

KONSEP JIHAD DALAM PANDANGAN IBN AJIBAH
STUDI ATAS TAFSIR *AL-BAḤR AL-MADĪD FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN
AL-MAJĪD*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
MUHAMMAD MUSLIHIN
NIM. 182510037

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1443 H.

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.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini mencoba mengangkat tafsir Ibn Ajibah terhadap ayat-ayat jihad dalam kitabnya *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Dengan bantuan metode deskriptif analitis berdasarkan analisis isi, 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.

Ditinjau dari segi metode penafsiran, pendapat Ibn Ajibah dapat digolongkan sebagai tafsir yang becorak *ijmâlî*. Jika dilihat dari sisi gaya tafsir, Ibn Ajibah lebih condong ke arah gaya sufi. Dilihat dari sisi sumber tafsir, beliau lebih condong ke *bi al-'isyârî, riwâ'î, taîlîlî* atau bisa disebut komplit.

Dengan kata lain, pembacaan Ibn Ajibah menggunakan epistemologi *irfân*, berdasarkan epistemologi *bayân*. Signifikansi ayat-ayat Jihad dalam *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* dapat dilihat dari segi metode dan isinya. Dari sudut pandang metodologis, interpretasi Ibn Ajibah penting karena menawarkan model makna yang terbuka, kontekstual, berdasarkan keputusan, dan bukan satu sisi.

Dari segi isi, tafsir 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.

ABSTRACT

The essence of jihad as a doctrine to create a just and egalitarian moral order is often not realized, because it is trapped in a textual reading of the Qur'anic text and seems rude. This gap gives birth to behavior that seems anarchic, intolerant, and destructive. Therefore, to encourage the contextual, dynamic and tolerant interpretation of jihad verses, de-radicalization efforts are needed, and one of these efforts is the dissemination of religious literature that supports this spirit. The Sufis are one of the groups that formulate the interpretation of jihad verses with the meaning of peace.

Based on this background, this study tries to raise Ibn Ajibah's interpretation of the jihad verses in his book *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. With the help of descriptive analytical method based on content analysis, the author reveals the essence and method of interpreting verses about jihad in *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, as well as their significance for deradicalization efforts, which means for understanding texts. religious texts in Indonesia today. Ibn Ajibah's view of jihad can be summed up in two ways, namely the meaning of peaceful jihad and the meaning of armed jihad.

In terms of the method of interpretation, Ibn Ajibah's opinion can be classified as an *ijmâlî*-style interpretation. When viewed from the point of view of the style of interpretation, Ibn Ajibah is more inclined towards the Sufi style. Judging from the source of the interpretation, he is more inclined to *bi al-'isyârî, riwâ'î, taîlîlî* or can be called complete.

In other words, Ibn Ajibah's reading uses the epistemology of *irfân*, based on the epistemology of *bayân*. The significance of the Jihad verses in *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* can be seen in terms of method and content. From a methodological point of view, Ibn Ajibah's interpretation is important because it offers an open, contextual, decision-based, and not one-sided, model of meaning.

In terms of content, Ibn Ajibah's interpretation of the 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.

الملخص

غالبًا ما لا يتحقق جوهر الجهاد كعقيدة لخلق نظام أخلاقي عادل ومتكافئ، لأنه محاصر في قراءة نصية للنص القرآني ويبدو وقحًا. تولد هذه الفجوة سلوكًا يبدو فوضويًا وغير متسامح ومدمر. لذلك، لتشجيع التفسير السياقي والديناميكي والمتسامح لآيات الجهاد، هناك حاجة إلى جهود إزالة التطرف، وأحد هذه الجهود هو نشر الأدبيات الدينية التي تدعم هذه الروح. والصوفيون من الجماعات التي تصوغ تفسير آيات الجهاد بمعنى السلام.

انطلاقاً من هذه الخلفية، تحاول هذه الدراسة إثارة تفسير ابن عجيبة لآيات الجهاد في كتابه "البحر المديد في تفسير القرآن المجيد". بمساعدة المنهج الوصفي التحليلي القائم على تحليل المحتوى، يكشف المؤلف عن جوهر وطريقة تفسير الآيات عن الجهاد في البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، وأهميتها في جهود نزع التطرف، وهو ما يعني لفهم النصوص والنصوص الدينية في إندونيسيا اليوم. يمكن تلخيص وجهة نظر ابن عجيبة في الجهاد بطريقتين، وهما: معنى الجهاد السلمي، ومعنى الجهاد المسلح.

من حيث طريقة التفسير، يمكن تصنيف رأي ابن عجيبة على أنه تفسير على النمط الجامعي. عند النظر إليه من وجهة نظر أسلوب التفسير، فإن ابن عجيبة يميل أكثر نحو الأسلوب الصوفي. انطلاقاً من مصدر التفسير، فهو يميل أكثر إلى الإشاري والروائي والتحليلي أو يمكن تسميته بالمنهج الشاملي.

بعبارة أخرى، تستخدم قراءة ابن عجيبة نظرية المعرفة عن عرفان، بناءً على نظرية المعرفة للبيان. يمكن رؤية أهمية آيات الجهاد في بئر المدائن في تفسير القرآن المجيد من حيث المنهج والمحتوى. من وجهة نظر منهجية، يعتبر تفسير ابن عجيبة مهمًا لأنه يقدم نموذجًا من المعنى مفتوحًا وسياقًا وقائمًا على القرار وليس من جانب واحد.

من حيث المضمون، يوضح تفسير ابن عجيبة لآيات الجهاد أن الجهاد ليس شيئًا ثوريًا وجذريًا، ومعناه مهم جدًا لإعلام الجمهور بأن الجهاد يعني أكثر من مجرد الحرب والعنف

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Muhammad Muslihin
Nomor Induk Mahasiswa : 182510037
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : konsep Jihad dalam Pandangan Ibn Ajibah
Studi Atas Tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr
al-Qur`ân al-Majīd*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institute PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 20 Juni 2022

Yang membuat pernyataan,



Muhammad Muslihin

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KONSEP JIHAD DALAM PANDANGAN IBN AJIBAH STUDI ATAS
TAFSIR *AL-BAYR AL-MADÍD FÍ TAFSÍR AL-QUR`ÂN AL-MAJÍD*

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama Islam (M.Ag)

Disusun oleh:
MUHAMMAD MUSLIHIN
NIM. 182510037

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta, 21 Juni 2022

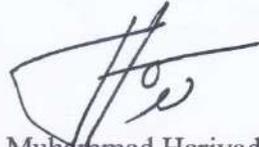
Menyetujui,

Pembimbing I,



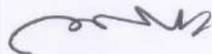
Dr. Abd. Muid N, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N, M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

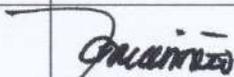
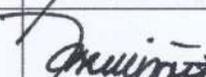
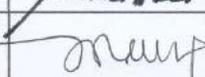
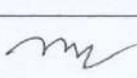
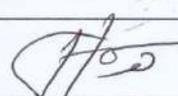
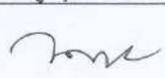
KONSEP JIHAD DALAM PANDANGAN IBN AJIBAH STUDI ATAS TAFSIR *AL-BAHR AL-MADÏD FÎ TAFSÏR AL-QUR'ÂN AL-MAJÏD*

Disusun oleh:

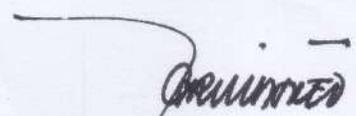
Nama : Muhammad Muslih
Nomor Induk Mahasiswa : 182510037
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal

Selasa, 28 Juni 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Ahmad Zain Sunarto, MA., M.Pd.I	Penguji II	
4	Dr. Abdul Mu'id N., MA	Pembimbing I	
5	Dr. Ahmad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abdul Mu'id N., MA	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 17 September 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASLI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	ts	ش	sy	ل	l
ث	t	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	d	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ى	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal Panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya الكافرون : *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis

dengan *t*, misalnya زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah SWT yang telah memuliakan hamba-Nya dengan ilmu pengetahuan. Semoga kita termasuk hamba-Nya yang dimulikan dengan ilmu pengetahuan. Salawat dan salam tercurahkan atas manusia paling suci Muhammad SAW beserta keluarganya yang suci dan para sahabat yang mulia.

Dengan rampungnya tugas akhir berupa penulisan ilmiah ini, penulis sangat berterima kasih kepada semua pihak yang telah turut berkontribusi dalam penyelesaian penulisan skripsi ini. Terima kasih penulis haturkan pertama kali:

1. Kepada kedua Orang tua, Ibu Amnah dan Bapak Muhdin yang telah melahirkan ke dunia ini dan selalu memberikan *support* dan doa di dalam setiap karir penulis. Semoga Allah selalu memberikan rahmat kepada kedua orang tua penulis.
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. sebagai Rektor Insitut PTIQ Jakarta.
3. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si sebagai Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
4. Dr. Abd. Muid N, M.A. sebagai Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
5. Dosen Pembimbing Tesis Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. dan Dr Dr. Abd. Muid N, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
6. Kepala perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
7. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.

8. Istri saya Saniah Utfiatun Nisa dan anak saya Muhammad Ruzbihan Kasyfi yang tercinta yang selalu menjadi penyemangat hidup.

9. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah swt memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Tentunya dalam penulisan Tesis ini masih banyak terdapat kesalahan, penulis menyadari bahwa yang namanya manusia itu tidak luput dari kesalahan dan kekhilafan dan kekurangan, hal ini karena keterbatasan kemampuan yang penulis miliki. Untuk itu penulis mohon maaf atas segala kekurangan tersebut, kritik dan saran dari semua pihak sangat penulis harapkan, dari semua itu penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya.

Jakarta, Juni, 2022

Penulis,

Muhammad Muslihin

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	viii
Tanda Persetujuan Tesis	x
Tanda Pengesahan Tesis	xii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xiv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	17
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	17
D. Tujuan Penelitian	18
E. Manfaat Penelitian	18
F. Kerangka Teori	19
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	19
H. Metode Penelitian	24
1. Jenis Penelitian	24
2. Sumber Data	25
3. Pengolahan Data	26
4. Analisis Data	26
I. Sistematika Penulisan	26
BAB II DISKURSUS TENTANG JIHAD	29
A. Makna Jihad	29

B. Jihad dalam Al-Qur'an	41
C. Jihad dalam Hadis dan Fiqih	47
D. Jihad dalam Pandangan Sufi	53
E. Hikmah Syariat Jihad	57
F. Etika dalam Berjihad	63
G. Sejarah dan Perkembangan Jihad.....	64
BAB III IBN AJIBAH DAN PEMIKIRAN TAFSIR IBN AJIBAH	79
A. Biografi Ibn Ajibah	79
1. Kehidupan dan Aktivitas akademik	79
2. Kondisi Sosial dan Politik	82
3. Karya-karya	84
B. Seputar Tafsir Ibn Ajibah	86
1. Latar Belakang Penulisan	86
2. Metode dan Sumber Penafsiran	88
3. Sistematika Penulisan tafsir	95
4. Corak Tafsir	99
C. Perkembangan Tafsir <i>Isyârî</i>	107
BAB IV INTERPRETASI JIHAD DALAM TAFSIR <i>AL-BAḤR AL-MADÎD FÎ TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-MAJÎD</i>, METODE SERTA SIGNIFIKANSINYA.....	119
A. Interpretasi Ayat-Ayat Jihad dalam <i>al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd</i>	119
1. Jihad dengan Makna Damai	120
a. Diskursus dan Makna Jihad.....	120
b. Jihad dalam Pandangan Sufi.....	125
2. Jihad fisik dan senjata	131
a. Orientasi Jihad.....	132
b. Etika di dalam Berjihad	138
B. Urgensi serta Metode Interpretasi Ayat-Ayat Jihad Dalam <i>al-Baḥr al-Madîd Fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd</i>	141
1. Metode Interpretasi Ayat-Ayat Jihad dalam <i>al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd</i>	141
2. Urgensi Interpretasi Ayat-Ayat Jihad dalam <i>al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd</i>	149
BAB V PENUTUP	157
A. Kesimpulan	157
B. Kritik dan Saran	158
DAFTAR PUSTAKA	161
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan fondasi agama Islam dan tali Allah SWT 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.¹ Hal ini sebagaimana diterangkan di dalam firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah/2: 185 yaitu,

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ

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 di dalam 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. Namun, ada satu hal yang sering

¹Muhammad Khudhori Beik, *Târîkh Tasyrî' al-Islâmî*, Mesir: Mathba'ah al-Sa'âdah al-Mishrîyah, 1953, hal. 22.

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 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 (*tafsîr bi al-ra`yi*).³

Hadirnya beragam penafsiran yang dipengaruhi oleh perkembangan budaya, sosial, bahkan politik, tidak lepas juga dari hadirnya peradaban dunia. Contoh kongkretnya 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 *zhâhir* (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.

Ja'far al-Shadiq meriwayatkan bahwa Ali Bin Abi Thalib pernah berkata: "Tidak ada satu ayat pun kecuali ia terdiri dari empat makna yaitu; lahir, batin, *mathla'*, dan *had*". Imam Ja'far menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan lahir adalah bacaan yang hanya melihat makna secara lafaznya, kemudian batin adalah pemahaman secara mendalam, *had* adalah *ibârah* dan *isyârah*, hukum halal dan haram, sedangkan *mathla'* ialah maknanya dari hamba dan menjadikan Al-Qur'an sebagai ibarat, isyarat dan hakikat.⁵ Dari sini bisa dipahami bahwa Al-Qur'an itu

²Fazlur Rahman, Islam; *Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 48.

³Zarqani menjelaskan bahwa tidak semua tafsir *bi al-ra`yi* itu tercela. Jika tafsir tersebut bergantung atau bersandar kepada hal-hal yang wajib, pendapat tersebut disandarkan dan jauh dari kesesatan dan kebodohan, maka hukum dari tafsir *bi al-ra`yi* tersebut adalah terpuji (*maḥmûd*). Namun, jika sebaliknya, maka hukumnya tercela (*madzmûm*). Muhammad Abdul Azhim Zarqani, *Manâhil al-'irfân fî ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013, hal. 293.

⁴Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Pte Lpd Singapura, 2001, hal. 6.

⁵Abdur Rahmah al-Sulami, *Ḥaqâ`iq al-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2016, hal. 22-23

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.

Ketika berbicara mengenai tafsir dari sisi lahirnya, maka sudah pasti akan ditemukan sebuah penafsiran yang mana bentuk penafsirannya hanya menampilkan bentuk lahir saja. Contoh penafsiran seperti tersebut adalah tafsir al-Maraghi. Salah satu contoh kasusnya adalah ketika menafsirkan surah al-Baqarah/2:191, sebagai berikut,

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قُتِلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ

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.

Ia melakukan penafsiran dengan melihat sisi bahasa dan makna lafaz saja atau aspek lahir saja. Misalnya pada kata *qâtilû*, al-Maraghi menafsirkan ayat tersebut dengan “memerangi orang kafir yang memerangi”, dan berhenti sampai di situ, ia hanya memberikan penafsiran dengan hanya melihat bahasa yang ditampilkan oleh al-Qur’an itu sendiri.⁶ Bentuk atau model penafsiran yang diberikan oleh al-Maraghi tersebut masuk ke dalam kategori tafsir *‘ijmâlî*.⁷

Kemudian corak tafsir populer dengan corak yang sama adalah tafsir Ibn Katsir, yaitu bentuk penafsiran dengan model melakukan interpretasi dengan menjadikan riwayat sebagai bahan materi dari tafsirnya, dan itulah yang dilakukan oleh Ibn Katsir, dia mencoba untuk memberikan paradigma bahasa dan selanjutnya memberikan tambahan riwayat. Contoh yang sama adalah pada saat ia menafsirkan surat al-Baqarah/2:19 yaitu,

⁶ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, 2006, hal. 175.

⁷ Metode *‘ijmâlî* atau global ialah bentuk metode yang menjadi dasar para mufasir di dalam menjelaskan ayat-ayat dari Al-Qur’an, yaitu dengan memberikan penjelasan secara umum. Metode ini hanya menggambarkan makna secara literal (*literal meaning*). Lihat, Samsul Bahri, *Metodologi Studi Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010, hal. 45.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُم

Bunuhlah mereka di mana pun kalian menemukan mereka dan keluarkanlah mereka di mana pun mereka mengeluarkanmu.

Ayat ini ditafsirkan sebagai membunuh orang kafir dengan semangat yang sama ketika mereka membunuh. Ibn Katsir juga menambahkan dengan sebuah riwayat dari Ibn Abbas bahwa perintahnya adalah membunuh orang kafir kecuali anak-anak, perempuan, orang tua renta dan pepohonan.⁸ Jika dianalisis, maka akan terlihat dari penafsiran ini sebuah pendekatan yang menggunakan pendekatan riwayat dan juga tidak meninggalkan aspek bahasa dan lahiriah lafaz dan tidak ditemukan makna tersirat di dalam penafsirannya.

Selanjutnya adalah tafsir al-Qurthubi, dengan judul tafsirnya *al-Jâmi' li ahkâm al-Qur`ân*, contohnya adalah ketika ia menjelaskan tafsir dari surah al-Baqarah/2:191 dengan pendekatan bahasa saja. Ia memulai penafsirannya dengan menyebutkan pecahan kata dari ayat yang hendak ditafsirkan yaitu dari sisi bahasa atau tatanan struktur bahasa. Pada saat yang sama ia memberikan penjelasan secara *`ijmâlî* atau global dengan memberikan pemaknaan bahwa memerangi orang kafir itu boleh bahkan memulai untuk menyerang mereka adalah hal yang dibolehkan apabila mereka berada di tanah haram.⁹

Dari jenis pendekatan penafsiran di atas, bisa dikatakan sebagai corak tafsir yang hanya memberikan pemaknaan secara lahir saja. Hal itu bisa dilihat dari cara menyuguhkan tafsir dari masing-masing mufasir, mulai dari al-Maraghi, Ibn Katsir, sampai kepada al-Qurthubi, bahkan ditemukan juga model penafsiran yang sama yang dilakukan oleh penggagas tafsir *bi al-Riwâyah*, yaitu Imam al-Thabari di dalam karya monumentalnya yaitu *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl `Âyi al-Qur`ân*. Dalam karya ini ia memberikan perspektif tafsir yang juga cenderung memberikan pemaknaan secara lahir dan tanpa menyuguhkan pemaknaan secara batin dari Al-Qur'an itu sendiri. Hal tersebut dapat dilihat dari penafsirannya terhadap surat al-Baqarah/2: 191, bahwa membunuh orang kafir itu adalah di mana saja yang memungkinkan Anda bisa membunuhnya dan sebisa mungkin membunuh mereka ketika berada di dalam peperangan.¹⁰ Penulis tidak menemukan penjelasan lain ketika al-Thabari menjelaskan ayat tersebut melainkan memberikan pemaknaan

⁸Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, jil. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2017, hal. 208.

⁹Ahmad bin Abu Bakar Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, Jilid 3 Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 2006, hal. 242.

¹⁰Abu Ja'far al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl `âyi al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasah Al-Risalah, 1994, 2 Jilid 1 hal. 517.

secara bahasa saja atau bisa dikatakan penjelasan yang hanya berdasarkan penafsiran secara lafaz atau penjelasan kata-kata.

Dalam tafsir *al-Bahr Muḥîth*, Abu Hayyan, pada saat menafsirkan surat al-Baqarah/2: 191 menginterpretasikan ayat tersebut dengan pendekatan bahasa, hal itu bisa dilihat pada contoh berikut:¹¹

وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ضمير المفعول عائد على: الذين يقاتلونكم، و هذا أمر بقتلهم، و: حيث ثقفتموهم، عام في كل مكان حل أو حرم، ويلزم منه عموم الأزمان.

Dan bunuhlah mereka di mana pun kalian menemukannya, dhamir al-ladzî kembali kepada al-ladzîna yuqâtilûnakum, dan ini merupakan perintah untuk membunuh mereka di manapun kalian menemukan mereka, umum untuk setiap zaman di luar tanah haram atau di dalam tanah haram, dan melazimkan keumuman waktu”.

Dari sini dapat dilihat banyak sekali corak-corak tafsir yang hanya menyuguhkan tafsir dari makna lahir atau secara *`ijmâlî* saja, bukan hanya itu, di dalam menafsirkan perintah jihad, ia memberikan pemahaman bahwa jihad itu harus dilakukan di semua masa dan waktu.

Dari beberapa penafsiran di atas, dapat diambil satu hipotesa bahwa ditemukannya bentuk penafsiran yang hanya menampilkan penafsiran secara lahiriah saja, hal itu bisa dilihat dari penafsiran yang hanya menampilkan bahasa saja dan ini tidak sesuai dan bertentangan dengan tradisi dalam disiplin ilmu Islam yang sangat memerhatikan dimensi batin dari Al-Qur'an. Sebab, jika sebuah pembacaan Al-Qur'an hanya berhenti pada sisi lahir saja, maka itu akan berefek pada penyempitan makna atau pemahaman Al-Qur'an. Quraish Shihab mengatakan bahwa penafsiran Al-Qur'an yang hanya mengandalkan penafsiran secara lahir atau eksetoris saja bisa melahirkan problem dan ganjalan-ganjalan dalam pemikiran, juga bisa berbahaya apabila dihadapkan dengan realitas sosial.¹² al-Ghazali juga memberikan komentar mengenai penafsiran yang berhenti di wilayah lahir saja. Ia mengatakan bahwa penafsiran secara lahir tidak akan pernah menemukan makna Al-Qur'an.¹³ Dari analisa di atas, sementara dapat disimpulkan bahwa penafsiran secara lahir saja tidak bisa dijadikan sebagai satu-satunya metode di dalam memahami Al-Qur'an jika ingin meraih maknanya yang dalam.

¹¹ Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥîth fi Al-Tafsîr*, jil. II, Beirut: Dar al-Fikr, 1442 H. hal. 243.

¹² Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2004, hal. 90.

¹³ Abu Hamid al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr Ihyâ` al-Ulûm, 1990, hal. 21-22.

Selanjutnya, jenis penafsiran yang kedua adalah penafsiran yang menyuguhkan makna batin dari Al-Qur'an saja, yaitu penafsiran dengan tanpa memberikan pemaknaan secara lahir. Salah satu contohnya adalah tafsir karya Ibn Arabi, pada saat menafsirkan surat al-Baqarah/2: 191, yaitu dengan "perintah menghilangkan kehidupan mereka dan mencegah mereka dari melakukan hal tersebut dengan mengendalikan hawa nafsunya yaitu ruhnya di mana saja mereka berada".¹⁴ Artinya, ia menjelaskan kata memerangi dengan langsung kepada hawa nafsu, yaitu penafsiran yang penafsiran secara batin. Corak ini yang disebut dengan tafsir *'isyârî*.¹⁵ Bentuk penafsiran dalam Al-Qur'an semacam ini memiliki karakteristik khusus yang mana itu semua tidak lepas dari metodologi yang digunakan oleh mufasir sendiri yaitu metode *'irfânî*.¹⁶ Asumsi yang dijadikan sebagai pijakan oleh mufasir adalah bahwa Al-Qur'an memiliki makna secara lahir dan batin. Meski demikian, tafsir sufi ini banyak melahirkan kontroversi, hal itu disebabkan oleh banyaknya tafsir sufi yang hanya mengedepankan makna batin saja.

Dalam tafsir *Lathâ'if al-Isyârât* karya Imam Al-Qusyairi juga sama, ia lebih mengutamakan makna batin dari Al-Qur'an itu sendiri. Ia menjelaskan makna dari surat al-Baqarah/2: 191 sebagai "makna fitnah yang bersemayam dalam hati lebih berat daripada menyerahkan ruh, karena luputnya kehidupan hati lebih berat dari luputnya jiwa".¹⁷ Pendekatan serupa juga digunakan di dalam tafsir Naisaburi, di mana dia memberikan pemaknaan secara *'isyârî* atau unsur batin di dalam

¹⁴Muhyiddin Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, jil. I, Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts, T.Th., hal. 71

¹⁵Menurut Muhammad Ali Iyazi, tafsir *'isyârî* adalah tafsir yang menunjukkan suatu pengamatan yang mendalam yang lahir dari pikiran seseorang yang ahli makrifat tentang sesuatu yang sangat halus tetapi masih memiliki hubungan dan kesesuaian dengan makna zhahir ayat. Muhammad Ali Iyazi, *Al Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa manhajuhuhu*, Teheran: Wizârah al-Tsaqâfah wa al Irsyâd al Islâmiy, 1415H, hal. 58.

¹⁶*Irfân* secara terminologi adalah Ma'rifat. Secara etimologis disebut sebagai jalan khusus untuk mencapai pengetahuan hakikat Tuhan. Secara teoritis, *'irfan* dapat dikatakan sebagai upaya manusia untuk bersatu dengan sang hakikat melalui istilah-istilah filosofis seperti syuhûd (menyaksikan), *isyârâq* (pancaran ilahiah), dan ittihâd (bersatu). Untuk memperoleh *'irfan* tidaklah mudah, seorang tidak akan mencapai martabat ini dengan istidlâl (berdalil) dan menggantungkan pada akal, melainkan melalui jalan mensucikan diri dan memutuskan diri dengan segala perkara dunia., dan memfokuskan pada hal-hal yang sifatnya ruhaniyah. Lihat Ali Syiruni, *al-Dînu al-'Irfânî wal al-'Irfân al-Dînî*, Dar al-Wala: Beirut, 2010, hal. 9. Lihat juga Asep Nurdin, "Karakteristik Tafsir Sufi: Telaah Atas Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Ulama Sufi", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* Vol 3, No. 2 Januari 2003, h. 158

¹⁷Abu Al-Qasim al-Qusyairi, *Lathâ'if al-Isyârât*, jil. I, Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2015, hal. 92.

menafsirkan Al-Qur'an. Salah satu contohnya adalah ketika menafsirkan surat al-Baqarah/2:67:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, "Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi betina." Mereka bertanya, "Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?" Dia (Musa) menjawab, "Aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang bodoh."

Dalam menafsirkan ayat ini, Ia menyatakan bahwa maksud dari perintah menyembelih sapi betina adalah membunuh nafsu hewan dalam diri karena menyembelih nafsu hewan adalah terdapat kehidupan bagi hati dan rohani manusia dan itulah *jihād al-`akbar*.¹⁸ Penafsiran yang langsung tersebut bisa dilihat dari adanya kejauhan makna antara sapi dan hawa nafsu.

Jika melihat jenis tafsir kedua ini, yaitu penafsiran yang sangat mengutamakan makna batin dan tidak memberikan banyak ruang kepada makna lahir, juga bertentangan dengan apa yang dikatakan oleh Nabi Muhammad SAW, seperti yang dikutip oleh al-Kasyani yaitu, "Al-Qur'an itu, di dalamnya, ada dimensi lahir dan batin, sedangkan batinnya memiliki batin-batin lagi sampai tujuh batin".¹⁹ Apabila merujuk kepada hadis Nabi ini, maka dapat dilihat bahwa penafsiran yang bertumpu pada makna batin saja itu tidak dibenarkan, karena sejatinya penafsiran yang dianjurkan oleh Nabi adalah penafsiran yang tidak meninggalkan dua aspek tersebut, yaitu makna lahir dan makna batin.

Penafsiran makna secara lahir sering terjadi pada diskursus jihad. Hal ini dapat dilihat dari beberapa penafsiran para kelompok *jihadist* yang menyatakan diri mereka sebagai kelompok suci yang ingin memperjuangkan agama Islam. Diskursus jihad juga masih menjadi masalah yang hangat untuk diteliti, berbagai macam pembahasan penafsiran hadir guna untuk memberikan sebuah konsep yang utuh. Penafsiran mengenai jihad dalam berbagai macam kacamata telah tertuang di dalam artikel-artikel, baik jihad dalam perspektif tafsir secara lahir atau batin. Sebagian dari mereka ada yang meneliti jihad dari sudut pandang

التأويل: ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النفس البهيمية، فإن في ذبحها حياة القلب الروحاني، وهو الجهاد الأكبر¹⁸ lihat: Muhammad Abd Al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013, hal. 13.

¹⁹ Maula Muhsin al-Faidh al-Qasyani, *Tafsîr al-Shâfi*, jilid. 1, Teheran: Mansyûrât as-Shadr, 1415 H, hal. 31.

lahir saja, seperti halnya Muhammad Amin²⁰, Muhd Imran Abd Razak²¹ dan lain-lain seperti yang bisa lihat di kajian pustaka, dan pada saat yang sama terjadi *counter attack* dari penafsiran tersebut dengan menghadirkan penafsiran Al-Qur'an secara batin sebagaimana yang dilakukan oleh Darmawan²² sehingga terjadi sebuah permasalahan, yaitu adanya perdebatan antara yang lahir dan yang batin sedangkan penafsiran yang dianjurkan oleh Nabi adalah penafsiran yang tidak meninggalkan makna lahir dan makna batin.

Jihad adalah salah satu isu dalam Al-Qur'an yang sering ditafsirkan secara lahir saja. Akibatnya, pembacaan yang berhenti pada aspek lahiriahnya Al-Qur'an saja akan melahirkan isu-isu krisis toleransi yang berakibat pada paham radikalisme, terorisme dan lain sebagainya. Dengan demikian, dibutuhkan sebuah alternatif penafsiran mengenai jihad yang menghadirkan penafsiran secara lahiriah dan batiniah secara berkesinambungan. Karena penafsiran jihad banyak menjadi wacana yang dijadikan alasan terjadinya aksi terorisme dan ekstremisme. Kekeliruan dalam menginterpretasikan dan mengamalkan beberapa doktrin kunci dalam Islam menjadi sebab utamanya, yaitu doktrin jihad. Jihad yang sering dipahami sebagai perjuangan suci dan penumpahan darah melalui teror dan kekerasan menjadi doktrin yang paling sering diterapkan. Jihad juga sering dimaknai sebagai sebuah teror dan memerangi orang yang tidak sejalan dengan akidah dan keyakinannya. Salah satu contoh dari interpretasi jihad yang berakibat kepada aksi teror adalah pengeboman di Bali, tepatnya pada tanggal 12 Oktober 2002, di mana ledakan tersebut menelan kurang lebih 202 korban jiwa. Imam Samudra dan kawan-kawan mengakui bahwa aksinya tersebut ialah merupakan implementasi dari pada *jihad fi sabîl al-lâh*.²³

Hal ini juga tidak terlepas dari pemahaman modern tentang Islam radikal. Secara definisi, Islam radikal adalah sebuah proses politik yang menjadi ancaman bagi dunia dunia Islam, baik bagi dunia Muslim maupun non-Muslim. Radikalisme Islam adalah gerakan politik keagamaan. Ini memang fenomena tidak hanya dalam Islam, tetapi juga fenomena global yang menjangkiti seluruh dunia, ketika kondisi dunia dianggap tidak sesuai dengan gagasan. Oleh karena itu, gagasan tentang dunia yang ideal

²⁰ Muhammad Amin, "Pengajaran Jihad dalam Kitab Fath al-Bari," Jurnal Forum Paedagogik, Vol. 11, No. 1 (2019): 40 – 51.

²¹ Muhd Imrab Abd Razak, "Fikih Jihad Wanita dalam Konteks Kontemporari: Satu Analisis," dalam Jurnal ULWAN Vol. 4 No. 1 Desember 2019.

²² Darmawan, "Tafsir Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn 'Arabi (Ta'wilât Kasyani)" dalam jurnal QUHAS: Journal of Qur'an and Hadith Studies Vol. 9 No. 1, January-Juni 2020, hal. 26.

²³ Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazera, 2004, hal. 107-109.

di masa lalu, dengan asumsi bahwa segala sesuatu yang terjadi dan hadir pada saat ini, tidak sesuai dengan ajaran kitab suci, oleh karena itu perlu diubah. Dengan demikian, radikalisme Islam dianggap sebagai salah satu penyebab munculnya terorisme.²⁴

Yang paling menonjol dari kehadiran kasus radikalisme ini adalah kemunculannya dari negara-negara yang berasal dari kawasan Timur Tengah. Secara geografis, ini adalah tempat di mana Islam turun dan turun. Padahal, jika memperhatikan ajaran Islam yang mengajarkan keamanan dunia dan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia, maka hal ini juga terlihat pada ajaran yang melandasi keragaman agama umat Islam, yaitu rahmatan lil alamin. Namun di sini kita dapat melihat ekspresi dari satu pertanyaan, yaitu mengapa Timur Tengah yang merupakan sumber dunia Islam sering merepresentasikan atau melahirkan kekerasan, karena itu radikalisme Islam diidentikkan dengan Timur Tengah, ada yang salah dengan Timur Tengah? Timur? Ataukah ada kesalahan dalam memahami Islam di Timur Tengah? Maka di sini perlu dijelaskan mengapa Timur Tengah diidentikkan dengan Islam yang ketat, yang telah menjadi paradigma global.

Ada satu pemahaman yang terlihat perlu disampaikan di dalam konteks radikalisme Islam yang tengah menggerogoti dunia sekarang ini, yaitu satu perspektif perbandingan, yang mana terjadi antara Islam yang berada di kawasan Timur Tengah, Asia Tenggara dan Afrika yang mana menjadikan Islam secara proporsional yang tidak hanya berbentuk negatif dan identik pada kekerasan. Hal semacam ini diberlakukan oleh beberapa intelektual muslim seperti Bassam Tibi ketika menjelaskan mengenai fenomena radikalisme Islam dengan mengatakan bahwa radikalisme itu adalah bagian dari politik, tidak berasal dari permasalahan biologi, karena doktrin Islam yang sesungguhnya itu tidak pernah mengajarkan kekerasan terhadap sesama muslim atau pun orang yang bukan muslim.²⁵

Dalam pembahasan radikalisme ini, yang menjadi bahasan utamanya adalah jihad dalam hubungannya dengan terorisme yang berkaitan juga dengan NII, serta adanya logika terorisme yang mereka ikuti bahwa jihad adalah hal yang harus dilakukan. Adanya keterlibatan mahasiswa pada satu gerakan yang bernama NII sekitar tahun 2000-an yaitu sekitar 2011-2014 sangat berefek besar bagi dunia akademik di kampus yang menjadi di landasan radikalisme mereka. doktrin utama mereka adalah:²⁶

²⁴ Frisch, Hillel, *Radical Islam and Internasional Security*, London: Routledge, 2008, hal. 5

²⁵ Bassam Tibi, *Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam, dalam Radical Islam and Internatinal Securuty, Challenges and Responses*, san Frasisco: Routledge, 2008, hal. 11 – 37.

²⁶ A.M. Hendropiyono, *Sejarah Teror*, Yogyakarta: Kanisius, 2014, hal. 315.

Pertama, adanya doktrin hijrah. Hal ini sangat berpengaruh terhadap calon kader baru NII yang mana masih mencari bagaimana berislam yang benar. Bentuk pembelajaran yang dilakukan adalah mahasiswa diberikan paradigma yang bersifat kurang diskursif yang mana mereka disuguhkan oleh pengetahuan-pengetahuan yang sifatnya hitam putih, sehingga mereka cenderung menerima pemahaman yang tidak sesuai dengan sistem sosial yang sedang berlangsung, bahkan tidak mendukung tafsir Islam *rahmatan lil alamin*.

Kedua adalah mati syahid. Mereka berpandangan bahwa jika tidak bisa hidup dengan mulia, maka harus mati syahid yang mana orang-orang NII ini menerjemahkan itu semuanya dengan harus adanya negara Islam, dan permulaannya adalah mengukuhkan syariat Islam. Mereka beranggapan bahwasanya kehidupan yang mulai itu hanya didapatkan oleh syariat Islam yang harus ditegakkan di dalam sebuah negara.

Ketiga adalah mereka berpendapat bahwa Islam ini bukanlah sekedar agama, namun, lebih dari itu, seluruh sistem yang ada di negara itu semuanya harus berlandaskan Islam sehingga mau tidak mau aturan tersebut harus ditegakkan dengan cara apa pun bahkan dengan cara mengorbankan jiwa, raga, harta dan keluarga.

Tiga hal di atas dijadikan sebagai landasan mereka untuk rela mati tanpa apa ada pemahaman yang utuh tentang makna jihad itu sendiri. ternyata logika mereka mengatakan bahwa apa pun yang mereka kerjakan selama ini dan mereka pahami adalah jalan Terbaik untuk melepaskan diri dari penderitaan yang akan terus-menerus terjadi sampai akhir zaman bahkan sampai akhirat.

Hal lain yang terjadi juga adalah Imam Samudra dan kawan-kawan memaknai jihad sebagai membunuh orang-orang kafir dan tidak ada makna lain selain itu. Maka, dengan pemaknaan jihad seperti ini dapat dilakukan di mana saja dan hal itu sesuai dengan ayat jihad pada surat al-Baqarah/2: 191. Kemudian, terjadinya pembantaian yang dilakukan oleh ISIS juga dimaknai sebagai aksi yang berlandaskan pada pemahaman mereka mengenai jihad yang ada di dalam Al-Qur'an.²⁷

Tidak berhenti di situ, HTI juga ikut memberikan pemaknaan terhadap makna jihad ini dengan memberikan pandangan bahwa jihad adalah mengeluarkan seluruh kemampuan baik secara langsung atau tidak langsung dengan memberikan harta, pikiran. Hizbut Tahrir juga berpendapat bahwa berperang adalah makna sesungguhnya dari jihad, bahkan jihad yang syar'i menurut mereka adalah masuk di dalam

²⁷Masdar Hilmy, "Genealogi dan pengaruh ideologi jihadisme negara Islam Irak dan Suriah (NIIS) di Indonesia", dalam *Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 2 Desember, 2014, hal. 413.

peperangan, dan hal tersebut salah satunya berlandaskan pada ayat Al-Qur'an yaitu tepatnya surat al-Baqarah:02/191.²⁸

Dikemukakan bahwa di dalam kegiatan keberagamaan kaum Muslim di era modern ditemukan kecondongan mereka di dalam memahami ayat-ayat suci Al-Qur'an secara tekstual dan kaku. Hal itu menyebabkan munculnya perilaku-perilaku yang bersifat anarkis hilangnya toleransi dan sifat mereka yang cenderung kepada destruktif.²⁹ hal ini menunjukkan bahwa hasil dari pada penafsiran Al-Qur'an sangat memberikan peran yang kuat dalam corak pemahaman yang ada pada diri masyarakat. Oleh sebab itu, keikutsertaan para sarjanawan yang ada di Indonesia yang berhubungan dengan tema-tema deradikalisasi terhadap pemahaman Al-Qur'an sangat penting untuk diberikan perhatian tersendiri.

Yusuf Qardhawi telah memaparkan di dalam *bukunya al-Sahwah al-Islamiyah baina al-juhud wa al-tatarruf*, bahwa penyebab dasar lahirnya radikalisme dalam nuansa keberagamaan ialah minimnya pemahaman yang tepat dan mendalam terhadap esensi daripada ajaran agama Islam itu sendiri. Mereka hanya memahami Islam dengan pemahaman yang sangat dangkal dan parsial saja.³⁰ Adanya kontestasi politik juga sebagai faktor dan perbedaan ideologi dalam bermazhab menjadi asal legitimasi dari hasil-hasil penafsiran Al-Qur'an yang terkadang malah melepaskan dari pesan pokok dari ajaran Al-Qur'an itu sendiri.

Yusuf Qardhawi juga, di dalam ajaran jihad contohnya, ia menilai kebanyakan orang-orang tidak mengenali esensi dimensi serta orientasi dari jihad Hal itu menyebabkan kan adanya beberapa apa anggapan yang tidak baik terhadap agama peradaban, warisan ulama terdahulu mengenai sejarah Islam.³¹ Pernyataan di atas memberikan satu penjelasan di mana jihad merupakan Pemahaman atau konsepsi yang seringkali disalah artikan dan identik dengan terorisme kekejaman serta fanatisme buta, yang mana secara sederhana dianggap sebagai sebuah perang suci dan sebagai alat untuk memaksa dan melakukan penyerangan terhadap orang-orang atau kelompok yang tidak memiliki pemahaman yang sama.

Esensinya, jihad adalah salah satu amal perbuatan yang sangat dicintai oleh Allah SWT.³² akan tetapi, menurut perspektif kelompok

²⁸Agung Wijayanto, *Kepribadian Islam*, Jilid II, Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2011, hal. 246.

²⁹Nasharuddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Elek Media Komputindo, 2004, hal. 2.

³⁰Al-Qardhawi, *al-Sahwah al-Islamiyah baina al-juhud wa al-tatarruf*, Kairo: Bank at-Taqwa, 1989, hal. 59 – 67.

³¹Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihad: Dirasah Muqaranah li Ahkamih wa Falsafatihi fi Dhau'i al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009, hal. 31.

³²Al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, Beirut: Dar Tauq al-Najah, 1422 H, hal. 15.

Islam yang menganut ajaran fundamentalisme-radikal³³, jihad dipahami sebagai sebuah kebijakan yang berfungsi memberantas orang-orang yang tidak beriman atas nama keyakinan dan iman. Kegiatan teror dan bom bunuh diri banyak diartikan sebagai bentuk dari tindak radikalisme yang yang berasal dari perintah untuk berjihad di jalan agama.³⁴

Kasus-kasus yang berkaitan dengan bom bunuh diri dan teror itu di Indonesia setidaknya terjadi di empat kasus besar yakni: dua bom gereja di Solo, bom kantor polisi di Poso ketiga bom pada tanggal 14 Januari 2016 di Sherina, dan terakhir di Terminal Kampung Melayu Jakarta Timur pada tahun 2017. Dari Kejadian ini bisa terlihat bahwa adanya kecondongan para pelaku di dalam mengeksekusi aksi bunuh diri di tempat umum. di di beberapa lokasi si dan kejadian dan koma para pelaku membidik aparat keamanan sebagai target utama objek bom bunuh diri mereka.

Pasca kejadian WTC di Amerika Serikat pada 11-10 2001, teroris mengakui bahwa apa yang dilakukannya adalah bagian dari perintah jihad di jalan Allah. Cara berpikir ini didasarkan pada argumen tekstual yang mereka pahami dari kitab suci Al-Qur'an dan hadits nabi.. seperti QS al-baqarah/2: 190-194 26 An Nahl/16: 126 dan QS. yunus/10:27.³⁵ Tindakan yang dilakukan oleh pelaku adalah tindakan ahn.jae. Mereka sampai pada kesimpulan bahwa sebenarnya segala sesuatu dilakukan atas nama perasaan keagamaan, karena apa yang mereka lakukan didasarkan pada konsep jihad yang mereka baca dalam ajaran Islam.³⁶

Konsep dan pemahaman seperti itu hadir dalam kehidupan masyarakat melalui peradaban tekstual.³⁷ yaitu, semua konstruksi kehidupan, dan bukan masyarakat, didasarkan pada landasan teks, Al-Qur'an sebagai sumber utama dan hadits sebagai sumber sekunder, serta

³³Melihat ke dalam dunia sejarah Islam, menjadi sangat jelas bahwa jejak-jejak sejarah kontrol tekstual telah dilakukan oleh para pemimpin politik untuk mendukung kebutuhan mereka akan kekuasaan, dan inilah yang dilakukan radikalisme dalam agama. Realitas kehadiran radikalisme agama memanasifasikan dirinya dan terus terjadi seperti roda panjang yang masih bekerja dan tidak pernah berhenti. Kehadiran kelompok Khawarij pada masa kepemimpinan Ali bin Abi Thalib yang tumbuh di atas dasar ajaran Islam radikal dan ekstrem, sebagai contoh fundamentalisme agama yang belum sempurna. Fundamentalisme yang melekat pada Khawarij juga berasal dari pengakuan mereka bahwa mereka adalah pemegang kunci penafsiran Al-Qur'an.. lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014, hal. 227 – 230.

³⁴Mouniruzzuman, "Jihad and Terorism", dalam *Jurnal of Religion and Society*, Vol. 10, 2008, hal. 2.

³⁵Muh. Khamdan, *Rethinking Deradikalisasi: Konstruksi Bina Damai Penanganan Terorisme*, ADDIN, Vol. 9, No. 1, Februari 2015, hal. 183.

³⁶Harfin Zuhdi, *Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, RELIGIA Vol. 13, No. 1, April 2010, hal. 90.

³⁷Nashr Hamid Abu zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Marka zal-Tsaqafi al-'Arabi, 2014, hal. 9.

interpretasi interpretasi, yang sangat kaya akan tekstualisme dan penelitian. fiqh dan teologi, yang tidak mendalam. pada akhirnya sakralisasi pemikiran keagamaan menjadi hal yang lumrah, yakni menyangkut tidak hanya teks-teks wahyu dan sabda-sabda nabi, tetapi hal ini terjadi dan juga menyangkut teks-teks yang merupakan hasil interpretasi, bukan interpretasi. dan kesimpulan para ahli fiqh dan lain-lain. proses sakralisasi ini mengubah mereka menjadi lingkungan yang radikal dan fundamentalis.

Beberapa kelompok pemikir Barat juga membahas dan mempelajari Islam, mereka juga tidak memahami kata jihad sebagai perang suci, yang merupakan kemerosotan moral yang tercatat dalam sejarah Kristen ketika mereka berhadapan dengan umat Islam. Pandangan Barat inilah yang akan mendiversifikasi wacana jihad. konsep-konsep ini menegaskan bahwa kekerasan adalah bagian dari konsep jihad yang bertahan dalam pemikiran Barat hingga hari ini.

Mark A. Gabriel, liberal Barat, dalam bukunya *Islam and Terrorism* dengan jelas menegaskan bahwa ada hubungan antara terorisme dan Islam.³⁸ Dia berpendapat bahwa motivasi penting untuk jihad adalah penghancuran orang-orang yang tidak menerima panggilan Islam dan tidak mengakui Islam sebagai agama mereka. menurut Jibril, aktivitas jihad pada masa nabi adalah memerangi orang-orang Kristen dan Yahudi atau orang-orang musyrik. Ayat yang mereka gunakan sebagai konfirmasi bahwa mereka mengerti QS. al-baqarah/2: 191 - 193.

Di satu sisi, sulit untuk membantah bahwa Islam adalah agama yang menganut ajaran Al-Qur'an dan hadits yang mengatur jihad, yang ada dan nyata. Jihad juga tidak diragukan lagi memiliki arti perang, sehingga tidak aneh jika dianggap suci di kalangan orang Barat³⁹, Dalam hal ini, Ashghar Ali mengatakan bahwa sebenarnya atau sebetulnya, menurut Al-Qur'an, konsep jihad tidak ada hubungannya dengan kekerasan. Al-Qur'an tidak menggunakan kata ini dalam arti perang. Ini banyak nilai-nilai nanti yang tidak kami pertimbangkan di sini. Sangat disayangkan bahwa tidak hanya non-Muslim, tetapi bahkan Muslim pada umumnya, berpikir bahwa Al-Qur'an menggunakan istilah jihad berarti perang dan itu adalah tugas umat Islam untuk melakukan jihad (yaitu memberikan arti sebagai milisi (pertempuran) dan jihad fi sabil al-din sebagai perang suci atau perang agama. Dengan demikian, makna aslinya terdistorsi oleh praktik populer.⁴⁰

³⁸Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Al-Qur'an dan Hadis...*, hal. 87.

³⁹Bernard Lewis, *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy War*, New York: Modern Library, 2003, hal. 29 – 30.

⁴⁰Ahgar Ali Engineer, "Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence", dalam *Jurnal Internasional "Ihya' Ulumiddin" PPs IAIN Walisongo*, Vol. 3, Smerang: Walisongo Press, 2001, hal. 121.

Apa yang dikatakan Asghar Ali, dapat dipahami bahwa kata jihad dalam ajaran Islam tidak dikaitkan dengan radikalisme dan kekerasan. Kesalahpahaman tentang jihad yang dilakukan Elias Anton mengenai makna jihad dianalogikan dengan perang suci atas nama agama suci dalam kamus al-Ashri. Pemahaman ini kemudian tumbuh di kalangan masyarakat, yang pada gilirannya menjadi dasar mereka untuk melegalkan makna jihad dalam perjuangan di jalan agama.

Jika kita mencermati lebih jauh kata jihad yang berakar dari kata *jahd*, tidak akan ada turunan dari fakta bahwa arti jihad adalah menyerang dan melawan radikalisme. Oleh karena itu, para ahli sendiri membedakan antara *jahd* dan *juhd*, dimana *jahd* berarti kemampuan, dan *juhd* berarti hambatan.⁴¹

Apa yang mereka pahami tentang Al-Qur'an itu radikal seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, sangat tidak sesuai dengan orientasi dan semangat Al-Qur'an itu juga mengotori Islam yang mengajarkan Kedamaian kesantunan dan keramahan. oleh karena itu Al-Qur'an memiliki motivasi yang kuat untuk menyebarkan kedamaian di seluruh Sisi kehidupannya. ini dapat disaksikan dari bangunan perdamaian adalah fitrah manusia yakni fitrah ketuhanan.

Melihat bagaimana mereka memahami Al-Qur'an yang terlihat radikal seperti yang telah disebutkan sebelumnya, nyata adanya bahwa itu sesuatu yang bertolak belakang dengan orientasi dan motivasi Al-Qur'an, dan mengotori wajah Islam yang menganut ajaran damai, ramah dan santun. Hal itu disebabkan oleh konsep Al-Qur'an yang memiliki dasar yang kuat untuk menyebarkan kedamaian di dalam setiap lingkup kehidupan.

Sebagai wahyu, Al-Qur'an tidak memiliki kandungan di dalamnya yang menyeru manusia untuk melakukan hal-hal yang membuat manusia sengsara, bahkan, Al-Qur'an adalah petunjuk paling tidak diragukan lagi kebenarannya bagi manusia. Oleh karena itu, sebagai bentuk pengembangan dan praktik interpretasi ayat-ayat jihad dalam arti damai, maka perlu juga diperbaiki penafsiran yang mendukung adanya deradikalisasi. Jikalau memang keberadaan deradikalisasi dilahirkan dari rahim ideologi radikal, maka mesti dihadapkan dengan adanya deradikalisasi teologi, merujuk pada apa yang dikatakan oleh Qardhawi "pemikiran hanya bisa dibantah dengan pemikiran."⁴²

Jihad mungkin merupakan prinsip yang paling esensial dalam Islam dan belum pernah ditemukan pemahaman di kalangan umat Islam, terutama di kalangan sarjana Barat. Berangkat dari landasan filosofis jihad, beberapa perintis Islam menampilkan kekhalifahan Islam mungkin

⁴¹Ibn Manzbur, *Lisân al- 'Arab*, Jil. I, Beirut: Dar al-Shadir, hal. 133

⁴²Al-Qarhawi, *Zahirah al-Guluw fi al-Tafkir*, Mesir: Maktabah Wahbiyah, 1990, hal.

sebagai wilayah terbaik dalam seluruh eksistensi manusia, tidak hanya dicirikan oleh kekuatan militer tingkat tinggi, tetapi juga oleh dominasi kemajuan manusia. Namun, atas nama jihad, Islam juga kerap dijadikan ajaran tentang kebrutalan yang dilakukan oleh sekelompok umat Islam yang menyebarkan ketakutan demi kepentingan agama.⁴³

Ekspansi besar-besaran wajib militer pada masa pemerintahan Khalifah Umar Khattab hingga Khilafah Utsmaniyah, yang mampu menciptakan wilayah kekuasaan terbesar, merupakan ilustrasi signifikan bagaimana konvensi jihad dapat menjadi pegangan bagi mereka untuk memerangi wajib militer dalam penyebaran Islam. Prinsip jihad dapat menakuti musuh-musuh Islam, melihat bagaimana para pejuang Islam dengan senang hati menanggapi seruan jihad. Di malam hari, mereka menjadi penggemar setia, dan di siang hari mereka berubah menjadi pasukan yang tidak akan ragu untuk menemui kematian di medan perang.⁴⁴

Namun, lagi-lagi konvensi jihad juga sering dikacaukan, yang kemudian menjadikan Islam menjadi sasaran tuduhan tindakan barbar yang dilakukan oleh segelintir umat Islam. Di Indonesia, ilustrasi terbaru betapa sederhananya filosofi jihad yang “terjangkau” ini adalah hasil dari tipu muslihat ISIS (Provinsi Islam Irak dan Suriah) kepada banyak umat Islam dari berbagai pelosok tanah air untuk bergabung dengan pembangunan yang mereka pimpin. Abu Bakar al-Baghdadi. Sebuah keluarga dari Makassar akan menjual rumah dan tempat tinggal mereka untuk bergabung dengan perang salib jihadis ISIS di Suriah. Demikian pula pemuda-pemuda Muslim dari berbagai penjuru Indonesia, serta di beberapa negara Barat, memberikan nyawanya untuk berjuang berjihad. kisah Wildan Mukhollad, anak laki-laki berusia 20 tahun dari Lamongan, Jawa Timur, saudara Nasir Mutsanna dan Ashil Mutsanna, seorang siswa sekolah klinis di Inggris, Douglas McAthur McCain dari Illinois, AS, dan banyak anak muda lainnya yang sebenarnya Terdaftar di ISIS merupakan penegasan betapa kuatnya filosofi jihad. digunakan oleh asosiasi revolusioner untuk menghidupkan kembali semangat pemuda yang masih membara.

