

Inkonsistensi Mazhab Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Tafsir Al-Qurtubi

Oleh: M. Najib Tsauri
m.najib_tsauri@uinjkt.ac.id

***Abstrak:** Problem utama yang didiskusikan dalam tulisan ini adalah didasari atas tendensi mufassir kebanyakan terhegemoni akan mazhabnya sendiri. Ini yang menjadi perhatian utama oleh penulis untuk mengkaji sosok al-Qurtubī. Penelusuran dimulai dengan mengenal al-Qurtubī, penafsiran al-Qurtubī terhadap ayat hukum sekaligus menganalisa ragam penafsiran dan melacak konsisten tidaknya dalam bermadzab ketika dihadapkan dalam sebuah kasus. Karena konsistensi fanatisme mazhab dalam proses menafsirkan ayat-ayat hukum merupakan perkara yang perlu diambil perhatian, kerana ia melibatkan permasalahan hukum dan perbedaan pendapat antara empat mazhab yang masyhur.*

Keywords: Mazhab, Hukum, Al-Qurtubī

A. Pendahuluan

Pada hakekatnya, semua yang tersurat dalam teks al-Qur'an merupakan ajaran yang harus dipegang oleh umat Islam, karena memiliki kandungan yang mencakup petunjuk dan pedoman hidup dalam meraih kebahagiaan dunia dan akhirat, baik dalam bentuk ajaran teologi, moral (etika), hukum, politik, ibadah, falsafah, sosial, *mu'amalah* dan sebagainya. Namun, untuk menerjemahkan teks yang tersurat pada al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, seseorang tidak cukup hanya membaca dan mendendangkannya dengan lagu merdu. Tetapi lebih dari itu, dibutuhkan pemahaman dan upaya untuk mengungkap isi dan hikmah kandungannya. Upaya inilah yang biasa disebut dengan "tafsir". Inilah satu alasan seperti yang dinyatakan Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī bahwa tafsir merupakan kunci untuk membuka gudang harta karun yang tertimbun dalam al-Qur'an.¹ Maka tanpa kunci (tafsir) itu, seseorang tidak akan mampu

untuk membuka gudang tersebut dan mendapat mutiara dan permata di dalamnya.

Dalam literatur metode tafsir dikatakan bahwa banyak sekali ahli tafsir dan masing-masing menempuh cara pilihannya sendiri. Mereka berusaha untuk mengetahui pemahaman sebuah ayat dengan cara menafsirkan melalui riwayat sahabat seperti ini dikenal di kalangan para ahli tafsir dengan sebutan *tafsīr bi al-ma'thūr*.² Atas dasar itulah muncul pegangan dalam metode penafsiran, yaitu dikenal dengan *tafsīr bi al-ra'yi*,³ sebuah metode yang bersandarkan pada akal dan pemahaman dalam merenungi maksud dan tujuan dari makna yang tersurat dengan menggunakan ilmu-ilmu perangkat khusus sebagai kelengkapan untuk mencapai kepada pemahaman makna yang tersirat.⁴ Diantara mereka ada yang menitikberatkan kepada riwayat-riwayat hadis, seperti al-Ṭabarī,⁵ atau yang menekuni soal *balāghah* (retorika dan ketinggian mutu bahasa) seperti al-Zamakhsharī,⁶ atau yang mencurahkan pembahasan tentang masalah filsafat dan ilmu kalam (teologi), seperti al-Rāzī dalam tafsirnya *Mafātih al-Ghaib*,⁷ atau yang menitikberatkan penafsirannya terhadap ayat-ayat *tashrī'* seperti al-Qurtubī, Ibn al-'Arabī, al-Jaṣṣaṣ dan Ṣiddīq Ḥasan Khān.⁸ Ada juga yang menitikberatkan pembahasan kepada isyarat-isyarat al-Qur'an yang berpautan dengan ilmu suluk dan tasawuf, seperti *tafsīr al-Tastarī* buah karya Abū Muḥammad Sahl Ibn 'Abdullāh al-Tastarī, *Rūh al-Ma'ānī* buah karya al-Alusī⁹ dan banyak lagi aliran-aliran tafsir yang menggeluti di bidangnya.

Setidaknya hingga kini, ketika berbicara tentang metodologi tafsir al-Qur'an, banya orang merujuk pada al-Farmāwī. Dari berbagai aliran-aliran tafsir tersebut, al-Farmāwī mengklasifikasikan tahap perkembangan tafsir, menurutnya ada beberapa bidang kecenderungan mufasssir. Kecenderungan yang dimaksud antara lain; 1). Tafsir *ṣufī* (sufistik) yaitu kecenderungan mufasssir untuk mengungkap sisi mistik dalam al-Qur'an melalui pendekatan tasawuf.¹⁰ Kecenderungan ini diwarnai dua aliran dalam penafsiran al-Qur'an, yaitu aliran tasawuf teoritis (*naḍarī*) dan aliran tasawuf praktis ('*amalī*).¹¹ 2). Tafsir *falsafī* yaitu kecenderungan mufasssir untuk mengungkap sisi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan

logika atau pemikiran yang bersifat liberal dan radikal melalui pendekatan filsafat. 3). Tafsir *'ilmī* yaitu kecenderungan mufassir untuk mengungkap sisi fenomena-fenomena alam dalam al-Qur'an dengan didukung berbagai cabang ilmu pengetahuan melalui pendekatan ilmiah. 4). Tafsir *fiqh* yaitu kecenderungan mufassir untuk mengungkap sisi hukum-hukum atau aturan-aturan dalam al-Qur'an melalui pendekatan fikih. 5). Tafsir *adabī ijtīmā'ī* yaitu kecenderungan mufassir untuk mengungkap sisi keindahan bahasa al-Qur'an dan mukjizat-mukjizatnya; menjelaskan makna-makna dan maksud-maksudnya; memperlihatkan aturan-aturan al-Qur'an tentang kemasyarakatan; dan mengatasi persoalan-persoalan lain dengan pendekatan sosio-kultur.¹²

Dari kecenderungan di atas, penulis tertarik pada tafsir yang berorientasi pada hukum (*tashrī'*). Sehubungan dengan perkembangan tafsir, al-Fārmawī menjelaskan terkait lahirnya tafsir fikih. Bersamaan dengan lahirnya *tafsīr al-ma'thūr*, lahirlah tafsir fikih. Keduanya dinukil secara bersama tanpa dibeda-bedakan. Hal ini terjadi tatkala para sahabat menemukan kemuskilan dalam memahami al-Qur'an, Nabi saw. lalu menjelaskan. Setelah Nabi saw. wafat, para sahabat berijtihad menggali sendiri hukum-hukum syara' dari al-Qur'an, hal ini terjadi ketika para sahabat menghadapi permasalahan-permasalahan yang belum terjadi pada masa Nabi saw.¹³ Demikian pula pada generasi sahabat. Pendapat-pendapat para sahabat dan para tabi'in kebanyakan berkenaan dengan persoalan hukum. Pembukuan tafsir fikih ini terjadi pada abad ke-2 H, tetapi –sejalan dengan perkembangan fikih sendiri– tafsir dalam bentuk ini berkembang pesat setelah lahirnya mazhab-mazhab fikih.¹⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, para ulama pengikut mazhab tertentu menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* (hukum) dalam al-Qur'an sesuai dengan teori *istinbāṭ* (penetapan) hukum yang berlaku di dalam mazhabnya. Tidak jarang mereka menafsirkan ayat al-Qur'an untuk membenarkan pandangan mazhab yang mereka anut dengan mencoba menyesuaikan al-Qur'an dengan mazhab mereka sendiri.¹⁵ M. Quraish Shihab berpendapat bahwa tafsir fikih atau tafsir *al-aḥkām* adalah penafsiran-

penafsiran yang berdasarkan ayat-ayat hukum.¹⁶ Hal yang lebih mendalam lagi seperti yang dikemukakan oleh al-Qaṭṭān, yang dimaksud dengan tafsir fikih atau tafsir *al-ahkām* ialah penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang khusus membahas ayat-ayat hukum dan di dalamnya fanatisme mazhab sering kali mewarnai dan mempengaruhi dalam penafsiran.¹⁷ Hal tersebut, sesuai dengan karakter fikih yang di dalamnya mengandung perbedaan pendapat, maka pada tafsir *al-ahkām* pun di dalamnya terdapat perbedaan pendapat para mufassir dalam menafsirkan suatu ayat hukum.

