

## HERMENEUTIKA AL-QURṬUBĪ: Pengaruh Ibn Aṭīyyah terhadap al-Qurṭubī dalam Tafsir *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*

Subi Nur Isnaini

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

✉ [subi.isnaini@uin-suka.ac.id](mailto:subi.isnaini@uin-suka.ac.id)

### Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji keterpengaruhan al-Qurṭubī (w. 671 H) dari Ibn Aṭīyyah (w. 451 H) dalam tafsir *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan metode deskriptif analitis. Sumber primer adalah kitab tafsir keduanya, yaitu *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* dan *al-Muḥarrar al-Wajīz*. Sedangkan sumber sekunder didapatkan dari artikel, buku, dan penelitian lainnya tentang keduanya. Artikel ini berangkat dari keniscayaan keterpengaruhan dalam setiap pemikiran dan keilmuan. Setiap penafsir pasti berada dalam situasi tertentu yang dapat mempengaruhi pemahaman dan interpretasinya atas teks yang ditafsirkan, atau dalam hermeneutika Gadamer disebut dengan *historically effected consciousness*. Artikel ini menemukan bahwa keterpengaruhan al-Qurṭubī dari Ibn Aṭīyyah sangat besar, baik dari sisi metodologis maupun pemikiran. Hal ini terlihat dari banyaknya pendapat dan pemikiran Ibn Aṭīyyah yang dinukil al-Qurṭubī dalam tafsirnya, baik dari aspek *tafsīr bi al-ma'sūr*, qiraat, gramatikal nahwu, fikih, dan hukum Islam. Namun demikian, al-Qurṭubī terkadang juga mendiskusikan, mengomentari, dan mengkritik pendapat Ibn Aṭīyyah dalam *al-Muḥarrar al-Wajīz*.

### Kata Kunci:

Hermeneutika, al-Qurṭubī, keterpengaruhan sejarah, Ibn Aṭīyyah

*Hermeneutics of al-Qurṭubī: the Influence of Ibn Aṭīyyah on al-Qurṭubī in Tafsir al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*

**Abstract**

This article aims to discuss the influence of Ibn Aṭīyyah (d. 451 H) on al-Qurṭubī (d. 671 H) in the interpretation of *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. This research is library research using descriptive analytical method. The primary sources are the two commentaries of the Quran, namely *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* and *al-Muḥarrar al-Wajīz*. As for the secondary sources are obtained from articles, books, and other research on both studies. This article starts from the inevitability of influence in every thought and science. Every interpreter is living in a certain situation in which the situation indeed gives an influence which can affect his or her understanding and interpretation of the text being interpreted. According to Gadamer's hermeneutics it is known as historically effected consciousness. This article finds that the influence of Ibn Aṭīyyah on al-Qurṭubī is very significant, either from a methodology or thought. This evidence can be seen from many opinions and thoughts of Ibn Aṭīyyah which is quoted by al-Qurṭubī in his commentary, both from the aspects of interpretation by valid reference (*bi al-ma'sūr*), reading (*qir'at*), grammar (*nahwu*), jurisprudence (*fiqh*), and Islamic law. However, al-Qurṭubī sometimes also discusses, comments on, and criticizes Ibn Aṭīyyah's opinion in "*al-Muḥarrar al-Wajīz*".

**Keywords:**

*Hermeneutics, al-Qurṭubī, historical influence, Ibn Aṭīyyah*

هرمينوطيقا القرطبي:

تأثير ابن عطية على القرطبي في تفسير الجامع لأحكام القرآن

**المخلص**

تهدف هذه الدراسة إلى فحص تأثير القرطبي (ت ١٧٦ هـ) من ابن عطية (ت ١٥٤ هـ) في تفسير الجامع لأحكام القرآن. هذا البحث هو بحث مكتبي يستخدم المنهج الوصفي التحليلي. المصدران الأساسيان لهذا البحث هما تفسير الجامع لأحكام القرآن والمُحرَّر الوجيز. بينما المصادر الثانوية فهي المقالات والكتب والأبحاث الأخرى حول كليهما. تنطلق هذه الدراسة من حتمية التأثير والتأثر في كل فكر وعلم. يجب أن يكون كل مفسر في موقف معين يمكن أن يؤثر على فهمه وتفسيره للنص المفسر، أو حسب نظرية هرمينوطيقا غادامر يطلق عليه الوعي المتأثر تاريخياً. يرى هذا البحث أن تأثير القرطبي بابن عطية كبير جداً، سواء من الناحية المنهجية أو من وجهة نظر فكرية. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الآراء والأفكار العديدة لابن عطية التي استشهد بها القرطبي في تفسيره، سواء كان من جانب التفسير بالمأثور، أم القراءات، أم النحوي، أم الفقه، أم الشريعة الإسلامية. إلا أن القرطبي أحياناً يناقش ويعلق وينتقد رأي ابن عطية في المحرر الوجيز.