Jihad yang mereka peroleh dan praktikkan juga diterapkan dalam rangka menegaskan generalisasi Islam sebagai agama kekejaman. Seperti namanya, Islam adalah agama kebajikan. cinta agama. Jihad tidak memiliki makna intrinsik. Itu cenderung dirancang dan dipoles sesuai

⁴³Zakiya Darajat, “Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad dalam Sejarah Islam”, *jurnal IJTihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 16, No. 1 tahun 2016, hal. 2.

⁴⁴Zakiya Darajat, “Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad dalam Sejarah Islam”..., hal. 3.

dengan keadaan yang dilihat Muslim. Apalagi konsep jihad luar biasa dan jihad asghar telah menjadi pemahaman yang dibangun oleh umat Islam biasa. Dalam keadaan apa kita harus melakukan jihad yang baik dan dalam kondisi apa jihad Ashgar harus diselesaikan. Hal ini jelas membutuhkan pemahaman yang utuh dari umat Islam, mengikuti pembacaan yang cermat tentang praktik jihad dari abad-abad awal umat Islam di bawah kepemimpinan Rasulullah S.A.V., berlanjut hingga masa-masa setelah itu.

Pada saat yang sama terjadi kritik terhadap jihad yang hanya dilihat dari sisi lahir saja, yaitu pemaknaan jihad yang hanya melihat teks ayat secara lahir dan eksoterik belaka, sehingga muncul sebuah penelitian yang mencoba untuk menolak pemahaman jihad tersebut dengan penafsiran yang menggunakan pemaknaan batin. Dari kasus ini, terjadi pergulatan antara pemaknaan Al-Qur'an yang ditafsirkan secara lahir dan yang diinterpretasi secara batin, padahal Nabi sudah menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki dimensi lahir dan batin, yang seharusnya keduanya tidak harus dipertentangkan.

Oleh sebab itu, perlu dicari alternatif penafsiran tentang jihad ini supaya tidak terjadi kesalahpahaman terhadapnya. Untuk menjawab problem di atas, maka perlu merekonstruksi kembali makna jihad terutama dalam perspektif penafsiran yang lebih mengedepankan konsep perdamaian, terutama penafsiran yang tidak meninggalkan aspek lahir dan batin di dalam menafsirkan Al-Qur'an. Maka, untuk menjawab pertanyaan di atas, maka peneliti akan mencoba mencari jawaban atas problem tersebut melalui tafsir *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qu'ân al-Majîd* karya Ibn Ajjibah, yaitu seorang mufasir asal Mesir, yang mana di dalam karya tafsirnya mencoba untuk memberikan pemaknaan Al-Qur'an dengan menyuguhkan penafsiran secara batin namun tidak meninggal aspek lahir. Alternatif tafsir ini akan dijadikan objek penelitian di dalam memberikan perspektif baru dalam masalah jihad yang masih menjadi wacana hangat sampai saat ini, sehingga bisa menjawab pertanyaan bagaimana konstruksi jihad dalam tafsir Ibn Ajjibah. Salah satu contoh penafsiran Ibn Ajjibah ialah ketika ia menafsirkan makna jihad di dalam Al-Qur'an.

Penulis mencoba menganalisis beberapa ayat Al-Qur'an tentang jihad dari penafsiran Ibn Ajjibah dalam tafsirnya-contoh yang sama seperti para mufasir yang disebutkan di atas- ketika ia menafsirkan makna jihad di dalam surat al-Baqarah/2: 191. Dalam menafsirkan ayat ini, ia memberikan pemaknaan secara lahir terlebih dahulu, sebelum ia memberikan makna tersirat dari ayat Al-Qur'an tersebut. Ia pertama-tama menafsirkan ayat tersebut dengan makna lahir ayat, yaitu arti dari membunuh orang kafir adalah sebagai defensif bukan menyerang,

kemudian setelah itu ia baru menjelaskan makna ‘*isyârî* Al-Qur’an bahwa makna jihad itu ialah memerangi hawa nafsu, setan dan manusia.⁴⁵

Jadi, menurut peneliti, penting untuk mengonstruksi makna Jihad di dalam Al-Qur’an terutama dengan menggunakan metode tafsir yang tidak mengesampingkan makna lahir ataupun batin melalui tafsir karya Ibn Ajibah. Di dalam tesis ini akan dikupas secara mendetail kekurangan dan kelebihan dari tafsir Ibn Ajibah melalui objek jihad sebagai studi kasus penelitian.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka kajian ini perlu dibatasi masalahnya terkait tentang bagaimana konstruksi jihad dalam tafsir Ibn Ajibah yang bisa memberikan pemahaman Al-Qur’an dari dua sudut pandang yaitu lahir dan batin sehingga para pengkaji Al-Qur’an tidak membatasi Al-Qur’an dari sudut pandang batin saja dan tidak menjadikannya satu-satunya sebagai *counter attack* terhadap terjadinya isu-isu radikalisme dan terorisme. Maka, ditemukan beberapa permasalahan terkait dengan tafsir jihad secara lahir dan batin yakni sebagai berikut:

1. Ditemukannya penafsiran yang hanya menjadikan makna batin dari ayat Al-Qur’an dan mengesampingkan makna lahir dari ayat yang berhubungan dengan jihad sehingga tidak memenuhi kriteria tafsir yang diinginkan Nabi.
2. Terdapat penafsiran konsep jihad yang hanya dilihat dari sisi lahir saja sehingga menimbulkan adanya pemahaman radikalisme yang berefek kepada munculnya terorisme yang tentu bertentangan dengan tujuan Al-Qur’an itu diturunkan.
3. Penafsiran yang hanya berpegang teguh kepada teks ayat dan hanya melihat sisi bahasa dan penafsiran ‘*ijmâlî* yang berimplikasi mereduksi makna-makna Al-Qur’an yang tidak terhingga.
4. Penolakan terhadap tafsir secara batin dan pada saat yang sama terjadi kritikan terhadap tafsir yang hanya mengedapankan makna lahir dari Al-Qur’an.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Di dalam penelitian perlu adanya pembatasan masalah supaya penelitian tersebut fokus terhadap jalur objek yang diteliti. Oleh sebab itu penting dilakukan batasan-batasan masalah di dalam penelitian. Adapun batasan masalah dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

⁴⁵ Muhammad Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur`ān al-Majīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010, hal. 194.

- a. Konstruksi jihad dalam tafsir Ibn Ajibah
 - b. Mengetahui Tafsir karya Ibn Ajibah masuk ke dalam kriteria tafsir *'isyârî* yang diterima (muktabar).
2. Perumusan Masalah

Rumusan masalah dari penelitian ini adalah:

- a. Bagaimana konstruksi makna Jihad dalam Al-Qur'an jika ditinjau dari tafsir Al-Baḥr Al-Madîd fi Tafsîr Al-Qur`ân Al-Majîd karya Ibn Ajibah?
- b. Bagaimana metodologi penafsiran yang digunakan olehh Ibn Ajibah di dalam menafsirkan ayat-ayat jihad?
- c. Bagaimana signifikansi tafsir jihad Ibn Ajibah sehingga bisa menjadi solusi dan upaya bagi deredikalisasi pemahaman teks keagamaan di Indonesia pada saat sekarang ini.?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah guna untuk mengkaji dan melakukan analisa penafsiran jihad dalam Al-Qur'an dari sudut pandang tafsir Al-Qur'an yang mengombinasikan pemaknaan Al-Qur'an secara lahir dan batin yang sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Nabi dan menjadi bentuk tafsir yang diterima dan sesuai dengan hukum syari'ah dan hakikat yang bisa menjadi solusi bagi bentuk penafsiran Al-Qur'an masa kini dan mendatang.

E. Manfaat Penelitian

Dalam sebuah penelitian perlu disebutkan manfaat-manfaat sehingga penelitian tersebut bisa memberikan kontribusi serta faedah bagi pengkaji dan peneliti selanjutnya untuk bisa mengembangkan kajian-kajian dan wacana-wacana yang diteliti. Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Penelitian ini bisa memberikan sumbangsih bagi para pengkaji kajian-kajian keislaman dan sebagai bentuk partisipasi peneliti di dalam pengembangan ilmu pengetahuan dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
2. Konsep Jihad dalam perspektif tafsir *Al-Baḥr Al-Madîd* karya Ibn Ajibah.
3. Memahami bagaimana Ibn Ajibah mengonstruksi makna jihad di dalam Al-Qur'an.
4. Memberikan kontribusi ilmu pengetahuan tentang konsep rekonstruksi jihad dalam pandangan Ibn Ajibah kepada pembaca di Indonesia secara umum dan untuk mahasiswa PTIQ secara khusus.

F. Kerangka Teori

Kerangka teori merupakan penjabaran mengenai teori-teori yang akan digunakan di dalam menganalisis penelitian. Fungsi dari teori adalah menghubungkan penelitian yang akan dilakukan dengan teori-teori yang sudah ada.

Penelitian ini menggunakan teori dari Muhammad Hussein al-Dzahabi dalam karyanya *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Hussein Teori dari Muhammad Hussein al-Dzahabi adalah mengenai syarat-syarat bagaimana sebuah karya tafsir itu bisa diterima atau lebih spesifik lagi mengenai syarat tafsir *`isyârî* bisa diterima: al-dzahabi mengatakan syarat tafsir *`isyârî* ialah:⁴⁶

1. Penafsiran *`isyârî* tidak boleh menafikan apa yang dimaksudkan makna lahir.
2. Harus ada *nash* lain yang menguatkannya.
3. Tidak bertentangan dengan syariat dan akal.
4. Harus diawali dengan penafsiran terhadap makna lahir

Al-Dzahabi adalah seorang peneliti yang akui sebagai orang yang memiliki kompetensi yang sangat tinggi di dalam disiplin ilmu tafsir. Magnum opusnya yang sering dijadikan rujukan para peneliti adalah *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Bahkan, karya tersebut bisa dibilang penelitian pertama untuk yang mencoba mengklasifikasikan para mufasir dan karya tafsir ke dalam kategori berdasarkan epistemologi masing-masing tafsir. Hal yang menarik lagi adalah bahwa al-Dzahabi menuliskan secara runut sejarah tafsir Al-Qur'an semenjak Nabi Muhammad SAW. dijelaskan secara rinci mengenai metode, corak dan hasil kesimpulan dari masing-masing mufasir dan karya tafsirnya.⁴⁷ Dengan teori al-dzahabi ini, maka akan dapat diketahui apakah tafsir Ibn Ajibah masuk ke dalam tafsir yang menampilkan makna lahir dan batin dari Al-Qur'an.

Kerangka teori selanjutnya yang menjadi teori adalah teori sosio historis-antropologi. Tujuan dari kerangka tersebut adalah membantu penulis dalam memahami masalah jihad dalam Islam apakah penafsirannya masih bisa menjadi rujukan bagi pemaknaan jihad untuk konteks masa sekarang atau kondisi dan situasi sosial pada saat ini.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Dalam sebuah penelitian, penting untuk menyebutkan penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian yang akan diteliti. Penelitian masalah jihad sudah pernah diteliti oleh para peneliti sebelumnya, dari itu,

⁴⁶Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz. III, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1962, hal. 508-409

⁴⁷<http://vb.tafsir.net/tafsir5830/#.V5bIdkuLRH0>. Diakses pada 25 Februari 2021.

maka perlu bagi penulis untuk menyebutkan penelitian sebelumnya guna untuk menemukan kebaruan dalam penelitian yang ditulis dan sehingga memiliki perbedaan dengan penelitian sebelumnya.

1. Tesis/Disertasi:

- a. Kasjim Salenda, “*Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam*”. Kasjim Salenda, pada disertasi ini mencoba untuk menjelaskan masalah jihad dari perspektif hukum Islam kesimpulan yang diberikan oleh penulis adalah bahwa ada kesalahpahaman dari masalah jihad ini yang dipahami oleh kaum jihadis dari sudut pandang ilmu syariat dan fokus dari penelitian ini adalah terorisme dan jihad dalam hukum fikih Islam.⁴⁸ Pada penelitian di atas terfokus kepada pemahaman fikih dalam melihat jihad, berbeda dengan penelitian dalam tesis ini, yaitu lebih fokus dalam melihat jihad dari kacamata lahir dan batin dan dari sudut pandang ilmu tafsir Al-Qur’an dan epistemologi yang berbeda, jadi jelas berbeda bentuk dan model penelitiannya.
- b. Abd. Wahed Gufran, “*Kontekstualisasi Hijrah dan Jihad dalam Al-Qura’n di Era Modern (Studi Tafsir al-Jami’ li Ahkam Al-Qur’an Karya Imam al-Qurthubi)*”,⁴⁹ tesis ini berbicara tentang hubungan antara hijrah dan jihad dalam tafsir Al-Qurthubi. Penulis memberikan sebuah suguhan penelitian yang mana ia mencoba melalui teori *double movement* dari Fazlur Rahman mengenai apa hubungan antara Hijrah dan Jihad dalam tafsir al-Qurthubi tersebut, sehingga menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa hijrah dan jihad tidak bisa dilihat dari kacamata klasik saja, akan tetapi, ia harus dilihat dari berbagai sudut pandang, yaitu konteks di mana hijrah dan jihad itu diterapkan, memang jihad dan hijrah harus diterjemahkan sesuai dengan korelasi pada saat ayat tersebut diturunkan, namun ia harus menyesuaikan diri juga dengan masa di mana ia dibaca.⁵⁰ Penelitian dari Abd. Wahed Gufran tentu berbeda dengan penelitian yang akan diteliti di dalam tesis ini, di mana ia berbicara tentang kontekstualisasi Jihad sedangkan tesis ini berbicara mengenai bagaimana membaca jihad dalam kacamata tafsir bercorak lahir dan batin.
- c. Moch Cholil, “*Konsep Jihad dalam Pandangan Ulama Tafsir Nusantara (Studi Komparatif Penafsiran Buya Hamka dan M.*

⁴⁸Kasjim Salenda, “Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam”, *Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2008, hal. 17.

⁴⁹Abd. Wahed Gufran, “Kontekstualisasi Hijrah dan Jihad dalam Al-Qura’n di Era Modern”, *Tesis UIN Sunan Ampel, Surabaya*, 2017, hal.

⁵⁰Abd. Wahed Gufran, “Kontekstualisasi Hijrah dan Jihad dalam Al-Qura’n di Era Modern ...”, hal.

Quraish Shihab tentang Ayat-Ayat Jihad)” penelitian ini memberikan suguhan mengenai bagaimana penafsiran dari Hamka dan M. Quraish Sihab dalam melihat wacana Jihad di dalam tafsir masing-masing, yaitu fokus kepada tafsir al-Azhar karya Hamka dan tafsir Misbah karya dari M. Quraish Sihab. Cholil di sini melakukan sebuah penelitian perbandingan dari dua tokoh Mufasir Indonesia tersebut dengan mencoba menggunakan pendekatan bahasa atau *`ijmâlî* dan umumnya bahasa di dalam mengkaji makna jihad di dalam Al-Qur’an serta dikorelasikan dengan pemaknaan kedua mufasir tersebut hubungannya jika ditinjau dari sudut pandang nusantara.⁵¹ Penelitian ini tentu berbeda dengan apa yang diteliti dalam tesis ini. Memang secara ontologis atau objek penelitian sama yaitu tentang jihad, namun berbeda dari sisi tokoh dan epistemologi dari masing-masing penelitian.

- d. M. Minaur Rohman, “*Ayat-Ayat Jihad dalam Perspektif Tafsir Isyârî (Studi Pemikiran al-Qusyairi dalam Lathâ’if al-Isyârât)*”. Dalam tesis ini Rohman mencoba untuk meneliti tafsir jihad melalui ayat-ayat yang dipilih dengan mencoba menganalisis ayat-ayat yang berhubungan dengan jihad lalu memahaminya lewat tafsir Qusyairi, yaitu lebih cenderung kepada pemahaman secara esoterik.⁵² Berbeda dengan penelitian yang sedang dilakukan oleh penulis, yaitu penulis lebih cenderung kepada pemahaman jihad secara lahir dan batin.
- e. Muhammad Nazib, “*Persepsi Santri Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan tentang Konsep Jihad*”. Fokus dari penelitian dari Minaur Rohman ini adalah pembahasan mengenai persepsi atau pandangan santri di salah satu Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan. Fokus dari penelitian dari Minaur Rahman adalah mengenaui bagaimana pendapat para santri tentang masalah jihad di Pondok tersebut guna mendapatkan informasi dari setiap santri tentang pandangan mereka mengenai jihad, fokus kedua adalah dari mana para santri tersebut mendapatkan informasi tentang masalah Jihad.⁵³ Penelitian dalam tesis ini tentu berbeda dengan apa yang diteliti oleh Minaur Rahman, yaitu dia menggunakan pendapat para santri sebagai bahan penelitiannya serta kitab-kitab atau informasi yang menjadi sumber dari kajiannya, sedangkan tesis ini berusaha

⁵¹Moch Cholil, “*Konsep Jihad dalam Pandangan Ulama Tafsir Nusantara (Studi Komparatif Penafsiran Buya Hamka dan M. Quraish Shihab tentang Ayat-Ayat Jihad)*” Tesis UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2015, hal. 7.

⁵²M. Minaur Rohman, “*Ayat-ayat Jihad dalam Perspektif Tafsir Isyârî (Studi Pemikiran al-Qusyairi)*”, UIN Walisongo, Semarang, 2017, hal. 9.

⁵³Muhammad Nazib, “*Persepsi Santri Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan tentang Konsep Jihad*”, UIN Antasari, Banjarmasin, 2019, hal.

untuk mencoba menjadikan tafsir Ibn Ajibah sebagai sumber utama dalam penafsiran masalah jihad dengan mencoba menelaah kajian jihad sebagai studi kasus di dalam melihat konsekuensi logis dari bentuk penelitian Ibn Ajibah.

2. *Jurnal-Jurnal Ilmiah:*

- a. Darmawan, “Tafsir Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn ‘Arabi (*Ta’wilât Kasyani*)”. Di dalam Jurnal ini, Darmawan mencoba untuk memberikan alternatif dalam memahami makna jihad dari sisi esoteris, di mana dia memberikan sebuah alternatif penafsiran di dalam melawan para penafsir lahir untuk makna jihad dengan menampilkan penafsiran dari Ibn Arabi yang ditulis oleh Kasyani di dalam Tafsir Ibn Arabi. Kesimpulan dari jurnal ini adalah bahwa jika seseorang memberikan pemaknaan secara lahir saja, maka akan terjadi ganjalan-ganjalan sosial.⁵⁴ Penelitian inilah yang tesis ini coba kritisi guna mencoba untuk melihat Jihad dari sisi eksetoris dan esoteris atau menampilkan makna lahir dan batin sebagai sebuah solusi bagi penafsiran jihad.
- b. Muh Shofi Al Mubarak dan Sudarno Shobron, “*Dakwah dan Jihad dalam Islam: Studi atas Pemikiran K.H.M. Hasyim Asy’ari*”. Dalam jurnal ini Al Mubarak mencoba untuk melihat konsep jihad dari sudut pandang tokoh di Indonesia dengan menggunakan analisa terhadap apa yang telah dilakukan oleh Hasyim Asy’ri di dalam membangun bangsa dan agama. Ia memberikan kesimpulan bahwa antara dakwah dan jihad yang dilakukan oleh Hasyim Asy’ari tidak bisa dipisahkan dan jihad menurutnya adalah sebuah pembelaan.⁵⁵ Penelitian dalam jurnal ini berbeda dengan penelitian yang dilakukan oleh tesis ini, yaitu dari segi tokoh, epistemologi dan lain sebagainya.
- c. Thoriqul Aziz dan Ahmad Zainal Abidin, “*Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Sihab*”. Kesimpulan dari jurnal yang ditulis oleh Aziz ini adalah bahwa ketika jihad dilihat dari sudut pandang tafsir moderat, maka yang akan terjadi adalah peluasan makna dari jihad itu sendiri, yakni tidak hanya jihad sebagai mengangkat senjata, akan tetapi memiliki banyak makna

⁵⁴Darmawan, “Tafsir Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn ‘Arabi (*Ta’wilât Kasyani*)” dalam jurnal QUHAS: *Journal of Qur’an and hadith studies* Vol. 9 No. 1, January-Juni 2020, hal. 26.

⁵⁵Muh Shofi Al Mubarak dan Sudarno Shobron, “Dakwah dan Jihad dalam Islam: Studi atas Pemikiran K.H.M. Hasyim Asy’ari” dalam *Jurnal PROFETIKA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 2, Desember 2015, hal.

yang lainnya.⁵⁶ Jurnal dari aziz ini memiliki perbedaan epistemologi dengan penelitian di dalam tesis ini, namun sama dalam sisi objek kajian yaitu tentang jihad. Penelitian di tesis ini lebih mengutamakan makna lahir dan batin dalam penafsiran sedangkan jurnal Aziz lebih kepada tafsir moderat di dalam penelitiannya.

- d. Rumba Triana, “*Internalisasi Jihad dalam Pendidikan Karakter*”. Penelitian ini berbicara tentang bagaimana pengaruh internalisasi jihad di dalam pendidikan karakter dan mengambil pendapat Ibn Taimiyah tentang bagaimana karakter tauhid itu melekat kepada anak didik dan kesimpulan dari jurnal ini adalah bahwa bagaimana jihad itu bisa menjadi dasar lahirnya kedermawanan, kesabaran, keikhlasan, ketakwaan, dan saling tolong menolong.⁵⁷berbeda dengan penelitian dalam tesis ini yang lebih fokus tentang pemahaman jihad dari sudut pandang tafsir Ibn Ajibah yang lebih mengedepankan epistemologi di dalam mendapatkan kesimpulan makna jihad di dalam Al-Qur’an.
- e. Masdar Hilmy, “*Genealogi dan pengaruh ideologi jihadisme negara Islam Irak dan Suriah (NIIS) di Indonesia*”. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Hilmy ini fokus kepada genealogi atau sumber atau dasar dari ideologi ISIS di dalam memahami konsep jihad di dalam Islam yang menjadikan mereka sebagai bagian dari kelompok tersebut yang bersifat radikal dan anarki. Kesimpulan dari jurnal ini adalah bahwa jamaah jihadis di Indonesia bertransformasi dari pemahaman yang ditularkan oleh ISIS.⁵⁸ Objek kajian sama dengan penelitian pada tesis ini, namun beda dari sisi metodologi yang digunakan.

Berdasarkan kajian-kajian terdahulu yang relevan di atas, maka penulis menganalisis bahwa tidak di temukan setu pun penelitian yang sama dengan penelitian yang memiliki kesamaan dengan penelitian yang ditulis di dalam tesis ini. Jika sebelumnya ada yang membahas jihad, namun, itu lebih kepada pendapat Ibn Arabi, sedangkan tesis ini melihat dari perspektif yang berbeda dengan metode penafsiran yang berbeda dari objek penelitian sebelumnya.

⁵⁶Thoriqul Aziz dan Ahmad Zainal Abidin, “Tafsir Modern Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Sihab”, dalam *jurnal Kontemplasi: Jurnal Ilmu-ilmu ushuluddin*, Vol. 5 No. 2 Desember (2017), hal. 21.

⁵⁷Rumba Triana, “Internalisasi Jihad dalam Pendidikan Karakter”, dalam *Jurnal Edukasi Islam: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 7 No. 1, Maret, 2018, hal. 127.

⁵⁸Masdar Hilmy, “Genealogi dan dan pengaruh ideologi jihadisme Negara Islam Iraq dan Suriah (NIIS) di Indonesia” dalam *Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 2 Desember, 2014, hal. 413.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis dari penelitian ini ialah penelitian kualitatif.⁵⁹ dalam bentuk metode deskriptif analitik yaitu menjelaskan lalu menganalisis data-data yang diperoleh. Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini juga adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang sifatnya deskriptif-analitik. Studi ini dimaksudkan untuk melakukan pencarian dan penelaahan terhadap data atau informasi terkait masalah jihad, baik dari buku, kitab tafsir, jurnal ilmu-ilmu Al-Qur'an, tesis, disertasi dan media internet. Jenis penelitian ini juga dimaksudkan mencatat dan mencari serta menganalisa data-data terkait jihad sebagaimana adanya dari kajian *ulûm al-Qur`ân* secara langsung atau melalui penulis-penulis yang membahas tentang nasionalisme yang terikat dalam *ulûm al-Qur`ân*.

Sedangkan penelitian ini menggunakan model penelitian kualitatif. Metode ini memiliki beberapa keunggulan, di antaranya: data yang didapat sangat mendasar, sebab berdasarkan banyak faktor, baik peristiwa atau realitas; pembahasan sangat mendalam dan terpusat; dan sifatnya terbuka pada lebih dari satu pandangan informan dan bersifat realistik. Metode ini juga dimaksudkan suatu pendekatan atau penelusuran untuk mengeksplorasi dan memahami suatu gejala sentral, dengan hasil data yang nantinya diolah dan dianalisis untuk mendapatkan sebuah kesimpulan deskriptif di mana data yang didapatkan nanti dibuatkan kata-kata atau teks.⁶⁰

Selain itu, metode yang digunakan dalam penelitian ini juga menggunakan metode tematik. dengan berangkat dari beberapa alasan. *Pertama*, sedikit sekali usaha yang dilakukan oleh para Mufasir klasik, tentang tema tertentu yang menggunakan tinjauan tafsir tematik, sehingga gagasan Al-Qur'an tentang tema tertentu sebagai satu kesatuan belum dapat dideskripsikan secara utuh dan komprehensif. *Kedua*, sebagaimana dikatakan oleh Fazlur Rahman, terdapat kesalahan yang umum dalam memahami keterpaduan Al-Qur'an, sehingga

⁵⁹Penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian, misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain-lain, secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode ilmiah. Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Cet. 22, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Offset, 2006, hal. 5.

⁶⁰Ahmad Tanzeh, *Metode Penelitian Praktis*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011, hal. 48.

seringnya Al-Qur'an dipahami secara atomistis dan parsial.⁶¹ Dengan kata lain, metode tematik cukup “menjanjikan” untuk memperoleh pemahaman yang holistik dan komprehensif yang benar-benar dideduksi dari Al-Qur'an.

Ketiga, metode tematik akan mampu mengontrol bias ideologis yang sering dipaksakan dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebab dalam metode ini, akurasi sebuah penafsiran Al-Qur'an dapat dilacak dengan mempertimbangkan struktur logis dan hubungan antar ayat-ayat Al-Qur'an yang satu tema yang sedang menjadi objek kajian. Dengan demikian, gagasan non-Qurani yang sering muncul akan dapat dipilih sedemikian rupa. Sehingga di sinilah peran penting metode tematik yang ditawarkan Fazlur Rahman dan telah diaplikasikan dalam buku *Major Themes of the Quran*. Bahkan Farid Esack menilai bahwa karya tersebut merupakan sumbangsih yang sangat besar dalam kajian Al-Qur'an secara tematik.⁶²

Dengan metode tematik ini penulis mengumpulkan ayat-ayat jihad yang sering dijadikan rujukan dalam penafsiran ayat jihad, yaitu: Al-Baqarah [2]: 190-193, Al-Baqarah [2]:216, Al-Baqarah [2]: 218, Ali Imran [3]: 139, Ali Imran [3]: 144, Ali Imran [3]: 152, Al-Maidah [5]:35, Al-Anfal [8]: 72, At-Taubah [9]:20, At-Taubah [9]:123, An-Nahl [16]:110, Al-Furqan [25]:52, Al-Ankabut [29]: 6, Al-Ankabut [29]:69, Al-Hujrat [49]:15, An-Shaf [61]:1, Al-Furqan [25]: 51.

2. Sumber Data

Dengan menggunakan metode deskriptif analisis, penelitian menggunakan metode pengumpulan data melalui dokumentasi yang relevan dengan tema penelitian. Dokumen merupakan catatan peristiwa yang telah lalu. Dokumen dapat berbentuk tulisan atau gambar.⁶³ Sedangkan teknik dokumentasi adalah teknik mengumpulkan semua dokumen yang berhubungan dengan penelitian. Dalam pengumpulan data, peneliti menggunakan sumber data primer dan sumber data sekunder.

Sumber data primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada peneliti, sedangkan sumber data sekunder

⁶¹ Fazlur Rohman, *Islam and Modernity*, Chicago: The University Chicago Press, tth, hal. 2-4.

⁶² Farid Esack, *The Quran: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publiation, 2002, hal. 5.

⁶³ Kaelan, M.S., *Metode Penelitian Kalitatif Bidang Filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang filsafat, Budaya Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*, Yogyakarta: Paradigma, 2015, hal. 113.

adalah sumber data yang secara tidak langsung memberikan data kepada peneliti.⁶⁴

Sumber data primer digali melalui sumber pokok, yaitu buku-buku yang berkaitan dengan topik yang dibahas dalam penelitian ini. Adapun data primer dalam penelitian ini adalah Tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Majīd* karya Ibn AJibah.

Sumber data lainnya adalah sumber data sekunder, yakni tulisan-tulisan dalam bentuk apa pun yang secara eksplisit membahas tentang tema penelitian, serta pokok pikirannya yang mempunyai relevansi dengan tema pokok. Adapun sumber sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah: *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, *Îqāzḥ al-Himam Syarḥ hal-Ḥikam*, Rekonstruksi Pemikiran Islam, *Al-Futūḥat al-`lahîyah. Al-Jawâhir al-`Ajîbah*, dan beberapa buku lainnya yang berhubungan dengan penelitian di dalam tesis ini.

3. Pengolahan Data

Sistem yang dilakukan di dalam pengolahan data adalah setelah melakukan pemilihan ayat-ayat yang digunakan di dalam mencari jawaban dari pertanyaan peneliti, maka dilakukan analisa terhadap ayat-ayat jihad tersebut menurut pandangan dari Ibn Ajibah dan juga para mufasir lainnya atau menurut tokoh-tokoh lain yang berbicara mengenai jihad sesuai dengan kebutuhan penelitian. Setelah itu barulah ditambahkan dengan data sekunder yang lainnya sehingga data tersebut sempurna.

4. Analisis Data

Model dari analisa data yang dilakukan di dalam penelitian ini adalah mengambil makna umum dari data-data primer, yaitu ayat-ayat yang berhubungan dengan konsep jihad dan pada saat yang sama memberikan uraian pendapat para mufasir lainnya. Kemudian dilakukan sebuah analisa terhadap ayat-ayat tersebut dengan menggunakan terori tafsir *`isyârî* al-Dzahabi dan melihat dari sisi sejarah, sosiologi dan antropologi.

I. Sistematika Penulisan

Di dalam sebuah penelitian perlu adanya sebuah sistematika penulisan guna untuk menjadikan sebuah tulisan tersebut menjadi sistematis-logis serta bisa dipahami oleh pembacanya. Adapun sistematika penulisan di dalam penelitian tesis ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama berbicara tentang pendahuluan, di mana pendahuluan adalah suatu yang sangat penting di dalam sebuah penelitian tesis. Pada

⁶⁴Kaelan, M.S., *Metode Penelitian Kalitatif Bidang Filsafat Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang filsafat, Budaya Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni...*, hal. 113.

Bab ini dibahas tentang latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian yang mencakup pemilihan jenis penelitian, data dan sumber data, dan teknis analisis data. Terakhir dalam bab ini yaitu disusunnya sistematika penulisan.

Bab kedua yang menjadi pembahasan adalah dikursus tentang jihad yang dimulai dari definisi jihad baik secara etimologi dan terminologi. Kemudian membahas wacana jihad secara global menurut Al-Qur'an, hadis dan ragam makna jihad baik di dalam disiplin ilmu fikih dan tasawuf. Tujuan daripada bab ini adalah untuk sebagai bahan analisa dari penelitian, di mana dengan menampilkan pembahasan ini bisa diketahui hasil dari penelitian dari Ibn Ajibah tersebut, apakah masuk ke dalam tafsir Fikih atau tasawuf.

Bab ketiga berbicara tentang Biografi penulis dari tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, berupa latar belakang sosial, politik dan pendidikan serta posisi penulis dalam kajian khazanah tafsir. Selain itu juga, berbicara tentang tafsir Ibn Ajibah berupa autentitas penafsiran, latar belakang penafsiran, metode penafsiran serta sumber penafsiran.

Bab keempat akan dilakukan analisa ayat-ayat jihad di dalam tafsir Ibn Ajibah yang mana ayat-ayat tersebut terdiri dari beberapa ayat pilihan mengenai jihad yang dijadikan fokus analisa di dalam tesis ini. Adapun hasil dari analisis dari bab empat ini adalah: Jihad melawan musuh, jihad mempertahankan diri, jihad melawan orang-orang musyrik, jihad melawan setan, jihad melawan nafsu, jihad melawan manusia, jihad melawan dunia. Selain itu, pada bab ini dijelaskan juga pembahasan mengenai hasil dari analisa dari ayat-ayat jihad yang menjadi landasan untuk mengetahui konsep jihad dari Ibn Ajibah.

Bab V: pada bab ini isinya adalah penutup, di mana berisi tentang kesimpulan yang menjawab pertanyaan penelitian pada perumusan masalah. Kesimpulan juga berisi tentang saran ialah rekomendasi pada pihak-pihak tertentu setelah ditemukannya jawaban atas persoalan penelitian.

BAB II

DISKURSUS TENTANG JIHAD

Bab ini akan membahas dan menjelaskan secara komprehensif makna jihad, objek jihad dalam Al-Qur'an, term-term jihad dalam Al-Qur'an, hadis-hadis tentang jihad, hikmah disyariatkan jihad, dan etika jihad. Pembahasan ini penting mengingat fenomena sebagian kaum muslim radikal dalam tindakannya melakukan perbuatan di luar batas kemanusiaan baik melalui teror atau propaganda-propaganda lainnya yang mereka suarakan dengan mengatasnamakan *jihâd fî sabîl al-`Allah*.

A. Makna Jihad

Kata jihad dengan derivasinya terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 41 kali, seperti kata *jâhada* terulang dua kali, *jâhadâka* dua kali, *jâhadû* sebelas kali, *tujâhidûna* satu kali, *yujâhidu* satu kali, *yujâhidû* dua kali, *yujâhidûna* satu kali, *jâhid* dua kali, *jâhidhum* satu kali, *jâhidû* empat kali, *jahda* lima kali, *jahdahum* satu kali, *jihâdin* satu kali, *jihâd* dua kali, *jihâdihî* satu kali, *al-mujâhidûna* satu kali dan *al-mujâhidîna* tiga kali.¹

Kata jihad adalah kata kerja yang dibendakan (*mashdar*) yaitu asal katanya *al-jahdu* bila huruf *jim*-nya *fathah* dan *al-juhdu* jika huruf *jim*-nya *dhammah*. Mayoritas ulama mengatakan ketika huruf *jim* pada lafaz jihad ini berbeda harakatnya maka otomatis akan berbeda juga maknanya. *al-jahdu* bermakna tujuan sedangkan *al-juhdu* bermakna usaha dan daya/kemampuan. Raghîb Ishfahani-pakar analisis kosa kata Al-Qur'an-di dalam *Mufradât al-Qur'ân* mengatakan bahwa *al-jahdu wa al-juhdu*

¹Muhammad Fu'ad 'Abdul Baqiy. *al-Mu'jam al-Mufahras li `al-Fâzh al-Qur`ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1992, hal 232-233.

bermakna kemampuan dan tanggungan, ada yang mengatakan bahwa *al-jahdu* bermakna beban dan *al-juhd* bermakna usaha, sedangkan kata *ijtihād* bermakna mengorbankan jiwa dengan kekuatan dan penanggungan beban. Jadi, jihad dan *mujāhadah* bermakna usaha di dalam melawan musuh.²

Sedangkan menurut Muhammad Quraish Shihab – pakar tafsir Indonesia – menjelaskan lebih rinci, bahwa kata *Juhd* (جُهْدٌ) tersusun juga *jahida bi ar-rajûl* artinya seseorang yang mengalami ujian. Dalam penjelasannya ia menghadirkan ayat “*Apakah kamu menduga akan masuk surga padahal belum nyata bagi Allah orang-orang yang berjihad di antara kamu dan belum nyata orang-orang yang sabar* (Ali Imran/3: 142).³ Demikian terlihat jihad merupakan cara yang ditetapkan Allah untuk menguji manusia. Tampak pula kaitan yang sangat erat dengan kesabaran sebagai isyarat bahwa jihad itu sulit, memerlukan kesabaran, dan ketabahan.⁴ Sedangkan kata *al-jahdu* mempunyai arti *masyaqqah al-quwah*, *al-jad*, *al-imtihan* yang berarti kesulitan dan puncak masalah, kesungguh-sungguhan, ujian yang berat. Jika kata jihad tertulis dengan kata *al-juhd* mempunyai makna kemampuan, kekuasaan, dan pengorbanan.⁵

Banyak ayat Al-Qur’an menjelaskan jihad bermakna kesungguhan seperti:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“*Hai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan bersungguh-sungguhlah mencari jalan (yang mendekatkan diri) kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapatkan keberuntungan.*” (Al-Maidah/5:35).

Senada juga disebutkan:

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خُسِرِينَ

“*Dan orang-orang beriman berkata: Mereka itulah yang bersumpah dengan (nama) Allah dengan segala kesungguhan bahwa mereka benar-*

² Raghib al-Ishfahani. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th, hal. 101.

³ أم حَسْبُنَا أَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ

⁴ Muhammad Quraish Shihab. *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2003, hal 502.

⁵ Ibn Munzir. *Lisân al-‘Arab*. Beirut: Dâr al-Lisan Arab, t.t, jilid 1, hal 520.

benar bersama kamu?” Sia-sialah segala amal mereka, maka (dengan demikian) mereka menjadi orang-orang yang rugi.” (Al-Maidah/5:53).

Lebih lanjut penjelasan makna jihad yang menunjukkan kesungguhan ialah bisa dilihat pada surah Al-An’am/6: 109 dan At-Taubah/9: 41.

Dalam perkembangannya istilah jihad masyhur digunakan dalam mengagungkan peperangan melawan musuh yang bertujuan menjaga kehormatan umat. Meskipun kata jihad juga bisa bermakna melawan nafsu, setan, kerusakan, kezaliman, dan kemungkaran yang terjadi di sebuah masyarakat, jihad juga bisa bermakna usaha untuk mengerahkan kemampuan guna mencapai sebuah tujuan. Al-Qurthubi-mufasir klasik – berkata, makna umum dari kata jihad adalah *al-maqshûd* (maksud/tujuan) dan hal itu tercermin pada menjalankan segala apa yang diperintahkan Allah SWT dan meninggalkan semua larangan-Nya, baik dengan cara melawan hawa nafsu, setan, orang-orang zalim ataupun non muslim.⁶

Dari sekian banyak pemaknaan dan penghayatan jihad setidaknya para ulama membagi jihad menjadi empat bagian yaitu:⁷

1. Jihad menggunakan hati, yaitu sebuah usaha untuk melawan setan dan hawa nafsu serta syahwat yang diharamkan oleh agama.
2. Jihad dengan lisan, yaitu sebuah usaha untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran
3. Jihad dengan tangan, yaitu para pemimpin mencegah umatnya dari kekejian dan kemungkaran dengan cara yang baik dan menghukum apabila melanggar ketentuan-ketentuan yang telah disepakati.
4. Jihad dengan pedang, jihad menggunakan pedang adalah ketika tidak ada jalan kecuali dengannya.

Hakikat jihad secara umum ialah usaha untuk mencapai sesuatu yang dicintai oleh Allah SWT. dan keinginan kuat dalam menjauhi apa-apa yang tidak disukai oleh Allah SWT. Secara sederhananya, jihad ialah meluangkan kemampuan untuk meraih tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh Islam dalam seluruh unsur kehidupan, baik dari sisi kesehatan, ekonomi, sosial, ilmu pengetahuan bahkan militer, baik dalam keadaan aman atau peperangan, makna ini lebih luas dari sekedar berperang dengan pedang dalam suatu pertempuran, meskipun makna jihad dalam perspektif fikih lebih dispesifikasi lagi yaitu sebagai perang melawan orang-orang kafir.

⁶Al-Qurthubi, *al-Jâmi‘ al-Ahkâm*, jilid II, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, hal. 99.

⁷Al-Nafrawi, *Al-Fawâkih al-Dawâni ‘Ala Risâlah Abi Yazîd al-Qirwâni*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997, hal. 609.

Makna jihad sebagaimana dijelaskan sebelumnya, dijelaskan dalam sebagian ayat Al-Qur'an yang mana ia masuk ke dalam kategori surah makiyah, yang diturunkan sebelum diizinkan berperang, di antaranya:

فَلَا تُطِيعِ الْكُفْرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

“Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan (semangat) perjuangan yang besar” (Al-Furqan/10: 52).

Imam al-Thabari menafsirkan ayat ini sebagai memerangi mereka, yaitu orang-orang kafir, dengan Al-Qur'an. Ia mengatakan, yang dimaksud peperangan ialah sampai mereka mau berikrar untuk mengikuti apa yang Allah wajibkan dan mengimannya serta menyetujui apa yang terkandung di dalam Al-Qur'an dengan cara mengamalkannya baik dengan suka atau tidak suka, hal ini juga yang menjadi pandangan sebagian ahli *ta'wil*.⁸ Bahkan, penafsiran ini dinisbahkan kepada Ibn Abbas⁹ dan dinukil dari yang lain bahwa *dhamir*-nya kembali kepada Islam.¹⁰

Penafsiran ayat tentang jihad dalam Al-Qur'an di sini ditinjau dari sisi umum yaitu berdasarkan suasana di Makkah, berbeda dengan jihad menggunakan tombak atau senjata yang disyariatkan di Madinah seperti bunyi ayat:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“Dan barangsiapa berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri. Sungguh, Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam” (Al-‘Ankabut/29: 6).

Maknanya adalah ia mendapatkan pahala. Jihad pada konteks ini ialah sabar atas kegetiran di dalam sebuah peperangan dan kadang-kadang bermakna sabar di dalam berusaha melawan nafsu.¹¹ Sebagaimana firman Allah:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

⁸Muhammad bin Jarir al-Thabari. *Jami' al-Bayan*. Jilid 19, Mesir: Dar al-Hijr, 1422, hal. 23.

⁹Ibn Katsir. *Tafsir Ibn Katsir*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2017, Jilid III, hal. 290.

¹⁰Muhammad bin Jarir al-Thabari. *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 19, hal. 23.

¹¹Al-Baghawi, *Tafsir Ma'âlim alTanzil...*, jil.I, hal. 37

“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” Al-‘Ankabut/29: 69.

al-Sa’di¹² berkata ayat ini diturunkan sebelum perintah perang diturunkan.¹³ Bentuk argumentasi dari dua ayat ini adalah karena keduanya memiliki konteks yang sama dalam surah al-‘Ankabut yang masuk ke dalam surah makiyah dan ini menunjukkan yang dimaksud dengan jihad dalam ayat-ayat ini, murni jihad bermakna umum, bukan bermakna istilah yang khusus, karena pada saat itu jihad belum bermakna perang, dan pada saat itu yang dimaksud jihad adalah makna umum yaitu jihad melawan diri/nafsu dalam ketaatan kepada Allah SWT.

Al-Qur’an merupakan kitab suci yang memiliki makna yang tak terbatas, sehingga ketika Al-Qur’an ditinjau dari sudut pandang tertentu akan melahirkan makna yang berbed termasuk juga ajaran jihad yang merupakan salah satu tema kajian dalam Al-Qur’an, juga memiliki makna yang plural. Syekh Al-Sya’rawi –ahli tafsir sekaligus ahli hukum Islam/fikih memberikan definisi jihad sebagai spirit perjuangan di jalan Allah dengan menggunakan harta dan jiwa yang bertujuan tepat dan dengan cara yang benar,¹⁴ artinya, semestinya jihad tidak boleh dipergunakan untuk kepentingan kelompok dan mazhab tertentu melainkan murni atas nama agama. Sebab, jika jihad digunakan untuk hal-hal yang mendukung kelompok tertentu, maka bukanlah kemuliaan yang didapat di sisi Allah, namun justru kerugianlah yang akan banyak menghadang.¹⁵ Sedangkan konsep jihad menurut Makarim al-Syirazi—seorang mufasir sekaligus ahli bahasa dan ilmu-ilmu humaniora—memaknai jihad sebagai peperangan melawan musuh Islam dengan berperang secara langsung atau dengan membantu para pejuang jihad dengan menggunakan harta atau dorongan semangat.¹⁶ Sedangkan jihad menurut Ruzbihan al-Baqli—ahli tasawuf dan mufasir sufi kenamaan—mendefinisikan jihad sebagai melawan hawa nafsu dan melawan iblis serta tentara-tentaranya dengan cara memenuhi hati kita dengan cahaya-cahaya ilahi.¹⁷

¹² Ia adalah Muhammad Ismail bin Abdurrahman al-Sadi keturunan Abdi Manaf salah seorang mufasir yang masyhur dari kalangan tabi’in, ia meriwayatkan dari Ibn Abbas dan dan Anas ia wafat pada 127 H. Lihat: Al-Dawudi. *Thabâqât al-Mufasssîrîn*. Jilid I, hal. 110.

¹³ Al-Qurthubi. *Tafsir al-Qurthûbî*..., Jilid 13, hal. 364.

¹⁴ Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi. *Jihad dalam Islam*. Republika: Jakarta, 2011. Disusun oleh Abdullah Hajjaj. hal. xi.

¹⁵ Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi. *Jihad dalam Islam*..., hal. xii.

¹⁶ Makarim al-Shirazi. *Tafsir Al-Amsal*, Qum: Mansyurat Madrah al-Imam Ali bin Abi Thalib, 1421 H., Jilid 6. hal. 124.

¹⁷ Ruzbihan al-Baqli. *‘Arâ’isy Al-Bayân*. Mesir: Dar Al-Kutub. 2008, Jilid 2, hal. 33.

Berdasarkan keterangan di atas, jika ada sekelompok orang yang memaknai jihad hanya dengan satu sudut pandang saja yaitu jihad adalah memerangi orang kafir dengan mengangkat senjata, maka itu telah menyempitkan makna jihad yang begitu luas.

Ibn Qayyim al-Jauziyah menyebutkan di dalam kitab *Zâd al-Ma'âd* secara rinci, bahwa jihad juga memiliki tingkatan, yaitu di antaranya adalah sebagai berikut; *pertama* adalah jihad melawan nafsu. Dalam jihad melawan nafsu juga memiliki empat tingkatan lagi, yaitu ialah:¹⁸

1. Mempelajari ilmu agama adalah merupakan jihad melawan nafsu juga, di mana dengan ilmu agama seseorang akan memperoleh kebahagiaan di dalam kehidupan dunia serta akhirat.
2. Mengamalkan ilmu yang dipelajari juga merupakan bagian dari jihad menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah.
3. Berdakwah menyebarkan agama Islam dan kebaikan adalah jihad melawan hawa nafsu.
4. Ketika setan menggoda manusia dan ingin menjerumuskan ke dalam jurang kesesatan juga adalah bagian dari jihad, karena setan menggoda manusia dengan mencoba menjerumuskannya ke dalam lubang syahwat.

Kedua, tingkatan jihad yang kedua adalah jihad untuk melawan setan. Ibn Qayyim sendiri membagi kategori ini menjadi dua tingkatan:

1. Keraguan-keraguan yang ada pada diri manusia adalah bagian dari pekerjaan setan, begitu pula dengan hal-hal yang berbau *syubhat* yang bisa menyerang akidah umat Islam, maka melawan itu semua adalah bagian dari jihad juga.
2. Keinginan setan menggoda manusia supaya dia bisa melakukan hal-hal yang buruk guna supaya manusia bisa terjerumus ke dalam hal-hal yang buruk juga adalah bagian daripada jihad juga.

Tingkatan *ketiga* dan *keempat* dari jihad adalah jihad melawan musuh dan. Cara untuk mempraktikkannya adalah menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kepada kemungkaran.

Selain memiliki tingkatan, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, jihad juga memiliki pembagian. Adapun pembagian tersebut adalah sebagai berikut:

1. Jihad melawan hawa nafsu.

Mengontrol hawa nafsu agar bisa melaksanakan perintah Allah SWT. dan menjauhi larangannya juga adalah bagian dari pada jihad. Menyucikan hati dari penyakit-penyakitnya, melakukan kebaikan dengan penuh keikhlasan, yaitu hanya mengharapkan reda dari Allah

¹⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994, hal. 9.

SWT. semata. Jihad semacam ini di dalam hadis Nabi SAW. sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah bahwa Rasul Bersabda: “*Jihad paling utama adalah jihad melawan keinginan dari hawa nafsu*” (HARI. Ibn Majjah an-Najjar). Hakikatnya, jihad melawan hawa nafsu adalah dasar paling utama bagi bentuk-bentuk jihad yang lainnya dan yang harus diprioritaskan, karena orang-orang yang mampu melawan hawa nafsunya sendiri adalah orang yang tidak mungkin melakukan yang namanya jihad.¹⁹

Di samping itu, yang namanya jihad melawan nafsu juga bisa menjadi hal menentukan apakah sebuah perjuangan dapat dikatakan sebagai sebuah jihad atau tidak. Sebab, sebuah teror atau peperangan yang dimaksudkan untuk mendapatkan suatu keuntungan yang berupa materi yang akan dihasilkan atau dengan tujuan menggapai kekuasaan semata, bukan dengan maksud untuk mendapatkan kemuliaan dari Allah SWT. hal itu tidak bisa dikatakan sebagai jihad.²⁰ Dengan demikian, jihad melawan hawa nafsu adalah jihad yang paling sulit dari jihad-jihad yang lainnya. Al-Ghazali sendiri, dikutip dari kitab al-Munawi pernah menyatakan bahwa jihad yang paling berat adalah bersabar dalam menghindari keinginan hawa nafsu.²¹

2. Jihad Mempelajari Ilmu

Jihad mencari ilmu sendiri diambil dari sabda Nabi SAW.²² adalah jihad di jalan Allah SWT., hal tersebut juga disebutkan di dalam QS: al-Ankabut/29:69 yang memberikan isyarat bahwa sesungguhnya orang-orang yang beriman dan melakukan kesungguhan di dalam menjalankan segala bentuk kebaikan, termasuk menuntut ilmu pengetahuan, adalah bagian dari pada jihad.²³ Ibn Qayyim sendiri menjadikan jihad menuntut ilmu sebagai jihad yang paling utama di antara jihad-jihad yang lainnya. Jihad mencari ilmu harus didahulukan dikedepankan dari pada jihad yang jihad-jihad yang lainnya. Karena, orang yang mau melakukan jihad, baik itu di dalam sebuah peperangan, dakwah, mencegah dari kemungkaran, dan lainnya, harus mengetahui terlebih dahulu bagaimana ia melakukannya, yaitu berupa cara-cara yang dibenarkan, aturan-aturan, serta batas-batas sehingga seseorang mengetahui apakah jihadnya sesuai dengan syariat atau tidak.²⁴

¹⁹Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zad al-Ma'ad...*, hal. 5.

²⁰Abdurrahman Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth, hal. 435.

²¹Abd al-Ra'uf al-Munawi, *Faidh al-Qadir*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972, hal. 31.

²²Wahbah Zuhaili, *Fiqh al-Islami wa Aadillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, tth, jil. VIII, hal. 5846.

²³Burhan al-Din al-Zarnuji al-Hanafi, *Ta'lim al-Muta'allim*, Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1981, 88.

²⁴Ibn al-Haj al-Fasi al-Maliki, *al-Madkhal*, Beirut: Dar al-Turats, 1981, hal. 2.

Perjuangan atau jihad seseorang di dalam menjalankan pembelaan terhadap agama ini akan menyebabkan kekacauan dan kehancuran jika tidak dilandasi oleh yang namanya ilmu pengetahuan tentang jihad itu sendiri, bahkan, kerusakannya akan sangat besar bagi Islam itu sendiri. Imam al-Ghazali menjelaskan hal tersebut di dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifah* bahwa pembelaan terhadap agama ini yang muncul dari sebuah cara yang salah dari pembelanya dengan menggunakan aturan-aturan yang tidak dibenarkan oleh agama akan menghasilkan bahaya yang lebih besar dari pada bahaya yang ditimbulkan dari pada para pencela agama Islam. Maka, ungkapan yang benar untuk hal ini adalah “musuh yang berakal lebih baik daripada teman yang bodoh”.²⁵

Mayoritas ulama mengatakan bahwa seseorang yang melakukan perjalanan untuk menuntut ilmu memiliki keutamaan yang lebih daripada melakukan peperangan. Al-Zarnuji, seorang ulama yang menulis kitab *Ta’lim al-Muta’allim* – kitab yang membahas tentang adab menuntut ilmu – memberikan penjelasan bahwa karena melakukan sebuah pengembaraan di dalam menuntut ilmu tidak kalah sulit. Karena menuntut ilmu merupakan perkara yang sangat mulia dan tinggi kedudukannya, bahkan, mayoritas ulama sendiri berpendapat bahwa menuntut ilmu lebih utama daripada ikut di dalam peperangan.²⁶ Sahabat Malik bin Anas meriwayatkan bahwasanya menuntut ilmu di jalan Allah SWT lebih utama di sisi Allah SWT dibandingkan dengan orang yang berperang di jalan-Nya.²⁷

Melihat pentingnya jihad mencari ilmu, jika ada orang yang mengira bahwa menuntut ilmu adalah bukan bagian dari jihad maka secara tidak langsung ia masuk ke dalam golongan orang-orang yang kekurangan akalnya serta pikirannya. Hal tersebut dikonfirmasi oleh sahabat Abu Darda’ di mana orang yang tidak meyakini bahwasanya berangkat di waktu pagi dengan tujuan menuntut ilmu tidak masuk ke dalam bagian menuntut ilmu, maka berarti akal serta pikirannya kurang.²⁸

3. Jihad di dalam Mengajarkan dan Menyerukan Islam

Mendakwahkan dan mengajarkan Islam seperti yang sudah dijelaskan di dalam kitab suci Al-Qur’an, yaitu terjadi sebelum peperangan. Allah SWT berfirman di dalam QS. al-Furqan/25: 52.

