

REKONSTRUKSI JIHAD DALAM TAFSIR IBN ‘AJĪBAH:
STUDI ATAS TAFSĪR AL-BAĤR AL-MADĪD FĪ TAFSĪR AL-
QUR’ĀN AL-MAJĪD

Muhammad Muslihin

Pascasarjana Universitas PTIQ, Jakarta

E-mail: muhammad.muslihin@gmail.com

Abstract

*The essence of jihad as a doctrine that has an orientation to present the ethical system of a group of people who are aware of the importance of justice is often not created, this cannot be denied because of the stagnation that occurs when reading the Qur’an only prioritizing textuality. This gap gives rise to behaviors that seem anarchic, intolerant, and destructive. Therefore, to encourage a contextual, dynamic and tolerant interpretation of jihadist verses, deradicalization efforts are needed, and one of these efforts is the dissemination of religious literature that supports this spirit. Sufis are one of the groups that formulate interpretations of jihad verses with peaceful meanings. This research tries to raise Ibn ‘Ajġbah’s interpretation of jihad verses in his book *Al-BaĤr Al-MadĪd fĪ TafsĪr Al-Qur’Ān Al-MajĪd*. The author reveals the essence and method of interpreting verses about jihad in *Al-BaĤr Al-MadĪd fĪ TafsĪr Al-Qur’Ān Al-MajĪd*, as well as their significance for deradicalization efforts, which means for the understanding of religious texts in Indonesia today. Ibn ‘Ajġbah’s view of jihad can be summed up in two ways, namely the meaning of peaceful jihad and the meaning of armed jihad. In other words, Ibn ‘Ajġbah’s reading uses the *irfĀn* epistemology, based on the *bayĀn* epistemology. The significance of the verses of Jihad in *Al-BaĤr Al-MadĪd fĪ TafsĪr Al-Qur’Ān Al-MajĪd* can be seen in terms of its method and content. From a methodological point of view, Ibn ‘Ajġbah’s interpretation is important because it offers an open, contextual model of meaning. In terms of content, Ibn ‘Ajġbah’s interpretation of jihad verses shows that jihad is not something revolutionary and radical, its meaning is very important to inform the public that jihad means more than just war and violence.*

Keywords: *Ibn ‘Ajġbah, Jihad, TafsĪr Al-BaĤr Al-MadĪd.*

Abstrak

Esensi jihad sebagai sebuah doktrin yang memiliki orientasi menghadirkan sistem etika suatu kelompok masyarakat yang memiliki kesadaran akan pentingnya sebuah keadilan acapkali tidak tercipta, hal ini, tidak bisa dipungkiri karena adanya kejumudan yang terjadi pada saat membaca Al-Qur'an hanya mengutamakan tekstualitas. Kesenjangan ini melahirkan perilaku yang terkesan anarkis, intoleran, dan destruktif. Oleh karena itu, untuk mendorong penafsiran ayat-ayat jihad yang kontekstual, dinamis dan toleran, dibutuhkan upaya deradikalisasi, dan salah satu upaya tersebut adalah penyebaran literatur keagamaan yang mendukung semangat tersebut. Kaum sufi merupakan salah satu kelompok yang merumuskan tafsir ayat-ayat jihad dengan makna damai. Penelitian ini mencoba mengangkat tafsir Ibn 'Ajibah terhadap ayat-ayat jihad dalam kitabnya *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*. Penulis mengungkapkan esensi dan metode penafsiran ayat-ayat tentang jihad dalam *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, serta signifikansinya bagi upaya deradikalisasi, yang berarti bagi pemahaman teks-teks agama di Indonesia saat ini. Pandangan Ibn 'Ajibah tentang jihad dapat disimpulkan dalam dua hal, yaitu makna jihad damai dan makna jihad bersenjata. Dengan kata lain, pembacaan Ibn 'Ajibah menggunakan epistemologi *'irfān*, berdasarkan epistemologi *bayān*. Signifikansi ayat-ayat jihad dalam *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd* dapat dilihat dari segi metode dan isinya. Berdasarkan sudut pandang metodologis, interpretasi Ibn 'Ajibah penting karena menawarkan model makna yang terbuka, kontekstual. Segi isi, tafsiran Ibn 'Ajibah terhadap ayat-ayat jihad menunjukkan bahwa jihad bukanlah sesuatu yang revolusioner dan radikal, maknanya sangat penting untuk menginformasikan kepada publik bahwa jihad berarti lebih dari sekedar perang dan kekerasan.

Kata-kata Kunci: *Ibn 'Ajibah, Jihad, Tafsīr Al-Baḥr Al-Madīd.*

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan fondasi agama Islam yang sangat kuat. Wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ini juga merupakan pedoman utama bagi seluruh umat Islam di dalam menjalani kehidupan di atas dunia ini, tidak peduli mazhab dan aliran, semua berpegang teguh pada kitab yang diwahyukan kepada Nabi akhir zaman ini, sebagaimana diterangkan di dalam firman Allah SWT dalam Surah Al-Baqarah [2]: 185 yaitu:¹

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ
الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ
مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ
وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا
هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al Qur'an, sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang benar dan yang batil).”

Meskipun beragam penafsiran Al-Qur'an, namun, ia tetap harus menjadi pegangan yang kuat bagi umat Islam di dalam mengarungi bahtera kehidupan di atas dunia ini. Oleh sebab itu, realitas Al-Qur'an dan wahyu harus menjadi poros utama bagi setiap umat Islam, guna untuk mendapatkan jalan menuju kebahagiaan. Di samping itu juga, ada satu hal yang sering menjadi problem ketika berbicara tentang Al-Qur'an, yaitu masalah penafsiran. Salah satu contohnya adalah penafsiran di masa generasi awal, di mana Nabi sebelumnya menentang adanya penafsiran Al-Qur'an. Namun, sikap ini menjadi hilang setelah hadirnya beberapa karya tafsir yang sedikit banyak diwarnai oleh keyakinan dan gagasan lama

¹ Muḥammad Khudhari Beik, *Tārīkh Tashrī' Al-Islāmī* (Mesir: Matṭba'ah Al-Sa'ādah Al-Miṣrīyah, 1953), 22.

para muallaf. Bahkan, jenis penafsiran seperti ini yang terkadang tidak sesuai dari makna harfiah, dan terlihat seperti penafsiran yang sekehendaknya.² Inilah yang kemudian disebut sebagai tafsir yang berdasarkan kepada opini pribadi (*tafsir bi al-ra'yi*).³

Hadirnya beragam penafsiran yang dipengaruhi oleh perkembangan budaya, sosial, bahkan politik, tidak lepas juga dari hadirnya peradaban dunia, contoh konkretnya adalah lahirnya beragam penafsiran, metode, corak, serta pendekatan yang dipakai di dalam memahami Al-Qur'an.⁴

Hal itu tidak lepas dari latar belakang mufasir itu sendiri, baik itu berupa kondisi sosial, latar belakang keilmuan, dan lain sebagainya. Selain itu juga, muncul juga beragam bentuk penafsiran di dalam Al-Qur'an, yaitu penafsiran yang berdasarkan kepada pemaknaan secara *zāhir* (selanjutnya baca: lahir) dan batin. Mengenai penafsiran Al-Qur'an secara lahir, seorang mufasir hanya melihat Al-Qur'an dari sisi makna secara bahasa dan yang tampak saja, sedangkan penafsiran yang menggunakan pemaknaan secara batin, maka akan melakukan penafsiran yang lebih kepada mendalami makna Al-Qur'an dengan melihat makna yang tersirat dari Al-Qur'an.⁵

Ja'far al-Ṣādiq meriwayatkan bahwa Ali Bin Abi Ṭālib pernah berkata: "*Tidak ada satu ayat pun kecuali ia terdiri dari empat makna yaitu: lahir, batin, maṭla', dan ḥad*". Imam Ja'far menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan lahir

adalah bacaan yang hanya melihat makna secara lafaznya, kemudian batin adalah pemahaman secara mendalam, *ḥad* adalah *ibārah* dan *ishārah*, hukum halal dan haram, sedangkan *maṭla'* ialah maknanya bersumber dari hamba dan menjadikan Al-Qur'an sebagai ibarat, isyarat, dan hakikat.⁶ Bisa dipahami bahwa Al-Qur'an itu memiliki makna yang sangat luas dan tidak bisa dipahami hanya dari lafaznya saja, namun ada banyak makna dibalik itu, di antaranya yaitu makna isyarat, hakikat, dan ibarat.

Oleh sebab itu, karena banyaknya penafsiran jihad yang hanya bertumpu kepada penafsiran lahiriah saja, dan juga sebaliknya hanya mengambil makna tersiratnya saja, maka perlu dilakukan penelitian mengenai masalah jihad yang tidak mengesampingkan dimensi lahir dan batin dari Al-Qur'an itu sendiri, yang mana akan dilihat dari kaca mata tafsir Ibn 'Ajībah. Oleh sebab itu, pertanyaan yang akan diajukan di dalam penelitian ini adalah, bagaimana Ibn 'Ajībah mengonstruksikan jihad dalam tafsirnya?

Biografi Ibn 'Ajībah

Ibn 'Ajībah memiliki nama lengkap Aḥmad bin Muḥammad al-Mahdi bin al-Ḥusain bin Muḥammad bin 'Ajībah, yang kemudian nama lengkap ini dijadikan sebagai nama singkat, yaitu dalam bahasa Arab disebut sebagai *kunyah*. Ia memiliki beberapa nama panggilan, yaitu di antaranya adalah: Ibn 'Ajībah, al-Anjari, al-Tautani, dan al-Ḥujūji.⁷

² Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, terj. oleh M. Irsyad Rafsadie (Bandung: Mizan, 2016), 48.

³ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (Juni 2020), 32. <https://doi.org/10.24239/al-munir.v2i01.46>.

⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Lpd Singapura, 2001), 6.

⁵ Cecep Alba, Fatahillah Fatahilah, dan Budiman Sunaryo Pirmansyah, "Karakteristik Tafsir Sufi," *Istiqamah: Jurnal Ilmu Tasawuf* 1, no. 2 (18 Desember 2020), 124. <http://jurnal.iailm.ac.id/index.php/istiqamah/article/view/300>.

⁶ Abd al-Raḥmān al-Sulami, *Ḥaqā'iq Al-Tafsir* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2016), 22—23.

⁷ M. Ulil Abshor, "Tafsir Sufistik: Dzikir Sebagai Kesalehan Sosial," *Jurnal Ilmiah Ushuluddin* 19, no. 1, (Januari—Juni 2020), 43. <http://dx.doi.org/10.18592/jiu>

Ibn ‘Ajībah lahir di sebuah desa kecil yang bernama Ajabasyi dari kabilah al-Anjari Teotani, dan wafat pada saat mendatangi makam gurunya, al-Būzīdī, yang berada di daerah Ta’un, tepatnya tanggal 7 Syawal 1224 H. Dilahirkan di sebuah tempat yang bernama Bukhara sekitar tahun 1661 H, yaitu salah satu tempat di kota Maroko.⁸ Secara nasab ia memiliki ikatan darah dengan Nabi Muhammad saw. melalui Ḥasan bin ‘Ali dan Fāṭimah.⁹

Mengenai masa-masa kehidupan Ibn ‘Ajībah, ada beberapa fase yang ia lalui. Hal ini berdasarkan pada pembagian yang dilakukan oleh beberapa peneliti yang membagi fase kehidupannya menjadi tiga periode: *pertama*, masa lahir yaitu dari 1747—1765 M atau 1160—1178 H. *Kedua*, masa remaja, pada masa inilah ia memulai pengembaraan intelektual, yaitu sekitar tahun 1765—1794 M atau 1178—1208 H. *Ketiga*, masa ini adalah masa keemasan dan kejayaan intelektual dari Ibn ‘Ajībah, di mana ia menjadi seorang mursyid tarekat yang memiliki tingkat produktivitas yang sangat tinggi sehingga ia sampai pada posisi *iḥsān* dan ini terjadi sekitar 1794—1809 M atau 1208—1224 H.¹⁰

Ibn ‘Ajībah adalah seorang keturunan nabi.¹¹ Keluarga Ibn ‘Ajībah masyhur di kalangan masyarakat pada saat itu sebagai keluarga yang saleh. Salah satu ajaran yang ditanamkan ketika ia kecil oleh keluarganya adalah untuk selalu melaksanakan salat tepat pada waktunya. Di samping itu, ketertarikannya kepada ilmu pengetahuan sudah terlihat semenjak masih kanak-kanak dan hal itu membuatnya berbeda

dengan anak-anak yang sebaya dengannya. Jika teman-teman sebayanya lebih memilih bermain dalam aktivitas sehari-harinya, Ibn ‘Ajībah malah lebih memilih menyendiri guna untuk menghabiskan hampir semua waktunya untuk belajar dan melakukan amal-amal yang diperintahkan Agama. Ibn ‘Ajībah juga sudah mengkhatakamkan hafalan Al-Qur’an semenjak dini dan sudah banyak menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan.¹²

Jenjang pendidikan formal Ibn ‘Ajībah dimulai pada saat ia beranjak usia 19 tahun. Pada usia tersebut, ia tidak melakukan perjalanan ke luar daerah atau kota tempat ia dilahirkan, namun ia belajar kepada para ulama yang ada di wilayahnya. Ia mendatangi majelis-majelis pembelajaran ilmu agama yang ada di masjid-masjid yang mana di sana ia mempelajari berbagai disiplin ilmu pengetahuan seperti fikih, tafsir, hadis, dan juga disiplin ilmu bahasa seperti nahwu, sharf, dan logika (*mantiq*). Keistimewaan Ibn ‘Ajībahialah tidak pernah merasa puas dengan ilmu yang didapatkan. Kehausannya akan ilmu membuatnya tidak pernah berhenti menuntutnya kepada siapa pun dari kalangan ulama. Hal itu bisa dilihat dari apa yang diungkapkan oleh Ibn ‘Ajībah: “*ilmu yang kita raih atau gapai bisa jadi bersumber dari orang yang berada di bawah kita atau bisa juga dari orang yang berada di atas kita*”.¹³

Pada usia dua puluhan, Ibn ‘Ajībah mengambil langkah untuk keluar dari kampung

.v19i1.3587.

⁸ Ibn ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, vol. 1 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2010), 5.

⁹ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:6.

¹⁰ Nūr al-Dīn Nās al-Faqīh, *Aḥmad bin ‘Ajībah Shā’ir Al-Taṣawwuf Al-Maghribi* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2013), 15—16.

¹¹ Firdaus bin Sulaiman dan Zulkifli M.Y, “Syeikh Ibn Ajibah Suatu Pengenalan,” *QURANICA-International Journal of Quranic Research Centre of Quranic Research (CQR)* 8, no. 2 (Desember 2016), 54. <https://doi.org/10.2452/quranica.vol8no2.4>.

¹² ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:5.

¹³ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:6.

halamannya untuk belajar.¹⁴ Di usia 40 tahun, ia berangkat ke kota Fas untuk mempelajari berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan kepada para ulama yang hidup di kota tersebut. Di Fas, ia menggeluti secara khusus bidang ilmu hadis kepada Syaikh Tawādi bin Saudah, yaitu seorang ahli hadis yang masyhur di kota tersebut. Di sana juga Ibn ‘Ajībah mempelajari ilmu tafsir, ilmu waris, dan bahasa. Setelah mempelajari semua disiplin ilmu tersebut ia kembali bersama syekhnya ke kampung halaman dengan tujuan tiada lain kecuali untuk menerbitkan karya-karyanya.¹⁵

Guru-Guru Ibn ‘Ajībah

Berbagai macam ilmu telah ia pelajari yaitu bidang-bidang ilmu yang telah disebutkan pada paragraf sebelumnya. Setelah ia mempelajari disiplin-disiplin ilmu tersebut, baru kemudian Ibn ‘Ajībah terpesona untuk mendalami ilmu tasawuf, yang mana pada saat itu disiplin ilmu ini hadir dan tumbuh melalui adanya dorongan Tarekat Shādhiliyyah al-Darqāwiyah. Dua guru besar yang memengaruhi pemikiran tasawuf Ibn ‘Ajībah ialah Syaikh Darqāwī dan Syaikh al-Būzīdī al-Gummārī.¹⁶

Suatu hari Ibn ‘Ajībah pernah meminta gurunya al-Būzīdī untuk menulis pesan dalam sebuah kertas. Kemudian gurunya memberikan nasihat dengan mengatakan “*Wahai anakku Ahmad, jika engkau ingin menyusuri jalan tarekat maka kuncinya adalah kejujuran dan cinta*”.

Setelah merenungi apa yang ditulis oleh gurunya tersebut, maka Ibn ‘Ajībah menjadi seseorang yang merasa menjadi orang yang menguasai ilmu hakikat.¹⁷

Al-Būzīdī adalah guru di mana Ibn ‘Ajībah mendapat banyak wawasan keilmuan tasawuf. Ia merupakan seorang ulama yang terpandang dan terkemuka di Kabilah Gumarah, nasab atau jaring keturunannya menyambung kepada Abu Hasan al-Syadzili yang merupakan *founding Father* dan *mu’assis* dari pada tarekat Shadziliyah, di mana Ibn ‘Ajībah menghabiskan waktu untuk belajar selama 16 tahun. Jarang diketahui, bahwa guru Ibn ‘Ajībah tersebut tidak bisa membaca dan menulis, namun, ia dianugerahi ilmu makrifat yang sangat luas. Bahkan, melalui dialah banyak bermunculan para ulama dalam bidang tasawuf, termasuk Ibn ‘Ajībah.¹⁸

Selanjutnya, selain memiliki guru yang bernama al-Būzīdī, Ibn ‘Ajībah juga memiliki guru yang bernama al-Darqāwī, yang banyak juga memberikan pengaruh terhadap Ibn ‘Ajībah. Al-Darqāwī adalah sebuah nama panggilan yang mana nama aslinya adalah Abū al-Ma‘ālī al-‘Arab bin Aḥmad al-Ḥasani, ia adalah seorang peletak batu pertama fondasi Tarekat al-Shādhiliyyah al-Darqāwiyah. Tarekat al-Shādhiliyyah al-Darqāwiyah ini telah berkembang pesat di seluruh dunia antaranya berkembang di Maghribi, Sudan, Syria, wilayah Jawa Tengah Indonesia, Libanon, tanah Hijjaz, Mesir, Algeria, Tunisia, Tanzania, Eropa, Amerika Utara, dan Asia Selatan.¹⁹

¹⁴ Ilham Ali Hasan dan Muhammad Hasani Mubarak, “Tafsir Fikih-Sufistik Al-Baḥr Al-Madīd: Analisis Makna Eksoteris dan Esoteris dalam Penafsiran Ibnu ‘Ajībah Terhadap QS Al-Taubah (9): 103,” *Jalsah : The Journal of Al-Quran and As-Sunnah Studies* 2, no. 2 (31 September 2022), 40. <https://doi.org/10.37252/jqs.v2i2.312>.