Dari beberapa buku menyebutkan macam-macam tafsir yang berorientasi kepada hukum, seperti, *Ahkām al-Qur'an* karya al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H/980 M), *Ahkām al-Qur'an* karya al-Kiyā al-Harasī (w. 504 H/1110 M), *Ahkām al-Qur'an* karya Ibn al-‘Arabī (w. 543 H/1148 M),¹⁸ *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya Imām al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M), *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Ayat al-Ahkām* karya ‘Alī al-Ṣābūnī (1347 H/1928 M),¹⁹ dan *Tafsīr Ayat al-Ahkām* karya Muḥammad ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H/1976 M).²⁰

Sering terjadi, ketika para mufassir menafsirkan sebuah ayat al-Qur'an tidak lepas dari berbagai pengaruh, baik dari lingkungan, kondisi sosial, ataupun guru yang ia anut misalnya, sehingga dipengaruhi oleh aliran pemikiran yang berbeda-beda, ataupun mazhab yang dianut sehingga menjadi tolok ukur dalam memutuskan atau menyimpulkan sebuah pendapat ketika menafsirkan al-Qur'an. Akan tetapi, ada juga mufassir yang lebih subjektif ketika mengambil pendapat dari mazhab-mazhab, walaupun jati dirinya pengikut mazhab tertentu.

Sehubungan dengan tendensi mufassir, berikut beberapa contoh mengenai hal tersebut, tidak lain adalah al-Jaṣṣāṣ, ia sangat fanatik terhadap mazhab Ḥanafī dalam membahas masalah-masalah fikih dan politik khilafah. Ia juga mempunyai kesamaan pandangan dengan Syi'ah.²¹ Al-Kiyā al-Harasī, ia menyatakan dalam muqadimah *Ahkām*-nya, ia sangat jelas, memberikan dukungan terhadap mazhab Imām Shāfi'ī, baik dari segi *uṣūl* maupun *furū'*.²² Ibn al-‘Arabī, karena ia adalah salah seorang pengikut mazhab Imām Mālik, ia sangat terpengaruh dengan mazhabnya dalam penafsirannya, sekaligus sangat

fanatik dan sering membelannya.²³ Konsistensi fanatisme mazhab dalam proses menafsirkan ayat-ayat hukum merupakan perkara yang perlu diambil perhatian, kerana ia melibatkan permasalahan hukum dan perbedaan pendapat antara empat mazhab yang masyhur.²⁴

Berangkat dari tendensitas mufassir-mufassir tersebut, Muḥammad ‘Alī Iyāzī memaparkan dalam karyanya *al-Mufasssirūn Ḥayatumum wa Manhajuhum*, bahwa tafsir al-Qurṭubī adalah salah satu tafsir yang paling banyak membahas persoalan-persoalan hukum fikih. Karena itu, tafsirnya dikenal sebagai tafsir yang bercorak fikih.²⁵ Sekaligus, al-Qurṭubī adalah salah satu pengikut mazhab fikih Imām Mālikī sebagaimana Ibn al-‘Arabī yang bermazhab Imām Mālikī, al-Kiyā al-Harasī yang bermazhab Imām Shāfi’ī dan al-Jaṣṣāṣ bermazhab Imām Hanafī.

Apabila dibandingkan dengan beberapa mufassir-mufassir lainnya yang menafsirkan al-Qur’an hanya dengan membatasi pada ayat-ayat hukum, maka tafsir al-Qurṭubī tergolong tafsir hukum terlengkap karena al-Qurṭubī menafsirkan keseluruhan ayat al-Qur’an sesuai urutan mushaf. Namun yang menjadi akar permasalahan di sini adalah kebanyakan mufassir cenderung terhegemoni akan mazhabnya sendiri. Penulis meneliti sosok al-Qurṭubī, dalam penafsirannya apakah ia konsisten terhadap mazhabnya atau tidak? Sehingga fanatisme mazhab menjadikan akar keterpengaruhan terhadap penafsirannya. Sebab semua tafsir ahkam dipastikan memiliki corak *fiqh*, begitu pula halnya tafsir al-Qurṭubī. Sekalipun demikian, dalam pandangan penulis tafsir al-Qurṭubī memiliki corak *fiqh* yang khas, yang berbeda dengan tafsir ahkam lainnya.

B. Biografi Singkat Al-Qurṭubī

Menurut Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, nama al-Qurṭubī dicantumkan dalam biografi mufassir, seperti kitab *Ṭabaqat al-Mufasssirīn* karya al-Suyutī merujuk pada 6 orang. Mereka adalah; Baqī bin Makhḥad bin Yazīd Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Andalusī al-Qurṭubī (201-276 H/816-889 M), ‘Abd al-Jalīl bin Mūsā bin ‘Abd al-Jalīl Abū Muḥammad al-Anṣārī al-Andalusī al-Qurṭubī (w. 608 H/1211 M), ‘Abd al-Raḥmān bin Marwān bin ‘Abd al-Raḥmān al-Anṣārī al-Qurṭubī (341-413

H/952-1022 M), Ubaydullāh bin Muḥammad bin Mālik Abū Marwān al-Qurṭubī (340-400 H/ 951-1009 M), Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Mālikī al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M), Muḥammad bin Umar bin Yūsuf al-Qurṭubī (558-631 H/1162-1233 M).²⁶

Tokoh tafsir al-Qurṭubī yang dimaksud penulis adalah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Mālikī al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M).²⁷ Ia adalah ulama yang terkenal di masanya dan setelahnya.²⁸ Ia lahir pada tahun 580 H./1184 M. pada masa kekuasaan Bani Muwahhidūn, di sebuah desa bernama *Qurṭubah* di Cordova, Andalusī (sekarang Spanyol). Di sanalah ia mempelajari bahasa Arab, syair, al-Qur’an al-Karim, fikih, *naḥwu*, *qira’at*, ilmu *balāghah*, ‘*ulūm al-Qur’ān*, dan juga ilmu-ilmu lainnya. Setelah itu, ia datang ke Mesir dan menetap di sana, al-Qurṭubī berguru dengan Ibn al-Jumayzī dan al-Ḥasan al-Bakrī.²⁹

Sejak kecil, ia hidup dalam lingkungan keluarga yang sederhana. Ayahnya adalah seorang petani yang sering sibuk di ladang pertaniannya. Pertanian adalah bidang yang ditekuni ayahnya dan telah menjadi bagian dari keseharian hidupnya yang selalu dijalannya dengan penuh senyuman. Kira-kira kurang lebih lima belas tahun, tepatnya pada tahun 580 H sampai tahun 595 H, al-Qurṭubī tumbuh besar bersama ayahnya.³⁰ Setelah hijrah ke Mesir untuk mengembangkan intelektualnya dan di sana ia meninggal dunia pada malam senin, tepatnya pada tanggal 9 Syawal tahun 671 H. Makamnya berada di al-Maniyā, di Timur sungai Nil dan berbagai kalangan sering kali mengunjungi makamnya. Sehingga pada tahun 1971 M di sana dibangun sebuah masjid yang diberi nama masjid al-Qurṭubī.³¹

