

**UZLAH DAN ZIKIR DALAM TAFSIR SUFI *ISHĀRĪ*
AL-BAḤR AL-MADĪD KARANGAN IBN ‘AJĪBAH**

*‘UZLAH AND DHIKR IN ṢŪFI ISHĀRĪ’S EXEGESIS AL-
BAḤR AL-MADĪD* BY IBN ‘AJĪBAH

Mahyuddin Hashim, Asman Taeali***

*Faculty of Quranic and Sunnah Studies. Universiti Sains
Islam Malaysia. 71800. Bandar Baru Nilai. Negeri
Sembilan. Malaysia.

**College of Islamic Studies. Prince of Songkla University.
Pattani Campus. 181charonpradhit Rd T.Rusamilae
A.Muang Ch Pattani. 94000. Thailand.

Email: *mahyuddin@usim.edu.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol24no1.2>

Abstract

Ibn ‘Ajībāh has integrated the knowledge of *taṣawwuf* with the Qur’anic knowledge by writing about the ‘uzlah and dhikr in his *Tafsīr Ṣūfī Ishārī* called *al-Baḥr al-Madīd*. *Tafsīr Ṣūfī Ishārī* is one of the forms of exegesis to describe the meaning of al-Qur’an. It is an interpretation based on hidden signals that are contrary to the interpretation of the verses of al-Qur’an. However, this type of interpretation requires a meticulous study, so it is not based on just as it does by the deviant *Shī’ah Baḥīnīyah* or it aims to illustrate that the meaning of Allah’s word is too broad. The purpose of this article is to identify Ibn ‘Ajībāh’s views about ‘uzlah and dhikr in *al-Baḥr al-Madīd*. Then, it will evaluate the interpretation of Ibn ‘Ajībāh in his works whether it coincides with the requirements set by the scholars or not. This research is based on the textual study by using content analysis method in criticism and evaluation. Generally, Ibn ‘Ajībāh has outlined his views regarding ‘uzlah and dhikr. Some of his views are coincide with the requirements and conditions by

'ulamā' while some others are contrary to what is outlined.

Keywords: *'Uzlah; dhikr, Tafsīr Ṣūfī Ishārī; al-Baḥr al-Madīd; Ibn 'Ajībah.*

Khulasah

Ibn 'Ajībah telah mengintegrasikan ilmu tasawuf dengan ilmu al-Qur'an dengan menulis berkenaan uzlah dan zikir dalam tafsir sufi *ishārī* beliau iaitu *al-Baḥr al-Madīd*. Tafsir sufi *ishārī* adalah antara salah satu bentuk tafsir untuk menghuraikan makna al-Qur'an. Ia merupakan tafsiran berdasarkan isyarat yang tersembunyi dan tidak sama dengan tafsir zahir ayat-ayat al-Qur'an. Walaubagaimana pun, bentuk tafsiran ini mempunyai persamaan dengan tafsir *Bāṭinī* di sisi Shi'ah Bāṭinīyyah. Justeru, satu kajian yang teliti perlu dilakukan bagi melihat sama ada *al-Baḥr al-Madīd* bersandarkan kepada hawa nafsu sebagaimana yang dilakukan oleh golongan Shi'ah Bāṭinīyyah yang sesat atau bertujuan untuk menggambarkan bahawa kalam Allah terlalu luas makna dan maksudnya khusus dalam permasalahan uzlah dan zikir. Objektif artikel ini adalah untuk mengenalpasti pandangan Ibn 'Ajībah tentang isu uzlah dan zikir dalam *al-Baḥr al-Madīd* dan seterusnya menilai tafsiran tersebut sama ada bertepatan dengan syarat-syarat yang diletakkan oleh para ulama ataupun tidak. Kajian ini adalah berdasarkan kepada kajian teks yang menggunakan kaedah analisis kandungan secara kritikan dan penilaian. Secara umumnya, Ibn 'Ajībah telah memaparkan pandangannya berkenaan permasalahan uzlah dan zikir dalam tafsiran *ishārī*nya dengan sebahagian pentafsiran tersebut bertepatan dengan syarat yang ditetapkan ulama di samping terdapat juga yang bertentangan dengannya.

Kata kunci: Uzlah; zikir; tafsir sufi *ishārī; al-Baḥr al-Madīd, Ibn 'Ajībah.*

Pendahuluan

Uzlah dan zikir merupakan manhaj amali dalam kalangan ahli sufi bagi mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ibn 'Aḥḥabah telah mengintegrasikan ilmu tasawuf dengan ilmu al-Qur'an dengan menulis berkenaan permasalahan uzlah dan zikir dalam tafsir sufi *ishārīnya al-Baḥr al-Madīd*.¹

Kitab ini tergolong dalam tafsir sufi *ishārī* kerana penulis membincangkan isyarat-isyarat yang berkaitan tasawuf dalam tafsir tersebut. Menurut 'Azzūzī, Ibn 'Aḥḥabah ketika menafsirkan ayat al-Qur'an mendatangkan tafsiran sufi *ishārī* dalam perenggan yang khusus secara konsisten. Beliau juga menukilkan pandangan daripada tokoh-tokoh sufi yang masyhur seperti Sahl al-Tustārī, al-Qushayrī dan lain-lain.²

Tafsir sufi *ishārī* pula adalah antara salah satu bentuk tafsir dalam menghuraikan makna-makna al-Qur'an. Ia merupakan tafsiran yang bergantung kepada rahsia di sebalik lafaz-lafaz tanpa terhenti pada sempadan zahir dan makna kamus semata-mata. Ia melihat kepada lafaz al-Qur'an yang mempunyai hakikat yang berbeza dengan pemahaman biasa.³

Walau bagaimanapun, tafsir sufi *ishārī* ini memerlukan kepada kajian yang teliti kerana tafsiran *baḥīnī* yang dilakukan oleh golongan Shī'ah Bāḥīnīyyah adalah juga termasuk dalam bentuk tafsiran sebegini. Ia perlu dikaji bagi melihat sama ada ia bersandarkan kepada hawa nafsu sebagaimana yang dilakukan oleh golongan Shī'ah Bāḥīnīyyah yang sesat atau bertujuan untuk

¹ Mahyuddin Hashim, *al-Fikr al-Ṣūfī bayn al-Shāḥībī wa Ibn Khaldūn* (Bandar Baru Nilai: Penerbit USIM, 2012), 274.

² Ḥasan 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Aḥḥabah wa Manhajuh fī al-Tafsīr* (Morocco: Wizarah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2001), 2: 34.

³ 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Laḥa'if al-Ishārāt* (Kaherah: Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1981), 22.

menggambarkan keluasan makna dan maksud *kalām* Allah.⁴

Justeru, objektif makalah ini adalah untuk mengenalpasti pandangan Ibn 'Ajībah tentang persoalan uzlah dan zikir dalam tafsir sufi *ishārīnya al-Baḥr al-Madīd* dan seterusnya menilai tafsiran tersebut sama ada bertepatan dengan syarat-syarat yang diletakkan oleh para ulama ataupun tidak.

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kaedah analisis teks secara induktif. Ia adalah satu kaedah penyelidikan untuk penafsiran subjektif kandungan data teks melalui proses klasifikasi sistematik pengkodan dan mengenal pasti tema atau pola.⁵ Kitab tafsir sufi *ishārī al-Baḥr al-Madīd* karangan Ibn 'Ajībah adalah bahan utama yang akan digunakan dalam kajian dengan menggunakan kaedah ini bagi mengenalpasti pandangan beliau tentang uzlah dan zikir.⁶

Data yang dikumpulkan akan dianalisis menggunakan pendekatan induktif. Pendekatan ini melibatkan pembacaan data mentah untuk menghasilkan penilaian terperinci mengikut tafsiran tema penyelidikan.⁷ Di samping itu, tafsiran *ishārī* Ibn 'Ajībah berkenaan dengan permasalahan uzlah dan zikir akan dikritik dan dinilai sama ada bertepatan dengan syarat-syarat yang diletakkan

⁴ Adnān Muḥammad Yūsuf, *Manhaj al-Imām Abī Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābih Iḥyā' Ulūm al-Dīn* (Jordan: Jāmi'ah Āli Bayt, 2000), 222.