¹⁵ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:20.

¹⁶ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:20.

¹⁷ ‘Ali Abi Ḥasan al-Kūhin al-Fāsi, *Ṭabaqāt Shādhiliyyah Al-Kubra* (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2005), 154.

¹⁸ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:14.

¹⁹ Muhammad Fahmi Abdul Hamid dkk., “Penilaian Kaifiat Zikir Tarekat Al-Shazuliyah Al-Darqāwiyah Pimpinan Haji Mohd Nasir Othman Menurut Al-Quran dan Al-Sunah,” *Jurnal Al-Ulwan* 6, no. 3 (2021), 80. <http://www.kuim.edu.my/journal/index.php/JULWAN/article/view/993/803>.

Tarekat ini berbentuk sederhana atau tidak memiliki keanehan, serta tidak sulit di dalam menjalaninya. Karena Al-Qur'an dan Sunah adalah dasar yang paling kuat di dalam menjalankan ajarannya, dengan benar-benar menjalankan segala perintah Allah yang wajib dan mencoba serta berusaha membangun akhlak yang didasarkan pada akhlak rasul. Dalam masalah zikir, tarekat ini juga berpegang pada Surah Al-Baqarah ayat 152²⁰ “*maka ingatlah kepada-Ku, maka Aku pun akan ingat kepadamu*” sebagaimana yang dilakukan juga pada umumnya oleh tarekat-tarekat lainnya dan Tarekat Darqāwiyah tidak jauh berbeda dengan Tarekat Shādhiliyah meskipun ia merupakan cabang darinya.²¹

Ibn ‘Ajībah merupakan sosok yang sangat luas wawasan keilmuannya. Hal itu disebabkan oleh ketekunannya di dalam mencari dan menuntut ilmu pengetahuan. Dengan sebab itulah para ulama banyak memujinya. Disebutkan juga, bahwa ia adalah keturunan bangsawan yang mulia. Pernyataan ini ditemukan di dalam kitab “*Tarīqah Shādhiliyah Al-Kubra*”. Ia dikenal dengan sebutan “bagaikan mata air ilmu hakikat”, ia juga merupakan guru tarekat yang agung, dan satu yang menjadi kelebihanannya adalah suka menolong sesama.²²

Sekilas Tentang Tafsir Ibn ‘Ajībah

Kitab *Tafsīr Al-Baḥr Al-Madīd* merupakan salah satu karya terbesar Ibn ‘Ajībah, bahkan tidak ada tulisan yang serupa dengan karya ini.²³ menjelaskan di dalam mukadimah tafsirnya bahwa ilmu tafsir merupakan tempat menelurkan hasil dari sebuah perenungan dan pemikiran yang

jernih. Namun, Ibn ‘Ajībah menyatakan bahwa keahlian di dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak diberikan kecuali kepada orang yang memiliki akal yang tinggi. Siapakah orang yang sudah memiliki akal yang tinggi atau kecerdasan tinggi tersebut? yaitu orang-orang yang mampu memahami ilmu-ilmu lahir dan hasil daya tangkap pikirannya terwujud dalam makna-makna Al-Qur'an yang indah. Orang-orang yang memiliki kecerdasan yang tinggi yang dimaksud oleh Ibn ‘Ajībah adalah mereka menguasai ilmu-ilmu lahir seperti bahasa Arab, nahwu, sharf, bayān, ma‘āni, *badi‘*, fikih, hadis, dan ilmu sejarah. Sementara itu dari ilmu batin ialah seperti ilmu tasawuf atau lebih jelasnya orang-orang yang memahami dan menguasai ilmu jiwa.²⁴

Selanjutnya, berbicara tentang disiplin ilmu tafsir, jika al-Dhahabi meletakkan kriteria yang ketat tentang bagaimana seseorang bisa diterima tafsirnya, maka Ibn ‘Ajībah juga demikian. Ia sangat ketat mensyaratkan seseorang bisa memberikan sebuah penafsiran terhadap Al-Qur'an. Ia mengatakan bahwa ketika seseorang ingin melakukan sebuah penafsiran, maka harus dan mesti memahami beberapa disiplin ilmu pengetahuan. Hal yang sangat ditekankan oleh Ibn ‘Ajībah adalah bahwa seseorang harus memahami terlebih dahulu bidang pengetahuan ilmu lahir yang mana akan mengantarkannya kepada isi syariatnya sebelum membawanya kepada pemahaman pada makna batin dari ayat-ayat Al-Qur'an tersebut. Selain itu, Ibn ‘Ajībah memberikan persyaratan wajib juga kepada orang yang ingin menafsirkan Al-Qur'an untuk *talaqqi* kepada sorang guru spiritual yang juga memahami ilmu syariat. Hal itu ia tuangkan

²⁰ Ma'mūn Gharīb, *Abū Al-Ḥasan Al-Shādhilī: Ḥayātuhu, Taṣawwufuhu, Talāmīdhuhu* (Kairo: Dār Al-Gharīb, 2000), 63.

²¹ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011), 74.

²² Fāsi, *Ṭabaqāt Shādhiliyyah Al-Kubra*, 152.

²³ Mahyuddin Hashim, “Tafsir Al-Baḥrul Madīd Karangan Ibn ‘Ajībah,” *Jurnal Sains Insani* 5, no. 1, (Mei 2020), 170. <https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol5no1.171>.

²⁴ Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam* (USA: World Wisdom, 2010), 33—34.

dalam pernyataannya yang termaktub dalam mukadimah tafsirnya:

Ketahuilah bahwa Al-Qur'an yang agung itu memiliki makna lahir bagi yang menguasai ilmu lahir dan memiliki makna batin bagi yang memahami makna batin. Tafsir ahli batin tidak bisa dipahami kecuali oleh ahli batin, tidak ada yang bisa memahami dan merasakannya kecuali mereka. tidak benar ucapan mereka setelah mengakui makna lahirnya, setelah itulah ia memberikan makna batin dengan cara halus dan isyarat yang dalam, maka barang siapa yang pemahamannya tidak sampai pada dzauqnya maka terimalah, dan janganlah langsung mengingkarinya, karena ilmu dzauq di luar akal, dan tidak bisa dipahami dengan ilmu naql.²⁵

Sebagai bentuk penguatan dari apa yang disampaikan, Ibn 'Ajibah kemudian menukil pernyataan dari seorang sufi besar yang sangat fenomenal Ibn 'Atā'illah al-Sakandari, sama seperti yang dinyatakan dalam Kitab *Latā'if Al-Minan* bahwasanya ia menjelaskan, ketika seseorang mendapati suatu interpretasi para sufi yang mungkin kedengarannya agak nyeleneh di dalam memberikan pemaknaan terhadap ayat-ayat kitab suci beserta pernyataan-pernyataan nabi, maka bisa dikatakan seseorang tersebut mengesampingkan makna lahir dari suatu ayat atau hadis. Makna secara lahir bisa dipahami secara bahasa, sedangkan makna batin dapat dipahami oleh orang-orang yang mata hatinya dibukakan oleh Allah Swt. Jadi, mereka tidak mengesampingkan makna lahir sebagaimana seharusnya, namun juga mereka tetap memahami makna batin sesuai dengan apa yang Allah berikan kepada mereka. Masalah sebenarnya adalah ketika seseorang hanya mengambil makna batin Al-Qur'an dan membuang makna lahir.²⁶

Pemaparan dari Ibn 'Ajibah di atas bisa dipahami bahwa ia ingin menjelaskan di mana interpretasi makna batin Al-Qur'an sifatnya sangat eksklusif, dan itu bisa diterima dan dipahami hanya oleh orang-orang tertentu saja. Kemudian, di samping itu, Ibn 'Ajibah juga mencoba menegaskan kepada pembaca bahwa Al-

Qur'an tidak hanya memiliki makna lahir saja, namun di dalamnya juga tersimpan makna lahir yang hanya bisa dipahami oleh orang-orang khusus saja. Perlu dipahami juga bahwa eksistensi dari makna batin Al-Qur'an tidaklah untuk mengesampingkan dan menganggap salah makna lahirnya. Artinya, eksistensi dari makna batin hadir dengan kemestian adanya makna lahir sebelumnya yang mendahului sebelum makna batin tersebut hadir, dan ia hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang Allah bukakan mata hatinya. Dalam masalah ini, Ibn 'Ajibah, sebagaimana para sufi pada umumnya, mengutip sebuah hadis dari Rasulullah saw. sebagaimana pada umumnya mereka menjadikan riwayat ini sebagai landasan teoritis atas makna lahir dan batin Al-Qur'an. "*Li kulli āyātin ḡāhirun wa bāṭinun wa ḡaddun muttala'*"²⁷

Guru dari Ibn 'Ajibah, yaitu Sayyid al-Būzīdī dan al-Ḥasani adalah dua orang yang memotivasinya untuk menulis sebuah tafsir yang mengombinasikan pemahaman makna lahir dan pemahaman makna batin. Tafsir ini juga tidak secara keseluruhan dari pendapat atau inisiatif dari Ibn 'Ajibah, tapi ditemukan juga ada pengaruh dari kedua gurunya tersebut yang selalu dijadikan sebagai landasan dan panduan di dalam menuliskan tafsirnya. Jadi, Ibn 'Ajibah telah memberikan pemahaman terhadap tafsirnya berdasarkan inisiasi sendiri kemudian tidak lupa terhadap peran gurunya.²⁸

Penamaan kitab tafsir yang ditulis oleh Ibn 'Ajibah peneliti sendiri tidak menemukan alasan kuat atau pernyataan khusus dari Ibn 'Ajibah mengenai kenapa ia memberikan nama dengan *Al-Baḡr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*. Namun, bila dilihat dari sisi bahasa, maka akan ditemukan makna sederhana yaitu tafsir

²⁵ 'Ajibah, *Al-Baḡr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:16—17.

