madhmūm*, kerana ia menjelaskan ayat-ayat al-Quran dengan menggunakan pemikiran yang salah dan teori yang batil, kata Dr. Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb dalam bukunya *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr*.⁶³

Manakala Syeikh Yūsuf al-Qaraḍāwī, seorang ulama kontemporari berkata:

“Di antaranya [pentafsiran sufi] ada yang dalam bentuk komentar ke atas nas dengan mendatangkan isyarat yang mendalam dan hikmah yang tinggi. Dan di antaranya [pentafsiran sufi] ada juga berbentuk pentakwilan yang mengada-ada dan melampau, seperti apa yang dinyatakan oleh sebahagian mereka, bahawa seluruh al-Quran mengandungi isyarat-isyarat batiniyyah, maka yang ini menurut saya tidak betul dan tidak dapat diterima.”⁶⁴

Demikianlah pandangan ulama tentang tafsir sufi yang beraliran *falsafī* atau *naẓarī*. Kebanyakan mereka menolak pentafsiran sufi sama ada yang bercorak *ramzī*, mahupun yang berbentuk *bāṭinī*.

1.3.2. Tafsir *Ṣūfī 'Amalī*

Sufi *'amalī* dianggap golongan sufi moderat atau sederhana. Mereka berusaha mendaki ke puncak kesempurnaan dalam berhubung dengan Allah dengan menjaga garis-garis panduan yang telah ditetapkan syarak. Secara umumnya mereka menggunakan dua metode dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran, iaitu:

⁶² Dr. Fārūq Ḥamādah, *Madkhal Ilā 'Ulūm al-Qurān wa al-Tafsīr*, (Ribat: Maktabah al-Ma'ārif, t.t.), 249

⁶³ Dr. Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb, *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 739

⁶⁴ Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Marjī'iyah al-'Ulyā fī al-Islām Li al-Qurān wa al-Sunnah: Dawābiṭ wa Maḥādhir fī al-Fahm wa al-Tafsīr*, (Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t.), 319-320

1.3.2.1. Metode Tafsir Zahir

Sebahagian besar daripada pengamal tasawuf telah mentafsirkan ayat-ayat al-Quran mengikut metodologi yang biasa diguna pakai oleh majoriti ulama tafsir iaitu metode *tafsīr bil ma'thūr* atau metode *tafsīr bil ra'y mahmūd*. Terdapat beberapa kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama sufi yang menggunakan metode tafsir biasa ini, tidak menggunakan metode *isyārī* atau *ramzī* atau *bāṭinī* dalam pentafsirannya.⁶⁵ Di antaranya:

- a. Tafsir *Marah Labīd Li Kasyf Ma'ānī al-Qurān al-Majīd*, atau dikenal juga dengan Tafsir *al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl*, karangan Muḥammad Nawawī al-Bantānī al-Jāwī (wafat 1316).
- b. *Umdah al-Tafāsīr*, karangan Muḥammad 'Abd al-Laṭīf atau Ibn al-Khaṭīb.
- c. *Qurrah al-'Ayn Min al-Baydāwī wa al-Jalālayn*, karangan Yūsuf Ibn Ismā'īl al-Nabhānī (wafat 1350).
- d. *Tafsīr al-Qurān*, karangan al-Ḥasan Muḥammad Bujama'ah al-Bā'qilī (wafat 1368 H.)
- e. *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, karangan 'Uthmān Ibn Muḥammad Syata al-Bakrī (wafat 1310 H). Ia hanya tafsir al-Quran daripada al-Fātihah hingga surah al-Mu'minūn.
- f. *Al-Wāridāt al-Ilāhiyyah*, karangan Muḥammad 'Abd al-Ghānī al-Baytar (wafat 1328 H)
- g. *Nafḥāt al-Raḥmān fi Tafsīr al-Qurān*, karangan Abū al-Hudā Muḥammad Ibn Ḥasan al-Ṣayyādī (wafat 1328 H)
- h. *Tafsīr surah al-Baqarah* karangan Maḥmūd al-Rifā'ī.
- i. Dan lain-lain.

⁶⁵ Fahd al-Rūmī, *Ittijahād al-Tafsīr*, 376

Walaupun kitab-kitab tafsir di atas ditulis oleh orang-orang sufi, tetapi metodologi pentafsiran mereka tidak mengikut kaedah yang biasa digunakan oleh tokoh-tokoh sufi yang lain. Mereka mengikut kaedah-kaedah yang diterima pakai oleh majoriti ulama tafsir. Mereka menjaga kaedah-kaedah yang telah disepakati para ulama.

1.3.2.2. Tafsir *Ṣūfī Isyārī*.

Metode ini adalah metode yang paling lumrah dikaitkan dengan sufi. Sering ditemukan dalam kajian-kajian tentang tafsir sufi, dan mereka maksudkan dengan tafsir sufi itu adalah *tafsīr isyārī* ini, padahal *tafsīr isyārī* hanyalah salah satu daripada beberapa metode pentafsiran yang terdapat di kalangan sufi.

Ada sebahagian ulama yang mengistilahkan *tafsīr isyārī* ini dengan *tafsīr fayḍī*. *Fayḍī* bermakna pancaran, limpahan atau anugerah. Sebagaimana disentuh sebelum ini, istilah *fayḍī* ini telah digunakan oleh Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, ‘Abd al-‘Azīm Aḥmad al-‘Abbāsī, Dr. Yūsuf Khālīf, Dr. Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī, Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Sālīm dan beberapa sarjana pengajian al-Quran lainnya. Kebanyakan mereka menyamakan *tafsīr fayḍī* ini dengan tafsir *isyārī*. Di dalam kajian ini, pengkaji akan menggunakan istilah tafsir metode *isyārī* sahaja, kerana istilah ini lebih dikenali dan banyak digunakan dalam penulisan-penulisan ulama.

Menurut bahasa, istilah *isyārī* berasal daripada kata akar bahasa Arab: *Asyāra* – *Yusyīru* – *Isyārah*, yang bermakna memberi isyarat atau petunjuk.⁶⁶ Secara istilah, *isyārah* bermaksud sesuatu yang sudah tetap dalam *sighah*⁶⁷, tanpa perlu dijelaskan dengan kata-kata.⁶⁸ Menurut al-Jāhiz dalam kitabnya *al-Bayān wa al-Tabyīn*, terdapat beberapa petunjuk

⁶⁶ Prof.Dr. Nasrudin Baidan, *Metode Pentafsiran al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 54

⁶⁷ *Sighah* adalah susunan ayat dan konteksnya.

⁶⁸ ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 205; Abū al-Ḥasan al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt*, (Riyad: ‘Ālam al-Kutub li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1998).

dalam memahami makna ayat; iaitu (1) Lafaz, (2) *Isyārah*....⁶⁹Menurutnya lagi, lafaz dan *isyārah* merupakan rakan kongsi yang saling membantu dalam menjelaskan makna ayat.⁷⁰

Kadang-kadang, perkataan *isyārah* digunakan sebagai lawan bagi kata ‘*ibārah* (ungkapan kata-kata). Maka, *isyārah* menurut sufi adalah sesuatu yang tersembunyi yang tidak dapat diungkapkan oleh pembicara dengan ungkapan kata-kata biasa, tetapi ia diungkapkan dengan kata-kata kiasan, sindiran, bukan dengan bahasa yang jelas.⁷¹

Imam al-Qusyayrī berpendapat bahawa tafsir dengan metode *isyārī* adalah berbeza dengan tafsir biasa dan takwil. Tafsir adalah penjelasan makna al-Quran berdasarkan kepada makna-makna yang jelas (*ṣarīḥ*), manakala takwil adalah kefahaman terhadap makna-makna yang tersembunyi di sebalik makna teks ayat, tetapi bukanlah makna *isyari*.⁷² Menurut beliau, tafsir *isyārī* adalah kias baru terhadap makna zahir atau terhadap makna takwil atau daripada kedua-duanya; atau daripada petunjuk sains sekali gus.⁷³

Al-Syeikh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak pula berpendapat bahawa *isyarah* terbahagi kepada dua jenis; (1) *Isyārah Ḥissiyyah*, (2) *Isyārah Dhihniyyah*. *Isyārah Ḥissiyyah* adalah makna yang terdapat pada isim-isim *isyārah*⁷⁴. Adapun *Isyārah Dhihniyyah* adalah makna yang banyak yang terkandung dalam satu ayat, yang mana sekiranya makna itu diungkapkan, maka ia memerlukan pada banyak lafaz atau perkataan. Menurut beliau lagi, tafsir *isyārī* berasal daripada *Isyārah Dhihniyyah* ini.⁷⁵

Kemudian, berdasarkan pada makna *Isyārah Dhihniyyah* di atas, Syeikh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak berpendapat bahawa *Isyārah* yang terdapat dalam ayat-ayat al-

⁶⁹ ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 205; al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, cet. 7, (Kaherah: Maktabah al-Khānījī, 1998), 1:76

⁷⁰ ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 205; al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, 78

⁷¹ Jamāl Badwī, *al-Musāfirūn Ilā Allāh Bilā Matā’*, 109

⁷² Abdurrahim Yapono, *‘Abd al-Karīm al-Qusyairi dan Sumbangannya Dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya Laṭā’if al-Isyārāt*, (tesis kedoktoran Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006), 194

⁷³ *Ibid*, 201-202

⁷⁴ *Isim Isyārah* adalah kata tunjuk dalam bahasa Arab, seperti *Hādhā*, *Hādhihi*, *Dhālika*, dan lain-lain.

⁷⁵ ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 206.

Quran ada dua macam pula, iaitu *Isyārāt Khafīyyah* dan *Isyārāt Jaliyyah*. *Isyārāt Khafīyyah* adalah isyarat-isyarat yang tersembunyi yang hanya diketahui oleh orang bertakwa, soleh dan berilmu ketika membaca al-Quran dan ia dalam bentuk *mawājid* yang mempunyai makna-makna tertentu. *Isyārāt Jaliyyah* pula bermaksud, isyarat-isyarat yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran yang bersifat kauniyyah, yang mana ia menunjukkan dengan jelas pada ilmu-ilmu moden yang baru ditemukan. Ia merupakan salah satu bentuk mukjizat al-Quran.⁷⁶ Menurut pengkaji, berdasarkan pembahagian Syeikh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak terhadap *Isyārāt*, dapat difahami bahawa ada dua jenis tafsir *isyārī*, iaitu *tafsīr isyārī ṣūfī* dan *tafsīr isyārī ‘ilmī*.

Berbeza dengan Syeikh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, Dr. Sayyid Aḥmad Khalīl berpendapat bahawa tafsir *isyari* ada dua macam, iaitu (1) Tafsir *Isyārī Ma’nawī*, (2) Tafsir *Isyārī Lafzī*. Menurut beliau, tafsir *Isyārī Ma’nawī* adalah tafsir yang berkaitan dengan isyarat yang terdapat pada makna am ayat atau surah, yang mana daripada isyarat yang terdapat pada makna am itu digali makna lain. Makna lain itu adalah kefahaman yang dianugerahkan Allah kepada sesiapa yang dikehendaki daripada hamba-hambanya, tanpa menyalahi nas, tanpa mengekang lafaz dan tanpa menzalimi makna yang sebenar. Tafsir seumpama inilah yang diperoleh Ibn ‘Abbās ketika dihadirkan ‘Umar untuk menjelaskan pentafsiran surah al-Naṣr dan pentafsiran ‘Umar sendiri terhadap Surah al-Maidah ayat 3. Makna-makna yang terhasil daripada pentafsiran ini adalah makna batin yang tidak menyalahi makna zahir ayat.⁷⁷

Jika demikian maksud tafsir *Isyari Ma’nawī* menurut Dr. Sayyid Aḥmad Khalīl, maka tafsir *Isyārī Lafzī* pula adalah tafsir yang berkaitan dengan isyarat yang terdapat pada lafaz tertentu yang ada pada ayat, lalu isyarat lafaz itu dijadikan dalil untuk menggali

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Fahd al-Rūmī, *Ittijāhād al-Tafsīr*, 1: 408

makna lain yang difahami melalui konteks umum ayat itu. Melalui metode inilah al-‘Iz Ibn ‘Abd al-Salām mentafsirkan surah al-Masad ayat 4. Allah berfirman:

وَأَمْرًا تُرِّمَةً حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾

Al-Masad 111: 4

Terjemahan: Dan juga isterinya, seorang perempuan pemungkah kayu api.

Menurut beliau, ayat itu mengisyaratkan bahawa pernikahan di antara orang kafir adalah sah.⁷⁸

Kemudian, Imam Al-Ṭūsī menjelaskan makna *isyārah* dengan berkata:

“*Isyārah* merupakan makna batin yang tersembunyi di bawah perkataan-perkataan yang zahir, yang hanya dapat diketahui oleh ahlinya sahaja.”⁷⁹

Selain pendapat di atas, terdapat beberapa takrif yang dikemukakan ulama untuk tafsir *isyārī*. Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī mentakrifkan tafsir *isyārī* sebagai:

“Mentakwilkan ayat-ayat al-Quran berbeza dengan apa yang zahir daripada ayat-ayat itu, sesuai dengan isyarat-isyarat yang tersembunyi yang diketahui oleh para ahli suluk dan makna yang baru itu dapat disesuaikan dengan makna zahir yang dikandung oleh ayat itu.”⁸⁰

Kemudian al-Zarqānī mentakrifkan tafsir *isyārī* dengan berkata:

“Takwil al-Quran dengan makna yang bukan zahir, tetapi berdasarkan kepada isyarat-isyarat yang tersembunyi yang hanya diketahui oleh ahli suluk dan tasawuf, dan perlu diselaraskan antara makna tersembunyi itu dengan makna zahirnya.”⁸¹

Pengkaji melihat daripada takrif yang dikemukakan Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dan al-Zarqānī di atas, sepertinya tafsir *isyārī* ini eksklusif untuk orang sufi sahaja. Namun, jika diperhatikan pada takrif yang dikemukakan oleh al-Ṣābūnī dan Syeikh Khālid

⁷⁸ *Ibid*, 408-409

⁷⁹ Nasrudin Baidan, *Metode Pentafsiran al-Quran*, 54

⁸⁰ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:308

⁸¹ Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, 2:78; dan Al-‘Abbāsyī, *Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, 123.

‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak tentang tafsir *isyārī*, didapati bahawa tafsir *isyārī* bukan hanya eksklusif untuk orang sufi, tetapi juga ada pada golongan lain selain sufi yang menggunakannya. Lihatlah takrif yang dikemukakan oleh al-Ṣābūnī dan Syekh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak terhadap tafsir *isyārī* berikut ini.

Al-Ṣābūnī mentakrifkan tafsir *isyārī* dengan berkata:

“Takwil al-Quran yang berbeza dengan maksud zahir sesuatu lafaz. Ia terjadi kerana ada isyarat-isyarat yang sangat rahsia yang hanya mampu diketahui oleh ulūl ‘ilm (orang-orang yang berilmu tinggi) dan ‘ārifīn billah (orang-orang yang arif kepada Allah) yang berasal daripada pengamal suluk dan mujahadah diri, iaitu mereka yang hatinya bersih dan mendapat sinar terang daripada Allah, sehingga mereka mampu menyingkap rahsia-rahsia al-Quran yang mulia.”⁸²

Syekh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak pula mentakrifkan tafsir *isyārī* dalam kitabnya *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh* dengan berkata:

Pentakwilan ayat-ayat al-Quran bukan berdasarkan pada maknanya yang zahir, namun berdasarkan pada isyarat-isyarat yang tersembunyi yang nampak oleh ahli ilmu dan suluk. Pentakwilan itu berdasarkan pada penyesuaian antara makna yang tersembunyi itu dengan makna zahirnya dan termasuk salah satu makna yang diterima syarak.⁸³

Berdasarkan daripada takrif yang dikemukakan oleh al-Ṣābūnī dan Syekh Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak di atas, jelas menunjukkan bahawa tafsir *isyari* dapat diketahui oleh orang sufi atau orang lain yang pakar dalam bidang ilmu tertentu. Orang sufi mengetahui isyarat itu kerana pengamalan suluknya dan orang pakar kerana keilmuannya, sama-sama mempunyai keupayaan untuk menggali sesuatu yang tersembunyi dalam ayat-ayat al-Quran yang tidak tampak oleh orang-orang lain.

Daripada takrif-takrif yang dikemukakan oleh ulama-ulama itu, dapat juga difahami bahawa ada lima elemen penting yang terdapat dalam pentafsiran sufi secara *isyārī* ini, iaitu

⁸² Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qurān*, cet. 1, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 171.

⁸³ ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 205

(1) elemen pentakwilan, (2) elemen isyarat yang terdapat pada ayat al-Quran, (3) elemen makna batin yang tersembunyi di sebalik ayat, (4) diketahui oleh ahli suluk atau ‘arifin atau ahl ilmi, (5) Melalui latihan kejiwaan dan kerohanian.

1.3.2.3. Pandangan Ulama Tentang Tafsir *Ṣūfī Isyārī*.

Pentafsiran sufi dalam bentuk *isyārī* ini telah mendapat penerimaan positif daripada sebahagian ulama, tetapi ramai yang menerimanya secara bersyarat, bahkan ada juga yang menolaknya. Adapun ulama yang menerima tafsir sufi, khususnya *isyārī* ini tanpa syarat, adalah disebabkan mereka berbaik sangka dengan kaum sufi, mereka beranggapan bahawa kaum sufi mempunyai alam rohani tersendiri, seseorang tidak dapat sampai kepada apa yang mereka perkatakan melainkan jika seseorang itu termasuk dalam golongan orang yang menempuh jalan seperti jalan mereka dan bermujahadah seperti mujahadah mereka. Di antara ulama yang berpandangan seperti itu adalah al-‘Allāmah Ibn Khaldūn.⁸⁴

Namun kebanyakan ulama meletakkan syarat-syarat tertentu bagi tafsir *isyārī* agar ia dapat diterima. Mereka meletakkan syarat-syarat tersebut untuk menjaga supaya tidak terjadi pencabulan terhadap al-Quran dan penyelewengan terhadap pentafsirannya. Imam al-Suyūṭī menukilkan pendapat Syeikh Tāj al-Dīn Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandārī yang mendukung pentafsiran yang dilakukan oleh kaum sufi. Beliau berkata:

“Ketahuilah, pentafsiran golongan ini terhadap firman Allah dan sabda Rasulullah adalah dengan mendatangkan makna-makna yang sesuai dengan bahasa Arab, tidak menolak makna zahirnya, tetapi zahir ayat difahami sebagaimana yang dimaksudkan ayat dan ditunjukkan kebiasaan bahasa. Kemudian makna batin pada ayat dan hadis itu difahami oleh orang yang dibukakan hatinya oleh Allah.”⁸⁵

⁸⁴ Ibn al-Khaldūn, *Tārīkh al-‘Allāmah Ibn Khaldūn*, 879-880; Yūsuf Khalīf, *Dirāsāt fī al-Qurān wa al-Hadīth*, 141.

⁸⁵ Al-Suyuti, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, 475.

Imam al-Taftāzānī merupakan salah seorang ulama yang menerima pentafsiran metode *isyārī* juga berkata:

“Adapun apa yang diperkatakan oleh sebahagian *muḥaqqiq* bahawa nas-nas difahami berdasarkan pada makna zahirnya, namun demikian terdapat di dalamnya isyarat-isyarat yang tersembunyi yang nampak oleh para pengamal suluk sufi. Isyarat-isyarat yang mereka nampak itu dapat diselaraskan dengan apa yang dimaksudkan oleh zahir nas. Maka kemampuan untuk memahami isyarat-isyarat tersebut termasuk dalam kategori kesempurnaan iman dan ketinggian makrifatnya.”⁸⁶

Berdasarkan pada kenyataan ulama-ulama di atas, dapat difahami bahawa terdapat beberapa syarat yang perlu dipenuhi tafsir *isyārī* agar ia boleh diterima. Sebahagian ulama menjelaskan lebih lanjut mengenai syarat penerimaan tafsir *isyārī* ini⁸⁷. Di antara mereka itu adalah Syeikh al-Zarqānī. Dalam buku beliau yang bertajuk *Manāhil al-'Irfān*, beliau menjelaskan syarat-syarat tersebut.⁸⁸ Menurut beliau, ada lima syarat yang mesti dipenuhi mufasir sufi agar pentafsirannya secara *isyārī* itu dapat diterima, iaitu:

- a. Pentafsirannya itu tidak bertentangan dengan makna zahir al-Quran.⁸⁹
- b. Tidak mendakwa bahawa makna batin itu sahaja yang dimaksudkan oleh ayat, serta tidak menafikan makna zahir bagi ayat.
- c. Pentakwilannya tidak terlalu jauh daripada makna asal.
- d. Pentafsirannya itu juga tidak bercanggah dengan hukum syarak atau akal.
- e. Terdapat dalil daripada syarak yang menyokongnya.

⁸⁶ *Ibid*, 473

⁸⁷ Dr. Yūsuf al-Qarādāwī berpendapat: “Pendapat saya, di antara isyarat-isyarat itu ada yang boleh diterima selagi ia dekat, tidak jauh, dapat diterima dan tidak mengada-ada, berada dalam lingkup syariat dan hukum-hakamnya, tidak bertentangan dengan zahirnya. Lihat: Al-Qarādāwī, *al-Marji'iyah al-'Ulyā*, 319.

⁸⁸ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qurān*, 2: 81.

⁸⁹ Imam al-Ghazzālī berkata: “Seseorang yang mendakwa memiliki kefahaman tentang rahsia-rahsia pengertian al-Quran, tanpa terlebih dahulu memberi perhatian terhadap pentafsiran zahir, adalah bagaikan seseorang yang mendakwa boleh sampai ke atas bumbung sebuah rumah tanpa melalui pintu terlebih dahulu, ataupun seperti orang yang mendakwa bahawa dia boleh faham maksud ucapan dalam bahasa Turki, sedangkan dia tidak pernah mempelajari bahasa Turki itu sebelumnya..”

Prof. Dr. HM. Amin Syukur, MA menyatakan bahawa apabila syarat-syarat di atas diterapkan dalam pentafsiran sufi, maka pentafsirannya termasuk kategori pentafsiran yang *Mahmūd* (terpuji) dan sekali gus dapat dijadikan tuntunan dan panduan ummah. Sebaliknya, jika pentafsiran sufi itu tidak memenuhi syarat-syarat di atas, maka ia jatuh pada pentafsiran yang *Madhmūm* (cacat), ia perlu ditolak, kerana boleh menyesatkan ummah.⁹⁰

Selepas membentangkan syarat-syarat penerimaan tafsir *isyārī*, Syeikh Khālid ‘Abd al-Rahmān al-‘Ak menyatakan bahawa tafsir *isyārī* yang mengikuti syarat-syarat tersebut, jelas berbeza dengan manhaj tafsir *ṣūfī nazārī falsafī*. Tafsir-tafsir *ṣūfī nazārī falsafī* telah terkeluar daripada kategori tafsir yang diterima syarak.⁹¹

Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī lebih lanjut menjelaskan maksud kebolehterimaan tafsir *isyārī* ini dengan berkata:

“Maksud boleh diterima [tafsir *isyārī*] adalah ia tidak boleh ditolak, tetapi tidak pula wajib menerimanya atau mengambalnya. Ia tidak boleh ditolak, kerana ia tidak bercanggah dengan makna zahir, tidak melampau dan tidak bertentangan dengan dalil-dalil syarak. Sedangkan tidak wajib menerimanya atau mengambalnya, kerana ia termasuk kategori *al-Wijdāniyāt* (hasil perasaan). *Al-Wijdāniyāt* ini tidak berdiri di atas dalil dan tidak bersandarkan pada bukti. Ia hanya perkara yang dirasakan oleh seorang sufi pada dirinya. Itu adalah rahsia antara dirinya dan Tuhannya. Dia sendiri boleh mengambalnya dan beramal mengikutinya, tetapi dia tidak boleh memaksakan orang lain untuk menerima dan mengamalkan apa yang didupatkannya itu.⁹²

Demikianlah pandangan ulama tentang tafsir sufi yang menggunakan metode *isyārī* ini. Pengkaji berpendapat bahawa jika tafsir sufi yang memenuhi syarat-syarat yang dikemukakan ulama di atas, ia merupakan salah satu bentuk kefahaman dan penghayatan yang mendalam terhadap ayat-ayat al-Quran.

⁹⁰ Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, 66

⁹¹ ‘Abd al-Rahmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, 209

⁹² Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:331

1.3.2.4. Hujah Penerimaan Ulama Terhadap Tafsir *Ṣūfī Isyārī*

Ulama yang mempraktikkan metode *isyārī* ketika mentafsirkan al-Quran atau ulama yang menerimanya sebagai salah satu metode tafsir yang sah, telah mengambil dalil-dalil yang bersumber daripada al-Quran dan al-Sunnah sebagai hujah mereka. Di antaranya firman Allah s.w.t.:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Muḥammad 47: 24

Terjemahan: Maka adakah mereka tidak memperhatikan al-Quran atau hati mereka terkunci?

Adapun daripada al-Sunnah, mereka merujuk kepada hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī yang menyatakan bahawa pada suatu hari Rasulullah s.a.w. berkhotbah di hadapan orang ramai. Dalam khutbah itu, beliau bersabda:

“Sesungguhnya Allah s.w.t. telah menawarkan kepada seorang hamba untuk memilih satu di antara dua, iaitu dunia dan apa yang ada di sisiNya.” Mendengar khutbah itu, Abū Bakr r.a. menangis. Maka kami hairan mengapa syekh ini menangis hanya kerana mendengar sabda Rasulullah s.a.w. tentang seorang hamba yang diberi pilihan; padahal Rasulullah adalah hamba yang diberi pilihan itu. Dan Abū Bakr adalah orang yang paling alim di antara kami. Lalu Rasulullah s.a.w. bersabda, “Sesungguhnya orang yang paling percaya bagiku dalam persahabatan dan hartanya adalah Abū Bakr. Jika seandainya aku perlu mengangkat seorang sahabat karib selain Tuhanku, nescaya Abū Bakr aku angkat, tetapi persaudaraan Islam dan keindahannya.”⁹³

Selain itu mereka juga berpegang dengan kefahaman ‘Umar r.a. yang mendalam terhadap firman Allah Ta’ala dalam surah al-Māidah ayat 3. Allah berfirman:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا

Al-Māidah 5: 3

⁹³ HR. Bukhārī, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb al-Khawf wa al-Mamar fī al-Masjid, no. 466; Kitāb Faḍā'il Aṣḥab al-Nabī s.a.w., Bāb Qawl al-Nabī s.a.w. Saddu al-Abwāb Illā Bāb Abī Bakr, no. 3645, Kitāb Manāqib al-Anṣār, Bāb Hijrah al-Nabī s.a.w. Ilā al-Madīnah, no. 3904; Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣahābah, Bāb Faḍā'il Abī Bakr al-Ṣiddīq, no. 2-(2382).

Terjemahan: Pada hari ini Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku sempurnakan nikmatKu bagi kamu dan Aku telah redha Islam sebagai agama kamu.

Beliau memahami ayat itu sebagai isyarat telah dekatnya ajal Rasulullah s.a.w., sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Ternyata memang selepas lapan puluh satu hari daripada turunnya ayat itu, Rasulullah s.a.w. wafat.⁹⁴

Kemudian mereka juga berhujah dengan pentafsiran Ibn ‘Abbās r.a. terhadap firman Allah:

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ
بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾

Al-Naṣr 110:1-3

Terjemahan: [1] Apabila datang pertolongan Allah dan kemenangan (semasa engkau wahai Muhammad berjaya menguasai negeri Makkah), [2] Dan engkau melihat manusia masuk dalam agama Allah beramai-ramai, [3] Maka ucapkanlah tasbih dengan memuji Tuhanmu dan mintalah ampun kepadaNya, sesungguhnya Dia amat menerima taubat.

Ketika ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb bertanya kepada Ibn ‘Abbās r.a. tentang tafsir surah tersebut, Ibn ‘Abbās menjawab:

“[Ayat] itu mengisyaratkan dekatnya ajal Rasulullah s.a.w. yang diberitahukan oleh Allah s.w.t. kepadanya... Lalu ‘Umar berkata: “Sungguh aku belum pernah mengetahui sebelum engkau mengungkapkannya.”⁹⁵

Dalil-dalil di atas menunjukkan bahawa golongan tertentu yang menjaga ilmu, iman dan amalnya dianugerahkan kemampuan oleh Allah untuk memahami ayat-ayat al-Quran dengan mendalam yang mungkin berbeza dengan kefahaman orang lain. Maka jika

⁹⁴ Abū Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qurān*, ed. Sidqī Jamīl al-‘Aṭṭār, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 4:419.

⁹⁵ HR. al-Bukhārī, Kitāb al-Tafsīr, Surah Idhā Jā’a Naṣr Allāh, no. 4970

golongan sufi yang menjaga ilmu, iman dan amal mereka, tidak mustahil memperoleh kurnia ilmu kefahaman al-Quran yang mendalam, seperti pentafsiran *ṣūfī isyārī*.

1.3.2.5. Bentuk-Bentuk Tafsir *Isyārī*

Sesetengah ulama ada menjelaskan bentuk-bentuk tafsir *isyārī*. Antara yang memperkatakannya adalah Syeikh Ibn ‘Āsyūr. Dalam kitabnya *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, beliau telah menggariskan beberapa bentuk tafsir *isyārī*.⁹⁶ Antaranya: (1) Pentafsiran dalam bentuk perumpamaan atau tamsil, (2) Pentafsiran dalam bentuk makna tersirat, (3) Pentafsiran dalam bentuk pelajaran atau pengajaran ayat.⁹⁷

Dr. Khalīl Rajab Ḥamdān al-Kubaysī turut menjelaskan dalam bukunya *Manāhij al-Mufasssīrīn* bahawa tafsir *isyārī* yang mengikuti kaedah yang benar seperti yang telah ditetapkan ulama mengambil bentuk-bentuk tertentu. Jika dikumpulkan bentuk-bentuk itu, maka ia ada 3 bentuk. Iaitu: (1) Pentafsiran dalam bentuk isyarat yang masih dalam cakupan maksud ayat atau mendekati maksudnya. (2) Pentafsiran dalam bentuk isyarat yang diperoleh berdasarkan qiyas terhadap hikmah ayat. (3) Pentafsiran dalam bentuk perumpamaan atau perbandingan antara makna ayat dan isyarat yang terdapat pada ayat.⁹⁸

1.3.2.6. Perbezaan antara Tafsir *Ṣūfī Falsafī* atau *Nazarī* dengan Tafsir *Ṣūfī Isyārī*

Berdasarkan penjelasan terhadap tafsir *ṣūfī falsafī* atau *nazarī* dan tafsir *ṣūfī isyārī* yang lepas, difahami bahawa ada dua perbezaan utama antara metodologi pentafsiran sufi

⁹⁶ Al-Imām al-Syeikh Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Asyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Beirut: Muassasah al-Tārikh, 2000), 1:16

⁹⁷ Siti Nora’ Aeshah Binti Zakaria, *Metodologi Tafsir Ishari Dalam Kitab Tafsir al-Tustari*, (tesis sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012), 43-45

⁹⁸ Dr. Khalīl Rajab Ḥamdān al-Kubaysī, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, cet. 2, (Sana’ā: Markāz Ibādī li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2001), 138-139.

itu. Perbezaan ini pernah dinyatakan oleh Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Perbezaan itu ialah:

- a. Sebelum mentafsirkan al-Quran, mufasir *ṣūfī falsafī* atau *nazarī* telah meyakini suatu teori ilmiah atau falsafah. Lalu, daripada teori itulah dia mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Manakala, mufasir *ṣūfī isyārī* tidak demikian. Dia bermula dengan latihan rohani yang bertujuan menggilap hati dan jiwanya, kemudian melalui latihan rohani itu dia sampai pada satu peringkat di mana dia diberi anugerah dapat melihat isyarat-isyarat tertentu pada ayat al-Quran. Sesungguhnya di sebalik ayat-ayat al-Quran tersirat makna-makna yang mendalam, yang orang lain tidak mampu melihatnya.
- b. Mufasir *ṣūfī falsafī* atau *nazarī* menganggap bahawa makna yang mereka peroleh daripada pentafsirannya adalah segala-galanya, tiada makna lain yang dikandung ayat itu melainkan makna yang diperolehnya itu. Adapun mufasir *ṣūfī isyārī* tidak menganggap bahawa makna yang diperolehnya adalah segala-galanya. Mereka melihat bahawa ada kemungkinan makna lain yang dikandung ayat selain makna yang mereka dapati. Makna lain itu mungkin makna zahir, atau makna batin lain yang diketahui oleh mufasir lain yang cuba mendalami ayat tersebut daripada perspektif lain.

1.4. Karakter Umum Tafsir Sufi

Melihat kepada pentafsiran yang dilakukan oleh orang-orang sufi, maka pengkaji menemukan beberapa karakter umum yang menyatukan kepelbagaian pentafsiran mereka itu. Di antaranya adalah:

1.4.1. Tafsir sufi cenderung mendalami batin bagi ayat-ayat Al-Quran.

Selain memperhatikan makna zahir bagi ayat-ayat al-Quran, kaum sufi juga mengambil berat dengan makna batinnya. Mereka berpandangan bahawa di sebalik lafaz-lafaz nas al-Quran tersembunyi makna-makna yang amat luas dan kefahaman yang begitu mendalam. Mereka juga berpendapat bahawa makna hakiki bagi ayat al-Quran tidak berakhir pada makna zahirnya, tetapi perlu melepasi makna zahir menuju makna batinnya.⁹⁹

Mereka berpandangan demikian kerana merujuk kepada riwayat-riwayat yang menyatakan bahawa al-Quran mengandungi zahir dan batin. Di antaranya, hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Hibbān dalam Ṣaḥīḥnya:

إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا
“Sesungguhnya al-Quran memiliki zahir, batin, had dan tempat pendakian.”¹⁰⁰

Mereka juga merujuk pada hadis yang bersumber daripada al-Ḥasan yang diriwayatkan secara mursal daripada Rasulullah s.a.w.:

ظهر وبتن لكل آية ولكل حرف حد ولكل حد مطلع
“Setiap ayat ada zahir dan batinnya; setiap huruf ada hadnya, dan setiap had ada tempat pendakiannya.”¹⁰¹

Serta hadis yang diriwayatkan ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Awf secara marfū’ yang bermaksud:

القرآن تحت العرش له بطن وظهر يحاج العباد
“Al-Quran berada di bawah ‘Arasy, ia memiliki zahir dan batin yang akan mendebat hamba-hamba.”¹⁰²

⁹⁹ Abd al-Raḥmān Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 210

¹⁰⁰ Abū Bakr Muḥammad Ibn Hibbān, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ ‘Alā al-Taḳāim wa al-Anwā’*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984), 1: 243, Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (t.tp: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.t.), 1:172. ; Zakaria Stapa, *Tasawuf dan Empat Tokoh Sufi*, cet. 1, (Selangor: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 82

¹⁰¹ HR. Abd al-Razāq dalam Musnafnya, no. 5965; Lihat: Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 309. Dr. Ghanīm Qaddurī al-Ḥamad, *Muḥāḍarāt fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Oman: Dār ‘Ammār li al-Nasyar wa al-Tawzī’, 2003), 205.

Terdapat banyak pendapat yang menjelaskan tentang makna zahir dan batin ayat-ayat al-Quran.¹⁰³ Di antara yang berpendapat adalah al-Taḥānawī, menurut beliau zahir al-Quran adalah merujuk kepada pengertian luaran yang jelas yang difahami oleh kalangan sarjana ilmu zahir, sedangkan batinnya merujuk kepada rahsia-rahsia dalaman yang difahami oleh kalangan ahli sufi yang didedahkan Allah kepada mereka pelbagai rahsia.¹⁰⁴

Namun, dari kepelbagaian pendapat itu, Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī telah memilih pendapat yang menyatakan bahawa makna zahir al-Quran adalah kefahaman terhadap ayat al-Quran berdasarkan kepada bahasa Arab semata; manakala makna batin al-Quran adalah maksud Allah dan tujuan yang diinginkanNya di sebalik kata-kata dan ungkapan-ungkapan disampaikanNya.¹⁰⁵

Syeikh al-‘Ak dan al-Syirbāsī telah memetik kata-kata Nāṣir al-Dīn Khasru tentang perbandingan antara pentafsiran zahir dan batin: “Pentafsiran zahir bagi nas adalah umpama badan bagi akidah; sedangkan pentafsiran batin yang mendalam menempati kedudukan roh bagi badan akidah itu. Bagaimana badan boleh hidup, kalau tidak ada

¹⁰² HR. al-Daylamī, lihat: ‘Da’īf al-Jāmi’, no. 2577; al-Ḍa’īfah, no. 1337; Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, 473; Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:309.

¹⁰³ Ḥāfidh Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī telah merakam pendapat-pendapat ulama tentang makna zahir dan batin al-Quran dalam kitabnya *al-Itqān*. Menurut beliau terdapat beberapa pengertian zahir dan batin al-Quran, di antaranya: (1) Makna zahir adalah makna asal yang dijadikan landasan untuk memahami makna batin; (2) Makna zahir adalah makna yang difahami oleh kebanyakan orang; sedangkan makna batin adalah makna yang difahami oleh segelintir orang; (3) Zahir al-Quran adalah lafaznya dan batin al-Quran adalah takwilannya; (4) Zahir al-Quran adalah penceritaan tentang kebinasaan umat-umat terdahulu, batinnya adalah pengajaran dan peringatan bagi yang lain supaya jangan melakukan keburukan yang telah dilakukan umat-umat itu; (5) Zahir al-Quran adalah makna zahir yang difahami oleh ulama zahir; sedangkan batinnya adalah rahsia-rahsia yang dikandung al-Quran yang dinampakkan Allah kepada ahli hakikat. Lihat: Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, 343-345; Ibrāhīm Sālim, *Qaḍiyah al-Ta’wīl*, 2: 278; Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* 2:309-310.

¹⁰⁴ Muḥammad A’lab ‘Alī al-Taḥānawī, *Kasyf Istīlāḥāt al-Funūn*, (Beirut: Khayyāt, 1966), 1:26. Dan Zakaria, *Tasawuf dan Empat Tokoh Sufi*, 83

¹⁰⁵ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:312

roh!”¹⁰⁶ Oleh itu, pentafsiran secara batin diperlukan untuk melengkapkan pentafsiran zahir.

Antara ulama besar yang mempercayai adanya makna batin bagi ayat-ayat al-Quran adalah Imam al-Ghazzālī. Beliau pernah mendebat orang yang menolak makna batin bagi al-Quran dengan berkata:

“Orang yang memikirkan bahawa al-Quran tidak ada pengertian lain selain daripada tafsiran zahirnya sahaja adalah orang yang mendedahkan keterbatasan dirinya sendiri. Dia berada pada pihak yang benar, jika dikaitkan dengan dirinya sendiri; tetapi dia tidak benar dalam keputusannya itu, jika dia meletakkan orang lain pada kedudukan yang sama dengan dirinya.”¹⁰⁷

Berdasarkan yang demikian, tafsir-tafsir sufi banyak yang membahaskan dan menggali makna batin bagi ayat-ayat al-Quran.

1.4.2. Menggunakan pentakwilan dalam menjelaskan makna batin.

Selain cenderung kepada pencarian makna batin bagi ayat-ayat al-Quran, kaum sufi telah menggunakan pentakwilan sebagai asas bagi mereka dalam memahami makna batin bagi ayat-ayat al-Quran itu.¹⁰⁸ Namun apakah yang dimaksudkan dengan takwil oleh orang sufi?

Secara bahasa takwil sebenarnya berasal daripada kata akar “*al-Awlu*” yang bermakna kembali. Dengan asal makna takwil seperti ini, difahami bahawa mentakwil ayat al-Quran seolah-olah bermaksud mengembalikan ayat kepada makna-makna yang dikandungnya.¹⁰⁹ Jika makna takwil secara bahasa adalah kembali, maka takwil dapat juga

¹⁰⁶ Abd al-Raḥmān Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, 210; al-Syirbāsī, *Qiṣṣah al-Tafsīr*, 89

¹⁰⁷ Al-Ghazzālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 3:134

¹⁰⁸ Yūsuf Khālīf, *Dirāsāt fī al-Qurān wa al-Ḥadīth*, 138

¹⁰⁹ Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, 449.

diertikan sebagai kekuatan mengembalikan hakikat sesuatu perkara kepada asalnya, lalu difahami sesuai dengan sifat-sifat asalnya daripada mula hingga akhir.

Ada juga yang berpendapat bahawa takwil berasal daripada kata akar “*al-Iyālah*” yang bermakna *siyāsah* (mengatur), seolah-olah orang yang mentakwil ayat itu telah mengatur ayat itu dengan meletakkan maknanya sesuai dengan tempatnya.¹¹⁰

Di kalangan sebahagian mufasir, takwil mempunyai makna yang sama dengan tafsir.¹¹¹ Namun Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī berpendapat bahawa tafsir bermaksud menjelaskan perkara-perkara yang mungkin difahami oleh kekuatan akal biasa tanpa kesukaran berdasarkan makna kamus dan susunan bahasa Arab, termasuk ilmu nahu, saraf, balaghah dan seumpamanya. Manakala takwil pula, jika dihubungkan dengan pengertian takwil yang ketiga di atas, maka ia bermaksud, usaha untuk menjelaskan perkara-perkara yang diselimuti oleh kepelikan yang tidak dapat diketahui melalui alat-alat bahasa yang sedia ada. Walau bagaimanapun, usaha untuk menjelaskan ayat-ayat al-Quran melibatkan kedua-dua istilah ini telah dianggap sepadan mengikut sebahagian para ulama.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Ḥāfidh Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī telah menyebutkan beberapa pandangan ulama tentang perbezaan makna tafsir dan takwil, di antaranya: (1) Al-Aṣfahānī berpendapat: Tafsir lebih umum daripada takwil; tafsir kebanyakan digunakan untuk menjelaskan lafaz dan kosa kata, sedangkan takwil kebanyakannya digunakan untuk menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam ayat. Selain itu, takwil kebanyakan digunakan pada ayat-ayat kitab suci; sedangkan tafsir boleh digunakan pada kitab suci atau pada kitab-kitab yang lain. (2) Tafsir adalah menjelaskan perkataan yang hanya memiliki satu kemungkinan makna sahaja; sedangkan takwil adalah mengarahkan perkataan yang mempunyai banyak kemungkinan makna kepada satu makna tertentu sesuai dengan dalil yang nampak. (3) Al-Maturidī berpendapat bahawa tafsir adalah memastikan maksud bagi suatu perkataan berdasarkan kesaksian Allah s.w.t. sedangkan takwil adalah mentarjih satu makna daripada beberapa kemungkinan makna tanpa ada kepastian dan kesaksian Allah s.w.t.; (4) Abū Ṭālib al-Taghlabī berpendapat bahawa tafsir adalah menjelaskan kedudukan perkataan, sama ada daripada segi makna hakikat atau majaz seperti mentafsirkan sirat dengan makna jalan; manakala takwil adalah menjelaskan makna batin suatu perkataan. (5) Tafsir berhubungan dengan riwayat; sedangkan takwil berhubungan dengan dirayah. (6) Tafsir adalah menjelaskan perkataan berdasarkan pada al-Quran dan al-Sunnah yang sahih, tanpa perlu kepada ijtihad; manakala takwil adalah penggalian makna-makna yang terkandung di dalam ayat oleh ulama yang beramal dan mahir dengan ilmu-ilmu alat, ia perlu kepada ijtihad. 7. Al-Baghawī dan al-Kawasyī berpendapat bahawa takwil adalah memalingkan ayat kepada makna yang sesuai dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya dengan cara istinbat, dan ia tidak bercanggah dengan al-Quran dan al-Sunnah. Lihat: Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, 449-450; Aḥmad Qusyayrī Suhayl, *al-Mufasssir: Syurūṭuh, Adābuh, Maṣādiruh : Dirāsah Ta’šīliyyah*, cet. 1, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2008), 27-42

Manakala mengikut ulama yang lain, kedua-duanya berbeza, yakni takwil lebih luas daripada tafsir.¹¹²

Hāfiz Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī berpendapat bahawa pekerjaan mentakwil ini tidak mudah. Ia tidak dapat dilakukan oleh sebarang orang. Ia memerlukan orang-orang yang memiliki tingkat kecerdasan yang tinggi yang mana dengan kecerdasannya yang tinggi itu, mereka dapat mengetahui takwil suatu perkara, sama ada takwil pendapat, perbuatan yang nampak bercanggah dengan adat kebiasaan atau pemikiran yang tidak nampak oleh akal kebanyakan orang.¹¹³

‘Abd al-Qādir al-Zamānah berpendapat bahawa takwil yang dimaksudkan oleh orang sufi adalah memalingkan ayat daripada makna zahirnya kepada makna batin, dengan anggapan bahawa makna batin itulah yang dimaksudkan ayat.¹¹⁴

Jalaluddin Rakhmat, penulis buku *Tafsir Sufi al-Fatihah*, menyatakan bahawa sering kali tafsir tidak cukup dalam menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam al-Quran, maka diperlukan takwil untuk menggali lebih dalam maknanya itu. Menurutnya lagi, berhenti pada tafsir sahaja mungkin akan membawa pada kesesatan atau keraguan. Takwil atau menyingkap makna batin tidak dengan sendirinya mengabaikan makna zahir. Takwil dilakukan untuk menggali pelbagai dimensi makna al-Quran. Membatasi al-Quran hanya pada makna zahir sahaja, akan mendangkalkan samudera al-Quran yang kedalaman dan keluasannya tidak terhingga.¹¹⁵

Oleh kerana takwil ini diperlukan, maka ulama telah mengkajinya. Lalu mereka mengeluarkan kenyataan bahawa takwil ini terbahagi kepada dua jenis, iaitu takwil *munqad*

¹¹² Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:19-22

¹¹³ Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, 450.

¹¹⁴ ‘Abd al-Qādir Zamānah, et al, *Mu’jam Tafāsīr al-Qurān al-Karīm*, cet. 1, (Saudi: Munsyūrāt al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, 1997), 32

¹¹⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah: Mukadimah*, cet. 1, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), xvi.

dan takwil *mustakrah*. Takwil *munqad* adalah pentakwilan yang tidak bercanggah dengan logik bahasa dan tidak lari jauh daripada makna asalnya. Takwil yang seumpama ini dapat diterima. Takwil inilah yang melahirkan tafsir *isyārī*. Namun apabila terjadi sebaliknya, maka ia termasuk dalam takwil *mustakrah*, yang mana pentakwilannya itu tidak berdasarkan logik bahasa, bahkan ia bertentangan dengan syariat yang ada. Biasanya pentakwilan ini dimaksudkan untuk menyokong mazhab dan pandangan tertentu.¹¹⁶ Pentakwilan seperti ini yang digunakan oleh sufi *falsafī* atau *nazārī* dalam mentafsirkan al-Quran.

Dengan demikian, orang sufi yang menggunakan takwil dalam pentafsiran adalah pelbagai; ada yang bersifat sederhana dengan menjaga logik bahasa Arab dan nilai-nilai ajaran Islam. Seperti pentafsiran al-Tustarī terhadap firman Allah Ta'ala:

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Al-Baqarah 2: 22

Terjemahan: Maka janganlah kamu adakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui.

Ketika mentafsirkannya, beliau berkata:

“... Janganlah engkau menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah.. Maksud sekutu-sekutu adalah lawan-lawan. Maka lawan yang paling besar adalah nafsu ammarah yang diperturutkan arahan dan larangannya tanpa mengikuti petunjuk Allah s.w.t.”¹¹⁷

Menurut Imam al-Syāṭibī, pentakwilan seumpama ini diharuskan, kerana nafsu ammarah termasuk di antara keumuman makna sekutu, di mana makna sekutu mencakup berhala, syaitan, nafsu dan lain-lain.¹¹⁸

¹¹⁶ ‘Abd al-Qādir Zamāmah, *Mu’jam Tafāsīr*.

¹¹⁷ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, (t.tp: Maṭba’ah al-Sa’ādah, 1908), 14; Ibrāhim Sālim, *Qaḍiyah al-Ta’wīl*, 279-280

¹¹⁸ Ibrāhim Sālim, *Qaḍiyah al-Ta’wīl*, 280

‘Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah juga mentakwilkan al-Quran, seperti pentakwilan beliau terhadap firman Allah s.w.t.:

أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَأَسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا

Al-Aḥqāf 46: 20

Terjemahan: Kamu telah habiskan nikmat-nikmat kesenangan kamu dalam kehidupan dunia kamu, dan kamu telah bersenang-senang menikmatinya.

Ayat ini pada asalnya ditujukan kepada orang-orang kafir. Namun demikian, ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb mentakwilnya dengan memalingkan ayat daripada ditujukan kepada orang-orang kafir kepada orang-orang beriman yang tergoda dengan kenikmatan dunia sehingga beliau berkata kepada mereka, “Mana kamu daripada ayat-ayat ini...”¹¹⁹

Namun di antara pentakwilan mereka ada yang melampau yang tiada sandarannya dan tidak juga ada dalil yang memuaskan. Ini banyak berlaku pada mufasir sufi *falsafī* atau *nazari* sebagaimana dijelaskan sebelum ini, dan juga pernah berlaku pada Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī ketika mentakwilkan huruf *muqata’ah* yang terdapat di awal surah al-Baqarah, iaitu *Alif Lām Mīm*. Kata beliau, ada yang berpendapat bahawa Alif itu adalah *alif al-Wahdāniyyah* (keesaan Allah); Lam adalah *Lām al-Lutf* (kelembutan Allah); dan Mīm adalah *Mīm al-Mulk* (kekuasaan Allah). Lalu beliau berkata:

“Siapa yang mendapatkan Aku di atas hakikat dengan memutuskan segala hubungan dan menggugurkan segala tujuan, Aku berlembut dengannya... Maka Aku keluarkan dia daripada perhambaan ubudiyah kepada kekuasaan yang paling tinggi, iaitu berhubung dengan Raja segala raja tanpa disibukkan oleh kekuasaan sedikitpun...”¹²⁰

Para ulama mempertikaikan pentakwilannya itu, sebab tiada dalil dan sandaran yang dapat menguatkan pentakwilannya itu.

¹¹⁹ *Ibid*, 280-281

¹²⁰ *Ibid*, 283

Justeru itulah, boleh dikatakan bahawa pentakwilan tidak dapat dipisahkan daripada orang sufi, kerana ia merupakan salah satu manhaj penting bagi mereka dalam memahami nas, terutama mereka yang berasal daripada sufi *falsafī* atau *nazari*.

1.4.3. Melihat isyarat-isyarat yang terdapat pada ayat-ayat al-Quran.

Kaum sufi meyakini adanya ilmu *Isyārah*, iaitu ilmu tentang rahsia-rahsia yang terdapat dalam al-Quran. Mereka melihat pada ayat-ayat al-Quran terdapat isyarat-isyarat tertentu yang dapat membantu mereka memahami makna dan rahsia al-Quran. Makanya mereka suka mencari isyarat-isyarat yang tersembunyi itu ketika mentafsirkan al-Quran.

Sebahagian mereka menamakan isyarat-isyarat itu sebagai *al-Mustanbaṭāt*. Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī pernah menjelaskan maksud *al-Mustanbaṭāt* ini dalam kitabnya *al-Luma'*. Menurut beliau, *al-Mustanbaṭāt* adalah kefahaman yang diperoleh oleh orang-orang hakikat dengan menyelaraskan antara zahir dan batin al-Quran dan mengikuti Rasulullah s.a.w. sama ada dalam perkara zahir mahupun batin serta mengamalkannya secara zahir dan batin juga. Apabila mereka beramal sesuai dengan apa yang mereka ketahui, nescaya Allah akan menganugerahkan mereka ilmu yang mereka tidak ketahui, ilmu itu adalah ilmu *Isyārah*. Ia merupakan ilmu warisan amal yang dibukakan Allah s.w.t. untuk orang-orang yang berhati suci. Ilmu itu dalam bentuk makna-makna yang tersimpan, rahsia-rahsia yang tersembunyi, ilmu-ilmu yang pelik dan hikmah-hikmah yang aneh, sama ada berkaitan dengan makna-makna al-Quran ataupun sunnah Rasulullah s.a.w.¹²¹

Menurut pengkaji, *isyārah* atau *mustanbaṭāt* itu merupakan hasil atau produk pentakwilan yang dilakukan oleh mufasir sufi.

¹²¹ Al-Syarbāsi, *Qiṣṣah al-Taḥsīn*, 89-90

1.4.4. Melalui proses latihan rohani sebelum mentafsirkan.

Pentafsiran sufi, terutama yang jenis *isyārī* adalah hasil daripada latihan kerohanian yang dilaksanakan oleh seseorang sufi sehingga membolehkan dirinya sampai ke peringkat di mana ia boleh menyingkap pelbagai isyarat suci atau pengertian tersembunyi atau simbolik yang tersirat di sebalik tirai pelbagai ayat al-Quran yang tertentu.¹²²

Latihan kerohanian itu ada dalam bentuk zikir, wirid, mujahadah dengan puasa dan meninggalkan perkara mubah, khalwat, dan lain-lain. Latihan-latihan ini akan menghasilkan apa yang mereka namakan sebagai *zawq ṣūfī*. *Zawq* ini adalah satu bentuk keadaan hati, iaitu hati orang yang memperoleh cahaya makrifat yang dipancarkan Allah kepadanya.¹²³

Hati orang yang telah sampai pada peringkat ini ibarat cermin yang bersih dan berkilat, sekilas sahaja benda lewat di depannya, cermin tersebut langsung beraksi memantulkan gambaran benda tersebut. Begitu jugalah kira-kira yang berlaku pada waktu seorang sufi membaca al-Quran; ketika hatinya telah suci, dia akan ternampak perkara-perkara yang tidak nampak oleh orang lain. Apa yang dia nampak ketika membaca al-Quran itu diungkapkannya dalam bahasa bersurat atau perkataan. Apa yang mereka tulis atau perkatakan ketika membaca atau memahami al-Quran, ialah yang dinamakan dengan tafsir *isyārī*.¹²⁴

Ramai di kalangan sufi menegaskan bahawa kunci untuk dapat memahami al-Quran dengan kefahaman yang mendalam adalah beramal dengan al-Quran. Ia adalah latihan yang paling efektif untuk itu. Abū Sa'īd al-Kharrāz berkata:

¹²² Zakaria Stapa, *Akhlak dan Tasawuf Islam*, cet. 1, (Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn. Bhd, 1995), 83.

¹²³ *Dhawq* ini yang disasarkan sufi dalam latihan kerohanian mereka. Apabila mereka telah memperoleh *dhawq* ini, maka perasaan mereka berbeza dengan perasaan orang banyak. Ia adalah satu pengalaman jiwa yang hanya akan difahami oleh orang pernah memperoleh dan mengalami *dhawq* sufi juga. Orang yang tidak pernah mengalami *dhawq* sufi ini, tidak akan tahu apa itu *dhawq* sufi.

¹²⁴ Nasrudin Baidan, *Metode Pentafsiran al-Quran*, 55

“Kefahaman pertama bagi kitab Allah adalah beramal dengannya, kerana di dalamnya terkandung ilmu, kefahaman dan *istinbāt*. Dan kefahaman pertama adalah melalui mendengar dan menyaksikan dengan saksama firman-firman Allah ta’ala.”¹²⁵

Sesetengah ulama menamakan tokoh-tokoh sufi yang sampai pada peringkat kesucian jiwa, ketenangan batin yang mampu menyingkap rahsia-rahsia ayat-ayat Allah ini sebagai *Ahl al-Dhawq wa al-‘Irfān*. Imam Ibn Taymiyyah memanggil mereka dengan gelaran *Ahl al-Makrifah*, sedangkan Imam al-Qurtūbī menamai mereka dengan *Ahl al-Isyārah*.¹²⁶

1.4.5. Mendatangkan intuisi dan mimpi dalam pentafsiran.

Intuisi adalah hasil daripada proses latihan kerohanian, sebagaimana yang disebutkan sebelum ini.¹²⁷ Ia juga dikenali sebagai ilham. Sesetengah ulama menyamakannya dengan *hadas* dan *firasah*.¹²⁸ Kaum sufi menamakannya sebagai *kasyf*

¹²⁵ ‘Abd al-Rahmān Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 213

¹²⁶ Prof. Dr. ‘Abd al-Ghafūr Maḥmūd Mustafā Ja’far, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn Fī Thaubih al-Jadīd*, cet. 1, (Kaherah: Dār al-Salām, 2007), 561.

¹²⁷ Intuisi menurut al-Attas boleh terbahagi kepada dua peringkat: peringkat biasa dan peringkat luar biasa. Peringkat biasa adalah intuisi yang dialami oleh manusia pada umumnya. Ia adalah proses perolehan ilmu yang datang secara tiba-tiba, secara inspiratif, melalui perenungan dan pencarian bukti-bukti rasional yang kemudian melahirkan inspirasi tertentu. Ini yang disebut *hadas*. Peringkat ini merujuk kepada bahagian pertama daripada definisi ilmu menurut al-Attas, iaitu “sampainya jiwa kepada makna”. Dengan kata lain, inspirasi intuitif itu adalah usaha yang berasal daripada individu yang bersangkutan. Peringkat luar biasa adalah peringkat di atas *hadas*, iaitu peringkat *widjān*. Peringkat ini merujuk kepada bahagian kedua daripada definisi ilmu menurutnya, iaitu “sampainya makna kepada jiwa”. Dengan kata lain, ilmu itu memang dicurahkan kepada individu, bukan dicari oleh individu itu. Daripada kedua peringkat ini, alat yang digunakan untuk memperoleh ilmu berbeza. Peringkat yang pertama menggunakan pancaindera dan penalaran pada umumnya. Sedangkan peringkat yang kedua menggunakan spiritual, iaitu *kasyf* dan *dhawq*, *huḍūr*, *syuhūd*, dan *aḥwāl*. Menurutnya, ini tidak bermaksud akal dan panca indera tidak digunakan pada peringkat ini, tetapi sudah mengalami perubahan daripada yang biasa kepada yang luar biasa, iaitu rasional dirubah kepada intelektual dan empirical kepada pengalaman spiritual yang otentik (authentic spiritual experience). Jadi akal dan pancaindera masih sah digunapakai. Lihat: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Intuition of Existence*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1990)

¹²⁸ Syeikh Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan bahawa pengarang *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthār* berpendapat bahawa ilham, *hadas* dan *firasah* sama-sama bermaksud sesuatu yang dicampakkan Allah pada diri seseorang tertentu yang dipilih Allah s.w.t. seperti ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb. Manakala Imam Ibn al-Qayyim berpendapat bahawa *hadas* lebih khusus dibandingkan ilham. Ilham adalah umum diberikan kepada orang-orang yang beriman sesuai dengan tingkat keimanan mereka; sedangkan *hadas* adalah ilham khas diberikan untuk orang-orang tertentu di kalangan hamba-hambanya. Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan pula perbezaan antara ilham dan *firasah*, ilham adalah umum, kerana ia sering berlaku dan ia diperoleh melalui anugeraha

atau *baṣīrah*. Kaum sufi sering beralasan menggunakan intuisi ini, sama ada di dalam atau di luar pentafsirannya. Perkara ini telah menjadi isu yang diperdebatkan di kalangan ulama.

Ramai di kalangan ulama yang mempertikaikan kedudukan intuisi ini dalam pentafsiran al-Quran. Mereka mempertikaikannya sebab tidak adanya acuan yang tetap yang dapat menentukan kesahihan intuisi. Adalah sukar membezakan antara intuisi yang benar-benar datang daripada Allah dan yang bukan datang daripadanya. Apabila mufasir tidak berhati-hati, dia boleh terjerumus dalam pentafsiran yang mengikuti bisikan yang datang daripada selain Allah. Jika demikian, maka akan berlaku penyimpangan dalam pentafsirannya.

Al-Nasafī menolak menjadikan ilham sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan.

Beliau menyatakan dalam kitabnya, *al-‘Aqā’id al-Nasafīyah*:

“Ilham bukan salah satu sebab untuk (dapat) mengetahui kebenaran sesuatu, menurut *ahl al-Ḥaq*.”¹²⁹

Imam Abū Zayd al-Dabūsī, salah seorang ulama Hanafi berusaha mengambil jalan tengah dengan berpendapat bahawa dalam bab amalan dan ibadah, ilham tidak harus diamalkan. Tetapi jika memang sudah tidak ada hujah lain sama sekali yang menjelaskan perkara tersebut, maksudnya tidak ada hujah daripada al-Quran, sunnah, ijmak, qiyas, dan lain-lain, dan ia bukan dalam perkara yang wajib, sunat, haram dan makruh, tetapi hanya dalam perkara mubah (harus), maka diharuskan beramal dengan ilham.¹³⁰

Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī berusaha mencari titik temu di antara pendapat-pendapat ulama yang menerima dan menolak intuisi atau ilham sebagai sumber pendalilan dan penghujahan. Beliau berkata:

sahaja; sedangkan firasah adalah khas, kerana ia jarang berlaku dan ia dapat diperoleh melalui anugerah atau usaha. Lihat: Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Mawqif al-Islām Min al-Ilhām wa al-Kasyf wa al-Ru’ā wa Min al-Tamā’im wa al-Kahānah wa al-Ruqā*, cet. 1, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1994), 16-20.

¹²⁹ Bagi al-Nasafī, sumber ilmu tiga, iaitu panca indera yang sihat, khabar yang benar dan akal.

¹³⁰ Al-Qaraḍāwī, *Mawqif al-Islām*, 24.

“Ulama-ulama sunnah yang rabbani tidak mengingkari bahawa Allah ada mencampakkan ke hati seorang hamba daripada hamba-hambanya satu cahaya yang dapat menyingkap sebahagian hakikat dan perkara yang tersembunyi, membimbingnya kepada kebenaran pada beberapa situasi dan kesulitan, tanpa perlu usaha dan pendalilan, tetapi ia dalam bentuk ilham dan anugerah daripada Allah Ta’ala.”¹³¹

Dr. Yūsuf al-Qaraḏāwī menambahkan lagi, bahawa orang yang percaya dengan kekuasaan Allah ke atas segala sesuatu dan adanya kekuatan rohani yang hebat pada diri manusia, ia akan menerima bahawa *kasyf* dan ilham tidak mustahil berlaku. Ia adalah kesan iman, ibadah dan mujahadah yang mampu melahirkan kekuatan yang dahsyat sebagai kurnia dan karamah daripada Allah s.w.t. Kerana Allah berfirman dalam surah Ali ‘Imrān ayat 73-74.¹³²

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ أَلْهَدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنْ أَلْفَضَلْ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾
يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾

Ali Imrān 3: 73-74

Terjemahan: [73]Dan (mereka berkata lagi): “Janganlah kamu percaya melainkan kepada orang-orang yang mengikut ugama kamu”. Katakanlah (wahai Muhammad): “Sesungguhnya petunjuk yang sebenar benarnya ialah petunjuk Allah”. (Mereka berkata pula: “Janganlah kamu percaya) bahawa akan diberi kepada sesiapa seperti apa yang telah diberikan kepada kamu, atau mereka akan dapat mengalahkan hujah kamu di sisi Tuhan kamu”. Katakanlah (wahai Muhammad): “Sesungguhnya limpah kurnia itu adalah di tangan Allah, diberikanNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya; dan Allah Maha Luas limpah kurniNya, lagi Meliputi pengetahuanNya.[74]Allah menentukan pemberian rahmatNya itu kepada sesiapa yang dikehendakiNya; dan (ingatlah), Allah mempunyai limpah kurnia yang besar.

¹³¹ *Ibid*, 28.

¹³² *Ibid*.

Oleh itu, penting adanya tolak ukur atau standart yang jelas dalam mentafsirkan al-Quran – seperti yang telah disebutkan sebelum ini - sehingga pentafsiran mereka tidak tergelincir daripada jalan yang benar.¹³³

1.4.6. Menggunakan istilah-istilah khas dalam tasawuf.

Sufi mempunyai istilah-istilah khas yang menjelaskan nilai-nilai dan ajaran-ajaran mereka. Imam al-Qusyayrī pernah berkata:

“Ketahuilah, sebagaimana sedia maklum bahawa setiap ulama dalam bidang tertentu mempunyai lafaz-lafaz tertentu yang khas mereka gunakan sesama mereka. Lafaz-lafaz tersebut mempunyai makna yang berlainan dengan yang difahami orang-orang dalam bidang lain.”¹³⁴

Tujuan sufi menggunakan istilah-istilah itu pada asalnya adalah untuk memudahkan kefahaman dan komunikasi sesama mereka. Ini sebagaimana dijelaskan lagi oleh Imam al-Qusyayrī:

“Lafaz-lafaz yang mereka sepakati penggunaannya itu untuk tujuan-tujuan tertentu, seperti untuk mendekatkan kefahaman lawan bercakapnya, atau untuk memudahkan orang-orang yang sama bidang dengan mereka dalam menganalisa makna-maknanya. Maka puak sufi ini menggunakan lafaz-lafaz tertentu itu adalah untuk kegunaan kefahaman dalam kalangan mereka sendiri, dan menutupinya daripada orang-orang yang tidak sejalan dengan mereka. Untuk itu, mereka menjadikan lafaz-lafaz itu tidak difahami orang lain sehingga rahsia-rahsia mereka tidak tersebar kepada kalangan orang yang bukan ahlinya.”¹³⁵

Jadi istilah-istilah ini menjadi bahasa komunikasi dan bertulis di kalangan mereka, maka memahami istilah-istilah ini merupakan kunci untuk memahami tasawuf dan sufi.

¹³³ Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, 56

¹³⁴ Al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, 159-160

¹³⁵ *Ibid.*

Untuk memahami istilah-istilah mereka itu dengan baik diperlukan *ṣuḥbah* (bersahabat) dengan mereka.¹³⁶

1.4.7. Menggunakan bahasa samar dan cenderung rumit dan susah difahami.

Bagi sesama sufi, barangkali istilah-istilah yang mereka gunakan mudah difahami. Namun bagi orang-orang di luar sufi, istilah-istilah sufi itu susah difahami. Bahasa mereka rumit dan samar-samar.¹³⁷

Ada beberapa sebab kenapa bahasa sufi jadi demikian. Antaranya adalah kerana kata-kata sufi itu merupakan kata-kata yang dinamik.¹³⁸ Ia merupakan gambaran terhadap emosi dan pemikiran yang menggelora dalam jiwa mereka.¹³⁹ Emosi dan pemikiran yang menggelora susah dikawal. Ia lebih dipengaruhi faktor dalaman.

Selain itu, bahasa sufi rumit dan samar-samar lantaran kecenderungan kaum sufi menyembunyikan kefahaman mereka. Salah satu cara mereka menyembunyikannya dengan menggunakan bahasa yang samar, bahkan tampak aneh atau pelik. Tidak jarang ia keluar daripada landasan yang biasa ditempuh oleh ulama tafsir amnya.¹⁴⁰

Stace, seorang orientalis yang menulis buku *Mysticism and Philosophy* telah mengkaji tentang susahnya pengungkapan hakikat-hakikat dengan menggunakan bahasa kata-kata, sebagaimana yang berlaku pada bahasa sufi. Stace beranggapan bahawa

¹³⁶ Demi memahami istilah-istilah yang digunakan oleh tokoh sufi, lahir kitab-kitab syarahan bagi istilah-istilah tersebut. Kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikām* karangan Syeikh Ibn ‘Arabī contohnya, mempunyai beberapa kitab syarahan, di antaranya: *al-Fukūk fī Mustanadāt Ḥikām al-Fuṣūl* oleh Syeikh Ṣadr al-Dīn Muḥammad Ibn Ishāq al-Qunawī (w.673H), *Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Ḥall Kalimāt al-Fuṣūṣ* oleh Syeikh Abd al-Ghānī al-Nablūsī (w.1143H), *Maṭla’ Khuṣūṣ al-Kalim fī Ma’ānī Fuṣūṣ al-Ḥikām* oleh Syeikh Dāwud Ibn Maḥmūd al-Qaysarī (w.751H), *Syarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikām* oleh Syeikh Muḥammad Ibn Ṣālih al-Kātib al-Kalībūlī (w.855H), dll. Lihat: Syeikh Dāwud Maḥmūd al-Qaysarī, *Maṭla’ Khuṣūṣ al-Kalim fī Ma’ānī Fuṣūṣ al-Ḥikām*, cet.1, (Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), 4.

¹³⁷ Muḥammad al-‘Abdah, *al-Ṣūfiyyah: Nasya’ atuhā wa Tatawurihā*, 31

¹³⁸ Sebahagian pengkaji menyatakan bahawa kata-kata orang sufi tidak boleh hanya difahami secara lafzi, tetapi mestilah difahami secara mendalam dengan melihat makna-makna yang terkandung di dalamnya.

¹³⁹ Al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, 159-160

¹⁴⁰ Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, 54

kesukaran dalam mengungkapkan hakikat-hakikat tasawuf dengan bahasa kata-kata disebabkan kerana bahasa dicetak dalam akal, sedangkan pengalaman sufistik sendiri berada di alam lain, iaitu alam keesaan dan bukan alam materi. Sehingga pada saat pengalamannya itu selesai, ia ingin memindahkan nilai-nilai yang ditemukannya dalam pengalaman tersebut kepada orang lain melalui mekanisma yang diingatnya. Maka keluarlah kalimat-kalimat daripada mulutnya, namun akhirnya ia merasa terkejut ketika menyandari bahawa apa yang dikatakannya itu amat paradoks. Oleh itu, bahasa dianggap tidak mampu mengungkapkan pengalaman-pengalaman sufistik yang telah dirasakan.¹⁴¹

Penggunaan bahasa yang samar dan rumit seperti ini, banyak diungkapkan oleh golongan sufi *falsafī* atau *nazari*. Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Sālīm dalam bukunya. Kata beliau:

“Tafsir sufi *nazari falsafī*, kami mendapati kebanyakan tokoh-tokoh mereka cenderung kepada pentafsiran al-Quran yang samar dan sukar difahami serta pentakwilan yang melampau. Sedikit sahaja di antara mereka yang menggunakan metode *isyāri* yang jelas, tanpa rumit dan melampau.¹⁴²

Menurut al-Taftāzānī pula, bahasa yang samar dan rumit merupakan salah satu karakter umum tasawuf *falsafī*. Ia merupakan tasawuf yang tidak jelas, mempunyai bahasa-bahasa tersendiri, dan memahaminya memerlukan jerih payah yang tidak sedikit. Tetapi ia tidak dapat dianggap sebagai falsafah sebab ia berlandaskan kepada intuisi; dan ia juga tidak dapat dikatakan sebagai tasawuf murni, kerana ia diungkapkan dengan bahasa-bahasa falsafah dan mengarah kepada pembentukan aliran pemikiran yang tertumpu pada perbahasan tentang wujud atau eksistensi.¹⁴³

¹⁴¹ Stace, *Mysticism and Philosophy*, (London: Mac Millahn, 1961), 227-306

¹⁴² Ibrāhīm Sālīm, *Qaḍiyah al-Ta'wīl*, 274

¹⁴³ Al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, 134

1.4.8. Memandang ayat-ayat al-Quran sebagai metafora.

Bahasa sufi banyak mengandung metafora dan perumpamaan. Bahasa itu mereka bawakan ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Bagi sesetengah orang mungkin tidak dapat memahami bahasa-bahasa seumpama ini. Oleh itu, menurut Nordie Achie, pendekatan terbaik untuk memahami bahasa sufi ini adalah melalui pentakwilan.¹⁴⁴

Ibn ‘Ābidīn mengingatkan betapa pentingnya melakukan pentakwilan terhadap ungkapan-ungkapan sufi:

“Sufi meletakkan lafaz-lafaz yang mereka istilahkan [secara khas untuk ahlinya], dan mereka menginginkan makna-makna yang berbeza dengan makna-makna biasa yang difahami oleh golongan fuqaha. Barang siapa yang memahaminya dengan pemahaman biasa [tidak menepati dan menuruti pemahaman sufi], nescaya dia menjadi kafir.” Ini bermakna setiap ungkapan metaforikal dan ambiguif yang dilafazkan atau termaktub dalam karya klasik tasawuf, harus ditakwil demi mengelakkan fitnah.¹⁴⁵

Bagi orang sufi, air yang disebutkan dalam al-Quran melambangkan petunjuk, lembu yang diperintahkan Musa untuk disembelih adalah lambang hawa nafsu, dan seterusnya.¹⁴⁶

1.4.9. Mempercayai setiap huruf al-Quran mengandungi rahsia.

Orang-orang sufi juga berpandangan bahawa setiap huruf yang ada dalam al-Quran menyimpan banyak makna dan rahsia. Makna dan rahsia itu hanya diberikan kepada ahlinya sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan kepadanya.¹⁴⁷ Mereka berhujah dengan menggunakan firman Allah s.w.t.:

وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٧﴾

¹⁴⁴ Nordi Achie, *Fitnah Sufi: Fatamorgana Tasawuf Fenomena Tarekat*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2012), 85

¹⁴⁵ *Ibid*, 86; Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, terj. Khairul Amru Harahap dan Afrizal Lubis, cet. 2, (Jakarta: Qisthi Press, 2005), 380-381

¹⁴⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah*, xv.

¹⁴⁷ Al-Syarbāsi, *Qiṣṣah al-Tafsir*, 91

Terjemahan: Dan (ingatlah) tiap-tiap sesuatu kami catatkan satu persatu dalam Kitab (ibu Suratan) yang jelas nyata.

Dan firman Allah s.w.t.:

وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿١٢﴾

Al-Ḥijr 15: 21

Terjemahan: Dan tidak ada sesuatupun melainkan pada sisi Kami sahaja perbendaharaannya dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan menurut kadar dan masa yang tertentu.

Sahl Ibn ‘Abd Allāh, salah seorang sufi pernah berkata:

“Jika sekiranya seorang hamba diberi seribu kefahaman terhadap satu huruf yang ada dalam al-Quran, sebenar itu belum sampai kepada penghujung kefahaman yang telah ditetapkan Allah s.w.t. dalam ayat kitabNya, kerana ia adalah kalamNya dan sifatNya.” Sebagaimana Allah itu tiada penghujung, maka demikian juga kefahaman terhadap kalamNya pun tiada penghujungnya.¹⁴⁸

Mereka juga berhujah dengan hadis yang dilaporkan oleh al-Ṭabrānī, Abū ‘Yu’lā, al-Bazzār dan lain-lain. Ia diriwayatkan oleh Ibn Mas’ūd secara mawquf yang bermaksud:

“Sesungguhnya tiada huruf yang ada dalam al-Quran melainkan memiliki had; dan setiap had ada tempat pendakiannya.”¹⁴⁹

Mereka juga biasa memetik hadis Rasulullah s.a.w. yang bermaksud:

“Sesiapa yang beramal dengan apa yang diketahuinya, nescaya Allah akan menganugerahkannya ilmu yang tidak mereka ketahui.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ Abd al-Raḥmān Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 212; al-Syarbāsī, *Qiṣṣah al-Tafsīr*, 92

¹⁴⁹ Al-Ṭabrānī dalam al-Mu’jam al-Kabīr secara mawquf, no. 8667; Riwayat Abū Yu’lā secara marfu’, no. 5149. Lihat: Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, 473; Menurut Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, bahawa apa yang dimaksudkan hadis, setiap huruf itu ada hadnya adalah setiap huruf itu mempunyai makna terakhir yang diinginkan Allah, atau setiap hukum itu ada ukuran pahala dan balasan yang ditetapkan Allah. Dan maksud setiap had itu ada tempat pendakiannya adalah setiap makna dan hukum yang rumit itu akan ada jalan untuk mengetahuinya dan mendapatkan maksudnya; pendapat lain menyatakan bahawa setiap pahala dan balasan itu akan diperagakan di akhirat ketika pembalasannya. Lihat: Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:310

¹⁵⁰ Hadis ini hanya disebutkan dalam kitab *Ḥilyah al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*. Lihat: Abū Na’īm Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ishāq Ibn Mūsā Ibn Mahrān al-Asbahānī, *Ḥilyah al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1974), 10:15.

Demikianlah di antara karakter umum tafsir sufi. Ia dapat ditemukan dalam pentafsiran-pentafsiran mereka.

1.5. Karya-Karya Mufasir Dalam Tafsir Sufi¹⁵¹

Sesuai dengan sejarah tafsir secara umum, pada permulaannya, tafsir berada dalam bentuk riwayat-riwayat yang berasal daripada Rasulullah, sahabat dan tabi'in. Maka apabila dicari tafsir sufi secara spesifik pada waktu itu memang belum ada. Apa yang ada pada waktu itu, sebagaimana dijelaskan sebelum ini, tafsir-tafsir yang cenderung bercorak tafsir *isyari*, seperti yang terdapat pada pentafsiran Ibn 'Abbās dan 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb. Kemudian corak seumpama ditemukan pada karya-karya sufi abad kedua, seperti Imam al-Ḥasan al-Baṣrī, Malik Ibn Dinār (w. 130 H), Ibrāhīm Ibn Adhām (w. 161 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H) dan Dāwud al-Ṭā'ī.

Kemudian muncul Imam al-Hārith Ibn Asad al-Muḥāsibī¹⁵². Beliau adalah di antara tokoh sufi yang mentafsirkan al-Quran. Namun pentafsiran beliau yang sampai kepada kita,

¹⁵¹ Dr. Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī yang mengkaji para mufasir dan karya-karya mereka, telah mendapati bahawa terdapat 5 kategori mufasir ketika berhadapan dengan tafsir sufi *isyārī* dan tafsir sufi *falsafī* atau *nazarī*, iaitu:

- (1) Mufasir yang menolak sama sekali segala bentuk pentafsiran yang berbau sufi *isyari*. Mereka yang dalam kategori ini ramai.
- (2) Mufasir yang berusaha menjaga pentafsirannya berdasarkan metode tafsir zahir, namun demikian ada sedikit mentafsirkan ayat al-Quran dengan metod tafsir sufi. Di antaranya tafsir *Gharā'ib al-Qurān wa Raghā'ib al-Furqān*, karangan Imam Nizām al-Dīn al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Naysāburī dan *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Azīm wa al-Sab'a al-Mathānī*, karangan Imam Syihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī. Al-Syeikh Khālid 'Abd al-Raḥmān Al-'Ak menilai kitab mereka ini sebagai kitab tafsir sufi yang memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan ulama.¹⁵¹ Menurutnya lagi, mereka ini telah menggabungkan dalam tafsir mereka metode pentafsiran ahli zahir dan ahli batin.¹⁵¹
- (3) Mufasir yang majoriti tafsirnya bercorakkan tafsir sufi *isyārī*, namun ia turut menambah sedikit pentafsiran zahir. Ini seperti *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, karangan Imam Sahl al-Tustarī.
- (4) Mufasir yang hanya menggunakan metod *isyārī* dalam pentafsirannya, tidak menyentuh langsung tafsir zahir. Ini seperti *Haqā'iq al-Tafsīr*, karangan Abu 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī.
- (5) Mufasir yang menghimpun dalam tafsirnya metod sufi *isyārī* dan metod sufi *nazarī*; dan menolak sama sekali segala bentuk pentafsiran secara zahir. Ini seperti tafsir yang dinisbahkan kepada Ibn 'Arabī. Lihat: Fahd al-Rūmī, *Ittijāh al-Tafsīr*, 376

hanya dalam bentuk pentafsiran beberapa ayat al-Quran yang terpisah-pisah. Ia dapat ditemukan dalam kitab-kitab karangan beliau. Prof. Dr. ‘Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja’far menyenaraikan beliau di antara mufasir sufi, atau istilah beliau *Ahl al-Dhawq wa al-‘Irfān*. Beliau berkata:

“Kita tidak mengetahui pada diri beliau [Abū al-Hārith al-Muḥāsibī] ada *syatahat* atau sesuatu yang berbau tasawuf *falsafī*.”¹⁵³

Selepas itu, pada abad ketiga Hijrah lahir Imam al-Tustarī (201-273 H). Beliau adalah seorang sufi yang warak, bertakwa dan arif dengan Allah. Hasil ceramah-ceramah beliau yang berkaitan dengan tafsir al-Quran telah dihimpun dan disusun dalam sebuah kitab oleh seorang muridnya yang bernama Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad al-Baladī, kemudian dinisbalkannya kepada Imam al-Tustarī. Kitab itu dikenal dengan nama: *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*. Kitab ini tidak mentafsirkan al-Quran ayat demi ayat, ia hanya mentafsirkan ayat-ayat tertentu yang ada pada setiap surah.¹⁵⁴ Ia boleh dianggap sebagai kitab tafsir sufi tertua yang sampai ke tangan kita.¹⁵⁵

Pada abad keempat terdapat Hākim al-Tirmidhī (w.320 H) yang menulis kitab *Taḥṣīl al-Nazā’ir al-Qurān*. Beliau menyusunnya berdasarkan pada beberapa istilah yang terdapat dalam al-Quran, kemudian dijelaskannya maknanya secara *isyārī*.

Selain itu, ditemukan juga Syeikh al-Sulamī (330-412H) yang merupakan seorang guru sufi yang berasal dari Khurasan. Beliau telah mentafsirkan al-Quran mengikut metode sufi. Kitab tafsir beliau itu diberi nama: *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*. Kitab ini telah mendapatkan banyak kritikan daripada ulama, seperti Imam al-Suyūṭī, al-Wāḥidī, al-Dhahabī, al-Subkī

¹⁵² Beliau mempunyai beberapa karya, di antaranya: *Qit’ah fī al-Tafsīr*, *al-Ri’āyah Li Ḥuqūq Allāh*, *al-‘Aql, Fahm al-Qurān*, *Risālah al-Mustarsyidīn*, dan lain-lain

¹⁵³ ‘Abd al-Ghafūr Ja’far, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn Fī Thaūbih al-Jadīd*, 562.

¹⁵⁴ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:333.

¹⁵⁵ Ia telah diterbitkan oleh Dār al-Sa’ādah Kaherah pada tahun 1908 dan terdiri daripada 200 halaman.

dan Imam Ibn Taymiyah. Imam al-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Itqān* dan Ibn al-Ṣalāḥ dalam fatwanya berkata:

“Aku mendapati mufasir Imam Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī berkata: Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī telah menulis satu kitab yang bertajuk “*Ḥaqā’iq al-Tafsīr*”, jika beliau berkeyakinan bahawa yang dituliskan itu adalah tafsir, sesungguhnya ia telah terjerumus dalam kekafiran.”¹⁵⁶

Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī yang telah membaca kitab itu, mempunyai pandangan lain, kata beliau:

“Aku telah membaca tafsir ini, aku dapati ia mengandungi semua surah al-Quran, tetapi ia tidak mentafsirkan semua ayatnya, dia hanya mentafsirkan sebahagian ayat dan mengabaikan sebahagian ayat yang lain. Dia juga tidak mentafsirkan ayat-ayat itu dengan tafsir zahir, tafsirnya hanya dalam satu bentuk, iaitu tafsir *isyārī* atau batin sahaja. Apabila beliau hanya menyebutkan tafsir batin sahaja, ini tidak bermakna beliau menolak tafsir zahir, kerana beliau telah menegaskan pada mukadimah tafsirnya bahawa tujuan beliau menulis kitabnya itu adalah untuk menghimpun pentafsiran *ahl ḥaqīqah* dalam satu kitab yang berasingan, sebagaimana banyak dilakukan oleh para mufasir daripada *ahl zāhir*.”¹⁵⁷

Menurut Dr. Maḥmūd ‘Abd al-Razzāq al-Ridwānī, karya tulis dalam bentuk tafsir *isyārī* tidak nampak melainkan pada abad kelima, iaitu dengan munculnya kitab *Ḥaqā’iq al-Tafsīr* karangan al-Sulamī di atas dan kitab *Latā’if al-Isyārāt* karangan Imam al-Qusyayrī.¹⁵⁸

Jadi, selepas al-Sulamī muncul Imam al-Qusyayrī (w.465 H) yang merupakan mufasir sufi yang berjaya pada abad kelima Hijrah. Beliau menulis tafsir *Latā’if al-Isyārāt* yang merupakan kitab tafsir sufi tertua yang lengkap sampai kepada kita. Kitab ini telah dicetak di Mesir pada tahun 1969M dengan tahqiq oleh Dr Ibrāhīm Basyūnī, kemudian dicetak berkali-kali oleh al-Maktabah al-Tawfiqiyyah Kaherah. Kitab *Latā’if al-Isyārāt*

¹⁵⁶ Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, 472.

¹⁵⁷ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 2:337.

¹⁵⁸ Dr. Maḥmūd ‘Abd al-Razzāq al-Ridwānī, *Mu’jam al-Ṣūfī*, cet. 1, (Kaherah: Maktabah Salsabīl, 2007), 1:117.

dikira sebagai salah satu kitab sufi terbaik, kerana beliau berusaha secara objektif dan berhati-hati mentafsirkan al-Quran. Beliau tidak termasuk dalam golongan yang lebih mendahulukan konsep tasawufnya daripada syariat dan tidak juga mendahulukan syariat dengan memburukkan hakikat. Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī menganggap kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* ini sebagai ekspresi jujur dan adil daripada tasawuf.¹⁵⁹

Abad keenam Hijrah disebut nama Imam Abū Ḥāmid al-Ghazzālī (w.505H) telah menulis satu kitab tafsir yang luas yang terdiri daripada 40 jilid dengan judul *Yāqūt al-Ta'wīl*. Namun, sayang kitab ini telah hilang dan tidak ditemukan sampai sekarang. Beliau juga menulis *Misykāt al-Anwār* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Di dalam *al-Misykāt*, Imam al-Ghazzālī mentafsirkan dua ayat al-Quran; ayat tentang cahaya (surah al-Nur ayat 35) dan ayat tentang kegelapan (surah al-Nur ayat 40). Adapun di dalam *al-Iḥyā'*, beliau telah memuat pentafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran secara terpisah, berikut satu bab tentang tafsir (dan bacaan) al-Quran. Di dalamnya dimuat pula teori umum tentang tafsir sufi.¹⁶⁰

Selain Imam Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, muncul nama sufi lain pada abad keenam ini yang telah menulis tafsir. Beliau adalah Ibn Barrajan (w.530H). Tafsir beliau bernama *Tanbīh al-Afhām ilā Tadabbur Kitāb al-Ḥakīm*. Ia merupakan tafsir sufi yang menitikberatkan pada rahsia huruf-huruf al-Quran dan isyarat-isyarat yang tersembunyi di sebaliknya. Beliau tidak mengambil berat perkara nahu dan bahasa sebagaimana ia tidak mengambil daripada orang-orang terdahulu. Beliau tidak sempat menyempurnakan tafsirnya sampai selesai. Kitab tafsirnya ditemukan bermula dengan surah al-Fātiḥah dan berhenti pada surah al-Kahfī.¹⁶¹

¹⁵⁹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3: 331-332.

¹⁶⁰ Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik Menurut Pandangan al-Thabataba'i*, (tesis kedoktoran, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004), 107

¹⁶¹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3:345; Kitab tafsir Ibn Barrajan ini telah diterbitkan dengan tajuk *al-Tafsīr al-Ṣūfī li al-Qurān*, 2 jilid besar yang terdiri daripada 550 halaman. Ia telah ditahqiq dan dikomentari oleh Prof. Dr. Muḥammad al-'Adlūnī al-Idrīsī, diterbitkan oleh Dār al-Thaqāfah.