⁵ Hsieh dan Shannon, "Three Approaches to Qualitative Content Analysis," *Qualitative Health Research* 15(9) (2005), 1277-1288; Y. Zhang dan B. M. Wildermuth, "Qualitative Analysis of Content", ed. B. Wildermuth, *Applications of Social Research Methods to Question in Information and Library Science* (Westport, CT: Libraries Unlimited, 2009), 308-319.

⁶ Zhang dan Wildermuth, "Qualitative analysis of Content", 308-319.

⁷ D. R. Thomas, "General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data," *American Journal of Evaluation* 27(2) (2006): 237-246.

oleh para ulama ataupun tidak. Selepas itu, data yang dikumpulkan daripada teks analisis kemudiannya dikategorikan mengikut tema. Akhirnya, data yang dikumpulkan daripada teks analisis kemudiannya juga dikritik dan dinilai sama ada bertepatan dengan syarat-syarat yang diletakkan.

Konsep Uzlah dan Zikir menurut Ahli Sufi dan al-Qur'an

Uzlah ialah pengasingan diri daripada khalayak umum. Beruzlah pula ialah mengasingkan diri atau berkhawat.⁸ Ia adalah salah satu bentuk khalwat yang dituntut dalam manhaj amali para ahli sufi. Khalwat ialah perbuatan ahli suluk yang 'bersunyi-sunyian' dengan Allah SWT dalam keadaan tiada sesiapa yang melihatnya dan dia pula 'saling bertutur' secara rahsia dengan Allah SWT.⁹ Ia adalah tempat untuk manusia menjalani latihan kerohanian yang jauh daripada tuntutan kehidupan kebendaan dan pengaruhnya.¹⁰

Qāsim ibn 'Uthmān al-Jarā' [m. 248H] berkata, "Semua keselamatan terdapat dalam beruzlah mengasingkan diri daripada manusia dan semua kegembiraan terdapat dalam khalwat dengan Allah."¹¹ Al-Qushayrī [m. 465H] pula berkata, "Khalwat adalah perbuatan ahli yang terpilih dan uzlah adalah tanda kepada sampai. Setiap murid pada permulaan keadaannya mestilah beruzlah daripada yang sejenis dengannya."¹² Aḥmad Zarrūq [m. 899H] pula dalam kitab *Qawā'idnya*

⁸ "Uzlah," Dewan Bahasa dan Pustaka, diakses 16 Oktober 2021, <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=uzlah>

⁹ Sa'īd Harūn 'Ashūr, *Sharḥ Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfīyyah li al-Shaykh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī* (Beirut: Maktabah al-Adāb, 2004), 58.

¹⁰ *Ibid.*, 58.

¹¹ *Ibid.*

¹² 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayrīyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Kaherah: Maktabah al-Tawfīqīyyah, t.t), 176.

berkata, "Khalwat lebih khusus daripada uzlah. Ia secara gambarannya adalah salah satu bentuk daripada iktikaf tetapi ia bukan di masjid. Boleh juga ia dibuat di dalamnya."¹³

Uzlah dalam al-Qur'an boleh dilihat melalui firman Allah SWT yang membicarakan tentang *rahbāniyyah*:

وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً
أَبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا
رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا

Terjemahan: Kami jadikan dalam hati orang-orang yang mengikutinya perasaan belas kasihan (sesama sendiri). Dan (perbuatan mereka beribadat secara) *rahbāniyyah*-merekalah sahaja yang mengadakan dan merekanya; Kami tidak mewajibkannya atas mereka; (mereka berbuat demikian) kerana mencari kerediaan Allah; dalam pada itu mereka tidak menjaga dan memeliharanya menurut yang wajib.

Al-Hadid: 27

Menurut al-Zamakhsharī, *rahbāniyyah* berasal daripada perkataan *al-rahb* iaitu takut. Maksud takut dalam konteks ayat ini ialah takut kepada golongan zalim yang tidak beriman kepada Nabi Isa a.s daripada kalangan Yahudi. Golongan zalim ini telah membunuh pengikut baginda a.s sehingga bilangan mereka menjadi sedikit. Justeru, mereka takut ia menjadi fitnah kepada agama lalu memilih *rahbāniyyah* dengan mengasingkan diri di gunung ganang.¹⁴

¹³ Ahmad al-Zarrūq, *Qawā'id al-Taṣawwuf* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 1998), 52

¹⁴ Lihat Maḥmūd ibn 'Amr al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407), 4: 481.

Ibn ‘Ashūr pula menyatakan bahawa *rahbāniyyah* ialah kata nama bagi keadaan yang rahib bersifat dengan keadaan tersebut dalam kebanyakan urusan agamanya. Dalam konteks ayat ini, ia bermaksud rahib melazimi pengasingan diri (uzlah) daripada manusia bagi mengelakkan sesuatu yang mengganggu ibadatnya dengan tinggal di tempat pertapaan dan biara serta tidak berkahwin.¹⁵

Jelasnya, uzlah adalah salah satu bentuk *rahbāniyyah* yang diamalkan oleh para rahib untuk beribadat kepada Allah yang hakikatnya tidak disyariatkan oleh-Nya.¹⁶ Sebahagian ahli tafsir menyebut bahawa maksud firman Allah, “Kami tidak mewajibkannya atas mereka kerana mereka mencari keredaan Allah” ialah “tetapi Kami mewajibkan ke atas mereka mencari keredaan Allah dengan semua amalan, tidak khusus kepada *rahbāniyyah* yang mereka reka.” Justeru, ia adalah *bid‘ah maḥmūdah* yang tidak dilarang dalam agama.¹⁷

Berdasarkan pendapat yang membenarkan uzlah pula, para ulama meletakkan syarat kepada orang yang ingin beruzlah iaitu menunaikan terlebih dahulu semua tanggungjawab nafkah dan harta kepada keluarga dan anak-anak. Uzlah tersebut juga tidak boleh menjadi sebab yang mendatangkan mudarat kepada orang lain.¹⁸

Abū Ṭālib al-Makkī [m. 386H] telah meletakkan beberapa syarat untuk melakukan uzlah iaitu tidak terhalang daripada melakukan taklif agama dan kemasyarakatan yang dianggap sebagai satu jujuk daripada amalan hariannya. Jika dia mengetahui ada orang

¹⁵ Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: al-Dār al-Tūnīsiyah li al-Nashr, 1984), 27: 421.

¹⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Taḥfīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj* (Damsyiq: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, 1418H), 27: 338.

¹⁷ Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 27/421.

¹⁸ Muḥammad Zakī Ibrāhīm, *Uṣūl al-Wuṣūl* (Kaherah: Muassasah Iḥyā’ al-Turāth al-Ṣūfī, 2005), 110.

yang sakit maka dia akan menziarahinya. Jika ada jenazah, maka dia akan menguruskannya dan jika ada hajat daripada salah seorang saudaranya maka dia akan menunaikannya. Dia juga hendaklah tidak meninggalkan solat berjamaah jika dia meninggalkan azan.¹⁹

Berkaitan dengan zikir pula, ia adalah manhaj amali para ahli sufi sebagaimana uzlah. Ia menghapuskan sifat lupa dengan sentiasa menghadirkan hati bersama dengan *al-Haq* iaitu Allah.²⁰ Ia adalah menghadirkan Allah SWT dalam hati sebagaimana Allah mengingati hamba-Nya dan memberikannya ganjaran.²¹ Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī [m. 709H] berkata ketika memberikan takrifan zikir, “Zikir ialah menghapuskan sifat lalai dan lupa dengan sentiasa menghadirkan hati bersama *al-Haq* iaitu Allah. Dikatakan bahawa ia adalah dengan menyebut nama Allah dengan hati dan lidah atau menyebut sifat daripada sifat-sifat-Nya atau hukum daripada hukum-hukum-Nya atau perbuatan daripada perbuatan-perbuatan-Nya atau lain-lain lagi yang boleh mendekatkan dirinya kepada Allah SWT.”²² Allah SWT berfirman:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ
اللَّهِ وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

¹⁹ Muḥammad al-Makkī, *Qūtb al-Qulūb* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1995), 1: 91-93; ‘Abd al-Ḥamīd Madkūr, *Abū Ṭālib al-Makkī wa Manhajuh al-Ṣūfi* (Kaherah: Jāmi‘ah al-Qāhirah, 1972), 193.