²⁶ 'Ajibah, *Al-Baḡr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:17.

²⁷ 'Ajibah, *Al-Baḡr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:17.

²⁸ 'Ajibah, *Al-Baḡr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:19.

“samudera yang agung”. Bila dilihat dari bagaimana Ibn ‘Ajibah mengonstruksi tafsirnya tersebut, maka bisa diambil suatu pemahaman sederhana, yaitu ia menginginkan pembaca memahami bahwa Al-Qur’an adalah kitab suci yang diibaratkan sebagai sebuah lautan yang luas dan dalam.

Jika melihat bagaimana ia mengeksplorasi suatu bentuk penafsiran yang sangat komprehensif, yaitu di mana ia bisa mengombinasikan antara penafsiran lahir dan batin. Ibn ‘Ajibah masuk ke dalam kategori mufasir yang cukup konsisten di dalam memulai setiap interpretasinya terhadap Al-Qur’an dengan adanya jumlah ayat serta termasuk ke kategori mana sebuah surah dalam Al-Qur’an, apakah ia makiyah atau madaniah.

Menariknya lagi, sebelum memaparkan isi kandungan tafsir dari satu surah atau ayat, ia menyebutkan apa korelasi antara ayat yang sedang dibahas dengan ayat sebelumnya atau dengan ayat setelahnya. Selain itu, sebelum menjelaskan secara terperinci sebuah ayat yang bakal ditafsirkan, ia mencoba untuk memberikan pemahaman umum dari ayat tersebut guna untuk memberikan gambaran sekilas kepada pembacanya mengenai maksud dan tujuan utama dari diturunkan ayat tersebut. hal demikian bisa ditemukan di dalam sebuah contoh penafsirannya pada Surah Aṣ-Ṣaffāt, di sini Ibn ‘Ajibah memberikan informasi bahwa surah ini masuk ke dalam bagian surah makiyah, setelah itu ia berikan informasi jumlah ayatnya yaitu 101 ayat, lalu memaparkan adanya perbedaan pendapat para ulama mengenai jumlah ayat.

Setelah Ibn ‘Ajibah menjelaskan mengenai surah, apakah ia makiyah atau madaniah dan keterangan jumlah ayat, barulah ia memberikan gambaran mengenai ayat yang dibahas bahwa ia memiliki keterkaitan (*munāsabah*) dengan ayat

sebelumnya, bahwa ayat tersebut memiliki hubungan dengan ayat sebelumnya yakni masih membicarakan masalah orang-orang musyrik yang tidak mau menerima ajaran tauhid yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. serta mereka masih menyembah patung-patung yang mereka buat atau yang disebut sebagai berhala. Surah ini dimulai dengan bantahan kepada orang musyrik terutama terhadap perilaku mereka. Ibn ‘Ajibah juga menjelaskan bahwa ayat ini menjadi sebuah berita bagaimana orang musyrik menolak mukjizat Nabi Muhammad saw. dengan mengatakan bahwa itu semua adalah sihir belaka.²⁹

Ketika menafsirkan Al-Qur’an, Ibn ‘Ajibah sangat menaruh perhatiannya kepada aspek lahir dari sebuah ayat, hal itu bisa dilihat pada bagaimana ia selalu menggali sisi hukum dari sebuah surah yang akan ditafsirkan, karena, bagi Ibn ‘Ajibah, jika seseorang ingin memahami suatu hakikat atau isyarat dari sebuah ayat Al-Qur’an maka ia harus terlebih dahulu memahami kandungan syariatnya dan itu menjadi syarat penuh bagi seseorang yang memahami makna hakikat atau isyarat tersebut. Dalam beberapa penafsirannya, Ibn ‘Ajibah juga mencoba mencari setiap hukum yang tersembunyi yang tidak terlihat secara eksplisit di dalam setiap ayat yang ditafsirkan, meskipun bukan bagian dari ayat *aḥkām* hal itu dilakukan sebagai awal keberangkatan makna dari lahir ke batin, sebagai bukti bahwa setiap syariat yang diturunkan memiliki korelasi dengan makna hakikat. Penafsiran Ibn ‘Ajibah semacam ini bisa ditemukan di dalam interpretasinya terhadap Surah Ar-Raḥmān [55]: 19:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ

“Dia membiarkan dua laut mengalir yang (kemudian) keduanya bertemu.”³⁰

²⁹ ‘Ajibah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 6:165.

³⁰ ‘Ajibah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 7:272—273.

Ibn ‘Ajībah berpendapat bahwa ayat ini memiliki makna bahwa lautan syari’at dan hakikat ada pertemuan di antara keduanya. Pertemuan ini, dalam interpretasi Ibn ‘Ajībah, tercermin dalam diri manusia sempurna (*insān al-kāmil*).

Kemudian ayat “*di antara keduanya ada batas yang tidak dilampai oleh masing-masing*”.³¹ Menariknya, sebagai bentuk kekuatan dari kekonsistensianya Ibn ‘Ajībah di dalam menekankan pentingnya integritas antara yang lahir dan yang batin, ia menafsirkan ayat ini sebagai antara ilmu syariat dan hakikat bagi keduanya ada batas atau jembatan yang mengontrol keduanya, ialah akal sehingga keduanya berjalan pada batasnya masing-masing.

Pernyataan Ibn ‘Ajībah melalui penafsirannya ini bisa menjadi sebuah alasan kuat bahwa ia adalah seorang mufasir yang tidak mengesampingkan akal rasional di dalam menjalani tugas intelektualitasnya, dan sebagai sebuah kesadaran penting bahwa Islam tidak menghilangkan fungsi akal. Bisa dinilai bahwa stigma tentang sufi yang menolak akan fungsi akal terbantahkan oleh kehadiran Ibn ‘Ajībah, di mana bahwa sufi juga memperhatikan urgennya akal. Para sufi juga tidak melulu mengandalkan kemampuan intuisinya. Maka, untuk sementara, bisa diambil kesimpulan bahwa Ibn ‘Ajībah ingin menegaskan syariat merupakan dimensi lahir yang harus disandingkan dengan rasionalitas dan lahir ialah bagian dari akal yang dihasilkan melalui intuisi.³²

Interpretasi Ayat-Ayat Jihad dalam *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*

Kata jihad di dalam Al-Qur’an, dengan semua bentuk derivasinya tertulis di dalam Al-Qur’an kurang lebih sebanyak 41 kali.³³ Kata yang ditemukan di dalamnya seperti *al-juhd* disebut hanya satu kali saja, tepatnya di dalam Surah At-Taubah [9]: 79. Selanjutnya akan ditemukan kata *al-jahd* di dalam Al-Qur’an sebanyak lima kali, lalu kata tersebut ditemukan dalam Al-Qur’an Surah Al-Mā’idah [5]: 53, Al-An‘am [6]:109, An-Naḥl [16]: 38, An-Nūr [24]: 53 serta di dalam Q.S. Al-Fāṭir [35]: 42. Istilah-istilah yang ditemukan adalah seperti kata *jāhada* sebanyak dua kali, kemudian kata *jāhadāka* disebutkan kurang lebih dua kali, lafaz *jāhadū* sebanyak juga empat kali. Kemudian kata *jahd* lima kali, sedangkan *jahdahum* satu kali, *jihādan* sebanyak dua kali dan *jihādihī* sebanyak satu kali disebut. Selanjutnya kata *al-mujāhidun* di dalam Al-Qur’an disebutkan sebanyak satu kali, selanjutnya *al-mujāhidīn*, kata ini disebut sebanyak tiga kali.³⁴

Jika merujuk kepada karya Ibn Fāris di dalam kitabnya *Mu‘jam Al-Maqāyis Al-Lughah*, maka akan ditemukan bahwa seluruh lafaz yang terdiri dari kata yang tersusun dari huruf *j*, *h*, dan *d* pada dasarnya memiliki makna kesulitan atau suatu kesukaran dan makna-makna yang mirip dengan makna awal tersebut. Hal itu disebabkan oleh kata *jahd* yang mempunyai arti sukar/lelah. Sebagian ahli bahasa memiliki pandangan bahwa jihad itu sendiri berasal dari kata *juhd* yang memiliki arti kemampuan, alasannya adalah karena kata jihad itu sendiri mempunyai arti atau makna kemampuan yang diiringi dengan sebuah

³¹ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 7:271.

³² ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 7:272—273.

³³ Darmawan Darmawan, “Interpretasi Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn Arabi’ Ta’wilat Al-Kasyani,” *Journal of*

Qur’an and Hadith Studies 9, no. 1 (January-Juni 2020), 32. <https://doi.org/10.15408/iu.v5i1.12367>.