C. Mazhab Fikih Al-Qurṭubī

Pada masa pembentukan mazhab, beragam peristiwa yang menimpa kaum Muslim mengantarkan pada pembentukan hukum-hukum yang sebelumnya mungkin tidak pernah ada. Maka masing-masing imam mazhab melakukan analisis terhadap kejadian ini berdasarkan sandaran al-Qur’an dan al-Sunnah, serta sumber-sumber ijtihad lainnya. Dengan itu, para

imam memberikan keputusan hukum yang telah melalui pertimbangan pemikiran di dalam hatinya, dan meyakini bahwa hal yang dihasilkan itu merupakan sesuatu yang benar, yang didasarkan pada dalil-dalil dan argumentasi.³²

Penulis beranggapan bahwa munculnya tafsir bercorak fikih adalah sebagai bentuk pengaruh yang berlangsung di dunia Islam khususnya dalam bidang tafsir. Ini terjadi lantaran kebanyakan masalah muncul dan menjadi bahan pertanyaan oleh para sahabat kepada Nabi saw. sampai pada generasi selanjutnya adalah masalah yang berkaitan dengan aspek hukum. Di sini, keputusan hukum yang bersumber dari al-Qur'an bisa muncul dengan cara melakukan penafsiran terhadapnya. Maka dari itu, di mana pengaruh suatu mazhab tidak bisa dilepaskan dari perkembangan peradaban dan pemikiran seorang mufassir.

Dalam kitab *Tārikh Tashri' al-Islamī* karya Rashād Ḥasan Khalīl mengatakan bahwa murid-murid Imām Mālik adalah Ashhāb bin 'Abd al-'Azīz al-Qaisī, rujukan kaum Muslim di Mesir dalam bidang fikih dan Tunisia yang wafat pada tahun 224 H. Selain itu ada juga Abū al-Ḥasan al-Qurṭubī, yang belajar kitab *al-Muwatta'* secara langsung kepada Imām Mālik dan menyebarkannya di Andalusia.³³ Dari proses penyebaran inilah mayoritas menjadi mazhab resmi negara sekaligus keterpengaruhan inilah Imām al-Qurṭubī menjadikan Mālikī sebagai mazhab yang dianutnya.

Dalam bidang fikih, Spanyol Islam memang dikenal sebagai penganut mazhab Mālikī. Yang memperkenalkan mazhab di sana; yaitu Ziyād bin 'Abd al-Raḥmān bin Shibṭūn (w. 199 H/804 M) dan al-Ghāzī bin Qais (w. 209 H/ 814 M). Perkembangan selanjutnya ditentukan oleh faktor Yaḥyá bin Yaḥyá al-Laithī yang menjadi *qāḍi* pada masa Hishām bin 'Abd al-Raḥmān yang juga memiliki semangat untuk menyebarkan mazhab tersebut.³⁴ Dari masa ke masa mazhab ini selalu menjadi mazhab resmi Negara. Bahkan pada masa kekuasaan al-Murābiṭūn –yang terdiri dari para *mu'allaf* yang mewarasi tradisi Barbar yang belum punah– muncul ledakan gairah keagamaan fanatik di awal abad ke-12 yang pada gilirannya merugikan kaum Kristen, Yahudi bahkan kaum Muslim liberal. Di bawah kekuasaan 'Alī yang Saleh (1106-1143 M), putra

sekaligus penerus Yūsuf bin Tāshifīn, karya-karya al-Ghazālī dimasukkan dalam daftar hitam bahkan dibakar karena beberapa pandangannya dianggap menghina para *fāqīh* termasuk mazhab Mālikī yang merupakan mazhab resmi pemerintah Murābiṭūn.³⁵ Dari kondisi lingkungan inilah terutama keluarga, al-Qurṭubī mengikuti mazhab Mālikī yang memang didominasi oleh mazhab itu, karena dari faktor itu merupakan pilihan yang secara sadar dilakukannya dengan mempertimbangkan aspek-aspek keilmiahan.

Berdasarkan latar belakang mazhab al-Qurṭubī, ia tetap pada pendiriannya untuk mengikuti mazhab Mālikī yang dianutnya, akan tetapi ia tidak terhegemoni dan tidak fanatis (*lam yata'aṣub*) pada mazhabnya. Baginya mazhab Mālikī merupakan warisan pemikiran dan *tamadun* dari para ulama dalam penyebaran Islam di Andalusia (khususnya di tanah kelahirannya) ketika itu. Ini dibuktikan dari hasil pelacakan penulis, seorang peneliti tentang tokoh al-Qurṭubī, yakni Al-Qaṣabī Maḥmūd Zalaṭ dalam karyanya menyatakan bahwa, ketika al-Qurṭubī menafsirkan ayat tentang pokok masalah apapun ia justru sering keluar dari jalur mazhab Mālikī ketika ada pendapat yang tidak benar. Oleh karena itu ia lebih memilih mazhab lainnya yang menurutnya lebih benar (*ṣaḥīḥ*).³⁶

D. Menelusuri Mazhab Guru-guru Al-Qurṭubī

Menurut Aḥmad 'Isá Yūsuf al-'Isá dalam kitab "*al-Arā al-Uṣūliyyati lī Imām al-Qurṭubī min Khilāli Tafsīrihi*", ia mengatakan bahwa Imām al-Qurṭubī telah berguru kepada beberapa guru yang mereka hidup di dua negara yaitu di Andalusia dan Mesir. Guru ia di Andalusia mereka adalah:³⁷

- a. Abū Ja'far Aḥmad bin Muḥammad al-Qaisī yang dikenal dengan nama Ibn Abī Ḥujjah (w. 643 H/1245 M).
- b. Rabī' bin 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad bin 'Abd al-Raḥmān 'Ibn al-Rabī' al-Ash'arī (w. 633 H/1236 M).
- c. Abū Ḥasan bin 'Alī bin 'Abdullāh bin Muḥammad bin Yūsuf al-Anṣārī (w. 651 H/1253 M).
- d. Abū 'Amir Yaḥyá bin 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad bin Manī' al-Ash'arī (w. 638 H/1241 M).

Adapun beberapa guru yang ada di Mesir adalah:³⁸

- a. Rāshid al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb bin Rawāj bin Zāfir bin Futūḥ al-Iskandarī al-Mālikī (w. 648 H/1250 M).
- b. Bahā’ al-Dīn Abu al-Ḥasan ‘Alī bin Ḥabatullāh bin Salāmah al-Lakhmī al-Miṣrī al-Shāfi’ī (w. 649 H/1252 M).
- c. Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Umar bin Ibrahīm al-Mālikī al-Qurṭubī al-Anṣarī (w. 656 H/1258 M).
- d. Al-Ḥasan bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Amrūk al-Taimī al-Naysāburī al-Dimshaqī, atau dipanggil dengan nama Abū ‘Alī Ṣadr al-Dīn al-Bakrī (w. 656 H/1258 M).

