

BAB IV

SHALAT WUSTHA DALAM PENAFSIRAN IBN AJIBAH TERHADAP QUR'AN SURAH AL BAQARAH AYAT 238

A. Teks dan Terjemah Q.S. al-Baqarah: 238

Teks ayat yang menjadi objek material dalam penelitian ini adalah firman Allah Swt. dalam Q.S. al-Baqarah [2] ayat 238. Berikut adalah teks Arab beserta transliterasi dan terjemahannya:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Terjemahan: *"Peliharalah semua salat(mu), dan (peliharalah) salat wustha. Berdirilah untuk Allah (dalam salatmu) dengan khusyuk."*¹

1. Sabāb al-Nuzūl Ayat.

Konteks historis turunnya suatu ayat (*sabāb al-nuzūl*) memegang peranan penting untuk memahami nuansa sosiologis saat perintah syariat ditetapkan. Mayoritas ulama tafsir mengaitkan turunnya Q.S. al-Baqarah ayat 238 ini dengan kondisi para sahabat yang mengalami kesulitan dalam menjaga konsistensi ibadah di tengah aktivitas yang memberatkan, serta sebagai penegasan etika (adab) ketika menghadap Allah.

Terkait latar belakang ayat ini, Imam Jalaluddin al-Suyuthi dalam kitab *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* menghimpun beberapa riwayat otoritatif sebagai berikut:

أَخْرَجَ أَحْمَدُ وَالبُخَارِيُّ فِي تَارِيخِهِ وَأَبُو دَاوُدَ وَالبَيْهَقِيُّ وَابْنُ جَرِيرٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: أَنَّ النَّبِيَّ

¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Al-Baqarah [2]: 238.

كَانَ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ وَكَانَتْ أَثْقَلَ الصَّلَاةِ عَلَى أَصْحَابِهِ فَنَزَلَتْ: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾. أَخْرَجَ أَحْمَدُ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ جَرِيرٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ فَلَا يَكُونُ وَرَاءَهُ إِلَّا الصَّفُّ وَالصَّفَّانِ وَالنَّاسُ فِي قَائِلَتِهِمْ وَتَجَارَعَهُمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾. وَأَخْرَجَ الْأَيْمَةُ السِّتَّةُ وَغَيْرُهُمْ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ قَالَ: كُنَّا نَتَكَلَّمُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الصَّلَاةِ، يُكَلِّمُ الرَّجُلُ مِمَّا صَاحِبَهُ وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَتْ: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ فَأَمَرْنَا بِالسُّكُوتِ وَهَمِينَا عَنِ الْكَلَامِ.

Terjemahan: "Imam Ahmad, al-Bukhari dalam kitab Tarikh-nya, Abu Dawud, al-Baihaqi, dan Ibnu Jarir meriwayatkan dari Zaid bin Tsabit: Bahwa Nabi Saw. biasa melaksanakan salat Zuhur di waktu al-hâjirah (siang hari yang panas terik), dan itu adalah salat yang paling berat dirasakan oleh para sahabatnya, maka turunlah ayat: (Peliharalah semua salat dan salat al-wustha). Imam Ahmad, an-Nasa'i, dan Ibnu Jarir juga meriwayatkan dari Zaid bin Tsabit: Bahwa Nabi Saw. biasa melaksanakan salat Zuhur di waktu panas yang menyengat, sehingga tidak ada yang berada di belakang beliau (dalam barisan salat) kecuali hanya satu atau dua saf saja, sementara orang-orang sibuk dengan istirahat siang (tidur siang) dan perniagaan mereka, maka Allah menurunkan ayat: (Peliharalah semua salat dan salat al-wustha). Dan Imam yang Enam (Ashhabus Sittah) serta selainnya meriwayatkan dari Zaid bin Arqam, ia berkata: Kami dahulu terbiasa berbicara pada masa Rasulullah Saw. di dalam salat; seorang pria dari kami berbicara kepada temannya yang berada di sebelahnya di dalam salat, hingga turunlah ayat: (Dan berdirilah karena Allah dalam keadaan qanitin), maka kami pun diperintahkan untuk diam dan dilarang dari berbicara."²

Berdasarkan riwayat-riwayat di atas, perintah penjagaan salat (khususnya *al-wusthā*) secara zahir diikat oleh faktor kelemahan manusiawi yang mudah lalai akibat kelelahan cuaca ekstrem, waktu istirahat siang, maupun kesibukan ekonomi (perniagaan). Di sisi lain, lafaz *qānitīn* menghapus kebiasaan lama (berbicara dengan sesama manusia saat salat), dan menggantinya dengan adab *sukūt* (diam), yang pada tahap selanjutnya oleh para sufi, termasuk Ibnu Ajibah, ditafsirkan tidak

² Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar bin Muhammad bin Sabiquddin Al-Khudhairi As-Suyuthi, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqafiyyah, 2002), 48.

sekadar diamnya lisan, tetapi juga diam dan khusyuknya hati dari segala memori selain Allah.

2. Analisis Kebahasaan Ayat

Pemahaman tafsir sufistik yang sah senantiasanya berpijak pada ketepatan analisis linguistik (zahir). Berikut adalah bedah semantik terhadap empat diksi kunci dalam ayat ini:

a. Makna *ḥāfiẓū*

Kata *ḥāfiẓhū* merupakan *fi 'il amr* (kata kerja perintah) yang berakar dari huruf *hâ'-fâ'-zhâ'* (*ḥafizha*). Bentuk ini mengikuti *wazan mufâ'alah* (saling/berkesinambungan).³ Penggunaan struktur ini tidak sekadar bermakna "kerjakanlah", melainkan mengandung tuntutan untuk menjaga, merawat, dan memelihara secara berkelanjutan dengan penuh kesungguhan (*mubâlaghah*). Memelihara salat berarti menyempurnakan rukun, syarat, waktu, serta adab lahir dan batinnya.

b. Makna *al-ṣalawât*

Kata *al-shalawât* adalah bentuk jamak (*jama' mu'annats sâlim*) dari kata *al-shalâh*. Penggunaan kata jamak yang diawali dengan *alif-lam* (*al-ma'rifah*) ini bermakna *istighrâq* (mencakup keseluruhan). Artinya, perintah penjagaan ini berlaku mutlak untuk seluruh salat fardu yang lima waktu, tanpa terkecuali dan tanpa pengkhususan.⁴

c. Makna *al-wusthâ*

³ Al-Raghib Al-Asfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (Dar al-Qalam, 1992), 246.