²⁰ ‘Abd al-Razzāq al-Kashānī, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah* (Kaherah: Dār al-Manār, 1992), 277; Nur Shahidah Paad, Sharifah Basirah Syed Muhsin dan Mohd Syukri Zainal Abidin, “Implementasi Psikospiritual Islam Dalam Pembentukan Model Motivasi Pembangunan Diri Remaja,” *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 23(2) (2021), 405-444, <https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no2.11>.

²¹ ‘Abd al-Ḥakīm Qāsim, *al-Madhāhib al-Ṣūfiyyah wa Madārisuhā* (Kaherah: Maktabah Madbūlī, 1999), 93.

²² Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ* (Kaherah: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, t.t.), 4.

Terjemahan: Kemudian setelah selesai sembahyang, maka bertebaranlah kamu di muka bumi (untuk menjalankan urusan masing-masing), dan carilah apa yang kamu hajati dari limpah kurnia Allah, serta ingatlah akan Allah banyak-banyak (dalam segala keadaan), supaya kamu berjaya (di dunia dan di akhirat).

Al-Jumu'ah: 10

Al-Zuḥaylī ketika menafsirkan ayat ini menyatakan bahawa maksud mengingati Allah ialah dengan bersyukur kepada-Nya atas petunjuk yang diberikan ke arah kebaikan di dunia dan akhirat. Mengingati Allah juga adalah dengan zikir-zikir yang mendekatkan diri kepada-Nya seperti bertahmid, bertasbih, bertakbir, beristighfar dan lain-lain.²³

Jelasnya, zikir adalah salah satu latihan rohani yang biasa dilakukan oleh ahli suluk dalam perjalanannya kepada Allah. Imam al-Qushayrī menganggap zikir adalah salah satu rukun tasawuf. Beliau berkata, "Zikir adalah rukun yang kuat dalam perjalanan kepada *al-Haq* iaitu Allah SWT. Bahkan ia adalah pegangan bagi perjalanan ini. Seseorang tidak akan sampai kepada Allah SWT kecuali dengan sentiasa berzikir."²⁴

Perkara ini disepakati oleh Ibn Khaldūn [m. 808H]. Beliau melihat bahawa zikir adalah salah satu gambaran amalan-amalan dalam mujahadah yang berbentuk *kashāf*. Ia berlaku apabila syaikh menyibukkannya dengan zikir yang diwajibkan ke atas hati secara berterusan. Syaikh akan melarangnya daripada memperbanyakkan wirid yang zahir dan sekadar membaca, bahkan hanya menghadkan kepada perkara fardhu dan sunat. Wiridnya itu mestilah

²³ Al-Zuḥaylī, *al-Taḥsīn al-Munīr*, 28: 198.

²⁴ Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, 312

berserta dengan hati dan ia pula tidak disibukkan dengan perkara yang lain.²⁵

Tafsir Sufi *Ishārī* dan Syarat-Syaratnya

Tafsir sufi *ishārī* adalah bentuk tafsiran yang tidak bergantung sepenuhnya kepada penggunaan akal. Sebaliknya, penggunaan akal yang dimaksudkan ini adalah sekadar yang digunakan oleh ahli sufi. Ini bermakna tafsiran *ishārī* yang dikeluarkan daripada nas al-Qur'an bukanlah menggunakan akal semata-mata tetapi ia dalam sempadan tertentu agar pentafsiran tidak terkeluar daripada lafaz zahir yang selaras dengan uslub bahasa Arab sama ada pada sudut bahasa, tatabahasa, pengeluaran suatu kalimah dengan kalimah yang lain atau seni sastera. Ia juga agar tidak terkeluar daripada petunjuk yang berbetulan dengan sebab turun ayat, maklumat-maklumat yang dipercayai, ilmu hadis, usul dan fiqh.²⁶

Ahli sufi melihat tafsir sufi *ishārī* sebagai salah satu manifestasi daripada *ma'rifah* dan natijah tasawuf. Mereka melihat kefahaman terhadap ayat al-Qur'an adalah pemberian Ilahi di mana makna-maknanya dicapai dengan cahaya Rabbani yang menerangi hati para ahli *ma'rifah*. Oleh itu, ahli *ma'rifah* dapat melihat makna-makna al-Qur'an tanpa sempadan dan ianya tersembunyi daripada pengetahuan orang awam. Justeru, mereka mempercayai keistimewaan yang diberikan Allah kepada mereka dalam mengetahui tafsiran dan takwilan *bāṭinī*.²⁷

²⁵ 'Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Syifā' al-Sā'il li Tahdhīb al-Masā'il* (Kaherah: al-Dār al-'Arabīyah li al-Kitāb, 1991), 199.

²⁶ Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, 22; Maḥy al-Dīn Hāshim, 'Adnān Muḥammad Yūsuf dan 'Abd al-Raḥmān Ḥussayn 'Ubayd, "al-Tafsīr al-Šūfī al-Ishārī fī Bidāyah al-Sālikīn: Dirāsah al-Naqdīyah fī Rūḥ al-Bayān li al-Burūsawī," *Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah* 11(12) (2016), 36-62.

²⁷ Muḥammad Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Kaherah: Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1985), 8: 73-74.

Berkaitan keistimewaan para wali Allah dalam mengetahui makna batin al-Qur'an, maka al-Tustārī [m. 283H] berkata, "Sesungguhnya Allah SWT tidak menjadikan seseorang itu wali daripada umat Muhammad s.a.w kecuali mengajarnya tentang al-Qur'an sama ada secara zahir ataupun batin." Seseorang bertanya kepadanya, "Kita mengetahui tentang maksud zahir tetapi apakah maksud batin?" Beliau menjawab, "Pemahamannya. Sesungguhnya pemahamannya adalah yang dimaksudkan."²⁸ Al-Qushayrī pula berkata, "Orang yang paling mulia daripada kalangan hamba-hamba-Nya yang terpilih ialah mereka yang memahami kehalusan rahsia dan cahaya-Nya untuk melihat ketepatan isyarat-Nya dan kerahsiaan symbol-Nya."²⁹

Perlu dijelaskan bahawa tafsir sufi *ishārī* adalah sangat berbeza dengan tafsir di sisi golongan Bāṭiniyyah kerana ahli sufi memperakui bahawa al-Qur'an mempunyai perkara zahir dan batin. Adapun golongan Shi'ah Bāṭiniyyah, mereka hanya mengiktiraf batin al-Qur'an dengan menafikan zahirnya. Mereka sengaja menafsirkan perkara batin berdasarkan kepada niat mereka yang jahat. Al-Taftazānī berkata, "Dinamakan Bāṭiniyyah kerana mereka mendakwa bahawa nas-nas bukan pada zahirnya bahkan ia mempunyai makna-makna batin yang tidak diketahui kecuali *al-Mu'allim*. Tujuan mereka adalah untuk menafikan syariat secara keseluruhannya."³⁰ Ahli sufi sebaliknya mengiktiraf zahir al-Qur'an dan tidak mengingkarinya sebagaimana mereka mengiktiraf batinnya.

