

METODOLOGI TAFSIR SAYYID AHMAD BIN IDRIS DALAM *AL-FUYUDAT AL-RABBANIYYAH BI TAFSIR BA^CD AL-AYAT AL-QUR'ANIYYAH*

MOHD ZARIZI FAUZAN BIN ALIAS¹

MUHD NAJIB ABDUL KADIR²

MUSA BIN MOHAMAD³

ABSTRAK

Artikel ini bertujuan untuk memberikan pengenalan dan pendedahan kepada masyarakat mengenai sebuah kitab tafsir sufi ishari iaitu "*Al-Fuyudat al-Rabbaniyyah Bi Tafsir Ba^Cd al-Ayat al-Qura'aniyyah*" karangan seorang ulama sufi yang hebat serta tidak asing lagi di dunia nusantara ini iaitu Sayyid Ahmad bin Idris al-Hasani. Umum mengetahui bahawa beliau merupakan seorang tokoh yang terkenal di dalam dunia tasawwuf dan penyebaran dakwah Islam. Namun karya tafsir beliau ini kurang diketengahkan menyebabkan sesetengah pihak hanya mengenali beliau sebagai seorang sufi sahaja tanpa mengetahui ketokohnya di dalam bidang penafsiran al-Qur'an. Artikel ini merupakan hasil daripada kajian kepustakaan serta analisis pengkaji. Artikel ini telah menumpukan kajian terhadap metodologi pentafsiran yang ada di dalam kitab tafsir ini. Melalui hasil kajian dan penganalisan, artikel ini telah menunjukkan bahawa metode-metode pentafsiran dalam kitab tafsir ini terbahagi kepada dua bahagian. Bahagian pertama ialah metode pentafsiran yang umum atau zahir merangkumi metode pentafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, metode pentafsiran al-Qur'an dengan al-Sunnah, metode pentafsiran al-Qur'an dengan ilmu Bahasa Arab yang diperincikan dengan pentafsiran melalui ilmu Nahu, ilmu Sarf serta ilmu Balaghah, dan metode pentafsiran al-Qur'an dengan ilmu Fiqh. Manakala bahagian kedua pula ialah metode pentafsiran yang khusus atau ishari merangkumi metode pentafsiran secara perumpamaan atau tashbih (tamsil), metode pentafsiran secara makna tersirat dan metode pentafsiran secara mengambil pengajaran (iktibar).

Pendahuluan

Ilmu tafsir merupakan sebuah ilmu yang selalu diberikan perhatian oleh para ulama dan cendekiawan Islam sejak zaman berzaman. Ini kerana ilmu ini sentiasa diperlukan untuk memahami dan menghayati pentafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengandungi makna yang sangat luas. Oleh sebab itu, kita dapat melihat wujudnya pelbagai jenis tafsir dengan pelbagai jenis metodologi dan gaya persembahannya. Antara ulama yang turut menceburi bidang tafsir ini ialah Sayyid Ahmad Bin Idris, seorang ulama tasawwuf yang terkenal dan merupakan pengasas kepada Tarekat al-Ahmadiyyah al-Idrisiyyah. Secara umumnya, masyarakat kita hanya mengenali beliau sebagai seorang tokoh yang amat berjasa di dalam dunia kesufian dan penyebaran dakwahnya melalui Tarekat al-Ahmadiyyah al-Idrisiyyah, namun amat sedikit yang mengetahui bahawa beliau juga merupakan salah seorang mufassir al-Qur'an. Ketokohan beliau sebagai seorang mufassir dapat dilihat menerusi tafsir beliau iaitu *Al-Fuyudat al-Rabbaniyyah Bi Tafsir Ba^Cd al-Ayat al-Qura'aniyyah*. Justeru itu, artikel ini akan memperkenalkan secara ringkas berkenaan kitab tafsir ini dan metodologi-metodologi yang terkandung di dalamnya.

Pengenalan Kitab Tafsir *Al-Fuyudat Al-Rabbaniyyah Bi Tafsir Ba^Cd Al-Ayat Al-Qura'aniyyah*

Kitab Tafsir ini merupakan sebuah himpunan-himpunan pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang telah dilakukan oleh Sayyid Ahmad bin Idris. Beliau direkodkan telah menulis beberapa karya tafsiran al-Qur'an seperti *Surah al-Fatihah*, *Surah al-Tin*, *Surah al-Duha*, *Surah al-Kawthar* dan lain-lain lagi. Tetapi pentafsiran-pentafsiran beliau ini tidak pernah disusun dan dibukukan.

¹ Pelajar Sarjana Pengajian Islam di Jabatan Pengajian al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam (FPI), UKM.

² Pensyarah di Jabatan Pengajian al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam (FPI), UKM.

³ Pensyarah di Kolej Permata Insan, universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Namun begitu, telah sampai kepada Shaykh Saleh al-Ja^cfari (pentahkik kitab ini)⁴ beberapa *makhtutah* (tulisan tangan) tafsir Sayyid Ahmad bin Idris melalui al-Sayyid Idris bin al-Sayyid Muhammad al-Sharif yang telah mendapatkannya daripada al-Sayyid al-Hasan bin al-Sayyid ^cAli al-Yamani al-Idrisi. Al-Sayyid Idris bin al-Sayyid Muhammad al-Sharif menyatakan bahawa Al-Sayyid al-Hasan bin al-Sayyid ^cAli al-Yamani al-Idrisi telah datang dari Yaman dengan membawa bersama-samanya *makhtutah* ini lalu memberikannya kepada beliau.