Seorang mufassir tidak lepas dari seorang guru yang pernah memberikan ilmu sekaligus memberikan sumbangsi terhadap pengaruh pemikirannya. Dalam pengantar tafsir al-Qurṭubī dijelaskan guru-guru yang lebih kuat pengaruhnya,³⁹ sehingga al-Qurṭubī menjadi ulama yang sangat produktif dengan berbagai karya-karya yang cukup banyak. Guru-gurunya adalah: pertama, Rāshid al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb bin Rawāj bin Zāfir bin Futūḥ al-Iskandarī al-Mālikī (w. 648 H/1250 M). Ia dilahirkan di Iskandariyah, ia adalah *imām al-muḥaddīth* (ahli hadis). Al-Qurṭubī belajar banyak kepada Ibn Rawāj dalam bidang hadis. Kedua, Bahā’ al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ḥabatullāh bin Salāmah al-Lakhmī al-Miṣrī al-Shāfi’ī (w. 649 H/1252 M). Ia lahir di Mesir dan lebih dikenal dengan sebutan Ibn al-Jumaizī, salah seorang ahli dalam bidang hadis, fikih dan ilmu qira’at. Ia juga seorang *faqīh* mazhab Shāfi’ī di Mesir. Ketiga, Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Umar bin Ibrahīm al-Mālikī al-Qurṭubī al-Anṣarī (w. 656 H/1258 M). Ia lahir di Cordoba. Ia adalah seorang ahli hadis dan *faqīh* Mālikī.⁴⁰ Keempat, Al-Ḥasan bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Amrūk al-Taimī al-Naysāburī al-Dimshaqī, atau dipanggil dengan nama Abū ‘Alī Ṣadrud-dīn al-Bakrī (w. 656 H/1258 M). Ia lahir di Damaskus. Ia adalah ahli sejarah dan *muḥaddīth*.⁴¹ Berangkat dari pencarian ilmu dari para ulama,

kemudian al-Qurṭubī diasumsikan berhasrat besar untuk menyusun sebuah kitab tafsir yang bernuansa fikih.

Dari data-data guru al-Qurṭubī di atas, penulis menemukan satu guru yang menjadi rujukan dalam penafsiran al-Qurṭubī, yakni Abū al-‘Abbās. Bisa dibuktikan ketika al-Qurṭubī menafsirkan QS. al-Baqarah: 223.⁴² Pembahasan mengenai hukum larangan menggauli istri melalui dubur/anus. Dari penafsiran ini, ada beberapa argumentasi oleh pihak yang berseberangan, yaitu: *أَتَى شَيْئَهُمْ* ‘bagaimana saja kamu kehendaki’ mencakup beberapa jalur –anus dan vagina– melalui keumumannya. Perlu diketahui bahwa dalil tersebut tidak mengandung argumentasi apapun. Al-Qurṭubī dengan jelas mengutip pendapat hadis yang dihimpun oleh Abū al-Farj Ibn al-Jawzī berikut jalur-jalur periwayatannya dalam sebuah kitab yang berjudul: *تُحْرِيمُ الْمَحَلِّ الْمَكْرُوهِ* (haramnya tempat yang tidak disukai/anus). Juga hadis yang dihimpun oleh guru kami, Abū al-‘Abbās, dalam sebuah kitab yang berjudul: *إِظْهَارُ إِذْبَارٍ مَنْ أَجَازَ الْوِطْءِ فِي الْأَذْبَارِ* (bantahan terhadap pendapat yang membolehkan bersetubuh melalui Anus. Al-Qurṭubī menegaskan bahwa pendapat ini yang benar berdasarkan hadis-hadis sahih.⁴³

Pandangan penulis sangat jelas bahwa ketika al-Qurṭubī hijrah ke Mesir (yang pada waktu itu kekuasaan dipegang oleh dinasti al-Ayyūbiyyīn), karena Mesir saat itu adalah negara yang dipenuhi para ulama dari berbagai penjuru dunia Islam. Pada saat itulah ia bertemu dan belajar langsung kepada guru-gurunya. Ketika di Mesir al-Qurṭubī belajar kepada guru dengan banyak perbedaan mazhab, bisa dikatakan guru-gurunya adalah penganut mazhab yang berbeda-beda pula. Ini jelas ketika al-Qurṭubī menafsirkan ayat hukum, ia tidak terlalu ta’ashub dan justru cenderung bersifat adil.

Penafsiran Ayat-ayat Hukum

1. Kesaksian dalam Pernikahan.

Penulis menguraikan penafsiran al-Qurṭubī tidak konsisten dengan mazhabnya. Bisa dilihat saat ia menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 221,⁴⁴ al-Qurṭubī menjelaskan bahwa menurut Imām Mālik kesaksian bukanlah syarat atau hal yang

diwajibkan dalam pernikahan, sebab Allah swt. tidak menyebutkan harus ada kesaksian dalam pernikahan. Akan tetapi yang diharuskan dalam pernikahan adalah publikasi dan pengumuman, yang tujuannya adalah untuk memelihara garis keturunan (anak), maka hal itu sudah mencukupi keabsahannya. Dengan pernyataan tersebut, al-Qurtubī tidak sejalan dengan Imām Mālik dan menyatakan bahwa pendapat Imām Shāfi'ī yang lebih kompatibel dan lebih kuat karena didukung dengan hadis riwayat Ibn Abbās bahwa dia berkata, “لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ” “وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ” (*tidak sah sebuah pernikahan kecuali dengan seorang wali dan dua orang saksi*). Menurutnya, tidak ada seorang sahabat pun berbeda pendapat dengan Ibn Abbās.⁴⁵ Dari penafsiran tersebut, ini menunjukkan bahwa al-Qurtubī sangat selektif dalam mengutip sebuah pendapat dengan melihat kasus-kasus tertentu.

2. Pembunuhan yang Menitikberatkan pada Hukuman *Qisās*.

Al-Qurtubī menjelaskan QS. al-Baqarah [2]: 178⁴⁶ adalah sebagai penetapan untuk melaksanakan hukuman *qisās* walaupun telah diganti dengan *diyat*.⁴⁷ Dengan berbagai pertimbangan, al-Qurtubī mengutip pendapat yang disampaikan oleh al-Bukhārī dari al-Ḥumaidī, dari Sufyān, dari ‘Amrū, dari Mujāhid, dari Ibn ‘Abbās.⁴⁸ Menurutnya, ayat ini diturunkan kepada dua qabilah di antara qabilah-qabilah yang berada di negeri Arab, dua qabilah itu saling bertikai, lalu mereka menetapkan hukuman pembunuhan itu dengan cara membunuh sahaya laki-laki untuk seorang laki-laki yang dibunuh dan hamba sahaya wanita untuk seorang wanita yang dibunuh. Begitu juga disampaikan oleh Qatādah.⁴⁹

Al-Qurtubī menguti sabda Rasulullah saw.⁵⁰

إِنَّ مِنْ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ وَرَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ وَرَجُلٌ أَخَذَ بِرُحُولِ الْجَاهِلِيَّةِ.⁵¹

Sejalan pendapat di atas, al-Qurtubī mengutip keterangan Qatādah, al-Sha’bī dan ulama lainnya, ia mengatakan bahwa ada permusuhan penduduk jahiliyah antara dua qabilah (suku) Arab.

Di antara mereka ada yang terbunuh dan ada yang luka-luka, bahkan mereka membunuh hamba sahaya dan wanita. Mereka belum sempat membalas dendam karena mereka masuk Islam. Mereka menyatakan tidak rida apabila hamba-hamba sahaya yang terbunuh itu tidak diganti dengan orang merdeka, wanita diganti dengan pria. Tradisi itu dibawa sampai mereka masuk Islam, maka turunlah ayat tersebut di atas (QS. al-Baqarah [2]: 178) yang menegaskan hukum *qiṣās*.⁵² Penulis memandang bahwa tanggapan al-Qurtubī terhadap *sabāb nuzūl*, ia memposisikan ayat ini yang menekankan prinsip keadilan atas kondisi saat itu dalam melakukan *qiṣās*.