²⁵ Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Islamiyah, t.th, hal. 45.

²⁶ Al-Zarnuji, *Ta’lim al-Muta’allim...*, hal. 115

²⁷ Alauddin Ali bin Hisam al-Hindi, *Kanz al-Ulum fi Sunan al-Aqwal wa al’Af’al*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1981, hal. 143.

²⁸ Al-Ghazali, *Ihya’ Ulum al-Din*, Semarang: Karya Thaha Putra, t.th, hal. 10.

فَلَا تُطِيعُ الْكُفْرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan (semangat) perjuangan yang besar.

Para ahli tafsir mengatakan bahwa ayat ini adalah makiyah. Pada saat itu, peperangan menggunakan fisik belum disyariatkan. Makna jihad pada saat itu, menurut para ulama tafsir, adalah tidak bermakna perintah untuk melakukan peperangan, tetapi, makna jihad pada saat itu adalah melakukan aktivitas dakwah dengan penuh kesopanan dengan cara mendakwahkan Al-Qur'an dengan mengajarkannya yang diiringi dengan menyampaikan pesan-pesan yang terkandung di dalamnya.²⁹

Dari kalangan mazhab Hanbali menjadikan seruan dakwah dengan mengajak ke dalam agama Islam dan mengamalkan ajarannya adalah bagian daripada berjihad yang mana agama sendiri memerintahkan hal itu. Pernyataan ini sendiri ia ungkapkan sebagai berikut:³⁰

والأمر بالجهاد يعنى: الجهاد المأمور (منه ما يكون بالقلب) كالعزم عليه
(والدعوة) إلى الإسلام وشرائعه

“Perintah jihad, yakni jihad yang diperintahkan di antaranya jihad dengan hati, seperti niat untuk melakukan jihad dan berdakwah mengajak kepada agama Islam serta syariatnya.”

Melalui jihad yang dilakukan oleh mujahid, dalam arti menyebarnya ajaran Islam ke berbagai penjuru dunia, semuanya adalah berkat mereka yang mengajarkannya dengan cara sopan santun, memberi teladan yang baik, sabar di dalam menjalankan laku dakwahnya meski diperlakukan dengan kasar oleh orang yang didakwahkan, dan tersebarnya ajaran Islam bukan karena ekspansi sebuah peperangan atau berupa pemaksaan, akan tetapi, dengan dakwah yang lemah lembut.

Ibn Qayyim memberikan penjelasan mengenai jihad dengan cara mengajarkan dan mendakwahkannya bahwa mayoritas umat manusia memeluk Islam secara sukarela dan atas keinginan sendiri, bukan disebabkan oleh keterpaksaan oleh pendakwah Islam yang coba

²⁹Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *al-Jihad fi al-Islam*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1983, hal. 20 – 21.

³⁰Mansur al-Bahuti al-Hanbali, *Kasyf al-Qina' ala Mat nal-Iqna'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th, hal. 39.

memaksa, atau bukan juga karena mereka merasa terdesak. Pada saat Allah SWT memberikan amanah kepada Rasul untuk menjadi pemimpin umat di muka bumi ini, orang-orang non muslim menjadi dan memeluk agama ini bukan karena mereka dipaksa atau pun didesak. Orang-orang yang masuk Islam pada saat itu tidak pernah sekali pun dipaksa oleh Nabi Muhammad SAW. Ketika terjadi sebuah peperangan, Nabi hanya melawan dan tidak pernah memulai peperangan. Mereka, para kaum Quraisy, ketika meminta perdamaian, tidak pernah dipaksa untuk masuk ke dalam agama Islam. Hal demikian tiada lain sebagai bentuk kepatuhan Nabi terhadap perintah Allah SWT. Ini sesuai dengan firman Allah SWT di dalam QS. al-Baqarah/2: 256, yaitu tidak ada paksaan sama sekali di dalam agama.³¹

Terlihat nyata dari apa yang disampaikan oleh Ibn Qayyim bahwasanya ia ingin mengatakan bahwa jihad di jalan Allah tidak mesti bersifat perang saja, bahkan, dakwah juga tidak dengan melakukan penyerangan, akan tetapi dengan sikap yang lembut dan sopan, dan itulah yang akan mendorong hati seseorang untuk masuk agama Islam. Ibn Qayyim juga ingin menjelaskan bahwasanya jihad itu bukan hanya peperangan semata, akan tetapi mengajarkan ilmu agama juga disebut sebagai jihad juga dan lebih utama dari pada jihad dalam sebuah peperangan.

al-Munawi mengatakan bahwa ketika seseorang melakukan aksi jihad di dalam sebuah peperangan, maka ia hanya akan memerangi satu kelompok tertentu atau orang tertentu saja. Adapun para ulama, yang menjadi lawan mereka adalah orang-orang bodoh di seluruh dunia, di mana dengan ilmunya ia akan bisa membinasakan kebodohan yang bersemayam pada diri mereka. Betapa urgennya berjihad di jalan berdakwah menyebarkan ilmu pengetahuan karena dengan ilmu ia akan bisa memberikan perlawanan kepada semua yang menentang. Jihad dengan jalan ilmu ialah yang paling agung bahkan disebut *jihad al-akbar*.³² Setiap tinta yang mengalir dari gerakan tangan ulama adalah sebuah jihad yang bisa disebarluaskan kepada seluruh umat manusia dan itu lebih mulia dan agung dibandingkan orang-orang yang gugur syahid di dalam sebuah medan pertempuran. Konsep ini juga didukung oleh Imam al-Subki di mana ia mengatakan bahwa goresan tinta yang lahir dari seorang ulama jauh lebih agung dibandingkan darahnya orang-orang yang syahid.³³ Bukan hanya sebatas menyampaikan dan sebetuk pengajaran ilmu, menyeru kepada yang *ma'rûf* dan mencegah

³¹Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Hidayah al-Hiyari*, Jeddah: Dar al-Qalam, 1996, hal. 235.

³²Al-Munawi, *Faidh al-Qadir...*, hal. 264.

³³Taqiyuddin Ali bin Abdul Kafi al-Subki, *Fatwa al-Subki*, t.tp: Dar al-Ma'arif, t.th, hal. 340.

dari kemungkarannya, baik itu melalui lisan atau pun melalui tingkah laku dan harus selaras dengan aturan-aturannya yang mana itu adalah bagian dari jihad itu sendiri.

4. Jihad sebagai menunaikan hajat, memakmurkan dan memajukan masyarakat umum,

Membawa kemajuan, kesejahteraan, dan berusaha memenuhi hajat masyarakat, negara dan seluruh sudut hidup manusia, baik itu berupa kebutuhan ekonomi, pangan, industri, profesi, dan apa pun itu yang bisa menghadirkan sebuah kemajuan dan kemakmuran bagi kehidupan masyarakat. Imam Hanbali memasukkan kategori ini sebagai jihad yang diperintahkan oleh agama, yaitu sebuah usaha dalam sebuah masyarakat. Jihad semacam ini tidak hanya dilakukan oleh pemerintah atau militer saja, akan tetapi jihad dalam bentuk ini juga dilakukan oleh masyarakat sipil juga.

Jihad dalam bagian ini juga selaras dengan cerita seorang sahabat yang mengadu kepada Rasulullah SAW. Di satu hari ada sahabat dari Nabi Muhammad SAW. melewati satu lembah yang memiliki mata air yang sangat bening dan terlihat jernih. ketika mata memandangnya akan terpesona dengan rupa air yang begitu segar. Dengan sebab itu sahabat tersebut terbesit di dalam hatinya untuk melakukan pengasingan diri di dalam lembah tersebut dari kebisingan masyarakat dengan melakukan ibadah secara individu di sana. Tanpa menunggu waktu lama, ia bergegas menuju Rasul SAW. dengan niat memberitahu beliau akan keinginannya menghabiskan waktu di lembah untuk beribadah di sana. Nabi SAW. kemudian berkata kepada sahabat tersebut sebagai jawaban dari apa yang diinginkan oleh sahabat ini dengan mengatakan “Janganlah engkau lakukan itu. Kedudukan engkau di jalan Allah lebih utama daripada salat yang engkau kerjakan di rumahmu selama 70 tahun. Tidakkah kau ingin supaya Allah mengampuni dosamu dan memasukkanmu ke dalam surga? berjuanglah di jalan Allah.”³⁴

Melaksanakan jihad di jalan Allah SWT. itu berupa kehadiran di tengah-tengah masyarakat, menjaga keyakinan yang dijadikan ideologi dan mengajarkannya kepada orang-orang di sekitar itu semua akan menjadi saksi kelak di akhirat. Islam sendiri sangat menganjurkan akan hadirnya seorang muslim di antara masyarakatnya dengan ikut serta saling bahu membahu dan bersosialisasi di dalamnya dan itu merupakan hal yang sangat penting bagi ajaran Islam. Kehadiran Islam ke atas muka bumi ini sebagai ajaran, tidak hanya menyeru manusia

³⁴Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif; Menjelajah zaman baru*, Bandung: Mizan, 2021, hal. 52.

untuk sekedar berdoa dan berzikir semata, namun, lebih dari itu, ia hadir di tengah-tengah kehidupan manusia sebagai pembeda mana yang halal dan haram, memberikan perbedaan terhadap mana perilaku yang baik dan mana perilaku yang buruk, melepaskan penderitaan saudara, sahabat, orang lain, bahkan orang asing dan itulah tugas utama Nabi SAW. diutus ke atas dunia ini. Maka, kehadiran seorang muslim bersama masyarakat ialah untuk melanjutkan dan mengemban amanah Rasulullah SAW. yang mulia, yaitu menerima estafet yang berupa suri teladan. Orang-orang muslim, dengan sebab itu, harus menjadi orang yang mendapatkan petunjuk, mengajak ke jalan hidayah dan bersama-sama berusaha meraih reda Allah SWT., bukan menyestatkan atau membuat orang lain menderita. Inilah yang disebut dengan jihad, yaitu, tetap konsisten beribadah dalam kebisingan masyarakat. Ibadah yang disebut dengan muamalah ini memiliki posisi yang sangat tinggi di dalam Islam, sehingga, ia sangat penting dan lebih mendapatkan penghargaan yang tinggi dibandingkan dengan ibadah personal berupa ritual.

Saat suatu pemerintahan membuat sebuah pasukan kemiliteran negara dan memberikan upah supaya bisa fokus untuk mengabdikan diri mereka, itu tidak menunjukkan adanya kemestian jihad tidak diwajibkan kepada masyarakat sipil, akan tetapi, mereka bisa melakukan jihad dengan cara menggunakan bakat masing-masing di dalam segala bentuk yang mereka miliki atau profesi supaya bisa mengisi hajat dan membuat kemanfaatan terhadap negara. Imam al-Nawawi sendiri mengatakan bahwa bukan hanya militer yang melakukan aksi jihad. Ini tidak sesuai dengan pemahaman Islam, dan hukum dari jihad adalah *fardh kifâyah*. Ketika ada pasukan khusus yang sudah dibentuk oleh umat Islam, maka mereka memperoleh upah dari negara, itulah yang terjadi di negara ini dan pada masa ini, oleh sebab itu, masyarakat yang tidak mendapat gaji dari negara, wajib bagi mereka untuk memberikan kontribusi terhadap negara dengan cara melakukan profesi masing-masing dengan baik, apakah itu seorang petani, buruh dan lain-lain.³⁵

Berjihad dengan cara menggunakan senjata untuk melakukan perlawanan terhadap musuh ialah makna umum yang bisa dipahami dari kata jihad. akan tetapi koma perlu dijelaskan sesungguhnya tidak semua jihad itu itu dengan cara mengangkat senjata, karena banyak sekali bentuk jihad yang dilakukan tidak dengan cara melakukan peperangan Dan juga tidak semua peperangan itu disebut sebagai jihad,

³⁵Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Minhaj al-Sawi fi Tarjamah al-Imam al-Nawawi*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1998, hal. 68 – 69.

karena jihad dengan peperangan mempunyai beberapa syarat dan aturan, kemudian jihad dalam bentuk karangan ini dilakukan pada konteks tertentu hal itu Sebagaimana akan dipaparkan pada pembahasan hubungan antara jihad dengan *qitâl*.

Perlu ditegaskan di sini bahwasanya agama Islam itu adalah agama dakwah Nabi SAW. diutus menjadi rasul guna untuk mengajak semua anak Adam di muka bumi ini untuk memeluk agama Islam menyebarkan keimanan menjadi *rahmatan lil alamin* serta membawa manusia kedalam Hidayah Allah SWT. hal ini ditegaskan oleh Allah SWT. dalam QS. Al Anbiya. 207

Telah menjadi keputusan Allah di mana semua manusia mendapat hidayah supaya mereka masuk ke dalam Islam. ketika manusia memiliki keyakinan yang berbeda ada maka itu adalah keputusan dari Allah yang tidak bisa diubah dan juga dihilangkan

B. Jihad dalam Al-Qur'an

Pada umumnya ayat-ayat tentang jihad tidak menyebutkan objeknya secara jelas. Sebagaimana yang Al-Qur'an siratkan:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“Dan orang-orang yang berjihad pada Kami, maka pasti Kami benar-benar menunjuki mereka jalan-jalan Kami dan sesungguhnya Allah benar-benar bersama orang-orang muhsin (orang-orang yang selalu berbuat lebih baik).” (Al-Ankabut/29: 69).

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

“Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenarnya. Dia telah memilih kamu, dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama. (Ikutilah) agama nenek moyangmu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakan kamu orang-orang muslim sejak dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini, agar Rasul (Muhammad) itu menjadi saksi atas dirimu dan agar kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia. Maka laksanakanlah salat; tunaikanlah zakat, dan berpegangteguhlah kepada Allah. Dialah Pelindungmu; Dia sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong” (Al-Hajj/22: 78).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan bersungguh-sungguhlah mencari jalan (yang mendekatkan diri) kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapatkan keberuntungan.” (Al-Maidah/5:35).

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Mengampuni, lagi Maha Pengasih” (Al-Baqarah/2: 218).

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ

“Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal Allah belum mengetahui (dalam kenyataan) orang-orang yang berjihad di antara kamu, dan mengetahui (bersama itu pula) orang-orang yang sabar.” (Ali Imran/3: 142).

Keterangan di atas menunjukkan, dalam Al-Qur’an pada umumnya ayat-ayat tentang jihad tidak menyebutkan objeknya secara jelas. Dari 41 ayat tentang jihad yang secara jelas menyebutkan objeknya hanya ada dua yaitu: melawan orang kafir dan munafik.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَبْسُ الْمَصِيرُ

“Wahai Nabi! Berjihadlah (menghadapi) orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah (neraka) Jahannam, dan (itulah) seburuk-buruk tempat kembali.” (At-Taubah/9: 73)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَبْسُ الْمَصِيرُ

“Wahai Nabi! Perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahanam dan itulah seburuk-buruk tempat kembali” (At-Tahrim/66: 9).

Dua ayat di atas yang dijadikan pegangan oleh kelompok-kelompok radikalisme dan teroris yang mengatasnamakan jihad dalam Al-Qur’an. Senada juga disebutkan;

Maka, janganlah engkau (Muhammad saw) mengikuti (hawa nafsu) orang-orang kafir dan berjihadlah menghadapi mereka dengan (Al-Qur'an) dengan jihad yang besar. (QS. Al-Furqan/25: 52).

Ayat ini menyuguhkan sebuah bentuk penekanan pada hal yang berhubungan dengan apa yang menjadi objek dari jihad dalam melawan orang-orang kafir serta orang-orang munafik. Ayat ini diawali dengan peringatan untuk tidak mengikuti hawa nafsu dan diakhiri adanya perintah untuk berjihadlah menghadapi mereka dengan (Al-Qur'an). Artinya sekalipun kita memerangi kaum kafir dan munafik, hal yang mendasar ialah tidak berasas pada hawa nafsu dan selalu berada pada koridor yang berlandaskan pada hukum-hukum Al-Qur'an. Dan Al-Qur'an itu sendiri ialah kitab rahmat.

Terlepas dari itu semua, timbul pertanyaan, apakah dalam berjihad itu hanya kedua objek tersebut yang harus dihadapi? Untuk menjawabnya, apabila direnungkan lebih mendalam, ada sebuah pertanyaan besar seperti: siapa musuh manusia itu? siapa juga yang menyebabkan manusia ini terjebak ke dalam lubang kemunafikan dan kekafiran? Menjawab pertanyaan itu Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk memberikan jawaban, yang membuat manusia itu terperangkap ke dua lubang kenistaan tersebut ialah hawa nafsu dan setan. Berikut penjelasannya;

Setan dalam banyak ayat, Allah menginformasikan kepada umat manusia: seperti setan adalah musuh yang nyata bagi umat manusia.³⁶ Setan yang membuat Nabi Adam dan Siti Hawa mengingkari (kafir) perjanjian dengan Allah swt.³⁷ Dan setan pula yang akan menjerumuskan umat manusia dari jalan kebenaran dengan berbagai cara dan segala penjuru seperti depan, belakang, kanan, dan kiri.³⁸

Hawa nafsu pun tak luput dari peringatan Tuhan untuk umat manusia dalam rangka menuju kesempurnaannya. Al-Qur'an melukiskan hawa nafsu dengan begitu jelas seperti: mengikuti kemauan hawa nafsu

³⁶Lihat QS. Al-Baqarah 2: 168

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

³⁷Lihat QS. Al-Baqarah 2: 36

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

³⁸Lihat QS. Al-'Araf 7 : 16-17

قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لَأَفْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَا يَنبَغُ لَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ

semata merupakan sebuah kesesatan,³⁹ ungkapan Nabi Yusuf dengan tegas mengatakan hawa nafsu selalu mendorong kepada kejahatan.⁴⁰

Melihat ayat-ayat jihad yang tidak disebutkan objeknya jauh lebih banyak dari pada ayat yang disebutkan objeknya. Hal ini mengindikasikan bahwa jihad bisa diaktualkan dalam seluruh aktivitas kehidupan kita, baik dalam hal memperjuangkan yang bersifat materi ataupun non materi. Namun, keterangan di atas menunjukkan kepada kita bahwa, objek jihad dalam Al-Qur'an ialah minimal mencakup empat macam: yaitu jihad melawan kaum kafir, munafik, setan dan hawa nafsu.

Antara kata jihad, dan sabar memiliki keterikatan makna, ditandai dengan seringnya disebutkan kata jihad dengan salah satu dari kata iman dan sabar dalam Al-Qur'an. kata Imam mendahului kata jihad sebanyak 10 kali, dan kata sabar mendahului kata jihad sebanyak tiga kali. Hal tersebut mengindikasikan bahwa wa salah satu dari tanda iman adalah jihad, dan salah satu tanda kesabaran adalah ah lihat juga.

Pemahaman lain yang sering dikaitkan dengan kata jihad, yang mana menjadi di tanda seorang mukmin sejati adalah hijrah. istilah hijrah di sini diartikan sebagai berpindah dari Tri tempat yang buruk tempat yang baik, atau berpindah dari karakter yang tidak baik ke karakter yang baik.

Dalam beberapa riwayat disebut bahwa ada jahat kecil dan ada jahat besar. jihad kecil biasanya dilakukan di Medan peperangan sedangkan jihad besar dilakukan di di dalam diri sendiri yaitu dengan melawan hawa nafsu. akan tetapi Istilah jihad kecil dan besar ini tidak pernah muncul di dalam Al-Qur'an. bahkan yang sering muncul dalam Al-Qur'an adalah istilah jihad besar yang mana Al-Qur'an menyebutnya dengan jihad kabir, hal ini Bisa dilihat dari ayat yang turun di kota Mekah yang direaksikan dengan ayat-ayat *kauniyah*, lihat QS. al-furqon/25: 52.

Dalam ayat ini, yang menjadi perintah adalah berjihad dengan Al-Qur'an. Alusi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan jihad melalui Al-Qur'an ialah membacakannya kepada orang-orang yang tidak beriman, memberikan mereka penjelasan akan isi dan kandungan Al-Qur'an, serta mengkonstruksi bangunan argumentasi yang kokoh, itulah yang dimaksud dengan melawan orang-orang kafir dengan menggunakan Al-Qur'an. Thabathaba'i i sendiri menjelaskan bahwa maksud daripada ayat ini adalah ingin menunjukkan bahwa jihad yang paling besar itu

³⁹Lihat QS. Al-Qashash 28: 50

فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

⁴⁰Lihat QS. Yusuf 12: 53

وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

adalah jihadnya para ulama Dimana mereka bisa melawan musuh-musuh dengan Al-Qur'an. Maka ayat ini bisa disimpulkan bahwa jihad itu itu adalah merupakan satu upaya untuk bersungguh-sungguh menghadapi orang-orang yang tidak beriman dengan menyuguhkan argumentasi yang rasional dan normatif yang mana itu bisa menyingkap ruang-ruang kegelapan di hati orang-orang tidak beriman.

QS. Al-Furqan/25: 52, adalah ayat yang berbicara tentang jihad namun dengan menggunakan Al-Qur'an. ditemukan banyak ayat jihad yang menjelaskan dan memerintahkan untuk berjihad dengan harta benda ataupun nyawa paling tidak dituju tempat Hal ini sebagai penjas bahwa penekanan an-nasr jihad sebagai satu usaha yang tulus dan serius yang yang menyuruh orang-orang beriman untuk melakukan hal yang terbaik sehingga hal itu bisa membuat mereka bisa kehilangan nyawa dan harta benda dalam 1 ayat di fase Madinah hadir satu penegasan untuk melakukan jihad dengan sungguh-sungguh yaitu tepatnya pada QS al-hajj/22: 28.

Kehilangan harta dan kekayaan serta nyawa melalui jihad tidaklah sebagai indikasi bahwa Islam itu tidak menghargai keduanya. karena tujuan daripada hadirnya agama di atas muka bumi ini adalah sebagai penjaga daripada nyawa harta kehormatan dan lain sebagainya. lantas Bagaimana mungkin terjadinya sebuah pengorbanan dengan menggunakan nyawa dan harta sedangkan pada saat yang sama keduanya dijaga oleh agama.

Di dalam Al-Qur'an sering ditemukan bahwa kata jihad itu sendiri diiringi dengan kata di jalan Allah atau yang serupa dengan itu juga kata tersebut dengan *fillah*. ini bisa diartikan bahwa seharusnya jihad itu itu dilakukan dengan tetap mempertahankan keutuhan aturan yang diberlakukan oleh Allah SWT., atau juga bisa bermakna berjihad ialah melakukan upaya ya dengan tujuan untuk menguntungkan agama Allah SWT. bukan semata-mata untuk mengambil keuntungan dunia saja atau keuntungan kelompok tertentu.

Kata sabilillah juga di dalam Al-Qur'an sering dihubungkan dengan kata *qitâl* yaitu berperang. Meskipun Jika dilihat dari sisi hubungan orang bisa memaknai qital dengan makna jihad atau ada orang yang menyamakan keduanya, namun harus dipahami juga bahwa kata infak juga sering menyertai kata Sabilillah

Dalam Al-Qur'an, selain penggunaan istilah jihad, kata-kata lain yang berhubungan dengan istilah jihad juga sering disebutkan. walaupun istilah-istilah itu secara tersirat memiliki tujuan yang sama dengan arti jihad, namun berbeda hal dalam artinya secara istilah. Istilah yang dimaksud adalah, *harb*, *qitâl*, *ghazwah*, dan *yusyifik' al-dimâ*. Dengan ini, penting dijelaskan makna-makna dari istilah-istilah di atas supaya

nantinya dapat menjadi bahan perbandingan dengan istilah jihad yang secara lateral memiliki kedekatan makna:

1. *Qitâl*

Istilah ini berakar dari kata *qatala* yang diterjemahkan sebagai membunuh.⁴¹ *Qitâl* bila dijadikan pelaku maka akan menjadi *fa'il*, *qatala-yuqâtilu-muqâtalatan-waqitâlan*, yang di dalam kajian bahasa Arab memiliki makna *musyâraakah* (pekerjaan yang dilakukan oleh dua orang).⁴² Maksudnya ialah bahwa *Qitâl* merupakan aktivitas saling membunuh yang dikerjakan oleh dua orang atau lebih ataupun dua kelompok.

2. *Ḥarb*

Ḥarb juga berakar dari terminologi Arab yaitu *Ḥaraba* di mana kata ini juga memiliki makna peperangan.⁴³ *Ḥarb* memiliki makna berperang apabila peperangan yang dilakukan biasanya dilakukan berulang kali dalam masa waktu yang cukup lama dan terus menerus. seperti perang Fijar pada masa jahiliyah yang berlangsung sekitar 40 tahun yang mana disebut dengan nama *ḥarb al-fijâr*.⁴⁴

3. *Ghazwah*

Istilah *Ghazwah* terpecah dari bahasa Arab yakni *ghazwun* yang bermakna perang.⁴⁵ Akan tetapi umumnya *ghazwah* adalah istilah yang digunakan untuk sebuah peperangan yang hanya terjadi di negeri musuh dan hanya perang yang dilaksanakan bersama Nabi SAW.

4. *Yusfik al-dimâ'*

Istilah *yusfik al-dimâ'* dalam bahasa Arab memiliki arti menumpahkan darah. Kata ini juga mempunyai kemiripan makna dengan kata berperang dan juga membunuh sebagaimana halnya kata *qitâl* dan lainnya. Namun, kata lebih umum kata *yusfik al-dimâ'* dari istilah yang lainnya. Apabila *qitâl* memiliki makna saling membunuh antara dua orang, maka kata *yusfik al-dimâ'* dapat bermakna saling membunuh antar dua orang yang berhadapan, atau juga membunuh orang lain yang tidak menjadi lawan dalam peperangan (musuh) dengan menggunakan alat-alat seperti bom, panah pedang dan senapan.⁴⁶

⁴¹Ahmad Warson Munawwir. *Kamus Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003. hal. 1091.

⁴²Musthafa Al-Ghalayaini. *Jâmi' al-Durûs al-Lughawîyah*. Beirut: Manshurât al-Maktabah Al-Syâmilah, 1418. Jilid 2. hal. 32.

⁴³Ahmad Warson Munawwir. *Kamus Al-Munawwir*. hal. 249.

⁴⁴Ibn Hisyam. *Sirah Al-Nabawîyah Ibn Al-Hisyâm*, Beirut: Dâr Kitab Al-'Arabi, 1990. jilid 1. hal. 184.

⁴⁵Muhammad bin Abdurrohman Bin Solih, *Mu'jam al-Furûq al-Lughawîyah*, Beirut: Maktabah Al-'Abikan, 1993. hal. 384.

⁴⁶Misbah Yazdi. *Perluakah Jihad? Meluruskan Salah Paham Tentang Jihad...*, hal. 21.

Dalam penelitian ini tidak semua term jihad akan diteliti, namun penelitian ini akan dibatasi hanya mengkaji term jihad dan *qitâl* dalam Al-Qur'an yang kedua term itu banyak disalah artikan oleh beberapa kelompok tertentu untuk melakukan aktivitas teror dengan mengatasnamakan menegakkan ajaran jihad dalam Al-Qur'an.

C. Jihad dalam Hadis dan Fiqih

Di dalam Islam, dengan melihat kepada riwayat-riwayat dari Nabi Muhammad SAW, makna jihad sebagai berperang/memerangi "orang-orang yang menjadi musuh Islam" digolongkan sebagai jihad kecil (*al-jihâd al-ashghar*). Sebab, jihad besar (*al-jihâd al-akbar*) artinya memerangi hawa nafsu (*mujahadah an-nafs*). Seringkali dikisahkan sebagaimana Nabi memaknai kata jihad ini. Misalnya, diriwayatkan, ketika kembali dari medan pertempuran, beliau berkata kepada sahabat-sahabatnya, "*raja'na min jihad al-ashghar ila al-jihad al-akbar,*" (Kita baru saja kembali dari "jihad kecil" menuju "jihad besar, yakni memerangi hawa nafsu).⁴⁷

Dalam sebuah hadis jihad yang masyhur Nabi bersabda:⁴⁸

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
قال: أفضل الجهاد من جاهد نفسه في ذات الله عز وجل

"Dari Abdullah bin Amr ra. dari Rasulullah SAW beliau bersabda: Sebaik-baik jihad adalah orang berjihad dalam dzat Allah.

Dalam riwayat yang lain juga dijelaskan:

وعن فضالة بن عبيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
:"الجهاد من جاهد في نفسه طاعة الله

"Dari Fudalah bin Ubaid ra. ia berkata bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: mujahid (pejuang) adalah orang bisa melawan dirinya sendiri di dalam ketaatan kepada Allah SWT."

Dua hadis ini menunjukkan konsep makna jihad secara umum, dengan memberikan ruang yang luas di dalam menggunakan istilah, yakni jihad adalah sebagai usaha individu atau kelompok dalam setiap sisi kehidupan.

⁴⁷Roland Gunawan dan Lies Marcoes Natsir (Ed). *Inspirasi Jihad Kaum Jihadis: Telaah atas Kitab-Kitab Jihad*. Jakarta: Rumah Kitab, 2017, hal. 17

⁴⁸Ditakhrij oleh al-Thabrani dalam *al-Kabir...*, jilid 13, hal. 596.

Para ahli fikih lebih cenderung menggunakan makna jihad secara khusus. Berikut ini adalah kelompok yang mendefinisikan jihad secara khusus mengartikan jihad secara khusus:

Hanafiyah (mazhab Hanafi), Ala' al-Din al-Kasani al-Hanafi dalam kitab *Bada'i al-Shani'* mengatakan, "Biasanya dalam syariat istilah meluangkan tenaga dan kemampuan dengan cara berperang di jalan Allah adalah dengan jiwa, harta, lisa, dll atau bahkan lebih dari itu."⁴⁹

Malikiyah (Mazhab Maliki) Ibn Arafah memberikan definisi jihad sebagai "seorang muslim memerangi orang kafir disebabkan oleh adanya kesetiaan untuk menegakkan kalimat Allah atau karena orang-orang kafir masuk ke bumi kaum muslim."⁵⁰

Syafiiyah (Madzhab Syafi'i), dalam kitab *T'annah al-Thalibin* kata jihad didefinisikan sebagai "jihad adalah berperang di jalan Allah, kata ini terambil dari kata *al-mujahadah* yang berarti berperang di jalan Allah."⁵¹

Berdasarkan penjelasan di atas, menurut *fuyūhah*' atau ulama fikih, jihad dibagi menjadi dua bagian yaitu difensif dan agresif.

1. Jihad Difensif

Jihad defensif itu adalah melawan orang yang menyerang ketika mereka melintasi perbatasan dan merampas jiwa, harta benda atau kesucian mereka, seperti jihad Rasulullah SAW dan para sahabatnya, terutama dalam perang Uhud dan Parit. Allah SWT berfirman dalam surah al-Baqarah/2: 193

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

"Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti, maka tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim" (Al-Baqarah/2: 193).

Dan dalam surah yang lain Allah berfirman:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

⁴⁹ Al-Kasani. *Bada'i al-Shani'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.tt, hal. 97

⁵⁰ Al-Risha' al-Thunisi. *Syarh Hudûd Ibn 'Arafah*, T.tt, al-Maktabah al-'Ilmiyah, t.th, hal. 139

⁵¹ Abu Bakr Utsman Muhammad Syatta al-dimyathi al-Syafi'i, *T'annah al-Thalibin 'alâ Hilli 'Alfâzh Fath al-Mu'in*, T.tp: Dar al-Fikr li al-Thaba' wa al-Nasyr, 1310, jil. IV, hal. 205.

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas” (Al-Baqarah/2: 190)

Al-Hafiz Ibn Abd al-Bar al-Maliki mengatakan bahwa jihad juga terbagi menjadi dua bagian: *Pertama*: jihad yang wajib atas umum yaitu setiap orang yang mampu melawan dan menyerang, membawa senjata, baik itu dari kalangan orang-orang yang sudah balig lagi merdeka dan mereka berada di negara Islam (*dâr al-‘Islâm*) yang diperangi. Hal ini wajib dilakukan oleh rakyat negara Islam tersebut adalah keluar untuk melawan, baik dari mereka yang lemah atau kuat, tua atau muda, tidak dibedakan apakah mampu atau tidak untuk berperang, jika benar-benar tidak bisa maka keluarga mereka atau tetangga mereka yang keluar untuk melawan.⁵²

Nabi SAW bersabda, “Barang siapa yang terbunuh karena mempertahankan hartanya maka ia syahid, siapa yang terbunuh karena mempertahankan darahnya maka ia syahid, dan siapa yang terbunuh karena membela agamanya maka ia syahid”.⁵³

2. Jihad Agresif

Jihad agresif adalah jihad dengan cara menyerang musuh, perbedaan penting antara jihad perlawanan dan menyerang ialah jihad menyerang umumnya setiap orang menginginkannya, tidak ada yang enggan melakukannya kecuali orang yang lemah. dan tercela secara akal dan syariat bagi yang tidak melakukannya. Jihad menyerang karena Allah adalah menjadi tujuan para pemimpin mukmin, dan jihad yang di dalamnya serang menyerang merupakan maksud atau tujuan dari orang-orang tertentu saja dengan tujuan untuk menegakkan kalimat Allah dan agamanya.

Jihad agresif adalah jihad yang diputuskan oleh pemimpin negara (penguasa) untuk mengusir negara-negara tetangga supaya tidak mengganggu keamanan di perbatasan negara. Jihad ini tidak meski berbentuk peperangan, melainkan sebuah ancaman atau unjuk kekuatan dan kesiapan militer. Tujuannya adalah bukan untuk memaksa orang pindah agama, melainkan bertujuan untuk melakukan perjanjian keamanan perbatasan negara, hubungan diplomatis yang baik antar negara. Dengan demikian negara tetangga yang sudah terikat perjanjian damai, bukan negara yang diperangi. Perang ini merupakan otoritas pimpinan tertinggi negara dan tidak bisa diintervensi oleh personal ataupun kelompok suku tertentu kecuali oleh warga yang sudah dipilih oleh pemimpin tertinggi negara untuk ikut andil dalam peperangan,

⁵²Ibn Qayyim al-Jawziyah, *al-Farûsiyah*, Sa‘ûdî: Dar al-‘Andalûsî, 1414 H, hal. 187.

⁵³Ibn Qayyim al-Jawziyah, *al-Farûsiyah*..., hal. 189.

mereka wajib menunaikan kewajiban mereka untuk membela negara apabila mereka diperintahkan oleh raja sebagaimana firman Allah SWT.⁵⁴

Suba'i berkata, ketika ada indikasi negara tetangga ingin melanggar perjanjian damai dan pengkhianatan, maka suatu negara harus bersiap-siap mengerahkan semua kekuatannya untuk menyerang sebagaimana firman Allah dalam surah Al-'Anfal/8: 60. Persiapan yang dilakukan adalah untuk melawan dan menakut-nakuti musuh bukan untuk menyerang.

Jika memperhatikan dan menganalisis peperangan yang diikuti oleh kaum muslimin atau kaum muslimin yang melakukan penyerangan terhadap musuh, terlihat jelas bahwa peperangan tersebut adalah peperangan yang dilakukan sebagai langkah untuk melindungi diri. Serangan tersebut ditujukan kepada orang berusaha menghalangi kaum muslimin untuk meluaskan dakwahnya, atau ditujukan kepada pemimpin non muslim yang punya kekuatan dan *power* yang dibarengi dengan melewati batas serta berusaha mengubur eksistensi kaum muslimin. Maka kaum muslimin terpaksa harus membunuh dan memerangi kaum non muslim yang menyerang tersebut, sehingga tujuannya tercapai yaitu eksistensi dari keberadaan negara kaum muslimin tetap terjaga, sehingga dengannya dakwah pun bisa tetap *ekxist* di muka bumi ini. Karena dakwah adalah asas dan fondasi yang tidak bisa dilepaskan dalam keadaan apa pun, dan peperangan yang dilalui oleh kaum muslimin menurut Ibn Taimiyah adalah peperangan yang defensif, karena hukum asal dari hubungan antar negara muslim dan non muslim itu adalah membangun perjanjian damai. Dalilnya ialah bahwa Nabi tidak pernah memerangi orang-orang musyrik kecuali untuk bertahan, nabi memerangi kaum musyrik karena orang-orang musyrik makkah tersebut menyerang Nabi dan mengeluarkannya dari kota Makkah. Orang-orang Nasrani tidak diperangi kecuali karena mereka yang menyerang dan memusuhi Nabi.⁵⁵

Sebagaimana yang diisyaratkan oleh Thahir Ibn Asyur tatkala menjelaskan surah al-Hajj/22: 39, Ibn Asyur mengatakan itu adalah sebagai peringatan bahwasanya peperangan yang diizinkan adalah peperangan khusus kepada kejadian sebelumnya, yaitu ketika kaum Muslimin dizalimi.⁵⁶

⁵⁴ Ibn Taimiyah. *Hayâtuhu wa 'Ashruhu 'Ara'uhu wa Fikruhu*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th, hal. 318-321.

⁵⁵ Muhammad Thahir Ibn Asyur. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Beirut: Mu`assasah al-Târîkh, t.th Jilid xvii, hal. 197.

⁵⁶ Muhammad Thahir Ibn Asyur. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, Jilid x, hal. 162.

Dalam redaksi yang lain disebutkan bahwa perang tabuk dilakukan untuk membalas serangan yang dilakukan oleh tentara romawi di negeri Syam, sebagaimana dijelaskan dalam hadis Umar, bahwa Umar dihampiri oleh salah satu sahabat dari kalangan Anshar di waktu yang tidak tepat, lalu Umar berkata kepada sahabat tersebut, apakah pimpinan negeri Ghassan sudah datang? Karena Umar menebak kalau pemimpin Ghassan ini akan memberikan kabar peperangan karena orang Ghassan ingin memerangi karena dibantu oleh tentara romawi.⁵⁷

Muhammad Abduh menjelaskan bahwa hakikat peperangan yang terjadi di masa Nabi seluruhnya tanpa kecuali adalah dalam rangka untuk menjaga kebenaran dan melestarikan dakwah agar tetap terjaga, jadi mendahulukan dakwah adalah syarat bagi berlakunya sebuah peperangan. Pada hakikatnya, dakwah ialah dengan menggunakan dalil dan argumen, bukan dengan pedang dan tombak, maka, ketika suatu kelompok menghalangi dakwah dengan kekuatan mereka, dengan cara mengancam orang yang berdakwah atau membunuhnya, maka mereka wajib diperangi demi menjaga eksistensi para pendakwah agar tetap bisa menyebarkan agama yang mana bukan dengan paksaan sebagaimana firman Allah, lihat surah al-Baqarah/2: 256. dan surah Yunus/10: 99.

Jadi, ketika tidak ada yang mencegah, menyakiti, mengancam atau membunuh para pembawa dakwah dan memusuhi kaum Muslimin, maka Allah SWT tidak mewajibkan untuk berperang hanya untuk menumpahkan darah atau menghilangkan nyawa, atau dalam rangka mencari ganimah. Karena peperangan yang dilalui oleh para sahabat pada awal-awal Islam ialah bertujuan untuk menjaga dakwah untuk melindungi kamu muslimin dari kekangan orang-orang zalim, dan bukan karena permusuhan semata.⁵⁸

Maka jihad dengan definisi yang sempit, diibaratkan seperti operasi bedah, yang mana ketika mengangkat penyakit, hendaklah dalam kondisi apa pun, untuk tidak melampaui tempat penyakit yang berdampak pada memotong anggota badan yang sehat. Sebab, dengan adanya operasi yang proporsional maka badan akan menjadi sehat.

Jihad dengan makna di atas bisa menghapus persepsi bahwa jihad itu ialah untuk memenuhi ambisi memperluas daerah atau ambisi menjadi negara super *power*, atau membunuh orang yang berseberangan dengan pemahamannya, karena orientasi dari jihad yang sesungguhnya adalah agama, bukan dunia. Jihad dengan pemahaman syariat, sebagian orang salah persepsi mengenai jihad di mana mereka menganggap bahwa jihad adalah jalan untuk memaksa masuk ke dalam Islam. Ditemukan dalam

⁵⁷ Ibn Katsir. *Tafsir Ibn Katsîr...*, Jilid iii, hal. 290.

⁵⁸ Muhammad Ridha, *Tafsir Al-Manâr*, Mesir: Mathba'ah al-Manar, 1350, jil.II hal.

nas-nas yang telah disebutkan menjelaskan adanya kemiripan antara jihad sebagai langkah melindungi dan jihad memaksakan orang masuk Islam sehingga ada bias. Adapun akidah tidak bisa digambarkan kecuali dengan adanya satu kepasrahan/penerimaan yang paripurna yang ada dalam diri seseorang.

Karena tidak ada akidah atau keyakinan yang timbul karena paksaan. Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa tidak ada paksa dalam agama lihat Al-Baqarah/2: 256, Terjadinya kepuasan terhadap Islam maka wasilahnya seharusnya dengan cara adu argumen karena itu adalah asas keimanan. Lihat surah Qaf/46: 45 , bahkan makna lain dari jihad adalah dialog dengan non muslim adalah salah satu realisasi dari jihad. Lihat surah al-Furqan/25: 52.⁵⁹

Sebagian para Fuqaha bersikeras/mempunyai pendapat yang agak ekstrem yaitu dengan mewajibkan kaum muslimin memerangi lawannya secara mutlak, kecuali orang-orang kafir yang memiliki perjanjian damai.⁶⁰

Untuk mengonter persepsi bahwa jihad itu adalah wajib dan memerangi lawan adalah kewajiban, maka, para Fuqoha kontemporer, peneliti dan lain-lain berpendapat bahwasanya hukum asal hubungan muslim dan non muslim adalah damai, dan perang merupakan perkara yang tentatif, tidak ditempuh kecuali dalam keadaan darurat, peperangan juga ditempuh ketika ada intimidasi terhadap kaum Muslimin dan negeri mereka. adapun pada saat kondisi orang non Muslim membiarkan orang-orang muslim untuk berdakwah maka, orang-orang non muslim itu tidak halal darahnya atau tidak boleh diperangi hanya karena berbeda pandangan dalam agama, dan jihad disyariatkan hanya untuk menjaga kaum muslimin dan tempat tinggal mereka serta dakwah mereka, jika tidak, maka yang harus dipertahankan adalah dasar yang sebenarnya adalah hubungan yang harmonis dan baik antara manusia.⁶¹

Muhammad Abu Zahrah berkata: akar hubungan bilateral antara negara di dalam Islam adalah perdamaian, kecuali ketika terjadi gangguan yang dilakukan orang non muslim atas orang-orang Islam sehingga harus dibalas dengan gangguan juga secara tampak, atau karena ada upaya orang-orang non muslim menzalimi orang-orang muslim, dan ketika itu terjadi, maka peperangan harus digencarkan yang mana landasannya

⁵⁹Ibn Abd al-Bar. *al-Kâfi î Fiqh `Ahl al-Madînah*. Saudi: Maktabah al-Riyâdh al-Hadîtsah, 1440 H, hal. 208.

⁶⁰Muhammad Ridha, *tafsir al-Manâr...*, jilid 12, hal. 280.

⁶¹Muhammad Abu Zahrah. *Al-'Alaqat al-Dawliyah fî al-'Islâm*. T.Tt, Dâr al-Fikr al-'Arabi Nur al-Din, hal. 48.

kenapa perang menjadi keharusan karena perlu adanya bela negeri, diri dan akidah dan membela hak asasi beragama.⁶²

Syeikh Abdul Khallaf berkata, nalar yang benar pasti akan mendukung bahwa hukum asal interaksi muslim dan non muslim adalah perdamaian, bukan permusuhan atau peperangan, kecuali apabila kaum muslimin terancam kegiatan beragamanya atau dihalangi untuk berdakwah, maka dalam kondisi demikian diwajibkan untuk berjihad.⁶³

D. Jihad dalam Pandangan Sufi

Istilah tasawuf, oleh Orientalis Barat dan menunjuk penggunaan kata tasawuf untuk tasawuf Islam. Nama tasawuf tidak digunakan untuk mistisisme yang ditemukan di agama lain.⁶⁴

Tasawuf ialah merupakan satu di antara cabang ilmu pengetahuan. Tasawuf sebagai ilmu yang mempelajari bagaimana cara mendekatkan diri kepada Allah SWT. Orang yang mengamalkan tasawuf disebut sebagai sufi. Ada banyak jalan dan metode yang harus dilalui seorang sufi untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, yang biasa disebut *maqâmât* atau *'ahwâl*. Sufi umumnya lebih selaras dalam mengidentifikasi *maqâmât* atau *'ahwâl*, tetapi ada juga perbedaan di antara keduanya, seperti mencapai keintiman dan bahkan persatuan dengan Tuhan. Beberapa dari mereka menggunakan berbagai teori dan istilah seperti *al-Ittihâd*, *al-Hulûl*, *waḥdah al-wujûd* untuk mengklaim mereka bersatu dengan Tuhan atau bahwa Tuhan bersatu dengan mereka. Beberapa orang menganggap mereka sufi karena mereka mengklaim bahwa tasawuf dalam sejarahnya terombang-ambing oleh berbagai tuduhan yang mengatakan bahwa tasawuf dengan ajaran zuhudnya dapat membawa kepada kevakuman pemikiran dan kemerosotan umat Islam.

Belakangan keberadaan tasawuf pun dipertanyakan, apakah tasawuf harus dibuang karena tidak lagi sesuai dengan modernisasi dan perkembangan ilmu pengetahuan dan zaman atau apakah tasawuf tetap harus dipelajari dan dipertahankan karena dengan tasawuf justru bisa membawa manusia kepada ketenangan jiwa dalam menghadapi problematikanya kehidupan dan perkembangan zaman.

Muncul banyak pendapat terkait dengan sumber dan asal-usul dari kata sufi dan tasawuf. Para pemikir Islam klasik memberikan pendapat bahwa istilah ini muncul dari *ahlu al-suffah* (mereka adalah orang-orang yang melakukan penyempurnaan jiwa dan mereka tinggal di dalam masjid

⁶² Abdul Wahhab Khallaf. *Nizhâm al-Dawlah al-'Islâmîyah fi Syu`ûn al-Dustûriyah al-Kharîjîyah wa al-Mâliyah*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1987, hal. 77.

⁶³ Ibn Hisyam, *Sirah Al-Nabawiyah Ibn Al-Hisyâm...*, Jilid 2, hal. 27.

⁶⁴ Harun, Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang,, 1978, hal. 56.

Nabi). Sebagian ulama mengatakan bahwa tasawuf berasal dari akar kata *shaf* yang bermakna tingkatan atau barisan, disebabkan kaum sufi menempati tingkat pertama. Pendapat lain cenderung kepada asal kata *shafa* yang berarti kesucian. Kemudian yang terakhir berpendapat bahwa kata sufi ini berakar dari kata *shuf* yang bermakna bulu domba. Sedangkan para pemikir Islam Barat mencoba mengaitkan istilah *shufi* dengan kata *sophis* yang berasal dari kata *sophos*.⁶⁵

Peneliti tidak begitu sepakat dengan pendapat yang terakhir, disebabkan akar katanya terlalu jauh dari kata tasawuf. Namun, penulis lebih condong kepada pendapat yang memberikan pernyataan bahwasanya istilah tasawuf bersumber dari kata *shuf*, secara lahiriah, yakni mereka yang menggunakan pakaian bulu domba kemudian dipanggil *mutashawwif*, sedangkan aktivitasnya disebut *sebagai tasawuf*. Pada tataran esensi, lebih dekat dengan kata *shafa*, hal itu karena memberikan makna membersihkan jiwa para pelakunya. Muhammad Fauqi Ajaj juga telah menyebutkan bahwasanya mayoritas ahli sejarah ilmu tasawuf lebih condong kepada kesimpulan bahwa pecahan kata tasawuf berasal dari kata *shuf* dan penisbatan sufi kepada *shuf* lebih sesuai.⁶⁶

Mendefinisikan tasawuf memang adalah hal yang sangat sulit untuk dilakukan, karena biasanya definisi yang disuguhkan oleh para sufi merupakan buah dari pengalaman mereka dalam membersihkan batin pada saat melakukan hubungan dengan Allah SWT. Dari beberapa definisi, Imam Zakariya al-Anshari mencoba memberikan sebuah ringkasan dengan bahwa tasawuf adalah ajaran mengenai bagaimana seseorang melakukan penyucian diri, memperbaiki akhlak serta meningkatkan kualitas kehidupan jasmani dan rohani guna untuk mendapatkan kebahagiaan yang abadi. penyucian diri dan tujuan akhirnya kebahagiaan dan keselamatan abadi adalah dasar utama dari pada ajaran tasawuf.⁶⁷

Penjelasan di atas, dapat dipahami bahwasanya tasawuf merupakan sebuah ajaran ataupun metode seorang hamba mendekati diri dengan Allah SWT melalui penghiasan diri dengan sifat-sifat terpuji. Adapun sufi adalah seseorang yang berjuang melakukan penyucian serta menghiasi diri melalui laku sifat-sifat yang terpuji guna untuk pendekatan diri mereka kepada Allah SWT. Mengenai masalah asal dari ajaran tasawuf, para pakar, baik itu dari golongan orientalis ataupun dari para pemikir Islam

⁶⁵Muzaffaruddin, Nadvi, *Muslim Thought and It's Source*, terj. Adang Afandi, *Pemikiran Muslim dan Sumber*. Cet. I; Bandung: Pustaka, 1984, hal. 72.

⁶⁶Muhammad Fauqi Hajaj, *Al-Tasawwuf al-Islāmī wa al-Akhlāq*. Cet. I; Kairo: t.p. 1992, hal. 20.

⁶⁷Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*. Jld. 2. Cet. III; Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1994, hal. 74.

memiliki perbedaan pandangan mengenai sebab-sebab yang melandasi hadirnya ajaran tasawuf di dalam agama Islam.

Disebutkan oleh Harun Nasution bahwa munculnya ajaran tasawuf dilatarbelakangi oleh: *Pertama*, adanya pengaruh dari Kristen yang datang dengan sebuah pemahaman tentang menjauhkan diri dari kehidupan dunia dan menyendiri di dalam biara-biara mereka. Disebutkan bahwa seorang *zahid* dan sufi yang mengasingkan diri dari dunia, berusaha hidup dalam kesederhanaan dan menyepi dari keramaian merupakan pengaruh dari bagaimana para *rahib* Kristen ini menjalani hidup. *Kedua*, ajaran mereka hadir dari falsafah mistik *Pythagoras* yang mengatakan bahwa manusia memiliki roh yang bersifat kekal dan keberadaannya di dalam sebagai orang asing. Tubuh yang bersifat jasmani adalah penjara bagi roh. Kebahagiaan roh ialah sebenarnya berada di alam langit, sebab itu, manusia mesti menyucikan roh dengan cara berlepas diri dari kehidupan yang bersifat material (*zuhd*), untuk kemudian melakukan kontemplasi. Sebagian orang mengatakan bahwa inilah yang memengaruhi munculnya laku *zuhd* dalam Islam. Yang *Ketiga*, bersumber dari Falsafat emanasi Plotinus yang berpendapat bahwasanya keberadaan wujud ini bermula dari zat Tuhan yang maha kuasa. Roh bersumber dari Tuhan dan ia akan kembali juga kepada-Nya. Akan tetapi dengan hadirnya ke alam yang bersifat materi ini, roh menjadi kotor, dan untuk bisa kembali lagi ke dasar dan asalnya, roh sebelumnya mesti disucikan. Pencucian roh dapat dilakukan dengan cara meninggalkan gemerlapnya kehidupan dunia dan mendekati diri kepada Tuhan dengan sedekat-dekatnya, bahkan dapat bersatu dengan-Nya. Pendapat lain mengatakan bahwa hal-hal ini memiliki pengaruh terhadap hadirnya orang-orang *zahid* dan sufi dalam Islam. *Keempat*, yang memengaruhi ajaran tasawuf adalah ajaran Budha yang memiliki pemahaman nirwana. Supaya menggapai nirwana, seseorang mesti mengasingkan diri dari dunia dan masuk ke kehidupan kontemplatif. Pemahaman *fana'* di dalam ajaran tasawuf Islam hampir sama dengan konsep ini. *Kelima*, Hinduisme yang memiliki ajaran-ajaran juga mendorong manusia untuk meninggalkan materialisme dunia dan mendekati diri kepada Tuhan guna mencapai persatuan Atman dengan Brahman.⁶⁸

Harun Nasution melanjutkan, untuk membuktikan kebenaran teori ini memang susah. Namun, bagaimanapun, adanya pengaruh ataupun tidak adanya yang bersumber dari luar, sufisme dapat muncul di dalam agama Islam sendiri, hal ini karena adanya ayat-ayat Al-Quran yang dapat dijadikan sebagai dasar ajarannya.