Setelah peristiwa itu, Shaykh Saleh al-Ja^cfari kemudiannya berusaha keras *mentashihkan* (membenarkan nas-nas tafsir serta mentahkiknya) dan membuang apa-apa yang tidak mungkin untuk ditakwil di dalam *makhtutah* ini, seterusnya mengambil inisiatif untuk mencetak himpunan-himpunan tafsir ini ke dalam sebuah buku (Ahmad bin Idris t.th, 5). Tafsir ini kemudiannya telah dicetak dan diterbitkan oleh Dar Jawami^c al-Kalim di Kaherah, Mesir, dengan ketebalan sebanyak 192 halaman mukasurat.

Selain itu, sebahagian pentafsiran-pentafsiran Sayyid Ahmad bin Idris di dalam tafsir ini juga boleh ditemui di dalam kitab beliau yang lain iaitu *Al-^cIqd al-Nafis fi Nuzm Jawahir al-Tadris*. Penemuan nas-nas tafsir di dalam kitab beliau yang lain ini turut menguatkan lagi kebenaran bahawa penafsiran-penafsiran yang terkandung di dalam kitab tafsir ini adalah merupakan penafsiran yang telah dilakukan oleh Sayyid Ahmad bin Idris semasa hayatnya.

Tafsir ini merupakan sebuah tafsir *sufi ishari*. Namun penafsiran isharinya menepati kriteria-kriteria yang telah ditetapkan oleh para ulama. Malahan tafsir ini juga tidak meninggalkan penafsiran dari sudut zahir nas ayat-ayat al-Qur'an.

Metodologi Kitab Tafsir *Al-Fuyudat Al-Rabbaniyyah Bi Tafsir Ba^cd Al-Ayat Al-Qura'aniyyah*

Menurut al-Khalidi (2008, 20), terdapat dua cara untuk mengenali dan memahami manhaj atau metodologi sesebuah kitab tafsir iaitu :

- 1.) Melakukan pengkajian terhadap mukaddimah tafsir tersebut kerana sebahagian mufassir ada kalanya akan menyebut beberapa perkara-perkara asas yang menjadi manhaj di dalam kitab tafsirnya.
- 2.) Melakukan pengkajian secara menyeluruh terhadap isi kandungan sesebuah kitab tafsir tersebut. Cara ini akan membantu seseorang pengkaji untuk mengetahui manhaj sesebuah kitab tafsir itu sekiranya pengarang tidak menyatakan secara jelas tentang manhaj tafsirnya di bahagian mukaddimah kitab. Malah dengan cara

⁴ Beliau ialah al-^cAlim al-Rabbani Shaykh Saleh bin Muhammad bin Saleh al-Ja^cfari al-Sadiqi. Beliau ialah seorang ulama keluaran al-Azhar yang sangat terkenal dengan kealimannya, kewarakannya dan kezuhudannya. Nasabnya bersambung dengan Sayyidina Rasulullah S.A.W melalui Sayyidina Husayn R.A, dari jalur keturunan Sayyidina Ja^cfar al-Sadiq R.A. Maka penisbahan al-Ja^cfari pada namanya merupakan pengenalan kepada nasab keturunannya yang dikenali dengan *al-Ja^cafirah*. Beliau dilahirkan pada 15 Jumadi al-Akhir tahun 1328 Hijrah (1911 Masihi) di Dunqula, Sudan. Setelah itu, beliau bermusafir dari negerinya Dunqula menuju ke al-Azhar al-Sharif untuk mengambil ilmu daripada para ulama yang ada di sana. Antara ulama-ulama yang menjadi guru-gurunya semasa beliau di al-Azhar ialah Shaykh Muhammad Ibrahim al-Samaluti, Shaykh Muhammad Bakhit al-Muti^ci, Shaykh Yusuf al-Dijwi, Shaykh Habib Allah al-Shanqiti dan lain-lain lagi. Beliau juga telah mengasaskan sebuah manhaj pentarbiahan tasawwuf yang berpusat di Kaherah yang dikenali sebagai *al-Tariqah al-Ja^cfariyyah al-Ahmadiyyah al-Muhammadiyyah*. Tarekat ini merupakan salah satu cabang dari *al-Tariqah Ahmadiyyah al-Idrisiyyah* dan telah berkembang dengan pesat di seluruh Mesir. Beliau telah menulis beberapa karya ilmiah yang bernilai seperti *Diwan al-Ja^cfari* (merupakan himpunan koleksi pujian-pujian beliau kepada Baginda S.A.W), *al-Ilham al-Nafi^c Li Kulli Qasid^c Ala Risalat al-Qawa^cid, Asrar al-Siyam Li al-Khawwas wa al-^cAwwam, al-Fawa'id al-Ja^cfariyyah Min Anwar al-Ahadith al-Nabawiyyah* (al-Arba^cin al-Ja^cfariyyah), *Nazam al-Ajrumiyyah fi 'Ilm al-^cArabiyyah, al-Ma^cani al-Raqiqah^c Ala al-Durar al-Daqiqah* dan banyak lagi. Malah beliau turut mengambil inisiatif untuk mentahkik kembali karya-karya tulisan Sayyid Ahmad bin Idris dan menyebarkannya, antaranya *Kimiya' al-Yaqin, Kanz al-Sa^cadah, Risalat al-Qawa^cid, al-Fuyudat al-Rabbaniyyah, Lawami^c al-Buruq al-Nuraniyyah, al-^cIqd al-Nafis* dan yang lain-lain. Beliau telah wafat pada hari Isnin 18 Jumadi al-Ula tahun 1399 Hijrah bersamaan dengan 16 April 1979 Masihi, dan jenazahnya pula telah dimakamkan bersebelahan dengan masjid beliau di al-Darasah (Muhammad ^cAbd al-Da'im t.th, 22-84; Muhammad Fuad t.th, 14-24; Muhammad Khalid 2007, 81-151).

ini juga seseorang pengkaji akan dapat memahami gaya persembahan dan penyampaian mufassir itu di dalam tafsirnya.