³⁴ Muḥammad Fu’ād Abd al-Bāqī, *Al-Mu‘jam Al-Mufahras li Alfāz Al-Qur’ān Al-Karīm* (Beirut: Dār Al-Fikr 1992), 232—233.

keharusan bagi seseorang untuk melakukan sesuatu dengan penuh kesungguhan berdasarkan kemampuannya.³⁵ Adapun para pakar bahasa lainnya membedakan apa itu *juhd* yang mana memiliki makna suatu kemampuan dan kata *jahd* yang memiliki makna rintangan.

Bisa dilihat berdasarkan term yang dijelaskan di atas, bahwasanya kata atau istilah jihad ini memiliki makna yang sangat luas sekali. Ibn ‘Ajībah sendiri memberikan penjelasan bahwasanya jihad itu bukan hanya bermakna perang, akan tetapi, ada cakupan makna secara lahir dan makna secara batin atau makna jihad secara fisik dan non fisik. Mengacu pada pembahasan yang akan dibahas pada bab ini, maka pembahasan dapat dibagikan ke dalam beberapa kelompok besar bahasan, yaitu jihad dengan makna berdamai dan kedua jihad dalam makna bersenjata.

Diskursus dan Makna Jihad

Ibn ‘Ajībah, di dalam tafsirnya, memberikan interpretasi jihad sebagai kata yang memiliki makna yang sangat luas sekali. Hal itu bisa dilihat dari bagaimana ia memberikan interpretasi terhadap ayat Al-Qur’an pada Surah Al-Hajj [22]: 78.³⁶

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ

“Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya...” (Q.S. Al-Hajj [22]:78).

Pada saat menginterpretasi ayat ini, ia memberikan pemaknaan kata jihad sebagai menjelaskan bahwa perintah jihad adalah seruan untuk melawan hawa nafsu dan itulah yang disebut sebagai *jihād al-akbar*, bahkan, ia mengatakan bahwa semua perbuatan baik itu

adalah jihad. Bukan hanya itu, tetapi menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkarannya juga adalah jihad. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn ‘Ajībah mengutip pernyataan al-Qushairī pada makna jihad ini, yaitu:

قال القشيري: حق الجهاد ما يوافق الأمر في القدر و الوقت و النوع، فإذا حصل في شيء منه مخالفة فليس حق جهاده.³⁷

Al-Qushairī memberikan penjelasan bahwa yang disebut sebagai jihad yang sebenar-benarnya adalah perkara apa pun yang sesuai dengan kemampuan, waktu atau konteks dan kelas sosial, namun, jika hal itu bertentangan, maka hal tersebut tidak bisa dinamakan sebagai jihad yang sesungguhnya. Ibn ‘Ajībah memaparkan bahwa kesesuaian kemampuan itu ada pada jihad melawan hawa nafsu, yaitu dengan tidak berlebihan (*ifrāt*) atau tidak pula lalai (*tafrīth*). Bentuk dari *ifrāt* adalah kecenderungan dan *tafrīth* adalah tidak sama sekali, sedangkan kesesuaian waktu adalah sebelum sampai pada *mushahādah* harus dengan *mujāhadah* dulu, karena antara *mujāhadah* dan *mushāhadah* tidak bisa berkumpul pada suatu waktu yang sama, sedangkan *naw‘* yang bermakna jenis atau kelas adalah berjihad dengan kesesuaian dengan apa yang dituntut oleh syariat, bukan melanggar hal-hal yang diharamkan atau dimakruhkan, hal itu sesuai dengan firman Allah SWT pada Surah At-Taghābun [64]: 16, yaitu:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

“Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu...” (Q.S. At-Taghābun [64]: 16).

Menelaah bagaimana Ibn ‘Ajībah memberikan sebuah pemaknaan terhadap jihad, maka dapat

³⁵ Abu al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā, *Muʿjam Maqāyis Al-Lughah* (Beirut: Dār Al-Fikr, 1994), 487; Lihat juga, Louis Maʿluf dan Bernard Tottel, *Al-Munjid fi Al-Lughah* (Beirut: Dār Al-Maghrib, 1984), 106.

³⁶ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fi Tafsīr Al-Qurʾān Al-Majīd*, 4:437.

³⁷ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fi Tafsīr Al-Qurʾān Al-Majīd*, 4:436 –437.

disaksikan bahwa hal itu sejalan dengan apa yang ditemukan di dalam penjelasan salah seorang pakar bahasa, Rāghib al-Iṣfahānī di dalam kamusnya yaitu *Muʿjam Mufradāt Alfāz Al-Qurʾān*, di mana ia melakukan suatu penegasan bahwasanya jihad atau *mujāhadah* itu ialah sebagai bentuk pengerahan seluruh tenaga untuk melawan musuh. Ia juga membagi jihad ke dalam beberapa bagian, di antaranya adalah: *pertama*, jihad melawan atau menghadapi musuh yang sudah benar-benar di depan mata atau musuh yang nyata; *kedua*, jihad melawan setan; dan yang *ketiga*, jihad sebagai melawan hawa nafsu yang bersemayam di dalam diri seseorang. Di dalam memberikan penjelasan terhadap makna jihad ini, Rāghib al-Iṣfahānī menjadikan ayat Al-Qurʾān sebagai dasar di dalam memberikan pemaknaan terhadap makna jihad yang tiga tadi. Adapun ayatnya adalah sebagai berikut:³⁸

... يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ
يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ
يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“...Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, dan bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, tetapi bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha luas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui” (Q.S. Al-Mā'idah [5]: 54).

Ibn 'Ajībah sendiri, di dalam menyuguhkan interpretasinya terhadap ayat ini memberikan penafsiran dengan mengatakan jihad itu memiliki makna yang sangat luas sekali, hal itu bisa dilakukan dengan menengok kepada sejarah, di mana Rasulullah saw. telah diperintahkan oleh

Allah Swt. kepadanya untuk melakukan jihad semenjak berada di kota Makkah, perintah tersebut turun jauh sebelum adanya perintah atau izin untuk mengangkat senjata di dalam membela diri dan agama Allah Swt. Ketika menemukan orang-orang nonmuslim yang memusuhi Nabi Muhammad saw. tentunya bukan hanya dengan senjata di medan perang saja atau dengan kekuatan fisik semata.³⁹

Ketika turunnya perintah untuk melakukan jihad tidak berarti harus melalui duel fisik semata, namun jihad juga bisa diartikan sebagai etika dari seorang individu ataupun bisa juga diterjemahkan sebagai laku spiritual ataupun moral. Semua potensi yang Tuhan berikan kepada manusia seharusnya digunakan di dalam menghadapi semua musuh dan musuh itu beragam. Ada satu hal yang harus diperhatikan, bahwa ketika manusia ingin mengerahkan potensi tersebut, maka ia akan menggunakannya sesuai dengan musuh yang sedang dihadapi. Penjelasan dari Ibn 'Ajībah tersebut bisa menjadi konsep atau pemahaman yang bisa meluruskan kesalahpahaman selama ini di dalam memahami makna dari istilah kata jihad. Hal itu disebabkan selama ini bahwa jihad yang dipahami oleh sebagian orang sebagai peperangan atau teror dengan menggunakan senjata dan kekuatan fisik.

Pada ayat lain juga Ibn 'Ajībah memberikan sebuah gambaran mengenai jihad yang tidak bermakna menyerang orang-orang yang berbeda pemahaman dengan umat Islam. Ketika menafsirkan Q.S. Al-Baqarah [2]: 190 – 193:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ

³⁸ Rāghib al-Iṣfahānī, *Muʿjam Mufradāt Alfāz Al-Qurʾān* (Dimashq: Dā Al-Qalam, 2009), 208.

³⁹ 'Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafṣīr Al-Qurʾān Al-Majīd*, 2:178 – 179.

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِنْ قُتِلُوا فَاتُّلُواهُمْ
كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكُفْرِيِّنَ ...

“Dan bunuhlah mereka di mana kamu temui mereka, dan usirlah mereka dari mana mereka telah mengusir kamu. Dan fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Dan janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang kafir...”⁴⁰

Ibn ‘Ajībah memberikan pemahaman bahwa memerangi orang-orang kafir di mana saja mereka berada. Menariknya di sini, ketika ia memberikan penjelasan pada perintah memerangi, ia menyuguhkan interpretasi bahwa yang diperangi itu adalah orang yang memulai di dalam peperangan, bukan menyerang terlebih dahulu orang-orang nonmuslim sebagai bentuk pemaksaan terhadap mereka supaya masuk ke dalam agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., tetapi sebagai bentuk perlawanan terhadap mereka yaitu orang-orang nonmuslim yang tidak suka dengan keberadaan agama Islam pada saat itu. Dalam masalah ini Ibn ‘Ajībah mengutip pernyataan Ibn ‘Abbās:

قال ابن عباس: نزلت لما صدّ المشركون رسول الله صلى الله عليه و سلم عام الحديبية، و صالحوه على أن يرجع من قابل فيحلوا له مكة ثلاثة أيام، فرجع لعمره القضاء، و خاف المسلمون أن لا تفي لهم قريش، و يصدوهم، و يقاتلهم في الحرم و في الشهر الحرام، و كرهوا ذلك، فنزلت

Ibn Abbas berkata: ayat ini diturunkan pada saat orang-orang musyrik Makkah menghalangi Rasulullah pada tahun Hudaibiyah, dan mereka meminta nabi untuk kembali ke Madinah secara langsung dan membolehkan Rasulullah saw. dan para sahabat untuk mendatangi Makkah selama tiga hari, lalu nabi saw. kembali ke Makkah untuk melakukan Ibadah Umrah *Qhadā'*, namun, orang-orang Muslim merasa takut jika orang-orang Non-Muslim Quraisy Makkah tidak menepati janjinya –

membiarkan nabi saw. dan sahabat untuk tinggal di Makkah selama tiga hari – lalu mereka akan dihalangi dan diperangi di tanah Haram sedangkan orang-orang Muslim tidak menyukai peperangan, lalu turunlah perintah di dalam ayat tersebut yang menyeru mereka untuk memberikan perlawanan jika mereka diserang oleh orang-orang Non-Muslim Quraisy yang memberikan mereka janji untuk membiarkan mereka berdiam selama tiga hari di Makkah untuk melaksanakan ibadah.⁴¹

Perhatian penting di dalam penjelasan Ibn ‘Ajībah melalui Ibn ‘Abbās terhadap ayat ini adalah bahwa betapa perintah perang pada masa itu ditafsirkan dengan penuh kehati-hatian, yaitu mereka kaum muslimin tidak tergesa-gesa di dalam menentukan sebuah keputusan untuk melakukan peperangan. Ciri khas dari penafsiran Ibn ‘Ajībah di sini terlihat sangat kental di dalam menyuguhkan aspek bahasa dan riwayat di dalam sebuah interpretasi.