⁶⁸Harun, Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam...*, hal. 59.

Terlepas dari apakah ayat-ayat Al-Quran dijadikan dasar atau tidak, penulis berkeyakinan bahwa prinsip-prinsip ajaran tasawuf sudah ada jauh sebelum turunnya Nabi Muhammad. Karena, *Pertama*, ajaran Tuhan terhadap diri manusia sudah hadir sejak manusia perta,a. *Kedua*, kitab-kitab wahyu Allah dan ajaran para nabi-Nya, seperti Mazmur, Taurat, dan Injil, tentu mengandung sesuatu yang kurang lebih “sama” dengan Al-Qur’an dalam hal perintah dan cara mendekati-Nya. *Ketiga*, Nabi Muhammad SAW sebelum diutus menjadi nabi dan rasul, ia juga melaksanakan proses meditasi/*tahannus* yang mana kemungkinan besarnya terlihat dari ajaran-ajaran nabi sebelumnya, karena Nabi SAW. belum mendapatkan wahyu. Jika demikian, maka tidak perlu meminta maaf atas fakta bahwa tasawuf atau sufisme berasal dari dalam Islam itu sendiri, meskipun mistisisme Islam agak berbeda dari mistisisme non-Islam di dalam beberapa hal. Perbedaan tasawuf/mistis Islam dengan bentuk tasawuf lainnya adalah bahwa tasawuf dalam upayanya mencucikan jiwa tidak mengabaikan kebutuhan fisiknya, sedangkan mistisisme lainnya mengabaikan aspek fisik kehidupan manusia dan mengabdikan diri hanya untuk kesempurnaan jiwa saja.⁶⁹

Secara teoretis, tasawwuf/mistisisme Islam baru terwujud bentuknya pada masa Nabi Muhammad SAW, yaitu mulai berdiam di gua Hira, hingga mendapat tanggapan. Kehidupan sehari-hari Nabi selanjutnya, baik berupa ibadah, akhlak maupun muamalah. Hal ini diikuti oleh para sahabatnya sebelum masa *Khulafâ’ al-Râsyidûn*, termasuk para imigran yang tidak berkecukupan yang tinggal di serambi masjid yang dikenal dengan nama *ahl al-Shuffah*. Seluruh hidup mereka, terkait dengan keteguhan iman, kesalehan, asketisme dan keluhuran budi pekerti, berfungsi sebagai pedoman bagi para sufi.

Harun Nasution menyebutkan bahwa kata *zuhhâd* muncul lebih dulu. *Zâhid* pertama dan paling terkenal adalah Imam al-Hasan al-Basri (642-728 M), para sufi menganggapnya sebagai imam mereka. Dia melihat dunia ini sebagai ular halus di tangannya, tetapi racunnya menyebabkan kematian, jadi dia menganjurkan agar orang menjauh dari kehidupan duniawi. Ia pernah berkata: “Saya *zâhid* terhadap dunia ini karena saya ingin dan merindukan dunia yang akan datang”.⁷⁰

Zâhid lain yang juga berpengaruh besar bagi kalangan sufi adalah Ibrihim bin Adham, putra seorang raja dari Balkh di Khorasan, yang lahir di Mekkah ketika orang tuanya melaksanakan ibadah haji. Ada sebuah kisah menceritakan bahwa suatu hari dia bermimpi mendengar seseorang berjalan di atas genteng istananya. Ketika dia bertanya, pria itu menjawab,

⁶⁹Nadvi Muzaffaruddin, *Muslim Thought and It's Source*, terj. Adang Afandi, *Pemikiran Muslim dan Sumber*. Cet. I; Bandung: Pustaka, . 1984, hal. 100.

⁷⁰Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam...*, hal. 74-75.

"Saya yang kamu kenal, unta saya hilang dan saya sedang mencarinya." Ibrahim bertanya: "Bagaimana kamu bisa mencari unta yang tersesat di atap istana?" Pria itu berkata, "Wahai Ibnu Adham, bagaimana kamu bisa mencari Tuhan di istana kerajaan?" Mendengar suara tersebut, Ibrahim meninggalkan istana dan mulai hidup sebagai seorang *zâhid*.⁷¹

Rabia al-Adawiyah (714-801 M) ia lahir dan meninggal di Basrah, juga seorang *zâhidah* yang dikenal karena pemahamannya tentang *maḥabbah*. Abu Nashr Bisir juga seorang *zâhid* yang tidak memakai alas kaki, sehingga diberi gelar *al-hâfi* (orang yang bertelanjang kaki). Kemudian pengalaman para sufi bertambah, Zunnun al-Misri (796-860 M) dengan pemahaman al-ma'rifah. Al-Ghazali (1058-1111 M) juga memahami al-marifah, dan di bawah pengaruh al-Ghazali, tasawuf dapat diadopsi oleh Ahlus Sunnah wal Jamaah. Abu Yazid al-Bustami (874-947 M) lahir di Persia dengan pemahaman *al-ittihâd*. Husain bin Mansur al-Hallaj, yang lahir di al-Madinah al-Bayda di selatan Iran pada tahun 859 M dan dikenal dengan pemahamannya tentang al-hulul. Kemudian konsep persatuan dalam bentuk wahd al-wujud diperkenalkan oleh Mukhi ad-Din Ibnu, orang Arab (1165-1240 M), lahir di Murcia, Spanyol. Ibn al-Farid (1181-1235 M) dari Kairo mendirikan ideologi al-haqiq al-muhammadiyah. "Abd al-Karim al-Jili (w. 1428) membawa filosofi al-insan al-kamil. Jalal ad-Din ar-Rumi (wafat 1273) terkenal dengan cinta sufinya kepada Tuhan.

Berkeenaan dengan jihad sufi, baru-baru ini sekelompok orang mengomentari Imam al-Ghazali sehubungan dengan perannya selama serangan tentara Salib di kota al-Quds. Kemudian, mengutip sedikit demi sedikit ajaran tasawuf, mereka mengkritik para praktisi tasawuf sebagai kelompok yang lemah dan "alergi" terhadap jihad. Tuduhan tasawuf tentu jauh dari kebenaran. Ini adalah kesalahan fakta sejarah. Demikian pula upaya untuk memutarbalikkan pandangan dengan menganggap bahwa jihad menurut ajaran tasawuf berbeda dengan ajaran Islam selalu gagal karena tasawuf tidak dapat dipisahkan dan berakar pada ajaran dalam Islam itu sendiri.

Tentu saja, kronologi peradaban umat Islam tidak hanya diisi dengan pertempuran. Hal ini karena *maqâsid* dan tujuan Islam menyatakan bahwa kehidupan manusia terdiri dari ibadah kepada Allah dan memakmurkan bumi. Oleh karena itu, peradaban Islam tidak sama sekali menganjurkan keberadaan perang yang berkelanjutan. Tujuan utama dan tujuan hidup bukanlah perang, akan tetapi keadaan yang aman dan damai yang didahulukan. Perang adalah keadaan *far'u* (cabang), bukan rutinitas, yang

⁷¹Nasution Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jld. II. Cet. VI; Jakarta: Bulan Bintang 1986, hal. 75.

dibiasakan jika memang dibutuhkan oleh kedudukan *syara'* dan sejumlah pertimbangan fisik dan mental.

Jihad adalah amalan yang berbentuk perlawanan terhadap serangan musuh, yang mana semua itu terjadi dalam rangka mengangkat hukum Allah. Ini merupakan sudut pandang Islam, bahkan ini adalah bagian dari sudut pandang ajaran tasawuf. Jihad bila dilihat dari sudut pandang Islam, maka ia mempunyai berbagai bentuk dan artikulasi. Dan seandainya kemudian dapat memahami bahwa jihad adalah perang fisik melawan orang kafir, hal ini tidak menihilkan keberadaan makna jihad dalam bentuk yang lain, seperti jihad menggunakan podium, karya tulis, bahkan yang terbesar jihad terhadap musuh besar yang sesungguhnya, yaitu melawan hawa nafsu. *Keywordnya* di sini, yaitu karena ajaran tasawuf adalah sebuah disiplin dari ilmu-ilmu keislaman yang diwujudkan dari sudut pandang Ihsan dalam ajaran Islam dan dikaitkan dengan penciptaan jiwa manusia, maka tentunya dalam tasawuf lebih banyak perhatian diberikan pada *jihād al-nafs*.

Jihad memastikan keberadaan musuh. Islam mengajarkan bahwa musuh yang “paling bahaya atau bebuyutan” adalah nafsu, yang berusaha menjangkiti dan menguasai setiap orang, apa pun posisi dan keadaannya. Nafsu selalu berusaha membawa orang menjauh dari kebenaran, menjerumuskan orang ke dalam kehinaan. Ketika nafsu menaklukkan manusia, pada saat itulah keotentikan manusia sebagai makhluk pengemban kalimat Allah SWT runtuh. Karena sifatnya jiwa dalam diri seseorang, dan tidak terlihat seperti musuh yang terlihat, tetapi terwujud secara laten kapan saja, perlawanan terhadap keinginan ini di pihak Nabi disebut jihad besar. Kehebatan jihad bukanlah karena ia aneh dan heroik, seperti perang, tetapi justru ia tidak terlihat, rutin, dan berkesinambungan. Perjuangan menjaga kesejatan kemanusiaan inilah yang selalu diingatkan Nabi dalam berbagai hadis, seperti dalam istilah jihad.

Masalah besar yang muncul di antara umat manusia saat ini adalah krisis spiritualitas. Pencapaian ilmu pengetahuan dan teknologi, dominasi rasionalisme, empirisme dan positivisme telah mengantarkan manusia pada kehidupan modern, di mana sekularisme telah menjadi mentalitas masa itu, sehingga spiritualisme menjadi kutukan bagi kehidupan modern. Sayyid Hossein Nasr menyesali lahirnya situasi ini dan mengatakan bahwa ini sebagai penderitaan manusia modern.⁷² Kondisi ini adalah keberlanjutan dari sesuatu yang telah tumbuh kembang di Eropa pada masa akhir abad pertengahan yang merupakan respon kepada zaman sebelumnya yang mana doktrin agama (Nasrani) yang dibentuk oleh gereja menaklukkan semua aspek kehidupan, sehingga mengakibatkan

⁷² Sayyid Hussein Nasr, hal. 87

Bangsa Barat masih saja di dalam zaman kegelapan. Lahirnya zaman modern di Eropa serta merta masuk ke dunia Islam, dan begitu kuatnya pengaruh itu sehingga krisis yang sama juga hampir dialami oleh beberapa bagian dunia Islam yang memilih strategi pembangunan sekuler dan karena itu menjauhkan semangat agama dari proses modernisasi.

Meskipun krisis spiritualitas mewarnai peradaban modern, dan modernitas telah merambat ke dunia Islam, masyarakat Islam masih memiliki potensi untuk terhindar dari krisis tersebut. Alasannya, sebagian besar dunia Islam belum berada pada tahap perkembangan kemajuan negara-negara Barat. Situasi ini sangat menguntungkan, karena mereka memiliki kesempatan untuk belajar dari pengalaman mereka dan membangun strategi pembangunan yang dapat menerima sisi positif dari peradaban Barat dan sekaligus menghilangkan sisi negatifnya. Hal ini dapat dilakukan dengan memelihara fondasi spiritualisme Islam guna menjaga keseimbangan hidup.⁷³

Spiritualisme dan tasawuf sedang mengalami kebangkitan di dunia Muslim. Menurut Hussain Nasr, sebagian kebangkitan ini disebabkan oleh tumbuhnya aktivitas tarekat sufi seperti Tarekat Shaziliyyah atau Ni'matullah yang sangat aktif, seperti di Suriah dan Iran. Selain itu, upaya serius dilakukan untuk mempelajari pemikiran para tokoh sufi, khususnya Ibnu Arabi, dan mengaktualisasikannya untuk menjawab tantangan kemanusiaan dan spiritualitas di zaman kita.⁷⁴

Di Indonesia sendiri, gejala kebangkitan tasawuf ke panggung kehidupan beragama juga sudah terlihat dalam beberapa tahun terakhir. Meski belum ada penelitian ilmiah yang pernah dilakukan, hal itu sering diberitakan di media. Sastra dan buku-buku tasawuf, termasuk perilaku pasar.

Kebangkitan tasawuf menimbulkan banyak pertanyaan, terutama di kalangan peneliti sosiologi agama dan modernisasi. Mengapa, dalam situasi di mana kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi semakin meluas, semakin banyak orang yang tertarik dengan tasawuf? Kesimpulan singkat yang diberikan oleh Naisbitt dan Aberden nampaknya menarik. Menurut mereka, ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang pesat di zaman modern ini tidak memberi arti bagi kehidupan.⁷⁵

Masyarakat, terutama di perkotaan, merasa bahwa kehidupan di sekitarnya semakin keras, kompleks, dan penuh kejahatan, seolah-olah di

⁷³Syafiq A. Mughni, <http://kawulagusti.blogspot.com/2007/01/paradigma-tasawuf-masa-depan-islam.html> (15).

⁷⁴Sultah Sohib, Allah dan Jalan *Mendekatkan Diri Kepadanya dalam Konsepsi Syekh Yusuf*, Makassar: Yapma Makassar, 2006, hal. 37.

⁷⁵Syukur, H.M. Amin, *Menggugat Tasawuf* Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 128.

luar kendali. Awalnya banyak orang yang terpesona dengan modernisasi, mereka mengira bahwa modernisasi akan segera membawa kemakmuran. Mereka lupa bahwa di balik semua itu ada fenomena yang disebut penderitaan modernisasi, modernisasi yang berujung pada kemiskinan. Gejala tersebut antara lain misalnya meningkatnya kejahatan yang disertai dengan tindakan kekerasan, kenakalan remaja, gangguan jiwa, dan sebagainya. Para ahli berpendapat bahwa gejala psikososial tersebut disebabkan oleh semakin modernnya masyarakat, semakin besar intensitas dan hadirnya berbagai disorganisasi dan disintegrasi sosial di dalamnya.⁷⁶

Dengan demikian, modernisme dipandang tidak mampu memberikan kehidupan yang lebih bermakna bagi masyarakat. Maka jangan heran jika kemudian orang kembali kepada agama yang sebenarnya berfungsi antara lain untuk memberi makna dan arah tujuan hidup. Modernisme dan modernisasi tidak bisa menghilangkan agama dari kehidupan masyarakat. Kebetulan tantangan baru terhadap agama muncul, tetapi sama sekali tidak melumpuhkannya.

Naisbitt dan Aberden berpendapat bahwa spiritualitaslah, bukan agama yang terorganisir, yang mengalami kebangkitan agama di abad ini. Penilaian ini mungkin memiliki beberapa kebenaran dalam kaitannya dengan agama selain Islam, seperti deisme. Deis bahkan percaya bahwa agama formal tidak memiliki masa depan. Dalam pandangan mereka, hanya pesan universal yang akan bertahan, tetapi ritus formal dan label yang membungkusnya akan semakin dibuang.

Dalam kasus Islam, sebagaimana disebutkan oleh Azyumardi Azra, kebangkitan agama-agama yang tidak terorganisir dapat dimaknai sebagai fenomena munculnya tasawuf di zaman kita. Namun kebangkitan tasawuf bukanlah satu-satunya yang terjadi di era pos modern ini. Sisi lain dari respon Islam adalah apa yang disebut fundamentalisme. Fundamentalisme yang dimaksud adalah pemahaman kebangkitan Islam kepada doktrin-doktrin Islam murni, seperti periode klasik sejarah Islam ketika praktik-praktik Islam dianggap lebih Islami.⁷⁷

E. Hikmah Syariat Jihad

Tiap perkara yang disyariatkan terikat oleh hikmah dan tujuan yang tinggi dan mulia, baik diketahui atau tidak, dan hikmah yang ada dibalik suatu ibadah tadi pasti akan dirasakan oleh Hamba, baik dampak pendek atau panjang. Di antara hikmah disyariatkan jihad dengan perang

⁷⁶Hawari, Dadang, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran dan Kesehatan Jiwa*. Dana Bhakti Prima Yasa: Yogyakarta, 1995, hal. 129.

⁷⁷Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, terj. *Dunia Baru Islam*. Jakarta, 1966. Ha. 47

menggunakan senjata yang berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an yang didasarkan pada tujuan-tujuan yang memiliki motivasi yang serupa.

1. Sebab pertama; adalah karena adanya upaya orang luar mengusir kaum muslimin dari tempat tinggalnya atau ada upaya untuk menghilangkan kebebasan agama mereka. Allah SWT berfirman.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sungguh, Allah Mahakuasa menolong mereka itu” (Al-Haj/22: 39).

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

“(yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya tanpa alasan yang benar, hanya karena mereka berkata, “Tuhan kami ialah Allah.” Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Allah pasti akan menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sungguh, Allah Mahakuat, Mahaperkasa” (Al-Haj/22: 40).

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

“(Yaitu) orang-orang yang jika Kami beri kedudukan di bumi, mereka melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah dari yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan” (Al-Haj/22: 41).

Ibn Hisyam menjelaskan sebab turunnya ayat ini adalah bahwa Rasul SAW, tatkala menerima *bai'ah aqabah* di mana ia tidak diperkenankan untuk berperang dan menumpahkan darah, namun diperintahkan untuk berdoa supaya diberikan kesabaran atas gangguan dan diperintahkan juga untuk memaafkan orang-orang bodoh itu, padahal Quraisy menzalimi orang-orang yang mengikuti rasul dari kalangan muhajirin, sehingga gangguan orang-orang Quraisy tadi berdampak pada keseimbangan orang-orang Islam, terusirnya dari

kampung sehingga orang-orang yang beriman dari kaum Muhajirin terancam agamanya bahkan disiksa secara fisik yang memaksa mereka keluar dari kampung halaman. Tatkala mereka diusir ada di antara mereka yang hijrah ke Habasyah, ke Madinah dan ke beberapa penjuru, tatkala kaum Quraisy melampaui batas, mereka berupaya menghapus marwah kaum Muslimin, mereka mendustakan Nabi dan mereka juga menyiksa dan mengusir orang-orang yang bertauhid dari kalangan kaum Muslimin, maka ketika Nabi sudah punya kekuatan di dar al-Hijrah yaitu di Madinah, maka Allah mengizinkan untuk memerangi Quraisy yang melampaui batas tersebut, ayat pertama yang mengizinkan untuk memerangi orang Quraisy sebagaimana yang telah sampai kepadaku dari Urwah bin Zubair dan sebagian Ulama yang lain ialah surah al-Hajj/22: 39. Tafsirannya adalah Aku (Allah) membolehkan memerangi mereka karena mereka zalim, padahal orang yang dizalimi tadi tidak berbuat salah kepada orang Quraisy hanya karena mereka menyembah Allah, dan kaum muslimin tidak pernah berbuat zalim kepada orang Quraisy, dan tidak ada yang lain yang dilakukan oleh kaum Muslimin kecuali salat, zakat, memerintahkan yang makruf dan mencegah kemungkaran.⁷⁸

2. Sebab yang kedua, dalam rangka menolong orang-orang yang lemah. Lihat surah an-Nisa'/4: 75.
3. Sebab yang ketiga, untuk merespon tindakan yang melampaui batas lihat surah al-Baqarah/2: 190.

Dalam ayat tersebut terdapat makna bahwasanya tindakan yang melampaui batas itu perlu diberhentikan dengan ada batasan dan tidak berlebihan, Ibn Jarir al-thabari menafsirkan ayat ini dengan wahai orang-orang yang beriman maka berperanglah di jalan Allah, yaitu di jalan yang terang yaitu motivasi atas dasar Agama, dan berperanglah karena ketaatan dan menjalankan syariat yang ditetapkan serta berdakwahlah kepada mereka yang berpaling dari agama ini dan merasa sombong dengan lisan dan tangan sehingga mereka bisa kembali kepadaku dan membalas perbuatan mereka dengan merasa hina di hadapan kaum Muslimin. Allah memerintahkan kaum Muslimin yang diperangi hanya yang ikut perang saja dan tidak membunuh kalangan perempuan karena perempuan adalah bagian dari harta rampasan perang atau ganimah, dan inilah makna dari wa qotiluu fi sabilillah.⁷⁹ Lihat surah surah al-Baqarah/2: 193, an-Nahl/16: 126, surah as-Syu'ara'/42: 40-43.

⁷⁸ Muhammad bin Jarir al-Thabari. *Jâmi' al-Bayân*. Jilid 3, hal. 593.

⁷⁹ Abdullah bin Bayyah. *al-'Irhâb: al-Takhshîsh wa al-Hulûl*, Saudi: Maktabah Abikan, 2007, hal. 49.

Maka, jika diperhatikan pada dua ayat terakhir di sana ada anjuran dan ajakan untuk bersabar dan bertoleransi meskipun ada izin untuk menyerang orang zalim.⁸⁰

Dari penjelasan di atas, bisa diuraikan ada beberapa tujuan adanya perang.

- a. Menjaga keutuhan dan persatuan
- b. Menjaga perbatasan
- c. Menjaga harta
- d. Menjaga kehormatan
- e. Sebagai sarana dakwah ke seluruh manusia
- f. Melawan orang zalim
- g. Menjaga marwah negara Islam sehingga mereka tidak berani menyerang negara kaum Muslimin.

F. Etika dalam Berjihad

Islam membatasi ajaran jihad dengan sifat-sifat yang mulia, yang dinamakan dengan sifat toleransi/damai, kasih sayang, cerdas, sehingga dengan adab ini menjadi peperangan yang paling menjunjung tinggi welas asih dan keadilan. Di antara adab jihad ialah sebagai berikut:

1. Wajib menawarkan Islam kepada musuh sebelum mereka diperangi. Karena Rasul ketika mengutus seorang utusan, nabi berkata amati mereka, jangan tergesa-gesa janganlah serang secara mendadak sampai kamu sampaikan dakwah dulu, maka lebih aku sukai kalian membawa orang yang kalian datangi mereka dalam keadaan masuk Islam. Keislaman mereka lebih aku sukai dari pada engkau datang membawa anak-anak dan perempuan dan membunuh suami mereka.⁸¹
2. Islam mengharamkan membunuh anak-anak dan perempuan yang tidak ikut perang. Ibn Umar berkata: “Suatu ketika ada seorang mayat perempuan ditemukan di dalam peperangan lalu sampai Nabi dan beliau melarang dan mengatakan jangan bunuh perempuan dan anak-anak”.⁸² Nabi bersabda, “Janganlah kalian membunuh orang tua renta, anak-anak kecil dan juga perempuan”.⁸³ Abu Bakar as-Shididiq juga mengatakan bahwa, “Jangan membunuh anak-anak dan perempuan”.⁸⁴
3. Larangan membunuh pemuka agama yang menyendiri di tempat ibadah, fokus beribadah dan tidak ikut andil berperang, dan tidak ada

⁸⁰al-Kiyaharas. *Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1405 H, hal. 311.

⁸¹Ibn Hajar al-‘Asqalani. *Al-Mathalib al-‘Aliyah bi Zawa’ide al-Masanid al-Tsamaniyah*. Saudi: Dar al-‘Ashimah, 1419 H, hal 207.

⁸²Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi. *Shahih Muslim*, Beirut: Dâr al-‘Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabi, t.th, hal. 310.

⁸³Abu Dawud al-Sajistani. *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar al-Risâlah al-‘Alamiyah, 1420 H, hal. 2250.

⁸⁴Ibn Qudamah. *Al-Mugni*. Kairo: Maktabah al-Qâhirah, jil. IX, t.th, hal. 289.

keinginan untuk berperang, bukan karena uang dan dunia, tapi karena dia sedang ingin beribadah. Dalam riwayat Ibn Abbas bahwa Nabi SAW apabila mengutus pasukan-pasukannya beliau berkata janganlah kamu memerangi ahli ibadah.⁸⁵

4. Tidak boleh memutilasi musuh yang sudah terbunuh, tidak boleh membakar pohon, membunuh hewan, tidak boleh merusak benda-benda berharga. Aisyah berkata: Rasulullah SAW ketika memerintah atau mengutus satu pasukan, Nabi memberikan wasiat khusus untuk bertakwa dan memerintahkan untuk berjihad karena Allah, beliau memerintahkan untuk memerangi dengan tidak berlebihan.⁸⁶

G. Sejarah dan Perkembangan Jihad

Bagi orientalis, gagasan jihad, yang secara etimologis berarti ketekunan dan kejujuran, sering dikaitkan dengan qital (pembunuhan), aab (perang), dan bahkan iraab (aksi terorisme). Edmund Bosworth dengan netral menyimpulkan bahwa aktivisme politik Muslim di Turki, Iran, Sudan, Ethiopia, Spanyol, dan India selama lebih dari 12 abad berasal dari seruan jihad belaka. Wright menggambarkan gagasan jihad sebagai perang salib, tetapi dari perspektif Islam. Bahkan menyimpulkan bahwa itu adalah slogan untuk mengancam pedang.⁸⁷

Faktanya, bukan hanya orientalis yang percaya bahwa jihad tidak dapat dipisahkan dari *qitâl* dan *ḥarb*. Beberapa peneliti sebelumnya, para pakar fikih (ahli hukum), mutakallimin (para teolog) dan muhadditsin (pakar hadis), cukup sering menguraikan komitmen dari jihad adalah sebagai kewajiban militer.⁸⁸ Sehubungan dengan Sufi tradisional yang keras, terlepas dari kenyataan bahwa mereka menguraikan jihad sebagai praktik dunia yang berbentuk mengendalikan diri dari kecenderungan-kecenderungan yang tidak sesuai syari'at dan sarana untuk memurnikan jiwa dan membuka tirai kemunafikan yang mungkin bisa membuat halangan menuju jalan Allah, mereka sebenarnya tidak menghalangi praktik untuk berjihad. Pertarungan Otak memadamkan komponen fundamental dari semangat seseorang adalah kesan pertempuran untuk memadamkan komponen penting dari semangat masyarakat seperti gejolak dan kekejaman. Lewat sini, Komponen penting ini harus dibersihkan, dan jika mendasar dengan memanfaatkan kekuatan demi

⁸⁵ Ahmad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad Imam Ahmad*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1420 Hal. 2728.

⁸⁶ Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi. *Shahih Muslim*, hal. 297.

⁸⁷ James. Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (terj), Yogyakarta: Qalam, 1997, hal. 64.

⁸⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, hal. 72.

kehidupan yang menyenangkan sesuai petunjuk Allah. Pada tingkat dasar, dalam pandangan Bagi para Sufi, jihad internal adalah prasyarat penting untuk jihad yang sebenarnya, sehingga pertempuran dapat menemukan kesuksesan sejati mengingat tujuan muluk, bukan pada inspirasi yang menyesatkan.⁸⁹ Dalam pergantian peristiwa berikutnya, jihad telah menemui batasan signifikansi (merendahkan), dan mungkin juga kehilangan perwujudannya ketika terus-menerus dihubungkan dengan semua demonstrasi kebrutalan, perang, dan bahkan demonstrasi intimidasi ilegal.

Bagaimanapun, umat Islam terisolasi menjadi dua dalam mengartikan ide jihad. Pertama adalah orang-orang yang berpandangan bahwa jihad hanya memiliki makna tersendiri, khususnya perang. Orang-orang yang termasuk dalam kelas perkumpulan ini termasuk kelompok jihadis salafi. Pemandu jihad salafi seperti Hasan Al-Banna, Sayyid Qutb, 'Abdullah 'Azzam, Ayman al-Zhawahiri dan lainnya menolak kredibilitas hadits yang mengatakan bahwa jihad luar biasa atau di sisi lain pertempuran mendalam melawan keinginan lebih signifikan daripada jihad asghar atau berperang melawan musuh-musuh Islam. Untuk kumpulan ini terjemahan yang bertentangan (melawan musuh Islam) mendapat tempat dengan klasifikasi jihad kecil yang sengaja dibuat oleh musuh-musuh Islam untuk mendominasi jiwa kaum muslimin dalam memerangi musuh-musuh Islam yang masih memegang beberapa wilayah Muslim. Memahami bahwa jihad hanya memiliki makna tunggal, tepatnya jihad (perang) yang sebenarnya juga kemudian dilakukan pada zaman salafi Berikutnya. Pelaku Bom Bali seperti Imam Samudra, Mukhlas, Amrozi, dll misalnya, menjaga pentingnya jihad seperti yang ditunjukkan oleh empat Imam Mazhab . jihad sebagai demonstrasi yang sebenarnya. Sejauh yang mereka ketahui, kepentingan yang tepat tidak dapat digunakan sebagai premis dalam pelaksanaan latihan cinta muslim, namun harus menyinggung pentingnya syar'i.⁹⁰ Dengan demikian, mereka juga menguraikan episode Bom Bali sebagai aktivitas jihad, khususnya melawan otoritas AS dan Barat, yang selama ini mereka sangat menghargai penyebaran kebiadaban di beberapa wilayah Muslim seperti Afghanistan, Irak, Palestina, dll. Dalam kajian Azyumardi Azra, struktur progresif jihad kelompok ini bertujuan untuk membuktikan bahwa jihad merupakan tindakan yang absah untuk mencapai cita-cita Islam.⁹¹

⁸⁹Imam Samudera, *Aku Melawan Teroris!*, Solo: Jazeera, 2004, hal. 95.

⁹⁰Imam Samudera, *Sekuntum Rosela Pelipur Lara*, Jakarta: Ar-Rahmah Media, 2009, hal. 107-108).

⁹¹Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 137.

Bagaimanapun, Hasan al-Banna sebenarnya mengakui bahwa ada sesuatu yang lebih berisiko daripada sekedar misi militer dan politik dalam perang jihad. Selama tahun 1920-an dia mengutuk serbuan skeptisisme dan hal-hal kotor lainnya yang melanda Mesir sebagai permulaan pemusnahan agama dan etika di bawah munculnya kesempatan individu dan kesempatan ilmiah. Penyelenggara di belakang al-Ikhwan al-Muslimun mengejar Rupert Murdoch dan Barry Diller serta kelompok orang Muslim orang barat lain yang telah mengimpor wanita setengah terbuka bersama minuman kekejaman, teater, gerakan, buku, cerita, permainan yang tidak layak, dan ketidaksenonohan yang berbeda untuk negaranya. Keunikan mcworld ini telah meraih prevalensi sains dan lebih berbahaya daripada militer. Al-Banna memberi peringatan bahwa budaya Barat secara substansial lebih lebih berisiko daripada misi militer dan politik.⁹²

Pendapat berikutnya adalah pendapat yang menguraikan jihad bukan hanya sebagai jihad (perang) yang sebenarnya, namun yang lebih menonjol adalah jihad melawan keinginan (jihad luar biasa). Pertemuan ini, termasuk Muhammad Abduh, Rashid Ridha, Yusuf al-Qaradawi, dan di Indonesia antara lain Muhammadiyah, NU, MUI, dll. menerima bahwa jihad melawan nafsu jauh lebih ekstrim daripada perang. Jika jihad adalah perang, musuh jelas terlihat, ada juga batasan pengaturan umum dalam jihad penuh. Sementara jihad melawan keinginan, musuh tidak terlihat dan harus dilakukan terus-menerus dan di mana saja. Diingat untuk Jihad Tiada bandingnya adalah: memerangi ketidaktahuan, kemelaratan, pengkhianatan, kekotoran batin, kerakusan, haus kekuasaan, perilaku tidak efisien, tidak teratur, dan cara berperilaku negatif lainnya. Di sini otak Muhammadiyah kemudian, pada saat itu, melakukan kemungkinan Jihad Suci, sebagai bagian dari upayanya untuk menyesuaikan peraturan dan pedoman yang dianggap sangat menguntungkan bagi yang tidak dikenal, serta sebaliknya, bukan untuk kepentingan individu kecil. Bagaimanapun, pertemuan ini bukan menyangkal jihad dari perspektif yang sebenarnya. Sepanjang keberadaan pembangunan Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) pernah mensyaratkan Tujuan Jihad pada 22 Oktober 1945 yang telah konsekuensi besar bagi oposisi Arek Soroboyo terhadap kekuatan bersatu dalam terjadinya 10 Nopember 1945. Demikian pula Muhammadiyah menyerukan bantuan untuk Angkatan bersenjata Sabilillah Masyumi melawan mitra yang berusaha menjajah kembali Indonesia. Bagaimanapun, pertemuan ini dengan tegas menolak latihan ketakutan demi Jihad di jalan Allah seperti yang terjadi di tanah air beberapa waktu sebelumnya. Menurut Azyumardi

⁹²Barber Benjamin R. *Jihad vs McWorld*, New York: Ballantine Book, 1996, hal. 210.

Azra, ini adalah model jihad biasa yang bertujuan untuk menunjukkan bahwa Islam bukanlah agama kebrutalan dan perang.⁹³ Jihad perang mungkin selesai ketika musuh menghalangi misi Islam atau menyerang umat Islam, atau sekali lagi semuanya hanya untuk tujuan yang dijaga.

Untuk mencoba untuk tidak salah mengartikan gagasan jihad, lebih bijak untuk berkonsentrasi lebih jauh atas ke bawah bagaimana utusan Allah SWT. yang merupakan *uswah hasanah (role model)* di dalam mempraktikkan gagasan jihad. Sejujurnya, permintaan jihad telah turun dalam kerangka waktu di Mekah. Lihat misalnya QS. al-Furqan/25: 52, “Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang yang ragu-ragu dan perangi mereka dengan Al-Qur'an dengan jihad yang hakiki”. Atau lagi QS. al-Ankabut/29: 6 dan 69: “Dan barang siapa membuat kemajuan menuju jihad, maka pada saat itu, yakinlah bahwa jihadnya adalah untuk dirinya sendiri”; “Selanjutnya, orang yang berusaha (mencari kesenangan kita), akan kita tunjukkan dengan sungguh-sungguh.” kepada mereka dengan cara kita. Terlebih lagi, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang mengerjakan hebat”. Sejujurnya, selama periode Mekah ini, umat Islam tidak dikaitkan dengan perang melawan kaum Quraisy. Oleh karena itu, pada saat itu, umat Islam secara sosial, strategis dan perekonomian masih dalam kondisi tidak berdaya, maka pada saat itulah arti penting dari ajakan jihad di masa Mekah lebih ditekankan pada perintah menahan diri, menahan diri dalam mengelola segala jenis teror dan siksaan mereka dapatkan dari para skeptis, serta pengertian dalam menjaga kepercayaan diri. Artinya, perintah jihad di masa Makkah lebih banyak menyiratkan dunia lain, pertempuran moral dan moral untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT Lebih jauh lagi, padamkan nafsu dengan toleransi, yang merupakan esensi dan kelihaihan jihad yang sesungguhnya untuk Muslim yang sebenarnya (Al-Qur'an/ 29:6).

Permintaan jihad yang dicontohkan dalam aktivitas nyata (perang) dilakukan terlebih dahulu kali oleh Nabi Muhammad. pada masa Madinah, tepatnya dua tahun setelah pergerakan umat Muslim dari Mekah ke Madinah, khususnya pada Pertempuran Badar yang terjadi pada tanggal tujuh belas Ramadhan 623 H. Kegiatan melawan orang-orang kafir ini dilakukan sebagai akibat dari mereka terus-menerus menyebarkan agresi, meneror dan mencegah dakwah Islam. Perang jihad dilakukan ketika umat Islam dirasakan secara strategis, sosial dan moneter adalah bidang kekuatan yang sangat mapan untuk dan. Artinya, jihad perang bukanlah pengakuan atas demonstrasi permusuhan, bagaimanapun juga, hanya sebagai upaya pengamanan untuk menjaga hak-hak istimewa dan

⁹³Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 137.

ketenangan individu Muslim, dan dilengkapi dengan menghormati moral perang, jangan pergi terlalu jauh (QS. /22:39, 2:190), bergabung dengan membaca dengan cermat kekuatan-kekuatan yang telah diklaim oleh umat Islam. Lihat misalnya QS. al-Hajj (22): 39, “*Diperbolehkan berperang bagi individu*” yang berperang, karena mereka telah tertindas., *sesungguhnya Allah adalah Maha Kuasa membantu mereka.*” Demikian juga QS. al-Baqarah (2): 190, “*Dan berperanglah di jalan Allah*” orang-orang yang memerangi kamu, tetapi janganlah kamu melanggar, karena *sesungguhnya Allah bisa melakukannya tanpa orang-orang yang melanggar.*” Akhlak perang yang dikehendaki oleh Nabi Saw.. untuk para tentara Islam antara lain tidak menyerang ibu-ibu, anak-anak, orang tua, ulama, orang-orang biasa. Nabi juga melarang mengambil sesuatu dari mereka selain dengan membayarnya, dan membatasi menyembelih hewan peliharaan mereka selain hanya untuk makan.⁹⁴

Demikian pula ketika peristiwa Fath Mekah (kejayaan kota Mekkah) terjadi pada tahun Kedelapan Hijriah, Rasulullah SAW. juga, umat Islam yang memiliki kekuatan tak tertandingi di tanjung Badui tidak menunjukkan keangkuhan, kesombongan atau melawan pembalasan terhadap orang-orang yang skeptis atas penderitaan dan siksaan yang biasa mereka alami di periode Mekah. Rasulullah SAW. yang dikatakan memberikan penanggungan hukuman yang mengerikan kepada orang-orang Mekah dan memberi mereka keyakinan bahwa semuanya baik-baik saja.

Permintaan jihad di masa Madinah tidak harus berarti konflik. dalam banyak hadis Nabi Muhammad SAW. menekankan beberapa latihan yang diurutkan sebagai kegiatan jihad, antara lain, menyampaikan kalimat yang benar di hadapan pionir yang curang dan berkomitmen untuk dua wali, perjalanan dan umrah, berjuang melawan keinginan dengan alasan bahwa Tuhan, dll.

Pilihan untuk menyerang demi mempertahankan diri dan melindungi diri mereka. tingkatan jihad terakhir ketika Nabi dan pengikutnya telah yakin dengan semangat dan pasukannya untuk menaklukkan Kota Mekkah pada tahun 630 M, barulah kewajiban dan tugas mereka untuk berjuang sampai tidak ada lagi fitnah dan kemusyrikan.⁹⁵

Di masa berikutnya dalam sejarah Islam, pembicaraan tentang pertempuran sebagai sejenis jihad tampaknya semakin dipadatkan. Hal ini diyakinkan oleh keadaan dan kondisi yang mengharapakan umat Islam untuk melakukan hal ini. Setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. pada tahun kesebelas Hijriyah/632, terjadi pembangunan terlantar yang

⁹⁴Enizar, “Jihad dalam Perspektif Hadits Rasulullah Saw.”, *Disertasi* UIN Jakarta, 2002, hal. 138.

⁹⁵Roshandel, Jalil, and Sharon Chadha. *Jihad and International Security*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, hal. 46.

diselesaikan oleh beberapa kelompok klan Badui. Mereka juga melakukan pembangkangan dan tidak memiliki keinginan untuk membayar lagi zakat. Oleh karena itu, jihad pada masa kekuasaan Abu Bakar as-Siddiq ra difokuskan pada mengendalikan *bughat* ini (ketidakpatuhan). Demikian pula pada masa kekhalifahan Umar Ibn al-Khattab ra, selain jihad untuk menyebarkan dakwah Islam, ia juga memiliki sejumlah besar jihad pemikiran (ijtihad) yang lengkap, termasuk menjadikan jadwal Hijriah sebagai mulai dari jadwal islami, membuat koin emas, menata *baitul mal*, memisahkan Wilayah Islam menjadi beberapa wilayah, membentuk korps militer, memilah-milah tingkat pembayaran yang representatif, dan jauh lebih banyak lagi.

Pada masa Khalifah Utsman wadiah Affan, filosofi jihad memiliki pilihan untuk menunjukkan kekokohan armada laut tentara Islam yang dikendarai oleh Wakil Pimpinan Wadiah Muawiyah Abi Sufyan, hingga pada tahun 28 H, kekuasaan Islam memiliki opsi untuk memasuki pulau Siprus dan Rhodes selanjutnya, menghancurkan penguasa Romawi. Daerah yang berbeda di Afrika Utara seperti Barqah, Tripoli, Nubia, dan Tunisia juga ditangkap. Dengan cara yang sama beberapa bagian Asia Daerah fokus seperti Baktria, Kabul, Ghazna, dan Turkistan, ditaklukkan oleh kekuatan Muslim pada masa Utsman Ibn Affan. Pembentukan armada maritim itu sendiri terinspirasi oleh serangan maritim angkatan bersenjata Romawi ke daerah Hoax, melaju dengan Wakil Ketua Wadiah Muawiyah Abi Sufyan.

Untuk sementara, pembicaraan tentang jihad selama Daulah Umayyah dan Abbasiyah tidak sangat berbeda dengan masa al-Khulafa al-Rasyidin. Jika pada masa al-Khulafa' al-Rasyidin pemahaman jihad lebih luas diterapkan sebagai praksis, kemudian di kemudian hari 'Umayyah, khususnya masa Abbasiyah, pembicaraan tentang jihad telah berubah menjadi laporan hipotetis Umat muslim yang cerdas, baik peneliti fiqh, peneliti hadits, sufi, ahli logika, dll. Euben memperhatikan bahwa ajaran jihad telah disistematisasikan dalam ilmu yang sah dalam delapan ratus tahun, misalnya cocok dengan waktu kemenangan Muslim terbaik.⁹⁶

Fondasi Bani 'Umayyah (661-750 M) menandakan awal dari perkembangan kerangka monarki dalam kekhalifahan Islam. Muawiyah telah mengubah kerangka pemerintahan berbasis popularitas pada periode al-Khulafa' al-Rasyidin menjadi genetik. Terlepas dari kenyataan bahwa itu menyambut perdebatan menjelang awal pilihan untuknya, Daulah ini telah membuat pencapaian dan komitmen luar biasa terhadap sejarah Islam. Sampai sekarang, otoritas politik, militer dan Islam di luar Tanjung

⁹⁶Roxanne Euben, "*Killing (for) Politics, Jihad, Martyrdom, and Political Action*" (*Sage Publication*, Vol. 30, No. 1, (February 2002). hal. 13.

Timur Tengah mencapai prestasi luar biasa. Untuk pencapaian ini, Philip K. Hitty mengacu pada Mu'awiyah adalah penguasa utama, tetapi juga penguasa Timur Tengah terbaik.⁹⁷ Beberapa daerah di luar Tanjung Timur Tengah yang berhasil dikuasai oleh Mu'awiyah antara lain: Tunisia. Di sana ia mendirikan kota Qairawan yang kemudian menjadi salah satu tempat sosial Islam. Di timur, ia mengatur Khurasan ke jalur Air Oxus, dan termasuk Afghanistan. Pasukan angkatan laut Muawiyah mungkin akan mengejar sepanjang jalan ke ibukota Bizantium, Konstantinopel. Perpanjangan Muawiyah juga membuahkan hasil dengan tiba di Afrika Utara. Para Pengganti Muawiyah bahkan siap melebarkan kejayaan melalui kawasan tengah Eropa. Salah satu otoritasnya, Lariq wadiah Ziyad, memberikan kontribusi signifikan bagi keberhasilan Eropa. Dia melakukannya menyeberangi Perairan Gibraltar (Jabal Tariq) dan menghancurkan angkatan bersenjata Lord Roderick dari Andalusia (Spanyol pada saat itu). Masyarakat perkotaan di Andalusia yang dapat diatasi oleh kekuatan-kekuatan Islam adalah antara: lainnya adalah Toledo (ibukota Andalusia), Seville, Malaga, Elvira, dan Cordoba.⁹⁸

Meskipun kebiasaan logis selama Negara 'Umayyah kurang mencolok, dalam hal apapun, beberapa peneliti terkenal dibawa ke dunia selama periode ini. Wadah Khalid Barmak adalah seorang Muslim yang pertama menguraikan buku-buku Yunani dan Koptik tentang sains, obat-obatan, dan penenang. Dari hadis dan ahli hukum muncul Hasan al-Basri selanjutnya, Ibnu Shihab al-Zuhri Di antara penulis, ada al-Akhtal dan Jamil. Sementara di bidang pengerjaan komposisi, *Vault of the Stone* di Yerusalem adalah karya fantastis dinasti Umayyah.

Daulah 'Abbasiyah dikelola selama sekitar 5 abad (750-1258 M.). Terlepas dari kenyataan bahwa itu sebenarnya teduh Sebuah perkembangan pertentangan politik, namun Daulah ini telah memahat tinta emas di seluruh keberadaan peradaban Islam. Al-Mansur, khalifah pengganti Abu al-'Abbas, pada periode Syaffar 146 M./762 H. memindahkan ibukota kekhalifahan dari Damaskus selama jangka waktu Umayyah, ke Bagdad, kota yang terkuras oleh Sungai Efrat dan Sungai Tigris benar-benar masuk akal untuk wilayah Abbasiyah. Nama otoritas kota ini adalah Madinatussalam, Kota Kerukunan.⁹⁹

Selama periode Abbasiyah, khususnya selama kekhalifahan Harun Al-Rasyid Selanjutnya, diteruskan oleh anaknya, al-Ma'mun, Islam menjadi titik sentral peradaban dunia, dalam hal apapun, ketika dunia Barat berada dalam kondisi pergerakan yang terhenti (*the golden age*).

⁹⁷ K. Hitty, Philip, *History of The Arab*, London; McMillan, 1970, hal. 246.

⁹⁸Wontgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, (terj), Yogyakarta; Tiara Wacana, 1990, hal. 25.

⁹⁹Wontgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, terj..., hal. 103.

Pemujaannya untuk ilmu pengetahuan mengantarkan kekhalifahannya untuk menghadapi apa yang disebut sebagai zaman yang cemerlang, *The Brilliant Age*, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan dan kemajuan. Sampai sekarang, banyak orang Muslim terpelajar yang dilahirkan ke dunia dari berbagai bidang logika, baik cara berpikir, regulasi, ilmu hadits, pengobatan, ilmu fisika, kosmologi, teknik, topografi, sejarah, matematika, dan seterusnya.

Saat ini penyelidikan hipotetis tentang jihad mengalami pergantian peristiwa yang sangat cepat kritis. Tidak hanya menjadi topik perbincangan di kalangan penasihat hukum dan peneliti hadis, namun juga para peneliti rasionalis dan sufi. Di antara pembicaraan yang mendorong mereka memasukkan adalah tentang jihad dan kewajiban imam (kepala negara). Seperti yang ditunjukkan oleh mereka, Islam berkewajiban untuk menjalankan misi utamanya yaitu menjaga kualitas ekspresi Tuhan yang tiada tara di atas dunia dibawa dan disebar oleh jihad. Untuk mengerjakan pendekatannya, ulama mengesahkan hukum yang mengontrol hubungan antara individu dan orang-orang yang tidak Umat, baik di tengah perang maupun di tengah kerukunan, memilih kapan jihad akan dilakukan lebih jauh lagi, kapan jihad harus dihentikan. Dalam menyelesaikan hubungan asing, Imam mendelegasikan posisi untuk menangani komandan atau memimpin perwakilan untuk mengatur, berjihad, dan mempersembahkan permata mahkota perang.¹⁰⁰

Madjid Khadduri mencatat bahwa sejalan dengan kebangkitan intelektual dan filosofis Islam pada abad keempat Hijriyah atau abad ke-10 Masehi, telah terjadi pergeseran konsepsi Islam jihad dari perang aktif ke perang pasif yang menjauhkan umat Islam dari ekspansi lebih lanjut, saat itulah umat Islam lebih memusatkan perhatian pada kontroversi antara ortodoks dan rasionalis daripada perang melawan Bizantium yang melintasi perbatasan. Diperkuat dengan pendapat Ibnu Khaldun yang mengatakan bahwa relaksasi tentang jihad menandai perubahan karakter dari bangsa yang suka berperang menjadi bangsa masyarakat beradab, Khadduri kemudian menyimpulkan bahwa perubahan konsep jihad ini tidak tindakan hanya menutupi kelemahan dan kegagalan untuk menegakkan doktrin, melainkan proses evolusi yang dipandu oleh kepentingan dan berbagai kondisi sosial masyarakat Islam.¹⁰¹

Terlepas dari usia yang cemerlang, 50% terakhir dari waktu Abbasiyah dipisahkan oleh: periode mogok. Harun Nasution memperhatikan bahwa saat keruntuhan terjadi di 1000-1250 M,

¹⁰⁰Khadduri, Madjid. *War and Peace in The Law of Islam*, New Jersey: The Johns Hopkins University Press, 2006, 124.

¹⁰¹Khadduri, Madjid. *War and Peace in The Law of Islam...*, hal. 65-66.

dipisahkan dengan pemisahan solidaritas umat Islam di bidang politik. Sepanjang garis ini Demikian pula khilafah sebagai citra solidaritas politik umat Islam sempat terperosok hingga Hulagu Khan memusnahkan Baghdad pada tahun 1258 (Nasution, 1995: 5). kekuasaan khilafah di Baghdad hanya seorang cebol. Sementara di daerah tertentu, para penguasalah yang kekuatan asli. Selama periode inilah hingga pertengahan dua puluh ratus tahun, jihad sering digunakan sebagai menyerukan aktivitas revolusioner melawan kekuasaan yang disalahpahami. Ibnu Taimiyah membutuhkan komitmen pergolakan terhadap penguasa yang naik di atas atau pergi regulasi Islam. Dengan cara ini, sejarah mencatat, mulai dari Almoravid pada abad kesebelas ratus, jihad Sholahuddin melawan Tentara Salib dalam dua belas ratus tahun (Tentara Salib bertahan dari 1095-1291 H, pada 7 Juni 1099 Tentara Salib menang sehubungan dengan penangkapan Yerusalem, akan namun, pada 2 Oktober 1189 Saladin al-Ayyubi menemukan cara untuk memulihkan Baitul Maqdis.dari Tentara Salib), jihad melawan kaum kafir dan penguasa Spanyol, jihad di Kurdistan melawan penguasa Timurid, dan jihad pertengahan abad keenam belas sebagai kekuatan anti kolonial.¹⁰²

Kekhalifahan Utsmaniyah dalam ujian Turner Johnson telah menempatkan kemungkinan tentang jihad berkaitan dengan organisasi negara yang dibuat oleh ahli hukum gaya lama, yaitu, bukan hanya konflik hati-hati untuk mendorong kembali Kampanye, tetapi juga konflik bermusuhan untuk memperluas *dar al-Islam* sebagai jenis jihad fisabilillah yang diminta dari semua muslim.¹⁰³ Selain itu, Turner menegaskan bahwa Konflik Yang disucikan atau Ghaza adalah fondasi Negara ‘Utsmaniyyah. Baris ini sangat tulus dalam menyelesaikan komitmen mereka untuk mengamankan dan menumbuhkan pemerintahan Islam, dan bahkan mencoba untuk melegitimasi kasus mereka untuk mengelola seluruh dunia Islam. Puncak Ghaza 'Utsmaniyyah melawan Bizantium adalah keberhasilan Konstantinopel oleh Raja Mehmed II pada 1453 M. kemakmuran mereka melawan Byzantium bergabung dengan kewajiban untuk menyebarkan Islam, berubah menjadi alasan untuk merebut inisiatif atas dar al-Islam itu sendiri. Ini adalah cara mereka membangun pendirian untuk kemajuan wilayah ‘Utsmaniyyah.¹⁰⁴ Selama tradisi Ottoman Dengan cara yang sama, kota Baghdad yang berubah menjadi pangkalan pertama

¹⁰²Roxanne Euben, “Killing (for) Politics, Jihad, Martyrdom, and Political Action” *Sage Publication*, Vol. 30, No. 1, February 2002, hal.14-15.

¹⁰³James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (terj), Yogyakarta: Qalam, 1997.

