

EPISTEMOLOGI IJMAK DALAM TAFSIR

AL-JĀMI' LI AḤKĀM AL-QUR'ĀN

KARYA AL-QURṬUBI

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Doktor dalam
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

**MASRUL ANAM
NIM: F030215009**

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Masrul Anam

NIM : F530215057

Program : Doktor Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa Disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 25 Maret 2021

Saya yang menyatakan



Masrul Anam

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Masrul Anam ini telah disetujui oleh promotor dan siap diajukan untuk mengikuti ujian Verifikasi pada tanggal 26 Februari 2021

Promotor

A handwritten signature in black ink, consisting of stylized, cursive letters, positioned above a solid horizontal line.

Prof. Dr. H. M. Burhan Djamaluddin, MA.

Promotor

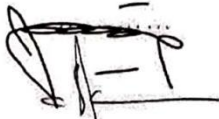
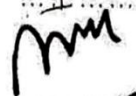


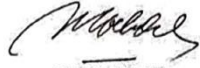
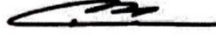

A handwritten signature in black ink, consisting of stylized, cursive letters, positioned above a solid horizontal line.

Dr. H. Khotib, M. Ag.

PERSETUJUAN TIM UJIAN DISERTASI TERTUTUP (Tahap I)

Disertasi An. Masrul Anam dengan judul “Ijmak Dalam Tafsir *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* Karya al-Qurṭubī” ini telah diujikan pada tanggal 09 Juli 2021

TIM PENGUJI

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag	Ketua/ Penguji	
2. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag	Sekretaris penguji	
3. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA	Promotor/ Penguji	
4. Dr. H. Khotib, M.Ag	Promotor/ Penguji	
5. Prof. Dr. H. Muhammad , M.Ag	Penguji Utama	
6. Prof. Dr. H. Abdul Hadi , M.Ag	Penguji	
7. Dr. Hj. Suqiyah Musyafa'ah, M.Ag	Penguji	

Surabaya, 09 Juli 2021

Ketua Penguji



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Masrul Anam
NIM : F030215009
Fakultas/Jurusan : Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir
E-mail address : anam@iainkediri.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Epistemologi Ijmak Dalam Tafsir *al-jāmi' li ahkām al-qur'an*


Karya Al-Qurtubi

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 06 April 2022

Penulis

(Masrul Anam)

ABSTRAK

- Judul : Epistemologi Ijmak dalam Tafsir *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* Karya al-Qurṭubī
- Penulis : Masrul Anam
- Promotor : 1. Prof. Dr. H. Burhan Djameluddin, MA.
2. Dr. H. Khotib, M.Ag.
- KataKunci : Epistemologi Ijmak dalam Tafsir, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, al-Qurṭubī

Salah satu keunikan al-Qur'an adalah pemilihan diksi yang mengandung makna umum. Keumuman itu memunculkan beragam interpretasi. Agar interpretasi tersebut tidak liar, dibutuhkan kesepakatan makna. Kitab yang menggabungkan beragam makna (*ikhtilāf*) dan kesepakatan makna (*ijmā'*) adalah tafsir al-Qurṭubī. Kajian ijmak dalam tafsir membutuhkan alat ukur agar seluruh perkara yang melingkupinya dapat dipetakan dengan baik. Alat ukur itu adalah epistemologi. Rumusan masalah dalam penelitian ini: 1. Bagaimana epistemologi ijmak dalam tafsir; 2. Bagaimana epistemologi ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī; dan 3. Bagaimana validitas ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī. Metode penelitian dalam kajian ini adalah kualitatif-*library research* dengan menggunakan pendekatan fikih (*Islamic jurisprudence*).

Kesimpulan dalam kajian ini adalah: *pertama*, epistemologi ijmak dalam tafsir dapat dilihat dari dua sisi: 1). segi cara mengetahui ijmak dalam tafsir berdasarkan temuan redaksi ijmak atau term yang sinonim, serta meneliti beberapa kitab tafsir untuk menentukan persamaannya. 2). ruang lingkupnya, ijmak dalam tafsir terjadi pada bidang fikih, ushul fikih, akidah, bahasa, dan sebagainya. *Kedua*: epistemologi ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī segi metode pengungkapannya adalah menggunakan *ajma'a*, *ittafaqa*, *lā khilāfa*, dan *qāla al-jumhūr*. Sumber penafsiran ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī itu menjadi tiga, yaitu teks (*naṣ*), akal (*ijtihādiyah*) dan realitas (kenyataan sejarah). *Ketiga*: validitas ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī mencakup distingsi term ijmak dapat divalidasi berdasarkan 'partner kata' yang ada setelah redaksi ijmak tersebut. Validitas term ijmak dapat dilihat dari makna *ḥaqīqī* dan makna *majāzī*. Validitas ijmak berdasarkan sumber penafsirannya dipetakan menjadi tiga bagian. Pertama, ijmak yang valid. Kedua, ijmak yang *mulghah*. Ketiga, ijmak yang *over lapping*.

Implikasi teoritik dalam penelitian ini adalah ranah kajian ijmak dalam tafsir, yaitu meliputi berbagai bidang keilmuan. Hal tersebut berbeda dengan kajian ijmak dalam fikih, hanya pada bidang fikih.

ABSTRACT

Title : Epistemology of Ijmak in Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* by al-Qurṭubī
Author : Masrul Anam
Promoter : 1. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA.
2. Dr. H. Khotib, M.Ag.
Keywords : Epistemology of Ijmak in Tafsir, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, al-Qurṭubī

One of the uniqueness of the Qur'an is the selection of diction which contains general meanings. Because of this commonality, various interpretations have emerged. In order for this interpretation not to run wild, agreement on meaning is needed. The Qur'an that combines various meanings (*ikhtilāf*) and agreement of meanings (*ijmā'*) is the interpretation of al-Qurṭubī. The study of consent in interpretation requires a measuring tool so that all the cases that cover it can be mapped properly. The measuring instrument is epistemology. The formulation of the problem in this study: 1. How is the epistemology of ijmak in interpretation; 2. How is expressed in the interpretation of al-Qurṭubī. 3. How is the validity of ijmak in al-Qurṭubī's interpretation. The research method in this study is qualitative-library research using Islamic jurisprudence approach.

The results of this study are three: first; the epistemology of ijmak in al-Qur'an interpretation can be seen as follows: 1) Based on the findings of the ijmak editorial staff and terms that are equivalent in meaning, both referring to the main book as well as the results of research analysis from various books that discuss consent. 2) Based on the scope aspect, Ijmak in interpretation includes fiqh, ushul fiqh, theology, language etc.

Second: the epistemology of ijmak in al-Qurṭubī's interpretation of the method of expression is the use *ajma'a*, *ittafaqa*, *lā khilāfa*, and *qā la jumhūr* or sentences whose meaning is equivalent to the expression. Meanwhile, the source of the interpretation of ijmak in the interpretation of al-Qurṭubī is divided into three, namely text (*naṣ*), reason (*ijtihād*) and reality (*al-wāqī'ī*).

Third: the validity of consent in the interpretation of al-Qurṭubī includes the distinction of the term ijmak can be validated based on the 'word partner' that exists after the editorial of the ijmak. While the validity of the term ijmak, it can be seen from the "real meaning" and "figurative meaning" of a verse. And the validity of ijmak based on its interpretation source is mapped into three parts: First, a valid consent. Second, ijmak *mulghah*. Third, over-lapping *ijmak*.

The theoretical implication in this research is that the realm of ijmak studies in interpretation includes various scientific fields, different from the study of consent in fiqh, it is only in the field of fiqh.

ملخص

الموضوع : نظرية المعرفة للإجماع في تفسير الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي

الكاتب : مسر الأنام

المشرف : 1. الأستاذ الدكتور برهان جمال الدين الحاج

2. الدكتور خطيب الحاج

الكلمات : نظرية المعرفة في التفسير، الجامع لأحكام القرآن الكريم، القرطبي

من مميزات القرآن اختيار الألفاظ التي تحتوي على معاني عامة، فتظهر تفسيرات متنوعة، ولهذا يلزم اتفاق المعني في التفسير حرساً من معان شاذة. الكتاب الذي يجمع بين معاني القرآن المختلفة فيها والمجمعة عليها هو كتاب التفسير للقرطبي. دراسة الإجماع في التفسير تحتاج إلى نظرية المعرفة بحيث يمكن تخطيط جميع الأمور المحيطة بها. لتحليل نظرية المعرفة لدراسة الإجماع في التفسير صيغت في ثلاث أسئلة: أولاً كيف تكون نظرية المعرفة للإجماع في التفسير؟ ثانياً كيف تكون نظرية المعرفة للإجماع في تفسير القرطبي؟ ثالثاً كيف تصحيح الإجماع في تفسير القرطبي؟ وهذا البحث بحث نوعي مكتبي باستخدام الاتجاه الفقهي.

نتائج هذا البحث فيما يلي: أولاً يمكن رؤية نظرية المعرفة للإجماع في التفسير على الطريقتين التاليتين: أولاً، بناءً على الألفاظ المترادفة وتحليلها في كتب التفسير لكشف وجه الشبه بينها. ثانياً، بالنظر إلى مجال الإجماع في التفسير الذي يقع في علم الفقه وأصوله والكلام واللغة وغيرها.

ثانياً: نظرية المعرفة للإجماع في تفسير القرطبي بالألفاظ التي يستعملها القرطبي في معنى الإجماع هي: أجمع، اتفق، لأخلاف، وقال الجمهور، و الألفاظ المترادفة بها. وفي الوقت نفسه، ينقسم مصدر تفسير الإجماع في تفسير القرطبي إلى ثلاثة، وهي النص (المخطوطة) والعقل (الاجتهادية) والواقع (الواقعي التاريخي).

ثالثاً: تصحيح الإجماع في تفسير القرطبي يشتمل على تمييز معنى الإجماع بحسب تركيب الكلمة التابعة لها. وتصحيح التحديد في معنى الإجماع ينقسم إلى "المعنى الحقيقي" و "المعنى المجازي". ثم عند تصحيح مصدر الإجماع ينقسم إلى ثلاثة: أولاً، الإجماع الصريح، ثانياً، الإجماع الملغى، ثالثاً، الإجماع المفروط.

الآثار النظرية لهذا البحث هو أن دراسة الإجماع في التفسير تشتمل على المجالات العلمية المختلفة، باختلاف الإجماع في الفقه الذي يشتمل على مجال الفقه فقط.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN TIM VERIFIKATOR.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
UCAPAN TERIMA KASIH	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
ABSTRAK	viii
DAFTAR ISI.....	xi
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	14
C. Rumusan Masalah	15
D. Tujuan Penelitian	15
E. Kegunaan Penelitian	16
F. Kerangka Teoritik	17
G. Penelitian Terdahulu.....	21
H. Metode Penelitian	22
I. Sistematika Pembahasan	29
BAB II: EPISTEMOLOGI IJMAK DALAM TAFSIR	
A. Konsepsi Umum Epistemologi	31
B. Ijmak.....	42
C. Epistemologi Ijmak dalam Tafsir.....	63
BAB III: BIOGRAFI AL-QURṬUBĪ DAN <i>AL-TAFSĪR AL-JĀMI' LI AḤKĀM AL-QUR'ĀN</i>	
A. Biografi al-Qurṭubī.....	77
B. <i>Al-Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān</i>	86

BAB IV: IJMAK DALAM TAFSIR AL-QURṬUBĪ

A. Term Ijmak dalam Tafsir al-Qurṭubī	94
B. Sumber Ijmak dalam Tafsir al-Qurṭubī	158
C. Validitas Term Ijmak dalam Tafsir al-Qurṭubī	165

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan.....	184
B. Implikasi Teoretis	186
C. Keterbatasan Studi	187

DAFTAR PUSTAKA	188
-----------------------------	------------

BIODATA PENULIS.....	189
-----------------------------	------------



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ijmak dapat dijadikan sebagai salah satu sumber atau dalil hukum setelah Al-Qur'an dan Hadis. Hal ini menunjukkan bahwa ijmak memiliki fungsi sebagai suatu ketetapan hukum yang mengikat dan harus dipatuhi oleh umat Islam. Juhur ulama mengatakan bahwa kedudukan ijmak adalah sebagai salah satu sumber atau dalil hukum sesudah Al-Qur'an dan Hadis.¹ Oleh karena itu, ijmak memiliki peranan yang penting dalam mengatasi berbagai macam persoalan baru, baik yang berhubungan dengan problematika sosial, maupun problematika politik melalui kesepakatan bersama (ijmak).²

Pada masa awal (setelah Nabi Muhammad SAW. wafat) ijmak lebih merupakan kebutuhan pragmatis bila dibandingkan dengan sebuah prinsip syariat yang eksplisit. Hal ini, terlihat dalam beberapa kasus yang terjadi pada zaman sahabat, terutama dalam perkembangan politik, seperti pertemuan di Tha'qifah Bani Sa'idah.³ Oleh karena itu, ijmak dijadikan sebagai salah satu sumber dan dalil

¹Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 118. Pendapat ini dikutip juga oleh Abd Rahman, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2011), 148; begitu juga dikutip kembali oleh Dedi Supriadi, *Ushul Fiqh Perbandingan* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 163.

²Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj Agah Garnadi, cet II (Bandung: pustaka, 1984), 116.

³ Tha'qifah Bani Sa'idah adalah tempat pertemuan yang berada di kota Madinah, seperti Dar al-Nadwah di Makkah tempat pertemuan orang Quraisy. Sudah menjadi suatu kebiasaan bahwa kaum Ansar berkumpul di balai untuk berkonsultasi dan berkumpul dengan cara memusyawarahkan masalah-masalah yang bersifat umum, sebagaimana kebiasaan kaum Quraisy berkumpul di Dar al-Nadwah. Lihat Muḥammad Dhiya' al-Rayis, *al-Nazāriyāt al-Siyāsāt al-Islāmiyāt*, (Mesir: Maktabah al-Anjlu, 1957), 25

hukum meskipun dalam beberapa kasus persoalan ijmak masih menjadi polemik dan perdebatan.

Ijmak dapat dijadikan sebagai sumber dan dalil hukum apabila terbentuk dari kategori *epistemik* yang merupakan suatu obyek pengetahuan dan sudah legitimitasi menurut konsepsi para ahli, bukan semata kategori normatif, apalagi masih terdapat beberapa ulama yang memperdebatkan kehujahan ijmak. Perdebatan tersebut berpusat pada dua pembahasan utama. *Pertama*, ijmak merupakan konsensus para sahabat atau para ahli hukum secara umum atau keseluruhan umat Islam. *Kedua*, ijmak tersebut merupakan syarat sebagai hasil kesepakatan penuh atau cukup kesepakatan mayoritas. Perdebatan pertama tersebut ditentukan oleh siapa yang berhak untuk menyatakan ijmak. Sedangkan, yang kedua ditentukan berdasarkan jumlah orang yang menentukan ijmak.

Dalam sejarah tercatat bahwa ijmak sudah terjadi dalam realita masa lalu dan tidak menutup kemungkinan terjadi pada waktu yang akan datang. Berdasarkan catatan dalam sejarah, pemilihan khalifah pertama, yaitu Abu Bakar merupakan hasil dari ijmak. Selain itu, penentuan tentang haramnya lemak babi, hak kakek seperenam dari harta waris cucu, cucu tidak mendapatkan warisan karena terhalang anak, tidak sah seorang muslim menikah dengan non-muslimah, dan lain sebagainya juga berdasarkan hasil ijmak.⁴

Abd. Al-Wahab Khallaf dalam bukunya menyatakan bahwa ijmak dapat terlaksana dan mudah terjadi pada era yang serba modern dan canggih apabila

⁴ A. Djazuli dan I.Nurol Aen, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 112-113.

pelaksanaan ijmak dikoordinasi oleh suatu negara tertentu dengan cara bekerja antar beberapa negara yang jumlah penduduknya mayoritas beragama Islam. Setiap negara harus menetapkan standar tertentu untuk mengangkat seseorang yang dapat dinyatakan bahwa mereka sudah mencapai derajat mujtahid (orang yang berhak merumuskan ijmak) dan memberikan ijazah (surat legalitas) mujtahid terhadap seseorang yang dianggap pantas untuk mencapai derajat tersebut. Berdasarkan klasifikasi tersebut semua mujtahid di dunia yang mayoritas Islam dapat ditemukan.⁵

Di era globalisasi dengan kemajuan teknologi informasi dewasa ini, pendapat yang dikemukakan oleh Abd. al-Wahhāb Khallāf tersebut sangat mungkin terjadi. Meskipun para mujtahid bertebaran di seluruh permukaan bumi, mereka akan dapat dipertemukan dalam satu masa tertentu untuk membicarakan masalah hukum atau setidaknya untuk menghimpun pendapat mereka.

Menurut Abd. al-Wahhāb Khallāf, ijmak mungkin dapat terjadi apabila masalahnya diserahkan kepada pemerintah. Sebagai *uli al-amr*, pemerintah dapat mengetahui para mujtahidnya dan dapat menentukan mujtahid suatu bangsa yang dapat disepakati oleh mujtahid seluruh dunia Islam, baik didasarkan pada kesepakatan penuh, maupun kesepakatan mayoritas.⁶

Allah menurunkan Al-Qur'an dengan menggunakan Bahasa Arab, sehingga mayoritas orang Arab memahami makna dari ayat-ayat suci Al-Qur'an. Namun, antara sahabat yang satu dengan lainnya beraneka ragam dalam memahami kandungan ayat suci Al-Qur'an. Jika terdapat kejanggalan yang tidak

⁵Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm al-'Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003) 54.

⁶Ibid: 54.

bisa dipahami, mereka langsung menanyakannya kepada Nabi Muhammad SAW. Pada masa itu, mereka sama sekali tidak menemukan permasalahan yang besar karena semuanya dapat langsung ditanyakan kepada Rasulullah SAW. Pada masa itu tidak seorang pun dari para sahabat yang berani menafsirkan Al-Qur'an selain Rasulullah SAW.⁷

Setelah Rasulullah SAW. wafat, mereka berijtihad dan berani menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Tercatat sekitar sepuluh orang mufasir terkenal yang berasal dari kalangan sahabat, yaitu: Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tabit, Abu Musa Al'As'ari, dan Abdullah bin Zubair. Namun, diantara mereka yang paling banyak menafsirkan Al-Qur'an adalah Ali bin Abi Talib, Abdullah bin Mas'ud, dan Abdullah bin Abbas.⁸

Para tokoh tafsir dari kalangan sahabat yang disebutkan di atas mempunyai beberapa murid dari kalangan para *tabi'in*. Secara otomatis, lahirlah tokoh-tokoh tafsir baru, khususnya di kota-kota tempat mereka tinggal, seperti Sa'id bin Jubair dan Mujahid bin Jabr di Makkah, yang waktu itu berguru kepada Ibnu Abbas. Muhammad bin Ka'ab, Zaid bin Aslam di Madinah, yang ketika itu berguru kepada Ubay bin Ka'ab, Al-Hasan al-Basri, Amir Al-Sya'bi di Irak, yang ketika itu berguru kepada Abdullah bin Mas'ud.⁹

Kegiatan belajar mengajar tersebut berjalan terus-menerus sehingga para

⁷Al-Suyuti, *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), Juz 2, 183.

⁸ Ahmad Mustofaal-Maraghi, *Tafsir al-Marāghī* (Beirut: Dar al-Fikri, 1988) Juz 1, 6. Sedangkan menurut Abdal-Rohman, sahabat yang paling banyak menafsirkan al-Qur'an adalah: Ibnu 'Abbas, Ibnu Mas'ud, Abu Musa al-Ash'ari, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Thabt, 'Aishah, Abu Bakar, 'Umar, Uthman dan 'Ali. Abdur Rohman, *Tafsir Sahabat; Fakta Sejarah Penafsiran al-Qur'an Ala Sahabat Nabi* (Kediri: Parafraza, 2015). 35.

⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 2001), 71.

ulama, khususnya para mufasir tidak hanya membaca Al-Qur'an (lafadnya), tetapi mereka mampu memahami (menafsirkan Al-Qur'an) dan mengontekstualisasikan ke dalam nilai-nilai praktis, sehingga memiliki semangat untuk selalu berusaha mempelajarinya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika Al-Qur'an memberikan pengaruh yang luas dan mendalam terhadap jiwa dan tindakan manusia.¹⁰

Para mufasir berusaha untuk dapat menangkap nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, karena berbagai macam faktor dan latar belakang yang mereka miliki, lahir beberapa paradigma, perspektif, dan metode penafsiran sendiri. Oleh karena itu, tidak bisa dipungkiri jika terjadi berbagai variasi hasil penafsiran (keragaman). Dalam kerangka hukum Islam, menafsirkan Al-Qur'an merupakan *fardhu kifayah*. Sedangkan, mengamalkan Al-Qur'an adalah *fardhu 'ain*.¹¹

Para ulama sangat antusias dalam memahami Al-Qur'an walaupun hasil dari pemahaman mereka sangat beragam. Merupakan karunia apabila para ulama memiliki kesepakatan yang sama dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an atau makna dari sebuah ayat. Kesepakatan itulah yang disebut ijmak dalam tafsir.¹² Ijmak dalam tafsir selalu berhubungan dengan tafsir para sahabat, para tabiin, dan juga para ulama. Dengan demikian, pembahasan ijmak dalam tafsir berkenaan dengan makna ayat tertentu yang memiliki kesepakatan makna dari

¹⁰ Muḥammad al-Ghazali, *Al-Qur'an Kitab Zaman Kita*, Terj.oleh Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, 1996), 34-35.

¹¹ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 27-28.

¹² Ahmad Sa'ad al-Khatib, *Mafa>tih al-Tafsir* (Riyad: Dar al-Tadmiriyyah, 2010), 43.

para mufasir.¹³

Pembahasan tentang ijmak dalam tafsir hanya terdapat dalam tiga buku, yaitu *pertama, al-Ijmā' fī al-Tafsīr* karya Muhammad bin Abd. Al-Aziz Ahmad Al-Khudari. *Kedua, Ilmu al-Tafsir (Usūluh wa Manāhijuh)* karya Muhammad Afifuddin Dimiyati|. *Ketiga, Irshād al-Dārisīn ilā Ijmā' al-Mufasssīrīn* karya Muhamad Afifuddin Dimiyati.

Buku yang pertama, yaitu *Ijmā' fī al-Tafsīr* membahas secara umum tentang ijmak dalam tafsir. Bab pertama dalam buku tersebut membahas tentang ijmak berdasarkan disiplin ilmu ushul fiqh, yang meliputi: pengertian ijmak, kedudukan ijmak, tingkatan ijmak, faedah ijmak, dan kehujjahan ijmak. Dalam buku tersebut Khudari mengumpulkan beberapa penafsiran ayat yang telah ditetapkan oleh para mufasir sebagai ijmak dalam tafsir mereka. Khudari juga membahas dengan menggunakan pisau analisis kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh para ulama *uṣūl al-fiqh*.¹⁴

Buku yang kedua merupakan ringkasan dari buku yang pertama. Hanya buku ini yang membahas ijmak dalam tafsir yang dikategorikan sebagai salah satu ranah kajian *ulum Al-Qur'an*. Buku yang ketiga berisi ringkasan dari contoh-contoh ijmak dalam tafsir, yaitu hanya memuat ijmak *ṣahīḥ* yang mengambil dari buku yang pertama.¹⁵ Namun, ketiga buku tersebut belum membahas secara spesifik tentang ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi.

Secara umum, dalam tafsir terdapat berbagai macam metode dan bentuk

¹³Ibid., 43

¹⁴Muhammad bin 'Abd al-Aziz bin Ahmad al-Khudari, *al-Ijmā' fī al-Tafsīr* (Tesis Jami'ah al-Imām Ibnu Sa'ud al-Islamiyah, Riyadh, 1416), 11.

¹⁵Dimiyati, Muhammad 'Afif al-Din, *Irshād al-Dārisīn ilā Ijmā' al-Mufasssīrīn* (Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016), 6.

pengungkapan ijmak. Adapun metode yang digunakan oleh Al-Qurtubi dalam menentukan ijmak dalam tafsirnya adalah menggunakan kata *ajma'a*, *ittafaqa*, *la khilāfa*, dan *qāla al-jumhūr* atau kata yang mendekati makna tersebut. Mungkin masih banyak terdapat ungkapan kata yang sepadan dengan para mufasir yang mengungkapkan suatu pendapat yang disepakati bersama atau hanya mayoritas saja.

Perbedaan term ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi dapat ditentukan berdasarkan 'partner kata' setelah redaksi ijmak tersebut, bukan pada bentuk ungkapan ijmak (seperti kata *ajma'a*) atau kata lain yang maknanya sepadan. Sedangkan, sikap Al-Qurtubi dalam penukilan ijmak tidak hanya menerima begitu saja. Akan tetapi, mengkritik, bahkan terkadang menolaknya.

Al-Qurtubi terkadang hanya menukil dari ulama sebelumnya, seperti menafsirkan surah Al-Baqarah: 226, dia menukil dari Ibn Mundir.¹⁶ Contoh, makna kata *fā'u* adalah kembali rujuk, tetapi Ibnu Mundhir¹⁷ mengatakan bahwa makna *fā'u* adalah *jimak* (bersetubuh). Bagi orang yang tidak memiliki *udhur*, seperti sakit, gila, atau yang sejenisnya ketika *udhumya* telah hilang, (seperti datang dari bepergian, sembuh dari sakit, atau bebas dari penjara, jika tidak *fā'u* (bersetubuh), maka jatuhlah talak¹⁸. Sedangkan, Abd. Al-Malik berpendapat dalam *mudawwanah* dan *mabsūt* bahwa apabila tidak *fā'u* maka terjadi talak

¹⁶ الثامنة عشرة- قال ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم على أن الفيء الجماع لمن لا عذر له، فإن كان له عذر مرض أو سجن أو شبه ذلك فإن ارتجاعه صحيح وهي امرأته، فإذا زال العذر بقدمه من سفره أو إفاقته من مرضه، أو انطلاقه من مرضه أو سجنه فأبي الوطي فرق بينهما إن كانت المدة قد انقضت. lebih lengkapnya baca Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr ibn Farh al-Ansari al-khazraji al-Andalusi Al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* Jilid 2, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 2011) 74.

¹⁷ AbuBakr Muhammad bin Ibrahim bin al-Mundhir terkenal dengan sebutan Syekh al-Haram yaitu seseorang pakar fikih dan mujtahid. Lihat *al-Sir* 14/490, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah* 3/120.

¹⁸ Al-Qurtubi, *al-Jāmi' fi Ahkām al-Qur'ān* Jilid 2, Juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 2011) 74.

bā'in.¹⁹

Di dalam surah Al-Baqarah [2], ayat: 230 kata yang berbunyi *fa in tallaqaha*, menurut Al-Qurtubi bermakna talak ketiga. Dalam tafsir tertulis: “*wa hadhā majma' alaih la khilāf fih*”²⁰. Hal itu, menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan penafsiran dari *mufasir* yang lain atau *ijmā' ṣaḥīḥ*. Selain itu, dalam menafsirkan kata tersebut, dia tidak hanya menukil. Akan tetapi, juga menyebutkan perbedaan dari makna lafal yang sudah disepakati mufasir. Keunikan lain dari Al-Qurtubi adalah tak jarang mengkritik kesepakatan para mufasir terhadap makna ayat tertentu. Seperti dalam surah Al-Baqarah [2] ayat: 57 lafal *salwa* diartikan oleh Ibnu Atiyah dengan makna beragam dan sudah menjadi *ijmā' al-mufasirīn*. Namun, Al-Qurtubi membantahnya dan memberikan arti lafal *salwa* adalah madu yang berasal dari bahasa Kunanah.²¹

Kajian ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi berhubungan dengan ayat-ayat hukum dan tafsir *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān* yang merupakan salah satu kitab tafsir yang memiliki corak fiqh (*lawn al-fiqh*), sehingga sangat relevan untuk dilakukan analisis tentang hukum yang berhubungan dengan ayat-ayat Al-Qur'an.

Pada awalnya, masalah ijmak berada pada wilayah fikih. Akan tetapi, berselang waktu masuk wilayah tafsir. Secara epistemologi, ijmak dalam tafsir masih belum baku. Oleh karena itu, tafsir Al-Qurtubi dipilih sebagai bahan kajian

¹⁹Ibid: 75

²⁰ ibid: 98.berikut kutipan langsung:

قوله تعالى: { فَإِنْ طَلَّقَهَا } يريد الزوج الثاني. { فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا } أي المرأة والزوج الأول ، قاله ابن عباس ، ولا خلاف فيه. قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الحر إذا طلق زوجته ثلاثاً ثم انقضت عدتها ونكحت زوجاً آخر ودخل بها ثم فارقتها وانقضت عدتها ثم نكحت زوجها الأول أنها تكون عنده على ثلاث تطليقات

²¹Ibid.,286.

dengan pertimbangan: *Pertama*, tafsir Al-Qurtubi memiliki corak *fiqhi (ahkam)*. Akan tetapi, persoalan ijmak didominasi oleh kajian fikih. *Kedua*, karakter penyusunan tafsir Al-Qurtubi berdasarkan masalah demi masalah. Misalnya, suatu ayat terdapat sepuluh masalah yang diperdebatkan. Kemudian, Al-Qurtubi menjelaskan titik tertentu yang dinyatakan sebagai hasil dari ijmak.

Oleh karena itu, perlu adanya kajian secara mendalam tentang epistemologi ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi yang berusaha memahami proses cara terjadinya ijmak, dasar-dasar, batas-batas, keabsahan dan keandalan, serta hubungannya dengan kebenaran. Lebih tegas lagi, epistemologi menyangkut hakikat, sumber, metode, dan kriteria kebenarannya yang merupakan penyelidikan filosofis mengenai pengetahuan manusia.²²

Diantara ciri khusus dari epistemologi adalah penekanan pada suatu kenyataan bahwa seluruh manusia dapat merasa yakin, bahkan juga oleh orang yang mengalami keraguan sekalipun. Epistemologi disusun untuk menghindari atau menjauhkan diri dari sifat keragu-raguan. Epistemologi pada pembahasan ini untuk menguji seseorang dapat memahami ijmak dalam tafsir dan membangun kembali pondasi yang kokoh untuk merumuskan peristilahan ijmak dalam tafsir yang diakui oleh para intelektual.

Dengan demikian, tujuan utama pembahasan epistemologi dalam tafsir tersebut adalah agar seseorang dapat keluar dan terhindar dari sikap keragu-raguan, sikap ketidaktahuan (*ignorance*), dan mengganti kepercayaan (*beliefs*) yang tidak didukung oleh data yang memadai dan lengkap menjadi suatu konsep

²² Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam Mustasfa min 'Ilmi al-Usul Karya al-Ghazali* (Yogyakarta: Disertasi IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 15-16.

atau teori yang matang.

Secara umum, orientasi yang dimiliki oleh berbagai macam aliran epistemologi modern adalah mempertentangkan secara tegas antara dunia “*subyek*” dan “*obyek*”, yakni berupa perbedaan yang tajam antara “akal pikiran manusia yang memiliki sifat dapat mengetahui” (*knowing subject*) dan “dunia luar” (*the external world*) yang selalu dijumpai setiap hari agar diupayakan untuk diketahui dan dipahami.²³

Di dalam dunia pemikiran muslim, setidaknya terdapat tiga jenis teori pengetahuan. *Pertama*, pengetahuan rasional yang dikembangkan oleh Al-Farabi, Al-Kindi, Ibnu Sina, Ibnu Bajjah, Ibnu Tufayl, Ibnu Rusyd, dan lain-lain. *Kedua*, pengetahuan indriawi. *Ketiga*, pengetahuan *kasyf* (instuisi) yang diperoleh melalui ilham. Jenis teori pertama dan ketiga dominan dalam dunia pemikiran muslim. Sedangkan, jenis teori kedua sedikit yang menggunakannya meskipun banyak ayat Al-Qur’an yang menjelaskan tentang perolehan ilmu melalui indra.²⁴

Dalam dunia Islam yang berkembang dengan nalar Arab, epistemologi menurut M. Abid Al-Jabiri bisa dibedakan menjadi tiga macam: *bayani*, *irfani*, dan *burhānī*. Epistemologi *bayānī* menjadikan nash, ijmak, dan ijthad sebagai rujukan utama dalam usaha menemukan pengetahuan tentang ajaran agama. Epistemologi ‘*irfānī*’ menjadikan segala sesuatu yang bersifat *kashf* sebagai satu-satunya jalan untuk menemukan pengetahuan melalui ilham. Epistemologi ‘*burhānī*’ berkaitan dengan kemampuan manusia untuk memperoleh pengetahuan yang didapat melalui pengalaman indra, pengalaman empiris, serta pemikiran

²³ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 119.

²⁴ Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam* (Jakarta: Prenadamedia, 2015), 19-20.

rasionalnya.²⁵

Epistemologi merupakan suatu alat penghubung masa silam sebagai cabang ilmu filsafat yang digunakan untuk mempelajari batas-batas pengetahuan. Epistemologi juga merupakan teori pengetahuan yang membahas tentang berbagai macam segi ilmu pengetahuan, seperti kemungkinan, asal mula, sifat alami, batas-batas, asumsi dan landasan, validitas, dan reliabilitas sampai pada permasalahan kebenaran.²⁶

Pembahasan tentang epistemologi berhubungan dengan bagaimana cara memperoleh ilmu pengetahuan, mengolah, menganalisis, membentuk suatu teori, prostulat, dan paradigma tertentu. Epistemologi merupakan suatu disiplin ilmu yang bersifat *evaluative*, *normative*, dan kritis. Disebut *evaluatif* karena epistemologi bersifat dapat menilai apakah suatu keyakinan, sikap, pernyataan, pendapat, atau teori pengetahuan dapat dibenarkan, dijamin kebenarannya, atau memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan secara nalar. Bersifat *normatif* karena epistemologi dapat menentukan norma atau tolok ukur kebenaran pengetahuan.²⁷

Sebagai cabang ilmu filsafat, epistemologi tidak hanya memberikan deskripsi atau paparan tentang bagaimana proses manusia mengetahui sesuatu dapat terjadi, tetapi membuat penentuan sesuatu yang betul dan keliru berdasarkan norma epistemologi serta bersifat kritis karena mempertanyakan dan menguji

²⁵ M. Abid al-Jabiry, *Bunyah al-Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirasat Al-Arabiyyah, 1990), 373.

²⁶ The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Bandung: Rosdakarya, 2004), 83.

²⁷ R. Harre, *The Philosophy Of Science: An Introductory Survey* (New York: Oxford University Press, 2007), 2.

kebernalaran cara ataupun hasil kegiatan manusia.²⁸

Secara teknis, epistemologi dalam kajian ini difokuskan pada cara-cara memperoleh ilmu pengetahuan, baik melalui data empiris, analisis rasional, maupun gabungan antara keduanya. Tiga cara tersebut merupakan suatu metode yang lazim digunakan dalam upaya untuk memperoleh suatu ilmu pengetahuan. Epistemologi dengan nuansa inilah yang dimaksud oleh John A. Hughes: *“it is concerned with philosophical claims about the way in which the world is known to us and, as such, clearly involves issues about the nature of knowledge it self.”*²⁹ Inti persoalan dalam epistemologi, yaitu cara (*the way*) yang melibatkan metode-metode untuk memperoleh pengetahuan, baik yang dapat, maupun diusahakan untuk dapat diketahui oleh manusia yang mencakup cara-cara memperoleh ilmu pengetahuan.

Epistemologi merupakan suatu cabang ilmu filsafat yang berhubungan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan yang memuat tiga pembahasan utama, yang meliputi; sumber pengetahuan, metode pengetahuan, dan tolak ukur validitas pengetahuan. Begitu juga, tafsir memiliki tiga pembahasan utama, yaitu proses pemikiran, ilmu penafsiran, dan hasil produk dari proses penafsiran. Tafsir bisa dipahami sebagai ilmu yang digunakan untuk menemukan pemahaman dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur'an sesuai kemampuan manusia. Dengan kata lain, yang dimaksud dengan “epistemologi tafsir” ialah konsep atau teori pengetahuan mengenai sumber, metode, dan validitas penafsiran.

²⁸ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 18.

²⁹ John A. Huges, *The Philosophy Of Social Research* (New York: Longman Publishing New York, 1999) 5

Dalam hal ini epistemologi berkaitan dengan persoalan hakikat pengetahuan, sumber, metode, syarat-syarat untuk memperoleh, dan kepastian dalam pengetahuan (validitas).³⁰

Ijmā' fī al-tafsīr adalah kesepakatan para ahli tafsir dari satu masa tertentu yang berkaitan dengan penafsiran satu ayat atau beberapa ayat Al-Qur'an. Biasanya, para ahli tafsir menggunakan kalimat : “*ajma'a al-mufasssīrūn ala kadhā*” atau lafal yang mendekati makna kalimat tersebut.³¹ Oleh karena itu, penelitian ini menitik beratkan pada kajian tentang teori ijmak dalam tafsir yang berawal dari ijmak dalam kajian *uṣūl al-fiqh* dan *al-fiqh* menjadi kajian dalam *ulūm Al-Qur'ān dan al-Tafsīr*.

Sebagaimana yang sudah ditegaskan dalam buku *Ijmā' fī al-Tafsīr* karangan Muhammad Ibn Abd. Al-Aziz bin Ahmad Al-Khudari, menyebutkan bahwa belum ada seorangpun yang pernah membahas ijmak dalam tafsir selain dirinya. Oleh karena itu, pengembangan kajian ini sangat penting terutama dalam membahas pemikiran tokoh tertentu, sehingga menemukan sumber dan metode-metode tertentu. Berdasarkan penjelasan di atas, perlu dikaji lebih jauh tentang “Epistemologi Ijmak dalam Tafsir *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān* Karya Al-Qurtubi.”

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari pemaparan latar belakang di atas, ada beberapa masalah yang dapat

³⁰ Irfan Abd al-Hamid Fattah, *Ma'ālim Naẓāriyāt al-Ma'rifah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Amman: Maktab al-Urdun, 2000), 151.

³¹Ibid., 52.

diidentifikasi, antara lain:

1. Epistemologi mengacu pada adanya tahapan evolusi pengetahuan secara gradual; mulai dari menentukan praduga (*presumption*), nalar rasional (*plausibility*), kemungkinan (*probability*), keraguan (*skepticism*) sampai justifikasi persoalan (*justification*). Namun, masalah pokok dan tahapan ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi masih belum jelas.
2. Dalam tafsir Al-Qurtubi terdapat banyak pembahasan tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan ijmak dalam masalah hukum. Akan tetapi, hal itu belum ada pembahasan secara khusus walaupun munculnya ijmak berawal dari kajian ayat-ayat tersebut secara umum.
3. Sebagian ulama tafsir memiliki kesepakatan terhadap makna ijmak dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Namun, kesepakatan tersebut masih belum ada penjelasan secara rinci, baik dari segi metode, maupun bentuk lafalnya, khususnya epistemologi ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi.
4. Sebagian ulama menjadikan ijmak sebagai sumber hukum Islam yang ketiga. Akan tetapi, belum ada pembahasan mengenai klasifikasi ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi secara detail dan terperinci.

Dari beberapa masalah di atas, penelitian ini dibatasi pada tiga masalah, yaitu:

1. Epistemologi ijmak dalam tafsir;
2. Epistemologi ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi;
3. Validitas ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di atas, rumusan masalah dalam penelitian ini, sebagai berikut:

1. Bagaimana epistemologi ijmak dalam tafsir?
2. Bagaimana epistemologi ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi?
3. Bagaimana validitas ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi?

D. Tujuan Penelitian.

Sesuai dengan rumusan masalah tersebut, penelitian ini memiliki tiga tujuan yaitu:

1. Untuk menemukan epistemologi ijmak dalam tafsir.
2. Untuk menemukan ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi.
3. Untuk menemukan validitas ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat berguna, baik secara teoretis, maupun praktis.

1. Kegunaan Teoretis

Secara teoretis, penelitian ini berguna untuk memahami epistemologi ijmak dalam tafsir yang terkumpul dalam satu karya. Seorang pengkaji diharapkan mampu meminimalisasi kesalahan dalam menafsirkan firman Allah SWT. serta dapat menambah khazanah kajian ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Selain itu, ijmak masih jarang dikaji dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir sebab kebanyakan ijmak

masih dalam kajian *uṣūl al-fiqh* dan fikih. Hadirnya kajian ini bertujuan untuk memudahkan para akademisi dalam mengkaji ilmu Al-Qur'an dan tafsir, terutama pada saat memahami ayat yang maknanya disepakati oleh beberapa ulama tafsir, sehingga memiliki arti yang sama.

2. Kegunaan Praktis

Penelitian tentang ijmak dalam tafsir berguna untuk mengaplikasikan ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi dari segi epistemologi, metode penafsiran, pengambilan sumber rujukan, validitas tolak ukur kebenaran, kekuatan nalar mufasir yang tertuang pada karyanya, dan beberapa aspek penting yang layak untuk dijadikan sumber referensi kajian ijmak dalam tafsir.

Dengan adanya karya ini diharapkan dapat menghidupkan kembali nilai-nilai *Qur'ānī* secara praktis dan mengimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, serta memiliki pemahaman yang benar, khususnya bagi mereka yang mengkaji dan mendalami Al-Qur'an tentang makna suatu lafal atau suatu ayat.

F. Kerangka Teoritik

Untuk menjawab tiga rumusan masalah dalam penelitian disertasi ini secara detail, maka digunakan dua kerangka teoretis sebagai berikut:

1. Teori Epistemologi

Epistemologi bermanfaat untuk menelusuri asal, struktur, metode, dan validitas pengetahuan (*the branch of philosophy which investigates the origin,*

structure, methods, validity of knowledge)³². Istilah ini pertama kali diperkenalkan oleh J.F. Ferrier pada tahun 1854 M. Dalam bukunya ia menuliskan perbedaan dua cabang filsafat: *epistemologi* dan *ontologi*. *Epistemologi* berbeda dengan logika. Logika adalah sains formal yang berkenaan dengan prinsip penalaran-penalaran yang sah.³³ *Epistemologi* adalah teori dan sistem pengetahuan yang berhubungan dengan “*the nature of knowledge*” (hakekat pengetahuan), “*the origin of knowledge*” (sumber pengetahuan), dan yang terakhir adalah “*validity of knowledge*” (validitas pengetahuan).

2. Teori Ijmak

Terdapat beberapa perbedaan rumusan tentang ijmak. Perbedaan tersebut terletak pada siapa yang berhak untuk melakukan kesepakatan dan masalah apa saja yang dapat dikategorikan dalam lingkup pembahasannya.

Pertama, ijmak menurut Al-Ghazali adalah suatu kesepakatan umat Muhammad SAW. secara khusus terhadap suatu urusan agama.³⁴ Dalam hal ini, istilah umat Muhammad masih memiliki pemahaman secara umum, yaitu seluruh umat Nabi Muhammad atau hanya sebagian umat. Pandangan Imam Al-Ghazali tersebut mengikuti pandangan Imam Syafi'i yang menetapkan ijmak sebagai kesepakatan umat. Hal itu, didasarkan pada keyakinan bahwa yang terhindar dari kesalahan adalah umat secara keseluruhan dan bukan perorangan.³⁵

Kedua, kesepakatan tentang ijmak hanya dikhususkan bagi kalangan *ahl*

³² A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar*, (Jakarta: Center For Strategic And International Studies, 1987) 3

³³ Juhaya S. Praja, *Filsafat Dan Metodologi Ilmu Dalam Islam*, (Bandung: Teraju, 2002) 149

³⁴ Abu Hamid Muhammad bin al-Ghazali al-Tusy, *al-Mutashfa min 'Ilm al-Uṣūl* (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1997), 286.

³⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), Jilid 1, 113.

al-‘ilm (ulama fikih), seperti kesepakatan mereka dalam perincian hukum shalat dan sebagainya. Segala sesuatu yang ditetapkan wajib bagi orang awam untuk menerimanya. Al-Ghazali mengatakan bahwa kalau orang awam berbeda pendapat tentang suatu kasus yang telah disepakati para ulama dalam suatu waktu, hal itu tetap dikatakan ijmak.³⁶

Pembagian yang pertama, (ijmak adalah suatu kesepakatan umat Muhammad SAW. secara khusus atas suatu urusan agama) akan selalu berhubungan dengan *nash-nash* yang *qaṭ’i* (yang pasti) dan yang sudah *ma’lūm fi al-dīn bi al-dlarūrah* (seseorang wajib menerimanya), seperti sumber wajibnya shalat, zakat, dan puasa adalah *qaṭ’i* dan pasti *dalalahnya*. Sedangkan, pembagian yang kedua, (kesepakatan tentang ijmak hanya dikhususkan bagi kalangan *ahl al-‘ilm* atau ulama fikih) adalah ijmak *khawas* (ijmak orang-orang khusus). Sebagaimana yang dikatakan Al-Ghazali bahwa mereka yang masuk dalam wilayah itu hanyalah orang-orang tertentu yang diakui keilmuannya.³⁷

Seorang ulama *shāfi’iyah*, al-Amidi merumuskan ijmak sebagai berikut:

الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل و العقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع

Ijmak adalah kesepakatan sejumlah *ahl al-ḥal al-aqd* (para mujtahid yang kompeten dalam hukum-hukum syariat) dari umat Muhammad saw. pada suatu masa atas hukum suatu perkara.³⁸

Sementara itu, ulama Syi’ah mengungkapkan definisi ijmak yang berbeda secara substansial. Mereka tidak menitikberatkan pada kata “semua”,

³⁶ Abu Hamid Muḥammad bin al-Ghazali al-Ṭusy, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, 290

³⁷ Sa’di Abu Habieb, *Persepakatan Ulama dalam Hukum Islam Ensiklopedi Ijmak*, Terj. Sahal Mahfudz dan Mustofa Bisri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), X/ II.

³⁸ Imam al-‘Alamah Ali bin Muḥammad al-‘Amidi, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (Riyāḍ: Dr al-Somi’i, 2003), Juz 1, 181.

tetapi cukup pada kelompok atau beberapa orang asalkan kelompok itu mempunyai wewenang dalam menetapkan hukum. Untuk tujuan ini, ulama Syi'ah merumuskan definisi ijmak sebagai berikut:

اتفاق جماعة لاتفاقهم في إثبات الحكم الشرعي³⁹

“Kesepakatan suatu komunitas dalam menetapkan hukum syari’at”

Berdasarkan definisi tersebut, ulama Syi'ah tidak mengharuskan kesepakatan menyeluruh. Akan tetapi, cukup dengan kesepakatan kelompok karena menurut mereka kesepakatan kelompok ini bukan untuk menetapkan hukum tersendiri di luar apa yang ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Hadis. Bagi mereka, ijmak itu hanya untuk menemukan adanya sunnah, yaitu ucapan atau perbuatan yang dianggap *ma'sūm* atau terbebas dari dosa. Menurut mereka, orang-orang yang ada di level itu adalah Nabi Muhammad dan *ahl al-bayt* (keturunan nabi dari Fatimah serta Hasan dan Husen).⁴⁰ Menurut Abd. al-Wahhāb Al-Khallāf, ijmak adalah kesepakatan semua mujtahid muslim pada suatu masa setelah rasul wafat atas suatu hukum syara' mengenai suatu perkara.⁴¹

Pada umumnya, teori ijmak dibahas dalam kajian *uṣūl al-fiqh dan al-fiqh*, Berawal dari kajian teori tersebut, para ulama tafsir dalam memahami makna suatu ayat Al-Qur'an memiliki pandangan makna yang sama (ijmak). Mereka mengambil teori dari “ijmak dalam *uṣūl al-fiqh*”, sehingga munculah istilah “ijmak dalam tafsir,” yaitu suatu kesepakatan para ahli tafsir dari satu masa tertentu yang berkaitan dengan penafsiran satu ayat atau beberapa ayat Al-

³⁹Shaikh al-Tāḥif Abu Ja'far Muhammad ibn Hasan ibn Ali al-Tusi, *al-Mabsūt fi Fiqh al-Imāmiyyah*, (Taheran, al-Maktabah al-Murtdāyiah li Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah, t. th), juz 1, 70

⁴⁰Ibid: 74

⁴¹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999)24.

Qur'an. Biasanya, para ahli tafsir menggunakan kalimat, "*ajma'a al-mufassirūn ala kadzā'*", atau lafadz yang mendekati makna kalimat tersebut.⁴²Oleh karena itu, penelitian ini difokuskan pada kajian tentang teori ijmak dalam tafsir, yang berawal dari sebuah istilah tentang teori ijmak dalam kajian keilmuan para mufasir yang memiliki perhatian besar terhadap ijmak dalam berbagai macam keilmuan, baik dalam ranah kajian akidah, fiqh, tafsir, bahasa, maupun sejarah.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa kerangka teori epistemologi, yaitu dengan cara menelusuri asal-usul ijmak dalam tafsir, metode, serta bentuk dan validitasnya dapat mentransformasikan ijmak dalam ranah kajian ushul fikih menjadi ranah kajian ijmak dalam tafsir secara komprehensif.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* karya Al-Qurtubi dan epistemologi tafsir telah banyak dilakukan, yaitu dengan meneliti dari berbagai hal, antara lain :

Abdul Mustaqim menulis disertasi berjudul "*Epistemologi Tafsir Kontemporer,*" pada tahun 2012 berhasil memetakan perkembangan epistemologi tafsir ke dalam tiga periode, mulai dari era pertama kali Al-Qur'an diturunkan hingga era kontemporer, yaitu pertama era formatif dengan nalar mistis, kedua era afirmatif dengan nalar ideologis, dan yang ketiga era reformatif dengan nalar

⁴²Muhammad bin 'Abd al-Aziz bin Ahmad al-Khudari, *al-Ijmā' fi al-Tafsīr* (Tesis Jami'ah al-Imam Ibnu Sa'ud al-Islamiyah, Riyadh, 1416), 52

kritis.⁴³

Abd. Wahed Gufron⁴⁴ pada tahun 2017 M. meneliti tentang tafsir Al-Qurtubi dengan judul “*Konstektualisasi Hijrah dan Jihad di Era Modern (Studi Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān karya Al-Qurtubi)*.” Penelitian tersebut menghadirkan ayat-ayat pilihan yang berkenaan dengan makna hijrah dan jihad dalam kitab Tafsir *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān* karya Al-Qurtubi.

Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar pada tahun 2017 telah berhasil meneliti tentang “*Epistemologi Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān karya Al-Qurtubi*.” Hasil penelitian tersebut menemukan bahwa sumber penafsirannya merupakan perpaduan antara *bi al-ma’thūr* dan *bi al-ra’y*, yaitu perpaduan antara tekstual dan kontekstual dizamannya.⁴⁵

Beberapa literatur di atas, belum ada yang membahas secara khusus dan sistematis tentang epistemologi ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi. Padahal, dalam tafsir ini ditemukan ijmak yang banyak, terutama ketika berhubungan dengan kajian ayat-ayat hukum.

H. Metode Penelitian.

Kata metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang diartikan sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik dalam mencapai maksud dalam ilmu pengetahuan. Cara kerja yang sistematis memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan

⁴³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2012)

⁴⁴ Abd. Wahed Gufron, *Konstektualisasi Hijrah dan Jihad di Era Modern: Studi Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān Karya al-Qurtubi* (Tesis UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017).

⁴⁵ Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar, “Epistemologi Tafsir al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an karya al-Qurtubi”, *Kalam*, Vol. 11, No. 2 (Desember 2017), 489-522

guna mencapai tujuan yang ditentukan.⁴⁶ Dalam penulisan karya ilmiah, metode mutlak diperlukan karena dapat memberikan kemudahan peneliti dalam mencapai pengetahuan.

Pembahasan epistemologi ijmak dalam tafsir menggunakan metode interpretasi. Metode interpretasi merupakan suatu upaya untuk; (a) mengungkapkan suatu pesan yang terdapat dalam suatu teks yang dikaji, (b) menerangkan kandungan teks tersebut dengan memasukkan faktor dari luar, seperti menunjuk hal-hal yang mengelilingi atau melatarbelakanginya, dan (c) menerjemahkan, yaitu memindahkan arti dan teori dalam kategori epistemologi.⁴⁷

Tahapan metode yang diaplikasikan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian dan pendekatan

Penelitian ini merupakan jenis penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang dilakukan dengan cara mencari suatu informasi yang bersumber dari buku serta berbagai kitab yang sudah berbentuk *file* dalam sebuah aplikasi komputer, seperti *Al-maktabah Al-shāmilah*. Dengan menggunakan referensi-referensi tersebut, disertasi ini diharapkan mampu memberikan jawaban terhadap beberapa permasalahan yang diteliti. Namun, karena spesifikasi penelitian ini adalah seorang tokoh dan karya tafsirnya, maka fokus kajian pustaka ini ditujukan kepada pemikiran Al-Qurtubi tentang tema yang telah ditentukan.

⁴⁶ Nasrudin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'ān: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2002), 54. Lihat juga, Anton Baker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), I, 10.

⁴⁷ Cf. Poespoprojo, *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya* (Bandung: Remaja Karya CV, 1987), 192-198.

Dalam sebuah kajian ilmiah, pendekatan penelitian sangat diperlukan, antara lain; untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang diteliti. Selain itu, pendekatan juga dipakai sebagai cara untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar pembuktian sesuatu.⁴⁸

Kajian ijmak dalam tafsir masih asing dalam literatur *ulūm al-Qur'ān* dan *tafsir*. Akan tetapi, kajian ijmak sudah banyak dibahas dalam rumpun keilmuan *uṣūl al-fiqh* dan *fiqh*. Bahkan, istilah ijmak tersebut datang dari rumpun keilmuan tersebut. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan pendekatan fikih (*Islamic jurisprudence*).

Pendekatan fikih (*Islamic jurisprudence*) memiliki makna sama dengan metodologi yang didasarkan pada sudut pandang atau cara untuk melihat dan memperlakukan suatu masalah yang diteliti. Metodologi meliputi berbagai macam teknik yang dilakukan dalam penelitian dan pengumpulan data. Dengan demikian, pendekatan atau metodologi bukan hanya diartikan sebagai sudut pandang atau cara melihat suatu permasalahan, melainkan juga mencakup pengertian metode-metode atau teknik-teknik penelitian yang sesuai dengan pendekatan tersebut.⁴⁹

Untuk itu, urgensi dari penelitian dengan pendekatan fikih, yaitu: 1) Cara memahami Islam melalui ilmu (fikih), 2) Tujuan pendekatan fikih untuk

⁴⁸ Teuku Ibrahim Alfian, *Dari Babad Dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), 4. Kutipan ini di kutip kembali oleh Abdul Mustaqim dalam bukunya yang berjudul *Epistimologi Tafsir Kontemporer*.

⁴⁹ Maman Kh, et al, *Metodologi Penelitian Agama Teori Dan Praktek*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 94

mengetahui hukum-hukum syariat dalam bidang *'amaliyah* (praktis), 3) Cara untuk mengetahui hukum-hukum syariat pada bidang *'amaliyah* (praktis) dengan mencari dalil-dalil secara terperinci, 4) Cara memahami Islam melalui hasil ilmu (produk ilmu fikih), 5) Memuat tentang kumpulan hukum-hukum syariat, dan 6). Ijtihad yang merupakan cara untuk memperolehnya.⁵⁰

Secara ringkas pendekatan fikih adalah usaha, cara, aktivitas, atau metode untuk menelaah, mengkaji, dan memahami agama Islam melalui kumpulan hukum-hukum syariat dalam bidang *'amaliyah* (perbuatan) yang dihasilkan melalui proses ijtihad berdasarkan atas dalil-dalil (Al-Qur'an dan Hadis) secara terperinci.

Sebagian dari kandungan Al-Qur'an memuat tentang ayat-ayat yang berhubungan hukum Islam. Jasser Auda membagi hukum Islam menjadi tiga, yaitu *pertama*, *shari'ah* adalah Al-Qur'an dan Sunnah yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad SAW. dalam kehidupannya. *Kedua*, *fiqh* adalah wujud pengaplikasian *shari'ah* dalam jumlah yang cukup besar yang bersumber pada pendapat para pakar hukum Islam dari berbagai macam madhab pada kehidupan sepanjang empat belas abad terakhir. Ketiga adalah *fatwa* yang merupakan wujud dari pengaplikasian *shari'ah* atau *fiqh* dalam kehidupan saat ini yang disesuaikan dengan problematika umat Islam.⁵¹

Zainuddin Ali memberikan istilah yang berbeda mengenai hukum Islam walaupun pada dasarnya obyek yang dikaji adalah sama, yaitu ayat-ayat Al-

⁵⁰Ibid: 95

⁵¹Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah As Philosophy Of Islamic Law A Systems Approach*, (London-Washington: The International Institute Of Islamic Thought, 2007), 23.

Qur'an yang berhubungan dengan hukum. Dia mengungkapkan bahwa *sharī'ah al-Islām* dalam Bahasa Inggris disebut *Islamic law*, sedangkan *fiqh* disebut *Islamic jurisprudence*.⁵²

Dari uraian di atas, pendekatan fikih dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama*: cara untuk memahami Islam melalui ilmu (*fiqh*)⁵³ yang bertujuan untuk mengetahui hukum-hukum syariat dalam bidang 'amalīyah (perbuatan nyata) berdasarkan pada dalil-dalil secara terperinci. *Kedua*, cara untuk memahami Islam melalui hasil ilmu (produk *fiqh* yang merupakan aplikasi dari kumpulan hukum-hukum syari'at dengan metode ijtihad)⁵⁴.

Kegunaan pendekatan fikih adalah dapat mengetahui dan mengaplikasikan dalil-dalil *ijmāli* untuk menggali hukum-hukum syariat yang bersifat 'amali (praktis). Pendekatan ini juga dapat digunakan untuk merespon berbagai macam perkembangan dan perubahan sosial dengan cara berijtihad.⁵⁵

Pendekatan fikih berhubungan dengan tafsir *ahkām* karena seseorang tidak dapat memahami kitab suci Al-Qur'an secara komprehensif langsung dari Al-Qur'an, akan tetapi mereka membutuhkan kitab tafsir yang berisi tentang penjelasan para ulama. Dengan demikian, untuk meneliti tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* karya Al-Qurtubi (671 H) digunakan pendekatan fikih, sehingga dapat menemukan kesimpulan yang tepat tentang aplikasi kajian ijmak dalam tafsir beserta validitasnya.

⁵²Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), 64-65.

⁵³Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2007), 5

⁵⁴Al-Alamah Wali al-Din Abd al-Rahman ibn Muhammad Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t,th), 446

⁵⁵M. Noor Harisuddin, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Surabaya: Pena Salsabila, 2019), 8.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini meliputi dua hal, yaitu sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer adalah karya-karya asli yang dikarang oleh Al-Qurtubi, terutama tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, baik yang sudah berbentuk fisik (buku yang telah tercetak), maupun yang masih berupa *file*. Sementara itu, sumber data sekunder adalah buku-buku atau jenis karya lainnya yang menunjang penelitian ini, seperti buku-buku tentang biografi Al-Qurtubi dan sebagainya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dokumentasi. Dokumentasi yaitu mengumpulkan berbagai karya tulis ilmiah baik berupa buku, artikel, maupun bentuk informasi lain yang bersifat ilmiah yang mempunyai keterkaitan erat dengan tema yang sedang dikaji. Berdasarkan sumber data di atas, buku-buku (kitab) dan kitab tafsir yang membicarakan tentang Al-Qurtubi dikumpulkan. Kemudian, dikembangkan dengan mengumpulkan berbagai keterangan dari buku-buku penunjang. Setelah itu, hasil pengumpulan data tersebut dianalisis secara komperhensif.

4. Analisis Data

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif. Langkah yang ditempuh dalam melakukan analisis pada *content analisis* (analisa isi), yaitu dengan menganalisis kualitas sumber rujukan, seperti karya yang sudah dicetak

dengan menggunakan bahasa asli Al-Qurtubi yaitu Arab, hasil berbagai diskusi, serta hasil-hasil penelitian terdahulu yang dapat dijadikan sebagai pijakan keabsahan penelitian, sehingga dapat membantu mengantarkan hasil kesimpulan yang tepat.

Selain itu, data-data lain berupa biografi Al-Qurtubi juga dapat digunakan sebagai analisis perbandingan. Analisis tersebut dibutuhkan agar memiliki ketepatan dan keakuratan data sebab tidak jarang satu data dengan data yang lain memiliki perbedaan. Oleh karena itu, data dari berbagai sumber dikumpulkan untuk menambah keakuratan penelitian, sehingga satu sama lain saling melengkapi.

5. Pengecekan Keabsahan Data

Setelah semua data terkumpul dan dianalisis, langkah selanjutnya adalah proses mengecek atau memeriksa keabsahan data tersebut. Karena jenis penelitian ini adalah kepustakaan (*library*), langkah yang ditempuh adalah memperbandingkan data. Perbandingan pertama, meliputi penetapan tanggal dan tahun lahir seorang tokoh serta membandingkan beberapa sumber untuk mengukur data yang lebih akurat. Jika ada lima buku yang sama dan hanya satu buku yang berbeda, maka empat buku yang sama tersebut dipilih sebagai pertimbangan keabsahan suatu data.

Jika data berupa buku cetak dan referensi internet, maka data yang akan dipilih adalah buku cetak. Hal itu, disebabkan buku memiliki keabsahan yang lebih kuat bila dibandingkan dengan internet. Begitu pula jika data berupa buku

cetak dengan *file* atau e-books dalam komputer, lebih diutamakan data dari buku cetak. Pertimbangan tersebut dipilih agar data-data yang termuat berupa data yang akurat dan terpenuhi, sehingga layak dikategorikan sebagai penelitian ilmiah.

I. Sistematika pembahasan

Agar para pembaca lebih mudah dalam memahami penelitian ini, peneliti berusaha untuk mengklasifikasikan penyusunan pembahasan, yaitu dengan cara memisahkan antara gagasan dengan substansi pembahasan. Hal ini dilakukan agar di dalam menyusun kerangka penelitian lebih sistematis dan saling berkaitan antar-bab yang satu dengan bab lainnya, seperti penjelasan berikut ini:

Bab *pertama* membahas tentang latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab *kedua* berisi pembahasan rumusan masalah yang meliputi; *epistemologi* ijmak, yaitu pembahasan tentang *epistemologi*, sejarah *epistemologi*, dan ruang lingkupnya; pembahasan tentang ijmak, yaitu tentang definisi, macam-macam, ijmak dalam fiqih dan ijmak dalam tafsir; pembahasan epistemologi ijmak dalam tafsir secara komprehensif, yaitu munculnya ijmak dalam tafsir dalam perspektif *the history of idea*, asumsi paradigma ijmak dalam tafsir, karakteristik paradigma ijmak dalam tafsir, sumber, metode, validitas ijmak dalam tafsir, dan kontribusi ijmak dalam tafsir.

Bab *ketiga* berisi dua pembahasan, yaitu *pertama*, biografi Al-Qurtubi dan

deskripsi tafsir *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*. Pembahasan biografi Al-Qurtubi meliputi nama, tempat kelahiran, setting sosialnya, karya-karyanya, para guru dan muridnya; *kedua*, tafsir *Al-Jāmi' li Al-Ahkām Al-Qur'ān*, yaitu deskripsi tafsirnya, *maṣādir* penafsirannya, metode, corak penafsirannya, dan komentar ulama tentang tafsir tersebut.

Bab *keempat* mengkaji tentang ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi, yaitu term ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi, sumber ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi, dan validitas ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi yang meliputi; validitas term ijmak berdasarkan 'partner kata', validitas term ijmak berdasarkan makna *haqīqī* dan makna *majāzī*, validitas ijmak dalam tafsir Al-Qurtubi berdasarkan sumber penafsirannya, dan sikap Al-Qurtubi terhadap ijmak.

Bab *kelima* berisi tiga hal, yaitu kesimpulan dari keseluruhan pembahasan, implikasi teoretis dari hasil penelitian, dan keterbatasan studi.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

IJMAK DALAM TAFSIR

A. Historisitas Ijmak

Sejarah Islam mencatat bahwa ijmak menempati posisi strategis dalam penyelesaian persoalan hukum pasca wafatnya Rasulullah SAW. Wahyu sudah tidak turun dan persoalan umat semakin berkembang, maka dibutuhkan suatu ijtihad tersendiri. Salah satu caranya adalah menggabungkan berbagai pendapat ulama atau orang-orang yang dianggap memiliki pengetahuan tentang persoalan yang sedang dikaji.

Ijmak pertama kali digunakan umat Islam untuk menyelesaikan persoalan politik pada masa itu. Meskipun demikian, ayat-ayat al Qur'an dan tradisi Rasulullah SAW tetap dijadikan sebagai dasar. Pada masa hidup Rasulullah SAW tidak ada konsep ijmak, karena wahyu dan ucapan Rasulullah SAW merupakan kata kunci dalam menjawab seluruh problematika umat yang muncul kala itu. Dengan demikian, wajar apabila konsep tersebut muncul ketika kaum muslimin dihadapkan pada persoalan-persoalan baru. Pada waktu-waktu inilah dirasakan perlunya memastikan ketepatan jawaban para ulama tentang persoalan-persoalan yang sedang dikaji.

Contoh praktis peristiwa pertama yang berhubungan dengan pembahasan ijmak adalah peristiwa Thaḳīfah bani Sa'idah. Dalam peristiwa ini ada berbagai macam pendapat, diantaranya pendapat 'Umar ibn Khaṭṭāb berkaitan dengan pemilihan Abū Bakar sebagai khalifah diterima oleh kaum muslimin yang hadir

di tempat itu dan kemudian disepakati oleh umat Islam pada waktu itu juga.⁵⁶ Meskipun secara praktis ijmak sudah terjadi pada saat itu, landasan dan konsepsi ijmak belum terbangun secara baik dan mandiri sebagai salah satu metode *istinbat* hukum.

Pada umumnya, persoalan-persoalan muncul dan jawabannya dicari oleh kaum muslimin dengan dasar *ra'y* yang dijamin oleh persetujuan diam-diam dari umat. Pendapat pribadi para sahabat, terutama pendapat Umar, dalam masalah-masalah hukum, diterima sebagai ijmak para sahabat. Jadi, ijmak bermula dari pendapat pribadi perseorangan (*ijtihad*) dan berpuncak pada penerimaan persetujuan universal oleh umat atau suatu pendapat tertentu dalam jangka panjang

Dalam pandangan para ahli hukum, ijmak secara yuridis memiliki dasar dari al-Qur'an surah Āli 'Imrān [3] ayat 103 (supaya bersatu padu) dan surah al-Nisā' [4]:59 (saat berselisih paham, maka kembali kepada al-Qur'an dan hadis). Ayat al-Qur'an pada awalnya dikutip untuk mendukung ijmak dalam hal persatuan mereka, dan bukannya pada konsensus kaum muslimin dalam bidang hukum secara khusus. Ayat-ayat ini pada mulanya tidaklah dipahami sebagai dasar ijmak, akan tetapi secara tersirat mengindikasikan demikian.

Selain dasar dari al-Qur'an, dasar ijmak juga dapat dilihat dalam sunnah Rasulullāh SAW. Pada saat akan terjadi perang Uḥud, Rasulullah berpendapat agar bertahan di kota dan menunggu lawan mendekat, setelah itu diserang.

⁵⁶ Peristiwa ini terjadi pada hari Senin sore tanggal 12 Rabiul Awal tahun 11 Hijriah, lebih detailnya lihat, Ibnu Athi>r, *al-Ka>mil fi> al-Ta>rikh* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1978), 359-360, juga O. Hashem, *Saqifah Awal Perselisihan* (Jakarta: al-Muntadzar, 1994), 141.

Namun pendapat sahabat yang lain berbeda. Mereka berpendapat bahwa ketika musuh mendekati kota Madinah, tanaman mereka akan dirusak, jalur keluar maupun masuk kota akan diboikot dan hal itu akan menyebabkan kaum muslimin lemah. Selain itu, ada pula sahabat yang berpendapat siap mati, rindu Allah, dan rindu menjadi syahid. Pada akhirnya, kaum muslimin sepakat untuk menyongsong musuh ke luar kota, meskipun pada akhirnya kalah.⁵⁷

Selain kesepakatan Nabi dalam perang Uḥud, ada pula kesepakatan Nabi dengan para sahabat pada saat perang Badar. Saat Nabi dan rombongan perang sudah mendekati Badar, Nabi berhenti dan memutuskan di tempatnya untuk memulai serangan. Akan tetapi ada salah seorang sahabat bernama Ḥubāb bin Mundhīr al-Jamūḥ yang sangat paham dengan geografis Badar. Ia bertanya, ‘Wahai Rasulullah, apakah engkau memilih tempat ini berdasarkan wahyu atau pendapat pribadi? Jika sudah ada wahyu, maka kami terima. Namun jika pendapat pribadi, maka lebih baik di dekat Badar.’ Kemudian Nabi menjawab bahwa itu pendapat pribadi.

Setelah jawaban itu, sahabat tersebut memberikan saran kepada Nabi agar mendekati Badar dan menguasai sumur-sumur yang ada di sana. Pasukan Islam kemudian mendekati musuh dan menguasai sumur-sumur di Badar. Sumur itu diambil airnya dan ditimbun oleh umat Islam dalam suatu wadah. Kemudian sumur yang ada itu ditimbun pasir supaya orang-orang kafir tidak bisa mengambil air dan kehausan. Rencana ini pun disetujui Nabi dan disepakati oleh

⁵⁷ Muḥammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muḥammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Litera AntarNusa, 2013), 294-296.

umat Islam dan pada akhirnya menang.⁵⁸

Ijmak ditinjau dari masa munculnya terbagi menjadi dua, yaitu pertama adalah *ijmā' al-ṣaḥābah* yaitu kesepakatan para sahabat (setelah wafatnya Rasulullah SAW. dalam suatu perkara *qabl istiqrār al-khilāf* (sebelum terjadi perbedaan) maupun *ba'd istiqrār al-khilāf* (sesudah terjadi perbedaan). Contoh suatu perkara *qabl istiqrār al-khilāf* adalah perbedaan sahabat dalam memakamkan Rasulullah SAW. kemudian mereka menemukan kesepakatan untuk dimakamkan di rumah Aisyah RA dan kesepakatan para sahabat untuk memilih Abū Bakr sebagai khalifah. Sedangkan suatu perkara *ba'd istiqrār al-khilāf* seperti pada awalnya nikah *mut'ah* dihalalkan, kemudian mereka sepakat mengharamkannya lagi.⁵⁹

Sedangkan yang kedua adalah ijmak *ghaīr al-ṣaḥābah* yaitu kesepakatan umat Islam selain para sahabat. Ijmak dalam pembagian ini terjadi kontroversi. Jadi, dalam Islam, ijmak merupakan proses yang terus berlanjut dan kegiatan yang berkesinambungan, serta berubah bersamaan dengan berubahnya suatu keadaan. Dalam keadaan bagaimanapun juga, tidak ada dan tak pernah ada suatu badan dalam Islam yang pendapatnya dapat dinyatakan sebagai *opinio prudentium* (opini yang membedakan), karena Islam tidak menetapkan lembaga demikian.

B. Definisi ijmak

1. Pengertian ijmak secara bahasa

⁵⁸Ibid., 252-254.

⁵⁹Muḥammad bin 'Abd al-Azīz bin Ahmad al-Khudāri, *al-Ijma' fi al-Tafsīr* (Tesis Ja'mi'ah al-Imām Ibnu Sa'ūd al-Islāmiyah, Riyad, 1416) 133.69.

Secara etimologi, kata ijmak (إجماع) merupakan derivasi (*mushtaqah*) dari kata *jama'a yajma'u jam'an*. Dalam literatur Arab, kata ini diartikan dengan *ḍamma wa ḥaṣada* (berhimpun atau berkumpulnya sesuatu dengan sesuatu yang lain).⁶⁰ Kata tersebut juga dapat diartikan *wahḥada wa waṣala* (menyatukan,⁶¹ menggabungkan,⁶² menjumlahkan, menyusun dengan mengutip dari buku lain).

Sedangkan menurut ulama ijmak secara bahasa yang bersumber dari redaksi al-Qur'an, Hadis maupun perkataan orang arab secara garis besar memiliki dua makna yaitu *pertama*; ijmak dengan term العزم على الشيء memiliki makna keinginan yang kuat. Muḥammad al-Fatih Aḥmad Khairuddin mengartikan ungkapan tersebut dengan 'ketetapan hati untuk melakukan sesuatu atau keputusan berbuat sesuatu'.⁶³ Makna tersebut diambil dari redaksi *ajma'a fulān alā al-amr*, ketika seseorang mempunyai keinginan yang kuat.⁶⁴ Ijmak dapat diartikan sebagai suatu pengambilan keputusan sebagaimana tercantum dalam firman Allah SWT surah Yūnus (10): 71 dan surah Ṭāha [20] ayat 64:

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيْهِ وَلَا تُنظِرُون

...karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu

⁶⁰ Nasaruddin Umar dkk, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera hati, 2007), 401.

⁶¹ Majduddin Muh}ammad bin Ya'qu>b al-Fayru>za>ba>diy, *al-Qa>mu>s al-Muh}i>t* (Beiru>t: Mu'assasah al-Risa>lah, 2005), 710. Ah}mad Rid}a>, *Mu'jam Matn al-Lughah: Mawsu>'ah Lughawiyah Hadi>thah* (Beirut: Da>r Maktabah al-Hayah, 1958), 568.

⁶² Ahmad Mukhtar 'Umar, *al-Mu'jam al-Mawsu>'i li> Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m wa Qira>'atih* (Arab Saudi: Mu'assasah Sut}u>r al-Ma'rifah, 2002), 127.

⁶³ Muhammad al-Fatih, *Ushul Fiqh*, 14.

⁶⁴ Muh}ammad bin 'Abd al-Azi>z bin Ah}mad al-Khud}ari>, *al-Ijma>' fi> al-Tafsi>r*, 26-27.

(untuk membinasakanku)...⁶⁵

فَأَجْعَلِ مِعْوَا كَيْدِكُمْ ثُمَّ أَتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى

Maka himpulkanlah segala daya (sihir) kamu sekalian, kemudian datanglah dengan berbaris. dan Sesungguhnya beruntunglah orang yang menang pada hari ini.⁶⁶

Hafṣah binti Umar ra. meriwayatkan hadis yang berbunyi:

من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له⁶⁷

Barang siapa yang tidak membulatkan niat untuk memutuskan berpuasa sebelum matahari terbit, maka tidak ada puasa baginya.

Kedua; ijmak juga memiliki makna sinonim dengan *al-ittifāq* yang diartikan sebagai sebuah kesepakatan, seperti perkataan orang Arab: *ajma'a al-qawm alā kadzā* (sebuah kaum telah sepakat demikian). Ijmak dalam arti ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam surah Yusuf: 15 sebagai berikut:

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَفْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur (lalu mereka masukkan dia), dan (di waktu dia sudah dalam sumur itu) Kami wahyukan kepada Yūsuf: "Sesungguhnya kamu akan menceritakan kepada mereka perbuatan mereka ini, sedang mereka tiada ingat lagi."⁶⁸

Ijmak dari kata *jama'a* yaitu huruf *al-jīm wa al-mīm wa al-'a'īn* memiliki arti

⁶⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 346

⁶⁶ *Ibid.*, 316.

⁶⁷ Muh}ammad bin 'I}sa Abu> 'I}sa al-Tirmidhi>, *al-Ja>mi' al-S{ah}i>h} Sunan al-Tirmidhi>* (Beirut: Da>r Ih}ya>' al-Tura>th al-'Arabi>, t.th), vol. 3, 108.

⁶⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 237

suatu kumpulan yaitu *yadullu ‘alā taḍām al-shai* (menunjukkan arti mengumpulkan sesuatu), seperti ucapan orang Arab *jama‘tu al-shay’a jam’ān* (aku mengumpulkan sesuatu maka akan terkumpul).⁶⁹

Perbedaan makna ijmak secara *lughawī*, tergantung pada jumlah pelaku, kalau makna yang pertama dilakukan oleh seseorang, sedangkan makna yang kedua harus terdiri dari lebih dari seseorang yang melakukan sebuah kesepakatan.

2. Pengertian ijmak menurut istilahī

Terdapat beberapa perbedaan rumusan mengenai pengertian ijmak dalam istilah teknis hukum atau terminologi. Perbedaan itu terletak pada segi siapa yang berhak untuk melakukan kesepakatan dan penentuan masalah apa saja yang dapat dikategorikan dalam lingkup pembahasannya.

Hal pertama berisi tentang apakah ijmak berlaku dengan kesepakatan seluruh umat atau dengan kesepakatan beberapa orang saja. Jika ijmak tersebut hanya terbentuk dari beberapa orang, maka siapakah mereka, apakah para sahabat, atau *ahl al-baīt*, atau penduduk Makkah, atau penduduk Madinah. Kemudian kepada siapa ijmak itu mengikat, apakah kepada generasi awal saja atau beberapa generasi berikutnya,⁷⁰ Perbedaan itu dapat dilihat dalam beberapa rumusan atau definisi sebagai berikut:

Al-Ghazālī memahami ijmak adalah suatu kesepakatan umat Muḥammad

⁶⁹ Abu al-H{usayn Ah}mad bin Fa>ris bin Zakariya>, *Maqa>yis al-Lughah* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1979) Juz 1, 479.

⁷⁰ Dedi Supriadi, *Ushul Fiqh Perbandingan* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 161.

SAW secara khusus atas suatu urusan agama.⁷¹ Dalam hal ini istilah umat Muḥammad memiliki pemahaman yang masih umum, mungkin seluruh umat Nabi Muḥammad atau sebagian saja.

Meskipun dalam istilah ini dikhususkan kepada umat Nabi Muḥammad, kesepakatan mencakup jumlah yang luas yaitu seluruh umat Nabi Muḥammad atau hanya sebagian. Pandangan Imam al-Ghazali ini mengikuti pandangan Imam Syafi'i yang menetapkan ijmak sebagai kesepakatan umat. Hal ini nampaknya didasarkan pada keyakinan bahwa yang terhindar dari kesalahan adalah umat secara keseluruhan, bukan perorangan. Namun pendapat Imam Syafi'i ini mengalami perubahan dan perkembangan di kalangan pengikutnya kemudian hari.⁷²

Definisi ijmak menurut al-Ghazali dan ulama yang mengikuti jejaknya memberikan kesan bahwa ijmak tidak mungkin terjadi sampai hari kiamat, sebab jumlah umat Islam di dunia ini terlalu banyak. Jika kesepakatan yang dimaksud adalah seluruh umat Islam, maka ijmak mustahil ada, sebab masih banyak orang-orang yang tak mengerti agama.

Kritik tersebut diterima al-Ghazali, dan dia hanya dapat menjawab dengan membagi ijmak menjadi dua macam: *pertama*, ijmak yang mencakup semua umat, baik yang alim maupun yang tidak, tidak ada beda antara mereka, seperti: wajibnya shalat, zakat, dan puasa. Ibnu Hazm berkata, ijmak tidak terjadi kecuali dalam hal yang tidak diragukan bahwa setiap muslim mengatakannya.

⁷¹ Abu Ḥammad bin al-Ghazali al-Tuṣy, *al-Muṣṭashfa min 'Ilm al-Uṣul* (Bairuṭ: Muassasah al-Risalah, 1997), 286.

⁷² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), Jilid 1, 113.

Kalau dia tidak mengatakannya, dia kafir seperti kewajiban shalat lima waktu, haji ke Mekkah, puasa bulan Ramadhan dan sebagainya.⁷³

Kedua, kesepakatan tentang ijmak hanya dikhususkan bagi kalangan *ahl al-‘ilm* (ulama fikih), seperti perincian hukum shalat dan sebagainya. Segala sesuatu yang ditetapkan, wajib bagi orang awam untuk menerimannya. Al-Ghazali menulis dalam bukunya, kalau orang awam berbeda pendapat tentang suatu kasus yang telah disepakati para ulama dalam suatu waktu, maka hal itu tetap dikatakan ijmak.⁷⁴

Sebagaimana ditulis oleh al-Ghazali, pembagian yang pertama itu berhubungan dengan nash-nash yang *qaṭ’ī* (yang pasti) dan yang sudah *ma’lūmfi al-dīn bi al-dlarūrah* (seseorang wajib menerimanya), seperti sumber wajibnya shalat, zakat dan puasa adalah *qaṭ’ī* dan pasti *dalālah* nya. Sedangkan pembagian yang kedua adalah ijmak *khawās* (ijmak orang-orang khusus). Mereka yang masuk dalam wilayah itu hanyalah orang-orang tertentu yang diakui keilmuannya.⁷⁵

Seorang ulama *shāfi’iyāh*, al-Āmidī merumuskan ijmak sebagai berikut:

الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل و العقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع

Ijmak adalah kesepakatan sejumlah *ahl al-ḥāl wa al-aqd* (para mujtahid yang kompeten dalam hukum-hukum syariat) dari umat Muḥammad saw. pada suatu

⁷³ Abu H}ammad bin al-Ghazali al-T}u}sy, *al-Mus}tashfa min ‘Ilm al-U}u}l*, 290

⁷⁴ Ibid: 290

⁷⁵ Sa’di Abu Habieb, *Persepakatan Ulama dalam Hukum Islam Ensiklopedi Ijmak*, Terj. Sahal Mahfudz dan Mustofa Bisri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), X/ II.

masa atas hukum suatu perkara.⁷⁶

Imam al-Āmidī membatasi ijmak pada kesepakatan orang-orang tertentu dari umat nabi Muḥammad, yaitu orang-orang yang mempunyai fungsi sebagai ulama yang membimbing kehidupan keagamaan umat Islam. Dalam hal ini orang awam tidak diperhitungkan kesepakatannya.⁷⁷

Sementara ulama Syi'ah mengungkapkan definisi ijmak yang berbeda secara substantial. Mereka tidak menitik-beratkan pada kata “semua”, tetapi cukup pada kelompok atau beberapa orang asalkan kelompok itu mempunyai wewenang dalam menetapkan hukum. Ulama Syi'ah merumuskan definisi ijmak sebagai berikut:

⁷⁸ اتفاق جماعة لاتفاقهم في إثبات الحكم الشرعي

“Kesepakatan suatu komunitas karena kesepakatan mereka dalam menetapkan hukum syari'at”

Ulama Syi'ah tidak mengharuskan kesepakatan menyeluruh, akan tetapi cukup dengan kesepakatan kelompok, karena menurut mereka kesepakatan kelompok bukan untuk menetapkan hukum tersendiri di luar apa yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah. Bagi mereka ijmak hanya untuk menemukan adanya sunnah yaitu ucapan atau perbuatan seseorang yang dianggap *ma'shūm* atau terbebas dari dosa. Menurut mereka orang-orang yang ada di level itu adalah Nabi Muḥammad dan *ahl al-bayt* (keturunan Nabi dari Fatimah serta Hasan dan

⁷⁶ Ima>m al-'Ala>mah Ali bin Muh}ammad al-'A>mi>di, *al-Ih}ka>m fi> Us}u>l al-Ah}ka>m* (Riya>d): Da>r al-S{omi>'i>, 2003), Juz 1, 181.

⁷⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 113.

⁷⁸ Shai>kh al-T}a>'ifah Abu> Ja'far Muhammad ibn Hasan ibn Ali> al-T{u>si>, *al-Mabsu>t} fi Fiqh al-Ima>miyyah*, (Taheran, al-Maktabah al-Murtd}ayyah li> Ihya>' al-Atha>r al-Ja'fariyyah, t. th), juz 1, 70

Husen).⁷⁹

Menurut ‘Abd al-Wahhab al-Khallaf, ijmak adalah kesepakatan semua mujtahid muslim pada suatu masa setelah Rasul wafat atas suatu hukum syara’ mengenai suatu perkara.⁸⁰

C. Rukun ijmak

Muncul perbedaan pendapat para ulama dalam menentukan rukun ijmak. Abū Ḥamid al-Ghazali membagi rukun ijmak menjadi dua. *Pertama, mujtahid*, yaitu orang-orang yang bersepakat. Kedua: *nafs al-ijmā’*, suatu hukum yang disepakati.⁸¹ Kemudian Ya’qūb al-Bahuthain berpendapat bahwa rukun ijmak ada empat: *Pertama*, orang-orang yang bersepakat. *Kedua*, objek ijmak. *Ketiga*, hukum atas objek ijmak. *Keempat*, kesepakatan pendapat tentang hukum objek ijmak.⁸²

Sedangkan Abd al-Wahhab Khallāf mengatakan bahwa rukun ijmak juga ada empat: *Pertama*, adanya para mujtahid. *Kedua*, semua mujtahid bersepakat tentang suatu hukum. *Ketiga*, kesepakatan mereka dimulai dengan masing-masing mujtahid menyatakan pendapatnya baik secara lisan maupun tingkah laku. *Keempat*, yang bersepakat atas hukum adalah seluruh mujtahid (yang hidup di masa itu) bukan mayoritas.⁸³

Abdurrahman Dahlan tidak menggunakan istilah rukun akan tetapi menggunakan 5 unsur: *Pertama*, adanya kesepakatan seluruh mujtahid dari

⁷⁹Ibid: 74

⁸⁰ Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999)24.

⁸¹ AbuḤamid al-Ghazali, *al-Mustasfa fi Usul al-Fiqh*, 228.

⁸² Ya’qūb al-Bahuthain, *al-Ijma’*: *H{aqiqatuh-Arka>nuh-Shuru>tuh-Imka>nuh-H{ujjiyatuh-Ba’d Ah}ka>mih* (Riyad): Maktabah al-Rushd, 2008), 47.

⁸³ Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Usul al-Fiqh* (Al-Haramayn, 2004), 45-46.

kalangan umat Islam (seluruh dunia). *Kedua*, suatu kesepakatan yang dilakukan haruslah dinyatakan secara jelas. *Ketiga*, yang melakukan kesepakatan haruslah seorang mujtahid. *Keempat*; kesepakatan tersebut terjadi setelah wafatnya Rasulullah saw. *Kelima*: yang disepakati adalah hukum syara' mengenai suatu masalah atau peristiwa hukum tertentu.⁸⁴

Jumhur ulama berpendapat bahwa ijmak mungkin dapat terlaksana dan memang telah terjadi dalam kenyataan, seperti pengangkatan Abu Bakar menjadi khalifah setelah wafatnya Nabi, haramnya lemak babi, berhaknya kakek atas seperenam harta warisan cucunya, terhalangnya cucu oleh anak dalam hak mewarisi dan berbagai hukum *furū'* lainnya sebagaimana tersebar dalam kitab-kitab fikih.

Abd al-Wahhāb Khallāf menjelaskan bahwa kemungkinan besar ijmak bisa terjadi dalam masa serba maju ini. Kemungkinan itu terjadi bila pelaksanaan ijmak dilakukan oleh suatu negara yang bekerja sama dengan negara-negara muslim lainnya. Setiap negara menetapkan standar tertentu mengenai seseorang dapat dinyatakan mencapai derajat mujtahid dan memberikan ijasah mujtahid kepada semua yang mencapai derajat itu.

Jumhur ulama berpendapat bahwa ijmak menempati salah satu sumber atau dalil hukum sesudah al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini berarti ijmak dapat menetapkan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi umat Islam bila tidak ada ketetapan hukumnya dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Untuk menguatkan pendapatnya ini jumhur mengemukakan beberapa ayat al-Qur'an dan Hadist

⁸⁴ Abd Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2016), 146-147.

Nabi. Diantara dalil al-Qur'an adalah surah al-Nisā' (4): 115, surah al-Baqarah (2): 143, surah 'Ali 'Imrān (3): 110, surah 'Ali 'Imrān (3): 103, surah al-Nisā' (4): 59.

Dalil sunnah tentang ijmak terdapat hadis Nabi yang menyatakan bahwa "umat nabi Muḥammad SAW tidak akan sepakat dalam kesesatan" ^{أمى} لا تجتمع على الضلال⁸⁵ Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa kesepakatan umat tentang sesuatu, tidak mungkin salah. Ini berarti ijmak terpelihara dari kesalahan, sehingga putusannya merupakan hukum yang mengikat umat Islam.

D. Syarat-syarat ijmak

Suatu ijmak atau kesepakatan memiliki syarat tertentu diantaranya:

1. Ijmak harus berlandaskan dengan dalil tertentu (mustanad)

Terkait dengan penjelasan yang berhubungan dengan syarat pertama ini, 'al-Shīrāzi berkata: Ketahuilah bahwa sesungguhnya ijmak itu tidak bisa terbentuk kecuali berlandaskan pada dalil. Maka ketika kita mengetahui ijmak para ulama dalam suatu masa tertentu terhadap hukum sesuatu, niscaya kita mengetahui bahwa di sana terdapat dalil yang menyatukan (pendapat) mereka, baik kita mengetahui dalil tersebut atau pun tidak.⁸⁶

Ada empat argumen syarat ini dijadikan sebagai syarat yang pertama dalam ijmak, yaitu yang pertama bahwa hukum dalam agama Islam yang tidak dilandaskan pada pedoman dalil yang jelas merupakan suatu kesalahan, karena hal itu berarti berkata, berpendapat, dan menetapkan suatu perkara tanpa didasari

⁸⁵ Muhammad ibn Abi S}u>rah, *al-Ja>mi' al-S{ah}j>h Sunan al-Tirmidhi>*, juz 4 (Beirut: Da>r al-Fikr, 1988) 408

⁸⁶ Ibra>hi>m al-Shi>ra>zi, *Sharh{ al-Luma>'*, 683.

dengan ilmu.

Kedua, bahwa kesepakatan para mujtahid mengenai suatu hukum tanpa didasari oleh dalil merupakan suatu hal yang tidak akan terjadi menurut kebiasaan, bahkan para sahabat tidak pernah melakukan hal itu kecuali disertai dengan dalil. Ketiga, tidak dibolehkan menetapkan ijmak tanpa didasari oleh dalil.

Keempat, seandainya dibolehkan ijmak tanpa dalil niscaya disyaratkannya *ijtihad* dalam pendapat para ulama tidak ada artinya. Tentu hal ini mustahil, karena para ulama telah bersepakat bahwa dalam berpendapat harus ada *ijtihad* (sungguh-sungguh), yang kelima terakhir bahwa perkataan Rasulullah SAW mengenai urusan agama itu, pasti didasarkan pada suatu dalil, maka lebih-lebih pendapat/perkataan umatnya.⁸⁷

Jadi, yang dimaksud *mustanad* adalah dalil yang dijadikan pedoman oleh para mujtahid dalam kesepakatan mereka terhadap suatu hukum tertentu. Dalil itulah yang menyatukan pendapat mereka dan mencegah keluarnya langkah mereka dari koridor syariat. Adapun macam-macam *mustanad* ini, menurut mayoritas ulama, ada dua. Pertama, dalil *qaṭ'ī* yang berupa al-Quran dan hadis mutawātir. Kedua, dalil *ẓanni* yang berupa hadis ahad dan qiyas. Selanjutnya al-Zuhaili menambahkan, menurutnya *al-maslahah al-mursalah* juga patut dijadikan *mustanad* dari ijmak. Karena, menurutnya, *al-maslahah al-mursalah* itu juga telah dijadikan *mustanad* oleh para ulama terdahulu dalam menentukan suatu hukum. Hal ini seperti yang telah dilakukan Imam Mālik dan Imam Abū Ḥanīfah ketika

87

memberikan zakat kepada keturunan Bani Hāshim dikarenakan telah berubahnya system *Bait al-Māl*.⁸⁸

Untuk lebih menguatkan lagi tentang pentingnya keberadaan *mustanad* dalam terbentuknya ijmak, menarik untuk dikutip pernyataan dari al-Shawkāni yang menyatakan:

Sekelompok ulama mengatakan, (Menetapkan ijmak itu) harus memiliki *mustanad*. Karena para ulama yang menetapkan ijmak itu tidak memiliki kebebasan untuk menetapkan hukum-hukum. Oleh karenanya ijmak itu harus (berdasarkan) dari *mustanad*. Dan karena sesungguhnya jika ijmak itu terbentuk tanpa berdasarkan *mustanad*, maka hal itu berarti menetapkan suatu hukum syariat (yang baru) setelah meninggalnya Nabi SAW. Tentunya hal itu adalah sebuah kebatilan.⁸⁹

‘Abdul Jabar menceritakan dari suatu kaum bahwa ijmak itu dibolehkan (terbentuk) tanpa didasarkan dari *mustanad*. Hal itu disebabkan Allah telah memberikan petunjuk kepada mereka untuk memilih kebenaran tanpa didasarkan dari *mustanad*.

Pendapat ‘Abdul Jabar itu lemah (*da‘if*), karena sesungguhnya hukum dalam agama Allah itu tidak boleh tanpa didasarkan pada dalil.

2. Perumus ijmak harus berasal dari mujtahid

Seluruh ulama pakar *uṣūl al-fiqh* bersepakat bahwa hukum ijmak yang ṣaḥīḥ adalah yang dirumuskan oleh para mujtahid. Namun, patut diketahui bahwa para

⁸⁸ Wahbah al-Zuhāili, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, 48-49.

⁸⁹ Muḥammad al-Shawkāni, *Irshād al-Fuḥūl*, 377.

ulama menawarkan beragam istilah untuk mengungkapkan istilah para mujtahid itu. Ada yang mengungkapkan istilah para mujtahid saja, tanpa dibatasi atau diklasifikasi lebih lanjut. Ada juga yang membatasinya dengan ungkapan seperti *Ahl al-Ḥall wa al-‘Aqd*, *‘Ulamā’ al-‘Aṣr* (namun yang dimaksudkan adalah para ulama ahli fikih) atau pun umat Nabi Muhammad secara umum.⁹⁰

Untuk memahami definisi seorang mujtahid, penulis mengutip pendapat yang dikemukakan oleh al-Jurjāni:

“Orang yang menguasai Ilmu al-Quran dan beragam makna-maknanya, Ilmu Hadis dengan riwayat-riwayat, matan-matan dan beragam makna-maknanya. Ia juga menguasai dan mampu mengaplikasikan qiyās serta mengetahui betul adat/kebiasaan masyarakat sekitarnya.”

Seorang mujtahid merupakan sebagai penentu ṣaḥīḥ tidaknya suatu ijmak ini memang telah disepakati oleh para ulama. Hal ini tercermin jelas dalam ungkapan al-Shīrāzi, sebagaimana berikut ini:

Pendapat yang dijadikan pedoman dalam keabsahan ijmak itu pendapatnya semua orang (baca: ulama) yang termasuk ahli ijtihad (mujtahid), baik ia seorang yang telah dikenal lagi masyhur atau pun tak dikenal (asing) lagi tersembungi. Juga sama saja apakah ia adil lagi terpercaya, atau pun fasik lagi tak mengamalkan ilmunya.

3. Hasil dari ijmak merupakan kesepakatan mujtahid semasanya.

Makna dari syarat ketiga ini adalah apabila ada satu atau dua mujtahid yang menentang, maka kesepakatan para mujtahid yang lainnya tentang suatu hukum

⁹⁰ Ya‘qub al-Baḥṣain, *al-Ijma‘: Ḥaqqi qatuh*, 85.

itu tidak bisa dikatakan ijmak. Hal ini berbeda dengan para ulama yang mencukupkan keabsahan ijmak dengan kesepakatan mayoritas mujtahid yang ada. Seperti Abū al-Husein al-Khayyāṭ, Ibn Jarīr al-Ṭabari dan Abū Bakar al-Jaṣṣāṣ.⁹¹

Ada banyak dalil yang dijadikan oleh para ulama sebagai landasan untuk syarat yang ketiga ini. Namun di sini hanya akan diuraikan dua dalil diantaranya, yang pertama yaitu bahwa keberadaan ijmak sebagai hujjah dalam hukum Islam itu berpedoman pada nas-nas yang menunjukkan terjaganya kesepakatan umat Islam dari kesesatan. Sedangkan kata umat itu sendiri menunjuk pada entitas pemeluk Islam secara keseluruhan, yang dalam hal ijmak ini diwakili oleh seluruh mujtahid. Oleh karena itu, jumhūr ulama menggunakan kata seluruh mujtahid yang ada pada suatu masa, bukan mayoritas mujtahid. Kedua, banyak sekali ayat al-Quran yang menunjukkan bahwa kaum mayoritas itu juga terkadang salah, atau bahkan sesat. Seperti firman Allah dalam surah al-An‘ām [6]: 116 berikut ini:

Dan jika engkau (Nabi Muhammad SAW) menuruti (saran dan cara hidup) kebanyakan (manusia) yang berada di bumi (ini), niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti dugaan, dan mereka tidak lain hanyalah mengira-ngira.

Namun, terkait dengan syarat yang ketiga ini, Abū Ḥāmid al-Ghazālī mencantumkan permasalahan. Yaitu bagaimana jika orang awam

⁹¹ Ibrahim al-Shiṭraḥī, *Sharh al-Luma'*, 720. Penjelasan al-Shiṭraḥī terkait sahnya ijma sekalipun salah satu yang berpendapat adalah mujtahid yang fasik ini, akan digaris bawahi lebih lanjut pada syarat yang terkahir nanti.

menyalahi/tidak sependapat dengan hasil ijma yang telah disepakati oleh para mujtahid, apakah hasil ijmak itu tetap sah/berlaku? Jika tetap berlaku, bagaimana bisa orang awam itu dikeluarkan dari umat? dan jika tidak berlaku, bagaimana bisa pendapat orang awam itu diperhitungkan?

Sehubungan dengan pertanyaan itu, menurut al-Ghazali, hukum ijmak yang telah disepakati itu tetap berlaku dikarenakan dua hal. Pertama, karena orang awam itu tidaklah pandai dalam mencari kebenaran. Hal ini dikarenakan mereka tidak memiliki alat-alat untuk mencapai kebenaran itu. Kedua, karena sejak periode awal dari masa sahabat, mereka telah bersepakat bahwa tidak ada perhitungan bagi pendapat orang awam dalam masalah ini⁹². Namun demikian, ada juga ulama yang tidak sependapat dengan jawaban al-Ghazālī tersebut, seperti al-Amidi, ulama terkenal dari abad ke 6 H yang lahir 5 dekade pasca wafatnya al-Ghazālī.

4. Para mujtahid waktu bersepakat itu masih hidup dizamannya

Syarat yang keempat ini berarti para mujtahid yang telah meninggal tidak termasuk dalam golongan mujtahid yang bersepakat atas suatu hukum itu. Demikian juga dengan para ulama yang belum sampai dejabat/tingkatan mujtahid. Jadi, yang dimaksud dengan syarat keempat ini yaitu para mujtahid yang bersepakat tentang hukum sesuatu itu adalah seluruh mujtahid yang hidup pada suatu masa, baik yang hadir maupun yang tidak hadir.

