



EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-JĀMI' LI AḤKĀM AL-QUR'ĀN KARYA AL-QURṬUBĪ

Ahmad Zainal Abidin

IAIN Tulung Agung
ahmadzainal74@yahoo.com

Eko Zulfikar

IAIN Tulung Agung
ekozulfikar2020@gmail.com

Abstract

A review of the epistemology of Al-Qurṭubī tafsir is very important. This is to determine how the origins, sources, methods, and steps are taken by the author. As comprehensive tafsir with fiqh pattern, this work contributes information and relatively different approach in which the author is far from fanaticism sect. He uses various arguments of the scholars then he chooses a strong one according to the mufassir. With descriptive-analytic study, this paper finds that Al-Qurṭubī epistemology base is a combination of bilma'sur and bilma'qul, a combination of textual and contextual which expresses many perspectives before it has been chosen as the truth by Al-Qurṭubī without fanaticism impression against the embraced sect. Based on the review of his resume, this paper proves that the interpretation of Al-Qurṭubī is a representation in which the author associates and responds to the problems that happened at that era and answers based on the era.

Keywords: *Episteme, Tafsir, Al-Qurṭubī .*

Abstrak

Tinjauan terhadap epistemologi Tafsir Al-Qurṭubī sangat penting dilakukan. Hal ini untuk mengetahui bagaimana asal-usul, sumber, metode, langkah, aplikasi yang ditempuh pengarang. Sebagai tafsir bercorak Fiqhi yang komprehensif, karya ini menyumbang pendekatan yang relatif berbeda dimana sang pengarang jauh dari sifat fanatisme madzhab. Ia juga menggunakan beragam argumen para ulama kemudian dipilih yang kuat menurut sang mufassir. Berbeda dengan karya terdahulu tentang Al-Qurṭubī yang hanya mengemukakan data normatif bagaimana metode dan kecenderungannya, tulisan ini akan dipenuhi dengan bukti-bukti dari dalam kitab tafsirnya: bagaimana karyanya sesungguhnya. Dengan telaah deskriptif-analitis, tulisan ini menemukan bahwa basis epistemologi Al-Qurṭubī adalah perpaduan antara *bi al-ma'sur* dan *bi al-ma'qul*, perpaduan antara tekstual dan kontekstual dengan mengemukakan banyak perspektif sebelum dipilih yang dianggap benar oleh Al-Qurṭubī tanpa ada kesan fanatik terhadap madzhab yang dianut. Berdasar telaah terhadap riwayat hidupnya, tulisan ini membuktikan bahwa tafsir Al-Qurṭubī merupakan representasi zamannya dimana pengarang berguru, bergaul dan merespon problem yang muncul pda zamannya dan menjawab sesuai dengan semangat zamannya pula.

Kata Kunci: Episteme, Tafsir, Al-Qurṭubī .

A. Pendahuluan

Ada dua langkah yang digunakan untuk menggali kandungan al-Qur'an, yaitu tafsir dan takwil. Tafsir adalah upaya seorang penafsir untuk memikirkan dan menemukan makna dan pesan pada teks ayat-ayat al-Qur'an serta menjelaskan sesuatu yang belum bisa dipahami dari ayat-ayat tersebut sesuai dengan kemampuan manusia.¹ Sedangkan takwil berupaya memilih dan mengalihkan makna dari yang tampak ke makna lain yang kurang tampak dengan argument yang menuntutnya.² Oleh karena itu dilihat dari segi kuantitas penggunaanya

¹ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 3.

² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 219.

tafsir lebih banyak digunakan dibanding kawatil.³ Namun demikian tafsir dan kawatil lahir dalam rangka memberi penjelasan, baik dari al-Qur'an itu sendiri, hadis, maupun penjelasan para ulama sehingga mempermudah dalam memahaminya.⁴

Lebih lanjut tulisan ini fokus membahas epistemologi tafsir Al-Qurṭubī. Kitab tafsir ini merupakan salah satu tafsir yang cukup populer di kalangan umat Islam.⁵ Berbeda dengan karya terdahulu tentang Al-Qurṭubī yang banyak mengemukakan data normatif bagaimana metode dan kecenderungannya, seperti tulisan Indal Abror,⁶ yang tidak memberikan contoh pada masing-masing ciri penafsirannya, tulisan ini akan dilengkapi dengan contoh penafsiran dari dalam kitab tafsirnya. Dengan metode deskriptif-analitis, tulisan ini akan memetakan basis epistemologis Tafsir Al-Qurṭubī. Uraianya mencakup penjelasan tentang biografi pengarang, metode, sumber,⁷ corak dan bukti-bukti dalam tafsirnya serta kelebihan dan kekurangan tafsir Al-Qurṭubī. Tulisan ini sekaligus akan membuktikan tesis Hassan Hanafi dan Farid Essack tentang historisitas tafsir dimana suatu karya tafsir merupakan representasi dari realitas sosial politik budaya yang ada yang mengiringi kehidupan sang mufassir.

Penelitian ini urgen dilakukan mengingat tafsir Al-Qurṭubī merupakan karya terbesar yang membahas tentang hukum.

³ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tektual & Kontekstual: Usaha Memaknai kembali pesan al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 31.

⁴ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir Al-Qur'an Perkenalan dengan Metode Tafsir*, terj. Mochtar Zoerni dan Abdul Qodir Hamid (Bandung: Pustaka Setia, 1987), h. 76.

⁵ Latar belakang mengapa Al-Qurṭubī menyusun kitab tafsir ini, telah dijelaskan pada bagian pendahuluan kitab tafsirnya. Lihat Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Ṣafā, 2005), h. 22.

⁶ Indal Abror, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an wa al-Mubayyin Lima Tadammāna min al-Sunnah wa Ayi al-Furqān Karya Al-Qurṭubī*, dalam Muhammad Yusuf dkk., *Studi Kitab Tafsir Menyuarakan Teks yang Bisu* (Yogyakarta: Teras dan TH Press, 2004), Cet. I, h. 63-77.

⁷ Wilayah kajian epistemology, lihat Alonzo Church, "Epistemology" dalam Dagobert D. Runes (ed.) *Dictionary of Philosophy* (Totowa: Little Lifeeld, Adams & Co., 1976), h. 94-96.

Penafsirannya tidak hanya sebatas pada ayat-ayat hukum semata, tetapi semua ayat dalam al-Qur'an juga masuk dalam penafsirannya. Selain itu, dengan mengacu pada persoalan epistemologi, akan tampak bahwa tafsir Al-Qurṭubī ini, termasuk pada epistemologi tafsir berlandaskan *bayani* dalam terma al-Jabiri.

B. Senarai Epistemologi Pengetahuan Islam

Secara etimologi, kata *epistemologi* berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti *knowledge* (pengetahuan) dan *logos* yang berarti *the study of* atau *theory of*. Secara harfiah, epistemologi berarti “studi atau teori tentang pengetahuan (*the study of or theory of knowledge*). Namun, dalam diskursus filsafat, epistemologi merupakan cabang dari filsafat yang membahas asal-usul, struktur, metode-metode, dan kebenaran pengetahuan.⁸ Selain itu, dapat pula dikatakan bahwa epistemologi adalah cabang dari filsafat yang secara khusus membahas tentang “teori tentang pengetahuan”⁹

Menurut al-Jabiri, epistemologi pengetahuan Islam berlandaskan pada tiga aspek, yakni epistemologi bayani, irfani dan burhani.¹⁰

1. Epistemologi Bayani

Bayani adalah suatu epistemologi yang mencakup disiplin-disiplin ilmu yang berpangkal dari bahasa Arab yang didasarkan pada otoritas teks (*nash*). Pemahamannya bisa secara langsung dengan memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikirkan, atau secara tidak langsung dengan memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu penafsiran dan penalaran. Meski demikian, hal tersebut bukan berarti

⁸ Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta, Pustaka pelajar: 2006), h.30.

⁹ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Menyingkap Pertautandan Kepentingan bersama Jurgen Hebermas*, (Yogyakarta, Kanisus: 2009), h. 121.