**الكلمات المفتاحية:**

هرمينوطيقا، القرطبي، الوعي المتأثر تاريخياً، ابن عطية

## Pendahuluan

Dalam artikelnya yang berjudul “Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: a History of the Book Approach”, Saleh membagi karya tafsir dalam dua genre, yakni ensiklopedis dan *madrāsah*. Di antara tafsir yang masuk dalam genre ensiklopedis, yaitu tafsir *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* karya Imam al-Qurṭubī karena banyaknya jumlah referensi dan merangkum banyak karya-karya sebelumnya di bidang tafsir (Saleh 2010: 20). Tidak hanya sekedar menyampaikan pendapat mufasir sebelumnya, al-Qurṭubī juga tak jarang mendiskusikan pendapat tersebut, mengomentari ataupun mengkritiknya. Ketika menulis biografi al-Qurṭubī dalam *Ṭabaqāt al-Mālikiyyah*, Makhluḥ mengakui keilmuan dan otoritas tafsir karya al-Qurṭubī ini. Ia menyatakan bahwa tafsir *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubī yang terdiri dari 12 jilid ini merupakan salah satu karya tafsir yang agung dan berharga serta banyak menjelaskan aspek hukum, *istinbāt* dalil, *qirā’āt*, *ir’āb*, dan *nāsikh mansūkh* (Makhluḥ 2003: 1/282).

Kekayaan ilmiah tafsir al-Qurṭubī banyak menyedot perhatian para ulama dan mempengaruhi para mufasir setelahnya, baik mufasir di Kawasan Barat Islam (Libya, Tunisia, Aljazair, Maroko, Mauritania, dan Andalusia atau Spanyol saat ini) maupun Timur Islam. Syekh Sirajuddin ibn al-Mulaqqin al-Andalusi (w. 804 H) menulis sebuah karya yang meringkas tafsir *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubī (Khalifah 1941: 1/504). Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H) menukil pendapat al-Qurṭubī terkait dengan *istiwā’* dalam karyanya *as-Ṣawā’iq al-Mursalāh ‘alā al-Jahmiyyah wa al-Mu’atṭalah* (Al-Jauziyyah 1310 H: 2/234; Bal’am 1998: 292). Ibn Kaṣīr (w. 774 H) dalam karyanya *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓim* banyak merujuk pada tafsir al-Qurṭubī dan menukil pernyataan-pernyataannya (Kaṣīr 1999: 1/97; 1/205; 4/539). Begitu juga Imam asy-Syaukanī (w. 1250 H) dalam *Faḥḥ al-Qadīr: al-Jāmi’ bain Fannay ar-Riwāyah wa ad-Dīrāyah min ‘Ilm al-Tafsīr* juga banyak merujuk *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*-nya al-Qurṭubī (asy-Syaukanī 1414: 1/6; 1/90-91; 1/311). Mohamed Said Ararou menjelaskan keterpengaruhan ketiga mufasir ini dengan Imam al-Qurṭubī dalam artikelnya, *Al-Ḥarakah al-Tafsīriyyah fī al-Andalus bain al-Ta’sīr wa al-Ta’aṣṣur* dan memaparkan contoh-contohnya (Ararou 2011: 39-53). Begitu juga dengan mufasir-mufasir lainnya, seperti Muhammad asy-Syirbinī al-Khaṭīb (w. 977 H) dalam *al-Sirāj al-Munīr fī al-Fānah ‘alā Ma’rifah Ba’d Ma’āni Kalām Rabbinā al-Ḥakīm al-Khabīr* (asy-Syirbinī 1285: 4/137; 4/273; 4/554), Sulaiman bin Umar al-‘Ajilī (w. 1204 H) dalam *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah bi Tauḍīḥ Tafsīr al-Jalālain li ad-Daqāiq al-Khaṭfiyyah* (al-Jamal 2018: 1/295; 4/394-395; 4/733-736), Abu at-Ṭayyib al-Qannūjī al-Hindī (w. 1307 H) dalam *Faḥḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān* (al-Qannūjī 30; 153), dan lainnya.

Keterpengaruhannya dalam setiap pemikiran dan tradisi keilmuan menjadi sebuah keniscayaan. Sahiron menjelaskan bahwa setiap penafsir pasti berada dalam situasi tertentu yang dapat mempengaruhi pemahaman dan interpretasinya atas teks yang ditafsirkan (Syamsuddin 2017: 79) atau dalam hermeneutika Gadamer disebut dengan *historically effected consciousness* (Gadamer 2004: 301). Dalam konteks al-Qurṭubī, selain memberikan pengaruh yang besar atas pemikiran dan tradisi keilmuan selanjutnya, di sisi lain al-Qurṭubī juga terpengaruh dengan pemikiran dan keilmuan tokoh-tokoh tafsir sebelumnya, seperti aṭ-Ṭabarī (w. 310 H) dalam *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, al-Mawardī (w. 450 H) dalam *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Abū Ja'far al-Naḥḥas (w. 338 H) dalam *Irāb al-Qur'ān* dan *Ma'ānī al-Qur'ān*, az-Zamakhsyarī (w. 538 H) dalam *al-Kasysyāf*, dan Ibn Aṭīyyah (w. 541 H) dalam *al-Muḥarral al-Wajīz*. Bahkan, tafsir Ibn Aṭīyyah merupakan kitab tafsir yang menjadi rujukan utama dalam tafsir al-Qurṭubī.