¹⁰⁴James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions...*,

dalam konflik melawan Austria, diberikan nama Wilayah Jihad (*dar al-jihad*).¹⁰⁵

Asal muasal jihad yang dipraktikkan oleh umat Islam dalam gaya lama dan periode kuno pada dasarnya menguraikan beberapa contoh hubungan antara spesialis agama-politik dunia Islam dengan jihad. Pertama-tama, dalam Islam gaya lama, khalifah yang berpidato dirinya sebagai pengganti Nabi memiliki kekuatan otentik utama untuk memimpin jihad, yang asal muasalnya langsung dari Al-Qur'an dan Hadits Nabi. Konflik bermusuhan membantu melalui jihad melawan pengganggu kerukunan Islam seperti murtad, orang-orang yang murtad, dan orang-orang yang tersesat. Kedua, jihad dan pimpinan otoritas jihad dimulai pada sarjana hukum tradisional, namun mengambil struktur lain dalam perang untuk memukul mundur Tentara Salib. Tokoh-tokoh seperti Nuruddin dan Solahuddin al-Ayyubi melakukan pertempuran pelindung dalam jihad menunjuk ke arah pemulihan daerah baru-baru ini dikenang untuk dar al-Islam. Ketiga, adalah gagasan jihad yang mengambil jenis kebiasaan Ghaza yang dilakukan oleh para penguasa 'Utsmaniyyah, khususnya jihad bermusuhan yang berencana untuk memperluas kekuatan Islam.¹⁰⁶

Selain itu, dalam konteks Indonesia, munculnya perbedaan pendapat di kalangan umat Islam dalam penafsiran konsep jihad dapat dianalisis dari dua sudut pandang. Umat Islam Indonesia arus utama, antara lain yang diwakili oleh Muhammadiyah dan NU, masih meyakini bahwa konsep jihad dapat dimaknai sesuai dengan konteks yang dihadapi umat Islam. Jadi, selain jihad asghar (perang) yang seharusnya diterapkan ketika umat Islam berperang, tetapi jihad akbar (jihadun nafsi) adalah jihad yang lebih penting. Di sisi lain, Muslim Salafi mendefinisikan jihad fisik sebagai jihad yang paling penting. Teks-teks Al-Qur'an dan hadits tentang keutamaan jihad di jalan Allah menjadi pedoman hidup mereka, sehingga mereka akan selalu mencari belahan dunia mana yang bisa dijadikan tempat berjihad.¹⁰⁷ Mereka sangat meyakini pendapat ahli gulat jihad seperti Hassan al-Banna dan Sayyid Qutb yang mengklaim bahwa hadits tentang jihad melawan nafsu adalah palsu dan digunakan oleh musuh-

¹⁰⁵Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, hal. 34.

¹⁰⁶James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions...*, hal. 245-247.

¹⁰⁷Setelah hengkangnya Rusia dari bumi Afghanistan, 'Abdullâh 'Azzam telah memfatwakan bahwa medan jihad berikutnya adalah wilayah kaum Muslim yang saat itu diduduki orang kafir, seperti Palestina, Kashmir, juga Moro, Filipina. Sedangkan menurut Ayman al-Zhawahiri, medan jihad berikutnya adalah pemerintahan masing-masing mujahidin yang belum mau menegakkan syariat Islam. Lihat Solahudin, *NII Sampai JI: Salafi Jihadisme di Indonesia*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2011, hal. 210.

musuh Islam hanya untuk melemahkan perjuangan umat Islam untuk melindungi akidah dan *dâr al-Islâm*.

Salafi jihadis bsanyak melakukan Interaksi komunitas di Indonesia melalui gagasan pemikiran dari Sayyid Qutub dan Hasan al-Banna, yang mana keduanya merupakan tokoh Ikhwanul Muslimin (IM) yang berasal dari Mesir, bukan hanya melalui buku-buku dari kedua tokoh ini itu semua terjadi, yang mana pada periode tahun 1980-an dan diterbitkan secara luas di Indonesia, namun juga dalam namun juga berkat pertemuan langsung mereka dengan beberapa tokoh IM, yang pada tahun 1980 tertarik dengan Lembaga Pengkajian Bahasa Arab (LPBA) yang didirikan oleh Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud di Riyadh yang bertempat di Jakarta. Program pembelajaran bahasa Arab adalah fokusnya, selain itu juga lembaga ini menjalankan program kerja sama dengan beberapa pondok pesantren di Indonesia untuk menyediakan dosen tamu. Berdasarkan rekomendasi Majelis Dakwah Islam Indonesia (LDII) yang diketuai Mohammad Natsir, LPBA mengutus beberapa dosen untuk mengajar di Pesantren Ngruki. Di antara tokoh Ikhwanul Muslimin yang mengajar di Ngruki ialah Syekh Halim Khamada, seorang aktivis IM yang berasal dari Irak. Mulai terbangun interaksi yang cukup intens antara tokoh-tokoh IM dan juga tokoh-tokoh IM yang lain seperti Sayyid Hawa, seorang tokoh IM dari Syiria mengenai *Fi Zilal al-Qur'an* karya dari Sayyid Qutub, dan juga buku *Usroh* milik Hasan al Banna melalui komunitas jihad Salafi Indonesia yang banyak di antaranya adalah lulusan pondok pesantren Ngruki.¹⁰⁸

Faktor-faktor pemikiran tokoh-tokoh dari IM tersebut sangat berpengaruh, selain itu pengalaman eksperiensial komunitas Salafi jihadis dalam bidang jihad semakin mengkristalkan pemahaman dan keyakinan mereka terhadap jihad aktif (perang-*qitâl*), jihad di jalan Allah SWT merupakan jihad terpenting. Dalam medan jihad yang terjadi di Pakistan dan Afghanistan, mereka tidak hanya memperoleh pendidikan militer, namun juga mendapatkan pemahaman mengenai konsep jihad dan tauhid secara langsung dari mentor perjuangan jihad di ranah internasional, seperti Abdullah Azzam,¹⁰⁹ Ayman al-Jawahiri, Syekh Rasul Sayyaf, dan Osama bin Laden. Jihad dan tauhid bukan sekedar pengetahuan teoritis,

¹⁰⁸Solahudin, *NII Sampai JI; Salafi Jihadisme di Indonesia*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2011, hal. 151.

¹⁰⁹Salah satu pelaku bom Bali I, Imam Samudra, mengenal pemikiran jihadis Abdullah Azzam sejak usia 16 tahun melalui bukunya yang berjudul *Ayatur Rahman fi Jihad di Afghanistan* (Tanda-Tanda Kekuatan Allah dalam Jihad di Afganistan). Usai membaca kitab Azzam, Imam Samudra mengaku selalu terobsesi dengan gagasan untuk pergi ke Afghanistan menjadi salah satu syahid. Afghanistan saat itu, dalam pandangan Mujahidin, adalah negara para syuhada. Pada 1990-an, obsesi Imam Samudra menjadi kenyataan. Lihat Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris...*, hal. 41.

tapi di medan perang, dua hal ini menjadi sangat praktis bagi para jihadis ini. Doktrin monoteistik rububiya, mulkiyah dan uluhiyah, bahwa hanya Allah yang peduli, maha kuasa, dan satu-satunya yang berhak disembah, benar-benar meresapi keyakinan mereka. Selain itu, kekaguman mereka terhadap kepribadian para jihadis internasional ini, dipadu dengan pengalaman emosional-spiritual bahkan keajaiban yang mereka alami di bidang jihad, membuat mereka sangat menikmati perjuangan jihad ini bahkan merasa ketagihan dan kecanduan dengan perjuangan jihadis tersebut.¹¹⁰

Adapun di Indonesia, kesenangan perang yang mereka tafsirkan sebagai jihad akhirnya tersalurkan ke beberapa arah, antara lain ke Maluku dengan melawan orang Kristen dan melawan Muslim, dan juga ke Poso. Selain itu, doktrin mentor mereka di Afghanistan tentang *kafir ijnaby dan kafir mahaly*¹¹¹ dalam kerangka jihad, berjuang untuk hidup dalam iman mereka. Inilah yang mendorong mereka untuk terus mengibarkan bendera perlawanan terhadap AS dan sekutunya, yang mereka yakini telah menjajah beberapa negara Muslim, termasuk Indonesia, dan melawan pemerintah yang mereka anggap sebagai Taghut dan boneka Barat. Banyak dari jihadis Salafi ini juga telah pergi ke Palestina, Suriah dan Irak untuk membantu militan Muslim dan melaksanakan misi kemanusiaan. perjuangan jihad hidup dalam keyakinan mereka. Inilah yang mendorong mereka untuk terus mengibarkan bendera perlawanan terhadap AS dan sekutunya, yang mereka yakini telah menjajah beberapa negara Muslim, termasuk Indonesia, dan melawan pemerintah yang mereka anggap sebagai Taghut dan boneka Barat. Banyak dari jihadis Salafi ini juga telah pergi ke Palestina, Suriah dan Irak untuk membantu militan Muslim dan melaksanakan misi kemanusiaan.

Pemahaman jihadis Salafi tentang jihad sangat bertentangan dengan pemahaman sebagian besar Muslim Indonesia, yang lebih memilih *jihâd al-nafsi* sebagai jihad terpenting. Awalnya para Salafi ini memiliki pemahaman yang sama dengan paham jihad *mainstream* yang dianut oleh umat Islam Indonesia, bahwa jihad memiliki makna yang luas, yaitu

¹¹⁰Ali Gufon (Mukhlas), seorang veteran perang Afghanistan, menggambarkan pengalaman kepahlawanannya di medan perang di Afghanistan dengan kata-kata: "Menurut pengalaman dan perasaan saya, tidak ada satu inci pun tanah yang pernah saya injak yang lebih menyenangkan, mengasyikkan, dan mendebarkan, daripada medan perang. Atau dengan kata lain, An-ni'matu la ya'rifuha illa man dhaqoha, kenikmatan yang tidak dapat dialami kecuali oleh mereka yang telah mengalaminya." Kecanduan perang ini juga dirasakan oleh para jihadis lainnya. Lihat Solahudin, *NII Sampai Ji*, hal. 209.

¹¹¹*Kafir ijnaby* adalah orang kafir asing yang menduduki dan menjajah wilayah Muslim, sedangkan *kafir mahaly* atau kafir tempatan adalah penguasa yang mengaku Islam tetapi tidak mau menjalankan syariat Islam. Memerangi *kafir mahaly* dianggap sebagai *jihad difa'i* dan hukumnya *fardlu 'ain*.

melakukan segala macam kebaikan sesuai dengan ajaran Islam. Namun, interaksi mereka dengan komunitas jihad internasional di Afghanistan telah mengubah pemahaman mereka tentang jihad. Merujuk pada pendapat empat imam madzhab, yaitu Hanafi, Hambali, Maliki dan Syafi'i, bahwa menurut syariat, arti jihad hanyalah kital. Sedangkan pengertian jihad sebagai upaya serius dalam hal kebaikan adalah pengertian lughawi. Dalam pemahaman mereka, konsep lugawi tidak bisa dijadikan pedoman dalam beribadah. Dalam hal ibadah, kita hanya bisa merujuk pada makna syariat. Perbedaan pemahaman tentang jihad ini telah menjadi titik pertikaian antara jihadis Salafi dan Muslim arus utama Indonesia.

Pokok perdebatan kedua dalam gerakan sosial Islam Indonesia menyangkut batas-batas *dar al-harb* dan *dar al-islam*, dan klasifikasi jihad defensif (jihad difa'i) dan jihad ofensif (jihad hujumi) serta hukum dalam melakukan dua jihad ini, apakah ini fardhu ain atau fardhu kifaya. Menurut Hasim Asyari, jihad kital (perang) hanya boleh dilakukan ketika musuh memasuki wilayah Muslim. Jadi wilayah Muslim yang dulunya dar al-Islam ketika diduduki musuh dapat digolongkan sebagai *dar al-harb*.

Peperangan tersebut dilakukan sebagai bagian dari jihad defensif dan hukumnya fardhu 'ain bagi mereka yang berada dalam radius 94 km dari kawasan Harb. Artinya, jihad defensif ini memiliki batas wilayah dan waktu yang jelas. Di sisi lain, NU tidak setuju jika Indonesia dalam keadaan damai menjadi dar al-harb ketika sebagian pemerintahnya menganggapnya maghut karena tidak ingin menegakkan syariat Islam. Dalam pandangan NU, mereka yang berperang di wilayah Islam dikategorikan sebagai irhab (teror). Secara historis, di bawah pendudukan kolonial Belanda, NU bahkan pernah menyebut Indonesia sebagai dar al-Islam, negoro Islam, dalam arti wilayahul Islam, bukan daulah Islam. Karena meskipun pemerintah kolonial Belanda kafir, umat Islam diberi kebebasan untuk menjalankan aktivitas keagamaannya dengan baik.

Muhammadiyah sependapat dengan NU mengenai *dâr al-Islâm* dan *dâr al-ḥarb* ini. Namun, Indonesia saat ini tidak dapat dikategorikan sebagai *dâr al-ḥarb*, karena Indonesia secara fisik tidak tunduk pada kolonialisme. Oleh karena itu, Muhammadiyah mengutuk keras pengeboman oleh segelintir umat Islam di beberapa rumah ibadah orang lain, serta tempat-tempat lain, dengan alasan bahwa Indonesia sudah dapat dikategorikan sebagai *dâr al-ḥarb*, dengan dalih jihad melawan Kristen, atau Amerika Serikat dan Barat. Namun Muhammadiyah tetap meyakini bahwa secara ekonomi, budaya, dan lain-lain, Indonesia memang berada di bawah hegemoni asing. Hal ini terlihat dari berbagai undang-undang yang lebih menguntungkan pihak asing daripada kesejahteraan rakyat Indonesia. Karena itu, jihad melawan dominasi asing ini tidak dilakukan

dengan jihad fisik, melainkan dengan jihad versi lain, seperti jihad konstitusional yang digagas oleh Muhammadiyah, yang bertujuan untuk merevisi produk hukum agar lebih pro-rakyat.

BAB III

IBN AJIBAH DAN PEMIKIRAN TAFSIRNYA

Pembahasan pada bab ini ialah menjelaskan dan mengulik kehidupan Ibn Ajibah serta bagaimana karakteristik tafsirnya yaitu *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd*. Pengulasan ini kiranya penting dilakukan guna untuk mengedepankan kelengkapan sebuah penelitian sehingga bisa menjadi tesis yang mendekati komprehensif. Sebuah karya tafsir atau tulisan apa pun pasti dipengaruhi atau dilatarbelakangi oleh *basic* penulis atau mufasir ketika menafsirkan Al-Qurʾan. Lebih dari itu, di dalam karya

A. Biografi Ibn Ajibah

Pada bab ini yang menjadi fokus pembahasan adalah biografi Ibn Ajibah. Tema ini penting dibahas, karena biografi adalah bagian penting dari sebuah kajian tokoh. Dengan biografi tersebut akan diketahui bagaimana latar belakang sosial, politik dan intelektual yang memengaruhi seorang tokoh dan mewarnai pemikirannya. Pada bab ini juga akan dijelaskan mengenai bagaimana seorang Ibn Ajibah menjalani kehidupannya serta sejarah pemikirannya, karya-karya, kondisi sosial dan politik, serta pada posisi apa ia ditempatkan di dalam khazanah tafsir Al-Qurʾan. Selain itu, akan dibahas mengenai orisinalitas tafsirnya, terutama Tafsir *al-Baḥr al-Madīd* yang menjadi objek kajian di dalam penelitian tesis ini.

1. Kehidupan dan Aktivitas Akademik

Ibn Ajibah memiliki nama lengkap Ahmad bin Muhammad al-Mahdi bin al-Husain bin Muhammad bin Ajibah, yang kemudian nama lengkap ini dijadikan sebagai nama singkat yaitu dalam bahasa Arab

disebut sebagai *kunyah*¹ Ia memiliki beberapa nama nama singkat yang nama panggilan yaitu di antaranya adalah Ibn Ajibah al-Anjari, al-Tautani, al-Hujuji. Ia lahirkan di sebuah desa kecil yang bernama Ajabasyi dari kabilah al-Anjari Teotani, dan wafat pada saat berkunjung ke makam gurunya al-Buzidi di Ta'un pada tanggal 7 Syawal dilahirkan di sebuah tempat yang bernama Bukhara sekitar tahun 1224 H, yaitu salah satu tempat di kota Maroko.² Kemudian secara nasab ia memiliki ikatan dari darah dengan Nabi Muhammad SAW melalui Hasan bin Ali dan Fatimah.³

Mengenai masa-masa kehidupan Ibn Ajibah ada beberapa fase yang ia lalui. Hal ini berdasarkan pada pembagian yang dilakukan oleh beberapa peneliti yang mana membagi fase kehidupannya menjadi tiga periode: *pertama*, masa lahir yaitu dari 1474-1765 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 Ajibah, di mana ia menjadi seorang mursyid tarekat yang memiliki tingkat produktivitas yang sangat tinggi sehingga ia sampai posisi ihsan, dan ini terjadi seputar 1794-1809 M atau 1208-1224 H.⁴

Keluarga Ibn Ajibah masyhur di kalangan masyarakat pada saat itu sebagai keluarga yang saleh. Salah satu ajaran yang ditanamkan ketika ia kecil 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 Ajibah malah lebih memilih menyendiri guna untuk menghabiskan hampir semua waktunya untuk belajar dan melakukan amal-amal yang diperintahkan Agama. Ibn Ajibah juga sudah mengkhatamkan hafalan Al-Qur'annya semenjak dini dan sudah banyak menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan.⁵

Jenjang pendidikan formal Ibn Ajibah dimulai pada saat ia beranjak usia 19 tahun. Pada usia tersebut ia tidak melakukan

¹Kunyah ialah bahasa yang menjadikan sesuatu menjadi nama panggilan atas seseorang, yang mana itu bukan namanya atau nama asilnya seperti Abu al-Hasan, Ummu al-Khair, atau Ibn Hasan dan bintu Khair, dan lain-lain. Lihat Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, al-Mu'jam al-Wasith, Mesir: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah, 2011, hal. 832.

²Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Jilid I, hal. 5.

³Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid...*, jil. I, hal. 6.

⁴Nur al-Din Nas al-Faqih, *Ibn 'Ajibah Shai'r al-Magribi*, Fas: Risalah Diplomat Jurusan Adab Kampus Sayyid Muhammad bin Abdullah, 2005, hal. 20.

⁵Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid...*, Jilid I hal. 5.

perjalanan ke luar daerah, 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 Fiqih, tafsir, hadits dan juga disiplin ilmu bahasa seperti Nahwu, Sharf dan logika (*mantiq*).⁶ Ia tidak pernah merasa puas dengan ilmu yang diraih. Ia juga merasa haus ilmu sehingga tidak pernah berhenti menuntutnya kepada siapapun dari kalangan ulama. Hal itu bisa dilihat dari apa yang diungkapkan oleh Ibn Ajibah; “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”. Dari pernyataan ini bisa dinilai akan kerendahan hati Ibn Ajibah.

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 Tawadi bin Saudah, yaitu seorang ahli hadis di kota tersebut. di sana juga Ibn Ajibah mempelajari ilmu tafsir, ilmu waris dan bahasa. Setelah mempelajari semua disiplin ilmu tersebut ia kembali bersama syeikhnya ke kampung halaman tiada lain kecuali untuk menerbitkan karya-karyanya.

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 Ajibah terpesona untuk mendalami ilmu tasawuf, yang mana pada saat itu disiplin ilmu ini hadir dan tumbuh melalui adanya dorongan tarekat Syadziliyyah al-Darqawiyah. Dua guru besar yang memengaruhi pemikiran tasawuf ialah Syaikh Darqawi dan Syaikh al-Buzidi al-Gummari.

Suatu hari Ibn Ajibah pernah meminta gurunya al-Buzidi 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 Ajibah menjadi seseorang yang merasa menjadi orang yang menguasai ilmu hakikat.⁷

Guru di mana Ibn Ajibah mendapat banyak wawasan keilmuan tasawuf, ialah seorang ulama yang terpandang dan terkemuka di Kabilah Gumarah, di mana nasab atau jaring keturunannya menyambung kepada Abu Hasan al-Syadzili yang merupakan *founding Father* dan *mu'assis* dari pada tarekat *Syâdzilîyah*. Pada al-Buzidi Ibn

⁶Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd...*, Jilid I hal. 6.

⁷Ali Abi Hasan, *Tabaqat Syadziliyyah al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005, hal. 154.

Ajibah menghabiskan waktu untuk belajar selama 16 tahun. Jarang diketahui, bahwa guru Ibn Ajibah 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 Ajibah.⁸

Selanjutnya, selain memiliki guru yang bernama al-Buzidi, Ibn Ajibah juga memiliki guru yang bernama Syeikh al-Darqawi. al-Darqawi banyak juga memberikan pengaruh terhadap Ibn Ajibah. Al-Darqawi adalah sebuah nama panggilan yang mana nama asli sebenarnya adalah Abu al-Ma'ali al-'Arab bin Ahmad al-Hasani, yang mana ia adalah seorang peletak batu pertama fondasi tarekat al-Syadziliyah al-Darqawiyah.⁹ Tarekat ini berbentuk sederhana atau tidak memiliki keanehan dan serta tidak sulit di dalam menjalaninya. Karena, Al-Qur'an dan Sunnah 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 152¹⁰ - "*maka ingatlah kepada-Ku, maka Aku pun akan ingat kepadamu* " - sebagaimana yang dilakukan juga pada umumnya oleh tarekat-tarekat yang lainnya dan tarekat Darqawiyah tidak jauh berbeda dengan tarekat Syadziliyah meskipun ia merupakan cabang darinya.¹¹

Ibn Ajibah 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 "*Tarîqah Syadziliyah 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.¹²

2. Kondosi Sosial dan Politik

Ibn Ajibah dilahirkan sebuah wilayah yang bernama Maroko, pada saat ia dalam masa tumbuh kembang, kondisi perpolitikan sedang bergejolak. Kalau dihitung secara penanggalan hijriah terhitung dari

⁸ Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, hal. 14.

⁹ Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, hal. 9.

¹⁰ Ma'mun Garib, Abu Hasan al-Syadzily: *Hayatuhu, Tasawwufuhu, Talamidzuhu*, Kairo: Dar al-Gharub, 2000, hal. 63

¹¹ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011, hal. 74

¹² Ali bin Hasan, *Tabaqat Syadziliyah al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, hal. 152.

abad kesepuluh sampai pada abad enam belas, wilayah Maroko dan daerah lainnya sedang dalam keadaan tidak stabil yang akibatkan oleh pertikaian sipil. Pergulatan untuk meraih kekuasaan yang kemudian berimbas kepada peperangan yang cukup lama dan sangat berefek kepada kekurangan ekonomi dan sumber daya negara. Efek ini tidak hanya berimbas untuk daerah perkotaan saja, bahkan merembet ke wilayah-wilayah pedesaan. Imbas yang tidak kalah besarnya adalah terjadi kepada aktivitas pertanian. Namun, para guru sufi tidak tinggal diam dalam melihat situasi ini, mereka ikut terjun langsung untuk menyelesaikan permasalahan ini dengan cara memerintahkan murid-murid mereka untuk membuat tanah yang tadinya tandus menjadi bisa lebih efektif untuk digarap lagi.¹³

Doktrin tasawuf sangat memengaruhi keberadaan masyarakat di mana Ibn Ajibah bertumbuh kembang. Oleh sebab itu, mereka sangat kental dengan budaya tersebut, yang mana yang berkembang pada saat itu. Maroko di mana ia dibesarkan sangat dipengaruhi dengan tasawuf. Keberadaan peninggalan budaya doktrin praktik keagamaan membawa negara Maroko kepada sebuah karakter yang bersifat toleran dan demokratis. Hal itu bisa terjadi karena mengusung pemahaman yang berlandaskan pada sebuah konsep moderasi (*wasathîyah*) dengan mengharmoniskan antara doktrin fikih dan tasawuf. Pada saat itu, yang menjadi cakupan dasar dari praktik keberagaman berlandaskan kepada teologi Asy'ariyyah, kemudian dalam hal fikih mengambil mazhab Maliki dan ajaran tasawuf bersandar kepada Imam Junaid al-Baghdadi.¹⁴

Terhitung semenjak 988-799 M. Maroko memulai dipengaruhi oleh doktrin tasawuf, tepatnya pada masa kerajaan dinasti Idrisiah.¹⁵ Apalagi setelah semakin menguatnya indoktrinasi kitab *magnum opus* dari Imam al-Ghazali, yaitu *Ihya' Ulumiddin* dan menyebar secara cepat di negara Maroko. Penyebabnya adalah, diakui bahwa kitab karya Imam al-Ghazali tersebut mampu mengombinasikan antara ajaran tasawuf dan fikih yang mana sebelumnya, di Maroko sering mempertentangkan antara fikih dan tasawuf.¹⁶

¹³Francisco Rodriguez-Manas, Agriculture, Sufism and State in Tenth/Sixteenth-Century Morocco, Bulletin of The School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 59, No. 3, 1996, hal. 450.

¹⁴Keneeth, Islam: *A Unique an Welcome Spirit of Moderation an Tolerance*, Georgetown University: Center for Contemporary Arab Studies, t.th, hal. 4-6.

¹⁵Moh. Nurhakim, Sejarah dan Peradaban Islam, Malang: UMM Pers, 2003, hal. 7.

¹⁶Nur Al-Din Nas al-Faqih, *Ibn Ajibah Syai'r al-Maghribi...*, Fas: hal. 11.

Akan tetapi, kitab *Ihya' Ulumiddin* ini pada masa dinasti Murabbitin¹⁷ di bakar. Hal itu disebabkan oleh pandangan yang menduga bahwa kitab tersebut sebagai akar dari suburnya praktik-praktik yang menyimpang dan merusak akidah yang lahir dari kaum sufi. Namun, pada masa dinasti Muwwahidun¹⁸, tasawuf mendapat kedudukannya kembali untuk tumbuh dan berkembang lagi serta ajarannya bisa mengisi ruang-ruang masyarakat.¹⁹

Dari dan sebab dipraktikkannya ajaran tasawuf ini muncullah sosok Ubbad al-Randi (729 H) dan juga Muhamad bin Sulaiman al-Jazuli dan Ahmad Zaruq al-Tazli (899 H.). merekalah yang selalu mendedikasikan diri untuk mendidik masyarakat dalam bertarekat, terutama Syadzilyyah, yang mana-sebagaimana dijelaskan sebelumnya-mampu mengombinasikan antara konsep tasawuf dan fikih. Maka sudah tidak diragukan lagi dengan sebab mengombinasikan ajaran tersebut lahirlah para ulama fikih, hadis dan tasawuf. Dari sinilah lahir ungkapan fenomenal yaitu; “*barang siapa yang menggeluti ilmu fikih tanpa tasawuf maka ia fasik, dan barang siapa yang ber-tasawuf tanpa fikih maka ia adalah zindiq* dan barang siapa yang menggabungkan keduanya maka ia telah memahami hakikat”.²⁰

Pada saat kekuasaan Sultan Ismail, tepatnya pada abad ke 12, keadaan dan situasi Maroko pada saat itu memang sedang dalam kondisi politik yang sangat mencekam. Ibn Ajibah pada saat itu masih berusia 6 tahun dan ketika itu ia mendampingi gurunya al-Darqawi dalam peperangan yang disebabkan oleh adanya penjajahan terhadap negara.²¹ Ibn tetap menulis karya-karyanya meskipun ia berada dalam kondisi yang berkecamuk. Zabair mengatakan bahwa peperangan yang terjadi pada masa itu sama sekali tidak memengaruhi produktivitasnya dalam menulis. Bahkan, ia tidak pernah menyentuh ranah politik dalam karya-karyanya.²²

3. Karya-Karya

Ibn Ajibah sangat masyhur dengan memiliki karya-karya yang begitu banyak. Ia adalah sosok ulama yang sangat produktif di dalam menyusun buku-buku. Jika menilik karyanya lebih lanjut, ibn ajibah

¹⁷Dinasti ini didirikan oleh Yahya bin Ibrahim (400 H./1009 M). Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik, Perkembangan ilmu Pengetahuan Islam*, Jakarta: Kencana, 2007, hal. 128.

¹⁸Tim Penulis, *Ensiklopedia Islam*, Jakarta: Iktiar Baru Van Hoeve, 1994, hal. 332.

¹⁹Nur Al-Din Nas al-Faqih, *Ibn Ajibah Syai'r al-Maghribi...*, hal. 11.

²⁰Nur Al-Din Nas al-Faqih, *Ibn Ajibah Syai'r al-Maghribi...*, hal. 12.

²¹Zubair, Ibn Ajibah, “wa al-Majaz fi Tafsirihi al-Bahr al-Madid Surah Yasin Namudhjan”, *Tesis University of Abou Bekr Belkaid-Tlemcen*, Algeria, 2015, hal. 4.

²²Zubair, *Ibn Ajibah wa al-Majaz fi Tafsirihi al-Bahr al-Madid Surah Yasin Namudhjan...*, hal. 4.

tidak menulis hanya dalam satu bidang keilmuan saja, namun ia menyusun karya dalam berbagai disiplin pengetahuan seperti tafsir, hadis, fikih, bahasa dan tasawuf. Adapun yang paling mendominasi dari seluruh karya tersebut adalah tasawuf. Meski begitu, tidak semua karya dari Ibn Ajibah bisa dijumpai, namun sebagian besar bisa dijumpai. Berikut adalah susunan karya dari Ibn Ajibah yang dibagi menjadi enam macam:²³

- a. Disiplin Al-Qur'an dan Hadits Karya-karya Ibn Ajibah dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan Hadis begagai berikut; *Tafsîr al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur`ân al-Majîd*, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Fâtîḥah*, *al-Kasyf al-Bayân fî Mutasyâbih al-Qur`ân*, *al-Durur al-Mutanâshirah fî Taujîh al-Qirâ`ât al-Mutawâtirah*.
- b. Disiplin Ilmu Hadis dan Sejarah, *Hâsiyah al-Jâmi` al-Shagîr li al-Suyûthi*, *`Arba`ûn Hadîtsan fî al-Ushûl wa al-Furû` wa al-Riqâ`*, *al-`Anwâr al-Sunnîyah fî al`Adzkâr al-Nabawîyah*, *al-`Adiyâ` wa al-`Adzkâr al-Mumhaqah li al-Dzunûb wa al-`Azwâr*.
- c. fikih dan Akidah, *Hâsiyah `ala Mukhtashar al-Khalîl*, *Risâlah fî `Aqâ'id wa al-Salâh*, *Tahshîl al-Madkhal li Tanmîyah al-`Amal bi al-Nihâyah al-Shâliḥah `Inda al-Iqbâl*, *Silk al-Durûr fî Dzikri al-Qhadâ` wa al-Qadr*.
- d. Bahasa, dalam bahasa Ibn Ajibah punya karya yang bernama *Al-Futûḥât al-Qudsîyah fî Syarḥ al-Muqaddimah al-Jurûmîyah*
- e. Terjemahan; *Azhar al-Bustân fî Thabâqât al-`a`yân*, *Fahrâsa* (karya ini sebenarnya membahas mengenai biografi dari Ib Ajibah yang tulisan aslinya berbahasa Prancis, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Abd. Jami' Shalih)
- f. Tasawuf; Adapun karya-karya tasawuf dari Ibn Ajibah adalah sebagai berikut; *Al-`Anwâr al-Sunnîyah fî Syarḥ al-Qâsidah al-Hamzîyah*, *al-Lawâ'ih al-Qudsîyah fî Syarḥ al-Wazîfah al-Zurûqîyah*, *Îqâh al-Himam fî Syarḥ al-Ḥikam*, *Dîwân Qashâ'id al-Tasawwuf*, *Risalah fî Dzammi al-Ghîbah wa Madhi al-`Uzlah wa al-Sumt*, *Syarḥ Burdah Bushîrî*, *Syarḥ Hizb al-Kabîr al-Syadzîlî*, *Syarḥ al-Qasîdah al-Humrîyah Li Ibn al-Naḥwi*, *Syarḥ al-Qasîdah al-Hai`ah fî Tasawwuf li al-Rifâ'i*, *Syarḥ al-Kawâkib al-Durrîyah fî Mâdhi al-Barîyah*, *Syarḥ Tâ`iyah al-Bûzîdî*, *Syarḥ al-`Âkhar (al-Mutûl) Tâ`iyah al-Bûzîdî*, *Syarḥ Râ`iyah al-Buzîdî fî al-Sulûk*, *Syarḥ al-Salâḥ Ibn `Arabi al-Hâtimî*, *Syarḥ al-Salâḥ Abd al-Salâm al-Masyîsyî*, *Syarḥ al-`Abyât: Tawâdha` bi al-Mâ` al-Ghâ'ib in kunta dzâ Sir*, *Syarḥ al-Muqatta`ah fî Mahabbatillah: li Syitarî*, *Syarḥ Nazhm mâ Yadullu `Alaihi Lafzh al-Jalâliyah li Syitarî*, *Syarḥ*

²³ Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur`ân al-Majîd...*, hal. 9-14.

Nûnîyah li Syitarî, Kasyf al-Niqâb ‘an Sir al-Lubbâb, Mi’râj al-Tashawwuf ilâ Haqâ’iq al-Tashawwuf.

B. Seputar Tafsir Ibn Ajibah

1. Latar Belakang Penulisan

Ibn Ajibah menjelaskan di dalam mukadimah tafsirnya bahwa ilmu tafsir merupakan tempat menelurkan hasil dari sebuah perenungan dan pemikiran yang jernih. Namun, Ibn Ajibah 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 Ajibah adalah mereka menguasai ilmu-ilmu lahir seperti Bahasa Arab, Nahwu, Sharf, bayan, Ma’ani, badi’ fikih, hadis dan ilmu sejarah. Sedangkan 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-Dzahabi meletakkan kriteria yang ketat tentang bagaimana seseorang bisa diterima tafsirnya, maka Ibn Ajibah 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 Ajibah 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 Ajibah 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 dalam pernyataannya yang termaktub dalam mukadimah tafsirnya²⁵:

²⁴Eric Geoffroy, Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam, USA: World Wisdom, 2010, hal. 33-34.

²⁵Teks Asli:

واعلم أن القرآن العظيم له ظاهر لأهل الظاهر، وباطن لأهل الباطن، وتفسير أهل الباطن لا يذوقه إلا أهل الباطن، لا يفهمه ولا يذوقه سواهم، ولا يصح ذكره إلا بعد تقرير الظاهر، ثم يشير إلى علم الباطن بعبارة رقيقة وإشارة دقيقة، فمن لم يبلغ فهمه لذوق تلم الاسرار فليسلم، ولا يبادر بالإنكار فإن علم الأذواق من وراء طور العقول، ولا يدرك بتوتر العقول.

Ibn ‘Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur’an al-Majid*..., Jilid I. h, 16-17.

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.

Sebagai bentuk penguatan dari apa yang disampaikan, Ibn Ajibah kemudian menukil pernyataan dari seorang sufi besar yang sangat fenomenal Ibn' Atha'illah al-Sakandar, sama seperti yang dinyatakan dalam kitab Ltha'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

²⁶Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsîr al-Qur`â nal-Majîd...*, jil. I. hal. 17

sebagaimana pada umumnya mereka menjadikan riwayat ini sebagai landasan teoritis atas makna lahir dan batin Al-Qur'an. "*Li kulli ayatin zahirun wa batinun wa haddun muttala*"²⁷

Guru dari Ibn Ajibah, yaitu Sayyid al-Buzidi dan al-Hasani 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-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Majīd*. Namun, bila dilihat dari sisi bahasa, maka akan ditemukan makna sederhana yaitu tafsir "samudera yang agung". Dan 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.

2. Metode dan Sumber Penafsiran

Setiap tafsir pasti memiliki suatu metode. Kata metode sendiri berasal dari bahasa Yunani yaitu kata "*mhetodos*" kata ini sendiri bermakna jalan atau suatu cara. Kemudian kata metode yang berasal dari bahasa Yunani ini diserap ke dalam Bahasa Inggris menjadi "*mhetod*" dengan makna yang sama yaitu jalan atau cara. Dalam bahasa Arab, kata metode diterjemahkan menjadi "*tarīqah*" dan memiliki makna yang sama, atau pada sebagian yang lain dibahasakan sebagai "*manhaj*". Kemudian untuk pemaknaan di dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai jalan atau cara yang ditempuh dan bersifat teratur dengan cara berpikir yang baik guna untuk sampai kepada sebuah tujuan yang dituju atau dimaksud (secara khusus di dalam penelitian atau ilmu pengetahuan), atau sistem yang dikonstruksikan dalam sebuah cara kerja yang diperuntukkan sampai kepada sebuah tujuan.²⁹

Sebenarnya, kata metode ini, dengan maknanya yang umum bisa dipakai dalam berbagai macam jenis objek. Bisa digunakan pada hal-hal yang bersifat nalar kritis ataupun pada hal-hal yang berkaitan

²⁷ Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Majīd*, hal. 17

²⁸ Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Majīd*, hal. 19

²⁹ Tim Penyusun, Kamus besar bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, cet. Ke-III, 2005, hal, 16.

dengan sesuatu yang bersifat fisik. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa metode adalah bagian yang urgen bagi seseorang sebagai sarana untuk sampai kepada maksud yang telah ditentukan.

Ketika membahas tafsir Al-Qur'an juga tidak bisa lepas dari metode. Jika dihubungkan dengan definisi metode pada KBBI, maka metode tafsir bisa didefinisikan sebagai jalan atau cara yang ditempuh dan bersifat teratur dengan cara berpikir yang baik guna untuk sampai kepada pemahaman yang tepat dan sesuai dengan apa dimaksud atau diinginkan Allah SWT. dalam semua ayat yang diturunkan di dalam Al-Qur'an melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW.

Ilustrasi atau gambaran di atas menjadi sebuah acuan di mana ketika berbicara masalah metode penafsiran, maka yang dimaksud adalah bahwa ketika seorang mufasir memberikan interpretasi terhadap Al-Qur'an kemudian ia tidak melalui beberapa tahapan yang tercantum atau ditentukan dalam sebuah metode tafsir maka suatu yang mungkin jika dia akan membuat sebuah kesalahan di dalam menafsirkan Al-Qur'an. jenis penafsiran yang demikian disebut sebagai tafsir yang menjadikan pemikiran murni sebagai landasan di dalam menjelaskan isi kandungan Al-Qur'an (*tafsîr bi al-ra'y al-mahdh*). Tafsir jenis ini adalah bentuk penafsiran yang tidak dibolehkan oleh Nabi atau bahkan Ibn Taimiyah sendiri mengharamkannya.³⁰

Meskipun Ibn Taimiyah mengharamkan *tafsîr bi al-ra'y*, tidak semua jenis tafsir ini haram, hal ini ditegaskan oleh al-Zarqani bahwa tafsir seperti ini dibagi menjadi dua; ada yang dibolehkan dan ada yang tidak dibolehkan. Sebelum memberikan pembagian, Zarqani memberikan penjelasan atau pendefinisian ulang mengenai *tafsîr bi al-ra'y*. Ia mendefinisikan tafsir jenis tersebut sebagai ijtihad. Ia melanjutkan, bahwa jika Ijtihad disandarkan kepada sesuatu yang wajib dijadikan sandaran serta jauh dari kesesatan dan kebodohan, maka tafsir tersebut masuk ke dalam tafsir yang terpuji, namun jika sebaliknya maka terhitung tafsir yang tercela. Selanjutnya al-Zarqani mengutip al-Suyuthi tentang syarat-syarat *tafsîr bi al-ra'y* diterima:³¹

Pertama, dengan menukil dari Rasulullah serta harus hati-hati dari hadis *dha'if* dan *mawdhû'*

Kedua, mengutip perkataan sahabat, dinyatakan itu adalah bagian dari hadis marfu', dikhususkan untuk ungkapan sahabat dibarengi dengan asbab nuzul.

³⁰ Ibn Taimiyah, *Muqaddiâat fî Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1971, hal. 105.

³¹ Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân*, hal. 293-294

Ketiga, menafsirkan atas dasar bahasa bersamaan kemestian adanya kehati-hatian dari adanya mengubah makna ayat sehingga tidak sesuai dengan bahasa Arab.

Keempat, harus sesuai dengan aturan-aturan syariat, yang nomor empat ini adalah yang didoakan oleh Nabi kepada Ibn Abbas.

Kembali ke masalah metode yang telah dijelaskan, maka metode tersebut digunakan sebagai landasan di dalam menyampaikan penjelasan ayat Al-Qur'an. Para mufasir juga mempunyai cara yang beragam di dalam memberikan pemaknaan terhadap penafsiran mereka. Namun, belum ditemukan kapan permulaan hadirnya sebuah metode di dalam tafsir serta bagaimana perkembangannya. Namun, Nashruddin Baidan telah mencoba menganalisis dengan melihat melalui ungkapan dari Abu Bakr, Mujahid, Imam Malik, dan ulama lainnya. Ia memberikan sebuah kesimpulan bahwa lahirnya metode tafsir adalah seiring dengan lahirnya tafsir itu sendiri. Secara *de facto* metode tafsir mungkin sudah ditemukan bahkan sudah dipraktikkan pada saat itu, namun secara *de jure* tidak ditemukan satu tulisan khusus yang membahas metode tafsir. Generasi pertama Islam pasti akan sangat komprehensif di dalam menafsirkan Al-Qur'an, hal itu disebabkan oleh keberadaan mereka yang menguasai berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan yang akan mendukung proses penafsiran mereka, ditambah lagi mereka memahami dan menguasai kondisi pada saat itu, baik diri sisi asbab al-nuzul dan lain-lain.³²

Abdul Hayyi al-Farmawi juga ikut mengomentari masalah metode penafsiran. Ia bahkan mengibaratkan Al-Qur'an itu bagaikan samudra yang mengagungkan dan penuh dengan keajaiban serta keunikan yang tidak akan pernah habis dan tidak akan pernah sirna dan lekang oleh waktu, hal inilah menjadi penyebab lahirnya berbagai macam ragam dan corak tafsir beserta metodologinya. Hal itu bisa dilihat dengan penuhnya rak-rak perpustakaan dengan karya-karya tafsir yang mengagungkan dan mencengangkan sebagai bukti bahwa betapa tingginya girah dan motivasi para mufasir untuk memahami dan menggali kedalaman dan keindahan isi Al-Qur'an.³³

Quraish Sihab memberikan klasifikasi macam-macam metode penafsiran dalam Al-Qur'an sesuai dengan yang telah dirumuskan oleh para ulama salaf. Adapun beberapa metode tersebut ialah:³⁴

³² Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 56-57.

³³ Abd al-Hayyi al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy: Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994, hal. 11.

³⁴

- a. *Ijmâlî*, yaitu suatu bentuk penafsiran yang menekankan kepada penjelasan secara global yaitu hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan, namun sang penafsir diharapkan dapat menghadirkan makna-makna dalam bingkai suasana Qur'ani. Bentuk penafsiran ini tidak akan menjelaskan munasabah dan atau asbab ali-Nuzul dalam menginterpretasikan AL-Qur'an.
- b. *Tahlîlî*, ialah metode penafsiran yang mencoba menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai macam seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan dan keinginan mufassirnya yang dihidangkannya secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam mushaf.
- c. *Muqârin*, berbicara mengenai metode tafsir *muqârin* maka di sana terdapat beberapa kriteria yang akan ditemukan, di antaranya, *pertama*; ada beberapa ayat yang memiliki lafaz yang berbeda secara ekplisit namun ternyata ia memiliki pembahasan yang sama, *kedua*; ayat-ayat tersebut memiliki perbedaan dalam hal informasi dengan hadis Nabi, *ketiga*; adanya perbedaan pendapat para ulama mengenai penafsiran dalam satu ayat yang sama dari Al-Qur'an al-karim.
- d. *Maudhû'i*, metode penafsiran *maudhû'i* atau dalam bahasa ilmiahnya metode penafsiran tematik ialah sebuah metode yang memfokuskan interpretasi terhadap ayat-ayat atau tema-tema tertentu guna melihat bagaimana pandangan Al-Qur'an terhadap tema tersebut yang dibahas atau diteliti, misalnya tentang tema jihad, zakat, pajak, hukum warisan dan lain sebagainya yang berhubungan dengan suatu tema tertentu.³⁵

Dari empat pembagian metode tafsir di atas, maka bisa diambil kesimpulan sementara bahwa metode yang digunakan oleh Ibn Ajibah di dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah metode penafsiran *tahlîlî*. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, ialah metode yang mana sang mufassir mencoba menjelaskan isi ayat dengan Al-Qur'an dengan melihat berbagai macam aspek yaitu dengan mempertimbangkan urutan ayat dan sesuai dengan urutan surah.

Dalam disiplin ilmu tafsir akan ditemukan beberapa jenis pendekatan. Al-Zarqani membagi beberapa macam pendekatan di dalam menafsirkan Al-Qur'an menjadi beberapa bagian:³⁶

- a. Tafsir *bi al-Ma'tsûr*, ialah segala yang bersumber dari Al-Qur'an, sunah dan kalam sahabat yang bermaksud menjelaskan maksud dari apa yang Allah maksudkan di dalam kitabnya. Contoh ayat yang

³⁵ Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhû'iy: Suatu Pengantar*, hal. 36

³⁶ Muhammad Abdul Azhim Zarqani, *Manâhil al-'irfân fî ulûm al-Qur`ân* hal. 271

menjelaskan ayat yang lainnya adalah pada surah al-Baqarah/2: 197. Selanjutnya, pendekatan yang dipakai dari sisi sumber tafsir, maka ia menggunakan bentuk penafsiran yang bertumpu pada dua macam atau jenis tafsir yaitu dengan riwayat dan rasional. Bentuk penafsiran yang mengambil sumber kepada riwayat ialah bentuk penafsiran terhadap satu ayat lalu kemudian menjadikan ayat lain yang memiliki hubungan sebagai tafsirnya atau hadis Nabi serta penafsiran para sahabat dan melihat sebab diturunkannya ayat tersebut (*asbâb al-nuzûl*)³⁷ juga qirâ'at. Akan tetapi, memang tidak bisa dipungkiri, dalam hal penerapan tafsir bi al-ma'tsur sendiri Ibn Ajibah tidak sepenuhnya menggunakannya. Dalam hal menafsirkan *bî al-ma'tsûr*³⁸, berikut contohnya: Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Contoh dari penafsiran ini adalah pada ayat (2):3 ditafsirkan dengan surah al-Haj, al-Isra' (17):78 (22):35 serta surah al-Ma'un (107):4.

- b. Menafsirkan Al-Qur'an dengan Hadis. Penafsiran ini ialah bentuk mencari penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan hadis Nabi Muhammad SAW. Salah satu contoh penafsiran ini pada tafsir Ibn Ajibah ialah ketika ia menafsirkan surah Al-Baqarah (2):180. Pada saat ia memberikan penjelasan mengenai ayat ini ia mengutip hadis Nabi yang menyatakan bahwa Allah SWT kelak di hari kiamat akan memberikan naungan kepada orang-orang yang beriman serta akan memberikan kelonggaran terhadap orang-orang yang mendapat kesulitan.
- c. Kemudian bentuk penafsiran yang ketiga adalah menjadikan *asbâb al-nuzûl* sebagai sumber atau pertimbangan di dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pada bentuk penafsiran ini, bisa dilihat pada cara Ibn Ajibah menafsirkan surah al-Baqarah (2):198. Pada ayat ini yang menjadi sebab turunnya ialah pada saat umat muslimin ketika berdagang pada saat musim haji mereka merasa berdosa. Hal itu disebabkan pada masa jahiliyah ada tiga pasar yang sangat masyhur yaitu di antaranya ialah Zul Majaj, Mijnah dan Ukazh. Ketika kaum muslimin berdagang mereka menangis yaitu tepatnya pada saat musim haji, lalu turunlah ayat ini sebagai penegasan bahwa

³⁷ Manna' Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* t.tp: al-Ashr al-Hadits, 1973, hal. 366-367.

³⁸ Tafsir bi al-ma'tsur ialah sebuah bentuk penafsiran yang menjadikan ayat sebagai tafsir dari ayat lainnya atau menafsirkan satu ayat tertentu dengan menggunakan hadis Nabi SAW. hal demikian dilakukan guna untuk memberikan penjelasan terhadap satu ayat yang sulit untuk dipahami oleh para sahabat, atau bisa juga didefinisikan sebagai sebuah hasil ijtihad dari para sahabat atau hasil perenungan dari para tabi'in yang menghasilkan sebuah penafsiran tertentu. Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz I, hal. 152.

berjualan pada saat musim haji ialah bukan hal yang dilarang, tapi dengan syarat hal itu tidak mengganggu aktivitas ibadah haji yang mereka sedang jalani dan tetap pada tujuan utama yaitu beribadah haji dengan cara yang sempurna.³⁹ Contoh lain dari bentuk penafsiran yang berdasarkan pada asbab al-nuzul dari tafsir Ibn Ajibah ialah ketika menginterpretasikan surah al-Tahrim (66):1.⁴⁰ Ayat ini ditafsirkan dengan sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad tidak akan lagi mengonsumsi madu. Nabi melakukan itu dikarenakan hanya membuat hati istri-istrinya gembira. Dari apa yang dinyatakan di dalam riwayat ini mengesankan bahwa Nabi ingin mengharamkan apa yang telah Allah halalkan pada dirinya.⁴¹

- d. Jenis penafsiran yang keempat ialah menjadikan qira'at sebagai landasan dalam menentukan sebuah penafsiran. Contoh dari penafsiran ini terutama pada tafsir ialah ketika menafsirkan surah al-'an'm/6: 33, jika dilihat dari bacaan imam Nafi' lafaz *ya'* (layahzanuka) pada ayat tersebut dibaca dengan *fathah* sama dengan surah al-'anbiya/21: 103. Sedangkan sebagian yang lain membaca dengan *dhammah*.

Selanjutnya, dalam upaya mengetahui basis dari tafsir *bi al-ra'yi* adalah bisa dilihat dengan bagaimana seorang mufasir bisa mengerti isi kandungan Al-Qur'an berdasarkan pemahamannya terhadap disiplin ilmu Bahasa Arab, kemudian merujuk kepada puisi-puisi atau syair-syair dari pelaku tasawuf, atau bisa juga dengan cara merujuk kepada pendapat para mufasir sebelumnya atau yang lainnya guna untuk memperkuat ketajaman penafsirannya. Di dalam tafsir Ibn Ajibah juga akan ditemukan satu bentuk penafsiran yang menggunakan sumber tafsir *bi al-ra'yi*. Hal itu bisa dilihat dari pemaparan berikut ini:

- a. Bila membaca tafsir Ibn Ajibah, maka akan didapati sebuah penafsiran sederhana, yang mana penulis tafsir melakukan interpretasi terhadap Al-Qur'an berdasarkan kepada makna dari kata yaitu di mana ia memberikan penafsiran kata terhadap Al-Qur'an (*mufradât*). Penafsiran atau penjelasan kata ini dilakukan sebelum ia menafsirkan secara luas dari sebuah kata dalam satu ayat atau surah secara panjang lebar, hal itu diperlakukan kepada kata-kata yang sekiranya perlu untuk diterjemahkan secara kata. Contoh dari

³⁹ Muchlis M. Hanafi, *Ababun Nuzul: Kronologi Sebab Turunnya Wahyu Al-Qur'an*, Jakarta: Kementerian Agama, 2015, hal. 115.

⁴⁰ Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, hal. 79

⁴¹ Muchlis M. Hanafi, *Ababun Nuzul: Kronologi Sebab Turunnya Wahyu Al-Qur'an*, hal. 449.

metode ini ialah ketika menafsirkan kata dalam surah pendek seperti QS al-Nazi'at.

(والسمااء ذات البروج) أي الاثنى عشر، وهي الحمل، والثور، والجوزاء،
والسرطان، والأسد، والسنبلة، والميزان، والعقرب، والقوس، والجدي، والدلو،
والحوت.

(واليوم الموعود) أي يوم القيامة

(وشاهد ومشهود) أي وشاهد في ذلك اليوم ومشهود فيه

- b. Ketika membaca tafsir Ibn Ajibah, maka akan ditemukan juga bagaimana ia sangat memperhatikan gramatikal bahasa di dalam menerapkan tafsirnya terhadap ayat suci Al-Qur'an. Beliau menjelaskan *i'rab* dari beberapa ayat yang sekiranya perlu untuk di *i'rab* seperti yang terlihat dalam ayat berikut ini:⁴²

(امرأة) فاعل بفعل يفسره ما بعده

(صلحا) مصدر

(يصلحا) من الرباعي، فتنصب

(صلحا) على المفعول به، أو المصدر

(بينهما) ظرف، أو حال منه جملة

(الصلح خير) متعوضة

- c. Selanjutnya, di dalam menyuguhkan tafsirnya, Ibn Ajibah memberikan sya'ir-syair yang sebelumnya didahului oleh penjelasan kalimat dari satu ayat

Saat menafsirkan suraj al-Nisa'/4: 24⁴³

ولا تك ممن طيشته طروسه بحيث استخفت عقله واسفزت

فثم وراء النقل علم يدق عن مدارق غايات العقول السليمة

تلقيته منى وعنى أخذته ونفسى كانت من عطاء ممدة

⁴²Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Majīd...*, jilid II, hal.107.

⁴³Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur`ān al-Majīd...*, Jilid II hal. 31.

Syair lainnya adalah

والله ما نشكر خليع وإن ثمل وإن صحا
 وإن ثبت، سير سريع وإن شرب حتى امتحا
 حتى يقطع في القطيع ويدور دور الرحا

Jenis penafsiran seperti ini biasanya disebut sebagai penafsiran yang mengambil atau menukil dari Rasul, Sahabat dan Tabi'in dan seterusnya.

3. Sistematika Penulisan Tafsir

Keutamaan sebuah karya adalah ketika ia mampu mengombinasikan sebuah metode penafsiran. Ibn Ajibah, jika melihat kepada 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 madaniyah. 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 al-Shaffat, 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 madaniyah dan keterangan jumlah ayat, barulah ia memberikan gambaran mengenai ayat yang dibahas bahwa ia memiliki keterkaitan (*munâsabah*) 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.⁴⁴

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 *ahkâm* hal itu dilakukan sebagai awal keberangkatan makna dari lahir ke batin, sebagai bukti bahwa setiap syari'at yang diturunkan memiliki korelasi dengan makna hakikat. Penafsiran Ibn Ajibah semacam ini bisa ditemukan di dalam interpretasinya terhadap surah al-Rahman (55):19.