Akan tetapi, metodologi tafsir ini tidak disebutkan di bahagian mukaddimah mahupun di dalam kitab tafsir tersebut. Oleh itu, pengkajian secara menyeluruh terhadap isi kandungan tafsir ini telah dilakukan untuk mengeluarkan metodologi penafsirannya. Hasil kajian ini mendapati bahawa metodologi tafsir ini telah terbahagi kepada dua iaitu metodologi yang umum (penafsiran yang zahir) dan metodologi yang khusus atau *ishari* (penafsiran yang batin).

Metodologi yang umum meliputi metodologi pentafsiran yang sering digunakan oleh para mufassir iaitu metodologi pentafsiran *bi al-ma'thur*, metodologi pentafsiran *bi al-ra'y al-mahmudah* dan sebagainya. Manakala metodologi pentafsiran *ishari* pula adalah sepertimana yang telah disebutkan oleh Ibn 'Ashur (1984, 1 : 35-36) di dalam mukaddimah tafsirnya iaitu :

- i.) Pentafsiran secara perumpamaan atau tashbih (tamsil)
- ii.) Pentafsiran secara makna tersirat
- iii.) Pentafsiran secara mengambil pengajaran (iktibar)

Metodologi Umum (Zahir)

1. Pentafsiran dengan Ayat al-Qur'an

Metode ini merupakan metode yang paling jelas dan sering digunakan oleh Sayyid Ahmad bin Idris ketika melakukan pentafsiran dalam kitab tafsir ini. Sebagai contoh ialah penafsiran yang dilakukan oleh beliau pada ayat kedua Surah al-Anfal ini iaitu :

Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menjadikan mereka bertambah iman.

Sayyid Ahmad bin Idris (t.th, 139-140) menyatakan bahawa yang dimaksudkan pada ayat ini ialah tanda-tanda yang ditunjukkan dalam al-Qur'an dan pada alam semesta (*al-Ayat al-Qur'aniyyah wa al-'Alamiyyah*) iaitu jika kamu melihat kepada sekelian makhluk-Nya (maka) akan bertambahlah imanmu, kerana tanda-tanda itu telah dibacakan (ditunjukkan) ke atasmu. Allah S.W.T telah berfirman:

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 di antara langit dengan bumi; sesungguhnya (pada semuanya itu) ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan Allah, kekuasaan-Nya, kebijaksanaan-Nya, dan keluasan rahmat-Nya) bagi kaum yang (mahu) menggunakan akal fikiran.

Berdasarkan ayat ini, beliau telah mentafsirkan maksud *al-Ayat al-'Alamiyyah* itu ialah apa yang telah dizahirkan-Nya melalui kejadian alam semesta ini. Inilah dia tanda-tanda yang kedua selepas al-Qur'an di mana ianya akan menguatkan keimanan seseorang hamba itu sekiranya dia memerhatikan setiap kejadian Allah S.W.T yang berlaku di atas muka bumi ini.

2. Pentafsiran dengan al-Sunnah

Contohnya penafsiran yang telah dilakukan oleh Sayyid Ahmad bin Idris pada ayat ke-93 dari Surah al-Ma'idah ini

Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman serta mengerjakan amal yang soleh pada apa yang telah mereka makan dahulu, apabila mereka bertakwa dan beriman serta mengerjakan amal yang soleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka tetap bertakwa dan berbuat kebajikan; kerana Allah mengasihi orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya.

Sayyid Ahmad bin Idris telah mentafsirkan ayat ini dengan menyatakan : "Lafaz "اتقوا" telah diulang sebanyak tiga kali dan lafaz "آمنا" juga (turut) diulang 3 kali. Dan Allah S.W.T berfirman di akhirnya "واحسنوا" sekali sahaja, iaitu (maksudnya) sesungguhnya orang yang beriman dan yang melakukan amalan-amalan saleh tidak akan mendapat dosa ke atas apa yang telah mereka makan dari rezeki yang baik-baik. Kemudian apabila mereka makan maka akan bertambah kepada mereka keimanan dan ketakwaan. Dan jika mereka memakan makanan yang baik-baik itu dengan niat untuk menguatkan anggota tubuh badan mereka agar mudah melakukan ketaatan, maka (perkara) itu juga akan menambahkan keimanan dan ketakwaan. Ini kerana terdapat di kalangan para sahabat R.A sebahagian daripada mereka yang mengharamkan kegemukan dan sebahagian yang lain mengharamkan nikah supaya waktu-waktu tersebut dikosongkan untuk beribadah. Kemudian Allah S.W.T berfirman "ثم اتقوا" iaitu (maksudnya) ehsan itu perlu digandingkan dengan ketakwaan dan keimanan sebagaimana di dalam hadis :

Sesungguhnya Malaikat Jibril A.S telah turun kepada Rasulullah S.A.W maka dia berkata kepada Rasulullah S.A.W : "Apakah iman itu ?". Maka Rasulullah S.A.W pun menjawab : "Iman itu ialah kamu beriman (beriktikad) kepada Allah S.W.T dan para malaikat-Nya dan kitab-kitab-Nya dan para rasul-Nya, dan beriman (juga) dengan hari kebangkitan". Malaikat Jibril bertanya lagi : "Apakah (pula) Islam itu ?". Maka Rasulullah S.A.W pun menjawab : "Islam itu ialah kamu menyembah Allah S.W.T dan

kamu tidak mensyirikkan Dia dengan sesuatu apapun, dan kamu mendirikan (mengerjakan) solat, dan kamu menunaikan zakat yang telah difardhukan (diwajibkan), dan kamu berpuasa di Bulan Ramadhan". Malaikat Jibril bertanya lagi : "Apakah ehsan itu ?". Maka Rasulullah S.A.W pun menjawab : "Ehsan itu ialah kamu menyembah Allah S.W.T seolah-olah kamu melihat-Nya. Maka jikalau kamu tidak dapat melihatnya, maka sesungguhnya Dia melihat kamu". Malaikat Jibril bertanya lagi : "Apakah (pula) hari kiamat itu ?". Maka Rasulullah S.A.W pun menjawab : "Tiadalah orang yang ditanya itu lebih mengetahui tentang perkara (berkenaan hari kiamat) tersebut berbanding orang yang sedang bertanya".