Al-Taftazānī berkata lagi, "Ada pun pandangan sebahagian *muhāqqiqīn* bahawa nas-nas adalah pada

²⁸ Sahl al-Tustārī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Kaherah: Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 2004), 82.

²⁹ Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, 23.

³⁰ Sa'd al-Dīn Mas'ūd al-Taftazānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah* (Kaherah: Maktabah al-Azhār li al-Turāth, 2000), 149.

zahirnya dan dalam masa yang sama mempunyai isyarat yang tersembunyi yang diketahui oleh ahli suluk yang mungkin diaplikasikan antaranya dengan maksud zahir nas tersebut maka ia adalah kesempurnaan *ma'rifah* dan keimanan."³¹

Bentuk tafsir sufi *ishārī* ini sebahagiannya boleh diterima dan sebahagian lagi tidak. Para ulama telah menetapkan syarat-syarat yang mesti dipenuhi dalam tafsiran *ishārī* agar ia dapat diterima iaitu ia tidak menafikan zahir nas al-Qur'an, mempunyai bukti syarie yang menguatkannya, tidak berlawanan dengan syarak atau akal dan mengiktiraf makna zahir nas iaitu dia tidak ingin sampai kepada batin nas sebelum dikukuhkan dengan zahir nas.³²

Syarat tafsir sufi *ishārī* boleh diterima pula adalah berdiri di atas dua asas iaitu:

- i. Tafsir sufi *ishārī* termasuk di bawah umum lafaz yang ditafsirkan.³³
- ii. Hubungan tafsir sufi *ishārī* dengan lafaz yang ditafsirkan tidak lari daripada konsep sebab dan akibat/natijah (*al-'illah wa al-ma'lūl*).³⁴

Tafsir sufi *ishārī* yang tidak boleh diterima pula berdiri di atas dua asas iaitu:

- i. Tafsiran yang menyamakan sudut makna dengan lafaz yang ditafsirkan sedangkan ia bukan terletak di bawah makna umum lafaz tersebut atau bukan mempunyai hubungan sebab dan akibat/natijah (*al-'illah wa al-ma'lūl*). Makna bagi lafaz ayat-ayat al-

³¹ *Ibid.*, 149.

³² Muḥammad Ḥasan al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kaherah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1976), 2: 388.

³³ Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), 3: 338-339.

³⁴ *Ibid.*, 3: 339-340.

Qur'an mestilah diketahui oleh orang Arab kerana al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab.³⁵

- ii. Jika lafaz nas yang ditafsirkan adalah khusus kepada seseorang atau perkara tertentu tetapi tafsiran tersebut menjadikan ia umum kepada orang atau perkara tertentu yang lain maka tafsiran tersebut adalah salah. Ini kerana kaedah usul menyebut, "Sekiranya lafaz yang diturunkan khusus bertepatan dengan sebab yang khusus maka hendaklah dikhususkan kepada pengkhususan tersebut." Adapun orang lain maka ia tidak ada kena mengena dengan lafaz tersebut. Walau bagaimanapun ia boleh dikaitkan dengan cara yang lain iaitu melalui *qiyās* tetapi ia bukan maksud dan makna kepada lafaz tersebut.³⁶

Ia berbeza dengan sebab turun yang khusus tetapi lafaznya adalah umum. Ulama *Uṣūliyyūn* berbeza pandangan tentang perkara ini. Kebanyakan daripada mereka melihat bahawa pengajaran itu boleh diambil daripada lafaz yang umum dan bukannya sebab yang khusus. Sebahagian lagi pula melihat bahawa pengajaran diambil daripada sebab yang khusus, bukan daripada lafaz yang umum.³⁷

Al-Shāṭibī [m. 850H] berkata bahawa jika dikehendaki daripada tafsir sufi *ishārī* yang berlawanan dengan syarat adalah makna bagi lafaz ayat, maka ia adalah sama dengan apa yang dilakukan oleh golongan Baṭinīyah.³⁸

Walaupun bagaimanapun, al-Dhahabī bersangka baik dengan ahli-ahli tafsir sufi *ishārī* dengan mengatakan

³⁵ *Ibid.*, 3: 341.

³⁶ Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *Dirāsah Ḥawl al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1987), 351.

³⁷ Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1998), 83

³⁸ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 3/341

bahawa makna-makna yang dibawa oleh mereka tersebut bukannya tafsir bagi lafaz dalam ayat-ayat al-Qur'an tetapi ia adalah setara dengan tafsiran ayat-ayat tersebut. Ini adalah kerana mereka memiliki ketinggian kedudukan dan ilmu serta agama yang diyakini. Mereka juga mengiktiraf makna zahir bagi lafaz yang ditafsirkan dan mengingkari golongan yang hanya memperkatakan tentang batin al-Qur'an tetapi tidak zahirnya.³⁹

Perkara ini juga disebut oleh al-Shāṭibī, "Keuzuran yang boleh diberikan kepada mereka ialah tafsiran tersebut tidak menunjukkan bahawa ia adalah tafsir bagi ayat tetapi hanyalah makna isyarat bagi al-Qur'an. Maka segala kemusykilan berkaitan dengannya hilang."⁴⁰

Ibn 'Ajībah dan Keilmuannya

Sebelum dibicarakan tentang isu uzlah dan zikir dalam tafsir sufi *ishārī* berdasarkan tulisan Ibn 'Ajībah dalam tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd*, adalah sangat penting untuk diketahui terlebih dahulu tentang latar belakang beliau yang mengaplikasikan bentuk tafsir ini.

a. Kelahiran Ibn 'Ajībah dan latar keluarga

Nama penuh beliau sebagaimana yang ditulis dalam kitabnya sendiri iaitu *al-Fahrasah* ialah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī Ibn Ḥusayn ibn Muḥammad ibn 'Ajībah al-Ḥajujī.⁴¹ Beliau adalah seorang ahli tafsir sufi daripada Maghribi. Justeru, nama asalnya ialah Aḥmad, nama masyhurnya ialah Ibn 'Ajībah dan dikenali sebagai Abū al-'Abbās.⁴² Ibn 'Ajībah dilahirkan pada tahun 1160H/1747M di Medchar daripada kabilah

³⁹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2: 396.

⁴⁰ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 3: 340.

⁴¹ Aḥmad Ibn 'Ajībah, *Fahrasah* (Kaherah: Dār al-Ghaḍ al-'Arabī, 1990), 16.

⁴² Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām: Qāmūs Tarājum li al-Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1986), 1: 245; 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajībah*, 1: 93.

Haouz yang terletak di kaki salah satu gunung Tetouan. Ada yang mengatakan bahawa beliau dilahirkan di Sūq Khamīs Anjarah.⁴³ Ibn ‘Ajībah membesar dalam sebuah keluarga yang sangat bertakwa dan kuat beribadat. Bapanya adalah seorang lelaki yang soleh, pendiam dan mengasingkan diri. Ibn ‘Ajībah menyifatkan ayahnya sangat sibuk dengan kerjanya yang fakir terhadap dunia, bekerja di siang hari dan membaca al-Qur’an di malam hari walaupun beliau tidak menghafaz al-Qur’an pada usia mudanya. Ada pun ibunya bernama Raḥmah binti Muḥammad ibn Ḥussayn. Ibn ‘Ajībah menyifatkan ibunya adalah seorang ahli ibadah, zuhud dan sangat takut kepada Allah SWT.⁴⁴

b. Pendidikan

Ibn ‘Ajībah memulakan pengajiannya dengan menghafaz al-Qur’an dan Tajwid dengan datuknya iaitu al-Mahdī berdasarkan kepada manhaj yang diikuti di kebanyakan negara Islam pada waktu tersebut. Di antara guru-gurunya yang lain dalam bacaan al-Qur’an ialah al-Muqrī’ al-Muḥaqqiq Aḥmad al-Ṭalib, al-Faqīh al-Ṣāliḥ Sayyid ‘Abd al-Raḥmān al-Kitamī al-Sanhajī, al-Ustādh al-Muḥaqqiq al-‘Arabī al-Zawadī dan al-Fāqīh al-Ṣāliḥ Sayyid Muḥammad Ishmil. Pada masa yang sama, Ibn ‘Ajībah juga mempelajari kitab *al-Muqaddimah al-Ajrūmīyah*, *Alfiyah Ibn Mālik*, *matan Ibn ‘Ashir*, *Manzūmah Mawrid al-Ḍamaan fī Rasm al-Qur’ān* karangan Kharrāz (m. 718H), satu juzuk daripada al-Shāṭibiyah dalam *Qirā’at* dan kitab-kitab yang lain.⁴⁵

Ibn ‘Ajībah telah belajar dengan guru-gurunya yang sangat terkenal pada waktu tersebut di Tetouan. Beliau kemudiannya telah pergi ke kota Fes yang merupakan

⁴³ ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajībah*, 1: 104.