¹⁰ M. Amin Abdullah, *Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Peubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*, Al-Jamiah, (Juli-Desember 2001), h. 371.

akal atau rasio secara bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks.¹¹

Dengan demikian, sumber pengetahuan bayani adalah teks (nash), yakni al-Qur'an dan hadis.¹² Karena itulah, epistemologi bayani menaruh perhatian besar dengan mengalami perkembangan teks dari generasi ke generasi. Dengan berlandaskan pada teks, epistemologi bayani berarti mencakup persoalan *lafaz-makna* dan *uṣūl-furū'*. Misalnya, apakah suatu teks dimaknai sesuai konteksnya atau makna aslinya, bagaimana menganalogikan kata-kata atau istilah yang tidak disinggung dalam teks suci, dan bagaimana memaknai istilah-istilah khusus dalam *al-sama' al-syari'ah*, seperti kata sholat, shiyam dan zakat.¹³

Al-Syafi'i berhasil membakukan cara-cara berfikir yang menyangkut hubungan lafaz dan makna serta hubungan antar bahasa dan teks al-Qur'an. Ia juga berhasil merumuskan dasar-dasar bahasa Arab sebagai acuan untuk menafsirkan al-Qur'an. Al-Syafi'i menjadikan al-Qur'an, hadist, ijma dan qiyas sebagai sumber penalaran yang absah untuk menjawab persoalan-persoalan dalam masyarakat. Baginya, berfikir dalam kerangka teks dalam bayani terdapat dua dimensi yang fundamental, yakni *uṣūl* (prinsip-prinsip primer) yang darinya muncul prinsip sekunder (*furū'*).¹⁴

2. Epistemologi 'Irfani

Pengetahuan irfani tidak didasarkan pada teks seperti bayani, tetapi pada *kasyf* yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak berdasarkan analisa teks, tetapi dengan pengetahuan rohani yang mengharuskan hati bersih dan suci, sehingga Tuhan akan memberikan pengetahuan langsung kepadanya.

¹¹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2000), h. 39.

¹² Abd Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, terj. Madar Helmi, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), h. 22.

¹³ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. 39.

¹⁴ Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, h.38-40.

Pengetahuan irfani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan: (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan dengan lisan atau tulisan.¹⁵

Tahap pertama, persiapan. Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kasyf*), seseorang harus menempuh stasiun-stasiun kehidupan spiritual. Setidaknya, ada tujuh tahapan yang harus dijalani mulai dari awal menuju akhir, yaitu (1) Taubat, (2) Wara', menjauhkan diri dari setiap perkara yang subhat, (3) Zuhud, tidak mengutamakan dan cinta dunia, (4) Faqir, tidak memikirkan masa depan serta tidak menghendaki apapun kecuali kehendak Tuhan swt, (5) Sabar, selalu rela dan menerima cobaan yang dihadapi, (6) Tawakkal, pasrah dan percaya apa yang ditentukan-Nya, (7) Ridla, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan sukacita.¹⁶

Tahap kedua, penerimaan. Jika telah mencapai tahap kedua ini, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara Iluminatif . seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang mutlak (*kasyf*), kemudian dengan kesadaran itu, ia mampu melihat dirinya sendiri (*musyāhadah*) sebagai objek pengetahuannya.¹⁷

Tahap ketiga, pengungkapan. Yakni pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain, lewat perkataan atau tulisan.¹⁸ Pengungkapkannya bisa diketahui dengan beberapa cara (1) diungkapkan dengan cara *qiyas irfani*, dengan menganalogikan makna batin yang ditangkap dalam *kasyf* kepada makna zahir yang berada dalam teks. (2) diungkapkan lewat *syathahat*, suatu ungkapan lisan tentang perasaan karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan disertai dengan pengakuan, seperti ungkapan 'Maha

¹⁵ Husein Nashr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd al-Hadi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 89-96.

¹⁶ Husein Nashr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, 89-96. Lihat juga, Muthahhari, *MenapakJalan Spiritual*, terj. Nashrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 120-155.

¹⁷ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994), h. 51-53.

¹⁸ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, h. 245-256.

Besar Aku' dari Abu Yazid al-Bustami (w. 877 M), 'Anna al-Haq' dari al-Hallaj (w. 913 M).¹⁹

3. Epistemologi Burhani

Berbeda dengan *bayani* dan *irfani* yang masih berkitan dengan teks suci, burhani sama sekali tidak berdasarkan pada teks. Burhani menyandarkan diri sepenuhnya pada rasio, akal, yang dilakukan dari dalil-dalil logika. Perbandingan ketiga epistemologi ini adalah bahwa bayani menghasilkan pengetahuan dari analogi *furū'* kepada yang *uṣūl*, irfani menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani dan Tuhan, burhani menghasilkan pengetahuan melalui dalil-dalil logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya. Dengan demikian, rasio lah yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk melalui panca indera.²⁰

Epistemologi burhani berseumber pada reaitas (*al-waqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu yang muncul dari epistemologi Burhani disebut ilmu al-Husuli, yakni ilmu yang dikonsep, disusun dan disistematisasikan hanya melalui premis-premis logika (silogisme).²¹ Mengikuti Aristoteles, penyimpulan dari silogisme ini harus melalui beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran dan kepastian lainnya.²²

C. Biografi Al-Qurṭubī

Nama lengkap Al-Qurṭubī adalah al-Imam Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī al-Andalusī, atau bisa disebut Abū 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Abū Bakr

¹⁹ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. 288.

²⁰ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. 385.

²¹ M. Rasyid Ridho, *Epistemologi Islamic Studies Kontemporer*, (Jakarta: Karsa, 2006), Vol. X, h. 888.

²² Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, terj, Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), h. 106.

Ibn farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Syams al-Dīn Al-Qurṭubī .²³ Ia adalah seorang yang zuhud, wara' dan bertakwa kepada Allah swt, dan senantiasa menyibukkan diri dalam menulis dan beribadah.²⁴ Dalam *Ensiklopedi Agama dan Filsafat* dicantumkan bahwa Al-Qurṭubī dilahirkan di Cordoba (spanyol) tahun 486 H/1093 M dan wafat pada bulan syawwal tahun 567 H/1172.²⁵ Sedangkan al-Dzahabi dalam *Tafsīr wa al-Mufassirūn* menyebut tahun wafatnya yakni pada bulan syawwal tahun 671 H.²⁶

Al-Qurṭubī hidup pada masa al-Muwahidin (514-668 H), dinasti yang berpusat di Afrika Utara. Cordova pada masa itu mengalami masa kemajuan ilmu pengetahuan. Selain memiliki banyak buku-buku dan karya-karya tulis, pendiri dan penguasa daulah al-Muwahidin memberikan dorongan kepada rakyatnya untuk memperoleh ilmu pengetahuan seluas-seluasnya.²⁷ Muwahidin memberikan semangat dan dorongan kepada para ulama untuk terus berkarya dan meramaikan bursa ilmu pengetahuan. Semua itu berpengaruh besar terhadap pembentukan karakter keilmuan dalam Imam Al-Qurṭubī .²⁸ Karena kecintaannya pada ilmu, pada fase selanjutnya Al-Qurṭubī pindah ke bagian selatan Mesir pada masa pemerintahan al-Ayyubiyyin. Di Mesir ini, Al-Qurṭubī meninggal dunia pada malam Senin, tepatnya pada tanggal 9 syawal tahun 671 H. Makamnya terletak di Maniyah, timur sungai Nil, dan seing diziarahi oleh banyak orang sebagai wujud penghormatan.²⁹

²³ Abdul Aziz Dahlan, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid V (Jakarta: Ichtiar Van Hoeve, 1997), h. 1462.

²⁴ Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī , *At-Tadzkir fi Afdhal al-Adzkar*, terj. Pardan Syafrudin, Jilid I (Jakarta: PT Lentera Abadi, 2009), h.13.

²⁵ Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Jilid V (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001), h. 71.

²⁶ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabi, *al Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz II (Kairo: Maktabah al-Wahbah, 2003), h. 336.

²⁷ Al-Qurṭubī , *Terjemah Tafsir Al-Qurṭubī* , terj. Fathurahman, Dkk, Jilid I (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), h. 16.

²⁸ Al-Qurṭubī , *Terjemah*, h. 17.

²⁹ Al-Qurṭubī , *At-Taḥkīm*, Jilid I, h. 15.

Meskipun Al-Qurṭubī termasuk ahli fiqih dari kalangan madzhab Māliki, ia meninggalkan fanatisme jauh-jauh serta menghargai setinggi-tingginya perbedaan pendapat, juga tidak senantiasa sepaham dengan imam madzhabnya dan ulama lain, baik di dalam maupun di luar madzhabnya.³⁰ Ia dikenal memiliki independensi dan obyektifitas yang tinggi berkaitan dengan pandangan-pandangan yang ada.