Dan jikalau ehsan itu digandingkan dengan iman dan takwa, maka dia akan menjadi seorang wali yang dicintai Allah S.W.T. Sekiranya dia telah dicintai oleh Allah S.W.T, maka Dia akan menjadi pendengarannya di mana dia akan mendengar dengannya, dan penglihatannya di mana dia akan melihat dengannya, dan lisannya di mana dia akan menyebutkan (bercakap) dengannya sebagaimana yang layak dengan kebesaran-Nya, Maha Suci Allah S.W.T dan Maha Agung" (Ahmad bin Idris t.th, 135-136).

Di dalam pentafsirannya ini, Sayyid Ahmad bin Idris telah menjelaskan bahawa keimanan dan ketakwaan itu perlu digandingkan bersama dengan ehsan. Setiap perkara yang menjurus kepada keimanan dan ketakwaan hendaklah dilakukan dengan mengikut kemampuan serta meninggalkan sikap melampau-lampau ketika berusaha melakukan ketaatan. Beliau merumuskan pendapatnya ini melalui ayat tersebut yang secara jelas menyebutkan "تم اتقوا وأحسنوا". Kemudian, tafsiran ayat itu diterangkan dengan sebuah hadis Rasulullah S.A.W yang menyebutkan perkara-perkara yang berkaitan tentang keimanan dan ehsan bagi menjelaskan lagi maksud penafsirannya.

3. Pentafsiran dengan Ilmu Bahasa Arab

Pentafsiran al-Qur'an melalui bahasa Arab pula adalah merupakan kaedah dan manhaj pentafsiran yang terbaik selepas pentafsiran al-Qur'an melalui hadis Baginda S.A.W, athar-athar para sahabat dan para tabien. Pentafsiran jenis ini dilakukan apabila pentafsiran melalui hadis-hadis dan athar-athar itu tiada untuk dijadikan sebagai hujah-hujah dalam mentafsirkan ayat. Maka, pentafsiran melalui bahasa Arab ini perlu diutamakan kerana al-Qur'an telah diturunkan di dalam bahasa Arab yang nyata (al-^oAk 2007, 80; al-Khalidi 2008, 67).

i.) Pentafsiran al-Qur'an melalui Kaedah-kaedah Bahasa Arab dan Ilmu Nahu

Sebagai contoh ialah ketika Sayyid Ahmad bin Idris mentafsirkan ayat pertama dari Surah al-Kawthar :

Sesungguhnya Kami telah mengurniakan kepadamu (wahai Muhammad) kebaikan yang banyak (di dunia dan di Akhirat).

Beliau telah mentafsirkan : "Dengan dibuang *Mudaf* (katanama sandarannya) iaitu (takdirnya) "*Ashab al-Kawthar*" (أصحاب الكوثر), dan mereka itu (Ashab al-Kawthar) ialah orang-orang yang beriman yang menjadi anak-anak kepada Nabi S.A.W sebagaimana yang telah datang di dalam (bacaan) salah satu qiraat "وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم". Dan al-Kawthar itu adalah satu sungai yang berada di syurga, dan bilangan gelas-gelasnya (pula) sebanyak bilangan bintang-bintang yang berada di langit, kerana orang-orang kafir telah mengatakan : "Sesungguhnya Nabi S.A.W itu adalah orang yang terputus", iaitu maksudnya Baginda S.A.W itu tidak mempunyai keturunan. Dan telah terputuslah kekuasaannya dan tiada untuknya anak-anak lelaki yang dapat memikul tugas pemerintahannya (tiada anak lelaki yang bakal menjadi pewarisnya). Maka turunlah ayat : "إنا أعطيناك الكوثر", maksudnya *Ashab al-Kawthar* yang akan menunaikan hak-hak Islam selepasnya dan mereka semuanya akan berdiri di atas peninggalannya (ajaran Islam yang murni) sehinggalah sekarang ini dan segala pujian adalah bagi Allah" (Ahmad bin Idris t.th, 136-137).

Pada awal pentafsiran ayat ini, Sayyid Ahmad bin Idris telah menyatakan bahawa *al-Mudaf* bagi "al-Kawthar" itu telah dibuang (digugurkan) daripada ayat. *Al-Mudaf* yang dibuang itu ialah perkataan "Ashab" (أصحاب) kerana takdir yang sebenar pada ayat tersebut ialah "Ashab al-Kawthar" (أصحاب الكوثر). Jadi, ayat tersebut hanya mengekalkan *Mudafun Ilayhinya* (katanama yang disandarkan) sahaja iaitu "al-Kawthar" (الكوثر).