Kajian tentang al-Qurṭubī telah banyak dilakukan oleh para sarjana, baik dari aspek metode penafsiran, linguistik, hukum Islam, qiraat, *uṣul fiqh*, ataupun lainnya. Dalam artikelnya, Ararou mengulas pengaruh al-Qurṭubī atas mufasir di Kawasan Timur Islam, seperti Ibn Qayyim, Ibn Kaṣīr, dan al-Syaukani. Selain itu, ia juga menyinggung keterpengaruhannya al-Qurṭubī atas mufasir sebelumnya, seperti aṭ-Ṭabarī, al-Mawardī, dan al-Kasysyāf. Namun, ia tidak secara spesifik menjelaskan tentang keterpengaruhannya Ibn Aṭīyyah atas al-Qurṭubī dalam tafsirnya. Padahal, keterpengaruhannya tersebut cukup besar, baik secara metodologi maupun substansi pemikiran (Fayd 1973: 272). Karena itu, dengan menggunakan analisis teori kesadaran keterpengaruhannya sejarah, penulis ingin mengkaji keterpengaruhannya al-Qurṭubī dari Ibn Aṭīyyah dalam tafsirnya dengan mengulas aspek-aspek keterpengaruhannya tersebut dan memberikan contohnya.

### **Biografi al-Qurṭubī dan Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān***

Al-Qurṭubī memiliki nama lengkap Abū Abdillāh Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Faraj al-Anṣarī al-Khazrajī al-Qurṭubī ('Imad 1351: 5/335). Imam al-Qurṭubī lahir di Cordoba, salah satu kota besar di Andalusia dan wafat di Mesir tahun 671 H (az-Ẓahabī 1987: 15/229). Para sejarawan yang membahas biografinya tidak menuliskan kapan al-Qurṭubī lahir dan melakukan perjalanan ke Kawasan Timur Islam hingga menetap dan wafat di Mesir. Namun, mereka memperkirakan bahwa al-Qurṭubī lahir pada awal abad ke-7 Hijriyah atau akhir abad ke-6 Hijriyah (Bal'am 1998: 86-87).

Tidak banyak keterangan dalam sumber sejarah tentang keluarga dan kehidupan pribadi al-Qurṭubī pada umumnya, terutama pada di masa kecil

dan mudanya. Tidak ditemukan penjelasan terkait bagaimana pertumbuhannya dalam keluarganya, serta kehidupannya bersama istri, dan anaknya. Al-Muqri dalam *al-Nafkh at-Ṭayyib* menuturkan bahwa al-Qurṭubī menikah dengan wanita muslimah asal Andalus yang juga pindah ke Mesir dan menetap tinggal di Asyūṭ, Mesir (Al-Muqri 1939: 2/409). As-Suyūṭī dalam *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* menambahkan bahwa al-Qurṭubī memiliki putra yang bernama Syihābuddīn Ahmad yang disinyalir mendapatkan ijazah atas periwayatan kitab tafsir al-Qurṭubī dari ayahnya (as-Suyūṭī 1396: 29).

Sosok Imam al-Qurṭubī sendiri dikenal sebagai seorang yang ‘alim, *wira’i*, dan zuhud. Al-Qurṭubī menghabiskan waktunya untuk ibadah, membaca, dan menulis. Keilmuannya diperoleh dari belajar kepada para *masyāyikh* di Andalus, Maghrib, dan Mesir. Para guru ini yang tentunya mempengaruhi pembentukan karakter dan keilmuan al-Qurṭubī. Di antara guru-guru al-Qurṭubī: Abū al-‘Abbās Ahmad bin ‘Umar al-Qurṭubī (w. 656 H) seorang pakar hadis dan fikih di Cordoba (Kaṣīr n.d.: 13/213); Abū ‘Amir Yaḥyā bin ‘Abdurrahmān ibn Rabi’ al-Asy’arī (w. 633 H) seorang *Qaḍī* Cordoba, pakar bahasa, hadis, dan sastra (al-Murrākasyī 2012: 5/318); Abū Ja’far Aḥmad al-Qaisī al-Qurṭubī (w. 643 H), pakar qiraat kota Sevilla (al-Murrākasyī 2012: 1/484; Makhluṭ 2003: 182), ‘Abdul Wahhāb ibn Ruwaj (w. 648 H), ulama fikih dan hadis (‘Imad 1351: 5/242); Abū al-Ḥasan ‘Alī bin ‘Abdullāh (al-Qurṭubī 1964: 4/209); Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Hibatullāh al-Lakhamī (‘Imad 1351: 5/246); Abū ‘Alī al-Ḥasan al-Naisaburī (‘Imad 1351: 5/242), dan lainnya.

Setelah belajar dan mengaji dengan ulama Alexandria dan Mesir, al-Qurṭubī wafat pada tahun 671 H di kota al-Minya, Asyūṭ, Mesir. Al-Qurṭubī menulis beberapa karya, di antaranya: *at-Tiẓkār fī Afḍal al-Aẓkār*, *at-Taẓkirah bi Aḥwāl al-Mautā wa Umūr al-Ākhirah*, *Qam’ al-Ḥirsh bi az-Zuhd wa al-Qanā’ah*, *al-Muqtabas fī Syarḥ al-Muwaṭṭa’*, *al-Asnā fī Syarḥ Asmā’ Allah al-Ḥusnā*, *al-Luma’ al-Lu’lu’iyyah*, *al-‘Ilām fī Ma’rifah Maulid al-Muṣṭafā*, *Manhaj al-‘Ibād wa Maḥajjah as-Sālikīn wa az-Zuhhād*, *at-Taqrīb li Kitāb at-Tamhīd*, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān wa al-Mubīn limā Taḍammanah min as-Sunnah wa Ayy al-Furqān* yang sedang dikaji sekarang, dan karya-karya lainnya (Ibn Fariḥūn n.d.).