Di Andalusia, Al-Qurṭubī pertama kali berguru kepada Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Qaisī yang terkenal dengan sebutan ibn Abī Hijjah (w. 634 H.), Abū Sulaimān Rabi' ibn Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Asy'arī Al-Qurṭubī (w. 632 H.), Abū Amir Yaḥya ibn Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Asy'arī Al-Qurṭubī (w. 839 H.), Abū Ḥasan Ali ibn Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Yūsuf al-Anṣārī Al-Qurṭubī al-Māliki, atau yang dikenal dengan Ibn Qutral (w. 651 H.), dan Abū Muḥammad Abd Allāh ibn Sulaimān ibn Daud al-Anṣārī al-Andalusi (w. 612 H.)³¹

Sedangkan guru-guru Al-Qurṭubī di Mesir antara lain: Abū al-Abbās Diyā' al-Dīn Aḥmad ibn Umar Ibrāhīm ibn Umar al-Anṣārī Al-Qurṭubī al-Māliki al-Faqīh (w. 656 H.), Abū Muḥammad Rasyid al-Dīn Abd al-Wahāb ibn Ḍafir al-Māliki (w. 648 H.), Abū Muḥammad Abd al-Muaṭi ibn Maḥmūd ibn Abd al-Muaṭi ibn Abd al-Khāliq al-Khami al-Iskandarī al-Māliki al-Faqīh al-Zāhid (w. 638 H.), Abū Ali al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Bakri al-Quraisy al-Naisābūrī al-Dimasqi (w. 656 H.), Abū al-Ḥasan ibn 'Ali ibn Hibah Allāh ibn Salamah al-Miṣri al-Syāfi'i (w. 649 H.)³²

Dari sekian banyak guru Al-Qurṭubī yang paling terkenal adalah Abū al-Abbās Diyā' al-Dīn Aḥmad. Ia adalah seorang ulama yang bermadzhab Māliki dan dikenal sebagai guru hadis serta pakar dalam bahasa Arab. Karyanya yang paling populer adalah *al-Muḥfīd fi Syarḥ Muslim*, dan darinya Al-Qurṭubī banyak belajar hadis dan pengetahuan tentang bahasa Arab.³³ Sedangkan dalam tafsir ini, Al-Qurṭubī banyak

³⁰ Al-Qurṭubī, *Muqaddimah Tafsir al-Jāmi'*, h. 5.

³¹ Al-Qurṭubī, *Muqaddimah*, Juz I, h. 7.

³² Ibid., h. 7-8.

³³ Ibid.

mengambil dari para ulama sebelumnya. Nama-nama yang sering dikutip adalah Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Ibn ‘Aṭīyah, Ibn al-‘Arabī, al-Kiyāal-Harāsī dan Abū Bakr al-Jassās.³⁴

Al-Qurṭubī adalah seorang yang menempati kedudukan penting di kalangan ahli ilmu khususnya dibidang ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur’an.³⁵ Ia mempunyai beberapa buah karya, di antara karyanya yang tercatat dalam sejarah adalah: *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, *al-Aṣnāfi Syarḥ Asmā’ Allah al-Ḥusna*, *Kitab al-Tadzkirah fi ahwāl al-Maūt wa Umur al-Ākhirah*, *Syarḥ al-Taqaṣsi*, *Kitab al-Tidzkār fi Afdāl al-Adzkār*, *Qamah al-Ḥars bi al-Ḥars bi al-Zuhd wa al-Qanā’ah*, *al-‘Iḥām bimāfi al-Dīn al-Naṣarāmin al-Mafāsīd wa al-Auhām wa Idzhār Maḥāsin Dīn al-Islām*, *Qam’ al-Harṣ bi al-Zuhd wa al-Qanā’ah*, *Risālah fi al-Qābi al-Ḥadīs*, *Kitāb al-Aqḍiyah*, *al-Miṣbāh Baina al-Af’āl wa al-Ṣaḥāh*, dan *Arjuzah Jumi’a Fihā Asmā’ al-Ḥusnā*.³⁶

D. Metode Tafsir Al-Qurṭubī

Menurut al-Farmāwī, metode yang digunakan mufassir untuk menafsiri ayat dapat diklasifikasikan menjadi empat, yaitu metode *tahlīlī*, metode *ijmālī*, metode *muqāran*, dan metode *mawḍū’ī*.³⁷ Dilihat secara menyeluruh, pembahasan dalam tafsir ini sangat detail. Ia berusaha untuk menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam al-Qur’an dari awal sampai akhir dan mengungkapkan seluruh pengertian yang dikehendaki. Dengan demikian dapat diambil kesimpulan bahwa metode yang dipakai Al-Qurṭubī adalah metode *tahlīlī*.

Langkah-langkah yang dilakukan Al-Qurṭubī dalam menafsirkan al-Qur’an dapat dijelaskan dengan perincian sebagai berikut: (1) memberikan kupasan dari segi bahasa; (2) menyebutkan ayat-ayat lain yang berkaitan dan hadis-hadis dengan menyebutnya

³⁴ Hani al-Hajj, “al-Muqaddimah”, Juz I, h. 10.

³⁵ Ahmad al-Syirbasyi, *Qishatul Tafsir*, terj. Zulfan Rahman (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), h. 222.

³⁶ Al-Dzahabī, *al Tafsir wa al-Mufasssirūn*, Juz II, h. 457; al-Hajj, “al-Muqaddimah” dalam Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’*, Juz I, h. 14-15.

³⁷ Lebih lanjut lihat dalam ‘Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsir al-Mawḍū’ī* (Kairo: Dār al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 2005), Cet. VII, h. 19-36.

sebagai dalil; (3) menolak pendapat yang dianggap tidak sesuai dengan pemahamannya; (4) mengutip pendapat ulama sebagai alat untuk menjelaskan permasalahan yang berkaitan dengan pokok bahasan; (5) mendiskusikan pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing, setelah itu melakukan perbandingan dan mengunggulkan serta mengambil pendapat yang dianggap paling benar.³⁸

Sebagai contoh poin yang *pertama*, Al-Qurṭubī mengupas dari segi bahasa adalah ketika ia menafsirkan Qs. al-Māidah (5): 5, sebagai berikut:

وَالْمُحَصَّنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحَصَّنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا أَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا
ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ....

Kata *وَالْمُحَصَّنَاتُ* "وَالْمُحَصَّنَاتُ" والتحصن: التمن: ومنه الحصن لأنه
نه يمتنع فيه ومنه قوله تعالى: "وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُحِصِّنَكُمْ
مِّنْ بَأْسِكُمْ" (الانبيا: ٨٠) اي لتمنكم أ ومنه الحصان للفرس (بكسر
الحاء) لانه يمنع صاحبه من الهلاك . والحصان (بفتح الحاء): المرأة
العفيفة لمنعها نفسها من الهلاك. وحصنت المرأة تحصن فهي حصان.

Dalam menafsiran ayat tersebut nampak Al-Qurṭubī sangat memperhatikan aspek bahasa dalam penafsiran. Menurutnya, *al-tahaṣun* adalah sesuatu yang terpelihara dan terjaga baik. Dari akar kata ini diambil kosa kata *al-ḥiṣn* (benteng) karena dengan benteng itu orang dapat bertahan dan selamat. Dalam konteks ini Allah berfirman: "Dan kami mengajarnya (Nabi Dawud) membuat baju besi agar dapat menyelamatkan kau dalam pertempuran" (al-Anbiya': 70), artinya dengan berbaju itu seseorang terjaga dari luka dalam pertempuran). Lafaz *al-ḥiṣān* dengan huruf ha' yang dikasrah (الحصان) yang berarti kuda jantan, berasal dari akar kata ini karena kuda memang dapat

³⁸ Langkah-langkah yang dilakukan Al-Qurṭubī ini masih bisa diperluas lagi dengan melakukan penelitian yang lebih seksama. Al-Qurṭubī, Muqaddimah, Jilid I, h. 2, Mannā' Khalil al-Qaṭṭān, *Mabaḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mansyūrāt al-'Asr al-Ḥadīṣ, 1973), h. 380-381.

mencegah pemiliknnya dari kecelakaan. Tapi kata al-ḥaṣān dengan huruf ha' difathah (الْحَصَان) berarti *al-afifah* (perempuan baik-baik); karena kepribadiannya yang baik itu dapat menjaga dirinya dari kehancuran. Perempuan yang pandai menjaga diri akan selalu terpelihara sehingga dia menjadi seorang yang terpelihara baik.³⁹

Selain itu, Al-Qurṭubī dalam menjelaskan makna leksikal ayat al-Qur'an terbukti banyak menggunakan syair Arab untuk menyingkap maksud dan tujuan ayat al-Qur'an. Ini terlihat, misalnya, ketika ia menafsirkan Qs. al-Baqarah (2): 2, sebagai berikut:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارِيبٍ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢) قوله تعالى: (لَارِيبَ) نفي عام،
ولذلك نصب الريب به. وفي الريب ثلاثة معان: أحدها الشك، قال عبد
الله بن الزبيري: ليس في الحق يا أميمة ريب ... إنما الريب ما يقول
الجهول. وثانيها التهمة، قال جميل: بثينة قالت يا جميل أربطني ... فقلت
كلانا يا بثين مريب. وثالثها: الحاجة، قال: قضينا من تهامة كل ريب ...
وخير ثم أجمعنا السيوفاً؛

Ayat tersebut oleh Al-Qurṭubī ditafsirkan dengan mengandung tiga makna, sebagai berikut:

1. *Al-Syakk* (ragu/keraguan), seperti ungkapan 'Abd Allāh ibn al-Zab'arī: "Tidak ada keraguan di dalam kebenaran wahai Umimah, tetapi keraguan adalah apa yang orang bodoh katakan".
2. *Al-Tuhmah* (tuduhan/sangkaan), seperti ungkapan Jamīl: "Butsainah berkata wahai Jamīl didiklah saya, maka saya menjawab: kami bisa tertuduh wahai Butsain Murīb".
3. *Al-Hājah* (keinginan), seperti ungkapan: "Kami telah menyelesaikan banyak keinginan di Tihāmah dan Khaibar, kemudian kami mengumpulkan banyak pedang".