Kemudian beliau menjelaskan lagi bahawa Ashab al-Kawthar yang dimaksudkan pada ayat itu ialah orang-orang yang beriman yang kelak akan menjadi pewaris kepada Rasulullah S.A.W dalam menyebarkan ajaran Islam dan berdiri menegakkan sunnahnya di atas muka bumi ini sehinggalah ke hari kiamat. Ini berikutan dari perkataan orang-orang kafir yang telah menyatakan bahawa Muhammad S.A.W tidak mempunyai anak-anak lelaki yang mampu meneruskan tugas dakwahnya selepas kewafatan Baginda S.A.W. Maka turunlah ayat ini sebagai penolakan (bangkangan) ke atas perkataan orang-orang kafir tersebut dengan maksud bahawa merekalah kelak yang akan terputus pewarisan dan keturunannya.

ii.) Pentafsiran al-Qur'an melalui Ilmu Sarf

⁵ Dirwayatkan dari jalur Sayyidina ^oUmar al-Khattab R.A oleh Imam Muslim di dalam *Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan wa Wujub al-Iman Bi Ithbat Qadr Allah Subhanahu Wa Ta'ala, Wa Bayan al-Dalil Ala al-Tabarri Min Man La Yu'min Bi al-Qadr, Wa Ighlaz al-Qawl fi Haqqihi*, hadis no. 8 (Muslim 2001, 27), Abu Dawud di dalam *Sunan Abi Dawud, Kitab al-Sunnah, Bab fi al-Qadr*, hadis no. 4695 (Abu Dawud 1997, 5 : 48), dan al-Tirmidhi di dalam *Sunan al-Tirmidhi, Abwab al-Iman, Bab Ma Ja'a fi Wasf Jibril li al-Nabiyy Salla Allah Alayhi wa Sallam al-Iman wa al-Islam*, hadis no. 2610 (al-Tirmidhi 1975, 5)

Sebagai contoh ialah pada pentafsiran Sayyid Ahmad bin Idris pada ayat ke-24 dari Surah al-Baqarah ini :

Maka kalau kamu tidak dapat membuatnya, dan sudah tentu kamu tidak dapat membuatnya, maka peliharalah diri kamu dari api neraka yang bahan-bahan bakarnya: manusia dan batu-batu (berhala), (iaitu neraka) yang disediakan untuk orang-orang kafir.

Ketika mentafsirkan kalimah “وَقُودَهَا” di dalam ayat ini, Sayyid Ahmad bin Idris telah menafsirkan : “Dan firman-Nya “وَقُودَهَا” (*waquduha*) dengan baris atas (*fathah*) pada huruf *wawnya*, maksudnya ialah “*al-Hatab*” (kayu api). Adapun “الْوُقُودُ” dengan baris hadapan (*dommah*) pada huruf *wawnya*, maka ia membawa maksud “الإيقاد” (pembakaran) iaitu *fe’el* kepada *al-fa’el* di mana ianya adalah *masdar* (daripada perkataan “وقد”). Dan neraka Jahannam itu tidak mempunyai batu mahupun kayu api (sebagai bahan bakar) di dalamnya, bahkan mereka (orang-orang kafir) beserta dengan berhala-berhala mereka itulah kayu apinya (sebagaimana yang telah datang dalam firman-Nya) :

Sesungguhnya kamu dan apa yang kamu sembah, yang lain dari Allah, menjadi bahan-bahan bakaran yang dilemparkan ke dalam neraka Jahannam; kamu (sudah tetap) akan memasukinya” (Ahmad bin Idris t.th, 99).

Dalam pentafsiran ayat ini Sayyid Ahmad bin Idris telah menyatakan perbezaan makna di antara kalimah “الْوُقُودُ” dengan “وَقُودَهَا” jika dibaca dengan *fathah* ataupun *dommah* pada *wawnya*. Kalimah “الْوُقُودُ” yang dibaca dengan *fathah* pada *wawnya* ini akan membawa maksud *al-Hatab* iaitu kayu api. Berbeza pula dengan kalimah “الْوُقُودُ” yang dibaca dengan *dommah* pada *wawnya*, di mana ianya adalah *masdar* yang berasal dari perkataan “وقد” (*waqada*) “يقود” (*yaqudu*) “وُقُودًا” (*wuqudan*) atau “إيقادًا” (*iqadan*). Jadi, kalimah ini ialah kata terbitan yang akan membawa maksud “الإيقاد” iaitu pembakaran. Akan tetapi, penafsiran yang dikehendaki di dalam ayat ini ialah “الْوُقُودُ” yang bermaksud kayu api, iaitu bahan bakar yang berada di dalam neraka Jahannam itu adalah terdiri daripada manusia-manusia dan batu-batuan (berhala-berhala), sebagaimana yang telah nyata diterangkan pada nas ayat tersebut.

iii.) Pentafsiran al-Qur’an dengan Ilmu Balaghah

Sebagai contoh ialah pada pentafsiran Sayyid Ahmad bin Idris pada ayat ke-11 dari Surah al-Baqarah ini :

Dan apabila dikatakan kepada mereka : “Janganlah kamu membuat bencana dan kerosakan di muka bumi”, mereka menjawab : “Sesungguhnya kami orang-orang yang hanya membuat kebaikan”.

Beliau mentafsirkan ayat ini dengan menyebut : “Kerosakan (*al-fasad*) yang terjadi di atas muka bumi ini adalah disebabkan jatuhnya (berlakunya) maksiat padanya, padahal mereka (manusia) itu tidak diciptakan melainkan untuk taat (kepada-Nya) :

Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepada-Ku.

Maka penggunaan lafaz “في الأرض” (*fi al-Ard*) *ablagh* (lebih fasih dan kuat lagi dari segi balaghahnya) daripada pengungkapan lafaz “على الأرض” (*ala al-Ard*), kerana “على” akan menuntut (makna) penyebaran kesemua (setiap) bahagian atas muka bumi ini berlawanan dengan “في”. Dan maksiat itu akan membinasakan (menghilangkan) keberkatan yang ada di bumi dan dilangit. Maka setiap amalan (kemaksiatan) yang dilakukan di atas muka bumi ini akan menghalang keberkatan yang ada padanya (bumi ini) iaitu rezeki-rezeki yang tersimpan di dalamnya semenjak berlakunya pembunuhan Qabil dan Habil, dan semua itu adalah merupakan percikan kemaksiatan (sebagaimana dalam firman-Nya) :

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).