### Kondisi Sosial Budaya dan Politik Masa al-Qurṭubī

Al-Qurṭubī hidup pada masa Daulah Muwaḥḥidin di Andalus yang didirikan oleh Muḥammad bin ‘Abdullāh bin Taumart setelah runtuhnya Daulah Murabiṭīn (az-Zirikli 1980: 6/228). Daulah Muwaḥḥidin dikenal dengan kekuatan militer terbesar dalam sejarah Andalus dan pasukannya

memiliki kemampuan yang luar biasa dalam peperangan ('Anan 1964: 1/26). Sebagian besar kota-kota besar di Andalus berhasil ditaklukkan pada masa Daulah Muwaḥḥidin, seperti Granada pada tahun 549 dan Bahah pada tahun 555 H (an-Naḍurī n.d.: 2/792), Sevilla pada masa pemerintahan 'Abdul Mu'min bin 'Alī tahun 558 H (al-Murrākasyī 1949: 210), dan Algeciras pada tahun 591 H di bawah pemerintahan Ya'qūb al-Manṣūr ('Anan 1964: 2/196), yang dikenal dengan nama perang *al-Arak* (*Alarcos*) dengan kemenangan di tangan kaum muslim (Zalaṭ n.d.: 106).

Karena kekalahan besar yang dialami oleh pasukannya, Raja Kastila Alfonso VIII mengajukan gencatan senjata dan disetujui oleh Ya'qūb al-Manṣūr. Akan tetapi, pada tahun 609 H, ia melanggar perjanjian gencatan senjata dan mengepung serta menyerang pasukan Islam hingga pasukan Islam kalah dan menjadi awal dari runtuhnya Daulah Muwaḥḥidin (al-Murrākasyī 1949: 321). Keadaan ini diperparah dengan tidak stabilnya kondisi politik negara, hingga akhirnya Cordoba jatuh pada tahun 633 H dan Raja Abu Ya'qūb al-Mustansir Billāh menjadi raja terakhir Daulah Muwaḥḥidin (Salim 1971: 1/153). Al-Qurṭubī menceritakan tragedi ini dalam tafsirnya dengan ungkapan kesedihannya:

“Musuh telah menguasai negeri kami, mengambil alih kepemimpinan atas kami, merampas harta kami dengan fitnah-fitnah yang disebarkan hingga kami saling membunuh dan merampas harta satu sama lain...” (al-Qurṭubī 1964: 7/9-10).

Ungkapan kesedihan al-Qurṭubī atas kondisi Andalusia setelah runtuhnya Daulah Muwaḥḥidin terekam dalam karya-karyanya. Dalam tafsirnya, beberapa kali al-Qurṭubī menggambarkan kondisi Andalusia setelah kekalahan pasukan Islam atas tentara Raja Kastila. Ia menjelaskan kondisi psikologis masyarakat muslim Andalus saat itu:

“Karena ketidaktahuan kita, nafsu kita yang menguasai atas diri kita, dan kemenangan musuh terkutuk atas kita telah menjadikan kita lebih hina dari tempat tidur, lebih rendah dari tempat tidur, dan tidak ada daya dan upaya melainkan dari Allah yang Maha Tinggi lagi Maha Agung.” (al-Qurṭubī 1964: 14/122).

Karena penangkapan, pembunuhan, penindasan, dan pengusiran yang dilakukan oleh penguasa Kastila terhadap umat Islam, akhirnya al-Qurṭubī memutuskan untuk melakukan perjalanan ke dunia Timur dan akhirnya menetap di Mesir. Sesampainya di Mesir, al-Qurṭubī mendapati Mesir pada masa Dinasti Ayyubiyah dengan kondisi sosial yang tidak jauh berbeda dari kondisi sosial Andalusia yang menyedihkan. Setelah wafatnya Ṣalahūddin al-Ayyubi umat Islam di Mesir mengalami perpecahan dan pertikaian atas kepemimpinan, khususnya pada masa Daulah al-Mamluk (al-Qurṭubī 2003: 117). Setelah satu tahun kekuasaan Kerajaan Mamluk terjadi perselisihan internal Mesir atas otoritas kepemimpinan, apalagi

ditambah dengan serangan bangsa Mongol ke Mesir. Meskipun penguasa Mamluk mampu mengusir Mongol dari Mesir, namun perselisihan internal tidak dapat dihindari dan menjadikan kondisi sosial Mesir tidak kondusif (Syalabī 1988: 5/214-245).

Terkait dengan kondisi sosial Andalusia pada masa al-Qurṭubī, masyarakat Andalusia merupakan masyarakat yang majemuk dari sisi agama yang dianut maupun kesukuan. Masyarakat Andalusia terdiri dari suku Arab dan Barbar. Sebagian beragama Islam, Nasrani, dan Yahudi. Suku Barbar sendiri merupakan suku bangsa asli Maroko yang menjadi pendiri Daulah Umayyah di Andalusia. Dari sisi moral dan tradisi sosial, al-Qurṭubī menggambarkan masyarakat Andalusia dan Mesir saat itu dengan dekadensi moral. Al-Qurṭubī mengharamkan aktivitas mandi di *ḥammam* (pemandian umum air panas) yang menjadi kebiasaan di kalangan masyarakat Mesir saat itu karena terbukanya aurat di antara mereka yang mandi. (al-Qurṭubī 1964: 12/224). Kasus suap menyuap di kalangan penguasa saat itu juga tak luput dari perhatian al-Qurṭubī. Dalam tafsirnya ia menyebutkan bahwa para penguasa masa itu merupakan pelaku dan penerima kasus suap, yang mana hal ini menunjukkan merebaknya kemunduran moral dan kasus kejahatan lainnya (al-Qurṭubī 1964: 2/202).