Pada abad keenam Hijrah, turut ditemukan tafsir yang kemukakan oleh Imam al-Syādhilī yang berasal daripada keturunan Rasulullah s.a.w. dan mengasaskan tarekat al-Syadhiliyyah. Tafsirnya mengulas tentang beberapa ayat berkenaan dengan zuhud dan peperangan. Tafsirnya menggabungkan antara makna zahir dan isyari yang benar.¹⁶²

Pada abad ketujuh terkenal Syeikh Ibn ‘Arabī (w.638H) sebagai tokoh sufi yang mentafsirkan al-Quran. Beliau mempunyai ramai pengikut yang amat mengaguminya sehingga mereka menggelarnya sebagai *al-Syeikh al-Akbar* (guru besar) dan *al-‘Ārif bi Allah*. Namun, tidak sedikit juga orang yang memusuhinya dan mendakwanya sebagai kafir dan *zindiq*. Tuduhan itu barangkali disebabkan kenyataannya yang mengandungi konsep *Waḥdah al-Wujūd* dan kata-katanya yang mengelirukan tentang perkara-perkara asas dalam akidah Islam. Ada yang menisbahkan satu kitab tafsir kepadanya yang kemudian dikenal dengan nama *Tafsīr Ibn ‘Arabī*. Tetapi, ramai pakar tafsir yang meragui penisbahan itu kepada beliau. Sedangkan daripada kitab-kitabnya yang lain, seperti *al-Futūḥāt al-Makiyyah*, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, kitab *al-Akhlāq*, *Majmū’ al-Rasāil al-Ilāhiyyah* dan *Dīwān fī al-Asy’ari Ṣūfiyyah*, telah difahami oleh pakar tafsir bagaimana metodologinya dalam mentafsirkan al-Quran. Mereka berpendapat bahawa metodologi pentafsirannya adalah tafsir sufi yang terpengaruh dengan konsep *Waḥdah al-Wujūd*. Oleh itu, ramai yang mengkategorikan tafsirnya dalam kumpulan tafsir sufi *falsafī* atau *nazarī*. Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī dan beberapa pakar tafsir yang lain melihat dalam karya-karya Syeikh Ibn ‘Arabī itu terdapat juga tafsir *Isyārī* yang boleh diterima.¹⁶³

Selain Syeikh Ibn ‘Arabī, ditemukan pada abad ketujuh Najm al-Dīn Dayyah (w.654H), yang menulis tafsir yang dikenal dengan *al-Ta’wīlāt al-Najmiyyah*. Kitab ini terdiri daripada lima jilid besar. Syeikh Najm al-Dīn Dayyah tidak sempat mentafsirkan

¹⁶² Muni’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, cet. 1, (Kaheerah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī & Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1978), 161.

¹⁶³ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, 2:350-364.

seluruh al-Quran, beliau meninggal sebelum menyempurnakannya. Sehingga datang ‘Alā’ al-Dawlah al-Samnānī (659-736H), lalu beliau menyempurnakan pentafsiran Najm al-Dīn Dayyah tersebut. Najm al-Dīn Dayyah berhenti mentafsirkan al-Quran pada ayat 18 surah al-Dhāriyat, lalu ‘Alā’ al-Dawlah al-Samnānī menyambunginya sampai akhir surah al-Nās. Terdapat perbezaan ketara antara pentafsiran Najm al-Dīn Dayyah dan pentafsiran ‘Alā’ al-Dawlah al-Samnānī. Pentafsiran Najm al-Dīn Dayyah ada menyentuh tafsir zahir, kemudian baru diikuti dengan tafsir *Isyārī*. Penjelasannya tentang tafsir *Isyārī* itu pun mudah difahami, kerana ia tidak didasarkan pada teori-teori falsafah tertentu. Manakala, pentafsiran yang dilakukan oleh ‘Alā’ al-Dawlah tidak menyentuh langsung makna zahir ayat al-Quran, dia terus membincangkan tafsir *Isyārī* dengan ungkapan ayat yang tidak mudah difahami. Punca susahnya pentafsiran ‘Alā’ al-Dawlah adalah kerana pentafsirannya itu telah dibina di atas teori-teori falsafah tertentu, berbeza dengan pentafsiran Najm al-Dīn Dayyah.¹⁶⁴

Pada abad ketujuh Hijrah, dikenal juga Ruzbihān Baqlī al-Syirāzī (w.666H), menulis tafsir yang berjudul *‘Arā’is al-Bayān fī Haqā’iq al-Qurān*.¹⁶⁵ Tafsir makrifat ini banyak memuat petikan karya-karya sebelumnya, terutama karya al-Sulamī dan karya al-Qusyayrī. Sebagaimana yang dikatakan Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhabābī, kitab ini murni menggunakan pendekatan *isyārī*, tidak menyentuh sama sekali tafsir zahir, walaupun pengarangnya berpendapat bahawa tafsir zahir harus dilewati terlebih dahulu sebelum sampai pada tafsir batin¹⁶⁶. Kitab ini termasuk dalam kategori tafsir sufi *falsafī nazārī*, menurut sebahagian pengkaji.

¹⁶⁴ *Ibid*, 344-346.

¹⁶⁵ Prof. Dr. Taufik Abdullah, et.al, *Ensiklopedi Tematis Dunia: Pemikiran dan Peradapan*, (Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t.), 4:41.

¹⁶⁶ Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik Menurut Pandangan al-Thabataba’i*, 109.

Pada abad kelapan ditemukan al-Kasyānī (w.730H) yang menulis tafsir yang bertajuk: “*Ta’wīlāt al-Qurān*” yang dikenal juga dengan “*Ta’wīlāt al-Kasyānī*”. Kitab ini mentafsirkan al-Quran dengan metode pentakwilan dan menggunakan istilah-istilah ahli tasawuf. Kitab inilah yang telah dinisbahkan kepada Syeikh Ibn ‘Arabī, padahal ia adalah karya al-Kasyānī. Syeikh Muḥammad ‘Abduh di antara ulama yang menjelaskan kesilapan penisbahan ini, kemudian dipertegas lagi oleh Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī bahawa kitab itu adalah hasil karya al-Kasyānī, bukan karangan Syeikh Ibn ‘Arabī. Tafsir *Ta’wīlāt al-Qurān* mengandungi metode tafsir sufi *falsafī nazārī* dan tafsir sufi *isyārī* sekali gus. Ia tidak menjelaskan tafsir zahir sama sekali. Tafsir sufi *falsafī nazārī*nya berdasarkan pada mazhab *Waḥdah al-Wujūd*; sedangkan tafsir *isyārī*nya, kebanyakannya tidak dapat difahami maknanya dan lari daripada maksud sebenar ayat.¹⁶⁷ Oleh kerana banyaknya perkara yang tidak difahami, ada di antara ulama yang menuduhnya sebagai sufi *bāṭinī*.

Kemudian pada abad kesepuluh Hijrah terdapat tafsir *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah* yang ditulis oleh al-Nakhjuwānī (w.920 H) yang lebih dikenal dengan Syeikh ‘Ulwān atau Bābā Ni’mah Allāh. Kitab *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah* merupakan tafsir lengkap al-Quran dengan metode sufi *falsafī nazārī*. Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī berkata tentang tafsir ini:

“Penulis telah memulai tafsirnya dengan satu mukadimah panjang yang menunjukkan penyimpangan manhaj dan pemikiran penulis serta terpengaruhnya dia dengan teori *Waḥdah al-Wujūd*.¹⁶⁸

Selain al-Nakhjuwānī, abad kesepuluh memiliki mufasir sufi lain, iaitu al-Kharūbī (w.963H) yang menulis kitab tafsir *Riyād al-Azhār wa Kanz al-Asrār*. Al-Kharūbī adalah seorang sufi, pakar fiqah mazhab Maliki dan mufasir. Pada mukadimah kitabnya, Al-Kharūbī menjelaskan matlamat pentafsirannya, iaitu untuk menghimpun antara syariat dan hakikat. Berdasarkan matlamat itu, maka beliau telah mentafsirkan al-Quran metode tafsir

¹⁶⁷ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 2:350-352.

¹⁶⁸ *Ibid*, 3:366.

zahir dan tafsir sufi sekali gus. Al-Kharūbī tidak melulu dalam pentasirannya, beliau sangat berhati-hati dan tidak suka menggunakan *syatahāt* sufi dalam menjelaskan makna al-Quran. Dalam pentafsiran zahir, Al-Kharūbī banyak merujuk kepada Ibn ‘Aṭīyyah, al-Zamakhshyārī dan Ibn al-‘Arabī. Menurut Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, walaupun Al-Kharūbī ingin pentafsirannya mencakup syariat dan hakikat, namun pada realitinya, beliau lebih banyak berbicara tentang syariat; perbincangannya tentang hakikat sedikit dan pentafsirannya itu mengambil berat neraca syariat, sehingga tidak ditemukan pada tafsirnya pentakwilan yang melampau, apalagi sesuatu yang berkaitan dengan teori-teori falsafah, seperti teori *Ḥulūl* dan *Ittihād*. Akhirnya, Dr. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī berkesimpulan bahawa kitab ini lebih layak dikategorikan sebagai kitab tafsir *bi al-Ra’y al-Maḥmūd*, dibandingkan tafsir sufi *isyari*, kerana isi kandungannya lebih banyak mengandungi tafsir zahir.¹⁶⁹

Pada abad kesebelas Hijrah dijumpai kitab tafsir *Rūh al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān* karangan Ismā’īl Haqqī (1063-1137H). Ia merupakan kitab yang mengandungi tafsir zahir dan tafsir sufi yang terpengaruh dengan pandangan Ibn ‘Arabī dan al-Hallāj, sehingga didapati dalam kitabnya pentafsiran yang berorientasi pada pemikiran *Waḥdah al-Wujūd*.¹⁷⁰ Pada abad ini juga, di bumi Nusantara lahir seorang sufi Abdul Rauf ibn Ali al-Fansuri al-Singkli (1024 H/1615 M - 1105 H/1693 M) atau juga lebih dikenali sebagai Tok Sheikh di Kuala yang menulis kitab tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*. Ia merupakan kitab terjemahan ayat al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu berserta dengan tafsirnya.¹⁷¹ Tafsir di dalam kitab ini adalah tafsir zahir yang banyak sumbernya berasal daripada kitab Tafsir al-Jalālayn dan lain-lain.

¹⁶⁹ *Ibid*, 3:354-365.

¹⁷⁰ *Ibid*, 388-393.

¹⁷¹ Dr. Hj. Sri Mulyati, MA, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, cet. 1, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), 105

Kemudian pada abad kedua belas, lahir Syeikh Ibn ‘Ajībah (1161-1224H) dengan tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, yang merupakan tumpuan utama kajian ini. Penjelasan tentang tafsir ini akan dibincangkan pada bab-bab berikutnya.

Pada abad ketiga belas hijrah, bumi Nusantara sekali lagi melahirkan seorang mufasir yang mempunyai latar belakang tasawuf, yaitu Syeikh Nawawī al-Bantānī al-Jāwī (1230H/1813M- 1314 H/ 1897 M). Kitab tafsir beliau itu berjudul *al-Tafsīr al-Munīr li al-Ma’ālim al-Tanzīl al-Mufasssir ‘an Wujūh Maḥāsini al-Ta’wīl musammā Marah Labīd li Kasyaf Ma’nā al-Qur’ān Majīd*. Beliau mentafsirkan al-Quran secara zahir juga, sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini.

Pada era moden ini, iaitu abad ke14 Hijrah, pengkaji menemukan beberapa usaha mentafsirkan al-Quran dengan metode yang ditempuh oleh sufi. Di antaranya, tafsir yang ditulis oleh Syeikh Muḥy al-Dīn al-Ta’mī, seorang Syeikh sufi di Mesir. Kitab tafsir beliau bertajuk: *Al-Tafsīr al-Ṣūfī li al-Qurān: al-Musamarāt al-Ilāhiyyah wa al-Munādamāt al-Aqdāsiyyah li Kasyf Ghawāmiḍ al-Mutasyābih min al-Āyāt al-Qurāniyyah*.¹⁷²

Kemudian, Muḥammad Ghāzī ‘Arabi menulis kitab yang mengandungi pentafsiran al-Quran berdasarkan pada tafsir sufi falsafi. Kitab beliau itu bertajuk *al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Falsafī li al-Qurān al-Karīm*. Ia terdiri daripada dua jilid, semuanya 1,206 muka surat dan telah diterbitkan oleh Dār al-Basyā’ir.¹⁷³

Pada abad ke14 ini, bumi Nusantara juga mengeluarkan tokoh yang berusaha mentafsirkan al-Quran dengan metode sufi, iaitu Jalaluddin Rakhmat¹⁷⁴ dengan bukunya

¹⁷² Syeikh Muḥy al-Dīn al-Ta’mī, *Al-Tafsīr al-Ṣūfī li al-Qurān: al-Musamarāt al-Ilāhiyyah wa al-Munādamāt al-Aqdāsiyyah li Kasyf Ghawāmiḍ al-Mutasyābih min al-Āyāt al-Qurāniyyah*, (t.tp: Dār al-Rawḍah li al-Nasyr wa al-Tawzī’, t.t.)

¹⁷³ Muḥammad Ghāzī ‘Arabi, *al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Falsafī li al-Qurān al-Karīm*., cet. 1, (Damsyiq: Dār al-Basyā’ir, 2006)

¹⁷⁴ Jalaluddin Rakhmat dikenal sebagai tokoh Syiah yang kuat mempertahankan mazhab Syiah di Indonesia.

“*Tafsir Sufi al-Fatihah*”¹⁷⁵ dan Musa Kazhim dengan bukunya “*Tafsir Sufi: Mendedahkan Masalah Ketuhanan Dalam al-Quran*”. Ia merupakan tafsir sufi tematik atau maudhu’i dengan menjadikan masalah ketuhanan sebagai isu perbincangannya.¹⁷⁶

Demikianlah beberapa karya tafsir sufi mengikut abad kemunculannya. Selain yang di atas, terdapat beberapa karya tulis ulama sufi yang di dalamnya terkandung pentafsiran secara *isyārī*, di antaranya:

- a. *Bayān al-Sa’ādah fī Maqāmāt al-‘Ibādah*, yang ditulis oleh Sultān Muḥammad Ibn Haydar al-Janābizi¹⁷⁷
- b. *Asrār al-Qurān*, yang ditulis oleh al-Sayyid Muḥammad Madhī Abū al-‘Aza’im¹⁷⁸
- c. *Ḍiyā’ al-Akwān fī Tafsīr al-Qurān*, karya Muḥammad Sa’ad al-‘Aqād¹⁷⁹
- d. *Tāj al-Tafsīr*, karya Muḥammad Uthmān al-Mirghāni¹⁸⁰

1.6. Penutup

Daripada perbincangan di atas, nampak nyata bagaimana kaum sufi telah mengambil bahagian dalam pentafsiran al-Quran. Pentafsiran mereka ada yang mengikuti metodologi kebanyakan mufasir ummah ini, dan ada yang mengikuti metodologi mereka sendiri. Metodologi mereka itu memiliki corak dan karakter tersendiri. Telah banyak karya tafsir yang menghimpun pentafsiran-pentafsiran mereka yang berdasarkan pada metodologi mereka ini. Sampai ke hari ini, masih terus bermunculan karya-karya tafsir yang mengikuti metodologi mereka ini. Maka tidak dapat dinafikan bahawa kemunculan tafsir sufi, telah

¹⁷⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah*.

¹⁷⁶ Musa Kazhim, *Tafsir Sufi: Mendedahkan Masalah Ketuhanan Dalam al-Quran*, cet. 1, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2003).

¹⁷⁷ Fahd al-Rūmī, *Ijtihād al-Tafsīr*, 376.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Nasrudin Baidan, *Metode Pentafsiran al-Quran*, 71.

menyemarakkan usaha untuk mendalami al-Quran demi mengeluarkan mutiara-mutiara petunjuk daripadanya.

University of Malaya

University of Malaya

BAB DUA

BAB DUA: BIOGRAFI SYEIKH IBN 'AJĪBAH

2.1. Pendahuluan

Syeikh Ibn 'Ajġbah merupakan seorang tokoh sufi yang melalui kehidupan yang menarik untuk dikaji oleh para penuntut ilmu. Perjalanan hidupnya adalah perjalanan hidup seorang ulama yang cinta ilmu dan berusaha beramal dengan ilmunya. Banyak pelajaran dan pengajaran yang dapat dipetik daripada kisah hidup beliau, terutama bagi mereka yang berniat menjadi pewaris para nabi.

Liku-liku perjalanan hidup beliau itu telah dirakamkannya dalam sebuah karyanya yang bertajuk *al-Fahrisah*¹. Buku ini beliau tulis sendiri di penghujung hayatnya. Dengan demikian, ia adalah buku yang berbentuk autobiografi. Di dalamnya beliau menceritakan tentang perjalanan hidupnya yang bermula dari zaman kanak-kanaknya sehingga saat-saat akhir kehidupannya.

Pada bab ini, pengkaji cuba mengetengahkan sebahagian daripada perjalanan hidup beliau. Ia bertujuan untuk memberi gambaran yang jelas tentang diri dan personaliti beliau yang merupakan salah seorang penulis kitab tafsir sufi. Dengan mengenal diri dan personaliti penulis itu akan memudahkan pengkaji untuk memahami hasil pemikirannya. Namun sebelum penjelasan tentang perjalanan hidupnya itu, pengkaji akan membincangkan terlebih dahulu tentang keadaan semasa beliau hidup, latar belakang keluarga dan pendidikan beliau. Selain itu, pada bab ini akan disebutkan juga tentang karya-karya peninggalan Syeikh Ibn 'Ajġbah.

¹ *Al-Fahrisah* adalah perkataan yang berasal dari bahasa Parsi yang dialih bahasa kepada bahasa Arab. Orang-orang Maghribi dan Andalusia menggunakan dalam harian mereka dengan makna dokumentasi atau program. Orang-orang Arab belahan Timur menggunakannya untuk makna autobiografi, iaitu kisah hidup ulama yang dituliskan semasa hidup untuk tujuan kenangan atau catatan sejarah.

2.2. Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Keadaan Semasanya

Syeikh Ibn ‘Ajībah hidup pada abad ke 12 H atau ke 18 M. Pada era ini umat Islam berpecah belah menjadi beberapa kerajaan dan pemerintahan. Pemerintahan terbesar pada waktu itu adalah Khilafah Uthmaniyyah yang berpusat di Turki. Sedangkan Maghribi pada masa itu berada di bawah pemerintahan *al-Aysrāf al-‘Alawiyah* yang didirikan oleh Muḥammad Ibn Alī pada tahun 1041 H/1631 M².

Menurut sebahagian sumber Syeikh Ibn ‘Ajībah dilahirkan pada tahun 1160 H. dan ada juga yang menyatakan bahawa beliau dilahirkan pada tahun 1161 H. Kampung kelahirannya itu bernama *al-Khāmis* yang terletak antara Bandar Tangeir dan Tetouan.³ Syeikh ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Qādir al-Talīdī menyatakan dalam kitabnya *al-Muṭrib* bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah telah dilahirkan di kampung *U’jaibisy* yang termasuk dalam kabilah *Hawz Tetouan*.⁴

Bandar Tangeir dan Tetouan adalah bandar yang terletak di pesisir pantai laut Mediterranean yang berbatasan dengan Eropah. Pada abad ke 12 H, bandar Tetouan merupakan bandar pertahanan perang yang terkuat di utara Maghribi. Ia berada di bawah pentadbiran kerajaan pusat *al-Aysrāf al-‘Alawiyah*.

2.2.1. Keadaan Sosial Politik Semasa Syeikh Ibn ‘Ajībah

Maghribi pada waktu kelahiran Syeikh Ibn ‘Ajībah berada dalam suasana yang tidak menentu. Huru-hara dan pergaduhan terjadi di mana-mana. Keadaan ini terjadi selepas kewafatan Sultan Ismā’īl pada tahun 1139 H. Keadaan politik Maghribi tidak stabil.

² Aḥmad al-Usairī, *al-Tārīkh Islāmī* (Sejarah Islam), terj: H. Samson Rahman MA, cet: 5, (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003), 427.

³ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, ed. Abd al-Ḥāmid Ṣaleh Ḥamdān, cet: 1, (Kaheerah: Dār al-Fāddī al-Arabī, 1990), 7.

⁴ Syeikh ‘Abd Allāh Ibn Abd al-Qādir al-Ṭālīdī, *al-Muṭrib Bi Masyāhīr Awliyā’ al-Maghrib*, cet: 3, (Ribat: Dār al-Imān, 2000), 220.

Ia berpunca daripada perebutan kuasa yang terjadi di kalangan anak-anak sultan. Pada waktu yang sama, Maghribi berhadapan dengan serangan musuh dari luar iaitu Kerajaan Spanyol Kristian yang berusaha mencari ruang untuk menakluk dan menjajah tanah Maghribi.

Beberapa tahun sebelum kelahiran Syeikh Ibn 'Ajībah, perseteruan kuasa dalam kerajaan *al-Asyrāf al- 'Alawiyah* semakin meruncing, iaitu perseteruan antara Sultan 'Abd Allāh Ibn Ismā'īl dan saudaranya al-Mustaḍī' Ibn Ismā'īl (w. 1173 H.).

Al-Mustaḍī' telah berusaha membalas dendam terhadap Sultan 'Abd Allāh selepas kekalahannya pada tahun 1156 H. Beliau bersembunyi di daerah Aḥwāz yang terletak sebelah utara Maghribi. Lalu pada tahun 1160 H. beliau mempersiapkan pasukan untuk menyerang bandar Tetouan. Kemudian beliau mengepung dan berusaha menekan penduduknya supaya berbaiat kepadanya. Tetapi, penduduk Tetouan enggan melakukannya, kerana dia terkenal dengan kezaliman dan akhlak yang buruk. Melihat keengganan penduduk Tetouan, al-Mustaḍī' marah, lalu memperketat sekatan terhadap bandar Tetouan, bahkan dia juga menembakkan meriam ke bandar itu. Namun demikian penduduknya masih tetap enggan tunduk dan membaiatnya. Akhirnya, al-Mustaḍī' menjadi patah semangat melihat keteguhan penduduk Tetouan, sehingga beliau terpaksa berundur dari Bandar Tetouan.⁵

Sumber-sumber sejarah bersepakat bahawa Maghribi mula agak stabil selepas pelantikan Muḥammad Ibn 'Abd Allāh pada tahun 1171 H sebagai sultan *al-Asyrāf al- 'Alawiyah*. Sultan ini berjaya memadamkan api pemberontakan dan perpecahan dalam Maghribi, lalu beliau kembali menghidupkan sunnah jihad yang telah redup kerana pertelingkahan dalaman itu. Melalui usaha-usahanya, beberapa bandar Maghribi yang

⁵ Muḥammad Dāwūd, *Tārīkh Taṭwān*, (Tetouan: Ma'had Mawlā al-Ḥasan, 1959).

dijajah oleh Portugis dan Spanyol berjaya dikuasai semula; tentera-tentera penjajah dihalau dari bumi Maghribi.⁶ Pemerintahan Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh berterusan sehingga beliau meninggal pada tahun 1204 H.⁷

Keadaan Maghribi kembali tidak stabil selepas kewafatan Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh. Beliau digantikan oleh anaknya yang bernama al-Yazīd Ibn Muḥammad. Beliau merupakan seorang mujahid yang gagah berani. Namun beliau telah didengki oleh saudaranya sendiri yang bernama Hisyām.

Selepas dilantik menjadi sultan, al-Yazīd Ibn Muḥammad terus mengarahkan pasukannya ke bandar Tetouan dan memerintahkan mereka supaya menyita harta-harta orang Yahudi yang telah berlaku khianat terhadap kerajaan, yang mana mereka telah bekerjasama dengan musuh dari Eropah untuk menjatuhkan kerajaan. Selepas itu beliau bersiap-siap pula untuk menaklukkan bandar Sabtah yang dikuasai dan dijajah oleh Spanyol. Beliau menyeru masyarakat untuk bangkit berjihad bersama-sama menghalau penjajah Eropah. Seruan beliau itu mendapat sambutan hangat daripada masyarakat. Hampir semua masyarakat dan kabilah menyokong perjuangannya itu. Antara yang kuat menyokong adalah kabilah Anjarah, iaitu kabilah Syeikh Ibn ‘Ajībah. Maka meletuslah peperangan dengan Spanyol pada tahun 1205 H.

Al-Nāṣiri, seorang pakar sejarah Maghribi menyatakan dalam bukunya *al-Istiqṣā* bahawa peperangan itu hampir sahaja dimenangi oleh Sultan al-Yazīd Ibn Muḥammad dan bandar Sabtah hampir sahaja ditakluki. Namun, tumpuannya menjadi terpecah, disebabkan gangguan daripada saudaranya Hisyām, yang tidak senang dengan kejayaannya itu dan bangkit menentangnya. Penentangan saudaranya ini berpusat di Marrakesh. Ini telah memaksa Sultan al-Yazīd Ibn Muḥammad berundur dan menarik pasukannya dari bandar

⁶ Dr ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāh al-Fikrī al-Ṣūfī Fī al-Qarnain 18/19 M*, cet: 2, (Maghribi: Mansyurāt Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1994), 60.

⁷ *Ibid*, 63-64.

Sabtah, kemudian pergi ke Marrakesh untuk memadamkan api pemberontakan yang dinyalakan saudaranya sendiri.⁸

Pada pertempuran tersebut, Sultan al-Yazīd Ibn Muḥammad telah mengalami kecederaan. Kemudian, kecederaannya menjadi parah, sehingga akhirnya beliau meninggal dunia. Peristiwa itu berlaku pada tahun 1206 H. Kewafatannya ini telah mendukacitakan masyarakat Maghribi pada waktu itu yang cintakan jihad. Mereka tertunggu-tunggu penggantinya yang dapat melanjutkan perjuangannya, tetapi penggantinya tidak seperti yang mereka harapkan. Beliau telah digantikan oleh saudara kandungnya yang bernama al-Maulā Maslamah.⁹

Pada waktu pelantikan al-Maulā Maslamah sebagai sultan, keadaan politik Maghribi tidak dapat diselamatkan lagi. Ia telah terpecah kepada tiga pemerintahan:

- a. Pemerintahan di bawah pimpinan Al-Maulā Maslamah yang berpusat di bandar Tetouan.
- b. Pemerintahan di bawah pimpinan Hisyām yang berpusat di bandar Marrakesh.
- c. Pemerintahan di bawah Sultan Sulaymān yang berpusat di bandar Fes.

Perpecahan ini telah menimbulkan peperangan antara sesama mereka. Peperangan demi peperangan berlaku pada waktu itu. Natijah akhir daripada peperangan tersebut, kemenangan diperoleh oleh Sultan Sulaymān. Beliau berjaya mengalahkan dua saudaranya, iaitu al-Maulā Maslamah dan Hisyām. Dengan kemenangan ini, Maghribi kembali bersatu di bawah kepimpinan Sultan Sulaymān.¹⁰

Sultan Sulaymān telah memerintah Maghribi daripada tahun 1206 H. sehingga 1236 H. Sepanjang pemerintahan Sultan Sulaymān, Maghribi tidaklah aman dan tenteram seperti

⁸ Syeikh Aḥmad Ibn Khālid al-Nāṣirī, *al-Istiḡāḥ Li Akhbār al-Maghrib al-Aqsā*, jil. 8, (al-Baydā': Dār al-Kitāb, 1956), 81-82.

⁹ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 66.

¹⁰ *Ibid.*

zaman pemerintahan ayahnya, iaitu Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh. Pelbagai rintangan dan tentangan yang dihadapinya.

Pada era yang keadaannya seperti inilah tokoh kajian ini, iaitu Syeikh ‘Ajībah hidup, membesar dan berdakwah. Ia adalah era yang penuh dengan pertelingkahan dan peperangan.

2.2.2. Keadaan Intelektual dan Keilmuan Semasa Syeikh Ibn ‘Ajībah

Kestabilan politik yang berlaku pada zaman pemerintahan Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh sedikit banyak telah membawa angin perubahan pada landskap keilmuan dan intelektual di bandar Tetouan. Pada era ini, muncul tokoh-tokoh yang berusaha menegakkan bendera keilmuan dan kecemerlangan dalam bidang pendidikan dan pembelajaran. Mereka cuba menghidupkan pengajian ilmu-ilmu fikah dan bahasa. Terdapat dua tokoh utama yang berpengaruh dalam perkembangan keilmuan dan kemajuan intelektual pada waktu itu, iaitu Syeikh Muḥammad Ibn ‘Abd al-Salām Bannānī dari Fes dan Syeikh Abū al-‘Abbās Aḥmad al-Warzāzī dari Warzāzāt.¹¹

Apabila dilihat pada sistem pembelajaran pada waktu itu, ia tertumpu pada sistem hafalan dan kajian terhadap kitab-kitab ringkasan yang dikenal dengan *Mukhtaṣar*. Pelajar-pelajar diwajibkan menghafal matan-matan *manzūmah* yang dijadikan sebagai asas keilmuan mereka. Apabila mereka telah hafal matan-matan tersebut, baharulah mereka mempelajari syarahan kepada matan-matan tersebut. Antara kitab yang masyhur dijadikan bahan pelajaran mereka adalah *Mukhtaṣar Khalīl*. Kedua-dua sistem pembelajaran ini telah ditempuh oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah di awal proses pembelajaran dan pendidikannya.¹²

¹¹ *Ibid*, 93.

¹² *Ibid*, 96; Muḥammad Dāwūd, *Tārīkh Taṭwān*.

Berdasarkan pendapat Dr. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, dua sistem ini tidak memberi hasil yang memuaskan, kerana ia telah menjadikan pelajar berpandangan jumud dan sempit. Mereka tersekat pada kitab-kitab ringkas dan terpaksa menghabiskan masa yang lama dalam proses pembelajaran. Padahal untuk membina pelajar yang intelektual, mereka perlu mentelaah buku yang banyak dan meluaskan pandangannya dengan membaca buku-buku yang lebih lengkap perbahasannya. Menurutnya lagi, pada waktu itu buku-buku ringkasan ini seolah-olah telah menjadi kitab suci yang tidak boleh dicabar dan dikritik. Ini adalah masalah besar bagi kemajuan keilmuan dan percambahan pemikiran.¹³ Al-‘Allāmah Ibn Khaldūn pernah mengkritik sistem ini dengan berkata:

“Banyaknya buku-buku ringkasan yang ditulis dalam pelbagai bidang ilmu telah mendatangkan kelemahan pada sistem pengajaran. Walaupun pada asalnya mereka mahu memudahkan pelajar untuk menghafal, namun pada akhirnya ia mendatangkan kesusahan kepada mereka.”¹⁴

Ternyata di sebalik kekurangan, ada kelebihan. Kerana terikat dengan buku-buku ringkasan, para ulama di era ini mempunyai kelebihan tersendiri, iaitu mahir dalam menulis syarahan kepada kitab-kitab yang ringkas itu. Tetapi mereka kurang berusaha untuk mengembangkan perbahasan-perbahasan kitab itu atau menulis sendiri buku yang mempunyai pendekatan yang berbeza, sebagaimana yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh pemikiran Islam terawal. Secara tidak langsung sistem yang diamalkan ini telah memadamkan cahaya inovasi dan kreativiti di kalangan pelajar.

Kelemahan sistem ini telah disedari oleh pihak kerajaan yang berkuasa pada waktu itu. Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh yang memimpin Maghribi pada waktu itu cuba mengambil langkah perubahan dalam sistem pembelajaran. Beliau mengeluarkan keputusan yang dikenal sebagai reformasi pendidikan tahun 1203H/1788M. Keputusan ini cuba

¹³ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 97

¹⁴ Al-‘Allāmah ‘Abd al-Raḥman Ibn al-Khaldūn al-Maghribī, *Tārīkh al-‘Allāmah Ibn Khaldūn*, cet. 2, (Beirut: Maktabah al-Madrasah wa Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1961) 1:678.

merombak sistem pembelajaran yang ada dan menentukan bahan-bahan pengajaran yang sesuai untuk kemajuan pendidikan. Tetapi reformasi ini tidak berjalan lancar. Ia telah menimbulkan penentangan dan kritikan keras di kalangan ulama-ulama fikah waktu itu. Antara ulama yang menentang itu adalah Syeikh al-Tāwādī Ibn Sawdah, salah seorang guru Syeikh Ibn ‘Ajībah.¹⁵

Asas reformasi pendidikan yang dilaungkan oleh Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh adalah perlunya kembali kepada sistem yang diamalkan oleh salafus soleh terdahulu. Mereka adalah orang-orang yang berakhlak mulia dan kitab-kitab yang mereka tulis mengandungi penjelasan yang mudah dan terang.

Jika didalami, maka seruan ini seolah-olah mengajak kepada pembebasan akal dan pemikiran daripada rantai kejumudan serta taklid kepada syeikh-syeikh secara membuta tuli dan kembali kepada sumber asal Islam, iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Namun dari segi lain, seruan reformasi pendidikan ini turut melarang pengajaran sebahagian ilmu logik seperti ilmu mantiq dan ilmu kalam.

Adanya larangan pengajaran ilmu mantiq dan ilmu kalam telah menimbulkan beberapa tafsiran dan analisa di kalangan pengkaji. Sebahagian mereka berpendapat bahawa seruan reformasi ini bukan benar-benar berdasarkan asas intelektual, tetapi reformasi yang bersifat sentimen dan emosional. Dan sebahagian lagi berpendapat bahawa kelihatannya reformasi pendidikan ini lebih menjurus kepada perbaikan bahan pembelajaran daripada perbaikan sistemnya, dan matlamat Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh daripada reformasi ini adalah memudahkan proses pembelajaran dengan mengambil kitab-kitab yang mempunyai perbincangan yang mudah difahami serta tidak terlalu mendalam dalam perkara cabang dan perbezaan.¹⁶

¹⁵ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isyāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 98.

¹⁶ *Ibid*, 100-101.

Pengkaji melihat bahawa reformasi pendidikan itu merupakan hasil pengaruh gerakan pembaharuan yang dilaungkan oleh tokoh-tokoh pembaharuan, seperti Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan Muḥammad Abduh yang hangat diperdebatkan di negeri-negeri Islam pada waktu itu. Misi gerakan pembaharuan ini nampak sama dengan apa yang ingin dilakukan oleh Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, iaitu kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah serta beramal dengan amalan salafus soleh. Gerakan pembaharuan ini telah menghadapi penentangan di mana-mana. Maka tidak pelik, perkara yang serupa berlaku di Maghribi pada waktu itu.¹⁷

Oleh itu, kesan daripada penentangan itu jelas pada waktu pelaksanaan sistem reformasi pendidikan itu tidak berjalan lancar sebagaimana dijelaskan di atas. Pelbagai sebab yang dinyatakan oleh pengkaji, antaranya kerana ia sistem baharu dan berlawanan dengan sistem yang sedia ada; sudah tentu sistem baharu susah dilaksanakan. Di samping itu, ia juga disebabkan oleh tidak adanya sistem yang memastikan pelaksanaannya atau penguatkuasaannya berjalan dengan baik. Tidak adanya sistem pelaksanaan dan penguatkuasaan itu disebabkan reformasi ini hanya setakat mengeluarkan keputusan dan menetapkan bahan-bahan dan kitab-kitab yang wajib diikuti dalam sistem pembelajaran; menyenaraikan buku-buku yang diharamkan, tetapi tidak ada arahan lain yang dapat memastikan peraturan itu dijalankan.¹⁸

Reformasi pendidikan yang dibawa oleh Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh tidak bertahan lama, kerana tidak lama selepas dikeluarkan keputusan itu, beliau meninggal dunia, iaitu pada tahun 1204H. Kemudian, tempat beliau digantikan oleh anaknya,

¹⁷ Pengaruh gerakan pembaharuan Islam ini turut dinyatakan oleh J Spencer Trimingham dalam bukunya *The Sufi Orders In Islam*. Lihat: J Spencer Trimingham, *The Sufi Orders In Islam (Madzhab Sufi)*, terj. Lukman Hakim, cet. 1, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1999), 110.

¹⁸ *Ibid*, 102

sebagaimana dijelaskan sebelum ini. Maka berlakulah apa yang berlaku, sehingga tampuk pemerintahan dipegang oleh Sultan Sulaymān Ibn ‘Abd Allāh.

Sultan Sulaymān tidak mengikuti kebijaksanaan pendidikan yang dirancang oleh Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh. Beliau kembali kepada sistem lama iaitu mempelajari buku-buku yang ringkas seperti *Mukhtaṣar Khalīl*. Bahkan beliau mengeluarkan dana besar untuk mengembalikan sistem pendidikan kepada sistem yang lama. Sesetengah pengkaji berpendapat bahawa kebijaksanaan Sultan Sulaymān ini adalah disebabkan oleh lemahnya posisi politiknya pada waktu itu; dia tidak mampu menghadapi tekanan daripada ulama-ulama fikah yang menentang reformasi pendidikan yang dibawa oleh Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh.¹⁹ Barangkali juga, kerana beliau memerlukan sokongan daripada ulama untuk menghadapi dan melawan saudara-saudaranya yang hendak mengambil alih tampuk pemerintahan pada waktu itu.

Sistem pendidikan yang berkonsepkan tradisional tersebut berterusan dilaksanakan sehingga tahun 1261H dan berakhir dengan kemunculan gerakan salafi pada permulaan abad ke 14H.²⁰ Gerakan itu telah menyebabkan terjadinya perubahan pada sistem pendidikan dan pembelajaran selepas itu.

Pada sistem pendidikan dan keadaan intelektual seperti itulah Syeikh Ibn ‘Ajībah hidup dan membesar. Perkara ini terlihat jelas pada sejarah hidup dan latar belakang pendidikan yang pernah dilaluinya.

2.2.3. Keadaan Kehidupan Tasawuf Pada Masa Syeikh Ibn ‘Ajībah

Penyebaran tasawuf dan tarekat di Maghribi termasuk lambat, menurut J. Spencer Trimingham. Ia disebabkan penguasaan mazhab Maliki dan fatwa kerajaan yang pernah

¹⁹ *Ibid*, 105.

²⁰ *Ibid*, 105.

mengancam dan mengharamkan kitab-kitab tasawuf amnya dan kitab Imam al-Ghazzālī khususnya. Namun pada era pemerintahan Almoravid (1056-1147M) tasawuf mendapat perhatian, kemudian tumbuh subur pada era pemerintahan Almohades (1130-1269M).²¹

Tarekat sufi mula masuk ke bandar Tetouan, tempat kelahiran Syeikh Ibn ‘Ajībah, pada awal abad ke sebelas Hijrah, iaitu sebelum kelahiran Syeikh Ibn ‘Ajībah. Ketika kemunculannya, ia dianggap sesuatu yang asing dan pelik oleh masyarakat Tetouan. Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh sejarawan Muḥammad Dāwūd:

“Ketika tarekat sufi datang pada era ini dan era selanjutnya, ia membentuk zawiyah- zawiyah, adat kebiasaan dan cara hidup yang khas. Oleh penduduk Tetouan, ia dianggap sebagai perkara baharu dalam kehidupan Islam dan masyarakat Tetouan pada waktu itu.”²²

Keadaan ini disebabkan oleh kedudukan bandar Tetouan dan karakter masyarakat Tetouan. Dari segi kedudukan, bandar Tetouan terletak di sempadan Maghribi dengan Spanyol. Pada waktu itu, kawasan ini merupakan kawasan panas, iaitu kawasan perang antara kerajaan Islam Maghribi dengan kerajaan Kristian Spanyol. Maka bandar Tetouan sentiasa disibukkan dengan peperangan. Ini telah menyebabkan masyarakat lebih sibuk dengan jihad. Waktu mereka lebih banyak habis di medan perang atau di sempadan negeri. Situasi sebegini telah membentuk karakter masyarakat Tetouan dengan karakter keras dan melawan, serta lebih cenderung pada jihad dan perang.

Selain itu, masyarakat Tetouan adalah masyarakat yang terdiri daripada para muhajir yang berasal dari Andalusia. Mereka meninggalkan Andalusia disebabkan perkampungan mereka diserang dan ditakluki oleh Kristian Spanyol. Ketika mereka datang ke bandar Tetouan, bersama mereka keinginan untuk kembali ke Andalusia. Oleh itu, mereka sentiasa mencari peluang berperang kembali dengan Spanyol. Selain itu, ketika

²¹ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam (Madzhab Sufi)*, 45.

²² Muḥammad Dāwūd, *Tārīkh Taṭwān*, 2:305

mereka berpindah ke bandar Tetouan, mereka juga membawa bersama mereka budaya-budaya dan kebiasaan-kebiasaan mereka pada waktu di Andalusia. Banyak yang mereka bawa, tetapi mereka tidak membawa bersama mereka sesuatu yang berbentuk tasawuf dan tarekat.

Apabila tarekat sufi membentuk *zawiyah* dan mengamalkan amalan yang berbeza dengan amalan kebanyakan masyarakat, penduduk Tetouan mula melihatnya dengan pandangan negatif. Mereka melihat tarekat sufi ini sebagai puak yang ingin memecah belah kesatuan dan persatuan masyarakat Tetouan yang cintakan jihad. Bahkan, ada segelintir mereka yang berpendapat bahawa tarekat sufi ini adalah puak yang digunakan oleh pihak musuh untuk menjauhkan mereka daripada jihad.

Walau bagaimanapun, ada beberapa golongan yang mengikuti dan mengamalkan tasawuf dan tarekat kerana ia dilihat sebagai pembaharuan dalam Islam dan usaha untuk memelihara nilai-nilai Islam. Terdapat beberapa *zawiyah* di bandar Tetouan. *Zawiyah* pertama yang ditubuhkan adalah *zawiyah* pengikut Syeikh Abū al-Maḥāsīn Yūsuf al-Fāsī al-Fihri yang didirikan pada tahun 1004H. Lantaran *zawiyah* ini masih baharu di bandar Tetouan, maka mereka hanya mengamalkan amalan setakat zikir, wirid dan zahir syariat yang sedikit berbeza dengan apa yang diamalkan oleh masyarakat Tetouan.

Selain *zawiyah* Syeikh Abū al-Maḥāsīn Yūsuf al-Fāsī al-Fihri, terdapat *zawiyah-zawiyah* yang lain seperti *zawiyah* al-Fāsī dan *zawiyah* al-Nāṣiriyyah. Namun, *zawiyah-zawiyah* ini tidak berumur panjang dan ia pupus ditelan zaman.²³

Pada era pemerintahan Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, keadaan politik mula stabil dan masalah sosial mula berkurangan dibandingkan dengan era pemerintahan sebelumnya iaitu pemerintahan Sultan Ismā’īl. Dengan ketenteraman dan kestabilan ini,

²³ Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikri al-Ṣūfi*, 78.

muncul kembali di tengah-tengah masyarakat Tetouan, tarekat-tarekat sufi yang memberi pengaruh kepada kehidupan beragama dan bermasyarakat pada waktu itu. Era ini adalah era sebelum munculnya gerakan dakwah sufi yang dibawa oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah.

Antara tarekat yang muncul pada era itu adalah:

- a. Tarekat al-Risūniyyah. Ia adalah tarekat yang dianuti golongan bangsawan dan keturunan *Ahlul Bayt*. Pemimpin tarekat ini mempunyai hubungan rapat dengan pihak istana sehingga mereka dapat berhubung dengan Sultan Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh dan anaknya, Sultan Sulaymān.
- b. Tarekat al-‘Īsawiyyah. Ia adalah tarekat yang dianuti masyarakat awam yang terdiri daripada pelbagai lapis dan latar belakang kehidupan.
- c. Tarekat al-Ḥamdusyiyah. Ia merupakan pecahan daripada tarekat al-‘Īsawiyyah.

Tarekat-tarekat inilah yang dikenal oleh masyarakat Tetouan khususnya dan Maghribinya. Sedangkan tarekat yang diamalkan dan disebarkan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah tarekat al-Darqāwiyyah. Ia sebagaimana yang dinyatakan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah tarekat yang asing dan baharu pada pandangan masyarakat Tetouan pada waktu itu.²⁴

Dengan demikian, benarlah apa yang dinyatakan pada bahagian pendahuluan kajian ini, bahawa tasawuf dari abad 7 Hijrah – 13 Hijrah lebih fokus pada ritual dan formalism serta terikat di bawah kawalan tarekat-tarekat tertentu. Tasawuf seperti inilah yang berkembang dan beredar pada zaman Syeikh Ibn ‘Ajībah.

2.3. Latar belakang Syeikh Ibn ‘Ajībah

Mengenal latar belakang seorang tokoh adalah amat penting. Ia membantu pengkaji untuk memahami selok-belok dan rahsia kejayaannya. Ada beberapa aspek penting yang

²⁴ Muḥammad Dāwūd, *Tārīkh Taṭwān*, 2:79

berkaitan dengan latar belakang tokoh yang perlu diketahui. Antaranya ialah latar belakang keluarga dan latar belakang pendidikannya.

Berikut penjelasan latar belakang kehidupan Syeikh Ibn ‘Ajībah:

2.3.1. Latar belakang Keluarga

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menulis tentang nasab keturunannya dalam kitabnya *al-Fahrisah*. Tulis beliau:

“Adapun keturunan saya, saya adalah ‘Abd Allāh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī Ibn al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn ‘Ajībah al-Hajjūjī Ibn Sayyidī ‘Abd Allāh Ibn ‘Ajībah.”²⁵

Nasab keturunan beliau ini terus naik sehingga sampai pada Idrīs al-Akbar.²⁶ Justeru demikian, Syeikh Ibn ‘Ajībah berasal dari *Alul Bayt* yang berpunca daripada al-Ḥasan, cucunda Rasulullah s.a.w. sehingga beliau menisbahkan diri beliau dengan Aḥmad Ibn ‘Ajībah al-Ḥasani.²⁷

Dalam *al-Fahrisah*, beliau nampak bersungguh-sungguh membuktikan kemuliaan nasab beliau ini. Dr. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr berpendapat bahawa mungkin ada orang yang meragukan kesahihan nasab beliau itu sehingga beliau berusaha membuktikannya.²⁸

Antara hujah kesahihan nasab beliau kepada keluarga Rasulullah s.a.w. adalah mimpi beliau bertemu Rasulullah s.a.w. yang menegaskan beliau ialah keturunannya. Selain itu beliau juga berhujah dengan firasat Syeikh al-‘Arabī al-Darqāwī yang mempunyai kemampuan dapat membezakan antara seorang yang berketurunan nabi atau bukan. Demikian juga, keyakinannya semakin kuat selepas Syeikh al-‘Arabī al-Darqāwī

²⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 16.

²⁶ *Ibid*

²⁷ ‘Umar Riḍā Kaḥḥālāh, *Mu’jam al-Muallifīn : Tarājum Musanniḥī al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Beirut: Maktabah Dār al-Muthannā dan Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), 2:163

²⁸ Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 117.

dan Syeikh Muḥammad al-Buzaydī menulis surat kepadanya dan dalam surat itu mereka menyifatkan beliau sebagai al-Hasanī.²⁹

Di sebalik kesungguhan beliau memastikan nasab keturunannya itu, beliau menyedari bahawa bukan nasab keturunan yang menentukan kedudukan seseorang di sisi Allah s.w.t. namun ketakwaanlah yang menentukan. Perkara ini beliau nyatakan selepas beliau menceritakan tentang usaha beliau memastikan nasab keturunannya dari *Alul Bayt*.

Beliau berkata:

“Cukuplah bagi seorang manusia ketakwaan sebagai tanda kemuliaan dan ketinggian agamanya. Seperti firman Allah s.w.t.: Sesungguhnya orang yang paling mulia di kalangan kamu adalah orang yang paling bertakwa.”³⁰ Dan sebagaimana sabda Rasulullah s.a.w.: “Sesungguhnya tiada kelebihan orang Arab ke atas orang bukan Arab dan orang bukan Arab ke atas orang Arab; dan tidak pula orang merah ke atas orang hitam; dan tidak pula orang hitam ke atas orang merah, melainkan dengan ketakwaan.”³¹

Dari segi keluarga, Syeikh Ibn ‘Ajībah membesar di tengah-tengah keluarga yang taat beragama. Bahkan, beliau menyatakan bahawa datuk dan neneknya adalah orang-orang istimewa yang diberi karamah oleh Allah s.w.t. Beliau berkata:

“Nasab kami bersambung sampai kepada Sayyidi al-Ḥusayn al-Hajjūjī, seorang wali yang soleh, alim dan *qutub* yang mempunyai banyak karamah serta peninggalan-peninggalan yang terpuji.”³²

Berkenaan dengan nenek beliau, beliau berkata:

“Adapun nenek kami dari sebelah ayah dan ibu adalah seorang wali yang terkenal dengan kasyafnya, iaitu Fāṭimah anak kepada wali yang soleh Sayyidi Ibrāhīm Ibn ‘Ajībah. Nenek ini merupakan seorang yang mempunyai banyak karamah dan antara orang yang diambil berkat dalam berdoa dan minta pertolongan ketika berada di darat dan di laut.”³³

²⁹ *Ibid.* dan Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 17-18

³⁰ Surah al-Ḥujurāt ayat 13

³¹ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 19

³² *Ibid.*, 16

³³ *Ibid.*, 20

Ayah Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah seorang lelaki soleh yang pendiam. Tentang ayahnya ini beliau bercerita:

“Ayah saya meninggal dunia pada tahun 1196 H. Beliau ialah seorang yang soleh, pendiam dan suka berkhawat; biasanya duduk bersendirian serta sibuk dengan urusannya. Beliau seorang yang warak dengan dunia. Pada siang hari beliau bekerja bertani bersama dengan orang-orang lain dan pada malam hari beliau membaca al-Quran. Beliau amat menyesal kerana tidak menghafal al-Quran pada waktu kecil.”³⁴

Tidak lupa Syeikh Ibn ‘Ajībah bercerita tentang ibunya. Beliau berkata:

“Adapun ibu kami, Beliau ialah Raḥmah Binti Sayyidī Muḥammad, iaitu anak kepada bapak saudara kami. Ibunya adalah Ruqayyah Binti Mas’ūd Ibn ‘Ajībah.”³⁵

Ibunya ini pada waktu hidup merupakan seorang ahli ibadah yang taat dan amat takut kepada Allah s.w.t. Beliau suka membaca wirid *al-Zarūqiyah* pada waktu pagi dan petang; *Tasliyah Ibn Masyīsy* dan wirid-wirid yang lain. Beliau menghabiskan kebanyakan waktunya untuk berzikir dan melakukan kebaikan. Beliau ialah seorang yang pemurah, dermawan, santun, kasih dan sayang kepada makhluk.³⁶

Demikianlah latar belakang keluarga Syeikh Ibn ‘Ajībah; keluarga yang soleh dan taat kepada Allah s.w.t.

2.3.2. Perkahwinan dan Zuriat Syeikh Ibn ‘Ajībah

Sebagai seorang yang alim dengan agama Allah, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyedari bahawa perkahwinan adalah perkara yang amat digalakkan dan merupakan sunah para nabi. Ketika beliau membincangkan tentang perkahwinan beliau dalam kitab beliau *al-Fahrisah*,

³⁴ *Ibid*, 23-24

³⁵ *Ibid*.

³⁶ *Ibid*, 24

beliau telah menurunkan hadis-hadis dan kata-kata salafus soleh yang menggalakkan perkahwinan dan menjelaskan tentang adab-adab dalam perkahwinan.

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menjalankan sunah nabi ini dengan baik. Sepanjang hayat, beliau pernah berkahwin dengan 5 orang gadis dan seorang janda; cuma seorang meninggal dunia dan seorang lagi beliau ceraikan, sehingga yang benar-benar bersama beliau sampai ke akhir hayat adalah 4 orang. Isteri-isteri beliau itu adalah:

- a. Isteri pertamanya adalah Raḥmah Bint Muḥammad Ibn Aḥmad al-Jā’idī. Hasil perkahwinan itu, beliau telah dianugerahkan 12 orang anak; 6 lelaki dan 6 perempuan, dan seorang lagi meninggal sebab keguguran. Namun kebanyakan anak-anak beliau ini tidak berumur panjang, 10 orang daripadanya telah meninggal dunia sehingga hanya 2 orang anak perempuan yang tinggal daripada perkahwinannya dengan isteri pertamanya ini.³⁷
- b. Kemudian, beliau berkahwin dengan Fāṭimah Bint al-Ḥusayn Ibn ‘Ajībah yang merupakan seorang janda. Melalui perkahwinan ini, beliau memperoleh dua orang anak, tetapi kedua-duanya mati kerana keguguran. Takdir menentukan, hubungan perkahwinan beliau ini tidak dapat bertahan, akhirnya beliau bercerai dengan Fāṭimah Bint al-Ḥusayn Ibn al-‘Ajībah ini.³⁸
- c. Kemudian beliau berkahwin lagi dengan Manānah Bint Sayyidī ‘Abd al-Hādī. Bersamanya, beliau dianugerahkan seorang anak, namun meninggal kerana keguguran juga. Selepas tujuh bulan daripada itu, isteri beliau ini meninggal dunia.³⁹
- d. Kemudian beliau berkahwin lagi dengan Raḥmah Bint al-Faqīr al-Ṣādiq al-Muqaddam al-Zarrād. Dari isteri ini, beliau dianugerahkan 6 orang anak; 4 lelaki

³⁷ *Ibid*, 85

³⁸ *Ibid*.

³⁹ *Ibid*, 86

dan 2 perempuan. Daripada 6 orang tersebut, 4 orang meninggal dunia, tinggal 2 orang sahaja. Mereka adalah Muḥammad al-Mahdī yang dilahirkan pada bulan Zulhijah tahun 1215 H. dan ‘Abd al-Salam yang dilahirkan pada akhir Ramadhan tahun 1220 H.⁴⁰

- e. Kemudian beliau berkahwin lagi dengan Fāṭimah Bint al-Faqīr al-Ṣāliḥ Sayyidī al-Hāsyimī Kharbaq pada tahun 1215 H. Bersamanya, beliau memperoleh 5 orang anak lelaki dan seorang anak perempuan. Namun 5 orang meninggal, sehingga tinggal seorang sahaja, iaitu ‘Abd al-Bāqī yang dilahirkan pada bulan Ramadhan tahun 1221 H.⁴¹
- f. Kemudian, beliau juga berkahwin dengan al-Syarīfah Manānah Bint al-Sayyid Muḥammad Ibn Aḥmad al-Raḥmunī. Bersamanya, beliau dianugerahkan 4 orang anak; seorang perempuan dan 3 orang lelaki. Anak lelaki bernama: Muḥammad al-Ṣādiq yang dilahirkan pada 10 terakhir bulan Ramadhan tahun 1220 H. dan Muḥammad al-Khadir, kemudian namanya ditukar oleh ibu saudaranya menjadi Aḥmad al-Syahīd yang dilahirkan pada Jamādil Thāniah tahun 1222 H. kemudian anak beliau yang bernama ‘Abd al-Qādir yang dilahirkan pada bulan Ṣafar tahun 1224 H.⁴²

Beliau berkata dalam kitabnya *al-Fahrisah* berkenaan dengan isteri-isterinya ini:

“Jumlah isteri yang bersamaku sekarang 4 orang; 2 orang dari kalangan *Syarīfah* (Ahlul Bayt) dan 2 orang lagi dari kalangan orang-orang biasa. Namun kemuliaan yang hakiki adalah ketakwaan, bukan keturunan. Sebagaimana firman Allah yang bermaksud: “Orang yang paling mulia di sisi Allah antara kamu adalah orang yang paling

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

bertakwa.”⁴³. Dan sabda Rasulullah s.a.w.: “Keluarga Muhammad s.a.w. adalah setiap orang yang bertakwa.”⁴⁴

Demikian juga beliau berkata tentang anak-anaknya:

“Jumlah anak yang dianugerahkan kepada kami pada waktu ini, iaitu pada tahun 1224 H. adalah 31 orang. Yang hidup 9 orang.”⁴⁵

Dengan itu, kebanyakan anak-anaknya meninggal di waktu kecil.

Anak dan keluarga adalah aset Syeikh Ibn ‘Ajībah. Mereka secara langsung dan tidak langsung telah membantu beliau dalam meraih cita-cita dan mewujudkan perjuangannya.

2.3.3. Latar belakang Pendidikan

Dr. ‘Abd Allāh al-Syahātah menyatakan dalam bukunya *‘Ulūm al-Tafsīr* bahawa pentafsiran akan berbeza antara satu mufasir dengan mufasir lain sesuai dengan perbezaan keilmuan dan latar belakang pendidikan mufasir itu.⁴⁶ Maka tidak lengkap perbincangan tentang tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah tanpa mengenal latar belakang keilmuan dan pendidikannya.

Pendidikan awal Syeikh Ibn ‘Ajībah bermula dari rumahnya sendiri, iaitu di bawah bimbingan ibu beliau. Ibunya telah mula memprogram pendidikannya semenjak dalam kandungannya lagi. Beliau sentiasa berdoa selepas solat dengan doa:

اللَّهُمَّ ارزُقْنِي ذُرِّيَّةً صَالِحَةً

Terjemahan: Ya Allah, anugerahkanlah daku zuriat yang soleh.

⁴³ Surah al-Ḥujurāt ayat 13.

⁴⁴ Hadis yang disebutkan oleh Imam al-Suyūṭī dalam *al-Jāmi’ al-Ṣaḡhīr*, al-Ṭabrānī dalam *al-Mu’jam al-Awsaṭ*.

⁴⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 87.

⁴⁶ Dr. ‘Abd Allāh Syahātah, *‘Ulūm al-Tafsīr*, cet. 1, (Kaherah : Dār al-Syūrūq, 2001), 27.

Beliau merasakan bahawa doanya ini telah dimakbulkan Allah s.w.t. pada bulan Ramadhan. Perkara ini disebutkan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam *Fahrisahnya*.⁴⁷

Berkat doa ibunya itu, beliau tumbuh membesar menjadi seorang anak yang soleh. Kesolehan telah nampak semenjak kecil lagi. Antaranya - seperti yang diceritakan Syeikh Ibn ‘Ajībah - bahawa semasa zaman kanak-kanak beliau, setiap kali datang waktu solat, beliau akan berteriak kepada ibunya dan mengatakan kepada ibunya supaya pergi mendirikan solat. Beliau akan terus berteriak dan menangis sehinggalah ibunya bangkit mendirikan solat.⁴⁸

Semenjak kecil, ibunya telah mengajarkannya cara berwudhuk, tayamum dan solat. Hasilnya sepertimana yang beliau katakan:

“Semenjak saya mula berakal, saya tidak pernah meninggalkan solat pada waktunya sama sekali.”⁴⁹

Semenjak kecil juga, beliau telah terbiasa bangun malam. Awal pagi beliau pergi ke masjid, beliau akan melaungkan azan dan duduk sehingga solat subuh. Pada waktu itu beliau belum pandai membaca al-Quran lagi.

Beliau menceritakan bahawa semenjak kecil beliau lebih suka *khalwat* atau bersendirian, daripada bermain-main dengan kanak-kanak lainnya. Kata beliau lagi:

“Sesungguhnya Allah s.w.t. telah menanamkan ke hatiku cinta ilmu semenjak aku kanak-kanak lagi, aku telah membaca kitab Imam al-Qurṭubī sebelum aku khatam al-Quran lagi, walaupun pada waktu itu aku tidak tahu tajuk kitab itu, hanya sahaja aku perhatikan kitab itu berbicara tentang hukum-hakam solat. Aku membaca kitab itu sambil aku mengembala kambing. Waktu itu aku dapat menghafalnya dengan banyak.”⁵⁰

⁴⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 26.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menghafal al-Quran semenjak kecil. Selain itu beliau juga belajar ilmu tajwid dan memperbaiki bacaan al-Qurannya. Antara gurunya dalam bidang al-Quran adalah datuknya sendiri yang bernama al-Mahdi. Selain itu beliau juga belajar kepada:

2.3.3.1.Sayyid Aḥmad al-Ṭālib, seorang *muqri*’ hebat pada waktu itu.

2.3.3.2.Sayyidi ‘Abd al-Raḥmān al-Kattāmī al-Ṣanḥājī, seorang pakar fikah yang soleh.

2.3.3.3.Sayyidī al-‘Arabī al-Zawāḍī, seorang ustaz yang mendalam ilmunya.

2.3.3.4.Sayyidī Muḥammad Asymal, seorang pakar fikah yang soleh dan daripadanya bersambung sanadnya dengan Syeikh al-Samlāī.

Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah seorang yang serius dan bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu. Kerana dahagakan ilmu, beliau suka duduk dan berjalan bersama dengan orang yang lebih berilmu daripadanya. Cerita beliau dalam *Fahrisahnya*:

“Kalau aku pergi ke pasar, aku akan mencari orang yang lebih tua dan banyak ilmu daripadaku, lalu aku akan berjalan dengannya. Sambil berjalan itu, kami saling mengulang kaji pelajaran dan ilmu-ilmu penting, sehinggalah kami masuk pasar.”⁵¹

Hari-hari beliau diisi dengan belajar. Hari belajarnya dirancang dengan baik. Beliau berkata:

“Pada hari Khamis, aku isi waktuku dengan menulis atau membaca kitab-kitab *matan*. Apabila datang waktu cuti, aku tidak melepaskannya begitu sahaja, aku akan mengisinya dengan membaca pelbagai kitab ilmu pengetahuan.”⁵²

Al-Quran adalah kitab kesayangannya. Namun di samping membaca al-Quran, beliau juga membaca kitab-kitab lain. Antaranya *Muqaddimah al-Ajrummyah*, *Alfiyyah*, *al-*

⁵¹ *Ibid*

⁵² *Ibid.*

Mursyid al-Mu'īn karangan Ibn 'Āsyir, kitab karangan *al-Khazzār*, kitab *Hirz al-Amānī* dan kitab-kitab lainnya.

Kecenderungannya kepada ilmu ini turut disokong oleh ibu bapanya. Untuk memotivasikannya agar lebih rajin belajar dan menuntut ilmu, ayah beliau suka membawanya bertemu ulama-ulama. Syeikh Ibn 'Ajībah merakamkan suatu peristiwa yang tidak pernah dilupakannya, iaitu peristiwa ayahnya membawa dia berjumpa dengan seorang ulama besar pada waktu itu yang bernama Sayyidī Aḥmad al-Warzāzī. Kata beliau:

“Di waktu kecil, ayahku pernah membawaku ke bandar Tetouan untuk tujuan menziarahi ulama-ulamanya. Namun kami hanya dapat berjumpa dengan Syeikh Sayyidī Aḥmad al-Warzāzī –semoga Allah merahmatinya. Aku melihat dia seorang lelaki yang pendek dan lurus serta berjanggal nipis.”⁵³

2.3.4. Syeikh Ibn 'Ajībah Menuntut Ilmu Zahir

Pertemuan beliau dengan Syeikh Sayyidī Muḥammad al-Sūsī al-Samlālī, ketika beliau belajar al-Quran dengan Syeikh Sayyidi Muhammad Asymal di kabilah Bani Mansur telah membuka dimensi baru beliau dalam proses menuntut ilmu. Pada waktu itu, umur beliau telah mencecah 18 atau 19 tahun.

Syeikh Sayyidī Muḥammad al-Sūsī al-Samlālī adalah seorang ulama fikah yang alim dan soleh. Beliau tinggal dan mengajar di *al-Qaṣr al-Kabīr*. Pada waktu itu beliau pergi melawat keluarganya di Anjarā, sambil itu beliau singgah di tempat Syeikh Sayyidī Asymal. Syeikh Ibn 'Ajībah menceritakan detik-detik itu dengan berkata:

“Beliau singgah di tempat kami dan menunaikan solat Maghrib. Selepas itu, aku duduk di hadapannya bertanya dan berbincang tentang pelbagai masalah ilmu sehinggalah ke waktu Isyak. Melihat kecenderunganku dan kemahiranku dalam ilmu, beliau bertanya kepada orang lain tentang aku. Mereka menjawab bahawa aku adalah anak cucu Ibn 'Ajībah. Selepas itu beliau berkata: “Budak seperti ini tidak sepatutnya dibiarkan di sini”, atau kata-kata yang seumpama itu. Lalu beliau mendatangkiku dan berkata

⁵³ *Ibid*, 27-28

kepadaku: “Mari kita pergi ke *al-Qaṣr al-Kabīr* untuk menuntut ilmu, di sana ada orang yang lebih muda lagi daripada kamu.” Mendengar ajakan itu, aku amat gembira, langsung sahaja aku jawab, “Baik”.⁵⁴

Di *al-Qaṣr al-Kabīr* beliau belajar dengan Syeikh Sayyidī Muḥammad al-Sūsī al-Samlālī pelbagai bidang ilmu. Selain itu, beliau juga belajar dengan ulama-ulama yang lain, antaranya Syeikh Sayyidī Muḥammad al-Wuraykilī, seorang pakar fikah yang alim dan soleh.

Kerajinan Syeikh Ibn ‘Ajībah dan kesungguhannya dalam menuntut ilmu amat menakjubkan, sampai beliau tidak menghiraukan keadaan dirinya sendiri. Kerana rajinnya, beliau menghadiri tujuh majlis ilmu dalam satu hari satu malam. Salah seorang gurunya ada yang memanggilnya dengan *al-Buhlī*, yang membawa maksud orang gila, iaitu gila dengan ilmu pengetahuan. Selain menuntut ilmu pengetahuan, beliau juga dididik dengan amal ibadah. Pada sepertiga terakhir malam, beliau akan bangun untuk menunaikan solat tahajud sehingga dekat masuk waktu solat subuh.⁵⁵

Demikianlah aktiviti hariannya selama berada di *al-Qaṣr al-Kabīr*. Selepas dua tahun berada di sana, beliau ditimpa demam panas, yang memaksanya untuk pulang kampung, meninggalkan majlis-majlis ilmu kesayangannya itu.⁵⁶

Di kampung, beliau menetap beberapa lama sampai penyakitnya sembuh. Selepas sembuh, beliau kembali bersemangat untuk menuntut ilmu. Pada tahun 1180 H. atau 1181 H. beliau pergi menuntut ilmu ke Bandar Tetouan. Di sana beliau pun menghabiskan masanya untuk belajar dan mengkaji ilmu pengetahuan. Sehingga beliau diuji dengan kesusahan yang mana bekalannya habis. Namun demikian, beliau menahan dirinya daripada meminta kepada orang. Sehingga ibunya tahu, lalu mengirimitkan dari kampungnya

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid*, 30.

⁵⁶ *Ibid.*

roti untuk makanannya. Ternyata kemanisan ilmu telah mengubah kesusahan menjadi kesenangan, yang berat menjadi ringan.

Di bandar Tetouan, Syeikh Ibn ‘Ajībah berguru dengan dua orang ulama besar di sana, iaitu:

2.3.4.1. Sayyidi Aḥmad al-Rasyā. Dengannya, Syeikh Ibn ‘Ajībah belajar *al-Alfiyah*, *Mukhtaṣar Khalīl*, *al-Salīm fī al-Manṭiq* karangan al-Akhḍarī, *Mukhtaṣar al-Sanūsī fī al-Manṭiq*, *al-Ṣuḡhrā wa al-Kubrā*, *al-Muqannā’* karangan Syeikh Abū ‘Amr al-Dānī dan *al-Khazrajīyah* karangan Ḍiyā’ al-Dīn al-Khazrajī.

2.3.4.2. Sayyidi Abd al-Karīm Ibn Qurays.⁵⁷ Dengannya, Syeikh Ibn ‘Ajībah belajar tafsir, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Mukhtaṣar Khalīl*, *al-Risālah fī al-Fiqh al-Maliki* karangan Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Tuḥfah al-Ḥukkām* karangan Ibn ‘Āṣim al-Gharnāṭī, *Lāmiyyah al-Zaqqāq* karangan Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Tajībī al-Zaqqāq, Ibn Hisyām al-Mahāzī, *Lāmiyyah al-Af’āl*, *al-Mughnī*, *al-Ṣuḡhrā wa al-Kubrā*, *Mukhtaṣar al-Sanūsī*, *al-Salīm fī al-Manṭiq*, *Talkhīṣ al-Miftāḥ fī al-Bayyān*, *Mukhtaṣar al-Subkī fī al-Uṣūl*, *al-Syifā fī Ta’rīf Ḥuqūq al-Mustaḥab* karangan al-Qāḍī ‘Iyād.

Selain itu, beliau juga berguru dengan ulama-ulama lain, seperti:

2.3.4.3. Sayyidi Muḥammad al-Warzāzī.⁵⁸ Padanya beliau belajar *al-Talkhīṣ*, *al-Subkī*, *al-Alfiyyah* dan *Mukhtaṣar Khalīl*.

⁵⁷ Beliau ialah seorang imam, khatib yang alim dalam pelbagai bidang ilmu, khususnya pakar dalam bidang fikah. Antara keistimewaanannya adalah beliau hafal kitab *Mukhtaṣar Khalīl*. Dia menjadi sumber rujukan masyarakat dalam menyelesaikan masalah kehidupan mereka. Fatwanya diminati ramai sehingga pihak kerajaan melantiknya secara paksa menjadi qadi Bandar Tetouan. Beliau meninggal dunia di Hijaz pada tahun 1197 H. Pendapat dan pentafsiran beliau sering dijadikan rujukan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya.

⁵⁸ Beliau ialah al-‘Ammāh al-Ṣāliḥ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Alī al-Warzāzī, seorang pakar fikah yang arif billah. Sumber sejarah tidak menyebut tarikh kelahiran dan kematiannya. Selain mempelajari kitab-kitab di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah memperoleh ijazah mutlaqah daripada beliau kitab *Talkhīṣ al-Miftāḥ fī al-Bayyān*, dan *Jāmi’ al-Jawāmi’ fī al-Uṣūl*. Pengijazahan itu diperoleh Syeikh Ibn ‘Ajībah pada tahun 1214H.

- 2.3.4.4. Sayyidī Muḥammad al-‘Abbās yang merupakan seorang pakar nahu. Daripadanya, beliau belajar *Alfiyyah Imām Malik* dan *Qawā'id Ibn Hisyām*.
- 2.3.4.5. Sayyidī ‘Abd al-Salām Ibn Quraysy, seorang qadi terkenal di Bandar Tetouan. Syeikh Ibn ‘Ajībah belajar daripadanya tafsir al-Quran, *Syamā'il al-Muḥammadiyah* karangan Imam al-Tirmidhī dan lain-lain.
- 2.3.4.6. Sayyidī Muḥammad Ghaylān, seorang pakar fikah yang alim lagi soleh.
- 2.3.4.7. Sayyidī ‘Alī Syātir,⁵⁹ seorang ulama terkenal pada waktu itu. Syeikh Ibn ‘Ajībah belajar dengannya *Alfiyyah Imam Malik*, *Mukhtaṣar Khalīl*, dan lain-lain.
- 2.3.4.8. Sayyidī Muḥammad al-Januwī al-Ḥasanī.⁶⁰ Syeikh Ibn ‘Ajībah belajar daripadanya *Mukhtaṣar Khalīl*, *al-Talkhīṣ*, *Mukhtaṣar al-Subkī*, *Waraqāt al-Khiṭāb fī al-Uṣūl*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, *ar-Risālah*, *Ḥikām Ibn ‘Atā' Allah*, *Uṣūl al-Ṭarīqah* karangan Syeikh Zarūq, *al-Naṣīḥah al-Kāfiyah*, dan tafsir al-Quran.

Pada tahun 1200 H Syeikh al-Januwī meninggal dunia. Kewafatan beliau ini telah menyebabkan Syeikh Ibn ‘Ajībah berasa amat kehilangan. Kewafatan ini telah mendorong beliau berhijrah ke tempat lain untuk menuntut ilmu, iaitu Bandar Fes. Di sana beliau berguru kepada:

⁵⁹ Beliau ialah Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Syātir al-Ḥasanī (w.1191H). seorang imam yang pakar dalam bidang fikah, nahu dan hadis. Beliau mengajar di Bandar Tetouan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *al-Alfiyyah*, *Syamā'il* karangan Imam al-Tirmidhī dan *Mukhtaṣar Khalīl*. Syeikh Ibn ‘Ajībah menyifatnya sebagai seorang guru yang sabar, berdedikasi dan teliti dalam ilmunya, warak dan tawaduk, memakai baju kasar meniru cara salafus soleh.

⁶⁰ Beliau ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Janawī al-Ḥasanī (1135-1200H), seorang imam yang alim, zuhud, mendalam dalam bidang ilmu zahir dan ilmu tasawuf sehingga dikenal sebagai arif billah yang soleh lagi kuat agama. Beliau digelar Syeikh Ibn ‘Ajībah sebagai imam yang dedikasi, mufti manusia, salah seorang imam Islam, penutup para *muḥaqqiq* dan matahari para *mudaqqiq*. Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengiringinya sehingga beliau meninggal dunia pada tahun 1200H.

2.3.4.9. Sayyidī Muḥammad al-Tawālī Ibn Sawdah,⁶¹ seorang ulama pakar dalam bidang hadis. Syeikh Ibn ‘Ajībah belajar daripadanya *ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan mendapatkan ijazahnya.

2.3.4.10. Sayyidī Muḥammad Bannīs.⁶² Daripadanya beliau belajar ilmu faraid dan kitab *al-Tashīl li Ibn Malik*. Beliau juga mengijazhkannya seluruh ilmu yang dia peroleh.

2.3.4.11. Sayyidī Aḥmad al-Za’rī seorang ulama tafsir yang warak lagi zuhud. Syeikh Ibn ‘Ajībah belajar daripadanya tafsir al-Quran.

2.3.4.12. Sayyidī al-Ṭayyib Ibn Kayrān,⁶³ seorang pakar bahasa nahu dan hafiz besar. Daripadanya Syeikh Ibn ‘Ajībah mempelajari kitab *al-Talkhīṣ*.

Selain ulama-ulama di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah berguru kepada ramai ulama yang ada di Bandar Tetouan, Fes, dan negeri-negeri Maghribi lainnya. Usaha beliau untuk menuntut ilmu tidak berhenti sehinggalah akhir hayatnya. Usaha beliau itu telah membuahkan hasil yang baik. Ia telah membentuk keilmuan dan kepakaran dalam diri Syeikh Ibn ‘Ajībah. Kepakarannya itu terserlah pada beberapa bidang.

⁶¹ Beliau ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Tawād Ibn al-Ṭālib Ibn Sawdah al-Marī (1111-1209H), seorang pakar hadis terkenal di zamannya, juga pakar dalam bidang tafsir, fikah, usul, ilmu kalam, mantiq dan tasawuf. Beliau merupakan guru kepada ramai ulama Maghribi. Beliau suka berihlah untuk mengajar ilmu, maka beliau ada mengajar di Mesir dan Hijaz. Beliau juga menulis buku, antaranya : *Zād al-Majd al-Sārī Ilā Qirā’ah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ḥasyiah ‘Alā Tafsīr Ibn Juzayr*, *Syarḥ al-Arba’in al-Nawawiyah*, *al-Minḥah al-Thābitah fī al-Ṣalāh al-Fā’itah*, *Ṭāli’ al-Amānī ‘alā Mukhtaṣar al-Zarqānī*, dan lain-lain.

⁶² Beliau ialah Al-‘Alāmah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Bānis al-Fāsī (1160-1213H), seorang hafiz yang alim ensiklopedi pelbagai ilmu dan pengetahuan, sumber rujukan masyarakat dalam bab fara’id. Beliau telah menghasilkan karya tulis yang hebat, antaranya *Bahjah al-Baṣīr fī Syarḥ Farā’id Mukhtaṣar Khalīl*, *Lawāmi’ Anwār al-Kawkab al-Durrī fī Syarḥ Hamziyyah al-Buṣayrī*, *Taḥṣīl Mā Li A’immah al-A’lām fī Masā’il al-Hiyāzah al-Dā’irah Bayn al-Hukkām*, dan lain-lain.

⁶³ Beliau ialah al-Ḥāfidh Abū ‘Abd Allāh al-Ṭayyib Ibn ‘Abd al-Majīd Ibn Kayrān (1172-1227H), seorang imam yang pakar dalam bidang ilmu dan dianggap pembawa panji ilmu dan pengetahuan, menguasai ilmu riwayat dan dirayah. Beliau mengajar tafsir di Universiti Qayrawiyyin. Beliau mentafsirkan al-Quran dengan mendatangkan pelbagai pendapat, lalu membincangkannya dan menjelaskan yang benar dan yang salah dengan memberi dalil dan hujah yang kuat. Majlis ilmu beliau turut dihadiri oleh sultan. Antara karya Beliau ialah *Tafsīr al-Qurān*, tetapi beliau tidak sempat menyelesaikannya. *Ḥāsyiah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Muslim* dan *al-Nasā’ī*, *Syarḥ Alfīyah al-‘Irāqī fī ‘Ilm al-Ḥadīth*, *Syarḥ al-Ḥikam Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī*, dan lain-lain.

2.4. Keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah

Siapa yang menanam, dia akan menuai; siapa bersungguh-sungguh, dia akan berhasil. Demikian pepatah Arab berkaitan dengan kejayaan. Dengan kata lain, kejayaan tidak akan datang bergolek jika tiada usaha. Usaha adalah tangga kejayaan. Ini telah dibuktikan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah. Beliau berjaya menguasai beberapa bidang ilmu dan menjadi pakar dalam bidang tertentu adalah berkat usaha dan kerja kerasnya dalam menuntut ilmu.

Jika dilihat kepada proses pembelajaran beliau dan karya yang telah dihasilkan Syeikh Ibn ‘Ajībah, maka didapati beliau merupakan seorang yang pakar dalam bidang-bidang berikut:

2.4.1. Keilmuan dan Kepakaran Syeikh Ibn ‘Ajībah Dalam Bidang Hadis

Melihat kepada ilmu-ilmu yang telah dipelajari Syeikh Ibn ‘Ajībah, bidang hadis merupakan antara bidang yang beliau minati. Beliau telah belajar ilmu hadis daripada Syeikh Sayyidī Abd al-Karīm Ibn Quraysy. Namun demikian, beliau tidak hanya berguru dengannya. Beliau telah menambahkan pengetahuan beliau dalam bidang hadis dengan mempelajarinya daripada ulama-ulama lain, bahkan beliau mengambil sanad hadis dan ijazah daripada mereka.

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah khatam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* secara *Sama’an* dan ijazah daripada awal sampai akhirnya melalui gurunya Syeikh Sayyidī al-Tawādī Ibn Sawdah yang merupakan seorang ulama fikah dan hadis terkenal di Maghribi pada waktu itu. Sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dipelajarinya ini bersambung sehingga kepada Imam al-Bukhari dan terus kepada Rasulullah s.a.w.⁶⁴

⁶⁴ Lihat sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dipelajari Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam kitab *al-Fahrisah* beliau, hal. 33

Selain itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mempelajari dua kali *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* secara *Sama’an* daripada guru beliau Syeikh Sayyidī Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Janūwī yang mana sanad beliau bersambung kepada sanad Syeikh Sayyidī al-Tawādī Ibn Sawdah di atas.⁶⁵

Dengan guru beliau Syeikh Sayyidī ‘Abd al-Karīm Ibn Qurays, yang merupakan seorang mufti dan qadi yang luas ilmunya, beliau telah mendengar *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* berulang-ulang kali, yang lebih daripada tujuh kali khatam.⁶⁶

Adapun kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, maka Syeikh Ibn ‘Ajībah juga telah meriwayatkan sebahagiannya secara *Sama’an* daripada Syeikh Sayyidī al-Tawādī dan sebahagiannya lagi beliau riwayatkan secara ijazah. Sanadnya juga bersambung sampai kepada Imam Muslim dan terus kepada Rasulullah s.a.w. Selain dengan Syeikh Sayyidī al-Tawādī, beliau juga mempelajari *Ṣaḥīḥ Muslim* melalui guru beliau Syeikh Sayyidī ‘Abd al-Karīm Ibn Qurays, baik secara bacaan mahupun secara kajian mendalam.⁶⁷

Di akhir hayat Syeikh Ibn ‘Ajībah, beliau telah menulis *hāsyiyah* hadis yang dihimpunkan oleh Imam al-Suyūṭī. Tulisannya itu bertajuk : *Hāsyiyah ‘Alā al-Jāmi’ al-Ṣaghīr li al-Suyūṭī*. Selain itu, beliau juga menulis *Arba’ūn Ḥadīthan fī Uṣūl wa al-Furū’ wa al-Raqā’iq, al-Anwār al-Sunniyyah fī al-Adhkār al-Nabawiyyah* dan *al-Ad’iyyah wa al-Adhkār al-Mumḥiqah li al-Dhunūb wa al-Awzār*.

2.4.2. Keilmuan dan Kepakaran Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam Bidang Fikah

Antara ilmu zahir yang diminati lagi oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah ilmu fikah. Ilmu fikah beliau pelajari daripada banyak ulama. Dalam kitab *al-Fahrisah*, beliau telah

⁶⁵ *Ibid*, 34

⁶⁶ *Ibid*.

⁶⁷ *Ibid*, 34-35

menyatakan salasilah sanad ilmu fikah yang beliau pelajari. Salasilah beliau itu bersambung sampai kepada Rasulullah s.a.w.

Apabila dijejaki sejarah menuntut ilmu beliau dalam bidang ilmu zahir, didapati bahawa beliau telah mempelajari ilmu fikah beraliran mazhab Maliki daripada ramai ulama. Beliau belajar *Mukhtasar Khalil* daripada banyak guru. Antara guru-guru beliau dalam bidang fikah adalah Sayyidi 'Abd al-Rahman al-Kattami al-Shanhaji, Sayyidi Muhammad Asymal, Syeikh Sayyidi Muhammad al-Wuraykili, Sayyidi Muhammad Ghaylan, Sayyidi Muhammad al-Janawi al-Hasani dan ulama-ulama lain.

Tidak dinafikan, pengetahuan beliau tentang fikah telah beliau tuangkan dalam karya-karya beliau, seperti: *Hasyiyah 'Ala Mukhtasar Khalil*, *Risalah fi al-'Aqa'id wa al-Salah*, *Tashil al-Madkhal li Tanmiyah al-'amal al-Salihah 'Inda al-Iqbal*, bahkan beliau telah menulis sejarah tentang tokoh-tokoh fikah, iaitu kitab *Azhār al-Bustān fī Ṭabaqāt al-Ulamā' wa al-Ṣulahā' wa al-A'yān*.

2.4.3. Keilmuan dan Kepakaran Syeikh Ibn 'Ajibah dalam bidang Bahasa Arab.

Syeikh Ibn 'Ajibah telah mempelajari ilmu bahasa daripada guru-guru yang hebat pada ketika itu. Dari awal lagi, nampak beliau telah membaca buku-buku bahasa, seperti *Muqaddimah al-Ajrummyah*, *Alfiyah*, *al-Mursyid al-Mu'in*, dan lain-lain. Buku-buku ini beliau baca dan pelajari sendiri. Menurut pengkaji, ini adalah petanda awal kehebatan dan kepakaran beliau dalam bahasa.

Bakat awal itu telah dikembangkan lagi melalui proses belajar intensif dengan ulama-ulama bahasa yang pakar pada waktu itu. Antaranya beliau belajar dengan Syeikh

Sayyidī Aḥmad al-Rasyā, Sayyidī Muḥammad al-Warzāzī, Sayyidī Muḥammad al-‘Abbās dan Sayyidī al-Ṭayyib Ibn Kayrān.

Perpaduan bakat dan kesungguhan menuntut ilmu daripada pakar telah melahirkan Syeikh Ibn ‘Ajībah yang pakar dalam bidang bahasa. Kepakarannya dalam bahasa telah menampakkan kesan yang jelas pada karya-karya yang dihasilkannya, termasuklah pada kitab tafsir beliau *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Selain itu, beliau membuat suatu pembaharuan dalam bahasa, iaitu menggabungkan teori bahasa dengan teori tasawuf sehingga melahirkan satu kitab yang unik, iaitu *al-Fuṭūḥāt al-Qudsiyyah fī Syarḥ al-Muqaddimah al-Ajrumiyyah*. Ia merupakan kitab bahasa yang diulas dengan menggunakan pendekatan dan teori-teori tasawuf.

2.4.4. Keilmuan dan Kepakaran Syeikh Ibn ‘Ajībah Dalam Bidang Tafsir

Difahami daripada latar belakang pendidikan Syeikh Ibn ‘Ajībah bahawa beliau amat dekat dengan al-Quran. Beliau telah bersama al-Quran daripada semenjak kecil lagi. Al-Quranlah ilmu pertama yang dipelajarinya di waktu kecil. Beliau belajar membaca al-Quran, menguasai tajwid dengan datuknya sendiri. Kemudian, beliau belajar juga dengan seorang pakar muqri’ Sayyid Aḥmad al-Ṭālib sebagaimana yang dijelaskan sebelum ini.

Keilmuannya dalam bidang tafsir diasah melalui didikan dan pengajaran ulama-ulama yang pakar dalam bidang al-Quran dan tafsir di eranya itu. Beliau telah diajar oleh Syeikh Sayyidī Muḥammad Asymāl ketika beliau berada di kabilah Bani Manṣūr. Kemudian beliau belajar tafsir dengan Syeikh Sayyidī ‘Abd al-Salām Ibn al-Qurasyī dan Sayyidī Muḥammad al-Janūwī al-Ḥasanī di Bandar Tetouan, selepas itu beliau pergi ke Bandar Fes dan belajar tafsir dengan Syeikh Aḥmad Za’rī, seorang pakar tafsir yang warak di sana.

Proses menuntut ilmu yang panjang itu, terbentuklah kepakaran Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam bidang tafsir. Kepakarannya itu terserlah melalui karya-karya beliau dalam bidang al-Quran dan Tafsir, seperti *Ta’līf fī al-Qirā’āt al-‘Asyar*, *Tafsīr al-Fātiḥah (al-Tafsīr al-Mutawassit)*, *Tafsīr Muṭawwil li al-Fātiḥah*, *Tafsīr Mukhtaṣar li al-Fātiḥah*, *al-Kasyf wa al-Bayān fi Mutasyābih al-Qurān*, dan kitab tafsir beliau yang dijadikan bahan kajian ini, iaitu *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*.

2.5. Transformasi Menjadi Sufi

Pembacaan dan pengajian Syeikh Ibn ‘Ajībah terhadap kitab *al-Ḥikām al-‘Aṭāyyah* telah menimbulkan revolusi dalam dirinya. Kitab itu banyak merubah sikap dan perilakunya. Beliau menjadi lebih cenderung kepada menyendiri dan menjauhkan diri daripada manusia. Beliau berkata:

“Sebab perpindahan aku daripada ilmu kepada amal adalah kerana aku mendapatkan satu naskah kitab *al-Ḥikām* karangan Ibn ‘Aṭā’ Allāh, lalu aku menyalinnya, kemudian aku mentelaah syarahannya yang ditulis oleh Ibn ‘Ibād. Apabila aku mentelaahnya, aku berubah menjadi zuhud dengan ilmu, aku berpindah kepada beribadah, fokus pada berzikir dan berselawat ke atas Rasulullah s.a.w. Kemudian aku menjadi lebih suka berkhawatir, bencikan dunia dan penghuninya. Waktu itu, jika ada yang datang kepadaku, aku melarikan diri daripadanya.”⁶⁸

Peristiwa itu terjadi antara tahun 1190 H dan tahun 1198 H.⁶⁹ Melihat gejala yang lain daripada biasanya pada diri Syeikh Ibn ‘Ajībah, ayahnya menjadi risau dan khuatir. Lalu ayahnya berusaha untuk mengembalikan keadaannya seperti sedia kala, tetapi beliau tidak berhasil. Pernah suatu kali, ayahnya menegurnya dan menggalkannya kembali ke medan menuntut ilmu. Syeikh Ibn ‘Ajībah menjawab teguran ayahnya itu dengan berkata:

⁶⁸ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Islāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 129.