⁴ Musthafa Al-Ghulayaini, *Jami' al-Durus al-'Arabiyyah* (Al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1993), 152.

Secara leksikal, kata *al-wusthâ* adalah bentuk *isim tafdhil* (kata sifat tingkat paling/superlatif) untuk feminin, dari bentuk maskulin *awsath*. Akar katanya merujuk pada "titik tengah" di antara dua sisi. Dalam tradisi bahasa Arab, sesuatu yang berada di tengah merepresentasikan posisi yang paling seimbang, paling adil, dan karenanya menjadi "yang paling utama" (*al-afdhal*). Penambahan kata ini setelah *al-shalawât* merupakan gaya bahasa *'athf al-khâsh 'alâ al-'âmm* (menyebutkan yang khusus sesudah yang umum) untuk memberikan atensi ganda pada keistimewaannya.⁵

d. Makna *qânitîn*

Kata *qânitîn* adalah bentuk jamak dari *qânit*, yang berakar dari kata *qunû*. Secara etimologis, *qunû* memiliki multi-makna: ketaatan yang berkesinambungan, berdiri lama (dalam salat), ketundukan, dan sikap diam. Dalam konteks ayat ini, diksi *qânitîn* mengisyaratkan bahwa ibadah salat tidak boleh direduksi menjadi sekadar gerak fisik, melainkan harus merepresentasikan totalitas kepatuhan, keheningan jiwa dari hiruk-pikuk dunia, dan pemusatan hati secara utuh hanya kepada Allah.⁶

3. Penafsiran Ibnu Ajibah terhadap Ayat

a. Makna zahir ayat

Dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah ayat 238, Ibnu Ajibah secara konsisten memulai narasinya dengan meletakkan fondasi syariat (fikih) yang kokoh. Secara lahiriah, beliau membedah perintah penjagaan salat sebagai berikut:

⁵ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Dar al-Fikr, 2008), 2:Vol. 2, 469.

⁶ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân* (Dar Hajar, 2001), 4:225.

يَقُولُ الْحَقُّ ﷻ: حَافِظُوا أَيْضًا عَلَى أَدَاءِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فِي أَوْقَاتِهَا بِإِتْقَانٍ شُرُوطِهَا وَأَرْكَانِهَا وَخُشُوعِهَا وَآدَابِهَا، وَلَا تَشْتَغِلُوا عَنْهَا بِشَهَوَاتِ النِّسَاءِ وَتَشْغِيبِ أَحْكَامِهِنَّ، وَلَا بَعِيرِ ذَلِكَ، وَحَافِظُوا أَيْضًا عَلَى الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَهِيَ الْعَصْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَهُوَ ظَاهِرُ الْحَدِيثِ، أَوِ الصُّبْحُ عِنْدَ مَالِكٍ لِفَضْلِهَا، أَوْ لَتَوْسُطِهَا بَيْنَ صَلَاتَيِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ. وَمَا مِنْ صَلَاةٍ إِلَّا وَقِيلَ فِيهَا الْوُسْطَى. وَقِيلَ: أُخْفِيتُ كَسَاعَةِ الْجُمُعَةِ وَلَيْلَةَ الْقَدْرِ. وَقُومُوا لِلَّهِ فِي الصَّلَاةِ قَانِتِينَ أَيُّ: سَاكِنِينَ، وَكَانَ، قَبْلَ نُزُولِ الْآيَةِ، الْكَلَامُ فِي الصَّلَاةِ جَائِزًا، أَوْ قِيلَ: مُطِيعِينَ. إِذِ الْقُنُوتُ فِي الْقُرْآنِ كُلُّهُ بِمَعْنَى الطَّاعَةِ.

Artinya: "al-Haqq (Allah) ﷻ berfirman: Peliharalah juga pelaksanaan salat lima waktu pada waktunya dengan menyempurnakan syarat-syaratnya, rukun-rukunnya, kekhusyukan, dan adab-adabnya. Janganlah kalian tersibukkan darinya oleh syahwat kepada wanita dan kerumitan perdebatan hukum-hukum tentang mereka, dan jangan pula tersibukkan oleh hal-hal selain itu. Dan peliharalah juga Salat Wustha, yaitu salat Asar menurut Imam Syafi'i dan ini adalah makna zahir dari hadis atau salat Subuh menurut Imam Malik karena keutamaannya, atau karena posisinya yang berada di pertengahan antara salat malam dan siang hari. Tidak ada satu salat pun melainkan pernah disebut sebagai salat wustha. Ada pula yang berpendapat: (Waktunya) dirahasiakan seperti halnya waktu (mustajab) pada hari Jumat dan Lailatul Qadar. Dan berdirilah karena Allah di dalam salat dalam keadaan qanitin, yakni diam (tidak berbicara). Sebelum turunnya ayat ini, berbicara dalam salat hukumnya diperbolehkan. Atau dikatakan maknanya adalah: taat. Sebab kata qunut di dalam seluruh al-Qur'an senantiasa bermakna ketaatan." ⁷

Pada lapis makna zahir ini, Ibnu Ajibah menegaskan kepatuhan mutlak pada yurisprudensi fikih. Beliau mengontekstualisasikan ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya (yang membahas hukum talak dan wanita), memperingatkan agar urusan duniawi termasuk perdebatan hukum keluarga tidak melalaikan penunaian syarat dan rukun salat. Terkait identitas waktu salat, beliau bersikap moderat dan objektif dengan memaparkan pandangan Mazhab Syafi'i (Asar) dan Mazhab Maliki (Subuh) tanpa terjebak pada fanatisme mazhab, sembari membuka peluang bahwa

⁷ 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 1:223.

waktunya dirahasiakan layaknya Lailatul Qadar.

b. Makna *isyari/sufistik*

Setelah makna syariat terpenuhi, Ibnu Ajibah membuka tabir hakikat melalui kalimat andalannya, *al-Isyârah*. Pada lapis batin ini, penjagaan salat direkonstruksi maknanya dari sekadar kepatuhan fisik menjadi penyerahan totalitas kesadaran (ontologis). Beliau menulis:

الإِشَارَةُ: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ الْحِسِّيَّةِ قِيَامًا بِوُظَائِفِ الْعُبُودِيَّةِ، وَعَلَى الصَّلَاةِ الْقَلْبِيَّةِ قِيَامًا بِشُهُودِ عَظَمَةِ الرُّبُوبِيَّةِ وَهِيَ الصَّلَاةُ الْوُسْطَى لِدَوَامِهَا فِي كُلِّ سَاعَةٍ، قِيلَ لِبَعْضِهِمْ: هَلْ لِلْقُلُوبِ صَلَاةٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِذَا سَجَدَ لَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ أَبَدًا. هـ. أَيْ: إِذَا خَضَعَ هَيْبَةً الْعَظَمَةِ لَمْ يَرْفَعْ أَبَدًا، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ الشَّاعِرُ: فَاسْجُدْ هَيْبَةَ الْجَلَالِ .. عِنْدَ التَّدَانِي وَلْتَقْرَأْ آيَةَ الْكَمَالِ .. سَبْعَ الْمَثَانِي وَأَشَارَ بِقَوْلِهِ «آيَةُ الْكَمَالِ» لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) لِيَجْمَعَ بَيْنَ الشَّرِيعَةِ وَالْحَقِيقَةِ، فَسُجُودُ الْقَلْبِ حَقِيقَةٌ، وَسُجُودُ الْجَوَارِحِ شَرِيعَةٌ، وَقُومُوا لِلَّهِ بِآدَابِ الْعُبُودِيَّةِ قَانِتِينَ خَاشِعِينَ.

Artinya: "Isyarat (Makna Batin): Peliharalah salat-salat fisik (hissiyyah) sebagai bentuk penunaian tugas-tugas penghambaan (ubudiyyah), dan (peliharalah) salat kalbu dengan senantiasa menyaksikan keagungan sifat ketuhanan (Rububiyyah) dan inilah Salat Wustha tersebut, karena ia berlangsung secara terus-menerus di setiap waktu. Dikatakan kepada sebagian ulama: 'Apakah kalbu itu memiliki salat?' Ia menjawab: 'Ya, jika ia (kalbu) telah sujud, ia tidak akan mengangkat kepalanya lagi untuk selama-lamanya.' Maksudnya: Jika kalbu telah tunduk pada kewibawaan Keagungan (Allah), ia tidak akan pernah bangkit (berpaling) selamanya. Terkait hal ini seorang penyair berkata: Maka bersujudlah pada kewibawaan al-Jalal (Keagungan-Nya) tatkala engkau mendekat... Dan bacalah Ayat Kesempurnaan yakni Sab'al Mathani. Penyair mengisyaratkan "Ayat Kesempurnaan" pada firman-Nya: (Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan), agar seseorang menggabungkan antara Syariat dan Hakikat. Maka, sujudnya kalbu adalah Hakikat, sedangkan sujudnya anggota badan jasmani adalah Syariat. Dan berdirilah karena Allah dengan adab-adab penghambaan dalam keadaan qanitin, yakni khusyuk." ⁸

⁸ 'Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, 1:223.

Pada analisis ini, dikotomi yang dibangun Ibnu Ajibah sangat tajam. Beliau membelah perintah ayat menjadi dua entitas yang saling melengkapi: *Shalât Hissiyyah* (salat fisik) yang bertugas menunaikan kewajiban *ubudiyyah* (hamba), dan *Shalât Qalbiyyah* (salat hati) yang bertugas menatap *rububiyyah* (Tuhan).

c. Nilai spiritual dalam menjaga salat

Konsekuensi dari penafsiran isyari ini melahirkan nilai spiritual yang ekstrem. Menjaga salat bukan lagi rutinitas kewajiban lima waktu, melainkan keadaan *hudhûr* (kehadiran batin) yang konstan. Ibnu Ajibah mengutip dialog kaum sufi secara memukau: "*Jika kalbu telah sujud, ia tidak akan mengangkat kepalanya lagi untuk selama-lamanya.*" Ini bermakna bahwa sementara fisik manusia menyelesaikan salat dengan salam dan kembali beraktivitas di dunia, kalbu (hati) seorang salik tetap berada dalam posisi "sujud" secara abadi terus-menerus tunduk, merasa diawasi, dan patuh pada kebesaran Allah kapan pun dan di mana pun.

4. Makna Salat al-Wusthâ Menurut Ibnu Ajibah

Menyikapi perdebatan ulama klasik, Ibnu Ajibah tidak memaksakan satu otoritas kebenaran tunggal pada ranah zahir. Beliau mengakomodasi pandangan Imam Syafi'i yang mengidentifikasi salat *Wustha* sebagai Asar bersandar pada teks hadis, sekaligus memvalidasi pandangan Imam Malik yang menunjuk salat Subuh berdasarkan keutamaan letaknya. Penetapan zahir ini beliau posisikan sebagai kebenaran syariat yang sah dipraktikkan tanpa perlu dipertentangkan.⁹

Untuk menjembatani perdebatan tersebut, Ibnu Ajibah membagi konstruksi

⁹ 'Ajībāh, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 1:223.

ibadah salat ke dalam dua dimensi eksistensial, yaitu:

a. Salat *Hissi* (Dimensi Zahir)

Salat *hissi* mewakili ibadah yang melibatkan pergerakan indrawi jasmani dan terikat oleh hukum formal syariat (fikih). Salat ini dibatasi oleh siklus waktu tertentu, diawali dengan takbiratulihram, diakhiri dengan salam, dan mensyaratkan pemenuhan rukun fisik. Dalam dimensi *hissi* ini, Ibnu Ajibah memposisikan salat *Wustha* secara harfiah sebagai salat Asar atau Subuh sebagaimana perdebatan para ahli fikih.¹⁰

b. Salat *Qalbi* (Dimensi Batin)

Salat *qalbi* adalah puncak kesadaran spiritual di mana hati secara terus-menerus (*dawām*) merasa hadir (*hudhur*) dan diawasi oleh Allah Swt. (*murakabah*). Berbeda dengan raga yang pergerakannya terbatas, salat hati tidak memiliki batasan waktu, tidak diawali takbir, dan sujud ketundukannya abadi tanpa pernah bangkit.