Bagi al-Qurtubī, penetapan *qiṣās* hanya diperuntukkan kepada wali orang yang terbunuh. Kepada merekalah diwajibkan atau penegakan *qiṣās* atau penegakan hukuman lainnya. Namun, tidak semua orang berani (mampu, atau memiliki nyali) untuk melakukan *qiṣās*. Oleh karena itu, mereka diperbolehkan untuk menyerahkan hukuman *qiṣās* ini kepada seorang pemimpin ataupun orang berani untuk melakukannya, dengan syarat bahwa hukuman yang diberikan tidak melebihi apa yang diharuskan sebagaimana mestinya. Adapun jika wali dari orang yang terbunuh ini rela untuk tidak dilaksanakan *qiṣās*, dengan pemaafan atau menggantinya dengan *diyat* maka itu juga diperbolehkan.⁵³

Jika ada yang mengatakan makna dari firman Allah swt., كُتِبَ pada ayat ini al-Qurtubī menjelaskan bahwa diwajibkan atas kamu jika kamu menghendaknya. Dan ketahuilah bahwa *qiṣās* ini adalah sebuah jalan keluar dari suatu perdebatan (tentang apa hukuman yang seharusnya diberikan).⁵⁴ Kata كُتِبَ sebagaimana dikutip dari Ibn al-‘Arabī yang dituliskan pada ayat ini bentuk *jama’* dari kata كَتَبَ, yang di-*ta’niṭh*-kan karena tidak semua orang menyukainya. Oleh karena itulah penulisannya ditetapkan seperti itu.⁵⁵

Dengan pola penafsiran yang diterapkannya itu, al-Qurtubī telah keluar dari pendapat kelompok Mālikīyyah, Shāfi’īyyah dan Ḥanābilah. Mereka menyatakan bahwa orang yang merdeka tidak dikenakan hukuman *qiṣās* jika ia membunuh hamba sahaya. Sejalan dengan pendapat kelompok Ḥanafīyyah (seperti Imām al-Thawrī dan Ibn Abī Lailá, dan lainnya).⁵⁶ Hal ini, al-

Qurṭubī memberi maksud untuk menekankan konsep *al-musāwah* (persamaan) terhadap praktek *qiṣāṣ* dilakukan orang Arab saat itu.

Pernyataan di atas membuktikan bahwa al-Qurṭubī dalam menekankan konsep *al-musāwah* ia lebih condong memilih pendapat Ḥanafiyah dan menolak pendapat Mālikīyyah, Shāfi'īyyah dan Ḥanābilah.

3. Perintah Potong Tangan bagi Pencuri Laki-laki dan Pencuri Perempuan.

Menurut al-Qurṭubī QS. al-Mā'idah: 38-39⁵⁷ ini menjelaskan tentang perintah potong tangan bagi pencuri laki-laki maupun pencuri perempuan.⁵⁸ Firman Allah swt., وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا dari penafsiran al-Qurṭubī sendiri bahwa ia memulai dengan menjelaskan terkait penunjukan makna. Karena lahirnya ayat menunjukkan bahwa hukuman ini umum dan mencakup semua orang yang melakukan pencurian, padahal tidaklah demikian. Sebab Rasulullah saw. bersabda: لَا تَقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ إِلَّا فِي رُبْعٍ دِينَارٍ قِصَا عَدَا "Jangan dipotong tangan seorang pencuri kecuali pada (pencurian) seperempat dinar atau lebih".⁵⁹ Hadis ini sungguh jelas, karena tangan seorang pencuri tidak boleh dipotong kecuali pada pencurian seperempat dinar atau lebih, maksudnya adalah mencuri sesuatu yang nominalnya memenuhi kriteria yaitu mencapai seperempat dinar⁶⁰ atau lebih.⁶¹ Dalam hal ini al-Qurṭubī menggunakan hadis sebagai pemberi batasan terhadap kemutlakan ayat.

Mengutip hadis lain oleh Ibn 'Umar yang menyatakan bahwa "Pada masa Rasulullah saw., seorang lelaki mencuri sebuah *hajafah* (perisai) tidak dipotong tangannya." Kemudian Rasulullah saw. memerintahkan (agar perisai itu dinilai) dan perisai itu pun dinilai dengan tiga dirham.⁶² Namun nilai dari perisai itu banyak diperselisihkan oleh para sahabat dalam menentukan nominal.⁶³

Dari perbedaan riwayat ini, al-Qurṭubī mencoba mengumpulkan beberapa riwayat terkait nilai dari sebuah perisai manakah yang paling kuat untuk dijadikan dasar hukum. Sementara itu al-Shāfi'ī menjadikan hadis 'Ā'ishah sebagai dasar hukum sekaligus menilai *marfū'* hadis tersebut, dan dalam

hal ini al-Shāfi'ī meninggalkan hadis dari Ibn 'Umar. Alasannya adalah karena dia menilai para sahabat berbeda pendapat dalam menentukan nominal perisai yang dicuri itu. Ibn 'Umar mengatakan perisai itu tiga dirham, Ibn 'Abbās mengatakan sepuluh dirham, dan Anas mengatakan lima dirham. Sedangkan dalam riwayat 'Ā'ishah tidak ada perselisihan tentang seperempat dinar, karena hadis ini dianggap *ṣāḥiḥ-thābit*. Jika berdasarkan kepada pendapat ini, apabila benda yang dicuri itu dinilai mencapai seperempat dinar, maka (tangan) orang yang mencurinya harus dipotong. Menurut Abū Ḥanīfah dan kedua sahabatnya serta al-Thawrī, nominalnya adalah sepuluh dirham. Pendapat yang diriwayatkan Abū Hurayrah dan Abī Sa'īd al-Khudrī, tangan (pencuri) itu harus dipotong pada pencurian empat dirham atau lebih. Riwayat dari 'Abdullāh bin Zubayr yang dikutip oleh al-Qurṭubī dari *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī menyatakan, satu dirham dapat dipotong tangan.⁶⁴ Setelah memilah-milah berbagai pendapat, al-Qurṭubī menyimpulkan bahwa pilihannya terhadap suatu riwayat adalah pendapat Imām al-Shāfi'ī berdasarkan pada hadis 'Ā'ishah yang dinilai paling sahih.

Apabila hadis riwayat 'Ā'ishah dihadapkan pada hadis al-Bukhārī, Muslim dan lainnya meriwayatkan dari Abū Hurayrah, yang menyatakan bahwa, Rasulullah saw. bersabda, *لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَكْبُرُ الْبَيْضَةَ فَتُطَعُ يَدُهُ وَيَسْرُقُ الْحَبْلَ فَتُطَعُ يَدُهُ* kalau diteliti pernyataan hadis ini adalah bertentangan. Di mana hadis ini sesuai dengan zahir ayat tersebut, yaitu bahwa tangan itu harus dipotong pada pencurian yang sedikit dan pencurian yang banyak. Terhadap dua hadis tersebut, al-Qurṭubī memberikan solusi yang menyatakan, bahwa sabda Rasulullah saw. tersebut merupakan 'peringatan'. Maksudnya, hukum atas pencurian yang sedikit itu sama saja dengan pencurian yang banyak, karena dikhawatirkan dari mulai hal yang kecil akan timbul pada pencurian yang lebih besar.⁶⁶

Para ulama berbeda pendapat mengenai kewajiban membayar ganti kerugian (*al-ghurm*) oleh pencuri yang dipotong tangannya. apakah denda itu dijatuhkan bersama hukuman potong (tangan) ataukah tidak?. Dari penafsiran ayat *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ* Menurut Abū

Hanifah tidak wajib, karena denda itu sama sekali tidak menyatu dengan hukuman potong tangan. Sebab dalam ayat itu Allah swt. tidak menyebutkan denda.⁶⁷ Imām al-Shāfi’ī berpendapat, orang yang mencuri itu harus mengganti (membayar denda) atas yang dicurinya, jika dia seorang yang mampu. Jika dia adalah orang yang tidak mampu mengganti apa yang dicurinya, maka itu menjadi utang dalam tanggungannya, yang harus dibayar jika sudah mampu. Sebagaimana pendapat Aḥmad dan Ishāk. Sedangkan pendapat Imām Mālik dan sahabatnya, jika barang yang dicurinya itu masih ada, maka pencuri harus mengembalikannya (kepada pemiliknya). Tapi jika barang itu tidak ada atau rusak, jika dia mampu untuk menggantinya maka dia harus menggantinya. Tapi jika dia tidak mampu untuk menggantinya, maka itu tidak dianggap sebagai utangnya. Tidak boleh mengumpulkan dua hukuman terhadap satu kasus. Karena kewajiban pencuri untuk mengganti apa yang sudah dicurinya merupakan sebuah hukuman, dan potong tangan pun merupakan sebuah hukuman. Sebagaimana dinyatakan dalam hadis Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh al-Nasā’ī dan al-Dāruqutnī, إِذَا أُقِيمَ عَلَى السَّارِقِ الْحَدُّ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ, “*Apabila hukuman dijatuhkan kepada pencuri, maka dia tidak wajib membayar denda (mengganti apa yang sudah dicurinya)*”.⁶⁸ Dalam masalah ganti rugi ini, al-Qurṭubī lebih memilih pendapat Imām al-Shāfi’ī katimbang pendapat Imām Mālik.