Dari penjelasan di atas, Al-Qurṭubī tidak hanya menjelaskan makna dalam satu teks dengan menggunakan *nahw*, tetapi juga

³⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz VII, h. 319.

⁴⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz I, h. 245-246.

menjelaskan dengan syair-syair Arab. Ini membuktikan bahwa Al-Qurṭubī memiliki wawasan yang luas dalam bahasa Arab dan sesekali menggunakannya sebagai alat analisis.

Contoh pada poin kedua yaitu 'menyebutkan ayat-ayat lain yang berkaitan dan hadis-hadis dengan menyebutnya sebagai dalil', bisa dilihat pada penafsiran Al-Qurṭubī dalam Qs. Al-Qadr (97), sebagai berikut:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۚ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ۚ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣)

Sesungguhnya kami Telah menurunkannya (al-Qur'an) pada malam kemuliaan, Dan tahukah kamu apakah malam kemuliaan itu?, Malam kemuliaan itu lebih baik dari seribu bulan.

Dijelaskan oleh Al-Qurṭubī bahwa *dhamir 'hu'* pada ayat (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ) adalah al-Qur'an. Meskipun belum disebutkan sebelumnya pada surah ini, namun maknanya sangat jelas dan seluruh isi al-Qur'an itu seperti satu surah saja (satu kesatuan). Kemudian Al-Qurṭubī menafsirkan ayat ini dengan menyebutkan ayat al-Qur'an lain yang dianggapnya memiliki makna yang sama, yaitu Qs. Al-Baqarah (2): 185; dan Qs. Al-Dukhān (44): 1-3;

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

(beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil).

حَمِّمٌ ۙ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبْرُكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (٣)

Hamim, Demi Kitab (al-Qur'an) yang menjelaskan, Sesungguhnya kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi dan Sesungguhnya Kami-lah yang memberi peringatan.

Al-Syū'bi menafsirkan, bahwa makna dari ayat ini adalah al-Qur'an diturunkan pada *lailat al-qadr* (tidak seluruhnya diturunkan

sekaligus). Namun ada juga yang berpendapat, bahwa pada *lailat al-qadr* itu al-Qur'an dibawa oleh malaikat Jibril sekaligus, akan tetapi hanya dari *lauh al-mahfuz* sampai ke *bait al-'izzah* dilangit dunia saja, lalu malaikat Jibril mengajarkannya satu persatu kepada malaikat Safarah, kemudian malaikat Jibril menurunkannya kepada Nabi saw secara berangsur-angsur. Al-Qur'an yang diangsur penurunannya itu oleh malaikat Jibril memakan waktu dari awal diturunkan sampai yang terakhir selama dua puluh tiga tahun lamanya. Pendapat ini diungkapkan oleh Ibn Abbās, sama seperti yang telah kami sebutkan juga pada tafsir surah al-Baqarah.

Lebih lanjut, Al-Qurṭubī juga mencantumkan hadis Nabi saw yang diriwayatkan Mālik dalam kitab al-Muwatta' dari Ibn al-Qāsim dan lainnya, ia berkata: 'Aku pernah mendengar sebuah riwayat dari orang yang aku percayai, ia berpendapat: sesungguhnya Nabi saw pernah diberitahukan tentang umur-umur yang dimiliki oleh umat sebelum Nabi. Mendengarnya itu Nabi merasa khawatir apabila umatnya nanti tidak mampu melakukan perbuatan baik seperti yang telah dilakukan oleh umat-umat terdahulu karena umur mereka yang lebih panjang. Namun akhirnya Nabi merasa tidak khawatir lagi, karena Allah swt memberika umatnya *lailat al-qadr* yang dapat menggandakan perbuatan baik hingga seribu bulan lamanya.' Selain itu, Al-Qurṭubī juga menambahkan hadis Nabi saw yang diriwayatkan al-Tirmidzī.

Nampak bahwa selain menggunakan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, Al-Qurṭubī juga mengutip hadis Nabi saw guna menguatkan penafsirannya. Penafsiran dengan menggunakan hadis Nabi saw yang dilakukan oleh Al-Qurṭubī tergolong shahih karena diriwayatkan Muslim, namun yang diriwayatkan oleh Mālik dan al-Tirmidzī juga bisa tergolong dha'if, karena ia tidak memberi keterangan pada tiap-tiap hadits yang dikutipnya apakah termasuk shahih, hasan atau dha'if.

Contoh pada poin *ketiga*, yakni 'menolak pendapat yang dianggap tidak sesuai dengan pemahamannya' bisa diketahui pada ayat 6 dalam Qs. al-Mā'idah (5), sebagai berikut:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki.”

Dijelaskan oleh Al-Qurṭubī bahwa al-Qusyairi dan Ibn ‘Atiyah menyebutkan bahwa ayat ini diturunkan tentang kisah ‘Aisyah yang kehilangan kalung dalam perang al-Muraisi’. Ayat ini adalah ayat yang menjelaskan tentang wudhu.

Ibn ‘Atiyah mengatakan: ‘namun karena wudhu sudah ditetapkan dan diamalkan dikalangan mereka (para sahabat), maka seolah-olah ayat ini tidak memberikan tambahan apapun kepada mereka kecuali tilawanya saja. Namun demikian, ayat ini memberi manfaat dan keringanan kepada mereka dalam hal tayamum. Kami telah menyebutkan pada salah satu ayat dalam surah al-Nisa’ hal yang berseberangan dengan ini, *wallahu ‘alam*.

Para ulama berbeda pendapat tentang makna yang dikehendaki dari firman Allah swt (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) *apabila kamu hendak mengerjakan shalat*. Sekelompok ulama mengatakan bahwa lafaz tersebut adalah lafaz yang umum untuk setiap melaksanakan shalat, apakah orang yang akan mengerjakan shalat itu suci atau berhadats. Dia dianjurkan untuk berwudhu apabila hendak mengerjakan shalat. Hal inilah yang selalu dilakukan oleh ‘Alī, dan dia membaca ayat ini. Demikian yang disebutkan oleh Abū Muḥammad al-Dārimī dalam *Musnadnya*. Al-Dārimī meriwayatkannya dari ‘Ikrimah. Menurut Ibn Sīrīn, bahwa para khalifah selalu berwudu untuk setiap shalat (yang akan mereka kerjakan). Dalam hal ini, Al-Qurṭubī mengomentari bahwa jika berdasarkan kepada pendapat ini, maka ayat ini adalah ayat *muḥkamah* dan bukan ayat yang di-*naskh*.

Sekelompok ulama mengatakan bahwa khitab dalam ayat ini khusus untuk Nabi saw. Abd Allāh Ibn Hanzalah Ibn Abū ‘Amīr al-Ghasīl mengatakan bahwa Nabi saw diperintahkan untuk berwudhu

pada setiap akan melaksanakan shalat, sehingga hal itu menyulitkannya. Nabi kemudian diperintahkan untuk bersiwak dan perintah berwudhu itu pun dihilangkan dari Nabi, kecuali berhadats.

‘Alqamah ibn al-Faghwā’ mengatakan dari ayahnya yang termasuk sahabat dan petunjuk jalan Nabi saw menuju Tabuk: “ayat ini diturunkan sebagai *rukhsah* (keringanan) bagi Nabi saw, sebab tidaklah Nabi mengerjakan sesuatu pekerjaan kecuali beliau memiliki wudhu, dan tidak pula Nabi berbicara dengan seseorang, menjawab salam, atau yang lainnya (kecuali Nabi memiliki wudhu). Allah kemudian memberitahukan kepada Nabi dengan ayat ini, bahwa wudhu itu hanya ketika akan melaksanakan shalat saja, bukan untuk semua pekerjaan”.

Sekelompok ulama mengatakan bahwa yang dimaksud oleh ayat ini adalah wudhu untuk semua shalat (yang akan dilaksanakan) guna mencari keutamaan. Mereka menafsirkan perintah dalam ayat ini sebagai perintah surah (bukan wajib). Mayoritas para sahabat, di antaranya Ibn Umar senantiasa berwudhu saat akan melaksanakan setiap shalatnya guna mencari keutamaan. Nabi saw juga melakukan hal itu sampai Nabi menyatukan shalat lima waktu dengan satu kali wudhu pada hari penaklukan kota Makkah. Tujuan dari perbuatan Nabi ini adalah untuk memberikan penjelasan kepada umatnya (bahwa melakukan shalat lima waktu dengan satu kali wudhu itu diperbolehkan).