Namun, puncak orisinalitas pemikiran Ibnu Ajibah justru meledak pada pemaknaan batinnya ini. Bagi beliau, salat *Wustha* sesungguhnya tidak lagi dibatasi oleh dimensi pergerakan matahari, rotasi waktu, atau nama salat tertentu. Salat *Wustha* adalah *ṣalāt al-qalb* (salat hati) itu sendiri.¹⁰ Argumentasi epistemologisnya sangat brilian: salat hati disebut sebagai *al-Wusthā* (yang paling utama/pertengahan) karena sifatnya yang *dawām* (berlangsung terus-menerus di setiap waktu). Salat hati menempati posisi sentral (*wusthā*) karena ia menjadi jembatan penghubung abadi antara alam materi (fisik) dan alam malakut (rohani), antara status *ubudiyyah* (penghambaan) dan *rububiyyah* (Ketuhanan). Inilah

¹⁰ ‘Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, 223.

pencapaian *maqam* rohani tertinggi, di mana kesadaran manusia tidak lagi terjeda oleh siklus waktu Asar atau Subuh.¹¹

Dalam kerangka epistemologinya, dimensi lahir dari salat *hissi* (gerak tubuh, rukun) adalah wadah (*qālib*), sedangkan dimensi batin dari salat *qalbi* (kehadiran hati, ketundukan) adalah ruhnya (*qalb*). Ibnu Ajibah dengan cermat menggunakan lirik penyair sufistik untuk menyatukan keduanya. Ungkapan "Ayat Kesempurnaan" pada kalimat *Iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'in* memanifestasikan integrasi ini. Pengamalan syariat adalah prasyarat mutlak untuk mencapai hakikat. Tanpa sujudnya anggota jasmani dalam ibadah *hissi*, sujudnya kalbu dalam ibadah *qalbi* tidak memiliki pijakan operasional yang disahkan oleh wahyu.¹²

5. Corak Tafsir Ibnu Ajibah dalam Menafsirkan Ayat

Analisis terhadap penafsiran Q.S. al-Baqarah ayat 238 ini mengukuhkan identitas *al-Baḥr al-Madīd* sebagai representasi puncak tafsir bercorak *sufi isyari*. Ibnu Ajibah secara dominan memindahkan diskursus yang awalnya sangat teologis-fikih menjadi diskursus esoteris. Penggunaan terminologi seperti *wazḥâ'if al-'ubûdiyyah*, *syuhûd 'azhamat al-rubûbiyyah*, dan *sujûd al-qalb* membuktikan corak sufistik yang sangat kental. Bahkan, lafaz *qānitîn* yang dalam fikih bermakna sekadar "diam dari berbicara", diangkat maknanya menjadi *khâsyi'în* kepatuhan hati total di bawah kewibawaan *al-Jalâl*.¹³

Poin paling krusial yang ditunjukkan Ibnu Ajibah pada penafsiran ayat ini adalah nihilnya pertentangan antara Fikih dan Tasawuf. Secara eksplisit beliau

¹¹ 'Azzuzi, *Al-Syaikh Ahmad Ibn 'Ajibah wa Manhajuhu fî al-Tafsîr* (Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2001), 124–26.

¹² 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majīd*, 1:223.

¹³ 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majīd*, 1:223.

menyatakan: "*Sujudnya kalbu adalah Hakikat, sedangkan sujudnya anggota badan jasmani adalah Syariat.*" Pemaknaan isyari mengenai "salat hati" tidak dihadirkan untuk membatalkan kewajiban salat fardu (seperti klaim kaum kebatinan), melainkan untuk memastikan bahwa syariat salat tersebut dijiwai oleh kualitas spiritual tertinggi.¹⁴

Sebagai bentuk legitimasi metodologis agar tafsir isyarinya tetap sejalan dengan akidah *Ahlussunnah*, corak penafsiran Ibnu Ajibah tetap dikawal oleh validitas *nash*. Beliau mendasarkan argumen zahirnya pada konklusi ulama fikih (Maliki dan Syafi'i), lalu beralih menggunakan *atsar* (dialog kaum sufi "*qīla li ba'dhihim...*") dan syair-syair tasawuf untuk membangun argumentasi batinnya. Metode ini menunjukkan keseimbangan analitis antara teks (*naql*) dan penyingkapan batin (*kasyf*).¹⁵

B. Analisis Metodologis Penafsiran Ibnu Ajibah

1. Epistemologi Tafsir Sufistik Ibnu Ajibah

Analisis terhadap metodologi penafsiran Ibnu Ajibah dalam *al-Baḥr al-Madīd* menuntut pembedahan epistemologis yang presisi. Sebagai mufasir bercorak sufistik (*isyārī*), Ibnu Ajibah tidak berhenti pada bedah teks secara filologis dan yuridis-formal. Beliau membangun tafsirnya di atas sintesis epistemologis tingkat tinggi antara nalar *bayānī* (bersandar pada otoritas teks dan kaidah bahasa Arab) dan nalar *'irfānī* (bersandar pada penyingkapan batin/*kasyf* dan pengalaman spiritual).¹⁶ Integrasi kedua nalar ini menjadi fondasi utama yang

¹⁴ 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 1:223.

¹⁵ al-Ṣaghīr, *al-Fikr al-Sūfī fī al-Maghrib: Qirā'ah fī Turāth Ibn 'Ajibah*, 58.

¹⁶ 'Azzuzi, *Al-Syaikh Ahmad Ibn 'Ajibah wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2001), 88.

memastikan bahwa penggalian makna *Shalāt al-Wuṣṭhā* dalam Q.S. al-Baqarah ayat 238 tidak mengorbankan hukum syariat (zahir) demi mencapai hakikat (batin).

Bagi Ibnu Ajibah, teks al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang tak terbatas (*maḥāḥim al-Qur'ān lā tatanāhā*) karena ia merupakan manifestasi dari Kalam Ilahi yang absolut.¹⁷ Legitimasi perpaduan makna zahir dan batin ini disandarkan langsung pada hadis otoritatif dari tradisi kenabian yang menegaskan bahwa setiap ayat senantiasa memiliki dimensi luar, dimensi dalam, dan batasan maknanya (*li kulli āyatin ḡāhirun wa ḡāḡinun wa ḡaddun wa maḡla*).¹⁸ Keberadaan makna batin (seperti tafsir mengenai "salat hati") bukanlah sebuah dualisme yang membatalkan makna zahir (kewajiban salat fardu lima waktu), melainkan spektrum kedalaman yang merespons tingkat kesiapan spiritual (*maqām*) manusia yang membacanya.

Untuk mencegah terjadinya penyimpangan makna (*ḡāḡiniyyah muḡidah*), Ibnu Ajibah secara ketat mematuhi prasyarat keabsahan tafsir *isyārī* (*maqbul*). Syarat mutlak tersebut meliputi: pertama, penafsiran isyari tidak boleh membatalkan susunan makna lahiriah teks ayat; kedua, penafsiran tersebut harus diperkuat oleh dalil *syar'i* yang sahih; ketiga, mufasir dilarang mengklaim bahwa makna isyari adalah satu-satunya kebenaran dengan menafikan teks fisiknya.¹⁹ Disiplin metodologis yang ditunjukkan Ibnu Ajibah ini sejalan dengan postulat epistemologis Imam al-Ghazali, yang mengibaratkan bahwa klaim pemahaman batin al-Qur'an tanpa penguasaan makna lahirnya secara sungguh-sungguh sama

¹⁷ 'Ajibah, *al-Baḡr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 1:18–19.