Pada poin ini, para ulama juga membicarakan masalah, Apakah disyaratkan berakhirnya masa para mujtahid yang bersepakat itu agar ijmak yang telah

⁹² Abu H}a}mid al-Ghaza}li, *al-Mustas}fa*, 229.

ditetapkan menjadi sah? Mengenai masalah ini, mayoritas ulama tidak mensyaratkan hal tersebut. Sebagaimana terlihat dalam perkataan imam al-Ghazālī: “Jika pendapat (para mujtahid) umat telah sepakat, meskipun dalam waktu sesaat, niscaya terbentuklah (berlakulah) ijmak itu. Dan mereka wajib terbebas dari kesalahan. (Artinya, hasil ijmaknya itu wajib diikuti karena ia pasti terbebas dari kesalahan).”⁹³

5. Para mujtahid yang bersepakat itu memiliki sikap yang adil

Secara bahasa, *‘ādil* berarti konsekuen (*al-istiqāmah*) dan keseimbangan (*al-i‘tidāl*).⁹⁴ Ia adalah lawan kata dari ketidakadilan/kekejaman (*al-jaur*).⁹⁵ Konsekuen itu menurut Ibn Manẓūr, terpatir dalam jiwa.⁹⁶ ‘Ali b. ‘Aqil mengkhhususkan lagi, bahwa yang dimaksud konsekuen di sini yaitu konsekuen dalam perbuatan (*al-istiqāmah fī al-fi‘li*).⁹⁷ Selain itu, kata ini juga mengandung makna kesamaan.⁹⁸ Ada juga yang mengatakan moderasi, yakni berada di tengah-tengah antara berlebihan dan menyia-nyiakannya.⁹⁹

⁹³ Abu H{a}mid al-Ghazālī al-T{u}si, *al-Mustas{f}a*, 242.

⁹⁴ al-Khud{airi}, *al-Ijma‘ fī al-Tafsi>r*, 67.

⁹⁵ Muh{ammad} Mur{tad}a b. Muh{ammad} al-H{usaini} al-Zabi{di}, *Ta{j} al-‘Aru{s} min Jawa{hir} al-Qa{mu}s*,

vol. 15 (Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), 258

⁹⁶ Ibn Manẓ{u}r, *Lisa{n} al-‘Arab*, vol. 6, 123

⁹⁷ Abi al-Wafa‘ ‘Ali b. ‘Aqi{l} b. Muh{ammad} b. ‘Aqi{l} al-Baghda{di} al-H{anbali}, *al-Wa{d}jih fī Us{u}l al-*

Fiqh, vol. 1, 150.

⁹⁸ Ada penjelasan dari al-Ra{ghib} al-As{faha}ni terkait dengan kata ini yang berhubungan dengan syarat terakhir keabsahan suatu ijma‘, meski tidak secara langsung. Menurutnya, al-‘Adl itu terbagi menjadi dua. Pertama, keadilan yang bentuk esensinya telah diketahui oleh akal. Keadilan ini berhubungan merupakan hasil fitrah manusia sejak lahir tidak akan terhapus atau hilang dengan berlalunya zaman, seperti membalas kebaikan orang lain dengan kebaikan pula. Kedua, keadilan yang bentuk esensinya diketahui dengan syariat. Nah, untuk keadilan yang kedua ini, ia bisa saja terhapus/hilang dalam beberapa zaman, seperti disyariatkannya hukum qis{as}. Lebih lanjut lihat al-Raghi{b} al-As{faha}ni, *al-Mufrada{t} fī Ghari{b} al-Qura{n}*, 325.

⁹⁹ Mur{tad}a al-Zabi{di}, *Ta{j} al-‘Aru{s}*, vol. 15, 258.

Adapun secara istilah, *‘ādil* berarti: *al-istiqāmah alā tariq al-ḥaq yajtanib ma huwa maḥzūr*. (Konsekuen di atas jalan yang benar, dengan menjauhi hal-hal yang dilarang oleh agamanya). Dengan kata lain, orang yang *‘ādil* yaitu: Orang yang menjauhi dosa-dosa besar, tidak melakukan dosa-dosa kecil, didominasi/dikuasi oleh kebenaran, dan menjauhi perbuatan-perbuatan tercela seperti minum dan kencing di jalan.

Oleh karena itu, dengan syarat ini, tidak dianggaplah pendapat mujtahid yang fasik, baik fasiknya karena berbohong, minum khamar, zina, melakukan riba, atau perbuatan maksiat yang lainnya yang bisa merusak keadilan atau kredibilitasnya. Karena, sebagaimana dikatakan Aḥmad al-Ghazālī, keadilan ini merupakan syarat mutlak agar fatwa seorang mujtahid itu bisa diterima.¹⁰⁰

Namun, syarat ijmak yang terakhir ini, mendapat komentar dari para ulama. Diantaranya al-Shīrāzī, yang telah dikutipkan pernyataannya pada pembahasan syarat yang kedua, bahwa yang dijadikan pedoman adalah pendapatnya semua mujtahid, baik yang adil maupun yang fasik. Pendapat al-Shīrāzī ini diamini oleh al-Armawī, yang mana ia tetap menganggap pendapat orang (mujtahid) yang ahli maksiat sebagai pendapat yang dijadikan pedoman atau wajib diperhatikan. Karena menurutnya, kemaksiatan yang ia lakukan tidak lantas serta merta menghilangkan keimanannya.¹⁰¹

E. Macam-macam Ijmak

¹⁰⁰ Ya‘qub al-Baḥṡain, *al-Ijma‘: H{aqi>qatuh*, 90-91.

¹⁰¹ Muḥammad al-Armawī, *Kita>b al-H{a>sil min al-Maḥ{s{u>l*, 718. Ada juga yang menyebutnya al-

ijma‘ al-Qawli, seperti al-Jizani dan al-Wazir. Lebih lanjut lihat Muḥammad b. H{usein al-Ji>za>ni, *Ma‘a>lim fi> Us}u>l al-Fiqh ‘ Ah}mad al-Wazi>r, al-Mus}affa fi> Us}u>l al-Fiqh*, 380.

Ditinjau dari segi cara terjadinya, ijmak terbagi menjadi dua macam: *Pertama, ijma' bayānī* yaitu kesepakatan para mujtahid yang menyatakan pendapatnya dengan jelas dan tegas baik berupa ucapan maupun tulisan. *Ijma' bayānī* ini disebut juga dengan *ijma' sharīh, ijma' qawli, ijma' haqīqī, ijma' nuṭqī* dan *ijma' fi'li*. *Kedua, ijma' sukūṭī* yaitu kesepakatan para mujtahid namun sebagian dari mereka tidak menyatakan dengan jelas dan tegas, atau tidak memberikan reaksi terhadap ketentuan suatu hukum yang telah dikemukakan mujtahid lain yang hidup pada masa mereka. Tipologi ijmak seperti ini juga dapat disebut *ijma' i'tibārī*. Ijmak seperti ini diperselisihkan keujjahannya, diantaranya ada yang mengatakan sebagai ijmak dan sebagian yang lain tidak menganggap sebagai ijmak.¹⁰²

Ditinjau dari mujtahid yang menyepakatinya, ijmak juga terbagi menjadi dua. *Pertama, ijma' al-āmmah*, yaitu kesepakatan orang-orang muslim secara umum atas perkara agama yang mutlak untuk diketahui, seperti ijmak atas kewajiban shalat, puasa, dan haji. Dalam hal ini tidak boleh ditentang oleh siapapun.

Kedua, ijma' al-khāṣṣah, yaitu sesuatu yang disepakati oleh orang-orang khusus saja. Ijmak dalam pembagian ini masih dibagi lagi menjadi enam yaitu pertama: *ijma' ahl al-madīnah* (kesepakatan masyarakat Madinah), kedua: *ijma' ahl al-haramayn* (kesepakatan masyarakat Mekah dan Madinah), ketiga: *ijma' al-misrain* (kesepakatan masyarakat dua kota yaitu Baṣrah dan Kūfah), keempat: *ijma' al-shaikhān* atau *ijma' khalifatain* (kesepakatan dua khalifah yaitu Abū

¹⁰² Muhammad Al-Fatih Ahmad Khairuddin, *Ensiklopedi Ijma'* (Solo: Zamzam, 2013) 36-37.

Bakr dan ‘Umar), kelima: *ijmā’ khulafā al-arba’ah (al-khulafā’ al-rashidūn* atau kesepakatan khalifah Abū Bakar, ‘Umar, Uthman, dan ‘Ali), keenam: *ijmā’ al-‘itrah* (kesepakatan *ahl al-baīt* atau keluarga nabi).¹⁰³

Pembagian pertama dari enam tipologi tersebut adalah *ijmā’ ahl al-madīnah* (kesepakatan masyarakat Madinah). Pendapat ini dikemukakan oleh Imām Mālik ra. Menurutnya, *ijmā’ ahl al-madīnah* merupakan hujjah, yaitu ijmak yang dilakukan oleh kalangan sahabat atau tabi’in yang berada di Madinah. Apabila ada ijmak yang dilakukan setelah lewat masa dua generasi tersebut (sahabat dan tabi’in), maka ia tidak lagi disebut ijmak yang menjadi hujjah. Akan tetapi, para ulama mazhab Maliki berbeda pendapat tentang kehujjahan *ijmā’ ahl al-madīnah*.

Dalam hal ini pendapat mereka terbagi dua: *pertama*; informasi hukum yang disampaikan masyarakat Madinah lebih kuat dan akurat dibandingkan dengan ketetapan hukum yang diberikan oleh ulama di luar Madinah. Dikatakan demikian karena mereka paling dekat dengan kehidupan Rasulullah SAW., sehingga paling mengetahui apa yang diajarkan beliau. *Kedua*, ijmak mengenai hal-hal yang berkaitan dengan kebiasaan dan adat istiadat hukum tertentu, dan tingkat keberlakuannya sangat populer di kalangan masyarakat Madinah, seperti kalimat-kalimat dan tata cara adzan, *iqamah*, dan tentang jumlah takaran yang disebut dengan *ṣā’* (gantang) dan *mudd* (pon). Dengan demikian, yang dimaksud *ijmā’ ahl al-madīnah* adalah kesepakatan dalam bidang hukum yang cara penetapannya terdiri atas dua cara: *pertama*, melalui cara periwayatan (*ma’t’hūr*);

¹⁰³ Abdul Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, 151-156.

kedua, melalui cara ijtihad (*ra'yi*).

Pembagian kedua dari ijmak khusus adalah *ijmā' ahl al-ḥaramayn* (kesepakatan masyarakat Mekah dan Madinah). Sebagian ulama *uṣūl* berpendapat bahwa kesepakatan masyarakat dari kedua wilayah Mekah dan Madinah tersebut merupakan hujjah. Jadi, ijmak kedua ini lebih luas lagi dibandingkan dengan yang pertama. Pendapat ini berangkat dari keyakinan bahwa ijmak terjadi hanya pada masa sahabat, sementara dua kota ini, yaitu Mekah dan Madinah adalah dua wilayah yang dijadikan tempat bermukim mereka dan berinteraksi langsung dengan Nabi.

Pembagian ketiga dari ijmak khusus adalah *ijmā' al-miṣrain* (kesepakatan masyarakat dua kota yaitu Baṣrah dan Kūfah). Ijmak ini hampir sama dengan *ijmā' ahl ḥaramain*. Para ulama berpendapat bahwa *ijmā' ahl al-miṣrain* juga merupakan *hujjah*. Alasan yang dijadikan dasar oleh mereka adalah dua kota ini merupakan konsentrasi domisili para sahabat Rasulullah SAW., sedangkan ijmak hanya dapat terbentuk khusus pada masa sahabat saja. Meskipun demikian, alasan terakhir ini kurang kuat, sebab pada kenyataannya para sahabat tidak bermukim di Mekah dan Madinah, atau di Baṣrah dan Kūfah saja, melainkan juga di wilayah-wilayah lainnya, seperti di Irak, Yaman dan Syam (Syiria). Demikian juga pendapat yang menyatakan bahwa ijmak secara khusus hanya terjadi pada masa sahabat. Pendapat tersebut juga ada yang membantah, sebab kategorisasi ijmak tidak cukup hanya dibatasi pada masa sahabat, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa ijmak dapat terjadi kapan saja pada setiap masa,

asalkan terpenuhi unsur-unsurnya.¹⁰⁴

Pembagian keempat dari ijmak khusus adalah *ijmā' al-shaikhān* atau *ijmā' khalifatain* (kesepakatan dua khalifah yaitu Abū Bakr dan 'Umar). Pendapat ini dikemukakan oleh sebagian ulama, berdasarkan hadis Nabi SAW:

عن حذيفة أنّ النبي صلى الله عليه و سلم قال اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر و عمر¹⁰⁵

Dari Huzaiifah Ra, bahwa Nabi SAW bersabda: “turutilah dua orang setelah wafatku, Abu Bakr dan Umar.

Pembagian ijmak khusus yang kelima adalah *ijmā' khulafa al-arba'ah (al-khulafā' al-rashidūn* atau kesepakatan khalifah Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, dan 'Alī).

Pendapat ini dikemukakan oleh ulama Ḥanafiyah yang bernama al-Qāḍī Abi Hazm, dan menurut suatu riwayat juga dikemukakan oleh Aḥmad bin Ḥambal. Mereka berpendapat bahwa keempat khalifah tersebut berbeda dengan sahabat yang lainnya, sebab kesepakatan mereka merupakan hujjah, berdasarkan sabda Rasulullah SAW., riwayat Irbaq bin Sariyah RA:

أوصيكم بتقوى الله و السمع و الطاعة وإن كان عبدا حسبيا فإنه من يعيش منكم يرى بعدي اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة

الخلفاء الراشدين المهديين و عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وإن كل بدعة ضلالة¹⁰⁶

Saya berwasiat kepada kamu untuk tetap bertakwa kepada Allah, peduli dan

¹⁰⁴ Hanya Abdul Rahman Dahlan yang menggunakan bahasa unsur-unsurnya, sedangkan ulama yang lain menggunakan istilah rukun-rukun ijmak, seperti al-Ghazaḥi yang mengungkapkan bahwa rukun ijmak ada dua, lihat selengkapnya dalam buku *al-Mustasfa fi Usul al-Fiqh* 228.

¹⁰⁵ Muḥammad bin H{iba>n bin Ah}mad bin H{iba>n bin Mu'a>dh bin Ma'bad Abu> Tami>m, *S{ah>ji>h} Ibnu H{iba>n* (Beirut: Mu'assasah al-Risa>lah, t.th), vol. 13, 328.

¹⁰⁶ Muḥammad bin 'I<sa Abu> 'I<sa al-Timridhi>, *al-Ja>mi' al-S{ah>ji>h} Sunan al-Tirmidhi>* (Beirut: Da>r Ih}ya>' al-Tura>th al-'Arabi>, t. th), nomor hadis 2676. vol. 5, 44. Ibnu Ma>jah Abu> 'Abd Alla>h bin Yazid>, *Sunan Ibnu Ma>jah* (Beirut: Maktabah Abi> Mu'a>t}i>, t.th), nomor hadis 42. vol. 1, 28; Ah}mad bin H{anbal 'Abd Alla>h al-Shayba>ni>, *Musnad al-Ima>m Ah}mad bin H{anbal* (Kairo: Mu'assasah Qurt}ubi>yah, t.th), nomor hadis 17184, vol. 4, 126.

patuh (kepada pemimpin) walaupun (pemimpin itu) berasal dari hamba berkulit hitam. Sesungguhnya, barangsiapa diantara kamu yang masih hidup setelah saya wafat, melihat perselisihan yang hebat, maka kamu wajib berpegang kepada sunnahku dan sunnah khulafā' al-rāshidīn yang mengikuti petunjuk dan gigitlah ia dengan gerahangmu (berpegang teguhlah padanya). Waspadailah hal-hal yang diada-adakan, sesungguhnya semua yang diada-adakan adalah bid'ah dan sungguh setiap bid'ah adalah kesesatan.

Sebagaimana pendapat yang menyatakan bahwa kesepakatan masyarakat Ḥaramain dan Miṣrain adalah hujjah dapat dibantah, maka dua pendapat yang terakhir ini juga dapat dibantah. Hadis Nabi SAW di atas menegaskan bahwa *al-khulafā' al-rāshidūn* adalah para sahabat yang cakap dan ahli dalam memimpin umat. Oleh karena itu, kepemimpinan mereka wajib diikuti dan dipatuhi. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa ucapan-ucapan mereka secara otomatis menjadi suci (*ma'sūm*), sehingga menjadi *hujjah*.

Pembagian keenam dari ijmak khusus adalah *ijmā' al-'itrah* (kesepakatan *ahl al-bait* atau keluarga nabi)¹⁰⁷. Ahl al-Bayt dalam pandangan ulama Syi'ah adalah keturunan nabi Muḥammad SAW. melalui putrinya, Fatimah RA. Dengan 'Ali ibn Abī Ṭālib. Di kalangan ulama Syi'ah terdapat pendapat bahwa kesepakatan Ahl al-Bayt atas suatu hukum dianggap ijmak yang mempunyai kekuatan hukum terhadap orang lain. Pengertian kesepakatan yang mempunyai kekuatan *hujjah* di sini dilandasi oleh keyakinan bahwa Ahl Abayt Nabi adalah orang-orang yang *ma'sūm* (terjaga dari dosa). Ulama Syi'ah mengemukakan

¹⁰⁷ Abdul Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, 151-156.

alasan tentang terlepasnya *Ahl al-Baiyt* dari dosa adalah berdasarkan beberapa dalil diantaranya Surah al-Aḥzāb (33): 33

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu, dan laksanakanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.¹⁰⁸

Menurut ulama Syi'ah, ayat ini menjelaskan bahwa Allah SWT membersihkan dosa kepada *ahl bayt* diperkuat dengan menggunakan *innama*. Kaidah ilmu nahwu menunjukkan pengertian penguatan dan pembatasan (*'ādāt al-qaṣr*), sebagai bukti bahwa *ahl al-bayt* disucikan dari segala dosa atau istilah lain adalah *ma'sūm*, oleh karena itu ijmaknya dinyatakan sebagai dalil yang kuat.

Dalil sunnah yang digunakan oleh Syi'ah untuk menguatkan dalilnya.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَحَدُكُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا : كِتَابَ اللَّهِ وَعَشْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي

*“Wahai sekalian manusia! Sungguh, aku telah meninggalkan pada kalian dua hal, yang jika kalian mengambilnya, kalian tidak akan tersesat, yaitu al-Qur'an dan 'itratī ahl al-bait-ku.”*¹⁰⁹

Ditinjau dari segi masanya, ijmak terbagi menjadi dua, yaitu ijmak masa sahabat

¹⁰⁸ Depag, al-Qur'an dan Terjemahnya, ...145.

¹⁰⁹ 'Abi> I<sa> Muhammad ibn 'I>sa> ibn Saurah al-Tirmidhi> (209-279 H), *Ja>mi' al-Tirmi>dhi> dalam hadis no. 3786, Kita>b al-Mana>qib 'an Rasu>l Alla>h S{alla> Alla>h 'alai>h wa Sallam*, (Jordan: Bayt al-Afka>r al-Dauliyah, T.th) 508

dan ijmak setelah masa sahabat. Ijmak masa sahabat adalah ijmak yang berkaitan dengan keputusan hukum pada masa sahabat setelah wafatnya Rasulullah SAW. Semua ulama sepakat dengan ke-*hujjah*-an ijmak pada masa ini, bahkan statusnya tidak diragukan lagi kalau di zaman sahabat memang ada ijmak. Sedangkan ijmak yang kedua adalah ijmak yang terjadi selain masa sahabat. Ijmak ini terjadi di masa *tabi'in* atau pada masa-masa setelahnya. Kehujjahan ijmak ini masih diperselisihkan. Akan tetapi mayoritas ulama berpendapat bahwa ijmak dalam kategori ini boleh dijadikan *hujjah*.

Sedangkan ijmak jika ditinjau dari segi derajat “kekuatan hukumnya”, terbagi menjadi dua yaitu *ijmā' qaṭ'i* (yang bersifat pasti) dan *ijmā' ḥuḍūri* (yang bersifat dugaan). Ijmak yang pertama, seperti ijmak para sahabat, khususnya yang diriwayatkan secara mutawatir dan ijmak atas perkara agama yang mutlak untuk diketahui. Sedangkan ijmak yang kedua seperti *al-ijmā' al-sukūti* yang tidak tercapai kesepakatan semua mujtahid dan hanya sebagiannya saja.

F. Ijmak dalam Tafsir

1. Metodologi tafsir al-Qur'an

Metodologi tafsir berkaitan dengan pemetaan terhadap sumber tafsir, corak, metode dengan berbagai pendekatan, baik ideologi maupun pemikiran. Semua itu adalah bagian dari metodologi tafsir. Dinamika perkembangan tafsir cukup beragam, baik mengenai sumber, metode dan pendekatan tafsir. Dalam hal ini al-Farmawi mampu memunculkan metode tafsir *mawḍū'ī* secara sistematis dengan menghadirkan corak penafsiran yang berkembang selama ini yaitu *riwāyah*,

*ijtihādī, fiqhī, sūfī, falsafī, lughawī, dan adab ijtima'ī.*¹¹⁰

Dinamika pemetaan tafsir terus berkembang, sebagaimana juga pernah dilakukan oleh Ridlwan Natsir dengan mengklasifikasikan metode penafsiran berdasarkan *maṣādir al-tafsīr* (sumber penafsiran),¹¹¹ *manhaj al-tafsīr* (metode penafsiran)¹¹² dan *lawn al-tafsīr*¹¹³ (corak atau kecenderungan penafsiran).¹¹⁴

2. Munculnya Ijmak dalam Tafsir

Perlu diketahui bahwa pembahasan ijmak dalam tafsir berawal dari kajian disiplin ilmu ushul fiqih, bahkan dari sanalah sumber pembahasan ini populer. Oleh karena itu, penjelasan mengenai pengertian ijmak, kehujjahan, rukun, syarat-syarat dan macam-macamnya, bersumber dari kajian-kajian ushul fiqih. Walaupun begitu, ada perbedaan antara ijmak dalam ushul fikih dengan ijmak dalam tafsir di dalam dua hal.

Pertama, terkait dengan aktor munculnya ijmak. Ijmak di dalam ushul fikih dimotori oleh para mujtahid. Sedangkan aktor di balik ijmak dalam tafsir dimotori oleh mufasir itu sendiri. *Kedua*, objek ijmak di dalam ushul fikih hanyalah kajian hukum syariat. Sedangkan kajian ijmak di dalam tafsir bukan hanya hukum syariat, tetapi seluruh ayat al-Qur'an yang dijadikan objek kajian.

¹¹⁰ Abd Hay al-Farmawi, *al-Bida'iyah fi al-Tafsīr al-Ma'ud'u'i*, (Kairo: Maktabah al-Misriyah, 1999), 20.

¹¹¹ Sumber penafsiran dibagi menjadi tiga, yaitu *bi al-ma'thu'r*, *bi al-ra'y* dan *bi al-iqtira'n*.

¹¹² Metode penafsiran dibagi menjadi tiga. *Pertama*, cara penjelasan (dibagi menjadi dua: *baya'ni* dan *muqarran*). *Kedua*, keluasan penjelasan (dibagi menjadi dua, *ijma'li* dan *itna'bi/tafsi'li*); dan yang *ketiga*: berdasarkan sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan (dibagi menjadi tiga: *tah'li'li*, *mad'u'i* dan *nuzu'li*).

¹¹³ Dibagi menjadi tujuh: pertama, lughawiyah atau 'adabi; kedua, fiqh atau ah'ka'm; ketiga, su'fi; keempat, i'tiqa'di; kelima, falsafi; keenam, 'ilmi; ketujuh, ijtima'i.

¹¹⁴ Ridlwan Natsir, *Memahami al-Qur'a'n, Prespektif Baru Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indera Medika, 2003), 20.

Dengan demikian ijmak di dalam tafsir dapat berupa hukum syariat dan juga persoalan lainnya seperti ijmak dalam bacaan al-Qur'an (*qira'at*), gramatikal, teologi dan permasalahan lainnya.

Poin yang kedua ini memunculkan suatu pembahasan yang tidak ada dalam kajian ushul fiqh, seperti metode-metode yang ditempuh para mufasir untuk mengungkapkan ijmak dan faktor-faktor yang menyebabkan mereka menyatakan bahwa penafsiran suatu ayat itu merupakan ijmak (disepakati oleh para mufasir).

3. Asumsi Paradigma Ijmak dalam Tafsir

Dalam pembahasan fikih ditemukan berbagai macam ijmak, begitu juga dalam pembahasan tafsir. Oleh karena itu, pembahasan ijmak menjadi sangat banyak. Abū Ishāq al-Isfarayini berkata: kita mengetahui bahwa masalah-masalah ijmak lebih dari dua puluh ribu masalah.¹¹⁵ Ijmak dalam fikih kebanyakan terjadi pada ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum, sedangkan ijmak dalam tafsir mencakup segala bidang keilmuan.

Diantara sebab-sebab munculnya ijmak dalam tafsir adalah sebagai berikut:¹¹⁶

- a. وجود الإشتراك في المعنى (adanya kata homonym)

Ketidak-sepakatan tersebut terjadi karena diksi al-Qur'an lebih banyak menggunakan lafal yang memiliki makna ganda, meskipun dalam beberapa kasus terdapat suatu dalil yang membatasi pada satu makna saja. Contohnya makna *al-bulūgh* yang terdapat dalam surah al-Baqarah(2): 231 di bawah ini:

¹¹⁵ Muhammad Al-Fatih Ahmad Khairuddin, *Ensiklopedi Ijmak*, 5.

¹¹⁶ Lihat detailnya Muhammad al-Khudhari, *al-Ijma' fi al-Tafsir*, 95-104. Hal ini dikutip kembali oleh M. Afifuddin D{imyati dalam dua bukunya: pertama, *'Ilm al-Tafsir 'Usju>luh wa Mana>hijuh*. (Sidoarjo: Lisa>n Arabi>, 2016), 51 dan *'Irsha>d al-Da>risi>n ila> Ijma>' al-Mufassiri>n*, (Sidoarjo: Lisa>n Arabi>, 2016), 12-15.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

Dan apabila kamu menceraikan istri-istri kamu, lalu sampai (akhir) idahnya, maka tahanlah mereka dengan cara yang baik, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang baik pula.....¹¹⁷

Dalam tafsir al-Qurtubi makna *bulūgh* adalah *qārabna* (telah hampir berakhir), dengan menggunakan ungkapan *بلغن* "بلغن" *قارين*، بإجماع من العلماء dengan argumen apabila masa idah sudah selesai, tidak ada pilihan lagi untuk rujuk. Akan tetapi makna *bulūgh* di ayat berikutnya (al-Baqarah: 232) adalah selesainya masa idah.¹¹⁸

Al-Baghāwi menafsirkan bahwa *“fa al-bulūgh hā hunā bulūgh muqārabah”* (lafal *al-bulūgh* diartikan mendekati masa akhir). Sedangkan kata *bulūgh* di dalam surah al-Baqarah: 232 diartikan benar-benar telah berakhir masa idah. Jadi lafal *al-bulūgh* memiliki dua makna: seperti ungkapan *balaghtu al-madīnah*, bisa diartikan ‘ketika aku sudah mendekati kota Madinah, atau ketika aku sudah memasuki kota Madinah.¹¹⁹ Jadi lafal *al-bulūgh* di atas memiliki dua makna yaitu dalam surah al-Baqarah: 231, beberapa ulama sepakat bahwa *al-bulūgh* diartikan sudah mendekati masa idah. Sedangkan *al-bulūgh* dalam surah al-Baqarah: 232 diartikan sudah berakhir masa idah.

b. تحرير محل النزاع في الآية (menghilangkan kontroversi pendapat)

¹¹⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 336.

¹¹⁸ Abu> ‘Abd Alla>h Muh}ammad bin Ah}mad bin Abu> Bakr ibn Farh} al-Ans}a>ri> al-Khazra>ji> al-Andalusi> al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi’ li Ah}ka>m al-Qur’a>n* jilid: 2, juz: 3 (Beirut): Da>r al-Fikr, 2011), 103.

¹¹⁹ Abu> Muh}ammad al-H{usayn bin Mas’u>d al-Bagha>wi, *Tafsi>r al-Bagha>wi Ma’a>lim al-Tanzi>l* (Riya>d): Da>r al-T{ayyibah, 1049 H), 275.

Paradigma ini akan muncul di kalangan para mufasir, apabila mereka menghadapi kontroversi berbagai penafsiran. Dalam hal ini ijmak para mufasir yang akan menghilangkan kontroversi tersebut, walaupun terkadang tanpa menyebutkan ijmak, tujuan penyebutannya adalah untuk menghilangkan kontroversi tersebut, sebagaimana contoh dalam surah al-Baqarah: 203:

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ.....

Inti pembahasan ijmak dalam ayat ini adalah terfokus pada *ḍamir* lafal *udhkuḥū*. Al-Qurṭubī mengatakan bahwa tidak ada perbedaan (*lā khilāf*) sesungguhnya *mukhātab*-nya adalah orang-orang yang sedang melaksanakan ibadah haji. Sedangkan para mufasir yang lain mengatakan bahwa *mukhātab* ayat tersebut juga kepada orang yang tidak berhaji.

c. الرد على المخالفين (menolak pendapat yang menyimpang)

Banyak hal yang mendorong *firqah al-munḥarifah* (kelompok yang menyimpang) menjadikan dalil al-Qur'an sebagai *hujjah* untuk membenarkan kebid'ahannya dan kesesatannya. Untuk itu para ulama muncul dalam rangka menolak sekaligus menentang pendapat mereka yang menyeleweng itu, dengan menegaskan bahwa apa yang dikatakan mereka menyalahi pendapat para ulama salaf, karena para ulama salaf lebih memahami al-Qur'an, bahasa Arab, dan jauh dari hawa nafsu serta kesesatan. Contohnya penafsiran al-Qurṭubī mengenai surah al-Ṣāffāt [37]: 162 yang menolak paham Qadariyah. Dalam hal ini al-Qurṭubī mengutip pendapat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang menyatakan bahwa 'apabila Allah menghendaki tidak didurhakai, maka Allah tidak akan menciptakan Iblis, sebab Iblis adalah bapaknya keburukan. Tetapi Allah menciptakannya karena seluruh

yang ada di dunia ini di bawah kekuasaan Allah.’

d. الترجيح (mengutamakan suatu pendapat atas pendapat yang lain)

Salah satu poin penting dalam pembahasan ijmak adalah *tarjih*. Ketika suatu ayat ditafsirkan dengan beragam, maka harus dilakukan seleksi agar orang yang memahami tafsir itu tidak liar. Inilah pentingnya *tarjih*. Contoh *tarjih* dapat dilihat dalam penafsiran surah al-Baqarah [2] ayat 196:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), Maka wajiblah atasnya berfidyah, Yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban.¹²⁰

Makna *fidyah* tersebut masih umum, apakah *fidyah* sifatnya *li al-takhyir* atau tidak? Oleh karena itu, dibutuhkan pendapat yang *rajih* agar pemaknaan tersebut tidak salah. Sedangkan pendapat yang *rajih* menyatakan bahwa fidyah ini sifatnya adalah *li al-takhyir*.

e. دفع توهم معنى فاسد (untuk menolak dugaan makna yang salah)

Faktor yang kelima ini adalah seperti sujud para Malaikat kepada Nabi Adam AS yang terdapat dalam al-Qur'an surah al-Baqarah: 34

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para Malaikat, ‘Sujudlah kamu kepada Adam’ maka sujudlah mereka kecuali Iblis. Ia enggan dan takabur dan

¹²⁰ Depag, al-Qur'an dan Terjemahnya, 91.

adalah ia termasuk golongan yang kafir.¹²¹

Al-Qurṭubi mengatakan, terjadi perbedaan pendapat tentang tata cara sujud malaikat kepada Nabi Adam setelah mereka sepakat bahwa sujud bukanlah sujud dengan maksud ibadah,¹²² sebagaimana sujud para saudara Nabi Yūsuf, kepada Nabi Yūsuf yang tertuang dalam surah Yūsuf : 100

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Dan ia menaikkan kedua ibu-bapanya ke atas singgasana. Mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yūsuf. (Yūsuf) berkata, ‘Wahai ayahku inilah ta'bir mimpiku yang dahulu itu; Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan. Sesungguhnya Tuhanku telah berbuat baik kepada-Ku, ketika Dia membebaskan aku dari penjara dan ketika membawa kamu dari dusun padang pasir, setelah setan merusakkan (hubungan) antaraku dan saudara-saudaraku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Lembut terhadap apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mengetahui, Maha Bijaksana.¹²³

f. مخالفة تأويل الآية للظاهر أو الغالب في الإستعمال

zahirnya atau penggunaannya secara umum)

Ada suatu lafal yang zahirnya atau menurut penggunaan kata itu secara umum bermakna “A”, tetapi karena ada beberapa alasan, kemudian ia dimaknai “B”,

¹²¹ Ibid., 7.

¹²² Al-Qurṭubi, *al-Ja'mi' li Ah}ka>m al-Qur'a>n*, jilid 1, juz 2, 257.

¹²³ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 248.

sebagaimana contoh dalam surah al-Baqarah ayat 54:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ تَابِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ تَابِكُمْ
فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

dan (ingatlah), ketika Mūsa berkata kepada kaumnya, ‘Wahai kaumku, Sesungguhnya kamu telah menzalimi dirimu sendiri karena kamu telah menjadikan ‘*ijl*’ (anak lembu sembahmu), maka bertobatlah kepada Tuhan yang menjadikan kamu dan bunuhlah dirimu. Hal itu adalah lebih baik bagimu pada sisi Tuhan yang menjadikan kamu, maka Allah akan menerima tobatmu. Sesungguhnya Dialah yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.¹²⁴

Perintah dalam ayat ini adalah untuk membunuh orang lain, walaupun makna zahir ayat ini adalah agar setiap orang membunuh dirinya sendiri, sedangkan yang dimaksud membunuh dirinya sendiri (makna takwil) dalam ayat ini adalah membunuh nafsu yang ada dalam diri sendiri.

g. قطع احتمال ألفاظ الآية على غير المراد بما صراحة،، مما لا يتم معناها إلا به

menyempurnakan maksud suatu ayat karena makna itu tidak disebutkan didalam redaksi secara jelas)

Dalam hal ini membahas maksud dari kata *lahma al-khinzīr* yang terdapat dalam surah al-Baqarah [2] ayat 173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi

¹²⁴ Ibid, 9.

barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun Maha Penyayang.¹²⁵

Dalam ayat ini yang diharamkan hanya daging babi dan tidak ada penjelasan keharaman lemaknya. Disini ijmak menyatakan bahwa lemak babi juga haram.

Diantara penyebab para mufasir menyalahi (tidak sesuai) dengan ijmak adalah: *Pertama*, kurang memperhatikan periwayatan dari ulama salaf dan tidak adanya pemilahan riwayat yang sahih maupun riwayat yang *ḍaʿīf*. Kasus tersebut terjadi karena kebanyakan dari mereka menukil periwayatan yang *ghārib*, *ḍaʿīf* bahkan mungkar yang tidak terdapat dalam kitab-kitab tafsir *al-mu'tamadah* dari beberapa tafsir *bī al-ma'thūr*.

Kedua, keyakinan mufasir terhadap sesuatu yang batil atau kelompok *fāsīdah*, yang menafsirkan al-Qur'an tidak sesuai dengan ijmak ulama salaf, maka akan muncul kontroversi yang disebabkan oleh kebidahannya dan hawa nafsunya.

Ketiga, menafsirkan Al-Qur'an hanya berdasarkan teks (*literalis*), tanpa melihat siapa yang bicara, dalam peristiwa apa ayat itu turun atau kepada siapa ayat tersebut ditujukan.

Keempat, memegang teguh pendapat yang *shādh* dan pendapat yang *ʿzālah al-ʿālim* (menyimpang dari pendapat ulama), dengan mengungkapkan penafsiran baru yang berbeda dengan ijmak sebelumnya, seperti pendapat Dāwud al-Zāhiri yang mengatakan bahwa yang diharamkan adalah daging babi bukan lemaknya.

4. Metode, Sumber dan Kontribusi Ijmak dalam Tafsir

¹²⁵ibid., 27.

a. Metode untuk menemukan ijmak dalam tafsir

Menurut Musā'id al-Tayyar, ada dua metode untuk menemukan ijmak (kesepakatan) dalam penafsiran al-Qur'an, yaitu:¹²⁶ *Pertama*, menemukan kutipan langsung dari para mufasir yang menyatakan ijmak dalam penafsiran mereka, seperti Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, Ibnu' Aṭīyyah dan lain-lain, karena pernyataan ijmak mereka secara tertulis tersebut membuktikan bahwa mereka telah melakukan penelitian terhadap pendapat-pendapat ulama. Dengan demikian, tugas bagi seorang peneliti adalah mengkaji kembali validitas jmak yang mereka ungkap, dengan memastikan bahwa tidak ada perbedaan tentang penafsiran yang mereka lakukan. Cara kedua adalah mengkaji kembali pendapat-pendapat para mufasir dan mengambil hukum yang telah disepakati. Cara pertama lebih bersifat menerima pendapat orang lain. Sedangkan cara yang kedua lebih menekankan aspek kemandirian dalam penelitian.

Sedangkan menurut M. Afifuddin Dimyathi, ada tiga cara untuk menemukan ijmak di dalam tafsir:¹²⁷ *Pertama*, adanya ungkapan “*ajma'a al-mufassirūn 'alā kadhā....*” (para mufasir telah bersepakat tentang). Metode ini adalah yang paling utama dan paling banyak kebenarannya, sebab hal itu tertuang langsung di dalam tulisan seorang mufasir. *Kedua*, mengkaji ulang kitab-kitab yang menghimpun hasil kesepakatan para ulama dan *fuqahā'*, seperti karya Khuḍarī dengan judul *ijmā' fī al-tafsīr*, karya Ibnu al-Mundhir dengan judul *ijmā' li ibn Mundhir* dan lain sebagainya. Cara *ketiga* adalah meneliti pendapat para mufasir dan mengamati persamaan penafsiran mereka.

¹²⁶ Musā'id al-Tayyar, *Fuṣūl fī al-Tafsīr*, 70-71.

¹²⁷ M. Afifuddin Dimyathi, *Ilm al-Tafsīr*, 53.

b. Sumber dan klasifikasi ijmak dalam tafsir

Sebuah produk tafsir yang dihasilkan harus mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang otoritas, validitas, dan kelenturan tafsir dalam merespon berbagai persoalan epistemologi tafsir. Uji validitas tafsir bertujuan agar tafsir yang dihasilkan betul-betul menggunakan metode yang benar.¹²⁸

Validitas substansi tafsir dapat diukur melalui tiga teori. *Pertama*, teori koherensi yaitu penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap mufasir. *Kedua*, teori korespondensi yaitu penafsiran dikatakan benar apabila cocok dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Teori ini dapat digunakan untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi. *Ketiga*, *pragmatisme* yaitu sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul. Artinya hasil penafsiran tersebut bukan hanya tertumpuk di dalam lembaran-lembaran kertas, akan tetapi bisa masuk ke ranah kehidupan masyarakat.

Teori korespondensi dan koherensi adalah teori kebenaran terhadap kenyataan.¹²⁹ Sedangkan teori yang ketiga adalah teori pragmatis dan dianggap sebagai teori oportunistis. Sebuah kebenaran dapat diterima oleh seseorang tapi mungkin tidak sesuai dengan orang lain.

Dilihat dari ruang penulis dan pembaca, validitas penafsiran juga dapat diukur dari dua arah yaitu dari *insider* dan *outsider*. Penafsiran yang benar adalah

¹²⁸ Helfi, "Kritik Abdul Karim Amrullah Terhadap Budaya Adat di Minangkabau dalam Tafsir *al-Burhan*" (Disertasi – UIN Sunan Ampel, Surabaya 2018), 21.

¹²⁹ Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran Tentang Paradigma dan Sistem Islam* (Jakarta: Gema Insane, 2004), 12.

penafsiran yang dilakukan oleh *insider* dan dapat diterima oleh *outsider*.¹³⁰

Selanjutnya untuk menguji validitas konten tafsir juga dapat dilakukan dengan merujuk kepada kriteria hadis sahih dan sesuai dengan fakta dan rasional. Terkadang ada hadis yang kandungannya bertentangan dengan akal sehat dan sulit diinterpretasikan secara rasional. Kandungan hadis terkadang bertentangan dengan pokok ajaran Islam, seperti iming-iming pahala yang besar dengan perbuatan kecil.¹³¹ Pada akhirnya penelitian terhadap tafsir akan fokus kepada tiga aspek: *pertama*; kualitas konten tafsir, *kedua*; orisinalitas tafsir dan yang *ketiga*; universalitas tafsir.¹³²

Unsur-unsur yang perlu dihindari agar tafsir menjadi benar adalah terhindar dari *al-shudhūdhah* (kejanggalan) dan terhindar dari *'illat* (cacat). Indikator tafsir yang benar adalah tidak bertentangan dengan akal sehat, tidak bertentangan dengan hukum al-Qur'an yang *muḥkām*, tidak bertentangan dengan hadis *mutawātir*, tidak bertentangan dengan amalan ulama salaf, tidak bertentangan dengan dalil yang pasti (*qaṭ'i*), dan tidak bertentangan hadis sahih.¹³³

c. Kontribusi Ijmak dalam Tafsir

Setiap penelitian dari suatu disiplin ilmu hampir dapat dipastikan memiliki kontribusi di dalam disiplin ilmu yang dimaksud. Ijmak dalam tafsir memiliki kontribusi diantaranya, *pertama*, mengetahui ayat-ayat yang

¹³⁰ Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Terj. Zakiyuddin Bhaidawy (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), 254.

¹³¹ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 128.

¹³² Muhammad Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir* (Jakarta: Azzamedia, 215), 262.

¹³³ Muhammad 'Aja>j al-Khati>b, *al-Mukhtasjar al-Wajh Ulu>m al-Hadis* (Damaskus: Mu'assasah al-Risa>lah, 2001), 129.

penafsirannya telah disepakati secara *sahīh*, dan umat Islam wajib untuk mengikutinya dan tidak boleh ada yang menentangnya, seperti kewajiban shalat dan puasa. *Kedua*, untuk mengetahui orang yang salah tafsir dan menutup celah bagi orang yang berani mengada-adakan perkataan atas nama Allah tanpa didasari ilmu. *Ketiga*, meyakinkan jiwa bahwa makna suatu ayat yang dimaksudkan sesuai dengan kehendak Allah.



BAB III AL-QURTUBI DAN TAFSIR *AL-JĀMI' LI AHKĀM AL-QUR'ĀN*

A. Biografi Al-Qurtubi

Penulis kitab tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* adalah Al-Imam Abu Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farh Al-Ansari Al-Khazraji Al-Andalusi Al-Qurtubi Al-Mufasir atau yang dikenal dengan panggilan Al-Qurtubi.¹³⁴ Al-Qurtubi adalah nama salah satu daerah yang terletak di Andalusia (sekarang Spanyol), yaitu Cordoba yang di-nisbah-kan kepadanya. Abd. Allah bin Muhammad bin Ramyan dalam bukunya¹³⁵ menambahkan gelar Al-Maliki karena dinisbahkan kepada madhhab Maliki. Nama *kunyah*-nya Abu Al-Abbas. Sedangkan, nama *laqab*-nya adalah *Diyā' Al-Dīn* dan *Jamāl Al-Dīn*. Seiring berjalannya waktu tafsir ini terkenal dengan sebutan tafsir Al-Qurtubi.¹³⁶

Para ahli sejarah sepakat bahwa tahun kelahiran Al-Qurtubi adalah 578 H. Akan tetapi, tidak ditemukan riwayat yang menyatakan hari dan bulan kelahirannya dengan jelas. Namun, Al-Qurtubi hidup ketika wilayah Andalusia saat itu berada di bawah kekuasaan dinasti Muwahhidun yang berpusat di Afrika Barat dan Bani Ahmar di Granada (1232-1492 M) ,yaitu sekitar abad ke-7 Hijriyah atau 13 Masehi.

Al-Qurtubi dibesarkan dalam lingkungan yang penuh dengan

¹³⁴ Muhammad Husain Al-Dhahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), vol 2, 401. Lihat juga: Jalal Al-Din 'Abd Al-Rahman Al-Suyuti, *Tabaqāt Al-Mufasssīrīn*, (tt: Maktabah Wahbah, tt), 95.

¹³⁵ Abd Allah bin Muhammad bin Ramyan, *Arā'u al-Qurtubī wa al-Naziri al-I'tiqādiyah* (t.t: Dar ibn Jauzi 1427 H), 91.

¹³⁶ Muḥammad 'Alī 'Ayazi, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manāhijuhum* (Teheran: Wizarah Al-Thaqafah wa Al-Insha' Al-Islam, 1993),408.

keilmuan. Orang tuanya adalah seorang yang rajin menuntut ilmu serta mencintai para ulama. Ibnu Farh menulis dalam bukunya bahwa Abu Al-Abbas, salah satu sebutan Al-Qurtubi, melakukan rihlah dengan ayahnya ketika ia masih kecil ke Mesir, Mekkah, Madinah, Palestina, Iskandaria, dan lain-lain. Pertumbuhan Al-Qurtubi dalam tradisi ilmiah ini memberikan dampak yang besar bagi kehidupannya, sehingga ia menjadi seorang ulama besar.¹³⁷

Setelah tinggal beberapa waktu di Cordoba, Al-Qurtubi memutuskan untuk pindah ke Mesir dan menetap di sana. Ia wafat dan dimakamkan di Mesir pada malam Senin, 9 Syawal tahun 671 H. (1273 M). Makamnya berada di kota Elmeniya sebelah timur Sungai Nil.¹³⁸

Al-Qurtubi adalah salah seorang ulama yang terkenal dan sangat zuhud terhadap urusan yang berhubungan dengan perkara dunia, bahkan ia sudah mencapai tingkatan *ma'rifatullah* karena waktunya lebih banyak digunakan untuk menyibukkan diri dalam urusan yang berhubungan dengan perkara akhirat. Kesehariannya hanya dihabiskan dengan beribadah, belajar, dan berkarya. Bahkan, dalam *Al-Tafsīr wa Al-Mufāssirūn* disebutkan bahwa Al-Qurtubi adalah seorang imam yang cerdas dan mempunyai pengetahuan yang luas.¹³⁹

Perjalanan intelektualitas Al-Qurtubi berawal dari kota kelahirannya, yaitu Cordoba. Di kota tersebut, ia mempelajari banyak ilmu, seperti gramatikal Arab, syair-syair, dan Al-Qur'an. Di kota itu, ia juga

¹³⁷ Ibnu Ramyan, *Ara' u al-Qurtubi wa Al-Naziri Al-I'tiqadiyah*, 98.

¹³⁸ Ibid., 6.

¹³⁹ Muhammad Huseyn Al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa Al-Mufāssirūn*, 401.

mendapatkan banyak pengetahuan dalam bidang fikih, nahwu, qira'at, balaghah, dan *ulūm al-Qur'ān*.

Keilmuan Al-Qurtubi tumbuh dan berkembang bersamaan dengan tumbuh-kembangnya ilmu pengetahuan di Maghrib (Maroko) dan Andalusia (Spanyol) pada masa Al-Muwahidin tahun 514-668 H. Hal ini, sesuai dengan pernyataan Muhammad bin Tumart, pendiri Daulah Al-Muwahidin, bahwa Al-Qurtubi mempunyai peran penting dalam perkembangan keilmuan dengan karya-karyanya. Ia juga merupakan salah satu penulis produktif yang ada di Andalusia pada waktu itu. Perkembangan keilmuannya tersebut cukup pesat sampai seperempat Andalusia dan sekitarnya. Hal itu, juga dibarengi dengan munculnya para ilmuwan dalam bidang ilmu fikih, hadis, tafsir, dan qira'at. Selain itu, ilmuwan di bidang bahasa, sejarah, dan sastra.¹⁴⁰

Dalam perjalanan dari satu tempat ke tempat yang lain, Al-Qurtubi banyak berkenalan dengan orang-orang yang memberikan kontribusi besar terhadap keilmuan dan perkembangan intelektualitasnya (*thaqafah*). Aktivitas intelektualitas (*thaqafah*) Al-Qurtubi terbagi menjadi dua tempat, yaitu ketika di Cordoba Andalusia dan di Mesir. Sewaktu di Cordoba, ia sering belajar dan menghadiri *halaqah-halaqah* yang biasa diadakan di masjid-masjid dan madrasah-madrasah milik para pembesar Andalusia saat itu. Banyaknya *halaqah* tersebut, juga diimbangi dengan maraknya pembangunan madrasah-madrasah dan koleksi perpustakaan di setiap ibu kota dan perguruan tinggi di sana. Madrasah, perpustakaan, dan perguruan tinggi saat itu, menjadi

¹⁴⁰Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad Al-Ansari Al-Qurtubi, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*. (Beirut: Dar Al-Fikr, 2011), 6.

sumber ilmu pengetahuan di Eropa dalam waktu yang lama. Dari sinilah, intelektualitas pertama Al-Qurtubi dimulai.¹⁴¹

Kesuksesan seseorang tidak luput dari jasa orang-orang yang ada di sekitarnya, termasuk para guru. Berikut adalah nama-nama *syekh* Al-Qurtubi di Cordoba, antara lain Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Muhammad Al-Qaysi, yang dikenal dengan sebutan Ibnu Abi Hujjah. Abu Ja'far adalah seorang *Al-muqri'* dan ahli nahwu (643 H.); Al-Qadi Abu 'Amir Yahya bin 'Amir bin Ahmad bin Muni' (839 H.), Yahyabin 'Abd. Al-Rahman bin Ahmad bin 'Abd. Al-Rahman bin Rabi' (639 H.), dan Abu Sulayman Rabi' bin 'Abd. Al-Rahman bin Ahmad Al-Ash'ari Al-Qurtubi (632 H.). Abu Sulayman Rabi' bin 'Abd. Al-Rahman bin Ahmad Al-Ash'ari Al-Qurtubi adalah seorang hakim di Andalusia hingga jatuh ke tangan Perancis. Kemudian, ia pindah ke Syubailiah hingga meninggal di sana pada tahun 632 H. Abu Amir Yahyabin 'Abd. Al-Rahman bin Ahmad Al-Ash'ari dikenal sebagai seorang ahli hadis, teolog, dan fikih. Ia wafat pada tahun 839 H. Abu Hasan Alibin 'Abd. Allah bin Muhammad bin Yusuf Al-Ansari Al-Qurtubi Al-Maliki dikenal dengan sebutan Ibnu Qutal. Ia pernah menjabat sebagai seorang hakim dan wafat di Marakish pada tahun 651 H. Abu Muhammad 'Abd. Allah bin Sulayman bin Dawud bin Hautillah Al-Ansari Al-Andalusi (612 H.). Ia terkenal sebagai seorang ahli hadis, penyair, dan ahli nahwu di Andalusia. Ia juga pernah menjadi *Qadi* di Cordoba dan tempat lainnya.¹⁴²

Al-Qurtubi dikenal memiliki semangat membara dalam menuntut

¹⁴¹Ibid., 18.