Perbuatan maksiat akan menghalang penurunan hujan dari langit sehingga dengan sebab itu tanaman-tanaman dan keturunan menjadi binasa, maka dengannya terhasillah kerosakan di atas muka bumi ini seperti mana yang telah kami sebutkan. Dan dimaksudkan dengan “الأرض” di sini ialah (permukaan) bumi yang mana mereka sedang berada di atasnya, bukan maksudnya keseluruhan permukaan bumi ini” (Ahmad bin Idris t.th, 30-31).

Dalam penafsiran ayat ini, Sayyid Ahmad bin Idris telah menyebutkan *uslub* balaghah mengenai perbezaan antara penggunaan lafaz “في الأرض” dengan lafaz “على الأرض”. Jikalau digunakan lafaz “في الأرض” maka ia akan membawa maksud “tempat di mana mereka berada di atas permukaan bumi” berbeza dengan lafaz “على الأرض” yang akan membawa maksud “meliputi keseluruhan setiap bahagian permukaan bumi”. Maka lafaz “في الأرض” seperti yang termaktub di dalam ayat ini mengandungi *uslub* balaghah yang lebih kuat kerana maksud dari kerosakan (*al-fasad*) di atas muka bumi yang dilakukan oleh orang-orang munafik itu ialah “kerosakan yang dilakukan oleh mereka adalah di bahagian bumi di mana mereka berada”, bukannya kerosakan yang meliputi keseluruhan (setiap) bahagian atas permukaan bumi ini.

4. Pentafsiran dengan Ilmu Fiqh

Sayyid Ahmad bin Idris juga melakukan pentafsiran al-Qur’an dengan ilmu fiqh kerana kemampuan beliau melakukan ijtihad terhadap dalil-dalil dari al-Qur’an dan al-Sunnah. Oleh kerana itu, beliau tidak menyebutkan mazhab-mazhab atau pandangan-pandangan ulama fiqh ketika membahaskan hukum-hukum yang telah *diistinbat* daripada ayat. Sebagai contoh ialah pentafsiran yang dilakukan oleh beliau pada ayat keenam daripada Surah al-Ma’idah ini :

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan solat (padahal kamu berhadass kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku.

Pada ayat ini beliau telah ditanya berkenaan “الذلة” *al-Shartiyah* (الذلة) pada *fe'l al-Shart* yang ada di dalamnya, maka beliau telah menjawabnya dengan pernyataan : “Ayat ini boleh diambil daripadanya dua kefahaman. Pertama untuk menyatakan wajib (hukumnya). Kedua, untuk menyatakan tidak wajib (hukumnya), dan adapun untuk menyatakan kewajiban (hukumnya) jika kerana dia seorang yang berhadass. Dan adapun untuk menyatakan ketiadaan kewajibannya itu jikalau dia sememangnya seorang yang masih mempunyai wudhuk (wudhuknya belum batal) lagi maka perintah ini tidak menuntut kewajiban dan sesungguhnya ia adalah (umpama) cahaya di atas cahaya. Dan Nabi S.A.W adalah seorang yang sentiasa mengambil wudhuk pada setiap kali (ingin menunaikan) solat kecuali (apabila Nabi S.A.W) di dalam keadaan jamak dan ini terjadi (dilakukan) oleh Baginda S.A.W. Malahan Baginda S.A.W (juga telah) menunaikan dua solat dengan wudhuk yang satu (sekali wudhuk sahaja) seperti di ‘Arafat dan di Muzdalifah” (Ahmad bin Idris t.th, 178-179).

Sayyid Ahmad bin Idris dilihat telah menyebutkan dua hukum berkaitan permasalahan wudhuk berdasarkan kepada penggunaan “الذلة” *al-Shartiyah* di dalam ayat tersebut. Kesimpulan dari pengistinbatan ini ialah berwudhuk menjadi wajib jika seseorang itu dalam keadaan berhadass. Kedua, wudhuk tidak menjadi wajib sekiranya seseorang itu masih di dalam keadaan suci tidak berhadass. Maka wudhuk yang dilakukannya itu adalah dihukumkan sebagai sunat sahaja malah ianya juga termasuk di dalam perkara-perkara sunnah kerana Rasulullah S.A.W telah diriwayatkan memperbaharui wudhuk pada setiap kali ingin menunaikan solat. Dengan ini, hukum berkaitan kewajiban berwudhuk menurut beliau adalah tertakluk kepada keadaan seseorang itu sama ada dia berada dalam keadaan suci dari hadas atau tidak.

Metodologi Khusus (*Ishari*)

1. Pentafsiran secara Perumpamaan atau Tashbih (*tamsil*)

Sebagai contoh, pentafsiran yang dilakukan oleh Sayyid Ahmad bin Idris pada ayat ketiga dari Surah al-Baqarah ini :

(iaitu) Mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan (menunaikan) solat, dan menafkahkan sebahagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka.

Pada ayat ini, beliau telah mentafsirkan kalimah “الغيب” di sini sebagai “القلب” iaitu hati kerana ianya tersembunyi (tidak kelihatan) di dalam dada. Beliau berdalilkan dengan sebuah hadis di mana dalam hadis tersebut Baginda S.A.W telah menyebutkan bahawa ketakwaan itu adalah di sini dan Baginda S.A.W mengisyaratkan dengan tangannya pada hati Baginda. Maka tempat keimanan itu adalah di dalam hati bukannya pada lisan. Kemudian beliau menjelaskan makna ayat ini ialah orang-orang yang bertakwa itu ketakwaan mereka adalah berpunca dari dalam hati mereka yang suci (bersih) dari sifat riak dan *sum'ah*. Keimanan itu bukan dizahirkan semata-mata seperti keadaan orang-orang yang sombong ataupun dengan menzahirkan keislaman semata-mata sebagaimana keadaan orang-orang yang munafik.