¹⁸ al-Suyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 2:390.

¹⁹ al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2:257.

halnya dengan orang bodoh yang mengaku bisa masuk ke dalam rumah tanpa melewati pintunya.²⁰

2. Metode Operasional Penafsiran Ibnu Ajibah

Dalam menyusun *al-Baḥr al-Madīd*, Ibnu Ajibah menerapkan metode operasional yang sangat terstruktur. Beliau tidak langsung melompat pada perenungan sufistik yang spekulatif, melainkan membangun fondasi tekstual secara ketat. Langkah ini terbagi ke dalam dua fase utama. *Pertama*, fase eksoteris (zahir). Layaknya mufasir tradisional yang menggunakan pendekatan *taḥlīlī*, ia mengawali penafsiran dengan mengurai status surah, analisis kosakata (*mufradāt*), konstruksi gramatikal (*naḥwu*), hingga implikasi hukum fikihnya (*istinbāṭ al-aḥkām*).²¹

Kedua, fase esoteris (batin). Setelah fondasi zahir tuntas dijelaskan, Ibnu Ajibah secara konsisten membuka tabir spiritual yang selalu ditandai dengan rubrik khas: "*al-Isyārah*". Pemisahan yang tegas antara teks linguistik dan pengalaman *kasyf* ini merupakan strategi metodologis yang sangat brilian. Hal ini memberikan hak penuh kepada teks secara linguistik sebelum mengeleवासinya secara sufistik, sehingga mencegah terjadinya kerancuan (konfusi) metodologis yang kerap menjadi titik lemah tafsir-tafsir esoterik lainnya.²²

3. Pendekatan Sufistik dalam Konstruksi Makna *Shalāt al-Wuṣṭhā*

Ketika membedah Q.S. al-Baqarah ayat 238, pendekatan sufistik Ibnu

²⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1:289.

²¹ Hassan 'Azzuzi, *Al-Syaikh Ahmad Ibn 'Ajibah wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2001), 92.

²² 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 1:20; Abdul Majid al-Shaghir, *Al-Fikr al-Shūfī fī al-Maghrib: Qirā'ah fī Turāts Ibn 'Ajibah* (Mansyurat Kulliyat al-Adab, 1993), 65.

Ajibah menghadirkan pergeseran paradigma yang radikal namun tetap berpijak kuat pada validitas teks. Pada tataran zahir, beliau sepenuhnya melegitimasi ayat ini sebagai perintah yurisprudensi mutlak untuk menjaga ibadah salat fardu lima waktu secara disiplin beserta rukun dan syaratnya.²³

Namun, di saat wacana fikih tradisional terkunci secara eksklusif pada perdebatan waktu fisik pelaksanaan salat (apakah *al-wuṣṭhā* itu Asar atau Subuh), Ibnu Ajibah melakukan dekonstruksi makna yang melampaui ruang dan waktu. Ia mengelevasi makna *wuṣṭhā* menjadi representasi dari pusat eksistensi manusia, yakni hati (*al-qalb*). Secara *isyārī*, Ibnu Ajibah mendefinisikan *Shalāt al-Wuṣṭhā* sebagai *Shalāt al-Qulūb* (salatnya hati).²⁴

Konstruksi esoteris ini diperkuat dengan kutipan dialog sufistik dalam tafsirnya: "*Apakah hati memiliki salat? Dikatakan: Ya, apabila ia (hati) telah bersujud, maka ia tidak akan pernah mengangkat kepalanya untuk selamanya.*"²⁵ Sujud abadi ini dimaknai sebagai ketundukan total pada kebesaran Tuhan (*khiḍu‘ li haibati Allāh*) dan kesinambungan batin yang selalu berada dalam hadirat-Nya.²⁶

Melalui pendekatan ini, Ibnu Ajibah mendemonstrasikan bahwa ibadah tidak semata-mata terikat oleh kronologi waktu fisik yang dibatasi oleh pergerakan matahari. Manusia memiliki entitas rohani yang melampaui batasan temporal tersebut. Oleh karena itu, *salat hati* tidak mengenal batas waktu dan menuntut kehadiran ontologis yang permanen. Penafsiran ini sekaligus mengontekstualisasikan lafaz *wa qūmū lillāhi qānitīn* (dan berdirilah untuk Allah

²³ ‘Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, 233.

²⁴ ‘Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, 233.

²⁵ ‘Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, 233.

²⁶ ‘Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, 233.

dengan khusyuk). Bagi Ibnu Ajibah, sikap *qānitīn* adalah kewajiban memelihara kesadaran spiritual (*murāqabah*) secara terus-menerus di setiap tarikan napas, guna memastikan ibadah fisik tidak jatuh menjadi sekadar gerakan mekanis tanpa jiwa.²⁷

4. Kekuatan dan Karakteristik Penafsiran Fikih-Sufistik

Kekuatan utama penafsiran Ibnu Ajibah dalam *al-Baḥr al-Madīd* terletak pada karakteristiknya yang integratif, yang oleh para sarjana sering diklasifikasikan sebagai corak tafsir "fikih-sufistik".²⁸ Dalam menafsirkan kewajiban *shalāt al-wuṣṭhā*, ia secara elegan menjembatani jurang dikotomis antara formalisme fikih dan spekulasi tasawuf. Ibnu Ajibah memosisikan pemeliharaan salat jasmaniah (*hawāss*) sebagai prasyarat fundamental bagi terwujudnya salat hati (*shalāt al-qulūb*). Secara logis ia menarasikan: mustahil seseorang mengklaim hatinya bersujud kepada Allah secara abadi jika jasad fisiknya menolak untuk bersujud pada waktu-waktu yang telah diwajibkan syariat.²⁹

Karakteristik tafsir fikih-sufistik ini berfungsi sebagai benteng metodologis ganda. Di satu sisi, pendekatan ini menyelamatkan pembaca dari jebakan formalisme fikih yang kering, di mana keberagamaan sering direduksi menjadi sekadar deretan sah dan batal tanpa memicu transformasi spiritual. Di sisi lain, ketegasannya pada syariat membentengi umat dari penyimpangan aliran kebatinan ekstrem (*zindik*), yang kerap meremehkan kewajiban ibadah fisik dengan dalih

²⁷ Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Ajībah, *Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam* (Dār al-Ma‘ārif, 1983), 45–46.