⁴⁴ Ibn ‘Ajībah, *Fahrāsah*, 24; ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajībah*, 1: 97.

⁴⁵ ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajībah*, 1: 109.

kiblat kepada setiap orang yang dahagakan ilmu dan pengetahuan. Mereka datang daripada pelbagai bandar mahu pun luar bandar. Guru-gurunya mempunyai pengaruh yang sangat besar ke atas dirinya khususnya dalam membentuk peribadi dan memberikan banyak pengetahuan yang berbentuk aqli dan naqli.⁴⁶

Antara guru-gurunya di Tetouan ialah Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ṭāhir ibn Aḥmad ibn Muḥammad Shaṭīr al-Ḥasanī al-Samatī, ‘Abd al-Karīm al-Yazghī al-Fāsī, ‘Abd al-Karīm ibn Quraysh, ‘Abd al-Salām ibn Muḥammad ibn Quraysh, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Janawī al-Ḥasanī al-Samatī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Rashī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Warzaẓī, Muḥammad Ghaylan dan Muḥammad al-‘Abbās.⁴⁷ Guru-gurunya di Fes pula ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Tawudī ibn Sawdah al-Murrī, Abū ‘Abd Muḥammad ibn Aḥmad Banīs dan Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Ṭayyib ibn Kīran.⁴⁸

Nyata bahawa Ibn ‘Ajībah telah belajar dengan ramai guru dalam pelbagai bidang ilmu. Mereka sangat memberi pengaruh kepadanya. Sebahagian daripada mereka mempunyai kedudukan yang tinggi di kalangan para ulama. Tidak syak lagi bahawa mereka telah menyumbang kepada penggilapan bakat diri, penentuan arah pemikiran dan penyediaan bekalan yang berbentuk kaedah dan ikutan yang bermanfaat dalam pendekatan beliau. Di samping itu, mereka telah memperkayakannya dengan pelbagai pengetahuan yang bermanfaat untuk menulis kitab-kitab yang sangat bernilai.

c. Kitab-kitab Penulisan Ibn ‘Ajībah

Ibn ‘Ajībah yang sangat cintakan kepada ilmu pengetahuan telah meninggalkan hasil pemikiran dan

⁴⁶ Ibn ‘Ajībah, *Fahrasah*, 31.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

pembacaannya dengan kitab-kitab yang sangat bernilai. Antaranya ialah *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, *Tashīl al-Madkhal li Tanmiyah al-A'māl bi al-Niyah al-Ṣāliḥah 'ind al-Iqbāl*, *Azhar al-Bustān fī Ṭabaqāt al-A'yān*, *al-Durar al-Mutanāthirah fī Tawjīh al-Qirā'āt al-Mutawātirah*, *Sharḥ al-Qaṣīdah al-Munfarijah*, *Sharḥ Ṣalawāt ibn Mashīsh*, *Tabṣīrah al-Ṭā'ifah al-Zarqawayah*, *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah fī Sharḥ al-Mabāḥith al-Aṣliyyah*, *al-Futūḥāt al-Quddūsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Ajrūmiyyah*, *Fahrasah*, *Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Hikam*.⁴⁹

d. Kewafatan

Ibn 'Ajībah meninggal dunia pada usia kira-kira hampir 64 tahun. Secara tepatnya beliau wafat pada tahun 1224H/1809M. Ia disepakati oleh semua pengkaji tentang sejarah hidup beliau dan tiada yang tidak bersetuju dengan perkara tersebut kecuali sebahagian kecil pengkaji moden hari ini. Kewafatan beliau tersebut adalah pada hari Rabu, 7 Syawwal dan dikebumikan di bandar Anjra.⁵⁰

Perbincangan

Berdasarkan kajian yang dibuat, sebahagian daripada tafsiran Ibn 'Ajībah dalam permasalahan uzlah dan zikir didapati bertepatan dengan syarat-syarat yang ditetapkan oleh para ulama manakala sebahagian lagi tidak. Hasil dapatan dan perbincangan bagi perkara tersebut adalah sebagaimana berikut:

a. Uzlah dan Zikir dalam Tafsir Sufi *Ishārī* Ibn 'Ajībah yang Bertepatan dengan Syarat

Sebahagian tafsiran Ibn 'Ajībah didapati bertepatan dengan syarat-syarat yang ditetapkan oleh para ulama sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini. Contohnya

⁴⁹ *Ibid.*, 38.

⁵⁰ Al-Ziriklī, *Al-A'lām*, 1: 245; 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajībah*, 1: 134-135.

bagi tafsiran *ishāri* Ibn ‘Ajībah berkenaan uzlah ialah sebagaimana firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا اٰبَآءَكُمْ وَاٰخِيَآءَكُمْ
اَوْلِيَآءَ اِنْ اَسْتَحَبُّوْا الْكُفْرَ عَلٰى الْاِيْمٰنِ وَمَنْ يَتَّوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ
فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَاؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْ
وَاٰخِيَآءُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيْرَتُكُمْ وَاَمْوَالٌ اٰقْرَبْتُمْوَهَا
وَتِجْرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسٰكِنٌ تَرْضَوْنَهَا اَحَبَّ اِلَيْكُمْ
مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَجِهَادٍ فِيْ سَبِيْلِهِ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ
بِاَمْرٍ ؕ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ

Terjemahan: Wahai orang-orang beriman, janganlah kamu jadikan bapa-bapa dan saudara-saudara kamu sebagai orang-orang yang didampingi jika mereka memilih kufur dengan meninggalkan iman; dan sesiapa di antara kamu yang menjadikan mereka orang-orang yang didampingi, maka merekalah orang-orang yang zalim. Katakanlah, “jika bapa-bapa, anak-anak, saudara-saudara, isteri-isteri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu bimbang kerugiannya, dan tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan daripada berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya”. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.

Al-Tawbah: 24-23

Ibn ‘Ajībah dalam ayat ini mengisyaratkan tentang uzlah daripada sesuatu yang menyibukkan seseorang kepada Allah. Beliau berkata,

Hijrah daripada tempat yang melalaikan adalah wajib. Berpisah dengan rakan dan keluarga yang tidak bersetuju untuknya sebagai seorang hamba bangkit dan menuju kepada Allah adalah fardhu. Maka wajib ke atas seorang murid berhijrah daripada negeri yang tidak dapat menemukan hatinya, dan tidak ada siapa pun yang boleh menolongnya menuju kepada Allah.”⁵¹ Beliau berkata lagi, “Wajib ke atasnya juga untuk beruzlah terhadap sesuatu yang menyibukkannya daripada Allah iaitu bapa-bapa, anak-anak, isteri-isteri dan keluarga. Begitu juga harta dan perniagaan yang menyebabkan hatinya sibuk sehingga melupai Allah selepas mana dia telah melaksanakan hak syariat terhadap anak-anaknya.”⁵²

Terdapat kemusykilan dalam tafsir *ishārī* Ibn ‘Ajībah ini kerana maksud ayat ini pada pandangan ahli tafsir yang lain ialah “tidak mengambil mereka sebagai orang-orang yang didampingi sekiranya mereka menghalang kepada keimanan dan menyekat kepada perkara ketaatan”⁵³ dan bukan berkait dengan uzlah. Walaubagaimana pun, tafsiran *ishārī* ini boleh diterima kerana ia termasuk dalam umum lafaz ayat yang ditafsirkan. Uzlah terhadap sesuatu yang menyibukkan seseorang daripada Allah iaitu bapa-bapa, anak-anak, isteri-isteri dan keluarga adalah termasuk dalam perkara tidak menjadikan mereka sebagai orang-orang yang didampingi.