### Pengaruh Ibn Aṭīyyah atas Imam al-Qurṭubī

#### *Pengaruh metodologis*

*Al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn Aṭīyyah merupakan salah satu kitab tafsir yang menjadi rujukan utama dalam tafsir *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an* (Fayd 1973: 272). Karena keluasan isi dan banyaknya referensi yang digunakan, Walid Saleh memasukkannya dalam kategori tafsir ensiklopedis (Saleh 2010: 20). Ibn Khaldun merekam tafsir Ibn Aṭīyyah sebagai tafsir yang merangkum tafsir-tafsir sebelumnya dan memilah riwayat-riwayat yang sah dari yang tidak. Lebih jauh, Ibn Khaldun (1379: 998) menambahkan bahwa metode ini diikuti oleh al-Qurṭubī. Ibn Fariḥūn (n.d.: 317) mengomentari tafsir al-Qurṭubī sebagai tafsir yang paling bermanfaat dan berkontribusi besar dalam tradisi keilmuan Islam.

Dalam pendahuluan (*muqaddimah*) tafsirnya, al-Qurṭubī menuliskan metode yang ia ikuti dalam tafsirnya secara garis besar (al-Qurṭubī 1964: 1/3):

“Dan syarat saya dalam kitab ini menisbahkan perkataan kepada siapa yang mengatakan, hadis-hadis pada perawinya, karena dikatakan bahwa di antara berkahnya ilmu adalah ketika pernyataan-pernyataan dinisbahkan kepada pemiliknya. Dan seringkali hadis-hadis dalam kitab fikih dan tafsir

sifatnya *mubham*, tidak diketahui siapa perawinya kecuali dengan mengkajinya di kitab-kitab hadis..... Dan saya tidak menuliskan kisah-kisah yang dituliskan para mufasir dan para sejarawan kecuali yang memang diperlukan dan tidak bisa ditinggalkan dalam penjelasan makna ayat ataupun hukum tertentu. Saya menggunakannya untuk menjelaskan hukum dari masalah-masalah fikih, mengarahkan pembelajar pada hukum-hukum tersebut, sehingga setiap ayat yang mencakup satu, dua, atau lebih hukum terdiri dari *mas'ail* yang kami jelaskan di dalamnya *asbāb an-nuzūl*, penjelasan kata-kata *garib*, dan hukum. Sedangkan ayat yang mengandung hukum, maka saya berikan penjelasan tafsir atau takwil ayat tersebut.”

Jika dibandingkan apa yang disampaikan al-Qurṭubī ini dengan metode penafsiran Ibn Aṭīyyah dalam *al-Muharrar al-Wajīz*, maka terlihat bahwa al-Qurṭubī terpengaruh dengan metode Ibn Aṭīyyah dalam tafsirnya dengan menggunakan dan menggabungkan *tafsīr bi al-ma'sūr* dan *bi ar-ra'y*. Hal ini terlihat dari ungkapan al-Qurṭubī menisbahkan perkataan kepada siapa yang mengatakan, hadis-hadis pada perawinya, menjelaskan *asbāb an-nuzūl*, dan menjelaskan tafsir dan takwil ayat. Akan tetapi, al-Qurṭubī lebih unggul dari Ibn Aṭīyyah dalam hal *takhrīj* hadis. Al-Qurṭubī merespons apa yang belum dilakukan oleh Ibn Aṭīyyah, yaitu melengkapi hadis-hadis yang ia tuliskan dalam tafsirnya dengan men-*takhrīj*-nya (Zalaṭ: 395; Fayd 1973: 272).

Selain itu, jika kita menelaah dan mengkaji tafsir Ibn Aṭīyyah, akan kita dapati bahwa al-Qurṭubī juga terpengaruh dari Ibn Aṭīyyah dalam hal metodologi, seperti menyebutkan ragam qiraat dan menjelaskan qiraat yang mutawatir, *syaz*, dan sahīh, serta memberikan porsi yang besar dalam mengkaji sisi bahasa dan gramatikal Arab (Fayd 1973: 272). Namun, metode al-Qurṭubī berbeda dari Ibn Aṭīyyah terkait dengan sikap keduanya atas riwayat-riwayat Israiliyyat. Al-Qurṭubī lebih banyak menuliskan riwayat-riwayat Israiliyyat dan terkadang tidak memberikan komentar ataupun kritikan atas riwayat tersebut. (Zalaṭ: 410). Dalam hal ini, al-Qurṭubī tidak konsisten dalam menerapkan metode yang ia sampaikan di *muqaddimah* tafsirnya (Al-Qurṭubī 1964: 1/3): “*wa aḍribu ‘an kaṣīr min qaṣaṣ al-mufasssīrīn wa akhbar al-muarrikhīn illā mā lā budda minhu wa lā ganiyya ‘anhu li at-tabyīn.*” Redaksi yang disampaikan al-Qurṭubī mirip dengan pernyataan Ibn Aṭīyyah dalam *muqaddimah* tafsirnya (Al-Andalusy 1422: 1/34): “*la aḥkur min al-qaṣaṣ illā mā lā tanfakku al-ayah illā bih.*”

Ketiga aspek utama tersebut, menggunakan dan menggabungkan metode tafsir *bil ma'sūr* dan *bi ar-ra'y*, menyebutkan ragam qira'at disertai penjelasan yang mutawatir, serta besarnya perhatian atas aspek bahasa

dan gramatikal Arab, merupakan bentuk keterpengaruhan al-Qurṭubī atas Ibn Aṭīyyah dari sisi metodologi. Sedangkan, keterpengaruhan al-Qurṭubī dari sisi substansi penafsiran akan dipaparkan dalam pembahasan selanjutnya.