²⁸ al-Shaghīr, *Al-Fikr al-Shūfī fī al-Maghrib: Qirā’ah fī Turāts Ibn ‘Ajībah*, 68–70.

²⁹ ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, 1:233.

telah mencapai level makrifat.³⁰

Lebih dari itu, kekuatan orisinal metodologi Ibnu Ajibah dibuktikan melalui kemampuannya merumuskan simpulan esoteris bersandar pada analisis instrumen filologi (bahasa). Saat menganalisis frasa *wa al-ṣalāti al-wuṣṭhā*, ia tidak memandang huruf *waw* ‘*aṭḥaf*’ (kata hubung "dan") sekadar sebagai penegas salah satu salat fisik dari kelima salat fardu. Dalam kaidah tata bahasa Arab, ‘*aṭḥaf*’ menuntut adanya perbedaan esensi (*mughāyarah*) antara kata yang mendahului (*ma‘tūf ‘alaiḥ*) dan kata yang mengikutinya. Jika lafaz *al-ṣalawāt* merujuk pada ibadah fisik yang lima waktu, maka *al-ṣalāti al-wuṣṭhā* secara linguistik mengisyaratkan entitas ibadah batin (salat hati) yang berbeda secara wujud namun harus menyertai salat fisik tersebut.³¹

Melalui pendekatan tata bahasa ini, Ibnu Ajibah memberikan legitimasi linguistik yang tak terbantahkan terhadap pengalaman tasawuf. Hal ini menjadikan tafsirnya tidak hanya revolusioner secara spiritual, tetapi juga sangat kokoh dan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional-akademis.

C. Komparasi dengan Mufasir Lain

Untuk mengukur tingkat orisinalitas pendekatan *isyārī* Ibnu Ajibah, diperlukan analisis komparatif dengan mufasir-mufasir otoritatif dari jalur utama Sunni yang mewakili epistemologi *bayānī* (tekstual) dan *burhānī* (rasional). Komparasi ini difokuskan pada empat mufasir klasik dalam membedah identitas *Shalāt al-Wuṣṭhā*: Analisis Penafsiran Mufasir Klasik

³⁰ ‘Azzuzi, *Al-Syaikh Ahmad Ibn ‘Ajibah wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Wizarat al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2001), 102.

³¹ ‘Azzuzi, *Al-Syaikh Ahmad Ibn ‘Ajibah wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Wizarat al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2001), 145.

1. Ibn Katsir (w. 774 H)

Sebagai representasi puncak metode *tafsīr bi al-ma'tsūr*, Ibnu Katsir menolak spekulasi rasional maupun esoteris dalam menentukan identitas *Shalāt al-Wuṣṭhā*. Ia secara definitif menyimpulkan bahwa salat tersebut adalah salat Asar.³² Kesimpulan ini dibangun di atas validitas historis hadis sahih (riwayat Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Mas'ud) pada Perang Khandaq. Bagi Ibnu Katsir, penunjukan salat Asar sangat logis secara sosiologis karena pada waktu sore hari tersebut, kelalaian akibat puncak aktivitas duniawi sangat rentan terjadi.³³

5. al-Ṭabari (w. 310 H)

Imam al-Ṭabari, yang juga berpijak pada metode *bayānī*, sepakat dengan kesimpulan bahwa *al-wuṣṭhā* adalah salat Asar. Namun, ia memperkaya argumennya dengan analisis posisional astronomis. al-Ṭabari berargumen bahwa salat Asar benar-benar berada di titik "tengah" (*wasath*); ia diapit oleh dua salat siang (Subuh dan Zuhur) serta dua salat malam (Magrib dan Isya).³⁴ Pendekatan ini melegitimasi bahwa terminologi *wuṣṭhā* dalam al-Qur'an memiliki korespondensi empiris yang rasional dengan letak waktu secara kronologis.

6. al-Qurṭubi (w. 671 H)

Karakteristik al-Qurṭubi yang berpusat pada *istinbāt al-aḥkām* (penggalian hukum) membuatnya lebih komprehensif dalam menyajikan keragaman pendapat ulama. Alih-alih melakukan simplifikasi, ia membedah etimologi *wuṣṭhā* sebagai

³² Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, 520.

³³ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, 521.

³⁴ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Dar Hajar, 2001), 220–21.

"yang terbaik" (*al-faḍlā*) dan "paling adil" (*al-‘adl*).³⁵ al-Qurṭubī mengeksplorasi perdebatan gramatikal mengenai fungsi huruf *waw* ‘*aṭḥaf*’ pada ayat tersebut, apakah ia bermakna perbedaan absolut (*mughāyarah*) atau sekadar pengkhususan (‘*aṭḥaf al-khāṣ* ‘*alā al-‘āmm*). Meski akhirnya ia menghormati otoritas hadis yang menunjuk pada salat Asar, al-Qurṭubī membiarkan diskursus ini tetap terbuka secara fikih (mengakomodasi pendapat Subuh maupun Zuhur).³⁶

7. Fakhruddin al-Razi (w. 606 H)

Berbeda dengan ketiga mufasir di atas yang berdebat mencari satu waktu definitif, Fakhruddin al-Razi menggunakan epistemologi *burhānī* (rasionalisme-kalam) untuk menganalisis "ambiguitas" ayat tersebut. al-Razi memformulasikan tesis penyembunyian yang bermakna teologis (*ikhfā*). Menurutnya, ketidakpastian teks mengenai identitas *wuṣṭhā* adalah murni *hikmah tasyrī’* (kebijaksanaan legislasi Ilahi).³⁷

al-Razi menganalogikan penyembunyian identitas *Shalāt al-Wuṣṭhā* ini dengan kerahasiaan Lailatul Qadar di bulan Ramadan, disembunyikannya waktu ijabah pada hari Jumat, serta rahasia Nama Allah yang Paling Agung (*Ismullāh al-A‘ẓam*). Tujuannya sangat rasional: agar umat Islam terdorong secara psikologis untuk menjaga dan memuliakan kelima waktu salat tanpa meremehkan satu pun di antaranya. Jika waktu mulia tersebut ditetapkan secara absolut, dikhawatirkan sifat pragmatisme manusia akan mendominasi sehingga mereka akan mengabaikan salat yang lain.³⁸

³⁵ Al-Qurṭubī, *Al-Jamī’ li Ahkam al-Qur’an*, 211.