⁶⁹ *Ibid.*

“Adapun ilmu yang diperlukan, sudah saya pelajari. Saya bukannya mahu menjadi seorang qadi atau mufti. Saya tidak akan menambah apa yang sudah saya pelajari ini dan saya tidak akan balik seperti dahulu lagi.” Mendengar jawabannya itu, ayahnya hanya mampu berkata: “Semoga Allah menolongmu.”⁷⁰

Pengaruh tasawuf amat membekas pada dirinya. Selama tempoh menyendiri dan berkhawat, Syeikh Ibn ‘Ajībah menghabiskan masanya untuk beribadah. Sesekali beliau pergi beribadah di *Kubbaḥ* Sayyidī Ṭalḥah, pada kali lain beliau beribadah di *Kubbaḥ* Sayyidī ‘Abd Allāh al-Fakhār. Di tempat itu beliau mengerjakan solat-solat sunat dan membaca al-Quran. Selain itu, beliau tidak berhenti-henti berzikir siang dan malam. Perkara seumpama itu, beliau lakukan selama beberapa hari sehingga pada suatu hari beliau bermimpi bertemu dengan Sayyidī Ṭalḥah. Syeikh Ibn ‘Ajībah menceritakan tentang mimpinya itu:

“Aku bermimpi bertemu dengan Sayyidī Ṭalḥah ketika aku beribadah di Kubbahnya. Beliau mendekati aku sehingga janggutnya menyentuh mukaku. Lalu dalam hati aku berkata, alangkah baiknya aku minta pendapatnya tentang urusan yang ingin aku lakukan. Waktu itu aku berazam hendak menjual buku-bukuku dan naik ke bukit Maulā ‘Abd al-Salām Ibn Masyīsy untuk beribadah. Lalu aku berkata kepadanya, “Wahai Sayyidī, sesungguhnya aku mahu meninggalkan ilmu dan memfokuskan diri untuk beribadah.” Lalu beliau berkata kepadaku, “belajarlah !” Lalu aku tanya lagi, “belajar ilmu ?” Beliau menjawab, “Ya, pelajarilah ilmu.” Selepas itu, aku kembali menuntut ilmu. Hanyasanya ruhku terus rindukan Tuhannya. Hatiku ingin terus bersama Allah.”⁷¹

Selepas mimpi itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah kembali berusaha menekuni dan mendalami ilmu. Namun demikian, beliau tidak mampu konsentrasi belajar dengan baik sepertimana beliau belajar dahulu. Dalam majlis ilmu, beliau duduk di hadapan Syeikh dengan penuh adab, tetapi tiada ilmu yang masuk ke dalam kepalanya. Itu kerana hati dan perhatiannya

⁷⁰ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 41.

⁷¹ *Ibid*, 43.

lebih tertumpu pada zikir dan berselawat yang biasa beliau amalkan sebelum itu. Beliau berkata:

“Aku terus berselawat ke atas Rasulullah s.a.w. seberapa lama, sehingga aku hafal kitab *Dalā'il al-Khairāt*, kemudian aku mendapati bahawa berselawat dengan menggunakan tasbeih lebih memberi kekhusyukan, maka akupun berselawat menggunakannya sehingga aku dapat berselawat dengan banyak sekali.”⁷²

Selain berzikir dan berselawat, beliau juga rajin membaca al-Quran. Beliau membaca al-Quran di luar dan dalam solat-solatnya. Jika beliau tidak kuat membacanya dalam keadaan solat berdiri, beliau akan membacanya dengan solat duduk. Beliau juga mempelbagaikan qiraat bacaan al-Qurannya; beliau membacanya dengan *qirāāt al-Makkī* dan *al-Baṣrī*, bahkan beliau juga berusaha membaca dengan *qiraat Sab'ah*, namun sayang beliau tidak mampu. Bukan hanya setakat membaca sahaja, beliau juga mentelaah tafsir-tafsir untuk memahami maknanya secara lebih mendalam. Beliau menekuni amalan seperti itu selama lebih kurang 3 atau 4 tahun.⁷³

Dr. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr berpendapat bahawa keadaan Syeikh Ibn ‘Ajībah seperti di atas merupakan penyebab kedua yang membawa Syeikh Ibn ‘Ajībah akhirnya terjun secara rasmi ke dalam bidang tasawuf secara praktis. Adapun penyebab pertamanya adalah pembawaan zuhud dan kecenderungannya kepada ketaatan, kesungguhan dan keikhlasannya dalam beramal yang sudah melekat pada dirinya semenjak awal lagi.⁷⁴

2.6. Pengajaran Syeikh Ibn ‘Ajībah

Bermimpi bertemu dengan Sayyidī Ṭalḥah – sebagaimana yang telah dijelaskan di atas – telah mengembalikan Syeikh Ibn ‘Ajībah kepada landasan lamanya, iaitu menuntut

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 43-44.

⁷⁴ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 129.

ilmu zahir. Bahkan peristiwa itu turut membawa beliau untuk mengorak langkah baru dalam hidup beliau sebagai tenaga pengajar. Beliau mulai mengajar ilmu zahir pada tahun 1190 H atau 1191 H. Kerana keilmuan dan keikhlasan beliau dalam mengajar, beliau cepat dikenal sehingga beliau diminta mengajar di banyak tempat di bandar Tetouan, antaranya di Jāmi' al-Qasbah, Jāmi' al-Ja'idī, masjid al-Saqiyah al-Fawqiyah, Zawiyah Ibn Nāsir, Zawiyah Ahansal, Zawiyah Ibn Marzūq, Zawiyah Sayyidī al-Sa'idī dan tempat-tempat lain di Bandar Tetouan.⁷⁵

Walaupun beliau telah terjun dalam bidang mengajar, namun beliau tidak pernah tinggal menghadiri majlis ilmu. Beliau terus belajar dengan Syeikh-Syeikh yang ada di Bandar Tetouan. Lantaran kesibukan mengajar, beliau terpaksa menyusun jadualnya dengan cermat. Maka, ada di sebahagian tempat, beliau mengajar dahulu sebelum pergi menuntut ilmu dan sebahagian lagi beliau lakukan selepas beliau pergi menuntut ilmu.

Berkat keikhlasan Syeikh Ibn 'Ajībah dalam mengajar, ramai yang telah mendapat manfaat daripada ilmunya. Beliau berkata dalam buku *al-Fahrisah*:

“Maka segala puji bagi Allah, kerana ramai yang mendapat manfaat daripada ilmu yang kami ajarkan, bahkan ramai juga yang bertaubat ke pangkal jalan berkat usaha kami.”⁷⁶

Namun demikian, beliau tidak menyebutkan nama murid-murid beliau yang berjaya. Hanya sahaja beliau ada menceritakan bahawa beliau pernah bermimpi di waktu kecil bertemu dengan Syeikh Abū Ḥasan al-Syādhilī, pengasas Tarekat *al-Syādhiliyah*. Dalam mimpinya itu Syeikh Abū Ḥasan al-Syādhilī telah berwasiat kepadanya supaya terus belajar. Tulis beliau dalam *al-Fahrisah*:

“Lalu Syeikh Abū Ḥasan al-Syādhilī berkata kepadaku, teruslah belajar, demi Allah akan ada 40 orang alim yang akan belajar daripada kamu.”⁷⁷

⁷⁵ *Ibid*, 44.

⁷⁶ *Ibid*.

⁷⁷ *Ibid*.

Selepas menceritakan mimpinya itu, beliau berkomentar dengan berkata:

“Hanya Allah yang tahu, menurutku 40 orang itu adalah 40 orang yang belajar kepadaku dalam bidang ilmu zahir. Sedangkan dalam ilmu batin, sesungguhnya jumlah mereka tidak terhitung banyaknya.”⁷⁸

Mengajar ilmu zahir itu dilakukan beberapa tahun lamanya. Sambil mengajar, beliau juga belajar dan menulis buku-bukunya. Itulah amalan ulama yang faham akan pentingnya ilmu, mengajarkannya dan menyebarkannya. Ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang diamalkan, diajarkan dan disebar, sehingga manfaatnya lebih luas.

2.7. Pengamalan Tasawuf Secara Rasmi

Bakat sufi sudah menjalar dalam jiwa Syeikh Ibn ‘Ajībah sebelum beliau terjun secara rasmi ke dalam tasawuf. Orang-orang telah mengenal beliau dengan ketaatan, kesungguhan, keikhlasan, zuhud dan waraknya.

Beliau mulai terpengaruh dengan tasawuf praktis selepas beliau kembali dari Bandar Fes. Beliau pergi ke sana untuk menziarahi Syeikh-Syeikh yang beliau pernah berguru kepada mereka dalam bidang ilmu zahir sebelumnya. Dalam perjalanan balik itu ke kampungnya, beliau menyempatkan diri untuk singgah di perkampungan Banī Zawāl untuk bertemu dengan Syeikh Maulā al-‘Arabi⁷⁹ dan Sayyidī Muḥammad al-Buzaydī⁸⁰, yang merupakan ulama dan tokoh sufi yang berpengaruh pada waktu itu.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Beliau ialah Abū al-Ma’ālī al-‘Arab Ibn Aḥmad al-Ḥasanī yang diberi gelaran dengan al-Darqāwī. Al-Kuḥān menyifatinnya sebagai teladan *Ahl al-Kamal* dan mursyid para salik untuk sampai pada maqamat dan ahwal serta imam. Al-‘Askarī menganggap sebagai arif agung dan qutub tersohor. Beliau dilahirkan pada tahun 1150 H. di kabilah Bani Zawāl yang terletak di sebelah barat Maghribi. Beliau pergi menuntut ilmu ke Bandar Fes. Di sana beliau bertemu Syeikh ‘Alī al-Jamāl, lalu melakukan latihan suluk di bawah bimbingannya. Beliau mengasaskan tarekat al-Darqawiyah yang merupakan pecahan daripada tarekat al-Syādhiliyyah. Ramai penuntut yang berjaya mencapai darjat *kamāl* dan *tamkīn* dalam tasawuf. Beliau meninggal dunia pada tahun 1239 H. Antara karya tulisnya adalah *Risālah Busyūr al-Hādiyah fī Madhhab al-Šūfiyyah* dan *Jawāhir al-Qirṭās fī Manāqib Syeikh ‘Alī al-Jamāl*.

Apabila sampai di perkampungan Banī Zawāl, beliau disambut dengan gembira oleh Syeikh Maulā al-‘Arabī dan Sayyidī Muḥammad al-Buzaydī. Ketika beliau mendekat kepada Sayyidī Muḥammad al-Buzaydī, beliau berkata kepadanya:

“Semoga Allah menjadikan engkau seperti al-Junayd yang akan mengikuti engkau 10 ribu orang zuhud.”

Kemudian beliau pergi pula kepada Syeikh Maulā al-‘Arabī, beliau juga berkata kepadanya: “Semoga Allah menjadikan engkau seperti al-Jaylānī.” Mendengar doa Syeikh Maulā al-‘Arabī itu, Sayyidī Muḥammad al-Buzaydī berkata: “Aku telah mendoakannya semoga menjadi seperti al-Junayd.” Kemudian Syeikh Maulā al-‘Arabī berkata: “Semoga Allah menghimpun ke dua-dua tokoh itu dalam dirinya – dengan izin Allah.”⁸¹

Beliau tinggal di sana selama 3 hari. Kesempatan itu beliau gunakan untuk berbincang dan berdiskusi dengan dua orang tokoh sufi itu tentang ilmu dan rahsia-rahsia tauhid. Mereka memberikan kepada beliau kitab *al-Tājibī* untuk ditelaah dan *Syarah al-Rā’iyyah* untuk disalin. Ketika beliau hendak meninggalkan tempat itu, beliau berkata kepada Syeikh Maulā al-‘Arabī, “Saya adalah sahabat-sahabatmu.” Syeikh Maulā al-‘Arabī pun menjawab, “*Marhaban bika*”.

Menurut Dr. Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, kenyataan beliau ini menunjukkan kesediaan beliau menjadi pengikut tarekat tasawuf mereka. Tetapi pada waktu itu beliau belum meminta wirid tarekat daripada mereka, sebagai tanda rasmi beliau menjadi pengikut mereka. Syeikh Ibn‘Ajībah berpendapat bahawa wirid tidak begitu penting, yang lebih

⁸⁰ Beliau ialah Muḥammad Ibn al-Ḥabīb Aḥmad al-Buzaydī al-Ḥasanī. Beliau berasal dari Ghamarah, kawasan yang terletak di sebelah barat Maghribi, tempat kelahiran Syeikh Abū al-Ḥasan al-Syādhilī. Beliau bertemu dengan Syeikh al-‘Arabī al-Darqāwī dan mengikutinya selama 16 tahun sehingga beliau dianggap sebagai pengikut setianya. Pada asalnya Syeikh al-Buzaydī adalah seorang ummi yang tidak tahu menulis dan membaca. Namun, kemudian Allah menganugerahkannya ilmu dan pengetahuan yang tidak disangka-sangka. Beliau memiliki buku yang bertajuk: *al-Ādāb al-Marḍiyyah fī Ṭarīq al-Ṣūfiyyah* dan *al-Qaṣidah al-Taiyyah fī al-Sulūk*. Beliau meninggal dunia pada tahun 1229 H di Maghnanim, negeri Wahran, Aljazair.

⁸¹ *Ibid*, 45.

penting adalah *Ṣuḥbah Syeikh*, sebagaimana yang pernah beliau dengar daripada Syeikh ‘Alī al-Jamāl, ketika beliau berada di Bandar Fes.⁸²

Doa daripada dua orang tokoh sufi yang mengikuti tarekat al-Darqāwīyyah itu telah masuk ke dalam hati dan perasaan Syeikh Ibn ‘Ajībah, seolah-olah ia telah memberi roh baru pada diri beliau. Beliau berkata:

“Ketika aku kembali ke Tetouan, aku merasakan dalam diri ini ada kekuatan yang hebat dan semangat yang tinggi.”

Kekuatan itu, tidak hanya beliau yang merasakannya, tetapi ia juga dirasakan oleh orang-orang lain yang melihatnya, sehingga mereka mengatakan, “Kedatangannya kali ini lain daripada apa yang kita kenali sebelum ini.”⁸³

Menurut Dr. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, pada waktu itu tarekat al-Darqāwīyyah memerlukan seorang tokoh yang kuat dalam bidang syariat dan ikhlas dalam beramal untuk mengukuhkan kedudukan mereka. Maka dengan kedatangan Syeikh Ibn ‘Ajībah yang alim dalam bidang syariat merupakan peluang emas bagi mereka untuk menariknya masuk dalam barisan mereka.⁸⁴

Oleh itu, sekembalinya Syeikh Ibn ‘Ajībah ke Bandar Tetouan, Syeikh Muḥammad al-Buzaydī terus mengutus surat kepada Syeikh Ibn ‘Ajībah. Dalam surat itu, beliau menasihatinya supaya mencari seorang Syeikh murabbi yang dapat membimbing beliau sampai kepada peringkat *al-Wuṣūl*. Namun Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak membalasnya, beliau hanya mendiamkan diri. Hal ini telah mendorong Syeikh Muḥammad al-Buzaydī menghantar surat lagi kepadanya, dalam surat itu, beliau berkata:

“Jika engkau menginginkan kunci-kunci ilmu dan perbendaharaan kefahaman, maka datanglah.”⁸⁵

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, 139.

⁸⁵ *Ibid.*, Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 45.

Selain melalui surat, beliau juga menyuruh pengikut-pengikutnya yang datang ke Bandar Tetouan, menyampaikan pesan kepada Syeikh Ibn ‘Ajībah. Pesan itu mengandungi ajakan lagi supaya Syeikh Ibn ‘Ajībah datang kepadanya.⁸⁶ Sekali lagi, Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak dapat memenuhi jemputan Syeikh Muḥammad al-Buzaydī itu.

Dr. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr menganggap bahawa keadaan ini menunjukkan Syeikh Ibn ‘Ajībah masih berada dalam keadaan ragu dan bingung dalam memutuskan sama ada akan masuk tarekat atau tidak. Baginya, memilih masuk tarekat, bermakna memilih jalan hidup, ia akan menentukan kesudahannya. Maka beliau perlu pada pemikiran yang matang dan pertimbangan yang mendalam sebelum memutuskan pilihannya.⁸⁷

Justeru Syeikh Ibn ‘Ajībah masih belum juga datang menghadap, akhirnya Syeikh Muḥammad al-Buzaydī datang sendiri menemuinya. Sekali lagi, ini menunjukkan betapa mereka memerlukan Syeikh Ibn ‘Ajībah. Syeikh Ibn ‘Ajībah berkata dalam *al-Fahrisah*:

“Maka saya tidak dapat datang (menemuinya), sehingga beliau sendiri datang kepadaku, lalu beliau mengajar dan mentalqinkan wirid kepadaku.”⁸⁸

Dengan pemberian wirid tersebut, maka rasmilah Syeikh Ibn ‘Ajībah menjadi pengikut tarekat al-Darqāwīyyah. Kemudian, apabila selesai sahaja beliau diajar dan ditalqinkan wirid, Syeikh Ibn ‘Ajībah berkata kepada Syeikh Muḥammad al-Buzaydī:

“Saya berada dalam bimbingan engkau, maka engkau buatlah terhadapku apa yang engkau inginkan !.”⁸⁹

Kata-kata ini adalah kenyataan yang jelas daripada Syeikh Ibn ‘Ajībah bahawa beliau siap menjadi murid yang baik kepada Syeikh Muḥammad al-Buzaydī.

⁸⁶ *Ibid*, 46.

⁸⁷ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 138.

⁸⁸ *Ibid*, Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 46.

⁸⁹ *Ibid*.

Mendengar kata-kata Syeikh Ibn ‘Ajībah itu, Syeikh Muḥammad al-Buzaydī menoleh ke arah pengikut-pengikutnya, seraya memuji Syeikh Ibn ‘Ajībah dan menyifatkannya sebagai seorang yang telah menghimpun maqamat tasawuf dalam dirinya. Ini bermakna, apabila Syeikh Ibn ‘Ajībah masuk secara rasmi ke dalam tarekat sufi, beliau telah bersedia daripada segi mental dan spritual. Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengamalkan sebelum itu sifat zuhud, warak, sabar, santun, redha, *taslīm*, *syafaqah*, *rahmah*, mulia dan dermawan. Bahkan, beliau merupakan seorang yang terkenal tawaduk. Semua itu adalah maqamat tasawuf yang perlu dilalui oleh setiap *sālik* yang ingin meraih *wusūl* dan Syeikh Ibn ‘Ajībah telah melalui semua itu. Tetapi Syeikh Muḥammad al-Buzaydī mengingatkan Syeikh Ibn ‘Ajībah bahawa sifat-sifat mulia yang telah diamalkannya itu baharu setakat mengamalkan tasawuf zahir. Beliau berkata kepada Syeikh Ibn ‘Ajībah:

“Jika Allah berkehendak, nescaya beliau akan mengenal apa yang dinamakan dengan tasawuf batin itu.”⁹⁰

Lantaran Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menyatakan kesediaannya menerima apa pun arahan daripada Syeikh Muḥammad al-Buzaydī maka sudah tentu beliau juga bersedia untuk mengamalkan tasawuf batin itu. Oleh itu, ketika Syeikh Muḥammad al-Buzaydī mengarahkannya itu untuk melalui latihan-latihan tasawuf batin. Beliau dengan taat dan patuh berusaha melaksanakannya.

Latihan pertama yang perlu dilakukan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah untuk menguasai tasawuf batin itu adalah mengamalkan apa yang dinamakan sebagai latihan “*Tajarrud Tām*” atau “*Taḥīr*”. Ia merupakan suatu proses perbaikan diri dan tingkah laku dengan cara menghapus segala bentuk sikap dan tingkah laku yang menunjukkan kemegahan dan

⁹⁰ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Islāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 140.

keegoan diri, dengan melepaskan segala benda yang dimiliki. Proses ini berdasarkan kepada tiga elemen: *Kharq al-‘Awā'id*, *Iktisab al-Fawā'id* dan *Mujahadah diri*.⁹¹

Tanpa teragak-agak lagi, Syeikh Ibn ‘Ajībah terus mengamalkan latihan *Tajarrud Tām* dan *Taḥīr* itu. Awal-awal beliau menjual tanah kebun, binatang peliharaan dan perahu yang dimilikinya. Kemudian, beliau menjual buku-buku yang ia sayangi dan kasihi yang telah disimpan selama ini. Wang hasil penjualan itu, beliau berikan kepada Syeikhnya. Sehingga tiada lagi benda material yang dia miliki pada waktu itu.

Kemudian, proses latihan itu tidak berhenti setakat itu. Latihan itu dilanjutkan dengan suatu latihan lagi. Pada latihan itu beliau juga perlu melepaskan segala bentuk jawatan dan kedudukan yang membuatnya nampak hebat di mata manusia. Melalui proses itu, keadaan Syeikh Ibn ‘Ajībah berubah total. Sebelum ini, beliau dikenal sebagai seorang yang alim, dekat dengan pemimpin, dimuliakan oleh semua lapis masyarakat dan tidak bergantung dengan sesiapaupun. Namun ketika beliau mengamalkan proses *Tajarrud* dan *Taḥīr* ini, beliau mesti meninggalkan dan membuang semua itu.

Penampilan beliau juga berubah; sekarang beliau hanya memakai pakaian yang terbuat daripada kain yang kasar, meniru pakaian yang digunakan oleh para pengamal tarekat al-Darqāwīyyah. Selain itu, beliau menggantungkan di lehernya tasbih besar. Dengan keadaan yang jauh berbeza daripada kebiasaannya, Syeikh Ibn ‘Ajībah masuk ke Bandar Tetouan bersama dengan beberapa pengikut tarekat al-Darqāwīyyah. Mereka masuk pasar dan keramaian sambil berzikir secara kuat dengan kalimah *tahlīl*. Sudah tentu, apa yang diamalkan ini menimbulkan keanehan dan perasaan pelik pada masyarakat Tetouan waktu itu. Mereka tidak suka dengan apa yang diamalkan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dan pengikutnya itu.⁹²

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*,141-142.

Tindak balas daripada yang dilakukan Syeikh Ibn ‘Ajībah dan pengikutnya itu adalah penentangan daripada pelbagai kalangan masyarakat Tetouan, bahkan penentangan juga muncul daripada sesetengah ahli keluarganya sendiri. Mereka berusaha menekan Syeikh Ibn ‘Ajībah supaya meninggalkan apa yang dilakukannya itu. Namun, Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak gentar dengan tekanan dan penentangan itu. Beliau terus dengan amalan dan usahanya.

Dr ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr melihat apa yang berlaku pada Syeikh Ibn ‘Ajībah sebagai satu bentuk revolusi yang mirip dengan revolusi Perancis. Ia mirip, tetapi tidak sama. Perbezaannya, revolusi Perancis bermotifkan politik menentang kezaliman, sedangkan revolusi Syeikh Ibn ‘Ajībah bermotifkan sosial menentang kelalaian masyarakat dan gejala-gejala sosial.⁹³

Proses *Tajarrud* dan *Tathīr* belum selesai pada peringkat itu. Syeikh Ibn ‘Ajībah perlu juga mengamalkan latihan yang lebih mencabar keegoan dirinya. Syeikh Muḥammad al-Buzaydī mengarahkannya lagi supaya beliau membersihkan pasar, membuang sampah sarap dan meminta-minta di pinggir jalan, depan masjid dan pintu rumah orang.

Latihan ini adalah latihan yang amat berat bagi Syeikh Ibn ‘Ajībah kerana dengan latihan ini, beliau akan berhadapan dengan orang-orang yang beliau kenal dahulu, orang yang pernah menghormati dan memuliakannya pada ketika dulu. Syeikh Ibn ‘Ajībah pernah beberapa kali berasa ragu dan berat hati untuk mengamalkannya. Namun akhirnya, beliau paksakan juga dirinya untuk melalui dan menyelesaikan latihan tersebut. Berkat kesabaran dan kesungguhan, beliau berjaya lulus dalam latihan itu.⁹⁴

Latihan itu benar-benar telah berjaya mendidik Syeikh Ibn ‘Ajībah menjadi seorang yang bersih daripada pengaruh nafsu dan keegoan diri. Latihan itu telah mendidik Syeikh

⁹³ *Ibid.* 142.

⁹⁴ *Ibid.* 142.

Ibn ‘Ajībah untuk mampu meruntuhkan tembok keegoan dirinya untuk mencapai tahap yang luar biasa. Kejayaan beliau ini amat menakjubkan ramai orang, sehingga mereka berkata: “Syeikh Ibn ‘Ajībah betul-betul ajaib.”⁹⁵

Al-Kuhān menyifatkan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam kitabnya *Jāmi’ al-Karāmāt al-‘Illiyah* bahawa Beliau ialah seorang mulia, terpendang, *quṭub* wali agung, mata air rahsia ahli hakikat, Syeikh tarekat, sandaran ahli zahir dan ahli hakikat, wali agung, *ghaus* yang tersohor dan di antara *ahl tamkīn*.⁹⁶

2.8. Dakwah Syeikh Ibn ‘Ajībah Kepada Tasawuf

Selepas guru Syeikh Muḥammad al-Buzaydī melihat kejayaan Syeikh Ibn ‘Ajībah melepasi setiap proses latihan *Tajarrud* dan *Taḥīr*, serta menguasai tasawuf batin dengan baik, akhirnya beliau mengarahkan Syeikh Ibn ‘Ajībah untuk keluar menyebarkan dakwah sufi dan tarekat al-Darqāwiyah ke tengah-tengah masyarakat Maghribi secara amnya. Maka dengan ini, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah memperoleh kelayakan untuk menyampaikan tasawuf dan dilantik menjadi seorang Syeikh dalam tarekat al-Darqāwiyah. Dengan kelayakan itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah boleh bergerak keluar berdakwah. Beliau pergi ke kampung-kampung dan bandar-bandar di kawasan utara Maghribi. Dakwah beliau sampai ke Bandar Ribat, Sula dan bandar-bandar lain di Maghribi.

Daripada segi metode dakwah, Syeikh Ibn ‘Ajībah menggabungkan metode dakwah *bil hāl* dan dakwah *bil lisān*. Selain memberi contoh teladan dan mempraktikkan langsung amal-amal tasawuf, beliau juga memberi ceramah nasihat dan peringatan kepada manusia.

⁹⁵ *Ibid*, 143.

⁹⁶ Abī ‘Alī al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Qāsim al-Kuhān al-Fāsī al-Maghribī, *Ṭabaqāt al-Syādhiliyyah al-Kubrā al-Musammā Jāmi’ al-Karāmāt al-‘Illiyah fī Ṭabaqāt al-Sādah al-Syādhiliyyah*, cet. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 153

Dalam proses penyebaran dakwah itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah berjaya menarik ramai pengikut, tetapi tidak sedikit juga beliau menghadapi penentangan daripada masyarakat.

2.9. Syeikh Ibn ‘Ajībah Masuk Penjara

Ketika dakwah Syeikh Ibn ‘Ajībah mula berkembang luas, muncul golongan yang tidak senang dengannya. Golongan yang tidak senang itu berusaha mencari jalan untuk menjatuhkannya dan menghalang kemaraan dakwahnya. Antara usaha mereka untuk menghalang dakwah Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah melalui fitnah. Ketika mereka tiada bahan untuk memfitnah Syeikh Ibn ‘Ajībah, maka mereka menjadikan saudara Syeikh Ibn ‘Ajībah sebagai objek fitnah mereka. Syeikh ‘Ajībah melaporkan dalam buku *al-Fahrisah* tentang fitnah itu. Tulis beliau:

“Ketika jalan telah nampak dan zikrullah telah tersebar di pelosok negeri, muncul segolongan orang yang berasal dari negeri Wazan yang dengki dengan kami. Maka mereka mencari jalan untuk menzalimi kami, tiada maksud mereka itu melainkan untuk memadamkan cahaya Allah, padahal Allah ingin menyempurnakan cahayanya itu.”⁹⁷

Fitnah itu bermula dengan tohmahan segelintir orang terhadap saudara Syeikh Ibn ‘Ajībah yang masuk ke rumah salah seorang daripada mereka yang tidak senang dengan dakwah Syeikh Ibn ‘Ajībah. Saudara beliau datang untuk mengajarkan wirid kepada wanita-wanita antaranya adalah isteri lelaki itu, dan pada waktu itu lelaki tersebut sedang tidak berada di rumah. Saudara Syeikh Ibn ‘Ajībah itu tidak masuk sendirian, tetapi bersama dengan wanita-wanita lain yang ingin belajar itu. Namun lelaki itu menukar cerita dan menuduh saudara Syeikh Ibn ‘Ajībah itu telah menceroboh masuk ke rumahnya dan melakukan perkara yang tidak senonoh dengan isterinya. Perkara itu diperbesar, yang mana lelaki itu mengadukan perkara itu kepada pihak berkuasa negeri Wazan. Pihak berkuasa

⁹⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 57.

yang mendengar aduan, terus memerintah panglima yang menguasai Bandar Tetouan supaya menangkap saudara Syeikh Ibn ‘Ajībah itu. Panglima itu menangkap saudara Syeikh Ibn ‘Ajībah ketika beliau sedang berada di kabilah Anjarah. Kemudian beliau dimasukkan ke dalam penjara.

Ketika penangkapan itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah sedang tidak bersama dengan saudaranya itu. Maka mendengar berita penangkapan itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah terus pergi menghadap panglima tersebut dan memintanya supaya membebaskan saudaranya yang difitnah itu. Beliau berusaha menjelaskan duduk permasalahan dan kejadian sebenarnya, tetapi panglima itu enggan mendengarnya serta mengabaikan permohonan pembebasan saudaranya itu. Panglima itu berkata kepada Syeikh Ibn ‘Ajībah: “Aku tidak ada urusan denganmu.” Melihat keengganan panglima tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah dengan tegas berkata: “Aku tidak akan meninggalkan saudaraku ini sehingga engkau melepaskannya.” Mendengar kata-kata Syeikh Ibn ‘Ajībah itu, panglima itu marah, lalu menangkapnya pula dan memasukkannya ke dalam penjara bersama dengan saudaranya. Bukan hanya setakat itu, panglima itu juga menangkap pengikut-pengikut Syeikh Ibn ‘Ajībah sekali. Sehingga penjara pada waktu itu penuh dengan mereka semua. Kerana ramainya mereka dalam penjara itu, mereka berzikir bersama-sama, sehingga keadaan penjara itu berubah menjadi zawiyah sufi. Aktiviti mereka itu turut mempengaruhi banduan-banduan lain. Syeikh Ibn ‘Ajībah menggambarkan keadaan itu dalam kitabnya *al-Fahrisah* dengan berkata:

“Penjara itu telah berubah menjadi zawiyah. Semua berzikir mengingati Allah. Pintu penjara menjadi senang dibuka untuk orang-orang yang mahu masuk melawat. Penghuni penjara berasa lega selama kami berada dalam penjara itu.”⁹⁸

⁹⁸ *Ibid.*

Melihat keadaan penjara seperti itu, panglima yang memasukan mereka ke dalam penjara itu menjadi khuatir. Maka dikumpulkannya para ulama dan pemuka negeri untuk membincangkan masalah Syeikh Ibn ‘Ajībah dan saudaranya itu. Hasil perbincangan itu, mereka bersetuju mengeluarkan Syeikh Ibn ‘Ajībah dan pengikutnya jika mereka bersedia kembali ke pangkal jalan. Ini menunjukkan bahawa mereka telah memandang negatif terhadap Syeikh Ibn ‘Ajībah dan pengikut-pengikutnya. Mereka telah memandang mereka telah tersesat dari pangkal jalan. Oleh itu, mereka berusaha memaksa Syeikh Ibn ‘Ajībah dan pengikut-pengikutnya untuk kembali ke jalan yang benar.

Sudah tentu Syeikh Ibn ‘Ajībah keberatan dengan syarat itu. Namun nampaknya Syeikh Ibn ‘Ajībah memahami punca di sebalik tuduhan itu, iaitu mereka tidak faham apa yang dibawa dan dilakukannya. Maka untuk menghilangkan kesalah fahaman mereka itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah mengajak mereka berdialog dan berdiskusi tentang dirinya dan dakwah yang disampaikan. Melalui dialog dan diskusi tersebut terserlahlah kebaikan dakwah Syeikh Ibn ‘Ajībah dan akhirnya beliau dan pengikut-pengikutnya dibebaskan dan dibenarkan mengamalkan aktiviti mereka seperti semula.

Demikianlah antara dugaan dakwah Syeikh Ibn ‘Ajībah. Tiada kebaikan tanpa cabaran. Tentang dugaan dakwah ini, Syeikh Ibn ‘Ajībah juga pernah menyebutnya dalam kitab tafsir beliau *al-Baḥr al-Madīd* selepas menceritakan kisah penangkapan dan pembunuhan al-Ḥallāj dalam pentafsirannya ke atas ayat 13 surah Ibrāhīm, beliau berkata:

“...Sesungguhnya perkara ini pernah juga berlaku pada kami di Bandar Tetouan di hari-hari [latihan] *Tajrīd*. Beberapa kali kami telah diintimidasi, kami dipukul, kami dipenjarakan dan dihalau keluar dari zawiya kami. Dan polis pernah berkata kepada kami: Demi Allah, kami akan mengeluarkan kamu daripada bandar kami dan kami naikkan kamu ke atas kapal untuk dibuang ke negeri Nasrani. Lalu aku berkata kepadanya: (Kami terima perlakuan itu) dengan penuh kasih dan penghormatan, justeru barangkali (dengan cara itu), kami boleh (berdakwah kepada

orang Nasrani itu) dengan mengingatkan mereka kepada Allah sehingga mereka masuk Islam...”⁹⁹

Menurut kenyataan dalam kitab *al-Baḥr al-Madīd*, beliau telah mengadukan apa yang dihadapinya itu kepada gurunya, lalu gurunya telah menasihatkannya supaya bersabar, seraya membacakan kepadanya ayat 13 surah Ibrāhīm tersebut. Berkat nasihat tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah semakin kuat dan tegar menghadapi dugaan dan ujian yang dilalui sepanjang perjuangannya.

2.10. Kewafatan Syeikh Ibn ‘Ajībah

Syeikh Ibn ‘Ajībah meninggal dunia pada tahun 1224 H. akibat wabak taun yang melanda negerinya pada waktu itu. Ketika itu beliau sedang berada di kampung gurunya di Bandar Ghamarah. Beliau dikebumikan di kaki bukit yang terletak sekitar 20 Km daripada Bandar Tangeir. Ramai yang menziarahi kuburan beliau ini untuk mengambil berkat dan berdo'a. Setiap tarikh 14 bulan September, para pengikut tarekat al-Darqāwīyyah al-‘Ajībiyyah mengadakan haul bersempena dengan kewafatan beliau ini. Semoga Allah merahmati beliau dan menempatkannya di tempat yang mulia di sisiNya. Amin.

2.11. Karya-Karya Peninggalan Syeikh Ibn Ajibah

Syeikh Ibn ‘Ajībah termasuk ulama yang produktif dalam penulisan. Semasa beliau hidup, beliau telah berjaya menulis lebih 40 karya yang bermanfaat yang beliau tinggalkan untuk ummah ini. Antara karyanya itu, ada yang berkaitan dengan tasawuf dan ada juga yang berkaitan bahasa Arab dan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Kebanyakannya dalam bentuk syarahan ke atas qasidah dan kitab-kitab mukhtasar.

⁹⁹ Al-Imām al-‘Allāmah Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī Ibn ‘Ajībah al-Ḥasanī, *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qurān al-Majīd*, ed. ‘Umar Aḥmad al-Rāwī, cet. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 364.

Dr. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr menyatakan bahawa karya-karyanya itu kebanyakannya ditulis antara tahun 1196 H sehingga tahun kewafatannya 1224 H. Maka selama 28 tahun itu, beliau tidak berhenti menulis.¹⁰⁰

Karya-karya Syeikh Ibn ‘Ajībah dapat dikategorikan pada dua kategori:

2.11.1. Karya Tulis Syeikh Ibn ‘Ajībah Sebelum Aktif Dalam Tasawuf.

Karya ini ditulis sebelum tahun 1208 H. Beliau ketika itu menjadi penuntut dan juga guru ilmu-ilmu keislaman. Antara karya-karya beliau dalam kategori ini ialah:

2.11.1.1. *Ta’līf fī al-Niyāt*.¹⁰¹ Kitab ini ditulis pada tahun 1196 H.¹⁰²

2.11.1.2. *al-Lawā’ih al-Qudsiyyah fī Syarḥ al-Wazīfah al-Zarūqiyyah*.¹⁰³ Kitab ini ditulis pada tahun 1196 H.¹⁰⁴

2.11.1.3. *Syarḥ Taiyyah al-Syeikh ‘Alī Ibn Mas’ūd al-Ja’idī*.¹⁰⁵ Kitab ini ditulis pada tahun 1198 H. Ia terdiri daripada 35 muka surat.¹⁰⁶

2.11.1.4. *Taqyīd aw Ta’līf fī al-Ghaybah wa Madḥ al-‘Uzlah*.¹⁰⁷ Kitab ini ditulis pada tahun 1198 H.¹⁰⁸

2.11.1.5. *al-Anwār al-Sunniyyah fī Syarḥ al-Qaṣīdah al-Hamziyyah*. Kitab ini ditulis pada tahun 1199 H.¹⁰⁹

2.11.1.6. *Ta’līf fī al-Tawhīd wa al-Ṣalāh*. Kitab ini ditulis pada tahun 1199 H. Penulis sejarah Tetouan, Muḥammad Dāwūd telah menemukan kitab ini dan menyatakan bahawa kitab ini berukuran kecil yang terdiri daripada 10 muka surat.

¹⁰⁰ Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 164.

¹⁰¹ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*, 38.

¹⁰² ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 165.

¹⁰³ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁰⁴ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁰⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁰⁶ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁰⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁰⁸ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁰⁹ *Ibid*

Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak menyebutkannya dalam senarai kitab-kitabnya yang ada dalam autobiografinya “*al-Fahrisah*”.¹¹⁰

2.11.1.7. *Syarḥ al-Hizb al-Kabīr li al-Syādhilī*.¹¹¹ Ia ditulis pada tahun 1200 H. Muḥammad Dāwūd menyatakan bahawa ia terdiri daripada 45 muka surat. Dan ada pengkaji lain yang menemukan naskah yang lain yang terdiri daripada 145 muka surat.¹¹²

2.11.1.8. *Syarḥ al-Munfarijah li Ibn al-Nāḥwī*.¹¹³ Ia ditulis pada tahun 1201 H. Muḥammad Dāwūd menyatakan bahawa ia terdiri daripada 40 muka surat.¹¹⁴

2.11.1.9. *Syarḥ al-Burdah li al-Buṣayrī*.¹¹⁵ Ia ditulis pada tahun 1203 H. Muḥammad Dāwūd menyatakan bahawa ia mengandungi 238 muka surat.¹¹⁶

2.11.1.10. *al-Anwār al-Sunniyyah fī al-Adhkār al-Nabawiyah*.¹¹⁷ Ia ditulis pada tahun 1205 H. dan terdiri daripada 35 muka surat.¹¹⁸

2.11.1.11. *Syarḥ Asmā’ Allāh al-Husnā*.¹¹⁹ Tidak dapat dikesan pada tahun bilakah kitab ini ditulis oleh Syeikh Ibn Ajībah, kerana ia antara karya beliau yang hilang atau tidak ditemukan sehingga sekarang. Hanya sahaja beliau ada menyebutkannya dalam kitabnya *al-Farisah* dan ia memasukkannya dalam senarai kitab-kitabnya yang terawal, sehingga ia dimasukkan dalam kategori kitab yang ditulisnya sebelum masuk dalam tasawuf.¹²⁰

¹¹⁰ *Ibid*, 165-166

¹¹¹ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹¹² ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 166

¹¹³ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹¹⁴ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹¹⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹¹⁶ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹¹⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹¹⁸ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹¹⁹ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹²⁰ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*

2.11.1.12. *Arba'ūn Ḥadīthan fī al-Uṣūl wa al-Furū' wa al-Taṣawuf*.¹²¹ Tidak ditemukan juga tahun penulisan kitab ini, hanya beliau ada menyebutkan antara kitab-kitab yang pertama ditulis dalam kitabnya *al-Fahrisah*.¹²²

2.11.1.13. *Ta'lif fī al-Qirāat al-'Asyar*.¹²³ Kitab ini juga tanpa tahun penulisan. Syeikh Ibn 'Ajībah meletakkan urutan penulisannya sebelum kitabnya *al-Adhkār al-Nabawiyah* yang ditulis pada tahun 1205 H. Ini membawa kemungkinan ia ditulis pada tahun 1205 H juga atau tahun-tahun sebelumnya.¹²⁴

2.11.1.14. *Azhār al-Bustān fī Ṭabaqāt al-'Ulamā' wa al-Ṣulahā' wa al-A'yān*.¹²⁵ Ia juga tanpa tahun penulisannya. Kelihatannya kitab ini tidak berjaya disempurnakan oleh Syeikh Ibn 'Ajībah, walaupun yang sudah selesai berada dalam ukuran yang cukup besar. Dr. 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr menyatakan kemungkinan terkendalanya penulisan kitab ini disebabkan kesibukan Syeikh Ibn 'Ajībah dalam urusan tasawuf. Kitab ini berkaitan dengan perkara-perkara ilmu syariat dan pengenalan terhadap ulama-ulama mazhab Maliki.¹²⁶

2.11.1.15. *Ḥāsyiah 'Alā Mukhtaṣar Khalīl*.¹²⁷ Kitab ini tidak dikesan tahun penulisannya. Syeikh Ibn 'Ajībah menyatakan sendiri dalam kitabnya *al-Fahrisah* bahawa beliau tidak sempat menyempurnakannya.¹²⁸

2.11.1.16. *Syarḥ al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn*.¹²⁹ Ia tanpa tahun penulisan juga. Beliau menyebutkannya dalam kitabnya *al-Fahrisah* bahawa beliau tidak sempat menyelesaikannya.¹³⁰

¹²¹ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹²² 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹²³ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹²⁴ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹²⁵ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹²⁶ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 167.

¹²⁷ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹²⁸ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹²⁹ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

Jika diamati daripada hasil-hasil karya beliau itu, walaupun beliau belum masuk dalam aliran tasawuf praktis, tetapi beliau telah menulis tentang perkara-perkara yang bersangkutan paut dengan tasawuf. Ini menunjukkan beliau sudah memiliki kecenderungan tasawuf sejak awal lagi, hanya sahaja beliau belum terjun secara praktis ke dalamnya.

Demikian juga, beliau telah berhenti menulis daripada tahun 1205 H sehingga tahun 1210 H. Dr. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr ada menyebutkan beberapa kebarangkalian sebab kosongnya beliau daripada menulis.

2.11.2. Karya Syeikh Ibn ‘Ajibah Selepas Terlibat Aktif Dalam Tasawuf.

Karya ini ditulis selepas tahun 1208 H. sehingga beliau meninggal dunia. Pada waktu ini, beliau telah menjadi jurucakap dan pendakwah tarekat al-Darqawiyah di utara Maghribi. Antara karya-karya beliau dalam kategori ini adalah:

2.11.2.1. *Syarḥ ‘Ala Tasliyah ‘Abd al-Salām Ibn Masyīsy*.¹³¹ Kitab ini beliau tulis pada tahun 1210 H. Ia merupakan kitab pertama yang beliau tulis selepas beliau terjun dalam bidang tasawuf dan setelah beliau dibebaskan dari tahanan penjara.¹³²

2.11.2.2. *Īqāz al-Himām fī Syarḥ al-Hikām*.¹³³ Ia ditulis pada tahun 1211 H. Kitab ini terdiri daripada 2 jilid. Ia pernah dicetak di Kaherah pada tahun 1331 H/ 1913 M. bersamaan dengan kitabnya *al-Mabāḥiṭh al-Aṣliyah* yang akan disebutkan nanti. Kemudian dicetak lagi secara bersendirian di Kaherah juga pada tahun 1381 H/ 1961 M.¹³⁴

¹³⁰ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹³¹ Ibn ‘Ajibah, *al-Fahrisah*.

¹³² ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹³³ Ibn ‘Ajibah, *al-Fahrisah*.

¹³⁴ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 168.

2.11.2.3. *al-Fuṭūḥāt al-Ilāhiyyah fī Syarḥ al-Mabāḥiṯh al-Aṣḥiyah*.¹³⁵ Ia ditulis pada tahun 1211 H. sebagai syarahan terhadap kitab *Ādāb al-Ṣufiyyah wa Qawā'id al-Taṣawwuf* karangan Ibn al-Bannā al-Sarqisṯī. Kitab inilah yang pernah dicetak bersamaan dengan kitab *Īqāz al-Ḥimām*.¹³⁶

2.11.2.4. *Syarḥ Qaṣīdah Ḥaiyyah al-Rifā'ī*.¹³⁷ Ia ditulis pada tahun 1213 H.¹³⁸

2.11.2.5. *Syarḥ Qaṣīdah Khamriyyah li Ibn al-Fāriḍ*.¹³⁹ Ia ditulis pada tahun 1213 H.¹⁴⁰

2.11.2.6. *Tafsīr al-Fātiḥah (al-Tafsīr al-Mutawassit)*.¹⁴¹ Ia ditulis pada tahun 1213 H. juga.¹⁴²

2.11.2.7. *Tafsīr Muṭawwil li al-Fātiḥah*.¹⁴³ Syeikh Ibn 'Ajībah tidak menyebutkan tahun penulisannya, tetapi daripada isi kandungannya difahami bahawa ia ditulis selepas *Tafsīr al-Fātiḥah (al-Tafsīr al-Mutawassit)* yang disebutkan sebelum ini. Ia terdiri daripada 370 muka surat.¹⁴⁴

2.11.2.8. *Tafsīr Mukhtaṣar li al-Fātiḥah*.¹⁴⁵ Ia ditulis pada tahun 1219 H. Muḥammad Dāwūd menyatakan bahawa ia hanya terdiri daripada 2 muka surat sahaja.¹⁴⁶

2.11.2.9. *Syarḥ Qaṣīdah fī al-Ism li al-Syasyarī*. Ia ditulis pada tahun 1214 H. Ia terdiri daripada 8 mukasurat sahaja.¹⁴⁷

¹³⁵ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹³⁶ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹³⁷ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹³⁸ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹³⁹ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁴⁰ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁴¹ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*, 38.

¹⁴² 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁴³ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁴⁴ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁴⁵ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁴⁶ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 168-169.

¹⁴⁷ *Ibid*, 169.

2.11.2.10. *Syarḥ Qaṣīdah fī al-Maḥabbah li al-Syasyarī*. Ia ditulis pada tahun 1214 H.¹⁴⁸

2.11.2.11. *Syarḥ Manzūmah al-Syeikh Muḥammad al-Buzaidi fī al-Sulūk*. Ia ditulis pada tahun 1214 H. Muḥammad Dāwūd menyebutkan bahawa ia mengandungi 40 muka surat.¹⁴⁹

2.11.2.12. *Silk al-Durār fī Dhikr al-Qaḍā' wa al-Qadar*.¹⁵⁰ Ia ditulis pada tahun 1214 H. Kitab ini ditulis ketika Bandar Tetouan diserang wabak. Nampaknya ia adalah karya beliau yang terakhir yang ditulis di Bandar Tetouan sebelum beliau menetap di kawasan perkampungan.¹⁵¹

2.11.2.13. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*.¹⁵² Kitab ini adalah kitab yang menjadi tumpuan kajian ini. Dengan izin Allah ia akan dibincangkan pada waktu pengenalannya pada bab selanjutnya.

2.11.2.14. *Nu'ūt al-Khamrah al-Azāliyyah fī Ḥāl al-Tajallī wa Ba'dah*.¹⁵³ Ia ditulis pada tahun 1216 H. yang terdiri daripada 8 muka surat.¹⁵⁴

2.11.2.15. *Syarḥ Tasliyyah Ibn al-'Arabī al-Ḥatimī*. Ia ditulis pada tahun 1219 H.¹⁵⁵

2.11.2.16. *Kasyf al-Niqāb 'An Sirr Lub al-Albāb : fī Bayān al-Talāsīm Allātī Ihtajabat bihā al-Rubūbiyyah*.¹⁵⁶ Kitab ini tidak dijelaskan tahun penulisannya. Ia terdiri daripada 8 muka surat.¹⁵⁷

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*, 39.

¹⁵¹ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁵² Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*, 38.

¹⁵³ *Ibid.*, 39.

¹⁵⁴ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 170.

¹⁵⁶ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁵⁷ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

2.11.2.17. *Syarḥ Nūniyyah al-Syasyari*.¹⁵⁸ Ia ditulis pada tahun 1220 H. Kitab syarahan ini terdiri daripada 63 mukasurat.¹⁵⁹

2.11.2.18. *Mi'rāj al-Tasyāwuf ilā Haqā'iq al-Taṣawwuf*.¹⁶⁰ Ia ditulis pada tahun 1221 H. Kitab ini mengandungi penjelasan terhadap istilah-istilah sufi. Kitab ini terdiri daripada 45 muka surat dan membicarakan hampir 100 istilah.¹⁶¹

2.11.2.19. *Syarḥ Taiyyah al-Buzaidī fī al-Khamrah al-Azaliyyah*.¹⁶² Ia ditulis pada tahun 1221 H. ia terdiri daripada 95 muka surat.¹⁶³

2.11.2.20. *Syarḥ Muṭawwil li Taiyyah al-Buzaidī*. Tiada tahun penulisan kitab ini, namun Syeikh Ibn 'Ajībah telah menyatakan dalam kitabnya *al-Fahrisah* bahawa ia terdiri daripada 120 atau 125 muka surat.¹⁶⁴

2.11.2.21. *Kitab fī al-Ad'iyyah wa al-Adhkār al-Mumhiqah li al-Dhunūb wa al-Awzār*. Ia ditulis pada tahun 1222 H.¹⁶⁵

2.11.2.22. *al-Futūḥāt al-Qudsiyyah fī Syarḥ al-Muqaddimah al-Ajrumiyyah*.¹⁶⁶ Ia ditulis pada tahun 1223 H. Ia terdiri daripada 219 muka surat. Kitab ini merupakan syarahan bagi kitab bahasa Arab *al-Ajrumiyyah* dalam bidang ilmu Nahu dengan menggunakan bahasa sufi.¹⁶⁷

2.11.2.23. *al-Fahrisah*. Ia selesai disemak pada tahun 1224 H.¹⁶⁸

2.11.2.24. *Ḥāsiyyah 'Alā al-Jāmi' al-Ṣaghīr li al-Suyūṭī*.¹⁶⁹ Ia ditulis pada tahun 1224 H. Kitab inilah satu-satunya kitab dalam ilmu syariat yang ditulis Syeikh Ibn

¹⁵⁸ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁵⁹ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁶⁰ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁶¹ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁶² Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁶³ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 171.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Ibn 'Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁶⁷ 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

¹⁶⁸ *Ibid.*

‘Ajībah selepas beliau masuk dalam bidang sufi. Ia terdiri daripada 282 mukasurat.¹⁷⁰

2.11.2.25. *al-Kasyf wa al-Bayān fī Mutasyābih al-Qurān*. Ia ditemukan tanpa tahun penulisannya. Berdasarkan pada penjelasan Muḥammad Dāwūd, ia merupakan kitab terakhir yang ditulis Syeikh Ibn ‘Ajībah. Kesimpulan itu didasarkan pada keterangan penyalin manuskrip kitab ini. Oleh sebab itu, kitab ini selesai penulisannya.¹⁷¹

2.11.2.26. *Dīwān Qaṣā'id wa Tauṣīhat*.¹⁷² Ia merupakan himpunan syair-syair yang ditulis Syeikh Ibn ‘Ajībah.¹⁷³

Daripada karya-karya Syeikh Ibn ‘Ajībah di atas, didapati bahawa kebanyakan karyanya itu dalam bentuk syarahan bagi kitab-kitab matan yang terdapat di zamannya. Ini sesuai dengan sistem pendidikan dan intelektual yang berkembang pada waktu itu, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini.

2.12. Penutup

Kehidupan Syeikh Ibn ‘Ajībah penuh dengan warna-warni yang menggambarkan kegigihan dan kesungguhan seorang hamba Allah yang berusaha mencari kedudukan yang tinggi di sisiNya. Betapa Maha Bijaksana Allah yang telah menciptakan manusia, lalu menentukan jalan hidup setiap daripada mereka. Dia tinggikan darjat sesiapa yang dikehendakiNya dan Dia rendahkan sesiapa yang dikehendakiNya.

¹⁶⁹ Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁷⁰ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*, 172.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrisah*.

¹⁷³ ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī*.

Nampak daripada perjalanan hidup Syeikh Ibn ‘Ajībah, betapa pentingnya peranan keluarga membentuk karakter anak. Daripada keluarga solehlah, terbentuk Ibn ‘Ajībah yang soleh. Daripada keluarga yang mengerti nilai ilmiah, tumbuh seorang ulama seperti Ibn ‘Ajībah yang cintakan ilmu. Ilmu Syeikh Ibn ‘Ajībah telah dicurahkan kepada muridnya, para pengikutnya, masyarakatnya dan terus mengalir walaupun beliau telah meninggalkan dunia ini melalui karya-karya tulisnya yang masih dimanfaatkan oleh umat manusia. Semoga pengkaji dapat mengikuti jejak langkah ulama yang cinta ilmu ini sehingga dapat memberi manfaat kepada seramai mungkin umat manusia. Amin.

University of Malaya

University of Malaya

BAB TIGA

BAB TIGA : TAFSIR *AL-BAḤR AL-MADĪD* DAN PENTAFSIRANNYA

SECARA ZAHIR

3.1. Pendahuluan

Nama lengkap bagi tafsir karangan Syeikh Ibn ‘Ajībah ialah *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*.¹ Ia merupakan kitab tafsir yang menggabungkan antara metodologi ahli syariat dan metodologi ahli hakikat atau metodologi tafsir zahir dan metodologi tafsir *isyārī* sekali gus.

Ini sesuai dengan latar belakang keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah yang menguasai kedua-dua bidang tersebut. Sebagaimana dijelaskan pada perbincangan lepas, Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah seorang yang pakar dalam bidang bahasa, hadis, fikah, al-Quran dan tafsir, serta kemuncak daripada semua itu, beliau adalah seorang yang pakar dalam bidang tasawuf atau ilmu hakikat. Sehingga boleh dikatakan, kitab tafsir beliau *al-Baḥr al-Madīd* ini umpama bejana yang menampung setiap keilmuan dan kepakarannya itu, sebagaimana ia juga merupakan refleksi pemikiran dan kefahamannya terhadap ayat-ayat al-Quran khususnya dan Islam amnya. Oleh itu, tidak sempurna kajian ini tanpa membincangkan aspek tafsir zahir daripada hasil karya Syeikh Ibn ‘Ajībah ini.

Perlu diketahui, kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd* yang berada dalam pegangan pengkaji sekarang ini terdiri daripada 8 jilid, ia disunting atau ditahqiq oleh ‘Umar Aḥmad al-Rāwī dan diteliti serta dibandingkan dengan naskah asal oleh ‘Abd al-Salām al-‘Amrānī al-Khālīdī al-‘Arā’isyī. Ia kemudian dicetak dan diterbitkan oleh penerbit Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, Beirut.²

¹ Pada perbincangan selanjutnya, pengkaji akan meringkaskan nama kitab tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah ini menjadi: *al-Baḥr al-Madīd* sahaja.

² Al-Imām al-‘Alāmah Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī Ibn ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, cet. 2, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 2005).

Menurut Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, kitab tafsir ini juga pernah dicetak dalam bentuk 6 jilid besar di Mesir. Kos percetakan dan penerbitannya itu telah dibiayai sepenuhnya oleh Dr. Ḥasan ‘Abbās Zakī. Kitab *al-Baḥr al-Madīd* cetakan itu telah disunting oleh Dr. Aḥmad al-Qurasyī, seorang pensyarah di fakulti Usuluddin, Universiti al-Azhār.³

Untuk mengenal lebih jauh mengenai karya Syeikh Ibn ‘Ajībah ini, pengkaji akan menjelaskan pada bab ini tentang tafsir *al-Baḥr al-Madīd* daripada segi sistematika penulisannya dan isi kandungannya, sumber-sumber yang dijadikan Syeikh Ibn ‘Ajībah sebagai bahan pentafsirannya secara zahir dan metodologi pentafsirannya yang ditinjau daripada beberapa aspek, seperti aspek penghujahan dan pengambilan dalil, aspek keilmuan yang terkandung dalamnya, aspek persembahan fakta dan maklumat, dan lain-lain.

3.7. Al-Quran dan Pentafsirannya Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah

Syeikh Ibn ‘Ajībah mengumpamakan al-Quran dengan lautan dalam yang penuh dengan mutiara dan permata yang sukar untuk diambil. Ia memerlukan kepakaran dan usaha lebih daripada sesiapa yang hendak mengambilnya. Ini beliau nyatakan pada mukadimah tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd*:

“Kami memuji Engkau, wahai Yang bertajalli kepada hamba-hambaNya melalui kalamNya, dengan kemegahan dan kecantikan yang sempurna, membuka mulut ulama-ulama pintar supaya mengeluarkan mutiara-mutiara dan permata-permata [daripada al-Quran], memancarkan hati-hati mereka dengan pancaran hikmah yang terpacak kukuh di atas asas dan bangunannya... Masing-masing mengakui kelemahan dan kekurangan [di dalam mengeluarkan mutiara dan permata daripada al-Quran]. Tetapi sesuai dengan kefahaman dan kemudahan yang dimiliki, masing-masing berusaha mengambil sesuatu daripada lautan rahsia dan makna [al-Quran]. Ia merupakan lautan yang dalam yang tidak akan sampai seseorang pada dasarnya...”⁴

³ Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2005), 3:396

⁴ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:15

Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, orang yang benar-benar mendalami ilmu zahir dan menguasai ilmu batin yang mampu mengambil mutiara-mutiara dan permata-permata al-Quran tersebut. Beliau berkata:

“... Tetapi tidak akan ada yang mampu mengharungi bahaya besar ini melainkan seorang alim yang hebat, yang mempunyai asas yang kukuh dalam ilmu-ilmu zahir dan pemikiran yang jernih dalam menggali makna-makna al-Quran yang menakjubkan ini. Oleh demikian itu, selepas dia cemerlang dalam ilmu zahir; sama ada dalam ilmu bahasa Arab, saraf, bahasa dan sastera, fikah, hadis dan sejarah. Semua itu dipelajarinya daripada ulama-ulama pakar. Kemudian dia menyelami ilmu tasawuf secara *zawq*, *ḥāl* dan *maqām*, melalui persahabatan dengan *ahl dhawq* yang sampai darjat *kamāl* (sempurna)...”⁵

Oleh itu, beliau menasihatkan sesiapa yang tidak memiliki ilmu-ilmu tersebut, supaya tidak berbicara tentang tafsir batin atau tafsir sufi, kerana itu lebih selamat baginya dan dapat melindunginya daripada fitnah.⁶

Menurut beliau lagi, tidak semua orang dapat memahami dan merasakan makna batin yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran. Ini disebabkan *ahl zāhir* hanya akan faham makna zahir sahaja, sedangkan makna batin hanya difahami oleh *ahl bāṭin* sahaja. Beliau berkata:

“Ketahuilah, sesungguhnya al-Quran yang agung memiliki [makna] zahir bagi ahli zahir dan memiliki [makna] batin bagi ahli batin. Tafsir ahli batin tidak dinikmati melainkan oleh ahli batin; orang lain tidak dapat memahaminya dan merasakannya.”⁷

Namun, Syeikh Ibn ‘Ajībah bersetuju bahawa pentafsiran dengan makna batin ini tidak boleh menafikan makna zahir. Pentafsiran bagi makna batin ini hendaklah disebutkan selepas menjelaskan makna zahirnya.⁸

⁵ *Ibid*, 1:16

⁶ *Ibid*.

⁷ *Ibid*.

⁸ *Ibid*.

Kemudian, Syeikh Ibn ‘Ajībah menasihatkan orang yang tidak mampu memahami rahsia-rahsia yang tersembunyi dalam pentafsiran makna batin itu supaya jangan segera mengingkarinya, dan sebaiknya dia menyerahkan maksud dan kefahaman yang sebenarnya kepada Allah s.w.t. Ini disebabkan ilmu batin ini melepasi logik dan ilmu-ilmu naqli.⁹

Oleh demikian itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah bersetuju bahawa pentafsiran al-Quran melalui metode sufi dan meyakini bahawa ia ialah salah satu metode yang benar dalam memahami makna dan maksud ayat-ayat al-Quran. Namun beliau amat tegas menyatakan pentingnya pentafsiran metode ini mengikuti dasar-dasar dalam syariat, menerima pentafsiran secara zahir dan menjaga konteks bahasa Arab. Untuk mengukuhkan pendiriannya itu, beliau telah mendatangkan dalil-dalil dan hujah-hujah daripada al-Sunnah.

Selain itu, beliau juga mengemukakan pendapat-pendapat ulama yang menyokong pentafsiran sufi yang diyakininya itu, seperti pendapat ‘Abd al-Wahhāb al-Sya’rānī, Sa’ad al-Dīn al-Taftāzānī dan Syeikh Zarrūq. Menurut Syeikh Zarrūq - seperti yang dinukilkan Syeikh Ibn ‘Ajībah - berkata:

“Pandangan sufi lebih luas daripada pandangan seorang mufasir, ulama fikah dan ulama hadis, kerana mufasir dan ulama fikah hanya memerhati hukum-hakam dan makna-makna ayat sahaja; sedangkan seorang sufi selain menetapkan hukum-hakam dan makna zahir ayat, dia juga berusaha mencari isyarat-isyarat yang terkandung dalam ayat itu. Sekiranya sufi itu tidak memerhati makna zahir dan hukum-hakam, maka dia bukan seorang sufi, tetapi seorang *bāṭinī* yang terkeluar daripada syariat dan tasawuf itu sendiri.¹⁰

Dengan demikian, Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak bersetuju dengan pentafsiran mengikut metode *bāṭinī*, tetapi beliau turut meyakini bahawa ayat al-Quran mengandungi makna zahir dan batin. Mungkin sahaja makna batin itu berbeza

⁹ *Ibid*, 1:16-17

¹⁰ *Ibid*, 1:18-19

dengan makna zahir. Walaupun berbeza, beliau tetap menerima makna zahir dan makna batin itu sekali gus. Ini berbeza dengan golongan *bāṭini*, yang hanya menerima makna batin sahaja dan menolak makna zahir langsung, kerana menurut mereka makna zahir itu bukan yang dimaksudkan ayat.

3.8. Sistematika penulisan dan isi kandungan Tafsir *al-Baḥr al-Madīd*

Tafsir *al-Baḥr al-Madīd* merupakan kitab tafsir yang pentafsirannya mencakup seluruh surah al-Quran berserta ayat-ayatnya. Ia disusun dengan susunan mashaf biasa yang bermula dengan surah al-Fātiḥah dan berakhir dengan surah al-Nās. Dengan ini, ia telah menjadi salah satu kitab tafsir sufi yang terlengkap, kerana kebanyakan tafsir sufi hanya mentafsirkan sebahagian daripada al-Quran.

Berikut ini, pengkaji akan menjelaskan sistematika penulisan atau penyusunan kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd*, berserta isi kandungan yang terdapat di dalamnya. Penjelasan ini bertujuan untuk memperkenalkan secara lebih luas aspek-aspek utama yang menjadi tumpuan perhatian Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya.

3.8.1. Mukadimah Tafsir

Kitab ini dimulai dengan satu mukadimah yang mengandungi perkara-perkara berikut:

- 3.8.1.1. Pujian dan sanjungan kepada Allah s.w.t.
- 3.8.1.2. Selawat dan salam ke atas Rasulullah s.a.w.
- 3.8.1.3. Penjelasan tentang keutamaan ilmu tafsir dan syarat-syarat yang perlu dipenuhi seorang mufasir yang ingin mentafsirkan al-Quran secara amnya dan

mentafsirkannya secara *ṣūfī isyārī* khasnya.¹¹ Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, ilmu tafsir ialah semulia-mulia ilmu dan sebaik-baik perkara yang dipelajari, difikirkan dan difahami. Untuk mempelajari dan memahaminya dengan baik, ia perlu pada penguasaan beberapa ilmu asas.¹²

3.8.1.4. Penjelasan tentang makna zahir dan batin al-Quran serta pendapat-pendapat ulama tentang tafsir sufi dan hujah mereka berkenaan dengan keharusannya.

3.8.1.5. Motif yang mendorong penulisan tafsir *al-Baḥr al-Madīd*. Syeikh Ibn ‘Ajībah menulis tafsir *al-Baḥr al-Madīd* ini ialah atas dorongan gurunya, Syeikh Sayyidi Muḥammad al-Buzaydī al-Ḥasanī dan Syeikh Mawlāyā al-‘Arabī al-Darqāwī al-Ḥasanī. Tulis beliau:

“Guruku Syeikh al-‘Arif al-Rabbānī Sayyidi Muḥammad al-Buzaydī al-Ḥasanī dan Syeikh al-Quṭub al-Jāmi’ Syeikh al-Masyāyikh Mawlāyā al-‘Arabī al-Darqāwī al-Ḥasanī telah meminta aku menulis tafsir yang menghimpun tafsir ahli zahir dan isyarah ahli batin. Aku pun menyahut kehendak mereka dan berusaha menunaikan permintaan mereka itu, dengan harapan manfaatnya dapat tersebar luas dan dapat menyenangkan hati dan perasaan.”¹³

Jadi, motif asal penulisan tafsir *al-Baḥr al-Madīd* ini ialah untuk memenuhi permintaan guru Syeikh Ibn ‘Ajībah; sedangkan matlamatnya ialah agar ilmu yang terdapat dalamnya dapat tersebar luas dan memberi manfaat kepada ramai orang.

Pengkaji melihat, selain disebabkan motif di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah menulis kitab tafsirnya ini disebabkan bakat dan minatnya yang mendalam dalam bidang al-Quran. Semenjak kecil lagi beliau sudah bergelumang dengan al-Quran. Beliau rajin membaca dan mengkajinya. Beliau belajar dengan ramai guru. Barangkali

¹¹ Ia akan dijelaskan secara lebih luas pada perbahasan akan datang tentang metodologi tafsir sufi dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah.

¹² Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:16

¹³ *Ibid*, 1:19

kerana melihat bakat dan minat beliau yang mendalam inilah, maka guru beliau menyarankannya menulis kitab tafsir.

3.8.2. Pendahuluan Tentang Surah

Selepas mukadimah tafsir, Syeikh Ibn ‘Ajībah terus masuk pentafsiran ayat-ayat al-Quran. Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak seperti kebanyakan mufasir yang lain, yang biasanya membincangkan terlebih dahulu tentang *isti’ādah* dan maknanya, sebelum memulai perbincangan tentang tafsir surah al-Fātiḥah. Maka selepas Syeikh Ibn ‘Ajībah membentangkan mukadimah tafsirnya, beliau terus masuk perbincangan tentang tafsir surah al-Fātiḥah.

Pentafsirannya terhadap surah al-Fātiḥah dan surah-surah al-Quran lainnya, terlebih dahulu akan dimulai dengan pendahuluan yang berkaitan dengan surah tersebut. Pendahuluan itu terdiri daripada perkara-perkara berikut:

3.8.2.1. Menjelaskan kedudukan surah dari segi Makki dan Madani.

Penjelasan kedudukan surah dari segi Makki dan Madani merupakan perkara pertama yang disebutkan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam tafsirnya. Terkadang beliau hanya menjelaskan bahawa surah ini Makki atau Madani tanpa mendatangkan dalil atau sumbernya. Ini seperti yang dilakukannya pada waktu mentafsirkan surah al-Fātiḥah¹⁴, surah Āli Imrān¹⁵ dan beberapa surah yang lain. Terkadang juga beliau menyebutkan dalilnya dalam bentuk riwayat yang menyatakan bahawa surah itu ialah Makki atau Madani, ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Baqarah, beliau berkata:

¹⁴ *Ibid*, 1: 21

¹⁵ *Ibid*, 1:287

“Sayyidinā ‘Alī *Karramallāhu wajhahu* berkata: Surah yang pertama yang diturunkan di Madinah ialah surah al-Baqarah.”¹⁶

3.8.2.2. Menjelaskan nama lain bagi surah-surah tertentu.

Jika satu surah mempunyai nama lain yang dikenali dalam kalangan ulama dan para mufasir, beliau akan menyebutkannya. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Fātiḥah, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menyebutkan beberapa nama lain bagi surah al-Fātiḥah. Menurut beliau terdapat sepuluh nama bagi surah al-Fātiḥah ini, iaitu: *al-Fātiḥah*, *al-Wāfiyyah*, *al-Syāfiyyah*, *al-Sab’u al-Mathānī*, *Umm al-Qurān*, *surah al-Ḥamd wa al-Syukr*, *surah Ta’līm al-Mas’alah*, *surah al-Ṣalāh* dan *surah asas al-Quran*.¹⁷ Demikian juga, ketika beliau mentafsirkan surah Ṣād, beliau juga menyebutkan nama lain bagi surah Ṣād ini, iaitu surah Dāwūd.¹⁸

3.8.2.3. Menjelaskan jumlah ayat-ayat surah dan perbezaan tentangnya.

Jika terdapat perbezaan tentang jumlah ayat yang terdapat dalam satu surah, Syeikh Ibn ‘Ajībah akan menjelaskannya. Umpamanya, ketika hendak membincangkan pentafsiran surah al-Nisā’, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyebutkan perbezaan pendapat antara Imam al-Tha’labī dan Imam al-Bayḍāwī tentang jumlah ayat yang terdapat dalam surah ini. Menurut Imam al-Tha’labī, surah al-Nisā’ terdiri daripada 160 ayat; manakala Imam al-Bayḍāwī berpendapat bahawa ia terdiri daripada 175 ayat.¹⁹ Namun dalam pentafsiran, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menjadikan ayat surah al-Nisā’ berjumlah 176 ayat, berbeza dengan

¹⁶ Riwayat yang dilaporkan oleh Imam al-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Dūr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, Lihat: ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dūr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 1:46. Lihat: Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 51

¹⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 21-22

¹⁸ *Ibid*, 6:200

¹⁹ *Ibid*, 2:3

pandangan Imam al-Tha'labī dan Imam al-Bayḍāwī.²⁰ Kemudian Syeikh Ibn 'Ajībah juga menjelaskan bahawa terdapat dua pendapat tentang jumlah ayat surah al-Tawbah; ada yang berpendapat ayatnya berjumlah 130 ayat dan pendapat lain, ia berjumlah 129 ayat.²¹

3.8.2.4. Menyebutkan jumlah perkataan yang ada dalam satu surah.

Syeikh Ibn 'Ajībah mempunyai perhatian khusus tentang jumlah perkataan yang terdapat dalam satu surah. Namun tidak semua surah yang beliau sebutkan jumlah perkataan yang terdapat dalamnya. Contohnya ketika mentafsirkan surah al-Baqarah, beliau menyebutkan terlebih dahulu jumlah perkataan yang terdapat dalamnya di mana menurutnya, dalam surah al-Baqarah terdapat 6,121 perkataan.²² Begitu juga beliau lakukan ketika mentafsirkan surah Āli 'Imrān, beliau menyatakan bahawa dalamnya terdapat 3,480 perkataan.²³ Tetapi sampai pada surah al-An'ām beliau tidak lagi menyebutkan jumlah perkataan yang terdapat dalam surah itu.²⁴ Beliau juga tidak menyebutkan jumlah perkataan yang terdapat pada surah-surah selepasnya, seperti surah al-A'rāf, surah al-Anfāl, surah al-Tawbah, dan surah-surah yang lain. Ini bermakna Syeikh Ibn 'Ajībah tidak konsisten dengan metode penyebutan jumlah perkataan yang terdapat pada surah-surah al-Quran.

3.8.2.5. Menyebutkan jumlah huruf yang ada dalam satu surah.

Pengkaji melihat bahawa penyebutan jumlah huruf ini hanya terdapat dalam pentafsiran surah al-Nisā' sahaja. Menurut beliau, di dalam surah al-Nisā' terdapat 16,030

²⁰ *Ibid*, 2:137

²¹ *Ibid*, 3:51

²² *Ibid*, 1:51

²³ *Ibid*, 1:287

²⁴ *Ibid*, 2:234

huruf.²⁵ Adapun pada surah-surah lain, beliau tidak menyebut langsung tentang jumlah huruf ini.

3.8.2.6. Menjelaskan *munāsabah* surah.

Sebelum masuk dalam pentafsiran surah, Syeikh Ibn ‘Ajībah biasanya akan menjelaskan terlebih dahulu tentang hubung kait surah tersebut dengan surah yang sebelumnya. Perkara hubung kait surah ini amat ditekankan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah. Hampir semua surah cuba dijelaskannya masalah hubung kaitnya dengan surah yang sebelumnya, kecuali hubung kait antara surah al-Baqarah dengan surah al-Fātiḥah, surah al-Nisā’ dengan surah Āli ‘Imrān.²⁶

Hubung kait antara surah Āli Imrān dan surah al-Baqarah menurut beliau, apabila ayat terakhir daripada surah al-Baqarah berkaitan doa golongan beriman supaya diberi pertolongan dalam menghadapi golongan kafir, maka ayat-ayat pertama dalam surah Āli Imrān berkaitan golongan kafir yang tidak mahu beriman dengan ayat-ayat Allah s.w.t. Oleh itu, Allah berfirman pada ayat keempat surah Āli Imrān:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴿٤﴾

Āli Imrān 3:4

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang ingkar dengan ayat-ayat Allah, bagi mereka azab yang dahsyat. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Membalas dendam.

Menurut beliau, seolah-olah ayat-ayat surah Āli Imrān ini penyempurna dan pelengkap bagi ayat-ayat yang terdapat dalam surah al-Baqarah.²⁷

²⁵ *Ibid*, 2:3.

²⁶ *Ibid*.

²⁷ *Ibid*, 1:287.

3.8.2.7. Menjelaskan isi kandungan umum surah.

Tidak semua surah juga yang dijelaskan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah tentang isi kandungannya sebelum masuk dalam pentafsiran. Antara surah yang dijelaskan isi kandungannya ialah surah Āli Imrān, surah al-Nisā’, surah al-Māidah, surah al-An’ām dan surah al-A’rāf, dan lain-lain.

Umpamanya, ketika mentafsirkan surah Āli ‘Imrān, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menjelaskan isi kandungan umum surah itu. Menurutnya, surah Āli ‘Imrān mengandungi tiga hala tuju perbincangan, iaitu: (1) Perbincangan yang ditujukan kepada kaum Nasrani yang melampau dalam menyifatkan Nabi Isa a.s. dan keengganan mereka memeluk agama Islam. (2) Perbincangan yang ditujukan kepada kaum Yahudi yang enggan mengikuti Nabi Muhammad s.a.w. (3) Perbincangan yang ditujukan kepada kaum muslimin yang diuji dengan kekalahan pada perang Uhud.²⁸

Manakala ketika mentafsirkan surah al-Nisā’, surah ini menurut beliau mengandungi perintah supaya menjaga enam perkara, iaitu: harta, nasab keturunan, tubuh badan, agama, lisan dan iman. Namun sebelum itu, mereka diperintah terlebih dahulu supaya bertakwa kepada Allah s.w.t. kerana ia adalah asas bagi semua itu.²⁹

3.8.2.8. Menjelaskan keutamaan surah jika ada.

Tidak semua surah mengandungi penjelasan tentang keutamaan dan kelebihan beramal dengannya. Surah al-Baqarah, seperti yang dinyatakan Syeikh Ibn ‘Ajībah dapat menghalang syaitan daripada memasuki rumah selama tiga hari. Ini berdasarkan hadis Rasulullah s.a.w. yang bersabda:

“Setiap sesuatu memiliki puncak, maka puncak al-Quran ialah surah al-Baqarah. Sesiapa yang membacanya pada waktu siang di rumahnya,

²⁸*Ibid*, 1: 287

²⁹*Ibid*, 2:3.

nescaya syaitan tidak akan masuk rumah itu selama tiga hari. Sesiapa yang membacanya pada waktu malam di rumahnya, maka syaitan tidak akan masuk rumahnya selama tiga malam. Di dalamnya terdapat penghulu surah-surah al-Quran, iaitu ayat al-Kursi.”³⁰

Demikian juga, beliau menyebut keutamaan surah Yāsin sebelum masuk pentafsirannya. Di sini, beliau tidak hanya menurunkan satu hadis, bahkan beberapa hadis yang menjelaskan tentang keutamaan surah Yāsin. Menurut beliau Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Yasin dipanggil dengan *al-Mu’immah*, yang mana ia akan meliputi pembacanya dengan kebaikan dunia dan akhirat; *al-Dāfi’ah* dan *al-Qāḍiyyah*, kerana ia menolak segala keburukan daripada [pembaca]nya dan memenuhi hajatnya.”³¹

Namun kebanyakan riwayat tentang keutamaan surah tersebut tidak dijelaskan sanad dan sumber asalnya.³²

3.8.3. Pentafsiran Secara Zahir

Sebagaimana dijelaskan, tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn ‘Ajībah ini mengandungi pentafsiran secara zahir dan pentafsiran secara isyari. Oleh itu, selepas membuat pendahuluan surah, Syeikh Ibn ‘Ajībah akan terus masuk perbincangan pentafsiran secara zahir bagi ayat-ayat yang terdapat dalam surah. Namun sebelum itu, ayat-ayat surah yang hendak dibincangkan itu dibahagikan kepada kelompok-kelompok kecil yang terdiri daripada satu ayat, atau 2 ayat, atau 3 ayat, atau 4 ayat, atau lebih, atau sebahagian ayat sahaja. Ia bergantung pada kesatuan tema yang terdapat pada ayat-ayat tersebut. Berdasarkan pada pembahagian kelompok ayat itu, baharulah Syeikh Ibn ‘Ajībah

³⁰ *Ibid*, 1:51, Hadis itu dikeluarkan oleh Imam al-Tirmidhi dalam perbincangan pahala al-Quran, bab ke2; dan al-Darimi dalam perbincangan keutamaan al-Quran, bab ke13.

³¹ *Ibid*, 6:135.

³² Perbincangan tentang kualiti riwayat ini akan dijelaskan lebih lanjut pada bahagian metodologi tafsir *bi al-Ma’thūr* pada bab ini.

masuk pentafsiran ayat-ayat secara zahir, kemudian diakhiri pentafsiran secara *isyārī*. Pentafsirannya secara zahir mencakupi perkara-perkara berikut:

3.8.3.1. Membincangkan ayat-ayat itu secara *lughawī*.

Perbahasan *lughawī* ini mencakup aspek nahu, saraf dan balaghah. Syeikh Ibn ‘Ajībah sering menyebut beberapa kemungkinan *I’rāb* yang terdapat pada satu ayat, asal-usul perkataan dan perubahan yang berlaku padanya, serta aspek-aspek balaghah yang dapat memberi kesan pada makna dan maksud ayat.³³ Perbahasan ini cukup meluas dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah.

3.8.3.2. Menjelaskan wajah-wajah qiraat.

Tidak mudah bagi seorang mufasir yang mengharungi lautan tafsir tanpa mengetahui qiraat. Mengenal ilmu ini bermakna mengenal cara menuturkan dan menyampaikan perkataan al-Quran, sama ada qiraat itu yang disepakati atau yang dipertikaikan, lalu menjelaskan qari bagi setiap qiraat tersebut.³⁴ Syeikh Ibn ‘Āsyūr berpendapat bahawa seorang mufasir perlu menjelaskan perbezaan yang terdapat pada qiraat *mutawātirah*, kerana biasanya perbezaan itu dapat melengkapkan makna ayat.³⁵

Oleh kerana itulah, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengambil berat dengan qiraat al-Quran dalam tafsirnya. Apabila satu ayat mempunyai beberapa qiraat yang berbeza, maka

³³ Lebih lanjut, perkara tentang *i’rāb* dan aspek bahasa lain akan dibincangkan dalam perbahasan metodologi *lughawī* dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah.

³⁴ Abd al-Fattāh al-Qāḍī, *al-Budūr al-Zāhirah fī al-Qirāāt al-‘Asyar al-Mutawātirah*, cet. 1, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1401H), 7; Aḥmad Qusyayrī Suhayl, *al-Mufasssir: Syurūṭuh, Ādābuh, Maṣādiruh Dirāsah Ta’šīliyyah*, cet. 1, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2008), 380. Selain itu, ulama terus menggali makna daripada setiap huruf yang dibaca oleh seorang qari yang mana makna tersebut tidak terdapat pada qiraat yang lain. Maka qiraat ialah hujah ulama fiqh ketika menggali hukum-hakam dan sumber petunjuk mereka untuk sampai ke jalan yang lurus. Lihat: Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Qaṣṭalānī (1392 H), *Laṭā’if al-Isyarāt li Funūn al-Qirāāt*, ed. Syeikh ‘Amīr al-Sayyid ‘Uthmān dan Abd al-Šābūr Shahīn, (Kaherah: Lajnah Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, 1392H), 1:171; Suhayl, *al-Mufasssir*, 380.

³⁵ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr (Tafsīr Ibn ‘Āsyūr)*, cet. 1, (Beirut: Muassasah al-Tārīkh, 2000), 1:55; Suhayl, *al-Mufasssir*, 384

beliau akan menjelaskannya, bahkan beliau menjelaskan kesan perbezaan qiraat itu terhadap maksud ayat. Umpamanya ketika mentafsirkan surah Saad ayat 2:

بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ﴿٢﴾

Sad 38: 2

Terjemahan: (Orang-orang yang mengingkari kerasulanmu – wahai Muhammad – tidak berdasarkan kebenaran) bahkan mereka yang kafir itu bersifat sombong angkuh dan suka menentang kebenaran.

Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, ada qiraat lain bagi *fi ‘Izzatin*, iaitu *fi Ghirratin*, yang membawa maksud, mereka dalam keadaan lalai terhadap perkara yang wajib mereka perhatikan dan mereka juga lalai daripada mengikuti kebenaran.³⁶

Biasanya, beliau menyebut qari bagi qiraat itu dan kadang-kadang beliau mengabaikannya, sehingga terkesan samar-samar dengan menyatakan, “seperti inilah ia dibaca.” Ketika beliau mentafsirkan surah Hud ayat 46,

قَالَ يَنْفُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَعْلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾

Hud 11: 46

Terjemahan: Allah berfirman: “Wahai Nuh! Sesungguhnya anakmu itu bukanlah dari keluargamu (kerana ia telah terputus hubungan denganmu disebabkan kekufurannya); sesungguhnya bawaannya bukanlah amal yang soleh, maka janganlah engkau memohon kepadaKu sesuatu yang engkau tidak mempunyai pengetahuan mengenainya. Sebenarnya Aku melarangmu dari menjadi orang yang jahil”.

Beliau telah menyebutkan qiraat lain bagi perkataan ‘*Amalun*, yang berbentuk *isim nakirah*. Menurutny, Imam al-Kisā’ī dan Imam Ya’qūb yang merupakan antara imam *qurra’*, telah membacanya dengan ‘*Amila*, dalam bentuk *fi ‘il mādhī*.³⁷

Namun ketika mentafsirkan ayat 271 surah al-Baqarah yang berbunyi:

³⁶ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6:200

³⁷ *Ibid*, 3:218

إِنَّ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ ^ط وَإِنْ تَخْفَوْهَا وَتُوْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ^ج
 وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ ^ك وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ^{٢٧١}

Al-Baqarah 2: 271

Terjemahan: Kalau kamu zahirkan sedekah-sedekah itu (secara terang), maka yang demikian ialah baik (kerana menjadi contoh yang baik). Dan kalau pula kamu sembunyikan sedekah-sedekah itu serta kamu berikan kepada orang-orang fakir miskin, maka itu ialah baik bagi kamu; dan Allah akan menghapuskan dari kamu sebahagian dari kesalahan-kesalahan kamu. Dan (ingatlah), Allah Maha Mengetahui secara mendalam akan apa yang kamu lakukan.

Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak menyebutkan ulama yang membaca dengan qiraat yang beliau sebutkan itu. Menurut beliau, perkataan *ni’immā* berasal daripada gabungan perkataan *ni’ma* dan *mā*, kerana bertemu dua *mim*, maka diidghamkan kedua *mim* itu.

Kemudian beliau berkata:

“Ada tiga cara pengucapan perkataan *ni’mā*, iaitu (1) *Na’ima*, dengan fathah huruf *nun* dan kasrah huruf ‘*ayn*. (2) *Na’ma*, dengan mematikan baris huruf ‘*ayn*. (3) *Ni’ma*, dengan kasrah huruf *nun* dan mati huruf ‘*aynnya*.”³⁸

Selepas itu, beliau menyatakan bahawa siapa yang membaca dengan kasrah huruf *nūn* dan ‘*ayn*, maka itu berdasarkan pengucapan kasrah huruf ‘*aynnya*, tanpa menyebutkan siapa yang membaca seperti itu.³⁹

3.8.3.3. Menjelaskan sebab turun ayat.

Mengetahui *asbāb al-nuzūl* atau sebab-sebab yang menjadi latar belakang turunnya satu ayat atau sekumpulan ayat ialah penting.⁴⁰ Ia membantu seseorang untuk mengetahui maksud dan kefahaman ayat yang sebenarnya.⁴¹ Imam Ibn Taymiyah berkata:

³⁸ *Ibid*, 1: 270

³⁹ *Ibid*.

“Pengetahuan tentang sebab turun ayat membantu dalam memahami ayat. Sesungguhnya pengetahuan mengenai sebab akan mewariskan pengetahuan tentang musabab.”⁴²

Amat jelas dalam tafsir Ibn ‘Ajibah, penggunaan *asbāb nuzūl* ayat untuk menambahkan kefahaman terhadap maksud ayat. Ini berlaku untuk ayat-ayat yang mempunyai sebab turunnya. Antara ayat yang beliau jelaskan *asbāb nuzūl*nya, surah al-Hujurāt ayat 1-3.

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
 ﴿١﴾ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ
 كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢﴾ إِنَّ الَّذِينَ
 يُغْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُمْ
 مَغْفِرَةٌ ؕ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٣﴾

Al-Hujurāt 49: 1-3

Terjemahan: [1]Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memandai-mandai (melakukan sesuatu perkara) sebelum (mendapat hukum atau kebenaran) Allah dan RasulNya; dan bertakwalah kamu kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.[2]Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengangkat suara kamu melebihi suara Nabi, dan janganlah kamu menyaringkan suara (dengan lantang) semasa bercakap dengannya sebagaimana setengah kamu menyaringkan suaranya semasa bercakap dengan setengahnya yang lain. (Larangan yang demikian) supaya amal-amal kamu tidak hapus pahalanya, sedang kamu tidak menyedarinya. [3]Sesungguhnya orang-orang yang merendahkan suaranya semasa mereka berada di sisi Rasulullah (s.a.w), – merekalah orang-orang yang

⁴⁰ Aymān Ṣāliḥ Sya’bān memetik kata-kata Imam al-Syāṭibī ketika mentahqiq kitab *Asbāb al-Nuzūl* karangan Imam al-Wāḥidī. Imam al-Syāṭibī berkata: “Sesungguhnya mengenal *asbab nuzul* merupakan kemestian bagi sesiapa yang ingin mengetahui *al-Quran*.” Lihat: Imam Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, ed. Aymān Ṣāliḥ Sya’bān, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2003), 6.

⁴¹ Dr. ‘Abd al-Ilāh Ḥūrī al-Ḥūrī menyatakan bahawa selain untuk membantu kefahaman pada ayat, mengetahui sebab turun ayat juga dapat menjelaskan hikmah penurunan ayat tersebut, menolak kekeliruan tentang kekhususan ayat atau keumumannya, menerangkan secara lebih tepat kepada siapa ayat itu diturunkan, memudahkan hafalan terhadap ayat dan memahami manhaj tarbawi al-Quran, dan lain-lain. Lihat: Dr. ‘Abd al-Ilāh Ḥūrī al-Ḥūrī, *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssirin fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, cet. 1, (Damsiyiq & Beirut: Dār al-Nawādir, 2008), 92-96.

⁴² Imam Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Pengantar Kepada Usul al-Tafsir), terj. Zulkifli Haji Mohd Yusoff & Abdurrahim Yaponu, (Selangor: Intel Multimedia and Publication, 2005), 17.

telah dibersihkan Allah hati mereka untuk bertaqwa; mereka beroleh keampunan dan pahala yang besar.