#### *Pengaruh dalam penafsiran*

Keterpengaruhan al-Qurṭubī dari Ibn Aṭīyyah dalam kitabnya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* dari pemikiran dan penafsirannya terlihat dari pernyataan-pernyataan Ibn Aṭīyyah yang dinukil oleh al-Qurṭubī, dan komentar-komentar serta kritikan yang dilontarkan al-Qurṭubī pada Ibn Aṭīyyah. Al-Qurṭubī banyak sekali menukil pernyataan-pernyataan dan pendapat Ibn Aṭīyyah dalam beberapa aspek, seperti pengutipan pendapat-pendapat para ulama sebelumnya, aspek penjelasan qiraat, aspek gramatikal bahasa Arab, aspek balagh, aspek fikih, dan hukum Islam. Ketika menukil pendapat-pendapat Ibn Aṭīyyah dalam tafsirnya *al-Muḥarrar al-Wajiz*, seringkali al-Qurṭubī menisbahkan pendapat tersebut langsung kepada Ibn Aṭīyyah. Akan tetapi, terkadang al-Qurṭubī tidak memberikan keterangan dan tidak menisbahkannya kepada Ibn Aṭīyyah, dan bahkan terkadang justru mengakuinya sebagai pendapatnya sendiri dengan kata “*qultu*”. Berikut penjelasan dari pendapat Ibn Aṭīyyah yang dikutip oleh al-Qurṭubī, serta komentar-komentar dan kritiknya atas pendapat Ibn Aṭīyyah yang lain.

#### **Pendapat-pendapat Ibn Aṭīyyah yang Dinukil al-Qurṭubī**

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa al-Qurṭubī banyak menukil pernyataan serta pendapat Ibn Aṭīyyah dalam beberapa aspek, yaitu: aspek *tafsir bil ma'sur*, aspek qiraat, aspek gramatikal nahwu, aspek balagh, serta aspek fikih dan hukum. Berikut penulis paparkan penjelasan dan beberapa contoh pendapat Ibn Aṭīyyah yang dikutip oleh al-Qurṭubī di masing-masing aspek keilmuan untuk menunjukkan keterpengaruhan al-Qurṭubī atas Ibn Aṭīyyah dalam aspek-aspek tersebut.

#### *Aspek tafsir bi al-ma'sur*

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya bahwa al-Qurṭubī terpengaruh dengan Ibn Aṭīyyah dari sisi metodologis, di antaranya dari aspek *tafsir bil ma'sur*. Dalam hal ini, al-Qurṭubī banyak menukil pernyataan dan pendapat Ibn Aṭīyyah atas riwayat-riwayat serta pendapat para ulama sebelumnya seperti dalam penafsiran surah al-Baqarah/2: 35. Ketika

menjelaskan makna ayat ini, al-Qurṭubī menyebutkan perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait dengan *asy-syajarah* yang dimaksud dalam ayat. Ibn Mas'ūd, Ibn Abbās, Sa'id bin Jubair, dan Ja'dah bin Hubairah mengatakan bahwa pohon yang dimaksud dalam ayat ini adalah anggur, karena itu *khamr* diharamkan. Pendapat lain dari Ibn Abbās, Abū Malik, dan Qatādah menyatakan bahwa pohon yang dimaksud adalah tangkai yang bijinya seperti ginjal sapi, rasanya lebih manis dari madu dan lebih lembut dari yogurt, sebagaimana dikatakan oleh Wahb bin Munabbih. Ketika Allah menerima tobat Nabi Adam, Allah menjadikannya makanan bagi anak keturunan Adam. Al-Jurajj meriwayatkan dari sebagian sahabat bahwa yang dimaksud adalah pohon tin, senada dengan yang diriwayatkan oleh Sa'id dari Qatādah. Al-Qurṭubī menutup perbedaan pendapat di antara para ulama dengan menukil pendapat Ibn Aṭīyyah (Al-Andalusy 1422: 1/127; Al-Qurṭubī 1964: 1/305).

“Dan pendapat-pendapat tentang *ta'yin asy-syajarah* ini tidak ada sumbernya dari hadis Nabi, dan sikap yang benar adalah yakin bahwa Allah telah melarang Adam dari mendekat ke pohon, lalu Adam melanggar larangan tersebut dan makan buah dari pohon itu.”