⁵¹ Ahmad Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 3: 63.

⁵² *Ibid.*

⁵³ ‘Abd Allāh al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1418H), 3: 75.

Ibn ‘Ajībah juga telah menafsirkan ayat di atas dengan makna zahir yang menunjukkan bahawa beliau tidak hanya berpegang kepada tafsir batin dengan menolak tafsir zahir. Beliau berkata,

(Wahai orang-orang beriman, janganlah kamu jadikan bapa-bapa dan saudara-saudara kamu) yang kekal dalam kekufuran mereka (sebagai orang-orang yang didampingi) mendampingi mereka dengan kasih sayang dan ketaaatan (jika mereka memilih kufur dengan meninggalkan iman). Ayat ini turun menceritakan tentang keadaan golongan muhajirin. Mereka apabila diperintah untuk berhijrah berkata, jika kami berhijrah maka putuslah hubungan kami dengan bapa-bapa kami, anak-anak kami dan keluarga kami serta hilanglah perniagaan kami. Kami kekal dalam kerugian.⁵⁴

Contoh tafsir *ishārī* Ibn ‘Ajībah berkaitan dengan zikir yang menepati syarat pula ialah tafsiran bagi firman Allah SWT:

وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ ۗ إِلَهًا لَّمَّا قُلْنَا إِذَا شَطَطًا

Terjemahan: Dan Kami kuatkan hati mereka (dengan kesabaran dan keberanian), semasa mereka bangun (menegaskan tauhid) lalu berkata, “Tuhan kami ialah Tuhan yang mencipta dan mentadbirkan langit dan bumi; kami tidak sekali-kali akan menyembah Tuhan yang lain dari padaNya; jika kami menyembah yang lainNya bermakna kami memperkatakan dan mengakui sesuatu yang jauh dari kebenaran.”

⁵⁴ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 3: 63.

Al-Kahf: 14

Ibn ‘Ajjābah mengisyaratkan dalam ayat ini tentang pergerakan orang yang merasai kegembiraan atau kesedihan ketika berzikir. Beliau telah memetik kata-kata Wartajbī,

Sebahagian para syaikh telah menjadikan ayat ini sebagai dalil bagi pergerakan bagi *wajd* (orang yang merasai kegembiraan atau kesedihan) ketika mendengar sesuatu yang menyentuh hati (سمع) dan berzikir kerana hati jika terikat dengan alam ghaib dan tempat suci, ia akan digerakkan oleh jenis-jenis zikir dan apa yang datang kepadanya daripada seni-seni apa yang didengari.⁵⁵

Pentafsiran *ishāri* terhadap ayat di atas memiliki kemusykilan kerana maksud ayat tersebut menurut al-Bayḍāwī ialah, "Kami kuatkan hati mereka dengan kesabaran dalam meninggalkan tanah air, keluarga dan harta, berani dalam menzahirkan kebenaran dan menolak Dkienos yang angkuh".⁵⁶ Ayat tersebut jika menurut pandangan ulama tafsir, bukan bermaksud 'pergerakan orang yang merasai kegembiraan atau kesedihan ketika berzikir'. Walau bagaimanapun, tafsir *ishāri* ini boleh diterima kerana *al-wajd* pada pandangan ahli sufi sebagaimana yang disebut oleh Imam al-Junayd [m. 297H] sebagai, "Setiap sesuatu yang wujud secara kebetulan dalam hati seperti kesedihan dan kegembiraan adalah *wajd*."⁵⁷

Oleh kerana itu, *ribāṭ al-qulūb* bermaksud menguatkan hati atau selainnya iaitu sesuatu yang terhasil daripada kekuatan hati iaitu perasaan gembira atau sedih.

⁵⁵ Ibid., 4: 286.

⁵⁶ Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 3: 274.

⁵⁷ ‘Abd Allāh al-Tūsī, *al-Luma’ fī Tārīkh al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 263.

Kekuatan hati menjadi sebab kepada terhasilnya perasaan gembira atau sedih. Justeru, tafsir *ishārī* di sini adalah akibat atau rentetan yang terhasil daripada kekuatan hati. Perasaan gembira dan sedih (*al-wajd*) pada pandangan ahli sufi adalah rahsia sifat-sifat batin sebagaimana ketaatan adalah rahsia sifat-sifat zahir. Sifat-sifat zahir ialah pergerakan dan diam (tidak bergerak). Sifat-sifat batin pula ialah keadaan-keadaan dan akhlak.⁵⁸ Perkara ini ditegaskan oleh ‘Amr ibn ‘Uthmān al-Makkī yang berkata, “Tidak ada perkataan bagi menyatakan bagaimana rasa gembira dan sedih kerana ia adalah rahsia Allah SWT bagi orang mukmin yang yakin.”⁵⁹

Al-Shāṭibī pula tidak mengingkari kewujudannya ketika mendengar sesuatu yang menyentuh hati tetapi beliau menerangkan *tawājjud* (menzahirkan rasa gembira atau sedih) sebenar yang merupakan kesan daripada jiwa yang lembut dan hati yang bergelora. Ia adalah untuk membezakan antara apa yang berlaku di sisi ahli sufi kini dengan golongan yang terdahulu dalam kalangan sahabat Rasulullah s.a.w dan ahli-ahli sufi yang awal dalam menzahirkan rasa gembira atau sedih.⁶⁰

Ibn ‘Ajībah juga telah menafsirkan ayat di atas dengan makna zahir dengan berkata,

Kami kuatkannya hingga mereka merempuh sesuatu yang sukar dengan kesabaran dalam meninggalkan keluarga, tanah air, kenikmatan dan kawan-kawan. Mereka telah berani berkata terang-terangan tanpa rasa takut atau berwaspada dan menolak Dkienos yang angkuh.⁶¹

⁵⁸ ‘Abd al-Fattaḥ al-Fāwī, *al-Taṣawwuf: ‘Aqīdah wa Sulūk* (Kaherah: Maktabah al-Zahra’, 1992), 147.

⁵⁹ Al-Ṭūsī, *al-Luma’*, 263.

⁶⁰ Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-I’tisām* (Bahrain: Maktabah Tawḥīd, 2000), 2: 104-121.

⁶¹ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 4: 145.