Ketika mentafsirkan ayat ini, beliau telah mendatangkan beberapa peristiwa yang menjadi latar belakang kepada turunnya tersebut. Menurut beliau, ayat ini dilatar belakangi perdebatan yang berlaku antara dua orang sahabat mulia, iaitu Abu Bakr dan ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb pada suatu masa dahulu. Sewaktu mereka berada di hadapan Rasulullah s.a.w. Ia berdasarkan riwayat yang disampaikan ‘Abd Allāh Ibn al-Zubayr yang berkata:

Satu rombongan daripada Banī Tamīm datang bertemu Rasulullah s.a.w. Ketika itu Abū Bakr berkata: Bagaimana kalau engkau lantik al-Qa’qa’ Ibn Ma’bad sebagai amir yang memimpin mereka (Bani Tamim)? ‘Umar pun berkata: Wahai Rasulullah, bagaimana kalau engkau lantik sahaja al-Aqrā’ Ibn Habis? Mendengar itu, Abū Bakr berkata: Engkau hanya mahu berselisih denganku! ‘Umar pula membantahnya dengan berkata: Aku tidak bermaksud berselisih denganmu! Suara mereka menjadi kuat. Maka turunlah ayat ini sebagai teguran terhadap sikap mereka itu.⁴³

Kata Syeikh Ibn ‘Ajībah, berdasarkan sebab turun ayat di atas, maka makna ayat ialah: “Janganlah kamu mengemukakan amir-amir itu!”⁴⁴

Demikian juga ketika beliau menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan nikah dan talaq dalam surah al-Baqarah, beliau telah mentafsirkan ayat-ayat tersebut dengan mendatangkan sebab turunnya. Seperti dalam pentafsiran ayat 232 surah al-Baqarah,

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا
بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ ۗ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ
أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٢﴾

Al-Baqarah 2: 232

Terjemahan: Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri (kamu), lalu habis masa idah mereka, maka janganlah kamu (wahai wali-wali nikah) menahan mereka daripada berkahwin semula dengan (bekas) suami

⁴³ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 7: 156

⁴⁴ Riwayat itu dikeluarkan al-Bukhārī dalam pentafsiran surah yang ke 49, no hadis 4847. Lihat: Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 7:156

mereka, apabila mereka (lelaki dan perempuan itu) bersetuju sesama sendiri dengan cara yang baik (yang dibenarkan oleh Syarak). Demikianlah diberi ingatan dan pengajaran dengan itu kepada sesiapa di kalangan kamu yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian ialah lebih baik bagi kamu dan lebih suci. Dan (ingatlah), Allah mengetahui (akan apa jua yang baik untuk kamu) sedang kamu tidak mengetahuinya.

Beliau menjelaskan bahawa ayat ini pada asalnya diturunkan berkaitan dengan masalah Ma'qil Ibn Yasar yang menikahkan saudara perempuannya, kemudian selepas beberapa lama berlaku perceraian; setelah suaminya mentalaknya, lalu membiarkannya begitu sahaja, sehingga habis iddahnya. Kemudian suaminya itu datang semula, berniat untuk rujuk dan menikah lagi dengan saudara perempuannya itu, namun Ma'qil marah, lalu menghalang pernikahan itu, seraya berkata:

“Dia telah meninggalkan saudaraku begitu sahaja ketika susah dan menderita, kemudian dia senang-senang sahaja datang semula, mahu menikahinya lagi, demi Allah aku tidak akan membenarkannya menikahinya lagi.”⁴⁵

Padahal saudara perempuannya itu sudi untuk rujuk dan menikah semula dengan bekas suaminya itu. Maka turun ayat ini menegur sikap dan perbuatan Ma'qil itu. Dengan teguran itu, Ma'qil telah berusaha merubah sikapnya, dan dia membenarkan saudaranya itu menikah semula dengan bekas suaminya itu.⁴⁶

3.8.3.4. Huraian maksud ayat dari pelbagai aspek.

Selain menyebutkan perkara-perkara di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah meneruskan perbincangan yang lebih mendalam tentang maksud ayat, maka beliau menghuraikan lebih lanjut maksud Allah s.w.t. yang terkandung dalam ayat, sama ada ia berkaitan dengan

⁴⁵ *Ibid*, 1:230

⁴⁶ *Ibid*,

akidah, hukum hakam fikah, kisah dan pengajaran, masalah akhlak dan perkara lain yang mungkin termasuk dalam kandungan ayat.

Pada bahagian ini, Syeikh Ibn ‘Ajībah menampakkan kepiawaiannya dalam ilmu tafsir dan bidang-bidang ilmu yang lain. Beliau telah menggabungkan pelbagai metodologi pentafsiran yang ada. Ada kalanya beliau menjelaskan maksud ayat dengan menggunakan metodologi *bi al-Ma’thūr*, mentafsirkan ayat berdasarkan ayat al-Quran yang lain, atau sunnah Nabi s.a.w. atau pandangan-pandangan sahabat. Kadang-kadang beliau menggunakan metodologi *bi al-Ra’y* atau ijtihad; beliau mentafsirkan dengan ijtihad, sama ada ijtihad itu merupakan hasil ijtihadnya sendiri, atau hasil ijtihad ulama lain.⁴⁷

3.8.4. Pentafsiran Secara *Ṣūfī Isyārī*

Selepas menghuraikan ayat dari segi tafsir secara zahir, Syeikh Ibn ‘Ajībah baharu masuk kepada pentafsiran ayat secara *ṣūfī isyārī*. Bahagian ini dipisahkan daripada tafsir secara zahir dengan tajuknya: *al-Isyārah*. Nampak jelas bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah ingin membezakan antara pentafsiran secara zahir dan pentafsiran secara *isyārī*.

Hampir semua kumpulan ayat dijelaskan pentafsirannya secara *isyārī*, namun pengkaji mendapati beberapa kumpulan ayat tidak mengandungi penjelasan pentafsirannya secara *isyārī*. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan ayat *basmalah*, surah al-Baqarah ayat 247, 254, dan lain-lain. Tercicirnya pentafsiran *isyārī* pada ayat-ayat tersebut, barangkali disebabkan pentafsirannya tersebut sudah terkandung dalam pentafsiran *isyārī* ayat sebelumnya atau ayat selepasnya, atau mungkin ia murni disebabkan kealpaan penulis. Selain itu, pengkaji mendapati bahawa kadang-kadang pentafsiran secara *īsyārī*, telah menyelinap masuk dalam pentafsirannya secara zahir. Pentafsiran secara *isyārī* yang

⁴⁷ Namun untuk lebih lanjut tentang perkara ini, ia akan dibincangkan selepas ini pada bahagian metodologi pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah.

sepatutnya berada pada bahagian *Isyārah* telah ditemukan pada pentafsiran ayat secara zahir.

Pentafsiran secara *isyārī* yang terdapat dalam tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah ada yang merupakan hasil pentafsiran beliau sendiri, dan ada juga yang berasal daripada pentafsiran ulama-ulama sufi lain. Namun, sering kali beliau merujuk kepada pentafsiran ulama-ulama sufi, dan beliau ketika itu seolah-olah hanya sekadar pencatat bagi pentafsiran-pentafsiran mereka itu, sehingga ungkapan *qāla wa qāla* banyak ditemukan dalam pentafsiran *isyārī* beliau.

Kebanyakan perbincangan dalam pentafsiran *isyārī* ini menjurus pada menjadikan ayat-ayat al-Quran sebagai penjelas bagi permasalahan-permasalahan yang berlaku di kalangan kaum sufi, atau perungkai kemelut yang berlaku antara sufi dan bukan sufi. Selain itu, ia juga mengandungi huraian ayat yang berdasarkan perspektif sufi. Justeru ayat-ayat al-Quran cuba diheret oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah untuk masuk ke dalam lingkungan kaum sufi, sehingga nampak seolah-olah ayat-ayat al-Quran diturunkan khusus untuk orang-orang sufi. Demikian juga, di dalamnya terdapat penjelasan tentang doktrin-doktrin yang perlu diikuti para sufi, kefahaman-kefahaman dan teori-teori yang terdapat dalam tasawuf yang cuba dikaitkan dengan ayat-ayat al-Quran.

Perbahasan Syeikh Ibn ‘Ajībah pada bahagian pentafsiran secara *isyārī* ini, ada yang ringkas dan ada juga yang panjang lebar melebihi perbahasan pentafsirannya secara zahir. Sehingga menurut pengkaji, memang layaklah kitab *al-Baḥr al-Madīd* ini dimasukkan dalam kategori tafsir sufi.⁴⁸

⁴⁸ Mengenai metodologi tafsir sufi dan ajaran serta kefahaman sufi yang terdapat dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd*, ia akan dibincangkan pada bab empat daripada kajian ini.

3.8.5. Munasabah Ayat.

Al-Zarkasyī menyatakan bahawa mengetahui munasabah atau hubung kait antara satu ayat dengan ayat yang lain ialah ilmu yang mulia.⁴⁹ Ilmu munasabah merupakan ilmu tentang rahsia kehebatan al-Quran yang tersembunyi di sebalik susunan surah dan ayat-ayat al-Quran.⁵⁰ Syekh Ibn ‘Ajībah amat peduli dengan munasabah ayat dan surah ini.

Perkara terakhir yang dibincangkan dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd* ialah penjelasan tentang munasabah ayat dengan ayat selepasnya. Penjelasan tentang hubung kait ayat ini disebutkan pada penghujung tafsir ayat, iaitu selepas huraian tafsir *isyārī* bagi ayat atau kumpulan ayat. Ini seperti ketika beliau selesai mentafsirkan firman Allah Ta’ala ayat 108 surah al-Baqarah dan sebelum masuk perbincangan ayat selepasnya yang berbunyi:

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ
أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ
اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٨﴾

Al-Baqarah 2: 109

Terjemahan: Banyak di antara Ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) suka kalaulah kiranya mereka dapat mengembalikan kamu menjadi kafir setelah kamu beriman, kerana dengki yang timbul dari diri mereka sendiri, sesudah nyata kepada mereka kebenaran (Nabi Muhammad s.a.w). Oleh itu, maafkanlah dan biarkanlah oleh kamu (akan mereka), sehingga Allah datangkan perintahNya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu.

Beliau menjelaskan hubung kait ayat ini dengan ayat sebelumnya dengan berkata:

“Ketika nampak kedengkian kaum Yahudi dan usaha mereka untuk menentang Islam, Allah s.w.t. memerintahkan kaum muslimin supaya

⁴⁹ Imam Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Bahādir al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, cet. 1, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakā’uh, 1957), 1:35.; Dr. Fadl Ḥasan ‘Abbās, *Muḥāḍarāt fī ‘Ulūm al-Qurān*, cet. 1, (Oman: Dār al-Nafā’is, 2007), 75.

⁵⁰ Lihat: Imam Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Tanāsūq al-Durār fī Tanāsūb al-Suwār*, ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), 53.; Imam Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn ‘Umar al-Biqā’ī (1995), *Naẓm al-Durār fī Tanāsūb al-‘Ayy wa al-Suwār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 1:6.; Fadl ‘Abbās, *Muḥāḍarāt fī ‘Ulūm al-Qurān*.

memaafkan dan membiarkan mereka sampai suatu waktu, yang mana Allah mengizinkan mereka untuk memerangi kaum Yahudi itu.”⁵¹

Pada ayat yang lain, beliau menjelaskan hubung kait antara ayat dengan format yang berbeza sedikit, iaitu dengan berkata: “Kemudian,” Ini seperti ketika beliau selesai mentafsirkan firman Allah ayat 113 surah al-Baqarah dan sebelum masuk perbincangan ayat 114 surah al-Baqarah yang berbunyi:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا
كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَافِينَ ۗ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ

عَظِيمٌ

Al-Baqarah 2: 114

Terjemahan: Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang-orang yang menyekat dan menghalangi dari menggunakan masjid-masjid Allah untuk (sembahyang dan) menyebut nama Allah di dalamnya, dan ia berusaha pula untuk meruntuhkan masjid-masjid itu? Orang-orang yang demikian, tidak sepatunya masuk ke dalam masjid-masjid itu melainkan dengan rasa penuh hormat dan takut kepada Allah (bukan secara yang mereka lakukan itu). Mereka (dengan perbuatan itu) akan beroleh kehinaan di dunia, dan di akhirat kelak mereka mendapat azab seksa yang amat besar.

Beliau menyatakan hubung kait ayat itu dengan berkata:

“Kemudian Allah s.w.t. mencela kaum Nasrani atas perbuatan mereka melarang manusia masuk ke Baitul Maqdis, menyakiti orang yang solat di sana, dan melemparinya dengan kotoran, sedang mereka juga menyangka bahawa hanya mereka yang benar. Ini pandangan Ibnu Abbas. Atau [Allah mencela] kaum Quraisy yang melarang kaum muslimin mengerjakan solat di sana (Masjidil Haram) dan menghalangi Rasulullah s.a.w. agar tidak dapat sampai ke sana. Ini pula pendapat Ibnu Zayd. Yang benar ialah, Allah s.w.t. mencela keduanya.”⁵²

⁵¹ *Ibid*, 1:126

⁵² *Ibid*, 1:130.

Demikianlah antara contoh penjelasan Syeikh Ibn ‘Ajībah terhadap hubung kait antara ayat-ayat al-Quran. Hampir semua kumpulan ayat yang ditafsirkan, beliau jelaskan hubung kaitnya dengan yang ayat yang selepasnya.

3.9. Sumber Pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah Secara Zahir

Mengetahui sumber asal pentafsiran seorang mufasir ialah penting. Sebab sumber pentafsiran itu umpama batu-bata bagi sebuah bangunan. Dengan batu-bata, sebuah bangunan dapat berdiri tegak dan tersergam indah. Demikian juga dengan sumber-sumber yang dijadikan bahan pentafsiran oleh seorang mufasir, ia telah membantu lahirnya karya mufasir tersebut.

Selain itu, mengkaji sumber pentafsiran seorang mufasir dapat membantu pengkaji mengenal manhaj atau metodologi mufasir itu dengan lebih baik. Ia juga dapat membantu mengetahui sampai mana usaha serta sumbangan yang telah dilakukan mufasir tersebut terhadap perkembangan dan kemajuan tafsir al-Quran.⁵³

Perbezaan sumber pentafsiran ialah antara faktor yang menyebabkan perbezaan pentafsiran dan nilai-nilai yang disampaikan seorang mufasir. Ini sebagaimana yang dinyatakan Syeikh Muḥammad Abū Zuhrah yang berkata:

“Sesungguhnya metodologi dalam pentafsiran berbeza-beza mengikut kepada perbezaan sumber-sumber yang digunakan mufasir dalam penulisan tafsirnya.”⁵⁴

Oleh itu, pada perbahasan berikut, pengkaji akan menjelaskan tentang sumber-sumber pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam kitab tafsir beliau *al-Baḥr al-Madīd*. Namun sebelum itu, perlu diberitahu terlebih dahulu bahawa sumber pentafsiran Syeikh Ibn

⁵³ Suhayl, *al-Mufasssir*, 355; ‘Alī Muḥammad al-Zubayrī, *Ibn Juzay wa Manhajuh fī al-Tafsīr*, cet. 1, (Damsyiq: Dār al-Qalām, 1987), 267

⁵⁴ Syeikh Muḥammad Abū Zuhrah, *al-Mu’jizah al-Kubrā (al-Qurān)*, (Kaheerah: Dār al-Fikr, 1390H), 584; Suhayl, *al-Mufasssir*, 355

‘Ajībah terbahagi pada dua kategori; pertama sumber pentafsirannya secara zahir, dan kedua sumber pentafsirannya secara *isyārī*. Biasanya sumber pentafsirannya secara zahir berbeza dengan sumber pentafsirannya secara *isyārī*, hanya sahaja kadang-kadang pengkaji mendapati ada beberapa sumber pentafsirannya secara zahir ada pada bahagian pentafsirannya secara *isyārī*, atau sebaliknya.⁵⁵ Pada bab ini, pengkaji akan membincangkan sumber pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara zahir sahaja dahulu, adapun sumber pentafsirannya secara *isyārī* akan dibincangkan pada bab selanjutnya.

Jika diperhatikan sumber pentafsirannya secara zahir, secara umumnya, Syeikh Ibn ‘Ajībah sering merujuk pada ulama qiraat, ulama bahasa, ulama fikah dan ulama tafsir yang sebelumnya. Dalam menjelaskan sumber rujukan itu, kadang-kadang Syeikh Ibn ‘Ajībah menyebut nama ulama sahaja, kadang-kadang bersama kitabnya sekali, dan kadang-kadang beliau menyebut nama kitabnya sahaja.

Berikut sebahagian daripada ulama-ulama yang dijadikan sumber rujukan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya:

3.9.1. Al-Uqlisyī.

Beliau ialah Aḥmad Ibn Qāsim Ibn ‘Īsā al-Lakhmī al-Uqlisyī al-Andalusī, *kunya*nya Abū al-‘Abbās. Beliau lahir pada tahun 363 H. dan tinggal di Cordoba, lalu mengembara ke timur, kemudian menetap dan meninggal dunia di Ṭayṭalah. Beliau

⁵⁵ Perlu ditegaskan di sini terlebih dahulu bahawa pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah terhadap ayat-ayat al-Quran telah merujuk kepada riwayat-riwayat yang berasal daripada Rasulullah s.a.w., para sahabat dan tabi’in. Namun demikian, beliau juga banyak merujuk pendapat dan pandangan ulama-ulama sebelumnya, terutama ulama dalam bidang tafsir dan tasawuf. Di sini pengkaji tidak membincangkan sumber rujukan Syeikh Ibn ‘Ajībah yang berbentuk riwayat-riwayat daripada Rasulullah s.a.w., para sahabat dan tabi’in tersebut, kerana ia akan dibincangkan secara bersendirian pada perbincangan tentang metodologi *bi al-Ma’thūr* dalam tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah. Di sini pengkaji hanya akan fokus pada sumber rujukan pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah yang berasal daripada ulama-ulama sebelumnya daripada kalangan mufasir dan bukan mufasir.

merupakan seorang mufasir dan pakar qiraat. Kitab tafsir beliau bertajuk *Tafsīr al-Ulūm wa al-Ma'ānī al-Mustawda'ah fī al-Sab' al-Mathānī*.⁵⁶

Syeikh Ibn 'Ajībah telah menyebut pendapat-pendapat al-Uqlisyī dalam beberapa pentafsirannya. Antaranya ketika menjelaskan asal usul perkataan Allah pada waktu beliau mentafsirkan ayat *basmalah* dalam surah al-Fātiḥah. Menurut al-Uqlisyī, walaupun kata nama Allah tidak memiliki akar kata, namun ia telah menjadi dalil bagi kebesaran zat Allah itu sendiri, tanpa perlu memperhatikan kepada sifat-sifatnya.⁵⁷

3.9.2. Al-Tha'labī.

Nama lengkap beliau ialah Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Tha'labī, kunyahnya Abū Ishāq. Beliau merupakan seorang mufasir dan pakar qiraat yang berasal dari Naysabur dan bermazhab Syā'fi'ī. Kitab tafsir beliau bertajuk *al-Kaysf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, yang dikenali juga dengan *Tafsīr al-Tha'labī*.⁵⁸ Beliau meninggal dunia pada tahun 427 H.

Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī memasukkan kitab tafsir al-Tha'labī dalam kategori tafsir *bi al-Ma'thūr*. Beliau mendapatinya telah memberi penjelasan yang panjang lebar dalam tafsirnya itu aspek-aspek berkaitan dengan bahasa, fikah, riwayat dan kisah. Riwayat dan kisah berkaitan Isra'ilyyat disebutkan tanpa menerangkan kesahihannya.⁵⁹ Mannā' al-Qaṭṭān pula memasukan tafsir al-Tha'labī dalam kategori tafsir *ikhbārī*, iaitu kitab tafsir yang banyak mengeluarkan kisah dan berita tentang orang-orang terdahulu.

⁵⁶ Beliau juga memiliki kitab yang bertajuk *al-Azhāriyyah* yang merupakan tafsir bagi surah al-Fātiḥah.

⁵⁷ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:25

⁵⁸ Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, cet. 4, (Beirut: Dār 'Ilm li al-Malāyīn, 1979), 1:212. Beliau juga seorang pakar dalam bidang sejarah. Antara kitabnya dalam sejarah ialah '*Arā'is al-Majālis* dan *Qaṣaṣ al-Anbiyā'*.

⁵⁹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1: 227-234.

Beliau juga berpendapat bahawa al-Tha'labī telah mengeluarkan riwayat-riwayat dalam tafsirnya tanpa melakukan penapisan.⁶⁰

Tafsir al-Tha'labī inilah salah satu sumber utama pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah dalam kitab *al-Baḥr al-Madīd*. Beliau banyak merujuk kepada al-Tha'labī dan menyebutkan pentafsirannya, pendapatnya dan riwayat-riwayat yang berasal daripadanya. Sering kali Syeikh Ibn 'Ajībah menukilkan riwayat daripada Rasulullah atau sahabat atau tabi'in, tetapi beliau tidak menyebut sanad dan perawi riwayat tersebut, beliau hanya menjelaskan bahawa ia telah disebutkan oleh al-Tha'labī dalam tafsirnya.

Untuk menjelaskan bahawa sesuatu pentafsiran berasal daripada al-Tha'labī, Syeikh Ibn 'Ajībah suka mengguna lafaz seperti: *Qālahu al-Tha'labī*, *Dhazakarahu al-Tha'labī*, *Naqala al-Tha'labī* dan beberapa lafaz lain, yang mana hampir 59 kali beliau merujuk kepada Imam al-Tha'labī dalam pentafsirannya.

Kebanyakan pendapat Imam al-Tha'labī disebutkan Syeikh Ibn 'Ajībah untuk menghuraikan pentafsiran secara zahir, namun ada kalanya juga beliau menyebutkan pendapat Imam al-Tha'labī untuk pentafsirannya yang bersifat *isyārī*. Ini seperti ketika beliau menjelaskan maksud huruf *Muqāṭa'ah* yang terdapat pada permulaan surah al-Baqarah. Syeikh Ibn 'Ajībah berkata:

“Di sisi ahli *al-Isyārah*, *al-Ḥaq Jalla Jalāluh* berfirman: *Alif*: Esakan sirrku kepadaKu sebagaimana esanya alif daripada huruf-huruf lain. *Lam*: lembutkan anggota badanmu untuk beribadah kepadaKu. *Mim*: Dirikanlah bersamaKu dengan menghapus *rusūmmu* dan sifatmu, nescaya Aku hiasi dirimu dengan keintiman yang suci dan kedekatan kepadaKu.”⁶¹

⁶⁰ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān*, cet. 1, (Damsyiq: Muassasah al-Risālah, 2009), 216.

⁶¹ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 52

Selepas menyebut pentafsiran di atas, beliau menyatakan bahawa pentafsiran itu telah dinyatakan oleh al-Tha'labī. Padahal pentafsiran seumpama itu termasuk dalam kategori pentafsiran *ṣūfī isyārī*.

3.9.3. Al-Wāḥidī.

Beliau ialah 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Matuwayh⁶² al-Wāḥidī al-Naysābūrī al-Syāfi'ī, *kunyahnya* Abū al-Ḥasan. Tiada sumber yang menjelaskan tentang tarikh lahirnya, namun semua sepakat bahawa beliau meninggal dunia pada tahun 468 H. Beliau ialah seorang mufasir dan pakar sastera yang bermazhab Syāfi'ī dalam bab fikah dan Asy'arī dalam bab akidah. Beliau menulis kitab tafsir al-Quran yang bertajuk: kitab *Al-Bāsiṭ fī al-Tafsīr*, kitab *al-Wasīṭ fī al-Tafsīr* dan kitab *al-Wajīz fī al-Tafsīr*. Ia merupakan kitab tafsir yang cenderung pada pentafsiran secara *Lughawī* bagi ayat-ayat al-Quran. Ramai di kalangan ulama dan mufasir yang mengambil manfaat daripada kitab-kitab tafsir beliau ini. Namun ada juga yang mengkritik kitab-kitab tafsir beliau itu, kerana di dalam terdapat riwayat-riwayat yang da'if dan *mawḍū'*.

Syeikh Ibn 'Ajībah suka merujuk kepada Imam al-Wāḥidī dalam menjelaskan makna perkataan ayat, atau makna ringkas ayat, atau aspek bahasa ayat. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan ayat 80 surah al-An'ām, Allah berfirman:

وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحْجُونَنِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا
أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾

Al-An'ām 6: 80

Terjemahan: Dan dia dibantah oleh kaumnya, dia pun berkata: “Patutkah kamu membantahku mengenai Allah, padahal sesungguhnya Ia telah memberi hidayah petunjuk kepadaku? Dan aku pula tidak takut (akan sebarang bahaya dari) apa yang kamu sekutukan dengan Allah, kecuali Tuhanku menghendaki sesuatu dari bahaya itu. (Sesungguhnya)

⁶² Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, 4: 255

pengetahuan Tuhanku meliputi tiap-tiap sesuatu, tidakkah kamu mahu (insaf) mengambil pelajaran?.

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengeluarkan pendapat Imam al-Wāhidī setelah mengemukakan pendapat-pendapat ulama lain. Menurutnya Imam Ibn Juzay berpendapat bahawa pengecualian pada ayat 80 itu ialah *istithanā’ munqati’*; sedangkan Imam al-Bayḍawī berpendapat, ia ialah *istithnā’ muttaṣil* sehingga makna ayat itu ialah: “Dalam keadaan apa pun juga, aku tidak takut pada berhala-berhala yang kamu sekutukan itu, kecualilah jika Tuhanku hendak menimpakan sesuatu keburukan kepadaku melalui berhala-berhala kamu itu sebagai *istidrāj* dan fitnah bagi kamu.” Kemudian beliau mendatangkan pendapat Imam al-Wāhidī tentang maksud ayat tersebut. Menurutnya, Imam al-Wāhidī telah berkata: “Aku tidak takut melainkan kehendak Tuhanku yang hendak menyiksa aku.”⁶³

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah merujuk pada Imam al-Wāhidī pada 13 tempat dalam tafsirnya.

3.9.4. Al-Ghazzālī.

Nama sebenar beliau ialah Muḥammad Abū Ḥāmid Ibn Muḥammad Aḥmad al-Ghazzālī. Beliau dilahirkan pada tahun 450 H. di satu kampung berhampiran kota Ṭūs dalam wilayah Khurasan di utara Iran. Bapanya seorang pembuat pakaian dari benang bulu *ghazzāl* dan menjualnya di kota Tus. Oleh itu, beliau digelar al-Ghazzālī.⁶⁴ Beliau merupakan seorang yang memiliki pengetahuan luas dalam pelbagai bidang. Tulisan beliau meliputi bidang-bidang, seperti ilmu akidah, falsafah, usul fikah, fikah, tasawuf,

⁶³ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2:276-277

⁶⁴ Aḥmad Ibn Muṣṭafā, *Miftāḥ al-Sa’ādah wa Miṣbāḥ al-Siyādah*, (Hydarabad: Maṭba’ah Dā’rah al-Mā’arif al-Nizāmiyyah, t.t.), 2:192. Dan ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, *Sīrah al-Ghazzālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh*, ed. Dr. Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī, (Damsyiq: Dār al-Fikr, t.t.), 15.

kemasyarakatan, politik dan lain-lain.⁶⁵ Beliau telah mengembara ke Naysabur, kemudian ke Baghdad, Hijaz, negeri Syam dan Mesir. Kemudian beliau kembali ke kampung halamannya di kota Ṭūs dan meninggal dunia di sana pada tahun 505 H.⁶⁶

Syeikh Ibn ‘Ajībah turut merujuk kepada pendapat Imam al-Ghazzālī dalam pentafsirannya secara zahir dan juga dalam pentafsirannya secara *isyārī*. Lebih kurang 36 kali beliau mengambil pendapat Imam al-Ghazzālī dalam pentafsirannya, dan kadangkadangkang beliau menyebutkan sekali buku Imam al-Ghazzālī yang dijadikannya sumber rujukannya, seperti kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, *‘Aqīdah Ahl al-Sunnah, al-Arba’īn*, *Misykāt al-Anwār*, *al-Jawāhir* dan lain-lain.

Ini sepertimana ketika beliau mentafsirkan surah Saba’ ayat 3 yang bermaksud:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَنِ الْغَيْبِ لَا يُعْرَبُ
عَنَّهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي

كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٣﴾

Saba 34: 3

Terjemahan: Dan orang-orang yang kafir berkata: “Hari kiamat itu tidak akan datang kepada kami”. Katakanlah (wahai Muhammad): “Bahkan (tetap datang). Demi Tuhanku yang mengetahui segala perkara yang ghaib, hari kiamat itu sesungguhnya akan datang kepada kamu”. Tiada tersembunyi dari pengetahuanNya barang seberat debu yang ada di langit atau di bumi, dan tidak ada yang lebih kecil dari itu atau yang lebih besar melainkan semuanya tertulis di dalam Kitab yang terang nyata.

Menurut beliau, Imam al-Ghazzālī telah berkata dalam kitabnya *‘Aqīdah Ahl al-Sunah*:

“Sesungguhnya Allah Ta’ala Maha Mengetahui segala maklumat, Maha Meliputi dengan apa yang berlaku; dari dasar bumi sehinggalah ke langit yang paling tinggi, tiada terluput daripada pengetahuanNya segala yang ada di bumi dan di langit walaupun sebesar zarah. Dia mengetahui pergerakan semut hitam, walaupun ia berada di atas batu hitam di malam

⁶⁵ Aḥmad Farīd Rifā’ī, *al-Ghazzālī*, (Mesir: Maṭba’ah Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, t.t.), 1:9.

⁶⁶ Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A’lām*, 7:22

yang gelap gelita. Dia juga mengetahui pergerakan atom di angkasa luas. Dia mengetahui juga segala rahsia dan yang disembunyikan”.⁶⁷

Berdasarkan pemeriksaan pengkaji, Syeikh Ibn ‘Ajībah merujuk pada Imam al-Ghazzālī untuk menjelaskan akidah, rahsia ibadah dan diri manusia.

3.9.5. Ibn ‘Aṭīyyah

Beliau ialah ‘Abd al-Ḥaqq Ibn Ghālīb Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Aṭīyyah al-Muḥaribī, *kunyahnya* ialah Abū Muḥammad. Beliau merupakan seorang ulama yang pakar dalam bidang tafsir, hadis, fikah, bahasa dan sasterawan yang menulis syair-syair yang berasal dari Muḥarib Qays, Gharnāṭah, Andalusia. Beliau lahir pada tahun 481 H dan meninggal dunia pada tahun 542 H.⁶⁸ Kitab tafsir beliau bertajuk *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*.⁶⁹ Ramai ulama memuji kitab tafsir beliau ini sehingga Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī berkata:

“Sebenarnya, Ibn ‘Aṭīyyah telah membuat yang terbaik dan inovasi dalam tafsirnya ini sehingga ia dikenal di mana-mana. Ia menjadi bukti kepakarannya dalam bahasa Arab dan aspek-aspek keilmuan yang lain.”⁷⁰

Kitab tafsir beliau termasuk dalam kategori tafsir *bi al-Ma’thūr*, yang mana beliau telah mentafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan mendatangkan pelbagai riwayat, dan riwayat ini dipilih dengan teliti dan ketat. Selain itu, beliau juga mendatangkan qiraat dan syair-syair Arab untuk menerangkan aspek bahasa ayat.⁷¹

⁶⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6:63

⁶⁸ Bertepatan dengan 1088 M – 1148 M. Ada yang menyatakan bahawa beliau meninggal dunia pada tahun 541H. dan 546 H. Lihat: Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A’lām*, 3:282.

⁶⁹ Karya beliau yang lain ialah *Barnāmij*. Lihat: *Ibid*.

⁷⁰ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1:240.

⁷¹ *Ibid*.

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah merujuk kepada Ibn ‘Aṭiyyah dalam pentafsirannya hampir 200 kali. Pentafsirannya itu ada yang berkaitan dengan penjelasan aspek bahasa ayat, seperti pentafsirannya terhadap ayat 115 surah al-Baqarah:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

Al-Baqarah 2: 115

Terjemahan: Dan Allah jualah yang memiliki timur dan barat, maka ke mana sahaja kamu arahkan diri (ke kiblat untuk mengadap Allah) maka di situlah arah yang diredhai Allah; sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmatNya dan limpah kurniaNya), lagi sentiasa Mengetahui.

Selepas menjelaskan pendapatnya tentang *i’rāb* ayat dan makna perkataan *Wallā* dan *Thamma*, beliau berkata: *Wajhu* di sini bermakna arah, seperti anda katakan: *Safartu fi wajhi kadha*. Ertinya, saya pergi ke arah ini. Kemudian beliau berkata: *Qālahu Ibn ‘Aṭiyyah*. (Ia telah dinyatakan oleh Ibn ‘Aṭiyyah.)⁷²

Kadang-kadang pendapat Ibn ‘Aṭiyyah didatangkan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah untuk menerangkan suatu fakta sejarah, seperti pentafsiran beliau terhadap surah al-Baqarah ayat 204-205. Allah berfirman:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ۗ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾

Al-Baqarah 2:204-205

Terjemahan: [204]Dan di antara manusia ada orang yang tutur katanya mengenai hal kehidupan dunia, menyebabkan engkau tertarik hati (mendengarnya), dan ia (bersumpah dengan mengatakan bahawa) Allah menjadi saksi atas apa yang ada dalam hatinya, padahal ia ialah orang yang amat keras permusuhannya (kepadamu).[205]Kemudian apabila ia pergi (dengan mendapat hajatnya), berusaha ia di bumi, untuk melakukan bencana padanya, dan membinasakan tanaman-tanaman dan keturunan (binatang ternak dan manusia; sedang Allah tidak suka kepada bencana kerosakan).

⁷² Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:131

Menurut Ibn ‘Ajībah, ayat tersebut turun berkaitan dengan al-Akhnas Ibn Syurayq al-Thaqafī dan Suhayb Ibn Sanān al-Rūmī. Al-Akhnas merupakan seorang yang berpenampilan menarik dan pandai berkata-kata. Beliau pernah menyatakan keislamannya dan *walā’* atau janji setianya kepada nabi s.a.w. Kemudian dia murtad. Pada suatu hari dia melewati kawasan perkebunan orang Ansar, lalu membakarnya dan membunuh haiwan peliharaan yang terdapat di sana.

Selepas menjelaskan fakta di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan pendapat Ibn ‘Aṭīyyah yang berkata: “Tiada bukti yang menyokong keislamannya (Akhnas).” Selepas kenyataan itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah mengatakan bahawa pengarang kitab *al-Qāmūs* menyebut al-Akhnas di antara para sahabat. Barangkali dia bertaubat semula dan kembali masuk Islam.⁷³

Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan pendapat Ibn ‘Aṭīyyah bukan hanya sekadar untuk menguatkan pendapatnya, tetapi kadang-kadang juga mengkritik pendapatnya. Ini seperti ketika mentafsirkan firman Allah dalam surah al-Nisā’ ayat 29.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطِيلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Al-Nisā’ 4: 29

Terjemahan: [29]Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu sesama kamu dengan jalan yang salah (tipu, judi dan sebagainya), kecuali dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu, dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengasihani kamu.

Menurut Ibn ‘Aṭīyyah, para mufasir telah bersepakat bahawa ayat tersebut khusus berkaitan dengan larangan membunuh manusia, tetapi Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak bersetuju

⁷³ *Ibid*, 1:205

dengan pengkhususan tersebut. Menurutnya, itu tidak benar, ayat itu juga berkaitan dengan larangan membunuh diri sendiri.⁷⁴

Demikianlah antara cara Syeikh Ibn ‘Ajībah merujuk pada Syeikh Ibn ‘Aṭīyyah dalam pentafsirannya.

3.9.6. Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Nama lengkap beliau ialah Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥasan Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī al-Taymī al-Bakrī al-Rāzī. Beliau dilahirkan di Rayy pada tahun 543 H dan meninggal dunia di Harrah pada tahun 606 H. Beliau merupakan seorang pakar tafsir yang alim dalam pelbagai bidang ilmu, sama ada ilmu agama mahupun ilmu sains.⁷⁵ Kitab tafsir beliau dikenal dengan *Al-Tafsīr Al-Kabīr* atau *Mafātiḥ al-Ghayb*. Pentafsiran beliau terhadap ayat-ayat al-Quran dalam kitab tafsir itu cenderung pada tafsir *bi al-Ra’y* sebagaimana yang dinyatakan oleh kebanyakan ulama.⁷⁶ Secara umumnya, kitab tafsir Fakhr al-Dīn al-Rāzī lebih patut dikatakan sebagai ensiklopedia bagi pelbagai bidang ilmu, kata sebahagian ulama lagi.⁷⁷

Syeikh Ibn ‘Ajībah merujuk kepada Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī pada beberapa tempat. Itu berkaitan dengan alam, masalah iblis dan manusia, serta rahsia balaghah ayat. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Fātiḥah berkaitan dengan perkataan “*al-‘Ālamīn*” yang bermaksud alam semesta. Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa sebahagian ulama berpandangan bahawa Allah s.w.t. telah menciptakan 18,000 alam;

⁷⁴ *Ibid*, 2:37

⁷⁵ Karya tulis beliau: *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*, *al-Maṭālib al-‘Āliyyah* (ilmu kalam), *Nihāyah al-Ījāz fī ‘Ilm al-Ījāz* (ilmu balaghah), *al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, *Kitāb al-Handasah*, *al-Mabāḥiṭh al-Syarqīyyah*, *Risālah fī ‘Ilm al-Hay’ah*, *Muṣadīrāt Iqlīdīs*, *al-Ṭibb al-Kabīr*, dan lain-lain.

⁷⁶ Lihat: Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī ‘Ulūm al-Qurān*, 335

⁷⁷ Prof. Dr. Manī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssīrīn (Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh, cet. 1, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), 324.

separuhnya ada di daratan dan separuhnya lagi ada di lautan. Kemudian beliau memetik pendapat Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang berkata:

“Diriwayatkan bahawa jumlah manusia ialah 1/10 jumlah jin; jumlah manusia dan jin ialah 1/10 jumlah haiwan yang terdapat di daratan; jumlah manusia, jin dan haiwan daratan ialah 1/10 burung; jumlah manusia, jin, haiwan daratan dan burung ialah 1/10 haiwan lautan. Jika digabungkan semua itu, maka ia ialah 1/10 malaikat yang ditugaskan menjaga manusia dan bumi. Jumlah semua itu dan malaikat bumi ialah 1/10 malaikat yang berada di langit dunia.....”⁷⁸

Syeikh Ibn ‘Ajībah juga ada menyebutkan tentang pengingkaran Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap konsep *Tajallī* yang diyakini oleh sebahagian sufi. Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, Syeikh Ibn al-‘Arabī al-Hatamī pernah mengutus surat kepada Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī mempersoalkan pengingkaran terhadap konsep *Tajallī*. Dalam surat itu, beliau berkata:

“Mari aku perkenalkan engkau kepada Allah hari ini, sebelum Dia bertajalli kepadamu di hari kiamat. Engkau telah mengingkarinya sebagaimana orang lain mengingkarinya.”⁷⁹

Syeikh Ibn ‘Ajībah di antara sufi yang mempercayai konsep *Tajallī*. Tetapi daripada penjelasan di atas, perbezaannya dengan Imam Fakhr Dīn al-Rāzī dalam isu *Tajallī* tidak menghalangnya daripada mengambil pandangan Imam Fakhr Dīn al-Rāzī yang benar menurutnya. Dengan erti kata Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengambil daripada Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī apa yang boleh menyokong pentafsirannya dan meninggalkan mana yang tidak sesuai dengan pandangannya.

⁷⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:29

⁷⁹ *Ibid*, 8: 116

3.9.7. Al-Bayḍawī.

Nama lengkap al-Bayḍawī ialah ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī al-Syirāzī Nāṣir al-Dīn al-Bayḍawī, *kunyahnya* Abū Sa’id dan Abū al-Khayr. Beliau dilahirkan di Bandar Bayda’, Syiraz, Iran. Beliau merupakan seorang qadhi, mufasir dan alim besar dalam pelbagai bidang ilmu. Kitab tafsir beliau bertajuk *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*.⁸⁰ Menurut Syeikh Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āsyūr, tafsīr al-Bayḍawī merupakan kombinasi manhaj *al-Kasyāf* karangan al-Zamakhsharī dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karangan Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī.⁸¹ Menurutnya lagi, kitab tafsir al-Bayḍawī tidak selamat daripada kritikan ulama, kerana dia tidak berhati-hati dalam menurunkan hadis-hadis dalam pentafsirannya. Syeikh al-Syihāb al-Khufajī telah mengomentarkannya dan menyatakan bahawa antara hadis-hadis yang diturunkan al-Bayḍawī itu ada yang bertaraf *mawḍū’*, terutama hadis-hadis tentang keutamaan surah.⁸² Beliau meninggal dunia pada tahun 685 H. di Tibriz.⁸³

Imam al-Bayḍawī dan tafsirnya termasuk sumber rujukan yang utama dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah. Kerap kali Syeikh Ibn ‘Ajībah merujuk kepada Imam al-Bayḍawī dalam pentafsiran secara zahir. Contohnya, ketika menjelaskan tafsir ayat 256 surah al-Baqarah, firman Allah Ta’ala:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ
فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

Al-Baqarah 2: 256

⁸⁰ Selain itu, beliau juga menulis kitab *Tawālī’ al-Anwār* dalam bidang ilmu tauhid, *Minhaj al-Wuṣūl Ilā ‘Ilm al-Uṣūl*, *Lub al-Lubāb fī ‘Ilm al-I’rāb*, *Nizām al-Tawārīkh* dalam bahasa Farsi, *Risālah fī Mawḍū’āt al-‘Ulūm wa Ta’arīfihā*, *al-Ghāyah al-Qaṣwā fī Dirāyah al-Fatwā* dalam fiqh Syafi’i. Lihat: Khayr al-Din al-Zirikli, *al-A’lām*, 4:110

⁸¹ Syeikh Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh*, (t.tp. : t.p, 1970), 92.

⁸² Pakar hadis daripada Syam, Syeikh ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī telah mentakhrij hadis-hadis dalam tafsir al-Bayḍawī dan menamakan kitab takrijnya itu dengan *al-Fatḥ al-Samāwī fī Takhrīj Aḥādith al-Bayḍawī*. Lihat: *Ibid*, 101

⁸³ Khayr al-Dīn al-Zirikli, *al-A’lām*.

Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. Dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.

Beliau telah menukilkan pendapat Imam al-Bayḍāwī yang berkata:

“*al-Ikrāh* pada hakikatnya ialah memaksa orang lain melakukan sesuatu yang dia tidak melihat kebaikan padanya. Tetapi Allah s.w.t. telah berfirman: “Sungguh telah jelas antara petunjuk dan kesesatan.” Ertinya, iman dan kekafiran berbeza dengan jelasnya melalui tanda-tanda yang nyata. Bukti-bukti telah menunjukkan bahawa iman ialah petunjuk yang dapat menyampaikan kepada kebahagiaan yang abadi; sedangkan kekafiran ialah kesesatan yang membawa kepada kesengsaraan yang tidak berpenghujung. Ketika seorang yang berakal nampak yang demikian itu, maka dia akan segera memilih keimanan kerana ia berharap dapat memperoleh kebahagiaan dan keselamatan. Sehingga ia tidak perlu pada paksaan.”⁸⁴

Lebih empat ratus kali beliau menyebut Imam al-Bayḍāwī dan merujuk padanya dalam pentafsirannya. Ini menunjukkan kebergantungan dan terpengaruhnya Syeikh Ibn ‘Ajībah dengan tafsir al-Bayḍāwī dalam pentafsirannya.

3.9.8. Ibn Juzay.

Nama lengkap beliau ialah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Yaḥyā Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Yūsuf Ibn Juzay al-Kalbī.⁸⁵ Beliau lahir pada tahun 693 H di Bandar Gharnāṭah, Andalusia. Beliau mati syahid pada 741 H. dalam perang Tarif,⁸⁶ iaitu perang antara tentera Islam Andalusia melawan Kristian Spanyol. Daripada kitab-kitab⁸⁷ karangannya, difahami bahawa beliau ialah seorang pakar fikah dan usul

⁸⁴ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 255

⁸⁵ Al-Zubayrī, *Ibn Juzay wa Manhajuh fī al-Tafsīr*, 2:139.

⁸⁶ *Ibid*, 169

⁸⁷ Kitab-kitab karya beliau ialah *Qawānīn al-Aḥkām al-Syar’iyyah, al-Anwār al-Sunniyyah fī al-Alfāz al-Sunniyyah dan Taqrīb al-Wuṣūl Ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Lihad: *Ibid*, 219-229.

fikah, serta pakar tafsir. Kitab tafsir beliau bertajuk *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*. Kitab tafsir beliau itu merupakan salah satu kitab tafsir *bi al-Ra'y* yang di dalamnya terkandung perbincangan tentang sufi dan tasawuf. Menurut 'Alī Muḥammad al-Zubayrī, konsep tasawuf yang diperkatakan oleh Ibn Juzay, kebanyakannya ialah konsep tasawuf yang baik dan dapat diterima.⁸⁸ Manakala Dr. Manī' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd memuji gaya bahasa yang digunakan oleh Ibn Juzay dalam pentafsirannya, iaitu bahasa yang mudah dan ringkas serta fokus pada permasalahan.⁸⁹

Pentafsiran Ibn Juzay ini ialah antara yang kerap dirujuk oleh Syeikh Ibn 'Ajībah dalam pentafsirannya. Ketika mentafsir *alḥamdalah* surah al-Fātiḥah umpamanya, beliau mengeluarkan pendapat Ibn Juzay berkaitan dengan makna *Rabb*. Menurut Ibn Juzay, *Rabb* mempunyai empat makna: tuhan, tuan, raja dan pembawa kebaikan. Semua makna itu boleh digunakan untuk *Rabb al-'Ālamīn*, namun makna yang paling sesuai ialah makna tuhan, kerana ia khas untuk Allah s.w.t.⁹⁰

Ketika mentafsirkan ayat 5 surah al-Fātiḥah, Syeikh Ibn 'Ajībah lagi-lagi mendatangkan pendapat Ibn Juzay tentang ayat itu. Firman Allah:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

Al-Fātiḥah 1: 5

Terjemahan: Engkaulah sahaja (Ya Allah) Yang Kami sembah, dan kepada Engkaulah sahaja kami memohon pertolongan.

Ibn Juzay mentafsirkan ayat itu dengan berkata:

“Maknanya, kami meminta pertolongan engkau dalam ibadah dan segala urusan kami. Ini merupakan dalil kekeliruan pendapat golongan Qadariyah dan Jabariyah.⁹¹

⁸⁸ *Ibid*, 2:934-935

⁸⁹ Manī' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssīrīn*, 33.

⁹⁰ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:26.

⁹¹ *Ibid*, 1:35.

Selain menjadikan Ibn Juzay sebagai sumber rujukan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya secara zahir, kadang-kadang beliau juga dijadikan sumber rujukannya dalam pentafsiran secara *isyārī*. Ini seperti ketika membincangkan pembahagian tauhid di kalangan sufi pada tiga macam, iaitu *tauḥīd ‘āmmah*, *tauḥīd khāṣṣah* dan tauhid yang tidak menyaksikan melainkan Allah. Selepas menjelaskan pembahagian tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah berkata: “Ibn Juzay telah membicarakan sebahagiannya secara ringkas.”⁹²

Demikianlah, lebih 179 kali Syeikh Ibn ‘Ajībah mengambil pendapat Ibn Juzay sebagai bahan pentafsirannya, sama ada pentafsiran secara zahir atau pun pentafsirannya secara *isyārī*.

3.9.9. Al-Tha’ālabī

Beliau ialah ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Makhlūf al-Tha’ālabī al-Jazā’irī al-Maghribī al-Malikī, *kunyahnya* Abū Zayd. Beliau ialah seorang imam yang alim, beramal dengan ilmunya, zuhud, warak dan wali yang *Ārif billah*. Selain itu, beliau merupakan seorang pakar tafsir dan ilmu-ilmu yang lain serta menulis banyak kitab.⁹³ Antara kitabnya ialah tafsir *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qurān*. Kitab tafsir beliau merupakan gabungan kitab-kitab tafsir sebelumnya, seperti tafsir Ibn ‘Aṭīyyah, tafsir al-Ṭabarī, Mulakhas al-Ṭabarī karangan Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Lakhmī, tafsir Abū Hayān, dan kitab-kitab lain. Menurut Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, secara umumnya kitab tafsir al-Tha’ālabī ialah kitab tafsir yang bermanfaat dan menghimpun sari pati kitab-

⁹² *Ibid*, 1:165-166.

⁹³ Antara kitab karyanya lagi ialah *al-Dhahab al-Ibrīz fī Gharā’ib al-Qurān al-‘Azīz*, *Tuḥfah al-Ikhwān fī I’rāb Ba’d Ayāt al-Qurān*, *Jāmi’ al-Ummahāt fī Ahkām al-‘Ibādāt*, dan lain-lain. Lihat: Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1:247-248

kitab yang berfaedah. Tidak terdapat dalamnya catatan yang susah difahami atau penjelasan yang panjang meleret.⁹⁴

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mendatangkan pendapat-pendapat Imam al-Tha’ālabī pada pentafsirannya untuk menjelaskan aspek bahasa, maksud ungkapan yang terdapat pada ayat, iktibar daripada ayat, pendapat-pendapat ulama tentang ayat tersebut dan penjelasan tentang isu yang terdapat pada ayat.

Ini seperti pentafsiran beliau terhadap firman Allah dalam surah al-Nūr ayat 43 yang berkaitan dengan perkataan *al-Jibāl* pada ayat tersebut.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ
مِّنْ خِلَالِهِ وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِثْرًا مِّنْ جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ
وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ﴿٤٣﴾

Al-Nūr 24: 43

Terjemahan: [43] Tidakkah engkau melihat bahawasanya Allah mengarahkan awan bergerak perlahan-lahan, kemudian Dia mengumpulkan kelompok-kelompoknya, kemudian Dia menjadikannya tebal berlapis-lapis? Selepas itu engkau melihat hujan turun dari celah-celahnya. Dan Allah pula menurunkan hujan batu dari langit, dari gunung-ganang (awan) yang ada padanya; lalu Ia menimpakan hujan batu itu kepada sesiapa yang dikehendakiNya, dan menjauhkannya dari sesiapa yang dikehendakiNya. Sinaran kilat yang terpancar dari awan yang demikian keadaannya, hampir-hampir menyambar dan menghilangkan pandangan.

Menurut beliau, Ibn ‘Atīyah berpendapat bahawa *al-Jibāl* yang terdapat pada ayat tersebut bermaksud gunung yang sebenarnya (secara hakikat), tetapi ada yang berpendapat bahawa ia bermaksud gunung secara majazi, maksudnya banyak. Selepas menyatakan pendapat Ibn ‘Atīyah tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan pendapat Imam al-Tha’ālabī yang berkata: “Menggunakan makna hakikat pada perkataan itu lebih tepat, kecuali jika ada sebab yang menghalangnya.”

⁹⁴ *Ibid*, 1:247-251.

Kemudian Syeikh Ibn ‘Ajībah berkata bahawa tiada sebab yang menghalang penggunaan makna hakikat pada ayat tersebut. Oleh itu, maksud ayat secara hakikat ialah: Allah telah mencipta gunung ais (yang sejuk) di langit.⁹⁵

Itulah antara contoh pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah yang merujuk pada Imam al-Tha’alabī.

3.9.10. Ulama-Ulama Lain.

Selain mereka yang di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah turut mengambil sumber rujukan pentafsiran daripada pendapat ulama-ulama lain, seperti Imam Ibn Hajar⁹⁶, Syeikh Abū al-‘Abbās al-Mursī⁹⁷, Syeikh Ibn Abī Jamrah⁹⁸, Imam Ja’far al-Şādiq⁹⁹, al-Ṭabarī¹⁰⁰, Ibn al-

⁹⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 5:86

⁹⁶ Beliau ialah Imam al-‘Allāmah al-Ḥāfidh Syihāb al-Dīn Abū Fadhīl Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Alī Ibn Maḥmūd Ibn Hajar al-Kinānī al-‘Asqalānī al-Syāfi’ī al-Miṣrī (773H-852H.). Antara karya-karyanya: *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām*, *al-Iṣābah fī Tamayīz al-Şaḥābah*, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, *al-Durār al-Kāminah*, *Taghlīq al-Ta’līq*, *Inbā’ al-Ghumr bi Anbā’ al-Umr* dan lain-lain.

⁹⁷ Beliau ialah al-Imām Syihāb al-Dīn Abū al-‘Abbās Ibn Aḥmad Ibn ‘Umar Al-Anṣārī Al-Mursī (616H-686H).

⁹⁸ Beliau ialah Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Saad Ibn Abī Jamrah al-Azdī al-Andalusī (w.699H).

⁹⁹ Ja’far Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Ḥusayn Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (83H-148H).

¹⁰⁰ Beliau ialah bapa para mufasir, nama beliau: Abū Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī (225H.-310H.). Tafsir beliau bertajuk *Jāmi’ al-Bayān ‘An Ta’wīl al-Qurān* merupakan salah satu kitab tafsir tertua dalam bentuk tafsir *bi al-Ma’thūr*.

‘Arabī¹⁰¹, Ibn ‘Arāfah¹⁰², Abu al-Su’ūd¹⁰³, al-Suyūṭī¹⁰⁴, al-Farrā’¹⁰⁵, al-Nasafī¹⁰⁶, al-Zamakhsharī¹⁰⁷, al-Baghāwī¹⁰⁸, dan lain-lain.

Dengan sumber rujukan yang pelbagai seperti di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah memperkaya pentafsirannya dan kadang-kadang membincangkan pelbagai isu yang berkaitan dengan ayat secara meluas.

3.10. Metodologi Pentafsiran Secara Zahir Tafsir *al-Baḥr al-Madīd*

Perlu dijelaskan terlebih dahulu di sini bahawa pengkaji melihat adanya 4 kategori pembahagian tafsir di kalangan ulama, iaitu:

Pertama: Pembahagian tafsir berdasarkan pada sumber penghujahan pentafsiran, maka ia terbahagi pada: (a) Tafsir *Bi al-Ma’thūr* (Riwayat atau Sanad)¹⁰⁹, (b) Tafsir *Bi al-Ra’y* (akal atau logik),¹¹⁰ (c) Tafsir *Isyārī* (intuisi atau ilham)¹¹¹. Pembahagian seperti ini yang lumrah ditemukan dalam kitab-kitab *uṣūl tafsīr* dan *manāḥij al-Mufasssīrīn*.

¹⁰¹ Beliau ialah Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn al-‘Arabī al-Ma’āfirī al-Isybīlī. (w.543H). Kitab tafsir beliau dikenal dengan *Aḥkām al-Qurān*.

¹⁰² Beliau ialah Syeikh Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Arāfah al-Warghāmī (w.803 H.)

¹⁰³ Beliau ialah Syeikh al-Islām Abū al-Su’ūd Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muṣṭafā al-‘Imārī al-Hanafī (1.898 H - w. 982 H.) tafsir beliau: *Irsyād al-‘Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb al-‘Aẓīm*.

¹⁰⁴ Beliau ialah al-Ḥāfidh ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Kamāl Abī Bakr Ibn Muḥammad Ibn Sābiq al-Dīn Ibn al-Fakhr ‘Uthmān Ibn Nāẓir al-Dīn al-Hamām al-Khudayrī al-Suyūṭī (849H-911H). Antara karyanya: *Al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, *Tafsīr al-Jalalayn*, *Tafsīr al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, dan lain-lain.

¹⁰⁵ Beliau ialah Abū Zakariā al-Farrā’ Ibn Ziyād Ibn Aqtā’. Beliau mengarang tafsir yang bertajuk: *Ma’ānī al-Qurān*. Tafsirnya cenderung pada perbahasan nahu, qiraat, asbab nuzul dan keindahan ungkapan al-Quran dan maknanya. Lihat: Manī’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssīrīn*, 39.

¹⁰⁶ Beliau ialah Ḥāfidh al-Dīn Abū al-Barakāt ‘Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Maḥmūd al-Nasafī (461H-537H), seorang yang pakar dalam bidang tafsir, fiqah, usul fiqah dan ilmu kalam. Tafsirnya bertajuk: *Madārik al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Ta’wīl*.

¹⁰⁷ Beliau ialah al-Qāsim Jār Allah Maḥmūd Ibn ‘Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī (467H-538H.), seorang mazhab Hanafi dan beraliran muktazilah dalam bab akidah. Kitab tafsirnya dikenal dengan *al-Kasyāf*.

¹⁰⁸ Beliau ialah Imam al-Ḥāfidh Abū Muḥammad Ibn Ḥusin Ibn Mas’ūd Ibn Muḥammad Ibn al-Farrā’ al-Baghawī al-Syāfi’ī (436H-510H), seorang pakar hadis dan tafsir. Kitab tafsir beliau bertajuk *Ma’ālim al-Tanzīl*.

¹⁰⁹ Tafsir Metodologi *bi al-Ma’thūr* ialah corak pentafsiran al-Quran yang banyak menggunakan riwayat atau athar dalam pentafsiran.

¹¹⁰ Tafsir Metodologi *bi al-Ra’y* ialah corak pentafsiran al-Quran yang cenderung menggunakan ijtihad atau akal dalam menjelaskan makna dan maksud ayat al-Quran.

¹¹¹ Tafsir Metodologi *Isyārī* ialah corak pentafsiran al-Quran yang cenderung menggunakan isyarat-isyarat yang terdapat dalam ayat al-Quran, yang terkadang ia tidak bergantung pada riwayat ataupun akal, tetapi

Dr. Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdī menjelaskan bahawa terdapat pembahagian lain bagi tafsir, iaitu pembahagian berdasarkan pada sistematika penulisan, persembahan fakta dan maklumat serta pengolahannya, maka ia terbahagi pada empat macam: (a) Tafsir *Ijmālī*,¹¹² (b) Tafsir *Tahlīlī*,¹¹³ (c) Tafsir *Muqārīn* (perbandingan)¹¹⁴, (d). Tafsir *Mawḍū‘ī* (tematik).¹¹⁵

Ketiga: Pembahagian tafsir berdasarkan mazhab atau aliran mufasir, maka ia terbahagi pada Tafsir *Sunnī*, Tafsir *Syī‘ī* dan Tafsir *Mu’tazilī*. Ia merupakan tiga mazhab utama yang terdapat dalam sejarah pemikiran Islam dan pentafsiran al-Quran.

Keempat: Pembahagian tafsir berdasarkan pada kandungan keilmuan yang dominan dikemukakan oleh mufasir dalam tafsirnya, maka ia terbahagi kepada: (a) Tafsir *Lughawī* (ilmu bahasa), (b) Tafsir *Kalamī* atau *mutakallimīn* (ilmu kalam), (c) Tafsir *Fiqhī* (ilmu fikah), (d) Tafsir *Ṣūfī* (ilmu tasawuf), (e) Tafsir *Adabī* (ilmu sastera), (f) Tafsir *Ijtimā‘ī* (ilmu sosial), (g) Tafsir *‘Ilmī Kawnī* (ilmu sains alam), (h) Tafsir *Tārīkhī* atau *Ikhbārī* (ilmu sejarah dan sirah), dan mungkin tafsir seumpama ini akan terus bertambah dan

berdasarkan pada intuisi atau ilham yang diperoleh oleh mufasir itu sewaktu atau selepas melakukan latihan kerohanian (terutama tafsir *isyārī ṣūfī*).

¹¹² Tafsir *Ijmālī* ini mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran dengan singkat dan global, tanpa huraian panjang lebar. Al-Syirbāsyī mentakrifkan tafsir *ijmālī* ini sebagai cara mentafsirkan al-Quran dengan menengahkan beberapa persoalan, maksud dan tujuan yang menjadi kandungan ayat al-Quran. Lihat: Drs. Badri Khaerumam. M.Ag, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Quran*, cet. 1, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004), 98-99; Dr. Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī Bayn al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, cet. 2, (Oman: Dār al-Nafā’is, 2008), 31.

¹¹³ Tafsir *Tahlīlī* ialah metode pentafsiran yang berusaha menerangkan erti ayat-ayat al-Quran dengan perbagai aspeknya, berdasarkan urutan ayat dan surah dalam al-Quran dengan menonjolkan pengertian dan kandungan lafaz-lafaznya, hubung kait antara ayat-ayatnya, sebab turun ayat, hadis-hadis Nabi Muhammad s.a.w. yang ada kaitan dengan ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta pendapat-pendapat sahabat, tabi‘in dan ulama-ulama lain. Lihat: Badri Khaerumam, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Quran*, 94; Dr. Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdī menjelaskan bahawa tafsir tahlili pentafsirannya ialah panjang lebar, terperinci dan meliputi pelbagai topik, perbincangan dan permasalahan. Maka dalamnya ada perbincangan tentang akidah, bahasa, nahu, balaghah, riwayat, kisah, qiraat, hukum-hakam dan khilafiatnya. Lihat: Al-Khālīdī, *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*.

¹¹⁴ Tafsir *Muqārīn* ialah pentafsiran dengan cara membuat perbandingan, sama ada yang dibandingkan itu ayat-ayat yang nampak berbeza secara zahirnya, atau ayat al-Quran dengan hadis Nabi untuk mencari makna yang akan ditafsirkan, atau membandingkan antara pendapat-pendapat ulama. Lihat: Badri Khaerumam, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Quran*, 99; Al-Khālīdī, *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, 32

¹¹⁵ Tafsir *Mawḍū‘ī* ialah mentafsirkan al-Quran berdasarkan tema-tema tertentu yang dikandung oleh ayat-ayat al-Quran.

berkembang, sesuai dengan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan, serta kehadiran pakar-pakar dalam bidang ilmu itu yang cuba mentafsirkan al-Quran berdasarkan keilmuan mereka.

Berdasarkan pembahagian tafsir di atas, maka pengkaji melihat kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn ‘Ajībah mengandungi beberapa bentuk pentafsiran¹¹⁶, antaranya ialah:

3.10.1. Metode Tafsir *Bi al-Ma'thūr*

Menurut Ibn Taymiyah, tafsir metodologi *bi al-Ma'thūr* ialah suatu keterangan dan penjelasan tentang ayat-ayat al-Quran melalui ayat al-Quran sendiri atau melalui sesuatu yang diriwayatkan daripada Rasulullah, sahabat, dan tabi'in.¹¹⁷ Metodologi pentafsiran ini telah diambil berat oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Maka beliau ada mentafsirkan ayat-ayat al-Quran bersandarkan kepada ayat al-Quran yang lain, atau riwayat-riwayat yang berasal daripada hadis-hadis Rasulullah s.a.w. atau daripada perkataan para sahabat atau pendapat para tabi'in. Berikut penjelasannya berikut contoh yang dapat membuktikan bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menggunakan metodologi *bi al-Ma'thūr* dalam pentafsirannya:

3.10.1.1. Tafsir al-Quran dengan al-Quran

Ulama telah bersepakat bahawa Al-Quran merupakan sumber utama bagi pentafsiran al-Quran itu sendiri. Al-Quran ialah rujukan asas dalam memahami makna-makna yang terkandung dalam al-Quran, kerana Allah penjelas pertama dan utama bagi al-

¹¹⁶ Pada bab ini, pengkaji hanya menjelaskan metodologi tafsir zahir yang dikandungi oleh tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn ‘Ajībah ini. Adapun penjelasan tentang metodologi tafsir *ṣūfī isyārī*, maka ia akan dibincangkan pada berikut daripada kajian ini.

¹¹⁷ Muṣṭafā Ibrāhīm al-Māsyīnī, *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986), 127.

Quran, Dia lebih tahu tentang firman-firmanNya dan maksud-maksud yang tersembunyi dalam firmanNya itu.¹¹⁸

Berdasarkan pemerhatian pengkaji, Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak terlalu mengambil berat dengan pentafsiran al-Quran dengan al-Quran ini. Mungkin ini disebabkan beliau telah banyak menggunakan metodologi tafsir *bi al-Ra’y* yang banyak menyentuh penjelasan tentang aspek *lughawī* sehingga aspek tafsir al-Quran dengan al-Quran kurang mendapat perhatiannya. Namun demikian, ada juga beberapa ayat yang ditafsirkan dengan mendatangkan ayat al-Quran yang lain. Seperti ketika Syeikh Ibn ‘Ajībah mentafsirkan ayat 100 surah al-Māidah, firman Allah:

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَأْتِلِ
الْأَلْبَابُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ ﴿١٠٠﴾

Al-Māidah 5:100

Terjemahan: Katakanlah (wahai Muhammad): “Tidak sama yang buruk dengan yang baik, walaupun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu. Oleh itu bertaqwalah kepada Allah wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu berjaya.”

Pada ayat itu Allah s.w.t. menjelaskan bahawa tidak sama antara yang baik dan yang buruk; ikutilah yang baik dan jauhilah yang buruk, walaupun yang buruk itu yang nampak dominan. Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, Allah s.w.t. menilai sesuatu dari segi kualiti, bukan kuantiti, dan biasanya memang yang buruk itu lebih banyak, dan yang baik itu sedikit. Kenyataan beliau itu dikuatkan dengan mendatangkan ayat al-Quran:

وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴿٢٤﴾

Sad 38: 24

Terjemahan: Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang bergaul dan berhubungan (dalam berbagai-bagai lapangan hidup),

¹¹⁸ Suhayl, *al-Mufasssir*, 357

setengahnya berlaku zalim kepada setengahnya yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal soleh; sedang mereka amatlah sedikit.

Jadi, berdasarkan ayat di atas, golongan yang sedikit ialah golongan orang beriman dan beramal soleh. Namun walaupun jumlah mereka sedikit, mereka ialah golongan yang terbaik yang perlu diikuti. Selain itu, beliau juga berhujah dengan firman Allah Ta'ala:

﴿اعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾

Saba 34: 13

Terjemahan: “Beramallah kamu wahai keluarga Daud untuk bersyukur!”
Dan sememangnya sedikit sekali di antara hamba-hambaKu yang bersyukur.

Ayat di atas menjelaskan bahawa golongan sedikit yang terbaik itu ialah orang yang bersyukur.

Di sini nampak, Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak mengabaikan pentafsiran al-Quran dengan al-Quran dalam menjelaskan makna ayat. Namun sekali lagi, ia bukan metodologi yang utama dalam pentafsirannya, ia didatangkan sekali sekala untuk menyokong pentafsirannya ke atas ayat-ayat tertentu sahaja.

3.10.1.2. Tafsir al-Quran dengan al-Sunnah

Pentafsiran ayat dengan menggunakan sunah Rasulullah s.a.w. cukup diambil berat oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam tafsirnya. Ini turut diakui oleh Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī yang berkata:

“Pergantungan Ibn ‘Ajībah pada al-Sunnah yang mulia ketika mentafsirkan al-Quran nampak jelas dalam kitab [tafsir]nya.”¹¹⁹

¹¹⁹Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3:398

Namun, kualiti riwayat yang disebutkan tidak dijelaskan sehingga terkadang riwayat-riwayat yang didatangkannya dalam kitab tafsirnya itu dipertikaikan oleh ulama. Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī ialah antara ulama yang berkomentar tentang kualiti riwayat dalam tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah ini. Beliau berkata:

“Orang yang mengikuti hadis-hadis dan athar-athar yang didatangkan oleh Ibn ‘Ajībah (dalam tafsirnya) akan nampak bahawa beliau tidak konsisten – pada kebiasaannya – dalam mentakhrij hadis-hadisnya atau menisbarkannya kepada sumber-sumbernya. Sering sekali beliau mencantumkan hadis dalam konten ayat tanpa menyatakan bahawa ia ialah hadis.”¹²⁰

Tidak dinafikan bahawa terdapat riwayat-riwayat sahih yang didatangkan Syeikh Ibn ‘Ajībah ketika mentafsirkan sebahagian ayat al-Quran, sama ada pentafsirannya itu secara zahir ataupun secara isyari. Antara riwayat sahih itu ada yang dijelaskan sumber pengambilan, seperti daripada al-Bukhārī, Muslim, dan kitab-kitab sahih lainnya. Tetapi beliau sering kali tidak menjelaskan sumber pengambilan riwayat tersebut. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan ayat 87 surah al-Baqarah:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۗ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ
الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ
أَسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾

Al-Baqarah 2: 87

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah memberikan kepada Nabi Musa Kitab Taurat, dan Kami iringi kemudian daripadanya dengan beberapa orang Rasul, dan Kami berikan kepada Nabi Isa Ibni Maryam beberapa mukjizat serta Kami teguhkan kebenarannya dengan Ruhul-Qudus (Jibril). Maka patutkah, tiap-tiap kali datang kepada kamu seorang Rasul membawa sesuatu (kebenaran) yang tidak disukai oleh hawa nafsu kamu, kamu (dengan) sombong takbur (menolaknyanya), sehingga sebahagian dari Rasul-rasul itu kamu dustakan, dan sebahagian yang lain pula kamu membunuhnya?

¹²⁰ *Ibid*, 399

Maka selepas beliau membincangkan pentafsiran ayat secara zahir, kemudian masuk pentafsiran *isyārī*. Pada waktu membincangkan pentafsiran secara *isyārī* tersebut, beliau telah mendatang hadis Rasulullah s.a.w. yang diriwayatkan oleh perawi hadis-hadis sahih, iaitu Imam al-Bukhārī dan Muslim. Sabda beliau yang bermaksud:

“Kamu pasti akan mengikuti sunnah orang-orang sebelum kamu sejengkal demi sejengkal dan sehasta demi sehasta, bahkan bila mereka masuk ke lubang biawak kamu pun akan masuk ke dalamnya.” Para sahabat bertanya: “Siapa wahai Rasulullah? Yahudi dan Nasrani?” Rasulullah menjawab: “Ya, siapa lagi?”¹²¹

Menurut Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, sering kali juga Syeikh Ibn ‘Ajībah menurunkan hadis-hadis da’if dalam pentafsirannya, bahkan ada juga yang sampai pada darjat hadis *mawḍū’*.¹²² Sudah tentu, ini mencacatkan kualiti pentafsiran beliau. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan ayat 187 surah al-Baqarah, firman Allah Ta’ala:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

Al-Baqarah 2: 187

Terjemahan: Dihalalkan bagi kamu, pada malam hari puasa, bercampur (bersetubuh) dengan isteri-isteri kamu.

Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, ayat di atas telah membatalkan perkara yang haram pada awal Islam, iaitu jimak dengan isteri pada malam bulan Ramadan. Menurutny lagi, jimak disyariatkan Allah bukan hanya untuk melepas nafsu syahwat, tetapi ia juga mempunyai tujuan ibadah, yang mana pelakunya dapat pahala apabila melakukannya kerana Allah, kerana dengan sebab jimak itu, dia boleh melahirkan zuriat yang soleh dan solehah. Untuk mengukuhkan pentafsirannya itu, beliau mendatangkan hadis tentang 3 amalan yang tidak terputus pahalanya walaupun seseorang itu telah meninggal dunia, yang mana antaranya ialah anak soleh yang mendoakan. Kemudian dia menyambungny dengan

¹²¹ Al-Bukhārī dalam hadis-hadis para Nabi bab 50, Muslim dalam al-‘Ilmu hadis no.6. lihat: Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:108

¹²² Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3:399

mendatangkan hadis panjang yang berasal daripada Aisyah r.a. Hadis ini dikenal dengan hadis kisah *al-Hawlā'*, seorang wanita Ansar.¹²³ Hadis ini tiada sumber yang sahih yang menyatakan bahawa ia berasal daripada Rasulullah s.a.w. Di sini, Syeikh Ibn 'Ajībah hanya menjelaskan bahawa ia bersumber daripada al-Tha'labī.¹²⁴ Imam Ibn al-Jawzī menyatakan bahawa hadis *al-Hawlā'* itu ialah antara hadis mawdu' yang berasal daripada Ghanjar penulis sejarah Bukhara.¹²⁵

Selain hadis *al-Hawlā'* di atas, Syeikh Ibn 'Ajībah juga berhujah dengan beberapa hadis lain yang dikira mawdu' oleh ulama-ulama hadis, seperti Imam al-Jawzī. Antaranya lagi ialah hadis tentang keutamaan kacang adas. Hadis tersebut diriwayatkan daripada 'Ālī k.w. yang menyatakan bahawa Rasulullah s.a.w. telah bersabda:

“Hendaklah kamu (makan) kacang adas, sesungguhnya ia ialah kacang yang penuh berkat lagi suci, sesungguhnya ia melembutkan hati dan memperbanyak air mata. Sesungguhnya ia telah diberkati oleh tujuh puluh orang nabi, nabi yang terakhirnya ialah nabi Isa putera Maryam.”¹²⁶

Hadis ini dikategorikan *mawdu'* oleh Imam Ibn al-Jawzī.

Seperti itu juga, terdapat dalam pentafsiran beliau yang menyebut riwayat yang tidak bersumberkan kepada kitab-kitab hadis, tetapi hanya bersumberkan kepada kitab-kitab tafsir terdahulu seperti tafsir Al-Bayḍāwī, seperti yang dijelaskan sebelum ini. Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 143, Allah berfirman:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ
شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ

¹²³ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:188-189

¹²⁴ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3:399

¹²⁵ Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Ḥājar Abū al-Fadl al-'Asqalānī al-Syāfi'ī, *Lisān al-Mīzān*, cet. 3, (Beirut: Muassasah al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1986), 2:497

¹²⁶ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 92

عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۚ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَىٰ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ
 إِيمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾

Al-Baqarah 2: 143

Terjemahan: Dan demikianlah (sebagaimana Kami telah memimpin kamu ke jalan yang lurus), Kami jadikan kamu (wahai umat Muhammad) satu umat yang pilihan lagi adil, supaya kamu layak menjadi orang yang memberi keterangan kepada umat manusia (tentang yang benar dan yang salah) dan Rasulullah (Muhammad) pula akan menjadi orang yang menerangkan kebenaran perbuatan kamu. (Sebenarnya kiblat kamu ialah Kaabah) dan tiadalah Kami jadikan kiblat yang engkau menghadapnya dahulu itu (wahai Muhammad), melainkan untuk menjadi ujian bagi melahirkan pengetahuan Kami tentang siapakah yang benar-benar mengikut Rasul serta membenarkannya dan siapa pula yang berpaling tadah (berbalik kepada kekufurannya) dan sesungguhnya (soal peralihan arah kiblat) itu ialah amat berat (untuk diterima) kecuali kepada orang-orang yang telah diberikan Allah petunjuk hidayah dan Allah tidak akan menghilangkan (bukti) iman kamu. Sesungguhnya Allah Amat melimpah belas kasihan dan rahmatNya kepada orang-orang (yang beriman).

Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa al-Bayḍāwī telah berkata:

“Diriwayatkan bahawa seluruh umat pada hari kiamat mengingkari penyampaian risalah para nabi. Maka Allah meminta kepada mereka untuk mendatangkan bukti penyampaian risalah, padahal Allah Maha mengetahui akan mereka. Hal yang demikian itu dilakukanNya untuk menegakkan hujah atas orang-orang yang ingkar. Maka didatangkanlah umat Nabi Muhammad saw, lalu mereka bersaksi. Seluruh umat berkata: Dari mana kamu tahu? Umat Nabi Muhammad saw menjawab: Kami mengetahui hal itu daripada Allah melalui kitabNya yang berbicara melalui lisan nabiNya yang benar. Kemudian didatangkanlah Nabi Muhammad saw, dan ditanya tentang keadaan umatnya. Beliau pun naik saksi bahawa mereka itu ialah adil.”¹²⁷

Selain Imam al-Bayḍāwī, Syeikh Ibn ‘Ajībah juga suka merujuk periwayatannya kepada Imam al-Ghazzālī, al-Tha’labī, dan ulama-ulama lain, padahal mereka itu bukan sumber utama dalam periwayatan hadis. Ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 95-95, beliau telah menyatakan bahawa dikatakan dalam kitab *Al-Iḥyā`*:

¹²⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:149.

“Rasulullah s.a.w. menyeru kaum Yahudi untuk mengharap kematian, lalu beliau memberitahu mereka bahawa mereka tidak akan mengharapkannya, maka terhalanglah antara mereka dan ucapan itu (bahawa mereka memiliki tempat khusus di sisi Allah).”¹²⁸

Daripada penjelasan di atas, difahami bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mentafsirkan al-Quran dengan menjadikan sunah atau hadis Nabi s.a.w. sebagai sumber penghujahannya, hanya sahaja beliau tidak menjaga kualiti hadis yang dimasukkannya dalam pentafsirannya.¹²⁹

3.10.1.3. Tafsir al-Quran dengan pendapat sahabat dan tabi’in

Sebagaimana Syeikh Ibn ‘Ajībah banyak menggunakan sunnah dalam pentafsirannya, beliau juga banyak mengambil pendapat sahabat dan tabi’in cukup dalam pentafsirannya. Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī telah memberi pengakuan terhadap pentafsiran beliau dengan menggunakan pendapat sahabat dan tabi’in ini. Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī berkata dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*:

“Demikian juga, pentafsirannya penuh dengan pendapat para sahabat dan tabi’in. Berbagai-bagai riwayat yang berasal daripada sahabat yang mentafsirkan satu perkataan atau satu ayat.”¹³⁰

Namun sekali lagi Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī mengkritiknya, kerana ketika Syeikh Ibn ‘Ajībah selesai menyebutkan pendapat-pendapat sahabat dan tabi’in tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak melakukan *tarjih* terhadap pendapat-pendapat tersebut. Beliau hanya sekadar menyebutkan pendapat-pendapat tersebut, kemudian diam atau terus

¹²⁸ *Ibid*, 1:114.

¹²⁹ Di sini pengkaji merasa hairan, kenapa boleh terjadi demikian, padahal melihat pada latar belakang keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah, beliau ialah seorang yang pakar dalam bidang hadis, beliau telah khatam sahih al-Bukhārī dan Muslim beberapa kali dengan guru-gurunya. Berdasarkan sangkaan baik pengkaji, barangkali sebab akhlak sufi yang diamalkannya, beliau menjadi berbaik sangka dengan riwayat-riwayat daif tersebut, sehingga turut menurunkannya dalam tafsirnya. Namun ialah tidak dapat diterima, jika yang diturunkan itu ialah hadis *mawḍū’*. Kerana ia ialah pembohongan ke atas Rasulullah s.a.w. *Wallahu A’lām bi al-Ṣawāb*.

¹³⁰ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3:198

masuk perbincangan lain. Dengan sikapnya itu, difahami bahawa seolah-olah beliau menyetujui perkataan atau ayat yang dibincangkan itu mengandungi makna-makna yang dikemukakan oleh sahabat atau tabi'in tersebut.¹³¹

Contohnya seperti ketika beliau menjelaskan tafsir surah al-Fātiḥah ayat 5, Syeikh Ibn 'Ajībah berpendapat bahawa didahulukan objek (*maf'ūl bih*) pada ayat di atas bertujuan untuk membesarkan Allah dan ia perlu diperhatikan dengan serius, selain itu ia bertujuan untuk *ḥaṣr*, maksudnya ibadah dan permintaan pertolongan itu hanya khusus untuk Allah s.w.t. sahaja. Kemudian untuk menguatkan pandangannya itu, Syeikh Ibn 'Ajībah telah mendatangkan pendapat sahabat nabi Ibn 'Abbās tentang ayat itu, yang berkata: “Kami menyembah engkau dan kami tidak akan menyembah yang lain bersamaMu.”¹³²

Perkara yang sama, beliau lakukan ketika mentafsirkan firman Allah dalam Surah al-Baqarah ayat 201. Firman Allah Ta'ala:

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ



Al-Baqarah 2: 201

Terjemahan: Dan di antara mereka pula ada yang (berdoa dengan) berkata: “Wahai Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan peliharalah kami dari azab neraka”.

Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah, ayat di atas menjelaskan niat dan matlamat seseorang dalam melaksanakan haji dan perkara-perkara lain. Antara mereka ada yang melakukannya setakat untuk mendapatkan habuan dunia semata, dan ada juga yang melakukannya untuk memperoleh kebaikan dunia dan kemuliaan akhirat. Kemudian, beliau mentafsirkan kebaikan (*ḥasanah*) di dunia itu dengan perkara-perkara seperti ma'rifat, kesihatan, harta halal, isteri yang baik dan segala jenis kebaikan. Sedangkan kebaikan (*ḥasanah*) akhirat

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Ibn Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 33

ialah seperti melihat Allah, bidadari, istana-istana dan segala macam kenikmatan yang akan diperoleh orang-orang beriman. Kemudian, beliau menambahkan pentafsirannya dengan mendatangkan kata-kata sahabat nabi dan seorang tabi'in. Menurut beliau, Imam 'Alī k.w. berpendapat bahawa kebaikan di dunia (*al-Ḥasanah fī al-Dunyā*) ialah isteri yang solehah; dan kebaikan akhirat (*al-Ḥasanah fī al-Ākhirah*) ialah bidadari; manakala seksa neraka (*'Azāb al-Nār*) ialah isteri yang jahat.¹³³ Demikian juga beliau mendatangkan pendapat Imam al-Ḥasan al-Baṣrī yang termasuk salah seorang tabi'in yang menyatakan bahawa kebaikan di dunia (*al-Ḥasanah fī al-Dunyā*) ialah ilmu dan ibadah; dan kebaikan akhirat (*Ḥasanah fī Ākhirah*) ialah surga.¹³⁴ Dari pentafsirannya itu difahami bahawa pendapat sahabat dan tabi'in tersebut telah dijadikan dalil dan hujah bagi pentafsirannya terhadap ayat al-Quran.

3.10.1.4. Tafsir al-Quran Dengan Isra'iliyyat.

Isra'iliyyat merupakan cerita yang dikisahkan yang bersumber daripada *Isrā'īlī*. *Isrā'īlī* ialah bangsa bagi orang-orang Yahudi dan Nasrani. Sebahagian ulama tafsir dan hadis ada yang memperluas maksud Isra'iliyyat ini sehingga ia mencakup segala cerita yang dimasukkan oleh musuh-musuh Islam, baik yang datang daripada Yahudi, Nasrani atau pun daripada sumber-sumber yang lainnya.¹³⁵ Ia mula masuk dalam pentafsiran semenjak zaman sahabat lagi, dan meluas pada zaman tabi'in. Tetapi sahabat amat hati-hati dalam meriwayatkan isra'iliyyat ini, mereka menjaga batas-batas yang telah ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w.¹³⁶

¹³³ *Ibid*, 1: 203

¹³⁴ *Ibid*.

¹³⁵ Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Irā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth (Isra'iliyat Dalam Tafsir dan Hadis)*, terj. Drs. Didin Hafidhudin, cet. 1, (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1988), 16-17

¹³⁶ Rasulullah s.a.w bersabda: "Sampaikanlah daripadaku, walaupun hanya satu ayat. Ceritakanlah tentang Bani Isra'il, tanpa keberatan. Dan sesiapa yang berdusta ke atasku secara sengaja, maka persiapkanlah

Isra'iliyyat memberi kesan negatif terhadap pentafsiran al-Quran, kerana sebahagiannya telah jauh menyimpang daripada apa yang telah ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w. dan apa yang dilakukan para sahabat. Antaranya ialah cerita rekaan dan khayalan¹³⁷ yang amat jauh daripada nilai-nilai Islam.

Tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn 'Ajībah ini tidak selamat daripada isra'iliyyat. Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī berkata:

“Ibn 'Ajībah banyak menyebut dalam tafsirnya isra'iliyyat tanpa saringan dan penjelasan lanjut tentangnya.”¹³⁸

Antara pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah yang mengandungi isra'iliyyat ialah pentafsiran beliau terhadap ayat 2 surah al-Fātiḥah. Pentafsiran itu beliau serap daripada pentafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī tentang makna 'Ālamīn pada ayat tersebut. Pengkaji pernah menyebutnya sebelum ini pada perbincangan tentang sumber-sumber pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah.

Selain itu, Syeikh Ibn 'Ajībah juga mengeluarkan satu riwayat yang berasal daripada Wahab Ibn Munabbih, yang merupakan seorang tabi'in yang banyak meriwayatkan kisah-kisah tentang umat-umat terdahulu dan isra'iliyyat. Beliau berkata:

“Tonggak arasy ada 366; antara satu tonggak dan tonggak lain terdapat 6000 gurun padang pasir. Pada setiap padang pasir terdapat 60,000 alam. Setiap alam itu terdapat makhluk yang jumlahnya sama dengan bilangan manusia dan jin.”¹³⁹

tempatnyanya di dalam neraka.” HR. al-Bukhārī, 4/170. Rasulullah juga bersabda: “Janganlah kamu mempercayai ahli kitab dan jangan pula kamu mendustai mereka. Katakanlah: Kami beriman dengan Allah dan apa yang telah diturunkan kepada kami.” HR. al-Bukhari, 6/20-21. Menurut Dr. Nur al-Din 'Itir, Rasulullah s.a.w. telah memberi kebenaran untuk meriwayatkan cerita Isra'iliyyat dengan syarat diketahui bahawa ia bukan perkara dusta dan ia tidak bertentangan dengan syariat Islam. Lihat: Dr. Nūr al-Dīn 'Itir, *'Ulūm al-Qurān al-Karīm*, cet. 6, (Damsyiq: Maṭba'ah al-Ṣabāh, 1996), 75

¹³⁷ *Ibid*, 76.

¹³⁸ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 3:401.

¹³⁹ Ibn Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 29.

Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak memberi sebarang penjelasan tentang riwayat tersebut, seolah-olah beliau menerima isi kandungan riwayat tersebut sebagai pentafsir bagi perkataan ‘*Ālamīn* yang terdapat pada ayat.

Riwayat-riwayat Isra’iliyat ini juga banyak ditemukan dalam pentafsiran beliau berkaitan dengan nabi Ya’qūb, Yūsuf dan saudaranya. Ini nampak jelas pada pentafsiran surah Yūsuf. Demikian juga, pada kisah nabi Mūsā dan nabi Hārūn, nabi Dāwūd dan nabi Sulaiman, kisah Hārūt dan Mārūt, dan lain-lain.

3.10.2. Metode Tafsir *Bi al-Ra’y*

Tafsir *bi al-Ra’y* ialah mentafsirkan al-Quran dengan ijtihad.¹⁴⁰ Ijtihad itu bersandarkan pada ilmu-ilmu asas yang diperlukan oleh seorang mufasir.¹⁴¹ Tafsir *bi al-Ra’y* yang berdasarkan pada ilmu-ilmu asas tersebut dinamakan sebagai tafsir *bi al-Ra’y Mamdūh*. Yang mana, mufasir mengemukakan pendapatnya itu setelah dia menguasai bahasa Arab dan *asālib* mereka berkomunikasi, sehingga dengan penguasaan itu dia mampu menggali makna dan menjelaskan maksud yang terkandung dalam perkataan atau susunan ayat-ayat al-Quran. Barangkali untuk memperoleh makna tersebut, dia perlu merujuk pada syair Arab Jahiliyah, sebab turun ayat, kedudukan ayat dari segi *nāsikh* dan *mansūkh* dan perkara-perkara lain yang dapat membantunya untuk mudah faham makna ayat tersebut. Selepas menguasai dan memahami dengan baik perkara-perkara tersebut, dia menggunakan anugerah akal yang diberi Allah kepadanya untuk mendapatkan makna dan maksud yang lebih tepat bagi ayat. Makna dan maksud ayat al-Quran yang diperoleh melalui penggunaan akal inilah yang dinamakan sebagai tafsir *bi al-Ra’y*. Pentafsiran

¹⁴⁰ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1:255; Muḥammad Sayyid Tanṭāwī, *Mabāḥiṭh fi ‘Ulūm al-Qurān*, (Kaherah: Dār al-Syuruq, 1998), 59; Prof. Dr. H. Rachmat Syafe’i MA, *Pengantar Ilmu Tafsir*, cet. 1, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), 243.