Dari sekian perbedaan pendapat yang ada, al-Qurṭubī tetap mengatakan bahwa pendapat yang *ṣahīḥ* (benar) adalah pendapat yang dikemukakan oleh al-Shāfi’ī dan orang-orang yang sependapat dengannya. Ia memberi alasan bahwa bagi al-Shāfi’ī, hukuman yang dijatuhkan untuk Allah swt. itu tidak dapat menggugurkan (ketentuan) untuk mengganti sesuatu yang dirusak milik hamba-hamba-Nya. Hal tersebut berbeda dengan argumentasi yang dikemukakan oleh Imām Mālikī, al-Qurṭubī menilai bahwa hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasā’ī dan al-Dāruqutnī dari ‘Abd al-Raḥman bin ‘Awf tersebut tidak mengandung argumentasi apapun (tidak dapat dijadikan *hujjah*) karena tidak kuat. Menurut Ibn al-‘Arabī, hadis ini *bāṭil*.⁶⁹ Meskipun al-Qurṭubī bermazhab Mālikī, dalam penafsiran ayat tersebut ia tidak membela atau pun sejalan dengan pendapat

Imām Mālik. Ini membuktikan bahwa al-Qurṭubī lebih berhati-hati dalam menyikapi suatu masalah yang tidak harus mementingkan mazhabnya.

4. Ketentuan Hukuman Dera atau Rajam bagi Pezina.

Pada penafsiran terkait perzinaan ini difokuskan pada ayat QS. al-Nūr: 2. Ayat ini yang berisi ketentuan hukuman dera bagi setiap pelakunya.⁷⁰ Zina⁷¹ telah dikenal dalam bangsa Arab sebelum munculnya agama Islam, seperti pencurian dan pembunuhan. Pengertian zina dalam perkara ini menurut al-Qurṭubī adalah nama kata yang digunakan untuk mengungkapkan hubungan seks yang terjadi antara seorang lelaki dan perempuan di dalam bagian vagina tanpa ada ikatan pernikahan atau syubhat pernikahan dengan kerelaannya.⁷² Jika mau, maka dapat dikatakan bahwa zina adalah memasukkan kemaluan laki-laki ke dalam kemaluan perempuan yang dikehendaki secara naluri dan diharamkan oleh agama.⁷³ Jika itu yang terjadi, maka hukum *ḥad* wajib dilaksanakan terhadap pelakunya.⁷⁴

Firman Allah swt., مائة جِدَّةٍ “Seratus kali dera”, adalah hukuman bagi pezina laki-laki yang merdeka, baligh dan bujang. Demikian juga dengan pezina perempuan yang sudah baligh, perawan dan merdeka. Sementara dalam sunnah ditetapkan hukuman diasingkan selama satu tahun, namun para ulama masih berbeda pendapat tentang hal itu. Adapun budak perempuan yang dimiliki, hukuman baginya adalah didera 50 kali. Hal ini berdasarkan kepada firman Allah swt., فَإِنْ أَتَيْنَ فَبِأَجْشَةٍ قَعْلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ. Kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami.” (QS. al-Nisā’: 25).

Menurut al-Qurṭubī adapun laki-laki yang sudah menikah dan merdeka, jika dia melakukan perzinaan, maka hukuman baginya adalah dirajam, bukan didera. Namun sebagian ulama ada yang mengatakan bahwa dia harus didera seratus kali, kemudian dirajam. Semua ini telah dikemukakan secara jelas dengan surat al-Nisā’, sehingga tidak perlu diulangi kembali.⁷⁵ Dari maksud al-Qurṭubī pada ayat الرَّائِيَّةِ وَالرَّائِيءِ, pada ayat

tersebut dimaksudkan agar jangan sampai ada dugaan bahwa hanya pihak laki-laki saja yang terkena *had* sedangkan perempuan tidak, dengan alasan karena perempuan hanya menjadi sasaran pelampiasan nafsu padahal perzinaan itu dilakukan atas kemauan kedua belah pihak. Allah swt. menyebutkan pezina laki-laki dan pezina perempuan, karena menurut satu pendapat, Allah swt. menyebutkan keduanya supaya memberikan unsur penekanan.⁷⁶

Adapun menurut al-Qurtubī mengenai *qirā'ah* terhadap perbedaan bacaan, mayoritas ulama membaca, الرّائِيَّةُ وَالرّائِيّ، dengan harakat dhammah di akhir kata. Sedangkan 'Isá bin 'Umar al-Thaqafī membacanya الرّائِيَّةُ – yakni dengan harakat fathah di akhir kata.⁷⁷

Hal itu menunjukkan bahwa hukuman dera itu bersifat 'āmmah (umum) umum untuk semua pezina. Karena pada dasarnya ayat الرّائِيَّةُ وَالرّائِيّ terdapat huruf *alif-lām* (ال) pada dua kata itu juga menunjukkan makna 'āmm (umum) meliputi semua orang yang berbuat zina. Adapun mayoritas mufassir berkata, ayat itu berlaku khusus untuk bujang dan perawan (laki-laki merdeka dan perempuan merdeka). “Mereka berargumentasi bahwa hukuman itu tidak bersifat umum bagi budak yang melakukan zina. Ini berarti hukuman yang harus diterapkan bagi mereka adalah setengah dari orang yang merdeka, seperti dijelaskan dalam QS. al-Nisā': 16.

Adapun pokok penting dalam penafsiran al-Qurtubī adalah tentang siapa yang harus melakukan hukuman itu. Menurutnya, tidak ada perbedaan pendapat bahwa sosok yang diperintahkan untuk melakukan perintah menjatuhkan hukuman dera ini adalah *al-imām* (pemerintah) dan orang-orang yang berada pada posisinya.⁷⁸ Begitu juga dengan pendapat Mālik dan al-Shāfi'ī menambahkan, “Seorang tuan juga, jika yang melakukan zina adalah budaknya.”⁷⁹ Menurut satu pendapat, al-Qurtubī mengutip pernyataan al-Rāzī. Sosok yang diperintahkan untuk melaksanakan perintah menjatuhkan hukuman dera adalah seluruh kaum Muslim. Sebab menegakkan hukum-hukum agama merupakan kewajiban kaum Muslim, kemudian *al-imām* (pemerintah) mewakili mereka, sebab mereka tidak mungkin

berkumpul atau menyatu untuk melaksanakan hukuman tersebut.⁸⁰

Allah swt. juga telah menetapkan ketetapan (hukuman) dalam kasus meminum khamer sebanyak delapan kali cambukan. Di mana hal ini dilakukan melalui tindakan ‘Umar yang berlaku di kalangan para sahabat. ‘Umar pernah dihadapkan seseorang yang mabuk di Bulan Ramadan, kemudian Umar mencambuknya seratus kali.⁸¹ Delapan puluh kali cambukan sebagai *had* karena meminum khamer, dan dua puluh lainnya karena dia telah melanggar kehormatan bulan Ramadan.⁸² Menurut al-Qurtubī, bagi pelaku hukuman meminum khamer diperberatkan menjadi delapan puluh kali cambuk. Dalam penafsiran al-Qurtubī ia melihat kasus zina dengan kasus minum khamer, ia telah membandingkan jumlah cambukan yang harus diberikan kepada sang pelaku. Melalui sebuah riwayat al-Qurtubī menjelaskan, al-Darāqutnī meriwayatkan bahwa Qādī al-Ḥusain bin Ismāil menceritakan kepada kami, Ṣafwan bin ‘Isā menceritakan kepada kami dari al-Zuhrī, dia berkata: ‘Abd al-Raḥmān bin Azhār mengabarkan kepadaku, dia berkata, “Aku melihat Rasulullah saw. pada peristiwa perang Hunain sedang berada di tengah orang-orang, menanyakan rumah Khālid bin al-Wālid. Kepada beliau kemudian dihadapkan seseorang yang sedang mabuk. Beliau kemudian mencambuki orang itu empat puluh kali.”⁸³