³⁶ Al-Qurṭubī, *Al-Jamī’ li Ahkam al-Qur’an*, 212–14.

³⁷ Fakhruddin al-Razi, *Mafātīh al-Ghaib* (Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabi, 1999), 6:170.

³⁸ al-Razi, *Mafātīh al-Ghaib*, 6:171.

8. Analisis Persamaan, Perbedaan, dan Kekhasan Eksegetis Ibnu Ajibah

Berdasarkan analisis komparatif yang telah dipaparkan, dapat dirumuskan titik temu (konvergensi) dan titik pisah (divergensi) paradigmatis di antara para mufasir, yang pada gilirannya mempertegas letak orisinalitas metodologi Ibnu Ajibah.

a. Persamaan

Terlepas dari tajamnya perbedaan pada ranah orientasi penafsiran, seluruh mufasir, termasuk Ibnu Ajibah bertemu pada satu konsensus teologis yang mutlak, yaitu kewajiban memelihara syariat pada tatanan zahir. Ibnu Ajibah tidak pernah menegaskan atau menggugurkan kewajiban umat Islam untuk menjaga rukun, syarat, dan penjadwalan waktu dari kelima salat fardu fisik.³⁹ Perintah *ḥāfiẓū ‘alā al-ṣalawāt* secara aklamasi dipahami sebagai fondasi yurisprudensi (*fikih*) yang bersifat imperatif bagi setiap Muslim.

b. Perbedaan Arah Orientasi Pemaknaan

Titik perbedaan mendasar di antara para mufasir klasik tersebut terletak pada fokus orientasi epistemologis dalam mengurai teks ayat:

- 1) Ibnu Katsir dan al-Ṭabari mengarahkan fokusnya pada aspek eksternal teks.

Mereka melacak kebenaran makna melalui realitas historis (peristiwa Perang Khandaq) dan aspek posisional-kronologis (rotasi waktu siang dan malam).⁴⁰

³⁹ ‘Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, 233.

⁴⁰ Al-Thabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, 220; Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, 520.

- 2) al-Qurtubi memfokuskan analisisnya pada aspek internal struktur teks. Ia menguliti makna ayat melalui pendekatan filologi, struktur morfologi huruf, diksi, serta relasi sintaksis (*nahwu-sharaf*) antar-kalimat.⁴¹
- 3) Fakhruddin al-Razi mengarahkan analisisnya pada aspek teologis-konseptual. Ia menyelami rasionalitas hukum dan mengurai *ḥikmah tasyrī'* di balik kesengajaan Allah merahasiakan identitas salat tersebut.⁴²

c. Kekhasan Epistemologis Ibnu Ajibah

Berbeda secara radikal dari ketiga kecenderungan di atas, kekhasan fundamental dan orisinalitas *al-Baḥr al-Madīd* adalah keberhasilannya mengarahkan fokus penafsiran jauh ke dalam dimensi esoteris-ontologis manusia. Ketika para mufasir eksoteris terjebak dalam perdebatan kronologis untuk menentukan jam fisik pelaksanaan salat *wuṣṭhā*, Ibnu Ajibah menembus batasan temporal tersebut dengan menawarkan resolusi spiritual yang menunjuk pada pusat eksistensi manusia, yaitu hati (*al-qalb*).⁴³

Kekhasan tafsir sufistiknya berhasil membebaskan entitas *wuṣṭhā* dari belenggu ruang dan waktu yang fana, lalu mentransformasikannya menjadi pengalaman spiritual yang permanen (*dawām*). Konsep *Shalāt al-Qulūb* (salat hati) yang diilustrasikan dengan "sujud abadi tanpa pernah bangkit kembali" mengisyaratkan capaian *maqām* spiritual tertinggi, yaitu kondisi *fanā'* (sirnanya kesadaran makhluk) yang bermuara pada *baqā'* (kekalnya kesadaran bersama Tuhan di setiap waktu).⁴⁴

⁴¹ Al-Qurtubi, *Al-Jamī' li Ahkam al-Qur'an*, 211.

⁴² al-Razi, *Mafātīh al-Ghaib*, 6:170.

⁴³ 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 223.

⁴⁴ 'Azzuzi, *Al-Syaikh Ahmad Ibn 'Ajibah wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Wizarat al-Awqaf wa

Melalui pendekatan ini, Ibnu Ajibah secara brilian mengubah diskursus fikih yang awalnya kaku menjadi diskursus tasawuf yang mendalam mengenai *ḥudūratullāh* (kehadiran Ilahi). Pemaknaan yang transenden ini sejalan dengan visi kaum *‘arīf billāh* lainnya yang mengidentifikasi salat *wuṣṭhā* sebagai "Salat Makrifat".⁴⁵ Secara rasional-ruhani, kalbu manusia sejatinya berada tepat di titik ekuilibrium (*wuṣṭhā*) dari seluruh struktur eksistensi jasmani; ia berdiri secara konstan di tengah peperangan antara tarikan hawa nafsu fisik yang rendah dan kesucian ruh spiritual yang luhur.⁴⁶

D. Relevansi Makna *Shalāt al-Wuṣṭhā* dalam Kehidupan Kontemporer

Teks al-Qur'an diyakini oleh umat Islam memiliki sifat *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan lintas ruang dan zaman). Meskipun *al-Baḥr al-Madīd* ditulis berabad-abad lalu di Maroko, konstruksi tafsir sufistik Ibnu Ajibah atas ayat *Shalāt al-Wuṣṭhā* justru memiliki resonansi yang kuat ketika dihadapkan pada patologi spiritual manusia modern. Abad ke-21 yang ditandai oleh arus disrupsi teknologi, gaya hidup serba instan, dan orientasi materialisme telah memicu krisis alienasi eksistensial. Dalam konteks ini, pemaknaan *isyārī* dari ayat tersebut menawarkan kerangka resolutif bagi krisis spiritualitas kontemporer.

1. Spirit Menjaga Kualitas Salat di Era Industrial

Kehidupan modern sering kali mereduksi ibadah esensial menjadi sekadar rutinitas mekanis. Dalam hiruk-pikuk aktivitas, umat Islam rentan terperosok ke dalam jebakan pelaksanaan ibadah yang motivasinya sekadar menggugurkan

al-Syu'un al-Islamiyyah, 2001), 132.

⁴⁵ Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415), 158.