¹⁴¹ Dr. Nūr al-Dīn ‘Itir, *Ulūm al-Qurān al-Karīm*, 85.

seperti ini dianggap sebagai pelengkap dan penyempurna makna yang terkandung dalam ayat al-Quran.

Namun, jika ijtihad itu tidak bersandarkan pada perkara-perkara di atas, tetapi ia hanya luahan fikiran yang bersumber daripada hawa nafsu, sehingga ia bertentangan dengan al-Quran dan al-Sunnah serta ajaran Islam yang muktamad, maka ia dikategorikan sebagai tafsir *bi al-Ra'y Madhmūm* (tercela). Pentafsiran yang seumpama ini ditolak dan tidak dapat dijadikan pegangan.

Jika demikian maksud tafsir *bi al-Ra'y* dan pembahagiannya, maka berdasarkan pemerhatian pengkaji, kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn 'Ajībah ini mengandungi metodologi tafsir *bi al-Ra'y* ini. Syeikh Ibn 'Ajībah telah menggunakan kepakarannya dalam bahasa Arab untuk menjelaskan makna perkataan ayat-ayat al-Quran dan maksud yang terkandung dalam ayat secara keseluruhan. Lalu penguasaannya terhadap ilmu-ilmu keislaman lain, juga telah digunakannya untuk berijtihad bagi menjelaskan aspek-aspek lain dalam al-Quran, seperti hukum-hakam fikah, maksud tersirat daripada ayat tersebut, bahkan juga nampak pada pentafsiran beliau secara *ṣūfī isyārī*.

Ijtihad atau pendapat beliau sendiri, biasanya dinyatakan dalam pentafsiran beliau dengan ungkapan: "*Qultu*" maksudnya: Saya berpendapat:...". Ungkapan ini dinyatakannya sebagai pendirian dan pendapat beliau terhadap beberapa pentafsiran ayat al-Quran atau respon beliau terhadap beberapa pendapat yang dikemukakan oleh ulama-ulama tentang makna ayat tersebut atau tentang isu yang berkaitan dengan ayat tersebut. Ijtihad beliau itu ada yang berkaitan dengan masalah lughawi ayat, makna perkataan ayat, maksud ayat secara zahir dan maksud ayat secara *isyārī*.

Ini dapat dilihat di banyak bahagian pada pentafsirannya. Sebagai contoh, ketika beliau mentafsirkan firman Allah Ta'ala:

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾

Al-Isra' 17: 23

Terjemahan: Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepadaNya semata-mata, dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa.

Beliau menjelaskan makna perkataan (قَضَىٰ) pada ayat itu dengan berkata:

“Saya berpendapat: *Qada* di sini bermakna menghukum, mewajibkan dan memerintahkan, bukan bermakna menetapkan, kerana kalau maknanya menetapkan, tentu tidak ada yang menyembah selain Allah.”¹⁴²

Demikian ketika beliau mentafsirkan firman Allah Ta’ala:

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً ۖ اِمْلَقِ ۖ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴾



Al-Isra' 17: 31

Terjemahan: Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu kerana takutkan kepapaan; Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan kepada kamu. Sesungguhnya perbuatan membunuh mereka ialah satu kesalahan yang besar.

Beliau telah mengi’rakan perkataan (حَشِيَّة) itu dengan berkata:

“Saya berpendapat, *Khasyyah* ialah *Maf’ul Min Ajlih*, kerana *khasyyah* ialah perkara hati, berbeza dengan *Imlāq*, maka ia ialah perkara *hissi* (sesuatu yang fizikal yang dapat diindera). Dan ia pernah dijarkan dengan huruf (jar) *min* pada ayat lain yang terdapat dalam surah al-An’am”¹⁴³

Menurut pencarian pengkaji, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menyatakan pendapatnya sendiri secara jelas dengan ungkapan *Qultu* sebanyak 1358 kali. Ini menunjukkan bahawa pentafsiran beliau bukan hanya setakat nukilan riwayat-riwayat dan pendapat-pendapat ulama, tetapi juga hasil pandangan dan kefahamannya sendiri.

¹⁴² *Ibid*, 4:86

¹⁴³ *Ibid*, 90

3.10.3. Metode Tafsir *Lughawī*

Pentafsiran dengan metodologi *lughawī* ialah menjelaskan al-Qur'an al-Karim melalui interpretasi semiotik dan semantik yang meliputi etimologis, morfologis, leksikal, gramatikal dan retorikal. Seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan bahasa mesti mengetahui bahasa yang digunakan al-Qur'an iaitu bahasa Arab dengan segala selok-beloknya, sama ada yang berkaitan dengan nahu, balaghah dan sasteranya. Dengan mengetahui bahasa al-Qur'an, seorang mufasir akan mudah untuk mengetahui makna dan susunan kalimat-kalimat al-Qur'an sehingga akan mampu mengungkap makna di balik kalimat tersebut.

Aspek *lughawī* al-Quran inilah antara perkara yang amat diambil berat oleh Syeikh Ibn 'Ajībah. Syeikh Ibn 'Ajībah telah mengisi bahagian awal daripada pentafsirannya dengan menjelaskan aspek nahu, saraf dan balaghah ayat-ayat tertentu. Namun tidak semua ayat yang dijelaskan aspek bahasanya. Beliau hanya menjelaskan mana-mana ayat yang memerlukan penjelasan lebih dari segi aspek bahasanya, kerana ia boleh menambah kefahaman tentang ayat itu.

Adapun aspek bahasa yang dibincangkan Syeikh Ibn 'Ajībah dalam pentafsirannya ialah sebagai berikut:

3.10.3.1. Menjelaskan aspek Nahu al-Quran.

Perbahasan *I'rāb* merupakan bahagian perbincangan ilmu nahu. *I'rāb* menempati kedudukan yang penting dalam pentafsiran al-Quran, kerana dengan *I'rāb* ini seseorang akan terselamat dari *lahn*, mengetahui hukum-hukum lafaz, memahami makna yang kadang-kadang berbeza kerana perbezaan harkat.

Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak menjelaskan *I’rāb* seluruh ayat al-Quran. Beliau hanya menjelaskan bahagian-bahagian dianggap perlu, kerana ia menentukan makna ayat tersebut atau menambah kefahaman terhadapnya sebagaimana dijelaskan di atas. Penjelasan *I’rāb*nya mencakup:

- a. *I’rāb Lafzī*, iaitu penjelasan kedudukan satu perkataan dalam satu ayat.

Ketika mentafsirkan ayat 124 surah al-Baqarah, firman Allah :

﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۗ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۗ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾

Al-Baqarah 2: 124

Terjemahan: Dan (ingatlah), ketika Nabi Ibrahim diuji oleh Tuhannya dengan beberapa Kalimah (suruhan dan larangan), maka Nabi Ibrahim pun menyempurnakannya. (Setelah itu) Allah berfirman: “Sesungguhnya Aku melantikmu menjadi Imam (Pemimpin ikutan) bagi umat manusia”. Nabi Ibrahim pun memohon dengan berkata: “(Ya Tuhanku!) Jadikanlah juga (apalah jua kiranya) dari keturunanku (pemimpin-pemimpin ikutan)”. Allah berfirman: “(Permohonanmu diterima, tetapi) janjiKu ini tidak akan didapati oleh orang-orang yang zalim.”

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menjelaskan *I’rāb* ayat “*Ibtalā Ibrāhīma Rabbuhu*” menurut beliau Ibrāhīm pada ayat ini menempati kedudukan *I’rāb: maf’ūl bih* dan *fā’ilnya* ialah *Rabbuhu*. Kemudian beliau menjelaskan kenapa didahulukan *maf’ūl bih* daripada *fā’ilnya*. Menurut beliau, itu ialah untuk menarik perhatian dan supaya *ḍamīr* atau kata ganti nama yang ada pada *Rabbahu* itu kembali kepada sesuatu yang terdapat selepasnya.¹⁴⁴

- b. *I’rāb Jumlah*, iaitu penjelasan kedudukan satu ayat dalam satu rangkaian ayat.

Seperti ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 123. Firman Allah Ta’ala :

¹⁴⁴ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:137

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَعَةٌ
وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾

Al-Baqarah 2: 123

Terjemahan: Dan peliharalah diri kamu dari (huru-hara) hari kiamat (yang padanya) seseorang tidak dapat mengganti atau melepaskan orang lain sedikitpun, dan tidak akan diterima daripadanya sebarang tebusan, dan tidak akan memberi manfaat kepadanya sebarang syafaat; dan orang-orang yang salah itu tidak akan ditolong (dari azab sengsara).

Di sini beliau hanya menjelaskan kedudukan *I'rāb* jumlah *Lā Tajzī*, iaitu berkedudukan sebagai *na'at* (sifat) bagi perkataan *Yawm* yang terdapat sebelum jumlah *Tajzī*. Namun pada jumlah *Lā Tajzī* tidak terdapat *Ā'id* yang semestinya ada pada setiap ayat berfungsi sebagai *na'at*. Maka untuk menjelaskan keharusan jumlah *na'at* tanpa *ā'id* yang kembali kepada *man'ūt*, beliau telah mengambil pendapat al-Murādī sebagai hujahnya. Al-Murādī berkata :

“Apabila suatu ayat menjadi *na'at* bagi *isim zamān*, maka harus dihapuskan *ā'idnya*.”¹⁴⁵

3.10.3.2. Membincangkan aspek *Sarf* al-Quran.

Tidak terlepas dalam perbahasan *lughawī* dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd* perbahasan *ṣarf*, iaitu perkara yang berkaitan dengan akar kata dan perubahan yang berlaku pada suatu perkataan. Seperti perkataan “*Idṭurra*” yang terdapat pada ayat 173 surah al-Baqarah.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ
غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Al-Baqarah 2: 173

Terjemahan: Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan kepada kamu memakan bangkai, dan darah, dan daging babi, dan binatang-binatang yang disembelih tidak kerana Allah maka sesiapa terpaksa (memakannya

¹⁴⁵*Ibid*, 1:136

kerana darurat) sedang ia tidak menginginya dan tidak pula melampaui batas (pada kadar benda yang dimakan itu), maka tidaklah ia berdosa. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Menurut beliau, asal perkataan “*Idturra*” ialah “*Idtūrira*” yang berwazankan “*ifta’ala*”. Kata akarnya ialah *Darara*. Kemudian ditukar huruf ta menjadi huruf *ta*, kerana kedekatan makhrajnya. Kemudian berlaku idgham pada perkataan itu, iaitu memasukan huruf *ra* pertama pada huruf *ra* yang kedua.¹⁴⁶

3.10.3.3. Menjelaskan makna perkataan (*mufradat*).

Perkataan-perkataan yang dianggap penting akan dijelaskan maknanya secara bahasa oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah. Perkara yang dijelaskan itu bukan hanya kata *isim* dan *fi’il*, tetapi juga bentuk *ḥarf* yang terdapat pada ayat-ayat tertentu. Seperti ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 120. Firman Allah Ta’ala :

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ
أَهْدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ
وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

Al-Baqarah 2: 120

Terjemahan: Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak sekali-kali akan bersetuju atau suka kepadamu (wahai Muhammad) sehingga engkau menurut ugama mereka (yang telah terpesong itu). Katakanlah (kepada mereka): “Sesungguhnya petunjuk Allah (ugama Islam itulah petunjuk yang benar”. Dan demi sesungguhnya jika engkau menurut kehendak hawa nafsu mereka sesudah datangnya (wahyu yang memberi) pengetahuan kepadamu (tentang kebenaran), maka tiadalah engkau akan peroleh dari Allah (sesuatupun) yang dapat mengawal dan memberi pertolongan kepada mu.

Dalam ayat itu terkandung perkataan *Millah*. Justeru memahami makna perkataan ini ialah penting, maka Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan maknanya. Menurut beliau *Millah*

¹⁴⁶ *Ibid*, 1:175

bermakna syariat. Dan *syariat* itu ialah apa yang telah Allah syariatkan melalui lisan para nabi dan rasulNya. Dan beliau juga menjelaskan makna ‘*Hawā*’. Ia ialah pandangan yang dipengaruhi oleh syahwat.¹⁴⁷

Adapun bentuk *fi’il* yang dijelaskan maknanya ialah *fi’il* “*Sāri’ū*” yang terdapat pada surah Āli ‘Imrān ayat 133. Firman Allah Ta’ala :

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾

Āli Imrān 3: 133

Terjemahan: Dan segeralah kamu kepada (mengerjakan amal-amal yang baik untuk mendapat) keampunan dari Tuhan kamu, dan (mendapat) Syurga yang bidangnya seluas segala langit dan bumi, yang disediakan bagi orang-orang yang bertakwa;

Menurut beliau, ia bermakna “*Bādirū*” iaitu bersegeralah !.¹⁴⁸

Sering kali Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan huruf-huruf penting yang mempengaruhi makna ayat al-Quran. Seperti huruf “*aw*” yang terdapat pada ayat 74 surah al-Baqarah.

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾

Al-Baqarah 2: 74

Terjemahan: Kemudian sesudah itu, hati kamu juga menjadi keras seperti batu, bahkan lebih keras lagi.

Menurut beliau, “*Aw*” mempunyai 3 kemungkinan maknanya; (1) *Li al-Idrāb*, (2) bermakna “*wa*”, (3) *Li al-Tanwī’*.¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Ibid*, 1:135

¹⁴⁸ *Ibid*, 1:371

¹⁴⁹ *Ibid*, 1:99

3.10.3.4. Mendatangkan syair ketika menjelaskan makna.

Syair mempunyai peranan penting dalam menerangkan makna asal perkataan dalam ayat al-Quran. Ketika Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan makna perkataan *qaswah* yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 74, firman Allah :

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً

Al-Baqarah 2: 74

Terjemahan: Kemudian sesudah itu, hati kamu juga menjadi keras seperti batu, bahkan lebih keras lagi.

Beliau telah mendatangkan bait syair sebagai penjelasnya. Menurut beliau, *qaswah* bermakna keras dan kering. Ini seperti yang dinyatakan seorang penyair:

وَلَا أَرَى أَثْرًا لِلذِّكْرِ فِي جَسَدِي ... وَالْحَبْلُ فِي الْجَبَلِ الْقَاسِي لَهُ أَثْرٌ

Terjemahan:

Aku tidak melihat kesan zikir pada jasadku...
padahal ikatan tali pada bukit kering ada kesannya.¹⁵⁰

Ketika menjelaskan makna sabar pada waktu mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 45, Syeikh Ibn ‘Ajībah kembali mendatangkan bait syair yang berbunyi:

وَالصَّبْرُ كَالصَّبْرِ مُرٌّ فِي مَذَاقَتِهِ ... لَكِنَّ عَوَاقِبَهُ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ

Terjemahan:

Sabar demi kesabaran ialah pahit rasanya...
tetapi akhirnya ialah lebih manis daripada madu.¹⁵¹

Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan bait-bait syair bukan hanya untuk menjelaskan makna perkataan secara bahasa, bahkan beliau juga mendatangkan syair untuk menjelaskan maksud umum bagi ayat. Ini seperti ketika beliau menjelaskan maksud ayat:

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, 1:81

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Āli Imrān 3: 18

Terjemahan: Allah menerangkan (kepada sekalian makhlukNya dengan dalil-dalil dan bukti), bahawasanya tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang sentiasa mentadbirkan (seluruh alam) dengan keadilan, dan malaikat-malaikat serta orang-orang yang berilmu (mengakui dan menegaskan juga yang demikian); tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia; Yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.

Beliau mentafsirkan ayat tersebut dengan berkata: “Ertinya, Dia menjelaskan keesaanNya dengan mendatangkan dalil-dalil yang menunjukkan keesaanNya dan menurunkan ayat-ayat yang menuturkan keesaanNya, atau dengan pengaturanNya yang begitu menakjubkan, pembuatanNya yang amat teliti dan urusan-urusanNya yang sangat tersusun. Mengenai itu, ada seorang penyair berkata:

يَا عَجَبًا كَيْفَ يُعْصَى الْإِلَهَ ... أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الْجَاهِدُ؟!
وَلِلَّهِ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ ... وَتَسْكِينَةٍ أَبْدًا شَاهِدُ
وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ ... تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ

Terjemahan:

Alangkah hairan! Bagaimana tuhan diderhakai || atau bagaimana seseorang mengingkarinya.

Padahal pada setiap pergerakan || dan ketenangan sentiasa ada saksi bagi Allah.

Pada setiap sesuatu ada tanda kebesaranNya || yang menunjukkan bahawa Dia ialah esa.¹⁵²

Bait-bait syair juga sering ditemukan pada pentafsiran beliau secara *isyārī*, namun syair-syair yang terdapat dalam pentafsiran secara *isyārī* itu ialah syair-syair yang mengandungi nilai-nilai sufi.

¹⁵² *Ibid*, 1:299

3.10.3.5. Menjelaskan aspek *balaghah* ayat.

Antara aspek yang menjadi kelebihan bagi al-Quran ialah *balāghah*nya. Ia mengandungi nilai *balāghah* yang tinggi yang menakjubkan orang-orang Arab semasa ia diturunkan, lebih-lebih selepas ia diturunkan. Aspek ini merupakan aspek yang sering dikemukakan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya. Beliau menjelaskan nilai-nilai *balāghah* yang terdapat pada ayat dan kesannya terhadap makna atau maksud ayat. Sebagai contoh, ketika beliau mentafsirkan ayat 5 surah al-Fātiḥah, beliau berkata:

“Saya berpendapat: *Iyyāka* ialah *maf’ūl bih* (objek) bagi kata perbuatan *Na’budu*. Maka didahulukan (*maf’ūl bih* daripada *fi’il*) ialah untuk menyatakan kebesarannya dan kepentingannya serta menunjukkan hasr (kekhususan)....”¹⁵³

Kemudian beliau menambah lagi dengan berkata:

“*Iyyāka* ialah *maf’ūl* bagi *Nasta’in*. dan didahulukan juga *maf’ūl* daripada *fi’il* ialah untuk pengkhususan dan kepentingannya—sebagaimana terdahulu pada *Iyyāka Na’budu*. Dan diulang (penyebutan) *dhamīr* dan Dia tidak berfirman dengan: *Iyyāka Na’budu wa Nasta’in*, ialah kerana pengulangan itu lebih kuat menjelaskan pergantungan pada Allah, lebih mantap dan terpuji untuk menyatakan keterikatan diri dengan Allah dan menghadapNya...”¹⁵⁴

Selanjutnya, beliau menjelaskan lebih dalam mengenai nilai-nilai *balāghah* yang ada pada ayat tersebut dan kesannya terhadap maknanya. Sudah tentu, ini menunjukkan kepiawaiannya dalam ilmu *balaghah* khasnya dan bahasa Arab amnya.

3.10.3.6. Menyebut khilafiah bahasa Arab dan aliran-alirannya.

Semakin nampak kecenderungan *lughawī* dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah, ketika mana beliau turut menyentuh masalah khilafiah atau perbezaan pendapat yang

¹⁵³ *Ibid*, 1:33

¹⁵⁴ *Ibid*.

terjadi di kalangan ulama bahasa dan di kalangan aliran-aliran bahasa Arab tentang aspek bahasa yang terdapat pada ayat.

Ini seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah ayat 197 surah al-Baqarah, Allah berfirman:

أَحْجِ أَشْهُرَ مَعْلُومَاتٍ

Terjemahan: (Masa untuk mengerjakan ibadat) Haji itu ialah beberapa bulan yang termaklum.

Menurut beliau, *I'rāb al-Ḥajj* ialah mubtada' dan *Asyhur* ialah khabarnya. Kemudian beliau menjelaskan perbezaan yang berlaku antara dua aliran besar bahasa Arab, iaitu aliran *Kufiyyīn* dan aliran *Baṣriyyīn*, berkenaan dengan apabila kata keterangan masa menempati kedudukan khabar bagi isim ma'na. Jelas Syeikh Ibn 'Ajībah, menurut aliran *Kufiyyīn*, apabila makna kata keterangan masa tersebut meliputi semua masa tersebut, seperti semua bulan; atau kebanyakan daripada masa itu, seperti kebanyakan bulan, maka kata keterangan masa itu wajib *dirafa'*kan. Manakala aliran *Baṣriyyīn* mensyaratkan bolehnya *dirafa'*kan kata keterangan masa ialah jika ia dalam bentuk *nakirah*.¹⁵⁵

Ini juga seperti pentafsiran beliau terhadap surah al-Baqarah ayat 123, sebagaimana yang telah dibincangkan di atas. Yang mana pada perbincangan *I'rābnya*, beliau telah berhujah dengan pendapat salah seorang pakar bahasa Arab, iaitu al-Murādī¹⁵⁶.

Penjelasan aspek lughawi dalam pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah seperti di atas, menunjukkan luasnya perbincangan aspek bahasa dalam kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd*, karangan Syeikh Ibn 'Ajībah ini. Sudah tentu, ia membuktikan kepakaran Syeikh Ibn 'Ajībah dalam bahasa Arab, sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelum ini.

¹⁵⁵ *Ibid*, 1:199

¹⁵⁶ Beliau ialah Abū Muḥammad Badr al-Dīn Ḥasan Ibn Qāsim Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Alī al-Murādī al-Miṣrī al-Malikī (w. 749 H.) Beliau merupakan seorang sasterawan, pakar bahasa Arab dan tafsir al-Quran. Antara karya beliau ialah: *I'rāb al-Qurān*, *Syarḥ al-Syāṭibīyyah fī al-Qirāāt*, *Syarḥ Alfīyah Imām Malik dan Tafsīr al-Quran*.

3.10.4. Metode *Fiqhī* Dalam Tafsir *al-Baḥr al-Madīd*

Perlu juga disentuh di sini tentang metodologi Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam mentafsirkan ayat-ayat hukum. Sebab Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mentafsirkan seluruh ayat al-Quran, sudah tentu beliau turut mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum-hakam. Maka di sini pengkaji akan menjelaskan secara ringkas tentang metodologi *fiqhī* beliau dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd*.

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah membincangkan ayat-ayat yang berkaitan hukum-hakam secara ringkas dengan merujuk kepada fikah mazhab Maliki kebiasaannya. Namun terkadang juga beliau turut menyebutkan pendapat daripada mazhab-mazhab lain, seperti mazhab Hanafī, Syāfi’ī, Hambalī, dan lain-lain.

Ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 185 yang berkaitan dengan puasa di bulan Ramadhan. Di akhir ayat itu, Allah berfirman:

وَلْتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَانَا لَكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Al-Baqarah 2: 185

Terjemahan: Supaya kamu membesarkan Allah sebagaimana yang Dia hidayahkan kepada kamu.

Kata beliau:

“Allah telah memerintahkan kamu berpuasa, maka besarkan Allah ketika kamu telah selesai menyempurnakannya.”

Selepas itu beliau menjelaskan bahawa waktu takbir menurut mazhab Maliki ialah bermula daripada keluar dari rumah menuju musolla selepas terbitnya matahari sehingga imam bangun mengimami solat ‘Idil Fitri.¹⁵⁷

Beliau terkadang mengungkapkan pendirian mazhabnya dengan ungkapan “mazhab kami”, seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Qassas ayat 27. Allah berfirman:

¹⁵⁷ *Ibid*, 1:185

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حِجَجٍ ۖ فَإِنْ
أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ۖ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ

الصَّالِحِينَ

Al-Qaṣṣaṣ 28: 27

Terjemahan: Bapa perempuan itu berkata (kepada Musa): “Aku hendak mengahwinkanmu dengan salah seorang dari dua anak perempuanku ini, dengan syarat bahawa engkau bekerja denganku selama delapan tahun; dalam pada itu, jika engkau genapkan menjadi sepuluh tahun, maka yang demikian itu ialah dari kerelaanmu sendiri. Dan (ingatlah) aku tidak bertujuan hendak menyusahkanmu; engkau akan dapati aku Insya-Allah, dari orang-orang yang baik layanannya”.

Ayat ini membincangkan tentang kisah Nabi Syu’aib a.s. yang menikahkan anak perempuannya dengan Nabi Mūsā a.s. dengan maharnya beliau bekerja dengan Nabi Syu’aib a.s. sebagai penggembala kambing. Kemudian Syeikh Ibn ‘Ajābah berkata:

“Mahar seperti itu diharuskan oleh syariat kita, tetapi tidak sesuai dengan mazhab kita.”¹⁵⁸

Pada pentafsiran ayat *basmalah*, Syeikh Ibn ‘Ajābah menunjukkan kelapangan dada dalam membincangkan masalah khilaf dalam bab fikah yang berkaitan dengan ayat. Pada pentafsiran ayat tersebut beliau telah menjelaskan pendapat mazhab-mazhab tentang kedudukan ayat *basmalah*, adakah ia termasuk surah al-Fātiḥah atau bukan. Namun tetap sahaja beliau lebih mendahulukan pendapat mazhab Maliki dibandingkan pendapat yang mazhab yang lain. Beliau mengemukakan pendapat Imam Malik yang menyatakan bahawa *basmalah* bukan bahagian daripada surah al-Fātiḥah dan bukan pula bahagian surah-surah lain, ia hanya bahagian bagi surah al-Naml. Kemudian beliau menjelaskan pendapat Imam al-Syāfi’ī dan Ibn ‘Abbās tentangnya. Imam al-Syāfi’ī berpendapat bahawa ia termasuk bahagian surah al-Fātiḥah, tidak bahagian surah-surah yang lain. Pendapat Ibn ‘Abbās pula,

¹⁵⁸*Ibid*, 5:261

ia ialah bahagian setiap surah yang ada dalam al-Quran. Selepas menjelaskan pendapat-pendapat tersebut, beliau mengemukakan hujah masing-masing serta implikasinya terhadap masalah fikah lainnya. Dalam mengemukakan hujah, hujah Imam Malik jugalah yang awal disebutkan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah.¹⁵⁹ Menurut pengkaji, ini menunjukkan bahawa kecenderungan Syeikh Ibn ‘Ajībah terhadap mazhab Maliki dalam masalah fikah, tidak menyebabkannya fanatik dengannya, lalu menafikan mazhab-mazhab yang lain. Tetapi beliau menerima perbezaan itu sebagai bahagian yang tidak dapat dipisahkan daripada hukum Islam.

Terkadang beliau juga menyebutkan prinsip-prinsip Usul Fikah ketika membincangkan ayat-ayat hukum. Ketika menjelaskan tafsir ayat tentang riba pada surah al-Baqarah ayat 275-277 umpamanya, beliau menyatakan bahawa pengamal riba pada waktu turun ayat ini menyangka bahawa sama sahaja antara tambahan harga yang didapatkan melalui untung pada waktu jual beli dengan tambahan harga yang didapatkan melalui denda kerana terlambat membayar hutang. Menurut beliau itu ialah *qiyās fāsīd* atau perbandingan yang tidak betul. Oleh kerana itu, Allah s.w.t. membantahnya dengan berfirman :

بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Al-Baqarah 2: 275

Terjemahan: “Demikian itu, kerana mereka berkata: Hanya sahaja jual beli itu seperti riba. Dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.”

Kemudian beliau menyatakan bahawa jika ada lagi yang menyamakan antara riba dengan jual beli, maka ia bercanggah dengan firman Allah Ta’ala. Kemudian beliau mengukuhkan pendapatnya dengan menyebutkan kaedah usul fikah yang berkata :

¹⁵⁹ *Ibid*, 1:22-23

Terjemahan: Qiyas bersamaan dengan adanya nas ialah fasid (rosak).¹⁶⁰

Demikianlah nampak keluasan ilmunya dalam bab hukum-hakam fikah. Bagi pengkaji, ini tidaklah pelik, sebab beliau cukup mendalami ilmu fikah pada waktu muda beliau, sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini dalam bab biografi dan keilmuan Syeikh Ibn ‘Ajībah.

3.10.5. Tafsir Metod *Tahlīlī* Dalam Tafsir *al-Baḥr al-Madīd*

Apabila dilihat pada cara persembahan pentafsiran, sistematika penulisan dan pengolahan data serta maklumat dalam kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn ‘Ajībah ini, maka ia termasuk dalam kategori tafsir *Tahlīlī*. Ini dapat dibuktikan, yang mana beliau telah menjelaskan makna dan maksud ayat-ayat Al-Qur’an dengan menghuraikan pelbagai aspek yang berkaitan dengannya, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

Beliau telah menjelaskan makna perkataan, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat, hubung kait ayat dengan ayat lain sama ada dengan ayat yang sebelum mahupun sesudahnya (munasabah), dan tidak ketinggalan beliau turut menyebutkan pendapat-pendapat yang telah dikemukakan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi s.a.w., sahabat, para tabi’in mahupun mufasir dan ulama lainnya.

Selain itu beliau juga menjelaskan erti yang dikehendaki ayat, sasaran yang dituju ayat dan kandungan ayat, ia mencakup unsur-unsur *I’jāz*, *balāghah*, dan keindahan susunan kalimat. Kemudian beliau turut menjelaskan apa yang dapat diambil dari ayat dari segi hukum-hakam fikah, norma-norma akhlak dan lainnya.

¹⁶⁰ *Ibid*, 1:275

3.11. Penutup

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah berusaha mentafsirkan al-Quran secara zahir dengan baik. Beliau telah menggunakan kunci-kunci yang diperlukan untuk membuka khazanah al-Quran. Beliau gunakan ilmu bahasa, ilmu hadis, ilmu fikah, usul fikah, ilmu sejarah untuk menjelaskan makna dan maksud ayat-ayat al-Quran. Hanya sahaja beliau tidak begitu berhati-hati dalam menaqlkan riwayat-riwayat pada pentafsirannya, sehingga perlu diingatkan kepada pembaca kitab tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd* supaya berhati-hati ketika membacanya, sebab banyak ditemukan antara riwayat-riwayatnya yang da’if dan *mawḍū’*, bahkan terdapat juga riwayat-riwayat yang bersifat isra’iliyat.

Selain itu, pengkaji melihat bahawa sumber rujukan pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara zahir kebanyakannya ialah ulama-ulama yang berasal dari barat negeri Islam, iaitu Andalusia, Maghrib, Algeria dan Tunisia, seperti al-Uqlisyī, Ibn ‘Aṭīyyah, Ibn Juzay, al-Tha’ālabī, dan lain-lain. Barangkali kerana sumber inilah yang banyak dan mudah didapatinya pada masa itu.

Di sini, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah memanfaatkan sumber-sumber rujukannya itu untuk melengkapkan pentafsirannya secara zahir, walaupun kebanyakan pentafsirannya dalam bentuk nukilan daripada sumber-sumbernya itu dan ulama-ulama lain, tetapi beliau telah berusaha menampakkan kepakarannya dalam mengolah bahan-bahan yang berasal dari pelbagai sumber-sumber tersebut untuk menjadi sebuah kitab tafsir yang lengkap, sebagaimana beliau juga berusaha mengemukakan pandangannya sendiri sebagai seorang mufasir yang mempunyai pendirian dan pendapat tersendiri.

Demikianlah bentuk pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah terhadap ayat-ayat al-Quran secara zahir. Ia banyak mengikut jejak langkah mufasir-mufasir sebelumnya, namun ia mempunyai keistimewaannya tersendiri.

University of Malaya

BAB EMPAT

BAB EMPAT: TAFSIR SUFI DAN PEMIKIRAN TASAWUF SYEIKH

IBN ‘AJĪBAH DALAM TAFSIR *AL-BAḤR AL-MADĪD*

4.1. Pendahuluan

Mentafsirkan ayat-ayat al-Quran berdasarkan perspektif sufi merupakan bahagian yang khas dalam Tafsir *al-Baḥr al-Madīd*. Bahagian inilah yang menjadi titik pembeza di antara kitab ini dengan kitab-kitab tafsir zahir yang lain. Jika kitab-kitab tafsir zahir lain berhenti setakat makna zahir bagi ayat-ayat al-Quran, tetapi Syeikh Ibn ‘Ajībah masuk lebih dalam untuk sampai pada makna batin bagi ayat-ayat tersebut, sebagaimana yang beliau dakwa. Ini sesuai dengan kefahaman yang diyakini oleh kaum sufi, bahawa makna al-Quran tidak berhenti setakat makna zahirnya, tetapi ia perlu melepaskannya, masuk lebih dalam sehingga sampai kepada makna batin.¹

Pada bab ini, pengkaji akan menjelaskan sumber-sumber rujukan pentafsiran sufi Syeikh Ibn ‘Ajībah, ia bertujuan untuk mengenal pasti hubungan pentafsirannya dengan pentafsiran ulama-ulama sufi sebelumnya, dan untuk mengetahui sejauh mana kesan dan pengaruh ulama-ulama tersebut ke atas pentafsirannya dan pandangannya tentang tasawuf. Kemudian, perbahasan diteruskan dengan perbincangan tentang bentuk atau metodologi *isyārī* yang diguna pakai oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsiran ayat-ayat al-Quran. Selepas itu, pengkaji akan menyorot pandangan beliau tentang isu-isu penting dalam sufi dan tasawuf, untuk mengetahui secara lebih mendalam idea-idea tasawuf yang cuba diketenghkannya dalam tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd* ini.

¹ Abd al-Raḥmān Al-‘Ak, *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduh*, 210

Perlu pengkaji akui dari awal, bahawa luas dan dalamnya perbincangan mengenai sufi dan tasawuf menyebabkan banyak perkara yang tidak disebutkan dalam kajian ini, walaupun sebenarnya ia penting. Namun pengkaji berharap kajian ini tetap bermanfaat.

4.2. Sumber Pentafsiran Secara *Ṣūfī Isyārī* dalam *al-Baḥr al-Madīd*:

Secara umumnya, tiada penjelasan tegas daripada sumber-sumber rujukan sufi dan tasawuf yang menjelaskan sumber mereka dalam mentafsirkan al-Quran. Namun sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, sufi seperti kumpulan-kumpulan lain berintima' kepada Islam, telah mengambil sumber ilmunya daripada al-Quran dan al-Sunnah seperti puak-puak Islam lainnya.² Menurut Ṣādiq Ṣālim Ṣādiq, selain meyakini dua sumber asal itu, mereka juga meyakini adanya sumber ilmu lain, iaitu *Kasyāf*, *Dhawq* dan *Wajd*.³ Sumber inilah yang membezakan mufasir sufi dari mufasir lainnya. *Kasyāf*, *dhawq* dan *wajd*⁴ mempengaruhi pentafsirannya terhadap ayat-ayat al-Quran sehingga melahirkan perspektif baharu tentang ayat yang ditafsirkan.

Perbincangan pro dan kontra tentang *Kasyāf*, *Dhawq* dan *Wajd* telah disebutkan pada bab 1 lepas ketika membincangkan tentang karakter tafsir sufi.

Apabila melihat pada kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn 'Ajībah, didapati ketika menjelaskan tafsir ayat secara *isyārī*, Syeikh Ibn 'Ajībah telah merujuk pentafsirannya kepada pelbagai sumber. Antaranya ada yang bersumber pada yang *ma'thūr*, dan kebanyakan beliau merujuk kepada pendapat ulama-ulama sufi yang muktabar.

² Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Dr. 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār, (Beirut: Dār Iqra', t.t.), 201; Abū 'Abd al-'Azīz Idrīs Maḥmūd Idrīs, *Maẓāhir al-Inḥirāfāt al-'Aqā'idīyyah 'Inda al-Ṣūfīyyah wa Āṭḥāruhā al-Sayyī'* *Alā al-Ummah al-Islāmiyyah*, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2005), 1:133.

³ Ṣādiq Ṣālim Ṣādiq, *al-Maṣādir al-'Āmmah li al-Talaqqi 'Inda al-Ṣūfīyyah: 'Arḍan wa Naqdan*, (Riyad: Maktabah al-Rusd, 1994), 183; Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Mawqif al-Islām Min al-Ilhām wa al-Kasyf wa al-Ru'ā wa Min al-Tamā'im wa al-Kahānah wa al-Ruqā*, cet. 1, (Kaherah: Maktabah Wabbah, 1994), 16-20.

⁴ Perbezaan *Kasyāf*, *Dhawq* dan *Wajd* ialah: *Kasyāf* adalah pembukaan terhadap *al-Ḥaq* melalui mata dan hati. *Dhawq* adalah pembukaan terhadap *al-Ḥaq* melalui hati sahaja ketika berlakunya *tajallī* ketuhanan. Manakala *Wajd* pula adalah pembukaan melalui pendengaran, seperti mendengar suara-suara tertentu. Lihat: Ṣādiq Ṣālim Ṣādiq, *al-Maṣādir al-'Āmmah li al-Talaqqin 'Inda al-Ṣūfīyyah*, 268.

4.2.1 *al-Ma'thūr* daripada al-Quran, al-Sunnah, sahabat dan tabi'in.

Pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah secara *ṣūfī isyārī* tidak meninggalkan aspek *al-Ma'thūr*. Beliau telah merujuk kepada ayat-ayat al-Quran, al-Sunnah dan pendapat sahabat dan tabi'in⁵.

Namun aspek *al-Ma'thūr* pada pentafsiran *ṣūfī isyārī* Syeikh Ibn 'Ajībah tidak dominan. Tidak tampak jelas penghujahan beliau merujuk kepada al-Quran, sunnah dan pendapat sahabat. Beliau hanya menyebutkannya pada bahagian tertentu sahaja daripada pentafsirannya.⁶

4.2.2. Mimpi

Selain daripada sumber yang *al-Ma'thūr*, beberapa kali pengkaji mendapati bahawa Syeikh Ibn 'Ajībah mengukuhkan pentafsiran sufinya dengan perkara-perkara yang bersumber daripada mimpi.

Pada era kenabian, salah satu cara wahyu diturunkan kepada Rasulullah s.a.w. adalah dalam bentuk mimpi yang benar. Ia merupakan pengantar kepada wahyu yang disampaikan oleh Jibril a.s. kepada Rasulullah s.a.w.⁷. Mimpi benar yang berlaku pada nabi adalah hujah. Sedangkan mimpi yang berlaku pada seseorang yang bukan nabi, ia tidak sama, ia tidak dapat dijadikan hujah. Ini sebagaimana dinyatakan oleh Dr. Adnān

⁵ Antara sahabat dan tabi'in yang menjadi sumber pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah secara *ṣūfī isyārī* adalah Abū Bakr al-Ṣiddīq (w. 634 M.), 'Alī Ibn Abī Ṭālib (w.661 M), Sufyān al-Thawrī (w. 778 M.), al-Ḥasan al-Baṣrī (w.728 M), dan lain-lain

⁶ Ṣādiq Ṣālim Ṣādiq mendakwa bahawa ramai dari kalangan sufi telah meninggalkan penghujahan dengan al-Quran dan al-Sunnah, mereka lebih cenderung berpegang pada kasyaf, dhawq dan wajd. Lihat: Ṣādiq Ṣālim Ṣādiq, *al-Maṣādir al-Āmmah li al-Talaqqi 'Inda al-Ṣūfīyah*, 5. Menurut pengkaji, pandangan terlalu berlebihan. Kalangan sufi tetap merujuk kepada al-Quran dan al-Sunnah, hanya sahaja cara mereka berbeza dengan kumpulan Islam yang lain. Lihat: Fawzī Muḥammad Abū Zayd, *al-Ṣūfīyah fī al-Qurān wa al-Sunnah*, (Kaheerah: Dār al-Imān wa Ḥayāh, 2008), 61.

⁷ Al-Quran ada menyebutkan mimpi-mimpi yang dialami oleh beberapa Rasul. Di antara mimpi itu ada yang mengandungi tuntutan untuk melakukan sesuatu atau isyarat untuk peristiwa yang akan terjadi di masa akan datang. Namun al-Quran bukanlah kitab mimpi, kerana jika demikian manusia akan pelbagai dalam mentafsirkannya sesuai dengan hawa nafsu mereka. Lihat: Muḥammad Alī Quṭb, *Dalīl al-Hayrān fī Tafsīr al-Aḥkām (Tafsir Mimpi Dalam Pandangan Islam)*, terj: Bahruddin Fannani, cet. 1, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 1-2.

Muhammad Zarzūr dalam kitab beliau *‘Ulūm al-Qurān: Madkhal Ilā Tafsīr al-Qurān wa Bayān I’jāzih*.⁸

Antara pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah yang mendatangkan mimpi untuk menjelaskan ayat al-Quran secara *isyārī* adalah pada waktu mentafsirkan surah al-Ra’d ayat 38-39 yang berbunyi:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾
يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^ط وَعِنْدَهُ أُمُّ
الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾

Al-Ra’d 13: 38-39

Terjemahan: [38] Dan demi sesungguhnya! Kami telah mengutus Rasul-rasul sebelummu, dan Kami jadikan untuk mereka isteri-isteri dan zuriat keturunan. Dan tiadalah sebarang kuasa bagi seseorang Rasul untuk mendatangkan sesuatu mukjizat melainkan dengan izin Allah. Tiap-tiap satu tempoh dan waktu ada baginya perkara dan hukum yang telah ditentukan oleh “Suratan Azali”. [39] Allah menghapuskan apa jua yang dikehendakiNya dan Ia juga menetapkan apa jua yang dikehendakinya. Dan (ingatlah) pada sisiNya ada “Ibu segala suratan”.

Imam al-Alūsī mentafsirkan ayat ini dengan menyebutkan riwayat dari al-Kalbī bahawa orang Yahudi menghina Nabi Muhammad s.a.w. kerana kahwin ramai. Mereka berkata: Kami lihat lelaki ini [Nabi s.a.w] tiada kerja kecuali perempuan dan menikah. Kalau memang dia seorang nabi sebagaimana yang dia dakwa, sudah tentu dia lebih sibuk dengan urusan kenabian daripada urusan perempuan.” Lalu turun ayat di atas sebagai bantahan terhadap apa yang mereka nyatakan, yang mana perkahwinan tidak bercanggah dengan kenabian. Ramai di kalangan nabi sebelum Nabi Muhammad s.a.w yang berkahwin,

⁸ Dr Adnān Muḥammad Zarzūr, *Madkhal Ilā Tafsīr al-Qurān wa Bayān I’jāzih*, cet. 1, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981), 60.

bahkan ada yang berkahwin dengan perempuan yang lebih ramai daripada Nabi Muhammad s.a.w. seperti Nabi Daud a.s. dan Nabi Sulaiman a.s.⁹

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mentafsirkan ayat tersebut dengan fokus membincangkan tentang galakan para sufi untuk berkahwin dan memiliki zuriat. Menurutnya perkahwinan dan memiliki zuriat tidak mencacatkan kedudukan kesufian seseorang. Justeru ia dapat meningkatkan kedudukannya di mata Allah, dengan syarat ia dilakukan selepas seorang *sālik* mencapai darjat *ṭāmkīn* dan diizinkan oleh mursyidnya. Kenyataan beliau ini dikukuhkan dengan mendatangkan pelbagai riwayat daripada Rasulullah s.a.w., dan sahabat r.a. Kemudian, selepas itu beliau mendatangkan kisah mimpi yang dialami seseorang yang melihat dalam mimpinya itu seorang sufi yang bernama Basyār al-Ḥāfi yang meninggal dalam keadaan masih bujang. Lelaki itu bertanya kepada Basyār al-Ḥāfi: Apa yang telah dilakukan Tuhanmu kepadamu? Basyār al-Ḥāfi menjawab:

“Aku telah diangkat ke tempatku di syurga, maka Aku boleh melihat kedudukan para nabi, tetapi aku tidak boleh mencapai kedudukan orang-orang yang berkeluarga.”¹⁰

Dalam riwayat lain, beliau menjawab dengan berkata: “Tuhanku telah berkata kepadaku, Aku tidak suka engkau menghadapKu sedangkan engkau bujang.” Kemudian, lelaki itu bertanya lagi: Apa yang berlaku dengan Abū Nāṣir al-Tamar? Basyār menjawab: “Ia telah diangkat 70 kali lebih tinggi di atasku disebabkan kesabarannya menghadapi karenah anak-anaknya dan keluarganya.”¹¹

Berdasarkan mimpi tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah ingin menegaskan pentingnya seorang sufi berkahwin dan mempunyai zuriat. Selain mimpi di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah

⁹ Syihāb al-Dīn Maḥmūd Syukrī Ibn ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qurān al-Karīm wa al-Sab’ al-Mathānī*, cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H), 9: 293

¹⁰ Al-Imām al-‘Alāmah Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī Ibn ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, cet. 2, (Beirut: Dār a-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 3:349

¹¹ *Ibid.*

juga mendatangkan mimpi-mimpi lain untuk menambahkan kekuatan pendapatnya, seperti mimpi yang berlaku pada al-Junayd, Qubaysah Ibn Sufyān al-Thawri, Syu'bah dan Mus'ir¹², Imam Abū al-Ḥasan al-Syādhilī¹³ dan lain-lain.

Mimpi-mimpi tersebut hanya dijadikan penambah kefahaman tentang ayat, bukan dijadikan sebagai asas utama pentafsirannya.

4.2.3. *Kasyāf*

Syeikh Ibn 'Ajībah menyakini penghujahan melalui *kasyāf*. *Kasyāf* ialah mengetahui secara wujud atau penyaksian akan makna-makna ghaib dan perkara-perkara yang tersembunyi di belakang hijab.¹⁴ Dengan *kasyāf* ini seorang sufi mengetahui makna hakiki bagi suatu perkara.¹⁵

Syeikh Ibn 'Ajībah tidak dijumpai secara jelas mentafsirkan ayat al-Quran melalui proses *kasyāf*, akan tetapi ditemukan bahawa beliau menyebutkan kefahaman sufi tentang suatu perkara, yang mana dasar kefahaman itu tidak berdasarkan dalil aqli atau naqli, akan tetapi berdasarkan pada *kasyāf*.

Menurut beliau, *kasyāf* itu diperoleh oleh orang-orang yang termasuk dalam golongan *khawāṣ* dan *khawāṣ khawāṣ*. Mereka adalah golongan yang telah mencapai darjat *kamāl* dalam suluk dan sampai pada tauhid *khawāṣ* dan *khawāṣ khawāṣ* dalam bab tauhid. Perkara ini sering beliau nyatakan dalam pentafsirannya. Antaranya ketika mentafsirkan firman Allah s.w.t. dalam surah al-Baqarah ayat 163-164.

¹² *Ibid*, 6:245

¹³ *Ibid*, 8:174

¹⁴ 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995)

¹⁵ Mengenai penghujahan menggunakan *kasyāf* ini telah dibincangkan pada bab satu. Lihat pada bab 1, muka surat 83-85

وَالنَّهْكَمُ إِلَهُهُ وَاحِدٌ ۗ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا
 أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ
 وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

Al-Baqarah 2: 163-164

Terjemahan: [163]Dan Tuhan kamu ialah Tuhan yang Maha Esa; tiada Tuhan (Yang berhak disembah) selain dari Allah, yang Maha Pemurah, lagi Maha Mengasihani.[164]Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi; dan (pada) pertukaran malam dan siang; dan (pada) kapal-kapal yang belayar di laut dengan membawa benda-benda yang bermanfaat kepada manusia; demikian juga (pada) air hujan yang Allah turunkan dari langit lalu Allah hidupkan dengannya tumbuh-tumbuhan di bumi sesudah matinya, serta Ia biakkan padanya dari berbagai-bagai jenis binatang; demikian juga (pada) peredaran angin dan awan yang tunduk (kepada kuasa Allah) terapung-apung Antara langit dengan bumi; sesungguhnya (pada semuanya itu) ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan Allah kekuasaannya, kebijaksanaanNya, dan keluasan rahmatNya) bagi kaum yang (mahu) menggunakan akal fikiran.

Imam Ibn Kathīr menyatakan bahawa melalui ayat di atas Allah s.w.t. memberitahu keesaanNya dalam ketuhanan. Dia tidak mempunyai sekutu dan tandingan. Dia adalah Allah yang maha esa, tempat bergantung, tiada tuhan melainkan Dia. Dia adalah maha pemurah lagi maha penyayang.¹⁶

Ketika mentafsirkan ayat tersebut secara sūfī isyārī, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa ayat di atas mengandungi penjelasan tentang tauhid. Menurutny tauhid itu terbahagi pada tiga, iaitu tauhid awam, tauhid *khawāṣ* dan tauhid *khawāṣ khawāṣ*.¹⁷ Tauhid awam mengambil kefahamannya tentang tauhid berdasarkan dalil daripada al-Quran atau al-Sunnah, tetapi jika seseorang itu telah sampai pada tauhid *khawāṣ* dan *khawāṣ khawāṣ*,

¹⁶ Al-Ḥāfiẓ ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā’īl Ibn Kathīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, cet. 8, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 2003), 1: 264.

¹⁷ Penjelasan tentang tauhid ini akan dibahaskan lebih lanjut pada perbincangan tentang pandangan-pandangan tasawuf Syeikh Ibn ‘Ajībah nanti.

maka kefahaman tauhidnya tidak bergantung pada pendalilan atau penghujahan, tetapi berdasarkan kepada kasyāf dengan penyaksian dan penampakan langsung.

4.2.4. Pendapat Ulama

Sumber pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara *ṣūfī isyārī* berasal daripada pandangan ulama-ulama sufi yang awal seperti Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, al-Junayd, atau generasi yang terkemudian seperti al-Ḥallāj, al-Qusyayrī, al-Ghazzālī, Ibn al-Fāriḍ, al-Syusytarī, dan ada juga pendapat daripada kalangan ulama yang semasa dengannya atau berdekatan dengan masanya, seperti gurunya Sayyidī al-Buzaydī dan guru kepada gurunya Sayyidī ‘Abd al-Raḥmān al-Fāsī.

Demikian juga, pengkaji menemukannya merujuk kepada ulama bukan sufi, seperti Ibn Rusyd. Adapun ulama-ulama sufi yang dijadikannya sumber rujukan itu, ada di antara mereka yang dilabel oleh sebahagian ulama sebagai tokoh-tokoh *ṣūfī falsafī* yang kontroversi, yang membawa masuk ke dalam tasawuf fahaman-fahaman falsafah bercanggah dengan Islam.

Pada perbahasan berikut ini, pengkaji akan menjelaskan di antara tokoh-tokoh penting yang menjadi sumber rujukan pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara *ṣūfī isyārī*. Mereka adalah:

4.2.4.1. Abū Yazīd al-Buṣṭāmī.

Nama lengkap beliau adalah Abū Yazīd Ibn ‘Īsā Ibn Syurusān al-Buṣṭāmī. Beliau dilahirkan pada tahun 200 H di Bustam, kawasan timur laut Parsi. Di Bustam ini pula

beliau meninggal dunia pada tahun 261 H.¹⁸ Beliau merupakan seorang sufi yang terkenal pada abad ketiga Hijrah yang melahirkan konsep-konsep tasawuf yang kontroversi, iaitu konsep *Fanā'* dan *Baqā'* serta *Ittiḥād*.¹⁹

Syeikh Ibn 'Ajībah turut mengambil kisah-kisah yang berkaitan dengan Abū Yazīd al-Buṣṭāmī untuk menjelaskan makna *isyārī* yang terdapat dalam ayat-ayat tertentu. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan secara *isyārī* ayat 60 surah al-Tawbah. Ayat ini sebenarnya menjelaskan tentang golongan yang berhak menerima zakat. Maka pada ayat ini Allah telah mengkhususkan golongan fakir, miskin dan selanjutnya sebagai penerima zakat, bukan golongan yang lain.²⁰

Syeikh Ibn 'Ajībah menjelaskan beberapa pendapat ulama sufi tentang makna *faqr* yang ada pada ayat di atas, kemudian beliau berkata:

“Ada satu riwayat yang berasal daripada Abū Yazīd al-Buṣṭāmī yang berkata: Aku pernah diperjalankan dengan rohku, maka aku melihat diriku berdiri di antara kekuasaan Allah. Lalu, aku mendengar seseorang berkata: Wahai Abū Yazīd, kalau engkau ingin dekat dengan Kami, maka datanglah kepada Kami dengan apa yang tidak Kami miliki. Maka aku bertanya, Wahai Tuhanku apakah yang tidak Engkau miliki, sedangkan khazanah langit dan bumi adalah milikMu? Lalu aku mendengar: Wahai Abū Yazīd, kami tidak memiliki kehinaan dan kefakiran. Maka sesiapa yang datang kepada kami dengannya, nescaya dia telah sampai [kepada Kami].”²¹

Selain itu, beliau juga pernah memetik kata-kata Abū Yazīd al-Buṣṭāmī yang berkata:

“Sesungguhnya Allah memiliki minuman, yang dipanggil sebagai minuman *maḥabbah* (cinta). Dia menyimpannya untuk orang terpilih di kalangan hambanya. Apabila mereka meminumnya, mereka jadi mabuk. Apabila mereka mabuk, mereka hilang kesedaran, apabila mereka hilang

¹⁸ Fariduddin al-Attar, *Muslim Saints and Mystics*, terj. A.J Arberry, (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 100; Drs. Asmaran As, M.A., *Pengantar Studi Tasawuf*, cet. 1, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 288

¹⁹ *Ibid*, 289

²⁰ Abū Barakāt 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī (Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl)*, (Beirut: Dār al-Qalām al-Ṭayyib, 1998), 1: 688.

²¹ Ibn Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 3:60

kesedaran, mereka akan terbang, apabila mereka terbang, mereka akan sampai, apabila mereka telah sampai, mereka akan berhubung. Mereka itu berada di tempat yang benar di sisi Penguasa yang Maha Mulia.

Itulah antara contoh bagaimana Syeikh Ibn ‘Ajībah merujuk pada Abū Yazīd al-Bustāmī dalam pentafsirannya.

4.2.4.2. Abū al-Ḥusayn al-Nūrī.

Beliau merupakan salah seorang tokoh sufi angkatan kedua. Nama sebenarnya adalah Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ṣamad al-Nūrī²². Beliau dikenali juga dengan Ibn al-Baghawī. Al-Nūrī pernah berkhidmat dengan al-Sarī al-Saqāṭī (w.253 H), Muḥammad Ibn ‘Alī al-Qaṣṣāb (w. 360 H.) dan Aḥmad Ibn Abī al-Hawārī. Beliau pernah berjumpa dengan Dhū al-Nūn al-Miṣrī dan termasuk dari kalangan rakan al-Junayd. Beliau meninggal dunia sebelum al-Junayd, iaitu pada tahun 285 H/286 H.²³

Ketika Syeikh Ibn ‘Ajībah mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 26²⁴ secara *isyārī*, beliau telah mendatangkan pendapat Syeikh Abū Ḥasan al-Nūrī yang berkata:

“Penghambaan adalah *jauhar* yang dinampakkan oleh ketuhanan.” Maka ada yang bertanya kepadanya: Apakah kedudukan tempat-tempat dan makhluk-makhluk yang nampak ini? Beliau pun menjawab: “Ia merupakan tanda kemuliaan Yang Maha Zahir dan tanda kekuasaan Yang Maha Memaksa. Semua makhluk nampak keranaNya dan berasal daripadaNya. Makhluk-makhluk itu tidak bercantum denganNya dan tidak pula terpisah daripadaNya. Dia kosong daripada segala sesuatu; sedangkan segala sesuatu tidak dapat kosong daripadaNya, kerana makhluk-makhluk itu memerlukanNya; sedangkan Dia tidak memerlukan mereka.”²⁵

²² Beliau dipanggil dengan al-Nūrī, sebab beliau memancarkan cahaya ketika berbicara.

²³ Mawlanā ‘Abd al-Raḥmān Jāmi, *Nafahāt al-Uns Min Haḍarāt al-Quds (Ensiklopedia Tokoh Sufi)*, terj. Kamran Asad Irsyady dan Mata Nasrullah, cet. 1, (Yogyakarta: Penerbit Beranda, 2007), 142.

²⁴ Menurut Syeikh Wahbah al-Zuhailī ayat di atas menjelaskan bahawa Allah s.w.t. tidak akan meninggalkan membuat suatu perumpamaan kerana kecil atau besarnya benda yang dijadikan perumpamaan. Dia tidak malu membuat perumpamaan dengan lalat, walaupun ia hina. Sebab objektif perumpamaan itu bukan pada benda yang diumpamakan, tetapi pada kemampuan mencipta benda yang diumpamakan itu dan membuat sesuatu yang belum pernah ada. Lihat: Dr. Wahbah Muṣṭafā al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarīah wa al-Manhaj*, (Damsyiq: Dār al-Fikr al-Mu’asir, 1418H), 1: 110

²⁵ Ibn Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 470.

Tidak selalu Syeikh Ibn ‘Ajībah menukilkan perkataan Abū al-Ḥasan al-Nūrī dalam pentafsirannya, namun demikian pemikiran dan kefahaman sufinya dapat ditemukan dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah.

4.2.4.3. Al-Junayd

Beliau adalah penghulu kaum sufi yang lahir dan membesar di Baghdad. Nama lengkap beliau adalah al-Junayd Ibn Muḥammad al-Baghdādī dengan *kunyahnya* Abū al-Qāsim. Beliau merupakan sahabat dan murid kepada al-Sarī al-Saqāṭī, al-Hārith al-Muḥāsibī dan Muḥammad Ibn ‘Alī al-Qaṣṣāb. Banyak tokoh sufi yang mempunyai pertalian dengannya, seperti Abū Sa’īd al-Kharrāz, al-Nawawī, al-Syiblī, dan lain-lain. Beliau meninggal dunia pada tahun 297 H.²⁶

Al-Junayd merupakan salah seorang sumber pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah yang sering dijadikan sumber rujukan. Setakat ini, pengkaji menemukan 66 kali, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyebut pendapat al-Junayd atau kisah yang berkaitannya. Contoh paling dekat adalah pada perbincangan surah al-Fātiḥah, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mendatangkan kisah Imam al-Junayd dengan seorang lelaki. Firman Allah Ta’ala:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Al-Fatihah 1: 2

Terjemahan: Segala puji tertentu bagi Allah, Tuhan yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam.

Menurut beliau, ada seorang lelaki menyebut *Alḥamdulillah* tanpa *Rabbil ‘Ālamīn* di hadapan Imam al-Junayd, maka beliau menegurnya dengan berkata: “Sempurnakanlah wahai saudaraku!” Namun lelaki itu balik bertanya: “Apakah nilai *al-‘Ālamīn* (sekalian alam) ini sehingga mesti disebut bersamaan *Alḥamdulillah*?” Maka Imam al-Junayd

²⁶ Mawlanā ‘Abd al-Raḥmān Jāmi, *Nafahāt al-Uns*, 145-146.

menjawab: “Sebutlah *Alḥamdulillah* sehingga sempurna ayat itu. Sesungguhnya jika sesuatu yang baru disertakan dengan yang *qadīm*; maka yang baru itu akan musnah dan yang kekal adalah yang *qadīm*.”²⁷

4.2.4.4. Al-Ḥallāj

Nama lengkap al-Ḥallāj adalah Abū al-Mughīth al-Ḥusayn Ibn al-Manṣūr al-Bayḍāwī al-Ḥallāj yang lahir pada 244 H dan mati disalib pada tahun 309 H. Beliau dituduh berfahaman *Nūr Muḥammadi*, *Waḥdah al-Muḥib bi al-Maḥbūb*, *Ḥulūl*, *Ittiḥād* dan *Waḥdah al-Adyān*²⁸. Beliau meninggalkan sejumlah karya. Menurut penulis *Kasyf al-Maḥjūb*, al-Hujwiri menyatakan bahawa dia pernah melihat karya al-Ḥallāj sebanyak 50 karya. Karyanya yang terkenal adalah *Tāwāsīn*. Karyanya ini adalah dalam bentuk prosa lirik yang mengandungi perbincangan tentang kewalian dengan ungkapan simbolis, samar dan tidak mudah difahami.²⁹

Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak luput daripada mengambil bait-bait syair yang diungkapkan oleh al-Ḥallāj. Seperti ketika beliau mentafsirkan secara *isyārī* ayat 54 surah al-Baqarah. Firman Allah Ta’ala:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ۖ يَنْقُومِ إِلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ بِأَتْحَادِكُمْ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ
بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ
الرَّحِيمُ

Al-Baqarah 2: 54

Terjemahan: Dan (kenangkanlah) ketika Nabi Musa berkata kepada kaumnya: “Wahai kaumku! Sesungguhnya kamu telah menganiaya diri kamu sendiri dengan sebab kamu menyembah patung anak lembu itu, maka bertaubatlah kamu kepada Allah yang menjadikan kamu; iaitu

²⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madid*, 1:32

²⁸ Ṭāha ‘Abd al-Bāqī Surūr, *al-Ḥusayn Manṣūr al-Ḥallāj: Syahīd al-Taṣawuf al-Islāmī*, (Kaherah: Dar Nahdah Misr, t.t.), 27.

²⁹ Prof. Dr. Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, cet. 1, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), 1:432-435

bunuhlah diri kamu. Justeru yang demikian itu lebih baik bagi kamu di sisi Allah yang menjadikan kamu, supaya Allah menerima taubat kamu itu. Sesungguhnya Dia lah Yang Maha Pengampun (Penerima taubat), lagi Maha Mengasihani”.

Menurut beliau, perintah bertaubat kepada kaum Musa a.s. turut ditujukan kepada penyembah hawa nafsu yang tenggelam dalam kesenangan dunia. Cara bertaubatnya adalah membunuh nafsu dengan melawannya. Apabila dia sudah bertaubat dengan melawan nafsu itu, pada waktu itulah dia akan menyaksikan kebesaran Allah. Sedangkan apabila dia masih dikuasai oleh nafsu, maka jangan harap, dia dapat masuk dalam hadratNya dan menyaksikan kebesaranNya. Maka untuk mengukuhkan pandangannya itu, beliau telah mendatangkan bait syair yang dinyatakan oleh al-Ḥallāj.

لَمْ أُسَلِّمِ النَّفْسَ لِلْأَسْقَامِ تُتْلِفُهَا ... إِلَّا لِعِلْمِي بَأَنَّ الْوَصْلَ يُحْيِيهَا

Terjemahan: Aku tidak menyerahkan diriku pada penyakit-penyakit yang akan membinasakan diriku. Kecuali jika aku tahu bahawa *wuṣūl* dapat menghidupkan diriku.

Selain bait itu, beliau juga mendatangkan beberapa bait lain yang berasal daripada al-Ḥallāj.³⁰

4.2.4.5. Al-Ḥārith al-Muḥasibī

Beliau merupakan ulama besar di kalangan Syeikh-syeikh sufi dan senior mereka, kerana beliau termasuk angkatan sufi pertama. Beliau dikurniakan ilmu-ilmu zahir dan ilmu-ilmu usul, muamalat dan isyarat. Beliau memiliki banyak kitab karangan. Nama sebenar beliau adalah al-Ḥārith Ibn Asad al-Muḥāsibī dengan *kunyahnya* Abū ‘Abd Allāh. Beliau berasal dari Kuffah dan meninggal dunia di Baghdad pada tahun 342 H.³¹

³⁰ Ibn ‘Ajībāh, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:86

³¹ Mawlanā ‘Abd al-Raḥmān Jāmi, *Nafahāt al-Uns*, 60

Ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 165, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menukilkan pandangan Imam al-Ḥārith al-Muḥāsibī tentang makna *ḥubb* (cinta) kepada Allah. Firman Allah Ta’ala:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

Al-Baqarah 2: 165

Terjemahan: (Walaupun demikian), ada juga di antara manusia yang mengambil selain dari Allah (untuk menjadi) sekutu-sekutu (Allah), mereka mencintainya, (memuja dan mentaatinya) sebagaimana mereka mencintai Allah; sedang orang-orang yang beriman itu lebih cinta (taat) kepada Allah.

Menurut Imam al-Ḥārith al-Muḥāsibī, cinta kepada Allah adalah kecenderungan total terhadap Allah yang dicintai dan mengutamakanNya dibandingkan diri sendiri, bahkan (lebih utama daripada) roh sendiri, serta berusaha mengikuti perintahNya dalam nyata atau rahsia, kemudian diiringi dengan perasaan berasa sentiasa kurang dalam mencintaiNya.³²

4.2.4.6. Imam al-Qusyayrī

Nama lengkap beliau adalah Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm Ibn Hawāzin Ibn ‘Abd al-Malik Ibn Ṭalḥah al-Qusyayrī. Beliau lahir di Ustuwa, Iran pada tahun 376 H dan meninggal dunia di Naisabur, pada Ahad pagi tanggal 16 Rabi’ul Akhir tahun 465 H/1073 M. Ketika itu beliau berumur 87 tahun. Jenazah beliau dikebumikan di sisi makam gurunya, Syeikh Abū ‘Alī al-Daqāq (w. 405 H).

Imam al-Qusyayrī sebagaimana dikatakan oleh al-Subkī adalah seorang ulama yang menguasai pelbagai bidang ilmu, termasuk akidah, al-Quran dan tafsirnya, fikah dan usul

³² Ibn Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:169

fikah, bahasa, sastra dan budaya.³³ Kerana itu beliau juga disebut seorang sasterawan sekali gus penulis.³⁴

Ketika mentafsirkan surah al-Fātiḥah ayat 5 umpamanya, Syeikh Ibn ‘Ajjabah telah mengambil pandangan Imam al-Qusyayrī berkaitan tafsir isyārinya. Pada ayat itu, Allah berfirman:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

Al-Fātiḥah 1: 5

Terjemahan: Engkaulah sahaja (Ya Allah) Yang Kami sembah, dan kepada Engkaulah sahaja kami memohon pertolongan.

Menurut beliau, ungkapan *Iyyāka Na’budu* merupakan ungkapan bagi orang-orang yang beramal *lillāh*, iaitu orang-orang yang *mukhlisīn* (ikhlas) dan ungkapan *Iyyāka Nasta’in* merupakan ungkapan orang-orang yang beramal *billāh*, iaitu orang-orang yang *muwahhidīn* (orang-orang yang mengesakan Allah). Beramal *lillāh* akan mendatangkan balasan pahala; manakala beramal *billah* akan mendatangkan *qurbah* (kedekatan dengan Allah). Beramal *lillāh* akan merealisasikan hakikat ibadah; dan beramal *billāh* akan memperbetulkan hakikat *irādah* (kehendak). Beramal *lillāh* merupakan sifat setiap orang yang beribadah; dan beramal *billāh* merupakan sifat setiap orang yang ada *qaṣad*. Beramal

³³ Beliau telah menulis hampir 30 kitab, antaranya : *Aḥkām al-Syar’ī, Ādāb al-Ṣūfiyah, Al-Arba’ūn fī al-Ḥadīth, Istifādah al-Murādāt, Balāghah al-Maqāsid fī al-Taṣawuf, Al-Taḥbīr fī Tadhkīr, Tartīb al-Sulūk, fī Ṭarīq Allāh Ta’āla, Al-Tawhīd al-Nabawī, Al-Taysīr fī ‘Ilmi al-Tafsīr, Al-Jawāhir, Ḥayāt al-Arwāh dan al-Dālīl ilā Ṭarīq al-Ṣalāh, Dīwān al-Syi’rī, Al-Dhikr wa al-Dhākir, Al-Risālah al-Qusyairiyah fī ‘Ilmi al-Taṣawuf, Ṣirāt al-Masyāyikh, Syarāḥ Asmā’ al-Husnā, Syikuyāt Ahl al-Sunnah bi Ḥikayāt ma Nalahun min al-Miḥnah, Uyūn al-Ajwibah fī Uṣūl al-Aṣīlah, Laṭāif al-Isyārāt, Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, Al-Luma’ fī al-I’tiqād, Majālis Abī Alī al-Ḥasan al-Daqāq, Al-Mi’rāj, Al-Munājah, Manthūr al-Khiṭāb fī Syuhūb al-Albāb, Nāsikh al-Ḥadīts wa Mansūkhuh, Nahw al-Qulūb al-Shaghīr, Nahw al-Qulūb al-Kabīr, Nukatu Uli al-Nuhā.*

³⁴ Beberapa pandangan yang dikemukakan oleh al-Qusyayrī berkaitan dengan tasawuf antara lain adalah: pertama, menolak terhadap para sufi syatahi, yang mengucapkan ungkapan-ungkapan yang memberi kesan terjadinya penyatuan antara sifat-sifat ketuhanan dengan sifat-sifat kemanusiaan. Kedua, mengemukakan ketidaksetujuan terhadap para sufi pada masanya yang mempunyai kegemaran untuk mempergunakan pakaian-pakaian orang-orang miskin, tetapi perilakunya bertolak belakang dengan pakaian yang mereka kenakan. Pendapat al-Qusyayrī memberikan gambaran bahawa tasawuf pada masanya dianggap telah menyimpang dari perkembangannya yang pertama, baik dari segi akidah, mahupun dari segi moral dan tingkah laku. Al-Qusyayrī ingin mengembalikan arah tasawuf pada doktrin ahli al-sunnah wa al-jamaah, iaitu dengan mengikuti para sufi Sunni pada abad ketiga dan keempat Hijrah. Usaha yang dilakukannya merupakan pembuka jalan bagi al-Ghazzālī yang mempunyai hubungan dengan aliran yang sama iaitu al-Asy’ariyah.

lillāh adalah melaksanakan hukum-hakam zahir; beramal *billāh* adalah memperbaiki masalah dalaman diri.³⁵

Pandangan dan pendapat Imam al-Qusyayrī amat digemari oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah, sehingga lebih kurang 558 kali beliau menyebutnya.

4.2.4.7. Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī

Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī adalah seorang alim di Baghdad yang lahir pada tahun 490/471 H di kota Jailan atau disebut juga Kailan. Justeru, di akhir nama beliau digandingkan dengan perkataan Al-Jaylānī atau al-Kaylānī atau juga al-Jīlī sebagai nisbah. Pada usia yang masih muda beliau telah merantau ke Baghdad dan meninggalkan tanah kelahirannya. Di sana, beliau belajar dengan beberapa orang ulama seperti Ibn Aqīl, Abū Khaṭṭāt, Abū al-Ḥusayn al-Farrā' dan juga Abū Sa'ad al-Mukharrimī sehingga berhasil menguasai ilmu-ilmu usul dan juga perbezaan-perbezaan pendapat para ulama. Beliau adalah seorang Imam bermazhab Hambali dan menjadi guru besar mazhab ini pada masa hidup beliau. Beliau adalah seorang alim yang berakidah ahli sunnah mengikuti jalan salafus soleh. Beliau dikenal memiliki banyak karamah. Beliau wafat pada hari Sabtu malam, setelah maghrib, pada tanggal 9 Rabi'ul Akhir tahun 561 H di daerah *Bāb Azāj*.

Ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 58 secara *isyārī*, Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan kata-kata yang diungkapkan oleh Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī setelah menyebutkan beberapa pendapat ulama lain. Ungkapan Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī itu bermaksud:

“Aku pergi ke semua pintu, lalu aku dapati semuanya penuh sesak dengan ramai orang. Lalu aku pergi ke pintu kehinaan dan kefakiran, aku dapati ia kosong. Lalu aku masuk melaluinya. Lalu aku berkata: Marilah masuk melalui pintu ini!”³⁶

³⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:36

³⁶ *Ibid*, 1:90

Kata-kata Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī ini turut disebutkan Syeikh Ibn ‘Ajībah ketika mentafsirkan surah al-Furqan ayat 22.³⁷

Kadang-kadang kata-kata Syeikh ‘Abd al-Qādir itu dinyatakan dalam bentuk bait syair. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan ayat 28 surah al-Dhāriyāt. Allah berfirman:

فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ط قَالَوْا لَا تَخَفْ ط وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ط

Al-Dhariyat 51: 28

Terjemahan: (Setelah dilihatnya mereka tidak menjamah makanan itu), maka ia merasa takut dari keadaan mereka. (Melihat kecemasannya), mereka berkata: “Janganlah engkau takut (wahai Ibrahim)”. Lalu mereka memberikan berita gembira kepadanya, bahawa ia akan beroleh seorang anak yang berpengetahuan.

Syeikh Ibn ‘Ajībah mentafsirkan ayat tersebut dengan berkata:

“... Sesungguhnya pertembungan dengan *al-Tajallī* amat mengejutkan orang-orang berakal, kecuali orang yang ditetapkan [pendiriannya] oleh Allah. Mereka berkata : Jangan takut!, maksudnya: jangan jadi penakut. Kerana *sir* ini tidak akan didapatkan melainkan oleh orang yang berani. Ini sebagaimana yang dinyatakan Syeikh al-Jaylānī:

وَإِيَّاكَ حَزْمًا لَا يَهْوُلُكَ أَمْرُهَا ... فَمَا نَاهَا إِلَّا الشُّجَاعُ الْمُقَارِعُ

Terjemahan:

Dan hendaklah engkau mempunyai tekad, nescaya urusannya tidak menakutkanmu. Maka ia tidak akan diraih melainkan oleh seorang pemberani yang tidak gentar.³⁸

4.2.4.8. Ibn al-Fāriq

Beliau merupakan penyair sufi yang banyak melantunkan syair-syair cinta Ilahi.

Ramai pengkaji menyatakan bahawa beliau adalah salah seorang penerus ajaran tasawuf *Waḥdah al-Syuhūd* dan *Waḥdah al-Adyān*. Nama lengkapnya adalah Abū Hafs atau Abū al-

³⁷ *Ibid*, 5:122

³⁸ *Ibid*, 7 : 211

Qāsim ‘Umar Ibn Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Mursyīd Ibn ‘Alī.³⁹ Beliau dilahirkan di Kaherah pada tahun 576 H dan meninggal dunia pada tahun 632 H.⁴⁰

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menjadikan syair-syair beliau sebagai penjelas konsep-konsep tasawuf yang dikemukakannya. Antaranya ketika beliau mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 51. Firman Allah:

وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ أَخَذْتُمْ الْعَصْلَ مِنْ بَعْدِهِ ۗ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾

Al-Baqarah 2: 51

Terjemahan: Dan (kenangkanlah) ketika kami berjanji kepada Nabi Musa (untuk memberi Taurat kepadanya sesudah ia bersiap selama) empat puluh malam. Kemudian, setelah ia pergi, kamu menyembah (patung) anak lembu, dan kamu sebenarnya orang-orang yang zalim (terhadap diri sendiri).

Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, para Syeikh dan wali terdahulu suka meniru jalan yang ditempuh Nabi Musa a.s. yang menggunakan 40 hari/malam sebagai tempoh mereka bersendirian untuk mendekati diri dan bermunajat kepada Allah. Lalu beliau mendatangkan bait syair yang diungkapkan Ibn al-Fāriḍ sebagai penyokong pandangannya itu. Kata Ibn al-Fāriḍ:

وَصِرْتُ مُوسَىٰ زَمَانِي ... مَذَّ صَارَ بَعْضِي كَلِّي

Terjemahan:

Aku telah menjadi Musa di zamanku. Semenjak sebahagianku menjadi keseluruhanku

Beliau juga berkata:

صَارَتْ جِبَالِي دَكًّا ... مِنْ هَيْبَةِ الْمَتَجَلِّي

Terjemahan:

Gunung-ganangku pun bergoncang. Kerana takut kehebatan Yang Maha Nyata.⁴¹

³⁹Beliau dipanggil dengan sebutan Ibn al-Fāriḍ, kerana ayahnya seorang pakar hukum yang telah biasa menetapkan hukum pembahagian harta pusaka (farā'id). Kerana kepakaran itu, ayah beliau dipanggil dengan al-Fāriḍ dan anaknya dipanggil dengan Ibn al-Fāriḍ.

⁴⁰ Azyumardi, *Ensiklopedi Tasawuf*, 2:533

Syeikh Ibn ‘Ajībah pernah mensyarahkan bait-bait syair Ibn al-Fāriḍ ini. Syarahannya itu bertajuk *Syarḥ Qaṣīdah Khamriyyah li Ibn al-Fāriḍ* sebagaimana telah disebutkan pada bab lepas. Oleh itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah amat memahami syair-syair Ibn al-Fāriḍ ini. Sudah tentu kefahamannya itu akan mempengaruhi pemikirannya, selanjutnya beliau tuangkan dalam karya-karya beliau. Antaranya dalam kitab tafsir beliau ini.

4.2.4.9. Syeikh Abū al-Ḥasan al-Syādhilī

Nama beliau adalah ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al Jabbār. Kalau dijelajahi nasabnya, maka akan sampai pada Ḥasan Ibn Alī Ibn Abī Ṭālib dan putera Fāṭimah al-Zahrā’, puteri Nabi s.a.w. Syeikh Abū al-Ḥasan dilahirkan di negara Maghribi atau Moroko pada tahun 593 H di desa yang bernama *Ghimārah* di dekat kota Sabtah (dekat kota Tanjah sekarang). Beliau meninggal dunia di Humaitara, Mesir pada tahun 656 H.

Syeikh Ibn ‘Ajībah banyak merujuk kepada pendapat-pendapat Imam Abū Ḥasan al-Syādhilī dalam mentafsirkan ayat secara *isyārī*. Contohnya, ketika beliau membincangkan tafsir *isyārī* bagi ayat 108 surah al-Baqarah, firman Allah Ta’ala:

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ

بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾

Al-Baqarah 2: 108

Terjemahan: Adakah kamu pula hendak meminta dari Rasul kamu sebagaimana diminta dari Nabi Musa (oleh kaumnya) dahulu? Dan sesiapa yang menukar iman dengan mengambil kekufuran, maka sesungguhnya ia telah sesat dari jalan yang lurus.

Beliau menyatakan bahawa syarat seorang wali Allah itu bukanlah terletak pada nampaknya karamah pada dirinya, tetapi terletak pada kesempurnaan istiqamahnya dalam

⁴¹ Ibn Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:85

menjalankan agama Allah; sebagaimana ia juga tidak bergantung pada kemampuannya memberi hidayah manusia, kerana hidayah itu adalah hak milik Allah, para nabi pun tidak mampu memberi hidayah manusia, apatah lagi seorang wali. Lalu Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan pendapat Imam Abū Ḥasan al-Syādhilī bahawa yang diperlukan seorang wali Allah adalah dua karamah; iaitu karamah iman dan karamah beramal dengan mengikuti sunnah Rasulullah s.a.w. serta menghindarkan diri daripada perkara dusta dan penipuan.⁴²

Hampir 50 kali Syeikh Ibn ‘Ajībah merujuk kepada Imam Abū Ḥasan al-Syādhilī. Beliau dipanggil oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah ada kalanya dengan Syeikh al-Syādhilī sahaja, atau *Syeikh al-Masyāyikh* dan ada kalanya dengan *Syeikh al-Masyāyikh al-Quṭub* Abū Ḥasan al-Syādhilī.

4.2.4.10. Al-Syusytarī

Nama lengkap al-Syustarī adalah ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh al-Namirī al-Susytarī, *kunyahnya* Abū al-Ḥasan. Beliau dilahirkan di Syustar di Andalusia pada tahun 610 H. Beliau merupakan seorang sufi yang suka berpindah-randah dan diikuti oleh ramai pengikutnya. Beliau meninggal dunia pada tahun 668 H. dekat Dumyat. Antara karya tulis beliau adalah *al-Urwah al-Wuthqā* (penjelasan tentang perkara wajib dan sunnah yang perlu dilakukan oleh seorang muslim), *al-Maqālid al-Wujūdiyyah fī Asrār al-Ṣūfiyyah*, dan *Dīwān al-Syi’ir*.⁴³

Syeikh Ibn ‘Ajībah suka memetik bait-bait syair beliau untuk menyokong penjelasannya tentang konsep-konsep sufi yang dikemukakannya dalam tafsirnya. Antaranya ialah ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 115, Allah berfirman:

⁴² *Ibid*, 1:126

⁴³ Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A’lām*, cet. 4, (Beirut: Dār ‘Ilm li al-Malāyīn, 1979), 4:305

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَلَيْهِمُ

Al-Baqarah 2: 115

Terjemahan: Dan Allah jualah yang memiliki timur dan barat, maka ke mana sahaja kamu arahkan diri (ke kiblat untuk menghadap Allah) maka di situlah arah yang direndhai Allah; sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmatNya dan limpah kurniaNya), lagi sentiasa Mengetahui.

Beliau mengemukakan konsep segala yang ada di alam ini berdiri di atas cahaya sifat-sifat Allah dan diselubungi oleh keesaan zatNya sehingga tiada yang nampak oleh seorang yang makrifat melainkan cahaya dan keesaan zat Allah s.w.t. Syeikh Ibn ‘Ajībah memperkuat konsep ini dengan mendatangkan bait-bait syair sufi, Antaranya bait syair yang dikemukakan oleh al-Syusytarī:

مُحِبُّوِي قَدْ عَمَّ الْوَجُودُ ... وَقَدْ ظَهَرَ فِي بَيْضٍ وَسُودٍ

Terjemahan:

Kekasihku telah meliputi segala wujud. Ia nyata pada putih dan hitam.⁴⁴

Terpengaruhnya Syeikh Ibn ‘Ajībah dengan bait-bait syair al-Syusytarī tidak asing lagi bagi pengkaji, kerana beliau telah mendalami syair-syairnya itu dan mensyarahkannya. Ini dapat dilihat melalui hasil karya Syeikh Ibn ‘Ajībah yang telah dibincangkan pada bab lepas. Yang mana beliau telah menulis: *Syarḥ Qaṣīdah fī al-Isim li al-Syusytarī*, *Syarḥ Qaṣīdah fī al-Maḥabbah li al-Syusytarī* dan *Syarḥ Nūniyyah al-Syusytarī*. Syeikh Ibn ‘Ajībah telah merujuk pada al-Syusytarī dalam pentafsirannya sebanyak 27 kali, sama ada pada bait-bait syairnya atau pada kitabnya seperti *al-Maqālīd*.

4.2.4.11. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī.

Nama lengkapnya adalah Imam Tāj al-Dīn Abū Faḍl Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn ‘Īsā Ibn al-Ḥusayn Ibn

⁴⁴ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:132

‘Aṭā’ Allāh al-Judhamī al-Malikī al-Iskandari. Beliau dilahirkan di badar Iskandariah, Mesir, pada pertengahan abad ketujuh Hijrah dan meninggal dunia pada tahun 709 Hijrah. Beliau berguru langsung dengan Abū al-‘Abbās al-Mursī. Pada waktu gurunya masih hidup, beliau telah menulis kitabnya yang pertama yang bertajuk *al-Ḥikām*.⁴⁵ Kitab ini amat masyhur dan telah diulas oleh ramai ulama, Antaranya adalah Syeikh Ibn ‘Ajībah sendiri. Syarahan beliau itu yang diberi nama *Iqāz al-Ḥimām fī Syarḥ al-Ḥikām*.

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah merujuk kepada Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandari dalam banyak pentafsirannya. Kadang-kadang beliau menyebut pendapat Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandari secara umum tanpa menyebut ayat Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandari dalam *al-Ḥikām* dan kadang-kadang beliau menyebut pendapatnya berserta ayatnya dalam *al-Ḥikām*. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah Ta’ala dalam surah al-Fātiḥah ayat 6.

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

Al-Fātiḥah 1: 6

Terjemahan: [6] Tunjukkanlah kami jalan yang lurus.

Pada pentafsiran ini beliau telah mencampurkan pentafsiran secara zahir dan secara *isyārī* sekali. Menurut beliau:

“*Ihdinā*, bermaksud: Bimbinglah kami ke jalan yang lurus yang menyampaikan kami ke hadrat Yang Maha Nikmat. Jalan yang lurus adalah berjalan di atas syariat Nabi Muhammad secara zahir dan bersih daripada upaya dan kekuatan secara batin. Atau anda boleh berkata: “Ia adalah zahirmu syariat; dan batinmu hakikat, zahirmu *ubūdiyyah* (perhambaan); batinmu *hurriyyah* (merdeka); pada zahirmu ada *al-Farq* dan pada batinmu disaksikan *al-Jam*’.⁴⁶

Selepas itu beliau memetik kata-kata Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandari dalam *al-Ḥikām*:

مَتَى جَعَلْتُكَ فِي الظَّاهِرِ مُمْتَبِلًا لِأَمْرِهِ وَفِي البَّاطِنِ مُسْتَسْلِمًا لِقَهْرِهِ ، فَقَدْ أَعْظَمَ المِنَّةَ عَلَيْكَ

⁴⁵ Azyumardi, *Ensiklopedi Tasawuf*, 2:527-528.

⁴⁶ Ibn ‘Ajībah, 1: 38

Terjemahan: “Bila Dia menjadikanmu pada zahir patuh menunaikan perintahNya dan pada batin[mu] berserah pada keperkasaanNya, maka sungguh Dia telah memberimu anugerah yang agung.”⁴⁷

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengambil pendapat Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī atau menyebut kata-katanya dalam pentafsirannya sebanyak 314 kali. Ini menunjukkan betapa beliau amat terpengaruh dengan pandangan dan pendapat Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī.

4.2.4.12. ‘Abd al-Raḥmān al-Fāsī

Beliau adalah ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-Qādir Ibn ‘Alī al-Fāsi, *kunyahnya* adalah Abū Zayd. Beliau berasal dari negeri Fes, Maghribi. Beliau merupakan seorang yang pakar dalam fikah dan alim dalam pelbagai bidang ilmu lain, sehingga sejarawan Ibn Zaydān⁴⁸ memberi kepadanya gelaran “Suyūṭī” pada zamannya. Beliau telah mengarang lebih 70 kitab dan menyusun bait-bait syair yang banyak.⁴⁹ Beliau dilahirkan pada tahun 1040 H. dan meninggal dunia pada tahun 1096 H.

Sering Syeikh Ibn ‘Ajībah merujuk kepada ‘Abd al-Raḥmān al-Fāsī dalam pentafsirannya secara isyari. Beliau menganggap ‘Abd al-Raḥmān al-Fāsī ini sebagai guru kepada guru-gurunya. Kadang-kadang pendapatnya disebutkan Syeikh Ibn ‘Ajībah berserta dengan menyebut nama kitabnya yang bertajuk *al-Ḥāsīyah*. Ini seperti pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah terhadap ayat 17-18 Surah al-Nisā’ yang berkaitan dengan masalah taubat. Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa taubat orang awam tidak sama dengan taubat orang

⁴⁷ *Ibid*

⁴⁸ Beliau adalah ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Alī Ibn Zaydān Ibn Ismāīl Ibn al-Syarīf al-Ḥasanī al-‘Alawī al-Sajalmāsi (1290H-1365H/1873M-1946M), seorang sejarawan yang berasal dari Maghribi.

⁴⁹ Antara karangannya itu adalah *Miftāḥ al-Syifā’, Azhār al-Basātin, al-Aqnūm fī Mabādī’ al-Ulūm, Tuḥfah al-Akābīr fī Akhbār al-Syeikh ‘Abd al-Qādir, Ibtihāj al-Baṣā’ir Fī Mān Qara’a ‘Alā al-Syeikh ‘Abd al-Qādir, Manzūmāt fī al-Ṭīb, al-Istirḻāb, al-Tawqīt, Ibtihāj al-Qulūb, Dhikr Ba’d Masyāḥir Ahl Fās fī al-Qadīm, Zahr al-Syamārīkh fī ‘Ilm al-Tārīkh, Urjūzah fī Thalāthah al-Karārīs*, dan lain-lain.. Lihat: Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A’lām*, 3:310.

khawāṣ. Allah menanggukhan hukuman ke atas orang *awām* jika terlambat bertaubat, sebagai galakan kepada mereka supaya kembali kepadaNya; manakala orang *khawāṣ* akan terus kena hukuman jika menanggukhan taubatnya, ini sesuai dengan dekat hubungannya dengan Allah Ta'ala. Selepas menjelaskan perkara itu, beliau mengambil pendapat 'Abd al-Raḥmān al-Fāsi dengan berkata:

“Guru kepada guru-guru kami, Sayyidi 'Abd al-Raḥmān al-Fāsi menyatakan dalam kitabnya *al-Hāsyiah*, “*Innamā al-Tawbah 'alā Allāh.*” Bermaksud, Memberi hidayah selepas tersilap adalah tanggungjawab Allah semata, kerana hanya Dia yang boleh membersihkan seseorang dengan kemuliaanNya yang melimpah ruah dan kasih sayangNya yang mendahului kemarahanNya. Ini sebagaimana firmanNya yang bermaksud: “Tuhan kamu telah menetapkan rahmat ke atas diriNya.” Dan Dia mengingatkan bahawa mereka telah melakukan dosa secara terpaksa, kemudian diberiNya mereka petunjuk dan kesempatan untuk bertaubat, semua itu untuk mentarbiyah mereka dan mengajar mereka supaya mengenaliNya secara bertahap-tahap. Dan Allah maha mengetahui lagi maha bijaksana.”⁵⁰

Selain pentafsiran di atas, Syeikh Ibn 'Ajībah telah merujuk kepadanya lebih kurang 30 kali.