Kesimpulan penulis, sebagaimana dalam penafsiran al-Qurtubī QS. al-Nūr: 2, bagi pezina laki-laki (bujang) dan perempuan (perawan) seratus kali dera. Demikian pezina laki-laki dan perempuan yang sudah menikah, menurut al-Qurtubī dirajam bukan didera. Adapun yang melakukan hukuman dera adalah *al-imām* (pemerintah), bagi al-Qurtubī yang menjatuhkan hukuman dera adalah seluruh kaum Muslim, hanya saja adanya *al-imām* (pemerintah) sebagai representasi masyarakat.

E. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa penafsiran hukum al-Qurtubī selalu diawali dengan penjelasan hadis yang menjadi dasar penafsiran hukum para ulama. Kemudian ia membandingkan dengan penafsiran ulama lain

mengenai ayat yang ditafsirkan. Di akhir penafsirannya al-Qurṭubī memberikan dalil yang ia pilih dari para ulama fikih yang ia kutip, sekalipun berbeda mazhab dengannya, apabila itu dianggap paling sah ia akan mengambil pendapat tersebut. Ini membuktikan bahwa al-Qurṭubī lebih subjektif ketika mengambil pendapat dari mazhab-mazhab, walaupun jati dirinya pengikut mazhab tertentu.

¹ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Moh. Chudory dan Moh. Mastua HS (Bandung: Al-Ma’ruf, 1970), h. 199.

² *Tafsīr bi al-Ma’tḥūr* ialah tafsir yang berlandaskan pada al-Qur’an atau riwayat yang shahih sesuai urutan yang telah disebutka di muka dalam syarat-syarat mufasssir. Yaitu menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an (ayat dengan ayat), al-Qur’an dengan Sunnah, perkataan sahabat karena merekalah yang paling mengetahui Kitabullah, atau dengan pendapat tokoh-tokoh besar tabi’in. Pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat. Lihat Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), cet. 4, h. 434.

³ *Tafsīr bi al-Ra’yi* ialah tafsir yang di dalam menjelaskan maknanya atau maksudnya, mufasssir hanya berpegang pada pemahamannya sendiri, pengambilan kesimpulan (istinbat) pun berdasarkan pada logikanya semata. Kategori penafsiran seperti ini dalam memahami al-Qur’an tidak sesuai dengan ruh syari’at yang didasarkan pada nash-nashnya. Rasio semata yang tidak disertai bukti-bukti akan berakibat pada penyimpangan terhadap Kitabullah. Kebanyakan orang yang melakukan penafsiran demikian adalah ahli bid’ah, penganut mazhab yang bathil. Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, h. 440.

⁴ Manī’ ‘Abd Ḥalim Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssirīn*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor (Maktabah al-Aimān, 2003), h. vii-viii.

⁵ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk (Sleman Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), cet. I, h. 120.

⁶ Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur’an*, terj. Amak Baldjun (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), cet. III, h. 117.

⁷ Shohibul Adib, dkk., *Ulum al-Qur’an: Profil Para Mufasssir al-Qur’an dan Para Pengkajinya* (Tangerang Selatan: Pustaka Dunia, 2011), Cet. I, h. xv.

⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2011), cet. IV, h. 213.

⁹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, h. 214.

¹⁰ Ibn al-'Arābī menyebutkan bahwa tafsir sufi adalah tafsir yang ditulis sesuai dengan pandangan sufistik seorang sufi. Lihat Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyād: Manṣūrāt al-'Aṣr al-Ḥādīth, 1973), h. 356.

¹¹ Al-Dzahabī menjelaskan ada dua varian dalam tafsir sufistik, yaitu tafsir sufi *nadhārī* dan sufi *isyārī* ('*amalī*). Dalam tafsir sufi *nadhārī*, seorang sufi membangun doktrin sufismenya secara teoritis, baru kemudian ia mencari ayat al-Qur'an dan memproduksi sebuah penafsiran yang sesuai dengan pandangan tersebut, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Ibn al-'Arābī. Sedangkan tafsir sufi *isyārī* ('*amalī*), seorang sufi berusaha menakwilkan atau memberikan makna batin dari masing-masing ayat atau beberapa ayat-ayat al-Qur'an yang akan ia tafsirkan yang bersumber dari isyarat batin. Melalui isyarat batin ini hanya bisa dilakukan oleh para pengembara rohani, dalam istilah tasawufnya adalah *sālik*. Lihat Ḥusain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 261.

¹² 'Abd al-Ḥayy al-Fārmawī, *Metode Tafsir Maudhu'i*, terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), cet. I, h. 27-37.

¹³ 'Abd al-Ḥayy al-Fārmawī, *Metode Tafsir Maudhu'i*, h. 30.

¹⁴ M. Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), cet. IV, h. 179.

¹⁵ M. Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, h. 180.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-26, h. 72-73.

¹⁷ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), cet. 4, h. 469.

¹⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, h. 211.

¹⁹ Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam – Ayat-ayat Ibadah* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1997), cet. I, Juz, I, h. 2.

²⁰ Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), cet. I, h. 150 & 152.

²¹ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), h. 439.

²² Al-Kiyā al-Harasī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Taḥqīq: Mūsā Muḥammad 'Alī 'Abd 'Atīyyah, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥādīthah, 1974), h. 2.

²³ Manī' 'Abd Ḥalim Maḥmūd, *Manḥāj al-Mufasssīrīn*, h. 246.

²⁴ Azman Abdurrahman dan Zulkifli Hasan, *Metode Ibn al-'Arabī dalam Kitab Tafsir "Ahkam al-Qur'an dan Hubungannya dengan Metode Penafsiran Masa kini* (Malaysia: Fakultas Syariah dan Undang-undang Universitas Islam Malaysia, t.t.), h. 2.

²⁵ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayatumum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasah al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1414 H), h. 410.

²⁶ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 19.

²⁷ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhājūhum* (Teheran: Mu’assasah al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1414 H), h. 408.

²⁸ Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubīh al-Qashīb* (Iran, al-Jāmi’ah al-Raḍwīyyah li al-‘Ulūm al-Islamīyyah, 1426 H.), Juz. II, h. 768.

²⁹ Shohibul Adib, dkk., *Ulum al-Qur’an – Profil Para Mufasssīr al-Qur’an dan Para Pengkajinya* (Tangerang Selatan: Pustaka Dunia, 2011), cet. I, h. 75

³⁰ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum...*, h. 409.

³¹ Al-Qaṣabī Maḥmūd Zalaṭ, *al-Qurṭubī wa Manhājūhu fī Tafsīr*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1981), h. 6 dan 30.

³² Mohammad Anwar Syarifuddin, “*Metodologi Penelitian Tafsir Hadis*, (UIN Syarif Hidayatullah)” artikel diakses 9 februari 2013 dari <http://anwarsy.files.wordpress.com/2010/03/mpth-slide.pdf>, h. 34.