Kecenderungan kaum sufi yang langsung menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mengedepankan aspek batin atau *ishārī* sebagai alternatif di dalam memberikan pemaknaan jihad sebagai bukan angkat senjata saja, seperti halnya yang terjadi pada apa yang ditafsirkan oleh sebagian mufasir sufi, ambil saja contoh pada tafsiran dari al-Kashānī, di dalam tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* di dalam menafsirkan Surah Al-Baqarah ini yaitu dengan memberikan interpretasi secara *ishārī* hal itu bisa dilihat penjelasannya yang mengatakan bahwa jihad yang dimaksud dengan jihad di atas adalah jihad melawan hawa nafsu, ia juga mengatakan bahwa jihad yang paling berat adalah melawan hawa nafsu itu sendiri, kata kematian juga ia berikan makna jihad yang besar. Al-Kashānī juga menjelaskan bahwa kematian yang dimaksud adalah jihad yang paling berat

⁴⁰ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:194.

⁴¹ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:194.

karena dengan kematian hawa nafsu seseorang akan mendapatkan kemenangan yang nyata.⁴²

Analisa dari penyampaian Ibn 'Ajibah di atas bahwa jihad tidak mesti dengan menggunakan senjata atau fisik, namun lebih kepada seseorang individu di dalam beretika dan menanamkan nilai moral dalam diri mereka. Semua potensi yang dimiliki oleh manusia hendaklah dikerahkan untuk menghadapi musuh yang ada di hadapannya, namun potensi tersebut digunakan dengan syarat harus sesuai dengan musuh yang akan dihadapi. Ibn 'Ajibah memberikan penjelasan di atas setidaknya bisa menjadi pelurus dari kesalahpahaman yang terjadi di dalam memahami makna jihad, karena jihad pada umumnya hanya dipahami sebagai perjuangan fisik atau sebagai perlawanan dengan menggunakan senjata saja.

Jihad dalam Pandangan Sufi

Pada bagian yang telah dijelaskan di atas, dapat dipahami bahwasanya jihad memiliki makna yang sangat luas. Tidak lepas dari itu, Ibn 'Ajibah juga tidak luput memberikan makna *ishārī* dalam tafsirnya, di mana penafsiran dalam bentuk *ishārī* yang menjadi salah satu ciri khas penafsirannya. Penafsiran sufistik tersebut ia sampaikan dalam menginterpretasi ayat yang sama, yaitu Surah Al-Baqarah/2:190-193. Ibn 'Ajibah mengatakan, bahwa musuh manusia yang mencegatnya dari hadirat Tuhannya ada empat; *pertama*, jiwa, *kedua*, setan, *ketiga*, dunia, *keempat*, manusia.⁴³

Jihad melawan nafsu ialah membelakangi hawa nafsunya (keinginannya) dan membawanya kepada hal-hal yang membuatnya menjauhi hawa nafsu sampai ia rela meninggalkan hawa nafsunya, karena hawa nafsu selalu berusaha untuk

membelokkan manusia dari kebenaran dan menjerumuskannya ke dalam kehinaan.⁴⁴

Jihad melawan setan ialah mendurhakainya dan memusuhinya dengan menyibukkan diri melalui zikir kepada Allah, karena setan bisa dikalahkan dengan zikir. Jihad melawan dunia ialah dengan cara zuhud terhadapnya, kanaah terhadap apa yang sudah dikaruniakan Allah Swt. dan berjihad melawan dunia dengan cara tidak banyak berkumpul dengan manusia kecuali pada hal-hal yang bersifat maslahat.⁴⁵

Perintah berperang pada ayat tersebut juga dimaknakan berbeda dengan penafsiran lahiriah di atas, bahwa yang semestinya diperangi ialah hal-hal yang menghalangi dari pada menuju ke hadirat Tuhan sehingga menyibukkan diri dengan hal-hal yang bisa membuat diri terlena dari sesuatu selain Tuhan.

Berdasarkan penafsirannya terhadap ayat ini juga, Ibn 'Ajibah mengutip 'Ali Jamā, yaitu guru dari gurunya, bahwa musuh yang sebenarnya adalah menyibukkan diri dengan kekasih, dan ketika seseorang menyibukkan diri dengan musuh maka ia akan kehilangan cinta terhadap kekasih, dan musuh itu akan memperoleh keinginannya, yakni memalingkan dari kekasih.

Penafsiran selanjutnya adalah pada kata perintah mengeluarkan orang-orang kafir sebagai:

و أخرجوهم من قلوبكم من حيث أخرجوكم من حضرة ربكم

Mengeluarkan apa pun yang menghalangi diri seseorang dari hal-hal yang mengeluarkan mereka dari kehadiran Tuhan juga adalah bagian dari pada jihad.

Menurut pandangan Ibn 'Ajibah, jihad memiliki makna *mujāhadah*. Itu bisa dilihat dari penjelasannya mengenai fase-fase di dalam melakukan *mujāhadah*, pada saat memberikan

⁴² Abd al-Razzāq al-Kashānī, *Iṣṭilāḥāt Aṣ-Ṣūfiyah*, (Kairo: Dār Al-Manār, 1992), 110.

⁴³ 'Ajibah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:196.

⁴⁴ Muhammad Amin Sahib, "Jihad Sufi," *Komunida: Media Komunikasi dan Dakwah* 10, no.1 (Juni 2020), 107. <https://doi.org/10.35905/komunida.v10i01.1204>.

⁴⁵ 'Ajibah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:197.

penafsiran terhadap Al-Qur'an Q.S. Al-'Ankabūt [29]: 69:⁴⁶

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, Kami akan tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sungguh, Allah beserta orang-orang yang berbuat baik.”

فجاهدوا أولا في ترك الدنيا، و تحملوا مرارة الفقر، حتى تحققوا بمقام التوكل، ثم جاهدوا في ترك الجاه و الرئاسة، فتحققوا بالحمول، و هو أساس الإخلاص، ثم جاهدوا في مخالفة النفس، فحملوها كل ما يثقل

Menurut Ibn 'Ajībah, step-step yang harus dilalui di dalam melakukan proses mujahadah ialah terlebih dahulu hendaknya seseorang itu meninggalkan hal yang bersifat duniawi, dan menanggung pahitnya kefakiran, sehingga baru benar-benar merealitas dalam *maqām* tawakkal, tahapan selanjutnya adalah berjuang dalam meninggalkan kehormatan (*jāh*) dan rasa ingin berkuasa, sehingga bisa menenggelamkan diri, itulah fondasi dari sebuah keikhlasan. Kemudian berjuang menjauhkan diri dari nafsu, lalu ia bisa membawa setiap sesuatu yang bisa membebani. Interpretasi sufistik yang dilakukan oleh Ibn 'Ajībah ini sesuai dengan apa yang disabdakan oleh Rasulullah saw. “*berjuangalah kalian di dalam menghadapi hawa nafsu, sebagaimana kalian berjihad melawan musuhmu.*”⁴⁷

Setan yang selalu menjadikan hawa nafsu manusia sebagai salah satu ladang bagi mereka untuk menjerumuskannya ke dalam lembah kesesatan. Maka, secara otomatis, ketika manusia bisa tergoda dengan setan ia akan menjadi munafik, kafir, dan terjangkiti penyakit hati,

bahkan mereka, manusia, akan menjadi setan itu sendiri. Hal itu bisa disaksikan bahwasanya setan juga sering diartikan sebagai jin atau manusia yang membuat kedurhakaan kepada Allah Swt., tidak hanya sebatas mendurhakai Allah Swt. saja, akan tetapi mereka juga mengajak dan menyeru manusia lainnya untuk melakukan hal yang sama seperti yang mereka lakukan.⁴⁸

Godaan-godaan tersebut mampu ditolak melalui jihad, dengan cara menutup semua celah-celah setan bisa masuk ke dalam diri manusia, atau juga bisa dengan menghancurkan segala kekuatan akan kejahatannya. Setan masuk ke dalam diri manusia melalui beberapa celah, di antaranya adalah:⁴⁹

- a. Berprasangka buruk kepada Allah yang disebabkan oleh ambisi yang berlebihan. Hal ini menimbulkan sifat kebakhilan dan sifat mumpung. Cara menutupi celah tersebut ialah harus meyakini bahwa Allah Swt. itu Maha Adil, serta menerima semua hasil yang didapatkan dari apa yang sudah diusahakan.
- b. Kegemerlapan kehidupan dunia. Cara menghilangkannya adalah zuhud terhadap dunia serta menyadari bahwa dunia ini penuh dengan ketidakpastian. Di siang hari bisa saja seseorang melihat yang lain kaya, elok, memiliki kekuasaan, dan di sore harinya semua berubah menjadi tiada dan sirna seketika.
- c. Menganggap orang lain lebih rendah darinya. Bisikan setan biasanya berupa dengan menggunakan kata-kata yang membawa targetnya merasa bahwa apa yang sudah dikerjakan merupakan perkara benar dan baik. Celah ini bisa dilawan

⁴⁶ 'Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 2:328.