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيْنَ ۚ

Dia membiarkan dua laut mengalir yang (kemudian) keduanya bertemu,

Ibn Ajibah berpendapat bahwa ayat ini memiliki makna bahwa lautan syari'at dan hakikat ada pertemuan di antara keduanya. Pertemuan ini, dalam interpretasi Ibn Ajibah, tercermin dalam diri manusia sempurna (*insân al-kâmil*). Kemudian ayat

بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيْنَ ۗ

di antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing

Menariknya, sebagai bentuk kekuatan dari kekonsistensinya Ibn Ajibah di dalam menekankan pentingnya integritas antara yang lahir dan yang batin, ia menafsirkan ayat ini sebagai antara ilmu syari'at dan hakikat bagi keduanya ada batas atau jembatan yang mengontrol keduanya, ialah akal sehingga keduanya berjalan pada batasnya masing-masing. Pernyataan Ibn Ajibah melalui penafsirannya ini bisa menjadi sebuah alasan kuat bahwa ia adalah seorang mufasir yang tidak mengesampingkan akal rasional di dalam menjalani tugas

⁴⁴Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsîr al-Qur`â nal-Majîd...*, Jilid VI, hal. 165.

intelektualitasnya, dan sebagai sebuah kesadaran penting bahwa Islam tidak menghilangkan fungsi akal. Dari sini bisa dinilai bahwa stigma tentang sufi yang menolak akan fungsi akal terbantahkan oleh kehadiran Ibn Ajibah, di mana bahwa sufi juga memperhatikan urgennya akal. Para sufi juga tidak melulu mengandalkan kemampuan intuisinya. Maka, untuk sementara, bisa diambil kesimpulan bahwa Ibn Ajibah ingin menegaskan syariat merupakan dimensi lahir yang harus disandingkan dengan rasionalitas dan lahir ialah bagian dari akal yang dihasilkan melalui intuisi.⁴⁵

Jika membaca karya al-Dzahabi, maka akan ditemukan para sufi yang ditolak tafsirnya oleh beberapa kalangan, hal itu disebabkan oleh kaum sufi, di dalam menafsirkan Al-Qur'an, sering meninggalkan aspek syariat dari suatu ayat. Bahkan, mereka tidak membahas makna dari ayat dari sisi bahasanya bahkan makna literernya dan langsung loncat kepada makna batin Al-Qur'an. Seiring demikian, maka Ibn Ajibah hadir untuk menepis stigma itu, karena di dalam tafsirnya ia sangat memperhatikan dimensi syariat di dalam tafsirnya. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa Ibn Ajibah sangat konsisten di dalam menyuguhkan bentuk penafsiran yang didahului oleh aspek lahir dari ayat dalam interpretasinya dan dilanjutkan dengan penafsiran *isyârî*nya atau makna batin dari Al-Qur'an.⁴⁶

Membandingkan tafsir Ibn Ajibah yang berbau *isyârî* dengan tafsir sufistik lainnya, ia memiliki bentuk penafsiran yang lebih memperlihatkan dimensi batin dari lahirnya, dan inilah yang membedakannya dengan tafsir lainnya. Maksudnya, ketika ia memberikan penafsiran terhadap ayat secara batin, maka ia akan mencari munasabah ayat dan menukil syair-syair ulama sufi sebelumnya. Hal ini memungkinkan jika tingkat keaslian dari tafsiran Ibn Ajibah yang berbau tasawuf tidak orisinal. tafsir sufi yang bersumber dari intuisi seseorang yang sedang menjalani suluk biasanya mendominasi dari hasil intuisi, namun Ibn Ajibah tidak seutuhnya demikian, ia lebih kepada mengombinasikan antara intuisi dan penafsiran dari sufi terdahulu. Karena tafsir sufi tidak berlandaskan kepada penjelasan *bayânî* yang menjelaskan ayat dengan ayat lain tapi lebih kepada penjelasan *dzauq*.⁴⁷ Dengan sebab ini tafsir Ibn Ajibah, menurut Zubair, lebih kepada tafsir yang mengombinasikan antara *zâhîrî* dan *isyârî*, tidak secara khusus menafsirkan Al-Qur'an dengan

⁴⁵Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qu'ân al-Majîd...*, Jil. VII hal. 272-273

⁴⁶Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, juz. III, hal. 236.

⁴⁷Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz dirasa tal-Wihdah al-Murabbiyah, 2009, hal. 15-17.

menonjolkan penafsiran batin saja.⁴⁸ Untuk lebih ringkasnya tafsir *al-Baḥr al-Madîd* ini bisa dikategorikan menjadi beberapa bagian:

- a. Tafsir ini memberikan penjelasan mengenai apa yang terkandung di dalam surah secara global⁴⁹ yang mencakupi berapa jumlah ayat di dalam sebuah surah, mengategorikan surah apakah masuk ke dalam surah makiyah atau madaniyah, dan pada sebagian surah menjelaskan hubungan antara satu ayat dengan ayat sebelumnya.
- b. Setelah menjelaskan atau menyebutkan secara umum kandungan surah dan sebagainya, setelah itu menafsirkan AL-Qur'an secara lahir. Adapun yang dilakukan Ibn Ajibah di sini adalah menyebutkan asbab nuzul, penjelasan kata, dan kadang-kadang memberikan pengetahuan pada dimensi gramatikal bahasa Arab.
- c. Menyuguhkan tafsir batin. Pada saat menjelaskan tafsir batin ini, Ibn Ajibah memberikan satu judul kecil dengan menuliskan *al-isyârah*, di sinilah ia menukil pendapat para sufi pendahulunya guna menegaskan konsep tafsir yang disuguhkannya.

Kelebihan dari cara penyuguhan tafsir ini adalah tidak mengesampingkan penafsiran yang satu dengan yang lainnya yaitu antara lahir dan batin dari bentuk interpretasi. Berikut akan dijelaskan bagaimana bangunan dari pada tafsir Ibn Ajibah.

- a. Sumber Tafsir: yang menjadi sumber dari penafsiran Al-Qur'an oleh Ibn Ajibah adalah Al-Qur'an, Sunah, kemudian penafsiran para sahabat dan terakhir adalah ungkapan-ungkapan para kaum sufi.
- b. Motode Penafsiran: Ibn Ajibah menggunakan tafsir adalah *isyârî*. Meskipun Ibn Ajibah memberikan penafsiran *isyârî* tapi tetap melakukan analisa terhadap kata per kata serta bahasa yang digunakan, dan menukil perkataan kaum sufi sebelum atau yang sezaman dengannya.
- c. Asas tafsir: memberikan makna berdasarkan keyakinan yang sesuai dengan ajaran para *sâlik*/sufi.
- d. Ciri khas tafsir: tolok ukur komprehensif dari tafsir ini adalah memadukan penafsiran zhâhirîyah dan bâthîniyah di dalam laku interpretasinya terhadap AL-Qur'an. Mendemonstrasikan ajaran tasawuf berdasarkan ajaran yang dipahami. Tafsir ini lebih kepada menjelaskan makna tasawuf yang dihubungkan dengan tarekat.

⁴⁸Zubair, *Ibn Ajibah wa al-Majaz fi Tafsirihî al-Baḥr al-Majîd: Surah Yasin Namudzjan...*, hal. 10.

⁴⁹Metode global ialah sebuah usaha di memberikan penafsiran terhadap Al-Qur'an secara ringkas dan padat namun mencakup segala aspek yang terkandung di dalamnya. Urutan penulisannya mengikuti tatanan yang ada di dalam mushaf, Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 67.

4. Corak Tafsir

Merujuk ke dalam bahasa Arab, kata corak berasal dari kata *alwân* dan memiliki bentuk plural *lawn*. Jika disambung dengan kata tafsir maka akan menjadi *lawn al-tafsîr* yang memiliki makna warna tafsir. Ibn al-Manzhur menjelaskan di dalam *lisân al-`arab* bahwa warna setiap sesuatu merupakan pembeda antara satu dengan yang lainnya. Jadi, ketika menyebutkan warna maka akan berhubungan dengan yang namanya jenis, misalnya ada yang mengatakan seorang lelaki yang kulitnya sawo matang pasti akan merujuk kepada laki-laki tertentu.⁵⁰

Kemudian merujuk kepada kamus besar bahasa Indonesia (KBBI) kata corak sendiri memiliki makna yang sangat beragam, misalnya corak bisa diartikan sebagai gambar ataupun bunga karena memiliki warna-warna. Selanjutnya makna lainnya adalah ada pada kain yang terdiri dari anyaman, tenunan dan lain sebagainya, contohnya pada corak kain batik, corak sarung dan lain-lain. Kemudian yang kedua adalah corak bisa berarti jenis warna dasar bisa juga bermula sifat seseorang atau bisa bermakna macan dan bentuk. Jika disambungkan dengan kata tafsir maka akan menjadi corak tafsir dan akan berarti macam tafsir dan bentuk tafsir. Jadi, corak tafsir adalah karakteristik dari sebuah tafsir yang mana karakter tersebut sebagai efek dari latar belakang penulis tafsir atau kecenderungan seorang mufasir di dalam menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an.⁵¹

Corak tafsir lebih kepada apa yang mendominasi sebuah karya tafsir itu sendiri. Misalnya ketika seseorang menafsirkan Al-Qur'an dengan kecondongannya pada penafsiran yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan, kemudian ada yang cenderung menafsirkan Al-Qur'an dengan dominasi teologi, serta mufasir yang memberikan penafsiran dengan memberikan penafsiran yang berbasis pada hukum-hukum dan ditemukan juga tafsir yang berlandaskan pada tasawuf.

Kecenderungan mufasir sangat menentukan apa tujuan dari sebuah teks. Teks tidak bisa dibaca secara independen tapi, ia bisa dijangkau melalui latar belakang mufasir. Disebabkan seorang mufasir pasti akan menulis satu teks tafsir dengan pemikirannya serta melalui keluasan wawasan yang dimilikinya. Hal itu disebabkan oleh mustahilnya seorang mufasir menulis sebuah karya tafsir berdasarkan karakter kejiwaannya, tapi lebih kepada daya intelektualitasnya. Dengan daya intelektualitasnya ia bisa memberikan interpretasi terhadap Al-Qur'an. Inilah yang menjadi kadar atau barometer seorang

⁵⁰Ibn Munzhur, *Lisân al-`Arab*, jil. 13, Beirut: Dâr al-Shâdir, tt., hal. 393

⁵¹Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia...*, hal. 220.

mufasir memberi batasan terhadap penjelasan tafsir Al-Qur'annya.⁵² Jadi corak atau *lawn* adalah konklusi dari istilah yang dikenal sebagai *ittijâh* yaitu bagaimana pandangan seorang mufasir dan sikapnya. Contoh sederhana dari corak tafsir ini adalah ada pada metode yang dikenal dengan *naqlî* dan *'aqlî*. Ketika seorang mufasir menjelaskan secara *naqli* maka yang terbesit di benaknya adalah mencoba mencari riwayat-riwayat yang berhubungan dengan ayat yang ditafsirkan tersebut kemudian berusaha mencari kesimpulan umum, kemudian dengan *naqli* dia akan mendapatkan sebuah penafsiran yang lebih menonjolkan kepribadian penafsir dari sisi intelektualitas, bukan kejiwaan.⁵³

Macam corak tafsir juga bisa ditemukan di dalam berbagai macam tafsir klasik dan modern. Mengenali corak yang mereka tulis dengan cara membaca dan menganalisis tentunya. Hamka menjelaskan dalam tafsirnya al-Azhar bahwa karya-karya tafsir bergantung kepada haluan penulis-penulisnya. Semisal tafsir yang ditulis oleh Fakhr al-Din al-Razi yang mana sang penulis cenderung kepada membela mazhabnya yaitu lebih menonjolkan mazhab Syafi'i, maka corak yang muncul padanya adalah corak tafsir fikih dan kecenderungan dari al-Razi adalah mendukung teologi Asya'ariah sehingga tafsir tersebut dikenal dengan tafsir teologi. Kemudian tafsir yang menjadi contoh selanjutnya adalah tafsir karya dari Zamakhsyari yaitu seorang mufasir yang memiliki karya yang bernama al-Kasysyaf. Kecenderungan dari Zamakhsyari adalah bahasa sebesarnya, namun karena beliau dikenal sebagai seorang mu'tazilah maka tafsirnya juga sering diindetikkan dengan tafsir yang membela teologi mu'tazilah. Selanjutnya hal demikian juga terjadi pada karya-karya tafsir kontemporer yang juga memiliki corak atau warna penafsiran. Salah satu contoh penafsiran kontemporer adalah karya dari Alusi yaitu al-Ruh al-Bayan, seorang yang sangat membela kuat mazhab Hanafi sambil mengkritik mazhab Syafii secara halus.⁵⁴

Untuk mengetahui masuk ke dalam barisan mana masuknya tafsir Ajibah dari sisi corak maka perlu dijelaskan macam-macam atau jenis corak. Ada beberapa pembagian corak di dalam khazanah tafsir Islam yaitu sebagai berikut;

⁵²Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat Al-Qur'an*, Banten: DeodikbudBantenPress, 2015, hal. 20.

⁵³Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat Al-Qur'an*, hal. 21.

⁵⁴Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapore: Pustaka Nasional PTE LTD, jil, I, Cet. Ke-4, 2001, hal. 6.

- a. Tafsir al-Fiqhi, ialah ketika seseorang mufasir lebih memilih untuk memberikan sebuah penafsiran terhadap Al-Qur'an dengan mencoba untuk menampilkan kecenderungannya untuk mencari dan menginterpretasi kandungan ayat-ayat dari sisi hukum, maka tafsir ini bisa dikatakan sebagai tafsir *fiqhi*. Hadirnya penafsiran semacam ini ialah dikarenakan oleh hadirnya masalah-masalah tafsir yang berkaitan dengan masalah hukum fikih. Ia hadir sebagai bentuk ijtihad para mufasir di dalam mencari hukum-hukum dalam Al-Qur'an terutama dalam ayat-ayat ahkam. Hal itu dilakukan karena sepeninggal Nabi maka hukum dari hasil ijma' ulama sangat terbatas sehingga dibutuhkan para mufasir yang mumpuni dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan untuk memberikan satu bentuk sumbangsih di dalam menentukan hukum terutama yang berasal dari Al-Qur'an. Karya tafsir yang memiliki corak fikih adalah sebagai berikut;⁵⁵

Pertama, Ahkâm al-Qur'ân, karya tafsir ini ditulis oleh Abu Bakar Ahmad bin Ali al-Razi, namun ia masyhur dengan nama al-Jashshash. Dalam kitab ini, penulis meringkas tafsir-tafsir yang berhubungan dengan hukum-hukum cabang dalam fikih, kemudian tampilkan ayatnya satu persatu baru kemudian dijelaskan penafsiran dengan mengambil sumber dari riwayat-riwayat yang berkaitan dengan masalah hukum dan berkaitan dengan ayat tersebut. penulis tafsir *Ahkâm al-Qur'ân* adalah seorang pengikut mazhab Hanafi.

Kedua, Ahkâm al-Qur'ân, karya tafsir ini, meskipun memiliki nama yang sama dengan karya tafsir sebelumnya, namun tidak ditulis oleh al-Jashshash, akan tetapi tafsir ini ditulis oleh Ibn al-Arabi. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Abdullah Ahmad al-Ma'afiri al-Andalusi al-Isybili. Dia adalah seorang ulama fikih pengikut mazhab maliki. Dalam menuliskan tafsirnya, ia memang tidak seperti al-Jashshash yang banyak mengutip perbedaan mazhab fikih dalam tafsirnya, namun dia murni menyampaikan mazhab Maliki.

Ketiga, al-Jâmi' li al-'Ahkâm. Tafsir ini ditulis oleh Imam al-Qurthubi. Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farh al-Anshari al-Khazraji al-Andalusi, di dalam menuliskan tafsirnya, ia tidak memberikan penafsiran yang terpaku pada hukum saja namun ia menyampaikan banyak dimensi di dalam menyampaikan penafsirannya, seperti memperhatikan aspek bahasa dan lain-lain.

⁵⁵Manna' al-Qaththan, *Manna' al-Qaththan, Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* t.tp: al-Ashr al-Hadits, 1973, hal. 366-368.

- b. Kedua, jenis corak tafsir yang kedua adalah tafsir *ilmî*. Corak tafsir kedua ini lebih kepada menjelaskan makna Al-Qur'an dari sisi pemahaman ilmiah atau teori-teori ilmu pengetahuan. Al-Dzahabi menjelaskan bahwa maksud dari tafsir ini adalah menghimpun idiom-idiom ilmiah yang diungkapkan di dalam bahasa Al-Qur'an.⁵⁶ Interpretasi ilmiah ini didasarkan pada pendapat yang mengatakan bahwa pada hakikatnya seruan Al-Qur'an adalah seruan ilmiah, di mana banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menyeru manusia untuk merenungi fenomena-fenomena yang terjadi di alam jagat raya ini. Contoh dari bentuk penafsiran ilmiah ini adalah ketika Allah memberikan pernyataan bahwa Ia menunjukkan kepada manusia bukti-bukti kebenaran-Nya di segenap ufuk, lihat QS/ Fushshilat/53. Berikut adalah contoh tafsir ilmi, Tafsir Tanthawi Jauhari, ia mencoba menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan mencoba mengomentari ayat Al-Qur'an dalam
- c. Ketiga adalah corak tafsir al-Falsafi. Ialah tafsir yang menggunakan teori-teori filsafat serta takwil di dalam menafsirkan Al-Qur'an. dalam definisi lain dijelaskan bahwa tafsir falsafi adalah sebuah interpretasi Al-Qur'an yang menjadikan logika sebagai sandaran di dalam menentukan makna Al-Qur'an.⁵⁷ Muhaimin dkk mendefinisikan tafsir falsafi sebagai sebuah penafsiran yang menjadikan filsafat sebagai pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan cara merenungi dan menghayati setiap ayat yang ditafsirkan setelah itu barulah disusun secara sistematis dan tersusun.⁵⁸

Eksistensi tafsir ini sendiri tidak lepas dari yang disebut sebagai perkembangan, dalam artian apa yang menjadi faktor hadir dan munculnya jenis penafsiran ini. Menjadi sebuah hal yang lumrah bahwa ketika membicarakan filsafat, maka yang terbesit di benak adalah bahwa filsafat ini di dalam prosesnya berpegang kepada akal dan argumentasi. Di dalam Islam juga ditemukan apa yang disebut dengan argumen akal (*dalil 'aqli*), jadi demikian argumentasi yang digunakan oleh-orang yang membenarkan keberadaan dari jenis tafsir seperti ini.

Kemudian yang menjadi sumber dari pada tafsir falsafi ini adalah filsafat *paripatetic* hal ini dilihat pada metode yang digunakan yaitu filsafat Aristoteles. Tokoh filsafat Islam yang paling masyhur dari kalangan ini adalah Ibn Sina, hal ini dibuktikan dengan

⁵⁶Muhammad Husain al-Dzhabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, jil. II, hal. 417

⁵⁷Muhammad Husain al-Dzhabi, *Tafsîr wa al-Mufasssîrun...*, Jil.II, hal. 418.

⁵⁸Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an 2*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 134.

karya yang ia bangun yaitu *al-Syifâ'*.⁵⁹ Tokoh-tokoh filsafat Islam sendiri ialah sebagai berikut:

Pertama, al-Farabi, seorang filsuf Muslim yang kira-kira hadir pada abad ke-9 M. Ia memberikan pencerahan filsafatnya melalui karya-karya yang banyak masyhur di antaranya adalah *Fuhûsh al-Hikam*. Salah satu contoh penafsiran Ibn Arabi adalah misalnya pada saat ia menafsirkan surah al-Hadid/57:3. Di sini, ia mencoba memberikan penafsirannya mengenai Allah yang maha awal dan maha akhir, maha batin dan maha lahir. Ia menafsirkan secara langsung bahwa makna dari kata awal ialah dari *jihah* maksudnya bahwa segala zaman berasal darinya keberadaannya. Kemudian yang maha akhir artinya adalah bahwa seluruh zaman berakhir padanya. Kemudian menafsirkan yang maha lahir dan batin sebagai yang sangat nyata, seperti ketika melihat matahari, dia sangat nyata menampakkan yang tidak tampak, saking jelasnya maka ketika dilihat seolah-olah ia batin.⁶⁰

Kedua, Ibn Sina, adalah seorang filsuf jenius yang berasal dari Bukhara. Kegeniusannya dilihat bisa dilihat dari ia sudah menghafal Al-Qur'an pada saat berusia 10 tahun. Ia juga mempelajari Ilmu sastra, seni, al-jabar, hisab dan lain-lain, bahkan pada usia yang ke enam belas ia sudah memiliki karya mengenai kedokteran. Karya yang menjadi acuan dalam karya tafsir Ibn Sina adalah kitab *Rasâ'il*. Di dalam kitab ini dijelaskan bagaimana Ibn Sina menafsirkan Al-Qur'an. al-Dzahabi menjelaskan bahwa ketika Ibn Sina menafsirkan Al-Qur'an ia selalu memberikan penjelasan filsafatnya ketika memberikan interpretasi terhadap Al-Qur'an. Ia menjelaskan esensi dari Agama Islam dengan menggunakan filsafat.

d. Tafsir *lugawî*

Tafsir *lugawî* adalah tafsir yang mencoba menjelaskan makna-makna Al-Qur'an dengan menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan, atau lebih simpelnya tafsir *lugawî* adalah menjelaskan Al-Qur'an melalui interpretasi semiotik dan semantik yang meliputi etimologis, morfologis, leksikal, gramatikal dan retorika.⁶¹ Dengan demikian, maka tafsir *lugawî* itu merupakan tafsir Al-Qur'an yang menjelaskan ayat-ayat suci Al-Qur'an lebih banyak difokuskan kepada bidang

⁵⁹Muhaimin dkk, *Dimensi-dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abditama, 1994, hal. 127.

⁶⁰Muhammad Ridha'i al-Isfahani, *Durus fi al-Manhaj wa al-Ittijahat al-Tafsiriyah li al-Qur'an*, T.tp: Maktab al-Takhthith wa Taqniyah al-Ta'lim, t.th, hal. 278

⁶¹Abd Muin Salim, *Metodologi Tafsir, Sebuah Rekonstruksi Epistimologis* (Orasi Pengukuhan Guru Besar dalam Rapat Senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang) 1999, hal. 34.

bahasa. Maksudnya, tafsir yang mengkaji Al-Qur'an dari segi ilmu nahwu, sharf, balaghah (*ma'ânî, bayân* dan *badî'*) dan lain sebagainya yang notabeneanya adalah memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan ilmu bahasa, maka seseorang yang ingin menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan bahasa harus mengetahui bahasa yang digunakan Al-Qur'an yaitu bahasa Arab dengan segala seluk-beluknya, yang terkait dengan nahwu, balaghah dan sastranya. Bahkan menempatkan bahasa dan yang terkait (nahwu, syaraf, etimologi, balaghah dan qiraat) sebagai syarat utama bagi seorang mufassir.⁶² Abu hayyan mengatakan bahwa seorang mufassir harus mempersiapkan beberapa hal sebagai berikut.⁶³

Pertama, Mengetahui ilmu lughah, baik yang menyangkut isim, fi'il, maupun huruf.

Kedua, Mengetahui tata aturan bahasa Arab, baik ketika belum tersusun dalam suatu kalimat maupun setelah tersusun dalam bentuk kalimat.

Ketiga, Mengetahui adanya kata-kata atau kalimat yang baligh atau fashih (ditinjau dari ilmu ma'any, bayan, dan badi').

Keempat, Mengetahui hal-hal yang *ijmâlî, tabyîn*, umum, khusus, *ithlâq, taqyîd*, dan mengetahui pula *dilâlah amr* dan *nahyi*.

Kelima, Mengetahui perbedaan kata-kata dalam bahasa Arab, baik ketika adanya penambahan huruf maupun pengurangannya, dan adanya perubahan harakat dan sebagainya.

Dengan demikian, berarti seseorang belum layak dan tidak pantas menafsirkan Al-Qur'an sebelum mengantongi ilmu-ilmu yang disebutkan di atas dan tidak akan mendapatkan hasil yang dalam karya tafsirnya, bahkan akan menyesatkan umat dalam memahami Al-Qur'an apabila tidak menguasai ilmu bahasa Arab. Al-Zahabi mengatakan bahwa tidak sepatasnya orang yang beriman kepada Allah mendiskusikan kitab Allah (Al-Qur'an) jika tidak pandai bahasa Arab. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa seorang mufassir harus mendalam bahasa Arab.⁶⁴ Pengetahuan yang sempit tentang bahasa Arab tidak cukup dipakai sebagai alat untuk menafsirkan Al-Qur'an, karena kadang-kadang suatu kata itu memiliki makna ganda (musytarak), sehingga seorang mufassir yang demikian itu hanya mengetahui salah satu maknanya saja, sementara

⁶²Ahmad Asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Terjemah), Pustaka Firdaus, Cet. II, 1991, hal. 31.

⁶³Abu Hayyan al-Andalusy al-Gharnathy, *al-Baḥr al-Muḥîth Fî al-Tafsîr*, Juz I, Dâr al-Fikr, 1992. Hal. 14–17.

⁶⁴Muhammad Husain al-Dzhabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 266.

ada kemungkinan makna yang dikehendaki dalam Al-Qur'an adalah makna lain yang belum diketahuinya.

e. Tafsir Sufi

Menurut Quraish Shihab, corak ini muncul akibat munculnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan.⁶⁵ Di samping karena dua faktor yang dikemukakan oleh Quraish Shihab di atas, faktor lain adalah karena berkembangnya era penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di dunia Islam, maka muncul pula tafsir-tafsir sufi falsafi. Antara lain adalah Tafsir Al-Qur'an karya Sahal ibn Abdillah al-Tustari. Tafsir ini dinilai oleh sebagian orang tidak memuaskan karena tidak lebih dari 200 halaman dan tidak lengkap menginterpretasi Al-Qur'an 30 juz.⁶⁶ Kemudian muncul pula *Haqâ'iq al-Tafsîr* karya Abu Abdurrahman al-Sulami. Namun tafsir ini dinilai oleh Ibnu Shalah dan al-Dzahabi sebagai tafsir yang banyak mengandung kecacatan, bahkan dituduh banyak mengandung bid'ah, berbau syi'ah dan banyak memuat hadis palsu (*maudhû*).⁶⁷

Demikian pula al-Dzahabi dalam kitab *Tadzkirât al-Huffâzh* pernah berkomentar bahwa kitab *Haqâiq al-Tafsîr* banyak terdapat takwil kaum *bathînî*. Ibnu Taimiyah dalam kitab *Minhâj al-Sunnah* menyatakan bahwa kitab tersebut banyak dusta. Ada juga *Lathâif al-Isyârat* karya Abd al-Karim ibn Hawain ibn Abd al-Malik ibn Thalhah bin Muhammad al-Qusyairi. Kitab ini dinilai positif oleh para ulama karena penafsirannya tidak menyimpang dan selalu berusaha mempertemukan antara dimensi syariat dan hakikat, antara lain makna lahir dan batin. Selain itu, tafsir tersebut relatif steril dari pembelaan ideologi mazhab.⁶⁸

Selanjutnya barulah beranjak pada pembahasan corak tafsir sufi, Tafsir sufi atau yang lebih dikenal dengan istilah tafsir *al-isyârî*, secara etimologis berasal dari akar kata إشارة-يشير-أشار yang berarti memberi isyarat atau petunjuk. Jadi kata "*isyârî*" berfungsi sebagai keterangan sifat bagi lafal "*tafsîr*", maka "*tafsir al-isyârî*" berarti sebuah penafsiran Al-Qur'an yang berangkat dari isyarat atau petunjuk melalui ilham. Para ahli tasawuf inilah yang banyak menafsirkan Al-Qur'an melalui isyarat. Oleh karena itu, "*tafsîr al-isyârî*" disebut juga "*tafsir sufi*".⁶⁹

⁶⁵Muhammad Quraish Syihab, *Membumikan al-Qur'an* Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004, hal. 108.

⁶⁶Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 62.

⁶⁷Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hal. 62.

⁶⁸Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hal. 62.

⁶⁹Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis*, Semarang: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 54.

Menurut Manna‘ Al-Qaththan, Tafsir sufistik adalah metode penafsiran yang menekankan aspek etika, pengabdian yang dapat dijadikan pijakan untuk menjernihkan aspek rohaniah dan memberikan motivasi terhadap sikap zuhud, mengajarkan cara hidup yang sarat dengan orientasi kehidupan ukhrawi yang lebih banyak dari kehidupan duniawi.⁷⁰

Metode penafsiran ini pada awalnya bercorak *isyârî* yaitu penakwilan Al-Qur’an dengan tanpa menggunakan makna lahir ayat, karena adanya isyarat-isyarat yang tersembunyi.⁷¹ Corak penafsiran *isyârî* ini kemudian berkembang menjadi tafsir paradigmatis filosofis atau yang lebih dikenal dengan corak sufistik *nazharî* yaitu perspektif penafsiran Al-Qur’an yang didasarkan atas pandangan teori filsafat.⁷² Dalam tafsir sufi, seorang mufasir akan melihat makna lain selain makna lahir yang terkandung dalam Al-Qur’an, namun makna lain itu tidak tampak oleh setiap orang, kecuali orang-orang yang telah dibukakan hatinya oleh Allah SWT.⁷³

Dalam perkembangannya, penafsiran sufistik pada prinsipnya terbagi atas dua bagian yaitu: tafsir sufi *nazharî* dan tafsir sufi *isyârî*. Tafsir sufi *nazharî* menghendaki pengertian batin, maka penafsiran ini sering menggunakan takwil untuk menyesuaikan pengertian ayat-ayat Al-Qur’an dengan teori-teori tasawuf yang mereka anut. Tafsir sufi *nazharî* diduga memaksakan diri untuk memahami dan menerangkan Al-Qur’an dengan penjelasan yang berbeda dari makna lahir ayat.

Dengan demikian, tafsir sufistik ini adalah suatu upaya dalam menafsirkan Al-Qur’an yang didominasi paham sufi yang dianut oleh mufasirnya, karena tasawuf telah menjadi minat dasar bagi mufasirnya, untuk legitimasi atas pendapatnya tentang paham tasawuf. Kemudian dalam perkembangannya muncul dua model tafsir sufi yakni tafsir sufi *nazharî* dan tafsir sufi *isyârî* yang masing-masing memiliki ciri khas tersendiri sebagaimana telah diuraikan di atas.

Tafsir sufi *isyârî* juga bisa dikatakan adalah corak penafsiran ayat-ayat Al-Qur’ân dengan *mainstream* menakwilkan ayat-ayat terhadap makna yang tidak kelihatan secara transparan karena adanya isyarat yang tersembunyi dibalik ayat. Asumsi dasar mereka dengan menggunakan tafsir *isyârî* adalah Al-Qur’an mencakup yang lahir dan batin. Makna

⁷⁰Manna‘ al-Qaththan, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân* t.tp: al-Ashr al-Hadits, 1973, h. 356

⁷¹Muhammad ‘Abd al-‘Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, hal. 311-315.

⁷²Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun...*, juz. III, hal. 7.

⁷³Muhammad Ali Ash-Shabuniy, *Studi Ilmu al-Qur’an*, alih Bahasa, Aminudin, Bandung: Pustaka Setia, 1999, hal. 171.

lahirnya adalah teks ayat, sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat yang ada dibalik makna teks tersebut.

Corak penafsiran sebuah tafsir juga dipengaruhi dan selaras dengan latar belakang, pendidikan, dan kecenderungan mufasirnya. Maka, apabila diperhatikan, dengan melihat sosok Ibn Ajibah berdasarkan riwayat hidupnya dan berbagai macam karyanya, sekilas penulis menyimpulkan bahwa tafsir ini mempunyai corak kombinasi antara corak *lugawî* dan corak sufi. Corak *lughawî* terlihat dominan ketika Ibn Ajibah memaparkan makna lahiriyah ayat, dan corak sufi pada makna *isyârî* yang dipaparkan oleh Ibn Ajibah.

Namun jika ditelusuri lebih jauh maka dapat dikatakan corak penafsiran Ibn Ajibah lebih dominan⁷⁴ pada corak sufistiknya, ini terbukti dari intensitas Ibn Ajibah menguraikan makna *isyârî* di setiap penafsirannya. Adapun kalkulasi penafsiran *isyârî* dalam kitab tafsir karya Ibn Ajibah terdapat di dalam 6236 ayat dalam Al-Qur'an, Ibn Ajibah menyajikan penafsirannya dalam persentase rata-rata sebanyak 28%. Hal ini tidak lain, operasional tafsir Ibn Ajibah dilakukan dengan cara mengelompokkan ayat-ayat kemudian menyajikan makna *isyârî* nya, atau dengan bahasa lain, makna *isyârî* pada tafsir ini bukan lahir pada tiap satu persatu ayat melainkan pada kelompok ayat yang telah disusun olehnya.

C. Perkembangan Tafsir Isyârî

Tafsir *Isyârî* memiliki hubungan antara satu dengan yang lainnya yaitu itu dengan sejarah tasawuf tersendiri. semenjak Nabi Muhammad SAW memang ajaran tasawuf sudah eksis, namun pada saat itu itu tidak dikenal Apa yang disebut dengan tasawuf terutama pada saat nabi masih hidup. Nabi SAW, sahabat, dan tabiin dan orang-orang yang telah melaksanakan laku spiritual melatih jiwa mereka akhlak dan

⁷⁴Corak penafsiran adalah kecenderungan pemikiran atau ide yang mendominasi dalam sebuah penafsiran. Corak penafsiran Al-Qur'an dapat terbagi menjadi tiga; 1) Corak umum yaitu kecenderungan pemikiran seorang mufasir yang tidak mengkhususkan satu corak dalam penafsirannya, atau dapat dikatakan dalam tafsirannya minimal terdapat tiga corak sekaligus dan ketiganya tidak ada yang dominan karena setiap corak mempunyai porsi yang sama. 2) Corak Khusus, merupakan corak lebih dominan dalam suatu penafsiran. 3) Corak Kombinasi, yaitu corak yang menggabungkan dua kecenderungan pemikiran sekaligus. Keduanya, mendapat porsi yang sama tanpa mengistimewakan salah satunya. Untuk menentukan sebuah corak dalam penafsiran dapat dilacak pada dominan atau tidaknya sebuah pemikiran atau ide dalam sebuah penafsiran. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru ilmu Tafsir*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2005, hal. 388.

kemanusiaan mereka untuk mendapatkan Ridha Allah SWT.⁷⁵ Hal tersebut tersimpan dalam firman Allah SWT. QS. al-Ahzab/:35.

Dengan adanya ritual orang-orang yang menjalani suluk mendapatkan makna yang samar yang mana tidak didapatkan oleh para pembaca Al-Qur'an pada galibnya. orang-orang yang mendapatkan isyarat di dalam melakukan takwil terhadap Al-Qur'an melewati jalan Ilham dan Firasat.⁷⁶ Nabi sendiri telah memberikan penjelasan bahwa sesungguhnya Allah SWT mengaruniakan terhadap hamba ilmu pengetahuan melewati jalan firasat yang tepat. hal ini sejalan dengan apa yang pernah Nabi SAW sabdakan yaitu hendaklah seseorang itu berhati-hati dengan firasat orang mukmin. Ini juga sejalan dengan firman Allah di dalam QS. al-Hijr/15:75.

Ada sebuah interpretasi dengan melihat isyarat yang telah dilalui oleh Umar dan Ibnu Abbas, yaitu pada saat diturunkannya surat an-Nashr yang menunjukkan bahwa ajal daripada baginda Rasul SAW. sudah dekat. Mengenai hal ini Ibnu Hajar menjelaskan bahwasanya Hal ini sebagai bukti akan kebolehan di takwilnya Al-Qur'an sesuai dengan yang mereka pahami dari isyarat. Oleh sebab itu Ali Bin Abi Thalib pernah berkata, hal ini adalah pemahaman dari Al-Qur'an yang telah diberikan oleh Allah terhadap seseorang.⁷⁷ Hal ini juga sebagaimana telah diriwayatkan dari Imam Ahmad Mengenai hadis nabi yang menjelaskan bahwa Nabi SAW. pernah mengakui akan keberadaan Umar sebagai seorang *muhaddatsûn*.⁷⁸

Melihat kepada penjelasan Ibnu Taimiyah ia mengatakan bahwa istilah *muhaddatsûn* adalah orang-orang yang telah dikaruniai Ilham, disebabkan oleh Umar apabila ia mendapati mimpi atau dia meyakini hal itu pasti benar maka seolah-olah dia telah diilhami oleh Allah SWT. Apa yang dijelaskan oleh Ibnu Taimiyah ini terbukti dengan apa yang telah dikatakan oleh Umar Ibn al-Khattab bahwasanya hendaklah seseorang itu mendekati orang-orang yang taat, karena mereka ditampakkan kebenaran dari Allah SWT.

Ketika Umar melihat satu masalah, Ia menjelaskan kejadian tersebut berasaskan al-sunnah lalu baru ia musyawarahkan dan diskusikan kan dengan para sahabat, para sahabat pun tidak memberikan penolakan terhadap Ilham dan Firasat yang berasal dari hati mereka. perkara ini sebagai petunjuk bahwa ilham dan firasat ialah sesuatu hal yang benar yang tidak bisa seorang pun bisa

⁷⁵Al-Shabuni, *Mukhtaşar Tafsîr Ibn Katsîr*, vol. III, Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, hal. 96.

⁷⁶Al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn...*, Jil. I, hal. 19.

⁷⁷Ibnu Hajar, *Fath al-Bâri ...*, Jus 8, hal. 608-609.

⁷⁸Ahmad, *Musnad Ahmad Bin Hanbal*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th, hal. 55.

mengingkarinya, akan tetapi perkara ini jika dijadikan sebagai dalil syariat tidak bisa dijadikan kan dasar pijakan karena itu hanyalah hak prerogatif Rasul SAW. Perolehan yang didapatkan melalui *locus firasat* ini harus di dilandasi oleh dalil Al-Qur'an dan sunnah.⁷⁹

Tasawuf sebagai ajaran, sekitar pada periode abad pertama dan abad kkedua, terus bertumbuh seiring dengan hadirnya tokoh-tokoh tasawuf dalam setiap lini generasi dan masa. Orang-orang yang melalui laku zuhud dan digelar sebagai pesuluk atau juga *mutaswwif*. hadirnya aliran ini pada saat pertama muncul yaitu di kota Bashrah. Kota ini pada saat itu dikenal sebagai kota yang banyak memiliki ahli ibadah dan orang-orang yang zuhud. Di era akhir dekade para tabi'in, umat Islam pada saat itu menggapai puncak kesejahteraan hidup dan ekonomi. Mereka meraih tingkat tertinggi dalam masalah perdagangan dan memuncak dari sisi persediaan persenjataan. Apa yang dialami oleh kaum Muslimin pada saat itu berupa tingkat kemajuan perdagangan dan kesejahteraan tentu berefek kepada gaya mereka.

Hadirnya tasawuf tidak begitu saja, akan tetapi ada beberapa hal yang menjadi pendorong munculnya, yaitu di antara faktor tersebut adalah umat Islam mengalami ujian fitnah di antara mereka sendiri. Di samping itu mereka berada pada satu titik kejumudan di dalam menjalani agama mereka dan banyak kehilangan orang-orang saleh yang seharusnya dijadikan sebagai panutan yang mana itu sudah menjadi hal yang umum di dalam masyarakat Islam. Inilah yang menjadi faktor utama orang-orang Islam pada saat itu mencari alternatif dari apa yang mereka alami pada saat itu berupa kejumudan di dalam beragama. Mereka menjauh dari kehidupan yang dipenuhi dengan hasrat duniawi. Mereka berusaha untuk menjalani agama ini dengan sempurna dan penuh ketulusan.⁸⁰

Pada masa periode awal, kaum sufi hanya melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dan berhubungan dengan doktrin tasawuf secara langsung. Yang mereka baca dan tafsirkan dari ayat-ayat tersebut kemudian mereka jadikan sebagai jalan dan ajaran yang diamalkan di dalam kehidupan sehari-hari. Pada saat itu para tokoh sufi tidak tertarik untuk melakukan sistemisasi penafsiran Al-Qur'an atau membentuk Al-Qur'an secara tematis.

Mengenai sejarah lahirnya penafsiran yang hadir dari isyarat-isyarat, maka dalam data sejarah, tafsir karya dari al-Tustari adalah karya yang pertama kali muncul di cakrawala khazanah penafsiran Al-Qur'an dalam mazhab tasawuf, kitab yang ia tulis dikenal dengan nama

⁷⁹Ibnu Taimiyah, *al-Furqan Baina Auliya' Rahman wa Auliya' al-Syaiṭan*, Beirut: al-Maktab al Islami, hal. 53-55.

⁸⁰Imam al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah...*, hal. 3.

Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm. Nama lengkap dari al-Tustari sendiri adalah Abu Muhammad Sahl bin Abdullah al-Tustari. Karya tafsir ini tidak membahas seluruh kandungan ayat-ayat Al-Qur'an. Karya inilah yang sudah menjalani jalan sufi, akan tetapi diselaraskan dengan pandangan ahli tafsir lahiriah.⁸¹

Kemudian, karya selanjutnya tentang tafsir *isyârî* adalah yang ditulis langsung oleh Abu Abdurrahman Muhammad ibn Husain al-Adzi, ia yang menulis satu karya penting dalam khazanah tafsir, yang diberikan judul *Haqâ'iq al-Tafsîr*. Kitab tafsir ini menyuguhkan keseluruhan tafsir dari surah-surah yang ada di dalam Al-Qur'an, akan tetapi tidak membahas semua ayatnya. Karya selanjutnya tentang tema dan model penafsiran ini adalah tafsir *Latha'if al-Isyârât*, kitab tafsir ini ditulis dengan sebuah corak yang bernuansa tasawuf yang pertama kali di dalam khazanah umat Islam. Tafsir ini juga di kalangan tafsir awal yang menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan, yaitu 30 juz.⁸²

Seorang ulama dari Syiraz yang hidup pada kisaran abad ke-7 Hijriah, yang memiliki nama lengkap Abi Muhammad Ruzbihan ibn Abi al-Nash al-Syairazi menulis satu karya tafsir dengan jumlah yang tafsirkan sebanyak dua juz dan ditulis dalam jumlah dua jilid. Meskipun penulis dari tafsir ini memiliki keyakinan bahwa interpretasi lahir dari ayat yang menjadi perhatian khusus, akan tetapi dalam karyanya ini semuanya dikerjakan dan didapatkan atas dasar isyarat dan tidak memperlihatkan sisi lahir ayat.

Karya selanjutnya ialah tulisan dari dua ulama yang berkolaborasi di dalam menyusun satu karya tafsir. Pertama adalah Najmudin Dayah dan yang kedua ialah Ahmad Daulah al-Samwani. Jumlah dari tafsir dari dua orang ulama ini terdiri dari lima jilid yang dicetak dengan ukuran besar. Pada dasarnya, kitab ini pada awal mulanya ditulis oleh Najmuddin Dayah, kemudian dilanjutkan oleh Ahmad Daulah al-Sumnawi., hal itu terjadi karena Najmudin Dayah meninggal dunia pada saat tulisannya sampai pada surah al-Dzariyyat,

⁸¹Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah al-Tustari lahir di Tustur 200 H dan wafat di Bashrah 283 H. Beliau tidak hanya menafsirkan dari *isyâri* saja, tetapi terkadang memberikan tafsir lahirnya kemudian menyertakannya dengan tafsir batin, terkadang cuman menyebutkan lahirnya saja, sebagaimana terkadang menyebutkan lahirnya saja.

⁸²Abu Abdurrahman Muhammad bin Husain bin Musa al-Azdi al-Sulmi lahir 330 H dan wafat 412 H. Berbeda dengan al-Tusturi, penafsiran al-Sulmi didasarkan pada isyarat-isyarat semata tanpa memperhatikan zahir al-Qur'an. Tafsir ditulis dalam satu jilid buku yang besar.

tepatnya pada ayat 17 dan 18. Lalu setelah surah tersebut, maka datanglah Ahmad Daulah al-Sumnawi untuk melanjutkannya.⁸³

Setelah kedua ulama tersebut menulis tafsirnya, maka lahirlah seorang tokoh yang lain dengan karya yang berbeda. Pada abad ke -8, hadirlah sebuah kitab tafsir yang berjudul Ghara'ib al-Qur'an wa Ragib al-Furqan, di mana kitab ini merupakan *magnum opus* dari seorang ulama terkemuka yaitu al-Naisaburi. Ia bernama lengkap Hasan Muhammad al-Naisaburi. Yang membuat tafsir ini terkenal adalah karena adanya pada bagian tepinya ulasan daripada tafsir Ibn Jarir al-Thabari. Ciri khasnya adalah ia memiliki bahasa yang sangat mudah untuk dipahami, dan juga penulisnya memberikan tahqiq.

Hadir juga setelah al-Naisaburi seorang sufi yang memiliki pengaruh besar di dalam dunia tasawuf, yaitu Ibu Arabi yang mana memiliki karya tentang tasawuf yang di dalamnya terdapat tafsir-tafsir dari beberapa surah Al-Qur'an, yang kemudian dikumpulkan oleh Mahmud Ghurob dengan nama kitab tafsir al-Rahman min al-Rahman. Ini adalah karya yang ditulis oleh Mahmud Guhurob. Ibnu Arabi digelari dengan nama Syekh Al Akbar. pada saat itu karya tulis daripada tafsir Isyârî seolah-olah berhenti dan baru mulai segar kembali setelah Abad ke-12 berhenti dan pada saat abad ke-13 muncullah sebuah karya tafsir Isyârî yang bernama tafsir Ruhul ma'ani, terdapat juga satu tafsir yang sangat terkenal yaitu tafsir Al alusi, dikarenakan karya tafsir bermazhab tasawuf yang ditulis oleh Syekh Abu Din Sayyid Muhammad Al alusi Al Baghdadi ini masuk ke dalam kategori tafsir yang sangat lengkap dan luas wawasan. dalam karya ini ini ada beberapa penjelasan mengenai riwayat-riwayat daripada ulama Salaf bahkan di samping itu ada beberapa pandangan pandangan ulama belakangan yang muktabar.

Mau tidak mau harus diakui bahwa budaya serta tradisi daripada penulisan tafsir *Isyârî* merupakan an-Nisa dan bisa dikatakan sangat kuat dan selaras dengan apa yang menjadi di di proses berdirinya kajian ilmu tasawuf meskipun pertumbuhannya Naik dan turun atau dalam bahasa lain fluktuatif namun pendekatan yang dilakukan oleh para tokoh sufi adalah pendekatan yang sangat terkenal di dalam tradisi Khazanah intelektual Islam. Sudah barang tentu bahwa hal ini berefek pada penerimaan masyarakat yang sangat terbuka terhadap tradisi tradisi yang diberikan oleh para tokoh sufi.

Dalam hal ini terjadi klasifikasi tafsir tasawuf atau tafsir Sufi. Manna Al Qattan sendiri mengklasifikasinya menjadi 2 bagian

⁸³Najmuddin Dayah (w.654 H) dan Ala' al-Daulah al-Samnani (w.659 H). Terdapat perbedaan cara pentafsiran antara kedua penyusun ini. Najmudin dalam menafsirkannya selain menggunakan isyarat terkadang terlebih dahulu menggunakan makna lahir

yang pertama ada tasawuf yang bercorak laki dan ada juga tasawuf yang bercorak moderat, sosok berjalan sendiri adalah ajaran yang menjadikan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai landasan utama.⁸⁴ Samping itu juga terdapat juga yang namanya tasawuf falsafi yang mana menjadikan kekuatan nalar filosofis menjadi landasan yang kedua setelah Al-Qur'an dan sunah. hadirnya tahu tapi ini adalah sebagai efek dari banyaknya terjemahan dari buku-buku bergenre filsafat ke dalam bahasa Al-Qur'an yaitu bahasa Arab. di mana mereka mengawali menggunakan filsafat sebagai pedoman, oleh sebab itu hadirilah satu pandangan, peradaban dan teori yang bercampur dengan mazhab filsafat.

Tidak bisa dipungkiri bahwa kedua produk tafsir tadi menghasilkan corak-corak yang berbeda terutama dalam pandangan dari sisi Bagaimana cara mereka mengambil sebuah kesimpulan dari satu ayat. Tafsir *Iisyârî akhlaqi* misalnya yang merupakan suatu karya yang dikonstruksi atas dasar ibadah rohani atau latihan rohani yang mana itu dipraktikkan oleh para kaum Sufi sehingga mereka bisa mencapai derajat *mukasyafah*.⁸⁵ salah satu contoh dari pada jenis penafsiran *tasawwuf akhlaqi* ini adalah bisa dilihat dari karya Abdurrahman Sulami yang berjudul *haqa'iq al-tafsir*. atau bisa juga menengok kepada karya Tustari yang berjudul *tafsir al-Qur'ân al-azhîm*. Mereka para tokoh tafsir yang berlandaskan pada *Iisyârî* ini diberikan pemahaman karena hati mereka diisi dan dipenuhi dengan kebersihan yang tidak dimiliki oleh semua orang.⁸⁶ Di samping itu, mereka tidak hanya memahami, akan tetapi mereka juga mendapatkan cahaya yang disebabkan oleh kejernihan mereka yang lahir dari ilmu pengetahuan yang diamalkan. Mereka, di dalam setiap garak geriknya selalu meminta pertolongan kepada Allah SWT., bukan kepada manusia. Para sufi ini juga berjuang di dalam mengendalikan hawa nafsu yang selalu membisiki mereka untuk melakukan kejahatan dan melakukan hal-hal yang dilarang oleh Allah SWT.

Dalam tafsir Tustari dijelaskan bahwa orang-orang yang Allah SWT. berikan kepadanya satu pemahaman terhadap Al-Qur'an, maka ia sebenarnya ia tidak mendapat sesuatu hal yang agung. Bahkan, Ibn Taimiyah sendiri yang menjadi embrio lahirnya para tokoh-tokoh lahiriah mengatakan bahwasanya orang-orang yang diberikan kemampuan memahami tersebut adalah sebaik-baik makhluk, ia juga mengatakan bahwa orang-orang tersebut merupakan orang-orang dipilih untuk berada di jalan yang benar dan lurus serta mazhab yang

⁸⁴Manna al-Qaththan, *Mabahis/ fi, Ulum al-Qur'an...*, hal. 356 – 357.

⁸⁵Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin...*, jil. II, hal. 261.

⁸⁶Sahl al-Tustury, *Tafsir al-Tustari*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, hal. 125.

diridai. Mereka memiliki kebenaran yang bisa menutupi kesalahannya. Ibn Taimiyah mengatakan bahwa mereka mendapatkan hal tersebut melalui proses yang diiringi oleh keistiqomahan dan marwah yang mereka jaga.

Ilmu yang dicurahkan kepada orang-orang yang diberikan pemahaman tersebut adalah cahaya yang dianugerahkan oleh Allah SWT. yang bisa membuat dada mereka menjadi lapang dan bertambahnya keyakinan, hal ini bisa dilihat QS. al-'An'an/:125 dan QS. Ali Imran/:74.

Dalam salah satu karya yang ditulisnya, *Latha'if al-Isyarat*, al-Qusyairi memberikan penjelasan bahwasanya Allah memberikan anugerah berupa kenikmatan, di mana rahmat adalah sebuah sebab adanya kekhususan nikmat, di mana dengan cahaya hadirilah ilmu pengetahuan serta pemahaman yang didapat dari Allah SWT., dalam artian bahwa Allah memberikan dan menentukan setiap rahmat-Nya terhadap siapa yang Ia kehendaki.

Jenis tafsir *Isyârî* selanjutnya adalah *Isyârî* falsafi. Jenis ini merupakan jenis interpretasi yang dikonstruksikan atas dasar premis yang terdapat di dalam diri seorang ahli sufi yang selanjutnya mereka menyisipkan Al-Qur'an terhadap apa yang mereka alami. Mereka menilai bahwa interpretasi Al-Qur'an hanya berupa penafsiran yang dilihat dari sisi batin saja, dan tidak memiliki makna yang lain selain itu. Para tokoh menggambarkan suatu contoh interpretasi sufi falsafi sebagai penafsiran yang perlihatkan oleh Ibn Arabi, yang mana ialah yang mencoba untuk memberikan penafsiran yang lebih condong kepada filsafat yang sangat rumit, hal ini menyebabkan para penentangannya mencoba untuk mengkritisi secara berlebihan yang membuat mereka mengatakan bahwa Ibn Arabi adalah sosok yang interpretasinya merupakan tafsir yang menjauhkan seseorang dari hidayah Al-Qur'an.