³³ Rashād Ḥasan Khalīl, *Tārīkh Tashrī’ al-Islamī*, terj. Nadirsyah Hawari (Jakarta: Amzah, 2009), h. 182.

³⁴ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. cet. 11 102-103.

³⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2006), h. 690.

³⁶ Al-Qaṣabī Maḥmūd Zalaṭ, *al-Qurṭubī wa Manhājūhu fī Tafsīr*, h. 344.

³⁷ Aḥmad ‘Isá Yūsuf al-‘Isá, *al-Arā al-Uṣūliyyatī li Imām al-Qurṭubī min Khilālī Tafsīrihi* (Beirut Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ismīyyah 2005), h. 31-32.

³⁸ Aḥmad ‘Isá Yūsuf al-‘Isá, *al-Arā al-Uṣūliyyatī...*, h. 32-34.

³⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. I, h. xvii.

⁴⁰ Ahmad Iftah Sidik, “Tafsir al-Qurṭubī: Tafsir Hukum Terbaik dari Abad Pertengahan,” artikel diakses pada 4 januari 2013 dari <http://www.thohiriyah.com/2010/10/tafsir-al-qurthubi-tafsir-hukum-terbaik-dari-abad-pertengahan.html>

⁴¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. I, h. xvii.

⁴² QS. al-Baqarah: 223.

⁴³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, juz. IV, h. 10., dan lihat terjemahan, Juz. III, h. 206. Lihat juga Mohammad Arja Imroni, “Corak Tafsir Ayat Aḥkām Al-Qurṭubī” (Disertasi Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), h. 73.

⁴⁴ QS. al-Baqarah [2]: 221.

⁴⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz III, h. 473. Lihat juga Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 25.

⁴⁶ “*Diwajibkan atas kamu qisās berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya.*” Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 4498, al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, no. 36-37, dan al-Dāraqutnī, *Sunan al-Dāraqutnī*, no. 199

⁴⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. II, h. 561.

⁴⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 4498, Juz. III, h. 102.

⁴⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. II, h. 562.

⁵⁰ Lihat al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz. I, h. 134. dan al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Juz. I, h. 42.

⁵¹ “*sesungguhnya orang yang paling takabbur dihadapan Allah pada hari kiamat nanti ada tiga: seseorang yang membunuh (mengqisās) selain pembunuh (yang sebenarnya), lalu seseorang yang membunuh di tanah haram, dan seseorang yang mengambil tebusan (atas suatu pembunuhan atau kejahatan lainnya) dengan cara jahiliyah.*” Hadis diriwayatkan Ibn Abī Shaibah 14/487 dan HR. Aḥmad dalam musnadnya no. (6681 dan 6757).

⁵² Al-Qurṭubī tidak menyebutkan secara detail terkait sebab nuzul, sebab nuzul ini dirujuk pada K.H. Q Shaleh, dkk., *Asbabun Nuzul – Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur’an*, Bandung: Diponegoro 2000, h. 50.

⁵³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz II, h. 564.

⁵⁴ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. II, h. 564.

⁵⁵ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, juz. 1, h. 61.

⁵⁶ Pendapat ini juga diikuti oleh Dāwud, Sa’id bin Musayyab, Qatādah, Ibrāhīm, an-Nakhā’ī, dan al-Aḥkām bin Uyaynah. Pendapat ini juga didasari oleh pendapat dari ‘Alī dan Ibn Mas’ūd. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. II, h. 566.

⁵⁷ “*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Maka Barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, Maka Sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*” (QS. al-Mā’idah: 38-39)

⁵⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz VI, h. 380.

⁵⁹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bab Qawliḥ Ta’ālā al-Sāriq wa al-Sāriqah, hadis no. 6291, 6292, 6293 dan Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bab Ḥad Sāriqah wa Niṣabuhā, hadis no. 3189-3191. Semua melalui jalur ‘Ā’ishah.

⁶⁰ Seperempat dinar dirupiahkan sekarang sekitar 400.000 – 500.000 ribu rupiah. Tapi nilai bisa bertambah atau berkurang, tergantung nilai jual emas.

⁶¹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz VI, h. 381.

⁶² Tiga dirham dirupiahkan sekarang sekitar 210.000 ribu rupiah. Tapi nilai bisa bertambah atau berkurang, tergantung nilai jual perak. Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 6795, dan Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 1686.

⁶³ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 382.

⁶⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 383-384.

⁶⁵ “Allah melaknat pencuri yang mencuri pelindung kepala (topi baja) kemudian tangannya dipotong, dan mencuri tali kemudian tangannya dipotong”. Hadis ini diriwayatkan Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 6285, dan Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 3195.

⁶⁶ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 385-386.

⁶⁷ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz. II, h. 609.

⁶⁸ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 395.

⁶⁹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 396.

⁷⁰ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 416.

⁷¹ Perzinaan adalah hubungan kelamin yang terjadi antara seorang pria dengan seorang wanita yang tidak diikat oleh hubungan perkawinan yang sah. Ini adalah suatu perbuatan pidana yang diancam dengan sanksi *ḥad* dengan cambuk (*jild*) 100 kali untuk masing-masing pihak. Pelaksana sanksi adalah penguasa (*hakim*) atau orang yang berwenang untuk itu (al-Nūr:2). Lihat Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam-Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2006), cet. I, h. 265-268.

⁷² Al-Ṭabarī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz IV, h. 287.

⁷³ Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, Juz 23, h. 131.

⁷⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 416.

⁷⁵ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 417.

⁷⁶ Unsur penekanan yang dimaksud sebagaimana firman Allah swt, *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.” (QS. al-Mā'idah: 38). Lihat al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 418.

⁷⁷ Menurut Sibawaīh, *qirā'ah* ini lebih baik. Sebab menurutnya, susunan firman Allah swt. itu adalah seperti kalimat, *زَيْدًا اضْرِبْ* (kepada Zaid pukullah). Adapun alasan dibaca dengan harakat dhammah, menurut Sibawaīh itu karena lafaz tersebut menjadi *khavar mubtada'*, di mana perkiraan maknanya adalah *وَالزَّانِي حَكْمُ الزَّانِيَةِ وَالزَّانِيَةُ* Namun para ulama sepakat atas *qirā'ah* dengan harakat dhammah, meskipun menurut Sibawaīh, jika mengikuti aturan dalam ilmu Nahwu seharusnya lafaz tersebut dibaca dengan harakat fathah.

⁷⁸ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 421.

⁷⁹ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz. III, h. 1314.

⁸⁰ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 421.

⁸¹ Diriwayatkan Ibn Abī Shaibah, 10/53.

⁸² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 428-429.

⁸³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 429.

REFRENSI

- Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Moh. Chudori dan Moh. Mastua HS (Bandung: Al-Ma’ruf, 1970)
- Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009)
- Abd al-Ḥayy al-Fārmawī, *Metode Tafsir Maudhu’i*, terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002)
- Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk Sleman Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003
- Manīf ‘Abd Ḥalim Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssīrīn*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor Maktabah al-Aimān, 2003
- Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011)
- Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam- Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2006)
- Azman Abdurrahman dan Zulkifli Hasan, *Metode Ibn al-‘Arabī dalam Kitab Tafsir “Ahkam al-Qur’an dan Hubungannya dengan Metode Penafsiran Masa kini* Malaysia: Fakultas Syariah dan Undang-undang Universitas Islam Malaysia, t,t
- K.H. Q Shaleh, dkk., *Asbabun Nuzul – Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur’an*, Bandung: Diponegoro 2000
- Mohammad Arja Imroni, “Corak Tafsir Ayat Ahkām Al-Qurṭubī” Disertasi Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008

Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayatumum wa Manhajuhum* Teheran: Mu’assasah al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1414 H

Aḥmad ‘Isá Yūsuf al-‘Isá, *al-Arā al-Uṣūliyyatī li Imām al-Qurṭubī min Khilāli Tafṣīrihi* Beirut Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ismiyyah 2005