Contoh lain adalah ketika al-Qurṭubī menafsirkan surah al-Baqarah/2: 187. Dalam masalah yang kelima al-Qurṭubī menyebutkan perbedaan pendapat para ulama tentang makna ayat “*wabtagu ma kataba Allah lakum*”, Ibn Abbās, Mujāhid, Hakam bin Uyainah, Ikrimah, Hasan, Saddi, Rabi', dan al-Ḍaḥḥāk berkata bahwa makna *ma kataba Allah lakum* adalah anak, sesuai dengan keterkaitannya dengan lafaz sebelumnya “*falāna bāsyiruhunn*”. Selain itu, Ibn Abbās juga berpendapat bahwa apa yang ditetapkan oleh Allah adalah Al-Qur'an. Hal ini dikuatkan oleh *statement* al-Zujjaj bahwa maknanya adalah raihlah Al-Qur'an dengan apa yang diharamkan bagimu dalam Al-Qur'an dan apa yang diperintahkan kepadamu. Diriwayatkan dari Ibn Abbās dan Mu'āz bin Jabal bahwa maknanya adalah raihlah *lailatul qadar*, sedangkan Qatādah berpendapat bahwa yang dimaksud adalah raihlah *rukḥṣah* dan *tawassu'ah*. Al-Qurṭubī mengakhiri perbedaan pendapat ini dengan menukil pendapat Ibn Aṭīyyah yang mengatakan bahwa perkataan Qatādah merupakan pernyataan yang baik (al-Qurṭubī 1964: 2/318).

Dalam dua kasus ini, terlihat bahwa al-Qurṭubī menyebutkan ragam pendapat yang disampaikan oleh para ulama terkait dengan makna ayat yang dimaksud, dan mengakhirinya dengan menukil pendapat Ibn Aṭīyyah yang mengkritik pendapat-pendapat sebelumnya pada contoh pertama, dan mengapresiasi pendapat Qatādah pada contoh kedua. Di sini, al-Qurṭubī seolah menyetujui dan mengamini pendapat Ibn Aṭīyyah serta

mengambil sikap yang serupa terkait dengan penafsiran ayat 35 dan 187 dari surah al-Baqarah.

#### Aspek qiraat

Ibn Aṭīyyah dikenal sebagai mufasir, ahli bahasa serta pakar qiraat. Tafsirnya, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, menjadi rujukan terutama dalam hal qiraat bagi tafsir-tafsir setelahnya, seperti Abū Ḥayyān al-Andalusī, az-Zamakhsharī, dan al-Qurṭubī. Jika kita menelaah tafsir al-Qurṭubī, akan didapati banyaknya pendapat Ibn Aṭīyyah terkait dengan qiraat yang dinukil oleh al-Qurṭubī. Di antaranya yaitu ketika menafsirkan surah al-Baqarah/2: 178.

فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَحْيِهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ

“...Tetapi barang siapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula)...”.

Terkait penjelasan ayat ini Imam al-Qurṭubī mengatakan,

“Ayat ini merupakan ketentuan dan nasihat dari Allah Swt. bagi pemohon untuk mengikuti keputusan dengan baik, dan melakukannya dengan baik juga. Namun apakah ketentuan ini dianjurkan (sunnah) atau sebagai ketentuan yang wajib. Jika kalimat *fattibā’un bil-ma’rūf* dibaca dalam bentuk *i’rāb rafa* menjadi *fattibā’un bil-ma’rūf*, bagi siapa saja yang memperoleh maaf dari saudaranya, wajib baginya mengikutinya dengan baik dan membayar *diat* (tebusan) kepadanya dengan baik (pula). Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Imam an-Naḥḥās bahwa kalimat *faman ‘ufiya* sebagai *jawab wa syarṭ*, maka kata *fattiba’* yang ber-*i’rāb rafa’* sebagai *muḥtada’* yang kemudian berimplikasi bahwa menjadi keharusan untuk melakukan dan mengikuti dengan baik. Namun demikian, untuk narasi teks selain Al-Quran, bisa saja dibaca dengan *fattibā’an* dan *adā’an* dalam bentuk masdar. Ibn Aṭīyyah menyebutkan bahwa Ibrahim bin Abi Ablah membaca dengan *fattibā’an* (dibaca *naṣab*). Sedangkan kalau dibaca *rafa’* memiliki makna wajib seperti pada firman Allah pada surah al-Baqarah/2: 229, *fa imsākun bi ma’rūf* (hendaknya dapat menahan untuk tetap menjadi istrinya dengan baik), Adapun dalam arti sunah atau dianjurkan dalam bentuk *naṣab* seperti pada firman Allah surah Muhammad/47: 4, *faḍarbar riqāb* (maka pukullah batang leher mereka).” (al-Qurṭubī 1964: 2/255)

Contoh lain pendapat Ibn Aṭīyyah dari aspek qiraat yang dinukil oleh al-Qurṭubī yaitu pada firman Allah surah al-Baqarah/2: 51.

وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ

“Dan (ingatlah) ketika Kami menjanjikan kepada Musa empat puluh malam. Kemudian kamu (Bani Israil) menjadikan (patung) anak sapi (sebagai sembah) setelah (kepergian)nya, dan kamu (menjadi) orang yang zalim.”