4.2.4.13. Al-Wartajibi.

Al-Wartajibi adalah seorang tokoh yang sering dijadikan sumber rujukan oleh Syeikh Ibn 'Ajībah dalam pentafsirannya secara *isyāri*. Namun tidak dikenali, siapakah al-Wartajibi ini. Pengkaji cuba mencari tahu tentang siapa al-Wartajibi ini dalam kitab-kitab *Tarājum* ulama-ulama Islam secara amnya dan sufi khasnya, tetapi tidak ditemukan setakat ini penjelasan tentangnya. Kesukaran yang seumpama turut dialami oleh pentahqiq tafsir *al-Baḥr al-Madīd*, 'Umar Aḥmad al-Rāwī. Pada waktu sampai pada nama al-Wartajibi, beliau berkata:

⁵⁰ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2:23

“Saya tidak menemukan *tarjumahnya*, selepas mencarinya.”⁵¹

Walaupun tidak ditemukan *tarjumahnya*, tetapi melihat pada tafsir *al-Baḥr al-Madīd*, didapati sering sekali Syeikh Ibn ‘Ajībah menyebut nama al-Wartajībī ini, iaitu sebanyak 249 kali, ini bermakna ia adalah seorang sufi yang begitu dikenali atau digemari oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah. Pada bahagian-bahagian tertentu daripada ayat yang dinyatakan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah, difahami bahawa al-Wartajībī adalah seorang sufi yang berbicara tentang tafsir dan memiliki satu kitab tafsir yang bercorak *ṣūfī isyārī*. Ini seperti yang dinyatakan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah ketika mentafsirkan secara *isyārī* firman Allah surah al-Nisā’ ayat 163.

﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۗ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ ۗ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۗ

وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا ﴿١٦٣﴾

Al-Nisa’ 4: 163

Terjemahan: Sungguhnyalah Kami telah memberikan wahyu kepadamu (wahai Muhammad), sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nabi Nuh, dan Nabi-nabi yang diutus kemudian daripadanya; dan Kami juga telah memberikan wahyu kepada Nabi Ibrahim, dan Nabi Ismail, dan Nabi Ishak, dan Nabi Yaakub, serta Nabi-nabi keturunannya, dan Nabi Isa, dan Nabi Ayub, dan Nabi Yunus, dan Nabi Harun, dan Nabi Sulaiman; dan juga Kami telah memberikan kepada Nabi Daud: Kitab Zabur.

Menurut beliau, ulama umat Nabi Muhammad seperti nabi-nabi umat sebelumnya, maka mereka sama-sama berkongsi wahyu daripada Allah tetapi dalam bentuk ilham, mereka berkata-kata dengan Allah ketika mengalami *musyāhadah*, dan mereka mendengar daripada Allah al-Ḥāq sebagaimana mereka boleh bertutur. Mereka mendengar firman Allah itu; kadang-kadang dengan melalui perantara, kadang-kadang tanpa perantara.

⁵¹ *Ibid*, 1: 46

Namun semua itu – sebagaimana dakwaan beliau – hanya diketahui oleh orang-orang yang dikenal sebagai *ahli al-dhawq* daripada kalangan sufi. Sesiapa yang tidak sampai pada maqam mereka, maka itu seperti orang dikatakan seorang penyair:

“Jika kamu tidak pernah melihat bulan, maka serahkan sahaja pada orang yang pernah melihatnya dengan mata kepala mereka sendiri.”⁵²

Kemudian beliau berkata:

وَفِي الْوَرَجِيِّ : وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُسْمِعَ كَلَامَهُ أَحَدًا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ يُعْطِيهِ سَمْعًا مِنْ أَسْمَاعِهِ ، فَيَسْمَعُ بِهِ كَلَامَهُ.

Terjemahan: “Dalam [kitab] al-Wartajibi: Dan sesungguhnya apabila Allah Ta’ala ingin memperdengarkan firmanNya kepada seseorang daripada kalangan para nabi dan wali, Dia memberinya salah satu daripada pendengarannya itu (kepadanya), maka dia boleh mendengar firmanNya dengannya (pendengaran itu).”⁵³

Ungkapan (dalam) pada ayat Syeikh Ibn ‘Ajībah itu mengisyaratkan bahawa ia ada dalam kitab al-Wartajibi. Tetapi beliau tidak pernah menyebut tentang nama kitab al-Wartajibi itu.

Pendapat-pendapat al-Warjibi dipetik oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya adalah untuk menjelaskan konsep-konsep tasawuf yang menurutnya terdapat dalam ayat tersebut.

4.2.4.14. Ulama-Ulama Lain

Selain ulama-ulama di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah merujuk dalam pentafsirannya secara *isyārī* kepada ulama-ulama sufi lain. Antaranya, guru beliau sendiri Syeikh al-Buzaydī, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn al-‘Arabī al-Hatamī, Dhū al-Nūn, al-Sahruwardī, Ibn Sab’īn, al-Harawī, al-Sya’rānī, al-Jīlī, Abū al-‘Abbās al-Mursī, Ibn al-Bannā, Ibrāhīm Ibn Adhām, al-Surī al-Saqatī, al-Tustarī, Muḥammad al-Randī al-Syādhilī, al-Tajibi, Sayyidī

⁵² *Ibid*, 2: 130

⁵³ *Ibid*

‘Alī al-Imrānī, al-Busayrī, Syeikh Abū ‘Abd Allāh al-Qurasy, al-Ṣiqli, al-Syablī, al-Khawwāṣ, al-‘Urjī, Abū Hafṣ al-Naysābūrī, Abū Sulaimān al-Darānī, Ibn Masyīsī, al-Qasyānī, Zarrūq, dan lain-lain. Bahkan Syeikh Ibn ‘Ajībah juga mengambil pandangan daripada kalangan ulama yang bukan sufi yang pendapatnya menyokong kedudukan sufi, seperti Ibn Rusyd.

Kadang-kadang Syeikh Ibn ‘Ajībah telah menyebut pandangan atau pendapat sufi, tetapi beliau tidak menyebut nama sufi tersebut, beliau hanya menyatakan: “Sebahagian *ārifīn* telah berkata:..., sebahagian sufi telah berkata:..., atau sebahagian orang bijak berkata:..., *ahli al-Ma’rifāt* telah berkata:...”

Daripada sumber pentafsiran *isyārī* Syeikh Ibn ‘Ajībah difahami bahawa beliau telah menghimpunkan pandangan-pandangan sufi yang berasal daripada pelbagai latar belakang mazhab dan aliran, tidak kira *ṣūfī ‘amali* dan *ṣūfī falsafī*, semua digaul menjadi satu, sehingga melahirkan kitab tafsir sufi yang bertajuk *al-Baḥr al-Madīd* ini.

Terpengaruhnya Syeikh Ibn ‘Ajībah dengan pandangan sufi daripada dua aliran sufi tersebut amat kelihatan pada pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara *isyārī*. Dengan izin Allah, ia akan lebih dijelaskan pada perbahasan berikut daripada kajian ini.

4.3. Metodologi Pentafsiran *Ṣūfī Isyārī* Dalam Tafsir *al-Baḥr al-Madīd*

Sesuatu yang patut diberi pujian ke atas kitab *al-Baḥr al-Madīd*, karangan Syeikh Ibn ‘Ajībah ini adalah penggunaan bahasa sufinya mudah difahami dan tidak berbelit-belit. Ini amat berbeza dengan kebanyakan tafsir-tafsir sufi yang lainnya yang cenderung pada penggunaan bahasa simbol atau istilah-istilah khas yang sukar difahami. Selain itu, banyak manfaat yang dapat diambil daripada pentafsirannya yang berguna untuk pendidikan jiwa

dan pembinaan rohani, terutama bagi mereka yang mendalami bidang tasawuf dan menempuh jalan sufi.

Walaupun demikian, melihat pada pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara sufi *isyārī* dan menganalisisnya secara lebih mendalam, pengkaji mendapati, ada dua kategori pentafsirannya, iaitu pentafsiran *ṣūfī isyārī maqbūl* dan pentafsiran *ṣūfī isyārī mahzūr*. Pentafsiran *ṣūfī isyārī maqbūl* adalah pentafsiran beliau terhadap ayat-ayat al-Quran yang sesuai dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan ulama,⁵⁴ dan mengandungi kefahaman sufi yang boleh diterima dari segi syarak. Pentafsiran inilah yang banyak manfaatnya. Ia merupakan salah satu bentuk penyempurna bagi pentafsiran-pentafsiran yang sedia ada dan bukti kedalaman serta keluasan kandungan al-Quran.

Manakala pentafsiran *ṣūfī isyārī mahzūr* adalah pentafsiran beliau terhadap ayat-ayat al-Quran yang perlu berhati-hati ketika memahaminya, kerana ia nampak bercanggah dengan zahir ayat atau lari jauh daripada makna ayat yang asal atau pentakwilan yang tidak disokong oleh dalil syarak. Jika tidak difahami secara mendalam, ia boleh mendatangkan kesalahfaman dan kekeliruan.⁵⁵

Berikut penjelasan tentang bentuk metodologi pentafsiran *isyārī* itu, sebagaimana yang terdapat dalam kitab *al-Baḥr al-Madīd*.

4.3.1. Pentafsiran *Isyārī Maqbūl*

Sebagaimana yang dijelaskan pada perbincangan tentang tafsir sufi pada bab satu daripada kajian ini, bahawa jika pentafsiran *isyārī* itu maqbūl, maka ia mengambil salah

⁵⁴ Antara syarat yang ditetapkan ulama untuk penerimaan tafsir *isyārī* adalah : (a) Pentafsirannya itu tidak bertentangan dengan makna zahir al-Quran. (b) Tidak mendakwa bahawa makna itu sahaja yang dimaksudkan oleh ayat serta tidak menafikan makna zahir bagi ayat itu. (c) Pentakwilannya tidak terlalu jauh dari makna asal. (d) Pentafsirannya itu juga tidak bercanggah dengan hukum syarak atau akal. (e) Ada dalil dari syarak yang menyokongnya.

⁵⁵ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1:255; Muḥammad Sayyid Tanṭāwī, *Mabāḥith fi ‘Ulūm al-Qurān*, (Kaherah: Dār al-Syuruq, 1998), 59; Prof. Dr. H. Rachmat Syafē’i MA, *Pengantar Ilmu Tafsir*, cet. 1, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), 243.

satu daripada enam bentuk pentafsiran *ṣūfī isyārī*, iaitu: (1) Pentafsiran secara tamsil atau perumpamaan, (2) Pentafsiran dengan mengambil makna tersirat, (3) Pentafsiran secara i'tibar atau mengambil pelajaran.⁵⁶ (4) Pentafsiran yang termasuk dalam maksud ayat secara umum atau mendekati maksudnya. (5) Pentafsiran yang termasuk dalam kategori qiyas terhadap hikmah nas atau perbandingan antara makna ayat dan isyarat.⁵⁷ (6) Pentafsiran dalam bentuk penjelasan bagi lafaz ayat yang mengandungi nilai-nilai sufi.

Pengkaji melihat bahawa enam bentuk pentafsiran *ṣūfī isyārī* dapat ditemukan dalam kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karangan Syeikh Ibn 'Ajībah ini. Iaitu:

4.3.1.1. Pentafsiran secara tamsil atau perumpamaan

Tamsil dan perumpamaan merupakan salah satu aspek penting dalam Balaghah al-Quran. Ia merupakan salah satu cara menjelaskan suatu perkara dengan bahasa yang tinggi.⁵⁸

Perkara-perkara yang bersifat *hissī* yang disebutkan pada ayat-ayat al-Quran, sering kali dijadikan objek tamsil atau perumpamaan bagi menjelaskan konsep-konsep sufi yang difahami dan diyakini oleh Syeikh Ibn 'Ajībah.⁵⁹ Kadang-kadang perumpamaan itu diambil daripada ayat itu dalam bentuk *isti'ārah*.⁶⁰ Ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Raḥmān ayat 3-10 yang berbunyi:

⁵⁶ Siti Nora' Aeshah Binti Zakaria (2012), *Metodologi Tafsir Ishari Dalam Kitab Tafsir al-Tustari*, (tesis sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012), 43-45

⁵⁷ Dr. Khalīl Rajab Ḥamdān al-Kubaysī, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, cet. 2, (Sana'ā: Markāz Ibādī li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2001), 138-139.

⁵⁸ Lihat perbincangan tentang tamsil dan perumpamaan dalam al-Quran: Dr. 'Adnān Muḥammad Zarzūr, *'Ulūm al-Qurān: Madkhal Ilā Tafsīr al-Qurān wa Bayān I'jāzih*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981) dan Syu'aib Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ghazzālī, *Mabāḥith al-Tasybīh wa al-Tamthīl fī Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Ibn 'Āsyūr*, (Tesis Doktor Falsafah, Universiti Umm al-Qura, Mekah, 1424-1425H).

⁵⁹ Penggunaan perumpamaan dan tamsil dalam mentafsirkan ayat al-Quran turut amalkan ramai mufasir, termasuk di antaranya Imam al-Syāfi'ī, seperti yang dinyatakan oleh Muḥib al-Dīn 'Abd al-Subḥān, *Manhaj al-Imām al-Syāfi'ī fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, (Tesis sarjana, Universiti Umm al-Qura, Mekah, 1407H), 452.

⁶⁰ *Isti'ārah* ialah menggunakan perkataan dengan makna yang tidak sama dengan makna asal, tetapi makna baharu itu masih mempunyai hubungan kesamaan dengan maksud asal. Pemindahan makna daripada makna asal kepada makna baharu itu disebabkan kerana adanya qarehah yang menghalang penggunaan makna asal

خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانٍ ﴿٥﴾ وَالنَّجْمُ
 وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴿٦﴾ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ
 ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ
 ﴿١٠﴾

Al-Rahmān 55:3-10

Terjemahan: [3]Dia lah yang telah menciptakan manusia; [4]Dia lah yang telah membolehkan manusia (bertutur) memberi dan menerima kenyataan.[5]Matahari dan bulan beredar dengan peraturan dan hitungan yang tertentu;[6]Dan tumbuh-tumbuhan yang melata serta pohon-pohon kayu-kayan, masing-masing tunduk menurut peraturanNya.[7]Dan langit dijadikannya (bambung) tinggi, serta Ia mengadakan undang-undang dan peraturan neraca keadilan,[8]Supaya kamu tidak melampaui batas dalam menjalankan keadilan;[9]Dan betulkanlah cara menimbang itu dengan adil, serta janganlah kamu mengurangi barang yang ditimbang.[10]Dan bumi pula dijadikannya rata untuk kegunaan manusia dan makhluk-makhlukNya yang lain:

Ayat di atas merupakan bahagian daripada surah al-Rahmān. Ia dinamakan sebagai surah al-Rahmān, kerana ia menetapkan dan menegaskan sifat al-Rahmān atau maha pemurah Allah s.w.t.⁶¹ Pada surah ini Allah mengira satu demi satu nikmat-nikmat kurnianNya kepada manusia.⁶²

Syeikh Ibn ‘Ajībah melihat ayat-ayat di atas secara *isyārī*, beliau menyatakan bahawa manusia adalah salah satu bentuk penzahiran diri Allah s.w.t. Pada pandangannya, ketika Allah mencipta manusia, Dia telah menzahirkannya daripada rahsia kelembutanNya, pada waktu itu secara fizikalnya manusia tidak mengenalNya, kemudian dengan kasih dan sayangNya, Dia mengajarkan manusia *al-Bayān*, iaitu jalan-jalan untuk mengenalNya, iaitu

itu. *Isti’ārah* ini pada asalnya adalah *tasybīh* atau perumpamaan, namun kerana sebab-sebab tertentu maka salah satu rukun *tasybīh*nya dibuang. Maka ia ada dua macam: *Isti’ārah Taṣrīḥiyyah* dan *Isti’ārah Makniyyah*. *Isti’ārah Taṣrīḥiyyah* adalah *tasybīh* yang dibuang *musyabbah*nya dan ditinggalkan *musyabbah bih*nya. *Isti’ārah Makniyyah* pula adalah *tasybīh* yang dibuang *musyabbah bih*nya, lalu sebagai gantinya didatangkan salah satu sifat yang ada pada *musyabbah bih* itu.

⁶¹ Syeikh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunis: Dār al-Sahnūn Li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1997), 27: 228.

⁶² Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Umar al-Zamakhsharī al-Khawarizmī, *al-Kasyāf ‘An Haqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Aqāwil*, (Beirut: Dār al-Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī), 4: 442

dengan cara menganugerahkannya akal fikiran yang dapat membezakan antara yang hak dan yang batil, lalu diletakkanNya pada diri manusia itu tanda-tanda kebesarannya, yang mana jika manusia itu memperhatikannya dengan baik, nescaya dia akan mengenalNya. Kemudian Allah mengutus seorang rasul atau pembimbing yang dapat menunjukkannya dan menganjarkannya rahsia-rahsia ketuhanan dan adab-adab penghambaan. Utusan itu sentiasa mengambil berat dengannya sehingga bulan tauhidnya menjadi terang benderang dan matahari makrifatnya bersinar. Perkara itulah yang diisyaratkan oleh Allah s.w.t. melalui firmanNya:

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿٥﴾

Al-Rahman 55: 5

Terjemahan: [5]Matahari dan bulan beredar dengan peraturan dan hitungan yang tertentu;⁶³

Jadi menurut beliau, matahari adalah perumpamaan bagi sinar makrifat dan bulan adalah perumpamaan bagi cahaya tauhid.

Kemudian pada pentafsiran ayat-ayat selepasnya, Syeikh Ibn ‘Ajībah mengumpamakan *al-Najm* dengan akal *ṭabī‘ī* yang bercahaya dan *al-Syajaru* dengan pokok pemikiran *I’tibārī*. Menurut beliau, akal *ṭabī‘ī* dan pemikiran *I’tibārī* itu akan menjadi tunduk, kemudian sirna dan lenyap, apabila muncul sinar matahari makrifat. Menurut beliau lagi, ketika itu cahaya akal *wahbī* (anugerah) dan pemikiran *istibṣārī* (mata hati) akan menyelimuti semua segala sesuatu, kerana cahayanya bersumber daripada cahaya akal teragung, iaitu limpahan cahaya Allah yang bersifat *awwāl* (Yang Paling Awal). Cahaya itu terpancar daripada lautan *al-Jabarūt* dan langit roh. Ia akan mengangkat segala kotoran

⁶³ Ibn ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madid*, 7:269

alam *asybah* (alam zahir). Maka pada waktu itulah, manusia itu akan menyaksikan rahsia-rahsia zat ketuhanan dan cahaya-cahaya sifatNya.⁶⁴

Demikianlah salah satu cara Syeikh Ibn ‘Ajībah mentafsirkan ayat-ayat al-Quran secara *isyārī*, perkara *hissī* seperti bulan, matahari dan bintang sebagai simbol atau perumpamaan bagi nilai-nilai tasawuf yang diyakininya.

4.3.1.2. Pentafsiran secara makna tersirat.

Syeikh Ibn ‘Ajībah suka menggali makna-makna tersirat yang terdapat pada ayat-ayat al-Quran. Makna tersirat itu ditemukannya dari susunan ayat yang ditafsirkan. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan secara isyari firman Allah Ta’ala surah Āli Imrān ayat 192.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩٢﴾

Āli Imrān 3 : 192

Terjemahan: (Iaitu) orang-orang yang menyebut dan mengingati Allah semasa mereka berdiri dan duduk dan semasa mereka berbaring mengiring, dan mereka pula memikirkan tentang kejadian langit dan bumi (sambil berkata): “Wahai Tuhan kami! Tidaklah Engkau menjadikan benda-benda ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari azab neraka.

Pada susunan ayat tersebut telah didahulukan zikir ke atas fikir. Syeikh Ibn ‘Ajībah mengambil makna tersirat daripada susunan tersebut dengan berkata:

“Allah *al-Haq* telah mendahulukan zikir ke atas fikir untuk (menjelaskan) tertib perjalanan. Maka demikian juga, pada permulaan seorang murid diarah untuk berzikir secara lisan sehingga ia melimpah pada seluruh anggotanya, lalu hendaklah dia berpindah pada zikir hati, kemudian selepas itu, zikir roh yang merupakan fikir, kemudian selepas itu zikir *sirr*,

⁶⁴ *Ibid*

iaitu *syuhūd* dan *'ayān* (penyaksian dan penampakan), maka pada ketika ini lisan jadi bisu dan manusia hilang, ghaib dalam cahaya penampakan.”⁶⁵

Seperti itulah Syeikh Ibn 'Ajībah menggali makna tersirat daripada ayat untuk menjelaskan pentafsiran ayat secara *isyārī*. Pentafsirannya ini menjelaskan konsep tasawuf yang diyakininya. Di sini, beliau cuba mengaitkan pentafsirannya dengan konsep *Musyāhadah* dan *'Ayān* serta *fanā* dan *baqā*.

4.3.1.3. Pentafsiran secara *i'tibar* atau mengambil pelajaran

Kadang-kadang Syeikh Ibn 'Ajībah mentafsirkan ayat al-Quran secara *isyārī* dalam bentuk *I'tibār* difahaminya daripada ayat tersebut. *I'tibār* itu dikhususkannya untuk orang-orang yang berada dalam tarekat sufi. Ini seperti ketika mentafsirkan firman Allah dalam surah Āli 'Imrān ayat 21:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ
يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾

Āli Imrān 3: 21

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang kufur ingkar akan ayat-ayat keterangan Allah dan membunuh Nabi-nabi dengan jalan yang tidak benar, serta membunuh orang-orang yang menyeru manusia supaya berlaku adil maka sampaikanlah berita yang menggembirakan mereka, dengan azab seksa yang tidak terperi sakitnya.

Menurut beliau, pada ayat tersebut terdapat motivasi untuk para *murīd* (pengikut tasawuf) dan arahan kepada mereka supaya bersabar dan berserah terhadap penyiksaan orang-orang zalim kepada mereka. Demikian juga pada ayat tersebut terdapat peringatan kepada orang-orang suka menyakiti dan mengingkari kekhususan para *muqarrabīn*, iaitu

⁶⁵ *Ibid*, 1:415.

kekhususan para nabi, para wali dan ulama-ulama pewaris nabi. Maka sesiapa yang cuba menyakiti mereka, maka baginya azab yang amat pedih.⁶⁶

Oleh itu, nampak dari pentafsirannya itu, bahawa adanya sejenis pelajaran dan pengajaran yang diambil dari kefahaman umum ayat tersebut. Yang mana secara zahir, ayat tersebut berkaitan dengan para nabi. Namun peristiwa yang berlaku pada para nabi tersebut, juga akan berlaku pada para *murīd*. Maka hendaklah para *murīd* mengambil *I'tibār* daripada ayat tersebut, dengan bersabar dengan pelbagai cabaran atau ujian yang mungkin dihadapinya dalam proses menjadi sufi yang sebenar, sepertimana bersabarnya para nabi dan rasul dalam menghadapi penyiksaan dan penolakan kaumnya ketika menyampaikan dakwah dan risalah Tuhan kepada mereka.

4.3.1.4. Pentafsiran yang termasuk dalam maksud ayat secara umum atau mendekati maksudnya

Ayat al-Quran kadang-kadang mengandungi makna khas dan makna am, atau makna yang dekat dan makna yang jauh. Bagi mufasir sufi, makna khas adalah tafsir zahir dan makna am adalah tafsir batin. Demikian juga dengan makna dekat adalah tafsir zahir dan makna jauh adalah tafsir batin. Maka pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah secara *ṣūfī isyārī*, kadang-kadang mengandungi makna am bagi ayat atau makna yang jauh tersebut. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 45 yang berbunyi:

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ

مُلْتَقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٤٦﴾

Al-Baqarah 2 : 45

Terjemahan: [45]Dan mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan jalan sabar dan mengerjakan sembahyang; dan sesungguhnya sembahyang itu amatlah berat kecuali kepada orang-orang yang khusyuk;[46](Iaitu)

⁶⁶ *Ibid*, 1:303

mereka yang percaya dengan yakin bahawa mereka akan menemui Tuhan mereka, dan bahawa mereka akan kembali kepadaNya.

Ayat tersebut menyuruh manusia supaya menjadikan kesabaran dan solat sebagai wasilah untuk meringankan beban kehidupan mereka. Tetapi Syeikh Ibn ‘Ajjabah mentafsirkan ayat tersebut secara *isyāri* dengan mendatangkan makna yang jauh bagi perkataan sabar, iaitu puasa. Beliau berkata: Atau: “Dan mintalah pertolongan” dengan puasa “dan solat”, maka sesungguhnya pada puasa terdapat menjadi penghancur syahwat dan penyuci jiwa. Apabila jiwa telah disucikan dari perkara-perkara yang rendah, maka dia akan diisi oleh berbagai macam fadilat, seperti tawaduk, adil, khusyuk dan sebagainya. Sedangkan pada solat terdapat berbagai macam ibadah jiwa dan badan, seperti taharah, menutup aurat, menghadap Kaabah, berdiam untuk ibadah, menampakkan kekhusyukan dengan anggota badan, mengikhlaskan niat dengan hati, melawan gangguan syaitan, bermunajat kepada Allah, membaca al-Quran dan menahan diri daripada *tayyibayn* (makan dan jimak). “Sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat”, yakni berat bagi nafsu, kerana sentiasa berulang setiap hari, dan pelaksanaannya pada waktu nyenyak tidur. “Kecuali bagi orang-orang yang khusyuk”, yang merasakan manisnya solat di hati mereka, yang dapat bermunajat dengan Tuhan mereka, sehingga solat itu menjadi sesuatu yang menyenangkan hatinya.⁶⁷

Iaitu orang-orang yang yakin “Bahawa mereka akan bertemu dengan Tuhan mereka”, lalu mereka memperoleh kenikmatan memandang wajahNya yang mulia, dan yakin juga bahawa mereka akan kembali kepada Tuhan mereka dengan adanya kebangkitan dan pengumpulan di padang mahsyar untuk mendapat balasan atau hukuman.⁶⁸

⁶⁷ *Ibid*, 1:81

⁶⁸ *Ibid*

4.3.1.5. Pentafsiran yang termasuk dalam kategori kias terhadap hikmah nas atau perbandingan antara makna ayat dan isyarat

Syeikh Ibn ‘Ajībah pernah menyebut salah satu kaedah tafsir *ṣūfī isyārī*nya dengan berkata:

“Setiap kecaman yang ditujukan kepada orang yang mengingkari keimanan dan orang-orang yang beriman, merupakan kecaman terhadap orang yang mengingkari jalan maqam Ihsan dan orang-orang yang berada dalam maqam ihsan. Setiap ancaman yang ditujukan kepada orang-orang kafir, maka ia juga ancaman yang ditujukan kepada orang yang meninggalkan suluk dalam maqam Ihsan. Hanya sahaja, azab untuk orang-orang kafir adalah dalam bentuk azab fizikal; manakala azab untuk orang yang terhibab adalah azab maknawi dalam hati.”⁶⁹

Difahami daripada kata-katanya itu, bahawa beliau mengiaskan keadaan orang yang menentang sufi dan tasawuf dengan orang yang menentang orang beriman. Oleh itu, sering ditemukan dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah bentuk tafsir *ṣūfī isyārī* seperti ini, yang mana beliau mengiaskan atau membandingkan keadaan golongan yang dimaksudkan oleh ayat secara zahir dengan keadaan golongan yang terdapat dalam sufi dan tasawuf. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 6-7 yang berbunyi:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشْوَةً ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾

Al-Baqarah 2: 6-7

Terjemahan: [6]Sesungguhnya orang-orang kafir (yang tidak akan beriman), sama sahaja kepada mereka: sama ada engkau beri amaran kepadanya atau engkau tidak beri amaran, mereka tidak akan beriman.[7](Dengan sebab keingkaran mereka), Allah mematerikan atas hati mereka serta pendengaran mereka, dan pada penglihatan mereka ada penutupnya; dan bagi mereka pula disediakan azab seksa yang amat besar.

⁶⁹ *Ibid*, 1:111

Ayat tersebut membicarakan secara zahir tentang orang-orang kafir. Namun Syeikh Ibn ‘Ajībah mengiaskan orang-orang kafir itu dengan orang-orang yang mengingkari jalan sufi. Kata beliau:

“Sesungguhnya orang-orang yang mengingkari adanya (golongan) khas dan menentang ahli *Musyāhadah* ketuhanan yang termasuk golongan (yang memperoleh) tarbiyah kenabian, tidak akan mendatangkan manfaat kepada mereka nasihat dan peringatan yang diberikan kepada mereka...”⁷⁰

Kias atau perbandingan berlaku jika ada persamaan Antara dua perkara yang dibicarakan itu. Persamaan itu ada yang nampak secara zahir dan ada yang nampak tersembunyi atau samar-samar. Pada kesempatan lain, Syeikh Ibn ‘Ajībah mentafsirkan ayat al-Quran secara *isyārī* dengan bentuk ini pada ayat yang berkaitan dengan perintah menulis hutang piutang dalam surah al-Baqarah ayat 282-283 yang berbunyi:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ
كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ
الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا

Al-Baqarah 2: 282

Terjemahan: [282]Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu dan hendaklah seorang penulis antara kamu menulisnya dengan adil (benar) dan janganlah seseorang penulis enggan menulis sebagaimana Allah telah mengajarkannya. Oleh itu, hendaklah ia menulis dan hendaklah orang yang berhutang itu merencanakan (isi surat hutang itu dengan jelas). Dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangkan sesuatu pun dari hutang itu...”

Secara zahirnya, ayat di atas menjelaskan tentang perkara yang berhubungan dengan hutang-piutang dalam urusan duniawi. Namun Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengambil ayat tersebut dan mengiaskan masalah hutang-piutang yang terdapat

⁷⁰ *Ibid*, 1:57

dalamnya dengan masalah anugerah ilmu yang diberikan Allah kepada seorang *sālik*. Beliau berkata:

“Sepertimana Allah memerintah supaya menulis hutang-piutang [urusan] duniawi dan mengambil berat dengannya, Dia juga memerintah supaya menulis ilmu-ilmu laduni, ilham-ilham suci dan memperhatikannya, bahkan ia lebih utama [untuk diperhatikan], kerana buahnya berterusan dan hasilnya berkekalan. Sesungguhnya hikmah yang datang ke hati dari alam kudus itu besar seperti gunung, maka jika anda mengabaikannya dan tidak segera menulisnya, [ketika anda kembali cuba mengingatnya], ia akan kembali [ke ingatan anda] seperti [sebesar] unta, lalu jika anda tunda lagi menulisnya, maka ia akan kembali [ke ingatan anda] seolah-olah [ia hanya sebesar] burung, kemudian seolah-olah ia sebesar telur, kemudian ia boleh terhapus daripada hati, [sehingga anda tidak ingat langsung padanya].”⁷¹

Demikianlah beliau mengiaskan keadaan ilmu yang tidak ditulis dengan hutang yang tidak ditulis, yang mana ia akan sama-sama dilupakan sedikit demi sedikit, sehingga ilmu yang banyak akan menjadi sedikit jika tidak ditulis, sepertimana hutang yang tidak ditulis, lama kelamaan ia dianggap sedikit oleh orang yang berhutang, bahkan mungkin pada suatu masa orang yang berhutang itu berasa tidak ada hutang sama sekali, lalu dia mengingkarinya. Jadi titik persamaan antara hutang dan ilmu adalah sama-sama mudah dilupakan, jika tidak ditulis.

3.4.1.6. Pentafsiran dalam bentuk penjelasan bagi lafaz ayat yang mengandungi nilai-nilai sufi.

Jika dalam satu ayat terdapat satu lafaz, dan lafaz tersebut mengandungi nilai kefahaman tasawuf, maka pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara *isyārī* bagi ayat itu adalah menjelaskan makna lafaz tersebut dari perspektif tasawuf dengan mendatangkan pelbagai pendapat tokoh sufi berkenaan dengannya. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah ayat 60 surah al-Tawbah.

⁷¹ *Ibid*, 1:281

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ
 وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾

Al-Tawbah 9: 60

Terjemahan: Sesungguhnya sedekah-sedekah (zakat) itu hanyalah untuk orang-orang fakir, dan orang-orang miskin, dan amil-amil yang mengurusnya, dan orang-orang muallaf yang dijinakkan hatinya, dan untuk hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, dan orang-orang yang berhutang, dan untuk (dibelanjakan pada) jalan Allah, dan orang-orang musafir (yang keputusan) dalam perjalanan. (Ketetapan hukum yang demikian itu ialah) sebagai satu ketetapan (yang datang) dari Allah. Dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.

Secara zahir ayat di atas berbicara tentang asnaf penerima zakat. Namun secara *isyārī*, Syeikh Ibn ‘Ajībah menerangkan tentang makna fakir dan miskin berdasarkan perspektif sufi dan tasawuf. Menurut beliau anugerah Allah dan limpahanNya adalah untuk orang-orang fakir dan miskin. Mereka adalah orang-orang yang tidak mengharap pada makhluk dan merasa tenang ketika berada di hadrat Tuhan sambil menyaksikanNya. Selepas itu, beliau memetik kata-kata ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī dalam *al-Hikām* tentang fakir dan miskin. Kemudian dilanjutkan dengan huraian pendapat tokoh-tokoh sufi tentang makna fakir berdasarkan perspektif sufi, seperti pendapat al-Harawī, al-Syiblī, Ibn Sab’īn, al-Qusyayrī dan al-Suhrawardī.⁷² Penjelasan tentang makna faqir dan miskin ini amat panjang lebar. Barangkali disebabkan fakir dan miskin adalah sifat yang berkaitan rapat dengan kaum sufi dan tasawuf.

4.3.2. Pentafsiran *Ṣūfī Isyārī Maḥdhūr*.

Pentafsiran seperti ini adalah salah satu bentuk *ghuluw* atau melampau dalam pentafsiran. Pentafsiran seperti ini biasa ditutup oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dengan menyatakan bahawa ia adalah pentafsiran yang hanya difahami oleh golongan khas

⁷² *Ibid*, 3:89-90

daripada kalangan sufi. Pengkaji melihat penyimpangan itu berlaku dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah disebabkan oleh beberapa sebab, iaitu:

4.3.2.1. Bertentangan dengan makna zahir al-Quran.

Iaitu mentafsirkan ayat dengan pentafsiran yang bertentangan langsung dengan maksud ayat yang sebenarnya. Terdapat dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara *isyārī* yang berbeza langsung dengan yang dimaksudkan ayat secara zahir; zahir ayat mencela, tetapi Syeikh Ibn ‘Ajībah justeru mentafsirkan sebaliknya, iaitu memujinya. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 55-56 yang berbunyi:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ
تَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾

Al-Baqarah 2: 55-56

Terjemahan: [55]Dan (kenangkanlah) ketika kamu berkata: “Wahai Musa! Kami tidak akan beriman kepadamu sehingga kami dapat melihat Allah dengan terang (dengan mata kepala kami)”. Maka kerana itu kamu disambar petir, sedang kamu semua melihatnya.[56]Kemudian kami bangkitkan kamu sesudah kamu mati (atau pengsan dari sambaran petir itu), supaya kamu bersyukur.

Secara zahir, ayat itu mencela perbuatan Bani Israil yang tidak mahu beriman kepada Nabi Musa a.s. Mereka telah meletak syarat keimanan mereka jika mereka dapat melihat Allah secara nyata. Perbuatan mereka telah mendatangkan kemurkaan Allah kepada mereka, yang mana mereka telah disambar petir. Permintaan mereka itu adalah sesuatu yang tidak beradab. Namun ketika mentafsirkannya secara *isyārī*, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahawa permintaan orang-orang Bani Israil itu adalah suatu bentuk kesempurnaan roh yang baik. Beliau berkata:

“Antara tanda roh yang baik adalah ia rindu bertemu (Tuhannya), berusaha untuk melihat dan menatapNya. Kesempurnaan *taṣḍīq* dan keyakinan tidak akan diperoleh kecuali selepas penyaksian dan tatapan...”⁷³

Kenyataan di atas, jelas bertentangan dengan makna zahir bagi ayat di atas. Demikian juga yang berlaku pada waktu Syeikh Ibn ‘Ajībah mentafsirkan surah al-Jāthiyah ayat 23 yang berbunyi:

أَفْرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ
عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشًّا فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾

Al-Jāthiyah 45: 23

Terjemahan: [23] Dengan yang demikian, bagaimana fikiranmu (wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa nafsunya: tuhan yang dipatuhinya, dan dia pula disesatkan oleh Allah kerana diketahuinya (bahawa dia tetap kufur ingkar), dan dimeteraikan pula atas pendengarannya dan hatinya, serta diadakan lapisan penutup atas penglihatannya? Maka siapakah lagi yang dapat memberi hidayah petunjuk kepadanya sesudah Allah (menjadikan dia berkeadaan demikian)? Oleh itu, mengapa kamu (wahai orang-orang yang ingkar) tidak ingat dan insaf?

Secara zahir ayat tersebut mencela sesiapa yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya, dia lebih mengutamakan, membesar-besarkannya dan mengagungkannya, sehingga semua yang dilakukannya adalah mengikut kehendak hawa nafsunya. Demikian jugalah yang ditafsirkan Syeikh Ibn ‘Ajībah secara zahir ke atas ayat di atas, bahkan pada awal perbahasannya tentang tafsir *ṣūfī isyārī* bagi ayat tersebut, beliau telah menjelaskan dengan baik makna hawa nafsu dan mudaratnya terhadap *sālik* sufi. Namun di akhir pentafsirannya, beliau menjelaskan bahawa ada isyarat lain bagi ayat tersebut. Isyarat tersebut didapatkannya daripada sebahagian gurunya yang menyatakan bahawa ayat tersebut justeru mengandungi pujian, bukan celaan. Beliau mentafsirkan hawa nafsu itu dengan Allah s.w.t. Maka ayat tersebut bermaksud:

⁷³ *Ibid*, 1:87

“Adakah engkau melihat orang yang menjadikan tuhanNya adalah hawanya, iaitu Allah yang merupakan kekasihNya dan tempat ia melampiaskan hasrat dan keinginannya. Tiada yang diinginkannya daripada selainNya. Maka Allah menyesatkannya dalam lautan kasih sayangNya. Ia mengenaliNya. Ditutup oleh Allah pendengarannya dan penglihatannya, sehingga tiada yang dicintainya melainkan Allah sahaja, tiada yang ia dengar melainkan daripadaNya sahaja. Allah letakkan penutup pada penglihatannya sehingga tiada yang nampak baginya melainkan Allah sahaja. Ia merupakan hidayah Allah yang terbesar yang hanya dianugerahkan Allah s.w.t. kepada sesiapa yang dikehendaki.”⁷⁴

Demikianlah antara pentafsirannya terhadap ayat di atas yang jelas bertentangan dengan zahir ayat. Perkara ini turut diakui oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah, tetapi beliau berhelah dan memberi alasan bahawa pentafsiran itu adalah antara rahsia-rahsia al-Quran yang hanya diketahui oleh ahli batin. Bagi mereka yang bukan daripada golongan tersebut, lebih baik diam dan menerima sahaja. Yang demikian itu lebih selamat bagi mereka.

4.3.2.2. Pentakwilannya jauh dari makna asal.

Selain itu, pengkaji melihat bahawa banyak pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara *isyārī* mengandungi penjelasan konsep tasawuf yang diyakininya. Kadang-kadang hubung kait ayat tersebut dengan pentafsirannya secara *isyārī* itu amat jauh, barangkali hanya ada sedikit pertalian dengannya, tetapi Syeikh Ibn ‘Ajībah memaksakan juga agar ayat itu ditafsirkan seperti yang dikehendakinya. Ayat itu telah dihuraikan secara panjang lebar mengikut perspektif tasawufnya. Jelas ini salah satu bentuk penyimpangan terhadap ayat al-Quran.

Ini sepertimana ketika beliau mentafsirkan surah al-Fātiḥah ayat 5 yang berbunyi:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

Al-Fātiḥah 1: 5

⁷⁴ *Ibid*, 7:74

Terjemahan: [5] Engkaulah sahaja (Ya Allah) Yang Kami sembah, dan kepada Engkaulah sahaja kami memohon pertolongan.

Beliau telah menjadikan ayat tersebut sebagai asas bagi menjelaskan konsep *Tajallī* yang beliau yakini. Menurut beliau, ketika Allah bertajallī daripada alam *jabarūt* ke alam *malakūt*, lalu memuji diriNya dengan diriNya sendiri (?), Dia bertajallī juga dan turun daripada alam *malakūt* ke alam *mulk* dengan kekuasaanNya dan kebijaksanaanNya, untuk menzahirkan kesan *asmā*'Nya dan sifatNya. Maka Dia menzahirkan *ubūdiyyah* dan menyembunyikan *rubūbiyyah*; Dia menzahirkan kebijaksanaan dan menyembunyikan kekuasaan. Lalu Dia menjadikan alam hikmah (zahir) bercakap dengan alam *qudrah* (roh), maka alam *qudrah* tunduk kepadanya, menyembah dan meminta pertolongan dan hidayah kepadanya, serta menjaga diri daripada jalan kesesatan dan kehinaan.⁷⁵

Konsep *tajallī* ini adalah salah satu konsep yang ada dalam tasawuf. Amat jauh pertalian ayat di atas dengan konsep tasawuf yang dihuraikan Syeikh Ibn 'Ajībah pada pentafsirannya itu. Ini hanyalah satu contoh daripada beberapa pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah terhadap ayat al-Quran yang pentafsirannya itu penuh dengan penjelasan konsep-konsep sufi yang difahaminya.

4.3.2.3. Pentafsiran yang tiada dalil syarak yang menyokongnya.

Syeikh Ibn 'Ajībah seperti kebanyakan mufasir sufi lainnya, suka mentakwil huruf-huruf *muqatta'ah* yang terdapat pada awal surah al-Quran. Syeikh Ibn 'Ajībah telah mentafsirkan huruf-huruf *muqatta'ah* itu dengan berbagai makna yang jauh yang tidak dapat diketahui kebenarannya.

⁷⁵ *Ibid*, 1:35-36

Antara pentafsiran yang tidak dapat diterima adalah pentafsirannya yang hanya berdasarkan pada pandangan falsafah tertentu yang tidak mempunyai hubungan dengan Islam. Ini seperti pentafsiran dengan mendatangkan konsep *al-Fanā'* dan *al-Baqā'*.⁷⁶ Sering beliau mengemukakan kefahaman *al-Fanā'* dan *al-Baqā'* ini dalam pentafsirannya, padahal tiada dalil *syar'ī* yang dapat menguatkan kedudukan kefahaman ini.

4.4. Pemikiran Tasawuf Syeikh Ibn 'Ajībah dalam *al-Baḥr al-Madīd*

Banyak perkara yang dijelaskan Syeikh Ibn 'Ajībah dalam kitab tafsirnya ini. Hampir semua isu yang berbangkit dalam tasawuf, ada dibincangkannya. Oleh itu, salah seorang *muḥaqqiq al-Baḥr al-Madīd*, Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurasyī Ruslān menyatakan dalam mukadimah tahqiqnya: “Secara amnya, kita sedang berada di hadapan satu ensiklopedia tafsir sufi al-Quran yang besar dan berharga.”

Sudah tentu, pengkaji di sini tidak akan menjelaskan semua isu yang dibangkitkan oleh Syeikh Ibn 'Ajībah dalam karyanya itu. Pengkaji hanya mengambil beberapa perkara penting yang dapat menjelaskan kedudukan pemikiran Syeikh Ibn 'Ajībah dalam bidang tasawuf.

4.4.1. Tasawuf Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah

Syeikh Ibn 'Ajībah berpandangan bahawa ilmu tasawuf adalah semulia-mulia ilmu⁷⁷ dan orang yang mempelajarinya serta beramal dengannya adalah sebaik-baik

⁷⁶ Konsep *al-Fanā'* dan *al-Baqā'* adalah hasil permainan lafaz yang ditemukan oleh sufi ketika mendalami ayat-ayat al-Quran. Mereka kembangkan jadi konsep khas menurut kefahaman mereka. Lihat: Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, 1916; Dr. Mūsā Syāhīn Lāsyīn, *al-Āla'ī al-Ḥisān fī 'Ulūm al-Qurān*, (Kaḥerah: Dār al-Syurūq, 2002), 341; Ibn 'Aqīlah al-Makkī, *al-Ziyādah wa al-Iḥsān fī 'Ulūm al-Qurān*, (Imarat: Jāmi'ah al-Syāriqah, 2006), 7: 445

⁷⁷ Syeikh Ibn Taymiyah turut mengakui bahawa tasawuf adalah semulia-mulia ilmu, kerana ia berkaitan dengan mengenal Allah dan mencintainya. Lihat: Dr. Muḥammad Ḥarbī, *Ibn Taymiyah wa Mawqifuh min Aḥammī al-Firāq wa al-Diyānāt fī 'Asrih*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987), 178.

manusia.⁷⁸ Sering sekali beliau memuji golongan sufi dan tasawuf dalam pentafsirannya. Ini seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah dalam surah Āli ‘Imrān ayat 110 yang berbunyi:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
 بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ
 الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Āli Imrān 3: 110

Terjemahan: [110]Kamu (wahai umat Muhammad) adalah sebaik-baik umat yang dilahirkan bagi (faedah) umat manusia, (kerana) kamu menyuruh berbuat segala perkara yang baik dan melarang daripada segala perkara yang salah (buruk dan keji), serta kamu pula beriman kepada Allah (dengan sebenar-benar iman). Dan kalaulah Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) itu beriman (sebagaimana yang semestinya), tentulah (iman) itu menjadi baik bagi mereka. (Tetapi) antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka: orang-orang yang fasik.

Beliau menyatakan bahawa orang-orang sufi adalah sebaik-baik umat yang dilahirkan untuk manusia, kerana mereka mengajak kepada *al-Jam'* dengan Allah dan *al-Ghaybah* daripada selainNya⁷⁹; mereka mencegah daripada segala sesuatu yang dapat menjauhkan hamba daripada Allah dan memisahkannya daripada Tuhannya; mereka beriman dengan iman *syuhūd* dan '*ayān*⁸⁰ kepada Allah dan yakin dengan setiap yang dijanjikanNya. Ia merupakan bentuk realisasi maqam ihsan dalam Islam.⁸¹

⁷⁸ 'Abd al-Raḥmān al-Wakīl menafikan kemuliaan ilmu tasawuf. Dia menganggapnya suatu dusta dan pembohongan terhadap agama Allah. Lihat bantahan beliau ini: 'Abd al-Raḥmān al-Wakīl, *Ḥazīhī Hiya al-Ṣūfiyyah*, (t.tp: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1979),178.

⁷⁹ Di kalangan sufi terdapat beberapa ungkapan yang menyatakan kedekatan hubungan dengan Allah, antaranya *al-Jam' wa Ghaybah* seperti yang diungkapkan Syeikh Ibn 'Ajībah ini, ada juga yang mengungkapkan dengan *al-Huḍūr* atau *al-Jam' wa al-Tafriqah* seperti yang diungkapkan al-Sulamī. Lihat: Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Ibn al-Ḥusayn al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), 350.

⁸⁰ Iman yang mencapai peringkat *Syuhūd* dan '*Ayān* adalah penyaksian *al-Haq* pada zatNya dengan zatNya. Zat khas pada waktu itu mengalami fana' pada zat ketuhanan, sehingga tiada zat melainkan zat Allah dan tiada wujud, melainkan wujudNya. *Syuhūd* dan '*Ayān* ini berlaku pada waktu seorang sufi berada dalam keadaan *Sakr* atau mabuk. Lihat: Nahrā Khayyāṭah, *Dirāsah fī Tajribah al-Ṣūfiyyah*, (Damsiyq: Dār al-Ma'rifah, 1994), 67

⁸¹ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 359

Demi menegaskan kemuliaan sufi dan tasawuf, beliau suka memetik bait-bait syair yang berbunyi:

عِلْمُ التَّصَوُّفِ عِلْمٌ لَيْسَ يَعْرِفُهُ ... إِلَّا أَحْوُ فِطْنَةً بِالْحَقِّ مَعْرُوفٌ
وَلَيْسَ يُبْصِرُهُ مَنْ لَيْسَ يَشْهَدُهُ ... وَكَيْفَ يَشْهَدُ ضَوْءَ الشَّمْسِ مَكْفُوفٌ

Terjemahan:

Ilmu tasawuf adalah ilmu yang tidak diketahui || melainkan oleh orang mempunyai kecerdasan dan dikenal dengan kebenaran.

Dan tidak akan dapat memahaminya, orang yang tidak memahaminya. ||

Dan bagaimana boleh menyaksikan cahaya matahari, kalau orang itu buta.⁸²

Beliau juga mengambil pendapat al-Ṣiqḷī yang berkata:

“Setiap yang mempercayai ilmu ini, maka dia termasuk orang *khāṣ*. Setiap yang memahaminya, maka dia termasuk orang *khāṣ khāṣṣah*. Dan setiap yang mengungkapkannya dan berbicara tentang ilmu tasawuf ini, maka dia umpama bintang yang tidak tergapai dan lautan yang tidak akan kering.”⁸³

Tasawuf menjadi ilmu yang mulia, sebab ia membahaskan tentang Zat Allah Yang Maha Tinggi. Perbahasannya itu adalah perbahasan makrifat, yang menggunakan pendekatan dalil, atau pendekatan *Musyāhadah wa ‘Ayān* (penyaksian dan pandangan).⁸⁴

Selain zat Allah Ta’ala, tasawuf juga membahaskan bahagian penting pada diri manusia, iaitu masalah jiwa, hati dan roh manusia. Perbahasan itu bertujuan untuk mengetahui bagaimana cara mendidiknya dan membersihkannya sehingga mudah berhubung dengan Zat Allah ta’ala.⁸⁵

⁸² *Ibid*, 1: 359

⁸³ *Ibid*.

⁸⁴ Di sini difahami bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah menerima penghujahan menggunakan dalil dari naql dan aql. Dia tidak hanya menyakini penghujahan daripada hasil *kasyāf* dan *musyāhadah*.

⁸⁵ Isi kandungan tasawuf ada pada ibadah dan akhlak dalam pengertian yang luas, ia sudah ada dalam al-Quran dan al-Sunnah sebagaimana ilmu-ilmu yang lain. Ajaran tasawuf adalah ajaran tentang ibadah, akhlak, pendidikan jiwa, hubungan dengan Allah dan ketinggian nilai-nilai kemanusiaan. Lihat: Muhammad Zaki Ibrahim, *Abjadiyah al-Tasawuf al-Islami (Tasawuf Hitam Putih)* terj. Umar Ibrahim, et.al., (Solo: Tiga Serangkai, 2006), 9.

Selain itu, bagi Syeikh Ibn ‘Ajībah, tasawuf juga membahaskan perkara penting dalam kehidupan manusia, iaitu masalah adab, akhlak, atau etika. Beliau memetik kata-kata Abū Ḥafṣ al-Haddād yang berkata:

“Tasawuf itu, semuanya adalah adab. Setiap waktu ada adabnya. Setiap *ḥāl* ada adabnya. Setiap *maqām* ada adabnya. Sesiapa yang sentiasa menjaga adab, nescaya dia akan sampai peringkat lelaki sebenar. Sesiapa yang tidak beradab, maka [sebenarnya] dia telah berada jauh dari tempat yang dia sangka dia telah berada dekatnya, dan dia ditolak daripada tempat yang dia harapkan dia akan sampai padanya.”⁸⁶

Menurut beliau, Imam al-Ḥasan al-Baṣrī⁸⁷ merupakan orang yang menzahirkan ilmu tasawuf. Beliau berkata:

“Menurut pendapat saya, al-Ḥasan al-Baṣrī adalah orang yang menzahirkan ilmu tasawuf, dia telah membincangkannya dan menghuraikannya dengan baik.”⁸⁸

Walau bagaimanapun, pada bahagian lain daripada kitab tafsirnya, iaitu ketika mentafsirkan surah al-Ra’d ayat 8-10, beliau juga menyatakan bahawa Imam ‘Alī k.w. individu yang mula-mula menzahirkan ilmu tasawuf dan menyebarkannya. Daripadanya lah Imam al-Ḥasan al-Baṣrī mengambil ilmu tasawuf, kemudian dilanjutkan oleh Ḥabīb al-‘Ajāmī, kemudian diteruskan oleh Dāwūd al-Ṭā’ī, kemudian disambung oleh Ma’rūf al-Karkhī, kemudian al-Surī al-Saqatī, kemudian Abū al-Qāsim al-Junayd. Melalui al-Junayd ilmu tasawuf tersebar luas di kalangan umat Islam.⁸⁹

Pada waktu mentafsirkan surah al-Nisā’ ayat 114, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa tasawuf mempunyai empat rukun, iaitu uzlah, diam, lapar dan bangun malam.⁹⁰

⁸⁶ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:123

⁸⁷ Beliau adalah Abū Sa’īd al-Ḥasan Ibn Abī al-Ḥasan Yasār Mawlā Zayd Ibn Thābit al-Anṣārī. Lihat: Turki Ibn al-Ḥasan al-Dahmānī, *Zakhrāf al-Qaṣrī Fī Manāqib al-Ḥasan al-Baṣrī*, (Oman: Amwāj li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2012), 9.

⁸⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 417

⁸⁹ *Ibid*, 3: 325

⁹⁰ *Ibid*, 2:100

Pada tempat lain, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa rukun tasawuf menurut sebahagian sufi adalah *ijtimā’*, *istimā’* dan *ittibā’*.⁹¹ Maksudnya, seorang sufi mesti bertemu dengan seorang guru, lalu mendengar langsung daripadanya dan mengikuti perintahnya.⁹²

Syeikh Ibn ‘Ajībah juga menyatakan dalam tafsirnya, bahawa mazhab sufi adalah menghormati dan memuliakan setiap ciptaan Allah⁹³, kerana pandangan mereka amat dalam dan tembus, sehingga mereka dapat menyaksikan Pencipta dan Mutajallī pada setiap sesuatu.⁹⁴ Oleh itu, pandangan mereka tidak berhenti pada keindahan zahir ciptaanNya.

Selain itu, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan beberapa mazhab sufi lagi dalam pentafsirannya. Antaranya : (1) Mazhab sufi dibina di atas diam, taslim⁹⁵, tasdiq⁹⁶ dan sidq⁹⁷. (2) Harap adalah lebih baik pada setiap masa dan keadaan,⁹⁸ (3) Wajib beradab yang tinggi dengan guru,⁹⁹ (4) Mengambil pendapat yang lebih penting, yang lebih *rājih* dan yang lebih kuat dari segala aspek, sama ada dari segi akad, kata-kata atau perbuatan, dan lain-lain..¹⁰⁰ (5) Memaafkan orang menzalimi dan berbuat baik kepada orang yang telah terbuat buruk kepadanya.¹⁰¹ (6) Amalan setakat anggota badan yang zahir dinamakan

⁹¹ *Ibid.* 3: 296

⁹² Sebahagian sufi lagi berpendapat bahawa rukun tasawuf menurut mereka adalah *Tark al-Ikhtiyār* (Meninggalkan ikhtiyar). Lihat: Muḥammad ‘Abdah, *al-Ṣūfiyyah: Nasy’atuhā wa Taṭawuruhā*, (Kuwait: Dār al-Arqām, t.t.), 38. Ungkapan tentang rukun tasawuf ini lebih lengkap dinyatakan oleh al-Kalābazī (w.398). Menurut beliau rukun tasawuf ada 10, iaitu: 1. Pemurnian tauhid, 2. Faham apa yang didengar, 3. Pergaulan baik, 4. Mengutamakan orang lain, 5. Meninggalkan ikhtiyar, 6. Laju mendapatkan wajid, 7. Mengungkapkan perasaan, 8. Banyak berjalan, 9. Meninggalkan usaha, 10. Mengharamkan penyimpanan. Lihat: Dr. Syahātah Ṣiyām, *al-Dīn al-Sya’bī fī Mirṣ: Naqd al-‘Aql al-Mutaḥāyil*, (Kaheerah: Merit li al-Nasyr wa al-Ma’lūmāt, 2014), 32.

⁹³Dr. Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat Etika: Tanggapan Kaum Rasionalis dan Intuisionalis Islam*, (Jakarta: Serambi, 2006), 221

⁹⁴Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 7:169

⁹⁵ *Taslīm* ialah penyerahan diri kepada Allah secara murni, menyeluruh, tanpa syarat. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 290

⁹⁶ *Tasdiq* ialah mempercayai dan membenarkan segala yang dibawa Rasulullah s.a.w. *Tasdiq* itu menenteramkan, kukuh, memberi keyakinan, tidak ada goncangan dan kebimbangan serta tidak terombang ambing. Lihat: Shafwat Abdul Fattah, *Mungkinkah Kita Jujur*, terj. M. Yaniyullah, (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 65.

⁹⁷ *Ṣidq* ialah jujur. Lihat: Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 220

⁹⁸ *Ibid.* 3: 321

⁹⁹ *Ibid.* 6: 48

¹⁰⁰ *Ibid.* 6: 250

¹⁰¹ *Ibid.* 7: 67

maqam Islam, amalan untuk penyucian dalaman dinamakan maqam iman dan amalan yang menyebabkan terbukanya pintu hakikat dinamakan maqam Ihsan.¹⁰²(7) Sifat Ilmu dan Başar Allah adalah sama, ia berkaitan dengan yang *ma'dūm* (tidak ada).¹⁰³

Berdasarkan pentafsiran Syeikh Ibn 'Ajībah, orang sufi tidak akan sampai pada peringkat tinggi, melainkan jika ia memenuhi empat syarat yang terdapat dalam tasawuf, iaitu: Menahan diri daripada menyakiti, berlapang dada dengan penolakan dan penghinaan, menyaksikan kesucian Allah pada setiap sesuatu dan meletakkan dunia di belakang.”¹⁰⁴

Menurutnya lagi, prinsip tasawuf adalah kembali kepada Allah di waktu senang dan di waktu susah. Kembali kepada Allah di waktu senang adalah dengan bersyukur dan memujinya; dan kembali kepada Allah di waktu susah adalah dengan redha dan bersabar. Selain itu, usul tasawuf juga meninggalkan ikhtiar dan pentadbiran, lalu menyerahkannya kepada Allah s.w.t.¹⁰⁵

Pada kesempatan lain, Syeikh Ibn 'Ajībah menyatakan bahawa kaedah tasawuf adalah kembali kepada Allah dalam segala sesuatu, bersandar kepadaNya dalam setiap yang keinginan dan berhukum kepadaNya dalam setiap perkara. Jika mereka menghadapi masalah dalam satu hukum, mereka akan merujuk pada kitab Allah. Lalu jika mereka tidak menemukan penyelesaiannya dalam al-Quran, mereka merujuk kepada sunnah Nabi s.a.w. Kemudian, jika mereka tidak menemukan penyelesaiannya dalam sunnah Nabi s.a.w., mereka akan kembali kepada hati mereka.¹⁰⁶

Syeikh Ibn 'Ajībah bersetuju dengan al-Sahruwardī yang menyatakan bahawa kefakiran adalah asas tasawuf. Di atas kefakiran lah tasawuf itu berdiri. Tasawuf sentiasa

¹⁰² *Ibid.* 7: 177

¹⁰³ Ulama Kalam berpendapat bahawa kaitan sifat *Başar* Allah khusus untuk *mawjūd* (yang ada). Manakala sifat Ilmu Allah kaitannya lebih luas daripada sifat *Başar*, mencakup yang *mawjūd* dan *ma'dūm*. Lihat: *Ibid.* 7: 179

¹⁰⁴ *Ibid.*, 7:169

¹⁰⁵ *Ibid.*, 5:357

¹⁰⁶ *Ibid.*, 2: 300

seiring dengan kefakiran.¹⁰⁷ Tasawuf merupakan kata nama yang terhimpun di dalamnya makna kefakiran dan kezuhudan. Akhir kefakiran adalah permulaan bagi tasawuf.¹⁰⁸

Kemudian, jika dilihat pada pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah, difahami bahawa beliau meyakini kemuncak tasawuf seorang sufi berlaku ketika ia telah mencapai darjat *wuṣūl*. *Wuṣūl* adalah keadaan seseorang yang telah sampai ke hadrat Allah Ta’ala, ia boleh melihatNya dan menyaksikanNya¹⁰⁹. Beliau mengistilahkan orang-orang yang telah sampai pada peringkat *wuṣūl* ini sebagai orang-orang *ārifīn*,¹¹⁰ iaitu orang-orang yang benar-benar telah mengenal Allah s.w.t.

Ketika mentafsirkan surah al-Fātiḥah ayat 2-4, beliau menyatakan bahawa prinsip *hāl ārifīn* adalah bermula dengan zikir, fikir, dan *ta`ammul*¹¹¹ terhadap nama-nama Allah Ta’ala, memperhatikan nikmat-nikmatNya, berdalil dengan ciptaanNya bahawa Dia Maha Agung dan Maha berkuasa, lalu berakhir dengan apa yang menjadi tujuan bagi seorang arif, iaitu masuk ke kolam *wuṣūl*, menjadi ahli *musyāhadah*, maka dia melihatNya dan berkomunikasi denganNya secara langsung.¹¹²

Lebih lanjut, pada pentafsiran ayat 6 surah al-Fatihah, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan lagi tentang konsep *wuṣūl* tersebut dengan berkata:

“Jalan lurus yang diperintahkan Allah kepada kita untuk menuntutnya adalah jalan untuk mencapai *al-ḥaḍrah*, iaitu mengetahui Allah hingga

¹⁰⁷ Al-Sahruwardi meletakkan satu bab khas yang membincangkan tentang kefakiran yang menegaskan bahawa kefakiran adalah asas kefakiran. Beliau berkata: “Kefakiran adalah intipati tasawuf. Ia adalah asas dan tonggakunya. Dr. Ghālib Ibn ‘Alī Awājī, *Firaq Mu’aṣṣirah Tantasib Ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām Minhā*, (Jedah: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah al-Dhahabiyah, 2001), 1:887.

¹⁰⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 3: 89

¹⁰⁹ *Wuṣūl* ialah sampai dan bersambung. Bagi sufi, ia bermaksud tersingkapnya hiasan *al-Ḥaq* dan tenggelam di dalamnya. Apabila ia memandang pengetahuannya, maka ia tidak memandang apa pun selain Allah. Dia disibukkan oleh Allah secara keseluruhannya, waktu dia merasa sudah merasa sampai kepada Allah s.w.t. Lihat: Drs. Totok Jumantoro, M.A., *Kamus Ilmu Tasawuf*, 288

¹¹⁰ *‘Ārifīn* adalah bentuk jamak kepada *‘Ārif*. Orang *‘Ārif* adalah orang yang benar-benar telah mengenal Allah. Dia adalah seorang manusia yang utuh dan sempurna. Dia dianugerahi Pengetahuan Ilahi atau makrifah. Makrifah adalah cahaya yang diberikan Allah kepada hati sesiapa yang dikehendaki. Orang yang *‘ārif* adalah orang yang sedar lagi bijak. Dia telah berjaya menyelam ke dalam misteri hubungan hamba dengan *Khāliq*. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 35.

¹¹¹ *Ta`ammul* bermaksud memperhati dengan baik dan menghayatinya.

¹¹² Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 34-35

seakan-akan melihat dan menyaksikanNya. Ini adalah maqam tauhid khas, yang merupakan darjat tertinggi bagi ahli tauhid. Tidak ada yang melebihinya melainkan maqam tauhid para nabi dan rasul. Untuk mencapainya mesti melalui tarbiyah yang dibimbing oleh seorang Syeikh yang kamil dan arif dengan cara menempuh jalan, menempuh berbagai maqamat secara *dhawq* dan *kasyaf*, meraih maqam *fana`* dan *baqa`*, menggabungkan antara *jadhab* dan *sulūk*, sebab jalan yang ditempuh tidak dikenali, sedikit yang melewatinya, banyak yang menghadangnya, syaitan jalan ini sangat faham dengan *maqāmāt* dan *nawāzil*¹¹³nya. Maka perlu ada penunjuk jalan, bila tidak, orang yang menempuhnya akan tersesat dari jalan yang benar.¹¹⁴

Daripada pentafsirannya di atas, difahami bahawa orang *ārifīn* adalah orang telah sampai pada hadrat Allah s.w.t. Dia dapat melihat dan menyaksikanNya, kemudian melebur dan kekal bersamaNya. Namun untuk sampai pada peringkat tersebut, perlu melalui pelbagai latihan dan lulus dalam ujian, serta berjaya melepasi setiap maqam yang ada dalam tasawuf. Selain itu, bimbingan guru yang kamil dan yang telah sampai pada peringkat *ārifīn* adalah amat mustahak, sebab penunjuk jalan yang benar adalah orang yang sudah pernah menempuh jalan tersebut dan berjaya melaluinya dengan selamat.¹¹⁵

4.4.2. Masalah Ketuhanan Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah

Masalah ketuhanan adalah masalah penting dalam al-Quran. Salah satu matlamat al-Quran diturunkan adalah untuk memperbaiki kefahaman manusia tentang ketuhanan.¹¹⁶ Ia merupakan perkara ghaib yang tidak dapat diyakini kebenarannya melainkan melalui jalan wahyu. Masalah ini yang menjadi tumpuan perbincangan para sufi dari dahulu sampai ke

¹¹³ Perkara-perkara yang dapat menurunkan kedudukan seorang *sālik* daripada kedudukannya yang tinggi.

¹¹⁴ *Ibid*, 1:44-45.

¹¹⁵ Hubungan antara guru dengan murid itu dikenal di kalangan sufi dengan *rābiṭah*. *Rābiṭah* itu bermaksud menggabungkan hati murid dengan guru atas landasan kasih sayang. Lihat: Ḥusayn Ibn Aḥmad al-Dawsūrī, *al-Raḥmah al-Hābiṭah fī Ism al-Dhāt wa al-Rābiṭah*, (Mekah: t.p., t.t.), 29; Othman Napiah, *Kebersamaan Dalam Ilmu Tasawuf*, Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2005), 7.

¹¹⁶ Ilmu yang membincangkan tentang ketuhanan ini dikenal teologi. Dalam bahasa Arab dikenal dengan *Usuluddin*. Perkara paling penting dibincangkan dalam teologi Islam adalah masalah tauhid. Kerana dominannya perbincangan tentang perkara tauhid ini, ilmu ini dikenal juga dengan ilmu tauhid. Ia dikenal juga dengan ilmu kalam, sebab ia banyak membincangkan tentang kalam Allah swt. Lihat: Dr. Tsuruya Kiswati, *al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, t.t.), 2-4

hari ini, ini disebabkan kerana tujuan asal tasawuf adalah mencapai kedekatan hubungan dengan Tuhan Allah dan meraih redhaNya.¹¹⁷ Syeikh Ibn ‘Ajībah sendiri berpandangan bahawa matlamat akhir bagi tasawuf adalah *wuṣūl* ke hadrat Allah s.w.t. dan mengenalNya dengan sebenar-benar mengenalNya. Oleh itu, berbincang tentang tasawuf tidak dapat dipisahkan dengan masalah ketuhanan.

Pemahaman masalah ketuhanan dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah nampak sedikit berbeza dengan kefahaman kebanyakan orang daripada golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*.¹¹⁸ Walaupun beliau secara terang-terangan menyatakan bahawa beliau adalah seorang yang bermazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* dalam bab akidah. Beliau memuji mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* dengan berkata:

“Sebagaimana Allah telah mengeluarkan susu daripada tempat yang terletak antara kotoran dan darah, Allah juga telah mengeluarkan mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* – yang berpandangan adanya “*kasab*” - di antara golongan Jabariah dan Mu’tazilah yang ekstrim. Demikian juga, Allah mengeluarkan mazhab sufi daripada antara orang-orang yang hanya berpegang dengan zahir sahaja dan orang-orang yang hanya berpegang dengan batin sahaja...”¹¹⁹

Pengkaji melihat bahawa perbezaan itu awalnya berpunca daripada teori yang beliau kemukakan tentang pembahagian orang Islam pada golongan awam, *khawāṣ* dan *khawāṣ al-Khawāṣ*. Maka berdasarkan teori tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah membahagi kefahaman orang Islam pada setiap sesuatu pada 3 pembahagian itu, termasuklah kefahaman tentang masalah ketuhanan. Selain itu, ia juga berpunca daripada pembahagian

¹¹⁷ Mohammad Nasirudin M.Ag, *Pendidikan Tasawuf*, cet. 1, (Semarang : RaSAIL Media Group, 2010), 8.

¹¹⁸ Masalah ketuhanan di sisi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah* tidak tetap melainkan jika dibina di atas landasan dalil aqli dan naqli daripada al-Quran dan al-Sunnah. Manakala sebahagian sufi membina kefahamannya tentang ketuhanan ada yang berdasarkan pada wijdan dan pengalaman mukasyafah dan musyahadah. Lihat: Nahhār Khayāṭṭah, *Dirāsah fī Tajribah al-Ṣūfiyyah*. Al-Kalābadhī menyatakan bahawa pengalaman mukasyafah dan musyahadah akan melahirkan ilmu hikmah, ilmu makrifah dan ilmu isyarat. Lihat: M. Abdul Mujieb, et. al, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009), 225.

¹¹⁹ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 4:38

ilmu kepada 3 jenis ilmu, iaitu ilmu syariat, ilmu tarekat dan ilmu hakikat. Maka berdasarkan pembahagian tersebut, ilmu ketuhanan ada 3 jenis juga.

Berikut penjelasan lebih lanjut tentang masalah ketuhanan yang dikemukakan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd*.

4.4.2.1. Tauhid Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah

Masalah tauhid adalah masalah ketuhanan yang amat ditekankan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya. Sering beliau menyentuh isu ini. Dalam masalah tauhid ini, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa orang-orang sufi telah membezakan manusia kepada tiga peringkat¹²⁰, iaitu:

- a. Tauhid awam, ialah orang-orang yang berada pada peringkat ini akan menafikan segala bentuk sekutu, tandingan, pasangan, anak, kawan atau lawan bagi Allah s.w.t. Ia adalah tauhid yang dianuti oleh kebanyakan umat Islam. Tauhid seperti ini akan menyelamatkan jiwa dan harta penganutnya di dunia, kemudian akan menyelamatkannya daripada kekal dalam neraka.
- b. Tauhid *khawāṣ*, ialah orang-orang yang berada pada peringkat tauhid ini menyakini bahawa setiap perbuatan yang berlaku di alam ini adalah berasal daripada Allah s.w.t. Dia adalah punca dan sebab bagi segala sesuatu. Kepercayaan tauhid seperti ini diperoleh melalui kasyaf, bukan melalui pendalilan atau penghujahan. Buah daripada keyakinan ini adalah bergantung sepenuhnya kepada Allah dan tawakkal hanya kepadaNya sahaja. Sesiapa yang sampai pada peringkat ini tidak akan mengharap melainkan hanya kepada Allah dan tidak akan takut kepada sesuatu selain daripadaNya, kerana dia melihat Allah pelaku segala perbuatan dan perkara

¹²⁰ *Ibid*, 1: 165-166

yang terjadi di alam ini. Oleh itu, ia tidak bergantung pada sebab, apalagi pada *Arbāb* (orang-orang yang biasa dijadikan tempat bergantung oleh manusia).

- c. Tauhid *khawāṣ khawāṣ*, ialah tauhid yang tidak melihat pada wujud melainkan Allah, dan tidak menyaksikan bersama Allah selainNya. Tauhid ini mempunyai dua maqam, iaitu maqām fanā' dan maqām baqā'. Maqām fanā' adalah kedudukan di mana segala yang ada menjadi hilang daripada pandangan si sufi, ketika itu Dia hanya menyaksikan Penciptanya. Maqām baqā' pula, kedudukan selepas segala yang ada hilang, yang tinggal hanya yang kekal, iaitu Allah s.w.t. Maka sesiapa yang sampai pada maqām baqā', dia menjadi kekal bersama Allah s.w.t. Dalam istilah lain, Syeikh Ibn 'Ajībah mengungkapkannya sebagai keadaan *al-Jam'* dan *al-Ghaybah*.¹²¹

Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah, pembahagian tauhid seperti itu adalah pembahagian tauhid yang dinyatakan oleh Ibn Juzay. Pembahagian tauhid yang betul-betul menurutnya, hanya dua macam, iaitu tauhid awam yang bergantung pada dalil dan bukti; dan tauhid khas yang tidak bergantung pada dalil dan bukti, tetapi bergantung pada kasyaf, *Musyāhadah* dan *'Ayān*. Mengambil takrif tauhid yang dinyatakan oleh al-Junayd, Syeikh Ibn 'Ajībah menjelaskan maksud tauhid khas itu.¹²² Al-Junayd berkata : "Tauhid adalah makna yang hilang dalamnya segala *rusūm* dan masuk ke dalamnya segala ilmu, maka Allah ada

¹²¹ Pembahagian tauhid seperti ini ditentang oleh sebahagian ulama. Mereka melihat peletakan tauhid berdasarkan kepada pendalilan kasyāf dan keadaan seseorang boleh menyebabkan bahaya kepada akidah Islam. Ini menunjukkan seolah-olah penjelasan tauhid yang ada dalam al-Quran dan al-Sunnah tidak lengkap dan sempurna. Walhal, Rasulullah s.a.w. telah datang dengan agama yang sempurna. Lihat: Abu 'Abd al-'Azīz Idrīs Maḥmūd Idrīs, *Maḥābir al-Inḥirāfāt al-'Aqdiyyah 'Inda al-Ṣūfiyyah*, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2005), 1:213

¹²² Berbeza-beza ungkapan sufi dalam menjelaskan konsep tauhid menurut mereka. Namun dari segi kandungan maksudnya sama. *Ibid*, 228. Perbezaan mengenai pembahagian tauhid turut berlaku di kalangan umat Islam yang lain. Menurut 'Abd al-Raḥīm Ibn Ṣamāilī al-Sulamī, permulaan perbezaan di kalangan umat Islam tentang tauhid adalah selepas pembunuhan Khalifah Uthmān Ibn 'Affān. Perbezaan ini telah membawa berbagai masalah di kalangan umat Islam. Lihat: 'Abd al-Raḥīm Ibn Ṣamāilī al-Sulamī, *Haqīqah al-Tawḥīd Bain Ahl al-Sunnah wa al-Mutakallimīn*, (t.t.p.: Dār al-Ma'lamah, t.t.), 6.

sepertimana Dia dahulu ada.” Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, takrif tauhid itu lebih sesuai untuk menjelaskan maksud tauhid khas.¹²³

Tauhid khas itu mempunyai lima prinsip, iaitu: Mengangkat sifat baharu, menetapkan sifat qidam, meninggalkan saudara, menjauhkan diri daripada kampung halaman dan melupakan apa yang telah diketahui serta yang tidak diketahui.¹²⁴

Tauhid awam mampu dikuasai oleh setiap manusia; sedangkan tauhid khas hanya mampu dikuasai oleh orang-orang yang telah berjaya mengerahkan segala yang dimilikinya untuk mencari Allah; mereka telah menjual diri dan harta mereka di jalan Allah. Maka sebagai gantinya, Allah menganugerahkan kepadanya syurga makrifat di dunia dan syurga *zakhārif* yang indah di akhirat.

Selain pembahagian di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah juga menyakini ada tiga bentuk tauhid, iaitu *tauḥīd Af’āl*, *tauḥīd Ṣifāt* dan *tauḥīd Zat*.¹²⁵ Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, akhir tauhid orang-orang soleh dan ulama-ulama mujtahid adalah terwujudnya *tauḥīd af’āl*, yang mana ia tidak melihat pelaku melainkan Allah. Akhir tauhid orang-orang abid yang zuhud dan mendekati diri kepada Allah adalah *tauḥīd ṣifāt*. Maka mereka tidak melihat Yang Berkuasa, Yang Berkehendak, Yang Mengetahui, Yang Hidup, Yang Mendengar, Yang Melihat, Yang Berkata-kata melainkan Allah. Hilang daripadanya sifat baharu dan yang tinggal adalah sifat qidam. Buah tauhid ini adalah berasa rimas dengan makhluk dan berasa intim dengan Allah Yang Maha Berkuasa lagi Maha Benar, berasa manis melakukan ketaatan dan berasa lazat bermunajat denganNya.

¹²³ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:165

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Ulama umat ini berbeza pendapat dalam menjelaskan jenis-jenis tauhid, tetapi mereka bersepakat bahawa tauhid bermaksud mengesakan Allah dari segala segi; segi ketuhanan, ibadah dan qasad, zat, sifat dan perbuatan. Ada di antara mereka yang membahagi tauhid kepada tauhid ‘ilmī dan ‘amalī, ada juga yang membahagi kepada tauhid ulūhiyyah, tauhid rubūbiyyah, tauhid asmā’ wa ṣifāt. Ulama kalam membahagi tauhid kepada tauhid zat, tauhid asmā’ wa ṣifāt dan tauhid af’āl. Tauhid ulama kalam inilah yang disebutkan Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam tafsirnya ini. Ini menunjukkan keterbukaan Syeikh Ibn ‘Ajībah menerima pendapat daripada bukan kalangan ahli sufi. Lihat: ‘Abd al-Raḥīm Ibn Ṣamā’īl al-Sulamī, *Haqīqah al-Tawḥīd Bain Ahl al-Sunnah wa al-Mutakallimīn*, 85-121

Akhir tauhid orang-orang *sālik* dan *ārif* yang *wāṣīl* adalah tauhid zat. Maka tiada yang mereka saksikan melainkan Allah dan mereka tidak melihat sesuatu yang lain bersamaNya. Sesetengah mereka ada yang berkata; kalau kamu suruh aku melihat sesuatu selainNya, aku tidak mampu. Tiada sesuatu bersamaNya, sehingga aku dapat melihatnya.” Menurut beliau, mereka inilah orang-orang *siddiqīn* dan *muqarrabīn*.¹²⁶

Syeikh Ibn ‘Ajībah menegaskan bahawa seorang hamba mesti berusaha meningkatkan diri dengan cara membersihkan sumber tauhidnya dan mengambil berat dengan tarbiah keyakinan melalui persahabatan yang erat dengan ahli yakin. Ahli yakin itu adalah ahli tauhid khas. Melalui proses tersebut, ia boleh mengalami peningkatan diri daripada tauhid *af’āl* kepada tauhid *ṣifāt* dan daripada tauhid *ṣifāt* kepada tauhid *zāt*.¹²⁷

4.4.2.2. *Af’āl*, Sifat dan Zat Allah Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah

Berdasarkan pembahagian tauhid di atas oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah, maka ada tiga perkara yang perlu diketahui lebih lanjut, agar kefahaman tentang ketuhanan menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah lebih jelas.

- a. *Af’āl* Allah atau perbuatan Allah Ta’ala. Syeikh Ibn ‘Ajībah berpandangan bahawa Allah melakukan apa yang dikehendakiNya tanpa ada yang dapat menghalang, tiada kewajipan ke atasNya untuk melakukan sesuatu.¹²⁸ PerbuatanNya itu dilakukanNya dengan penuh *itqān*. Di sebalik setiap perbuatanNya itu terkandung rahsia hikmah yang sangat hebat.¹²⁹ Syeikh Ibn ‘Ajībah sering kali menegaskan bahawa perbuatan manusia adalah salah satu

¹²⁶ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 204.

¹²⁷ *Ibid*.

¹²⁸ *Ibid*, 5: 284

¹²⁹ *Ibid*, 4: 401; lihat juga: Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Syāyī’, *Arā’ Ibn Ḥajar al-Haytamī al-I’tiqādiyyah*, (Riyad: Maktabah Dār al-Minhāj, 1427H), 606.

ciptaan Allah Ta'ala.¹³⁰ Oleh sebab itu, hakikat daripada setiap perbuatan yang berlaku di alam ini adalah berasal daripada Allah s.w.t. Apabila seseorang memahami hakikat ini dan menerimanya, maka ia telah bertauhid dengan tauhid *Af'āl* namanya.¹³¹

- b. Sifat Allah. Mengambil pandangan al-Wartajibi, Syeikh Ibn 'Ajībah berpendapat bahawa sifat Allah mengandungi perbuatanNya.¹³² Perbuatan tidak dapat dipisahkan daripada sifat, kerana perbuatan adalah manifestasi daripada sifat. Menurutnya juga, sifat Allah yang difahami orang-orang sufi berbeza dengan apa yang difahami para *mutakallimīn*.¹³³ Seperti sifat *Hayat* di kalangan *mutakallimīn* tidak bergantung dengan sesuatu; sedangkan di kalangan sufi, ia bergantung dengan sesuatu, kerana ia tidak berdiri melainkan dengan rahsia-rahsia makna zatNya.¹³⁴
- c. Zat Allah. Jika sifat tidak dapat dipisahkan daripada perbuatan, demikian juga dengan zat. Ia tidak dapat dipisahkan daripada sifatNya.¹³⁵ Zat akan bertajalli dalam bentuk sifat, lalu sifat melahirkan perbuatan. Zat mempunyai rahsia-rahsia dan sifat mempunyai cahaya.¹³⁶ Cahaya sifat ada pada setiap tempat, arah dan zahir makhluk. Tetapi cahaya itu akan terhapus di hadapan wujud zat.

¹³⁰ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6: 181

¹³¹ Dalam *al-'Aqīdah al-Waṣāṭiyyah* dinyatakan bahawa perbuatan Allah menurut Ahl al-Sunnah antara pandangan al-Jabariyyah, al-Qadariyyah dan lainnya. Ada golongan yang meyakini bahawa Allah tiada kuasa langsung pada perbuatan manusia dan ada juga yang berkeyakinan sebaliknya, bahawa manusia tiada kuasa langsung. Maka akidah Ahl al-Sunnah menyatakan bahawa Allah telah menciptakan setiap sesuatu, akan tetapi Allah telah memberi manusia kuasa dan ikhtiyar. Oleh itu, manusia mempunyai kuasa dan kehendak. Dengan kuasa dan kehendak itulah mereka menentukan sama ada mahu solat atau tidak, berpuasa atau tidak, dan seterusnya. Lihat: 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Jibrīn, *al-Ta'liqāt al-Zakiyyah 'Alā al-'Aqīdah al-Waṣāṭiyyah*, (Riyad: Dār al-Waṭan,), 2: 60.

¹³² Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 7: 340

¹³³ *Al-Mutakallimīn* adalah ulama kalam daripada al-Asyā'irah, al-Maturidiyyah, Mu'tazilah, dll.

¹³⁴ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6: 321

¹³⁵ *Ibid*, 6: 181; Lihat perbincangan tentang zat Allah yang tidak dapat dipisahkan dari sifatNya dalam kitab: Mustafā Ṣabri, *Mawqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Ālim Min Rabb al-'Ālamīn wa 'Ibādih al-Mursalīn*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981), 3:122-123

¹³⁶ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 74

Dahulu Allah ada, tiada sesuatu pun bersamaNya, dan Dia sekarang masih seperti dahulu. Kerana tiada wujud bersama Allah s.w.t. Maka kemana pun kamu menghadap di sana ada wajah Allah s.w.t.¹³⁷ MenurutNya, sebahagian *ārifīn* menyatakan bahawa Allah *al-Ḥaq* suci daripada tempat, arah, bagaimana, materi dan gambar, tetapi tempat, arah, bagaimana, materi, gambar, *jauhar* dan *‘ard* tidak dapat terpisah daripadanya, kerana kelembutanNya, maka Dia mengalir pada setiap sesuatu, kerana cahayaNya, maka Dia zahir pada setiap sesuatu. Justeru kemutlakanNya dan kesyumulanNya, maka Dia beradaptasi dengan segala cara, tanpa terikat dengannya.¹³⁸

Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, orang-orang sufi mengistilahkan rahsia-rahsia zat dengan *qudrah* dan cahaya-cahaya sifat dengan *ḥikmah*. Setiap wujud berdiri di antara qudrah dan hikmah. Qudrah menzahirkan sesuatu; sedangkan hikmah menutupinya.¹³⁹

4.4.2.3. *Tajallī* Allah s.w.t.

Syeikh Ibn ‘Ajībah meyakini konsep *Tajallī* bagi Allah s.w.t. Iaitu Dia menzahirkan diriNya pada setiap sesuatu daripada ciptaanNya.¹⁴⁰ Maka alam dengan segala yang ada di

¹³⁷ *Ibid*, 1: 131

¹³⁸ *Ibid*, 1: 187

¹³⁹ *Ibid*, 1: 270

¹⁴⁰ *Tajallī* ialah penyingkapan dan pencerahan. *Tajallī* bermaksud Allah menyingkapan diriNya sendiri kepada makhlukNya. Penyingkapan itu dalam cahaya batiniah yang merasuk ke hati. Al-Jilī membahagi *tajallī* kepada empat tingkatan: 1. *Tajallī Af’āl*, iaitu *tajallī* Allah pada perbuatan seseorang. Maksudnya, segala perbuatan orang itu disertai qudrat Allah. 2. *Tajallī Asmā’*, iaitu seseorang lenyap daripada dirinya, bebas daripada genggaman sifat-sifat yang baharu dan lepas daripada ikatan tubuh kasarnya. 3. *Tajallī Ṣifat*, iaitu seseorang menerima sifat-sifat ketuhanan. Maksudnya Tuhan mengambil tempat pada dirinya tanpa hulul zatNya. 4. *Tajallī Zat*, iaitu apabila Allah menghendaki bertajalli pada hambaNya yang berada dalam keadaan *fana’*, maka kurnia ketuhanan dalam bentuk sifat atau zatNya bertempat padanya. Pada waktu itu berlaku penyatuan yang sempurna. Terdapat beberapa pembahagian *tajallī* di kalangan sufi. Lihat: Drs. Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 229.

dalamnya, termasuk manusia merupakan bentuk *Tajallī* Allah Ta'ala. *Tajallī*Nya itu dalam bentuk cahaya.