⁴⁷ 'Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, 2:328.

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2007), 509.

⁴⁹ Imam Al-Ghazaly, *Menuju Mukmin Sejati*, terj. oleh Abdullah bin Nuh (Bogor: Yayasan Penerbit Islamic Center al-Ghazali, 2010), 105.

- dengan berpandangan bahwa Allah Swt. akan menilai manusia dengan amal baiknya hingga akhir usianya, bukan dengan pekerjaan yang lalu saja, intinya adalah istikamah di dalam kebaikan.
- d. Dosa kecil adalah alasan yang dibisikkan oleh setan kepada manusia dengan mengatakan bahwa itu hanyalah dosa kecil dan mudah untuk diampuni, kemudian merasa malu untuk melakukan hal baik yang sederhana, dengan alasan bahwa pekerjaan tersebut bersifat remeh. Hal semacam ini seharusnya dilawan dengan satu kesadaran bahwa sekecil apa pun dosa itu, ia dilakukan kepada Allah Swt, bahwa dosa yang dilakukan manusia adalah kepada Allah Swt. meski dalam bentuk menyinggung perasaan teman atau saudara. Hal yang harus disadari juga adalah bahwa Allah SWT. tidak melihat jenis perbuatan atau amal, tapi yang dilihat-Nya adalah niat atau sikap dari pelaku.
 - e. Merasa selalu ingin dihargai, dipuji oleh orang lain baik sebelum melakukan atau sedang dan akan melaksanakan satu aktivitas. Cara menjauhi hal seperti ini adalah kesadaran bahwa Allah Swt. akan menolak segala pekerjaan apapun atau amalan yang dilakukan dengan tujuan bukan karena-Nya.

Sebagaimana di jelaskan sebelumnya bahwa dalam ayat yang menyeru kepada peperangan seperti *qitāl* pun Ibn ‘Ajībah, yang seharusnya memberikan makna peperangan secara fisik, tapi ia memberikan pemaknaan secara sufistik juga yang sebelumnya diberikan pemaknaan secara lahir, tetapi ia juga memberikan pemaknaan pada musuh yang non fisik.

Penjelasan yang lebih menarik lagi dari Ibn ‘Ajībah adalah ketika ia memberikan penafsiran proporsional di dalam interpretasinya terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang akan dijelaskan, ketika memberikan makna pada peperangan misalnya, ia lebih mengutamakan peperangan melawan hawa nafsu dari pada peperangan melawan orang-orang kafir, ini bisa dilihat dari bagaimana ia menjelaskan secara panjang lebar penjelasan *ishārī*-nya terhadap Surah Al-Baqarah [2]: 190—193.

Dalam penafsiran sufistik ini, Ibn ‘Ajībah membagi jihad ke dalam dua bagian: *jihād al-aṣḡar* dan *jihād al-ṣayf*, *jihād al-akbar* dan *jihād al-naḥs*. Bentuk jihad yang pertama adalah dengan menegakkan semua perintah Allah Swt., meninggalkan semua larangan-Nya. Bentuk jihad yang kedua ialah meninggalkan hal-hal yang berbau syahwat, yaitu sesuatu yang memengaruhi manusia dan dominan, seperti syahwat seksual, politik, pemilikan, kenyamanan dan kelezatan lain-lainnya.⁵⁰

Ketiga, berjuang untuk meninggalkan usaha dan ikhtiar lalu barulah merasa tenang di bawah aliran darah takdir, sehingga bisa sampai pada apa yang disebut sebagai menerima apa yang sudah dipikirkan oleh Allah Swt. dia tidak menginginkan sesuatu kecuali apa yang sudah Allah Swt. tentukan, karena diri itu tidak mengetahui apa akibat dari perbuatan, maka bisa jadi seseorang membenci sesuatu, namun itu yang terbaik baginya dan bisa jadi ia menyukai sesuatu, tetapi itu bukan berarti yang terbaik untuknya.⁵¹

Interpretasi seperti dijelaskan di atas, maka bisa dikatakan bahwa pada umumnya, ayat-ayat yang digunakan di dalam membicarakan masalah jihad tidak memasukkan objek dari jihad yang semestinya diperangi. Oleh sebab itu, tidak termasuk sikap bijak pula bila memberikan

⁵⁰ Ulya Hikmah Sitorus Pane, “Syahwat dalam Al-Qur’an,” *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4, no. 4 (1 Desember 2016), 386, <https://doi.org/10.21274/kont>

em.2016.4.2.385-402.

⁵¹ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafṣīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:213.

batasan makna jihad hanya kepada orang-orang yang digambarkan sebagai munafik atau kafir bahkan musyrik saja, disebabkan di dalam ayat-ayat yang lainnya bahwa bukan orang-orang kafir dan musyrik yang bisa mendorong manusia untuk terjebak ke dalam kesesatan dan kejahatan, namun dunia, hawa nafsu, setan, dan manusia juga bisa menjadi penyebab utama manusia menjadi kufur atau ingkar. Hal ini dipertegas di dalam firman Allah Swt. yang mungkin tidak ada kata istilah jihad di dalamnya, akan tetapi tersebut nama musuh yang nyata yaitu setan. Ayat tersebut adalah sebagai berikut:⁵²

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Wahai manusia! Makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagimu.” (QS. Al-Baqarah/2:168)

Hawa nafsu juga merupakan musuh yang sesungguhnya bagi Ibn ‘Ajibah. Ketika menafsirkan dengan penafsiran “...Dan siapakah yang lebih sesat daripada orang yang mengikuti keinginannya tanpa mendapat petunjuk dari Allah sedikit pun? Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim” (Q.S. Al-Qaṣaṣ [28]: 50).⁵³

Di dalam *Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*, Iṣfahānī menjelaskan bahwa kata *hawā* sendiri memiliki makna kecenderungan seseorang kepada syahwat dan nafsu. Istilah *hawā* sendiri pada umumnya memiliki arti atau diistilahkan kepada manusia yang nafsunya memiliki kecondongan kepada syahwat, karena orang yang mengikuti hawa nafsunya. Dalam satu pendapat mengatakan

bahwa hawa dan nafsu ini akan membawa pemiliknya kepada apa yang disebut dengan kesengsaraan di akhir kelak dan akan dimasukkan ke dalam jurang neraka yang bernama *hawīyah*.⁵⁴

Kata *hawā* di dalam Al-Qur’an memiliki beberapa makna, di antaranya adalah binasa, hal ini sesuai yang diungkapkan di dalam Al-Qur’an Q.S. Ṭāhā [20]: 81. Makna selanjutnya adalah hawa nafsu dan syahwat. Makna ini dikonfirmasi oleh Al-Qur’an dalam Surah Al-Qaṣaṣ [28]: 50. Makna yang ketiga dari hawa adalah pengaruh dari sesuatu dari beberapa sesuatu. Makna ini bisa dilihat dalam Q.S. Ibrāhīm [14]: 43.

Dalam disiplin ilmu tasawuf, kata *hawā* mempunyai makna hawa nafsu amarah dan syahwat. Musuh terbesar manusia adalah dua hal tersebut. Ketika Nabi Muhammad saw. pulang dari sebuah peperangan ia mengatakan bahwa “kita telah kembali dari jihad kecil ke jihad besar”. Lalu seketika pada saat yang sama para sahabat bingung dengan apa yang diujarkan oleh Nabi Muhammad saw. karena mereka baru saja kembali dari peperangan yang sangat melelahkan, kemudian mereka bertanya apa yang dimaksud dengan jihad besar? Lalu nabi saw. menjawab pertanyaan mereka dengan mengatakan bahwa jihad besar adalah melawan hawa nafsu.⁵⁵

Al-Ghazālī mengatakan bahwa seseorang hendaklah berhati-hati dari halangan ini, yaitu hawa nafsu, karena ia merupakan musuh yang sangat mencelakakan manusia. Ujian dan bala dari hawa nafsu sangat berat dan obat untuk hawa nafsu ini sangat susah. Oleh sebab itu, seseorang harus berhati dengan hawa nafsu ini dengan sebab dua hal:⁵⁶

- a. Nafsu merupakan musuh yang bersumber dari dalam. Ia tidak sama seperti setan, yang mana musuh dari luar.

⁵² ‘Ajibah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 1:172.

⁵³ ‘Ajibah, *Al-Baḥr Al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, 5:328.

⁵⁴ Iṣfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*, 849.

⁵⁵ Kashānī, *Iṣṭilāḥāt Aṣ-Ṣūfiyah*, 111.

⁵⁶ Ghazālī, *Menuju Mukmin Sejati*, 117.