Orang-orang yang menentang Ibn Arabi antara lain adalah Ibnu Taimiyah yang masyhur dengan nama Ibnu Taimiyah. ia sendiri Ibnu Arabi adalah Imam kesesatan, atheis, zindiq dan sebagainya. Dia juga Memberikan komentar terhadap kitab fushus Al Hikam Ibnu Taimiyah mengatakan pernyataan yang termuat di dalam kitab fushus Al Hikam pernyataan yang terdapat di dalam fushuh al-hikam atau yang semisal adalah kekafiran. Selain Ibn Taimiah, ada juga al-Biqâ'i yang menentang tafsir Ibn Arabi. Ia mengatakan bahwa kekafiran yang sebenarnya dari Ibn Arabi bisa dilihat dari karyanya Fushus al-Hikam.⁸⁷

⁸⁷Azam Bachtiar dalam Pengantar, Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn Arabi*, Bandung: Mizan, 2015, hal. Viii.

Ibn Ajibah sendiri, dan para pakar juga sudah menyepakati hal tersebut dengan menyatakan bahwa orang yang tidak melewati jalan proses *mujahadah* dan mengamalkan serta tidak memberikan penjelasan atas sesuatu dengan landasan ketaqwaan, maka mereka sudah tergolong orang yang berbohong mengatasnamakan Allah SWT.

Menurut al-zarkasyi, orang-orang yang memiliki intelektualitas yang tinggi itu tidak akan bisa mendapatkan pemahaman yang benar mengenai makna dari wahyu secara hakiki dan tidak bisa menyingkap rahasia ilmu pengetahuan, apabila di dalam hatinya tercela.⁸⁸

Orang-orang yang bisa diterima tafsir Isyârînya dikategorikan ke dalam beberapa syarat, di antaranya:⁸⁹

1. Interpretasinya tidak bertolak belakang dengan makna lahir dari bahasa Al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan oleh al-Samarqandi bahwa di antara sebab adanya kekeliruan di dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah tidak teliti di dalam masalah kaidah bahasa Arab.

Disebabkan oleh makna adalah sebuah tujuan, oleh karena itu harus ada perhatian khusus terhadap sarana disampaikannya Al-Qur'an yaitu bahasa Arab. ia juga memberikan penegasan bahwasanya Salah satu cara di dalam mengambil pemahaman dari Al-Qur'an ialah Keharusan Bagi seorang mufasir untuk memperhatikan kosakata bahasa Arab dan juga kosakata tersebut yang sesuai dengan susunan bahasanya. diturunkannya Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Arab, menunjukkan bahwa tidak mungkin memahami bahasa Al-Qur'an kecuali dengan memahami bahasa Arab.

Menurut pandangan Fakhruddin al-razi. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah subhanahu wa ta'ala menggunakan bahasa Arab maka tidak boleh ada pemahaman yang tidak sesuai dengan gramatikal bahasa Arab. Oleh sebab itu, penafsiran yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab adalah sebuah kebatilan, disebabkan itu bisa menjadi jalan bagi orang yang menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan hawa nafsu mereka sehingga itu bisa merubah makna dan an menjadikan penafsiran bukan pada tempatnya. Tidak memahami lafaz maka tidak memahami makna, maka barangsiapa yang tidak bisa memahami keduanya maka ia tidak bisa memahami Al-Qur'an.

Allah menyampaikan wahyu melalui bahasa hamba-nya yang bisa dipahami maknanya. Oleh sebab itu tafsir Isyârî tidak boleh keluar dari makna lafaz Al-Qur'an. Al-alusi berpendapat

⁸⁸ al-Zarkasyi, *al-Burhân fi Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391, hal 18.

⁸⁹ al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah*, hal. 186.

bahwa interpretasi yang bertolak belakang dengan bahasa tidak bisa diterima, karena pada umumnya riwayat daripada ulama Salaf sesuai dengan syari'at. Hal ini ditekankan karena Apabila ada pertentangan itu akan menjadi pintu bagi setiap orang untuk memahami Al-Qur'an berdasarkan hawa nafsunya.

Di dalam kitab Al Hikam dijelaskan bahwa tafsir *Isyârî* itu mesti Selaras dengan gramatikal bahasa Arab, Karena tidak mungkin makna lahir dari pada sebuah ayat bertolak belakang dengan makna lahir teks. karena makna pasti didapatkan dari teks yang tertera sedangkan makna batin diperoleh melalui hati yang bersih.

2. Interpretasi harus sesuai dengan syariat atau logika.

Setiap interpretasi yang bertajuk *Isyârî* dan bertolak belakang dengan Al-Qur'an dan Sunnah maka ia tidak bisa diterima, hal itu disebabkan karena yang dijadikan tolak ukur manusia adalah syariat. Oleh sebab itu penjelasan yang diberikan oleh Imam Junaid bahwasanya mazhab itu harus dilandasi dengan dasar-dasar Al-Qur'an dan as-sunnah.

Ibnu Taimiyah juga menjelaskan bahwa orang yang menafsirkan Al-Qur'an melalui epistemologi ilmu batin namun bertolak belakang dengan makna lahir maka otomatis dia salah dan termasuk ke dalam golongan *zindiq* dan menyesatkan. Interpretasi tidak sama halnya dengan takwil yang dilakukan oleh kelompok batiniyah yang tidak bisa diterima oleh akal manusia, kemudian menyimpang dari syariat dan kaidah bahasa. hal itu disebabkan mereka membawa teks kepada interpretasi yang memungkinkan seperti mengambil kesimpulan hukum berdasarkan prasangka.

Sedangkan bagi Ibn Qayyim, baginya proses tafsir *Isyârî* harus dihadapkan dengan Al-Qur'an dan hadis, Karena tafsir *Isyârî* dapat diterima apabila tidak melanggar konsep-konsep yang ada dalam Al-Qur'an dan hadis dan jika anda tidak bisa sesuai maka tidak dapat diterima. hal ini sesuai dengan penjelasan ilusi bahwa tidak boleh bertaqlid kepada ahli *kasyaf* karena ia tidak bisa dijadikan sebagai hujah terhadap orang lain.

Sedangkan az-zahabi berpendapat bahwa tafsir *Isyârî* jika bertolak belakang dengan syariat maka tidak dapat diterima, Ia juga menjelaskan bahwa tidak boleh seseorang itu bertaqlid kepada pendapat daripada ada kelompok-kelompok yang menafsirkan Al-Qur'an melalui *Isyârî*.⁹⁰ Sebagaimana misalnya, ketika al-Tusury menafsirkan QS. al-Baqarah/2/: 35:

⁹⁰ Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun...*, jil. 2, hal. 378.

وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

“Janganlah kamu dekati pohon ini, nanti kamu termasuk orang-orang yang zalim”

Ia menjelaskan bahwa larangan mendekati pohon (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ) tidak terbatas hanya larangan memakan belaka, tetapi larangan menjauhi setiap yang menimbulkan kecintaan kepada selain Allah. Jika menjauhinya maka hati hanya akan tenang kepada Allah.⁹¹ Hal ini dikuatkan dengan kata *al-ishyân* dalam QS. Taha/20: 121-122.

وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى

Dan Adam telah durhaka kepada Tuhannya dan sesatlah dia.

Makna dalam ayat tersebut tidak terbatas hanya makan buah khuldi saja, tetapi maknanya umum.

3. Penafsirannya tetap menyandarkan makna baru kepada makna lahir dan tidak mengklaim bahwa hanya itu saja lah tafsiran yang dikehendaki Allah.

Seorang mufasir harus menjelaskan makna lahir terlebih dahulu karena tidak akan sampai pada pemahaman batin tanpa memahami laahir. Barangsiapa yang mengklaim memahami rahasia al-Qur’an tanpa memahami lahir, hal itu sebagaimana orang yang masuk rumah tanpa melewati pintu terlebih dahulu. Maka harus memahami makna laahir terlebih dahulu, karena lahir merupakan makna yang mengantar hati sebelum mencapai makna batin.⁹² Hal ini sesuai dengan penafsiran al-Qusyairi terhadap QS. Ali ‘Imran/3: 92

لَنْ تَتَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Kamu sekali-kali tidak akan memperoleh kebajikan (yang sempurna) sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. Apa pun yang kamu infakkan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui tentangnya.

Al-Qusyairi menjelaskan jika seseorang ingin memperoleh *al-birr* (kebajikan) maka berinfaklah sebagian, karena huruf “*min*” di sini berfaidah *tab’id* (dalam arti sebagian). Tetapi siapa yang mengharap *al-bārr* (ridha Tuhan yang Maha Baik), maka infakkanlah semua yang dicintai. Siapa yang menginfakkan seluruh dunia yang dicintainya

⁹¹Al-Tusturi, *Tafsir al-Tusturi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hal. 28.

⁹²Fahd bin Abdrhman al-Rumiy, *Itijahat al-Tafsir*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1997, juz 1, hal. 374.

maka ia akan memperoleh ridha dari Allah, dan siapa yang terikat dengan batasan nafsunya tidak akan memperoleh kedekatan dengan Tuhannya, maka kapan engkau akan sampai Tuhannya kebaikan sedang engkau terikat dengan batasan dirimu.⁹³

Seorang mufasir juga tidak mengklaim bahwa hanya itu sajalah tafsiran yang dikehendaki Allah. Misalnya al-Tustari ketika menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 22:

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

...Dan janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah, padahal kamu mengetahui.

Selain syarat diatas, dapat disimpulkan bahwa syarat diterimanya tafsir *isyârî* yaitu harus melalui jalan suluk (ritual) dengan pembersihan batin dari dunia, mengendalikan syahwat, zuhd, wira'i, dan istiqamah, melalui maqamat dan ahwal. Tafsir *isyârî* tidak diperoleh dengan jalan ilmu dan mengambil dalil, indera serta praduga, di dalam hatinya terdapat bid'ah, dosa, kesombongan, hawa nafsu, cinta dunia atau tidak terdapat hakikat iman atau hanya berpegang pada Penapat mufasir yang hanya memiliki ilmu lahir atau hanya mengandalkan logika, semua itu merupakan penghalang dan pencegah yang saling menguatkan.

Dari segi syarat-syarat mufassir, dirumuskan syarat sebagai berikut:

- a. Ikhlas
- b. Akidah dan niat yang lurus (objektif)
- c. Selamat dari bid'ah, dan mengagungkan Al-Qur'an serta berkeyakinan bahwa Al-Quran adalah kalamullah.
- d. Taubat dan kembali kepada Allah, Az-Zarkasyi berkata dalam al-Burhan-nya: Pokok dalam memahami makna Al-Qur'an adalah merenungkan dan memikirkannya. Ketahuilah tidak akan memahami haqiqat makna Al-Qur'an, dan tidak akan muncul rahasia-rahasia ilmu sedang dalam hatinya ada bid'ah dan dosa atau sombong, hawa nafsu, cinta dunia atau tidak benar-benar beriman atau lemahnya keyakinan, atau berpegangan pada ucapan mufassir yang hanya mempunyai ilmu lahir saja atau mengandalkan akal nya, semua itu penghalang-penghalang dan pencegah-pencegah.
- e. Menjauhi hawa nafsu serta memiliki pengetahuan bahasab arab dan cabang-cabangnya serta ulum Al-Qur'an.

Semua rumusan ketentuan tersebut merupakan sikap yang diambil untuk tetap moderat antara tasawuf dan syari'at, sehingga hal ini dapat

⁹³Al-Qusyairi, *Latha'if al-Isyarat*..., jil. 1, hal. 159.

mencegah pembaca dari kesalahan dalam memahami kitab Allah. Produk tafsir *isyârî* tidak boleh bertentangan dengan rumusan tersebut, sehingga siapa yang mengemukakan penafsiran yang bertentangan dengannya, maka dinilai telah menyimpang.

Di sisi lain, selama pendapat tersebut tidak menyimpang dari kaidah-kaidah yang telah disepakati, walaupun tidak sesuai dengan pendapat yang dianut oleh mayoritas, maka pendapat itu dapat ditoleransi. Adapun yang jelas menyimpang, maka ia harus ditolak dan dibuktikan kesalahannya.

BAB IV

INTERPRETASI JIHAD DALAM *AL-BAHR AL-MADÎD FÎ TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-MAJÎD*, METODE SERTA SIGNIFIKANSINYA

Bab ini akan membahas tentang ayat-ayat jihad dalam tafsir *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur`ân al-Majîd*. Ayat-ayat jihad-sejauh penelitian penulis- belum ada yang membahas secara spesifik pandangan Ibn Ajibah mengenai pembahasan tersebut. Pada bab ini akan dipaparkan juga poin-poin penting mengenai jihad dalam kitab tafsir karya Ibn Ajibah khususnya dalam kitab tafsir yang menjadi fokus dalam penelitian ini.

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa analisa yang digunakan dalam menentukan pandangan jihad Ibn Ajibah adalah teori dari al-Dzahabi, yaitu apakah tafsir Ibn Ajibah ini sesuai dengan kriteria tafsir *isyârî* yang telah ditentukan oleh al-Dzahabi, sehingga apakah ia masuk ke dalam kriteria tafsir yang selamat, bukan masuk ke dalam tafsir yang dinyatakan *isyârî* sesat. Selanjutnya, untuk masalah konsep jihad Ibn Ajibah akan diukur dengan bagaimana ia memberikan interpretasi makna sesuai dengan metode dan cara yang telah.dijelaskan pada pembahasan sebelumnya.

A. Interpretasi Ayat-Ayat Jihad dalam *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*

Kata jihad sendiri, di dalam Al-Qur'an, dengan semua bentuk derivasinya tertulis di dalam Al-Qur'an kurang lebih sebanyak 41 kali. Kata yang ditemukan di dalamnya seperti *al-juhd* disebut hanya satu kali saja, tepatnya di dalam surah al-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-Maidah/5:53, al-'An'am ayat/6;109,

al-Nahl/16:38, al-Nur/24: 53 serta di dalam QS. al-Fathir/35: 42. Istilah-istilah yang ditemukan adalah seperti kata *jâhada* sebanyak dua kali, kemudian kata *jâhadâka* disebutkan kurang lebih dua kali, lafaz *jâhadû* sebanyak juga empat kali, kemudian kata *jahd* lima kali, sedangkan *jahdahum* satu kali, *jihâdan* sebanyak dua kali dan *jihâdihi* sebanyak satu kali disebut lalu kata *al-mujâhidun* di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak satu kali, selanjutnya *al-mujâhidîn*, kata ini disebut sebanyak tiga kali.¹

Jika merujuk kepada karya Ibn Faris di dalam kitabnya *Mu'jam al-Muqâyis al-Lugah*, 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 keharusan bagi seseorang untuk melakukan sesuatu dengan penuh kesungguhan berdasarkan kemampuannya.² 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 Ajibah 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.

1. Jihad dengan Makna Damai

a. Diskursus dan Makna Jihad

Ibn Ajibah, 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.

¹ Muhammad Fuad, Abd. Al- Baqiy, *al-Mu'jam al- Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al- Fikr 1992, hal. 232-233.

² Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lugah*, Jus. 1 Beirut: Dâr al Fikr, 1994, hal. 487 lihat juga Louis Mahfud *al- Munjid fi al- Lugah*. Cet. XVIII, Beirut: Dâr al- Maghrib, 1984, hal. 106.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...

Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenarnya...(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 kemungkaran juga adalah jihad. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Ajibah mengutip pernyataan al-Qusyairi 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.³

Al-Qusyairi memberikan penjelasan bahwa yang disebut sebagai jihad yang sebenarnya 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 Ajibah memaparkan bahwa kesesuaian kemampuan itu ada pada jihad melawan hawa nafsu, yaitu dengan tidak berlebihan (*ifrâth*) atau tidak pula lalai (*tafrîth*). Bentuk dari *ifrâth* adalah kecenderungan dan *tafrîth* adalah tidak sama sekali, sedangkan kesesuaian waktu adalah sebelum sampai pada *musyahâdah* harus dengan *mujâhadah* dulu, karena antara *mujâhadah* dan *musyâhadah* 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-Taghabun/64:16, yaitu,

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...

...Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu... (at-Taghabun/64:16)

³Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd...*, jil. 4, hal. 436 – 437.

Menelaah bagaimana Ibn Ajibah memberikan sebuah pemaknaan terhadap jihad, maka dapat disaksikan bahwa hal itu sejalan dengan apa yang ditemukan di dalam penjelasan salah seorang pakar bahasa, Raghīb al-Isfahani di dalam kamusnya yaitu *Mu'jam Mufradā Alfāzh al-Qur'ān*, 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 yang *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.⁴ Di dalam memberikan penjelasan terhadap makna jihad ini, Raghīb al-Isfahani menjadikan ayat Al-Qur'an sebagai dasar di dalam memberikan pemaknaan terhadap makna jihad yang tiga tadi. Adapun ayatnya adalah sebagai berikut:

...مُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكُفْرِينَ 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.” (al-Ma'idah/5:54)

Ibn Ajibah 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, di mana perintah tersebut turun jauh sebelum adanya perintah atau izin untuk mengangkat senjata di dalam membela diri dan agama Allah SWT. Ketika menemukan orang-orang non muslim yang memusuhi Nabi SAW. tentunya bukan hanya dengan senjata di medan perang saja atau dengan kekuatan fisik semata.⁵

⁴al-Raghīb al-Isfahani, *Mu'jam Mufradā Alfāzh al-Qur'ān*..., hal, 198.

⁵Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*..., jil. 2, hal. 178 – 179.

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 Ajibah 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 Ajibah memberikan sebuah gambaran mengenai jihad yang tidak bermakna menyerang orang-orang yang berbeda pemahaman dengan umat Islam. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah/2:190 – 193,

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قُتِلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ

“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.”

Ibn Ajibah 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 non-Muslim 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 non-Muslim yang tidak suka dengan

keberadaan agama Islam pada saat itu. Dalam masalah ini Ibn Ajibah menguti pernyataan Ibn Abbas:⁶

قال ابن عباس: نزلت لما صدّ المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية، وصالحوه على أن يرجع من قابل فيحلوا له مكة ثلاثة أيام، فرجع لعمرة القضاء، وخاف المسلمون أن لا تنفي لهم قريش، وصدوهم، ويقاتلوهم في الحرم وفي الشهر الحرام، وكرهوا 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 *Qhadâ'*, 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 memyeru mereka untuk memberikan perlawanan jika mereka diserang oleh orang-orang Non-Muslim Quraisy yang memberikan mereka janji untuk membiarkan mereka beridiam selama tiga hari di Makkah untuk melaksanakan ibadah.

Perhatian penting di dalam penjelasan Ibn Ajibah melalui Ibn Abbas terhadap ayat ini adalah bahwa 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 Ajbah di sini terlihat sangat kental di dalam menyuguhkan aspek bahasa dan riwayat di dalam sebuah interpretasi.

Ketika kecenderungan kaum sufi yang langsung menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mengedepankan aspek batin atau *isyarî* 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-Kasyani, di dalam tafsir *Lathâ'if al-Isyârât* di dalam menafsirkan surah al-Baqarah ini yaitu dengan memberikan interpretasi secara *isyârî* hal itu bisa dilihat penjelasannya yang

⁶Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*..., jil. I, hal. 194.

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-Kasyani juga menjelaskan bahwa kematian yang dimaksud adalah jihad yang paling berat karena dengan kematian hawa nafsu seseorang akan mendapatkan kemenangan yang nyata.⁷

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.

b. Jihad dalam Pandangan Sufi

Pada bagian sub bab 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 *isyârî* dalam tafsirnya, di mana penafsiran dalam bentuk *isyârî* 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 adalah ada empat; *pertama*, jiwa, *kedua*, setan, *ketiga*, dunia, *keempat*, manusia.⁸

Jihad melawan nafsu ialah membelakangi hawa nafsunya (keinginannya) dan membawanya kepada hal-hal yang membuatnya menjauhi hawa nafsu sampai seseorang rela meninggalkan hawa nafsunya. 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, qana'ah terhadap apa yang sudah dikaruniakan Allah SWT. Dan berjihad melawan dunia

⁷Abd Razzaq al-Kasyani, *Ishtilâhât ash-Shûfiyah*, Kairo: Dar al-Manar, 1992, hal. 110.

⁸Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd...*, jil. I, hal. 196.

dengan cara tidak banyak berkumpul dengan manusia kecuali pada hal-hal yang bersifat maslahat.⁹

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.

Dari penafsirannya terhadap ayat ini juga Ibn Ajibah mengutip syeikh Ali Jamal, 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. Mengeluarkan orang-orang kafir. penafsiran selanjutnya adalah pada kata perintah mengeluarkan orang-orang kafir sebagai

وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ قُلُوبِكُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ مِنْ حَضْرَةِ رَبِّكُمْ

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 *mujâhadah*. Itu bisa dilihat dari penjelasannya mengenai fase-fase di dalam melakukan *mujâhadah*, pada saat memberikan penafsiran terhadap Al-Qur'an surah al-'Ankabut/29: 69:

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 Ajibah, step-step yang harus dilalui di dalam melakukan proses mujahadah ialah terlebih dahulu hendaknya seseorang itu meninggalkan hal yang bersifat duniawi, dan

⁹Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid...*, jil. I, hal. 197.

menanggung pahitnya kefakiran, sehingga baru benar-benar merealitas dalam maqam tawakkal, tahapan selanjutnya adalah berjuang dalam meninggalkan kehormatan (*jâh*) dan rasa ingin berkuasa, sehingga bisa menenggelamkan diri, itulah pondasi dari sebuah keikhlasan, kemudian berjuang menjauhkan diri dari nafsu, lalu ia bisa membawa setiap sesuatu yang bisa membebani. Interpretasi sufistik yang dilakukan oleh Ibn Ajibah ini sesuai dengan apa yang disabdakan oleh baginda Rasulullah SAW.¹⁰

جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم

“*berjuangalah kalian di dalam menghadapi hawa nafsu, sebagaimana kalian berjihad melawan musuhmu.*”

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.¹¹

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:¹²

- 1) 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.
- 2) Kegemerlapan kehidupan dunia. Cara menghilangkannya adalah zuhud terhadap dunia serta menyadari bahwa dunia ini penuh dengan ketidakpastian. Di siang hari bisa saja seseorang melihat

¹⁰Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd...*, jil. II, hal. 327.

¹¹Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 509.

¹²Imam al-Ghazali, *Menuju Mukmin Sejati*, Bogor: Yayasan Penerbit Islamic Center al-Ghazali, 2010, hal. 105.

yang lain kaya, elok, memiliki kekuasaan, dan di sore harinya semua berubah menjadi tiada dan sirna seketika.

- 3) 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 dengan bahwa Allah SWT. akan menilai manusia dengan amal baiknya hingga akhir usianya, bukan dengan pekerjaan yang lalu saja, intinya adalah Istiqomah di dalam kebaikan.
- 4) 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 dilihatNya adalah niat atau sikap dari pelaku.
- 5) 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 *qitâl* pun Ibn Ajibah, 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 Ajibah 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 *isyârînya* terhadap surah al-Baqarah/2: 190-193.

Dalam penafsiran sufistik ini Ibn Ajibah membagi jihad ke dalam dua bagian: *jihâd al-ashgar* dan *jihâd al-Sayf*, *jihâd al-akbar* dan *jihâd al-Nafs*, melakukannya dengan menegakkan semua

perintah Allah SWT., meninggalkan semua larangan-Nya, kemudian bentuk jihad yang kedua ialah meninggalkan hal-hal yang berbau syahwat, 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.¹³

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. Dengan sebab itu, tidak termasuk sikap bijak pula bila memberikan 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 terjerembat 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:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ 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

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

...Dan siapakah yang lebih sesat daripada orang yang mengikuti keinginannya tanpa mendapat petunjuk dari Allah sedikit pun?

¹³Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd...*, jil. I, hal. 213.

Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim. (QS. Al-Qasas/28:50)

Di dalam *Mufradât Alfâz al-Qur'ân*, Rhagib Ishfahani menjelaskan bahwa kata *hawâ* sendiri memiliki makna kecenderungan seseorang kepada syahwat dan nafsu. Istilah *hawâ* 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 *hâwiyah*.¹⁴ Allah SWT. sendiri menggambarkannya dalam surah al-Qari'ah/101:9.

فَأُمَّهُ هَٰوِيَةٌ

“maka tempat kembalinya adalah neraka Hawiyah.”

Kata hawa di dalam Al-Qur'an memiliki beberapa makna, di antaranya adalah binasa, hal ini sesuai yang diungkapkan di dalam Al-Qur'an dalam surah Thaha/20:81. Makna selanjutnya adalah hawa nafsu dan syahwat. Makna ini dikonfirmasi oleh Al-Qur'an dalam surah al-Qasas/28:50. Makna yang ketiga dari hawa adalah pengaruh dari sesuatu dari beberapa sesuatu. Makna ini bisa dilihat dalam surah Ibrahim/14:43.

Dalam disiplin ilmu tasawuf, kata hawa mempunyai makna hawa nafsu amarah dan syahwat. Musuh terbesar manusia adalah dua hal tersebut. Ketika Rasul 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.¹⁵

Al-Ghazali 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

¹⁴al-Raghib al-Isfahani *Mu'jam Mufradâ Alfâz al-Qur'ân*..., hal, 291.

¹⁵Abd Razzaq al-kasyani, *Ishtilâhât al-shûfiyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012, hal. 111

itu, seseorang harus berhati dengan hawa nafsu ini dengan sebab dua hal:¹⁶

- 1) Nafsu merupakan musuh yang bersumber dari dalam. Ia tidak sama seperti setan, yang mana musuh dari luar. 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 ضرني داعى * تكثر اسقامى وأوجاعى

كيف احتيالى عن عدوى إذا * كان عدوى بين اضلاعى

Nafsuku selalu mengajak aku kepada jalan kecelakaan. Memperbanyak penyakit dan menyieranku. Bagaimana semestinya aku bertindak terhadap musuhku, jika ia menyelip di celah-celah tulang igaku.

- 2) al-Ghazali menyatakan bahwa nafsu adalah musuh yang dicintai dan disukai. Seorang akan menjadi buta dengan aib-aib yang dilakukan oleh kekasihnya. Tidak terlihat olehnya aib-aib tersebut. karena 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 Ajibah 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 QS. at-Taubah/9:122-123, QS. al-Baqarah/2:190 dan 286, Ali Imran/3:22.

2. Jihad fisik dan senjata

Ketika berbicara tentang masalah jihad dalam arti peperangan, maka ada beberapa pembahasan yang menjadi titik fokusnya. Adapun yang menjadi cakupan yang dimaksud adalah mengenai tujuan serta bagaimana etika di dalam berjihad. Ibn Ajibah memberikan beberapa perincian mengenai ayat-ayat jihad yang mana dari hasil pengamatan bisa diperhatikan beberapa hal.

¹⁶ Imam al-Ghazali, *Menuju Mukmin Sejati...*, hal. 117.

a. Orientasi Jihad

Ibn Ajibah menjelaskan di dalam kitab *al-Baḥr al-Madīd* sesungguhnya jihad bisa berlaku bagi seorang muslim jika sesudah memberikan penjelasan dan hujah (bukti) terhadap mereka. Hal tersebut bisa dilihat di dalam bagaimana Ibn Ajibah memberikan penjelasan dalam QS. at-Tahrim/66:9:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ
الْمَصِيرَ

Ibn Ajibah menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa cara atau metode di dalam mendakwahkan Islam pada dasarnya ialah dengan cara yang sopan dan lemah lembut. Allah SWT. tidak mewajibkan untuk menyerang mereka sebagaimana dijelaskan di dalam QS. An-Nahl/16: 125 bahwasanya hendaklah seseorang itu melakukan perdebatan dengan mereka dengan cara yang lebih baik. Apabila mereka tetap menolak sesudah jelas bukti bahwasanya Allah SWT. telah memberikan penjelasan yang sangat lugas dengan mendatangkan dalil melalui Al-Qur'an dan Nabi Muhammad SAW.¹⁷

Hal serupa juga Ibn Ajibah jelaskan pada saat menafsirkan QS. at-Taubah/9: 73

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ
الْمَصِيرَ

Wahai Nabi! Berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahanam. Dan itulah seburuk-buruk tempat kembali.

Ibn Ajibah menafsirkan ayat ini dengan menyatakan bahwasanya tujuan penting seorang Rasul diutus adalah untuk menyeru semua manusia bahkan makhluk yang ada di muka bumi ini pada akhlak yang baik. Lalu ia menjelaskan makna ayat di atas memang menyeru kepada sikap yang keras, pada saat yang sama Allah memerintahkan Rasul-Nya Nabi Musa kepada sikap yang santun dan perkataan yang lemah lembut ketika akan menghadapi

¹⁷Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd...*, jil. VIII, hal. 89.

Fir'aun, guna untuk mengajaknya ke jalan Iman kepada Allah SWT.¹⁸

Mengenai hal yang bertentangan tersebut, Ibn Ajibah mencoba mengondisikan ayat-ayat yang berkaitan dengan perintah perang secara terlihat bertolak belakang dengan adanya indikasi untuk melakukan jihad secara fisik sebelum adanya kejadian hijrah dari Makkah ke Madinah. Menariknya, dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebagaimana di jelaskan sebelumnya, ia selalu mencoba untuk mengombinasikan antara penafsirannya secara lahiriah dan penafsirannya secara *isyârî* sehingga ketika ia menafsirkan di atas ia tidak pernah lepas dari penafsiran yang menjadi pegangan utama para sufi, yaitu penafsiran yang mengedepankan makna batin. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan "bersikap keras" adalah objeknya terhadap empat musuh utama manusia, yaitu setan, manusia, hawa nafsu dan dunia. Maksud dari musuh utama berupa manusia di sini adalah dari sisi mereka menjadi penghalang dari manusia mengingat Allah SWT. Cara bersikap keras terhadap mereka pun bukan dengan memerangi dan berkata kasar, akan tetapi dengan cara menghindar dari mereka untuk hal-hal yang tidak memiliki masalah bagi kehidupan dunia dan akhirat.

Di samping itu juga, hal yang dilakukan oleh Ibn Ajibah sebagai solusi dari makna tafsir jihad yang cenderung kepada kekerasan adalah, menampilkan ayat-ayat yang bertentangan dengan ayat yang berhubungan perintah perang secara fisik sebelum terjadinya hijrah. Maka, ditemukan ayat yang memperlihatkan larangan akan hal tersebut. Ayat-ayat tersebut ialah QS. Fushshilat/:34. Pada ayat ini, ia menjelaskan bahwa cara menolak perbuatan buruk mereka adalah dengan cara yang lebih baik bahkan dengan cara membuat mereka bahagia, membalas dengan kebaikan keburukan yang mereka lakukan, karena kebaikan dan keburukan itu bertentangan, maka lakukanlah hal yang baik kepada mereka.¹⁹

Ayat selanjutnya yang dijadikan sebagai larangan untuk melakukan jihad dengan kekerasan adalah QS. Al-Maidah/5:13. Di sisi lain, Ibn Ajibah juga mencoba untuk menjelaskan ayat ini dengan mengatakan bahwasanya hendaklah seseorang yang beriman itu menjaga hukum-hukum Al-Qur'an, menjaga keutuhan Iman dan Isam melalui ihsan, dan terus senantiasa melakukan kebaikan, maka Allah SWT. akan memberikan kepada mereka berupa kekuatan dan

¹⁸Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafṣîr al-Qur'ân al-Majîd...*, jil. III, hal. 98.

¹⁹Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafṣîr al-Qur'ân al-Majîd...*, jil. VI, hal. 306.

pertolongan.²⁰ Ibn Ajibah juga memberikan penegasan yang sama, yaitu dengan mengompromikan ayat-ayat yang berkaitan dengan perang tersebut pada QS. al-Furqon/25:63, QS.al-Gasyiyah/88:22, QS. an-Nahl/16:125, QS. Qaf/50:45 dan lain-lain.²¹

Oleh sebab itu, Ibn Ajibah menggambarkan bahwa dakwah Nabi itu lemah lembut, namun, apabila mereka melakukan kezaliman, pada saat itu turunlah ayat yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang yang melakukan kezaliman. Jadi, keberadaan perintah jihad pada saat itu ialah sebagai pembelaan dan pembebasan kaum yang tertindas. Ini didukung oleh penjelasan Ibn Ajibah pada penafsirannya terhadap QS. Al-Anfal/8:39.

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا
يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾

Perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah (penganiayaan atau syirik) dan agama seutuhnya hanya bagi Allah. Jika mereka berhenti (dari kekufuran), sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.

Penafsiran Ibn Ajibah terhadap ayat ini menjadi penjelas bagi ayat yang memerintahkan jihad dengan kekerasan. Ia mengatakan bahwasanya perintah perang melawan orang kafir sebagai bentuk usaha untuk menghilangkan kepedihan dari kaum muslim, sehingga mereka bisa merasakan rasa aman dari bahaya yang muncul dari orang kafir pada saat itu dan untuk memusnahkan fitnah. Hal tersebut sesuai dengan QS. Al-Baqarah/2:193. Di sini Allah memberikan penegasan bahwa sebuah peperangan itu harus usai pada saat selesainya sebuah penganiayaan, karena tidak ada lagi pembenaran terhadap permusuhan terhadap siapa pun kecuali kepada orang-orang yang berbuat kezaliman. Di dalam bagian yang lain, Ibn Ajibah juga memberikan pemahaman yang sama pada saat menginterpretasi QS. Al-Hajj/22:39

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

(Yaitu).orang-orang yang jika Kami beri kemantapan (hidup) di bumi, mereka menegakkan salat, menunaikan zakat, menyuruh

²⁰Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd...*, jil. II, hal. 155.

²¹Wahbah zuhailly, *Tafsîr al-Munîr*, Beirut: Dar al-Fikr, al-Mu'ashir, 1998, hal. 178.

berbuat yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Hanya kepada Allah kesudahan segala urusan.

Ibn Ajibah memberikan pemahaman pada ayat ini dengan mengatakan bahwa peperangan itu dibolehkan apabila suatu kaum atau kelompok dianiaya secara fisik oleh musuh mereka, di sini keadilan tidak berlaku atau kekuasaan diambil alih oleh orang yang zalim, maka boleh memberikan nasihat dengan baik, tetapi jika sudah menghilangkan keadilan secara menyeluruh dan membuat pertumpahan darah yang merugikan banyak pihak maka boleh diperangi. Jadi, peperangan yang terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW. adalah peperangan yang bersifat darurat.

Pada masa Rasulullah SAW. masih hayat, ada 17 kali peperangan yang terjadi, sebagian mengatakan bahwa beliau melakukan peperangan sebanyak 19 kali, yang mana delapan di antaranya Nabi SAW ikut serta dalam peperangan tersebut. Akan tetapi, peperangan yang pada saat itu Nabi SAW. lakukan adalah sebagai cara beliau untuk melakukan perdamaian.²² Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Sayyid Sabi di dalam Fiqh al-Sunnah bahwa pada saat itu peperangan di dalam tubuh Islam dibolehkan hanya pada saat kondisi tertentu saja, seperti ada motivasi untuk mempertahankan jiwa, harta, harga diri, menjaga keutuhan negara serta melakukan perlawanan terhadap adanya intimidasi bagi seseorang yang ingin masuk ke dalam agama Islam.²³

Ibn Ajibah menjabarkan dengan tegas bahwasanya perintah perang itu hadir karena adanya kezaliman orang-orang yang memusuhi Islam. Ini sebagaimana ia jelaskan pada saat menafsirkan QS. al-Hujarat/49:9:

وَأَنْ ظَلَمْتُمْ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتُلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَادَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Jika ada dua golongan orang-orang mukmin bertikai, damaikanlah keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat aniaya terhadap (golongan) yang lain, perangilah (golongan) yang berbuat aniaya itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), damaikanlah

²²Ibn Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Kairo: Dar al-Hadits, 1992, hal. 278.

²³Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983, jil. I, hal. 22.

keduanya dengan adil. Bersikaplah adil! Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bersikap adil.

Interpretasi Ibn Ajibah terhadap ayat di atas adalah bahwa wajib hukumnya bagi seorang muslim untuk menolong orang yang sedang berada di bawah penindasan. Lalu Ibn Ajibah menjadikan ayat di atas sebagai pelajaran bagi wajibnya memerangi hawa nafsu dengan cara melakukan mujahadah, hal itu karena manusia telah menzalimi dirinya dan hatinya dengan mengikuti semua syahwat duniawinya.

Sebagian mengatakan bahwa sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman itu diperangi sebab mereka selalu memerangi orang-orang Islam secara konsisten pada saat itu, mereka tidak pernah bosan bahkan hampir setiap hari mereka melakukan penyerangan terhadap orang-orang muslim dan tidak akan berhenti sampai mereka berhasil menjerumuskan orang-orang Muslim ke lembah kemurtadan. Hal ini dikuatkan oleh QS. al-Baqarah/2:217.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ
وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ
الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ
يَرْتَدِدْ مِّنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, “Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Namun, menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah. Fitnah (pemusyrikan dan penindasan) lebih kejam daripada pembunuhan.” Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu jika mereka sanggup. Siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya lalu dia mati dalam kekafiran, sia-sialah amal mereka di dunia dan akhirat. Mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

Ibn Ajibah menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa ayat di atas menjelaskan satu isyatar untuk melawan ajakan orang-orang yang hatinya dipenuhi kelalaian. Dalam memahami ayat ini, ia tidak menggunakan pendekatan tekstual, yang mana tidak

membatasi penafsirannya terhadap orang kafir saja akan tetapi kepada semua orang, bahkan orang muslim yang membuat hati berpaling dari agama dan Allah SWT.²⁴

Melalui interpretasi Ibn Ajibah terhadap ayat tersebut, ia mencoba untuk meluruskan pandangan yang mengatakan bahwa bukan karena kekafiran saja yang menyebabkan mereka diperangi, namun karena kezaliman yang mereka lakukan terhadap orang-orang yang tidak sesuai dengan apa yang mereka yakini menjadi sebab mereka diperangi. Oleh sebab itu, dalam konteks ini, Ibn Ajibah memberikan penjelasan secara tegas bahwasanya memerangi itu dilakukan terhadap orang-orang zalim yang sangat melampaui batas. Hal ini senada dengan interpretasinya terhadap QS. al-Mumtahanah/:8

لَا يَنْهَىكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Allah tidak melarang kalian (berbuat kebaikan dan berbuat adil) terhadap orang-orang yang memerangi kalian disebabkan agama tidak juga mengusir kalian dari negeri kalian.

Interpretasi Ibn Ajibah terhadap ayat di atas adalah sebagai berikut: menelaah ayat-ayat yang berhubungan dengan jihad melalui menyesuaikan ayat yang memerintahkan untuk melakukan peperangan yang terlihat bertentangan. Di samping itu juga, ia mencoba mengambil pelajaran dan isyarat dari ayat yang akan ditafsirkan tersebut. Oleh sebab itu, Ibn Ajibah mengambil kesimpulan dengan cara melihat sebab turunnya ayat mengenai turunnya perintah jihad, di mana ia mendapatkan kesimpulan bahwa jihad sebagai bentuk usaha di dalam memberikan kebebasan terhadap orang-orang yang tertindas.²⁵

Pendapat Ibn Ajibah sendiri, bahwa kebolehan memerangi orang-orang non-muslim bukan disebabkan oleh kekufuran yang bersemayam di dalam hati mereka atau bukan juga karena mereka enggan masuk ke dalam agama Islam, akan tetapi mereka diperangi dengan sebab penganiayaan yang mereka lakukan. Hal itu tentu bertentangan dengan kemanusiaan, di mana setiap orang berhak memeluk agama yang mereka pilih. Di samping itu juga, peperangan

²⁴Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd...*, jil. I, hal. 214.

²⁵Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd...*, jil. VIII, hal. 25.

bukan perkara yang diinginkan oleh agama Islam, dan ini ditegaskan di dalam QS. al-Baqarah/2:216

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ
وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Diwajibkan kepada kalian untuk berperang, meskipun berperang adalah sesuatu yang kalian tidak sukai

b. Etika di Dalam BerJihad

Ibn Ajabah memberikan penjelasan bahwasanya Nabi Muhammad SAW adalah utusan yang diberikan amanah ke atas bumi ini sebagai *rahmatan lil alamin*, sebagai rahmat bagi seluruh alam raya ini. Pernyataan ini sesuai dengan firman Allah SWT di dalam QS. al-Anfal/61

وَأَنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya dialah yang maha mendengar lagi maha mengetahui

Tafsir yang disuguhkan oleh Ibn Ajibah untuk ayat tersebut adalah bahwa Nabi Muhammad SAW adalah utusan Allah SWT yang diutus untuk menebarkan kasih sayang kepada siapa saja, tidak peduli apakah dia manusia atau bukan, Islam atau bukan orang Islam, yaitu orang-orang kafir juga berhak mendapatkannya, dengan harapan suatu hari mereka beriman.²⁶

Di dalam ayat ini juga tersingkap bagaimana Al-Qur'an menentukan sikap dalam masalah peperangan, yakni berusaha sekuat tenaga di dalam menjauhkan diri dari peperangan, yang mana ia tidak akan dilakukan melainkan setelah menempuh semua cara untuk menemukan perdamaian. Ibn Ajibah juga mengatakan bahwa hendaknya seorang muslim melihat mereka dengan pandangan kasih sayang. Penjelasan Ibn Ajibah sebagai tafsiran dari QS. an-Nisa/:90

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ
أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ

²⁶Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd...*, jil. III, hal. 42 – 43.

فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ ۖ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ
عَلَيْهِمْ سَبِيلًا

Kecuali, orang-orang yang menjalin hubungan dengan suatu kaum yang antara kamu dan kaum itu ada perjanjian (damai, mereka jangan dibunuh atau jangan ditawan). (Demikian juga) orang-orang yang datang kepadamu, sedangkan hati mereka berat untuk memerangi kamu atau memerangi kaumnya. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia berikan kekuasaan kepada mereka untuk menghadapi kamu sehingga mereka memerangimu. Akan tetapi, jika mereka membiarkanmu (tidak menggangu), tidak memerangimu, dan menawarkan perdamaian kepadamu (menyerah), Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka.

Ibn Ajibah memberikan Penjelasan bahwa apabila bagi kalian semuanya memungkinkan, maka pandangilah orang-orang yang menyakitimu dan membuat penderitaan terhadapmu dengan memandang mereka dengan pandangan kasih sayang. hal itu disebabkan jika kalian memberikan pandangan kasih sayang terhadap mereka Maka hal itu akan Membekas, apabila kalian tidak bisa melihat mereka dengan kasih sayang Maka selamatkanlah keadaan mereka.²⁷ Interpretasi ini Senada dengan apa yang Allah SWT firmankan di dalam QS. Ali Imron/3:159

فَمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ
فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ
يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemahlembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal.

²⁷Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid...*, jil. II, hal. 82 – 83.

Di dalam Islam salah satu yang menjadi ajaran penting dalam masalah berperang yaitu adalah etika yang mana Al-Qur'an sendiri menyatakan dan janganlah kamu melewati batas. peperangan ataupun jihad yang dibolehkan oleh Al-Qur'an itu hanya sebagai jalan untuk menghindari terjadinya kezaliman dan aniaya, hal itu sudah dijelaskan sebelumnya di dalam QS. al-baqarah/2: 190.

Ayat ini menjelaskan bahwa hendaklah kaum muslimin yang di dalam Menjalankan syariat Islam untuk tidak melampaui batas dari apa-apa yang sudah ditetapkan oleh Allah SWT., karena mereka yang melampaui batas sama juga posisinya seperti mereka yang berbuat zalim. Maka berdasarkan landasan tersebut mereka sangat wajar untuk dimusuhi Allah SWT. apabila melakukan kezaliman terhadap orang lain dengan cara melampaui batas.

Pada ayat tersebut juga, jika ditinjau dari sisi bahasa, maka ditemukan kata *muqâtalah*, yang dalam gramatikal Bahasa Arab, bermakna li al-musyarakah yang memiliki arti saling. Hal itu menunjukkan bahwa peperangan pasti ada yang mulai sehingga ada yang melawan.²⁸ memberikan penjelasan mengenai hal ini pada saat memberikan interpretasi terhadap QS. Muhammad/47: 4:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَأَقَ فِيمَا
مَتَّأ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ
وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ



Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebahagian kamu dengan sebahagian yang lain. Dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka.

Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir di medan perang maka pancunglah batang leher mereka. Tafsiran Ibn Ajibah terhadap ayat ini adalah ketika kaum muslimin mendapatkan

²⁸Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai' al-Bayan, Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Beirut: 'Alam al-Kitab, 1986, hal. 239.

kemenangan maka perintahnya adalah memaafkan mereka kemudian memberikan mereka kesempatan untuk menyesali apa yang mereka perbuat, karena hakikat dari pada adanya peperangan adalah untuk menhanguskan hawa nafsu mereka, bukan pribadi mereka.²⁹

Melihat penafsiran Ibn Ajibah ini, maka itu bisa menjadi jawaban daripada tuduhan yang dilontarkan oleh Mark Gabriel mengenai keberadaan QS. Muhammad/47: 38. surah ini dikenal sebagai surat peperangan hal itu disebabkan ia dijadikan sebagai dasar untuk menguatkan posisi peperangan di dalam ajaran Islam.³⁰ melihat kandungan dari pada Surah Muhammad ini memang lebih banyak membahas tentang peperangan serta dasar dasar hukumnya atau bagaimana cara yang harus dilewati untuk menghadapi orang-orang kafir, namun apabila dibaca dari perspektif yang berbeda terutama dari kacamata sufi maka akan ditemukan interpretasi yang lebih ramah, maka bisa dilihat dari beberapa telaah yang sudah dijelaskan, dari pandangan Ibn Ajibah ini bisa menjadi bantahan terhadap stigma negatif dari para orientalis Barat Mengatakan bahwa menyebarkan islam itu melalui pedang.

B. Urgensi dan Metode Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*

1. Metode Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*

Bisa dilihat pada bab sebelumnya pemaparan tentang bagaimana Ibn Ajibah memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan jihad. Jadi, pada pembahasan di dalam bab ini akan dijelaskan analisa yang berhubungan dengan bagaimana interpretasi Ibn Ajibah yang dilihat dari sisi corak, metodologi, serta apa yang menjadi sumber dari pada penafsirannya.

Pertama, apabila dilihat dari tolak ukur syarat-syarat yang sudah ditetapkan, tafsir Ibn Ajibah ini masuk ke dalam golongan tafsir yang bisa diterima,³¹ seperti bisa dilihat dari bagaimana ia menafsirkan QS. at-Taubah/9:29:

²⁹Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd...*, jil. VII, hal. 108.

³⁰Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, hal. 119

³¹Ibn Qayyim, *At-Tibyan fī Aqsa mal-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, hal. 51. Abdul al-Azhim al-zarqani, hal. 310.

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا
يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, tidak mengharamkan (menjauhi) apa yang telah diharamkan (oleh) Allah dan Rasul-Nya, dan tidak mengikuti agama yang hak (Islam), yaitu orang-orang yang telah diberikan Kitab (Yahudi dan Nasrani) hingga mereka membayar jizyah dengan patuh dan mereka tunduk.”

Dari sini dapat dilihat bagaimana Ibn Ajibah memberikan penafsiran terhadap ayat ini, yaitu ia menjelaskan dengan mengatakan bahwa musuh yang paling berat bagi seseorang itu adalah hal-hal yang menjauhkan dirinya dari iman, yakni hawa nafsu yang selalu mengajak untuk melakukan keburukan. Maka, seseorang tidak akan bisa melepaskan hawa nafsu kecuali dengan cara menyembelihnya dengan pedang *mujâhadah*. Cara yang dilakukan oleh Ibn Ajibah di dalam menafsirkan ayat ini adalah ia mengambil satu pelajaran dari ayat lalu ditempatkan kan berdasarkan pada sebab diturunkannya ayat, di mana ia tidak langsung memberikan pemaknaan secara *isyârî*, namun ia memberikan pemaknaan secara lahir dulu baru setelah itu Ibn Ajibah memberikan pemaknaan secara batin.³²

Pada ayat ini Ibn Ajibah memberikan isyarat bahwa seorang murid hendaklah dia membunuh hawa nafsunya. hawa nafsu yang paling besar adalah cinta kepada dunia, kekuasaan dan kehormatan, lalu cara untuk sehingga ia sampai pada posisi sama baginya antara dia memiliki kehormatan atau tidak kekayaan atau kefakiran, pujian atau celaan,, ditaati atau tidak, titik ketika ia mampu untuk sampai pada level ini maka dia telah mencapai kemenangan dan selamat dari pada musuh.

Ibn Ajibah memberikan perumpamaan orang-orang kafir yang tidak beriman terhadap hari akhir tadi sebagai nafsu yang memerintahkan kepada keburukan, disebabkan oleh hakikat dari kedua hal tersebut memiliki karakteristik yang sama, yakni sama-sama menjerumuskan manusia sehingga bisa menjadi lalai dari menjaga hak Allah SWT. hal itu dikuatkan oleh QS. Taha/20: 16

فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى

³²Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafṣîr al-Qur’ân al-Majîd...*, jil. III, hal. 68.

*Maka sekali-kali janganlah kamu dipalingkan daripadanya oleh yang tidak beriman dan orang yang mengikuti hawa nafsunya yang menyebabkan kamu menjadi binasa.*³³

Ayat di atas di turunkan terhadap orang-orang yang tidak beriman, namun Ibn Ajibah menginterpretasikan ayat tersebut dengan cara mengambil pelajaran dari ayat tersebut. pembacaan ini sama dengan apa yang telah dilakukan oleh khalifah kedua yaitu Umar Bin Khattab pada saat menafsirkan QS. Al Ahqaf/:20

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدَّهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا
وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ
الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ

Pada hari (ketika) orang-orang yang kufur dihadapkan pada neraka, (dikatakan kepada mereka,) “Kamu telah menghabiskan (rezeki) yang baik dalam kehidupan duniamu dan bersenang-senang dengannya. Pada hari ini kamu dibalas dengan azab yang menghinakan karena kamu takabur di bumi, padahal tidak berhak (untuk sombong), dan (juga) karena kamu selalu durhaka.”

Meskipun ayat yang dipaparkan di atas diturunkan kepada orang-orang kafir, namun, Sayyidina Umar Bin Khattab ayat di atas tidak sepadan dengan konteksnya diturunkan, di mana Iya mengambil pelajaran dari ayat tersebut yang ditujukan kepada dirinya Umar Bin Khattab menjadikan ayat di atas sebagai larangan untuk umat Islam pada saat itu supaya dunia tidak membuat mereka terlena berupa hal-hal yang bersifat mubah yang akan menyebabkan kan mereka terhalangi dari kenikmatan akhirat.³⁴

Bisa diambil kesimpulan bahwasanya Ibn Ajibah, dilihat dari cara menafsirkannya, telah memenuhi syarat diterimanya penafsiran secara *isyârî*, hal itu disebabkan tafsirnya tidak bertentangan dengan gramatikal bahasa Arab, di mana Tafsir Ibn Ajibah dikuatkan dengan dasar-dasar syariat, *mantiq* (logika), dan tidak bertentangan juga dengan penafsiran Al-Qur’an pada umumnya. Interpretasi dari Ibn Ajibah selalu memberikan pemaknaan yang baru dari sisi eksetoris dan tidak menganggap bahwa penafsiran yang benar yang dikehendaki Allah SWT adalah satu bentuk penafsiran saja. Bentuk interpretasi dari Ibn Ajibah ini juga tidak bersifat mengarah pada ada istilah falsafi

³³Lihat juga al-Ma’idah:77, al-An’am: 56, 119 dan ar-Rum: 29.

³⁴Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Jil. II, Beirut: Dar al-Ma’rifah, hal. 298.

yang rumit, yang mana hal tersebut bisa menghilangkan arti hidayah dari kitab suci Al-Qur'an.

Kedua, jika ditinjau, metodologi interpretasi Ibn Ajibah mengenai ayat-ayat jihad maka bisa disimpulkan Ibn Ajibah mempraktikkan metode ringkas (ijmali), yakni memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an secara ringkas dan jelas namun mencakup, Ia menggunakan bahasa yang masyhur sangat cepat dipahami dan enak untuk dibaca.³⁵ Meskipun demikian, Ibn Ajibah tidak pernah menyebut metode yang ia gunakan dengan nama metode *ijmali*.

Ketiga, jika melihat interpretasinya terhadap ayat-ayat jihad, Ibn Ajibah juga tidak memberikan penafsiran jihad secara umum dengan metode *isyârî*, secara global, Ibn Ajibah sering kali menggunakan metode sufi *isyârî*, yang mana bisa dilihat dari penafsirannya terhadap ayat berikut ini. Al-Hujurat/49:9:

وَأَنْ تَأْيُودُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفَتَتَلَوُا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَادَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Jika ada dua golongan orang-orang mukmin bertikai, damaikanlah keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat aniaya terhadap (golongan) yang lain, perangilah (golongan) yang berbuat aniaya itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), damaikanlah keduanya dengan adil. Bersikaplah adil!. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bersikap adil.