¹⁴² Ibid., 15-16.

ilmu. Ketika Perancis menguasai Cordoba pada tahun 633 H./1234 M., ia pergi meninggalkan Cordoba untuk mencari ilmu ke negeri-negeri lain yang ada di wilayah Timur. Kemudian, ia melakukan *rihlah talab al-‘ilm*, menulis dan belajar dengan ulama-ulama yang ada di Mesir, Iskandariyah, Mansurah, Al-Fayyum, Kairo, dan wilayah-wilayah lainnya, hingga akhirnya beliau wafat pada malam Senin tanggal 9 Syawal tahun 671 H./1272 M. Ia dimakamkan di Munya, kota Bani Khausab, daerah Mesir Utara.¹⁴³

Al-Qurtubi menuntut ilmu dari satu tempat ke tempat yang lain, seperti dari Andalusia ke Mesir. Ia menetap di kota Iskandariyah, lalu pergi melewati Kairo dan menetap di Qaus. Selama perjalanan tersebut, ia belajar kepada setiap ulama yang ia jumpai. Guru-guru Al-Qurtubi ketika di Mesir, diantaranya Abu Bakr Muhammad bin Al-Walid (1059-1126 M./451-520 H.). Sedangkan, pada saat di Andalusia, ia belajar di madrasah Al-Turtusi. Di sana, ia diajar oleh beberapa guru, di antaranya adalah Abu Tahir Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Al-Asfahani, Ibn Al-Jamiziy Baha’Al-Din ‘Ali bin Hibbatullah bin Salamah bin Al-Muslim bin Ahmad bin ‘Ali Al-Misri Al-Shafi’i, Ibnu Ruwaj Rashid Al-Din Abu Muhammad ‘Abd. Al-Wahhab bin Ruwaj, dan Abu Al-‘Abbas Ahmad bin ‘Umar bin Ibrahim Al-Maliki, seorang penulis kitab *Al-Mufhim fi Syarh Muslim*.

Ada yang mengatakan bahwa kitab *Al-Tadhkirah fi Ahwāl Al-Mawta wa Umūr Al-Ākhirah* juga dikarang olehnya. Ia wafat pada tahun 656 H. Abu Muhammad Rashid Al-Din ‘Abd al-Wahhab bin Dafir meninggal pada

¹⁴³ Ibid., 19.

tahun 648 H.; Abu Muhammad ‘Abd Al-Mu’ati bin Mahmud bin ‘Abd Mu’atti bin ‘Abd Al-Khaliq Al-Khamhi Al-Maliki Al-Faqih Al-Jahid wafat tahun 638 H.; Abu ‘Ali Al-Hasan bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Amrawuk Al-Bakr Al-Qarsyi Al-Naysaburi Al-Damasyqi Al-Imam Al-Musnid meninggal di Mesir tahun 656 H., dan Abu Al-Hasan ‘Ali bin Hibah Allah bin Salamah Al-Misri Al-Shafi’i meninggal pada tahun 649 H. Ia dikenal sebagai seorang *mufti Al-muqri*.¹⁴⁴

Itulah beberapa nama guru Al-Qurtubi yang telah membentuk karakter intelektualitas dan pribadinya. Pergaulannya dengan guru-guru (*shuyukh* dan *asatidh*) yang didominasi dengan gelar hakim (*al-qadi*), ahli fikih, hadis, bahasa Arab, dan sebagainya memberi pengaruh terhadap lahirnya karya-karya yang fenomenal dari dulu hingga sekarang.

Islam masuk Cordoba (Spanyol) pada masa pemerintahan Bani Umayyah (756-1031 M.) yang sekarang ibu kota Provinsi Andalusia, Spanyol.¹⁴⁵ Islam masuk ke Spanyol sebab jasa beberapa orang, diantaranya Tarif bin Malik, Tariq bin Ziyad, dan Musa bin Nusair. Tariq bin Ziyad lebih terkenal sebagai penakluk Spanyol dari pada Tarif bin Malik walaupun lebih dahulu masuk Spanyol, yaitu tahun 705. Pada tahun 711 Tariq bin Ziyad melakukan ekspansi ke Spanyol dengan membawa pasukan yang berjumlah 7.000 orang. Mereka ingin melanjutkan keberhasilan pendahulunya atas perintah Musa bin Nusair, Gubernur Afrika Utara waktu itu. Kekacauan yang

¹⁴⁴ Ibid., 18.

¹⁴⁵ Azumardi Azra, *Ensiklopedi Islami* (Jakarta: PT. Ictiar Baru Van Hoeve, t.th), vol. 15 275

terjadi di kerajaan Visigothic pada saat itu membawa Tariq lebih mudah menaklukan dan menguasai wilayah-wilayah Spanyol, seperti Toledo, Sevilla, Malaga, Elvira, dan Cordoba.

Cordoba mulai mengalami kemajuan semenjak pemerintahan ‘Abd.Al-Rahman Al-Dakhil (756-788 M.). Ia menjadi khalifah selama 32 tahun dan berhasil menjadikan Cordoba sebagai ibu kota Spanyol. Pada periode tersebut, umat Islam Spanyol mulai memperoleh kemajuan dalam berbagai bidang, baik politik, maupun peradaban walaupun berbagai ancaman dan kerusuhan kecil masih terjadi. Secara politik, Spanyol sudah terpecah menjadi beberapa negara. Akan tetapi, kehidupan ilmiah di Maghrib (Maroko) dan Andalusia (Spanyol) pada masa Al-Muwahhidin (514-668 H), dinasti yang berpusat di Afrika Utara, tetap berjalan dan berkembang pesat. Pada masa itu Al-Qurtubi masih tinggal di Andalusia. Diantara faktor yang menyebabkan gerakan ilmiah pada waktu itu adalah

- a. Cordoba merupakan kota yang menyimpan banyak buku dan karya tulis,
- b. Cordoba mendapat dukungan dari pendiri Daulah Al-Muwahhidin agar seluruh rakyatnya memperoleh ilmu pengetahuan sebanyak-banyaknya.¹⁴⁶

Al-Qurtubi merupakan salah seorang pembesar madhhab fiqh Maliki pada zaman itu karena ia belajar di Andalusia dan Maghrib kepada penganut madhhab Maliki. Ibn Kathir menulis bahwa Abu Al-Abbas Al-Ansari Al-Qurtubi adalah seorang pakar fikih yang bermadhhab Maliki dan

¹⁴⁶Ibid: 86

pakar hadis.¹⁴⁷

Kecintaan Al-Qurtubi terhadap ilmu membentuk pribadi yang saleh, zuhud, arif, dan banyak menyibukan diri untuk kepentingan akhirat. Waktunya ‘diwakafkan’ untuk dua hal, yaitu menghadap Allah untuk beribadah kepada-Nya dan menulis kitab.¹⁴⁸ Para ulama mengenal sosok Al-Qurtubi sebagai ulama dari kalangan Maliki, ahli fikih, ahli hadis, dan sebagainya karena ia banyak meninggalkan karya-karya besar yang sangat bermanfaat. Karya-karyanya meliputi berbagai bidang, seperti tafsir, hadis, qira’at, dan lain sebagainya. Diantara kitab-kitabnya yang terkenal adalah sebagai berikut:

- a. *Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*. Kitab ini berisi tentang tafsir Al-Qur’an dan memiliki corak fikih;
- b. *Al-Asna fi Syarh Asmā’ Allāh Al-Husnā*;
- c. *Kitab Al-Tadhkirah fi Ahwāl Al-Mawt wa Umūr Al-Ākhirah*;
- d. *Kitab Al-Tidhār fi Afdāl Al-Adhkār*;
- e. *Kitab Sharh Al-Tuqsā fi al-Hadīth Al-Nabawi*;
- f. *Kitab Qamh Al-Hars bi Al-Zuhd wa Al-Qana’ah*;
- g. *Al-I’lām bima fi Dīn Al-Naṣāra min Al-Mafāsīd wa Awhām wa Izhār Mahāsin Din Al-Islām*;
- h. *Risālah fi Alqām Al-Hadīth*;
- i. *Al-Misbāh fi Al-Jām’i bayn Al-Af’āl wa Al-Sihāh* (fi ‘Ilmi Lugāh). Karya ini adalah kitab tentang bahasa Arab hasil ringkasan Al-Qurtubi dari kitab

¹⁴⁷Ibnu Kathir, *Al-Bidāyah wa Al-Nihāyah* (Kairo, Dar Ihya’ Al-Turath Al-Islami, 1988), vol. 13, 226.

¹⁴⁸Mahmud Hamdi Zaquq, *Ma’usū’ah al-A’lām al-Fikri al-Islāmi* (Kairo: Wizārah al-Auqāf al-Majlis Al-A’lā li Shu’ūn al-Islāmiyah, 2007), 831-832.

Al-Aʿal karya Abu Al-Qasim ‘Ali ibn Ja’far Al-Qatta’ dan kitab *Al-Sahhāh* karya Al-Jawhari; dan¹⁴⁹

j. *Al-Lumā’ Al-Lu’lu’iyah fi Al-‘Ishrināt Al-Nabawiyyah wa Ghairiha*.¹⁵⁰

B. *Al-Tafsīr Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*

1. Latar Belakang Penulisan

Salah satu karya terbesar Al-Qurtubi adalah kitab yang ia namai dalam mukadimahya, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān wa Mubayyin lima Tadammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqān*. Dilihat dari judul lengkapnya, kitab tersebut mengandung himpunan hukum-hukum Al-Qur’an dan penafsiran, baik dari as-sunah, maupun ayat-ayat Al-Qur’an. Kitab tersebut sering disebut dengan *Tafsir Al-Qurtubi*. Penyebutan tersebut dapat dimaklumi karena karya seorang yang mempunyai nisbah nama *Al-Qurtubi*. Pada halaman sampul kitab tertulis judul *Tafsīr Al-Qurṭubī Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*. Dalam mukadimahya tertulis kalimat *sammaitu* yang memiliki arti ‘aku namakan’. Dengan demikian pemberian judul tafsir tersebut memang berasal dari pengarangnya.¹⁵¹

Latar belakang Al-Qurtubi menyusun kitab tersebut telah dijelaskan pada bagian mukadimah tafsirnya. Ia berkata, “Al-Qur’an adalah kitab Allah yang mengandung *Ulūm Al-shara’*, yaitu berupa masalah hukum dan

¹⁴⁹ Ibid., 9.

¹⁵⁰ Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, 401. Lihat juga dalam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Al-Ansari Al-Qurtubi, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān Jilid 1*, 18-19.

¹⁵¹ al-Qurtubi, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 1, Juz 1 pada halaman judul.

kewajiban-kewajiban umat Islam. Allah menurunkannya kepada *Amin Al-'Ard*(Muhammad). Ia menambahkan, "Aku pikir harus menggunakan hidupku dan mencurahkan karunia ini untuk menyibukan diri dengan Al-Qur'an. Caranya, yaitu dengan menulis penjelasan ringkas yang memuat intisari-intisari tafsir, bahasa, 'irab, qira'at, menolak penyimpangan dan kesesatan, menyebutkan hadis-hadis nabi, serta sebab turun ayat sebagai rujukan ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Bahkan, ketika berhubungan dengan hukum-hukum Al-Qur'an dan mengumpulkan penjelasan makna-makna sebagai penjelasan ayat-ayat yang samar dapat dilakukan dengan menyertakan ungkapan-ungkapan ulama 'salaf dan khalaf.¹⁵² Al-Qutubi menulis kitab tafsir tersebut karena keinginan dan dorongan hatinya, bukan atas permintaan seseorang tokoh ataupun mimpi. Ia berharap agar kitab tersebut bermanfaat dan menjadi amal saleh yang kekal setelah ia wafat.

2. Metode Tafsir Al-Qurtubi

Abd. Djalal membagi penafsiran Al-Qur'an menjadi empat macam. *Pertama*, penafsiran Al-Qur'an ditinjau dari segi sumber penafsiran dapat dibagi menjadi tiga, yaitu *bi Al-Ma'thūr*, *bi Al-ra'y*, dan *bi Al-Iqtirān*. *Tafsir bi Al-Ma'thūr* juga dapat disebut dengan *bi Al-Riwāyah* dan *bi Al-Naql*. *Tafsir bi Al-Ma'thūr* adalah penafsiran yang menggunakan sumber rujukan dari Al-

¹⁵²Ibid., 20.

Qur'an maupun Hadis.¹⁵³

Kedua, tafsir *bi al-Ra'y*, yaitu cara menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan sumber ijtihad dan pemikiran mufasir berdasarkan tuntunan kaidah bahasa dan kesusastraan. *Ketiga*, tafsir *bi al-Iqtirān*, yaitu cara menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memadukan antara sumber tafsir *bi al-Riwāyah* dengan sumber hasil ijtihad pikiran yang sehat.¹⁵⁴

Dalam wilayah ini, tafsir Al-Qurtubi masuk pada pembagian yang ketiga, yaitu *bi Al-Iqtirān* karena Al-Qurtubi menjelaskan ayat-ayat suci Al-Qur'an dengan hadis dan juga hasil ijtihadnya sendiri maupun hasil ijtihad orang lain. Tidak hanya itu, ia juga menggunakan penjelasan *lughawiyah* dalam kasus-kasus tertentu. Dengan kompleksitas penafsiran inilah sumber penafsirannya masuk pada kategori *bi Al-Iqtirān*.

Penafsiran Al-Qur'an ditinjau dari segi cara untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dibagi menjadi dua, yaitu *bayāni* dan *muqārīn*. *Bayāni* (deskriptif) adalah cara menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memberikan keterangan secara deskriptif tanpa membandingkan riwayat atau pendapat dan tanpa memberikan penilaian. Sedangkan, *muqārīn* (komparasi) adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tema-tema tertentu, seperti redaksi yang berbeda padahal kandungannya sama, antara ayat-ayat yang memiliki redaksi mirip padahal kandungannya berlainan, atau membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan Hadis nabi. Jika dilihat dari sisi tersebut, metode tafsir Al-Qurtubi masuk

¹⁵³Ibn Taimiyah, *Muqaddimah Uṣūl al-Tafsīr*, 82.

¹⁵⁴M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami Al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2010) 14-15.

dalam kategori *muqārin*.

Penafsiran Al-Qur'an ditinjau dari segi keluasan penjelasannya dapat dibagi menjadi dua, yaitu *Ijmāli* dan *Itnābi*. Tafsir *Ijmāli* adalah menafsirkan Al-Qur'an secara global berdasarkan susunan (urutan) mushaf Al-Qur'an. Sedangkan, tafsir *Itnābi* adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara terperinci. Cara tafsir *Itnābi* banyak digemari oleh para cendekiawan.¹⁵⁵ Dari sisi inilah, tafsir Al-Qurtubi masuk kategori yang kedua sebab penjelasannya sangat luas.

Penafsiran Al-Qur'an ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat Al-Qur'an dibagi menjadi tiga, yaitu *tahlīfī*, *mawdū'i*, dan *nuzūlī*. Tafsir *tahlīfī* adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara meneliti semua aspeknya, mulai dari uraian kosakata, kalimat, kaitan antar hubungan, baik ayat, maupun surat (*munāsabah*) sampai sisi keterkaitan dengan *asbāb al-nuzūl*. Tafsir tersebut mengikuti prosedur susunan *tartīb mushāfī* dengan melakukan analisis di dalamnya.¹⁵⁶

Tafsir *mawdū'i* disebut juga dengan tafsir tematik. Tafsir tematik adalah cara menafsirkan Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas suatu tema. Kemudian, ayat tersebut dijelaskan panjang lebar serta menghubungkan antara ayat satu dengan ayat lainnya. Adapun, pedoman yang dijadikan dasar metode tersebut adalah tema, bukan urutan Al-Qur'an. Oleh karena itu, mungkin dalam penyusunannya 'berantakan' karena beberapa ayat yang ada di dalamnya disusun berdasarkan

¹⁵⁵ Ibid., 16.

¹⁵⁶ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia 2004), 94.

tartīb al-nuzūl. Tafsir *nuzūli* adalah cara menafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara mengurutkan dan menertibkan sesuai dengan urutan-turunan Al-Qur'an yang diawali dengan surah Al-'Alaq ayat pertama hingga ayat yang terakhir kali turun.¹⁵⁷

Jika dilihat dari sisi sasaran dan ketertibanya, Tafsir Al-Qurtubi termasuk kategori tafsir *Tahfīfī* karena susunannya berdasarkan urutan *mushaf*, yaitu dari Al-Fatihah sampai Al-Nas telah dijelaskan secara panjang dan lebar. Penjelasan dari Al-Qurtubi dapat dikatakan lebih dari sekedar apa yang tertulis di dalam Al-Qur'an sebab ia sudah masuk ke dalam wilayah-wilayah *furū'iyah* dalam Islam. Tahapan-tahapan yang digunakan Al-Qurtubi dalam tafsirnya sebagai berikut

- a. Menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dari segi Bahasa;
- b. Menyebutkan *munāṣabah* antara ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis;
- c. Mengutip pendapat ulama dengan menyebut sumbernya sebagai alat untuk menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan inti pembahasan;
- d. Menolak pendapat yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam;
- e. Mendiskusikan pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing. Setelah itu, melakukan *tarjīh* dan mengambil pendapat yang dianggap paling benar; dan
- f. Menyatakan ijmak dalam tafsir dengan menggunakan ungkapan tertentu yang digunakan ulama.

Salah satu contoh yang menjelaskan tentang langkah-langkah diatas

¹⁵⁷ M. Ridlwan Nasir, *Prespektif Baru Metode Tafsir*, 17.

dapat dilihat ketika Al-Qurtubi menafsirkan kalimat *isti'ādḥah*. Pertama, ia membagi menjadi 12 pembahasan. Pembahasan pertama menyebutkan ayat Al-Quran (QS. Al-Nahl [16]: 98) yang menunjukkan perintah *isti'ādḥah*. Kemudian, menyertakan sya'ir dan ayat lain (QS. Al-Najm [53]: 8) dan (Al-Qamar [54]:1) sebagai argumentasi tentang makna kata *fi'il māḍi* kata *qara'ta* yang menunjukkan makna sudah terjadi.

Pembahasan kedua, mayoritas ulama berpendapat bahwa hukum bacaan *isti'ādḥah* ketika dibaca selain waktu shalat adalah sunnah. Sementara itu, hukum bacaan di dalam salat masih diperselisihkan.

Menurut Al-Nuqas dari riwayat 'Ata' bahwa hukum bacaan *isti'ādḥah* dalam salat adalah wajib. Sementara itu, Ibnu Sirin, Al-Nakha'i, dan sekelompok ulama lain selalu membaca *isti'ādḥah* pada setiap rakaat salat. Mereka melaksanakan perintah Allah yang bersifat umum, yaitu memohon perlindungan dengan cara membaca *isti'ādḥah*

Berbeda dengan beberapa pendapat di atas, Abu Hanifah dan Al-Syafii, menjelaskan bahwa *isti'ādḥah* dilakukan hanya pada rakaat pertama karena mereka menilai bahwa bacaan dalam salat adalah bacaan yang satu. Sedangkan, Malik tidak memberikan pendapatnya perihal pembacaan *isti'ādḥah* dalam salat fardhu. Akan tetapi, dia menyatakan bahwa bacaan *isti'ādḥah* hanya dilakukan pada ibadah-ibadah di bulan Ramadhan.

Pembahasan ketiga, apakah *isti'ādḥah* bagian dari Al-Qur'an atau bukan. Al-Qurtubi mengungkapkan *Ajma'a Al-'ulamā'* : sesungguhnya *ta'āwudh* bukan bagian dari Al-Qur'an. Pembahasan keempat sampai

pembahasan keenam menyebutkan kutipan hadis yang terkait dengan *sabāb al-wurūd*, yaitu mendiskusikan dan mengungkapkan pendapat ulama tentang bacaan *isti'ādḥah* yang dibaca sebelum atau sesudah membaca Al-Quran. Pembahasan *kedelapan* tentang keutamaan bacaan *isti'ādḥah*. Pembahasan *kesembilan* tentang makna *isti'ādḥah* dari segi bahasa. Pembahasan *kesepuluh* sampai *kedua belas* tentang perbedaan makna *shaytān*, *shayātin*, dan *al-rajīm*.¹⁵⁸

3. Corak Tafsir Al-Qurtubi

Corak adalah warna paling dominan dari beberapa warna yang lain. Untuk menentukan corak sebuah tafsir tidak mudah sebab Al-Qur'an membicarakan semua corak, baik *fiqhi*, *i'tiqādi*, *sūfi*, *lughawī*, *adab ijtīmā'i*, dan sebagainya. Oleh karena itu, dibutuhkan analisis yang tajam untuk mengetahui warna dominan dalam Tafsir Al-Qurtubi.

Para pengkaji tafsir mengategorikan tafsir Al-Qurtubi kedalam tafsir yang bercorak *fiqhi* karena sesuai dengan judulnya, yaitu tafsir *Ahkām*. Di samping itu, dalam penafsirannya pun sering berhubungan dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaiatan dengan persoalan-persoalan hukum.¹⁵⁹ Karena banyak pembahasan fikih dalam penafsirannya, tidak jarang persoalan-persoalan yang jauh dari teks al-Qur'an masuk dan dibahas secara panjang dan lebar, terutama ketika membicarakan persoalan *furū'iyah* yang jauh dari pembahasan penafsiran suatu ayat tertentu. Meskipun coraknya adalah *fiqhi*,

¹⁵⁸ Al-Qurtubi, *al-Jāmi li Ahkām*, Jilid:1, Juz:1, 71-74.

¹⁵⁹ Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 417.

bukan berarti menafikan persoalan lain, seperti *lughah*, *qira'at*, *akidah*, dan lain sebagainya.

Munculnya justifikasi corak *fiqhi* dalam tafsir Al-Qurtubi bukanlah sesuatu yang aneh karena sesuai dengan beberapa indikator. Pertama, judul tafsir sudah menyebutkan *Al-Jāmi' li Ahkām* (kumpulan hukum-hukum). Kedua, penafsirannya pun sesuai dengan judul tersebut.¹⁶⁰

Al-Qurtubi terkenal sebagai penganut madhhab Maliki dalam menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum. Akan tetapi, ia tetap mengungkapkan berbagai macam pendapat para ulama fikih yang lain dan tidak jarang juga memberikan komentar tanpa adanya fanatisme madhab yang dianutnya. Bahkan, ketika menafsirkan hukum tersebut, ia selalu menyertakan dengan dalil-dalil, sehingga penafsirannya dianggap benar.

3. Pendapat Ulama tentang Al-Qurtubi dan Tafsirnya

Keistimewaan tafsir Al-Qurtubi terletak pada kajian ayat-ayat hukum yang dibahas secara luas dengan memaparkan masalah-masalah *khilāfiyah* dan mencantumkan kesepakatan-kesepakatan penafsiran (*ittifāqiyah*). Selain itu, ia juga menyertakan argumen dari beberapa ulama yang berhubungan dengan pokok pembahasan walaupun berbeda mazhab dengannya. Terkadang, ia juga memberikan komentar dan mengkritisi pendapat-pendapat ulama tersebut dengan ungkapan *qultu*.

¹⁶⁰ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* Jilid 3, 125.

Imam Al-Qurtubi adalah sosok ulama yang terkenal. Karya-karyanya cukup monumental, terutama kitab tafsirnya. Ibnu Farhun memberikan komentar bahwa tafsir karya Al-Qurtubi memuat hukum-hukum Islam yang ada dalam Al-Qur'an, sehingga dengan membacanya dapat diketahui dalil-dalil tentang hukum secara terperinci. Bahkan, disertai dengan menyebutkan *qira'at*, *i'rab*, dan *nāsikh-mansūkh*.¹⁶¹ Dalam penafsirannya, Al-Qurtubi tidak terikat oleh aliran-aliran tertentu dan analisisnya mendalam. Bahkan, dapat memberikan solusi dalam penafsiran yang mengandung perbedaan dan perdebatan, menggali pemahaman dari berbagaisegi, dan mahir dalam segala bidang ilmu yang berkaitan dengannya.¹⁶²



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁶¹Ibid Jilid 2, 401.

¹⁶² Ibid, 407.

BAB IV

IJMAK DALAM TAFSIR AL-QURṬUBĪ

A. Term Ijmak dalam Tafsir Al-Qurṭubī

Al-Qurṭubī memiliki metode penafsiran dengan susunan yang berstruktur dan berkarakter. Dia menyusun tafsir berdasarkan persoalan yang timbul dari penafsiran suatu ayat. Ketika menjelaskan makna suatu ayat, dia menyatakan – misalnya – "Di dalam ayat ini ada delapan masalah," maka, dia menjelaskan delapan masalah tersebut secara runtut dari pertama hingga terakhir. Sedangkan argumentasi yang menjadi ijmak, terjadi secara acak. Karena keahliannya dalam bidang fikih, maka contoh-contoh yang diambil, dalam pembahasannya lebih banyak menekankan aspek fikih. Sedangkan term ijmak yang digunakan di dalam tafsirnya adalah *ajma'a* (اجمع), *ittafaqa* (اتفق), *lā khilāfa* (لا خلاف), dan *qāla jumuḥūr* (قال جمهور).

1. *Ajma'a* (اجمع)

Redaksi *ajma'a* (اجمع) oleh Al-Qurṭubī disebutkan sebanyak 148 kali.¹⁶³ Dari jumlah tersebut ada yang menggunakan *ajma'a al-qurrā'* (اجمع القراء), *ajma'a al-nahwiyūn* (اجمع النحويون), *ajma'a ahl ta'wīl* (اجمع اهل التأويل), *ajma'a al-mufasssirūn* (اجمع المفسرون), *ajma'a al-'ulamā'* (اجمع العلماء), *ajma'a ahl al-'ilm* (اجمع اهل العلم), *ajma'a kullu man yahfaẓ 'anhu* (اجمع كل من يحفظ عنه), *ajma'a al-jamī'* (اجمع الجميع), *ajma'a al-muslimūn* (اجمع المسلمون), *ajma'a al-fuqahā'* (اجمع الفقهاء), *ajma'a al-jumuḥūr* (اجمع الجمهور), dan *ajma'a ahl al-tafsīr*

¹⁶³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr ibn Farḥ al-Anṣārī al-Khazrājī al-Andalusī Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2011). Penulis melakukan penelusuran dengan mengetik kata *ajma'a* (اجمع) melalui Maktabah Shāmilah.

(اجمع اهل التفسير). Al-Qurṭubī menggunakan term tersebut memiliki maksud tertentu, bukan asal memilih kata. Oleh karena itu, dia memberikan contoh-contoh penafsiran yang menggunakan term tersebut sebagai berikut:

a. *Ajma'a al-Qurrā'*

Pembagian pertama dari redaksi *ajma'a* adalah *ajma'a al-qurrā'*. Contoh penafsiran dalam persoalan ini dapat dilihat di dalam Surah Al-Fātiḥah. Surah al-Fātiḥah terdiri dari tujuh ayat. Ada yang mengatakan bahwa ayat pertama dari Fātiḥah adalah *bismillāh*. Ada pula pendapat yang mengatakan ayat pertama adalah *al-ḥamdulillāh* sehingga disebut surah *al-ḥamd*. Sedangkan pembacaan *isti'ādḥah* (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) hukumnya adalah sunnah. Meskipun pembacaan *isti'ādḥah* hukumnya sunnah, kesepakatan ahli qira'at menyatakan bahwa kalimat tersebut harus dibaca keras (*iḥḥār*), kecuali Ḥamzah al-kūfi¹⁶⁴ yang membacanya secara *siṣri*. Al-Qurṭubī menyatakan sebagai berikut:

قال المهدي : أجمع القراء على إظهار الاستعاذة في أول سورة "الحمد" إلا حمزة فإنه أسرها.¹⁶⁵

Al-mahdawi berkata bahwa: para qari' sepakat untuk membaca dengan keras bacaan ta'awudz ketika seseorang ingin memulai membaca surat Al-Fatihah kecuali Ḥamzah agar membacanya dengan samar.

b. *Ajma'a al-Naḥwiyyūn*

Meskipun corak tafsir Al-Qurṭubī adalah *fiqhī*, bukan berarti tidak ada pembahasan gramatikal. Salah satu aspek ijmak dalam gramatikal dapat dilihat

¹⁶⁴Nama lengkapnya adalah Hamzah Ibnu Habib Ibnu 'Imārah Al-Zayyād Al-Farḍ al-Taimī seorang mantan budak 'Ikrimah ibn Rābi' Al-Taimi, dipanggil dengan Ibn 'Imārah, wafat di Hawan pada masa Khalifah Abu Ja'far al-Manṣūr tahun 156 H. Kedua perawinya adalah Khalaf wafat tahun 229 H. Dan Khallād wafat tahun 220 H. lebih lengkap lihat Malik Madaniy dan Hamim Ilyas, *mengungkap rahasia al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), 134.

¹⁶⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 1, 72.

dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 28:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Mengapa kamu kafir kepada Allah, padahal kamu tadinya mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkan-Nya kembali, kemudian kepada-Nya-lah kamu akan kembali?¹⁶⁶

Ayat ini menerangkan seluruh siklus kehidupan manusia, dari tiada, ada, hingga tiada lagi dan kembali kepada Sang Pencipta, yaitu Allah SWT untuk mempertanggung jawabkan seluruh amal perbuatannya, yang baik maupun yang buruk. Seluruh siklus tersebut dijelaskan oleh Al-Qur'an secara berurutan, yang awal diletakkan pertama dan yang akhir diletakkan terakhir.

Kayf takfurūn bi Allāh wa kuntum amwātan (mengapa kamu kafir kepada Allah, padahal kamu tadinya mati). Pertanyaan ini merupakan bentuk *ta'ajjub* (keheranan), karena masih mempertahankan diri dengan sikap kafir kepada Allah. Sementara manusia awalnya adalah mati. Pada kata *amwātan* inilah l-Qurṭubī menjelaskan *ijma' al-naḥwiyūn* sebagai berikut:

"فأما تم الله" حقيقة في الموت ، لأنه أكده بالمصدر ، وذلك تكريماً لهم . وقيل :

يجوز أن يكون "أما تم" عبارة عن تغييرهم عن آلامها بالنوم ، ولا يكون ذلك

موتا على الحقيقة ، والأول أصح . وقد أجمع النحويون على أنك إذا أكدت

الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً ، وإنما هو على الحقيقة¹⁶⁷.

“Maka Allah mematikan mereka” maksudnya adalah mereka benar-benar mati, sebab menggunakan masdar yang menunjukkan kemuliaan bagi mereka. Dan ada yang mengatakan “Allah mematikan mereka” ungkapan ini menunjukkan atas hilangnya kepedihan mereka dengan tidur, bukan mati yang sebenarnya, dan ini menunjukkan bahwa pendapat yang pertama itulah yang benar. Dan para ulama nahwu sepakat, apabila kamu menguatkan fi'il dengan masdar makna fi'il itu bukan majaz, akan tetapi menunjukkan makna sebenarnya (hakiki).

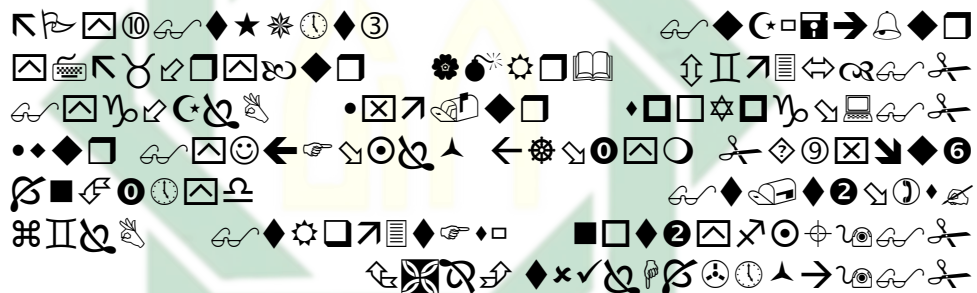
¹⁶⁶ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Pustaka Assalam, 2010), 6.

¹⁶⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jilid 1, Juz 1, 183.

Jika dilihat dari penafsiran ayat di atas dapat disimpulkan bahwa Al-Qurṭubī lebih condong kepada makna hakiki dari ayat tersebut, sebab menurut kesepakatan ahli gramatikal, lafal suatu *fi'il* yang dikuatkan dengan *maṣdar*, tidak mungkin dimaknai secara majazi, tetapi harus dimaknai secara hakiki.

c. *Ajma'a Ahl al-Ta'wīl*

Term *ajma'a* yang ketiga adalah *ajma'a ahl al-ta'wīl*. Dalam varian ini Al-Qurṭubī hanya memiliki satu ijmak, yaitu pada saat dia menafsirkan Surah Al-Baqarah [2] ayat 35:



Dan Kami berfirman, “Wahai Adam, tinggallah kamu dan istrimu di surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim.”¹⁶⁸

Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Qurṭubī menjelaskan sebagai berikut:

وقد أجمع أهل التأويل على أن الملائكة يدخلون الجنة على أهل الجنة ويخرجون منها ، وقد كان مفاتيحها بيد إبليس ثم انتزعت منه بعد المعصية ، وقد دخلها النبي ﷺ ليلة الإسراء ثم خرج منها وأخبر بما فيها وأنها هي جنة الخلد حقا.¹⁶⁹

Dan para ahli takwil bersepakat bahwa para malaikat dapat masuk kedalam surga untuk menemui para penghuninya dan begitu juga dapat keluar darinya, dan pada awalnya kunci-kunci surga tersebut berada ditangan Iblis, kemudian kunci tersebut diambil darinya setelah mereka berbuat maksiat. Begitu juga Nabi SAW

¹⁶⁸ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...7.

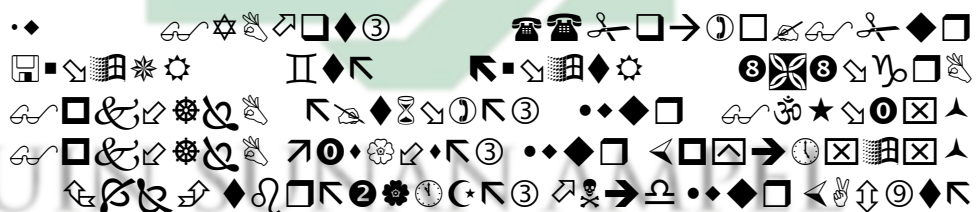
¹⁶⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jilid 1, Juz 1, 218

dapat masuk ke dalam surga pada saat malam Isrā', lalu keluar dari sana. Setelah peristiwa itu, beliau menceritakan tentang segala sesuatu yang berada didalamnya mengatakan bahwa surga tersebut akan kekal abadi selamanya.

Jika dilihat dari penafsiran ayat tersebut , ijmak yang dipilih oleh Al-Qurtubī membahas tentang persoalan eskatologi, bukan persoalan fikih ataupun gramatikal. Hal ini dapat dilihat dari objek penafsirannya yaitu ayat-ayat eskatologi. Oleh karena itu, wajar apabila term yang digunakan adalah *ahl al-ta'wīl*, bukan *fuqahā'* atau lainnya.

d. *Ajma'a al-Mufassirūn*

Dalam penggunaan term *ajma'a al-mufassirūn*, dicantumkan empat contoh pembahasan sebagai sampel, sebab jika dijelaskan secara keseluruhan, jumlahnya terlalu banyak. Salah satunya adalah penafsiran Al-Qurtubī di dalam Surah al-Baqarah [2] ayat 48:



Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun; dan (begitu pula) tidak diterima syafa'at dan tebusan dari padanya, dan tidaklah mereka akan ditolong.¹⁷⁰

Syafa'at adalah perantaraan dalam memberikan sesuatu manfaat bagi orang lain atau mengelakkan sesuatu mudarat bagi orang lain. Syafa'at yang tidak diterima di sisi Allah adalah syafa'at bagi orang-orang kafir. Dengan demikian Nabi Muḥammad SAW bisa memberikan syafaat kepada seluruh umatnya kecuali

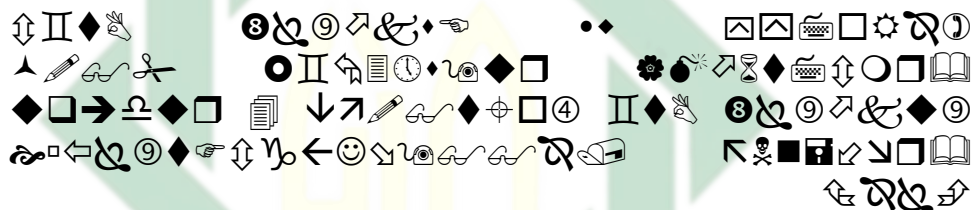
¹⁷⁰ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...9.

kepada orang kafir. Dalam hal ini berdasarkan ijmak para ahli tafsir. Al-Qurtubī menjelaskan sebagai berikut:

وقد أجمع المفسرون على أن المراد بقوله تعالى {وَأَتَّفُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} النفس الكافرة لا كل نفس.¹⁷¹

Dan para mufasir telah bersepakat bahwa yang dimaksud dengan kata an-nafs (seseorang) dalam firman Allah SWT وَأَتَّفُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ adalah orang kafir bukan semua orang.

Pembahasan kedua tentang ijmak para ahli tafsir dijelaskan oleh Al-Qurtubī di dalam Surah al-Qaṣaṣ [28] ayat 56:



Sesungguhnya kamu tidak dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.¹⁷²

Ayat ini turun berkenaan dengan masa kematian paman Nabi bernama Abū Ṭālib. Saat itu, Nabi meminta pamannya untuk membaca kalimat syahadat. Akan tetapi Abū Ṭālib menolak. Padahal, Nabi SAW sangat mengharapkan paman yang sangat beliau cintai itu meninggal dalam keadaan iman dan Islam. Sebab turun ayat ini bersumber dari hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī-Muslim dan Qurtubī memasukkan pemahaman ayat ini ke dalam ijmak pada ahli tafsir. Dia mengungkapkan di dalam tafsirnya sebagai berikut:

قلت : والصواب أن يقال أجمع جل المفسرين على أنها نزلت في شأن أبي طالب

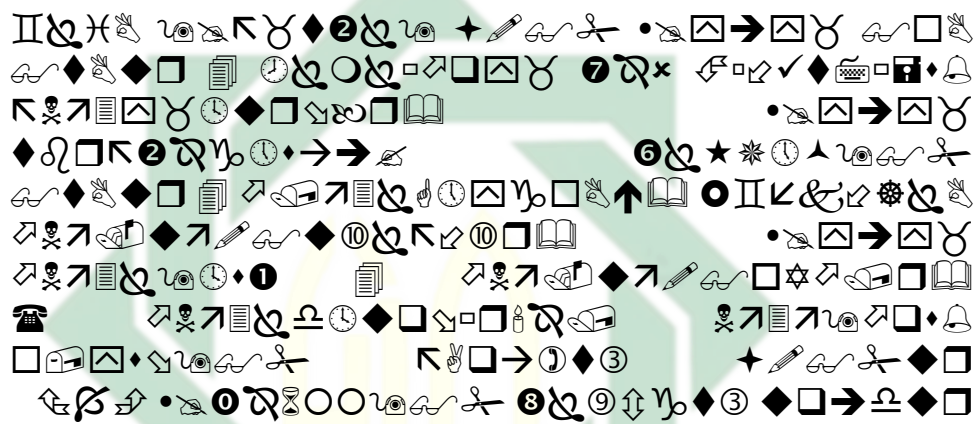
¹⁷¹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jilid 1, Juz 1, 269.

¹⁷² Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...552.

عم النبي ﷺ ، وهو نص حديث البخاري ومسلم¹⁷³.

Saya (Al-Qurṭubī) berkata: dan membenarkan ungkapan suatu kesepakatan para mufasir bahwa ayat ini ditujukan untuk Abu Thalib yaitu paman Nabi Muhammad SAW, seperti yang terdapat dalam Hadis Al-Bukhari dan Muslim.

Pembahasan ketiga tentang ijmak ahli tafsir dapat dilihat di dalam penafsiran Surah Al-Aḥzāb [33] ayat 4:



Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu *zihār* itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri), yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu (saja). Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar).¹⁷⁴

Zihar adalah perkataan seorang suami kepada istrinya, “Punggungmu haram bagiku seperti punggung ibuku” atau susunan kata lain yang sama maksudnya. Menurut kebiasaan orang-orang Arab Jahiliyah, bila dia berkata demikian kepada istrinya, maka istrinya haram baginya untuk selama-lamanya. Akan tetapi , setelah Islam datang, hukum haram untuk selama-lamanya itu dihapus dan istri-istri itu kembali halal baginya dengan membayar *kaffārat*.

Ijmak yang dibahas oleh Al-Qurṭubī berada pada penafsiran kalimat

¹⁷³Penafsiran tentang tema ini berhubungan dengan surat al-Taubah: 113, lebih detailnya lihat Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 7, Juz 13, 190.

¹⁷⁴Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...591.

wamā ja'ala ad'iyā'akum abnā'akum. Menurutnya, makna kalimat tersebut mengacu kepada satu sosok, yaitu Zayd bin Ḥarīthah. Saat itu, orang-orang Arab sudah lazim memanggilnya dengan Zayd bin Muḥammad. Dengan turunnya ayat ini ditegaskan bahwa memanggil nama-nama anak angkat harus dengan memakai nama bapak-bapak mereka, meskipun dia sudah diangkat menjadi anak oleh Nabi Muḥammad SAW, Al-Qurṭubī menjelaskan sebagai berikut:

أجمع أهل التفسير على أن هذا نزل في زيد بن حارثة. وروى الأئمة¹⁷⁵ أن بن عمر قال : ما كنا ندعو زيد بن حارثة إلا زيد بن محمد حتى نزلت : ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله¹⁷⁶.

Para ulama tafsir sepakat bahwa ayat ini diturunkan berhubungan dengan kisah Zaid bin Haritsah. Dan para ulama hadist juga meriwayatkan bahwa Ibnu Umar berkata "kami sebelumnya tidak pernah memanggil nama Zaid bin Haritsah kecuali dengan panggilan Zaid bin Muhammad hingga turunlah ayat. ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله.

e. *Ajma'a al-'Ulamā'*

Term ijmak yang kelima adalah *ajma'a al-'ulamā'*. Term ini terdapat di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 124:



Dan (ingatlah), ketika Ibrāhīm diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu Ibrāhīm menunaikannya. Allah berfirman, "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia." Ibrāhīm berkata, "(Dan saya mohon juga) dari keturunanku". Allah berfirman, "Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang-

¹⁷⁵ Riwayat Bukhari dalam menafsirkan (4782) bab (2) 'ud'ūhum li ābāihim huwa aqsaṭu 'inda allah, dan Muslim meriwayatkan hadis ini tentang keutamaan Sahabat (2425) yaitu keutamaan Zaid ibn Ḥarīthah serta Turmudhi dalam menafsirkan (3207) Bab (34) tentang surat al-Aḥzab.

¹⁷⁶ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 7, Juz 14, 75.

orang yang zalim.¹⁷⁷

Wa idh ibtalā ibrahīma rabbuhū bikalimātin fa atammahunn (dan (ingatlah) ketika Ibrāhīm diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu dia melaksanakannya dengan sempurna). Ujian yang diberikan Allah kepada Nabi Ibrāhīm terbilang sangat berat. Ujian pertama adalah perintah untuk menyembelih anaknya. Di dalam Surah Al-Şāffāt [37] ayat 102 dijelaskan bahwa:

“Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrāhīm, Ibrāhīm berkata, “Wahai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah apa pendapatmu!” ia menjawab: “Wahai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar”.

Semua ujian itu dijalani dengan ikhlas oleh Nabi Ibrāhīm dan pada akhirnya Allah mengganti penyembelihan itu dengan seekor domba sebagai kurban. Ujian kedua adalah membangun Ka’bah. Di saat Nabi Ibrāhīm dalam kesulitan ekonomi, beliau diperintahkan oleh Allah untuk membangun Baitullāh (Ka’bah) dan pada saat itulah beliau juga berdoa agar penduduk tanah tandus tersebut bisa hidup makmur dan sejahtera. Ujian ketiga adalah perintah untuk khitan, manasik haji, mencari Tuhan dengan melihat bulan dan matahari dan sebagainya. Semua ujian itu bisa dilalui dan dijalani oleh Nabi Ibrāhīm dengan baik.

Ijmak yang dibahas oleh Al-Qurṭubī di dalam ayat ini adalah Nabi Ibrahim orang pertama yang khitan. Para ulama pun sepakat bahwa orang yang pertama kali dikhitan adalah Nabi Ibrāhīm AS. Ada perbedaan pendapat tentang usia Nabi Ibrāhīm saat dikhitan. Menurut riwayat Abū Hurayrah yang dijelaskan di dalam

¹⁷⁷ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...23.

Kitab *Mu'atta'* bahwa Nabi Ibrāhīm saat itu berusia 120 tahun. Begitu juga al-Awzā'i dari Abū Hurayrah juga menyatakan bahwa saat itu Nabi Ibrāhīm khitan pada usia 120 tahun. Namun, riwayat dari Ibnu 'Umar menyatakan bahwa usia Nabi Ibrāhīm saat itu adalah 80 tahun, di dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, berumur 80 tahun. Al-Qurṭubi menjelaskan persoalan di atas sebagai berikut:

أجمع العلماء على أن إبراهيم عليه السلام أول من اختتن. واختلف في السن التي اختتن فيها ، ففي الموطأ عن أبي هريرة موقوفاً : "وهو ابن مائة وعشرين سنة وعاش بعد ذلك ثمانين سنة". وقد رواه الأوزاعي مرفوعاً عن يحيى بن سعيد عن سعيد ابن المسيب عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : "اختتن إبراهيم عليه السلام وهو ابن مائة وعشرين سنة ثم عاش بعد ذلك ثمانين سنة ذكره أبو عمر. وروي مسنداً مرفوعاً من غير رواية يحيى من وجوه: (أنه اختتن حين بلغ ثمانين سنة واختتن بالقدم. كذا في صحيح مسلم¹⁷⁸ وغيره "ابن ثمانين سنة"،¹⁷⁹ وهو المحفوظ في حديث ابن عجلان وحديث الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قال عكرمة: اختتن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة.