Setelah menjelaskan beberapa pendapat di atas, Al-Qurṭubī tampak menolak pendapat yang tidak sesuai dengan pemahamannya. Ia mengatakan: ‘zahir pendapat di atas menunjukkan bahwa hukum berwudhu untuk setiap shalat yang akan dilaksanakan sebelum turunnya ayat yang *me-nasakh* adalah sunah dan bukan wajib, padahal tidaklah demikian. Sebab jika sebuah perintah muncul, maka perintah ini menunjukkan hukum wajib, apalagi bagi para sahabat, sebagaimana yang dapat diketahui dari perjalanan hidup mereka.

Contoh yang *keempat* dan *kelima*, yaitu ‘mengutip pendapat ulama sebagai alat untuk menjelaskan permasalahan yang berkaitan dengan pokok bahasan’ dan ‘mendiskusikan pendapat ulama tersebut dengan argumentasi masing-masing, setelah itu melakukan

perbandingan dan mengunggulkan serta mengambil pendapat yang dianggap paling benar', bisa dilihat ketika Al-Qurṭubī menafsirkan pada Qs. al-Kautsar (108), yang layak diamati:

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝۱ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرِ ۝۲ إِنَّا بِشَأْنِكَ هُوَ
الْأَبْرَرُ ۝۳

Sesungguhnya kami Telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak, Maka Dirikanlah shalat Karena Tuhanmu; dan berkorbanlah, Sesungguhnya orang-orang yang membenci kamu dialah yang terputus.

Al-Qurṭubī melihat bahwa terdapat dua masalah pada ayat pertama dari Qs. Al-Qadr. Pada masalah *pertama*, ia memulai penafsirannya dengan membahas dari segi kebahasaan terlebih dahulu. Lafaz *إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ* menurut jumhur ulama merupakan qira'ah yang umum dibaca dengan huruf *'ain* (أَعْطَيْنَاكِائًا). Namun, Ḥasan dan Talḥah ibn Muṣrif membacanya dengan huruf *nun* (أَنْطِينَاكِائًا), begitu juga dengan 'Aṭā' yang meriwayatkan dari Ummu Salamah dari Nabi saw, bahwa ia membacanya dengan *antaituhū* (أَنْطِيْتِه) yang secara bahasa artinya sama dengan *a'taituhū* (أَعْطِيْتِه).

Tidak hanya sampai di situ, penafsiran Al-Qurṭubī juga memperhatikan *i'rab* dari kata al-Kautsar (الْكَوْثَرَ). Kata ini menurut Al-Qurṭubī adalah *muṭābaqah* dari wazan *fau'ala* (فوعَل) dari kata al-Katsrah, sama halnya dengan kata al-Naufal (النوفَل) dari kata Nafl dan al-Jauhar (الجوهَر) dari kata Jahr. Kata kautsar (كَوْثَرَ) ini digunakan oleh masyarakat Arab untuk mengekspresikan segala sesuatu yang banyak jumlah dan kadarnya. Seperti yang diriwayatkan oleh Sufyān, bahwa ada seorang wanita yang sudah renta ditanya tentang anaknya yang baru kembali dari perantauannya, "apakah yang dibawa pulang oleh anakmu?" ia menjawab, "*bi kautsar*". Yakni dengan membawa uang yang sangat banyak. Namun kalau kata (كَوْثَرَ) ditujukan terhadap orang laki-laki, maka maknanya adalah orang laki-laki yang terhormat, luar biasa dan sejahtera.

Untuk masalah *kedua*, para ulama tafsir berbeda pendapat mengenai *al-kautsar* yang diberikan kepada Nabi saw, ada enam belas pendapat, yaitu:

1. *Al-kausar* adalah nama sebuah sungai di surga. Makna ini disebutkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab shahihnya, dari Anas. Juga oleh al-Tirmizi, dari Anas dan dari Ibn Umar, yang kesemua riwayat ini juga telah kami sebutkan dalam kitab kami yang lain, yakni kitab *tazkirah*. Hadits yang dimaksud adalah sabda Nabi saw: “*al-kausar* adalah sebuah sungai di surga, yang kedua tepianya terbuat dari emas, dan selokan sungai itu terbuat dari permata dan jamrud, adapun pasirnya lebih harum dari kasturi, dan airnya lebih manis dari madu dan lebih putih dari salju.” Al-Tirmizi mengomentari bahwa hadits ini termasuk hadits shahih.
2. *Al-kausar* adalah kolam pemandian Nabi saw di surga. Pendapat ini disampaikan oleh ‘Atā’. Makna ini juga disebutkan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Anas, bahwa Nabi saw bersabda: “*al-kausar* adalah sebuah sungai yang dijanjikan Allah untukku, pada sungai tersebut terdapat banyak sekali kebaikan. *Al-kausar* itu sebuah kolam yang didatangi oleh seluruh umatku pada hari kiamat nanti, dan jumlah bejananya sangat banyak layaknya jumlah bintang yang ada di langit.
3. *Al-kausar* adalah kenabian dan Kitab suci. Pendapat ini disampaikan oleh ‘Ikrimah.
4. *Al-kausar* adalah al-Qur’an. Ini disampaikan oleh al-Hasan.
5. *Al-kausar* adalah agama Islam. Ini diriwayatkan oleh al-Mughīrah.
6. *Al-kausar* adalah al-Qur’an yang dimudahkan dan syari’at yang diringankan. Ini diungkapkan oleh al-Husain Ibn al-Faḍl.
7. *Al-kausar* adalah banyaknya sahabat, pengikut dan umat Nabi saw. Ini disampaikan oleh Abū Bakar al-‘Iyāsy dan Yamān ibn Riāb.
8. *Al-kausar* adalah kemenangan. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn Kaisān.
9. *Al-kausar* adalah derajat dalam berdzikir. Ini disampaikan oleh al-Māwardī.

10. *Al-kausar* adalah cahaya di dalam hati Nabi saw yang menunjukkan jalan bagi Nabi saw menuju Allah dan menutupi jalan lainnya. Pendapat ini juga disampaikan oleh al-Māwardī.
11. *Al-kausar* adalah syafa'at. Ini ini juga disampaikan oleh al-Māwardī.
12. *Al-kausar* adalah mu'jizat yang diberikan Allah swt kepada Nabi saw berupa do'a yang mustajab. Ini diriwayatkan oleh al-Tsa'labī.
13. *Al-kausar* adalah kalimat *la ilaha illallah muhammadur rasullullah*. Pendapat ini disampaikan oleh Hilāl ibn Yasāf.
14. *Al-kausar* adalah ilmu fiqih yang menyusun aturan dalam beragama.
15. *Al-kausar* adalah anugerah kewajiban shalat lima waktu.
16. *Al-kausar* adalah sesuatu yang agung. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn Ishāk.

Setelah mencantumkan enam belas pendapat ini, Al-Qurṭubī mengomentari dan mengambil pendapat yang dianggapnya paling benar. Menurutnya, pendapat yang benar adalah pendapat yang pertama dan pendapat yang kedua, karena keduanya memaknai kata tersebut sesuai dengan makna yang disampaikan oleh Nabi saw melalui hadits yang shahih. Adapun pendapat lainnya hanya makna tambahan melalui penafsiran masing-masing ulama, yang kesemuanya memang diberikan kepada Nabi saw.

Lebih lanjut, pada ayat kedua dari Qs. al-Kautsar (108), Al-Qurṭubī dalam penafsirannya mencantumkan dan menggabungkan pendapat para ulama yang dapat dipercaya untuk menjelaskan kata *fasalli* (فَصَّلِ). Dalam hal ini Al-Qurṭubī menjelaskan dengan mengutip pendapat Ḍahāk dari Ibn 'Abbās bahwa kata *fasalli* (فَصَّلِ) adalah perintah untuk mendirikan shalat wajib lima waktu. Selain itu, Al-Qurṭubī juga menjelaskan pendapat tabi'in, seperti Qatādah, 'Aṭā' dan 'Ikrimah bahwa yang dimaksud *fasalli* (فَصَّلِ) adalah shalat id pada hari raya kurban. Sedangkan lafaz *wanhar* (وَإِنْحَرْ), maksudnya adalah menyembelih hewan pada hari tersebut sebagai ibadah dan pengorbanan seorang hamba kepada Allah swt. Lebih lanjut, Al-

Qurṭubī juga mencantumkan riwayat sahabat Anas, bahwa dahulu Nabi saw selalu menyembelih hewan kurban lebih dulu baru kemudian shalat Id. Maka kemudian pada ayat ini, Nabi diperintahkan untuk shalat Id terlebih dahulu baru kemudian menyembelih hewan kurban.