Beliau turut memperincikan maksud *al-ghayb* ini iaitu setiap apa yang tidak kelihatan. Allah S.W.T itu menjadi ghaib (tidak kelihatan) di sisi kebanyakan makhluknya sedangkan Dia sentiasa bersama (mengawasi) mereka. Akan tetapi apabila mereka menjadi ghaib daripada-Nya (kerana melupakan hakikat keadaan-Nya yang Maha Melihat), maka Dia menjadi ghaib dari segi nisbah kepada diri mereka. Mereka beriman kepada-Nya yang ghaib sepertimana mereka juga beriman kepada segala perkara-perkara ghaib yang telah dikhabarkan oleh syarak (Ahmad bin Idris t.th, 20-21).

Beliau memaksudkan bahawa keimanan kepada Allah itu ialah keimanan kepada yang ghaib. Keimanan kepada yang ghaib ini merupakan keimanan yang diiktihadkan di dalam hati. Akan tetapi keimanan tersebut bukan hanya sekadar mengimani kewujudan-Nya di dalam hati sahaja, bahkan lebih utama lagi daripada itu ialah beriman dengan hati yang benar-benar suci daripada sifat-sifat mazmumah agar seseorang individu itu dapat mencapai ketakwaan sebenar.

2. Pentafsiran secara Makna Tersirat

Contohnya pentafsiran yang telah dilakukan oleh Sayyid Ahmad bin Idris pada ayat ke-51 daripada Surah al-Dhariyat ini :

(Katakanlah wahai Muhammad kepada mereka) : “Maka segeralah kamu kembali kepada Allah (dengan bertaubat dan taat)”.

Beliau menafsirkan bahawa maksud tersirat daripada “افروا” (berlari dengan segera) yang dikehendaki di sini ialah kamu hendaklah bersegera melarikan diri daripada yang selain Allah dengan menuju kepada-Nya secara mutlak. Beliau memberikan contoh bagi menggambarkannya melalui kisah Sayyidina Abu Bakr al-Siddiq R.A yang ketika itu sedang sakit. Beliau telah dipujuk untuk kedatangan seorang doktor bagi merawat kesakitannya. Maka Sayyidina Abu Bakr R.A mengucapkan bahawa doktor itulah juga yang telah memberikan kesakitan ini kepadanya. Maksud Sayyidina Abu Bakr R.A ialah doktor yang telah memberikan beliau kesakitan itu juga adalah doktor yang mampu menyembuhkannya iaitu Allah S.W.T. Beliau telah bersegera lari daripada kesakitannya dengan menuju kepada Allah. Kemudian Sayyid Ahmad bin Idris menegaskan lagi bahawa setiap perkara-perkara yang membimbangkan atau membawa kekhawatiran kepadamu maka hendaklah kamu bersegera lari menuju kepada-Nya (Ahmad bin Idris t.th, 187-188).

Dalam penafsiran ayat ini, maksud zahir yang mungkin difahami oleh kebanyakan orang ialah bersegera dalam melakukan ketaatan dan bertaubat kepadanya. Akan tetapi Sayyid Ahmad bin Idris telah memandang dari sudut *isharinya* bahawa maksud yang dikehendaki di sini ialah bersegera lari dari segala sesuatu yang selain Allah untuk menuju kepada-Nya. Ini juga adalah gambaran kepada martabat dan kedudukan para kekasih Allah bilamana mereka telah menyerahkan segala urusan hidup mereka kepada Allah S.W.T dan bersegera menuju kepada-Nya kerana Dia ialah tujuan bagi segala matlamat.

3. Pentafsiran secara Mengambil Pengajaran (*iktibar*)

Contohnya boleh dilihat pada penafsiran yang dilakukan oleh Sayyid Ahmad bin Idris pada ayat keempat dan kelima daripada Surah al-Ma'un ini :

Maka kecelakaan besar bagi orang-orang yang solat. (yaitu) mereka yang berkeadaan lalai daripada menyempurnakan solatnya.

Beliau mentafsirkannya dengan menyatakan bahawa mereka itu ialah orang-orang yang menunaikan solat akan tetapi hati-hati mereka telah sibuk kepada selain Allah S.W.T. Kemudian beliau menyebutkan sebuah pengiktibaran dengan mendatangkan ibarat iaitu jika kita melihat seseorang yang sedang solat dan dia telah menghadap kepada arah yang selain kiblat (menyalahi arah kiblat) maka adakah solatnya akan menjadi sah. Kemudian beliau menegaskan lagi bahawa begitulah hal keadaannya dengan seseorang itu apabila dia menghadapkan hatinya kepada selain Allah S.W.T. Bahkan arah hatinya kepada Allah S.W.T itu lebih berhak lagi utama daripada menghadapannya ke arah kiblat. Maka kerana inilah Allah S.W.T mensifatkan mereka sebagai orang-orang yang lalai daripada solatnya (Ahmad bin Idris t.th, 117-118).

Dalam pentafsiran ini beliau telah menegaskan bahawa yang dimaksudkan dengan orang-orang yang lalai di dalam solatnya itu ialah orang-orang yang hatinya telah sibuk daripada mengingati Allah. Hati mereka telah berpaling daripada mengingati-Nya walhal Allah S.W.T itu adalah kiblat dan tujuan sebenar. Maksudnya apa yang lebih utama untuk difokuskan ketika solat itu ialah mengingati-Nya sahaja tanpa menyibukkan diri kepada perkara-perkara lain.