Para ulama sepakat bahwa Nabi Ibrahim AS adalah orang yang pertama kali dikhitan. Walaupun demikian muncul perbedaan pendapat mengenai usia dia waktu dikhitan. Dalam kitab al-Muwatta' diriwayatkan dari Abi Hurairah secara *mauquf* bahwa: "saat itu nabi Ibrahim berusia 120 tahun dan setelah dikhitan ia hidup selama 80 tahun". Diriwayatkan oleh al-Aza'i secara *marfu'* dari yahya bin Sa'id bin al-Musayyab, dari Abu Hurairah dia berkata: Rasulullah saw bersabda: ibramim dikhitan saat usia seratus dua puluh tahun kemudian dia hidup setelah itu selama 80 tahun, diriwayatkan Abu Amru. Hadist itu pun diriwayatkan dengan sanad yang *marfu'* dari beberapa jalur selain Yahya: bahwa nabi Ibrahim dikhitan ketika dia berusia delapan puluh tahun dan dia dikhitan dengan *Qudūm*¹⁸⁰ demikianlah yang tertulis dalam saḥīḥ muslim dan riwayat lain dinyatakan: "saat dia berusia 80 tahun", inilah redaksi yang tertulis dalam hadis Ibn Ajlān dan Hadis al-A'rāj dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW. Ikrimah

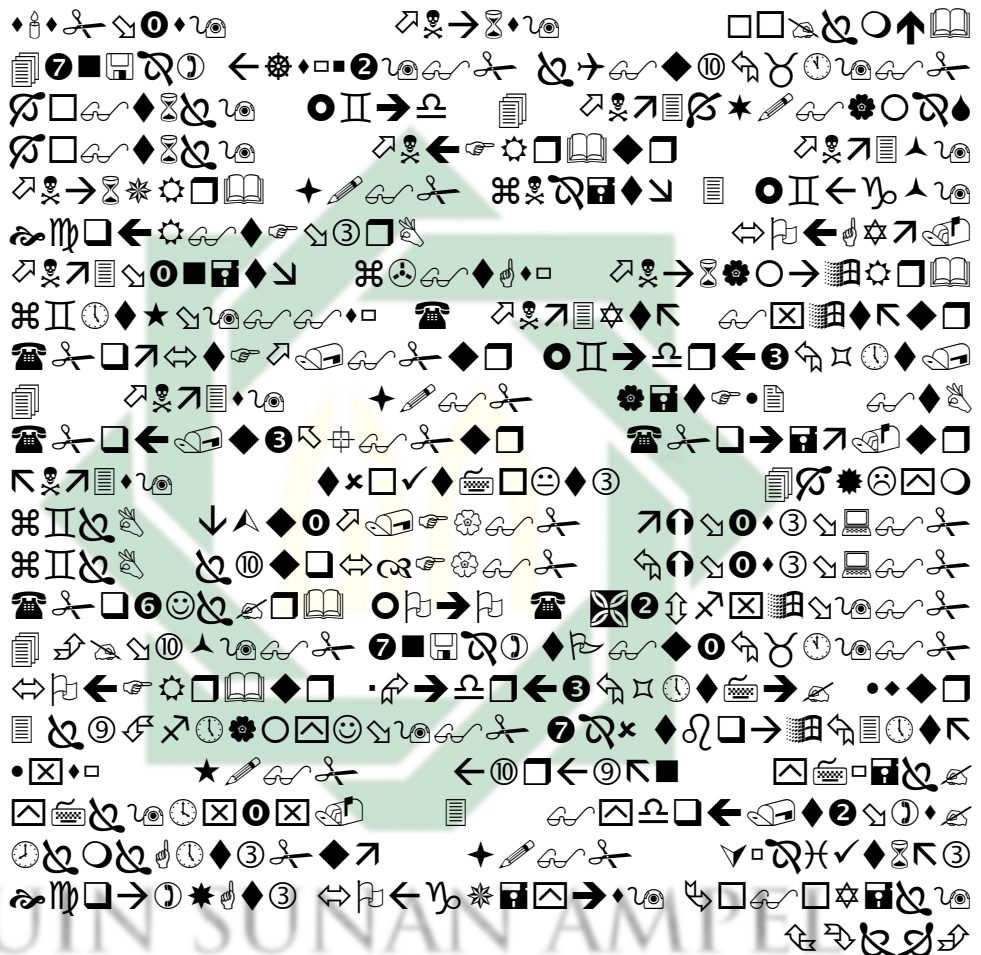
¹⁷⁸ Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim pada pembahasan sifat-sifat keutamaan 4/1839.

¹⁷⁹ Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhori pada bab tentang awal penciptaan 2/234 dan Ahmad dalam Musnadnya 2/222.

¹⁸⁰ *Qadūm* adalah kapak yang digunakan untuk menebang kayu, jamaknya adalah *qadām*, lebih lengkapnya lihat *Mu'jām al-Buldān*, 4/354.

berkata: Ibrahim dikhitan berusia 80 tahun.

Pembahasan *ajma'a al-'ulamā* yang kedua dapat dilihat di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 187:



Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi jangan kamu campuri mereka ketika kamu ber-*i'tikāf* dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, agar mereka bertakwa.¹⁸¹

¹⁸¹ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...36.

Konteks ayat ini membicarakan tentang diperbolehkannya melakukan hubungan suami istri saat malam bulan puasa. Al-Qur'an memilih diksi yang halus agar ada kesan 'tidak senonoh'. Sehingga dalam membicarakan seks disamarkan. Namun, maksud dan tujuannya tetap sama. Kata *al-rafath* dalam ayat di atas menurut Al-Qur'an terjemahan Depag diartikan dengan 'bercampur' namun makna yang dimaksud dalam ayat ini adalah melakukan hubungan seks, sebab *al-rafath* adalah *kināyah* dari hubungan seks.

Ijmak yang dijelaskan oleh al-Qurṭubī berada pada penafsiran ayat *walā tubāshirūhunna wa antum 'ākifūna fī al-masājid* (tetapi jangan kamu campuri mereka ketika kamu ber-*i'tikāf* dalam masjid). Meskipun Allah telah menghalalkan untuk melakukan hubungan seksual di malam hari bulan Ramadhan, tetapi Allah melarang melakukan itu pada saat *i'tikāf*.

I'tikāf adalah berdiam diri di dalam masjid baik berzikir atau tidak. Berdasarkan ijmak ulama, *i'tikāf* tidak boleh dilakukan kecuali di dalam masjid. Namun, yang menjadi perdebatan adalah jenis masjid yang digunakan untuk *i'tikāf*. Berdasarkan riwayat dari Khudyafah, masjid yang dapat dijadikan untuk *i'tikāf* adalah masjid yang dibangun Nabi Muḥammad SAW, salah satunya adalah Masjīd al-Ḥarām, Masjid al-Nabawī dan Masjid Iliyā. Selain tiga masjid tersebut, maka tidak diperbolehkan untuk *i'tikāf*. Al-Qurṭubī menjelaskan sebagai berikut:

أجمع العلماء على أن الاعتكاف لا يكون إلا في المسجد ، لقول الله تعالى :
 { فِي الْمَسَاجِدِ } واختلفوا في المراد بالمساجد ، فذهب قوم إلى أن الآية خرجت

على نوع من المساجد ، وهو ما بناه نبي كالمسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم ومسجد إيلياء ، روي هذا عن حذيفة بن اليمان وسعيد بن المسيب ، فلا يجوز الاعتكاف عندهم في غيرها وقال آخرون: لا اعتكاف إلا في مسجد تجمع فيه الجمعة، لان الإشارة في الآية عندهم إلى ذلك الجنس من المساجد. وقال آخرون: الاعتكاف في كل مسجد جائز وروى الدارقطني عن الضحاك عن حذيفة قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: " كل مسجد له مؤذن وإمام فالاعتكاف فيه يصلح".¹⁸²

Para ulama sepakat bahwa I'tikaf hanya dilakukan di Masjid, sesuai dengan firman Allah swt: فِي الْمَسَاجِدِ (di masjid). Namun mereka berbeda pendapat mengenai maksud dari masjid itu. Sebagian kelompok berpendapat bahwa yang dimaksud masjid adalah masjid tertentu, yaitu masjid yang dibangun oleh Nabi seperti masjid Al-Harām Masjid Al-Nabawī dan Masjid Iliyā'. Pendapat ini diriwayatkan oleh Hudhayfah bin al-Yaman dan Sa'īd bin al-Musayyab. Menurut mereka tidak boleh i'tikaf di masjid yang lainnya. Sedangkan pendapat lain ada yang mengatakan bahwa tidak sah i'tikaf kecuali di dalam masjid yang terdapat salat jumat. Karena isyarat di dalam ayat di atas, bagi mereka tidak ditujukan kepada masjid tertentu. Pendapat lain juga menyatakan bahwa i'tikaf boleh dilakukan disemua masjid.

f. *Ajma'ā Ahl 'Ilm*

Ijmak yang keenam adalah *ajma'ā ahl 'ilm*. Ijmak ini dijelaskan oleh Al-

Qurṭubī di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 198:



¹⁸² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Jilid 1, Juz 2, 221. Sumber ijmak yang dijadikan oleh al-Qurṭubī di dalam ayat ini adalah al-Qur'an itu sendiri, yaitu redaksi *'akifūna fī al-masājid*. Sedangkan pendapat-pendapat setelahnya adalah murni ijtihad dari para ulama. Salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Dārū Quṭnī di dalam keterangan di atas adalah hadis *gharīb*. Dikatakan demikian karena teks hadis tersebut hanya dimiliki oleh Dārūquṭnī, tidak ada di dalam hadis lain. Sementara al-Qurṭubī sendiri menyatakan bahwa riwayat dari Daruquṭnī tersebut ada kecacatan pada sisi *taḥammul wa al-ada'*, yaitu Ḥudayfah tidak mendengar langsung dari al-Ḍaḥāk.



Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezeki hasil perniagaan) dari Tuhanmu. Apabila kamu telah bertolak dari 'Arafah, berdzikirlah kepada Allah di Masjid Al-Ḥarām, dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu; Sesungguhnya kamu sebelum itu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat.¹⁸³

Ayat ini memiliki sebab turun, Ibnu 'Abbās berkata, 'Ukaz, Majinah dan Dhū al-Majāz adalah pasar-pasar yang digunakan untuk perniagaan pada masa Jāhiliyah. Namun, orang-orang takut berjualan pada musim haji itu. Lalu mereka bertanya kepada Rasulullah mengenai hal tersebut. Setelah itu, Allah menurunkan 'Bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu'(QS. Al-Baqarah [2] ayat 198), pada musim-musim haji.¹⁸⁴

Laysa 'alaykum junāḥun an tabtaghū faḍlan min rabbikum (bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu). Orang yang sedang menunaikan ibadah haji oleh Allah diperkenankan untuk mengais rezeki di sana, baik berdagang atau jasa pelayanan jamaah. Begitulah pesan umum ayat tersebut.

Ijmak yang dijelaskan oleh Al-Qurṭubī berada pada kalimat berikut: *Faidhā afaḍtum min 'arafātin fa idhkurū Allāha 'inda mash'ari al-ḥarām* (maka apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di *mash'ar al-ḥaram*). Maksudnya adalah setelah wukuf di 'Arafah, maka lanjutkanlah dengan berzikir kepada Allah, mengingat di Muzdalifah sambil membaca *talbiyah*, *tahlil* dan doa-doa di Arafah, Muzdalifah dan Mina.

Pada pembahasan ketiga, Al-Qurṭubī menjelaskan ijmak dari ahli ilmu

¹⁸³ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...38-39.

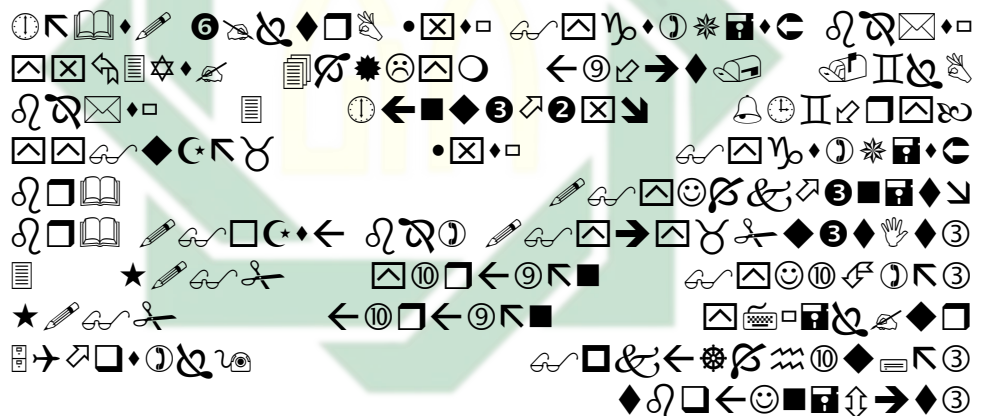
¹⁸⁴ Diriwayatkan Bukhārī dalam pembahasan tentang tafsir, yaitu bab: 'tafsir surah Al-Baqarah 3/105'.

bahwasanya wukuf di ‘Arafah harus pada hari ‘Arafah yaitu tanggal 9 Dhū al-Hijjah sebelum *zawal* (matahari condong ke barat). Dalam tafsirnya, Al-Qurṭubī menjelaskan sebagai berikut:

الثالثة : أجمع أهل العلم على أن من وقف بعرفة يوم عرفة قبل الزوال ثم أفاض منها قبل الزوال أنه لا يعتد بوقوفه ذلك قبل الزوال.¹⁸⁵

Ahl al-‘ilm sepakat bahwa orang yang wukuf di Arafah sebelum matahari tergelincir, kemudian bertolak dari sana sebelum matahari tergelincir maka wukufnya yang sebelum matahari itu tergelincir tidak diperhitungkan.

Contoh kedua *ajma‘a ahl ‘ilm* dijelaskan oleh Al-Qurṭubī di dalam menafsirkan Surah Al-Baqarah [2] ayat 230:



Kemudian jika si suami mentalaknya (setelah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia menikah dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk menikah kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, Jilid 1, Juz 2, 276. Keterangan di dalam al-Qur‘an atau hadis tentang masalah wuquf di ‘Arafah memang minim. Di dalam hadis hanya disebutkan sebagai berikut:

أخبرنا إسحاق بن إبراهيم قال أنبأنا وكيع قال حدثنا سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر قال : شهدت رسول الله صلى الله عليه و سلم فأتاه ناس فسألوه عن الحج فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم الحج عرفة فمن أدرك ليلة عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه. قال الشيخ الألباني : صحيح

Hadis tersebut hanya menjelaskan bahwa puncak rukun haji adalah wuquf di ‘Arafah. Hadis ini juga tidak membahas tentang orang yang wuquf sebelum *zawal*. Jadi dapat disimpulkan bahwaijmak tersebut berdasarkan pada pendapat ulama, bukan berasal dari hadis.

¹⁸⁶ Depag, *al-Qur‘an dan Terjemahnya*,...46.

Ayat ini turun berkenaan dengan ‘Āishah bint ‘Abd al-Raḥmān yang ditalak *ba’in* oleh suaminya, Rifā‘ah bin Wahb. Kemudian ‘Āishah menikah dengan ‘Abd al-Raḥmān bin Zubayr. Namun, sebelum melakukan hubungan seks dengan ‘Āishah bint ‘Abd al-Raḥmān, ‘Abd al-Raḥmān bin Zubayr telah menceraikannya. Lalu ‘Āishah bint ‘Abd al-Raḥmān mengadukan persoalannya kepada Rasulullah, dia berkata: ‘Apakah aku boleh kembali lagi kepada suamiku yang pertama (Rifā‘ah)?’ Rasul bersabda: ‘Tidak, hingga dia menggaulimu’. Lalu turunlah ayat dari Surah al-Baqarah [2] ayat 230 ini.¹⁸⁷

Ijmak yang dijelaskan oleh al-Qurṭubī berada pada redaksi ayat *Fain ṭallaqahā falā taḥillu lahu min ba‘du ḥattā tankiḥa zawjan ḡayrah*. Ayat ini merupakan kelanjutan dari ayat-ayat talak sebelumnya, yaitu apabila talak sudah dilakukan tiga kali, maka suami tidak dapat merujuk mantan istrinya. Dalam kajian fikih talak tiga ini disebut dengan talak *ba’in*. Mekanisme talak *ba’in* adalah si wanita yang ditalak tiga kali harus menikah dengan orang lain secara normal yaitu melangsungkan akad nikah dan setelah sah menjadi suami istri, mereka melakukan hubungan seksual.

Fain ṭallaqahā falā junāḥa ‘alayhimā an yatarāja ‘ā (kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya untuk menikah kembali). Maksudnya adalah wanita tersebut menerima mahar dan menikmati hubungan badan antara dirinya dengan suami yang baru. Kemudian wanita tersebut boleh kembali kepada suami yang pertama jika ditalak oleh suami kedua dan selesai masa *‘iddah*-nya. Al-Qurṭubī menjelaskan di dalam tafsirnya sebagai

¹⁸⁷Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 2, Juz 3, 98

berikut:

قوله تعالى : { فَإِنْ طَلَّقَهَا } يريد الزوج الثاني. { فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا } أي المرأة والزوج الأول ، قاله ابن عباس ، ولا خلاف فيه. قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الحر إذا طلق زوجته ثلاثا ثم انقضت عدتها ونكحت زوجا آخر ودخل بها ثم فارقها وانقضت عدتها ثم نكحت زوجها الأول أنها تكون عنده على ثلاث تطليقات.¹⁸⁸

‘Firman Allah swt فَإِنْ طَلَّقَهَا “kemudian jika suami menalaknya (sesudah talak yang kedua).” Maksudnya suami yang kedua. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا “maka tidak ada dosa bagi keduanya.” Yaitu istri dan suami pertama, hal ini dikatakan Ibnu ‘Abbas, tanpa ada perbedaan. Ibnu al-Mundhir berkata: para ulama sepakat bahwa seorang laki-laki merdeka apabila menalak tiga istrinya kemudian istri selesai masa iddahnya dan menikah dengan laki-laki lain kemudian mencampurnya, kemudian menceraikannya dan selesai masa iddahnya, kemudian istri menikah dengan suami pertamanya, maka suami telah melakukan talak sebanyak 3 kali terhadap istrinya.’

g. *Ajma’ a Kull Man Yahfaz ‘Anh*

Term ketujuh dari ijmak adalah *ajma’ a kull man yahfaz ‘anh*. Term ijmak tersebut dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 226 yang menjelaskan tentang makna *fā’ū*. sebagaimana firman Allah:



Kepada orang-orang yang meng-*ila'* istrinya diberi tangguh empat bulan (lamanya). Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Jilid 2, Juz 3, 101. Penentuan ijmak mengenai mekanisme nikah lagi kepada istri yang ditalak *ba'in* adalah berdasarkan nas al-Quran itu sendiri. Secara tekstual, ijmak tersebut tidak dapat dimaknai lain selain talak *ba'in*, sebab mekanisme harus menikah dulu dengan laki-laki lain serta harus melakukan hubungan seksual hanya berlaku untuk talak *ba'in*. Jadi, ijmak di dalam ayat ini tidak membutuhkan sumber lain selain al-Qur'an itu sendiri. Jika teks al-Qur'an sudah menyatakan suatu hukum, maka tidak akan ada orang yang berseberangan.

¹⁸⁹ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...44-45.

Lilladhīna yu'lūna min nisā'ihim tarabbaṣu arba'ah ashhur (bagi orang yang meng-'ila' istrinya, harus menunggu empat bulan). Meng-'ila' istri adalah bersumpah tidak akan mencampuri istri. Dengan sumpah itu keberlangsungan keluarga tersebut menjadi 'nggantung' karena sang istri tidak disetubuhi dan tidak pula diceraikan. Dengan adanya ayat ini, maka suami setelah 4 bulan harus memilih antara kembali menyetubuhi istrinya lagi dengan membayar *kafarat* sumpah atau menceraikan.

Ijmak di dalam ayat *fa'in fā'u fa inna Allāha ghafūr raḥīm* (kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sungguh Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang), berada pada kata *fā'u* dimaknai kembali kepada istri, sedangkan Al-Qurṭubī memberi makna bersetubuh. Dalam hal ini Al-Qurṭubī menyatakan bahwa:

الثامنة عشرة- قال ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم على أن الفيء الجماع لمن لا عذر له، فإن كان له عذر مرض أو سجن أو شبه ذلك فإن ارتجاعه صحيح وهي امرأته، فإذا زال العذر بقدومه من سفره أو إفاقته من مرضه، أو انطلاقه من سجنه فأبى الوطي فرق بينهما إن كانت المدة قد انقضت.¹⁹⁰

Kedelapan belas: Ibnu al-Mundhir berkata: ahl al-'ilm sepakat bahwa makna *al-fay'* adalah berhubungan badan bagi orang yang tidak mempunyai hambatan. Adapun orang yang mempunyai hambatan untuk melakukan hubungan badan, baik karena penyakit, dipenjara atau yang lainnya, maka sesungguhnya kembali atau rujuknya dianggap sah meskipun tidak melakukan hubungan badan dan perempuan yang di-'ila'-pun tetap menjadi istrinya. Jika hambatan itu telah hilang karena dia telah kembali dari merantau, sembuh dari penyakit atau bebas dari

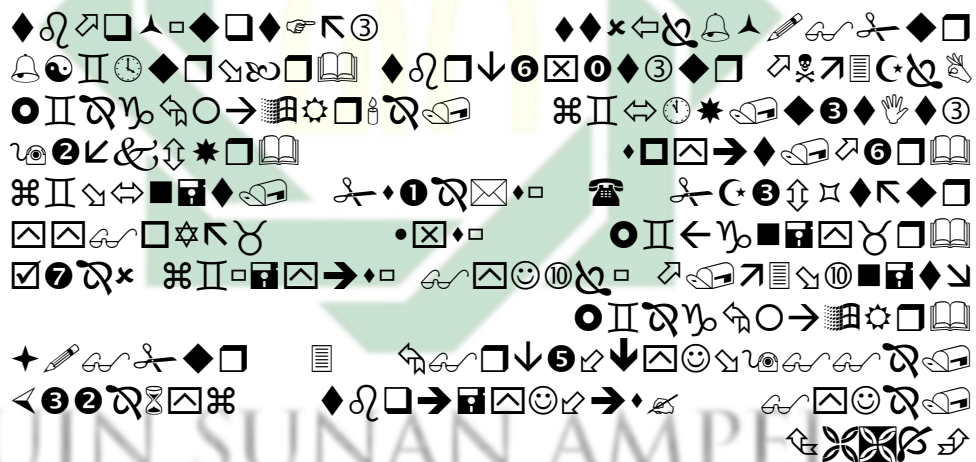
¹⁹⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 2, Juz 3, 74. Ijmak yang terjadi di dalam memaknai *fā'u* dengan jimak adalah bersumber dari riwayat Ibnu 'Abbās, Masrūq, Sa'd bin Jabīr, al-Sha'bi dan yang lain bahwasannya makna *al-fay'* adalah jimak. Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 4, 466-467.

penjara dan menolak untuk melakukan hubungan maka ia harus dipisahkan selama 4 bulan sampai 'iddah-nya selesai.

Penafsiran tersebut, memiliki perbedaan yang cukup jauh dengan terjemahan. Al-Qur'an terjemahan hanya menyentuh aspek redaksi secara tekstual yaitu 'kembali kepada istri'. Akan tetapi, jika melihat ijmak di dalam tafsir Al-Qurṭubī terlihat nyata bahwa makna kata tersebut adalah hubungan seksual.

h. *Ajma'a al-Jāmi'*

Term kedelapan dari pembagian *ajma'a* adalah *ajma'a al-jāmi'*. Term ijmak ini dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah 'Al-Baqarah [2] ayat 234 sebagai berikut:



Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber-iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis masa 'iddah-nya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.¹⁹¹

Walladhīna yutawaffawna minkum wayadharūna azwājan

yatarabbaṣna bi anfusihinna arba'ata ashhurin wa 'ashran (dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu serta meninggalkan istri-istri, hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari).

¹⁹¹ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...47.

Hukum *'iddah* empat bulan sepuluh hari ini berlaku untuk mereka yang tidak mengalami masa *'iddah* hamil. Jika istri ternyata hamil, maka dia memiliki dua *'iddah*. *'Iddah* yang pertama karena hamil dan harus menanti masa kelahiran. Sedangkan *'iddah* yang kedua adalah karena kematian suami. Jika berbenturan diantara dua *'iddah* tersebut, maka yang diberlakukan adalah *'iddah* yang lama. Jika si istri ternyata selama empat bulan sepuluh hari belum melahirkan anaknya, maka *'iddah* tersebut diberlakukan durasi yang panjang, yaitu melahirkan anak. Setelah itu, wanita tersebut boleh menikah meskipun masih pada masa nifas. Namun, belum diperbolehkan untuk melakukan hubungan seksual.

fa idhā balaghna ajalahunna falā junāh 'alaykum fīmā fa'alna fi anfusihinna bi al-ma'rūf (Kemudian apabila telah sampai (akhir) *'iddah* mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut). Cara yang patut, yang dimaksud di dalam ayat ini adalah berhias, bepergian, dan menerima pinangan. Orang yang berada dalam masa *'iddah* hendaknya menahan diri dari bersolek dan menebar pesona. Keduanya bisa memicu keinginan orang lain untuk meminangnya, padahal ia masih berada pada masa 'tenggang'. Jika masa *'iddah* sudah selesai, maka ia boleh melakukan apa yang diperbolehkan bagi wanita yang telah selasai masa *'iddah*-nya. Kata *tarabbaṣna* di dalam ayat *'iddah* ini bentuknya hanya *mu'annath* yang memiliki makna 'hanya pihak wanita yang bersangkutanlah yang tahu', apakah dia hamil atau tidak. Oleh karena itu, pada masa-masa itulah

berbagai ketentuan diberlakukan kepada mereka. Dalam bahasa Indonesia, orang yang berduka saat kematian sering disebut dengan ‘masa berkabung’. Masa berkabung bagi wanita hamil paling lama, jika dibandingkan masa berkabung yang lain.

Ijmak di dalam penafsiran ayat ini adalah empat bulan sepuluh hari, atau jika wanita yang ditinggal mati oleh suaminya tersebut dalam keadaan hamil, maka masa ‘iddah-nya adalah sampai melahirkan anaknya. Al-Qurtubī menyatakan bahwa:

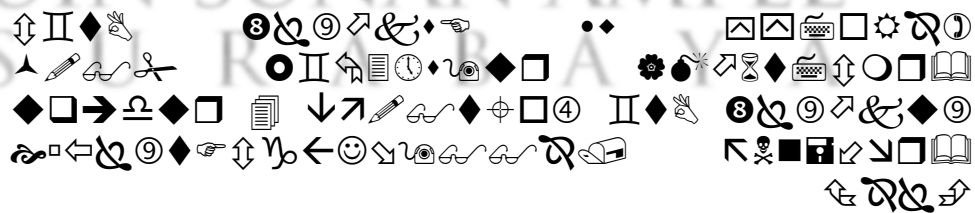
وقد أجمع الجميع بلا خلاف بينهم أن رجلا لو توفي وترك امرأة حاملا فانقضت
أربعة أشهر وعشر أنها لا تحل حتى تلد؛ فعلم أن المقصود الولادة.¹⁹²

Para ulama sepakat, bahwa seandainya seseorang meninggal dunia dan meninggalkan seorang istri yang sedang hamil, kemudian berakhir masa ‘iddah-nya dalam empat bulan sepuluh hari maka istri orang laki-laki yang meninggal tidak halal untuk dinikahis sampai ia melahirkan kandungannya.

i. *Ajma’a al-Muslimūn*

Contoh kesembilan dari term *ajma’a* adalah *ajma’a al-muslimūn*.

Ijmak ini terdapat di dalam penafsiran Surah Al-Qaṣas [28] ayat 56:



¹⁹² Al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 2, Juz 3, 116. Ayat tentang iddah bagi wanita hamil adalah dijelaskan di dalam surah Ṭalāq [65] ayat 4 – yang artinya - *Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.* Jadi dalam persoalan ini Al-Qurtubī lebih memenangkan ayat 4 surah Al-Ṭalāq. Namun pendapat yang lebih kuat mengatakan bahwa ‘iddah yang diberlakukan adalah yang paling lama.

Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.¹⁹³

Ayat ini memiliki kaitan erat dengan sebab diturunkannya. Saat itu,

Nabi Muhammad SAW mengharapkan pamannya agar mau melafalkan dua kalimat syahadat sebelum ajal menjemputnya. Namun, dia menolak.

Makna ayat yang berdasarkan sebab diturunkannya telah disepakati oleh orang-orang Islam. Al-Qurṭubī menuliskan di dalam tafsirnya sebagai berikut:

قوله تعالى : { إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ } قال الزجاج : أجمع المسلمون على أنها نزلت في أبي طالب.¹⁹⁴

Firman Allah SWT, إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ, al-Zujāj mengatakan bahwa kaum muslimin sepakat ayat ini ditujukan untuk Abū Ṭālib.

¹⁹³ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...552.

¹⁹⁴ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 7, Juz 13, 190. Al-Qur'an sesungguhnya di dalam hal ini hanya menyebutkan *man ahabta* (orang yang engkau sayangi), lalu makna penafsirannya mengerucut kepada satu sosok, yaitu pamannya Nabi, Abū Ṭālib. Nabi berharap supaya pamannya, Abū Ṭālib, orang yang disayanginya mendapatkan hidayah. Namun Allah telah menghalangi keinginan itu, bahwa urusan hidayah bukanlah di tangan Nabi. Dalam hal ini al-Qurṭubī hanya menyebutkan sumber sebab turunnya dari Bukhārī dan Muslim tanpa mencantumkan matan hadisnya. Dalam riwayat Muslim dijelaskan bahwa:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - لِعَمِّهِ « قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ لَكَ بِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ». قَالَ لَوْلَا أَنْ تُعَيِّرَنِي قُرَيْشٌ يَقُولُونَ إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلَى ذَلِكَ الْجَنْحُ لِأَقْرَبَتْ بِمَا عَيْنَكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)

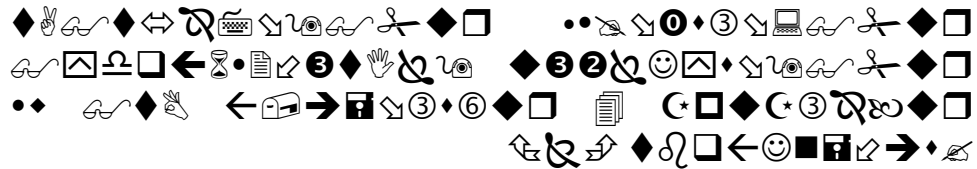
Sedangkan riwayat yang berasal dari Bukhārī sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنِ الزُّهْرِيِّ ، قَالَ : أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ : لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ فَقَالَ أَيُّ عَمِّ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا. فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ أَنْزَعَتْ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَغْرُضُهَا عَلَيْهِ وَيُعِيدَانِهِ بِتِلْكَ الْمَقَالَةِ حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَأَبَى أَنْ يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : وَاللَّهِ لَا سَتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنُحِ عَنْكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ : { مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ } وَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ { إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ }.

Jadi, sumber ijmak yang dijadikan penafsiran al-Qurṭubī ini berasal dari dua hadis sahih yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim yang tidak bisa dibantah lagi. Al-Bukhārī, nomor hadis 4772; Muslim, nomor hadis 144. Beberapa riwayat tersebut juga sesuai dengan *sirah* Nabi, bahwasannya pada saat Abū Ṭālib akan wafat, Nabi mengharapkan supaya dia membaca kalimat tayibat *lā ilāhā illā Allāh*. Namun ia menolak dan memilih agama Abū Ṭālib. Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Litera AntarNusa, 2013), 151.

Contoh kedua penafsiran Al-Qur'tubī tentang *ajma' al-muslimūn*

terdapat di dalam Surah Al-Nahl [16] ayat 8:



Dan (dia telah menciptakan) kuda, *bighāl* dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya.¹⁹⁵

Pesan yang terkandung di dalam ayat ini adalah kuda, *bighāl* dan juga keledai hanya difungsikan untuk kendaraan dan perhiasan saja. Namun, tidak dijelaskan secara langsung mengenai hukum memakan dagingnya. Oleh karena itu, Al-Qur'tubī menjelaskan bahwa hukum memakan daging dari ketiganya adalah *jawāz* (boleh), sebagai berikut:

وقال في الخيل : { لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً } فذكر أيضا أغلب منافعها والمقصود منها ، ولم يذكر حمل الأثقال عليها ، وقد تحمل كما هو مشاهد فلذلك لم يذكر الأكل . وقد بينه عليه السلام الذي جعل إليه بيان ما أنزل عليه ما يأتي ، ولا يلزم من كونها خلقت للركوب والزينة ألا تؤكل ، فهذه البقرة قد أنطقها خالقها الذي أنطق كل شيء فقالت : إنما خلقت للحرث . فيلزم من علل أن الخيل لا تؤكل لأنها خلقت للركوب وألا تؤكل البقر لأنها خلقت للحرث . وقد أجمع المسلمون على جواز أكلها ، فكذلك الخيل بالسنة الثابتة فيها . روى مسلم من حديث جابر قال : نهي رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...365.

¹⁹⁶ Al-Qur'tubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 5, Juz 10, 50. Bukhārī, nomor hadis 5520:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ .

Muslim, nomor hadis: 5134:

Dan Allah swt berfirman berkenaan dengan kuda, لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً, Allah SWT juga menyebutkan manfaat dan tujuan yang diharapkan dari semua itu dan tidak menyebutkan bolehnya menggunakan kuda sebagai kendaraan untuk mengangkut beban diatas punggungnya, dan kenyataannya digunakan untuk mengangkut barang sebagaimana disaksikan, dan tidak disebutkan untuk dimakan dagingnya. Hal itu telah dijelaskan oleh nabi-Nya saw karena beliau yang harus menjelaskan segala sesuatu yang diturunkan kepada beliau sebagai berikut “tidak harus semua binatang yang diciptakan itu untuk ditunggangi, untuk perhiasan atau untuk dimakan dagingnya. Seekor sapi tersebut telah dijadikan berbicara oleh penciptanya sehingga dia mengatakan, ‘sesungguhnya aku diciptakan untuk urusan bercocok tanam,’ maka seharusnya bagi orang yang beralasan bahwa kuda bukan untuk dimakan dagingnya karena dia diciptakan untuk ditunggangi sebagaimana sapi tidak dimakan dagingnya karena diciptakan untuk urusan bercocok tanam. Dan kaum muslimin telah sepakat bahwa boleh memakan dagingnya. Demikian juga kuda dengan dasar sunnah yang baku berkenaan dengannya. Dan Muslim meriwayatkan dari hadis Jabir ia berkata: “Rasulullah saw. pada perang Khaibar melarang makan daging keledai jinak dan mengizinkan makan daging kuda”.

j. *Ajma'a al-Fuqahā'*

Term kesepuluh tentang *ajma'a* adalah *ajma'a al-fuqahā'*. Term tersebut dapat ditemukan di dalam tafsir Al-Qurṭubī Surah Al-Mujādilah [58] ayat 2:



حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ - وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ يَحْيَى أَخْبَرَنَا وَقَالَ الْأَخْرَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ وَأَذْنِ فِي لُحُومِ الْحَيْلِ.

Abū Dāwud, nomor hadis 3790; Abū Dāwud Sulaymān bin al-'Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwud* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1971), vol. 3, 413.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ وَأَذْنِ لَنَا فِي لُحُومِ الْحَيْلِ.

Aḥmad, nomor hadis 14933:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عفان ثنا حماد بن زيد ثنا عمرو بن دينار عن محمد بن علي عن جابر : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى يوم خيبر عن لحوم الحمير وأذن في لحوم الخيل

Jadi, hukum halal tetang daging *khayl* di dalam hal ini bersumber dari riwayat-riwayat sahih, baik dari Bukhāri, Muslim, Abū Dāwud, dan Aḥmad.



Orang-orang yang men-*zihar* istrinya di antara kamu, (menganggap istrinya seperti ibunya) padahal istri mereka itu bukan ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun.¹⁹⁷

Contoh penafsiran Al-Qurṭubī yang dijadikan ijmak dalam ayat ini adalah makna *zihār* berdasarkan ijmak para ulama dari Imam Mālīk, Imam Abū Ḥanīfah dan lainnya menyatakan bahwa yang dimaksud *zihar* adalah ucapan suamisesperti: ‘Engkau bagiku seperti punggung ibuku’ atau yang semakna ‘seperti saudara perempuanku, anak perempuan, atau lainnya dari beberapa *maḥram*’. Al-Qurṭubī menjelaskan penafsiran ayat tersebut sebagai berikut:

حقيقة الظهار تشبيه ظهر بظهر ، والموجب للحكم منه تشبيه ظهر محلل بظهر محرم ، ولهذا أجمع الفقهاء على أن من قال لزوجته : أنت علي كظهر أمي أنه مظاهر. وأكثرهم على أنه إن قال لها : أنت علي كظهر ابنتي أو أختي أو غير ذلك من ذوات المحارم أنه مظاهر. وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وغيرهما. واختلف فيه عن الشافعي رضي الله عنه ، فروي عنه نحو قول مالك ، لأنه شبه امرأته بظهر محرم عليه مؤبد كالأم. وروى عنه أبو ثور : أن الظهار لا يكون إلا بالأم وحدها. وهو مذهب قتادة والشعبي. والأول قول الحسن والنخعي والزهري والأوزاعي والثوري.¹⁹⁸

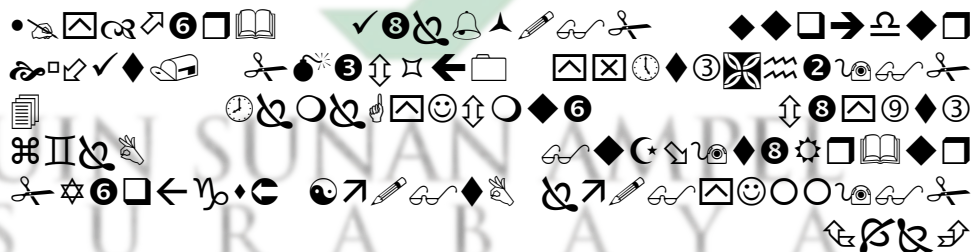
¹⁹⁷ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...791.

¹⁹⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 9, Juz 17, 170. Sumber ijmak di dalam hal ini berasal dari nas al-Qur'an itu sendiri. Ibu adalah orang yang melahirkan dan haram dinikahi. Oleh sebab itu, jika ada suami yang mengatakan kepada istrinya bahwa dirinya seperti punggung ibunya

Hakikat *zihār* adalah menyerupai punggung yang satu dengan punggung yang lainnya, dan menjadi tolak ukur dari hukum *zihār* disini adalah penyerupaan punggung yang halal (punggung istri) dengan punggung yang haram (punggung ibu). Oleh karena itu, para *fuqahā'* (ahli fikih) sepakat bahwa barangsiapa yang berkata kepada istrinya, “kamu bagiku sudah seperti punggung ibuku”, maka ia disebut *muḏāhir* (orang yang melakukan *zihar*). Sebagian besar dari para fuqahā' berpendapat, bahwa siapa saja yang berkata kepada istrinya, “kamu bagiku sudah seperti punggung anak perempuanku, atau saudara perempuanku, dan selainnya dari keluarganya yang merupakan mahram baginya, maka ia seorang *muḏāhir*. Ini merupakan pendapat Imam Mālik, Abū Ḥanīfah, dan selain mereka berdua. Akan tetap imam Syafi'i memilih pendapat lain, ia beranggapan bahwa yang sah dikenakan hukum *zihar* adalah apabila suami menyerupakan punggung istrinya dengan punggung ibunya yang merupakan mahram *muabbad*-nya. Abū Thaūr meriwayatkan dari imam Syafi'i, bahwa *zihar* tidak dapat dihukumi kecuali hanya kepada ibu. Ini merupakan madzhab Qatadah dan al-Sha'bi, sedangkan yang pertama adalah perkataan al-Ḥasan, al-Nakha'i, al-Zuhri, al-Awzā'i, dan al-Thawrī.

k. *Ajma'a al-Jumhūr*

Contoh kesebelas dari term ijmak adalah *ajma'a al-jumhūr*. Di dalam tafsir Al-Qurṭubi, term ijmak ini dapat ditemukan pada penafsiran Surah Al-Furqān [25] ayat 48:



Dia-lah yang meniupkan angin (sebagai) pembawa kabar gembira dekat sebelum kedatangan rahmat-Nya (hujan); dan Kami turunkan dari langit air yang amat bersih.¹⁹⁹

Salah satu poin penting yang dibahas di dalam ayat tersebut adalah persoalan air suci dan menyucikan. Ayat tersebut hanya menyebutkan air hujan, padahal masih ada air sumber, air sungai, air salju dan sebagainya.

kamudian tidak menjimaknya, maka itu merupakan perbuatan mungkar. Pemaknaan literal ini harus diterapkan karena tidak ada indikator untuk dialihkan kepada makna yang lain.

¹⁹⁹ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...508.

Secara khusus pada pembahasan ijmak, Al-Qurtubī membahas tentang hukum air laut. Ia menyatakan bahwa air laut suci dan menyucikan berdasarkan pendapat jumhur ulama. Sedangkan pengecualiannya yaitu riwayat dari ‘Umar bin Khaṭṭāb dan ‘Amr bin al-‘Āṣ yang membenci orang menggunakan air laut untuk berwudhu²⁰⁰. Redaksi tersebut dapat dikatakan bahwa menggunakan air laut untuk berwudhu makruh. Namun, pendapat ini tidak ada yang mengikuti meskipun dari ulama fikih kontemporer.

وقد أجمع جمهور من العلماء وجماعة أئمة الفتوى بالأمصار من الفقهاء : أن البحر طهور ماؤه، وأن الوضوء به جائز؛ إلا ما روي عن عبدالله بن عمر بن الخطاب وعبدالله بن عمرو بن العاص أنهما كرها الوضوء بماء البحر، ولم يتابعهما أحد من فقهاء الأمصار.²⁰¹

²⁰⁰ Mālik bin Anas Abū ‘Abdullāh al-Aṣḥabī, *Muwatta’ al-Imām Mālik* (Kairo: Dār Iḥyā’ al-‘Arabī, t. th), vol. 1, 22; nomor hadis 41.

²⁰¹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 7, Juz 13, 37. Sumber ijmak tersebut berasal dari hadis Mālik bin Anas Abū ‘Abdullāh al-Aṣḥabī, *Muwatta’ al-Imām Mālik* (Kairo: Dār Iḥyā’ al-‘Arabī, t. th), vol. 1, 22; nomor hadis 41.

حدثني يحيى عن مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة بن آل بني الأزرق عن المغيرة بن أبي بردة وهو من بني عبد الدار أنه سمع أبا هريرة يقول جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال : يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به عطشنا أفنتوضأ به فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته

Abū Dāwud, nomor hadis 83:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ - مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْرَقِ - أَنَّ الْمَغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ - وَهُوَ مِنْ نَبِيِّ عَبْدِ الدَّارِ - أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ - ﷺ - فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرَكِبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا أَفَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - « هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْحَلُّ مَيِّتُهُ ».

A-Nasā’i, nomor hadis 59:

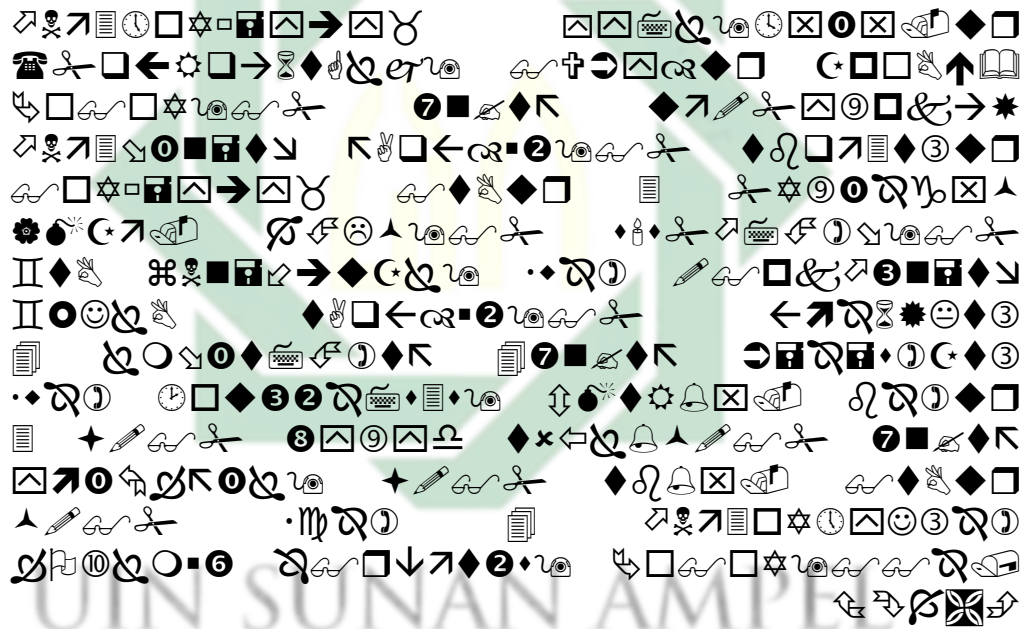
أخبرنا قتيبة عن مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة أن المغيرة بن أبي بردة من بني عبد الدار أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول سألت رجلاً رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال : يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به عطشنا أفنتوضأ من ماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته

Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yazīd Ibnu Majjah, *Sunan Ibnu Majjah* (Kairo: Maktabah Abī Mu‘āfi, t. th), vol. 1, 250; nomor hadis 386.

Mayoritas ulama dan kelompok imam fatwa diberbagai tempat telah sepakat bahwa air laut suci, dan diperbolehkan berwudhu dengannya. Bahkan tidak seorang pun dari ulama mencelanya kecuali riwayat Abdullah bin ‘Umar bin al-Khaṭṭab dan ‘Abd Allāh bin ‘Amr bin ‘Aṣ.

2. *Ittafaqa* (اتفق)

Al-Qurṭubī menulis kata *ittafaqa* (اتفق) di dalam tafsirnya sebanyak 57 kali.²⁰² Contoh pertama yang menjelaskan tentang term *ittafaqa* dapat dilihat dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 143 sebagai berikut:



Dan demikian Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang moderat

386- حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، حَدَّثَنِي صَفْوَانُ بْنُ سُلَيْمٍ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ ، هُوَ مِنْ آلِ ابْنِ الْأَرْزَقِ ، أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ حَدَّثَهُ ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا نَزَكَبُ الْبَحْرَ ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطَشْنَا ، أَفَتَنْتَوَضَّأُ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ ، الْحَلَالُ مَيْتَتُهُ.

Aḥmad, nomor hadis 7232:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرحمن بن مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة الزرقى عن المغيرة بن أبي بردة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحلال ميتته

Sumber ijmak yang diambil oleh al-Qurṭubī mengenai kesucian air laut ini sesungguhnya bukan pendapat ulama kontemporer tetapi memang sudah ada riwayat sahih yang menyatakan hal tersebut yaitu riwayat dari Abū Dāwud, al-Nasā’i, Ibnu Majjah dan Aḥmad bin Ḥanbal.

²⁰² Ibid., data diperoleh melalui al-Maktabah al-Shāmilah.

agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang murtad. Sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.²⁰³

Pembahasan ijmak di dalam ayat ini sebenarnya mengacu kepada sebab turun ayat tersebut, yaitu dari riwayat Bukhārī dan Muslim dari al-Barrā', dia berkata. 'Beberapa orang muslim meninggal dan terbunuh sebelum arah kiblat dialihkan sehingga kami tidak mengerti apa yang kami katakan terhadap mereka.' Lalu Allah menurunkan, *وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ*.²⁰⁴

Ayat *wamā ja 'alnā al-qiblata allati kunta 'alayhā illā lina 'lama man yattabi 'u al-rasūl min man yanqalibu 'ala 'aqibayh* (Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya, melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang). Pada hakikatnya peralihan kiblat itu menjadi batu ujian keimanan bagi umat Islam saat itu. Dari peralihan kiblat ini terlihat bahwa orang yang kuat imannya, tetap mengikuti perintah itu, sementara mereka yang lemah imannya, akan berbalik ke belakang (murtad).

Wa in kānat lakabīratan illā 'ala alladhīna hada Allāh (Sungguh, pemindahan kiblat itu sangat berat kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah). Perpindahan ini dikatakan sangat berat karena memiliki kaitan sejarah yang cukup panjang. *Bayt al-Maqdis* telah lama menjadi kiblat bagi Ahli Kitab, baik Yahudi maupun Nasrani. Datangnya Islam yang

²⁰³ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...27.

²⁰⁴ Muhammad 'Ali al-Ṣabūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr 'Āyāt al-'Aḥkām Juz 1* (Damaskus: Dār ibn al-Ṣaḥābah, 2004), 83.

berkiblat menghadap Bayt al-Maqdis menjadikan mereka senang karena merasa masih satu arah satu sejarah dari Ibrahim. Namun ketika Nabi Muḥammad menerima wahyu untuk memindahkan arah kiblat, mereka yang awalnya ‘cinta’ kepada Bayt al-Maqdis, menjadi berat hati untuk pindah ke arah Kabah.

Pada penafsiran ayat *wamā kāna Allāhu liyuḍī‘a īmānakum* (Dan Allah tidak akan menyalahkan imanmu) inilah terjadi ijmak. Pemahaman ayat ini berkaitan erat dengan sebab diturunkannya, yaitu adanya pertanyaan tentang amal ibadah salat yang dulu dikerjakan oleh umat Islam saat menghadap Bayt al-Maqdis sementara mereka meninggal dunia sebelum arah kiblat itu dialihkan ke Kabah. Ayat ini menjawab kegelisahan tersebut bahwa Allah tidak akan menyalahkan iman dan amal mereka serta akan dibalas dengan surga²⁰⁵. Al-Qurṭubī menyatakan hal tersebut dengan ungkapan:

قوله تعالى : { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ } اتفق العلماء على أنها نزلت فيمن مات وهو يصلي إلى بيت المقدس ، كما ثبت في البخاري من حديث البراء بن عازب ، على ما تقدم. وخرج الترمذي²⁰⁶ عن ابن عباس قال : لما وجه النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا : يا رسول الله ، كيف ياخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس ؟ فأنزل الله تعالى : { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ } الآية.²⁰⁷

²⁰⁵: Al-Imām al-‘alāmah Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Aḥmad bin Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī al-Musammā Fath al-Bārī Jilid 1* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Ilmiyah, 1971), 114

²⁰⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhī pada pembahasan tentang tafsir 5/58, no.2964. Al-Tirmidhi berkata tentang “hadis ini adalah hadis hasan shahih.” Lebih lengkapnya lihat: Al-Imām al-‘alāmah Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Aḥmad bin Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī al-Musammā Fath al-Bārī Jilid 1* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Ilmiyah, 1971), 114.

²⁰⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Jilid 1, Juz 2, 104. Sumber ijmak tersebut dapat ditelusuri dalam riwayat Bukhārī, nomor hadis 40:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ ، عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَيَّ أَجْدَادِهِ ، أَوْ قَالَ أَحْوَالِهِ - مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَنَّهُ صَلَّى قَبْلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا ، أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا ، وَكَانَ يُعْجَبُهُ أَنْ تَكُونَ

Firman Allah SWT **وَإِذَا صَلَّى فَلْيَمْسِكْ بِحُجْرَتِكَ** para ulama sepakat bahwa ayat ini diturunkan kepada orang-orang yang telah meninggal dunia sementara (semasa hidupnya) dia salat menghadap ke Baytal-Maqdis, sebagaimana tertulis dalam kitab sahih Bukhārī dari hadis riwayat al-Barrā' yang telah dikemukakan diatas. Dan al-Tarmidhī meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas, dia berkata: “Ketika Nabi SAW diperintahkan untuk menghadap ke Kabah, para sahabat berkata: ‘ya Rasulullah, bagaimana dengan saudara-saudara kami yang meninggal dunia, sementara (semasa hidupnya) mereka salat dengan menghadap ke Baytal-Maqdis, maka Allah SWT menurunkan ayat: **وَإِذَا صَلَّى فَلْيَمْسِكْ بِحُجْرَتِكَ**”.