Al-Qurṭubī menegaskan bahwa shalat yang dimaksud adalah shalat Id, dan shalat itu dilakukan ditempat-tempat lain selain kota Makkah, karena menurut ijma' tidak ada shalat idul Adha di kota Makkah. Dakwaan Ijma' ini diriwayatkan dari Ibn Umar. Ungkapan Al-Qurṭubī ini sejalan dengan pendapat imam Mālik yang disampaikan oleh Ibn al-'Arabī yang mengatakan bahwa Mālik tidak pernah mendengar riwayat yang menyinggung hal ini, namun makna yang diyakini Mālik bahwa yang dimaksud adalah shalat pada hari penyembelihan, tetap sebelum penyembelihan hewan kurban dilaksanakan.

Setelah tercipta karyanya yang besar, yakni *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, banyak dari ulama-ulama tafsir yang muncul setelah Al-Qurṭubī.⁴¹ Karena meskipun madzhab yang diikuti Al-Qurṭubī adalah Māliki, namun dalam metode penafsirannya sangat tidak fanatik pada madzhab tertentu. Hal ini yang menjadikan keistimewaan tersendiri dalam karya tafsirnya. Berikut contoh penafsiran Al-Qurṭubī bahwa dalam tafsirnya ia sangat toleransi terhadap semua pendapat ulama. Penafsiran Al-Qurṭubī pada Qs. al-Baqarah (2):187, sebagai berikut:

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابُكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابُ لَهُنَّ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah Pakaian bagimu, dan kamupun adalah Pakaian bagi mereka.

Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Qurṭubī menyebutkan 12 masalah yang dikandung ayat ini, di antaranya adalah mengenai perselisihan ulama tentang hukum makannya orang yang lupa pada siang hari di bulan Ramadhan. Ia berpendapat bahwa orang tersebut tidak mengganti puasanya, berbeda dengan pendapat Mālik sebagai imam madzhabnya. Menurut Imam Mālik bahwa puasa orang tersebut dinyatakan batal dan wajib meng-*qadā'*.

⁴¹ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ*, h. 390.

Al-Qurṭubī mengatakan bahwa menurut pendapat selain Māliki, puasa seseorang tidak batal ketika ia makan karena lupa. Menurut pendapatnya pribadi, pendapat tersebut adalah pendapat yang benar. Hal ini berdasarkan hadis Abū Ḥurairah yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda: “jika seseorang sedang berpuasa kemudian makan atau minum karena lupa, maka yang demikian adalah rizki yang diberikan Allah kepadanya dan ia tidak wajib mengganti”.

Dari kutipan ini, dapat dipahami bahwa dengan pendapat yang dikemukakannya itu, Al-Qurṭubī tidak lagi sejalan dengan madzhabnya sendiri; ia memilih pandangan sendiri dan tampak bersikap independen sekaligus adil terhadap madzhab yang lain.

E. Sumber-sumber Tafsir Al-Qurṭubī

Berdasarkan sumber penafsirannya, kitab *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* ini dapat dikategorikan sebagai salah satu kitab tafsir yang bercorak tafsir *bi al-ma'sūr* atau *bi al-riwāyah*. Ini terbukti karena ia sangat dominan dalam menafsirkan al-Qur'an memakai ayat lain atau hadits, pendapat sahabat maupun tabi'in. Adapun rinciannya dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an

Dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, Al-Qurṭubī menggunakan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an sebagai penafsirannya. Sebagaimana contoh Qs. al-Anfāl (8): 2, sebagai berikut:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ
إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾

Al-Qurṭubī menafsirkan ayat al-Qur'an di atas dengan menggunakan ayat al-Qur'an lain yaitu Qs. al-Zumar (39): 23,⁴² sebagai berikut:

⁴² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz VIII, h. 449.

ونظير هذه الآية "في قوله "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعْرُهُ مِنْهُ جُلُودٌ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

2. Tafsir al-Qur'an dengan al-Hadis

Al-Qurtubī menempatkan posisi hadis sebagai sumber penafsiran untuk memberikan pemahaman akan maksud ayat, dimana hadis itu berisi penjelasan ayat dan kandungan isi yang sama dengan apa yang dimaksud dalam ayat. Sebagaimana firman Allah:

وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْلَبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾

Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Qurtubī memberi penjelasan dengan mengutip hadis Nabi, sebagai berikut: "Abū al-Ma'ālī berkata: Sabda Rasulullah saw berbunyi "La Tufaddilūnī 'alāYūnus Ibn Mattā" memberi pemahaman bahwa aku (Nabi Muhammad) yang diangkat hingga ke Sidrah al-Muntahātidak boleh dikatakan lebih dekat kepada Allah dibanding Nabi Yunus yang berada dibawah hingga ke dalam lautan. Ini menunjukkan bahwa Allah ada tanpa arah."⁴³

3. Tafsir al-Qur'an dengan Qaul sahabat atau tabi'in

Penggunaan sumber pendapat sahabat atau tabi'in dalam menafsirkan al-Qur'an banyak digunakan Al-Qurtubī untuk menjelaskan pemahaman dan term-term tertentu. Contohnya adalah ketika ia menafsirkan Qs. al-Māidah (5):5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْحَصْنَتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

⁴³ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XIV, h. 267.

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Al-Qurṭubī menukil pernyataan Ibn Abbās, al-Sya'bī, Mujāhid, al-Kisā'i dan Abū'Ubaid sebagai berikut:

وروي عن ابن عباس في قوله تعالى: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ". هو على العهد دون دار الحرب فيكون خاصا. وقال غيره: يجوز نكاح الذمية والحربية لعموم الآية. وروي عن ابن عباس أنه قال: "الْمُحْصَنَاتُ" العفيفات العاقلات. وقال للشعبي: هو أن تحصن فرجها فلا تزني، وتغتسل من الجنابة. وقرا الشعبي "والمحصنات" بكسر الصاد، وبه قرأ الكسائي. وقال مجاهد: "الْمُحْصَنَاتُ" الحرائر، قال أبو عبيد: يذهب إلى أنه لا يحل نكاح إماء أهل الكتاب، لقوله تعالى: "فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" (النساء: ٢٥) وهذا القول الذي عليه جلة العلماء.^{٤٤}

Dari contoh penafsiran ayat di atas, corak penafsiran Al-Qurṭubī adalah *bial-ma'sūr*. Kadangkala ia menampilkan hadis-hadis nabi sebagai hujjah dan pendukung penafsiran yang dipilihnya. Terkadang pula ia mengemukakan pendapat para ulama, sebelum mengambil keputusan atau kesimpulan dari beragam makna dari ayat-ayat yang ditafsirkan.

4. Tafsir al-Qur'an dengan *Isrā'iliyat*

Penggunaan *isrā'iliyat* dalam menafsirkan al-Qur'an banyak digunakan Al-Qurṭubī untuk menjelaskan ayat-ayat tertentu yang membutuhkan informasi tambahan berdasar cerita yang ada pada ahli Kitab. Ketika ia menafsirkan Qs. al-Gāfir (40): 7, ia menyatakan:

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ
ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا
سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

⁴⁴ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz VII, h. 320.

ثم ابتداءً فقال: "الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ
وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا" ويروى: أن حملة العرش أرجلهم في الأرض
السفلى ورءوسهم قد خرقت العرش، وهم خشوع لا يرفعون طرفهم،
وهم أشرف الملائكة وأفضلهم.⁴⁵

Al-Qurtubī menafsirkan ayat tersebut dengan mengutip sebuah riwayat bahwa malaikat pembawa ‘Arsy itu kaki mereka berada di dasar bumi yang paling bawah sedangkan kepala mereka sampai kepada ‘Arsy Allah Swt.

F. Corak Tafsir Al-Qurtubī

Para Pengkaji tafsir memasukkan tafsir karya Al-Qurtubī ke dalam tafsir yang mempunyai corak *fiqhī*, sehingga sering disebut sebagai tafsir *aḥkām*, karena dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an, ia banyak mengaitkannya dengan persoalan hukum.⁴⁶ Dalam penafsirannya, Al-Qurtubī sangat detil dalam urusan hukum. Ia tidak meninggalkan untuk membahas ayat lain selain ayat-ayat hukum. Al-Qurtubī juga sering memunculkan diskusi-diskusi klasik mengenai persoalan fiqh. Hal ini yang membedakan corak tafsir Al-Qurtubī dengan tafsir-tafsir lain.⁴⁷ Misalnya, *Tafsīr Aḥkām al-Qur’ān* karya Ibn al-‘Arabī bisa dijumpai perbedaannya dengan tafsir Al-Qurtubī ketika membahas Qs. al-Nur (24): 4-5;

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ
شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَحِيمٌ ﴿٥﴾

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, Maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan

⁴⁵ Al-Qurtubī, *al-Jāmi’*, Juz XV, h. 287.

⁴⁶ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 417.