Namun *tajallī* Allah bukan dengan semua zatNya dan tidak pula dengan semua sifatNya, tetapi sesuai dengan kemampuan sesuatu yang menerimanya.¹⁴¹ Dia bertajallī secara tertib dan perlahan. Awalnya Dia bertajallī dengan arasy, kemudian dengan air. Arasnya itu berada di atas air, kemudian Dia bertajallī dengan Kursi, kemudian dengan bumi, kemudian dengan langit, kemudian Dia bertajallī dengan Adam a.s.¹⁴²

Tajallī Allah pada Adam secara khas atau pada manusia secara umumnya merupakan sebaik-baik *tajallī*Nya dan paling sempurna. Ia mengalahkan *tajallī-tajallī*Nya dengan yang lain. Ini disebabkan pada diri manusia itu bertemu dua perkara yang saling berlawanan, walaupun ia berlawanan, tetapi ia boleh jadi seimbang. Maka padanya terdapat kegelapan dan cahaya, material dan makna, jasad dan roh, qudrah dan hikmah. Aspek qudrah yang terdapat pada manusia merupakan kiasan bagi rahsia-rahsia ketuhanan yang terkandung dalam batinnya. Aspek hikmahnya merupakan bentuk zahirnya yang menunjukkan bentuk yang menakjubkan dan susunan yang menarik.¹⁴³

Tajallī Allah pada sesuatu ada dalam beberapa bentuk, antaranya *Tajallī Jamalī* (penampakan dalam bentuk keindahan), *Tajallī Jalālī* (penampakan dalam bentuk keagungan dan keperkasaan), *Tajallī 'Uluwī* (penampakan pada sesuatu yang tinggi, seperti langit, awan, bintang, dan lain-lain..), *Tajallī Sufli* (penampakan pada sesuatu yang rendah kedudukannya, seperti bumi, haiwan, tumbuhan, dan lain-lain.), *Tajallī Ṣuwari* (penampakan dalam bentuk gambar) dan *Tajallī Ma'nawī* (penampakan dalam bentuk makna atau sesuatu yang abstrak).¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2:291

¹⁴² *Ibid*, 5: 387

¹⁴³ *Ibid*, 6: 234

¹⁴⁴ *Ibid*, 8: 233

4.4.2.4. Musyāhadah dan 'Ayān

Musyāhadah dan '*Ayān* adalah 2 perkara yang sering disebut oleh Syeikh Ibn 'Ajībah dalam pentafsirannya secara *ṣūfī isyārī*. Ia merupakan kedudukan tertinggi perlu dicapai seorang *sālik* untuk membuktikan keimanannya sampai pada peringkat *haqq al-Yaqīn*. Secara bahasa, *Musyāhadah* bermaksud penyaksian atau pandangan secara *syuhūd*, iaitu pandangan batin sebagai suatu penyaksian yang tidak diragukan lagi. Istilah *Musyāhadah* ini selalu diiringkan dengan istilah '*Ayān* yang secara bahasa bermaksud jelas dan terang. Ia berasal dari akar kata '*ayn* yang bermakna mata. Seolah-olah '*ayān* ini bermaksud melihat sesuatu dengan terang dan jelas seperti melihatnya dengan mata kepala sendiri.¹⁴⁵

Syeikh Ibn 'Ajībah mentakrifkan *Musyāhadah* dengan:

وهي: محو الرسوم في مشاهدة أنوار الحي القيوم، أو تلطيف الأواني عند ظهور المعاني

Terjemahan: Ia adalah terhapusnya *rusūm* pada waktu penyaksian cahaya-cahaya Yang Maha Hidup lagi Berdiri sendiri. Atau ia adalah lembutnya bekas ketika nampak makna.¹⁴⁶

Musyāhadah merupakan manifestasi daripada nilai Ihsan¹⁴⁷ yang disabdakan Rasulullah s.a.w. ketika ditanya oleh Jibril a.s. Berdasarkan sabda Rasulullah tersebut, Ihsan bermaksud menyembah Allah dalam keadaan seolah-olah melihatNya, jika tidak berjaya melihatNya, maka rasakanlah seolah-olah Dia melihat.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Musyāhadah adalah sejenis pengetahuan langsung tentang Hakikat. Penyaksian ini terjadi dalam berbagai cara. Sebahagian salik menyaksikan Allah dalam segala sesuatu. Sebahagian lagi menyaksikan Allah sebelum, sesudah, atau bersama segala sesuatu. Sebahagian lagi menyaksikan Allah sendiri. Dan kerana Allah tidak pernah mengungkapkan diriNya secara sama dalam satu masa berturut-turut pada sesuatu, maka penyaksian atau musyāhadah itu tidak terbatas dan berakhir. Ini adalah salah satu nikmat yang dirasakan oleh para penghuni syurga. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 202.

¹⁴⁶ *Ibid*, 1: 194

¹⁴⁷ Al-Syeikh Hāfiẓ Ibn Aḥmad al-Ḥukmī, *Ma'ārij al-Qabūl bi Syarḥ Sulam al-Wuṣūl Ilā 'Ilm al-Uṣūl*, (Dammam: Dār Ibn al-Qayyim, 1995), 1: 999

¹⁴⁸ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 196

Ia merupakan buah daripada mujahadah yang dilakukan oleh seorang *sālik*.¹⁴⁹ Di antara orang yang sampai pada kedudukan *Musyāhadah* ini, ia juga memperoleh *Mukallamah*, iaitu berkata-kata dengan Allah s.w.t. dan ada antaranya yang hanya sampai *Musyāhadah*, tanpa *Mukallamah*.¹⁵⁰ Pada kali lain, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan buah daripada *Musyāhadah* ini. Ia ada sebelas sifat, namun beliau hanya menyebut lapan daripadanya, bakinya ada disebutkan dalam kitab *Bughyah al-Sālik*.¹⁵¹ Antara yang disebutnya adalah:

- a. *Hurriyyah*, maksud orang yang arif sendiri, tidak berada di bawah penghambaan mana-mana makhluk dan *mawjūd*, tiada dipengaruhi oleh matlamat duniawi dan tidak juga ukhrawi. Ia merupakan kemuncak kesucian.
- b. *Wujūd*, maksudnya berjaya memperoleh hakikat asal segala sesuatu, iaitu hakikat yang azali.
- c. *Jam’*, maksudnya sempurna. Ia merupakan *hāl* yang diperoleh arif pada waktu ia selesai daripada memastikan segala bentuk isyarat, mengenal segala bentuk tanda dan lambang.
- d. *Sahw*, adalah kukuhnya *hāl musyāhadah* seorang arif dan perhubungannya, serta bebasnya roh daripada sengatan rasa kagum. *Sahw* tidak lengkap tanpa hidupnya roh dengan *warid jam’* yang berterusan.
- e. *Tahqīq*, ialah sampai pada makrifat dengan Allah yang tidak dapat diperoleh dengan panca indera. Ia berguna untuk memurnikan sumber kebenaran dengan Allah *al-Haq* pada kebenaran. Pada waktu itu, gugur segala penyaksian, terbatal segala ungkapan dan lenyap segala isyarat.

¹⁴⁹ *Ibid*, 1:198

¹⁵⁰ *Ibid*, 1: 250

¹⁵¹ *Ibid*, 1: 374-375

- f. *Bast*, iaitu lepasnya roh dengan ada penghantaran makna-makna kepadanya ketika gugurnya segala bentuk perantara.
- g. *Talbīs*, iaitu penutupan rahsia dengan penutup asbab, pengekaln hikmah dan penyembunyiannya dari kalangan awam.
- h. *Baqā'*, iaitu keluar daripada fana' penyaksian kepada kekekalan makrifat, tanpa menghilangkan cahaya *Musyāhadah* dan kembali pada penyaksian deria. Ia mengikuti *jam* ' sedangkan roh merindui kemanisan makna-makna.

4.4.2.5. Melihat Allah

Syeikh Ibn 'Ajībah berpandangan sama dengan kebanyakan sufi yang mempercayai bahawa Allah s.w.t. boleh dilihat oleh seseorang di dunia dan di akhirat. Berbeza dengan al-Mu'tazilah yang berpendapat bahawa Allah s.w.t. tidak dapat dilihat di dunia dan di akhirat. Manakala Ahli Sunnah daripada kalangan Asyā'irah berpendapat bahawa Allah hanya dapat dilihat di akhirat sahaja, tidak di dunia.¹⁵²

Ketika mentafsirkan firman Allah dalam surah al-A'raf ayat 144 yang berkaitan dengan peristiwa Nabi Musa minta dapat melihat Allah s.w.t. secara nyata, Syeikh Ibn 'Ajībah telah menjelaskan aspek *isyārah* bagi ayat itu dengan berkata:

“Melihat Allah *al-Haq* menurut orang-orang sufi adalah harus, ia boleh berlaku di dunia dan akhirat. Tetapi tidak akan mampu memperolehnya di dunia ini kecuali orang *khawāṣ al-Khawāṣ*¹⁵³ sahaja.”¹⁵⁴

¹⁵² Al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar menegaskan mazhab Ahl al-Sunnah bahawa melihat Allah di dunia dengan mata zahir adalah jaiz menurut akal, akan tetapi ia terhalang disebabkan adanya dalil naqli yang menafikannya. Lihat: Dr. Sayyid Ḥusayn al-'Affānī, *A'lā al-Na'im al-Syawq Ilā Allah wa Ru'yah Wajhīh al-Karīm*, (Jedah: Dār Mājid 'Asīrī, 2006), 201-204.

¹⁵³ Pengkaji tidak menemukan setakat ini kenyataan ulama Ahl al-Sunnah yang mengecualikan kemungkinan dapat melihat Allah dengan nyata di dunia seperti yang dinyatakan Syeikh Ibn 'Ajībah ini. Lihat: Dr. Umar Sulaymān al-Asyqar, *al-'Aqīdah fī Allāh*, (Oman: Dār al-Nafāis, 1999), 201. Syeikh Ibn Taymiyah menyatakan bahawa orang-orang salaf dan ulama Ahl Sunnah bersepakat bahawa dapat melihat Allah di akhirat, tetapi mereka sedikit berbeza mengenai kemungkinan Rasulullah s.a.w. melihat Allah di dunia dengan matanya. Namun jika ada mendakwa bahawa ada wali dan selainnya yang boleh melihat Allah di dunia dengan matanya, maka itu adalah dakwa sesat yang bercanggah dengan al-Quran dan al-Sunnah serta *ijmā'* salaf. Apalagi dia sampai mendakwa bahawa orang itu lebih baik daripada Musa a.s. Lihat: Syeikh al-

Kepercayaannya pada konsep *Musyāhadah* dan *‘Ayān* lah yang membawa sufi untuk mempercayai boleh melihat Allah di dunia. Syeikh Ibn ‘Ajībah selalu menegaskan keyakinannya ini dalam banyak tempat pada pentafsirannya. Baginya, kemampuan untuk dapat melihat Allah waktu di dunia merupakan tanda sampainya seseorang pada darjat yang tinggi. Pada waktu mentafsirkan surah Ghāfir ayat 7-9, beliau menyatakan:

“*Tahqīq*: Sesungguhnya orang-orang muqarrabin memperoleh makrifat *‘Ayān*, iaitu melihat zat dalam bentuk *tajalliyāt*. Ini juga diperoleh oleh para wali ketika di dunia. Makrifat manusia lebih sempurna, kerana adanya keseimbangan antara hakikat dan syariat. Adapun makrifat malaikat, ia lebih cenderung pada makrifat atas asas kesyukuran dan kekuasaan, kerana kemampuan tubuh badan mereka. Perumpamaan mereka seperti cermin yang tanpa cat di belakangnya.”¹⁵⁵

Menurut beliau lagi, kemampuan untuk dapat melihat Allah di dunia merupakan salah satu keistimewaan yang dianugerahkan Allah s.w.t. khusus untuk umat Nabi Muhammad s.a.w. Proses melihat Allah itu bermula dengan melihatNya dengan *Basīrah* atau mata hati, tidak dengan mata kasar, kerana mata hati dapat melihat makna; sedangkan mata kasar hanya dapat melihat perkara yang dapat dirasa oleh deria. Namun apabila mata hati telah terbuka, lalu cahayanya keluar menguasai mata kasar, maka pada waktu itu mata kasar akan melihat apa yang dilihat oleh mata hati. Itulah yang dinamakan dengan *Musyāhadah* dan *‘Ayān*.¹⁵⁶

Islām Aḥmad Ibn Taymiyah, *Majmū’ Fatāwā*, (Riyad: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1991), 512; Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Umar al-Ma’rūf bi Ibn al-Nuḥās, *Ru’yah Allah*, (Riyad: Dār al-Mi’rāj al-Dawliyah, 1996), 84.

¹⁵⁴ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 391

¹⁵⁵ Beliau menambahkan lagi : “Adapun beberapa riwayat yang menyatakan bahawa sebelum hari kiamat Jibril tidak pernah melihat Allah sama sekali, ia adalah riwayat yang tidak sah. Kecuali kalau dimaksudkan melihat Allah tanpa bentuk. Ini tidak mungkin berlaku pada mereka dan juga pada yang lain. Adapun rukyah mereka kepada Allah pada hari kiamat sama seperti rukyah orang-orang mukmin yang lain. Iaitu mereka melihatNya sesuai dengan kedudukan dan kedekatan mereka dengan Allah s.w.t.”

¹⁵⁶ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 392

4.4.2.6. *Ḥulūl* dan *Ittiḥād*

Konsep *Ḥulūl* dan *Ittiḥād* ditolak oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah. Baginya *Ḥulūl*¹⁵⁷ dan *Ittiḥād*¹⁵⁸ adalah kufur, bertentangan dengan ajaran Islam. Ini beliau nyatakan ketika mentafsirkan surah al-Māidah ayat 17 yang berkaitan dengan keyakinan yang dianuti oleh sebahagian orang Nasrani bahawa Tuhan telah menjelma dalam diri Nabi Isa a.s. Beliau berkata:

“Mereka mempercayai bahawa *Lāhūt* (ketuhanan) telah menempati *Nasut* Isa. Padahal mereka mempercayai juga bahawa tuhan itu satu. Ini bermakna tuhan mereka adalah Isa. Ini merupakan konsep *Ittiḥād* dan *Ḥulūl*. Maka Allah menisbahkan keyakinan ini kepada mereka untuk mendedahkan kejahilan dan rosaknya keyakinan mereka.¹⁵⁹

Namun demikian, beliau nampak cuba membela dan mempertahankan sikap segelintir sufi yang terlanjur menyatakan kata-kata yang berbau *ḥulūl* dan *ittiḥād*. Beliau menganggap bahawa kata-kata mereka yang secara zahirnya menyimpang itu diungkapkan pada waktu mereka sedang mabuk dalam *fanā’*, maka mereka tidak sedar dengan apa yang mereka nyatakan, kata-kata orang yang tidak sedar tidak dapat dijadikan hujah dan bukti. Beliau berkata:

“Kadang-kadang terlihat oleh seorang hamba cahaya ketuhanan yang menutupinya, sehingga hilang deria dan zahirnya. Maka tiada yang dia

¹⁵⁷ *Ḥulūl* secara bahasa bermaksud menempati suatu tempat (Inkarnasi). *Ḥulūl* ialah Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu yang telah berjaya membersihkan dirinya daripada sifat-sifat kemanusiaan dan sampai pada peringkat *fanā’*. Lihat: Drs. Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 77. Terdapat beberapa jenis *ḥulūl*. Ada yang membahagi *ḥulūl* kepada *ḥulūl Jiwārī* dan *Ḥulūl Siryānī*. *Ḥulūl Jiwārī* ialah sesuatu perkara bertempat pada sesuatu yang lain, seperti air bertempat di dalam cawan. *Ḥulūl Siryānī* ialah bersatunya dua perkara yang berbeza, seperti bersatunya gula dengan air. Keadaan seperti ini dinamakan juga dengan *Ittiḥād*. Ada juga yang membahagi *ḥulūl* kepada *ḥulūl ‘am* dan *ḥulūl khāṣ*. *Ḥulūl ‘am* bermaksud zat Allah bertempat pada setiap sesuatu, seperti yang diyakini oleh puak Jahmiyyah. *Ḥulūl khāṣ* bermaksud zat Allah bertempat pada orang tertentu, seperti yang diyakini oleh orang Nasrani bahawa Tuhan bertempat pada Isa a.s. Lihat: Muḥammad Aḥmad Lūh, *Taqdīs Asyakhāṣ fī al-Fikr al-Ṣūfī*, (Dammam: Dār Ibn ‘Affān, 2002), 1: 461-462

¹⁵⁸ *Ittiḥād* ialah penyatuan dan perpaduan dua perkara. Maksudnya, Allah bersatu dengan sesuatu tanpa perantaraan. Lihat: Drs. Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 103. *Ittiḥād* berbeza dengan *Waḥdah al-Wujūd*. *Waḥdah al-Wujūd* yang diajarkan Syeikh Ibn ‘Arabī mempercayai bahawa hakikat wujud hanya satu, iaitu Allah; sedangkan wujud yang banyak ini hanyalah bayangan dari wujud dari wujud yang satu itu. Manakala *Ittiḥād* menyakini adanya dua wujud yang bersatu menjadi satu kesatuan. Lihat: Drs. Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 278-279.

¹⁵⁹ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 46

lihat melainkan cahaya Tuhannya. Barangkali cahaya ketuhanan itu mengalahkannya. Lalu dia mendakwa *ittiḥād* dan *ḥulūl*. Menurut ahli batin, mereka ini ada uzur, kerana mereka dalam keadaan mabuk. Hukum taklif diangkat daripada orang mabuk. Apabila dia sedar dan masih lagi dengan dakwaannya itu, maka secara syarak dia layak dibunuh.”¹⁶⁰

Menurut beliau, tuduhan terhadap tokoh-tokoh sufi seperti Ibn ‘Arabī al-Hatamī, al-Ḥallāj sebagai penyokong kepada keyakinan *Ittiḥād* dan *Ḥulūl* adalah salah faham. Sebenarnya mereka itu bebas daripada tuduhan itu. Sebabnya, apabila mereka masuk dalam lautan tauhid, terbuka rahsia-rahsia keesaan Allah kepada mereka, atau rahsia-rahsia makna yang terdapat pada waktu itu, mengalir pada setiap sesuatu. Lalu segala sesuatu menjadi lenyap dan terhapus. Pengarang *al-Ḥikām* berkata, “Alam semuanya tetap dengan ketetapanNya dan terhapus dengan keesaan zatNya.” Ketika mereka dalam keadaan tersebut, mereka mahu mengungkapkan makna-makna dan pengalaman yang dihadapinya itu dengan kata-kata, namun kata-kata tidak mampu menggambarkan keadaan dan pengalamannya itu, sehingga mereka mengungkapkan kata-kata yang tidak dapat difahami oleh orang biasa atau tersilap secara zahirnya daripada hukum syara’. Pengalamannya keluar daripada cernaan akal, tidak dapat dicerna oleh baris ayat dan dalil naqli. Ia adalah perasaan dan gerakan hati. Sesiapa yang cuba menggambarkannya dengan kata-kata, maka dia akan dituduh sebagai zindiq atau kafir. Menurut Syeikh Ibn ‘Ajjabah, makna-makna dan pengalaman itu diistilahkan dengan *khamar azalī*¹⁶¹ yang dahulunya amat halus dan tersembunyi, kemudian nampak oleh *sālik* keindahannya dan timbul cahaya dan rahsia-rahsianya. Ia adalah rahsia zat Allah dan cahaya sifatNya. Sesiapa yang mengenalinya dan dibukakan kepadanya rahsia dan cahaya itu, maka segala sesuatu akan bersatu dengannya

¹⁶⁰ *Ibid*, 3: 176.

¹⁶¹ Khamar menurut sufi adalah kemuncak keintiman dengan Tuhan. Keintiman itu melahirkan makrifah di hati salik. Makrifah itu dinamakan ilmu laduni yang merupakan cahaya dan ilham yang dicampakkan Allah ke dalam hatinya. Lihat: Graham Billi, *al-Adab al-Islāmī fī Syihb al-Qārah al-Hindiyyah wa al-Bākitāniyyah*, terj. Dr. Husayn Muḥib al-Miṣrī, (Kaherah: Dār al-Thaqāfah, 1999)

dan ia akan sampai pada maqam *Syuhūd*. Pada pandangan Syeikh Ibn ‘Ajībah, perkara ini bersih daripada *Ittihād* dan *Hulūl*, kerana dalam hal ini tiada orang kedua sehingga Dia perlu menempati atau bersatu bersamanya.¹⁶²

4.4.3. Kedudukan Alam Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah

Alam adalah segala sesuatu selain Allah Ta’ala. Ia diciptakan untuk menjelaskan Penciptanya. Ia termasuk perkara yang *mumkināt*,¹⁶³ yang perlu dan bergantung pada zat *wājib wujūd*.¹⁶⁴

Alam mempunyai zahir dan batin. Zahirnya adalah *aghyār* (sesuatu yang berubah-ubah). Batinnya adalah *asrār* dan *anwār*, iaitu rahsia dan cahaya. Sesiapa yang pandangannya berhenti melihat pada zahirnya sahaja, maka daripada orang seperti inilah lahirnya pengingkaran dan penderhakaan. Namun orang yang pandangannya tembus melihat pada batin alam, tidak berhenti pada zahirnya sahaja, maka daripada orang seperti inilah akan lahir makrifat dan pengakuan.¹⁶⁵

4.4.3.1. Pembahagian Alam

Berdasarkan pada beberapa pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah, secara hakikat alam ini terbahagi pada 4, iaitu *alam jabarūt*, *alam malakūt*, *alam mulk* dan *alam hikmah*. Menurutnya, alam hikmah adalah alam zahir, tempat manusia diberi tanggungjawab. Alam

¹⁶²Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 158

¹⁶³ Sufi Wujūdiyyah, iaitu sufi yang meyakini doktrin waḥdah al-wujūd berpendapat bahawa alam ini adalah bersifat qidam seperti yang diyakini sebahagian filosof. Lihat: Muṣṭafā Ṣabrī, *Mawqif al-Aql wa al-‘Ilm wa al-‘Ālām*, 197; Syeikh Ibn ‘Arabī berpendapat bahawa Allah adalah *Wājib al-Wujūd* dengan diriNya sendiri dan alam adalah *Wājib al-Wujūd* dengan sesuatu yang lain daripadanya. Ini bermakna Allah adalah mutlak, sedangkan alam adalah nisbi. Nisbi mengikut pada yang mutlak. Menurutnya lagi, mahluk berkongsi dengan khaliq dari segi sifat dan nama. Lihat: Nahār Khayyāṭah, *Dirāsah fī Tajribah al-Ṣūfiyyah*, 19

¹⁶⁴Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 26 Lihat juga: ‘Ināyah Allāh Iblāgh, *Jalāl al-Dīn al-Rūmī Bayn al-Ṣūfiyyah wa ‘Ulamā’ al-Kalām*, (Beirut: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1987), 272.

¹⁶⁵Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2:342

qudrah adalah alam roh, tempat makrifat atau pengenalan kepada Allah s.w.t.¹⁶⁶ Terkadang beliau mengungkapkan alam qudrah dengan alam *rahmut* dan alam qudrah dengan alam *al-Mulk wa al-Syahādah*.¹⁶⁷

Manusia berdasarkan alam tersebut terbahagi pada 3 golongan, (1) manusia yang terhibab daripada menyaksikan alam qudrah (alam roh) disebabkan asyik dengan alam hikmah (alam zahir), mereka ini adalah *ahl hijab* yang terdiri daripada orang-orang yang lalai. (2) manusia yang terhibab daripada menyaksikan alam hikmah, disebabkan asyik dengan alam qudrah, mereka itu adalah *ahl fanā'* yang terdiri daripada *ahl al-Khamrah* yang mabuk dalam zat ilahi. (3) manusia yang mampu berlaku adil, memberi hak masing-masing, mereka memberi hak pada alam hikmah dan hak alam qudrah sekali gus. Mereka ini adalah *ahl al-Kamāl*, yang terdiri daripada *ahl al-Baqa'*.¹⁶⁸

Selain itu, Syeikh Ibn 'Ajībah sering menggunakan istilah *ālam uluwī* dan *ālam suflī* untuk menjelaskan sesuatu yang ada di langit dan di bumi. *Ālam ūluwī* adalah segala sesuatu yang di langit, seperti bulan, bintang, matahari, dan lain-lain. *Ālam suflī* pula bermaksud segala sesuatu yang ada di bumi, manusia, tumbuh-tumbuhan, binatang, dan lain-lain..¹⁶⁹

4.4.3.2. Manusia Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah

Manusia merupakan makhluk ciptaan Allah yang paling mulia, jika baik penghambaanNya kepadaNya. Ia umpama hati bagi segala wujud, tumpuan perhatian Allah

¹⁶⁶ *Ibid*, 1: 36

¹⁶⁷ *Ibid*, 1: 52

¹⁶⁸ *Ibid*, 1: 37

¹⁶⁹ *Ibid*, 1: 72

di alam *sufli*, sasaran pelaksana tanggungjawabNya dan kekasihNya yang paling dicintaiNya.¹⁷⁰

Dari segi penciptaan, memang penciptaan langit dan bumi lebih besar daripada penciptaan manusia, namun itu adalah berdasarkan ukuran materi. Adapun berdasarkan makna, maka manusia lebih besar, kerana ia meliputi semua alam. Ini sebagaimana yang dinyatakan dalam *al-Mabāḥith*:

Fahamilah, engkau adalah salinan wujud Allah || Tiada wujud yang mengalahkanmu
Bukankah pada dirimu terdapat arasy dan kursi || Alam tinggi dan alam rendah¹⁷¹

Berdasarkan syair tersebut, manusia adalah gambaran Allah s.w.t. Ia memiliki sebahagian sifat yang ada pada Allah s.w.t. Kerana ketika Allah membentuk manusia, Dia juga mencantikkan penciptaanNya itu dengan cara menganugerahkan cahaya keagunganNya dan keindahanNya dan meneranginya dengan cahaya makrifat kepadaNya. Syeikh Ibn ‘Ajībah memetik pendapat Al-Wartajībī yang berkata:

“Maka Dia mencantikkan bentuk kamu, dengan memakaikan kamu cahaya keagungan dan keindahanKu, Aku sendiri yang menciptakan kamu dan Aku meniupkan rohKu kepada kamu.”¹⁷²

Dalam menjelaskan asal roh manusia, Syeikh Ibn ‘Ajībah berpandangan seperti pandangan Ibn al-Fāriḍ. Menurutnya, roh yang ada pada setiap anak Adam merupakan bahagian daripada roh yang agung. Roh yang agung itu adalah roh Adam besar, bapa sekalian manusia.¹⁷³

Suatu kemuliaan juga bagi manusia, yang mana Allah s.w.t. telah mengangkatnya menjadi khalifah di muka bumi, bertindak sebagai penggantiNya. Namun tindakan mereka

¹⁷⁰ *Ibid*, 2: 84

¹⁷¹ *Ibid*, 6: 317

¹⁷² *Ibid*, 6: 320

¹⁷³ *Ibid*, 1: 73

berbeza-beza mengikut pada *himmah*¹⁷⁴ mereka. Semakin tinggi *himmahnya*, semakin terangkat lah ia daripada alam ini, maka semakin tinggi juga kedudukan tindakannya itu di sisi Allah. Orang awam hanya bertindak dengan *himmahnya* setakat untuk perkara yang bersifat kebendaan sahaja, orang *khawāṣ* bertindak dengan *himmahnya* untuk segenap wujud, dan orang *khawāṣ al-khawāṣ* bertindak dengan Allah dan untuk Allah. Urusan mereka adalah dengan Allah. Jika mereka menyuruh supaya sesuatu berlaku, maka dengan izin Allah ia akan berlaku.¹⁷⁵

4.4.3.3. Pembahagian Manusia

Banyak bentuk pembahagian manusia dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah ini. Ada kalanya, beliau membahagi manusia kepada golongan awam, *khawāṣ* dan *khawāṣ al-Khawāṣ*. Adakalanya juga beliau membahagi manusia kepada orang soleh, ahli ibadah dan ulama bertakwa.¹⁷⁶ Ketika mentafsirkan surah Fuṣilat ayat 13-18, beliau menyatakan bahawa Allah telah menciptakan jiwa manusia umpama bumi sebagai tempat untuk beribadah. Dia mengukuhkannya dengan akal yang umpama gunung bagi bumi, agar akal itu tidak condong ke lautan hawa nafsu. Dia memberkatinya dengan menjadikan sebahagian di antara mereka, orang-orang soleh dan berbuat baik, ahli ibadah dan zuhud, dan ulama yang bertakwa. Dia juga menentukan baginya makanan *hissī* dan maknawi. Makanan *hissī* diberikannya sama rata kepada orang-orang yang meminta. Ertinya, sama, tidak bertambah dengan permohonan dan usaha yang lebih; tidak juga berkurang dengan melakukan

¹⁷⁴ Himmah ialah tekad spiritual yang kuat. Ia adalah kekuatan yang paling tangguh dalam diri manusia. Ia adalah pengamalan yang tulus dan penuh pengabdian dari segenap upaya dan jerih payah seseorang dalam mencapai apa yang dituju. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 98; Sayyid Ḥusayn al-‘Affānī, *Ṣalāḥ al-Ummah fī ‘Uluw al-Himmah*, (Damsyiq: Muassasah al-Risālah, 1997).

¹⁷⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 333

¹⁷⁶ Sebahagian sufi, seperti al-Jīlī dan Ibn ‘Arabī meletakkan kedudukan insan kamil sebagai kedudukan manusia yang paling tinggi. Al-Sahruwardī mengungkapkan insan kamil ini dengan *al-Ḥakīm al-Muta‘allih*. ‘Umar al-Fāriḍ memanggilnya dengan istilah *al-Quṭb*. Manakala Ibn Sab‘īn menamakannya dengan *al-Muḥaqqiq*. Lihat: Dr. Yūsuf Zidān, *al-Fikr al-Ṣūfī Bayn ‘Abd al-Karīm al-Jīlī wa Kibār al-Ṣūfiyyah*, (Mesir: Dār al-Amin, 1998), 86.

sebaliknya. Ia mengandungi pengajaran bagi sesiapa yang tidak redha dengan bahagian yang telah ditetapkan Allah. Adapun rezeki maknawi, ia adalah: rezeki hati yang berbentuk yakin, makrifat dan hikmah yang dianugerahkan Yang Maha Bijaksana lagi Mengetahui kepada sesiapa yang dikehendakiNya.

Kemudian beliau juga membahagi manusia berdasarkan pada roh mereka. Menurut beliau, roh adalah sesuatu yang halus. Ketika ditiupkan roh kepada manusia, Allah berkata kepada roh dan nafsu: datanglah kepadaku secara sukarela atau terpaksa. Maka roh menjawab: Kami datang dengan patuh. Maka Dia telah memutuskan untuk menjadikannya tujuh tingkatan: tingkatan para *walī*,¹⁷⁷ tingkatan *Ghaws*,¹⁷⁸ tingkatan *Aqtāb*¹⁷⁹, tingkatan *Autād*¹⁸⁰, tingkatan *Nuqabā*¹⁸¹, tingkatan *Nujabā*¹⁸², tingkatan *Abrār*¹⁸³ dan tingkatan *ṣolihīn*¹⁸⁴. Dan Allah telah mewahyukan kepada setiap langit itu, ertinya setiap tingkatan, ibadah yang patut untuknya. Maka ada yang ibadahnya dalam bentuk *syuhūd* dan *'ayān*. Ada juga yang dalam bentuk tafakkur, dan ada juga dalam bentuk rukuk dan sujud. Dan ada juga dalam bentuk tilawah dan zikir. Dan amal-amal ibadah lainnya.¹⁸⁵

¹⁷⁷ *Wālī* ialah sufi yang dipilih sebagai sahabat Allah s.w.t. Ia disembunyikan Allah hingga tiada siapa yang mengetahuinya kecuali Allah sendiri. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* 315

¹⁷⁸ *Ghaws* ialah sufi yang unik dan asing di masanya, tiada yang mengetahuinya kecuali pada waktu diperlukan perlindungan dan kasih sayangnya. *Ibid*, 76.

¹⁷⁹ *Aqtāb* ialah sufi pilihan yang dikelilingi oleh pelbagai realiti alam semesta. Setiap *qutb* mempunyai dua nama; 1. Melalui kesempurnaan wujudnya dalam merealisasikan nama Allah, dia adalah hamba Allah ('Abd Allah); 2. Melalui kesempurnaan aksinya di tempat dan masa tertentu untuk menunaikan fungsinya tertentu, dia adalah hamba Allah yang khusus, seperti hamba Allah yang pemurah atau hamba Allah yang penyayang. Lihat: *Ibid*, 33; Drs. Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 13; Muḥammad 'Alī al-Tahānani, *Kasyāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1996), 1329.

¹⁸⁰ *Autād* ialah wali sufi yang berfungsi sebagai dunia. Dia adalah manusia sejati yang bertempat di empat penjuru dunia, iaitu timur, barat, utara dan selatan. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 42; Drs. Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 17.

¹⁸¹ *Nuqabā'* ialah wali pilihan yang berfungsi sebagai pemeriksa. Dia mempunyai kemampuan mengeluarkan segala sesuatu yang tersembunyi dari jiwa manusia. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 219.

¹⁸² *Nujabā'* ialah orang-orang mulia yang terdiri dari 40 orang yang bertugas memikul tanggungjawab terhadap ciptaan atau makhluk. Mereka tidak bertindak melainkan atas nama sesuatu selain Allah. Lihat: *Ibid*, 218.

¹⁸³ *Abrār* adalah tujuh manusia pilihan yang soleh dan bertakwa. Lihat: *Ibid*, 12.

¹⁸⁴ *Solihīn* adalah orang-orang suci dan soleh yang menyandang berbagai sifat dan akhlak mulia. *Ibid*, 260.

¹⁸⁵ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6: 334

4.4.3.4. Manusia Soleh, Wali dan Khalifah

Pada pentafsiran lain, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa ada 3 tingkatan manusia, iaitu: Soleh, wali dan khalifah. Soleh adalah untuk orang yang keadaan zahirnya berisi dengan kesolehan dan ketakwaan. Wali untuk orang yang telah merealisasikan *syuhūdnya* dengan kekekalan dirinya dalam ketaatan sehingga amat sedikit sekali kesalahannya. Khalifah pula untuk orang yang telah mencapai kemerdekaan dirinya dan nampak kemaksumannya sebagai kesan daripada tarikan *ināyah* Allah kepadanya.¹⁸⁶

Syeikh Ibn ‘Ajībah amat menitik beratkan masalah kewalian ini.¹⁸⁷ Baginya, sesiapa yang ingin sampai pada peringkat yang lebih tinggi, maka dia mesti mempercayai kewalian ini. Kerana sebagaimana Allah telah mewajibkan beriman dengan semua rasul secara umum, demikian juga Allah telah mewajibkan mempercayai setiap wali yang telah sabit kewaliannya secara khusus. Menurut beliau lagi, sesiapa yang membeza-bezakan di antara para wali, sungguh ia telah mengingkari jalan mereka. Sesiapa yang telah mengingkari jalan mereka, bermakna dia telah terusir daripada pintu mereka. Sesiapa yang telah terusir daripada pintu mereka, dia telah terusir juga daripada pintu Allah, kerana menolak kewaliannya adalah menyakitinya. Sesiapa yang menyakiti seorang wali, maka Allah telah membenarkan untuk memerangnya. Maka wajib ke atas sesiapa yang ingin menempuh jalan mereka untuk mempercayai mereka semua, dan memuliakan orang yang dinisbahkan kepada mereka sehingga terbentuk di dalam hati kemanisan iman, bersinar ke atasnya

¹⁸⁶ *Ibid*, 6: 215

¹⁸⁷ Sufi adalah golongan yang paling banyak membincangkan tentang masalah kewalian. Mereka telah menjadikan kewalian sebagai asas dan kaedah tasawuf. Al-Hujwairī berkata: “Ketahuilah bahawa kaedah dan asas tarekat tasawuf dan makrifat secara umumnya adalah kewalian. Sesungguhnya semua syeikh sufi sepakat akan ketetapanannya. Hanya sahaja yang berbeza di kalangan mereka adalah ungkapan yang sesuai dengan kewalian itu.” Lihat: Asmā’ ‘Abd al-Mun’im Aḥmad Harīdī, *Maḥmūm al-Nubuwwah fī al-Qurān al-Karīm*, (Mesir: Tesis Peringkat Sarjana Universiti ‘Ayn al-Syams, 2001), 232.

matahari makrifat. Maka sesiapa yang melakukannya, sungguh dia telah memperoleh hidayah kebenaran dan masuk dalam golongan *Ahbāb* (kekasih).¹⁸⁸

4.4.4. Syariat, Tarekat dan Hakikat Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah

Syeikh Ibn ‘Ajībah mengakui kepentingan syariat dalam beragama. Namun selain syariat, beliau juga menekankan kepentingan tarekat dan hakikat. Menurutnya, antara maksud jalan lurus yang dipohon pada setiap kali membaca al-Fātiḥah adalah dapat beramal dengan menghimpun antara amalan syariat dan hakikat sekali gus.¹⁸⁹

Dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara *isyārī*, difahami bahawa beliau telah membahagi amalan seorang kepada tiga bahagian, iaitu amalan syariat, amalan tarekat dan amalan hakikat.¹⁹⁰ Bagi beliau, amalan syariat dikenal dengan Islam; amalan tarekat dikenal dengan iman, dan amalan hakikat dikenal dengan ihsan. Amalan syariat atau Islam berkaitan dengan amalan zahir yang kebanyakannya dilakukan oleh anggota badan yang zahir. Amalan tarekat atau iman berkaitan dengan amalan batin yang kebanyakannya dilakukan oleh hati. Amalan hakikat atau ihsan berkaitan dengan amalan roh dan *sirr* yang kebanyakannya dilakukan oleh roh.¹⁹¹

¹⁸⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:146.

¹⁸⁹ *Ibid*, 1: 39

¹⁹⁰ Sufi meletakkan garis panduan untuk sampai kepada Allah dengan melalui 3 peringkat. Iaitu syariat, tarekat dan hakikat. Syariat bermaksud melaksanakan apa yang ajarkan baginda Rasulullah s.a.w. dan berpegang teguh dengannya. Menurut mereka, syariat berfungsi untuk memperbaiki zahir dengan melakukan 3 perkara; taubat, taqwa dan istiqamah. Tarekat pula, jalan menuju Allah ta’ala dengan ilmu dan amal. Ia dicapai dengan menempuh tangga-tangga *maqāmāt* dan menghindarkan lembah gaung *nawāzil*. Tarekat ini berfungsi menyucikan batin, iaitu hati. Ia terwujud dengan menjaga ikhlas, kejujuran, ketenangan, menghindarkan hati daripada akhlak buruk lalu menghiasinya dengan akhlak mulia. Hakikat pula bermaksud sampai kepada Allah dengan *sirr* dan roh, memperoleh cahaya *tajallī* Allah dan penyaksian rububiyahNya. Hakikat berfungsi untuk memperbaiki *sarā’ir* dengan tiga perkara: *murāqabah*, *musyāhadah* dan makrifah. Kesimpulan hakikat adalah dapat menyaksikan Allah ta’ala. Lihat: Maḥmūd al-Murākibī, *Zāhir al-Dīn wa Bāṭinuh*, (t.t.p: t.p, t.t.), 194

¹⁹¹ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6: 28

Amalan syariat bererti ibadah kepada Allah, amalan tarekat bererti *qaṣad* yang ditujukan kepadaNya, dan amalan hakikat bererti menyaksikanNya. Pada waktu mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 40, beliau berkata:

“Tunaikanlah janjimu kepadaKu dengan melaksanakan rusum syariat, nescaya Aku akan menunaikan janjiKu kepadamu untuk membimbingmu ke menara tarekat; atau Tunaikanlah janjimu kepadaKu dengan menempuh jalan tarekat, nescaya Aku akan menunaikan janjiKu kepadamu untuk sampai pada mata air hakikat; atau tunaikan janjimu kepadaKu dengan tenggelam dalam lautan penyaksian, nescaya Aku akan memenuhi janjiKu kepadamu untuk terus menaikkan kedudukanmu di sisi Penguasa Yang Maha Penyayang...”¹⁹²

Pada banyak kesempatan, beliau menegaskan kepentingan syariat dalam bertarekat dan berhakikat. Untuk memperoleh syariat, tarekat dan hakikat yang benar, hendaklah seseorang itu dipimpin seorang yang arif. Beliau ada menyatakan bahawa siapa yang mengharungi lautan tauhid tanpa pimpinan orang yang arif, dan tidak berlindung dengan kapal syariat, sombong dan tidak mahu tunduk pada tugas-tugasnya, maka dia akan dipermainkan oleh ombak dan termasuk orang-orang yang tenggelam. “Mereka adalah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.” Kerana, orang yang bertasawuf tanpa syariat, maka sungguh dia telah berbuat zindiq; orang yang bersyariat tanpa tasawuf, maka sungguh dia telah berbuat fasik; orang yang menggabungkan keduanya, maka sungguh dia telah mencapai hakikat.¹⁹³

Bagi Syeikh Ibn ‘Ajībah, hakikat adalah inti pati syariat dan kesimpulannya. Perumpamaan hakikat bagi syariat adalah umpama roh bagi jasad. Syariat adalah seperti jasad; dan hakikat seperti roh. Maka syariat tanpa hakikat adalah umpama jasad tanpa roh;

¹⁹² *Ibid*, 1: 79

¹⁹³ *Ibid*, 1: 77. Ada yang menisbahkan ungkapan di atas kepada Imam Mālik r.a. Penulis buku *Ilā Taṣawuf, Yā ‘Ibāda Allah* membantahnya. Ia adalah kata-kata yang direka-reka dan Imam Mālik tidak pernah menyatakannya, sebab pada masa Imam Mālik belum dikenal istilah tasawuf. Lihat lebih lanjut pandangan penulis ini: Syeikh Abū Bakr Jābir al-Jazā’irī, *Ilā Taṣawuf, Yā ‘Ibāda Allah*, (Iskandariah: Dār al-Baṣīrah, t.t.), 79-80.

dan hakikat tanpa syariat adalah umpama roh tanpa jasad. Masing-masing tidak dapat berdiri melainkan dengan adanya pasangannya.¹⁹⁴

Pada waktu mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 189, beliau menggambarkan syariat, tarekat dan hakikat seperti tiga rumah. Seorang murid mesti memasuki tiga rumah tersebut untuk sampai kesempurnaan. Rumah itu adalah rumah syariat, rumah tarekat dan rumah hakikat. Setiap rumah itu mempunyai pintu-pintu. Pintu-pintu yang ada di rumah syariat adalah pintu taubat, pintu istiqamah dan pintu takwa. Pintu-pintu yang ada di rumah tarekat adalah pintu ikhlas, pintu *takhliyah* dan pintu *taḥliyah*. Pintu-pintu yang ada di rumah hakikat pula adalah pintu *murāqabah*, pintu *musyāhadah* dan pintu makrifat.¹⁹⁵

4.4.5. Adab *Sulūk* dan *Jadhb*

Sebagaimana dijelaskan sebelum ini bahawa adab merupakan bahagian penting dalam tasawuf.¹⁹⁶ Maka Syeikh Ibn ‘Ajībah amat mementingkan adab dalam bertasawuf. Menurutnya setiap maqam yang perlu dilalui seorang *sālik*, mempunyai adabnya tersendiri. Sesiapa yang beramal dengan syariat, tarekat dan hakikat, dituntut untuk beradab. Beliau berkata:

“..Maka maqam kerasulan mempunyai adabnya, maqam kewalian mempunyai adabnya, maqam kesolehan mempunyai adabnya.”¹⁹⁷

Kesempurnaan adab merupakan salah satu sebab seseorang itu sampai pada kebenaran. Orang yang tidak beradab adalah orang yang tidak ada tarbiyah. Orang tidak

¹⁹⁴ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 341

¹⁹⁵ *Ibid*, 1:193-194

¹⁹⁶ Menurut Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī, ada 3 bentuk adab yang perlu dijaga oleh seorang murid. Iaitu 1. Adab murid dengan syeikh atau guru, 2. Adab Suḥbah atau berkawan atau bersama orang lain, 3. Adab mendegar. Adab yang dimaksudkan oleh sufi bukan hanya adab zahir, tetapi adab batin yang bertujuan untuk penyucian diri dan sampai ke peringkat yang tinggi di sisi Allah. Lihat: Dr. Sa’id Ibn Musfir Ibn Mufriḥ al-Qaḥṭānī, *al-Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī wa Arā’uh al-Itiqādiyyah wa al-Ṣūfiyyah*, (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭāniyah, 1997), 526.

¹⁹⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 7: 118

ada tarbiyah adalah orang yang tidak ada *sayr* (bersuluk). Orang yang tidak bersuluk adalah orang yang tidak akan memperoleh *wuṣūl*. Orang yang tidak terdidik di bawah bimbingan *rijāl* (mursyid yang arif), maka ia tidak akan dapat mendidik *rijāl* (orang lain sehingga sampai pada tahap mursyid arif).¹⁹⁸

Antara adab yang perlu dijaga oleh seorang murid adalah adabnya dengan guru atau Syeikh murabbinya. Syeikh murabbi adalah bapa rohani bagi seorang murid. Sebagaimana ia perlu taat, patuh dan beradab kepada bapa kandungnya sendiri, ia juga perlu taat, patuh dan beradab dengan bapa rohaninya.¹⁹⁹ Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa awal surah al-Hujurāt yang berbicara tentang adab para sahabat dengan Nabi, merupakan ayat yang dijadikan rujukan para sufi untuk menjelaskan adab seorang murid dengan gurunya.²⁰⁰

Suluk umpama syariat dalam suatu agama²⁰¹. Syariat berbeza-beza antara seorang rasul dengan rasul yang lain. Demikian juga suluk akan berbeza-beza antara seorang arif atau wali dengan arif atau wali yang lain. Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa sesiapa yang mendidik murid-muridnya dengan satu cara suluk sahaja, lalu dia menganggap bahawa apa yang dilakukannya itu telah bersesuaian dengan manhaj orang-orang terdahulu, maka sebenarnya dia telah jahil dengan manhaj suluk. Logiknya menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah kalaulah suluk itu hanya satu cara sahaja, sudah tentu tiada guna Allah mengutus nabi dan rasul pada masa dan tempat yang berbeza-beza. Setiap nabi dan wali

¹⁹⁸ *Ibid*, 1: 123

¹⁹⁹ *Ibid*, 2: 325

²⁰⁰ Antara adab yang perlu dijaga murid dengan gurunya berdasarkan ayat di atas adalah seorang murid tidak boleh memulai pembicaraan ketika berada di hadapan gurunya, apalagi ketika ada seseorang bertanya kepadanya. Adalah suatu perangai yang tidak baik, jika dia mendahului gurunya dalam menjawab soalan. Demikian juga, tidak boleh bagi seorang murid untuk memastikan suatu perkara tanpa bermusyawarah dengan gurunya terlebih dahulu ketika dia masih berada dalam ruangnya. Dan tidak boleh baginya, berjalan di hadapan gurunya melainkan dengan izinnya. Dia juga perlu berbicara dengan lemah lembut ketika di hadapannya dan tidak boleh baginya mengangkat suara lebih daripadanya. Lihat: *Ibid*, 7: 157

²⁰¹ Suluk adalah perjalanan spriritual menuju Tuhan. Ia bermakna berusaha, berjuang dan melatih diri untuk terlepas daripada belenggu hawa nafsu dan sifat-sifat kebendaan yang menjadi hijab penghalang antara diri dengan Tuhan. Lihat: Drs. Totok Jumentoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 215.

diutus oleh Allah sesuai dengan keadaan masa dan tempatnya berada. Jelas, syariat dan suluk mereka berbeza-beza.²⁰²

Suluk mestilah dilakukan secara berperingkat-beringkat. Peringkat-peringkat itu dinamakan dengan maqamat. Maqamat pertama yang mesti dilalui oleh seorang murid adalah maqam Islam. Kemudian, maqam iman. Kemudian, dia terus menjaga ketaatannya dan istiqamah, sehingga dia menjadi seorang yang siddiq dalam setiap perkataannya, perbuatannya, keadaannya, permohonannya kepada Allah. Kemudian, dia ghaib daripada selainNya, dan bersabar dalam mujahadah diri, menghadapi kesulitan ahwal, melalui setiap maqamat dan cabarannya sehinggalah dia sampai pada maqam Ihsan.²⁰³

Ketika mentafsirkan surah al-Syura ayat 35-36, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahawa selain suluk, terdapat perkara lain dalam amalan tasawuf, iaitu *Jadhb*. *Jadhb* adalah keadaan seseorang yang dipilih oleh Allah untuk mengenalNya tanpa melalui suluk terlebih dahulu.²⁰⁴ Ia merupakan perhatian khusus diberikan kepada para wali. Menurutya, hakikat *Jadhb* adalah menyaksikan makhluk tanpa (menyaksikan) mereka, (yang disaksikan hanya *al-Ḥaq*). Hakikat suluk sahaja adalah menyaksikan makhluk tanpa (menyaksikan) *al-Ḥaq*. Hakikat *Jadhb* dalam suluk adalah menyaksikan *al-Ḥaq* pada pergerakan makhluk, atau menyaksikan makhluk pada zahir *al-Ḥaq*.²⁰⁵

Pada kesempatan lain, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan perbezaan proses suluk dan *Jadhb* dalam mengenal Allah Ta’ala. Menurut beliau, proses orang yang suluk mengenal (makrifat) Allah bermula dengan mengenal kesan kekuasaanNya yang ada pada makhluk, kemudian dia mengenal namaNya, kemudian dia mengenal sifatNya, kemudian dia

²⁰² Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2:185

²⁰³ *Ibid*, 6: 28

²⁰⁴ Pilihan Allah pada seseorang melalui proses *jadhb* ini kenal juga dengan *Ijtiba’*. Ia merupakan kurnian dan kemuliaan Allah kepada seseorang, tanpa sebab yang dia buat sebelum itu. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 127; Amin Ḥamdī, *Qāmus al-Muṣṭalahāt al-Ṣūfiyyah*, (t.tp: t.p, t.t), 26.

²⁰⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6: 365-366

mengenal penyaksian zatNya. Manakala orang *Jadhb* melalui proses mengenali Allah bermula dengan mengenal zatNya. Kemudian dia mengenal sifatNya, kemudian dia mengenal namaNya, kemudian dia mengenal kesan kekuasaanNya.²⁰⁶

Orang yang berada dalam keadaan *Jadhb* dinamakan *majzūb*; sedangkan orang yang dalam proses suluk dinamakan dengan *sālik*. Dalam perkara *Jadhb* dan suluk ini, manusia terbahagi pada 3 golongan; *majzūb* sahaja, *sālik* sahaja, *majzūb* dan *sālik* sekali gus. Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, golongan 1 dan 2 tidak layak untuk memberikan tarbiyah. Hanya golongan 3 yang layak memberikan tarbiyah. Mereka adalah orang yang melalui peringkat suluk terlebih dahulu. kemudian dia ditarik sehingga sampai kepada maqam fanā’, kemudian dia kembali semula ke peringkat suluk dalam bentuk maqam baqā’.²⁰⁷

4.4.6. *Maqāmāt Sulūk dan Aḥwāl*

Masalah *maqāmāt* dan *aḥwal* adalah isu yang penting dalam tarbiyah sufi. Kitab *al-Baḥr al-Madīd* membincangkan masalah adab suluk, maqamat dan ahwalnya secara panjang lebar dan mendalam. Melalui perbincangan tersebut Syeikh Ibn ‘Ajībah berusaha memberikan gambaran yang jelas tentang konsep pendidikan dan tarbiyah sufi. Ia merupakan konsep yang lengkap dan konprehensif. Ia bukan sahaja menekankan masalah luaran, tetapi juga masalah dalaman; bukan sahaja masalah jasad, tetapi juga rohani.²⁰⁸

Berikut penjelasan Syeikh Ibn ‘Ajībah tentang isu tersebut.

4.4.6.1. *Maqāmāt*

Maqamat adalah bentuk jamak bagi perkataan Maqām yang secara bahasa bermakna tahap, tempat, tingkatan, stesen dan terminal. Dalam istilah tasawuf, maqām adalah tahapan

²⁰⁶ *Ibid*, 7: 7

²⁰⁷ *Ibid*, 6: 365-366

²⁰⁸ ‘Abd al-Ḥāmid Darwīsy, *Maqāmāt al-Ṣūfiyah wa Aḥwālulhum*, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2007)

moral yang harus diusahakan dan dilakukan oleh sufi agar dapat mencapai puncak kesempurnaan rohani.²⁰⁹

Pengkaji melihat Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak terikat dalam menggunakan istilah maqāmāt. Kadang-kadang beliau menggunakan istilah maqāmāt untuk 3 maqāmāt penting dalam bertasawuf, yaitu maqām Islam, maqām Iman dan maqām Ihsan. Kadang-kadang beliau menggunakan istilah maqāmāt untuk menjelaskan maqāmāt dalam tauhid, yaitu maqām tauhid awam, maqām tauhid *khawāṣ* dan maqām tauhid *khawāṣ al-Khawāṣ*. Ada juga digunakannya untuk menjelaskan kedudukan keyakinan seseorang, maka ada yang berada pada maqām *ilmu yaqīn*, maqām *ayn yaqīn* dan maqām *ḥaq yaqīn*. Dan ada juga untuk menjelaskan 2 maqām akhir dalam bersuluk, yaitu maqām fanā’ dan maqām baqā’.

Adapun penggunaan maqāmāt yang sesuai dengan istilah ulama-ulama sufi di atas, yaitu tahapan moral yang harus diusahakan dan dilakukan oleh sufi agar dapat mencapai puncak kesempurnaan rohani,²¹⁰ maka Syeikh Ibn ‘Ajībah berpendapat ia ada tujuh maqāmāt.²¹¹ Ini sesuai dengan tujuh lapis langit atau tujuh lapis bumi. Namun pengkaji melihat beliau tidak konsisten dalam menetapkan maqāmāt yang tujuh itu. Pada satu ketika beliau menyatakan bahawa tujuh maqāmāt itu adalah maqām sabar, maqām syukur, maqām tawakkal, maqām redha, maqām taslīm, *maqām Maḥabbah* dan maqām makrifat.²¹² Pada ketika lain, waktu mentafsirkan surah al-Naba’ secara *ṣūfī isyārī*, beliau menjelaskan bahawa tujuh maqāmāt sufi adalah maqām taubat nasuha, maqām wara’, maqām zuhud,

²⁰⁹ Dr. M. Solihin, M.Ag, *Tasawuf Tematik : Membedah Tema-Tema Penting, cet. 1*, (Bandung : Pustaka Setia, 2003).

²¹⁰ ‘Abd al-Ḥakīm ‘Abd al-Ghanī Qāsim, *al-Madhāhib al-Ṣūfīyyah wa Madārisuhā*, (Kaherah: Maktabah Matbūlī, 1999), 122.

²¹¹ Ulama sufi tidak sepakat dalam menentukan jumlah maqamat dan ahwal yang perlu ditempuh oleh seorang salik serta susunannya. Banyak pandangan dan pendapat di kalangan mereka. Bahkan mereka juga berbeza dalam menentukan apakah perkara ini maqam atau hal. Lihat: Massignon dan Muṣṭafā ‘Abd al-Razzāq, *al-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1984), 70.; ‘Abd al-Ḥāfiẓ Ibn Mālik ‘Abd al-Ḥaq al-Makkī, *Mawqif A’immah al-Ḥarakah al-Salafiyah Min Taṣawuf wa al-Ṣūfīyyah*, (Kaherah: Dār al-Salām, 2001), 28.

²¹² Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 72

maqām sabar dalam melawan nafsu dan kebiasaan, maqām tawakal, maqām redha dan maqām taslim.²¹³ Sehingga jika dihimpun semua itu, sebenarnya ada sepuluh maqamat yang disebut oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah, iaitu maqām taubat nasuha, maqām sabar, maqām syukur, maqām wara’, maqām zuhud, maqām tawakkal, maqām redha, maqām taslim, maqām *maḥabbah* dan maqām makrifat.

Berikut penjelasan ringkas tentang maqāmāt tersebut berdasarkan pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd*:

4.4.6.1.1. Sabar

Syeikh Ibn ‘Ajībah berpandangan bahawa sabar merupakan saudara bagi syukur.²¹⁴ Syukur ketika memperoleh nikmat dan sabar ketika menghadapi ujian.²¹⁵ Sabar menurut jalan orang khusus adalah sabar terhadap perkara yang dibenci oleh nafsu dengan meninggalkan perkara syahwat dan keseronokan sementara, kecenderungan pada perkara biasa.²¹⁶

Sabar mencakup 4 aspek: (1) sabar terhadap ujian dengan cara menghalang diri daripada marah, kecewa dan berkeluh-kesah ketika menghadapinya, (2) sabar terhadap nikmat dengan mengikatnya dengan bersyukur, tidak melampau dan menyombongkan diri dengannya. (3) sabar dalam ketaatan dengan menjaganya dan istiqamah dalam melaksanakannya, (4) sabar terhadap maksiat dengan menahan diri daripada melakukannya.²¹⁷

²¹³ *Ibid*, 8:218

²¹⁴ Maqam sabar sering kali disertakan dengan maqam redha. Maqam sabar lebih umum daripada maqam redha. Maqam sabar diperintahkan kepada setiap orang beriman. Setiap orang beriman perlu berusaha mencapai maqam sabar; sedangkan tidak semua orang boleh sampai ke maqam redha. Lihat: Dr. Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Taymiyah wa al-Taṣawuf*, (Iskandariyah: Dār al-Da’wah, t.t.), 504-505.

²¹⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 158.

²¹⁶ *Ibid*, 1:160.

²¹⁷ *Ibid*, 1: 161

Menurut beliau, orang yang sabar akan memperoleh lapan kemuliaan daripada Allah s.w.t. iaitu (1) *al-Maḥabbah*, (2) *al-Naṣr* atau pertolongan, (3) *Ghurafāt al-Jannah* atau bilik-bilik di syurga, (4) Pahala yang banyak tidak terkira, (5) khabar gembira, (6) *ṣolāḥ* atau kesolehan, (7) rahmat, (8) hidayah.

4.4.6.1.2. Syukur

Syukur²¹⁸ pada pandangan Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah tidak menderhakai nikmat Allah, atau menggunakan seluruh anggota badan untuk ketaatan kepada Allah, atau melihat Pemberi nikmat pada setiap nikmat yang diperoleh.²¹⁹

Nikmat yang dianugerahkan Allah kepada hambanya ada dalam bentuk nikmat zahir dan ada yang dalam bentuk nikmat batin. Memetik pendapat Ibn Juzay, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahawa nikmat yang perlu disyukuri oleh manusia, ada dalam 3 bentuk, iaitu nikmat *duniawī*, seperti nikmat sihat dan harta halal; nikmat *dīnī* (agama) seperti nikmat ilmu, takwa dan makrifat; dan nikmat *ukhrāwī*, seperti balasan amalan yang sedikit dengan pahala yang berganda. Menambahkan petikan kata-kata Ibn Juzay, beliau menyatakan bahawa ada 2 kedudukan manusia yang bersyukur: manusia yang bersyukur dengan nikmat yang sampai kepadanya sahaja dan ada yang bersyukur dengan nikmat yang diterima oleh sekalian makhluk. Tambahannya lagi, manusia yang bersyukur ini ada 3 darjat: (1) Darjat awam, yang bersyukur ke atas nikmat, (2) Darjat *Khawāṣ*, yang bersyukur tidak hanya atas nikmat, tetapi juga ke atas ujian dan segala keadaan yang dihadapinya, (3) Darjat *khawāṣ*

²¹⁸ Maqam syukur adalah maqam yang tinggi, tidak akan sampai pada maqam ini melainkan orang yang mempunyai iman yang benar. Orang yang mempunyai iman benar ini amat sedikit, sebagaimana firman Allah dalam surah Saba’ ayat 31. Lihat: al-Qāḍī Abū Yu’lā, *Masā’il al-Īmān Dirāsah wa Taḥqīq*, (Riyad: Dār al-‘Āsimah, 1410H), 188.

²¹⁹ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 341

al-Khawāṣ, yang lenyap daripada melihat nikmat kerana ia menyaksikan pemberi nikmat.²²⁰

Sesiapa yang telah mensyukuri nikmat Allah, bermakna dia telah mengikat nikmat itu; dan sesiapa yang tidak mensyukurinya, bermakna dia telah menghilangkan nikmat itu. Syukur adalah pengikat yang ada dan pemburu yang hilang. Sesiapa yang diberi sesuatu, tetapi dia tidak bersyukur, nescaya sesuatu itu akan dicuri, sedangkan dia tidak menyedarinya.²²¹

Mengambil pendapat sebahagian sufi, Syeikh Ibn ‘Ajībah menjelaskan kedudukan maqam syukur.²²² Menurutny ia adalah maqam yang paling besar, sebab maqam ini yang menjadi sasaran iblis pada manusia, ia berusaha keras untuk menghalang manusia daripada bersyukur. Sekiranya ada maqam yang lebih tinggi daripada maqam syukur ini, sudah tentu maqam itulah yang akan menjadi sasaran iblis yang akan dihalangnya manusia daripadanya.²²³

4.4.6.1.3. Tawakkal

Tawakkal adalah buah dan hasil iman. Apabila iman kuat dan tiang-tiangnya kukuh, maka tawakkal pun akan kuat dan rahsia-rahsiannya akan kelihatan. Namun apabila iman lemah, maka tawakkal pun akan lemah. Orang yang lemah tawakkalnya, ia akan terlalu

²²⁰ *Ibid*, 1: 43

²²¹ *Ibid*, 3: 38

²²² Maqam syukur dan sabar mesti ada orang beriman. Tidak sempurna iman seseorang tanpa keduanya. Di waktu memperoleh nikmat, dia bersyukur. Di waktu dia menghadapi musibah, dia bersabar. Lihat: Muḥammad Jamāl al-Dīn Ibn Muḥammad Sa’īd Ibn Qāsim al-Ḥallāq al-Qāsimī, *Maḥāsin al-Ta’wīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1418H), 9:470.

²²³ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 2: 341

bergantung pada *asbāb*. Orang yang kurang bergantung dengan *asbāb* adalah tanda benarnya tawakkal dan keyakinan.²²⁴

Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa tawakkal itu adalah “engkau lebih mempercayai apa yang ada di tangan Allah dibandingkan dengan apa yang ada di tanganmu”. Ini disebabkan Allah telah berfirman dalam al-Quran:

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Al-Naḥl 16: 96

Terjemahan: [96](Sebenarnya) apa yang ada pada kamu akan habis dan hilang lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah tetap kekal; dan sesungguhnya Kami membalas orang-orang sabar dengan memberikan pahala yang lebih baik dari apa yang mereka telah kerjakan.

Menurut beliau lagi, terkadang tawakkal itu ditemukan bersama dengan pergantungan pada *asbāb*, tetapi tawakkal tanpa *asbāb* adalah lebih bermanfaat.²²⁵

Maqam tawakkal tidak akan sempurna tanpa diiringi maqam redha.²²⁶

4.4.6.1.4. Redha

Redha berada di atas *taslīm*. Ia bermaksud gembiranya diri dengan perbuatan Allah²²⁷. Ia lahir dari rasa cinta kepada Allah. Sebab setiap yang dilakukan kekasih akan dikasihi oleh yang mengasihinya.²²⁸

²²⁴ Tawakkal adalah cara yang paling kuat dan paling dicintai Allah s.w.t. Apabila hamba meninggalkan tawakkal, bermakna dia telah meninggalkan pengabdian kepada Allah. Lihat: Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Daw' al-Munir 'Alā al-Tafsīr*, (Riyad: Maktabah al-Nūr, t.t.), 6: 79.

²²⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 3: 181

²²⁶ Muḥammad al-Ḥasan, *al-Madhāhib wa al-Afkār al-Mu'āṣirah Fī al-Taṣawwur al-Islāmī*, (Ṭanṭā: Dār al-Basyīr, 1998), 63.

²²⁷ Redha juga bermaksud penerimaan yang baik dari seorang muslim terhadap ketentuan dan ketetapan Allah s.w.t. dengan hati yang puas dan tenang dengan keadilan Allah. Lihat: *Ibid*.

²²⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1: 161

Dalam menjelaskan konsep redha, Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan satu riwayat daripada Nabi Musa a.s. yang berkata kepada Tuhan: Wahai Tuhanku, tunjukkan aku satu amalan, yang mana jika aku mengamalkannya, Engkau redha kepadaku ? Allah berfirman : “Sesungguhnya engkau tidak sanggup mengamalkannya.” Lalu Nabi Musa tersungkur sujud. Lalu Allah berfirman kepadanya:

“Wahai putera Imran, sesungguhnya keredhaanKu bergantung pada keredhaanmu kepada ketetapanKu.”

Kemudian Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan pula riwayat daripada Ibn ‘Abbās yang berkata:

“Perkara pertama yang ditulis di Lauh Mahfuz adalah: Aku adalah Allah yang tiada tuhan selain Aku, dan Muhammad adalah utusanKu. Maka sesiapa yang menerima ketetapanKu, sabar dengan ujianKu, bersyukur dengan nikmat-nikmatKu, nescaya Aku tulis dia sebagai seorang yang siddiq dan Aku bangkitkan dia bersama orang-orang siddiqin. Sesiapa yang tidak menerima ketetapanKu, tidak sabar ke atas ujianKu dan tidak bersyukur dengan nikmat-nikmatKu, maka hendaklah ia mencari tuhan selainKu.”

Selain itu, beliau juga mengeluarkan riwayat yang berasal daripada Ibn Mas’ūd yang berkata:

“Sesiapa yang memperoleh tiga perkara, dia telah memperoleh kebaikan dunia dan akhirat; redha dengan qadha, sabar ke atas ujian dan berdoa di waktu senang.”²²⁹

Orang-orang sufi Iraq menganggap redha termasuk dalam kategori ahwal, manakala sufi Khurasan menganggapnya sebagai bahagian dari maqamat.²³⁰

4.4.6.1.5. *Taslīm*

Taslīm berada di atas sabar. Ia bermaksud tidak menampakkan penolakan dan marah secara zahir dan membuang rasa benci atau tidak suka daripada hati secara batin.²³¹

²²⁹ *Ibid*, 3: 201

²³⁰ Muḥammad al-Ḥasan, *al-Madhāhib wa al-Afkār al-Mu’āṣirah Fī al-Taṣawwur al-Islāmī*.

²³¹ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:161

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah membezakan antara *taslīm* dan *tafwīd*.²³² Menurutny, seorang yang *tafwīd* adalah seseorang yang tidak melihat pada dirinya dan pada semua makhluk ada kemampuan untuk memberi manfaat atau mendatangkan mudharat, maka ia melihat Allah yang menciptakan segala yang ada pada setiap nafasnya, dengan sifat *Musyāhadah* dan *hāl*, bukan dengan sifat ilmu dan akal. Sebahagian lagi berpendapat bahawa *tafwīd* sebelum turunnya ketentuan; dan *taslīm* selepas turunnya ketentuan.²³³

Dhūn al-Nūn ketika disoal tentang bilakah seorang hamba perlu melakukan *tafwīd* ?

Beliau berkata:

“Apabila dia telah putus harapan daripada diri dan amalannya, lalu dia menyerahkan segala urusannya kepada Allah, dan dia tidak berhubung dengan yang lain selain tuhan.”²³⁴

Ertinya, dia tidak mempunyai pergantungan melainkan dengan Allah. Maka Maqamnya ada tiga: *Tafwīd* sebelum turun ketentuan, Redha selepas turun ketentuan dengan mujahadah, dan *taslīm* selepas turun ketentuan juga, namun tanpa mujahadah.²³⁵

4.4.6.1.6. *Maḥabbah*

Maḥabbah berasal dari akar kata *Aḥabba*, *Yuḥibbu*, *Maḥabbah* yang secara harfiah bererti mencintai secara mendalam, atau kecintaan atau cinta yang mendalam.²³⁶ Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, *maḥabbah* adalah kecenderungan selalu dengan hati yang kuat, atau *murāqabah* (mengawasi) kekasih pada waktu dia ada dan tidak ada, atau menetapkan hati pada apa yang dimaksudkan Tuhan, atau takut meninggalkan khidmat padahal ia dilarang

²³² Pengarang *Zahrah al-Tafāsir* menjadikan hujung ayat 285 surah al-Baqarah sebagai dalil maqam *tafwīd* ini. Menurut beliau, berdasarkan ayat itu iman mempunyai 3 komponen. Iaitu mendengar seruan iman, maqam *khaw* dengan berusaha sentiasa bertaubat dan maqam *tafwīd* dengan menyerahkan urusan kepada Allah s.w.t. Lihat: Muḥammad Abū Zahrah, *Zahrah al-Tafāsir*, (t.t.p: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.), 1089-1090

²³³ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 6: 312

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta : Hidakarya, 1990), 96. Dan Prof. Dr. H. Abuddin Nata, *MA Akhlak Tasawuf*, cet. 10, (Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada, 2011), 207

melakukannya, atau merasakan pada dirimu pemberian yang sedikit daripada kekasihmu seolah-olah ia banyak; dan merasakan pemberiannya yang banyak sebagai sedikit, atau menekuni ketaatan dan menjauhi perbezaan. Kemudian Syeikh Ibn ‘Ajībah mendatangkan makna *maḥabbah* yang dinyatakan oleh al-Syiblī, iaitu engkau berasa cemburu ke atas kekasihmu yang dicintai orang sepertimu.”²³⁷

Kemudian beliau menerangkan bahawa pencinta pada hakikatnya adalah seorang yang tidak memiliki kekuatan dalam hatinya untuk mencintai kekasih yang lain dan tidak mempunyai hasrat kecuali apa yang dihasratkan kekasihnya itu.²³⁸

Syeikh Ibn ‘Ajībah berpandangan bahawa *maḥabbah* seorang hamba kepada Allah disebabkan dua perkara, iaitu: (1) *Maḥabbah* kerana hamba itu melihat kepada kebaikan Allah dan pelbagai bentuk anugerah yang telah diterimanya. Hati memang tertarik untuk mencintai orang yang berbuat baik kepada kita. Cinta atau *maḥabbah* seperti ini dinamakan dengan *ḥubb al-hawā*. Cinta ini dapat diusahakan dan dicari. (2) *Maḥabbah* kerana tersingkapnya hijab, hilangnya penghalang daripada pandangan hati, sehingga ia dapat melihat kecantikan Allah dan kesempurnaannya. Secara semula jadi hati menyukai yang cantik. Maka menurut beliau, cinta seperti inilah yang didendangkan oleh Rabi’ah al-Adawiyah dalam bait-bait syairnya.²³⁹

أُحِبُّكَ حُبِّينَ : حُبِّ الْهَوَى ... وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِدَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى ... فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ ... فَكَشْفُكَ لِلْحُبِّ حَتَّى أَرَكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي ... وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ

Terjemahan:

Aku mencintaimu dengan dua cinta: cinta hawa || Dan cinta kerana memang Engkau layak untuk dicintai.

²³⁷ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:167

²³⁸ *Ibid*, 1:168

²³⁹ *Ibid*, 1: 168

Adapun cinta *hawa* || Maka aku lebih sibuk mengingatiMu daripada yang lain.

Dan adapun cinta kerana Engkau memang berhak untuk itu || maka tersingkapnya Engkau daripada hijab, sehingga Aku melihatMu.

Maka tiada pujian untukku dalam hal ini dan itu || Tetapi pujian hanya untukMu dalam hal ini dan itu.

Menjelaskan maksud bait-bait tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah menyatakan bahawa cinta sebab kedua ini tidak dapat diusahakan, ia adalah anugerah daripada Allah s.w.t. kepada orang-orang tertentu.²⁴⁰

Kemudian beliau mengambil pendapat Ibn Juzay tentang darjat cinta hamba kepada Allah s.w.t. Menurut beliau ada dua darjat cinta hamba,²⁴¹ iaitu:

- Cinta atau *Maḥabbah Awām*. Cinta ini dimiliki oleh setiap orang yang beriman. Ia adalah cinta yang wajib.
- Cinta atau *Maḥabbah Khāṣ*. Cinta ini hanya dimiliki oleh ulama-ulama rabbani, wali-wali dan orang-orang terpilih. Mereka telah mencapai maqam tertinggi dan matlamat yang dituntut. Maqām ini berbeza dengan maqam-maqam solihin yang lain, seperti *khawf*, *rajā’ tawakkal*, dan lain-lain.. Maqam-maqam tersebut didasari oleh adanya kepentingan diri sendiri, sedangkan maqām *maḥabbah* ini ia didasari oleh kecintaan semata-mata pada kekasih, tanpa ada kepentingan di sebaliknya.

Punca utama *maḥabbah* ini menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, adalah makrifat atau kenal Allah.²⁴² *Maḥabbah* akan kuat bergantung pada seberapa luas makrifat seseorang dengan Allah. Ia akan lemah dengan lemahnya makrifat dengan Allah.²⁴³

²⁴⁰ *Ibid*, 1:168

²⁴¹ *Ibid*, 1: 169

²⁴² Pengarang *Rūḥ al-Ma’ānī* telah menjadikan ayat 89 surah Yūnus sebagai penjelas konsep kewalian dalam tasawuf. Menurut beliau, kewalian itu tidak akan tercapai melainkan jika melepasi 4 maqām penting. Empat maqām itu ialah *maqām maḥabbah*, *maqām syawq*, *maqām ‘isyq* dan *maqām makrifah*. *Maqām Maḥabbah* tidak akan tercapai melainkan dengan terbukannya *Jamāl* atau kecantikan ilahi. *Maqām syawq* tidak akan

Beliau juga mengingatkan bahawa jika rasa *maḥabbah* kuat tertanam di hati, ia menampakkan kesan pada anggota badan. Kesan itu adalah rajin dalam melakukan ketaatan, bersemangat untuk berkhidmat, berusaha kuat mencari keredhaanNya, seronok bermunajat denganNya, redha dengan ketetapanNya, rindu bertemu denganNya, berasa intim ketika menyebutNya, berasa asing dengan selainNya, lari meninggalkan manusia, suka bersendirian untuk berkhawat, dunia keluar dari hatinya, mencintai setiap yang dicintai Allah dan mengutamakan Allah daripada selainNya.

4.4.6.1.7. Makrifat

Makrifat dari segi bahasa berasal dari perkataan: ‘*Arafa*, *Ya’rifu*, ‘*Irfān* dan *Ma’rifah*. Ia bermaksud pengetahuan atau pengalaman atau pengetahuan Ilahi²⁴⁴. Makrifat boleh juga bermaksud pengetahuan akan rahsia hakikat agama. Ia merupakan ilmu yang tinggi daripada ilmu-ilmu yang diperoleh oleh orang-orang pada umumnya.²⁴⁵ Menurut Mustafā Zahri, makrifat adalah mengetahui Allah dari dekat sehingga hati sanubari melihat Allah.²⁴⁶

Syeikh Ibn ‘Ajībah memetik kata-kata Imam al-Qusyayri: “Jiwa ahli ibadah adalah tempat ibadah, hati orang arif adalah tempat makrifat, roh orang yang *wājid* adalah tempat *maḥabbah*, dan *sirr*²⁴⁷ orang tauhid adalah tempat *musyāhadah*. Maka tiada yang lebih

tercapai melainkan dengan menghirup wangian *Wiṣāl*. *Maqām ‘Isyq* tidak akan tercapai melainkan dengan melihat *Anwār* atau cahaya ilahi. *Maqām makrifah* pula tidak akan tercapai melainkan dengan adanya *Ṣuḥbah* atau persahabatan. Lihat: Syeikh Muḥammad al-Khiḍr al-Juknī al-Syinqīṭī, *Musyāhā al-Khāzif al-Jānī fī Radd Zalaqāt al-Tijānī al-Jānī*, (Oman: Dār al-Basyir, 1993), 479.

²⁴³ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*.

²⁴⁴ Drs. Totok Jumantoro, M.A. & Drs. Samsul Munir Amin, M.Ag. *Kamus Ilmu Tasawuf*, cet. 1, (t.tp : Pustaka Amzah, 2005), 139.

²⁴⁵ Jamīl Salibā, *Mu’jam al-Falsafī*, (Beirut : Dār al-Kitab, 1979), 2:72.

²⁴⁶ Dr. M. Solihin, M.Ag, *Tasawuf Tematik : Membedah Tema-Tema Penting Tasawuf*, cet. 1, (Bandung : CV Pustaka Setia, 2003), 41

²⁴⁷ *Sirr* ialah rahsia atau misteri. Ia merupakan substansi yang halus dan lembut dari rahmat Allah. Ia adalah relung kesedaran yang paling dalam, tempat komunikasi rahsia antara Tuhan dan hambaNya. Ia juga tempat paling tersembunyi dimana Allah memanasifasikan rahsia-rahsiaNya pada diriNya sendiri. Lihat: Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 265.

zalim daripada orang yang berusaha menghancurkan tempat ahli ibadah dengan syahwat, tempat *ahli makrifat* dengan angan-angan dan kebergantungan, tempat *ahli maḥabbah* dengan perkara hina dan tercela, dan tempat *ahli tauhid* dengan berpaling kepada orang-orang dekat.²⁴⁸

Menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah, *ahl ma’rifat billāh* berasa asing ketika berada di dunia dan mereka rindu kepada Allah.²⁴⁹

Beliau berpandangan bahawa secara zahir maqam *maḥabbah* itu lebih tinggi daripada maqam makrifat, tetapi pada hakikatnya makrifat lebih tinggi daripada semua maqamat. Kerana maqam makrifat tidak ada hijab lagi, berbeza dengan *maḥabbah*, ia masih ada hijab lagi, iaitu hijab berasa asing dengan makhluk; sedangkan seorang yang arif tidak ada perasaan itu lagi, kerana ia telah kenal hakikat segala sesuatu. Ini sesuai dengan kata-kata *al-Hikām*:

إِنَّمَا اسْتَوْحَشَ الْعِبَادُ وَالرُّهَادُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ لِعَيْبَتِهِمْ عَنِ اللَّهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ ، وَلَوْ عَرَفُوا اللَّهَ فِي
كُلِّ شَيْءٍ مَا اسْتَوْحَشُوا مِنْ شَيْءٍ

Terjemahan:

Para abid dan zahid berasa asing dengan segala sesuatu adalah kerana mereka ghaib dalam setiap sesuatu daripada Allah. Sekiranya mereka mengenal Allah pada setiap sesuatu, tentulah mereka tidak berasa asing.

Kemudian, maqam makrifat lebih tinggi daripada *maḥabbah*, kerana orang yang arif lebih sempurna adabnya daripada orang yang ada *maḥabbah*. Ini disebabkan makrifat diperoleh selepas ia sempurna melalui latihan dan proses pembinaan. Sedangkan *maḥabbah* dapat diperoleh walaupun proses latihan dan pembinaannya belum sempurna. Oleh itu, makrifat adalah kemuncak dan akhir *maḥabbah*.²⁵⁰

²⁴⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:131.

²⁴⁹ *Ibid*, 1:296

²⁵⁰ *Ibid*, 1: 169-170.

4.4.7.2. *Aḥwāl*

Aḥwal merupakan bentuk jamak bagi perkataan *ḥāl* yang secara bahasa bermaksud keadaan atau kondisi. Ia adalah kondisi kejiwaan yang dialami atau dirasakan oleh seorang sufi sebagai kurniaan daripada Allah²⁵¹ ketika dalam proses latihan rohani. *Ḥāl* bersifat sementara, datang dan pergi kepada sufi yang dalam perjalanan mendekati diri kepada Allah s.w.t.²⁵²

Orang-orang yang sedang mengalami *ḥāl* ini disebut Syeikh Ibn ‘Ajībah sebagai *ahl al-Talwīn*. Keadaan mereka berubah-ubah. Apabila keadaannya berubah, maka berubah jugalah cahayanya. Cahaya akan bertambah dengan bertambah keyakinannya dan berkurang dengan berkurang keyakinannya. Sehingga dia memperoleh *wuṣūl* dan dianugerahkan *al-Kamāl* (kesempurnaan). Ketika itu dia telah diterangi oleh matahari makrifat dan dianggap sebagai *ahl al-Tamkīn*. *Ahl al-Tamkīn* sentiasa bercahaya. Cahayanya itu tidak akan berkurang, justeru akan sentiasa bertambah.²⁵³

Perbezaan kelebihan antara tokoh sufi bergantung pada ilmu dan *ḥāl*nya. Sesiapa yang mempunyai ilmu yang kuat dengan Allah, maka dia mempunyai kedudukan lebih mulia di sisi Allah. Ilmu yang mempunyai kedudukan di sisi Allah adalah ilmu tentang zat Allah, sifatNya dan asma’Nya. Seperti itu juga ilmu tentang hukum-hakam Allah yang disertakan dengan ilmu dengan Allah. Apabila hijab hati terbuka, semakin dekatlah seseorang dengan Tuhannya. Hijab itu terbuka bergantung pada kadar *takhliyah* dan *tahliyah* yang diusahakannya. Jika hati bersih dari kotoran dan jauh dari kesibukan, lalu dihiasi dengan akhlak-akhlak mulia, maka terbukalah hijab dan masuk bersama *Aḥbāb*.²⁵⁴

²⁵¹ Nasirudin, *Pendidikan Tasawuf*, 81.

²⁵² Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, cet. 3, (Jakarta : Bulan Bintang, 1983), 63

²⁵³ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 1:149

²⁵⁴ *Ibid*, 1:149

Antara *ahwal* yang akan dialami seorang salik adalah *ḥāl al-Qabḍ*, *ḥāl al-Bast*, *ḥāl al-Uns*, *ḥāl al-Wahsyah*, *ḥāl al-Khawf* dan *ḥāl al-Rajā'*.²⁵⁵ Semua itu adalah keadaan hati seorang *sālik* ketika melalui proses suluk. *Ḥāl al-Qabḍ* adalah keadaan hati di mana perasaan takut lebih menguasainya. Apabila yang menguasainya adalah perasaan harap, maka ia berada dalam keadaan *Bast*.²⁵⁶ Maka *ḥāl Qabḍ* mengandungi perasaan takut (*ḥāl Khawf*) dan perasaan asing (*ḥāl al-Wahsyah*). Manakala *ḥāl Bast* mengandungi perasaan harap atau optimis (*ḥāl al-Raja'*) dan perasaan intim (*ḥāl al-Uns*). Ketika mentafsirkan surah Ali Imran ayat 14, Syeikh Ibn 'Ajībah memetik kata-kata Abū Hāsīm al-Zāhid yang menjelaskan tentang *al-Uns*: “Allah telah menyifatkan dunia sebagai sesuatu yang asing, supaya *uns* (keintiman) murid hanya dengan Tuhannya sahaja, dan agar orang-orang yang taat berpaling daripada dunia.”²⁵⁷

Menurut Syeikh Ibn 'Ajībah, kedudukan *ḥāl al-Qabḍ* dan *al-Bast* berada di atas *ḥāl al-Kawf* dan *al-Rajā'*. Selepas *ḥāl al-Qabḍ* dan *ḥāl al-Rajā'* terdapat *ḥāl* yang lain, iaitu *ḥāl al-Haybah* dan *ḥāl al-Uns*. Menurut beliau, *ḥāl al-Kawf* dan *ḥāl al-Rajā'* adalah untuk orang-orang beriman, *ḥāl al-Qabḍ* dan *ḥāl al-Bast* adalah untuk orang-orang *sālik*, manakala *ḥāl al-Haybah* dan *ḥāl al-Uns* adalah untuk orang-orang *ārifīn*. Adapun untuk orang-orang *mutamakkinīn*, bagi mereka tiada lagi *ḥāl* di atasnya, bagi mereka segala wujud telah terhapus daripada mata mereka, mereka hanya melihat Tuhan sahaja.²⁵⁸

Syeikh Ibn 'Ajībah mengingatkan sesiapa yang berada dalam satu *ḥāl*, supaya jangan melampau dan berlama-lama dalam *ḥāl* tersebut. Apabila dia telah berada dalam satu *ḥāl*, maka hendaklah dia cepat-cepat berpindah kepada *ḥāl* yang lain. Sebab jika dia berlama-lama dalam satu *ḥāl*, dia akan berasa bosan. Ini seperti ketika dia bertafakkur tentang dunia,

²⁵⁵ *Ibid*, 1: 240

²⁵⁶ *Ibid*.

²⁵⁷ *Ibid*, 1:296

²⁵⁸ *Ibid*, 1: 240

lalu dia mendapatkan dunia itu adalah sesuatu yang fana, maka dia berasa asing dengannya. Berasa asing adalah satu *ḥāl*. Maka dia tidak boleh berlama-lama dalam perasaannya itu, dia harus cepat-cepat berpindah kepada *ḥāl* lain dengan bertafakkur soal akhirat pula, lalu dia akan mendapati akhirat itu, maka dia akan berasa kekal dan ingin tinggal di sana. Berasa kekal adalah salah satu *ḥāl* juga. Maka dia jangan berhenti setakat di sana, tetapi hendaklah dia berpindah cepat kepada Penciptanya, iaitu Allah. Sehingga dibukakan baginya hijab, lalu dia dimasukkan dalam kalangan *aḥbāb* (kekasih-kekasih Allah). Ketika itu dia akan ghaib daripada *al-Kawnayn*, iaitu dunia dan akhirat, dia berada dalam penyaksian kepada Pencipta. Tiada lagi dunia dan akhirat baginya, yang tinggal hanya kegembiraan dan keseronokan menyaksikan Tuhan.²⁵⁹

4.5. Penutup

Berdasarkan pada perbincangan mengenai sumber-sumber pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah dan konsep-konsep tasawuf yang terdapat dalam tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd* di atas, pengkaji melihat bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah tidak selamat daripada pengaruh tasawuf *falsafī*.

Melihat kepada sumber-sumber pentafsirannya, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah merujuk kepada ulama-ulama yang dikategorikan para pengkaji sebagai ulama yang bermasalah. Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, al-Ḥallāj dan Ibn al-Fārīd umpamanya merupakan ulama sufi yang banyak dikaitkan dengan tasawuf *falsafī*. Mereka telah mengemukakan pandangan-pandangan yang lebih cenderung disifatkan sebagai falsafah dibandingkan dengan ajaran murni Islam. Pandangan-pandangan yang berbau falsafah itu turut diketengahkan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd*.

²⁵⁹ *Ibid*, 1:219

Seperti yang dijelaskan sebelum ini tentang pemikiran-pemikiran tasawuf Syeikh Ibn ‘Ajībah, beliau turut meyakini konsep fanā’ dan baqā’, konsep *tajallī* serta konsep *Musyāhadah* dan *Ayān*. Semua itu menjurus kepada konsep-konsep yang terdapat dalam tasawuf *falsafī*.

University of Malaya

University of Malaya

BAB LIMA

BAB LIMA: RUMUSAN, CADANGAN DAN PENUTUP

5.1. Pendahuluan

Pada bab ini, pengkaji akan merumuskan apa yang telah dibincangkan sebelum ini serta membuat kesimpulan bagi perbincangan lepas. Kemudian perbincangan bab ini dilanjutkan dengan mengemukakan cadangan kepada beberapa pihak yang ada kaitan dengan kajian ini untuk kebaikan bersama di masa hadapan. Lalu bab ini diakhiri dengan sebuah penutup.

5.2. Rumusan

Selepas perbincangan yang panjang lebar tentang pelbagai aspek yang berkaitan dengan sufi dan tasawuf, sufi dan tafsir al-Quran, kemudian tokoh sufi yang menjadi objek kajian ini, iaitu Syeikh Ibn ‘Ajībah serta karya tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd*, kajian ini merumuskan beberapa perkara. Ianya seperti berikut:

5.2.1. Sufi dan Tasawuf

Sufi merupakan sebahagian daripada umat Islam yang terdiri daripada pelbagai latar belakang keilmuan, sosial dan budaya. Sejarah telah membuktikan bahawa sufi dan tasawuf adalah salah satu anasir masyarakat Islam, walaupun ada yang mempertikaikan asal-usul dan keberadaan mereka. Kehadiran mereka telah mencorak kehidupan spiritual dan kemasyarakatan ummah Islam. Sufi dengan kefahaman tasawufnya, telah membentuk satu pola fikir dan cara hidup yang berbeza dengan umat Islam kebanyakan.

Tasawuf merupakan hasil asimilasi dan akulturasi sufi sesuai dengan peredaran zaman dan keadaan semasa mereka. Ia adalah percampuran antara pemikiran yang bersumber daripada akar Islam dan pemikiran yang berkembang pada masa sufi itu hidup. Oleh itu, tidak dapat dinafikan bahawa sufi mempunyai asal pemikiran yang bersumber daripada al-Quran dan al-Sunah. Namun, dalam masa yang sama ia mengalami proses percampuran saling mempengaruhi dengan anasir-anasir daripada luar Islam, sehingga sampai pada satu tahap, anasir-anasir luar itu lebih dominan dalam pemikiran sufi. Akan tetapi, tetap wujud pada sepanjang sejarah sufi adanya golongan-golongan tertentu yang berusaha meletakkan sufi dan tasawuf di landasan asalnya. Hanya sahaja kadang-kadang suara golongan tersebut berjaya mengalahkan golongan yang terpengaruh dengan anasir luar dan kadang-kadang suara mereka lemah sehingga seolah-olah sufi itu telah lari jauh dari Islam.