Perlu dinyatakan di sini bahawa tafsir *ishārī* Ibn ‘Aḥībah di atas hampir sama apa dengan yang diisyaratkan oleh al-Sulamī [m. 412H] dengan katanya,

Aku telah mendengar daripada sebahagian sayaikh-syaikh kami beralihkan ayat ini dalam pergerakan orang yang gembira atau sedih ketika mendengar sesuatu yang menyentuh hati (سمع) dan berzikir. Sesungguhnya hati jika terikat dengan alam ghaib dan tempat suci, ia akan digerakkan oleh cahaya zikir dan apa yang datang daripada seni pendengaran tersebut.⁶²

b. Uzlah dan Zikir dalam Tafsir Sufi *Ishārī* Ibn ‘Aḥībah yang Tidak Menepati Syarat

Selain daripada pentafsiran yang bertepatan dengan syarat di atas, terdapat juga tafsiran beliau berkaitan uzlah dan zikir yang berlawanan dengannya. Antaranya ialah tafsiran *ishārī* beliau bagi firman Allah SWT:

قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَه
لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا قَالَ سَلَّمَ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ
رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا وَأَعْتَزَلْتُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا فَلَمَّا
أَعْتَزَلْتَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ
وَيَعْقُوبَ وَكَلَّمْنَا نَبِيًّا

Terjemahan: (Bapanya) menjawab, “Patutkah engkau bencikan tuhan-tuhanku, wahai Ibrahim? Demi sesungguhnya jika engkau tidak berhenti daripada menyeru dan menasihati daku sudah tentu aku akan

⁶² Muḥammad al-Sulamī, *Ḥaḡā’iq al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 1: 404.

melontarmu dengan batu; dan (ingatlah lebih baik) engkau tinggalkan daku sepanjang masa". Nabi Ibrahim berkata, "Selamat tinggallah ayah; aku akan memohon kepada Tuhanku mengampuni dosamu; Sesungguhnya Dia sentiasa melimpahkan kemurahan ihsan-Nya kepadaku. Aku akan membawa diri meninggalkan kamu semua serta apa yang kamu sembah yang lain dari Allah; dan aku akan beribadat kepada Tuhanku dengan ikhlas; Mudah-mudahan aku dengan ibadatku kepada Tuhanku itu tidak menjadi hampa (dan derhaka seperti kamu)".

Maryam: 46-49

Ibn 'Aḡībah dalam ayat ini telah mengisyratkan bahawa sesiapa yang beruzlah mengasingkan diri daripada makhluk dan semua yang selain daripada Allah maka dia tidak sukar dalam permintaan dan usahanya.⁶³ Beliau berkata,

Sesiapa yang beruzlah mengasingkan diri daripada semua yang selain daripada Allah dan hanya menghadapkan dirinya kepada-Nya maka dia tidak sukar dalam permintaan dan usahanya. Bahkan Allah akan menunjukkan kepadanya rahsia-rahsia zatnya, cahaya-cahaya sifatnya sehingga tidak melihat kewujudan kecuali Yang Maha Esa yang menjadi tumpuan sekalian makhluk untuk memohon sebarang hajat.

Tafsiran *ishārī* Ibn 'Aḡībah dalam ayat ini kurang tepat kerana ayat ini diturunkan dengan lafaz sebab yang khusus iaitu dengan lafaz Nabi Ibrahim a.s. Kaedah usul menyebut, "Sekiranya lafaz yang diturunkan khusus bertepatan dengan sebab yang khusus maka hendaklah

⁶³ Ibn 'Aḡībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 4: 228.

dikhususkan kepada pengkhususan tersebut.”⁶⁴ Oleh kerana itu, ayat ini perlu dikhususkan kepada orang yang diturunkan kepadanya, dan tidak harus ditujukan kepada selain daripadanya.

Walaubagaimana pun, Ibn ‘Ajībah tetap mengiktiraf tafsiran dengan makna yang zahir. Beliau berkata,

Aku akan menjauhkan diriku daripadamu,
kaummu dan apa yang kamu sembah selain
Allah dengan berhijrah bersama agamaku.
Nasihat-nasihatku tidak memberi kesan kepada
kamu semua.⁶⁵

Contoh lain bagi tafsiran *ishārī* Ibn ‘Ajībah yang berlawanan dengan syarat ialah tafsiran bagi firman Allah SWT:

قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن
طِينٍ

Terjemahan: Mereka menjawab,
“Sesungguhnya kami diutus kepada suatu
kaum yang berdosa (untuk membinasakan
mereka) supaya kami menimpakan mereka
dengan batu-batu daripada tanah (yang
dibakar).”

Al-Dhariyat: 32-33

Ibn ‘Ajībah dalam ayat ini telah mengisyaratkan bahawa zikir adalah pembinasakan nafsu dan sifat-sifatnya iaitu, beliau telah menyamakan zikir dengan ‘batu-batu’. Beliau berkata,

(Sesungguhnya kami diutus kepada sesuatu
kaum yang berdosa) iaitu mereka adalah
tentera nafsu (supaya menimpakan mereka
dengan batu-batu daripada tanah yang dibakar

⁶⁴ Mannā’ al-Qaṭṭan, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 83.

⁶⁵ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 4: 228.

di sisi Tuhanmu bagi orang-orang yang melampau iaitu zikir-zikir, wirid-wirid, *mujāhadah*, *riyāḍah* dan *mu‘āmalah* yang membinasakan nafsu dan sifat-sifatnya.⁶⁶

Tafsir *ishārī* Ibn ‘Ajībah ini berlawanan dengan apa yang disebut oleh ahli tafsir yang lain bahawa maksud *ḥijārah* ialah batu, bukannya zikir-zikir.⁶⁷ Makna yang diberikan oleh beliau tidak termasuk dalam maksud lafaz yang ditafsirkan dan bukannya sebab dan akibat kepada lafaz tersebut. Tidak mungkin dikatakan bahawa maksud *ḥijārah* ialah zikir-zikir kerana al-Qur’an adalah dalam bahasa Arab maka maksudnya mestilah mengikut apa yang difahami.

Walaupun bagaimanapun, Ibn ‘Ajībah juga menafsirkan ayat ini dengan makna yang zahir kerana mengiktirafnya. Beliau berkata,

(Supaya kami menimpakan mereka dengan batu-batu daripada tanah) iaitu tanah yang menjadi keras seperti batu. Ia adalah tanah yang dibakar sebagaimana dibakar batu-batu sehingga menjadi batu yang keras.⁶⁸

Tafsiran ini sama dengan tafsiran *ishārī* al-Burūsawī. Beliau berkata,

Ayat ini mengisyaratkan kepada kaum yang melakukan dosa dan melampau. Ia adalah nafsu dan sifat-sifatnya yang keji. Zikir-zikir, wirid-wirid, *mujāhadah* dan latihan kerohanian

⁶⁶ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 7: 211.

⁶⁷ Aḥmad al-‘Abid, *al-Mu‘jam al-‘Arab al-Asāsī* (Tunisia: al-Munazzamat al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah, t.t.), 292.

⁶⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 7: 210.

adalah untuk membinasakan nafsu dan sifat-sifatnya.⁶⁹

Ibn 'Ajībah juga menyamakan zikir dengan batu dalam tafsiran *ishārī* beliau bagi firman Allah SWT,

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ

Terjemahan: Dia telah menghantarkan kepada mereka (rombongan) burung berpasuk-pasukan yang melontar mereka dengan batu-batu dari sejenis tanah yang dibakar keras.

Al-Fil: 3-4

Ibn 'Ajībah berkata, "Lalu dilontarkan ke atas mereka dengan batu iaitu zikir-zikir dan cahaya-cahaya pemikiran."⁷⁰ Tafsir *ishārī* ini juga tidak dapat diterima kerana berlawanan dengan apa yang dinyatakan oleh ahli-ahli tafsir bahawa maksud *ḥijārah* adalah batu, bukan zikir-zikir sebagaimana disebutkan sebelum ini. Makna yang diberikan oleh beliau dalam ayat ini tidak diketahui oleh orang Arab bahawa ia adalah maksud kepada lafaz *ḥijārah*. Dalam waktu yang sama, Ibn 'Ajībah juga menafsirkan ayat ini dengan makna zahir. Beliau berkata,

"(Yang melontar mereka dengan batu-batu) adalah sifat bagi burung. (Dari tanah yang dibakar) iaitu tanah yang menjadi keras seperti batu yang dibakar seperti batu bata."⁷¹

Tafsiran *ishārī* Ibn 'Ajībah ini juga sama dengan tafsiran *Ishārī* al-Burūsawī.⁷² Beliau berkata, "Allah telah menghantar kepadanya burung iaitu ruh-ruh yang membawa batu-batu iaitu zikir-zikir dan wirid-wirid."