⁴⁷ Al-Qurtubī, *al-Jāmi’*, Juz I, h. 3.

janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik.”

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn al-'Arabī mengklasifikasikannya ke dalam 16 permasalahan,⁴⁸ sedangkan Al-Qurṭubī menggolongkannya ke dalam 26 permasalahan.⁴⁹ Yang lebih menarik dibahas adalah ketika membahas kata (فَأَخْلِدُوا لَهُمْ) yang oleh Ibn al-'Arabī digolongkan pada permasalahan yang ke 12, sedangkan Al-Qurṭubī meletakkannya pada permasalahan ke 17.

Ibn al-'Arabī menyebutkan tiga pendapat. Pertama, bahwa had *al-Qadzfu* adalah hak Allah swt, ini adalah pendapat AbūḤanifah. Kedua, bahwa had *al-Qadzfu* adalah hak *al-Maqdzuf* (yang dituduh), ini pendapat Mālik dan Syafi'i. Ketiga, bahwa had *al-Qadzfu* ada dua pendapat; percampuran hak Allah yakni kemenangan dan percampuran hak hamba yakni juga kemenangan, ini adalah kegoncangan dalam pendapat para ulama Māliki. Ibn al-'Arabī mengatakan bahwa yang benar adalah had *al-Qadzfu* itu adalah hak manusia.

Al-Qurṭubī juga menyebutkan tiga pendapat seperti di atas. Namun ia menambahkan penjelasan dan menerangkan faidah dari perbedaan pendapat tersebut, bahwa jika yang demikian itu hak Allah swt dan sampai kepada imam (pemimpin), maka had dilaksanakan sekalipun *al-maqdzuf* (yang dituduh) tidak menuntut, dan taubat hanya bermanfaat bagi *qadzif* antara dia dengan Allah, dan had diarahkan dengan halus seperti zina. Jika had *al-qadzfu* itu adalah hak manusia, maka pemimpin tidak boleh melaksanakan had tanpa tuntutan dari pihak yang dituduh (*al-Maqdzuf*), bisa gugur dengan maaf, dan taubat tidak bermanfaat sampai yang dituduh menghalalkannya.

Kemudian Al-Qurṭubī juga memberikan pengertian *jildun*, maknanya adalah (ضرب) memukul. Sedangkan *mujāladah* adalah memukul terhadap kulit dengan cambuk atau pedang. Terkait dengan ayat ini, orang yang menuduh jika tidak dapat mendatangkan empat

⁴⁸ Muḥammad Ibn Abd Allāh Abū Bakr Ibn al-'Arabī, *Tafsir Ayāt Ahkām* (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz V, h. 491.

⁴⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz XV, h. 131.

saksi maka dijilid sebanyak 80 kali, dan juga dihukumi sebagai orang fasiq, yakni tidak taat kepada perintah Allah swt.

Dari perbandingan antara Ibn al-'Arabī dan Al-Qurṭubī , kendati memiliki banyak persamaan dalam penafsirannya, namun dapat dikatakan bahwa kitab tafsir Al-Qurṭubī lebih mencakup dan lebih lengkap dibandingkan tafsir Ibn al-'Arabī.

Kemudian bila dibandingkan dengan *Tafsīr Ayāt Aḥkam* karya al-Jaṣāṣ, tafsir Al-Qurṭubī lebih dominan dalam mendiskusikan masalah-masalah fiqh. Contohnya bisa diketahui ketika mereka menafsirkan Qs. al-An'ām (6): 145;

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا
مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

Katakanlah: "Tiadalah Aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi.

وقوله تعالى [قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا] يقتضى تحريم الميتة بجميع أجزائها وجلدها من أجزائها لأنه قد حله الموت بدلا من الحياة التي كانت فيه إلا أن قوله [عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ] قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الأكل .°

Dalam menafsirkan ayat di atas, al-Jaṣāṣ mengatakan bahwa tidak boleh memakan dan memanfaatkan bangkai dengan alasan apapun karena Allah telah mengharamkan bangkai secara mutlak yang dikuatkan dengan hukum larangan.

⁵⁰ Abū Bakar al-Razī al-Jaṣāṣ, *Tafsīr Ayāt Aḥkam* (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz I, h. 142.

وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس أنه قرأ " قُلْ لَا آجِدُ فِي
مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا " قال: إنما حرم من الميتة أكلها، ما يؤكل منها وهو
اللحم، فأما الجلد والعظم والصوف والشعر فحلال.⁵¹

Sedangkan Al-Qurṭubī menafsirkan dengan mengutip riwayat al-Zuhrī dari Ubaid Allāh Ibn Abd Allāh Ibn Abbās bahwa haram memakan bangkai tetapi boleh memanfaatkan, dan itu berlaku untuk selain dagingnya. Hal ini membuktikan dalam penafsiran Al-Qurṭubī, ia lebih mendiskusikan masalah-masalah fiqih dengan mencantumkan beberapa pendapat ulama, dibandingkan penafsiran al-Jaṣāṣ yang sedikit mendiskusikannya.

Kemudian bila dibandingkan dengan tafsir *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* karya 'Alī al-Ṣābunī, tafsir Al-Qurṭubī juga lebih lengkap karena sejak awal ia berorientasi untuk menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an dengan menitikberatkan pada pembahasan-pembahasan hukum dan menguraikannya lebih rinci.⁵² Sedangkan tafsir 'Alī al-Ṣābunī hanya menafsirkan beberapa surah saja, seperti surah al-Fātiḥah, al-Baqarah, Ali 'Imrān, al-Nisā', al-Māidah, al-Anfāl, al-Taubah, al-Hajj, al-Nūr, Luqmān, al-Aḥzāb, Sabā', Ṣād, Muḥammad, al-Waqi'ah al-Hujurat, al-Mujādilah, al-Mumtaḥanah, al-Jum'ah, al-Ṭalāq dan al-Muzammil.

Meskipun 'Alī al-Ṣābunī hanya menafsirkan beberapa surah seperti di atas, ia juga tidak menafsirkan ayat secara keseluruhan dalam surah tersebut. Pembahasannya hanya fokus pada ayat hukum tertentu dengan membuat langkah-langkah tertentu dalam penafsirannya. Secara garis besar langkah-langkah yang digunakan dalam penafsirannya adalah; (1) menetapkan bab dan ayat al-Qur'an yang akan ditafsiri; (2) analisa kebahasaan (*taḥlīl al-lafzi*); (3) makna global dan universal (*al-ma'na al-ijmalī*); (4) korelasi dengan ayat sebelumnya; (5) Sebab dan latar belakang turunnya ayat; (6) cara baca al-Qur'an (*wujūh al-qirā'at*); (7) tinjauan i'rab (perubahan kalimat); (8). Lapisan makna terdalam

⁵¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz XI, h. 90.

⁵² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz I, h. 3.

(*laṭā'if al-tafsīr*); (8) hukum-hukum fikih yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an; (9) kesimpulan (*khulasah*) yang ringkas; (10) penutup pembahasan, dengan menunjukan *hikmah al-Tasyri'* terhadap ayat-ayat yang dibahas.⁵³

Menonjolnya corak *fiqhī* dalam tafsir Al-Qurṭubī bukanlah suatu yang aneh, karena tafsirnya dari awal berjudul *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. Namun konsep-konsep fikih yang ditonjolkannya terkesan netral, tidak fanatik kepada madzhab Mālikī yang dianutnya, lebih-lebih kepada madzhab-madzhab lain.⁵⁴ Ia selalu merujuk pada pemahaman bahasa dan pengamalan Nabi dan sahabat terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kasus yang sedang ia hadapi.⁵⁵

Berdasarkan kondisi yang demikian, dapat dikatakan bahwa penafsiran Al-Qurṭubī cukup objektif dan didukung oleh argumen yang kuat serta fakta sejarah yang valid. Disinilah terletak kekuatan argument tafsir Al-Qurṭubī terutama dalam bidang fikih dan hukum. Contoh ketika Al-Qurṭubī memberikan penjelasan panjang lebar mengenai persoalan-persoalan fikih adalah ketika ia membahas Qs. al-Baqarah (2): 43.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾

Al-Qurṭubī membagi pembahasan ayat ini menjadi 34 masalah. Di antara pembahasan yang menarik adalah masalah ke-16. Ia mendiskusikan berbagai pendapat tentang status anak kecil yang menjadi imam shalat. Penafsirannya adalah sebagai berikut:

ومنع ذلك جملة مالك والثوري وأصحاب الرأي. قلت: إمامة الصغير جائزة إذا كان قارئاً.⁵⁶

Di antara tokoh yang tidak membolehkan anak kecil menjadi imam shalat adalah al-Ṣaurī, Mālikī, dan *Ashāb al-Ra'y*. Namun

⁵³ Lihat Muḥammad 'Alī al-Ṣabunī dalam kitabnya, *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 2004).