Setan diungkapkan di dalam Al-Qur'an sebagai watak yang selalu ingin dan terus menerus memusuhi manusia.⁵⁷ Seorang pencuri kalau sudah berada di dalam rumah, maka ia akan susah untuk diatasi bahkan risikonya juga berat, hal tersebut di jelaskan dalam sebuah syair yang berbunyi:

نفسى الى ما ضربني داعي * تكثر اسقامي وأوجاعي
 كيف احتيالي عن عدوى إذا * كان عدوى بين اضلاعي
 “Nafsuku selalu mengajak aku kepada jalan
 kecelakaan. Memperbanyak penyakit dan
 kenyerianku. Bagaimana semestinya aku
 bertindak terhadap musuhku, jika ia
 menyelin di celah-celah tulang igaku.”

- b. Nafsu adalah musuh yang dicintai dan disukai. Seorang akan menjadi buta dengan aib-aib yang dilakukan oleh kekasihnya. Tidak terlihat olehnya aib-aib tersebut. Jika seseorang memandang baik akan keburukan nafsunya dan tidak memperhatikan aibnya, padahal sudah jelas bahwa hawa nafsu itu adalah musuh yang sangat nyata dan sangat berbahaya, maka akan datang masa di mana seseorang akan merasa menyesal dalam waktu yang sangat dekat.

Kemudian, Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa setan adalah musuh yang nyata. Hal ini berkaitan dengan jihad yang pertama, yaitu hawa nafsu yang ada pada diri manusia. Setan adalah yang menghembuskan godaan ke dalam diri manusia itu sendiri. Bahkan kafir sendiri ada yang menganalogikannya sebagai setan yang bersekongkol dengan nafsu amarah manusia. Hal ini bisa ditemukan di dalam Q.S. At-Taubah [9]:122—123; Q.S. Al-Baqarah [2]:190 dan 286; dan Q.S. ‘Āli ‘Imrān [3]: 22.

Kesimpulan

Pendapat Ibn ‘Ajībah mengenai jihad dapat disimpulkan ke dalam dua poin penting, yakni: jihad memiliki makna damai dan Jihad sebagai makna menggunakan senjata. Dilihat dari sisi jihad dengan makna damai, ia memberikan penjelasan bahwa jihad bukan hanya mempunyai makna perang saja, namun kadang-kadang ia menggunakan pendekatan *ishārī* di dalam memberikan pemaknaan terhadap jihad yang mana jihad itu meliputi fisik dan non fisik. kemudian menilik dari sisi terminologi jihad secara fisik ialah perang namun dengan tetap berpacu pada ada syarat-syarat yang sudah ditentukan. Tujuan dari jihad ialah untuk menunjukkan pembelaan manusia terhadap nilai-nilai ketuhanan.

Meninjau metode yang digunakan oleh Ibn ‘Ajībah, maka dapat dilihat bahwa Ibn ‘Ajībah dapat dikelompokkan sebagai mufasir yang menggunakan metode *ijmālī*. Namun dilihat dari corak penafsirannya, maka akan didapati bahwa *Tafsīr Ibn ‘Ajībah* ini masuk ke dalam corak tafsir sufi *ishārī*. Berdasarkan sumber penafsiran, maka Ibn ‘Ajībah lebih cenderung kepada menafsirkan Al-Qur’an dengan menggunakan intuisi dengan tetap menjadikan riwayat dan rasionalitas sebagai landasan. Dapat juga dikatakan, pemaknaan yang dilakukan oleh Ibn ‘Ajībah menggunakan epistemologi *‘irfānī* yang berdasarkan pada epistemologi *bayānī*.

⁵⁷ Bakri Marzuki, “Kejahatan Setan dalam Al-Qur’an,” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 2, no. 1 (13 April 2005), 52, <https://doi.org/10.24239/jsi.v2i1.294.51-58>.

DAFTAR RUJUKAN

- Abshor, M. Ulil. "Tafsir Sufistik: Dzikir Sebagai Kesalehan Sosial." *Jurnal Ilmiah Ushuluddin* 19, no. 1, (Januari—Juni 2020): 41—45. <http://dx.doi.org/10.18592/jiiu.v19i1.3587>.
- Alba, Cecep, Fatahillah Fatahillah, dan Budiman Sunaryo Pirmansyah. "Karakteristik Tafsir Sufi," *Istiqamah: Jurnal Ilmu Tasawuf* 1, no. 2 (18 Desember 2020): 123—129. <http://jurnal.iailm.ac.id/index.php/istiqamah/article/view/300>.
- Beik, Muhammad Khudhari. *Tārīkh Tashrī' Al-Islāmī*. Mesir: Matṭba'ah Al-Sa'ādah Al-Miṣrīyah, 1953.
- Faqīh, Nūr al-Dīn Nās al-. *Aḥmad bin 'Ajībah Shā'ir Al-Taṣawwuf Al-Maghribi*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2013.
- Fāsi, 'Ali Abi Ḥasan al-Kūhin al-. *Ṭabaqāt Shādhiliyyah Al-Kubra*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2005.
- Ghazaly, Imam al-. *Menuju Mukmin Sejati*. Diterjemahkan oleh Abdullah bin Nuh. Bogor: Yayasan Penerbit Islamic Center al-Ghazali, 2010.
- Kashānī, Abd al-Razzāq al-. *Iṣṭilāḥāt Aṣ-Ṣūfiyyah*. Kairo: Dār Al-Manār, 1992.
- Darmawan, Darmawan. "Interpretasi Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn Arabi' Ta'wilat Al-Kasyani." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 9, no. 1 (January-Juni 2020): 15—30. <https://doi.org/10.15408/iu.v5i1.12367>.
- Bāqī, Muḥammad Fu'ād Abd al-. *Al-Mu'jam Al-Mufāhras li Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm*. Beirut: Dār Al-Fikr 1992.
- Garīb, Ma'mūn. *Abū Ḥasan Al-Shādhilī: Ḥayātuhu, Taṣawwufuhu, Talāmīdhuhu*. Kairo: Dār Al-Gharub, 2000.
- Geoffroy, Eric. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. USA: World Wisdom, 2010.
- Hamid, Muhammad Fahmi Abdul, Ahmad Rosli Mohd Nor, Khairul Azhar Meerangani, Mohd Farhan Md Ariffin, dan Muhammad Taufiq Md Sharipp. "Penilaian Kaifiat Zikir Tarekat Al-Shazuliyah Al-Darqāwiyyah Pimpinan Haji Mohd Nasir Othman Menurut Al-Quran dan Al-Sunah." *Jurnal Al-'Ulwan* 6, no. 3 (2021): 80—98. <http://www.kui.m.edu.my/journal/index.php/JULWAN/article/view/993/803>.
- Hamka, Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Lpd Singapura, 2001.
- Hasan, Ilham Ali, dan Mubarak, Muhammad Hasani. "Tafsir Fikih-Sufistik Al-Baḥr Al-Madīd: Analisis Makna Eksoteris dan Esoteris dalam Penafsiran Ibnu 'Ajībah Terhadap QS Al-Taubah (9): 103." *Jalsah: The Journal of Al-Quran and As-Sunnah Studies* 2, no. 2 (31 September 2022): 32—50. <https://doi.org/10.37252/jqs.v2i2.312>.
- Hashim, Mahyuddin. "Tafsir Al-Baḥrul Madīd Karangan Ibn A'jībah." *Jurnal Sains Insani* 5, no. 1, (Mei 2020): 167—172. <https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol5no1.171>.
- Hidayat, Hamdan. "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an." *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (Juni 2020): 29—76. <https://doi.org/10.24239/al-munir.v2i01.46>.
- Iṣfahānī, Rāghib al-. *Mu'jam Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān*. Dimashq: Dā Al-Qalam, 2009.
- Ma'luf, Louis, dan Bernard Tottel. *Al-Munīd fī Al-Lughah*. Beirut: Dār Al-Maghrib, 1984.
- Marzuki, Bakri. "Kejahatan Setan dalam Al-Qur'an." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*

- 2, no. 1 (13 April 2005): 51—58.
<https://doi.org/10.24239/jsi.v2i1.294.51-58>.
- Mulyati, Sri. *Mengenal dan Memahami Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011).
- Pane, Ulya Hikmah Sitorus. “Syahwat dalam Al-Qur’an.” *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4, no. 4 (1 Desember 2016): 385—402. <https://doi.org/10.21274/kontem.2016.4.2.385-402>.
- Rahman, Fazlur. *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*. Diterjemahkan oleh M. Irsyad Rafsadie. Bandung: Mizan, 2016.
- Sahib, Muhammad Amin. “Jihad Sufi.” *Komunida: Media Komunikasi dan Dakwah* 10, no.1 (Juni 2020): 98—117. <https://doi.org/10.35905/komunida.v10i01.1204>.
- Shihab, Quraish. *Wawasan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 2007.
- Sulaiman, Firdaus bin, dan Zulkifli M.Y. “Syeikh Ibn Ajibah Suatu Pengenalan.” *QURANICA-International Journal of Quranic Research Centre of Quranic Research (CQR)* 8, no. 2 (Desember 2016): 53—66. <https://doi.org/10.22452/quranica.vol8no2.4>.
- Sulami, Abd al-Raḥmān al-Sulami. *Ḥaqā’iq Al-Tafsīr*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 2016.
- Zakariyā, Abu al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Ibn. *Muʿjam Maqāyīs Al-Lughah*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1994.

(Halaman ini sengaja dikosongkan)