⁶⁹ Ismā'īl Ḥaqqī al-Burūsawī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2001), 9: 165.

⁷⁰ Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, 8: 356.

⁷¹ *Ibid.*, 8: 355.

⁷² Al-Burūsawī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, 10: 518.

Kesimpulan

Makalah ini bertujuan mengenalpasti pandangan Ibn 'Ajībah tentang isu uzlah dan zikir dalam tafsir sufi *ishārīnya al-Bahr al-Madīd* dan seterusnya menilai tafsiran tersebut sama ada bertepatan dengan syarat-syarat yang diletakkan oleh para ulama ataupun tidak. Berdasarkan penerangan di atas, dapat disimpulkan bahawa Ibn 'Ajībah telah mengintegrasikan antara ilmu tasawuf dengan ilmu al-Qur'an. Beliau telah berbicara tentang permasalahan uzlah dan zikir dengan menjadikannya sebagai isyarat bagi lafaz al-Qur'an.

Terdapat sebahagian daripada pentafsiran beliau bertepatan dengan syarat yang ditetapkan oleh ulama dan kedapatan juga yang bertentangan dengannya. Walaupun ada tafsiran *ishāri* Ibn 'Ajībah tersebut bertentangan dengan syarat, ia masih boleh diterima kerana makna-makna yang dibawa oleh beliau bukannya tafsir bagi lafaz dalam ayat-ayat al-Qur'an tetapi ia adalah isyarat yang setara dengan ayat-ayat tersebut dan bukannya makna. Ini adalah kerana Ibn 'Ajībah memiliki ketinggian kedudukan ilmu serta agama yang diyakini. Ibn 'Ajībah juga mengiktiraf makna zahir bagi lafaz yang ditafsirkan dan mengingkari golongan yang hanya memperkatakan tentang batin al-Qur'an tetapi tidak zahirnya.

Penemuan dapatan kajian ini sangat penting bagi para pengkaji ilmu tasawuf kerana mereka tidak perlu bimbang untuk merujuk *al-Bahr al-Madīd* berkaitan isu uzlah dan zikir. Ini kerana ia boleh diterima dalam ilmu tasawuf dan ilmu al-Qur'an.

Penghargaan

Penulis mengucapkan penghargaan dan terima kasih kepada Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia atas pemberian Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS/1/2020/SSIO/USIM/02/7).

Rujukan

Al-'Abid, Aḥmad. *Al-Mu'jam al-'Arab al-Asasī*. Tunisia:

al-Munazzamat al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah, t.t.

‘Adnān Muḥammad Yūsuf. *Manhaj al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābih Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Jordan: Jāmi‘ah Āli Bayt, 2000.

‘Ashūr, Sa‘īd Harūn. *Sharḥ Mu‘jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah li al-Shaykh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Kaherah: Maktabah al-Adab, 2004.

‘Azzūzī, Ḥasan. *Al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajībah wa Manhajuh fī al-Tafsīr*. Morocco: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyyah, 2001.

Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1418H.

Al-Burūsawī, Ismā‘īl Ḥaqqī. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 2001.

Al-Dhabībī, Muḥammad Ḥasan. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kaherah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1976.

Al-Fāwī, ‘Abd al-Fattāḥ. *Al-Taṣawwuf: ‘Aqīdah wa Sulūk*. Kaherah: Maktabah al-Zahrā’, 1992.

Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Muḥammad. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnīsīyah li al-Nashr, 1984.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Kaherah: Hay‘ah Miṣrīyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1985.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Shifā’ al-Sā‘il li Tahdhīb al-Masā‘il*. Kaherah: al-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, 1991.

Ibrāhīm, Muḥammad Zakī. *Uṣūl al-Wuṣūl*. Kaherah: Mu‘assasah Iḥyā’ al-Turāth al-Ṣūfī, 2005.

Ismā‘īl, Sha‘bān Muḥammad. *Dirāsah Ḥawl al-Qur‘ān wa al-Sunnah*. Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyyah, 1987.

Al-Kashānī, ‘Abd al-Razzāq. *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*. Kaherah: Dār al-Manār, 1992.

- Ibn 'Aġġbah, Aḥmad. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Ibn 'Aġġbah, Aḥmad. *Fahrasah*. Kaherah: Dār al-Ghaḍ al-'Arabī, 1990.
- Hsieh & Shannon, "Three Approaches to Qualitative Content Analysis," *Qualitative Health Research* 15(9) (2005): 1277-1288.
- Ibn 'Atā'illāh al-Sakandarī. *Miftāḥ al-Falāḥ wa Mišbāḥ al-Arwāḥ*. Kaherah: Maṭba'ah al-Sa'ādah, t.t.
- Madkūr, 'Abd al-Ḥamīd. *Abū Ṭālib al-Makkī wa Manhajuh al-Šūfī*. Kaherah: Jāmi'ah al-Qāhirah, 1972.
- Mahy al-Din Hashim, 'Adnan Muhammad Yusuf dan 'Abd al-Rahman Hussayn 'Ubayd, "al-Tafsīr al-Šūfī al-Ishārī fī Bidāyah al-Sālikīn: Dirāsah al-Naqdiyyah fī Rūḥ al-Bayān li al-Burūsawī," *Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah* 11(12) (2016): 36-62.
- Mahyuddin Hashim. *Al-Fikr al-Šūfī bayn al-Shāṭibī wa Ibn Khaldūn*. Bandar Baru Nilai: Penerbit USIM, 2012.
- Al-Makkī, Muḥammad. *Qūṭ al-Qulūb*. Beirut: Dār al-Šādir, 1995.
- Mannā' al-Qaṭṭān. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1998.
- Nur Shahidah Paad, Sharifah Basirah Syed Muhsin dan Mohd Syukri Zainal Abidin, "Implementasi Psikospiritual Islam Dalam Pembentukan Model Motivasi Pembangunan Diri Remaja," *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 23(2) (2021):405-444. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no2.11>.
- Qāsīm, 'Abd Ḥakīm. *Al-Madhāhib al-Šūfīyyah wa Madārisuhā*. Kaherah: Maktabah Madbūlī, 1999.
- Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. *Al-Risālah al-Qushayriyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf*. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. *Laṭā'if al-Ishārāt*. Kaherah: Hay'ah Mišriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1981.
- Sahl al-Tustārī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Kaherah: Dār

- al-Ḥaram li al-Turāth, 2004.
- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm. *Al-Itiṣām*. Bahrain: Maktabah Tawḥīd, 2000.
- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Kaherah: Maktabah al-Tawfīqiyah, 2003.
- Al-Sulamī, Muḥammad. *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Al-Taftazānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd. *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*. Kaherah: Maktabah al-Azhar li al-Turāth, 2000.
- Thomas, D. R., "General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data," *American Journal of Evaluation* 27(2) (2006): 237-246.
- Al-Ṭūsī, 'Abd Allāh. *Al-Luma' fī Tārīkh Taṣawwuf al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Wahbah al-Zuhaylī. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Damsyiq: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1418H.
- Al-Zamakhshārī, Maḥmūd Ibn 'Amr. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407H.
- Al-Zarrūq, Aḥmad. *Qawā'id al-Taṣawwuf*. Kaherah: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, 1998.
- Zhang, Y. dan Wildermuth, B. M., "Qualitative Analysis of Content". *Applications of Social Research Methods to Question in Information and Library Science*, ed. B. Wildermuth. Westport, CT: Libraries Unlimited, 2009.
- Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *Al-A'lām: Qāmūs Tarājum li al-Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*. Beirut. Dār al-'Ilm li al-Malayīn, 1986.

Mahyuddin Hashim dan Asman Taeali, “Uzlah dan Zikir dalam Tafsir Sufi
Ishāri al-Baḥr al-Madīd,” *Afkār* Vol. 24 Issue 1 (2022): 33-64