⁵⁴ Al-Dzahabī, *al Tafsīr wa al Mufasssīrūn*, Juz III, h. 125.

⁵⁵ Baidan, *Wawasan Baru*, h. 418.

⁵⁶ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz II, h. 52.

dalam hal ini Al-Qurṭubī berbeda pendapat dengan madzhab yang dianutnya sembari mengatakan bahwa anak kecil boleh menjadi imam jika memiliki bacaan yang baik. Pendapat Al-Qurṭubī ini, sejalan dengan hadis yang diriwayatkan Abū Daud dalam kitab Sunan miliknya.⁵⁷ Dalam hadis tersebut diriwayatkan Amr Ibn Salamah yang pernah menjadi Imam saat ia berusia 7 – 8 tahun.⁵⁸

Hal ini juga diperkuat oleh Ibn Hajar al-ʿAsqalānī dalam kitabnya *Fatḥh al-Bārī*, sebagai berikut: “Tentang keabsahan anak kecil (mumayiz) yang menjadi imam merupakan pendapat Hasan al-Baṣrī, al-Syafi’i, dan Ishāq. Sementara Mālik dan al-Ṣauri melarangnya. Sementara ada dua riwayat keterangan dari Abū Hanīfah dan Aḥmad. Pendapat yang masyhur dari dua ulama ini (Abū Hanīfah dan Aḥmad), anak kecil sah jadi imam untuk shalat sunah dan bukan shalat wajib.”⁵⁹

Bila dicermati dari contoh penafsiran di atas, disatu sisi menggambarkan betapa Al-Qurṭubī banyak membahas persoalan hukum yang menjadikan tafsir ini masuk kedalam jajaran tafsir yang bercorak hukum. Disi lain, dari contoh tersebut juga terlihat bahwa Al-Qurṭubī yang bermadzhab Māliki ternyata tidak sepenuhnya berpegang teguh atau fanatik dengan pendapat imam madzhabnya.

G. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir Al-Qurṭubī

Hasil penelitian menunjukkan bahwa karya tafsir Al-Qurṭubī menyimpan beberapakelebihan, di antaranya: 1). menjelaskan hukum-hukum al-Qur’an secara luas dan gamblang. 2). banyak menyandarkan pada hadis-hadis. 3). banyak menyebutkan *isrāʿīliyyat* dalam kitabnya. 4). menghimpun ayat, hadis dan pendapat ulama pada masalah-masalah hukum, lalu mengunggulkan untuk dipilih salah satu di antara pendapat tersebut yang lebih kuat dengan argumen.

⁵⁷ Abū Daud Sulaimān al-Sujastānī, *Sunan Abū Daud*, (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz I, No. 585.

⁵⁸ Lebih lanjut lihat Abū Daud Sulaimān al-Sujastānī, *Sunan Abū Daud*, (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz I, No. 585.

⁵⁹ Aḥmad Ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fatḥh al-Bārī*, (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz II, h. 186.

Sedangkan kekurangannya, menurut penelitian adalah: 1). Pengarang ketika meriwayatkan *isrā'iliyyat* dalam tafsirnya, tidak menyebutkan apakah *isrā'iliyyat* tersebut shahih atau dha'if. 2). Al-Qurṭubī mengutipbeberapa hadis dalam tafsirnya, tetapi tidak menyebutkan apakah hadis tersebut hadis *dha'if* atau *maudhu'*. 3). Al-Qurṭubī juga terkadang mengutip berbagai rujukan tanpa diberi keterangan di dalamnya.

H. Kesimpulan

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Al-Qurṭubī mengulas pembahasannya dengan cara *tahlili* dan detil. Ia berusaha untuk menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam al-Qur'an dari awal sampai akhir. Selain itu Al-Qurṭubī juga menggunakan analisis kebahasaan sebagai penjelasan kata yang sulit dan sukar dipahami dengan cara menuqil pendapat para ahli bahasa. Secara epistemologis, karya tafsir Al-Qurṭubī termasuk tafsir perpaduan antara *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ra'y*. Disebut *bi al-ma'sūr* karena ia banyak menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, dengan hadis Nabi, dengan pendapat sahabat maupun tabi'in serta dengan syair Arab dan *isrā'iliyyat*. Akumulasi tafsirnya membentuk tafsirnya masuk dalam kategori episteme *bayānī* dalam terma al-Jabiri.

Kelebihan lain dari tafsir Al-Qurṭubī adalah penjelasan hukum-hukum al-Qur'an diberikan secara detail; dilengkapi dengan dalil berupa ayat, hadis dan pendapat ulama pada masalah-masalah hukum. Sedangkan kekurangannya adalah Al-Qurṭubī banyak menyebutkan *isrā'iliyyat* tanpa menyebutkan kualitasnya, apakah shahih atau dha'if. Ia juga tidak menyebutkan apakah hadis yang dikutip dha'if atau *maudhu'*, serta seringkali mengutip berbagai rujukan tanpa diberi keterangan secukupnya.

Epistemologi tafsir Al-Qurṭubī ini diharapkan dapat memberi wacana tentang ayat-ayat hukum serta membantu bagaimana cara menelusuri secara mendasar setiap karya tafsir dengan mengacu pada epistemologi dari masing-masing mufassir. Dengan demikian, setiap karya tafsir akan lebih mudah dipahami model-model penafsirannya,

mengingat banyak karya-karya tafsir khususnya tafsir ayat-ayat hukum yang tidak hanya didokumentasikan oleh Al-Qurṭubī . []

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘i* (Kairo: Dār al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 2005), Cet. VII.
- Abd Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, terj. Madar Helmi, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996).
- Abdul Aziz Dahlan, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid V (Jakarta: Ichtiar Van Hoeve, 1997).
- Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Ṣafā, 2005).
- Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī, *At-Tadzkir fi Afdhal al-Adzkar*, terj. Pardani Syafrudin, Jilid I (Jakarta: PT Lentera Abadi, 2009).
- Abū Bakar al-Razī al-Jaṣāṣ, *Tafsīr Ayāt Aḥkām* (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz I.
- Abū Daud Sulaimān al-Sujastānī, *Sunan Abū Daud*, (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz I, No. 585.
- Abū Daud Sulaimān al-Sujastānī, *Sunan Abū Daud*, (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz I, No. 585.
- Ahmad al-Syirbasyi, *Qishatul Tafsir*, terj. Zufran Rahman (Jakarta: Kalam Mulia, 1999).
- Aḥmad Ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bāri*, (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz II, h. 186.
- Al-Dzahabī, *al Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, h. 457; al-Hajj, “al-Muqaddimah” dalam Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’*, Juz I.
- Alonzo Church, “*Epistemology*” dalam *Dagobert D. Runes (ed.) Dictionary of Philosophy* (Totowa: Little Lifeeld, Adams & Co., 1976).
- Al-Qurṭubī, *Terjemah Tafsir Al-Qurṭubī*, terj. Fathurahman, Dkk, Jilid I (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007).

- F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi MenyingkapPertautandan Kepentingan bersama Jurgen Hebermas*, (Yogyakarta, Kanisus: 2009).
- Husein Nashr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd al-Hadi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- Husein Nashr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, 89-96. Lihat juga, Muthahhari, *MenapakJalan Spiritual*, terj. Nashrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).
- Indal Abror, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin Lima Tadammāna min al-Sunnah wa Ayi al-Furqān Karya Al-Qurṭubī*, "dalam Muhammad Yusuf dkk., *Studi Kitab Tafsir Menyuarakan Teks yang Bisu* (Yogyakarta: Teras dan TH Press, 2004), Cet. I.
- M. Amin Abdullah, *Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Peubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*, Al-Jamiah, (Juli-Desember 2001).
- M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tanggerang: Lentera Hati, 2013).
- M. Rasyid Ridho, *Epistemologi Islamic Studies Kontemporer*, (Jakarta: Karsa, 2006), Vol. X.
- Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir Al-Qur'an Perkenalan dengan Metode Tafsir*, terj. Mochtar Zoerni dan Abdul Qodir Hamid (Bandung: Pustaka Setia, 1987).
- Mannā' Khalil al-Qaṭṭān, *Mabahis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīs, 1973).
- Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994).
- Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Jilid V (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001).
- Muḥammad 'Alī al-Ṣabunī dalam kitabnya, *Rawāi' al-Bayān Tafsir Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 2004).
- Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2000).

- Muhammad Ḥusain al-Dzahabī, *al Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II (Kairo: Maktabah al-Wahbah, 2003).
- Muhammad Ibn Abd Allāh Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, *Tafsīr Ayāt Aḥkām* (CD ROOM: Maktabah Syamilah, Digital), Juz V.
- Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsīr* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, terj, Purwanto (Bandung: Mizan, 1997).
- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta, Pustaka pelajar: 2006).
- U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tektual & Kontekstual: Usaha Memaknai kembali pesan al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).