Pembahasan kedua mengenai penggunaan term *ittafaqa* dapat dilihat

قِيلَ قِيلَ الْبَيْتِ وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ وَصَلَّى مَعَهُ قَوْمٌ فَخَرَجَ رَجُلٌ مِّنْ بَيْنِ مَنْ صَلَّى مَعَهُ فَمَرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجِدٍ وَهُمْ رَاكِعُونَ ، فَقَالَ : أَشْهَدُ بِاللَّهِ لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَكَّةَ فَدَارُوا كَمَا هُمْ قَبْلَ الْبَيْتِ وَكَانَتِ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَأَهْلُ الْكِتَابِ فَلَمَّا وَجَّهَهُ قَبْلَ الْبَيْتِ أَنْكَرُوا ذَلِكَ. قَالَ زُهَيْرٌ : حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ ، عَنِ الْبَرَاءِ فِي حَدِيثِهِ هَذَا أَنَّهُ مَاتَ عَلَى الْقِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تُحَوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ } .

Abū Dāwud, nomor hadis 4682:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلِيمَانَ الْأَنْبَارِيُّ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ - الْمَعْنَى - قَالََا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سِمَاكٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا تَوَجَّهَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْكَعْبَةِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ الدِّينَ مَاثُوا وَهُمْ يُصَلُّونَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ) .

Tirmidhī, nomor hadis 2964:

حدثنا هناد و أبوعمار قالا حدثنا وكيع عن إسرائيل عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال : لما وجه النبي صلى الله عليه و سلم إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف ياخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأنزل الله { وما كان الله ليضيع إيمانكم } الآية

Ibnu Majjah, nomor hadis 1010:

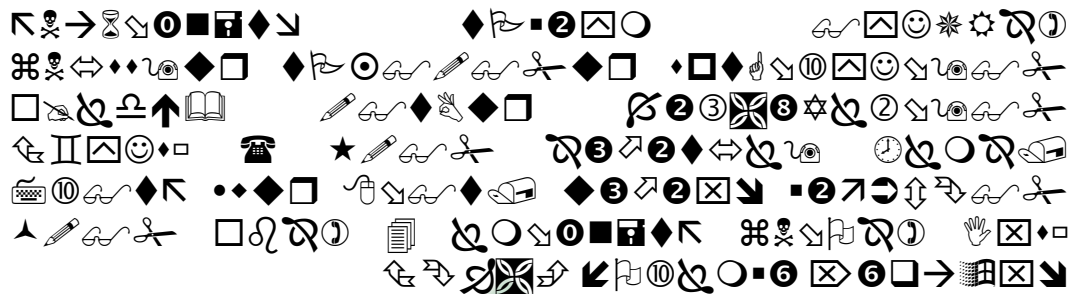
حَدَّثَنَا عَلْقَمَةُ بْنُ عَمْرٍو الدَّارِمِيُّ ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبَّاشٍ ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ ، عَنِ الْبَرَاءِ ، قَالَ : صَلَّيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ شَهْرًا ، وَصُرِفَتِ الْقِبْلَةُ إِلَى الْكَعْبَةِ بَعْدَ دُخُولِهِ الْمَدِينَةَ بِشَهْرَيْنِ ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ أَكْثَرَ تَقَلُّبَ وَجْهِهِ فِي السَّمَاءِ ، وَعَلِمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ يَهْوَى الْكَعْبَةَ ، فَصَعِدَ جَبْرِيْلُ ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُشْبِعُهُ بَصَرَهُ وَهُوَ يَصْعَدُ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، يُنْظَرُ مَا يَأْتِيهِ بِهِ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ : { قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ } الآية ، فَأَتَانَا آتٍ ، فَقَالَ : إِنَّ الْقِبْلَةَ قَدْ صُرِفَتْ إِلَى الْكَعْبَةِ ، وَقَدْ صَلَّيْنَا رُكْعَتَيْنِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَنَحْنُ رُكُوعٌ ، فَتَحَوَّلْنَا ، فَبَنَيْنَا عَلَى مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِنَا ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يَا جَبْرِيْلُ ، كَيْفَ خَالَتْنَا فِي صَلَاتِنَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ } .

Aḥmad bin Ḥanbal, nomor hadis 2691:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا شاذان أنا إسرائيل عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال : لما حرمت الخمر قال أناس يا رسول الله أصحابنا الذين ماتوا وهم يشربونها فأنزلت { ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا } قال ولما حولت القبلة قال أناس يا رسول الله أصحابنا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأنزلت { وما كان الله ليضيع إيمانكم } .

Jadi, sumber ijmak dalam tafsir Al-Qurtubī mengenai pahala orang yang shalat masih menghadap kiblat ke Bayt al-Maqdis lalu mereka meninggal dunia sebelum kiblat dialihkan ke Ka'bah, maka pahala mereka tidak disia-siakan oleh Allah. Penafsiran tersebut berasal dari riwayat Bukhārī, Abū Dāwud, Tirmidhī, Ibnu Majjah, dan Aḥmad bin Ḥanbal.

dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 173:



Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (saat disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.²⁰⁸

Maytah (bangkai) adalah hewan yang mati, baik disembelih atau tidak disembelih maupun hewan halal yang mati baik disembelih atas nama berhala, atau tidak menyebut nama Allah. Sedangkan *dam* (darah) adalah cairan merah yang mengalir dari makhluk hidup pada saat disembelih atau terluka.

Innamā ḥarrama ‘alaykum al-maytata wa al-damma wa laḥma al-khinzīr (sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi). Ijmak yang dimunculkan oleh Al-Qurṭubī berada pada keharaman darah. Ia menyatakan bahwa *ittafaqa al-‘ulamā’u ‘ala anna al-damma ḥarām najis lā ya’kal walā yantafi’ bih*²⁰⁹(ulama sepakat bahwa darah itu haram hukumnya, najis dan tidak memberikan manfaat)’.

Bangkai diharamkan dalam ayat ini sesuai dengan hadis riwayat Ibnu

Majjah dan Aḥmad dari ‘Abd Allāh bin ‘Umar – yang terdapat salah satu

²⁰⁸ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...32.

²⁰⁹ Ijmak di dalam ayat ini memang sudah sesuai dengan teks Al-Qur’an dan memang harus begitu, sebab redaksinya *ṣarih* bahwa darah itu hukumnya haram. Jika ada pendapat yang berseberangan dengan teks al-Qur’an, justru pendapat itu yang harus dipertanyakan sebab tidak mungkin al-Qur’an menghukumi haram, sementara ada orang Islam yang menyatakan sebaliknya.

sanad *da'if* – kecuali *samak* (ikan laut) dan *jarad* (belalang) adalah halal bangkainya.²¹⁰ Darah juga diharamkan kecuali *al-kabid* (hati) dan *al-tiḥal* (limpa). penyebutan babi merupakan salah satu bagian saja. Secara umum, Allah menerangkan keharaman binatang-binatang di dalam ayat lain, yaitu larangan untuk memakan makanan yang menjijikan (*khabā'ith*). Di dalam hadis juga masih ada lagi tambahan yaitu makan binatang yang memiliki kuku tajam dan bertaring.²¹¹

Wamā uhillah bihi lighayri Allāhi (dan daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah). Contoh dalam masalah ini adalah menyembelih ayam yang diperuntukkan bagi berhala atau dewa-dewi yang dipuja oleh seseorang. Meskipun hukum asal dari ayam adalah halal, tetapi apabila dalam proses penyembelihannya tidak benar, maka hukumnya menjadi haram.

Contoh ketiga ungkapan *ittafaqa* dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 179:



²¹⁰ فقال عليه الصلاة والسلام : " أحلت لنا ميتتان ودمان . أما الميتتان : فالجراد والحوت ، وأما الدمان : فالكبد والطحال " .
أخرجه البيهقي وغيره موقوفاً ومرفوعاً .

²¹¹ Al-Qurṭubī, QS. al-Baqarah [2] ayat 173. Selain tiga hal tersebut, keharaman yang lain juga dijelaskan di dalam hadis. Berdasarkan riwayat Muslim, nomor hadis 5103:

وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَعَنْ كُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ .

Tirmidhī, nomor hadis 1477:

حدثنا احمد بن الحسن حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك بن أنس عن ابن شهاب عن ابي إدريس الخولاني عن ابي ثعلبة الخشني قال : نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن كل ذي ناب من السباع

Aḥmad, nomor hadis 2192:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أيوب ثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن ميمون بن مهران عن بن عباس قال : نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب من الطير



Dan dalam *qiṣāṣ* itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.²¹²

Wa lakum fī al-qiṣāṣ ḥayāh yā ulī al-albāb (dan dalam *qiṣāṣ* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal). Inilah garansi hukum Allah yang ditawarkan kepada umat manusia untuk menjamin keamanan jiwa mereka. Dengan hukum *qiṣāṣ* tindak kejahatan dan pembunuhan akan berkurang secara drastis, sebab si pelaku akan berfikir ribuan kali jika dia ingin membunuh, sebab ia juga pasti akan terbunuh. Dengan demikian, aspek jera yang diinginkan masyarakat atas pelanggaran kejahatan benar-benar terealisasi.

Ittafaqa yang ada di dalam penafsiran ayat ini terletak pada mekanisme eksekusi *qiṣāṣ*. Dalam tafsirnya, Al-Qurṭubī menyebutkan bahwa eksekusi *qiṣāṣ* hanya boleh dilakukan oleh pemerintah atau orang yang diberi tugas dan wewenang untuk melaksanakan *qiṣāṣ* tersebut. Jadi, tidak boleh individu melakukan eksekusi hukum *qiṣāṣ*. Al-Qurṭubī menjelaskan persoalan tersebut sebagai berikut:

اتفق أئمة الفتوى على أنه لا يجوز لأحد أن يقتص من أحد حقه دون السلطان ،
وليس للناس أن يقتص بعضهم من بعض ، وإنما ذلك لسلطان أو من نصبه السلطان
لذلك ، ولهذا جعل الله السلطان ليقبض أيدي الناس بعضهم عن بعض.²¹³

²¹² Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 34.

²¹³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 2, 169-170. *A'immah al-fatwā* di dalam penafsiran ini sengaja tidak disebutkan secara khusus oleh al-Qurṭubī karena pihak-pihak yang berwenang memberikan fatwa di setiap negara dan setiap masa berbeda-beda, baik lembaganya ataupun komponen orang yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, dengan hanya menyebutkan *a'immah al-fatwā*, maka bisa lebih fleksibel. Penentuan eksekusi hukuman *qiṣāṣ* yang dilakukan

Para ulama ahli fatwa sepakat bahwa tidak seorangpun diperbolehkan untuk mengambil hak *qiṣāṣ*-nya kepada dirinya sendiri tanpa persetujuan dari yang berwenang (pemimpin, pemerintah, polisi atau yang lainnya). Masyarakat umum tidak diperbolehkan untuk memberikan hukuman *qiṣāṣ* diantara mereka. Hukum *qiṣāṣ* hanya boleh dijatuhkan oleh seorang yang berwenang atau seorang yang dipercayakan untuk melakukan hal tersebut. Oleh karena itu, pemimpin diberikan kewenangan untuk menahan atau menjatuhkan hukuman kepada orang yang bersalah.

Contoh keempat yang diungkapkan oleh Al-Qurṭubī tentang term

ittafaqa dapat dilihat dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 188:



Janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim (suap), supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta benda orang lain itu dengan (berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.²¹⁴

Ayat ini turun berkenaan dengan Umru' al-Qays bin 'Abis al-Kindi

dan 'Abdān bin Ashwa' al-Ḥaḍramī yang memperebutkan sebidang tanah.

Umru' al-Qays kemudian menghendaki lawannya untuk bersumpah, lalu

oleh pemerintah ini berdasarkan azas kemaslahatan. Dinilai demikian karena jika dilakukan oleh individu, atau oleh pihak keluarga korban, maka dikhawatirkan akan terjadi dendam yang berkepanjangan. Ijmak tentang eksekutor kasus *qiṣāṣ* harus dilakukan oleh pemerintah ini bersumber dari sebuah riwayat al-Nasā'i, nomor hadis 4901:

أخبرني محمد بن جبلة قال حدثنا محمد بن موسى بن أعين قال حدثنا أبي عن إسحاق بن راشد عن الزهري عن عروة عن عائشة : أن قريشا أهمهم شأن المخزومية التي سرقت فقالوا من يكلم فيها قالوا من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه و سلم فكلمه أسامة فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو سرت فاطمة بنت محمد لقطعتم يدها. قال الشيخ الألباني : صحيح

Hadis tersebut dapat digunakan sebagai sumber ijmak bahwasannya ketika ada kasus pencurian di wilayah Islam, maka Nabi Muḥammad-lah eksekutornya. Walaupun orang yang mencuri itu Fatimah, anaknya sendiri. Nabi adalah seorang kepala pemerintah dan kepala negara sekaligus yang memiliki wewenang untuk menjatuhkan vonis kepada pelaku kejahatan. Kalau bukan Nabi sendiri yang menjadi eksekutor, maka Nabi bisa mewakilkan pihak lain untuk melakukannya.

²¹⁴ Depag, *l-Qur'an dan Terjemahnya*,...36.

turunlah Surah Al-Baqarah [2] ayat 188.²¹⁵ “Janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil.”

Walā ta'kulū amwālakum baynakum bi al-bāṭil (dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil). Ayat ini mengeneralisasi seluruh upaya manusia yang ingin memperkaya diri dengan cara yang tidak dibenarkan oleh syariat. Contoh memperkaya diri yang dilarang adalah riba, yaitu bentuk memperkaya diri yang diperoleh dari *ziyādah* harta yang dipinjamkan dan berbagai bentuk transaksi haram lainnya.

Wa tudlū bihā ila al-ḥukkāmi (dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim). Selain contoh di atas, Al-Qur'an dengan spesifik memberikan penekanan tentang suap kepada hakim atau penguasa, karena hal ini marak terjadi di masyarakat. Suap banyak terjadi di dalam persidangan yang melibatkan hakim dan para pemilik kewenangan untuk memutuskan perkara.

Lita'kulū fariqan min amwāli al-nāsi bi al-ithm wa antum ta'lamūn (dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui). Semua bentuk kezaliman dan perebutan harta dengan cara yang tidak benar tersebut adalah supaya dia bisa memperkaya diri, meskipun dia tahu bahwa apa yang mereka lakukan adalah dosa.

Mengambil harta orang lain dengan cara yang batil adalah haram, sebagaimana dituliskan oleh Al-Qurṭubī dalam tafsirnya dengan mengutip

²¹⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 2, 224.

berbagai macam pendapat.²¹⁶ Menurut kesepakatan Ahlus Sunnah; bahwa mengambil harta orang lain dengan cara yang batil dihukumi fasik, baik sedikit atau banyak. Sementara menurut Mazhab Mu'tazilah, tergantung nominalnya. Seseorang dikatakan fasik, jika mengambil dua ratus dirham atau lebih. Menurut pendapat Al-Jubā'i, seseorang masuk kategori fasik jika mengambil dua puluh dirham atau lebih. Sedangkan menurut Ibnu Hudhayl seseorang dikatakan fasik jika mengambil lima dirham. Berbeda halnya dengan sebagian pendapat Qadariyah Baṣrah yang menyatakan bahwa dikatakan fasik kalau mengambil satu dirham. Al-Qurṭubī menjelaskan kesepakatan Ahlus Sunnah tersebut beserta perbedaan pendapat di luar itu sebagai berikut:

قوله تعالى : { لِتَأْكُلُوا } نصب بلام كي . { فَرِيقًا } أي قطعة وجزءا ، فعبر عن الفريق بالقطعة والبعض . والفريق : القطعة من الغنم تشد عن معظمها . وقيل : في الكلام تقديم وتأخير ، التقدير : لتأكلوا أموال فريق من الناس . { بِالْإِثْمِ } معناه بالظلم والتعدي ، وسمي ذلك إثما لما كان الإثم يتعلق بفاعله . { وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } أي بطلان ذلك وإثمه ، وهذه مبالغة في الجرأة والمعصية . الثامنة : اتفق أهل السنة على أن من أخذ ما وقع عليه اسم مال قل أو كثر أنه يفسق بذلك ، وأنه محرم عليه أخذه . خلافا لبشر بن المعتمر ومن تابعه من المعتزلة حيث قالوا : إن المكلف لا يفسق إلا بأخذ مائتي درهم ولا يفسق بدون ذلك . وخلافا لابن الجبائي حيث قال : إنه يفسق بأخذ عشرة دراهم ولا يفسق بدونها . وخلافا لابن الهذيل حيث قال : يفسق بأخذ خمسة دراهم . وخلافا لبعض قدرية البصرة حيث قال : يفسق بأخذ درهم فمافوق ، ولا يفسق بما دون ذلك . وهذا كله مردود بالقرآن والسنة وباتفاق علماء الأمة ، قال

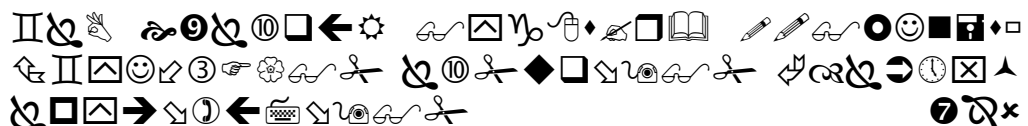
²¹⁶ibid, 226.

صلى الله عليه وسلم : "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام" الحديث²¹⁷ ،
متفق على صحته.²¹⁸

Firman Allah SWT *lita'kulū* tersebut dina^ṣab-kan oleh *lām kay*, adapun lafal *fariqan*, diartikan *qīṭah* (sepotong) atau *juz'an* (sebagian). Allah mengungkapkan makna kata *qīṭah* (sepotong) dan *al-ba'd* (sebagian) dengan menggunakan kata *al-fariq*, sementara makna *fariq* adalah sekawanan kambing yang tersesat dari kelompoknya. Menurut salah satu pendapat, dalam firman Allah ini terdapat kata yang didahulukan dan diakhirkan. Perkiraan susunan kalimatnya adalah *lita'kulū awwalā fariq min al-nās* (supaya kamu dapat memakan harta segolongan manusia, *bi al-ithm* (dengan jalan berbuat dosa). Makna kata *al-'ithm* adalah zalim dan melampaui batas, tindakan seperti itu dinamakan dosa karena yang melakukannya akan mendapatkan dosa. *Wa antum ta'lamūn* "padahal kamu mengetahui" artinya mengetahui bahwa perbuatan itu batil dan berdosa. Tindakan seperti ini merupakan perbuatan congkak dan maksiat. Kedelapan: *ahl al-sunnah* sepakat bahwa yang mengambil sesuatu harta, apakah banyak atau sedikit, maka dianggap sebagai orang fasik karena perbuatan itu. Mengambil harta tersebut merupakan perbuatan yang diharamkan bagi dirinya. Hal itu berseberangan dengan pendapat Bishr bin al-Mu'tamir dan orang-orang yang mengikutinya (kalangan Mu'tazilah), dimana mereka berkata: "Seorang mukallaf dianggap fasik karena mengambil dua ratus dirham. Dia tidak dianggap fasik apabila mengambil kurang dari itu." Hal itu berseberang dengan al-Juba'i, dimana dia berkata, "seorang itu dikatakan fasik karena mengambil 10 dirham dan tidak dianggap fasik apabila kurang dari itu." Hal itu juga berseberang dengan Ibnu al-Hudhail dimana dia berkata: "seorang mukallaf dianggap fasik jika ia mengambil 5 dirham." Hal itu juga berseberang dengan sebagian penganut aliran Qadariyah Baṣrah, dimana ia berkata: "Seorang mukallaf dianggap fasik apabila mengambil 1 dirham atau lebih, namun tidak dianggap fasik jika kurang dari itu." Semua pendapat ditolak oleh Al-Qur'an dan Al-Sunnah juga oleh kesepakatan para ulama. Rasulullah SAW bersabda "sesungguhnya darah, harta, dan kehormatan adalah haram bagi kalian"

Contoh kelima penafsiran Al-Qurṭubī yang menggunakan term *ittafaqa*

dapat dilihat di dalam penafsiran Surah Al-Qaṣas [28] ayat 30:



²¹⁷ Hadis ini ditulis oleh Bukhārī dalam pembahasan tentang haji bab: khutbah di Mina, 1/299 dan 300, juga pada pembahasan tentang ilmu, fitnah dan tauhid, kurban dan peperangan. Lebih detailnya: Muhammad Nāsir al-Dīn al-Bānī, 'Arwā' al-Ghalil fi Takhrīj 'Aḥādīth Manār al-Sabīl (Beirut: Maktab al-Islāmī, 1979), 278.

²¹⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Jilid 1, Juz 2, 226.



Maka tatkala Mūsa sampai ke (tempat) api itu, diserulah dia dari (arah) pinggir lembah yang sebelah kanan(nya) pada tempat yang diberkahi, dari sebatang pohon kayu, yaitu, “Wahai Mūsa, sesungguhnya Aku adalah Allah, Tuhan semesta alam.”²¹⁹

Gelar Nabi Mūsa sebagai *al-kalīm* memang sudah lazim dan menjadi kesepakatan *ahl al-ḥaq* bahwasanya Nabi Mūsa mendengarkan *kalam* Allah itu secara khusus dengan redaksi yang dapat dipahami maknanya. Sedangkan hal tersebut mampu dilakukan oleh Allah kepada semua makhluknya. Akan tetapi, diberikan kepada orang-khusus yang dipilihnya. Hal ini sesuai dengan pernyataan Al-Qurṭubī sebagai berikut:

قال الأستاذ أبو إسحاق : اتفق أهل الحق على أن الله تعالى خلق في موسى عليه السلام معنى من المعاني أدرك به كلامه كان اختصاصه في سماعه ، وأنه قادر على مثله في جميع خلقه²²⁰

Abu Ishāq berkata, “*ahl al-ḥaq* sepakat bahwasannya Allah memberi kekhususan kepada Nabi Mūsa as. Berupa dapat memahami perkataan Allah dari sejumlah makna yang didengarnya, dan sesungguhnya Allah mampu berbuat demikian kepada semua makhluk-Nya.

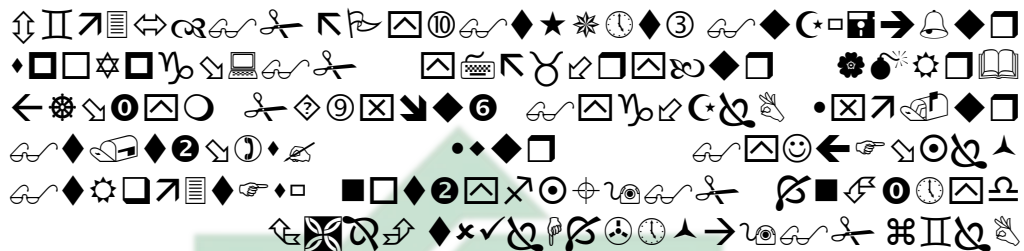
3. *Lā Khilāfa* (لا خلاف)

Term ijmak ketiga yang digunakan oleh Al-Qurṭubī di dalam tafsirnya

²¹⁹ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...548.

²²⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Jilid 7, Juz 13, 180. Penafsiran al-Qurṭubī mengenai kalam Allah yang diucapkan secara langsung kepada Mūsa di dalam ayat ini sesungguhnya masih berada di dalam koridor makna tekstual al-Qur'an, sebab di dalam surah al-Nisā' [4] ayat 164 dinyatakan bahwa *wa kallama Allāhu mūsa taklīmān* (dan Allah berbicara kepada Mūsa, dengan pembicaraan yang sesungguhnya). Mengenai kalam Allah itu seperti apa, hanya nabi Mūsa yang tahu. Ayat inilah kemudian yang menjadikan nabi Mūsa mendapatkan gelar *al-kalīm*.

adalah *lā khilāfa* (لا خلاف). Term ini disebutkan sebanyak 88 kali.²²¹ Contoh pertama yang menggunakan term tersebut adalah penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 35:



Dan Kami berfirman, “Wahai Adam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kalian (berdua) mendekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim.”²²²

Konteks ayat ini membicarakan tentang Adam dan Hawa yang diperintahkan oleh Allah untuk tinggal di surga dengan segala fasilitas yang ada di dalamnya. Di sisi lain, saat Nabi Adam menerima fasilitas itu, Iblis justru di dikeluarkan dari surga karena telah membangkang perintah Allah. Al-Qurṭubī menjelaskan persoalan tersebut sebagai berikut:

الأولى - قوله تعالى : { وَوَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ } لا خلاف أن الله تعالى أخرج إبليس عند كفره وأبعده عن الجنة ، وبعد إخراجة قال لآدم : اسكن ، أي لازم الإقامة واتخذها مسكنا ، وهو محل السكون.²²³

Pertama-firman Allah SWT. “*wa qulnā yā ādam uskun*” tidak ada silang

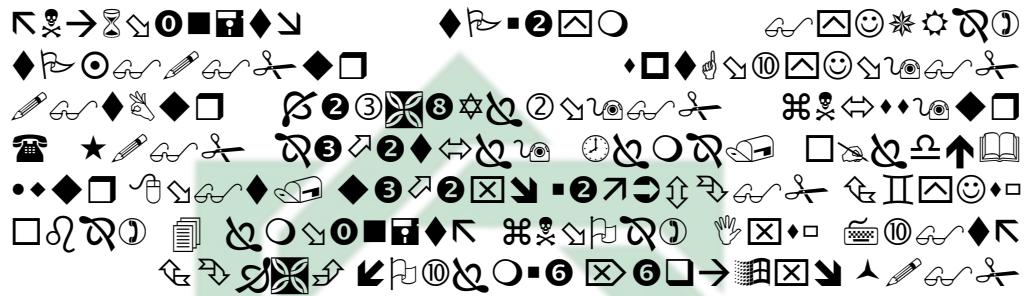
²²¹ *ibid*, Penelusuran dilakukan melalui aplikasi al-Maktabah al-Shāmilah.

²²² Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...7.

²²³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 1, 215. Ijmak tentang Iblis yang dikeluarkan dari surga ini sesungguhnya masih berada di dalam pemahaman tekstual meskipun keterangannya berada di dalam ayat yang berbeda. Di dalam surah Ṣād [38]:73-77 dijelaskan bahwa – yang artinya – Lalu seluruh malaikat-malaikat itu bersujud semuanya, kecuali Iblis; Dia menyombongkan diri dan dia termasuk golongan yang kafir. (Allah) berfirman, “Hai Iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri atukah kamu (merasa) termasuk golongan yang (lebih) tinggi?”. (Iblis) berkata, "Aku lebih baik daripadanya, karena Engkau ciptakan aku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah". (Allah) berfirman, "Maka keluarlah kamu dari surga; Sesungguhnya kamu adalah golongan yang terkutuk.

pendapat diantara *ahl 'ilm* bahwa Allah mengusir Iblis ketika dia menjadi kafir, sekaligus mengeluarkannya dari surga, setelah mengusir Iblis Allah berfirman kepada Adam, “*uskun* (diamilah oleh kamu),” artinya menetaplah dan jadikan surga sebagai *maskan* (tempat untuk didiami).

Term *lā khilāfa* yang kedua digunakan oleh Al-Qurtubī di dalam menafsirkan Surah Al-Baqarah [2] ayat 173:



Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, (daging) babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya), sedang dia tidak menginginkannya dan tidak melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.²²⁴

Term *lā khilāfa* yang digunakan oleh Al-Qurtubī dalam tafsirnya yang tercantum dalam permasalahan yang ketujuh belas dengan menyatakan bahwa segala jenis babi adalah haram, kecuali rambutnya sebab rambut tersebut dapat digunakan untuk *al-kharāzah*²²⁵, berdasarkan hadis Nabi yang menyatakan bahwa ‘tidak mengapa memakai *kharāzah* yang terbuat dari rambut babi.’²²⁶, Selanjutnya term, *ittafaqa* juga disebutkan di dalam persoalan yang ke delapan belas. Pada poin tersebut al-Qurtubī menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan pendapat (*lā khilāfa*) mengenai keharaman babi darat. Akan tetapi yang menjadi perdebatan adalah mengenai hukum babi laut. Al-Qurtubī menjelaskan hal ini sebagai berikut:

²²⁴ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*. 32.

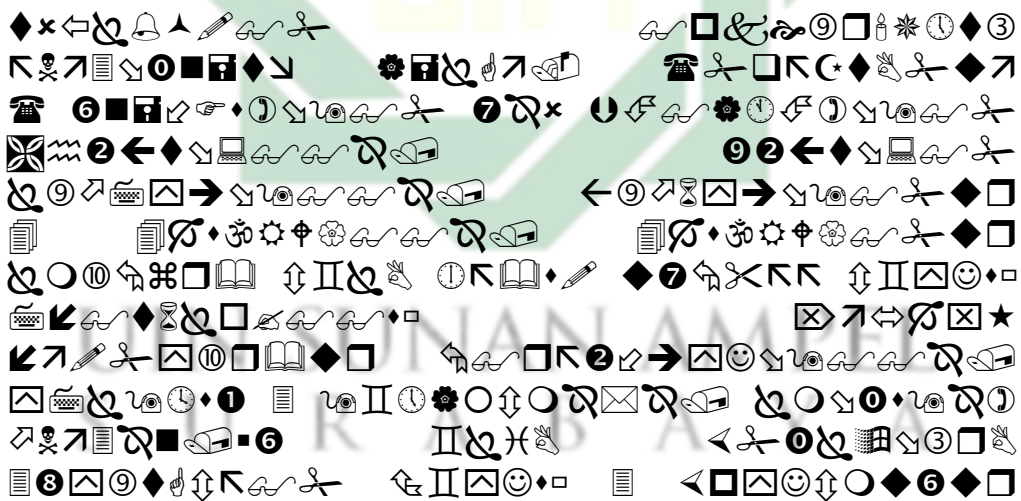
²²⁵ merjan yaitu manik-manik yang dijadikan sebagai perhiasan seperti: kalung dan sebagainya

²²⁶ . وقد روي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخرازة بشعر الخنزير ، فقال : " لا بأس بذلك "

السابعة عشرة : لا خلاف أن جملة الخنزير محرمة إلا الشعر فإنه يجوز الخرازة به. وقد روي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخرازة بشعر الخنزير ، فقال : "لا بأس بذلك" الثامنة عشرة : لا خلاف في تحريم خنزير البر كما ذكرنا ، وفي خنزير الماء خلاف.²²⁷

Ketujuh belas: para ulama juga tidak berbeda pendapat, bahwa hewan babi secara keseluruhan diharamkan kecuali rambutnya, karena rambut babi boleh dijadikan merjan. Sebuah riwayat menyebutkan bahwa seorang laki-laki pernah bertanya kepada Rasulullah saw. mengenai merjan dari rambut babi, lalu beliau bersabda: “hal itu tidak apa-apa.” Kedelapan belas: para ulama tidak ada yang berbeda pendapat mengenai pengharaman hewan babi yang hidup didarat, dan berbeda dengan babi laut yang hidup diperairan.

Term *lā khilāfa* ketiga digunakan oleh Al-Qurṭubī di dalam menafsirkan Surah Al-Baqarah [2] ayat 178 yang menjelaskan tentang hukum *qisās*. Allah berfirman:



²²⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 2, 148. Haramnya daging babi sesungguhnya sudah dapat disimpulkan dari teks al-Qur'an itu sendiri. Apalagi pada kalimat sebelumnya telah dijelaskan oleh kalimat *innamā ḥarrama* sehingga menguatkan hukum keharaman tersebut. Dalam persoalan ini setiap orang Islam harus sepakat bahwa babi hukumnya haram. Jika ada orang yang berbeda pendapat dalam hal ini, justru pendapat itu perlu dipertanyakan sebab al-Qur'an dengan tegas menyatakan keharamannya. Pemilihan redaksi *ḥarram* di dalam al-Qur'an memiliki muatan hukum yang lebih kuat daripada redaksi huruf *nahi* (لا) sebab huruf *nahi* meskipun dalam kaidah ushul memiliki makna *al-nahyi al-aṣlu li al-taḥrīm*, tetapi bisa bermakna makruh apabila ditemukan indikatornya. Oleh karena itu, penggunaan redaksi *innamā ḥarrama* di dalam ayat ini semakin mempertegas bahwa babi itu haram dan semua harus sepakat serta tidak boleh ada perselisihan pendapat.



Wahai orang-orang yang beriman, 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 kemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan itu) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (*diat*) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih.²²⁸

Ibnu Abī Ḥātim meriwayatkan dari Sa‘īd bin Ubayr, dia berkata, ‘pada masa Jahilīyah ada dua penduduk perkampungan yang pernah berperang dan melukai satu sama lain. Mereka tidak mempersoalkan mengenai pembunuhan seorang budak maupun wanita hingga datang Islam. Salah satu di antara kedua penduduk perkampungan memiliki persenjataan yang lebih baik dan pasukan yang lebih banyak. Mereka ingin jika ada budak yang dibunuh oleh musuh, mereka membalasnya dengan orang yang merdeka. Sedangkan jika ada wanita yang dibunuh, maka membalasnya dengan laki-laki’. Kemudian ayat ini turun untuk mempersamakan kedudukan hamba dengan hamba, wanita dengan wanita dan seterusnya.²²⁹

Yā ayyuhalladhīna āmanū kutiba ‘alaykum al-qisāsu fī al-qatla. Qisāṣ adalah mengambil pembalasan yang sama dengan yang dilakukan oleh si pelaku. Dari segi bahasa *qisāṣ* memiliki makna *tatba‘u al-athar* (mengikuti jejak). Sedangkan menurut istilah adalah ‘membunuh orang yang telah membunuh, melukai orang yang melukai, dan memotong (bagian tubuh) orang yang memotong’. Jadi prinsip dasarnya adalah membalas kejahatan yang sama

²²⁸ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...33-34.

²²⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 1, Juz 2, 160

kepada si pelaku. Membunuh dibalas dengan dibunuh, melukai dibalas dengan melukai, memotong bagian tubuh dibalas dengan memotong bagian tubuh yang sama. Semuanya balasan tersebut memiliki kadar ukuran yang sama.

Tidak semua orang boleh melakukan eksekusi hukum *qiṣāṣ* tersebut. Menurut kesepakatan ulama, bahwasanya orang yang berhak melakukan eksekusi *qiṣāṣ* adalah pemerintah (*ulī al-amr*). Mereka adalah pihak yang berwenang untuk melakukan eksekusi tersebut, serta menegakkan pelanggaran-pelanggaran hukum syariat yang berkaitan dengan kejahatan, karena Allah SWT menyampaikan ayat ini tidak hanya ditujukan kepada seluruh orang-orang beriman, akan tetapi hanya ditujukan kepada penguasa di negeri tersebut. Kewenangan eksekusi tersebut adalah pemerintah atau orang yang menempati posisi pemerintah. Al-Qurṭubī menyatakan:

الرابعة : لا خلاف أن القصاص في القتل لا يقيمه إلا أولو الأمر ، فرض عليهم النهوض بالقصاص وإقامة الحدود وغير ذلك ، لأن الله سبحانه خاطب جميع المؤمنين بالقصاص ، ثم لا يتهيأ للمؤمنين جميعاً أن يجتمعوا على القصاص ، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم.²³⁰

Keempat: tidak ada yang berbeda pendapat bahwa *qiṣāṣ* dalam kasus pembunuhan boleh ditegakkan oleh pemerintah. Penegakan hukum *qiṣāṣ* dan *ḥad* diwajibkan atas pemerintah dan lainnya (pihak yang diberi kewenangan

²³⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 2, 162. Pihak yang berwenang melakukan eksekusi hukum *qiṣāṣ* adalah *ulī al-amr* (pemerintah). Nabi Muḥammad pada saat itu adalah *ulī al-amr*-nya sehingga Nabi-lah orang yang berwenang melakukan eksekusi itu secara hukum. Selain Nabi, ada juga pihak yang diberikan kewenangan oleh nagara untuk melakuan eksekusi hukum tersebut. Ijmak tentang persoalan siapa yang berwenang melakukan eksekusi hukum *qiṣāṣ* ini berdasarkan hadis sahih riwayat al-Nasā'i, nomor hadis 4901:

أخبرني محمد بن جبلة قال حدثنا محمد بن موسى بن أعين قال حدثنا أبي عن إسحاق بن راشد عن الزهري عن عروة عن عائشة : أن قريشاً أهمهم شأن المخزومية التي سرقت فقالوا من يكلم فيها قالوا من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه و سلم فكلمه أسامة فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو سرت فاطمة بنت محمد لقطعتم يدها. قال الشيخ الألباني : صحيح

oleh pemerintah), karena yang diperintahkan oleh Allah swt. untuk menegakkan *qisās* ini adalah seluruh orang mukmin. Akan tetapi tidak semua orang berani untuk melakukan *qisās*. Oleh karena itu, mereka diperbolehkan untuk menyerahkan hukuman *qisās* ini kepada seorang pemimpin (pemerintah) atau orang yang lebih berani untuk melakukannya.

Term *lā khilāfa* yang keempat dapat dilihat dalam penafsiran Surah Al-Hajj [22] ayat 29 yang menjelaskan tentang tawaf. Allah berfirman:



Kemudian, hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada di badan mereka dan hendaklah mereka menyempurnakan nazar-nazar mereka dan hendaklah mereka melakukan tawaf sekeliling rumah tua itu (Baytullāh).²³¹

Menghilangkan kotoran di dalam ayat ini adalah memotong kuku, rambut dan sebagainya. Sedangkan nazarnya adalah nazar-nazar baik yang dilakukan selama ibadah haji. Meskipun tawaf banyak macamnya, tawaf di dalam ayat ini adalah tawaf *ifāḍah* yang menjadi bagian dari wajib haji. Al-Qurṭubī dalam hal ini mengutip pendapat al-Ṭabranī mengatakan bahwasannya makna tawaf di dalam ayat ini adalah tawaf *ifāḍah* dan tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli takwil. Al-Qurṭubī menjelaskan hal tersebut:

{وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ} الطواف المذكور في هذه الآية هو طواف الإفاضة الذي

هو من واجبات الحج. قال الطبري: لا خلاف بين المتأولين في ذلك.²³²

“dan hendaklah mereka melakukan tawaf sekeliling rumah yang tua itu.” Tawaf yang disebutkan dalam ayat ini adalah tawaf *ifāḍah* yaitu merupakan salah satu kewajiban yang harus dilaksanakan dalam ibadah haji. Al-Ṭabari berkata: “tidak ada perbedaan diantara ahli takwil tentang perkara itu.

²³¹ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...466-467.

²³² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 6, Juz 12, 34.

Contoh kelima penafsiran ayat yang menggunakan redaksi *lā khilāfa* terdapat di dalam Surah Al-Mā'idah [5] ayat 38 yang menjelaskan tentang hukuman potong tangan bagi orang yang melakukan pencurian. Allah berfirman:

لَا خِلَافَ فِي مَا اتَّخَذَ آلُ أَبِي سَعْدٍ إِذْ حَمَلَ الْعَصَا إِذْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِمْ رَبُّهُمُ إِذْ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ إِذْ نَمَتْ الْأَشْيَاءُ غَلَبَةً وَإِذْ نَقِطُوا الْأَرْضَ وَابْتِغَاءَ مَوْلَىٰ لَهُمْ وَإِذْ لُقِنُوهُمُ الْكَلِمَاتِ وَمَا كُنْتُمْ لَهَا كَاثِبِينَ إِذْ خَلَّيْنَا بَيْنَهُمُ الْبَاقِيَ إِذْ يَخْتَصِمُونَ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَرَأَىٰ سُلَيْمَانَ إِذْ يَخْرُجُ فِي الْغَدَاةِ فِئَتَانِ خَالَاتُ الْمَلَائِكَةِ إِذْ نَزَّاتُ بِالسَّمَوَاتِ فَزَيَّنَّتْهُنَّ الْمَلَائِكَةُ وَرَأَىٰ عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ إِذْ نَسُتُوهُ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَرَأَىٰ زَكَرِيَّا إِذْ نَسَىٰ وَإِذْ نَحْنُ مُنْقَلِبِينَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَرَأَىٰ زَكَرِيَّا إِذْ نَسَىٰ وَإِذْ نَحْنُ مُنْقَلِبِينَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَرَأَىٰ زَكَرِيَّا إِذْ نَسَىٰ وَإِذْ نَحْنُ مُنْقَلِبِينَ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.²³³

Hukum potong tangan di dalam Islam sebenarnya bukanlah pertama kali, karena orang Arab Jahiliyah sudah mempraktikkannya. Orang pertama yang dihukum potong tangan pada masa Jahiliyah karena mencuri adalah al-Wafid bin al-Mughīrah. Laki-laki pertama yang dipotong tangannya oleh Rasulullah karena mencuri adalah al-Khiyār bin ‘Adī bin Nawfal bin ‘Abd Manāf, sedangkan wanita pertama dalam Islam yang dipotong tangannya adalah Murrah bint Sufyān bin ‘Abd al-Asad dari Bani Makhzūm. Lelaki pertama yang dipotong tangannya karena mencuri pada masa Abū Bakar adalah berasal dari Yaman yang mencuri harta A‘mās bin ‘Amīs. Orang pertama yang dipotong tangannya oleh ‘Umar bin Khaṭṭāb adalah Ibnu Samrah, yaitu saudara laki-laki ‘Abd al-Raḥmān bin Samrah.

Penentuan hukum potong tangan di dalam syariat Islam ada batasannya dan tidak semua orang yang mencuri serta-merta dihukum potong tangan. Batas minimal nominal pencurian dijelaskan oleh Nabi *lā taqṭa ‘ yad*

²³³ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...151.

al-sāriq illā fī rub‘ dīnār faṣā‘idan (jangan memotong tangan orang yang mencuri, kecuali dia mencuri seperempat dinar atau lebih)²³⁴. Surat Al-Māidah: 38 ini memperkuat Surat Al-Baqarah: 179 bahwa orang yang berhak melakukan eksekusi tersebut adalah pemerintah atau orang yang menempati posisi sebagai pengganti pemerintah. Al-Qurṭubī menjelaskan dalam tafsirnya mengenai ijmak yang menggunakan *lākhilāfa* ini, pada pembahasan yang ke sembilan dalam penafsiran ayat di atas.

وهكذا {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة : 38]. التاسعة : لا خلاف أن المخاطب بهذا الأمر الإمام ومن ناب منابه.²³⁵

Dan penafsiran pada ayat “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri” (Surah Al-Māidah: 38). Pembahasan kesembilan: tidak ada perbedaan pendapat bahwa *mukhāṭab* dalam ayat ini adalah pemimpin atau orang yang mewakilinya.

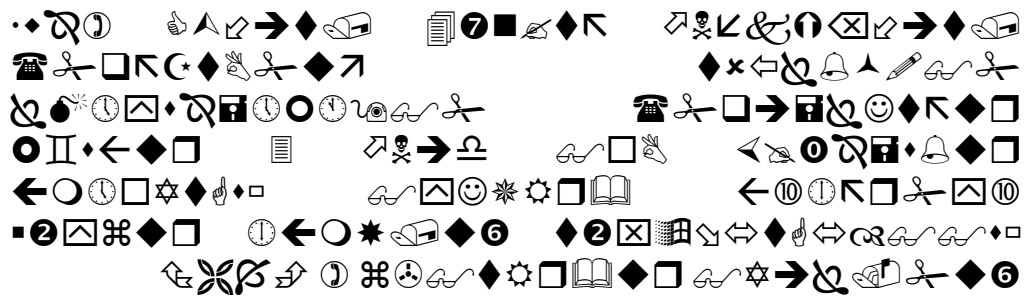
Contoh keenam penggunaan term *lā khilāfa* dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Sād [38] ayat ke-24 yang menjelaskan tentang makna rukuk. Allah berfirman:



²³⁴ Abī al-Hasan Ali bin Aḥmad al-Wāhidī al-Naisabūry, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dar al-Fkri, 1991), 125.

²³⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Jilid 3, Juz 6, 161. Ijmak tentang siapa yang memiliki kewenangan untuk melakukan eksekusi *qiṣāṣ* telah dinyatakan oleh al-Qurṭubī bahwa yang berwenang adalah pemerintah atau pihak-pihak yang diberi kewenangan oleh pemerintah. Sumber ijmak ini sebenarnya berasal dari sebuah riwayat sahih dari al-Nasā’i, nomor hadis 4901 yang menjelaskan bahwa:

أخبرني محمد بن جبلة قال حدثنا محمد بن موسى بن أعين قال حدثنا أبي عن إسحاق بن راشد عن الزهري عن عروة عن عائشة : أن قریشنا أهمهم شأن المخزومية التي سرقت فقالوا من يكلم فيها قالوا من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه و سلم فكلمه أسامة فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو سرت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها. قال الشيخ الألباني : صحيح



(Dāwūd) berkata, “Sesungguhnya dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta kambingmu itu untuk ditambahkan kepada kambingnya. dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebagian mereka berbuat zalim kepada sebagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; dan amat sedikitlah mereka ini”. Dawūd mengetahui bahwa Kami mengujinya, maka ia memohon ampun kepada Tuhannya lalu menyunjungkur sujud dan bertaubat.²³⁶

Secara literal, diksi yang digunakan dalam Al-Qur’an adalah *rāki’an* (rukuk). Rukuk adalah membungkukkan anggota badan berbentuk siku, dua tangan memegang dua lutut dan pandangan diarahkan kepada tempat sujud. Namun, berdasarkan penafsirannya, makna ayat tersebut bukanlah rukuk seperti itu, tetapi maknanya adalah sujud. Penafsiran ayat ini diperkuat dengan mengutip syair sehingga menyimpulkan makna rukuk tersebut sebagai sujud²³⁷. Meskipun demikian, Al-Qurṭubī menyatakan tidak terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama bahwa kata rukuk dalam ayat tersebut bermakna sujud sebagaimana kutipan dalam tafsirnya, ia menyatakan:

قوله تعالى : { وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ } أي خر ساجدا ، وقد يعبر عن السجود بالركوع. قال الشاعر : فخر على وجهه راکعا ... وتاب إلى الله من كل ذنب. قال

ابن العربي : لا خلاف بين العلماء أن المراد بالركوع ها هنا السجود.²³⁸

²³⁶ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...650.

²³⁷ قال الشاعر : فخر على وجهه راکعا ... وتاب إلى الله من كل ذنب

²³⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 8, Juz 15, 115-116. Dasar peralihan makna dari kata *rāki’an* yang arti literalnya adalah rukuk, kemudian beralih makna menjadi sujud dan

Firman Allah SWT. “lalu menyangkur ruku’ dan bertaubat” yakni *kharra sājidā*, sebutan ruku’ sering dipergunakan untuk makna sujud. Seorang penyair berkata: “dia terjatuh diatas wajahnya tersujud (*rāki’ā*).....dan bertaubatlah kepada Allah dari setiap dosa.” Ibnu al-‘Arabī berkata, “tidak ada perselisihan pendapat diantara ulama bahwa yang dimaksud dengan rukuk didalam ayat ini adalah sujud.

4. *Qāla al-Jumhūr* (قال الجمهور)

Kata *al-Jumhūr* di dalam tafsir Al-Qurṭubī disebutkan sebanyak 128 kali. Rincian dari term tersebut adalah *jumhūr al-mufasssirīn* (جمهور المفسرين), *jumhūr al-‘ulamā’* (جمهور العلماء), *jumhūr al-ummah* (جمهور الأمة), *jumhūr ahl al-‘ilm* (جمهور اهل العلم), *jumhūr al-muta’awwilīn* (جمهور المتأولين), dan *jumhūr al-sab‘ah* (جمهور السبعة).

a. *Jumhūr al-Mufasssirīn* (جمهور المفسرين)

Term pertama yang digunakan oleh Al-Qurṭubī di dalam tafsirnya adalah *jumhūr al-mufasssirīn* (جمهور المفسرين). Ungkapan tersebut digunakan untuk menafsirkan kata *ṣafra’* yang terdapat di dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 69 Allah berfirman:



Mereka berkata, ‘Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menerangkan kepada kami apa warnanya’. Mūsa menjawab, ‘Sesungguhnya Allah berfirman bahwa sapi betina itu adalah sapi betina yang kuning, yang kuning tua warnanya, menyenangkan orang-orang yang

sekaligus dijadikan ijmak oleh al-Qurṭubī bersumber dari riwayat al-Nasā’i nomor hadis 957 sebagai berikut:

أخبرني إبراهيم بن الحسن المقسمي قال حدثنا حجاج بن محمد عن عمرو بن ذر عن أبيه عن سعيد بن جبير عن بن عباس : أن النبي صلى الله عليه و سلم سجد في ص وقال سجدها داود توبة ونسجدها شكرا. قال الشيخ الألباني : صحيح

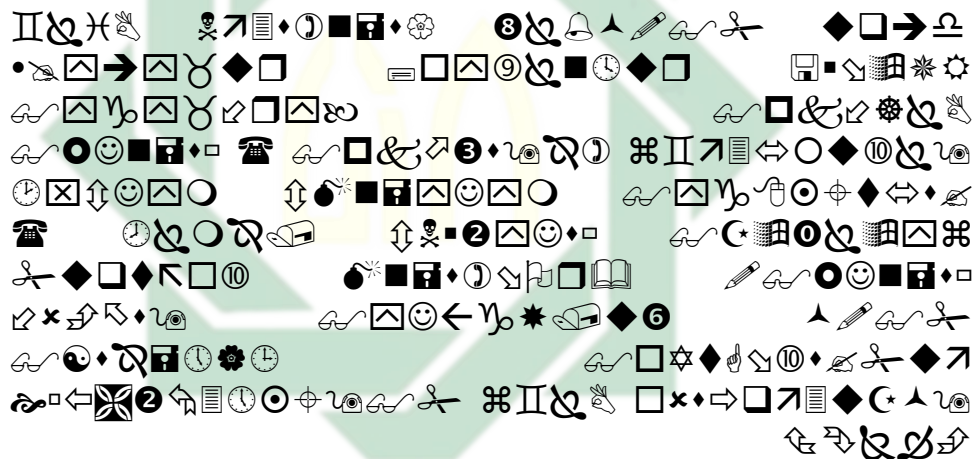
memandangnya.²³⁹

Makna kata *ṣafra'* di dalam ayat ini menurut *Jumhūr al-Mufassirīn* adalah warna kuning dari warna yang umum diketahui orang. Al-Qurtubī menyatakan bahwa:

قوله : { صَفْرَاءُ } جمهور المفسرين أنها صفراء اللون ، من الصفرة المعروفة.²⁴⁰

Firman Allah SWT: *ṣafra'*, kebanyakan para ahli tafsir berpendapat bahwa kata *ṣafra'* artinya adalah warna kuning, sebagaimana warna kuning yang kita ketahui.