5.2.2. Sufi dan Pentafsiran al-Quran

Setiap golongan daripada sufi berusaha untuk meletakkan setiap amalan dan pemikiran mereka di atas landasan al-Quran dan al-Sunnah. Namun, berdasarkan kajian ini tidak semua yang benar-benar berpegang teguh dengan keduanya. *Ṣūfī sunnī* yang tasawuf mereka lebih menitikberatkan masalah amal dan akhlak, nampak lebih komitmen berpegang teguh dengan al-Quran dan al-Sunnah. Manakala *ṣūfī falsafī* lebih cenderung menjadikan al-Quran dan al-Sunnah sebagai penyokong pandangan-pandangan dan penyangga pemikiran-pemikiran mereka yang terpengaruh dengan anasir-anasir luar. Kebanyakan mereka mentafsirkan al-Quran menggunakan metodologi *ramzī*, dan segelintir mereka ada yang terjerumus pada pentafsiran metodologi *bāṭinī*.

Bertitik-tolak daripada kenyataan di atas, maka kebanyakan *ṣūfī sunnī* atau *‘amali* mentafsirkan al-Quran mengikut metodologi kebanyakan ulama *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamāah*. Mereka mentafsirkan al-Quran berlandaskan kepada metodologi tafsir *bi al-Ma’t’hūr*, atau *bi al-Ra’y al-Mamdūh* atau *Isyārī* yang *Maqbūl*. Metodologi *isyārī* adalah metodologi yang banyak diguna pakai oleh golongan sufi dan golongan ilmuwan yang berusaha mencari rahsia-rahsia yang bermanfaat yang tersembunyi di sebalik ayat-ayat al-Quran.

Tafsir sufi mempunyai karakter tertentu yang menyebabkannya berbeza dengan metodologi-metodologi pentafsiran yang lain. Tafsir sufi cenderung mendalami makna batin bagi ayat al-Quran. Untuk mendalami makna batin itu, mereka menggunakan pentakwilan yang antaranya tetap menjaga syarat-syarat pentafsiran yang asas dan ada yang melampau sehingga terkeluar daripada landasan. Rahsia yang diperoleh sufi daripada hasil pentakwilannya terhadap ayat al-Quran dikenal dengan *isyārāt*, setengah mereka menamakannya sebagai *mustanbaṭāt*. *Isyarat* yang baik didahului oleh proses latihan rohani yang ketat. Proses rohani tersebut menjadikan sufi itu suci zahir dan batin. Maka, dengan kesucian diri itu mereka mudah memperoleh ilham atau ilmu laduni daripada Allah s.w.t. Sebahagian sufi menjelaskan isyarat-isyaratnya itu dengan menggunakan istilah yang mudah difahami. Namun, sebahagian yang lain pula menggunakan bahasa yang sukar difahami. Ia telah menyebabkan penolakan di kalangan ulama-ulama. Selain itu, mereka juga suka menggunakan bahasa syair dan metafora dalam pentafsiran mereka sebagaimana mereka suka menjelaskan huruf-huruf *muqatta’ah* yang terdapat di awal surah.

Karya-karya tafsir sufi mula muncul pada abad kedua dan ketiga hijrah. Sehingga ke hari ini karya-karya tafsir sufi terus bertambah. Karya-karya mereka itu ada yang berada dalam kitaran tafsir yang diterima dan sebahagiannya disifatkan oleh ulama sebagai tafsir

yang menyimpang atau menyeleweng. Tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karya Syeikh Ibn ‘Ajībah merupakan salah satu kitab tafsir sufi yang menggunakan metode zahir dan *isyārī* sekaligus. Ia boleh dikategorikan sebagai tafsir sufi yang dapat diterima. Namun, perlu diingatkan bahawa terdapat pentafsirannya secara *isyārī* yang perlu berhati-hati dengannya, terutamanya isu-isu yang berkaitan dengan akidah.

5.2.3. Biodata Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Sumbangannya

Syeikh Ibn ‘Ajībah hidup pada abad 12 H atau 18 M. Pada masa itu berlaku kemunduran ummah Islam dari pelbagai aspek. Di samping itu, mereka juga berhadapan dengan penjajahan barat dan perpecahan di kalangan mereka sendiri.

Syeikh Ibn ‘Ajībah dilahirkan pada tahun 1060 H atau 1161 H. Di kampung *al-Khāmis* yang terletak antara Bandar Tanjah dan Tetouan, Moroko. Pada waktu itu Moroko di bawah pemerintahan al-Aysrāf al-‘Alawiyah.

Keadaan sosial politik Moroko pada waktu itu tidak stabil kerana perseteruan kuasa antara keluarga kerajaan al-Aysrāf al-‘Alawiyah.

Keadaan keilmuan dan intelektual pula mengalami kebuntuan. Sistem pendidikan lebih cenderung membentuk pelajar-pelajar yang kurang kreatif dan inovatif. Selain itu terjadi pertembungan di antara ulama fikah dan ulama tasawuf.

Keadaan kehidupan tasawuf amat terpinggir. Sufi dan tasawuf dianggap perkara asing dan pelik oleh masyarakat Moroko umumnya dan Bandar Tetouan khasnya.

Syeikh Ibn ‘Ajībah berasal daripada latar belakang keluarga yang soleh dan taat. Nasab keturunannya bersambung sehingga sampai kepada cucunda Rasulullah al-Ḥasan. Syeikh Ibn ‘Ajībah telah berkahwin dengan lima orang perempuan dan bercerai dengan salah

seorang isterinya. Hasil perkahwinan itu beliau memperoleh 31 orang anak. Namun, hanya 9 orang sahaja anaknya yang hidup. Kebanyakannya meninggal di waktu kecil.

Pendidikan Syeikh Ibn ‘Ajībah bermula daripada rumahnya sendiri melalui tarbiah ibu dan bapanya sendiri. Beliau belajar fardu ain dan al-Quran dengan bapa dan datuknya. Kemudian, beliau belajar ilmu-ilmu keIslaman lain daripada ulama-ulama negerinya. Ketika mula dewasa, beliau pergi ke al-Qaṣr al-Kabīr dan berguru kepada ulama-ulama tersohor di sana. Selepas beberapa lama di sana, beliau pergi pula menuntut ilmu di Bandar Tetouan. Di sana, beliau berguru dengan ulama-ulama besarnya. Pada tahun 1200 H salah seorang guru utamanya meninggal dunia. Ini telah menyebabkannya berasa kehilangan, lalu berhijrah ke Bandar Fes. Di sana, beliau menuntut ilmu dengan ulama-ulamanya.

Kecenderungan Syeikh Ibn ‘Ajībah dengan tasawuf sudah berputik semenjak dari waktu usianya masih kecilnya lagi. Di waktu kecil, dia sudah mula suka bersendirian dan taat beribadah. Kecenderungan tasawufnya mula tumbuh mekar selepas beliau membaca kitab *al-Hikām* karangan ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī. Kesan dari bacaannya itu beliau menjadi seorang yang zuhud, suka berzikir dan berselawat serta seronok beribadah. Beliau banyak merenung dan bertafakur di *Kubbaḥ Sayyidī Ṭalḥah* dan *Kubbaḥ Sayyidī al-Fakhār*. Namun, ibu bapanya tidak senang dengan perubahan sikapnya itu mereka menggesanya untuk kembali menuntut ilmu. Beliau enggan, sehingga beliau bermimpi dengan Sayyidī Ṭalḥah. Dalam mimpinya itu, Sayyidī Ṭalḥah menyuruhnya untuk kembali belajar. Beliau akhirnya mengikuti arahan itu dan kembali ke medan ilmu.

Selepas mimpi tersebut, Syeikh Ibn ‘Ajībah pergi mengajar ilmu zahir, di samping belajar. Beliau mengajar di beberapa tempat di Bandar Tetouan. Justeru kesungguhan dan keikhlasannya, kelas pengajiannya mendapat sambutan ramai orang.

Syeikh Ibn ‘Ajībah betul-betul terjun secara aktif dalam aliran tasawuf selepas kembali dari Bandar Fes dan menziarahi 2 orang tokoh sufi terkenal pada waktu itu iaitu, Syeikh Maulā al-‘Arabī dan Sayyidī Muḥammad al-Buzaydī.

Dua tokoh sufi tersebut amat tertarik dengan keilmuan dan personaliti Syeikh Ibn ‘Ajībah. Lalu, mereka berusaha menarik Syeikh Ibn ‘Ajībah untuk bergabung dalam tarekat sufi mereka. Pada awalnya, Syeikh Ibn ‘Ajībah nampak keberatan. Namun, selepas beberapa usaha daripada 2 orang tokoh tersebut, akhirnya Syeikh Ibn ‘Ajībah menyertai mereka.

Syeikh Ibn ‘Ajībah melalui latihan suluk dengan baik sehingga beliau muncul sebagai seorang tokoh sufi yang disegani. Beliau pakar dalam ilmu zahir, seperti bahasa Arab, fikah, hadis, al-Quran dan tafsir. Demikian juga, beliau merupakan sebutir bintang yang berkilauan dalam bidang ilmu batin, iaitu ilmu tasawuf.

Karyanya lebih 40 buah. Setiap karyanya itu menjadi bukti kepakarannya dalam bidang-bidang yang disebutkan di atas. Karya-karyanya itu terbahagi pada dua kategori: karya-karya sebelum terlibat dalam tasawuf dan karya-karya selepas terlibat dalam tasawuf.

5.2.4. Tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Metodologi Tafsir Zahirnya

Tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah mengandungi pentafsiran secara zahir dan batin. Pentafsiran batin telah dikhaskan pada bahagian akhir pentafsirannya yang diberi topik: *Isyārah*. Ini menunjukkan bahawa Syeikh Ibn ‘Ajībah mengakui pentafsiran zahir, berbeza dengan pentafsiran golongan *bāṭinī* yang menolak pentafsiran zahir dan hanya mengakui pentafsiran batin yang dilakukan golongannya.

Tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah mengandungi pentafsiran semua surah dan ayat yang terdapat dalam al-Quran. Ia disusun secara susunan mashaf. Dalam mentafsirkannya, ayat-ayat itu dikelompokkan kepada beberapa kelompok ayat.

Pentafsirannya secara zahir mengandungi elemen-elemen yang biasa terdapat pada pentafsiran ulama zahir. Maka dalam tafsirnya terdapat pengenalan terhadap surah, latar belakang ayat (*Asbāb al-Nuzūl*), aspek *qirāāt* ayat, penjelasan ayat secara *lughawī*, munasabah surah atau ayat, perbincangan hukum hakam dan pengajaran ayat, dan aspek-aspek lain yang berkaitan dengan ayat.

Ketika mentafsir ayat, metodologi penghujahan dan pendalilan yang diguna oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah didapati telah menggabungkan metodologi-metodologi pentafsiran yang ada. Maka, beliau menggunakan metodologi tafsir *bi al-Ma’thūr* dengan menjadikan ayat-ayat al-Quran, hadis-hadis nabi, pendapat-pendapat sahabat dan tabi’in sebagai sumber penghujahan dan pendalilannya. Namun, dalam soal pengambilan riwayat, beliau nampak kurang berhati-hati, sehingga ditemukan banyak riwayat-riwayat yang dipertikaikan kesahihannya oleh ulama-ulama hadis. Turut ditemui, beberapa riwayat israiliyat yang tidak dijelaskan kedudukan sanad dan riwayatnya. Beliau juga menggunakan metodologi tafsir *bi al-Ra’y* dalam pentafsirannya yang mana beliau turut mengemukakan pendapat-pendapatnya sendiri dalam menjelaskan ayat-ayat al-Quran.

Syeikh Ibn ‘Ajībah juga mengambil pendapat ramai ulama untuk menjelaskan maksud sesuatu ayat. Di kalangan ulama itu, ada yang berasal daripada golongan sufi dan bukan sufi. Biasanya pendapat-pendapat itu hanya didatangkan untuk memperluas makna ayat tanpa menjelaskan dan memperdebatkan pendapat tersebut. Di antara tokoh ulama tafsir yang dijadikan sumber rujukan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah Imam al-Tha’labī penulis kitab tafsir *al-Kasyfu wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, Imam al-Wāhidī penulis

tafsir *al-Bāsiṭ*, *al-Wasiṭ* dan *al-Wajīz*, Imam Ibn ‘Aṭīyyah penulis tafsir *al-Muharrar al-Wajīz*, Imam al-Bayḍāwī penulis tafsir *Anwār an-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* dan banyak ulama tafsir yang lain. Selain itu, beliau juga banyak merujuk pada pakar *qirāāt* seperti Imam al-Kisā’ī, Imam ‘Āṣim, Imam Ibn Kathīr dan lain-lain.

Metodologi *lughawī* merupakan salah satu metodologi pentafsiran yang cukup meluas digunakan oleh Syeikh Ibn ‘Ajībah dalam pentafsirannya. Beliau banyak membincangkan aspek nahu, saraf dan balaghah al-Quran. Beliau juga sering mendatangkan bait-bait syair untuk menjelaskan makna ayat. Meluasnya aspek bahasa dalam pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah turut dijelaskan oleh perbincangan *khilāfiyāt* bahasa dalam pentafsirannya.

Dalam perbincangan ayat-ayat hukum, Syeikh Ibn ‘Ajībah cenderung menyentuhnya secara ringkas dengan fokus penjelasan berdasarkan mazhab fikahnya, iaitu mazhab Maliki. Seseekali, beliau menyentuh pandangan daripada ulama mazhab lain. Melihat cara beliau mengemukakan pandangan ulama-ulama fikah, beliau tidak taksud, jauh sekali menyerang pendapat ulama mazhab lain yang berbeza dengan pendapat mazhabnya.

Dari segi persembahan dan cara penulisan, tafsir Syeikh Ibn ‘Ajībah cenderung menggunakan metodologi *tahlīlī*. Ini dapat dibuktikan dengan melihat pada isi kandungan dan aspek perbincangan pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah yang mencakup banyak aspek.

5.2.5. Tafsir Sufi Syeikh Ibn ‘Ajībah dan Pemikiran Tasawufnya

Tafsir sufi menurut Syeikh Ibn ‘Ajībah adalah *isyārāt* yang diperoleh seorang sufi ketika membaca dan menghayati al-Quran. *Isyārāt* itu hendaklah didahului dengan kefahaman ayat secara zahir. Syeikh Ibn ‘Ajībah amat menekankan kepentingan tafsir zahir

bagi ayat-ayat al-Quran. Oleh itu, semua ayat yang ditafsirkannya telah didahului dengan pentafsiran secara zahir. Bahkan, pada mukadimah tafsirnya, beliau menyatakan bahawa seorang yang ingin terjun dalam pentafsiran secara batin hendaklah terlebih dahulu menguasai ilmu-ilmu zahir dan dibimbing oleh seorang mursyid yang kamil.

Tafsir sufi Syeikh Ibn ‘Ajībah mengandungi perbincangan mengenai rahsia ayat dan maksudnya yang ditafsirkan berdasarkan perspektif dan nilai sufi.

Sumber pentafsiran Syeikh Ibn ‘Ajībah secara sufi adalah berasal dari al-Quran, al-Sunnah dan pendapat sahabat dan tabi’in. Namun kebanyakannya merujuk kepada pandangan-pandangan ulama sufi yang berasal dari pelbagai latar belakang. Di antara mereka ada yang dikategorikan oleh para pengkaji sebagai *ṣūfī amalī* dan sebahagiannya lagi berasal daripada *ṣūfī falsafī*. Oleh itu, tafsir sufi Syeikh Ibn ‘Ajībah merupakan gabungan pelbagai pandangan sufi. Sebahagian pengkaji menyatakan bahawa tafsir sufi Syeikh Ibn ‘Ajībah ini umpama ensiklopedia tafsir sufi. Itu lantaran banyaknya pendapat-pendapat ulama sufi dalam tafsir ini.

Selain bersumberkan kepada perkara di atas, Syeikh Ibn ‘Ajībah telah mengambil pandangan mufasir yang mentafsirkan al-Quran dengan sesuatu yang diperoleh daripada mimpi dan *kasyf*. Ia merupakan bentuk kekhususan metodologi pentafsiran sufi. Akan tetapi beliau tidak begitu banyak membincangkan aspek ini.

Syeikh Ibn ‘Ajībah telah berusaha menyampaikan *isyārāt* sufi dalam pentafsirannya dengan bahasa yang mudah dan tidak terlalu berbelit-belit.

Pentafsiran sufi Syeikh Ibn ‘Ajībah bagus untuk dijadikan bahan tarbiah suluk dan rohani yang berlandaskan al-Quran. Namun, perlu berhati-hati dengan pentafsiran-pentafsirannya yang lari dari asas pentafsiran yang telah ditetapkan ulama-ulama tafsir.

Pemikiran tasawuf Syeikh Ibn ‘Ajībah nampak terpengaruh dengan pemikiran *taṣawuf falsafī* yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh sufi sebelumnya. Perkara ini jelas ketika beliau mentafsirkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan ketuhanan, alam dan manusia atau mengenai wujud.

5.3. Cadangan

Cadangan ini dikemukakan kepada beberapa pihak yang pengkaji anggap mempunyai pertalian dengan kajian ini. Di antaranya:

5.3.1. Cadangan Kepada Khalayak

5.3.1.1. Umat Islam perlu meluaskan ilmu pengetahuannya tentang al-Quran. Ia adalah asas utama kehidupan mereka. Ilmu pengetahuan mereka tentang al-Quran tidak boleh berhenti setakat tahu membaca, akan tetapi perlu melepaskannya untuk faham makna dan maksud yang terkandung di dalamnya, lalu menghayatinya dan mengamalkannya. Ilmu pengetahuan yang dihayati dan diamalkan, itulah yang dianggap sebagai ilmu pengetahuan yang bermanfaat. Ia adalah cahaya penerang dalam kegelapan, pembimbing dalam kesesatan dan penolong dalam kesusahan.

5.3.1.2. Khalayak perlu menghadiri kelas-kelas pengajian tafsir al-Quran yang disampaikan oleh guru-guru yang berautoriti. Gunakanlah buku-buku yang ditulis oleh ulama-ulama yang muktabar. Belajar dengan guru-guru yang berautoriti dan mengguna buku-buku yang muktabar dapat menghindarkan daripada kesalahan dan menjauhkan daripada kesesatan.

5.3.1.3. Di tengah kesungguhan membaca dan mendalami ilmu al-Quran, umat Islam perlu berhati-hati dengan bahan bacaan yang dihadapkannya. Dunia ilmu pengetahuan sekarang amat luas dan tanpa sempadan. Berbagai macam bahan ilmu pengetahuan dapat diperolehi, sama ada benar atau tidak. Pegangan akidah dan syariat yang benar adalah asas penyaringan ilmu pengetahuan itu. Oleh itu, pelajarilah terlebih dahulu asas akidah dan syariat yang benar sebelum terjun lebih jauh dalam mendalami ilmu pengetahuan itu.

5.3.2. Cadangan Kepada Ustaz dan Pendakwah

5.3.2.1. Jika khalayak dinasihatkan supaya memperluas ilmu pengetahuan, maka adalah lebih mustahak lagi bagi seorang ustaz dan pendakwah untuk memperluas ilmu pengetahuannya, terutama tentang al-Quran. Penting bagi seorang pendakwah untuk menguasai *ulūm* al-Quran dan *uṣul* tafsir. Dengannya, seorang alim akan memiliki pemikiran yang murni berlandaskan sumber asal keilmuan Islam.

5.3.2.2. Para pendakwah disarankan supaya menguasai ilmu hikmah dan *maw'izah ḥasanah* dalam berdakwah dan menghindarkan daripada menyampaikan polemik tentang al-Quran yang tidak berasas dan khilaf pentafsiran yang tidak berpenghujung, demi menjauhkan umat Islam daripada kekeliruan dan perpecahan.

5.3.2.3. Para pendakwah disarankan untuk lebih produktif dalam melakukan kajian terhadap al-Quran dan mengeluarkan pelajaran dan pengajaran yang berharga daripadanya untuk dijadikan panduan dan bimbingan hidup umat Islam. Kemudian, kajian-kajian itu hendaklah dibukukan atau

didokumentasikan dengan cara yang lebih mudah dicerna dan difahami oleh khalayak.

5.3.2.4. Para pendakwah hendaklah celik IT, lalu menggunakannya untuk menyebarkan ilmu-ilmu bermanfaat dan nilai-nilai luhur yang terkandung dalam al-Quran. Umat Islam dan golongan muda terutamanya amat memerlukan bimbingan dan panduan hidup, dan IT adalah media utama yang banyak mereka gunakan. Menggunakan media yang paling digemari audien adalah salah satu bentuk hikmah dalam berdakwah.

5.3.3. Cadangan Kepada Pusat Pengajian Islam

5.3.3.1. Pusat pengajian Islam hendaklah lebih mempergiat dan menggalakkan lagi kajian-kajian berkaitan dengan al-Quran, sama ada tentang ilmu al-Quran, pentafsiran al-Quran dan sumbangan tokoh-tokoh Islam terhadap pengajian al-Quran.

5.3.3.2. Pusat pengajian Islam perlu fokus mendidik pelajar-pelajarnya bagaimana menjadi mereka seorang mufasir yang ulung, menguasai al-Quran dan memahami kandungannya dengan baik, serta dapat menyampaikan kepada khalayak dengan baik, kerana jarang sekali ditemukan tokoh yang begitu mahir dalam mentafsirkan al-Quran, terutama di alam Melayu. Umat amat mengharapkan lahirnya tokoh-tokoh seperti Buya HAMKA, M. Quraish Shihab, Teungku Hasbi ash-Shiddieqy, dan lain-lain.

5.3.4. Cadangan Kepada Jabatan Agama Islam dan Pihak Kerajaan

5.3.4.1. Jabatan Agama Islam hendaklah mengadakan kursus-kursus atau seminar-seminar untuk para imam dan masyarakat awam. Kursus dan seminar itu bertujuan untuk mendedahkan kepada mereka tentang tafsir suci sahih dan tafsir suci yang menyimpang.

5.3.4.2. Pihak kerajaan hendaklah membantu para pengkaji dari aspek kemudahan dan kewangan sehingga semakin ramai kajian yang bermanfaat dihasilkan.

5.5. Penutup

Pengkaji menyedari bahawa sebagai manusia biasa, kajian ini masih banyak kekurangan dan kelemahannya, namun demikian pengkaji berharap melalui kajian ini sedikit sebanyak pengkaji telah memberi sumbangan pada khazanah ilmu pengetahuan dan keilmuan Islam khususnya.

Pengkaji berharap terdapat selepas ini pengkaji-pengkaji lain yang berusaha mendalami al-Quran dan tafsirnya, mengkaji kehebatan dan keagungannya. Bagi diri pengkaji sendiri, kajian ini dianggap sebagai batu loncatan untuk pengkaji mendalami lebih lanjut tentang al-Quran dan tafsirnya.

Akhirnya, daripada Allah segala sesuatu berasal, kepada-Nya juga segala sesuatu itu akan kembali. Maka pengkaji menyerahkan segala yang dilakukan ini kepada-Nya. Hanya kepada-Nya pengkaji bergantung dan hanya kepada-Nya juga pengkaji menyerahkan diri. Terimalah amal hamba-Mu yang hina ini, ya Allah. Amin ya Rabbal 'Alamin.

BIBLIOGRAFI

BAHAN BERBAHASA ARAB:

Al-Quran al-Karim

‘Abbās, Dr. Faḍl Ḥasan, *Muḥāḍarāt fī ‘Ulūm al-Qurān*, cet. 1, (Oman: Dār al-Nafā’is, 2007).

Al-‘Abbasi, Abd al-‘Azīm Aḥmad, *Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, cet. 1, (Kaheerah: Dār al-Tibā’ah al-Muhammadiyah, 1971).

‘Abdah, Muḥammad, *al-Ṣūfiyyah: Nasy’atuhā wa Taṭawuruhā*, (Kuwait: Dār al-Arqām, t.t.)

‘Abduh, Syaikh Muḥammad -, *Fātiḥah al-Kitāb*, (Kaheerah: Kitāb al-Taḥrīr, 1382 H)

Abū Zahrah, Muḥammad -, *Uṣūl al-Fiqh*, cet. 1, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arābi, ṭ.ṭ.)

_____, *Zahrah al-Tafāsīr*, (t.t.p: Dār al-Fikr al-‘Arābi, t.t.)

Abū Zayd, Fawzī Muḥammad, *al-Ṣūfiyyah fī al-Qurān wa al-Sunnah*, (Kaheerah: Dār al-Imān wa Ḥayāh, 2008)

Aḥmad, ‘Abd Allāh Nadhīr (Dr.), *Abū Ja’far al-Taḥāwī: al-Imām al-Muḥaddith al-Faqīh*, cet. 1, (Beirut: Dār al-Qalām, 1991).

al-‘Affānī, Sayyid Ḥusayn, *A’lā al-Na’im al-Syawq Ilā Allah wa Ru’yah Wajh al-Karīm*, (Jedah: Dār Mājid ‘Asīrī, 2006),

_____, *Ṣalāh al-Ummah fī ‘Uluw al-Himmah*, (Damsyiq: Muassasah al-Risālah, 1997).

Al-‘Ak, Al-Syaikh Khālīd ‘Abd al-Raḥmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, cet. 2, (Beirut: Dār al-Nafā’is, 1986).

Al-Alūsī, Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn Sayyid Maḥmūd al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma`ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab` al-Mathānī*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.)

_____, cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H)

Amīn, Aḥmad, *Duḥa al-Islām*, cet. 4, (Kaheerah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1979).

Amīn, Ḥusayn, *Tārīkh al-‘Irāq Fī al-‘Aṣr al-Saljūqī*, (Baghdad: Maṭba`ah al-Irsyād, 1965).

‘Anān, Muḥammad ‘Abd Allāh, *Nihāyah al-Andalus Wa Tārīkh al-‘Arab al-Mutanaṣṣirīn*, cet. 2, (Kaheerah: Maṭba`ah Miṣrā Syarikah Musāhamah Miṣriyyah, 1958).

- ‘Arjūn, Muḥammad al-Ṣādiq Ibrāhīm, *al-Taṣawuf fī al-Islām: Manābī’uh wa Aṭwāruh*, cet. 1, (Beirut: Dar Wahy al-Qalam, 2004).
- Al-Asfahānī, Al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Al-Raghīb, *Mu’jām Mufarādat Li Alfāz al-Qurān*, cet.1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997).
- Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, *Al-Durār al-Kāminah Fī A’yān al-Mi’ah al-Thamīnah*, Kaherah: (t.p.), 1329 H.
- _____, *Lisān al-Mizān*, cet. 3, Beirut: Muassasah al-A’lami li al-Maṭbū’āt, 1986
- al-Asyqar, Umar Sulaymān, *al-‘Aqīdah fī Allāh*, (Oman: Dār al-Nafāis, 1999),
- Al-Atābakī, Ibn Taghri Bardī, *al-Nujūm al-Zāhirah Fī Akhbār Miṣr Wa al-Qāhirah*, Mesir: Wizārah al-Thaqāfah Wa al-Irsyād al-Qawmī, 1929.
- Awājī, Ghālib Ibn ‘Alī, *Firaq Mu’aṣṣirah Tantasib Ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām Minhā*, (Jedah: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah al-Dhahabiyyah, 2001)
- ‘Azūzī, Dr. Ḥasan, *al-Syaikh Aḥmad Ibn ‘Ajībah wa Manhajuh fī al-Tafsīr*, Ribat: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2001.
- Al-Badrī, Muḥammad ‘Abd Allāh al-Mahdī, *al-Qurān al-Karīm: Tarīkhuh Wa ‘Ulūmuh*, cet. 1, Dubai: Dār al-Qalām, 1984.
- Al-Badwī, Dr. ‘Abd al-Raḥmān, *Tārīkh al-Taṣawuf al-Islāmī Min al-Bidāyah Hattā Nihāyah al-Qarn al-Thānī*, cet. 2, Kuwait: al-Nāsyir Wakālah al-Maṭbū’āt 27 Syāri’ Fahd al-Sālim, 1978.
- Badwī, Jamāl, *al-Musafirūn Ilā Allāh Bilā Matā’*, Mesir: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1997.
- Al-Baghdādī, al-Ḥāfiẓ Abū Bakr Aḥmad Ibn ‘Alī al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād Aw Madīnah al-Salām*, Beirut: Dār al-Fikrī, t.t.
- Al-Baghdādī, Ismā’īl Bāsyā, *Hadiyyah al-‘Arīfīn Fī Asmā’ al-Mu’allifīn Wa Āthār al-Muṣannifīn*, Istanbul: Wikālah al-Ma’ārif, 1955.
- Al-Bayanūnī, Muḥammad Abū al-Faṭḥ, *al-Ḥukm al-Taklīfī Fī al-Syārī’ah al-Islāmiyyah*, cet. 1, Damsyiq: Dār al-Qalām, 1988.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad Ibn Ḥusayn, *Manāqib al-Syāfi’ī*, cet. 1, Kaherah: Dār al-Turāth, 1980.
- Billy, Graham, *al-Adab al-Islāmī fī Syihb al-Qārah al-Hindiyyah wa al-Bākistāniyyah*, terj. Dr. Husayn Mujīb al-Miṣrī, (Kaherah: Dār al-Thaqāfah, 1999)

Bint al-Syāṭī', Āisyah Abd al-Raḥmān (Dr), *al-Qurān wa Qaḍāyā al-Insān*, (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.)

al-Biqā'ī, Imam Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn 'Umar, *Naẓm al-Durār fī Tanāsub al-Āyy wa al-Suwār*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995

Brockelmann, Carl, *Tārīkh al-Adāb al-'Arabī*, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1962.

_____, *Tārīkh al-Syu'ūb al-Islāmiyyah*, cet. 5, Beirut: Dār al-'Ilm Li al-Malāyīn, 1968.

Al-Dahlāwi, Ḥujjah Allāh, *al-Fawz al-Kabīr Fī Uṣūl al-Tafsīr*, Beirut: Dār Quṭaybah, 1989.

al-Dahmānī, Turkī Ibn al-Ḥasan, *Zakhrāf al-Qaṣrī Fī Manāqib al-Ḥasan al-Baṣrī*, (Oman: Amwāj li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2012)

Darrāz, Muḥammad 'Abd Allāh, *al-Naba' al-'Aẓīm*, cet. 3, Kuwait: Dār al-Qalām, 1974.

Dārī, al-Mawlā Taqī al-Dīn 'Abd al-Qādir al-Taymī al-Dārī al-Ghāzī al-Miṣrī al-Ḥanafī *al-Ṭabaqāt al-Sunniyyah Fī Tarājum al-Ḥanafīyyah*, cet. 1, Riyad: Dār al-Rifa'ī, 1983.

Al-Dasūqī, Muḥammad, *al-Imām Muḥammad al-Ḥasan al-Syaybānī Wa Āthāruh Fī al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 1, Dawhah Qaṭar: Dār al-Thaqāfah, 1987.

Dāwūd, Muḥammad, *Tārīkh Taṭwān*, Tatuan : Ma'had Mawlā al-Ḥasan, 1959.

Al-Dāwūdī, Al-Ḥāfiẓ Syams al-Dīn Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Aḥmad, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.

al-Dawsūrī, Ḥusayn Ibn Aḥmad, *al-Raḥmah al-Hābitah fī Ism al-Dhāt wa al-Rābītah*, (Mekah: t.p., t.t.)

Al-Dhahabī, Muḥammad Husayn, *al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, cet. 7, Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000.

_____, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2005

Al-Dhahabī, al-Imām al-Syams al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Uthmān, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, cet. 7, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1990.

_____, *Tadhkirah al-Ḥufāz*, cet. 4, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1991.

Al-Fahrī, Ibn Rasyīd, *Mil'u al-'Aybah Bimā Jama'a Bi Tūl al-Ghaybah Fī al-Wijhah al-Wajīhah Ilā al-Haramayn Makkah wa Ṭayyibah*, cet. 1, Tunis: al-Syarikah al-Tūnisiyyah, 1401H.

- al-Fanisan, Dr. Su'ūd Ibn 'Abd Allāh, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn: Asbāb wa Āthāruh*, cet. 1, Riyad: Dār Isybiliyā, 1998.
- Fayīd, 'Abd al-Wahāb 'Abd al-Wahāb, *Manhaj Ibn 'Aṭīyah fī Tafsīr al-Qurān*, (Kaherah: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābī' al-Amiriyyah, 1973),
- Al-Fayūmī, Aḥmad Ibn Muḥamad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Firt, Yūsuf 'Abd al-Raḥmān, *al-Qurṭūbī al-Mufasssīr (Sirah Wa al-Manhaj)*, cet. 1, al-Kuwayt: Dār al-Qalam, 1984.
- Ghalab, Muḥammad, *al-Taṣawuf al-Muqārīn*, Kaherah: Maktabah al-Nahḍah, t.t.
- Al-Ghāsyī, 'Abd al-'Azīm Aḥmad, *Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, cet. 1, Mesir : Dār al-Ṭibā'ah al-Muhammadiyyah, 1971.
- al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, t.tp : Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.
- _____, *al-Mustaṣfā Min 'Ulūm al-Uṣūl*, cet. 3, Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1993.
- al-Ghazzālī, Syu'aib Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Mabāḥith al-Tasybīh wa al-Tamthīl fī Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Ibn 'Āsyūr*, (Tesis Doktor Falsafah, Universiti Umm al-Qura, Mekah, 1424-1425H).
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Dr. 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār, Beirut: Dār Iqrā', t.t.
- Āl-Ḥājib, Jamāl al-Dīn Ibn 'Amr Ibn Abū Bakr Ibn, *Muntahā al-Wuṣūl Wa al-Amal Fī 'Ilmay al-Uṣūl Wa al-Jadal*, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- al-Ḥamad, Ghanīm Qaddurī, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Qurān*, (Oman: Dār 'Ammār li al-Nasyar wa al-Tawzī', 2003)
- Hamādah, Dr. Fārūq, *Madkhal Ilā 'Ulūm al-Qurān wa al-Tafsīr*, Ribat : Maktabah al-Ma'ārif, t.t.
- Ḥamdī, Amīn, *Qāmus al-Muṣṭalahāt al-Ṣūfiyyah*, (t.t.p: t.p, t.t)
- Al-Ḥāmid, 'Alī Ḥasan 'Alī 'Abd, *al-Muntaqā al-Nafīs Min Talbīs Iblīs Li al-Imām Ibn al-Jawzī*, t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.t.
- Ḥarbī, Muḥammad, *Ibn Taymiyah wa Mawqifuh min Ahammi al-Firāq wa al-Diyānāt fī 'Asrih*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987)
- Harīdī, Asmā' 'Abd al-Mun'im Aḥmad, *Maḥmūm al-Nubuwwah fī al-Qurān al-Karīm*, (Mesir: Tesis Peringkat Sarjana Universiti 'Ayn al-Syams, 2001)

- al-Ḥasan, Muḥammad, *al-Madhāhib wa al-Afkār al-Mu'āṣirah Fī al-Taṣawwur al-Islāmī*, (Ṭanṭā: Dār al-Basyīr, 1998)
- al-Ḥūrī, Dr. 'Abd al-Ilāh Ḥūrī, *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssirin fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, cet. 1, Damsyiq & Beirut: Dār al-Nawādir, 2008
- al-Ḥasanī, al-Sayyid Muḥammad al-Sayyid al-'Alawī al-Malikī, *Zubdah al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, cet. 1, Ḥalab: Dār al-Qalam al-'Arabī & Dār al-Rifā'i li al-Nasyr, 2006.
- Al-Hasrī, Aḥmad Muḥammad, *Tafsīr Āyāt Aḥkām*, cet. 1, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.
- Al-Hāsyimī, Abd al-Mun'im, *al-Imām al-Jaṣṣāṣ Abū Bakr Aḥmad Ibn 'Alī al-Rāzī al-Hanafī*, cet. 1, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1997.
- Hibbān, Abū Bakr Muḥammad Ibn Hibbān, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ 'Alā al-Taqāim wa al-Anwā'*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984)
- Ḥilmī, Muṣṭafā, *Ibn Taymiyah wa al-Taṣawuf*, (Iskandariyah: Dār al-Da'wah, t.t.)
- al-Ḥukmī, Al-Syeikh Hāfiẓ Ibn Aḥmad, *Ma'ārij al-Qabūl bi Syarḥ Sulam al-Wuṣūl Ilā 'Ilm al-Uṣūl*, (Dammam: Dār Ibn al-Qayyim, 1995)
- Al-Humawī, Yāqūt, *Mu'jām al-Buldān*, Beirut: Dār Ṣādir, 1371H.
- Husayn, Sāih 'Alī, *Lamḥāt Min al-Tasāwuf wa Tārīkhih*, (t.tp: t.p, t.t)
- Al-Ḥusaynī, al-Sayyid Maḥmūd Abū al-Fayḍ al-Manūnī, *Jamharah al-Awliyā' wa A'lām Ahli al-Taṣawuf*, cet. 1, Kaherah: Maṭba'ah al-Madani, 1976.
- Iblāgh, 'Ināyah Allāh, *Jalāl al-Dīn al-Rūmī Bayn al-Ṣūfiyyah wa 'Ulamā' al-Kalām*, (Beirut: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1987),
- Ibn 'Ajībah, Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdī al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, cet. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.
- _____, *Tafsīr al-Fātiḥah al-Kabīr al-Musammā bi al-Baḥr al-Madīd*, cet. 1, t.tp.: Dār al-Ḥāwī, 1999.
- _____, *al-Fahrisah*, ed. Abd al-Ḥāmid Ṣāleḥ Ḥamdān, cet: 1 Kaherah: Dār al-Faddī al-Arabī, 1990.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah Li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999.
- _____, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946.

- Ibn al-`Arabī, Abū Bakr Muḥammad Ibn `Abd Allāh, *Aḥkām al-Qurān*, cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.t.)
- Ibn `Āsyūr, Al-Imām al-Syaikh Muḥammad Ṭāhir, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jil. 1, Beirut: Muassasah al-Tarikh, 2000
- Ibn `Āsyūr, Syaikh Muḥammad al-Fāḍil, *al-Tafsīr wa Rijāluḥ*, t.tp. : t.p, 1970,
- Ibn al-Athīr, al-Mubāarak Ibn Muḥammad, *al-Nihāyyah Fī Gharīb al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn al-Athīr, `Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan `Alī Ibn Abī al-Karam Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn `Abd al-Karim Ibn `Abd al-Wahīd al-Syaybani, *al-Kāmil Fī al-Tārīkh*, Beirut: Dār al-Bayrūt, 1966.
- Ibn Farḥūn, Qāḍī al-Qudāh Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn `Alī Ibn Muḥammad Ibn Farḥūn al-Ya`marī al-Madāni al-Maliki, *Al-Dībāj al-Mudhahab Fī Ma`rifah `Ulamā' A`yān al-Madhab*, Mesir: Maṭba`ah al-Sa`ādah, t.t.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā` al-Hafiz al-Dimasyqī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, cet. 2, Beirut: Maktabah al-Ma`ārif, 1977.
- _____ *Tafsīr al-Qurān al-`Azīm*, cet. 8, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 2003)
- Al-`Allāmah `Abd al-Raḥmān Ibn al-Khaldūn al-Maghribī, *Tārīkh al-`Allāmah Ibn Khaldūn*, cet. 2, Beirut : Maktabah al-Madrasah wa Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1961
- Ibn Khalikān, Abī al-`Abbās Syams al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abī Bakr, *Wafayāt al-A`yān Wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, cet. 1, Beirut: Dār al-Thaqāfah, t.t.
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukram, *Lisān al-`Arāb*, cet. 1, Beirut: Dār Ṣādir, 1990.
- Ibn Nādīm, *al-Fahrist*, cet. 1, Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1994.
- Ibn Taymiyah, Taqy al-Dīn `Abd al-Ḥalīm, *Muqaddimah Fī Uṣūl al-Tafsīr*, cet.1, Kuwait: Dār al-Qurān al-Karīm, 1971.
- _____ ,*al-Fatāwā al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.t.
- _____ , *Majmū' Fatāwā*, (Riyad: Dār `Ālam al-Kutub, 1991)
- Idrīs, Abu `Abd al-`Azīz Idrīs Maḥmūd, *Mazāhir al-Inḥirāfāt al-`Aqdiyyah `Inda al-Ṣūfiyyah*, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2005)

ʿImād, Abī al-Falāḥ ʿAbd al-Ḥayy Ibn al-ʿImād al-Hanbalī, *Syadharāt al-Dhahab Fī khbār Man Dhahab*, Mesir: Maktabah al-Quds, t.t.

ʿIsā, ʿAbd al-Qādir, *Ḥaqāʿiq ʿAn al-Taṣawuf*, Kaherah: Dār al-Maqtam, 2005.

al-Isfahānī, Abū Nuʿaym Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh, *Ḥilyah al-Awliyāʾ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyāʾ*, Beirut: Maktabah al-Salafiyah, 1967.

ʿItir, Dr. Nūr al-Dīn, *ʿUlūm al-Qurān al-Karīm*, cet. 6, Damsyiq: Matbaʿah al-Ṣabāḥ, 1996

Al-Jaʿfar, Musāʿid Muslim ʿAbd Allah, *Āthār al-Taṭawur al-Fikr Fī al-Tafsīr Fī al-ʿAṣr al-ʿAbbāsī*, cet. 1, Beirut: Dār al-Muassasah, 1994.

Jaʿfar, Prof. Dr. ʿAbd al-Ghāfūr Maḥmūd Muṣṭafā, *al-Tafsīr wa al-Mufasssūrīn Fī Thaūbiḥ al-Jadīd*, cet. 1, Kaherah: Dar al-Salam, 2007.

al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, cet. 7, Kaherah: Maktabah al-Khanijī, 1998.

al-Jaṣṣāṣ, Al-Imām Ḥujjah al-Islām Abī Bakr Aḥmad Ibn ʿAlī al-Rāzī, *Aḥkām al-Qurān*, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1994.

_____, *Aḥkām al-Qurān*, , Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1996.

_____, *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ al-Musammā al-Fuṣūl Fī al-Uṣūl*, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000.

Al-Jawzī, Abī al-Farḥ ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn, *al-Muntazam Fī Tārīkh al-Mulūk Wa al-Umam*, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1992.

Al-Jawziyyah, Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn Qayyim, *Aʿlām al-Muwaqqiʿīn*, cet.1, Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1993.

_____, *al-Ḍawʾ al-Munīr ʿAlā al-Tafsīr*, (Riyad: Maktabah al-Nūr, t.t.)

al-Jazāʾirī, Syeikh Abū Bakr Jābir, *Ilā Taṣawuf, Yā ʿIbāda Allah*, (Iskandariah: Dār al-Baṣīrah, t.t.)

al-Jibrīn, ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-Raḥmān, *al-Taʿlīqāt al-Zakiyyah ʿAlā al-Aqīdah al-Waṣāṭiyah*, (Riyad: Dār al-Waṭan,),

al-Jurjānī, Abū al-Hasan, *al-Taʿrīfāt*, Riyad: ʿAlām al-Kutub li al-Ṭibāʿah wa al-Nasyr wa al-Tawzīʿ, 1998.

_____, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995).

Kahhālah, Umar Riḍā, *Muʿjam al-Muallifīn*, cet. 1, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al- Arabī, t.t.

- al-Kandahlawī, Muḥammad Yūsuf, *Ḥayāt al-Ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.
- Kayā al-Harrāsī, `Imād al-Dīn Ibn Muḥammad al-Ṭabarī, *Aḥkām al-Qurān*, cet. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1985.
- Al-Kayranāwī, Raḥmah Allāh, *Izhār al-Ḥaq*, al-Sa`ūdiyyah: Idārah al-Buḥūth al-`Ilmiyyah Wa al-Iftā', 1410 H.
- al-Khālidi, Dr. Ṣalāh `Abd al-Fattāh, *al-Taḥsīn al-Mawḍū`ī Bayn al-Nazariyyah wa al-Taḥqīq*, cet. 2, Oman: Dār al-Nafā'is, 2008.
- Khalīfah, Muṣṭafā Ibn Muḥammad al-Syahīr Bi Hājī, *Kasyf al-Zunnūn `An Asāmī al-Kutub Wa al-Funnūn*, Tehran: t.p., t.t.
- Al-Khāliq, `Abd al-Raḥmān `Abd, *al-Fikr al-Ṣūfī fī Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah*, cet. 4, Keherah: Dār al-Haramayn li al-Ṭiba'ah, 1989.
- Khalīf, Dr. Yusuf, *Dirāsāt fī al-Qurān wa al-Hadīth*, Kaheerah: Maktabah Gharīb, t.t.
- Khallāf, `Abd al-Wahab, *Uṣūl al-Fiqh*, cet. 1, Jakarta: Majlis al-`Alā Li al-Da`wah al-Islāmiyyah, 1973.
- Khayyāṭah, Nahhār, *Dirāsah fī Tajribah al-Ṣūfiyyah*, (Damsiyiq: Dār al-Ma`rifah, 1994)
- Al-Khudarī Bek, Syaikh Muḥammad, *Tārīkh Tasyrī` al-Islāmī*, cet. 1, Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1967.
- _____, *Muḥāddarāt Tārīkh al-Umam al-Islāmiyyah: al-Dawlah al-`Abbāsiyyah*, cet. 4, Beirut : Dār al-Ma`rifah, 1998.
- al-Kubaysī, Dr. Khalīl Rajab Hamdan, *Manāhij al-Mufasssirīn*, cet. 2, Sana`ā: Markāz Ibādī li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2001.
- Kurd, Muḥammad `Alī, *al-Islam Wa al-Ḥadārah al-`Arabiyyah*, cet. 3, Kaheerah: Lajnah al-Ta'līf Wa al-Tarjumah Wa al-Nasyr, 1968.
- Laknāwī, Imam Abī al-Ḥasanāt Muḥammad `Abd al-Ḥayy al-Laknāwī al-Hindī, *al-Fawā'id al-Bāhiyyah Fi Tarājum al-Ḥanafīyyah*, (t.t.c.), Karachi: Maktabah Khayr Kathīr, t.t.
- Lāsyīn, Mūsā Syāhīn, *al-Āla'ī al-Ḥisān fī `Ulūm al-Qurān*, (Kaheerah: Dār al-Syurūq, 2002),
- Lūḥ, Muḥammad Aḥmad, *Taqdīs Asyakhāṣ fī al-Fikr al-Ṣūfī*, (Dammam: Dār Ibn `Affān, 2002)

- Ma`ālī, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī Abī, *Ḥjāz al-Bayān fī Ta`wīl Umm al-Qurān*, Mesir: Dār al-Ta`līf, 1970.
- Ma`ānī, `Abd al-`Azīm, Aḥmad al-Ghundūr, *Aḥkām Min al-Qurān Wa al-Sunnah*, cet. 1, Miṣr : Dār al-Ma`ārif, 1967.
- Madkūr, Dr. Ibrahim, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah : Manhaj wa Taṭbīq*, cet. 2, Mesir : Dār al-Ma`ārif, t.t.
- Al-Mahdī, al-Sayyid Muḥammad `Aqīl Ibn `Alī (Dr.), *al-Akhlāq `Ind al-Ṣūfiyyah*, cet. 1, Kaherah : Dār al-Ḥadīth, 1996.
- Maḥmūd, Minā` `Abd al-Ḥalīm (Dr.), *Manāḥij al-Mufasssirīn*, cet. 1, Kaherah : Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1978.
- Maḥmūd, Abd Ḥalīm, *Qāḍiyāt al-Taṣawuf al-Munqiz min al-Ḍalāl*, Kaherah : Dār al-Ma`ārif, 1119 H.
- _____, *Abḥāth fī al-Taṣawuf*, cet. 1, Beirut : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1979.
- al-Maghribī, Abī `Alī al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Qāsim al-Kuhān al-Fāsī, *Ṭabaqāt al-Syādhiliyyah al-Kubrā al-Musammā Jāmi` al-Karāmāt al-Illiyyah fī Ṭabaqāt al-Sādah al-Syādhiliyyah*, cet. 2, Beirut : Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2005
- Mahmūd, Abd Kādir, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islam*, Kaherah : Dār al-Fikr, 1966.
- Makhlūf, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Syajah al-Nūr al-Zakiyyah Fī Ṭabaqāt al-Mālikiyyah*, Kaherah : al-Maṭba`ah al-Salāfiyyah, 1349.
- al-Makkī, Ibn `Aqīlah, *al-Ziyādah wa al-Iḥsān fī `Ulūm al-Qurān*, (Imarat: Jāmi`ah al-Syāriqah, 2006)
- al-Makkī, `Abd al-Ḥafīz Ibn Mālik `Abd al-Ḥaq, *Mawqif A`immah al-Ḥarakah al-Salaḥiyah Min Taṣawuf wa al-Ṣūfiyyah*, (Kaherah: Dār al-Salām, 2001),
- Al-Marākīsyī, *al-Dhayl Wa al-Takmilah Li Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣilah*, Beirut : Dār al-Thaqāfah, 1965.
- Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*, cet. 1, Beirut : Dār al-Fikr, 1974.
- Massignon dan Muṣṭafā `Abd al-Razzāq, *al-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1984)
- Al-Misynā, Muṣṭafā Ibrāhīm, *Madrasah al-Tafsīr Fī al-Andalus*, cet.1, Beirut : Muassasah al-Risālah, 1986.
- _____, *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus*, cet. 1, (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1987.

- Muḥammad, Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm, *al-Taḥsīn al-Nabawī*, cet. 1, Kaherah : Maktabah al-Zahrā’, 1992.
- Muṣṭafā, Aḥmad Ibn, *Miftāḥ al-Sa’ādah wa Miṣbāḥ al-Siyādah*, Hydarabad : Maṭba’ah Da’rah al-Ma’arif al-Nizamiyyah, t.t
- al-Murākibī, Maḥmūd, *Zāhir al-Dīn wa Bāṭinuh*, (t.t.p: t.p, t.t.)
- Nājidah, ‘Alī Ḥusayn - (Dr.), *Mabādī’ al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, cet. 1, Kaherah : Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1990.
- Al-Najjār, Jamāl Muṣṭafā ‘Abd al-Ḥāmid ‘Abd al-Wahhāb, *Uṣūl al-Dakhīl fī Taḥsīn Āyy al-Tanzīl*, cet. 4, Keherah : Li al-Muallif, 2007.
- al-Nasafī, Abū Barakāt ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn, *Taḥsīn al-Nasafī (Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl)*, (Beirut: Dār al-Qalām al-Ṭayyib, 1998)
- Nāṣir, Amīnah Muḥammad, *Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī 510H-597H Arā’uh al-Kalāmiyyah wa al-Akhlāqiyyah*, (Kaherah: Dār al-Syurūq, 1987)
- Al-Nāṣirī, Syaikh Aḥmad Ibn Khālid, *al-Istiḥṣā Li Akhbār al-Maghrib al-Aqsā*, jil. 8, al-Bayda’ : Dār al-Kitāb, 1956.
- Al-Nubhānī, Yūsuf Ismā’īl, *Jāmi’ Karāmāt al-Awliyā’*, Beirut : al-Maktabah al-Thaqāfiyyah, 1991.
- al-Nuhhās, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Umar al-Ma’rūf bi Ibn, *Ru’yah Allah*, (Riyad: Dār al-Mi’rāj al-Dawliyyah, 1996)
- Al-Qāḍī, Abd al-Fattāḥ, *al-Budūr al-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Asyar al-Mutawātirah*, cet. 1, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1401H
- al-Qaḥṭānī, Sa’īd Ibn Musfir Ibn Mufriḥ, *al-Syeikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī wa Arā’uh al-Itiqādiyyah wa al-Ṣūfiyyah*, (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭāniyah, 1997)
- al-Qaysarī, Syeikh Dāwud Maḥmūd, *Maṭla’ Khuṣūṣ al-Kalim fī Ma’ānī Fuṣūṣ al-Ḥikām*, cet.1, (Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012),
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (Dr.), *Mawqif al-Islām Min al-Ilhām wa al-Kasyf wa al-Ruā wa Min al-Tamā’im wa al-Kahānah wa al-Ruqā*, cet. 1, Kaherah : Maktabah Wahbah, 1994.
- _____, *al-Marji’iyah al-‘Ulyā fī al-Islām Li al-Qurān wa al-Sunnah : Dawābit wa Mahādhir fī al-Fahm wa al-Taḥsīn*, (Kaherah : Maktabah Wahbah, t.t.)
- Qāsim, ‘Abd al-Ḥakīm ‘Abd al-Ghanī, *al-Madhāhib al-Ṣūfiyyah wa Madārisuhā*, (Kaherah: Maktabah Matbūlī, 1999)

- al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn Ibn Muḥammad Sa'īd Ibn Qāsim al-Ḥallāq, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418H)
- al-Qaṣṭalānī, Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Laṭā'if al-Isyārāt li Funūn al-Qirā'āt*, ed. Syaikh 'Amīr al-Sayyid 'Uthmān dan Abd al-Ṣabūr Shahīn, (Kaḥerah : Lajnah Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1392H)
- Qaṭṭān, Mannā', *Mabāḥith Fī al-'Ulūm al-Qurān*, cet. 1, Riyad : Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973.
- _____, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān*, cet. 3, Riyad : Maktabah al-Ma'ārif, 2000.
- _____, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān*, cet. 1, (Damsyiq : Muassasah al-Risālah, 2009
- _____, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. 1, Riyad : Maktabah al-Ma'ārif, 1996.
- Qism al-Fahrisah Wa Qism al-Ḥāsib al-Āli Bi al-Ma'had, *Fahris al-Fiqh al-Ḥanafī*, Makkah al-Mukarramah : Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1417.
- Al-Qurṭubī, Syams al-Dīn Abī 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farh al-Anṣārī, *al-Tidhkār Fī Afḍāl al-Adhkār*, cet. 1, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1408H.
- _____, *al-Jāmi' Lī Aḥkam al-Qurān*, cet, 5, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- _____, *Al-Tazkirah Fī Aḥwāl al-Mawtā Wa Umūr al-Ākhīrah*, cet. 1, Iskandariyyah : Dār al-Ṣafā Wa al-Marwah, 2004.
- al-Qusyayrī, Abū Qāsim al-Naysābūrī, *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, ed. Ma'rūf Zurīq dan 'Alī 'Abd al-Ḥāmid, cet. 2, Beirut : Dār al-Khayr, 1995.
- Muḥammad Alī Quṭb, *Dalīl al-Hayrān fī Tafsīr al-Aḥkām (Tafsir Mimpī Dalam Pandangan Islam)*, terj: Bahruddin Fannani, cet. 1, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999)
- Al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar, *al-Maḥṣūl Fī al-'Ilm al-Uṣūl*, cet. 2, Beirut : Muassasah al-Risālah, 1992.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm al-Musyṭahir Bi Tafsīr al-Manār*, cet. 1, Beirut : Dār al-Fikr, 1945.
- al-Ridwānī, Dr. Mahmud 'Abd al-Razzāq, *Mu'jam al-Ṣūfī*, cet. 1, Kaḥerah : Maktabah Salsabīl, 2007.

- Rifā'ī, Aḥmad Farīd, *al-Ghazzālī*, Mesir : Maṭba'ah Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakah, t.t.
- Al-Rūmī, Fahd Ibn `Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān, *Ittijahād al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabī' `Asyar*, cet. 1, Saudi Arabia : Idārāt al-Buḥūth al-`Ilmiyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1986.
- _____, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijih*, cet. 4, Riyad : Dār al-Tawbah, 1419 H.
- Ṣabri, Mustafā, *Mawqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Ālim Min Rabb al-'Alamīn wa 'Ibādih al-Mursalīn*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981),
- Al-Ṣabūnī, Muḥammad `Alī, *Rawāi' al-Bayān Fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min Al-Qurān* , cet. 1, Beirut : Dār al-Fikr, t.t.
- _____, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qurān*, cet. 1, Beirut : 'Ālam al-Kutub, t.t.
- Khālid Ibn `Uthmān al-Sabt, *al-'Azb al-Namir min Majālis al-Syanqitī fī al-Tafsīr*, (Ḍammām: Dār Ibn al-Qayyim, 2003)
- Ṣādiq, Sālim Ṣādiq, *al-Maṣādir al-'Āmmah li al-Talaqqi 'Inda al-Ṣūfiyyah: 'Arḍan wa Naqdan*, (Riyad: Maktabah al-Rusd, 1994)
- Al-Ṣaghīr, Dr. Muḥammad Ḥusayn `Alī, *al-Mabādī' al-'Āmmah Li Tafsīr al-Qurān al-Karīm : Dirāsah Muqāranah*, t.tp : al-Muassasah al-Jami'iyyah Li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī', t.t.
- Al-Ṣaghīr, Dr `Abd al-Majīd, *Isykāliyah Iṣlāḥ al-Fikrī al-Ṣūfī Fī al-Qarnain 18/19 M*, cet: 2, Maghribi: Mansyūrāt Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1994.
- Salibā, Jamīl, *Mu'jam al-Falsafī*, Beirut : Dār al-Kitāb, 1979
- Salim, Ibrahim Ibn Hasan Ibn, *Qaḍiyah al-Ta'wil fī al-Qurān al-Karīm Bayn al-Ghullāh wa al-Mu'tadilīn*, cet. 1, Beirut : Dar Qutaybah, 1993.
- Salmān, Masyhūr Ḥasan Maḥmūd, *al-Imām al-Qurtubī : Syaikh A'immah al-Tafsīr*, cet. 1, Damsyiq : Dār al-Qalam, 1993.
- Al-Sāyis, Muḥammad `Alī, *Tafsīr Āyāt Aḥkām*, Mesir : Maṭba'ah Muḥammad `Alī Ṣābih Wa Awlādih, 1953.
- Āl-Ṣibāgh, Muḥammad Luṭfī, *Buḥūth Fī Uṣūl al-Tafsīr*, cet. 1, Beirut : al- Maktab al-Islāmī, 1988.
- Ṣiyām, Syahātah, *al-Dīn al-Sya'bi fī Mirṣ: Naqd al-'Aql al-Mutahāyil*, (Kaherah: Merit li al-Nasyr wa al-Ma'lūmāt, 2014)

- al-Subhān, Muḥib al-Dīn ‘Abd, *Manhaj al-Imām al-Syāfi ‘ī fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, (Tesis sarjana, Universiti Umm al-Qura, Mekah, 1407H)
- Suhayl, Aḥmad Qusyayrī, *al-Mufasssir : Syurūtuḥu, Ādābuhu, Maṣādiruḥu : Dirāsah Ta’šīliyyah*, cet. 1, Riyad : Maktabah al-Rusyd, 2008.
- Al-Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān, *Ṭabaqāt al-Sūfiyyah*, Mesir : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1953.
- _____, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998)
- al-Sulamī, ‘Abd al-Raḥīm Ibn Ṣamāilī, *Haqīqah al-Tawhīd Bain Ahl al-Sunnah wa al-Mutakallimīn*, (t.t.p.: Dār al-Ma’lamah, t.t.),
- Surūr, Ṭāha ‘Abd al-Bāqī, *al-Husayn Manṣūr al-Ḥallāj : Syahīd al-Taṣawuf al-Islāmī*, Kaherah : Dār Nahḍah Misr, t.t.
- al-Suyūṭī, Imam Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, cet. 2, Beirut : Dār Ibn Kathīr, 1993.
- _____, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, Kaherah : Dār al-Hādīth, 2004.
- _____, *Tanāsuq al-Durār fī Tanāsub al-Suwār*, ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, cet. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986)
- Syaltūt, Maḥmūd, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, cet. 2, Beirut : Dār al-Qalam, t.t.
- Syarāf, Muḥammad Yāsir (Dr.), *Ḥarakah al-Taṣawuf al-Islāmī*, Mesir : al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1986.
- al-Syarbāsī, Dr. Aḥmad, *Qiṣṣah al-Tafsīr*, cet. 2, Beirut : Dār al-Jīl, 1978.
- Al-Syāyī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Ṣāliḥ, *al-Furūq al-Lughawiyah Fī Tafsīr al-Qurān*, cet. 1, Riyad : Maktabah al-‘Ubaikan, 1933.
- al-Syāyī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azīz, *Arā’ Ibn Ḥajar al-Haytamī al-I’tiqādiyyah*, (Riyad: Maktabah Dār al-Minhāj, 1427H)
- Syaḥātah, ‘Abd Allāh, *‘Ulūm al-Tafsīr*, cet. 1, Kaherah : Dār al-Syurūq, 2001.
- al-Syak’ah, Dr. Muṣṭafā, *Islām Bilā Madhāhib*, cet. 10, Kaherah : al-Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1994.
- Syarf, Muḥammad Jalāl, *Dirāsāt fī al-Taṣawuf al-Islāmī : Syakhṣiyāt wa Madhāhib*, t.tp : Dār al-Fikr al-Jāmi‘ī, 1983.

- _____, *Dirāsāt fī al-Taṣawuf al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1984.
- Syarf, Muḥammad Yāsir, *Ḥarakāt al-Taṣawuf al-Islāmī*, (Mesir: al-Hay’āt al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1986)
- Syarf, Sa`at Basyir As`ad, *al-Imām Abū Ja`far al-Taḥāwī Wa Manhajuh Fī al-Fiqh al-Islāmī*, cet.1, Oman : Dār al-Nafāis, 1998.
- al-Syinqīṭī, Syeikh Muḥammad al-Khiḍr al-Juknī, *Musytahā al-Khāzif al-Jānī fī Radd Zalaqāt al-Tijānī al-Jānī*, (Oman: Dār al-Basyir, 1993),
- Ṭa`mī, Muḥy al-Dīn āl-, *al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Musammā al-Musāmarāt al-Ilāhiyyah wa al-Munādamāt al-Aqdasiyyah li Kasyf Ghawāmiḍ al-Mutāsyabih min Āyāt al-Qur`aniyyah*, ṭ.ṭp: Dār āl-Rawḍah, ṭ.ṭ.
- Ṭalas, Muḥammad As`ad, *Tārīkh al-Ummah al-`Arabiyyah : `Aṣr al-Hidar*, cet. 1, Beirut : Dār al-Andalus, 1963.
- Al-Tabārī, Abū Ja`far, *Ikhtilāf al-Fuqahā'*, cet. 1, Beirut : Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1970.
- _____, *Tārīkh al-Ṭabari : Tārīkh al-Rusul Wa al- Mulūk*, cet. 1, Miṣr : Dār al-Ma`ārif, 1961.
- _____, *Tafsīr al-Ṭabari : Jāmi' al-Bayān `an Ta`wīl Āyy al-Qurān*, ed. Ṣidqī Jamīl al-‘Attar, (Beirut : Dār al-Fikr, 1995),
- Al-Taftāzānī, Abū Wafā` al-Ghanīmī, *Madkhal Ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, Kaherah : Dār al-Thaqāfah, 1976.
- Al-Taḥānawī, Muḥammad A`lāb ‘Ali, *Kasyf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Beirut : Khayyāt, 1966.
- _____, *Kasyf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulūm*, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1996)
- al-Tālidī, Syaikh ‘Abd Allāh Ibn Abd al-Qādir, *al-Mutrib Bi Masyāḥir Awliyā’ al-Maghrib*, cet: 3, Ribat : Dār al-Imān, 2000.
- Al-Talmasānī, al-Syaikh Aḥmad Ibn Muḥammad al-Muqarrī, *Nafḥ al-Ṭib Min Ghusn al-Andalus al-Rātib*, cet. 1, Beirut : Dār al-Fikr, 1998.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qurān*, Kaherah : Dār al-Syurūq, 1998.
- Taymiyah, Syaykh al-Islām Ibn, *al-Furqān Bayn Awliyā’ al-Raḥmān wa Awliyā’ al-Syayṭān*, cet. 2, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1390 H.

_____ , *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, Kaherah : Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.

Al-Thabāt, Khālid `Uthmān, *Qawā'id al-Tafsīr : Jam'an Wa Dirāsatan*, cet. 1, al-Mamlakah al-`Arābiyyah al-Su`ūdiyyah : Dār Ibn 'Affān, 1997.

Al-Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sarrāj, *al-Luma'*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāha 'Abd al-Bāqī Surūr, Mesir : Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.

Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-`Azīm*, t.tp : Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1908.

'Uthmān, 'Abd al-Karīm, *Sirah al-Ghazzālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh*, ed. Dr. Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, (Damsyiq : Dār al-Fikr, t.t.

Wafā', Muḥy al-Dīn Muḥammad `Abd al-Qādir Ibn Abī al-Wafā' Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Naṣr Allāh Ibn Sālim Ibn Abī al-Wafā' al-Qurasyī al-Ḥanafī al-Misri, *al-Jawāhir al-Muḍiyyah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, Karachi : Mir Muḥammad Kutub Khānah, t.t.

al-Wāḥidī, Imām Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl*, ed. Aymān Ṣāliḥ Sya'bān, (Kaherah : Dār al-Ḥadīth, 2003

al-Wakīl, 'Abd al-Raḥmān, *Ḥazihī Hiya al-Ṣūfiyyah*, (t.tp: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1979)

Ya'qūb, Dr. Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad, *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, cet. 1, Dammam : Dār Ibn al-Jawzī li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1425H.

Al-Yafī'I, Abd Allāh Ibn As'ad, *Mir'ah al-Jinān Wa al-`Ibrah al-Yaqazān Fī Ma`rifah Ma Yu`tabar Min Ḥawādīth al-Zamān*, Haydar Abād al-Dukān : t.p., 1339.

Yu'lā, al-Qāḍī Abū, *Masā'il al-`Imān Dirāsah wa Taḥqīq*, (Riyad: Dār al-`Āṣimah, 1410H)

Zalat, Al-Qaṣbī Maḥmūd, *al-Qurṭubī Wa Manhajuh Fī al-Tafsīr*, cet. 1, Mesir : Dār al-Anṣār, 1399 H.

al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Umar al-Khawarizmī, *al-Kasyāf 'An Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Aqāwil*, (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-`Arabī)

Zamāmah, Abd al-Qādir - (et. al), *Mu`jām Tafāsir al-Qurān al-Karīm*, Dār al-Bayḍā` : Mansyūrāt al-Munazamah al-Islāmiyyah Li al-Tarbiyyah Wa al-`Ulūm Wa al-Thaqāfah, 1997.

Al-Zarqānī, Muḥammad `Abd al-`Āzīm, *Manāhil al-`Irfān Fī `Ulūm al-Qurān*, cet. 1, Beirut : Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988.

_____, *Manāhil al-`Irfān fī `Ulūm al-Qurān*, Kaherah : Matba'ah, t.t.

- Al-Zarqasyī, Muḥammad Ibn `Abd Allāh, *al-Burhān Fī `Ulūm al-Qurān*, Beirut : `Isā al-Bābī al-Halabi, t.t.
- Zarzūr, Adnān Muḥammad, *Madkhal Ilā Tafsīr al-Qurān wa Bayān I'jāzih*, cet. 1, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981),
- Al-Zaydān, `Abd al-Karīm (Dr.), *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*, cet. 1, Kaherah : Dār al-Tawzī`, 1993.
- Zaynu, Muḥammad Ibn Jamīl, *Kayfa Nafham al-Qurān al-Karīm*, t.tp. : t.p., t.t.
- Zīdān, Yūsuf, *al-Fikr al-Ṣūfī Bayn `Abd al-Karīm al-Jīlī wa Kibār al-Ṣūfīyyah*, (Mesir: Dār al-Amin, 1998),
- Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn, *al-A`lām: Qāmūs Tarājum Li Ashari al-Rijāl Wa al-Nisā' Min al-`Arab Wa al-Musta`ribīn Wa al-Mustasyriqīn*, cet. 4, Beirut : Dār al-`Ilm Li al-Malāyīn, 1979.
- al-Zubayrī, `Alī Muḥammad, *Ibn Juzay wa Manhajuh fī al-Tafsīr*, cet. 1, Damsyiq : Dār al-Qalam, 1987.
- Al-Zuhaylī, Wahbah, (Dr.), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 1, Beirut : Dār al-Fikr, 1986.
- _____, *al-Fiqh al-Islām wa Adilatuh*, cet. 1, Beirut : Dār al-Fikr, 1989.
- _____, *al-Tafsīr al-Munīr Fī al-`Aqīdah Wa al-Syarī`ah Wa al-Manhaj*, cet. 1, Beirut : Dār al-Fikr al-Mu`āshir, 1991.
- al-Zuhaylī, Muḥammad, *Marja' al-`Ulūm al-Islāmiyyah*, cet. 2, (Damsyiq: Dār al-Ma`rifah, 2005)
- Zuhrah, Syaikh Muḥammad Abū, *al-Mu`jizah al-Kubrā (al-Qurān)*, Kaherah : Dār al-Fikr, 1390H

BAHAN BERBAHASA MELAYU

- A. Hanafi M.A, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, cet. 1., Jakarta : Penerbit Bulan Bintang (1970).
- Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam*, cet. 1, Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Abdul Halim El-Muhammady, *Sumber Undang-Undang Islam dan Pandangan Orientalis*, cet. 1, Selangor : Budaya Ilmu Sdn. Bhd, 1994.

- Abdul Mustaqim, *Mazhabibut Tafsir : Peta Metodologi Penafsiran al-Quran Priode Klasik Hingga Kontemporari*, cet. 1, Yogyakarta : Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.
- Abd al-Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, terj: Wajidi Sayadi, cet. 1, Jakarta : PT RajaGrafindo, 2001.
- Abdurrahim Yapono, *'Abd al-Karim al-Qusyairi dan Sumbangannya Dalam Tafsir Simbolik : Analisis Karya Lata'if al-Isyarat*, tesis kedokteran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006.
- Abdul Rouf, *Dimensi Tasawuf dalam Karya HAMKA : Analisis Terhadap Tafsir al-Azhar*, tesis kedokteran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012.
- Aboebakar Acheh, (Prof. Dr. Hj), *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, cet. 3, Kelantan : Pustaka Aman Press Sdn. Bhd, 2009.
- Abuddin Nata, (Prof. Dr. H.. M.A.), *Akhlaq Tasawuf*, cet. 10, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2011.
- Adian Husaini, (M.A.) dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Quran*, cet. 1, Jakarta: Gema Insani, 2007.
- A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, terj. Sjahrir Mawi & Nandi Rahman, cet. 2, Jakarta : PT Gaya Media Pratama Jakarta, 1995.
- A.F. Jaelani (Drs.), *Penyucian Jiwa dan Kesehatan Mental*, cet. 2, t.tp : Penerbit Amzah, 2001.
- Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat Etika: Tanggapan Kaum Rasionalis dan Intuisionalis Islam*, (Jakarta: Serambi, 2006)
- Ahmad Sunari Long, *Falsafah Ibn Khaldūn*, (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad, 2015),
- Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawir : Kamus Arab – Indonesia*, cet. 25, Surabaya : Pustaka Progressif, 2002.
- Alwi Shihab (Dr), *Akar Tasawuf di Indonesia : Antara Tasawuf Sunni dan Tasawwuf Falsafi*, cet. 1, Depok : Pustaka IIMaN, 2009.
- Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nashrullah, cet. 4, Bandung : Mizan, 2001.
- Amin Syukur (Prof. Dr. HM.) (et.al.), *Tasawuf dan Krisis*, cet. 1, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001.
- Asep Usman Ismail, (M.A.) (Dr.), *Apakah Wali Itu Ada ? Menguak Makna Kewalian dalam Tasawuf Pandangan al-Hakim al-Tirmidzi dan Ibn Taymiyah*, ed.1, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2005.

- Asmaran As, M.A (Drs), *Pengantar Studi Tasawuf*, cet. 1, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1994
- Attar, Farid al-Din, *Kisah Para Wali (Tadhkirah al-Awliyat/Muslim Saints & Mystics)*, Selangor : Thinker's Library Sdn. Bhd, 2002.
- Azyumardi Azra (Prof. Dr.), *Ensiklopedi Tasawuf*, cet. 1, Bandung : Penerbit Angkasa, 2008.
- Drs. Badri Khaerumam. M.Ag, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Quran*, cet. 1, Bandung : CV. Pustaka Setia, 2004.
- Baldcik, Julian, *Mystical Islam : An Introduction to Sufism (Islam Mistik : Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf)*, terj : Satrio Wahono, cet. 1, Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Barbara Freyer Stowasser, *Reinterpretasi Gender : Wanita Dalam al-Quran, Hadis dan Tafsir*, cet. 1, Bandung : Pustaka Hidayah, 2001.
- Chittick, William C, *Sufism : A Short Introduction (Tasawuf di Mata Kaum Sufi)*, terj : Zainul Am, cet. 1, Bandung : Penerbit Mizan, 2002.
- Dahlan, H.M.D. (Prof. Dr.) & Syihabuddin (Dr.), *Pengalaman Ruhaniah Kaum Shufi*, cet. 1, Bandung : Pustaka Fithri, 2001.
- Dahri, Rasul, *Bahaya Tarikat Sufi/Tasawuf Terhadap Masyarakat*, cet. 1, Johor Bahru : Penerbit Jahabersa, 1998.
- Al-Dhahabi, Dr. Muhammad Husayn, *al-Ira'iliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadith (Isra'iliat Dalam Tafsir dan Hadis)*, terj. Drs. Didin Hafidhudin, cet. 1, Singapura : Pustaka Nasional Pte Ltd, 1988.
- _____, *al-Ittijahat al-Munharifah fi Tafsir al-Quran al-Karim : Dawafi'uha wa Daf'uh (Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penafsiran al-Quran)*, terj. Hamin Ilyas B.A. (et.al), cet. 2, Jakarta : CV. Rajawali, 1991
- Fazlur Rahman, *Islam*, terj : Ahsin Muhammad, Bandung : Pustaka, 1984.
- Al-Galind, Muhammad al-Sayyid, *Min Qadhaya al-Tasawuf fi Daw' al-Kitab wa al-Sunnah (Tasawuf Dalam Pandangan al-Quran dan As-Sunnah)*, pent. Muhammad Abdullah al-Amiry, cet. 1, Jakarta : Cendekia Sentra Muslim, 2003.
- Gamal al-Banna, *Tafsir al-Quran al-Karim Bayn al-Qudama wa al-Muhaddithin (Evolusi Tafsir : Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Moden)*, terj. Novriatori Kahar, cet. 1, Jakarta : Penerbit Qisthi, 2004.

- Ghozaly, Muhammad Syakirin al- (2010), *Tasawuf dan Peradaban Islam : Kontribusi Tasawuf di Era Kontemporer*, cet. 1, Surakarta : Aswaja Institut Surakarta.
- _____, *Ilmu Tasawuf : Sebuah Pengantar*, cet. 1, Surakarta : Aswaja Institut Surakarta.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, et.al, cet. 3, Yogyakarta : Penerbit eLSAQ Press, 2006.
- Al-Hadi, ‘Abd Tawwab ‘Abd, *al-Ramziyyah al-Sufiyyah fi al-Quran al-Karim (Lambang-Lambang Sufi dalam al-Quran)*, terj. Afif Muhammad, Bandung : Pustaka, 1986.
- Haidar Baqir, *Buku Saku Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2006),
- HAMKA, *Tasawuf Modern*, Jakarta : Pustaka Panjimas, 2007.
- Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, cet. 3, Jakarta : Bulan Bintang, 1983
- Hartono Ahmad Jais, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, cet. 1. Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 2002.
- Hendri Chambert – Loir & Claude Guillot, *Le culte des saints dans le monde musulman (Ziarah dan Wali di Dunia Islam)*, cet. 1, Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta, 2007.
- Federspiel, Howard M, *Kajian al-Quran di Indonesia : Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Drs. Tajul Arifin. M.A. cet. 2, Bandung : Penerbit Mizan, 1996.
- Kamus Dewan*, ed. 3, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Muhammad Zākī Ibrāhīm, *Abjādiah al-Taṣāwuf al-Islāmī (Tasawuf Hitam Putih)*, terj: Umar Ibrahim, (Solo: Penerbit Tiga Serangkai, 2006),
- Imam Barnadib, *Arti dan Metode Sejarah Penyelidikan*, cet. 2, Yogyakarta : Yayasan Penerbit FIP-JKIP, 1982.
- Imam Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi : Pemikiran Hasan Basri Dalam Tafsir al-Hasan al-Basri*, cet. 1, Yogyakarta : Lintang Rasi Aksara Books, 2012.
- Isa, ‘Abd al-Qadir, *Haqa’iq al-Tasawuf (Hakekat Tasawuf)*, terj. Khairul Amru Harahap Lc. dan Afrizal Lubis, Lc. Cet. 2, Jakarta : Penerbit Qisthi Press, 2006.
- Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah : Mukadimah*, cet. 1, Bandung : PT Remaja Rosdakarya, 1999.

- Al-Marāghī, Abdullah Muṣṭafā, *Fath al-Mubīn Fī Ṭabaqāt al-Uṣūliyyīn/Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, terj : Husein Muhammad, cet. 1, Yokyakarta : Penerbit LKPSM, 2001.
- Mawlana ‘Abd al-Rahman Jami, *Nafahat al-Uns Min Hadarat al-Quds (Ensiklopedia Tokoh Sufi)*, terj. Kamran Asad Irsyady dan Mata Nasrullah, cet. 1, (Yokyakarta : Penerbit Beranda, 2007
- Al-Minsyawī, Muhammad Shiddiq, *100 Tokoh Zuhud*, terj: Abdullah, Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2007.
- Jamaluddin Kafie (KH), *Tasawuf Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2003)
- Jamil, Drs, H.M, MA, *Cakrawala Tasawuf : Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, cet. 2, Jakarta : Gaung Persada Press, 2007.
- Koetjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, cet, 2, Jakarta : Penerbitan PT. Gramedia, 1977.
- M. Abdul Mujieb, et. al, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009)
- Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta : Hidakarya, 1990.
- Mahmud, Prof. Dr. Mani’ ‘Abd al-Halim, *Manhaj al-Mufassirin (Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh, cet. 1, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2006
- M. Quraish Shihab et. al, *Sejarah dan Ulum al-Quran*, cet. 3, Jakarta : Penerbit Pustaka Firdaus, 2001.
- _____ , *Membumikan al-Quran*, cet. 1, Bandung : Mizan, 1992.
- Massignon, Louis & Mustafa ‘Abd al-Raziq, *al-Islam wa al-Tasawwuf (Islam dan Tasawuf)*, terj : Irwan Raihan & M. Halabi Hamdy, cet. 1, Yokyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Mazlan Zainol, *Metodologi Pentafsiran al-Quran oleh Ahli Sufi : Tumpuan Terhadap Tafsir al-Hasan al-Basri*, kertas kerja sarjana muda, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2002.
- Moh. Ardani, *Dialog Budaya Spritual*, ed. Tim Ditjenbud, (Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2000),
- Mohd. Yusoh Ibrahim, *Tafsir al-Quran : pertumbuhan dan Perkembangan 1-150 H*, cet. 1, Kuala Lumpur : Percetakan Watan Sdn. Bhd, 1992.

- Muhammad Abdurrahman Muhammad (Dr.), *Penafsiran al-Quran Perspektif Nabi Muhammad SAW/ Al-Tafsir al-Nabawi : Khasaisuh wa Masadiruh*, cet. 1, Bandung : CV. Pustaka Setia, 1999.
- Muhammad Amin Suma (Prof. Dr. Hj.), *Ijtihad Ibn Taymiyyah Dalam Bidang Fiqh Islam*, cet. 1, Jakarta : INIS, 1991.
- _____, *Telaah Kritis Terhadap Ayat-ayat Hukum Versi Khallaf*, cet. 1, Laporan Penelitian, Jakarta : Fakultas Syari`ah IAIN Jakarta, 1996.
- _____, *Studi Ilmu-Ilmu al-Quran 2*, cet. 1, Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2001.
- Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri Dengan Ilahi*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2010)
- Muhammad Zaki Ibrahim, *Abjadiyah al-Tasawuf al-Islami (Tasawuf Hitam Putih)* terj. Umar Ibrahim, et.al., (Solo: Tiga Serangkai, 2006)
- Mukhtar Yahya, et.al. (Drs. Fatchur Rahman), *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, cet. 1, Bandung : Dar al-Ma`arif, 1986.
- Mulkham, Abdul Munir (2000), *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*, cet. 1, Yogyakarta : UII Press Yogyakarta.
- Musa Kazhim, *Tafsir Sufi*, cet. 1. Jakarta : Penerbit Lentera, 2003.
- Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial : Studi Komperatif Delapan Mazhab Fiqh*, cet. 1, Jakarta : Penerbit Riora Cipta, 2000.
- M. Solihin, (Dr. M.Ag), *Tasawuf Tematik : Membedah Tema-Tema Penting*, cet. 1, Bandung : Pustaka Setia, 2003.
- Naisaburi, Abul Qasim al-Hasan an-, (1999), *'Uqala' al-Majanin (Pikiran-Pikiran Setengah Gila)*, pent : Abu Ahmad Najieh & Mohammad Luqman Hakiem, cet. 1, Surabaya : Penerbit Risalah Gusti.
- Nashruddin Baidan, *Tafsir Bi al-Ra'yi : Upaya Penggalian Konsep Wanita Dalam al-Quran*, cet. 1, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999.
- _____, *Metode Pentafsiran al-Quran*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001.
- Nasirudin, M.Ag, *Pendidikan Tasawuf*, cet. 1, Semarang : RaSAIL Media Group, 2010.
- Nordi Achie, *Fitnah Sufi : Fatamorgana Tasawuf Fenomena Tarekat*, Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya, 2012.
- Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, (Jakarta Selatan: Penerbit Mizan, 2012)

- Othman Napiah, *Kebersamaan Dalam Ilmu Tasawuf*, Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2005)
- Rachmat Syafe'I, (Prof. Dr. H... M.A.), *Pengantar Ilmu Tafsir*, cet. 1, Bandung : Pustaka Setia, 2006.
- Rivay Siregar (Prof. H.A., *Tasawuf : Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, cet. 2, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2000.
- Rosihan Anwar. M.Ag.(Dr) dan Mukhtar Solihin M.Ag. (Dr), *Ilmu Tasawuf*, cet. 2, Bandung : Pustaka Setia, 2004.
- Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik Menurut Pandangan al-Thabataba'i*, (tesis kedokteran, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004.
- Rozali Adam, *Al-Quran Di antara Tafsir dan Israiliyat*, cet. 1, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985.
- Murata, Sachiko, *Chinese Gleams of Sufi Light (Gemerlap Cahaya Sufi dari Cina)*, terj : Ahmad Asnawi, cet. 1, Jogjakarta : Penerbit Pustaka Sufi, 2003.
- Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2006)
- Shafwat Abdul Fattah, *Mungkinkah Kita Jujur*, terj. M. Yaniyullah, (Jakarta: Gema Insani Press, 2004)
- Shah, Idries, *The Way of The Sufi (Jalan Sufi : Reportase Dunia Ma'rifat)*, terj : Joko S. Kahhar dan Ita Masyitha, cet. 1, Surabaya : Penerbit Risalah Gusti, 1999.
- Sells, Michel A., *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi Teks Sufi*, terj: D. Slamet Riyadi, Bandung: Mimbar Pustaka, 2003.
- Syaikh Muhammad Shalih al-Utsaimin, *Pengenalan Ringkas Kepada Ilmu Ushul al-Fiqh / al-Usul Min `Ilm al-Usul*, terj. Fadlan bin Mohd. Othman, Johor : Penerbit Jahabersa, 1411 H.
- Siddiq, Mohd, Drs, *Mengenal Ajaran Tarekat Dalam Aliran Tassawuf : Jalan Pendekatan Diri Kepada Allah SWT.*, cet. 1, Surabaya : Putra Pelajar, 2001.
- Siti Nora' Aeshah Binti Zakaria, *Metodologi Tafsir Ishari Dalam Kitab Tafsir al-Tustari*, tesis ijazah sarjana Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012.
- Sri Mulyati, MA, Dr. Hj, *Tasawuf Nusantara : Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, cet. 1, Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Al-Taftazani, Abu Wafa' al-Ghanimi, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islami (Tasawuf Islam : Telaah Historis dan Perkembangannya)*, terj : Subkhan Anshori Lc, cet. 1, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2008.

- Taufik Abdullah, (Prof. Dr.), et.al, *Ensiklopedi Tematis Dunia : Pemikiran dan Peradapan*, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t.)
- Taymiyyah, Ibn, *Wali Allah : Kriteria dan Sifat-Sifatnya*, terj. Arief B. Iskandar, cet. 1, Jakarta : PT Lentera Basritama, 2000.
- _____, *Muqaddimah fi Usul al-Tafsir* (Pengantar Kepada Usul al-Tafsir), terj. Zulkifli Haji Mohd Yusoff & Abdurrahim Yaponno, (Selangor : Intel Multimedia and Publication, 2005
- Trimingham, J. Spencer , *The Sufi Orders in Islam (Madzhab Sufi)*, terj. Luqman Hakim, cet. 1, Bandung : Penerbit Pustaka, 1999.
- T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sedjarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, cet. 1, Jakarta : Penerbit Bulan Bintang, 1971.
- Totok Jumanoro (Drs. MA) dan Samsul Munir Amin (Drs. Mag), *Kamus Ilmu Tasawuf*, cet. 1, (t.tp.): Penerbit Amzah, 2005.
- Tsuroya Kiswati, *al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, t.t.),
- al-Usairi, Ahmad, *at-Tarikh Islami* (Sejarah Islam), terj: H. Samson Rahman MA, cet: 5, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003
- Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Che Zarrina Sa'ari, *Tasawuf dan Ummah*, cet. 1, (Kuala Lumpur : Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004)
- Zahir, Dr. Ihsan Ilahi, *Sejarah Hitam Tasawuf : Latarbelakang Kesesatan Kaum Sufi*, terj. Fadhli Bahri, Lc. cet. 1, Jakarta : Dar al-Falah, 2001.
- Zakaria Stapa, *Akhlaq dan Tasawuf Islam*, cet. 1, Kuala Lumpur : Berita Publishing Sdn. Bhd, 1995.
- _____, *Tasawuf dan Empat Tokoh Sufi*, cet. 1, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Zulkifli Hj. Mohd Yusoff, *Kunci Mengenal al-Quran*, cet. 1, Kuala Lumpur : Berita Publishing Sdn. Bhd, 1996.

BAHAN BERBAHASA INGGERIS

- Antar Ibn Stanford Smith, *Significant Features Of al-Jaṣṣāṣ' Methodology For Deriving Legal Rulings From The al-Quran*, (t.t.c.), The University Of Michigan : University Microfilms International, 1985.

- Attar, Farid al-Din, *Muslim Saints and Mystics*, pent: A.J. Arberry, Oxon: Routledge, 2008.
- C.E. Bosworth, et.al, *The Encyclopedia Of Islam*, (t.t.c.), Leiden : E.J. Brill, 1986.
- F.De Jong, *Turuq and Turuq Links Institutions In Nineteenth Century Egypt*, Leiden : E. J. Brill, 1978
- Gulen, M. Fethullah, *Key Concepts In The Practice Of Sufism*, Kuala Lumpur : Saba Islamic Media, 2004.
- Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2007.
- Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1959.
- Nathaniel P. Archer, *The Sufi Mystery*, London : The Octagon Press, 1980.
- Nicholson, Reynold A, *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, new series*, London : JRAS, 1906.
- Andrew Rippin, *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*, Great Britain : Ashgate Publishing Limited, 2001.
- Sands, Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*, cet. 1, New York : Routledge, 2006.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina: t.p, 1975.
- Stace, *Mysticism and Philosophy*, London : Mac Millahn, 1961.
- William J. Goode & Paul K. Hatt, *Methods In Social Research*, Int. Student Edition. London Lisbon Tokyo Singapore dan lain-lain : McGraw-Hill Book Company, 1981.