Beliau kemudiannya mendatangkan sebuah iktibar bagi menjelaskan gambaran ini. Apakah solat seseorang itu akan diterima dan akan menjadi sah di sisi syarak sekiranya dia bersolat menghadap selain arah kiblat. Sudah tentu solatnya itu adalah batil dan tidak diterima. Maka begitulah pula hal perumpamaan bagi orang yang hatinya menghadap kepada selain Allah S.W.T ketika di dalam solat. Oleh itu, setiap apapun ibadah yang dilakukan seperti solat khususnya (kerana ianya adalah sebuah ibadah yang khusus dalam konteks berhubungan dengan Allah), ianya menuntut kehadiran hati dan semata-mata kerana-Nya (*li ajlillah*) kerana tuntutan ini lebih mustahak dari tuntutan menghadap ke arah kiblat. Malahan di sisi mazhab ahli sufi, setiap amalan dan perlakuan mereka hendaklah berada dalam keadaan hati yang sentiasa menghadap kepada Allah S.W.T (sentiasa mengingati-Nya) kerana di sisi mereka kegagalan untuk mengingati-Nya walaupun sebentar sudah dinamakan *al-ghaflah* (lupa dan lalai dalam mengingati Allah S.W.T).

Kesimpulan

Berdasarkan kepada kajian ringkas terhadap metodologi tafsir ini, kita dapat merumuskan bahawa tafsir *Al-Fuyudat al-Rabbaniyyah Bi Tafsir Ba'd al-Ayat al-Qura'aniyyah* adalah merupakan sebuah karya tafsir *sufi ishari*. Namun, dengan adanya metode-metode penafsiran melalui zahir nas ayat-ayat al-Qur'an seperti pentafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, pentafsiran al-Qur'an dengan al-Sunnah, pentafsiran al-Qur'an dengan Bahasa Arab dan pentafsiran al-Qur'an dengan Fiqh telah memberikan nilai tambah kepada tafsir ini. Metode-metode penafsirannya yang menggabungkan diantara penafsiran zahir dan penafsiran ishari juga memberikan gambaran kepada pembaca bahawa tafsir ini hampir-hampir menyerupai kitab-kitab tafsir ulama-ulama sufi yang datang sebelum dan setelah beliau, seperti *Tafsir al-Bahr al-Madid* karangan Imam Ibn 'Ajibah al-Hasani dan *Tafsir Ruh al-Ma'ani* oleh Imam al-Alusi. Hasil kesimpulan yang didapati melalui kajian ini ialah Sayyid Ahmad bin Idris bukan sahaja merupakan seorang ulama sufi yang unggul bahkan dalam masa yang sama juga merupakan seorang mufassir al-Qur'an yang hebat.

Rujukan

- Al-Qur'an al-Karim
Abu Dawud, Al-Sijistani al-Azdi, Sulayman bin al-Ash'ath. 1997. *Sunan Abi Dawud*. Tahqiq: 'Izzat 'Ubayd al-Da'as dan 'Adil al-Sayyid. Juz. 5. Bayrut: Dar Ibn Hazm.
Ahmad bin Idris. t.th. *Al-Fuyudat al-Rabbaniyyah Bi Tafsir Ba'd al-Ayat al-Qura'aniyyah*. Tahqiq: Shaykh Saleh al-Ja'fari. Kaheerah; Dar Jawami' al-Kalim.
al-'Ak, Khalid 'Abd al-Rahman. 2007. *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Bayrut: Dar al-Nafa'is.
al-Bukhari, Abu 'Abd Allah al-Ju'fi, Muhammad bin Isma'il. 1422. *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Min Umur Rasul Allah Salla Allah 'Alayhi wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyamihi (Sahih al-Bukhari)*. Juz. 6. Dar Tuq al-Najah.
Ibn 'Ashur, al-Tunisi, Muhammad al-Tahir bin Muhammad bin Muhammad al-Tahir. 1984. *Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid Min Tafsir al-Kitab al-Majid*. Juz. 1. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr.
al-Khalidi, Salah 'Abd al-Fattah. 2008. *Ta'rif al-Darisin Bi Manahij al-Mufassirin*. Dimashq: Dar al-Qalam.
Muslim, al-Qushayri al-Naysaburi, Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj. 2001. *Sahih Muslim*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- al-Tirmidhi, Abu ʿIsa, Muhammad bin ʿIsa bin Surah bin Musa al-Dahhak. 1975. *Sunan al-Tirmidhi*. Tahqiq: Ibrahim ʿAtwah ʿAwad. Juz. 5. Misr: Sharkah Maktabah wa Matbaʿah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Muhammad ʿAbd al-Dayam, ʿAli Sulayman al-Jundiyy al-Isnawi. t.th. Al-Shaykh Saleh al-Jaʿfari Hayatuhu wa Juhuduhu fi al-Hayah al-Ruhiyyah. Kaheerah: Dar Jawamiʿ al-Kalim.
- Muhammad Fuad bin Kamaluddin, al-Rembawi. t.th. *Al-Jawahir al-Ghawali Min Asanid al-Imam al-Azhari al-Shaykh Saleh al-Jaʿfari Radiya Allah Taʿala ʿAnh*. Kaheerah: Dar Jawamiʿ al-Kalim.
- Muhammad Khalid, Thabit. 2007. *Min Aqtab al-Ummah fi al-Qarn al-ʿIshrin Sayyidi Ahmad Rida Khan al-Biryelwi (al-Hind) Sayyidi Saleh al-Jaʿfari (Misr) Sayyidi Ahmad Bamb (al-Sinaghal)*. Kaheerah: Dar al-Muqattam li al-Nashr wa al-Tawziʿ.