Contoh kedua dari pendapat *Jumhūr al-Mufassirīn* dapat dilihat di dalam penafsiran Surah Al-A'rāf [7] ayat 189, sebagai berikut:



Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan istrinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurnya, istrinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-istri) memohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata, "Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur".²⁴¹

²³⁹ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...13.

²⁴⁰ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 2,314. Sumber rujukan dalam ijmak ini sesungguhnya sudah dapat dideteksi dari teks al-Qur'an itu sendiri. Teks al-Qur'an yang menyatakan *ṣafra'* (kuning) yang menyifati warna sapi betina yang akan disembelih oleh Bani Israil itu tidak lain adalah kuning dari segi warnanya. Ijmak ini memang harus terjadi pada semua mufasir, sebab sapi yang berwarna kuning memang lazim dan tidak membuka ruang untuk dimaknai selain warna. Jika ada ulama atau orang yang mengartikan lain, maka pemaknaan itu dapat dipastikan menyimpang karena bertentangan dengan teks al-Qur'an itu sendiri. Apalagi pada lanjutan ayat ini memang dengan tegas al-Qur'an menyatakan *ṣafra'un fāqī'un lawnuhā tasurru' al-nāzīrīn*. Jadi tidak boleh dimaknai selain warna kuning.

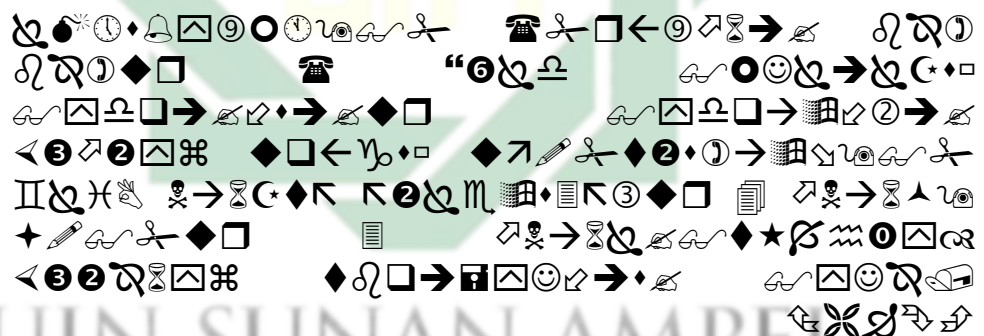
²⁴¹ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...235.

Konteks ayat di atas membicarakan tentang Nabi Adam kemudian penciptaan Hawa, lalu dari keduanya berkembang biak menjadi penduduk bumi. Dalam memaknai *min nafs waḥidah*, Al-Qurṭubī menggunakan term *Jumhūr al-Mufasssirīn*. Ia menyatakan:

الأولى : قوله تعالى : { هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ } قال جمهور المفسرين : المراد بالنفس الواحدة آدم.²⁴²

Penyandaran argumentasi pada *Jumhūr al-Mufasssirīn* ini dapat dilihat dari kekuatan sumber-sumber rujukan dari tafsir-tafsir Al-Qurṭubī sebelumnya.

Data ketiga yang dijadikan contoh adalah penafsiran Al-Qurṭubī dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 271:



Jika kamu menampakkan sedekah-sedekahmu, maka itu baik, dan jika kamu menyembunyikannya, kepada orang-orang fakir, maka itu lebih baik bagimu dan Allah akan menghapus sebagian kesalahan-kesalahanmu. Allah Maha teliti apa yang kamu kerjakan.²⁴³

Dalam pandangan Al-Qurṭubī, sedekah yang dimaksud adalah sedekah

sunnah. Hal tersebut didasarkan pada pendapat *Jumhūr al-Mufasssirīn* karena

²⁴² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Jilid 4, Juz 2, 204. Berdasarkan riwayat dari al-Suddi, Qatādah, dan Mujāhid, maknanya adalah nabi Adam as. Lihat, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl Ayy al-Qur'an* (Kairo: Mu'assasah al-Risālah, 2000), vol. 7, 514; Abū Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), vol. 1, 446. Abū Layth al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm* (al-Maktabah al-Shāmilah), vol. 1, 537; dan Abū Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1407), vol. 1, 161.

²⁴³ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...57.

pada dasarnya merahasiakan sedekah itu lebih utama dari pada menampakkannya. Berbeda dengan sedekah wajib seperti zakat, jika menampakkannya memiliki sisi baik, sebab dapat menjadi teladan bagi orang lain. Al-Qurtubī menyatakan bahwa:

ذهب جمهور المفسرين إلى أن هذه الآية في صدقة التطوع ، لأن الإخفاء فيها أفضل من الإظهار²⁴⁴

Jumhur ahli tafsir sepakat bahwa ayat ini menyangkut sedekah sunah, karena dalam sedekah sunah menyembunyikannya lebih baik daripada memperlihatkankannya.

Contoh keempat penafsiran Al-Qurtubī yang mengutip pendapat *Jumhūr al-Mufasssirīn* terdapat di dalam Surah Ali ‘Imrān [3] ayat 105 yang menjelaskan tentang orang-orang yang berselisih paham mengenai persoalan agama. Padahal, telah turun di hadapan mereka kitab suci yang mengatur urusan tersebut, sebagaimana firman Allah:



Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang bercerai-berai dan

²⁴⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 2, Juz 3, 216. Al-Ṭabarī, Abū al-Laith Naṣr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm* (al-Maktabah al-Shāmilah), QS. 2:271. Abū Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2012), vol. 1, 345.

berselisih setelah sampai kepada mereka keterangan yang jelas. Mereka itulah orang-orang yang mendapat azab yang berat.²⁴⁵

Pesan ayat tersebut memang sangat umum, artinya orang-orang yang dimaksud bisa siapa saja. Namun, penafsiran tentang orang-orang yang berselisih paham tersebut menurut pendapat *Jumhūr Mufassirīn* adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani. Al-Qurṭubī menyatakan bahwa:

{وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} يعني اليهود والنصارى في قول جمهور المفسرين²⁴⁶

Contoh kelima tentang pendapat yang dikutip oleh Al-Qurṭubī dari *Jumhūr al-Mufassirīn* dapat dilihat dalam penafsiran Surah Al-Mā'idah [5] ayat 2 yang menjelaskan tentang hukum mubah melakukan perdagangan pada musim haji, sebagaimana firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan Ḥarām, jangan (menggangu) binatang-binatang *hadyu*, dan binatang-binatang *qalā'id*, dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baytullāh sedang mereka mencari kurnia dan keridaan dari Tuhannya. Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu. Janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada suatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjid al-Ḥarām, mendorongmu berbuat zalim. Tolong-menolonglah kamu dalam kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.²⁴⁷

²⁴⁵ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...80.

²⁴⁶ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 2, Juz 4, 109. Al-Ṭabarī, Samarqandī, al-Māwardī, dan Zamakhsharī.

²⁴⁷ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...141.

Syiar-syiar Allah yang dimaksud di dalam ayat tersebut adalah segala aturan-aturan yang ditetapkan-Nya, baik perintah maupun larangan. Sedangkan bulan-bulan haram adalah bulan Dhū al-Qa‘dah, Dhū al-Ḥijjah, Muḥarram dan Rajab. Bulan-bulan tersebut disebut dengan bulan haram karena dilarang mengadakan peperangan di dalamnya. Sedangkan yang dimaksud *Hadyu* adalah binatang seperti unta, kambing, sapi dan sebagainya yang dibawa ke Ka‘bah untuk disembelih. Dagingnya disedekahkan kepada fakir miskin yang ada di sana. Sementara yang dimaksud *qalā‘id* adalah binatang kurban yang sudah dikalungi tanda untuk dibawa ke Ka‘bah. Pada penafsiran ayat *yabtaghūna faḍlan min rabbihim* inilah Al-Qurṭubī mengutip pendapat *Jumhūr al-Mufasssirīn*, bahwasanya yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah mencari rezeki dan keuntungan dalam perdagangan. Al-Qurṭubī menyatakan:

{ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً } قال فيه جمهور المفسرين : معناه يبتغون
الفضل والأرباح في التجارة.²⁴⁸

“Mereka sedang mencari karunia dan keridaan dari tuhanNya.” Mayoritas mufasir berkata mengenai firman Allah ini: “magnanya adalah mereka mencari karunia Allah dan keuntungan dalam perniagaan.”

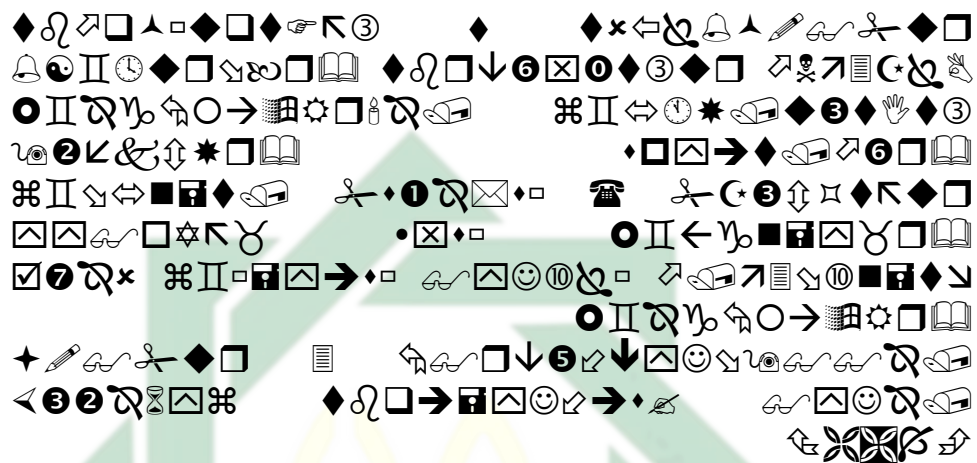
b. *Jumhūr al-‘Ulamā’*

Term kedua dalam pembahasan *qāla jumhūr* adalah *jumhūr ulama*.

Contoh pertama penggunaan term ini dapat dilihat dari penafsiran Al-Qurṭubī

²⁴⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 3, Juz 6, 11. Al-Ṭabarī, al-Māwādī, Samarqandī, dan Zamakhsharī. Dalam sejarah Nabi, ayat tersebut menjelaskan tentang perang Badar terakhir yang terjadi setelah perang Uhud. Abū Sufyān berjanji akan kembali ke Badar tahun depan, tetapi setelah pasukan Islam datang ke Badar, mereka tidak kunjung datang sehingga umat Islam memanfaatkan waktu luang selama delapan hari tersebut untuk berdagang dan memperoleh banyak laba. Jadi, ijmak tafsir di dalam hal ini mengikuti pendapat para ulama tafsir sebelumnya dan juga kesesuaian dengan sejarah. Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Muḥammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Litera AntarNusa, 2013), 325-326.

dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 234 yang menjelaskan tentang aturan-aturan pada saat seorang istri ditinggal mati suaminya dan ia masih berada di dalam masa 'iddah, sebagaimana firman Allah:



Dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu serta meninggalkan istri-istri, hendaklah mereka (istri-istri itu) menunggu empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai (akhir) 'iddah mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.²⁴⁹

Al-Qurṭubī mengambil pendapat *Jumhūr 'Ulamā'* bahwa dalam ayat tersebut berkaitan dengan aturan para wanita yang berada pada masa 'iddah. Berdasarkan hadis Nabi SAW (penulis cantumkan hadis di footnote no. 88) wanita yang sedang berada pada masa tunggu ('iddah) dilarang berhias, memakai pakaian yang modis, memakai wewangian dan sebagainya. Pada intinya, larangan tersebut untuk mencegah para lelaki meminangnya, sebab ia masih berada pada masa tunggu. Al-Qurṭubī menulis dalam tafsirnya:

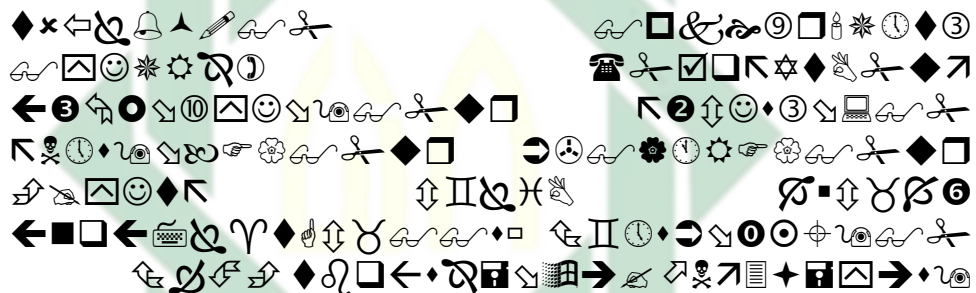
{يَتَرَبَّصْنَ} فبينت السنة جميع ذلك. والأحاديث عن النبي ﷺ متظاهرة بأن

²⁴⁹ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...47.

التربص في الوفاة إنما هو بإحدا ، وهو الامتناع عن الزينة ولبس المصبوغ الجميل والطيب ونحوه ، وهذا قول جمهور العلماء.²⁵⁰

Firman Allah SWT, hadis-hadis Nabi SAW menunjukkan bahwa *al-tarabbuṣ* dalam masalah kematian suami adalah *al-ihdād*, yaitu tidak memakai perhiasan, memakai pakaian berwarna menarik, memakai minyak wangi dan seumpamanya, sebagaimana pendapat jumbuh ulama.

Contoh kedua term ijmak yang diambil dari pendapat *jumhūr ‘ulamā’* dapat dilihat dalam penafsiran Surah Al-Mā'idah [5] ayat 90 yang menjelaskan tentang jenis barang yang memabukkan, sebagaimana firman Allah:



Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) *khamr*, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.²⁵¹

²⁵⁰ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Jilid 2, Juz 3, 116. Penafsiran mengenai masa tunggu wanita yang ditinggal mati oleh suaminya itu adalah selama empat bulan sepuluh hari tersebut sesungguhnya bersumber dari al-Qur'an itu sendiri dan juga hadis sahih yang diriwayatkan oleh Al-Nasā'i, nomor hadis 3532 sebagai berikut:

أخبرنا إسحاق بن منصور قال حدثنا عبد الرحمن عن سفیان عن سعد بن إسحاق قال حدثني زينب بنت كعب قالت حدثني فريفة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قالت : توفي زوجي بالقدم فأتيت النبي صلى الله عليه و سلم فذكرت له أن دارنا شاسعة فأذن لها ثم دعاها فقال امكثي في بيتك أربعة أشهر وعشرا حتى يبلغ الكتاب أجله. قال الشيخ الألباني : صحيح

Jika dilihat polanya, maka penafsiran yang menuai perbedaan pendapat tersebut terjadi pada persoalan yang membicarakan perihal wanita yang berada di dalam masa tunggu. Dalam hal ini al-Qurtubī mencantumkan pendapat jumbuh ulama yang melarang wanita tersebut berhias, memakai pakaian yang mewah, memakai wewangian dan sebagainya. Larangan tersebut tidak lain bertujuan agar tidak ada laki-laki yang tertarik kepadanya sehingga dapat menjadi pemicu laki-laki lain untuk menikahkannya. Sedangkan Ḥasan bin Abī Ḥasan berpendapat bahwa larangan tersebut hanya sebatas menikah, bukan berhias atau menggunakan wewangian. Jika dicermati dari perbedaan tersebut, memang yang disepakati adalah larangan menikah lagi pada masa tunggu. Sedangkan larangan berhias, memakai wewangian dan gaun yang mewah sesungguhnya hanyalah langkah antisipasi supaya tidak ada laki-laki lain yang tertarik untuk menikahkannya pada masa tunggu itu.

²⁵¹ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...163.

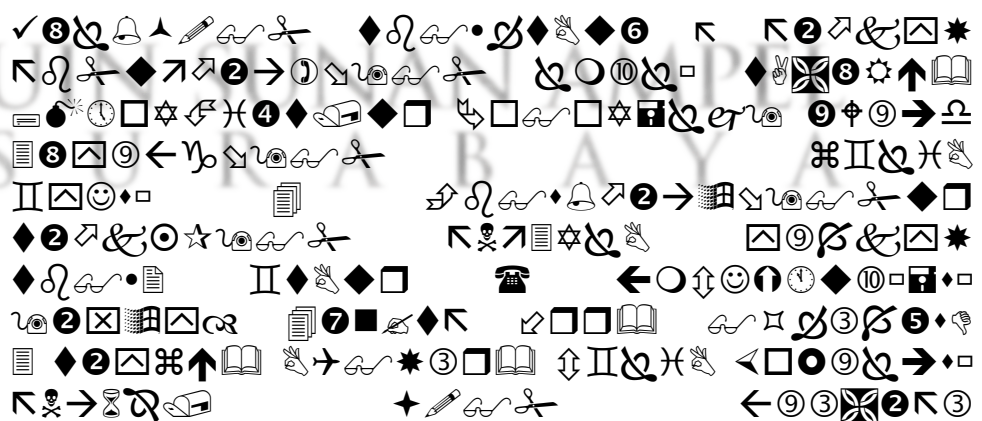
Secara tegas ayat di atas merupakan pijakan hukum haram yang mengubah kebiasaan orang-orang Arab pada masa itu, seperti minum *khamr*, judi, mengundi nasib dan sebagainya. Al-Qurṭubī mengutip sebagian pendapat *Jumhūr al-Ulamā' Salaf* bahwasanya mengonsumsi berbagai macam (makanan atau minuman) yang memabukkan haram hukumnya. Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa:

الرابعة- قال الإمام أبو عبدالله المازري : ذهب جمهور العلماء من السلف وغيرهم إلى أن كل ما يسكر نوعه حرم شربه.²⁵²

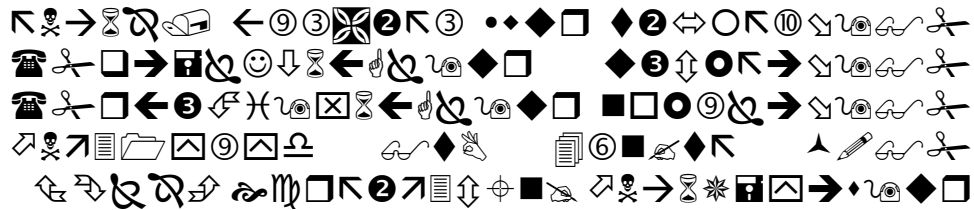
Pembahasan keempat-Imam Abū Abd Allah al-Mazarī berkata: “*Jumhūr al-Ulamā' al-Salaf* dan lainnya berpendapat bahwa segala sesuatu yang memabukkan dan sejenisnya haram untuk diminum.”

c. *Jumhūr al-Ummah*

Term ketiga yang diambil dari pendapat *jumhūr* adalah *jumhūr al-ummah*. Al-Qurṭubī menggunakan term tersebut dapat ditemukan dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 185 sebagai berikut:



²⁵² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 3, Juz 6, 295. Keharaman *khamr* memang seharusnya sudah menjadi ijmak seluruh umat Islam sebab, teks al-Qur'an dengan tegas menyatakan demikian. Jadi, aspek keharaman *khamar* ini telah disepakai. Kemudian hasil ijmak tersebut meluas kepada perkara-perkara yang memiliki unsur persamaan dengan *khamr*, yaitu memabukkan. Dalam hal ini Jumhur Ulama sepakat bahwa setiap perkara yang memabukkan hukumnya haram dikonsumsi.



Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur'an, sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang benar dan yang batil). Karena itu, barang siapa di antara kamu menyaksikan bulan, maka berpuasalah. Dan barang siapa sakit atau dalam perjalanan (dia tidak berpuasa) maka (wajib menggantinya), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, agar kamu bersyukur.²⁵³

Dalam pandangan Al-Qurtubī, orang pertama yang puasa Ramadhan adalah Nabi Nūḥ dan umatnya yaitu pada saat mereka keluar dari perahu. Kata *ramadān* diambil dari kata *ramḍ* yang memiliki arti panasnya perut akibat terlalu haus. Al-Qurtubī pada pembahasan kriteria orang yang berkewajiban puasa atau tidak mengutip pendapat dari *Jumhūr Ummah*. Dia menyatakan bahwa kewajiban puasa tersebut berlaku bagi mereka yang menjumpai awal dan akhir bulan Ramadhan, yaitu mereka wajib puasa selama *muqīm* (tinggal di suatu tempat lebih tiga hari) dan apabila dia menjadi musafir, maka tidak wajib puasa (boleh *iftār*). Al-Qurtubī menjelaskan:

وقال جمهور الأمة : من شهد أول الشهر وآخره فليصم ما دام مقيما ، فإن سافر أفطر.²⁵⁴

²⁵³ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...35.

²⁵⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 2, 198. Pendapat Jumhur Ulama yang dikutip oleh al-Qurtubī tentang kewajiban puasa bagi orang yang bermukim atau penduduk lokal dan diperbolehkannya tidak puasa bagi musafir, sesungguhnya sudah ada di dalam nas al-Qur'an itu sendiri, bukan pada ayat yang sedang di tafsirkan oleh al-Qurtubī. Di dalam surah al-Baqarah [2]: 184-185 dijelaskan bahwa – yang artinya – (yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain Barangsiapa

Dan *jumhūr al-Ummah* berkata: “Barangsiapa yang menyaksikan awal dan akhir Ramadan maka wajib berpuasa kecuali orang yang sedang bepergian yang diperbolehkan untuk berbuka.”

d. *Jumhūr Ahl al-‘Ilm*

Term ijmak keempat dari *jumhūr* adalah *jumhūr ahl al-‘ilm*. Term ini terdapat di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 196 yang menjelaskan tentang hewan yang mudah didapat. Allah berfirman:



di antara kamu menyaksikan bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Jadi pendapat Jumhur tersebut sesungguhnya bersumber dari al-Qur’an itu sendiri meskipun keterangannya di dalam ayat yang lain.

Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Tetapi jika kamu terkepung (oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) *hadyu* yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum *hadyu* sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka dia wajib ber-*fidyah*, yaitu berpuasa, bersedekah atau berkorban. Apabila kamu telah (merasa) dalam keadaan aman, maka bagi siapa mengerjakan umrah sebelum haji, dia (wajib menyembelih) *hadyu* yang mudah didapat. Tetapi jika dia tidak mendapatkannya, maka dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (musim) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itu seluruhnya sepuluh (hari). Demikian itu, bagi orang yang keluarganya tidak ada (tinggal) di sekitar Masjid al-Ḥarām. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras hukumannya.²⁵⁵

Ayat di atas turun berkenaan dengan Ka‘ab bin ‘Ajrah saat ditanya tentang firman Allah tentang kewajiban membayar fidyah, ketika tidak berpuasa’. Dia menjawab, ketika saya sakit, saya dibawa ke hadapan Nabi SAW dan kutu-kutu bertebaran di wajahku. Nabi bersabda, ‘Saya tidak menyangka Engkau mengalami hal yang sangat berat ini. Apakah Engkau tidak mempunyai seekor kambing?’ Saya menjawab ‘tidak’. Lalu Nabi bersabda, ‘Berpuasalah tiga hari dan berilah makan enam orang miskin, pada setiap orang miskin tersebut setengah *ṣā‘* dari makanan dan cukurlah rambutmu’. Lalu turunlah ayat di atas dan berlaku untuk umum.²⁵⁶

Al-Qurtubī mengambil pendapat *Jumhūr Ahl ‘Ilm* berkaitan dengan pemaknaan hewan kurban yang mudah diperoleh. Menurut *Jumhūr*, hewan kurban yang mudah diperoleh adalah kambing. Argumentasi tersebut realistis, karena kambing adalah hewan paling murah dan paling kecil dibandingkan dengan hewan kurban lainnya. Al-Qurtubī berkata:

²⁵⁵ Depag, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*,...38.

²⁵⁶ Jalāl al-Din al-Suyuṡī, *Asbāb al-Nuzūl, Sebab Turunnya Ayat al-Qur’an terj.* Tim Abdul Hayyie, (Depok: Gema Insani, 2008), 60.

قوله تعالى : {فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ} "ما" في موضع رفع ، أي فالواجب أو فعليكم ما استيسر. ويحتمل أن يكون في موضع نصب ، أي فانحروا أو فاهدوا. و {مَا اسْتَيْسَرَ} عند جمهور أهل العلم شاة.²⁵⁷

Firman Allah SWT, "maka sembelihlah kurban yang mudah didapat." Lafal *ma* berada pada posisi *rafa'*, artinya maka wajib atau diharuskan kepada kalian sesuatu yang mudah. Akan tetapi apabila lafal *ma* ini pada posisi *naṣab*, maka artinya sembelihlah atau tumpahkanlah darah hewan sembelihan.

e. *Jumhūr al-Muta'āwilīn*

Contoh kelima term *qāla jumhūr* adalah *jumhūr al-muta'awwilīn*.

Pendapat ini dapat dilihat dalam penafsiran Surah Hūd [11] ayat 114 yang menjelaskan tentang makna salat sebagaimana firman Allah:



Dirikanlah shalat pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada permulaan malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. Itulah peringatan bagi orang-orang yang ingat.²⁵⁸

Maksud *al-ṣalawāt* di dalam ayat ini adalah salat fardhu. Sementara makna *al-ḥasanāt* yang dapat menghapus keburukan adalah salat lima waktu. Al-Qurṭubī menjelaskan hal tersebut berdasarkan pendapat ahli takwil dari kalangan sahabat dan tabiīn ra, sebagai berikut:

²⁵⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 1, Juz 2, 196. Jumhūr Ahl al-'Ilmi berpendapat bahwa hewan kurban yang paling mudah ditemui adalah kambing. Pendapat ini paling tidak dapat dilihat dari dua sisi. Pertama, sisi kemudahan tersebut terjadi karena harga kambing yang relatif lebih murah dibandingkan dengan binatang kurban lainnya seperti unta dan sapi. Kedua, jumlah binatang kambing secara umum lebih banyak daripada sapi dan unta. Dikatakan demikian karena kambing bisa beranak dua tiga atau empat sekalipun. Sementara untuk sapi dan unta, rata-rata hanya beranak satu.

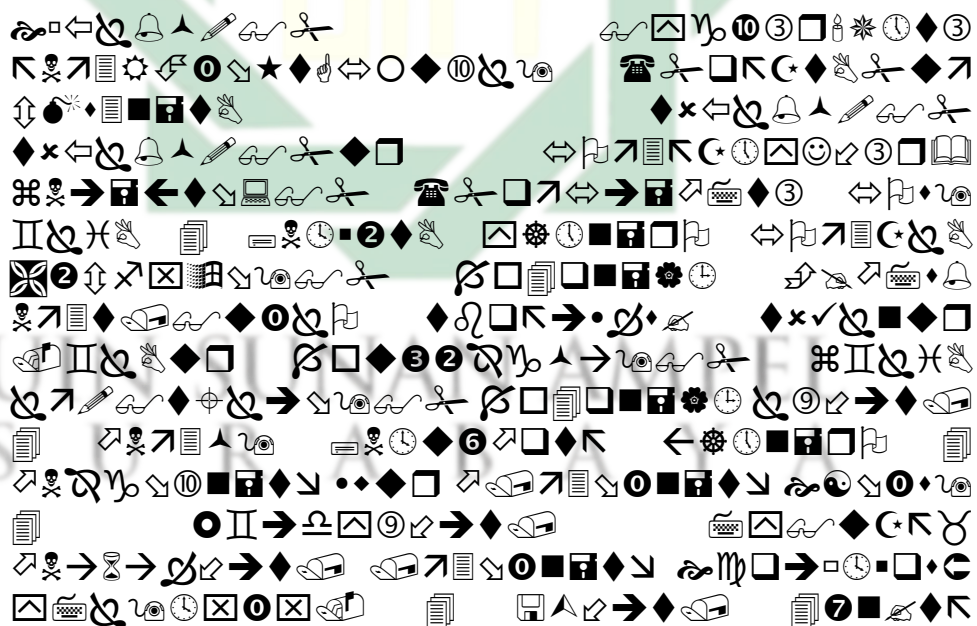
²⁵⁸ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...315.

{ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ } ذهب جمهور المتأولين من الصحابة والتابعين
 ﷺ أجمعين إلى أن الحسنات ههنا هي الصلوات الخمس.²⁵⁹

Firman Allah SWT “Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan kejelekan (dosa)”. *Jumhūr al-Muta’awwilīn* dari kalangan sahabat dan tabi’in berpendapat: “Sesungguhnya kebaikan-kebaikan didalam ayat ini adalah melaksanakan salat lima waktu.”

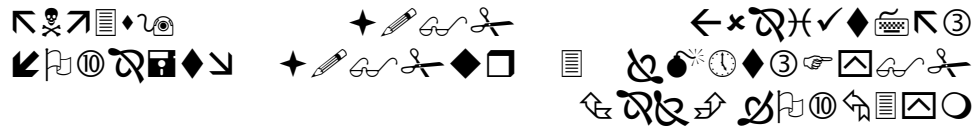
f. *Jumhūr al-Sab’ah*

Contoh keenam tentang term *jumhūr* adalah *jumhūr sab’ah* (ulama *qurrā’* yang tujuh), yaitu Ibnu ‘Amīr, Ibnu Kathīr, ‘Aṣim al-Kūfi, Abū ‘Amr, Ḥamzah, Nāfi‘, dan al-Kisā’i.²⁶⁰ Al-Qurṭubī menyandarkan pendapatnya kepada *qurrā’* tersebut dalam persoalan bacaan kalimat *thalāthu awrāt*. Allah berfirman dalam Surah Al-Nūr [24]: 58 sebagai berikut:



²⁵⁹Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 5, Juz 9, 114. *Jumhūr al-Muta’awwilīn* yang dimaksud di dalam hal ini adalah Ibnu ‘Abbās, Salmān al-Fārisī, al-Ḍaḥāk, Masrūq dan Abū Mālik al-Ash’arī bahwa makna ayat ‘kebaikan dapat menghapus keburukan’ yang dimaksud adalah shalat lima waktu. Jika dilihat dari profil masing-masing orang yang berpendapat di atas, maka sumber penafsiran ini diambil dari *athar* dari sahabat maupun tabi’in. Lihat, Ibnu Jarīr al-Tabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Ayy al-Qur’ān* (Kairo: Mu’assasah al-Risālah, 2000), vol. 15, 512-513.

²⁶⁰Zumrodi, “*Qira’ah Sab’ah: Pemaknaan dan Varian Bacaannya*”, dalam *Jurnal Hermeunetik: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*, IAIN Kudus, vol. 8, No. 1 Juni, (2014), 82.



Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum *balīgh* di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari), yaitu sebelum shalat subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah shalat Isya'. (Itulah) tiga *'awrāt* bagimu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebagian kamu (ada keperluan) kepada sebagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana.²⁶¹

Tiga *'awrāt* yang dimaksud di dalam ayat ini adalah tiga waktu yang biasa digunakan oleh orang dewasa untuk membuka baju. Oleh karena itu, anak-anak kecil yang masih di bawah umur dan budak tidak diperkenankan masuk kamar orang dewasa tanpa izin. Contoh ijmak di dalam ayat ini terletak pada bacaan *'awrāt*. Al-Qur'tubī menjelaskan bahwa:

{ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ} قرأ جمهور السبعة {ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ} برفع {ثلاث} . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم {ثلاث}... قال أبو حاتم : النصب

ضعيف مردود.²⁶²

Firman Allah SWT. "*thalāth 'awrāt lakum*" Jumhūr al-Sab'ah membaca, "*Thalāthu 'aurāt*" dengan *rafa' thalāthu*. Sedangkan Ḥamzah, al-Kisā'ī dan Abū Bakr dari 'Āṣim membaca "*thalātha*".....Abū Ḥātim mengatakan bahwabacaan *naṣab* itu lemah bahkan ditolak.

Thalāthu 'awrāt di dalam ayat ini menurut *Jumhūr al-Sab'ah* dibaca

²⁶¹ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...499.

²⁶² Al-Qur'tubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 6, Juz 18, 200. Jumhūr al-Sab'ah yang dimaksud di dalam ayat ini berarti sisa dari tiga orang yang disebutkan tadi yaitu Ibnu 'Amīr, Ibnu Kathīr, Abū 'Amr dan Nāfi'. Pembacaan *ḍamah* (ثَلَاثُ) di dalam ayat ini lebih kuat secara kuantitas maupun kualitas dibandingkan dengan bacaan *fathah* (ثَلَاثُ). Lebih kuat secara kuantitas karena jumlah *qurra'* yang membaca *ḍamah* ada empat dan yang membaca *fathah* ada tiga. Lebih kuat secara kualitas maksudnya adalah berdasarkan pendapat Abū Ḥātim bahwasannya pembacaan *fathah* (ثَلَاثُ) tersebut adalah lemah dan tertolak. Dari segi gramatikal juga lebih condong kepada *thalāthu* daripada *thalātha*. Menurut 'Abd al-Raḥīm Ṣāfi, pembacaan ayat tersebut adalah *thalāthu* yang menjadi *khbar* dari *mubtada'* yang dibuang. *Taqdīr*-nya adalah *hiya thalāthu 'awrāt*. Maḥmūd bin 'Abd al-Raḥīm Ṣāfi, *al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'ān* (Damshiq: Dār al-Rashīd Mu'assasah al-Īmān, 1418), QS. Al-Nūr [24]:58.

rafa' huruf *tha'* yang kedua, *thalāthu* (ثلاث). Sedangkan Ḥamzah, al-Kisā'ī dan Abū Bakr dari 'Aṣim membaca *naṣab* yaitu *thalātha* (ثلاث). Namun menurut Abū Ḥātim, bacaan *naṣab* tersebut lemah dan tertolak.

B. Sumber Ijmak dalam Tafsir Al-Qurṭubī

Menurut Abdul Mustakim, sumber penafsiran dapat dibagi menjadi tiga, yaitu sumber dari teks (*naṣ*), akal (*ijtihādiyah*) dan realitas (kenyataan sejarah).²⁶³ Dalam tafsir Al-Qurṭubī ditemukan 39 ayat yang mengacu pada sumber ijmak. Dari 39 ayat tersebut sumber rujukan yang dipakai oleh mufasir untuk menafsirkan suatu ayat dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

1. Sumber dari teks (*naṣ*)

Sumber pertama adalah *naṣ* Al-Qur'an maupun hadis. Ijmak yang terdapat dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 48 adalah syafaat yang diberikan kepada orang-orang yang beriman. Pengambilan ijmak ini dapat dilacak dari ayat Al-Qur'an yang lain, misalnya Surah Al-Anbiyā' [21] ayat 28 – yang artinya

“Allah mengetahui segala sesuatu yang di hadapan mereka (para malaikat) dan yang di belakang mereka, dan mereka tiada memberi syafaat melainkan kepada orang yang diridai Allah, dan mereka itu selalu berhati-hati karena takut kepada-Nya.”

Orang kafir adalah orang yang tidak diridai oleh Allah sehingga mereka tidak akan mendapatkan syafaat. Di dalam Surah Maryam [19] ayat 87 juga dijelaskan bahwa: “Mereka tidak berhak mendapat syafa'at kecuali orang yang telah mengadakan perjanjian di sisi Tuhan Yang Maha Pemurah.” Perjanjian kepada Allah adalah melafalkan dua kalimat syahadat sedangkan orang kafir tidak

²⁶³ Abdul Mustakim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 66-67.

melafalkannya.

Sampel mengenai sumber ijmak kedua yang menggunakan *naş* adalah Surah Al-Baqarah [2] ayat 230 yang menjelaskan bahwa dalam Islam ada dua tipologi talak, yaitu talak *bā'in* dan talak *raj'i*. Talak *bā'in* adalah talak yang ketiga dan setelah itu suami tidak bisa merujuk istrinya sebelum mantan istrinya menikah dengan orang lain dan telah melakukan hubungan seks. Kemudian wanita itu ditalak oleh suaminya yang baru. Setelah itu ada *'iddah* yang harus dilalui, baru bisa melangsungkan pernikahan kembali dengan suami yang pertama. Mekanisme tersebut sebenarnya telah dijelaskan di dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 230 dengan menggunakan redaksi *ḥatta tankiḥa zawjan ḡhayrah* (sehingga menikah dengan suami yang lain). Mekanisme ingin rujuk yang dilarang kecuali menikah lagi dengan suami yang baru tidak diberlakukan kecuali di dalam talak *bā'in*. Jadi, ijmak di dalam ayat ini tidak membutuhkan sumber lain selain Al-Qur'an itu sendiri. Jika teks Al-Qur'an sudah menyatakan suatu hukum, maka tidak akan ada orang yang berseberangan.

Sampel mengenai sumber ijmak yang ketiga yang menggunakan *naş* adalah penafsiran Surah Al-Naḥl [16] ayat 8 tentang hukum halal *al-khayl* (kuda). Ijmak tersebut bersumber dari beberapa hadis sahih seperti yang dijelaskan oleh Bukhārī, nomor hadis 5520; Muslim, nomor hadis 5134; Abū Dāwud, nomor hadis 3790; Aḥmad, nomor hadis 14933. Jadi sumber ijmak di dalam menentukan hukum halal *al-khayl* ini dapat dikatakan sangat kuat dan valid.

Sampel ijmak keempat yang bersumber dari *naş* selanjutnya dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Al-Furqān [25] ayat 48 yang menjelaskan

tentang sucinya air laut. Padahal redaksi teksnya menyatakan *min al-samā'i mā'an ṭahūran* ini membicarakan tentang air hujan, karena masih ada korelasi antara air hujan dengan air laut. Air hujan sesungguhnya juga berasal dari air laut yang menjadi awan lalu awan menjadi hujan. Al-Qurṭubī dalam hal ini mengutip ijmak ulama kontemporer. Air laut diperbolehkan untuk berwudhu bersumber dari riwayat Mālik bin Anas Abū 'Abdullāh al-Aṣḥabī dalam kitab *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik* nomor hadis 41; Abū Dāwud, nomor hadis 83; Al-Nasā'ī, nomor hadis 59; Ibnu Majjah, nomor hadis 386; Aḥmad, nomor hadis 7232:

Sumber ijmak kelima yang menggunakan naṣ adalah penafsiran Surah Al-Qaṣas [28] ayat 30 oleh Al-Qurṭubī terletak pada kalimat *innī anā Allāh rabb al-'ālamīn* yaitu perkataan Allah kepada Nabi Mūsa. Al-Qurṭubī dalam hal ini menyatakan bahwa Allah berbicara langsung kepada Nabi Mūsa. Ijmak ini diambil dari ayat lain yang berada di dalam Surah Al-Nisā' [4] ayat 164 dinyatakan bahwa *wa kallama Allāhu mūsa taklīmān* (dan Allah berbicara kepada Mūsa, dengan pembicaraan yang sesungguhnya). Hanya Nabi Mūsa yang mengetahui hakikat kalam Allah. Ayat inilah kemudian yang menjadikan Nabi Mūsa mendapatkan gelar *al-kalīm*. Jadi ijmak di dalam hal ini masih berada di dalam koridor penafsiran Al-Qur'an dengan ayat lain dalam Al-Qur'an.

Sumber ijmak keenam yang menggunakan naṣ adalah Al-Qurṭubī menafsirkan kata *min nafs waḥidah* yang ada di dalam Surah Al-A'rāf [7] ayat 189, oleh Al-Qurṭubī ditafsirkan dengan Nabi Adam AS. Ia menyatakan bahwa makna Adam tersebut berdasarkan ijmaknya ahli tafsir. Sumber penafsiran tersebut berasal dari riwayat dari al-Suddi, Qatādah,

dan Mujāhid. Pendapat ini dapat dilihat di dalam tafsir-tafsir yang mendahului Al-Qurṭubī seperti tafsir al-Ṭabarī; al-Māwardī; Samarqandī, dan Zamakhshari.

Sumber ijmak ketujuh yang menggunakan naṣ adalah ^{surah} Al-Mā'idah [5] ayat 90 Allah menjelaskan tentang keharaman *khamr*. Keharaman tersebut kemudian meluas kepada seluruh perkara yang memabukkan. Al-Qurṭubī menyatakan bahwa ijmak tersebut berdasarkan jumhur ulama. Ketika Al-Qurṭubī menyebut Jumhūr, maka yang dimaksud adalah SI-Qāḍi Abū Bakar bin al-‘Arabi, Mālik, Shāfi’i, Abū Ḥanifah, Ḥanbali, Sufyan al-Thawri, al-Layth, al-Nakhā’i dan para ulama dari kalangan tabi’in seperti Qatadah, Ibnu Jurayj, Mujāhid, dan sebagainya.

2.Sumber dari akal (*ijtihādiyah*)

Sumber penafsiran pertama yang menggunakan akal (logika) adalah Surah Al-Baqarah [2] ayat 196 Allah menjelaskan tentang *fama’ istaysar* (hewan kurban yang mudah di dapat). Jumhūr Ahl al-‘Ilm berpendapat bahwa hewan kurban yang paling mudah ditemui adalah kambing. Pendapat ini paling tidak dapat dilihat dari dua sisi. Pertama, sisi kemudahan karena harga kambing yang relatif lebih murah dibandingkan dengan binatang kurban lainnya seperti unta dan sapi. Kedua, jumlah kambing secara umum lebih banyak dari sapi dan unta, karena kambing bisa beranak dua tiga atau empat sekaligus, sementara sapi dan unta, rata-rata hanya beranak satu.

Dasar ijmak kedua yang bersumber dari akal (logika) dapat

ditemukan di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 185 yang menjelaskan hukum tidak puasa Ramadhan bagi orang yang sedang sakit atau bepergian dan wajib bagi orang yang sedang berada di rumah atau *muqīm*. Dalil tersebut bersumber pada logika *mafhuīm muhkālafah*, karena ketika Al-Qur'an menyatakan keumuman lafal *faman shahida minkum al-shahra* lalu dikhususkan bagi mereka yang sakit dan dalam perjalanan, maka orang yang mukim atau sedang tidak bepergian secara otomatis berkewajiban puasa. Logika *mafhuīm mukhālafah* inilah yang dijadikan dasar ijmak oleh Al-Qurtubī. Ayat yang senada juga ada yang menguatkan hal tersebut seperti dalam Surah Al-Baqarah [2]: 184-185 – yang artinya:

(yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain Barangsiapa di antara kamu menyaksikan bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

Sumber penafsiran ketiga yang menggunakan akal (logika) adalah hukum *qiṣāṣ* merupakan salah satu ciri khas yang disyariatkan oleh Al-Qur'an. Namun yang berwenang melakukan eksekusi hukum *qiṣāṣ* tersebut tidak tertulis diteks Al-Qur'an. Surah al-Baqarah [2] ayat 179 hanya menjelaskan tentang manfaat hukum *qiṣāṣ* tersebut bahwa Allah menjamin kehidupan manusia dengan adanya hukum *qiṣāṣ*. Dalam hal ini Al-Qur'tubī menyatakan ijmak dengan menggunakan termonologi *a'immah al-fatwā*. Term ini secara khusus dipilih oleh Al-Qurtubī karena

pihak-pihak yang berwenang memberikan fatwa di setiap negara dan setiap masa berbeda-beda, baik lembaganya ataupun komponen orang yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, dengan hanya menyebutkan *a'immah al-fatwā*, bisa lebih fleksibel. Pihak yang berwenang melakukan eksekusi *qiṣāṣ* adalah pemerintah. Penentuan eksekusi hukuman *qiṣāṣ* yang dilakukan oleh pemerintah ini berdasarkan azas kemalahatan, karena jika dilakukan oleh individu, atau oleh pihak keluarga korban, maka dikhawatirkan akan terjadi dendam yang berkepanjangan. Selain logika asas kemaslahatan, penentuan ijmak tersebut juga memiliki dasar hadis riwayat al-Nasā'i, nomor hadis 4901 yang menyatakan bahwa 'jika Fatimah yang mencuri, maka Nabi sendiri yang akan memotong tangannya'. Karena Nabi adalah kepala pemerintah sekaligus kepala negara, maka dia bisa melimpahkan kewenangan tersebut kepada pihak-pihak tertentu.

3. Sumber dari realitas (kenyataan sejarah)

Sumber penafsiran yang ketiga adalah realitas. Realitas dalam persoalan ini adalah fakta sejarah yang dialami oleh Nabi pada saat itu. Contoh sumber penafsiran pertama yang bersumber dari realitas adalah ijmak yang terjadi dalam penafsiran Surah Al-Qaṣaṣ [28] ayat 56 mengenai keinginan Nabi mengajak Abu Thalib untuk melafalkan kalimat syahadat menjelang kematian pamannya itu. Keinginan Nabi justru dibantah oleh Al-Qur'an bahwasanya Nabi tidak dapat memberikan hidayah kepada siapapun, sebab hidayah adalah hak prerogatif Allah.

Sumber ijmak dalam penafsiran ini berasal dari riwayat Bukhārī dan Muslim. Namun realitasnya terletak pada kesesuaian sumber-sumber tersebut dengan fakta sejarah yang dicatat sejarawan.

Sumber ijmak yang kedua dari segi realitas dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Al-Aḥzāb [33] ayat 4 yang menyatakan tentang budaya Arab dulu yang memanggil anak angkat sebagai anak kandung. Kasus ini terjadi pada Zayd bin Ḥarīthah yang umumnya dipanggil dengan Zayd bin Muḥammad. Ayat tersebut turun untuk membatalkan budaya Arab pada saat itu. Dalam Islam tidak diperkenankan memanggil anak angkat dengan dinisbatkan kepada anak kandung. Orang tua anak tersebut tetap orang tua kandung, tidak boleh dinisbatkan kepada orang tua angkat. Hal ini berlaku dalam berbagai aspek, baik larangan dalam panggilan ataupun persoalan lain yang lebih berat seperti perwalian atau persaksian. Inilah aturan yang mengutamakan nasab dari budaya Arab pada saat itu dan menjadi pondasi dalam menentukan status orang tua anak yang sesungguhnya.

C. Validitas Term Ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī

1. Validitas Term Ijmak berdasarkan ‘partner kata’

Perbedaan term ijmak yang dijelaskan oleh Al-Qurṭubī di atas dapat divalidasi berdasarkan ‘partner kata’ yang ada dalam term ijmak sebagai berikut: *Pertama*, kata *ajma‘a* ketika bergandengan dengan kata *al-qurā’* maka yang dimaksud adalah imam qiraah yang tujuh yaitu Ibnu ‘Amīr, Ibnu Kathīr, ‘Aṣim al-Kūfī, Abū ‘Amr, Ḥamzah, Nāfi‘, dan al-

Kisā'ī.²⁶⁴ Jika mereka bersepakat terhadap suatu bacaan tertentu, walaupun biasanya masih ada satu atau dua yang berbeda. Meskipun demikian ketetapan mereka terhadap suatu bacaan tersebut masih dikategorikan ijmak karena mayoritas.

Kedua, Al-Qurṭubī menggunakan term *ajma'a al-naḥwiyūn*, maka yang dimaksud adalah para ulama ahli nahwu. Objek penekanannya adalah pada aspek gramatikal. Ketiga, Al-Qurṭubī menggunakan *ajma'a ahl al-ta'wīl* maka konten yang dibicarakan adalah persoalan eskatologi. Keempat, Al-Qurṭubī menggunakan term *ajma'a al-mufassirūn*, maka yang dimaksud adalah kesepakatan para ulama ahli tafsir sebelumnya seperti halnya al-Māwardī, Abū Bakr al-Naḥās dan para ulama tafsir yang lebih dahulu darinya.

Kelima, Al-Qurṭubī menggunakan term *jalla al-mufassirūn* maka yang dimaksud adalah para ulama tafsir kalangan sahabat seperti Ibnu Mas'ūd, Ali bin Abī Ṭālib dan kalangan sahabat lainnya. Keenam, Al-Qurṭubī menggunakan term *ajma'a al-'ulamā'* maka yang dimaksud adalah umumnya ulama umat Islam, baik ulama sebelum Al-Qurṭubī atau ulama yang ada pada saat itu.