⁴⁶ al-Shaghbir, *Al-Fikr al-Shūfi fi al-Maghrib: Qirā'ah fi Turāts Ibn 'Ajībah*, 84.

kewajiban fikih. Makna zahir *Shalāt al-Wuṣṭhā* khususnya ketika dipahami sebagai penjagaan waktu salat Asar secara empiris merepresentasikan spirit kedisiplinan dan perlawanan terhadap kelalaian.⁴⁷

Waktu Asar memiliki kedudukan krusial karena beririsan langsung dengan puncak kelelahan fisik-mental akibat beban pekerjaan (jam sibuk pekerja kantoran atau transisi perniagaan). Namun, spirit yang disuntikkan oleh metodologi Ibnu Ajibah menuntut manifestasi pengabdian yang lebih berat dari sekadar presisi waktu. Melalui konsep *Shalāt al-Qulūb* (salat hati), spirit ibadah bertransformasi menjadi keharusan memelihara kesadaran batin (*muraqabah*) selama seluruh durasi salat jasmaniah berlangsung. Ibnu Ajibah menyadari bahwa gerakan takbir dan sujud akan menjadi hampa jika hati manusia masih berkeliaran memikirkan fluktuasi ekonomi atau status sosial saat tubuhnya menghadap Tuhan. Keadaan khusyuk (*qānitīn*) tidak akan terwujud tanpa kemampuan individu menundukkan rasionalitas yang sibuk (*syaghl*) ke dalam sujud hati yang total.⁴⁸

2. Dimensi Spiritualitas Muslim Modern dan Fungsi Zikir

Salah satu patologi kejiwaan yang paling merusak di era digital adalah epidemi keterasingan (alienasi). Gaya hidup hiper-konektif di media sosial ironisnya menciptakan isolasi; individu semakin terputus dari eksistensi dirinya dan kesadaran akan Tuhannya. Di titik inilah, konsepsi *Shalāt al-Wuṣṭhā* sebagai kondisi hati yang senantiasa bersujud di hadapan Allah menawarkan relevansi terapeutiknya.

⁴⁷ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, 521.

⁴⁸ 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 1:223.

Ibnu Ajibah berupaya menggeser pemahaman bahwa domain ibadah hanya terbatas di balik dinding masjid. Ia membawa nilai esoteris tersebut membaur ke ranah kehidupan publik. Dalam konstruksi ini, seorang Muslim modern tidak harus mengorbankan karier profesionalnya menjadi pertapa asketis (*uzlah*) demi mencapai derajat makrifat.⁴⁹ Mereka didorong untuk tetap berada di tengah pusat perniagaan atau laboratorium teknologi untuk mencari karunia Allah (*faḍl Allāh*). Esensinya adalah: meski raga mereka dipenuhi peluh duniawi, namun hati mereka (*Shalāt al-Qulūb*) tidak pernah bangkit dari keadaan sujud spiritualnya.

Realitas spiritual ini setara dengan kebutuhan psikologis masyarakat posmodern terhadap praktik *mindfulness* (kesadaran penuh). Bedanya, tafsir Ibnu Ajibah menawarkan *mindfulness* yang transendental. Ketika hati individu secara kontinu terhubung dengan kehadiran Allah (*dawām al-‘ukūf fī ḥaḍrat ‘allām al-ghuyūb*), segala bentuk tekanan (*stress*) dan kecemasan dapat tereduksi. Zikir bermutasi menjadi mekanisme pertahanan psikologis utama dalam menghadapi modernitas.⁵⁰ Dengan menyadari bahwa hatinya selalu terpancang di titik tengah (*wuṣṭhā*) hadirat Ilahi, Muslim modern akan selalu menemukan oase kedamaian di tengah kerasnya kompetisi material.

3. Keseimbangan Lahir dan Batin Ibadah Melawan Ekstremisme

Tantangan fundamental lain yang membayangi praktik keberagamaan kontemporer adalah munculnya polarisasi ekstrem di ruang publik. Di satu kutub, terdapat kebangkitan fundamentalisme tekstual yang mereduksi agama menjadi

⁴⁹ ‘Azzuzi, *Al-Syaikh Ahmad Ibn ‘Ajibah wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Wizarat al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2001), 165.

⁵⁰ Nasaruddin Umar, *Salat Sufistik: Menggapai Kehadiran Tuhan* (Gramedia Pustaka Utama, 2014), 88.

aturan hitam-putih yang kaku dan mekanis. Di kutub sebaliknya, muncul tren global "spiritualitas tanpa agama" (kebatinan modern) yang menolak institusi syariat (kewajiban fisik) demi pencarian ketuhanan universal.⁵¹

Konstruksi penafsiran fikih-sufistik Ibnu Ajibah berdiri kokoh di tengah sebagai antitesis yang menolak kedua polarisasi patologis tersebut. Sikap ini merefleksikan esensi akar etimologis dari diksi *wasath* itu sendiri, yakni doktrin jalan tengah yang adil, proporsional, dan seimbang (*ummatan wasathan*).⁵² Ibnu Ajibah tidak pernah menoleransi kerusakan terhadap tatanan syariat jasmaniah; salat lima waktu hukumnya mutlak dijaga (zahir). Namun, ia menyempurnakannya dengan menegaskan bahwa kelengkapan ibadah tidak sah jika tanpa konektivitas roh (isyari). Syariat tanpa hakikat adalah kepalsuan mekanis, sedangkan hakikat tanpa syariat adalah kesesatan.

Harmonisasi antara eksoteris dan esoteris ini memberikan implikasi pragmatis bagi perumusan kurikulum pendidikan agama Islam modern. Lembaga pendidikan tidak boleh lagi hanya puas mengajarkan metode operasional wudu atau rukun salat secara fisik. Kurikulum tersebut secara simultan harus mengajarkan metodologi spiritual (tasawuf akhlaki) mengenai bagaimana hati dibersihkan dari *riya'*, takabur, dan *hubbud dunya* (cinta dunia berlebihan).⁵³ Dengan demikian, penelitian *Shalāt al-Wuṣṭhā* dalam *al-Baḥr al-Madīd* melepaskan diri dari sekadar perdebatan kronologis waktu di masa lampau, lalu bangkit menjadi termometer batin yang memonitor harmoni kesalehan ritual dan kesalehan substansial seorang

⁵¹ al-Shaghir, *Al-Fikr al-Shūfī fī al-Maghrib: Qirā'ah fī Turāts Ibn 'Ajībah*, 95.

⁵² Al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 221.

⁵³ 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 224.

hamba di tengah kompleksitas zaman.