Di dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Ajibah mengatakan:

الإشارة: النفس الطبيعية و الروح متقابلان، و الحرب بينهما سجال، فالنفس تريد السقوط إلى أرض الحظوظ و البقاء مع عوائدها، و الروح تريد العروج إلى سماء المعارف و حضرة الأسرار، و بينما اتصال و التصاق، فإن غلبت النفس هبطت بالروح إلى الحضيض الأسفل، و منعتها من العلوم اللدنية و الأسرار الربانية، و إن غلبت الروح، عرجت بالنفس إلى أعلى عليين، بعد تركيتها و تصفيتها، فتكسوها حلة الروحانية، و ينكشف لها من العلوم و الأسرار ما كان للروح، و لكل جند

³⁵ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an...*, hal. 46.

تقابل به، فيقال من طريق الإشارة: وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا
بينهما،³⁶

Di dalam penjelasannya terhadap ayat ini bisa dilihat pendekatan yang sangat sering digunakan oleh Ibn Ajibah ialah pembacaan sufistik. Ia memberikan pemahaman terhadap ayat-ayat jihad tidak hanya secara literal atau lahir saja, namun ia juga menggunakan pendekatan sufi juga. Kesan dari penafsiran Ibn Ajibah adalah bagaimana ia menyuguhkan penafsiran yang tidak hanya menjadikan tafsir sufinya sebagai jalan untuk memberikan kesan bahwa jihad adalah pesan damai, namun ia memberikan pemaknaan jihad sebagai jalan damai dengan menggunakan penafsiran lahir juga, yang mana ini mengindikasikan kepada toleransi dan pesan damai.

Melihat cara dan substansi dari interpretasi Ibn Ajibah ini terhadap tafsirannya atas ayat-ayat jihad di dalam kitab tafsir *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, sangat jelas dari bagaimana ia memberikan pemaknaan terhadap Al-Qur'an terhitung ke dalam kategori tafsir *lugawî, riwâ'î, isyârî akhlâqî*.³⁷

Ibn Ajibah bisa dimasukkan ke dalam kelompok mufasir yang menggunakan pendekatan bahasa seperti yang sebelumnya dijelaskan, yaitu pendekatan bahasa, riwayat dan batin Al-Qur'an. Itu bisa di lihat dari bagaimana ia memberikan penjelasan *isyârînya*, pada penjelasan ini ia tidak memakai premis, bahasa filsafat atau akal yang kadang-kadang terlalu berlebihan di dalam memaknai ayat.³⁸

Menilik tafsir Ibn Ajibah, dengan gaya tafsirnya, maka bisa dikatakan ia masuk ke dalam golongan tasawuf neosufisme. Ia mempunyai pemikiran tasawuf yang sudah diperbaharui yang dibumbui oleh dalil-dalil yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis.

Aliran seperti ini mempunyai pemikiran tasawuf yang sangat moderat juga lebih cenderung kepada ada faktor moral dan kontrol diri. Neosufisme ini mempunyai dasar yang mendukung kemasyhuran

³⁶Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, jil. VII, hal. 165.

³⁷Tafsir yang dikonstruksikan atas dasar landasan spritual ruhani yang dipraktikkan oleh para kaum sufi yang menjadikan mereka sampai pada tingkatan *mukâsyafah*, lihat al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jil. 2, hal. 261.

³⁸Dalam masalah ini, Nashr Hamid Abu Zayd sendiri mengklasifikasikan bahwasanya ada perbedaan di dalam tubuh Ahlussunnah mengenai cara pendekatan yang mereka lakukan, yaitu pendekatan bahasa dan intuisi, sedangkan Mu'tazilah menggunakan pendekatan rasional dan kadang-kadang terlalu berlebihan di dalam memaknai ayat. Lihat Salman Faris, *Tafsir Esoteris: Studi pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd tentang Penggunaan Ta'wil dalam Tafsir Esoteris*, Dialog, 35, No. 1, Juni 2012, hal. 51 – 52.

Islam dengan cara-cara yang baik terutama pada masalah ajakan-ajakan yang bertuju kepada pesan-pesan sosial dan budaya. hal tersebut tentu berbeda dari ajaran tasawuf yang hanya cenderung kepada ajaran Fana di mana orang-orang Yang mengikuti aliran tersebut sering kali mengucapkan kata-kata yang asing atau ganjil atau dalam bahasa tasawufnya *syathahat*.³⁹

Ibn Ajibah memang menggunakan pendekatan perspektif sufi, namun pada kesempatan lain yang menggunakan pendekatan riwayat seperti yang bisa dilihat pada interpretasinya terhadap ayat berikut Dalam penafsiran sufistik ini Ibn Ajibah membagi jihad ke dalam dua bagian: *jihâd al-ashgar* dan *jihâd al-Sayf*, *jihâd al-akbar* dan *jihâd al-Nafs*, melakukannya dengan menegakkan semua perintah Allah SWT., meninggalkan semua larangan-Nya, kemudian bentuk jihad yang kedua ialah meninggalkan hal-hal yang berbau syahwat, 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.⁴⁰

Namun juga pada kesempatan lain ia juga menggunakan pendekatan akal seperti yang kita lihat kepada penafsirannya terhadap ayat berikut;

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuasa membela mereka. (al-Hajj/22: 39)

Penafsiran Ibn Ajibah terhadap ayat Al-Qur'an tidak selamanya menggunakan pendekatan *isyârî*, hal itu disebabkan oleh pemikiran tasawuf Ibn Ajibah yang bersifat Neo sufisme serta keinginannya untuk menjadikan Al-Qur'an dan hadis sebagai dasar dari pada ajaran tasawuf sehingga hadirilah satu bentuk tafsir yang dibumbui dari pemikiran metafisikanya, yang mana itu jauh dari kata-kata yang aneh atau

³⁹ Abdul Muqstith, *Corak Pemikiran Tasawuf al-Junaid*, Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah, 1998, hal. 51. Lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kep. Nusantara abad XVII M*, hal. 125 – 126.

⁴⁰ Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd...*, jil. I, hal. 213.

syathahat, lalu diubah Dengan hujah hujah dari Islam. interpretasi interpretasi Ibn Ajibah cenderung kepada menguatkan moral manusia dan pengontrolan diri.

Ibn Ajibah memiliki kajian ilmu yang sangat mendalam ia sangat teguh di dalam menjadikan Al-Qur'an dan Hadist sebagai pegangan Iya juga berusaha untuk tidak lepas dari koridor empat mazhab dalam fiqih, mengikuti aqidah para ulama terdahulu. Oleh sebab itu Ibn Ajibah masuk ke dalam gulungan tasawuf yang berusaha untuk melakukan pembaharuan.⁴¹ Hal ini bisa dilihat bagaimana ia memberikan pandangannya terhadap tafsir QS. al-Hijr/15:99

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu kepastian (kematian).

Ibn Ajibah memberikan penjelasan terhadap ayat ini dengan mengatakan bahwa yang menjadi akhir dari kewajiban bagi semua orang dan menafsirkan kata yakin pada ayat ini dengan kematian. penafsiran yang dilakukan oleh Ibn Ajibah ini menjadi jawaban terhadap interpretasi yang mengatakan bahwa salat itu tidak wajib atas orang yang sudah mencapai derajat yakin (hakikat) yang mana menjadikan ayat ini sebagai landasan mereka mengatakannya.⁴²

Ini sebagai bukti bahwasanya Ibn Ajibah sangat teguh pendiriannya sebagai mufasir yang moderat dengan tetap menggunakan metode *bayani*, yaitu suatu bentuk penjelasan yang merujuk kepada epistemologi ortodoks Islam, *qiyâs* dan teks. akan tetapi model penafsiran bentuk ini dianggap sebagai cara yang tidak produktif bahkan konsumtif, disebut sebagai bentuk penafsiran yang hanya sedikit melakukan pengembangan saja.

Hal ini akan berefek kepada mandeknya kajian Islam, yang mana hanya berpegang pada tradisi lama⁴³ dan tidak berlari pada posisi mapan. Dalam kasus ini teks hanya sebagai alat untuk membenarkan konsepsi mereka terhadap teks,⁴⁴ sehingga cara berpikir keagamaan menjadi kaku dan *rigid*.⁴⁵

⁴¹Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Mesir: Mathba'ah al-Manar, 1349 H, hal. 345.

⁴²Ibn Ajibah Ibn Ajibah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, jil. III, hal. 410.

⁴³Tholhatul Choir, *Islam dan Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 184.

⁴⁴Proyek intelektual yang memiliki ciri-ciri hanya mengacu pada teks saja, yang mana hal ini akan memproduksi cara berpikir yang hanya bertujuan pada kegiatan mengolah ulang teks dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai teks sebagai ini pembahasan dan akal sebagai

Berdasarkan adanya beberapa kekurangan dan keterbatasan dari metode tersebut, Ibn Ajibah hendak mendemonstrasikan ada satu bentuk peluang melakukan pembebasan nalar Arab yang terkungkung oleh otoritas teks. dengan itu, Ibn Ajibah menyuguhkan satu bentuk penafsiran tasawuf yang mana menjadikan pendekatan intuisi sebagai landasan tradisi *bayân*.

Dengan demikian metode yang digunakan di atas tidak lagi Metrologi yang hanya berpacu pada analogi yang mana menjadikan teks sebagai otoritas tertinggi. menjadikan metode intuisi yang dilandasi oleh pendekatan dan pengalaman secara langsung atas kenyataan spiritualitas keagamaan titik Hal ini tentu berbeda dengan penjelasan *bayâni* saja yang hanya bersifat lahir. yang menjadi tujuan daripada intuisi ialah sebagai bentuk batin daripada satu teks tertentu.

Dari penjelasan-penjelasan yang sudah dipaparkan sebelumnya bisa diambil satu kesimpulan bahwa Ibn Ajibah ialah seorang tokoh sufi yang mempunyai ketelitian yang sangat tinggi interpretasinya memberikan gambaran pandangan seorang sufi yang sangat moderat sekaligus memiliki tanggung jawab sebagai seorang mufasir. Tafsir Ibn Ajibah, apabila memperhatikan syarat-syarat yang sudah ditetapkan masuk ke dalam golongan tafsir *isyârî* yang bisa diterima.

Kemudian menengok kepada metode interpretasi atau *manhaj al-tafsîr* bisa dikatakan Ibn Ajibah dapat dikelompokkan ke dalam metode tafsir *ijmali*. apabila melihat ke dalam corak penafsirannya maka ia digolongkan ke dalam corak tafsir sufi. lalu ditilik dari sumber interpretasinya maka Ibn Ajibah lebih cenderung kepada tafsir *isyârî*, di mana ia sering mengutip pandangan-pandangan tafsir Sufi dan juga memberikan penafsiran yang bersumber dari hasil intuisinya dengan konsisten menghubungkannya dengan sumber *riwayat* dan *dirayat*.

Apabila melihat atau merujuk kepada teori dari seorang pemikir Arab yaitu Abid al-Jabiri, maka Ibn Ajibah ini bisa dimasukkan ke dalam kelompok tafsir yang menggunakan epistemologi Irfani dengan tetap mempertahankan epistemologi bayani. maksudnya adalah bahwa ketika ia menggunakan dan pintu isi sebagai epistemologi penafsirannya Ia juga menjadikan *bayani* sebagai landasan Untuk menafsirkan secara *irfani*.⁴⁶

alat untuk menentukan hukum-hukum yang bersifat terbatas, lihat: Nashr Hamid Abu Zayd, *Tektualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Lkis, hal. 1.

⁴⁵Amin Abdullah, "*al-Ta'wil wa al-'Ilm*, Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dala *Al-Jami'ah*, Vol. 39 No. 2, July – Desember 2001, hal. 373.

⁴⁶Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991, hal. 23.

2. Signifikansi Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*

Mencermati model dan esensi interpretasi Ibn Ajibah terhadap Ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah jihad di dalam kitabnya *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd* terlihat nyata bahwa pemaknaan yang dilakukan oleh Ibn Ajibah mempunyai signifikansi yang perlu di diperhatikan lebih khusus lagi dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara yang mana pada akhir-akhir ini diwarnai oleh banyaknya orang-orang yang memiliki kecenderungan di dalam memahami dan memaknai Al-Qur'an secara literal yang mana itu berpotensi pada ada sikap radikalisme dengan cara cara memaknai ayat-ayat jihad hanya pada sebatas lahirnya saja.

Melihat dari sisi epistemologi, berupa pemaknaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, terutama pada tema jihad ini sangat penting. Hal itu dikarenakan Ibnu Ajibah menawarkan model pemaknaan yang komprehensif, kontekstual, terbuka, serta tidak dangkal. pemaknaan ini sangat jauh dari kecenderungan memahami Al-Qur'an secara tekstual yang mana hal itu terkesan kaku, parsial, Yang mana hal tersebut merupakan hal-hal yang tidak sesuai dengan tradisi para ulama terdahulu. dengan menggunakan metode yang disuguhkan oleh Ibn Ajibah maka akan lahir perilaku yang cinta damai dan mengedepankan toleransi antar umat manusia di atas muka bumi ini.

Dengan memberikan pemahaman serta pemaknaan seperti yang dilakukan oleh Ibn Ajibah Maka hal itu memungkinkan bagi setiap muslim untuk menerima sebuah perubahan sosial serta memberikan apresiasi terhadap keberagaman di dalam agama. hal itu juga akan menjadi sangat terdepan bagi interaksi global serta sangat berefek positif bagi kedamaian dalam kehidupan bermasyarakat berbangsa serta bernegara. di samping itu pendekatan yang dilakukan oleh para sufi begitu sangat masyhur di dalam tradisi intelektual Islam. hal itu tentu saja berdampak pada ada mudahnya diterima pendapat kaum Sufi dalam kalangan mayoritas kaum muslim.

Perlu menjadi catatan bahwasanya keberagaman karya tafsir adalah tidak bisa lepas dari latar belakang kehidupannya baik itu secara intelektual sosial, atau politik serta pengaruh ideologi juga sangat berdampak pada hasil interpretasi yang mana pada gilirannya mengurangi misi yang diinginkan oleh Al-Qur'an.

Dari keterangan di atas Ibn Ajibah menyuguhkan sebuah metode tafsir *isyârî* yang ingin disampaikan ialah bahwa kajian terhadap ayat-ayat Al-Qur'an itu tidak lain dan tidak bukan untuk kesiapan manusia menangkap hidayah Al-Qur'an, Oleh karena itu, Al-Qur'an tidak menginginkan metode interpretasinya dijejali oleh analisis bahasa

yang berlebihan. Objek dari metode ini ialah untuk menemukan pesan-pesan yang diberikan oleh Al-Qur'an secara komprehensif dan dapat terhindar dari penafsiran individual ideologis Semata.

Secara esensial, pemaknaan yang dilakukan oleh Ibn Ajibah terkait ayat-ayat jihad menunjukkan konsistensinya. Di dalam memperjuangkan makna dari nilai-nilai yang diajarkan oleh agama Islam yang bukan hanya bersifat formalitas saja. mengenai masalah jihad Ibnu Ajibah terlihat sangat ketat di dalam mengamalkan nilai-nilai dan norma dari jihad. Akan tetapi konsistensi ini kadang-kadang memberikan satu penegasan bahwa jihad tidaklah sesuatu yang bersifat radikal dan revolusioner.

Bagi Ibn Ajibah, jihad merupakan suatu upaya yang dilakukan melakukan pembelaan, khususnya ketika diserang dan dideskripsikan, yang mana ketika melakukan pembelaan pun harus mengikuti beberapa aturan dan syarat-syarat tertentu. karena semua itu dikerjakan tiada lain untuk menggapai Ridha Tuhan. pembacaan secara sufistik ini sangat penting adanya guna menginformasikan kepada seluruh masyarakat bahwasanya jihad itu tidak berindikasi pada kekerasan, Bahkan jihad ialah sebagai satu upaya untuk menghindari deradikalisasi interpretasi terkait ayat-ayat tentang jihad. bahkan Gus Dur sendiri memberikan satu penegasan di mana gerakan Islam tradisional seperti kelompok Sufi ini yang mampu memberikan pengaruh untuk menolak ideologi yang terindikasi radikal.⁴⁷

Semua bentuk pekerjaan positif yang dilakukan untuk menegakkan panji-panji agama Allah termasuk ke dalam bagian jihad. begitu juga, semua orang-orang yang tidak beriman Bukankah menjadi sasaran dari jihad, akan tetapi semua orang-orang yang melakukan penghambatan terhadap dakwah Islam, dengan cara memulai memerangi itulah sasaran jihad.

Ibnu Katsir mengatakan perintah mengenai berperang melawan orang-orang musyrik itu bersifat temporer yakni itu berlaku hanya pada saat itu saja.⁴⁸ Dari pemaparan tersebut maka bisa dilihat bahwasanya konteks perintah untuk melakukan peperangan ialah untuk mereka yang berada di *dâr al-ḥarb*. Mereka berkelompok untuk melajukan serangan kepada orang-orang muslim, bukan orang-orang yang hidup dalam kedamaian dan tidak membuat permusuhan terhadap kaum muslim. sebagaimana yang dijelaskan oleh Wahbah Zuhaili

⁴⁷Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute, hal. 336 – 385.

⁴⁸Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, Jil. I, hal. 338.

bahwasanya ayat-ayat perang itu dikhususkan terhadap orang-orang musyrik Arab, bukan yang lainnya.⁴⁹

Akan tetapi, apabila terpaksa terjadi satu peperangan, maka semuanya harus dilaksanakan dengan tetap menjaga yang sudah ditetapkan oleh Allah SWT. Pendapat seperti ini menunjukkan bahwa jihad, secara khusus dalam makna perang tidaklah sesuatu yang diinginkan, bahkan ia sangat dijauhi. hal ini menunjukkan bahwa sikap tegas dan waspada dari orang-orang yang beriman terhadap hal-hal yang menghalangi mereka untuk melaksanakan nilai-nilai ketuhanan.

Pemaknaan jihad yang mesti dipahami oleh orang-orang yang Bang hidup di negara Indonesia ialah bahwasanya peperangan itu dilakukan hanya jika berada ada di dalam ancaman yang nyata ketika ancaman itu sirna maka perintah melakukan peperangan juga sirna. dibolehkan melakukan serangan kepada orang-orang kafir bukan disebabkan oleh eh kekufuran yang ada pada diri mereka atau tidak memaksa lawan mereka untuk beriman, namun peperangan dibolehkan dengan sebab penganiayaan yang dilakukan oleh mereka terhadap hak asasi manusia dan sebagai bentuk paksaan untuk mengimani apa yang mereka yakini.

Makna jihad yang seperti ini sangat sesuai dengan konteks Indonesia pada saat ini permasalahan yang ada pada diri masyarakat dan bangsa yang sangat menantang untuk menjadi lahan mereka untuk berjihad ialah memerangi dan memberantas masalah kemiskinan dan kemunduran bangsa. hal itu dikarenakan ada 2 aspek di dalam kehidupan ini ini yang keberadaannya diambang keprihatinan yang mana Itu semuanya bisa menjauhkan orang-orang Islam dan bangsa ini ini dari keutuhan eksistensial sebagai manusia. tujuan daripada perintah jihad ialah Supaya ya seluruh manusia terbebas dari kebodohan dan menggantinya dengan mencerdaskan bangsa mencucikan hati dan jiwa mereka, serta melahirkan karakter-karakter yang sesuai dengan ajaran-ajaran agama.

Tujuan dari memahami jihad yang edukatif dan damai ialah untuk membersihkan diri manusia dari keadaan tunduk kepada ada hawa nafsu yang bersifat sementara kepada manusia yang memiliki kemampuan untuk mengaktualisasikan diri. Jihad semacam ini ditujukan untuk melakukan perubahan dari manusia yang rendah, tak berdaya, dan hina menuju manusia yang memiliki nilai yang tinggi berbudaya dan terjaga kehormatannya.

Mengacu kepada konteks keindonesiaan pada saat ini maka bisa dikatakan bahwa jihad adalah sebagai semangat juang di dalam

⁴⁹Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir...*, jil.I, hal. 111.

menuntut ilmu meningkatkan mutu pendidikan, melawan kebodohan, menghadirkan nilai-nilai luhur dan kebenaran, Melahirkan fasilitas-fasilitas yang bisa digunakan dan untuk meningkatkan mutu kesehatan, rasa nyaman, dan keselamatan.

Term jihad di atas sesuai dengan bidang masing-masing orang. di mana seorang ilmuwan akan melakukan jihad dengan memberikan manfaat melalui ilmunya, pemimpin berjihad dengan menegakkan keadilan, pedagang berjihad dengan kejujuran dan orang yang memiliki banyak harta berjihad dengan berbagi.

Pada umumnya orang memahami jihad sebagai peperangan, akan tetapi penting dijelaskan terlebih dahulu bahwasanya Islam adalah agama yang mengajak kepada dakwah. hal itu disebabkan karena tujuan Rasulullah SAW diutus menjadi nabi ialah untuk menyeru semua manusia kepada agama Islam. kepada keimanan membawa kasih sayang bagi seluruh Insan dan membawa mereka kepada Hidayah Allah SWT. sebagaimana firman Allah SWT di dalam surah al-Anbiya'/21:107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan aku tidak mengutusmu wahai Muhammad kecuali untuk membawakan kasih dan sayang kepada seluruh alam semesta.

Dan juga dijelaskan di dalam ayat yang lain pada QS. Saba: 28

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Dan aku tidak mengutus engkau wahai Muhammad kecuali untuk semua umat manusia menjadi pembawa kabar gembira dan sebagai pemberi peringatan akan tetapi kebanyakan dari manusia tidak mengetahui.

Namun sudah menjadi hal yang wajar bahwa tidak semua umat manusia di atas muka bumi ini ini mendapatkan hidayah untuk masuk ke dalam agama Islam. keyakinan mereka yang berbeda ialah merupakan sunnatullah yang mana itu tidak bisa diubah dan dihilangkan. Tersebut sudah menjadi di kehendak Allah SWT yaitu itu menyedihkan perbedaan keyakinan diantara makhluk-Nya. Seandainya Allah menginginkan semua makhluk untuk beriman pasti ia akan mampu melakukannya akan tetapi Allah menjadikan keberagaman sebagai realitas yang sudah niscaya. hal tersebut sebagaimana firman Allah SWT. yang tertera di dalam QS. Yunus/21: 99

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوْى إِلَيْهِ أَبُويْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَمِينِينَ

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu dia Jadikan manusia umat yang satu tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.

Ayat ini menjadi satu gambaran bahwa adanya perbedaan dalam masalah keyakinan di antara seluruh umat manusia di atas muka bumi ini akan terus-menerus keadaannya dan tidak ada seorang pun yang akan bisa menghapusnya lalu menyatukan semua manusia dalam satu agama yang sama Ibnu Katsir sendiri menafsirkan Ayat tersebut dengan mengatakan bahwa perbedaan di antara manusia akan senantiasa terjadi dalam agama keyakinan dan pendapat mereka.

Rasulullah SAW sendiri tidak di diperintahkan menjadi Nabi di atas dunia ini untuk membunuh, beliau juga tidak diperintahkan untuk memerangi maupun memusnahkan semua umat manusia yang tidak mau beriman dan tidak mau menerima dakwahnya sendiri, Bahkan orang tersebut akan mati dalam kekufuran.

Bila Nabi Muhammad SAW ingin menyerang orang-orang yang tidak beriman dan tidak mau menerima dakwahnya, maka beliau pasti akan mengiyakan apa yang malaikat inginkan yaitu menghabisi orang-orang kafir yang membuat Nabi sakit dengan menghancurkan mereka dengan gunung, Akan tetapi Rasul SAW. melarang Malaikat Jibril, dan yang diinginkan oleh Nabi adalah orang-orang kafir itu tetap kehidupan yang dengan harapan suatu saat mereka akan beriman kepada Allah SWT. jika mereka tidak beriman mungkin satu saat anak cucu mereka yang akan beriman. hal ini dijelaskan di dalam sebuah riwayat dari muslim yang mengatakan, Malaikat berkata: Hai Muhammad sungguh Allah telah mendengar ucapan kaummu Aku adalah malaikat gunung Tuhanku mengutusku untuk melaksanakan segala perintah yang kau inginkan. jika kau menghendaki akan aku timpakan dua gunung raksasa ini kepada mereka. Nabi SAW. menjawabnya: tidak titik yang aku harapkan Semoga Allah telah mengeluarkan dari tulang rusuk mereka keturunan yang menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya.⁵⁰

Begitulah keagungan nilai Nabi SAW, bahkan itulah yang mengantarkan orang-orang mendapatkan hidayah Allah SWT. dalam kondisi peperangan pun Nabi SAW memberikan satu penegasan kepada Sayyidina Ali bahwa yang diinginkan oleh Nabi adalah bukan untuk menghabisi mereka namun membawa mereka untuk mendapatkan hidayah Islam.

⁵⁰Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bâri Syarh Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H. Jil. VII, hal. 478.

Bahkan di dalam disebutkan demi Allah jika engkau menjadi perantara seseorang mendapatkan hidayah Maka hal itu lebih baik bagimu daripada sedekah hewan-hewan ternak yang berwarna merah.

begitulah keagungan dari apa yang diinginkan oleh Nabi untuk Hidayah umatnya bahkan beliau merasakan kesedihan yang sangat mendalam sehingga hampir membuat nabi meninggal ketika kamunya tidak mendapatkan hidayah. hal ini diterangkan di dalam firman Allah QS. al-Syu'ara/26: 3.

Lalu di antara umat manusia ada yang mengimani para nabi dan rasul. juga ada yang tidak mengimaninya, dan tujuan Nabi SAW bukanlah membunuh orang yang menolak dakwahnya apalagi melenyapkan, membinasakan dan memusnahkannya. jika tujuannya adalah membunuh dan melenyapkan mereka, niscaya para nabi tidak memiliki sahabat dan penolong di sisi mereka. sebab para sahabat sebelum menerima dakwah bukanlah orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasulnya. namun tujuan Nabi SAW dan juga para nabi yang lain, dan setiap pendakwah yang benar-benar memahami arti dakwah adalah memasukkan manusia pada agama Allah SWT. mengantarkan mereka menuju Jalan Hidayah memasukkan mereka dalam kasih sayang, memasukkan mereka ke surga dunia dan akhirat. hal ini sangat jelas. namun tidak semua orang melihatnya, Sebab mereka terpengaruh fitnah reaksi, kecemburuan, dan kesemangatan.

Spirit serta tujuan di balik disyariatkannya jihad adalah bukan sebagai cara untuk membunuh orang-orang yang tidak beriman yang mana mereka terhalang dari Pintu Hidayah akan tetapi hikmah dari disyariatkannya jihad adalah supaya seluruh manusia bisa hidup di dalam kedamaian dan ketenangan, Hal itulah yang akan membawa dakwah Islam bisa berjalan dengan penuh ketenangan dan bisa membawa Pintu Hidayah bagi orang-orang yang tidak beriman. hal ini sebagaimana firman Allah SWT di dalam QS. al-Anfa/81: 24

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan rasulnya, ketika ia menyeru kepada sesuatu yang memberi kehidupan.

Al-Qur'an sendiri memberikan perintah kepada orang-orang yang beriman guna melakukan dan mematuhi apa yang menjadi seruan dari pada Allah beserta rasulnya yaitu memberikan kehidupan yang baik kepada orang lain. para ulama menafsirkan Ayat tersebut dengan mengatakan bahwa peperangan sebenarnya membawa kepada

kehidupan yang lebih, Karena dengan demikian orang-orang Islam akan bisa hidup dengan damai bila mereka sudah memberikan gerakan dengan cara melawan orang-orang yang beriman yang sudah memulai peperangan tersebut.

Pemahaman mengenai jihad yang seperti ini sebagaimana yang ditegaskan oleh para ulama bahwasanya disyariatkannya jihad sebagai peperangan tidaklah untuk mengharuskan umat Islam membinasakan adanya perbedaan yang ada Sub. diciptakannya makhluk oleh Allah dalam sebuah perbedaan koma bukan untukmu wajibkan seluruh orang-orang muslim untuk membinasakan adanya perbedaan tersebut serta memerangi makhluk-makhluk yang tidak beriman kepada Allah SWT. makhluk di atas dunia ini tidak diciptakan oleh Allah SWT supaya di hilangkan dan dibumihanguskan.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Pembahasan pada bab-bab sebelumnya dapat disimpulkan dari sisi metode, substansi, serta penafsiran Ibn Ajibah terkait ayat jihad sebagai berikut:

1. Pendapat Ibn Ajibah 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 *isyârî* 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.
2. Meninjau metode yang digunakan oleh Ibn Ajibah, maka dapat dilihat bahwa Ibn Ajibah dapat dikelompokkan sebagai mufasir yang menggunakan metode *ijmâlî*. Namun dilihat dari corak penafsirannya, maka akan didapati bahwa Tafsir Ibn Ajibah ini masuk ke dalam corak tafsir sufi *isyârî*. Berdasarkan sumber penafsiran, maka Ibn Ajibah 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 Ajibah menggunakan epistemologi *Irfâni* yang berdasarkan pada epistemologi *bayâni*.

3. Signifikansi interpretasi terkait ayat-ayat jihad di dalam tafsir Ibn Ajibah bisa ditinjau dari sisi substansi dan metode, dari sisi substansi, penafsiran Ibn Ajibah terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah jihad menunjukkan konsistensinya di dalam menjunjung tinggi nilai-nilai dan norma yang menjadi ajaran inti di dalam Islam dan tidak bersifat formalitas saja. Dari sisi metode, interpretasi Ibn Ajibah menjadi sangat penting disebabkan karena ia telah menyuguhkan pemaknaan yang kontekstual, menyeluruh, terbuka dan tidak radikal. Adapun masalah jihad, Ibn Ajibah terlihat sangat konsisten di dalam mengusung norma-norma dan nilai-nilai jihad. Akan tetapi, sifat konsistem Ibn Ajibah ini bahkan memberikan satu penegasan bahwa jihad tidaklah sesuatu yang bersifat radikal dan revolusioner. penafsiran seperti ini sangat penting sebagai informasi bagi masyarakat bahwasanya jihad itu bukan semata bermakna kekerasan dan peperangan.

B. Saran-saran.

1. Ide mengenai deradikalisasi interpretasi terkait ayat-ayat yang berhubungan dengan jihad menurut pendapat kaum sufi mendapatkan perhatian yang lebih. Fenomena deradikalisasi terhadap makna-makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an ini sebagai cara untuk melihat ayat-ayat dengan kemarahan, yang mana hal inilah yang memproduksi tafsir-tafsir yang bisa diterima di tengah-tengah keramaian kekerasan yang mengatasmakan agama.
2. Pembacaan Al-Qur'an baik itu dilihat dari sisi lahir dan batin merupakan bentuk apresiasi terhadap keberagaman pendekatan penafsiran di dalam kajian Al-Qur'an. Pemaknaan Al-Qur'an dengan menggunakan metode *bayâni* sangat penting adanya, dan juga tidak bisa lepas dari metode argumentatif dan intuitif. Pemaknaan yang dilakukan oleh Ibn Ajibah ini akan melahirkan sikap arif, toleran, moderat serta terbuka terhadap berbagai macam pembacaan terhadap Al-Qur'an. hal itu juga akan berdampak kepada tidak mudahnya seseorang yang menyalahkan bentuk pembacaan terhadap ayat Al-Qur'an dengan berbagai macam metode dan model. Akan tetapi penting kiranya ada satu bentuk pembacaan yang mengedepankan sikap kritis dan kehati-hatian terhadap semua bentuk penafsiran terutama dalam tafsir sufi, hal itu bisa menjadikan seseorang yang bisa membedakan mana interpretasi sufi yang memenuhi syarat-syarat penafsiran sehingga tidak menimbulkan kesan-kesan negatif.

3. Meninjau signifikansi pembacaan Tafsir Al-Qur'an baik dari sisi penafsiran lahir atau sisi penafsiran batin, maka perlu dilakukan satu penelitian yang lebih lanjut mengenai penafsiran sufi yang tidak meninggalkan aspek lahir di dalam penafsirannya. selain Ibn Ajibah masih banyak terdapat karya-karya tafsir yang bercorak sufi, baik itu yang berada di bumi Nusantara, yang mana karya-karya tersebut belum dikaji secara mendalam. hal tersebut menjadi salah satu usaha serta sebagai implementasi dari penafsiran yang menjunjung tinggi nilai kedamaian. Selain itu, pendekatan yang dilakukan oleh para mufasir sufi itu sangat masyhur dalam tradisi intelektual pemikiran Islam, hal itulah yang menjadikan penafsiran mereka sangat mudah untuk diterima yang mana menjadi alternatif di dalam melakukan pendekatan di dalam kajian-kajian keislaman, Terutama dalam kajian-kajian keislaman yang berhubungan dengan studi teks Al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- al-‘Asqalani, Ibn Hajar. *Al-Mathâlib al-‘Alîyah bi Zawâ'id al-Masânid al-Tsamanîyah*. Saudi: Dâr al-‘Ashimah, 1419 H.
- , Ibn Hajar. *Fatḥ al-Bâri; Syarḥ Shaḥîḥ al-Bukhâri*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H.
- al-Andalusi, Abu Hayyan, *al-Baḥr al-Muḥîṭ fî al-Tafsîr*, jil. II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1442 H.
- al-Baqiy Muhammad Fuad. Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr 1992.
- al-Baqli, Ruzbihan. *‘Arâ'isy Al-Bayân*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah. 2008.
- al-Bar, Ibn Abd, *al-Kâfi fî Fiqh `Ahl al-Madînah*. Saudi: Maktabah al-Riyâdh al-Hadîtsah, 1440 H.
- al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *al-Jihâd fî al-Islâm*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1983.
- al-Dimyathi, Abu Bakr Utsman Muhammad Syatta al-Syafî'i. *I'ânah al-Thâlibîn 'Alâ Hilli `Alfâzh Fatḥ al-Mu'in*, T.tp: Dar al-Fikr li al-Thaba' wa al-Nasyr, 1310.

- al-Dzahabi, Muhammad Husein. *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz. III, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1962.
- al-Faqih, Nur al-Din. *Ibn 'Ajibah Shai'r al-Magribi*, Fas: Risalah Diplomat Jurusan Adab Kampus Sayyid Muhammad bin Abdullah, 2005
- al-Farmawi, Abd al-Hayy. *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994.
- al-Ghalayaini, Musthafa. *Jâmi' al-Durûs al-Lughawîyah*. Beirut: Manshurât al-Maktabah Al-Syâmilah, 1418.
- al-Gharnathy, Abu Hayyan al-Andalusy. *al-Baḥr al-Muḥîth Fî al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al- Fikr, 1992.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *Jawâhir Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr Ihyâ` al-Ulûm, 1990.
- . *Menuju Mukmin Sejati*, Bogor: Yayasan Penerbit Islamic Center al-Ghazali, 2010.
- . *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Semarang: Karya Thaha Putra, t.th.
- al-Hanbali, Mansur al-Bahuti, *Kasyf al-Qinâ' 'Alâ Matn al-Iqnâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th,
- al-Hindi, Alauddin Ali bin Hisam. *Kanz al-Ulûm fî Sunan al-Aqwâl wa al' Af'âl*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1981.
- al-Isfahani, Muhammad Ridha'i. *Durûs fî al-Manhaj wa al-Ittijâhât al-Tafsiriyah li al-Qur'an*, T.tp: Maktab al-Takhthith wa Taqniyah al-Ta'lim, t.th.
- al-Ishfahani, al-Raghib, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabîy*, Beirut: al-Markaz Dirâsah al-Wihdah al-Murabbiyah, 2009.
- al-Jauziyah, Ibn Qayyim, *Hidâyah al-Hiyari*, Jedah: Dâr al-Qalam, 1996.
- . *al-Farûsîyah*, Saudi: Dar al-'Andalûsî, 1414 H.

al-Kasyani, Abd Razzaq, *Bada`i` al-Shâni`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, t.th.

-----, *Ishthilâhât ash-Shûfîyah*, Kairo: Dar al-Manar, 1992.

al-Kasyani, Mulla Muhsin al-Faidh, *Tafsîr al-Shâfi*, jilid. 1, Teheran: Mansyûrât al-Shadr, 1415 H.

al-Kiya al-Harrasi. *Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1405 H.

al-Maraghi, Ahmad Mushtafa, *Tafsîr al-Marâghi*, Jilid 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 2006.

al-Nafrawi, *Al-Fawâkih al-Dawâni ‘Alâ Risâlah Abi Yazîd al-Qirwâni*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.

al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, Beirut: Dâr al-‘Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabi, t.th.

al-Qardhawi, Muhammad Yusuf, *Fiqh al-Jihâd: Dirasah Muqaranah li Ahkâmih wa Falsafatihi fi Dhau`i al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.

al-Qardhawi, Muhammad Yusuf, *al-Shahwah al-Islâmîyah baina al-juhûd wa al-tatharruf*, Kairo: Bank at-Taqwa, 1989.

al-Qaththan, Manna‘, *Mabâhith fi Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Dar al-‘Ilm wa al-’Iman, 1973.

al-Qurthubi, Ahmad bin Abu Bakar, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, Jilid 3 Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006.

al-Qusyairi, Abu al-Qasim, *Lathâ`if al-Isyârât*, jil. I, Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, 2015.

al-Sajistani, Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dâr al-Risâlah al-‘Alamîyah, 1420 H.

al-Shabuni, Muhammad Ali, *Studi Ilmu al-Qur’an*, Bandung: Pustaka Setia, 1999.

al-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawai’ al-Bayan, Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, Beirut: ‘Alam al-Kitab, 1986.

- al-Subki, Taqiyuddin Ali bin Abdul Kafi al-Subki, *Fatwa al-Subki*, t.tp: Dâr al-Ma'arif, t.th.
- al-Sulami, Abd al-Rahman, *Haqâ'iq al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2016.
- al-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Minhaj al-Sawi fi Tarjamah al-Imam al-Nawawi*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1998.
- al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli, *Jihad dalam Islam*. Republika: Jakarta, 2011.
- al-Syaibani, Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1420 Hal.
- al-Syirazi, Makarim, *Tafsîr Al-Amtsal*, Qum: Mansyurat Madrah al-Imam Ali bin Abi Thalib, 1421 H.
- al-Syirbashi, Ahmad, *Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Terjemah), Pustaka Firdaus, Cet. II, 1991.
- al-Thabari, Abu Jakfar, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl 'âyi al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasah Al-Risalah, 1994.
- al-Thunisi, al-Risha', *Syarh Hudûd Ibn 'Arafah*, T.tt, al-Maktabah al-'Ilmiyah, t.th.
- al-Zarnuji, Burhanul Islam. *Ta'lim al-Muta'allim*, Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- al-Zarqani, Muhammmad Abd Al-Azhim. *Manâhil al-'Irfân fi Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013.
- Amin, Muhammad. "Pengajaran Jihad dalam Kitab Fath al-Bari," *Jurnal Forum Paedagogik*, Vol. 11, No. 1 Desember - 2019.
- Asyur, Muhammad Thahir Ibn. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Beirut: Mu`assasah al-Târîkh, t.th.
- Aziz, Thoriqul dan Abidin, Ahmad Zainal. "Tafsir Modern Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Sihab", *jurnal KONTEMPLASI: Jurnal Ilmu-ilmu ushuluddin*, Vol. 5 No. 2 Desember 2017.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- Bahri, Samsul. *Metodologi Studi Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010.
- Baidan, Nashruddin. *Tasawuf dan Krisis Semarang*: Pustaka Pelajar, 2001.
- . *Wawasan Baru ilmu Tafsir*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2005.
- . *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011
- Baidhawiy, Zakiyudin. *Konsep Jihad dan Mujahid Damai*, Jakarta: Kemenag RI, 2012.
- Barber, Benjamin R. *Jihad vs McWorld*, New York: Ballantine Book, 1996.
- Bayyah, Abdullah Bin. *al-`Irhâb: al-Takhshîsh wa al-Hulûl, Saudi*: Maktabah Abikan, 2007.
- Beik, Muhammad Khudhori. *Târîkh Tasyrî' al-Islâmî*, Mesir: Mathba'ah al-Sa'âdah al-Mishrîyah, 1953.
- Choir, Tholhatul. *Islam dan Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Cholil, Moch. “*Konsep Jihad dalam Pandangan Ulama Tafsir Nusantara (Studi Komparatif Penafsiran Buya Hamka dan M. Quraish Shihab tentang Ayat-Ayat Jihad)*” Tesis UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2015.
- Darajat, Zakiya. Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad Dalam Sejarah Islam, jurnal *IJTIHAD; Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 16, No. 1-Juni - 2016.
- Darmawan, “Tafsir Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn ‘Arabi (Ta’wîlât Kasyani)” jurnal *QUHAS: Journal of Qur'an and Hadith Studies* Vol. 9 No. 1, January-Juni 2020.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*. Jld. 2. Cet. III; Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1994.
- Engineer, Ashgar Ali. “Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence, *Jurnal Internasional “Ihya’ Uhumiddin”* PPs IAIN Walisongo, Vol. 3, Semarang: Walisongo Press, 2001.
- Enizar, “Jihad dalam Perspektif Hadits Rasulullah Saw.”, *Disertasi UIN Jakarta*, 2002.

- Esack, Farid. *The Quran: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publiation, 2002.
- Garib, Ma'mun. *Abu Hasan al-Syadzily: Hayatuhu, Tasawwufuhu, Talamidzuhu*, Kairo: Dâr al-Gharub, 2000
- Ghazali, Abdul Muqsith. *Corak Pemikiran Tasawuf al-Junaid*, Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah, 1998.
- Gufran, Abd. Wahed. "Kontekstualisasi Hijrah dan Jihad dalam Al-Qura'n di Era Modern", *Tesis UIN Sunan Ampel*, Surabaya, 2017.
- Hajaj, Muhammad Fauqi. *al-Tasawwuf al-Islâmî wa al-Akhlâq*. Cet. I; Kairo: t.p. 1992,
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapore: Pustaka Nasional PTE LTD, jil, I, Cet. Ke-4, 2001.
- Harun, Nasution. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Hasan, Ali Abi. *Tabaqat Syadziliyyah al-Kubra*, Berut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Hawari, Dadang. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995.
- Hendropiyono, A.M. *Sejarah Teror*, Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Hilmy, Masdar. "Genealogi dan pengaruh ideologi jihadisme negara Islam Irak dan Suriah (NIIS)" *Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* ", Vol. 4 No. 2 Desember, 2014.
- Hilmy, Masdar. "Genealogi dan pengaruh ideologi jihadisme negara Islam Irak dan Suriah (NIIS) di Indonesia" *Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 2 Desember, 2014.
- Hisyam, Ibn. *Sirah Al-Nabawîyah Ibn Al-Hisyâm*, Beirut: Dâr Kitab Al-'Arabi, 1990.
- Hitty, Philip K. *History of The Arab*, London; McMillan, 1970.
- Ajibah, Muhammad Ibn, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur`ân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2010.

- Arabi, Muhyiddin Ibn. *Tafsîr Ibn Arabi*, jil. I, Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts, t.th.
- Iyazi, Sayid Muhammad Ali. *Al Mufasssirûn: Hayâtuhum wa manhajuhum*, Teheran: Wizârah al-Tsaqâfah wa al Irsyâd al Islâmiy, 1415H
- Iyazi, Sayid Muhammad Ali. *Al Mufasssirûn: Hayâtuhum wa manhajuhum*, Teheran: Wizârah al-Tsaqâfah wa al Irsyâd al Islâmiy, 1415 H.
- Johnson, James Turner. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (terj), Yogyakarta: Qalam, 1997.
- Kaelan, M.S. *Metode Penelitian Kalitatif Bidang Filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang filsafat, Budaya Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*, Yogyakarta: Paradigma, 2015.
- Katsir, Isma'il Ibn Umar Ibn. *Tafsîr Ibn Katsîr*, jil. 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2017.
- Keneeth, *Islam: A Unique an Welcome Spirit of Moderation an Tolerance*, Georgetown University: Center for Contemporary Arab Studies, t.th.
- Khadduri, Madjid. *War and Peace in The Law of Islam*, New Jersey: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Nizhâm al-Dawlah al-'Islâmîyah fi Syu'ûn al-Dustûriyah al-Khârîjîyah wa al-Mâliyah*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1987.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Mahfud, Louis. *al- Munjid fi al-Lugah*, Beirut: Dâr al- Maghrib, 1984.
- Majma' al-Lugah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dawliyah, 2011.
- Mashuri, Kiram. *Ikhwanul Muslimin, ISIS; Jihad atau Petualangan*, Jakarta: Republika, 2014.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Cet. 22, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Offset, 2006.

- Mouniruzzuman, "Jihad and Terorism", *Jurnal of Religion and Society*, Vol. 10, 2008.
- Muchlis, M. Hanafi. *Ababun Nuzul: Kronologi Sebab Turunnya Wahyu Al-Qur'an*, Jakarta: Kementerian Agama, 2015.
- Muhaimin, *Dimensi-dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abditama, 1994.
- Mulyati, Sri. *Mengenal dan Memahami Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Mundzir, Ibn. *Lisân al-'Arab*, jil. 13, Beirut: Dâr al-Shâdir, tt.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nadvi, Muzaffaruddin. *Muslim Thought and It's Source*, terj. Adang Afandi, *Pemikiran Muslim dan Sumber*. Cet. I; Bandung: Pustaka, 1984.
- Umar, Nasaruddin. *Deradikaisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT. Elex Media
- Nasution, Harun. 1986. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jld. II. Cet. VI; Jakarta: Bulan Bintang 1986.
- Nazib, Muhammad. "Persepsi Santri Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan tentang Konsep Jihad", Banjarmasin: UIN Antasari, 2019.
- Nurdin, Asep. "Karaktersitik Tafsir Sufi: Telaah Atas Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Ulama Sufi", *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* Vol 3, No. 2 Januari 2003.
- Nurhakim, Moh. *Sejarah dan Peradaban Islam*, Malang: UMM Pers, 2003.
- Hitti, Philip, K. *History of The Arabs*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- Qudamah, Ibn. *Al-Mugni*. Kairo: Maktabah al-Qâhirah, jil. IX, t.th, hal. 289.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*, Chicago: The University Chicago Press, tth.

- . *Islam; Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Mizan, 2016.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif; Menjelajah zaman baru*, Bandung: Mizan, 2021.
- Razak, Muhd Imran Abd. “Fikih Jihad Wanita dalam Konteks Kontemporer: Satu Analisis,” *ULWANI*, Vol. 4 No. 1- Desember 2019.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *tafsîr al-Manâr*, Mesir: Mathba‘ah al-Manar, 1350 H.
- Rohman, M. Minaur. “Ayat-ayat Jihad dalam Perspektif Tafsir Isyârî (Studi Pemikiran al-Qusyairi)”, UIN Walisongo, Semarang, 2017.
- Rosa, Andi. *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat Al-Qur’an*, Banten: DeodikbudBantenPress, 2015.
- Roshandel, Jalil. *Jihad and International Security*, New York: Palgrave
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.
- Said, Edward W. *Covering Islam: How Media and The Expert Determine How We See the Rest of The World*, New York: Vintage, 1997.
- Salenda, Kasjim. “Terosisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam”, Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005.
- Samudera, Imam. *Aku Melawan Teroris!*, Solo: Jazeera, 2004.
- . *Sekuntum Rosela Pelipur Lara*, Jakarta: Ar-Rahmah Media, 2009.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Membumikan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 2004.
- . *Wawasan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 2007,
- . *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2003.
- Sohib, Sultan. *Allah dan Jalan Mendekatkan Diri KepadaNya dalam Konsepsi Syekh Yusuf*, Makassar: Yapma Makassar, 2006.

- Solih, Muhammad bin Abdurrohman bin. *Mu'jam al-Furûq al-Lughawîyah*, Beirut: Maktabah Al-'Abikan, 1993.
- Suma, Muhammad Amin. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an 2*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik, Perkembangan ilmu Pengetahuan Islam*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Syiruni, Ali. *al-Dînu al-'Irfânî wal al-'Irfân al-Dînî*, Dâr al-Wala: Beirut, 2010
- Syukur, H.M. Amin. *Menggugat Tasawuf* Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Taimiyah, Ibn. *Hayâtuhu wa 'Ashruhu 'Ara'uhu wa Fikruhu*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi.
- Taimiyah, Ibn. *Muqaddiâat fî Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait: Dâr al-Qur'ân al-Karim, 1971.
- Tanzeh, Ahmad. *Metode Penelitian Praktis*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011.
- Tibi, Bassam, *Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam, dalam Radical Islam and International Security, Challenges and Responses*, san Frasco: Routledge, 2008.
- Tibi, Bassam. *Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam, dalam Radical Islam and International Security, Challenges and Responses*, san Frasco: Routledge, 2008.
- Tim Penulis, *Ensiklopedia Islam*, Jakarta: Iktiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Tim Penyusun, *Kamus besar bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, cet. Ke-III, 2005.
- Triana, Rumba. "Internalisasi Jihad dalam Pendidikan Karakter", *Jurnal EDUKASI ISLAM: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 7 No. 1, Maret, 2018.

- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Elek Media Komputindo, 2004.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Watt, Wontgomery W. *The Majesty That Was Islam*, (terj), Yogyakarta; Tiara Wacana, 1990.
- Wijayanto, Agung. *Kepribadian Islam*, Jilid II, Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2011.
- Yazdi, Misbah. *Perlukah Jihad? Meluruskan Salah Paham Tentang Jihad*.
- Zahrah, Muhammad Abu. *al-'Alâqât al-Dawliyah fî al-'Islâm*. t.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- Zakariya, ibn Ahmad Abu al-Husain ibn Faris Ibn. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Jus. 1 Beirut: Dâr al Fikr, 1994,
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Ma'fhum al-Nash: Dirasat fî Ulum al-Qur'an*, Beirut: Marka zal-Tsaqafi al-'Arabi, 2014.
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Tektualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Lkis, 2007.
- Zubair, *Ibn Ajibah, wa al-Majaz fî Tafsirihi al-Bahr al-Madid Surah Yasin Namudhjan*, Tesis University of Abou Bekr Belkaid-Tlemcen, Algeria, 2015.
- Zuhaily, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, al-Mu'âshir, 1998.
- Zuhdi, Harfin. "Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis", *RELIGIA*, Vol. 13, No. 1, April 2010.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Muslihin
Gelara Akademik : Sarjana Agama
Tempat tanggal Lahir : Selanglet, 12 Februari 1990
Agama : Islam
kewarganegaraan : Indonesia
Alamat : Lebak Bunut, Citapen, Ciawi, Bogor, Jabar.
No. Hp : 087787037355
Email : muslihinmuhammad90@gmail.com
Status Perkawinan : Kawin
kewarganegaraan : Indonesia

Kecakapan berbahasa

No	Bahasa	Kemampuan		
		Membaca	Menulis	Berbicara
	Bahasa Indonesia	Bahasa Ibu	Baik	Baik
	Bahasa Inggris	Baik	cukup	Baik
	Bahasa Arab	Sangat Baik	Baik	Baik

Jenjang Pendidikan

2003 : MI Mi'rajussibyan NW, Selanglet, Lombok Tengah, NTB
2006 : MTs Assunnah NW, Jurang Jaler, Lombok Tengah, NTB
2009 : MA Mu'allimin NW, Pancor, Lombok Timur, NTB
2013 : Ma'had Ali, Ma'had Daarul Qur'an wal Hadits NW, Pancor Lombok Timur. NTB.
2017 : Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra)
2021 : Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Piagam yang pernah diterima

2008 - : Pemenang Lomba baca kitab *turats* tingkat provinsi

- 2009 - : yang diselenggarakan oleh MDQH NTB.
: Pemenang Lomba baca kitab *turats* tingkat Kabupaten yang diselenggarakan oleh Pondok Pesantren Darun Nahdlatain NW Pancor.
- 2011 - : Pemenang pada marhalah ulya, Lomba baca kitab *turats* pada mufakat (musabaqah fahmi kutub al-turats) tingkat nasional yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama RI.
- 2014 : Mengikuti Lomba debat bahasa Arab di UNJ (Universitas Negeri Jakarta).
- 2015 : Pemenang Lomba baca kitab *turats* tingkat nasional diselenggarakan oleh Yayasan al-Mustafa Jakarta

Pengalaman Organisasi

- 2008 - : Sekretaris Lembaga Kajian Islam di MA. Mu'allimin NW Pancor
- 2011 - : Kabid pendidikan dan dakwah pada Majelis Thullab Ma'had DQH NW Pancor
- 2012- : Katib 'amm pada Majelis Thullab Ma'had DQH NW Pancor
- 2013 : Ketua Senat (BEM) Ma'had DQH NW Pancor
- 2014 : Pengurus Ahabab al-Lugah STFI Sadra Jakarta
- 2015 : Pengurus Himpunan Mahasiswa Nahdlatul Wathan Jakarta.

KONSEP JIHAD DALAM PANDANGAN IBN AJIBAH STUDI ATAS TAFSIR AL-BAQR AL-MADÎD FÎ TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-MAJÎD

ORIGINALITY REPORT

29%

SIMILARITY INDEX

25%

INTERNET SOURCES

13%

PUBLICATIONS

6%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	Zakiya Darajat. "Jihad dinamis: menelusuri konsep dan praktik jihad dalam sejarah Islam", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016 Publication	4%
2	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
3	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	3%
4	123dok.com Internet Source	2%
5	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	2%
6	journal.uinjkt.ac.id Internet Source	2%
7	core.ac.uk Internet Source	1%
8	archive.org Internet Source	1%
9	ejournal.stainparepare.ac.id	