Ketujuh, Al-Qurṭubī menggunakan term *ajma'a ahl al-'ilm* maka yang dimaksud adalah kesepakatan orang-orang yang ahli dalam bidang ilmu tertentu, seperti arkeologi dan bidang ilmu lainnya. Kedelapan, Al-Qurṭubī menggunakan term *ajma'a al-jamī'* maka yang dimaksud adalah ulama dari berbagai lintas disiplin ilmu. Kesembilan, Al-Qurṭubī menggunakan term *ajma'a al-muslimūn* maka objek yang dijelaskan di dalam persoalan tersebut adalah hukum halal dan

²⁶⁴ Zumrodi, "Qira'ah Sab'ah: Pemaknaan dan Varian Bacaannya", dalam Jurnal *Hermeunetik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, IAIN Kudus, vol. 8, No. 1 Juni, (2014), 82.

haram yang disepakati oleh kaum muslimin. Kesepuluh, Al-Qurtubī menggunakan term *ajma'a al-fuqahā'*, maka yang dimaksud adalah para ulama fikih empat mazhab.

Sedangkan jika Al-Qurtubī menggunakan term *ittafaqa al-'ulama*, maka yang dimaksud adalah ulama secara umum, baik yang ada di masa lalu atau yang ada pada masanya. Seperti kesepakatan dalam hal sebab nuzul suatu ayat, maka yang dimaksud adalah ulama hadis, karena sebab turun suatu ayat dapat diperoleh melalui riwayat. Ketika Al-Qurtubī menyebutkan *ittafaqa ahl fatwā'*, maka yang dimaksud adalah ulama yang memiliki legalitas untuk memberikan fatwa tentang hukum syariat dan implementasinya.

Al-Qurtubī menggunakan term *ittafaqa ahl al-sunnah* maka yang dimaksud adalah kelompok yang ada di dalam teologi Ahl al-Sunnah. Dengan demikian jika ada yang tidak sepakat maka yang dimaksud adalah kelompok di luar Ahl al-Sunnah seperti Mu'tazilah dan kelompok lainnya. Ketika Al-Qurtubī menggunakan term *ahl al-haq* maka yang dimaksud adalah persoalan teologis-esoteris.

Al-Qurtubī menggunakan term *lā khilāfa*, maka yang dimaksud adalah hukum-hukum yang tertulis di dalam Al-Qur'an seperti keharaman babi, *qiṣāṣ* dan lain sebagainya. Sementara ketika ia menjelaskan tentang *lā khilāfa bayn al-muta'awwilīn*, maka yang dimaksud adalah keumuman suatu lafal yang menjadi khusus, seperti tawaf dalam haji yang dimaksud adalah tawaf *ifaḍah* karena termasuk wajib haji. Salah satu ulama yang dijadikan rujukan oleh Al-Qurtubī dalam hal ini adalah Ibnu Jarīr al-Ṭabarī.

Al-Qurṭubī menggunakan term *lā khilāfa bayn al-mufasssirīn*, maka yang dimaksud adalah pertemuan pendapat para ahli tafsir sebelumnya seperti Al-Ṭabari dan Al-Māwardī. Jika Al-Qurṭubī menggunakan term *jāmi' al-mufasssirīn*, maka yang dimaksud adalah semua ulama tafsir sebelumnya. Salah satu aspek kesepakatan tersebut dapat dideteksi dari pemahaman secara literal dan juga riwayat yang menguatkan persoalan tersebut.

Ketika Al-Qurṭubī menggunakan term *jumhūr al-ummah*, maka yang dimaksud adalah pembesar ulama yang ada di masa masing-masing. Contoh dalam persoalan ini adalah penafsirannya tentang penetapan awal bulan Ramadhan dan Syawal. Ketika Al-Qurṭubī menggunakan term *jumhūr al-sab'ah* maka yang dimaksud adalah para imam *qira'ah sab'ah*.

2. Validitas Term Ijmak berdasarkan Makna *Ḥaqīqī* dan Makna *Majāzī*

Ijmak di dalam tafsir Al-Qurṭubī sebenarnya dapat divalidasi melalui dua makna yang dihasilkan, yaitu makna *ḥaqīqī* dan makna *majāzī*. Makna *ḥaqīqī* yang dihasilkan adalah ijmak yang diperoleh dari pemahaman teks itu sendiri. Sedangkan makna *majāzī* diperoleh dari keterangan hadis sahih atau ayat lain yang menguatkan keterangan ayat yang sedang ditafsirkan.

a. Makna *Ḥaqīqī*

Penentuan makna *ḥaqīqī* dalam ijmak tafsir Al-Qurṭubī dapat dilihat dari aspek kebahasaan. Contohnya adalah ketika menafsirkan ayat tentang keharaman *khamr* dan babi, maka secara otomatis tidak ada orang Islam yang berani menentang makna tekstualis tersebut. Beberapa data berikut setidaknya dapat memperkuat argumentasi tersebut:

Pertama, makna *ṣafra'* di dalam surah Al-Baqarah ayat 69 yang menjelaskan tentang warna Baqarah yang disembelih oleh Bani Isrā'īl adalah kuning pekat. Ijmak tersebut memang tidak ada beda sama sekali dengan redaksi tekstualis dari ayat al-Qur'an, *ṣafra'un fāqi'un lawnuhā tasurr al-nāzirīn*.

Kedua, ijmak yang menyatakan bahwa Nabi Mūsa memiliki gelar *al-kalim* terdeteksi dari penggunaan lafal di dalam Surah Al-Nisā' [4] ayat 164 *wakallama Allāhu mūsa taklīman*. Kalimat *taklīman* tersebut merupakan sebuah bentuk *masdar ghyr mīm* yang secara literal memiliki arti kesungguhan.

Ketiga, ijmak yang menyatakan tentang talak *ba'in*, yang terdapat di dalam Surah Al-Baqarah ayat 230 dapat dilihat dari penggunaan kalimat *hatta tankiḥa zawjan ghayrah* (sehingga menikah dengan suami yang lain). Makna yang dihasilkan dari ayat tersebut sudah terdeteksi dalam ayat, sebab tidak ada perceraian yang mengharuskan untuk dinikahi orang lain kecuali dalam kasus talak *ba'in*.

b. Makna *Majāzī*

Makna *majāzī* yang dimaksud di dalam hal ini adalah ijmak yang diambil dari aspek luar Al-Qur'an sebab secara tekstual tidak terdeteksi. Argumentasi tentang penentuan ijmak sesungguhnya lebih banyak diambil dari luar Al-Qur'an. Kasus pertama adalah ijmak tentang penafsiran yang terdapat di dalam Surah Al-Nisā' [4] ayat pertama, yaitu Adam. Jika ditelusuri lebih lanjut, maka ijmak tersebut dapat diketahui melalui riwayat. Apalagi jika riwayat itu berasal dari Bukhārī dan Muslim.

Pada penafsiran Surah Al-Qaṣaṣ [28] ayat 56, ijmak yang dijadikan dasar

oleh Al-Qurṭubī juga mengambil dari riwayat Al-Bukhārī dan Muslim. Ayat tersebut membicarakan tentang psikologis Nabi yang sangat mengharapkan pamannya masuk Islam di penghujung hayatnya dengan cara menuntunnya untuk mengucapkan syahadat. Akan tetapi, dia menolaknya dengan tetap berpegang teguh kepada agama ‘Abd al-Muṭalib. Kemudian Allah menurunkan ayat di atas untuk menegur Nabi bahwasanya urusan memberikan hidayah adalah urusan Allah.

Selain Bukhārī dan Muslim, riwayat sahih dari al-Nasā’i²⁶⁵ juga dijadikan ijmak oleh Al-Qurṭubī. Pada saat menafsirkan Surah Al-Furqān [25]

²⁶⁵Sumber ijmak tersebut berasal dari hadis Mālik bin Anas Abū ‘Abdullāh al-Aṣḥabī, *Muwatta’ al-Imām Mālik* (Kairo: Dār Iḥyā’ al-‘Arabī, t. th), vol. 1, 22; nomor hadis 41.

حدثني يحيى عن مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة من آل بني الأزرق عن المغيرة بن أبي بردة وهو من بني عبد الدار أنه سمع أبا هريرة يقول جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به عطشنا أفنتوضأ به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته

Abū Dāwud, nomor hadis 83:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ - مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْرَقِ - أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ - وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ - أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرَكِبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا أَفَتَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - « هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْحَلْلُ مَيِّتُهُ » .

A-Nasā’i, nomor hadis 59:

أخبرنا قتيبة عن مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة أن المغيرة بن أبي بردة من بني عبد الدار أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به عطشنا أفنتوضأ من ماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته

Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yazīd Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah* (Kairo: Maktabah Abī Mu‘āfi, t. th), vol. 1, 250; nomor hadis 386.

386- حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، حَدَّثَنِي صَفْوَانُ بْنُ سُلَيْمٍ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ ، هُوَ مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْرَقِ ، أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ حَدَّثَهُ ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا نَرَكِبُ الْبَحْرَ ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا ، أَفَتَتَوَضَّأُ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ ، الْحَلْلُ مَيِّتُهُ .

Aḥmad, nomor hadis 7232:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرحمن بن مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة الزرقى عن المغيرة بن أبي بردة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحلال ميتته

Sumber ijmak yang diambil oleh al-Qurṭubī mengenai kesucian air laut ini sesungguhnya bukan pendapat ulama kontemporer tetapi memang sudah ada riwayat sahih yang menyatakan hal tersebut yaitu riwayat dari Abū Dāwud, al-Nasā’i, Ibnu Majjah dan Aḥmad bin Ḥanbal.

ayat 48 yang menjelaskan air suci, ia kemudian menyatakan ijmaknya tentang kesucian air laut. Argumentasi ini berdasarkan pada riwayat sahih al-Nasā'i bahwa *'huwa al-ṭahūru mā'uhu al-ḥillu maytatuhu* (laut itu suci airnya dan halal bangkainya).

3. Validitas Ijmak dalam Tafsir al-Qurṭubī berdasarkan klasifikasi sumber penafsirannya

Setelah mengkaji Al-Qurṭubī dari segi ijmak tafsirnya, dapat diklasifikasikan berdasar sumber penafsirannya menjadi tiga pembagian, yaitu ijmak yang valid, *mulghah* dan *over lapping*. Ijmak yang valid adalah ijmak yang didukung oleh sumber-sumber terpercaya, baik keumuman Al-Qur'an maupun hadis. Ijmak yang *mulghah* adalah ijmak yang tidak memiliki peran dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebab tidak ada perbedaan antara teks dengan ijmak. Sedangkan ijmak yang *over lapping* adalah ijmak yang memutuskan suatu makna atau hukum, namun sesungguhnya tidak tertulis oleh nas Al-Qur'an itu sendiri.

a. Ijmak yang Valid

Sumber ijmak pertama yang valid terdapat dalam Surah Al-Nūr [24]: 58 menjelaskan bacaan penggalan ayat *thalāthū 'awrāt*. Dalam tafsirnya, Al-Qurṭubī menjelaskan bacaan *thalāthu* tersebut berdasarkan pendapat dari Jumhūr al-Sab'ah yaitu Ibnu 'Amīr, Ibnu Kathīr, Abū 'Amr dan Nāfi'. Jadi, para imam *qurrā'* yang membaca *thalāthu* dalam ayat ini ada empat. Sedangkan yang membaca *fathah (thalātha)* ada tiga. Jadi validitasnya dapat dipertanggungjawabkan dengan memilih bacaan terbanyak dari tujuh imam yang sama-sama mutawatir. Selain itu, bacaan

thalāthu di dalam ayat ini juga memiliki dukungan kebahasaan. Menurut ‘Abd al-Raḥīm Ṣafī, bacaan *thalāthu* posisinya menjadi *khavar* dari *mubtada* yang dibuang. *Taqdīr*-nya adalah *hiya thalāthu ‘awrāt*.

Sumber ijmak kedua yang valid dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Hūd [11] ayat 114 yang menjelaskan makna *al-ḥasanāt* yaitu salat lima waktu. Pemaknaan tersebut berdasarkan pendapat Jumhūr al-Muta’awwiḥīn yaitu Ibnu ‘Abbās, Salmān al-Fārisī, al-Ḍaḥāk, Masrūq dan Abū Mālik al-Ash‘arī. Mereka itu adalah para sahabat dan tabi’in yang telah dijelaskan oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya.

b. Ijmak yang *Mulghah*

Sumber ijmak yang *mulghah* pertama terdapat dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 69 Allah menjelaskan tentang warna *al-baqarah* yang akan disembelih oleh Bani Israil, yaitu kuning pekat (*ṣafrā’ fāqi’ lawnuhā*) sementara Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa makna ayat tersebut adalah ‘warna kuning berdasarkan ijmak’. Tanpa adanya ijmak sekalipun, makna ayat tersebut sudah demikian, apalagi ada keterangan *lawnuhā*. Dengan demikian pemaknaan selain warna kuning, tidak perlu ijmak lagi.

Sumber ijmak yang *mulghah* kedua dapat ditemukan di dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 173 yang menjelaskan tentang hukum haramnya darah dan daging babi. Tanpa ijmak sekalipun, hukum haramnya darah sudah spesifik. Begitu juga haramnya daging babi sudah dapat disimpulkan dari teks Al-Qur’an itu sendiri. Apalagi pada kalimat sebelumnya telah dijelaskan oleh kalimat *innamā ḥarrama* sehingga

menguatkan hukum keharaman tersebut. Jadi, ijmak di dalam kedua persoalan ini (haramnya darah dan daging babi) tidak memberikan kontribusi apapun, sebab Al-Qur'an memang sudah menyatakan demikian.

Sumber ijmak yang, *mulghah* ketiga dapat dilihat dalam redaksi ayat *wa kuntum amwātan* di dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 28. Kata tersebut oleh Al-Qurṭubī dimaknai dengan mati yang sesungguhnya, karena berdasarkan ijmak ahli nahwu, bahwa *isim maṣdar* harus dimaknai hakiki. Makna literal tersebut harus diberlakukan, sebab tidak ada indikator apapun untuk dialihkan kepada makna lain.

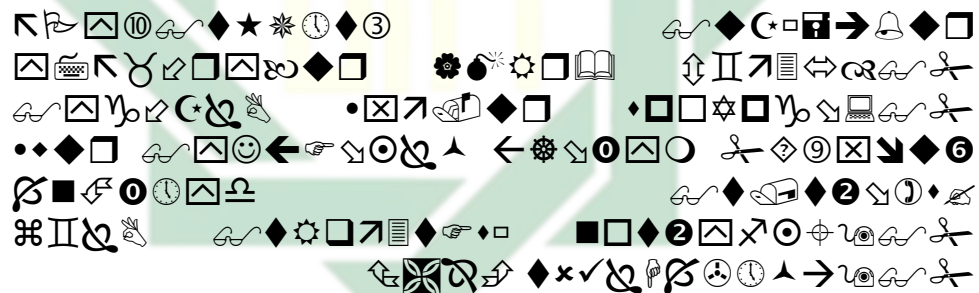
^c. Ijmak yang *over lapping*.

Sumber ijmak yang *over lapping* (keluar dari rel) pertama adalah ketika Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa bacaan keras *isti'ādhah* di dalam permulaan Surah Al-fatihah adalah berdasarkan kesepakatan *qurrā'* kecuali Ḥamzah yang membaca *sirri*. Ijmak tersebut penulis kategorikan *over lapping* atas dua argumentasi. Pertama *qurrā'* adalah ulama yang membaca sebagian ayat Al-Qur'an dengan versi yang berbeda-beda. Sementara *isti'ādhah* (*a 'ūdhu billāhi min al-shayṭān al-rajīm*) bukanlah ayat Al-Qur'an sehingga tidak diperlukan versi bacaan atas hal tersebut. Kedua, tidak ditemukan sama sekali sumber rujukan yang mengarah kepada pembacaan *izhār* pada *isti'ādhah* yang berdasarkan kepada imam Qurrā'.

Adanya adalah pembahasan mengenai statusnya *isti'ādhah* yang dihukumi sunnah sebelum membaca Al-Qur'an. Kebanyakan, pada

pembahasan pertama Surah Al-Fatihah justru status bismillah, bukan *isti'adhah*. Bismillah tersebut apakah sebagai ayat atau bukan. Apakah dibaca *jahr* atau *sirri*. Hal ini menjadi perdebatan. Biasanya ijmak memiliki sumber rujukan yang kuat dan banyak dijelaskan di dalam kitab-kitab yang lain. Namun, tidak ditemukan sama sekali sumber rujukan yang membahas tersebut. Jadi, ijmak bacaan *isti'adhah* yang di-*izhār*-kan tidak ada dasarnya. Dari segi rumpun keilmuan, pembahasan *qurrā'* dalam persoalan *isti'adhah* ini *over lapping* karena *isti'adhah* bukanlah ayat.

Sumber ijmak yang *over lapping* kedua dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 35:



Dan Kami berfirman, “Wahai Adam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kalian (berdua) mendekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim.

Deretan ayat tersebut tidak ada yang membahas sama sekali tentang kemampuan malaikat untuk keluar masuk surga, baik tersurat maupun tersirat. Sementara Al-Qurṭubī menyatakan bahwa berdasarkan ijmak, malaikat memiliki kemampuan untuk keluar masuk surga. Ijmak tersebut dalam menafsirkan ayat ini jauh dari teks sehingga dapat dikatakan sebagai ijmak yang *over lapping*.

4. Klasifikasi Sikap Al-Qurṭubī terhadap Ijmak

a. Menerima Ijmak

Di dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 226 Al-Qurtubī mengutip ijmak dari Ibn Mundhir, sebagaimana firman Allah:



Kepada orang-orang yang meng-*ila'* istrinya, diberi tangguh empat bulan (lamanya). Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.²⁶⁶

Dalam ayat ini pembahasan ijmak berada pada penafsiran kalimat *yu'lūna*. Dalam penafsiran ayat tersebut, Al-Qurtubī mengutip pendapat Ibnu Mundhir, “para ulama bersepakat (*ajma'ū*) sesungguhnya *zihār*, *ṭalāq*, dan sumpah yang sejenisnya akan terjadi, baik dalam keadaan marah maupun tidak marah (*riḍā*), begitu juga '*ilā'*’.²⁶⁷ Para ulama memiliki perbedaan pendapat mengenai *ilā'* yang dilakukan dalam keadaan tidak marah (*fī ghair ḥāl al-ghaḍab*). Al-Qurtubī mengutip pendapat Ibnu ‘Abbas, bahwa '*ilā'* tidak akan terjadi kecuali dalam keadaan marah. Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Ali bin Abī Tālib ra., al-Laith, al-Sha'bī, al-Ḥasan, dan 'Aṭā. Sementara Ibnu Sīrīn mengatakan '*ilā'* dapat terjadi baik dalam keadaan marah maupun tidak marah.

Dalam menafsirkan kata '*ilā'*, Al-Qurtubī membagi menjadi sepuluh permasalahan: *Pertama*, pengertian '*ilā'*. *Kedua*, kalau '*ilā'* terjadi maka istri harus diceraikan. *Ketiga*, perbedaan ulama mengenai '*ilā'* akan terjadi apabila

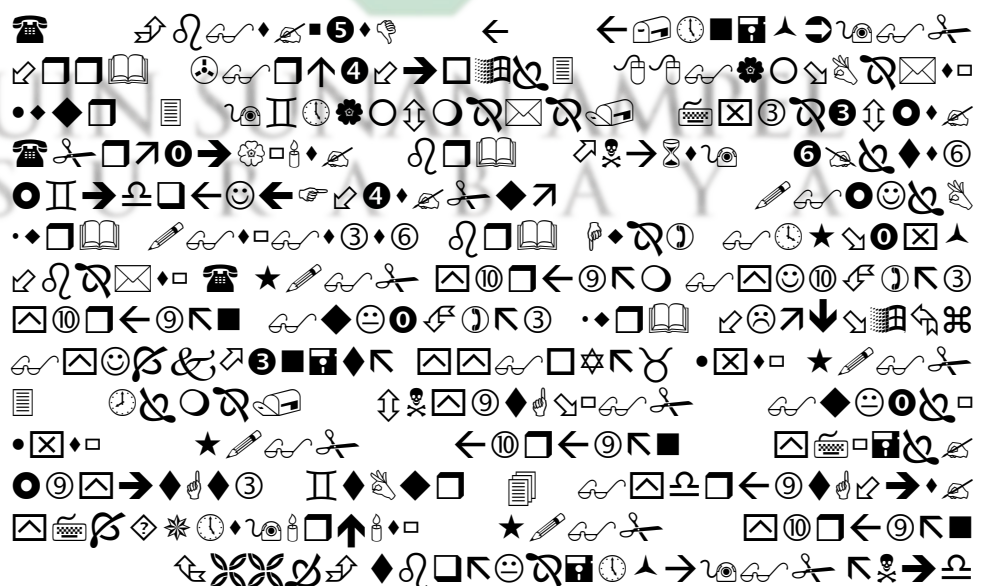
²⁶⁶ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...44.

²⁶⁷ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 2, Juz 3, 73.

disertai dengan sumpah. *Keempat*, sumpah *īlā'* harus menggunakan lafal Allah. *Kelima*, sumpah menggunakan lafal selain Allah, seperti malaikat, Ka'bah dan sebagainya. *Keenam*, perbedaan waktu *'īlā'* yang disebutkan dalam Al-Qur'an. *Ketujuh*, sumpah *'īlā'* yang lebih dari empat bulan. *Kedelapan*, *'īlā'* terjadi apabila sudah dibawa ke pengadilan. *Kesembilan*, perbedaan terjadinya *'īlā'*, apakah harus dalam keadaan marah atau tidak marah, Al-Qurṭubī mengutip ijmak dari Ibnu Mundhir. *Kesepuluh*, larangan bersetubuh setelah terjadinya *'īlā'*.

Dari berbagai pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa ijmak dalam tafsir Al-Qurṭubī pada Surah Al-Baqarah (2) ayat 226 hanya ada satu kesepakatan bahwa para ulama bersepakat (*ajma'u*) sesungguhnya *īlā', zihār, ṭalāq*, dan sumpah yang sejenisnya akan terjadi baik dalam keadaan marah maupun tidak marah (*riḍā*).

Al-Qurṭubī mengutip ijmak dari Ibnu 'Abd al-Bar dalam menafsirkan Surah Al-Baqarah [2] ayat 229 yang menjelaskan tentang talak. Allah berfirman:



Talak (yang dapat dirujuk) ialah dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara

yang *ma'rūf* atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim.²⁶⁸

Kalimat *al-talāq marratān fa imsāk bi ma'rūf aw tasrīh bi ihsān* memiliki tujuh persoalan. Pertama, orang-orang Arab Jahiliyah dulu menceraikan istri tanpa batas, mereka juga bisa rujuk seenaknya sendiri. Kemudian ayat ini turun untuk membatasi persoalan talak tersebut. Kedua, hakikat talak adalah melepas ikatan perkawinan antara suami istri dengan menggunakan kalimat tertentu. Al-Qurtubī mengatakan bahwa hukum menalak adalah mubah sebagaimana dijelaskan dalam ayat ini maupun ayat yang lainnya. Untuk memperkuat argumentasinya, ia mengutip hadis berikut:

عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإن شاء أمسك و إن شاء طلق (رواه ابن ماجه)²⁶⁹

Dari Ibnu 'Umar, Rasulullah saw bersabda, "Jika engkau menghendaki maka peganglah erat-erat, dan jika engkau tidak menghendaki maka ceraikanlah" (Hadis Riwayat Ibnu Majah).

Para ulama sepakat (*wa ajma' al-ulamā'*) bahwa apabila seseorang menceraikan istrinya dan tidak menyetubuhinya waktu suci maka terjadilah talak.²⁷⁰ Sebagaimana dalil dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah beserta kesepakatan umat (*ijmā' al-ummah*) bahwa talak hukumnya mubah. Hal ini diperkuat dengan

²⁶⁸ Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,...45.

²⁶⁹ Yazid bin Majah al-Qazwini, *Sunan Ibnu Mājah*, (Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, 1997), 86.

²⁷⁰ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' lī Ahkām*, jilid 2, juz 3, 85

Ibnu Mundhir yang mengatakan: tidak ada larangan untuk menalak sebagaimana sabda Rasul SAW di dalam hadis riwayat Ibnu Jabir yang mengatakan, “ terserah apabila seseorang menginginkan rujuk atau talak,” Rasulullah SAW sendiri pernah menalak Hafṣah meski kemudian rujuk kembali, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Majjah.²⁷¹

Sedangkan kata *tasrīh*, menurut Al-Qurṭubī mengandung dua arti. *Pertama*, pendapat dari Al-Suddī dan Al-Ḍaḥāk bahwa *tasrīh*, adalah menceraikan sampai ‘iddah-nya sempurna dari talak yang kedua. *Kedua* pendapat Mujāhid, ‘Aṭā’ dan selain keduanya mengatakan menceraikan yang ketiga kalinya.²⁷²

Dalam penafsiran Surah Al-Sāfāt [37] ayat 162, al-Qurṭubī mengutip dari Al-Naḥās, sebagaimana firman Allah:



Sekali-kali tidak dapat menyesatkan (seseorang) terhadap Allah.²⁷³

Al-Naḥās berkata, “Para ahli tafsir sepakat bahwa makna ayat ini adalah sekali-kali kamu tidak dapat menyesatkan seseorang kecuali yang telah ditentukan oleh Allah bahwa dia akan sesat.” Dalam ayat ini terdapat bantahan terhadap Qadariyah. ‘Umar bin Dhar berkata, “Kami pernah menghadap ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, dan kami menyebutkannya tentang *al-qadr*. Dia berkata, “Seandainya Allah tidak ingin diri-Nya didurhakai maka dia tidak menciptakan Iblis. Iblis merupakan biang kesalahan dan itu diketahui lewat kitab-Nya.²⁷⁴

²⁷¹ Yazid bin Majah al-Qazwini, *Ṣaḥīḥ Sunan Ibn Mājah*, 65.

²⁷² Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ lī Ahkām*, jilid 3, juz 5, 90

²⁷³ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...465.

²⁷⁴ Al-Qurṭubī, *Al-jāmi’ lī ahkām*, Jilid 8, Juz 15, 310.

‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz berkata, ayat ini memberikan perbedaan antara manusia. Ia juga bisa mengandung makna bahwa setan tidak sampai menyesatkan seseorang yang ditetapkan oleh Allah bahwa ia tidak akan mendapatkan hidayah. Seandainya Allah mengetahui bahwa ia mendapat petunjuk, niscaya akan ada perantara antara dia dan mereka. Artinya kamu tidak sampai pada sesuatu melainkan dalam koridor pengetahuan-Ku.²⁷⁵

Di dalam Surah Yāsīn [36] ayat 13, Al-Qurṭubī juga mengutip ijmak dari Al-Māwardī. Allah berfirman:



Buatlah bagi mereka suatu perumpamaan, yaitu penduduk suatu negeri ketika utusan-utusan datang kepada mereka.²⁷⁶

Khiṭāb ayat ini ditujukan kepada Nabi MuḥammadSAW untuk mengambil pelajaran dari kisah sebuah penduduk (*al-qaryah*). Al-Qurṭubī mengutip pendapat Al-Māwardī dari *qawl jāmi’ al-mufassirīn al-qaryah* maknanya adalah penduduk Anṭaqiyah yang dinisbatkan kepada penduduk Anṭabis, yaitu sebuah nama daerah yang di-Arabkan. Suhailī mengatakan kata tersebut menggunakan huruf *ta’* bukan *ṭa’* yaitu *antākiyah*. Pada zaman dahulu, Fir’aun mengatakan Anṭikhis yaitu penduduk yang menyembah berhala.²⁷⁷

b. Mengkritik Ijmak

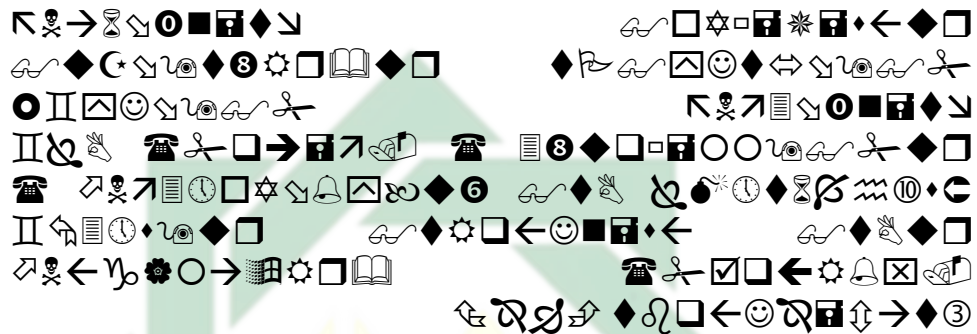
Dalam kajian tafsir maupun fikih, perbedaan pendapat di antara para

²⁷⁵ Ibid: 310

²⁷⁶ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...626.

²⁷⁷ Al-Qurṭubī, *Al-jāmi’ lī ahkām*, Jilid 8, Juz15, 11.

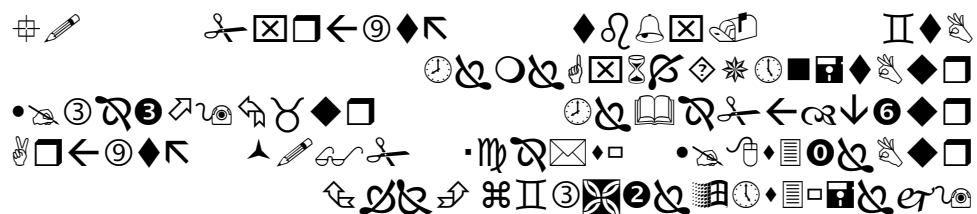
ulama adalah hal yang wajar, termasuk beberapa pendapat yang ada di dalam tafsir Al-Qurṭubī. Meskipun ia menyajikan beberapa *ikhtilāf* dan ijmak, pada bagian-bagian tertentu, Al-Qurṭubī mengkritik ijmak tersebut. Hal ini bisa diketahui di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 57:



Dan Kami naungi kamu dengan awan, dan Kami turunkan kepadamu *manna* dan *salwā*. Makanlah dari makanan yang baik-baik yang telah Kami berikan kepadamu; dan tidaklah mereka menzalimi Kami; akan tetapi merekalah yang menzalimi diri mereka sendiri.²⁷⁸

Objek yang dijadikan kritik oleh Al-Qurṭubī adalah penafsiran kata *al-salwā*. Sebagian menyatakan bahwa makna *salwa* menurut al-Ḍaḥāk, adalah *al-sumānī bi ‘ainih*. Sedangkan menurut Ibnu ‘Aṭīyah maknanya adalah *ṭair bi ‘ijmā’ al-mufasirīn*. Di sisi lain, menurut al-Mu‘arrāj bin ‘Umar al-Sadūsi, makna *al-salwā* adalah *al-‘asal*. Pendapat inikemudian dikritik oleh Al-Qurṭubī, karena makna *al-‘asal* tersebut termasuk pendapat yang salah.²⁷⁹

Contoh kedua kritik Al-Qurṭubī terhadap ijmak dapat ditemukan di dalam penafsiran Surah Al-Baqarah [2] ayat 98:



Barangsiapa yang menjadi musuh Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya,

²⁷⁸ Depag, *al-Qur’an dan Terjemahnya*,...10.
²⁷⁹ Al-Qurṭubī, *Al-jāmi’ lī ahkām*, Jilid 01, Juz 01, 287

Jibrīl dan Mikā'īl, maka sesungguhnya Allah adalah musuh orang-orang kafir.²⁸⁰

Perbedaan penafsiran di dalam ayat ini terletak pada kata *Jibrīl*. *Pertama*, *Jibrīl* merupakan *lughāh* penduduk Ḥijaz. *Kedua*, *Jabrā'īl* (huruf *jīm* di-*fathāh*) yang merupakan bacaan dari Ḥasan dan Ibnu Kathīr. *Ketiga*, *jabrā'īl* (ditambah huruf *yā'* setelah hamzah) seperti bacaan penduduk Kufah. *Keempat*, *Jabra'il* (sesuai dengan wazan *Jabra'il*) dengan dibaca pendek. Bacaan ini adalah qiraah Abū Bakar dari 'Aṣim. *Kelima*, seperti bacaan sebelumnya. Ini adalah qiraah Yaḥyā bin Ya'mar. Hanya saja pada bacaan ini huruf *lam*-nya ber-*tashdīd*(*jabrā'īll*). *Keenam*, *Jabrā'īl* dengan huruf *alīf* setelah huruf *ra'* kemudian huruf hamzah. Qiraah inilah yang dibaca oleh 'Ikrimah. *Ketujuh*, seperti qiraah sebelumnya, hanya saja setelah huruf hamzah terdapat huruf *yā'* (*Jabrā'īl*). *Kedelapan*, *Jibriyīl* (dengan dua huruf *yā'* tanpa huruf hamzah). Qiraah inilah yang dibaca oleh al-A'mash dan juga Yaḥyā bin Ya'mar. *Kesembilan*, *Jabri'īn* dengan *fathāh* huruf *jīm* kemudian huruf *harnzah* yang berharakat *kasrah*, kemudian huruf *yā'* dan *nūn*. *Kesepuluh*, *Jibrain* -dengan *kasrah* huruf *jīm*, sukun huruf *yā'*, kemudian huruf *nūn* tanpa menggunakan huruf hamzah. Ini adalah dialek kabilah Bani Asad.²⁸¹

Al-Māwardī mengatakan bahwa sesungguhnya Jibril dan Mikail itu adalah dua nama, pertama diartikan 'Abdullāh dan yang kedua Ubaidillāh, karena sesungguhnya lafal *īl* artinya adalah Allah dan *Jibr* adalah 'Abd dan *Mikā'* adalah 'Ubaid kalau digabung Jibrīl adalah 'Abdullāh dan Mikā'īl adalah 'Ubaydillāh semua penafsiran ini mengutip pendapat Ibnu'Abbās dan *laysa fī al-mufasssīrīn*

²⁸⁰ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,...19.

²⁸¹ Al-Qurṭubī *Al-jāmi' lī ahkām*, Jilid 1 Juz 2, 90.

mukhālif.

Setelah pendapat tersebut tidak diperselisihkan oleh para mufasir, kemudian Al-Qurṭubī melakukan kritik dengan mengutip pendapat Al-Naḥās, “Barang siapa yang mentakwilkan lafal *Jibr* itu ‘*Abd* dan *īl* itu ‘*Ubayd* maka ia wajib mengatakan bahwa *hādihā Jabrū’īl wa ra’aitu Jabrā’īl wa marartu bi Jibri’īl* dan perkataan ini adalah mustahil, seandainya bisa dibaca seperti itu maka wajib *tanwīn*. Namun, kenyatannya tidak *tanwīn*. Dengan demikian, kata tersebut *isim* bukan susunan *mudāf* yang terdiri dari dua *isim*. Salah satu faktor yang menguatkan pendapat ini adalah terdapat hadis dari ‘Aishah, bahwa Rasulullah SAW berdo’a:

²⁸² اللهم رب جبريل و ميكائيل و إسرافيل أعوذ بك من حرّ النار و عذاب القبر

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁸²Muḥammad bin ‘Īsa Abū ‘Īsa al-Tirmidhī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabīy, 1873), vol. 5, 484. Nomor hadis 3420.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian tentang ijmak dalam tafsir menjawab tiga rumusan masalah. Pertama; epistemologi ijmak dalam tafsir, kedua; ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī, dan ketiga; klasifikasi ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī.

1. Epistemologi Ijmak dalam Tafsir

Epistemologi ijmak dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama*, ijmak dapat diketahui dengan meneliti ungkapan para ulama yang menggunakan redaksi *ajma'a*, *ittafaqa* atau sinonimnya dan meneliti beberapa kitab tafsir yang memiliki redaksi *ajma'a* atau sinonim kata tersebut. *Kedua*, dilihat dari ruang lingkupnya, ijmak dalam tafsir terjadi pada bidang akidah, bahasa, fikih, dan sebagainya.

2. Epistemologi Ijmak dalam Tafsir al-Qurṭubī

Term ijmak yang digunakan oleh al-Qurṭubī adalah *ajma'a*, *ittafaqa*, *lā khilāfa*, dan *qāla jumhūr* atau makna yang mendekati ungkapan tersebut. Sedangkan sumber penafsiran ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī menjadi tiga, yaitu teks (*naṣ*), akal (*ijtihādiyah*) dan realitas (kenyataan sejarah).

3. Validitas ijmak dalam Tafsir al-Qurṭubī

Distingsi term ijmak dapat divalidasi berdasarkan 'partner kata' yang ada setelah redaksi ijmak tersebut. Validitas term ijmak dapat dilihat berdasarkan

makna *ḥaqīqī* dan makna *majāzī*. Makna *ḥaqīqī* yang dimaksud adalah pengambilan ijmak tersebut sudah terdeteksi di dalam teks al-Qur'an. Sedangkan makna *majāzī* yang dimaksud adalah ijmak yang diperoleh dari luar al-Qur'an. Hal tersebut sesuai hadis sahih yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim.

Berdasarkan sumber penafsirannya, validitas ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī dipetakan menjadi tiga bagian. Pertama, ijmak yang valid, yaitu memiliki sumber rujukan yang jelas, baik dari al-Qur'an, hadis, atau pendapat ulama. Kedua, ijmak yang *mulghah*, yaitu ijmak yang memutuskan makna suatu ayat sama persis dengan ayat yang tertulis. Artinya, tanpa ijmak sekalipun ayat tersebut maknanya sudah jelas, dan Ketiga, ijmak yang *over lapping*, yaitu ijmak yang menentukan makna suatu ayat, tetapi tidak ada ayatnya.

B. Implikasi Teoretis

Implikasi teoretis penafsiran al-Qurṭubī tentang ijmak dalam tafsirnya adalah menemukan beberapa kesepakatan makna ayat al-Qur'an yang sudah ditafsirkan. Temuan penelitian ini ada dua yaitu:

1. Orientasi kajian ijmak dalam tafsir lebih luas membahas berbagai bidang keilmuan. Tetapi, berbeda dengan kajian ijmak dalam fikih yang hanya membahas tentang fikih saja. Temuan dalam penelitian ini menambahkan penelitian terdahulu yang menunjukkan bahwa adanya kajian baru tentang ijmak tidak hanya dalam fikih akan tetapi tafsir juga.
2. Al-Qurṭubī menyebut ijmak dalam tafsirnya dipengaruhi oleh “partner kata” setelah kata ijmak, baik dengan menggunakan kata *Qurra'*, *Jumhūr*,

Ahl al-Sunnah, al-Muta'awwilin, Ahl fātwa dan sebagainya. Kajian ini berbeda dengan ijmak dalam ushul fiqh yang tidak dipengaruhi oleh kata setelahnya.

3. Ijmak dalam tafsir al-Qurṭubī ditinjau dari sumber penafsirannya dipetakan menjadi tiga bagian. Pertama ijmak yang valid, kedua ijmak yang *mulghah*, dan ketiga ijmak yang *over lapping*. Teori ini mengembangkan kajian ijmak yang dilakukan Khudārī yang hanya membagi ijmak menjadi ijmak dalam tafsir hanya dua yaitu ijmak *ṣaḥiḥ* dan ijmak *ghair ṣaḥiḥ* saja sedangkan dalam tafsir al-Qurṭubī ada tiga macam.

C. Keterbatasan Studi

Kajian ini hanya fokus pada dua masalah, yaitu ijmak di dalam tafsir dan term ijmak di dalam kitab *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī. Ijmak dalam tafsir, ruang lingkungannya lebih luas daripada dalam kajian fikih. Sedangkan, term yang digunakan al-Qurṭubī di dalam tafsirnya ada empat, yaitu *ajma'a*, *ittafaqa*, *lā khilāfa*, dan *qāla jumhūr*. Apabila kajian ijmak tersebut diganti objeknya, seperti kitab tafsir yang lain, maka bisa jadi hasilnya berbeda.

D. Keterbatasan Studi

Kajian ini hanya fokus pada dua masalah, yaitu ijmak di dalam tafsir dan term ijmak di dalam kitab *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī. Ijmak di dalam tafsir ruang lingkungannya lebih luas dari pada ijmak di dalam kajian fikih. Sedangkan term yang digunakan al-Qurṭubī di dalam tafsirnya ada empat, yaitu *ajma'a*, *ittafaqa*, *lā khilāfa* dan *qāla jumhūr*. Bila kajian ijmak tersebut diganti objeknya, seperti kitab tafsir yang lain, maka bisa jadi hasilnya berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āmīdi (al), Imām al-‘Alāmah Ali bin Muḥammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyād: Dār al-Ṣomī‘ī, 2003.
- ‘Ayāzi, Muḥammad ‘Ali. *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manāhijuhum*. Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Insha’ al-Islām, 1993.
- A. Huges, John. *The Philosophy Of Social Research*. New York: Longman Publishing New York, 1999.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010.
- Abū Tamīm, Muḥammad bin Ḥibān bin Aḥmad bin Ḥibān bin Mu‘ādh bin Ma‘bad. *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibān*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.th.
- Adian, Donny Gahrial. *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*. Bandung:Teraju, 2002.
- Aen, Nurol dan A. Djazuli. *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Afandi, Abdullah Khozin. *Epistemologi al-Qur’an*. Surabaya: Elkaf, 2016.
- Ahimsa, Heddy Shri. *Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya (Sebuah Pemetaan)*. Yogyakarta: CRCS, 2007.
- al-Farmawi, Abd Hay. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘i*. Kairo: Maktabah al-Miṣriyah, 1999.
- Alfian, Teuku Ibrahim. *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran Tentang Paradigma dan Sistem Islam*. Jakarta: Gema Insane, 2004.

- Anwar, Syamsul. *Epistemologi Hukum Islam dalam Mustasfa min 'Ilmi al-Uṣūl Karya al-Ghazālī*. Yogyakarta: Disertasi IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Athīr, Ibnu. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- Azra, Azumardi. *Ensiklopedi Islami*. Jakarta: PT. Ictiar Baru Van Hoeve, t.th.
- Baghāwi, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd. *Tafsīr al-Baghāwi Ma'ālim al-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 1049 H.
- Bahuthain, Ya'qūb. *al-Ijma'': Ḥaqīqatuh-Arkānuh- Shurūṭuh-Imkānuh-Ḥujjiyatuh-Ba'd Ahkāmih*. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2008.
- Baidan, Nasruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baker, Anton. *Metode-metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Bakker, A.H. *Metode-metode Filsafat*. Yogyakarta: Yayasan Pembinaan Fakultas Filsafat, t.th.
- C. Martin, Richard. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Terj. Zakiyuddin Bhaidawy. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Dahlan, Abd Rahman. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah, 2016.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: Pustaka Assalam, 2010.
- Dhahabi, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Dār al-Hadīth, 2005.
- Dimyatī, Muhammad 'Afīf al-Dīn, *'Ilm al-Tafsīr 'Uṣūluh wa Manāhijuh*. Sidoarjo: Lisān Arabī, 2016.
- Dimyatī, Muhammad 'Afīf al-Dīn, *'Irshād al-Dārisīn ilā Ijmā' al-Mufasssirīn*. Sidoarjo: Lisān Arabī, 2016.
- Effendi, Satria. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Fattah, Irfan Abd al-Hamid. *Ma'ālim Naẓariyat al-Ma'rifah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Ammān: Maktab al-Urdūn, 2000.

- Fayrūzābādiy, Majduddīn Muḥammad bin Ya‘qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīt*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2005.
- Ghazali (al), Abū Ḥāmid Muḥammad. *al-Muṣṭashfa min ‘Ilm al-Uṣūl*. Bairūt: Muassasah al-Risālah, 1997.
- Ghazali (al), Muḥammad *Al-Qur’an Kitab Zaman Kita*, Terj. oleh Masykur Hakim dan Ubaidillah. Bandung: Mizan, 1996.
- Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Bandung: Rosdakarya, 2004.
- Gufron, Abd. Wahed *Konstektualisasi Hijrah dan Jihad di Era Modern: Studi Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān Karya al-Qurṭubī*. Tesis -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017.
- Habieb, Sa’di Abu. *Persepakatan Ulama dalam Hukum Islam Ensiklopedi Ijmak*, Terj. Sahal Mahfudz dan Mustofa Bisri. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.
- Haekal, Muḥammad Husain. *Sejarah Hidup Muḥammad*, terj. Ali Audah. Jakarta: Litera AntarNusa, 2013.
- Hamlyin, D. W. “*Epistemology*” in Paul Edwards, Ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol., III. New York Macmillan Publishing Co., Inc., and The Free Press, 1972.
- Harold H. Titus dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Helfi, “Kritik Abdul Karim Amrullah Terhadap Budaya Adat di Minangkabau dalam Tafsir *al-Burhān*” Disertasi – UIN Sunan Ampel, Surabaya 2018.
- Ibnu Majjah, Abū ‘Abd Allāh bin Yazīd. *Sunan Ibnu Majjah*. Beirut: Maktabah Abī Mu‘āfi, t.th.
- Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam*. Jakarta: Prenadamedia, 2015.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Jabiry, M. Abid. *Bunyah al-Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsat Al-Arabiyyah, 1990.

- Kathīr, Ibnu *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Kairo, Dār Ihyā' al-Turāth al-Islāmi, 1988.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia 2004.
- Khairuddin, Muḥammad Al-Fatih Aḥmad. *Ensiklopedi Ijmak*. Solo: Zamzam, 2013.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Al-Ḥaramayn, 2004.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. Nor Iskandar dkk. Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Khatīb, Aḥmad Sa'ād. *Mafātīḥ al-Tafsīr*. Riyāḍ: Dār al-Tadmīriyah, 2010.
- Khatīb, Muhammad 'Ajāj. *al-Mukhtaṣar al-Wajh 'Ulūm al-Ḥadīth*. Damsik: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Khuḍarī (al), Muḥammad bin 'Abd al-Azīz bin Aḥmad. *al-Ijmā' fī al-Tafsīr*. Tesis Jāmi'ah al-Imām Ibnu Sa'ūd al-Islāmiyah, Riyāḍ, 1416.
- Marāghī (al), Aḥmad Mustofā. *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikri, 1988.
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Belukar, 2005.
- Natsir, Ridlwan. *Memahami al-Qur'an, Prespektif Baru Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indera Medika, 2003.
- O. Hashem, *Saqifah Awal Perselisihan*. Jakarta: al-Muntadzar, 1994.
- Poespoprojo, Cf. *Beberapa Catatan Pendekatan Falsafatnya*. Bandung: Remaja Karya CV, 1987.
- Praja, Juhaya S. *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam*. Bandung: Teraju, 2002.
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar*. Jakarta: Center For Strategic And International Studies, 1987.
- Qurṭubī (al). Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr, 2011.
- R. Harre, *The Philosophy Of Science: An Introductory Survey*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Rahman, Abd. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah, 2011.

- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Ramyān, Abd Allāh bin Muḥammad *Arā'u al-Qurṭubī wa al-Nāẓiri al-I'tiqādiyyah* Dār ibn Jauzi 1427 H.
- Rayis (al), Muḥammad Dhiya'. *al-Nāẓariyat al-Siyāsāt al-Islāmiyāt*. Mesir: Maktabah al-Anjlu, 1957.
- Riḍā, Aḥmad. *Mu'jam Matn al-Lughah: Mawsū'ah Lughawiyah Hadīthah*. Beirut: Dār Maktabah al-Hayah, 1958.
- Rohman, Abdur. *Tafsir Sahabat; Fakta Sejarah Penafsiran al-Qur'an Ala Sahabat Nabi*. Kediri: Parafraza, 2015.
- Ṣalih, Subḥi. *Mabāḥis fī Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Alām li al-Maḥiyīn, 1997.
- Saeed, Abdullah. *Pemikiran Islam Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2014.
- Shawkānī (al), Muḥammad bin 'Alī ibn 'Abd Allāh. *Irshād al-Fuhūl ilā Taḥqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t. Th.
- Shaybānī (al), Aḥmad bin Ḥanbal 'Abd Allāh. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Kairo: Mu'assasah Qurṭubīyah, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 2001.
- Supriadi, Dedi. *Ushul Fiqh Perbandingan*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990 M.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Maktabah Wahbah, t. th.
- Suyūti (al), Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Tabrani ZA. *Persuit Epistemology of Islamic Studies: Buku Dua Arah Baru Metodologi Studi Islam*. Yogyakarta: Ombak, 2015.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.

- Timridhī (al), Muḥammad bin ʿĪsa Abū ʿĪsa. *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, t. Th.
- Ulinnuha, Muhammad. *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*. Jakarta: Azzamedia, 2015.
- ʿUmar, Ahmad Mukhtar. *al-Muʿjam al-Mawsūʿi lī Alfāz al-Qurʾān al-Karīm wa Qirāʾatih*. Arab Saudi: Muʿassasah Suṭūr al-Maʿrifah, 2002.
- Umar, Nasaruddin dkk. *Ensiklopedia al-Qurʾan: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Van Person, C. A. *Orientasi di Alam Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia, 1980.
- W. Wildelband, *History of Ancient Philosophy*, Trans., Herbert Ernest Cushman. New York: Dover Publication Inc., 1956.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam: Dirāsah al-Islāmiyah II*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Zaqzūq, Mahmūd Ḥamdī. *Mawsūʾah al-Aʿlām al-Fikrī al-Islāmī*. Kairo: Wizārah al-Auqāf al-Majlis al-Aʿlā li Shuʿūn al-Islāmiyah, 2007.
- Zumrodi, “Qiraʾah Sabʿah: Pemaknaan dan Varian Bacaannya”, dalam Jurnal *Hermeunetik: Jurnal Ilmu al-Qurʾan dan Tafsir*, IAIN Kudus, vol. 8, No. 1 Juni (2014).

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A