Dalam penafsirannya atas ayat di atas al-Qurṭubī membahas lafaz «وعدنا» dan mengulas pendapat ulama terkait dengan aspek qiraah lafaz tersebut,

“Abū ‘Amr membaca kata «وعدنا» tanpa alif mad setelah huruf wawu, bacaan ini juga dipilih dan dikuatkan oleh Abu Ubaid dan menolak bacaan «واعدنا» dengan alif setelah huruf wawu. Abu Ubaid menyebutkan bahwa *al-muwā’adah* (melakukan perjanjian) sebagai bentuk isim *maṣḍar* dari kata واعد hanya dilakukan oleh manusia dan tidak dilakukan oleh Allah Swt. Adapun Allah yang Maha Esa, Dialah satu-satunya dalam membuat *al-wa’du* dan *al-wa’id* (janji dan ancaman). Berdasarkan konteks ini, maka didapati dalam Al-Qur’an, seperti dalam surah Ibrāhīm/14: 22, al-Faṭḥ/48: 29 dan al-Anfāl/8: 7, seperti disebutkan Makkī bahwa secara *ẓahir* memang Allah Swt. melakukan perjanjian dengan Musa dan bukanlah janji dari Musa, karenanya secara *ẓahir* nas Al-Qur’an tersebut dapat dikatakan bahwa perbuatan melakukan perjanjian itu dinisbahkan kepada Allah Swt. yang melakukan perjanjian dengan Musa, dan bukanlah janji dari Musa. Qiraah وعدنا ini sesuai dengan qiraah al-Ḥasan, Abū Rajā’, Abū Ja’far, Syaibah, dan ‘Īsā bin ‘Amr serta Imam Qatādah dan Ibn Abī Ishāq. Hal ini dikuatkan juga oleh komentar dari Abū Ḥātim bahwa bacaan atau qiraah yang umum di kalangan mereka adalah وعدنا tanpa alif setelah huruf wawu, sebab *al-muwā’adah* secara umum dipakai antara sesama makhluk dan kelompok yang berada dalam posisi setara, seperti seseorang yang melakukan perjanjian dengan sahabatnya. Makkī menyebutkan bahwa *al-muwā’adah* aslinya berasal dari dua pihak, namun sejumlah kata dalam bahwa Arab yang ber-wazan *al-mufā’alah*, seperti *al-muwā’adah* dilakukan oleh satu pihak saja. Karenanya lafaz *al-muwā’adah* diartikan perjanjian dari Allah hanya khusus untuk Nabi Musa saja dan semakna dengan kata وعدنا. Oleh karena itu, dua bacaan tersebut mempunyai satu arti yang sama. An-Naḥḥās menyebutkan bahwa bacaan atau qiraah «واعدنا» lebih baik dan lebih bagus sebagaimana pendapat atau qiraah dari Mujāhid, al-A’raj, Ibn Kaṣīr, Nāfi’ dan al-A’masy, Ḥamzah, dan al-Kisā’i. Hal ini dikarenakan sebagai bentuk pemenuhan janji oleh Nabi Musa dan tidak dalam arti *al-wa’du* dan *al-wa’id* (memberi janji dan ancaman). Abū Ishāq az-Zajāj juga mendukung pendapat ini (qiraah «واعدنا») karena lebih baik sebab ketaatan untuk menerima dan melaksanakan janji dalam koridor *al-muwā’adah*. Allah memberikan janji dan Musa menerima dan mengikuti janji tersebut. Ibn Aṭīyah berpendapat bahwa apa yang disampaikan oleh Abū ‘Ubaidah di awal pembahasan ini dengan menguatkan qiraah «وعدنا» tidaklah benar dan kurang tepat sebab penerimaan Musa terhadap janji Allah dan konsistensi serta komitmennya dalam koridor *al-muwā’adah*

kepada Allah Swt. Abū Ishāq mengatakan bahwa «واعدنا» di sini baik dibaca dengan alif karena ketaatan dalam menerima setara dengan *muwā'adah*. Maka, dari Allah ia berarti janji dan dari Musa berarti menerima dan mengikuti yang setara dengan *muwā'adah* (perjanjian). Hal ini dikatakan oleh Ibn Aṭīyyah,” (al-Qurṭubī 1964: 1/394)

Dalam penjelasan surah al-Baqarah/2: 178, al-Qurṭubī mengulas perbedaan qiraat *lafaz fattiba'* dan implikasi maknanya dengan menukil perkataan Ibn Aṭīyyah. Begitu juga pada penjelasan surah al-Baqarah/2: 51, al-Qurṭubī mengulas perbedaan pendapat antara ulama tentang qira'at *lafaz wa'adnā*, dan mengutip diskusi dari setiap pendapat yang diambil Ibn Aṭīyyah dalam tafsirnya *al-Muḥarrar al-Wajīz*. Al-Qurṭubī juga mengutip dan mengimani pendapat Ibn Aṭīyyah yang menyangkal perkataan Abū 'Ubaidah yang merajihkan qira'ah *wa'adnā* (tanpa alif) (Al-Qurṭubī 1964: 1/394).

#### *Aspek gramatikal bahasa*

Di antara karakter para ahli tafsir di Kawasan *al-Garb al-Islami* (Kawasan Barat Islam) selain perhatian terhadap qiraat, mereka juga memiliki perhatian yang kuat terhadap kajian gramatikal bahasa Arab. Demikian halnya juga yang dilakukan oleh Al-Qurṭubī yang juga sering menyebutkan pendapat Ibn Aṭīyyah terkait gramatikal bahasa Arab pada ayat. Beberapa di antaranya adalah pada firman Allah surah an-Nisā'/4: 85.

وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا

“... dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.

Dalam menjelaskan makna ayat ini, al-Qurṭubī membahas aspek gramatikal bahasa Arab lafaz *muqītā*. Ia menjelaskan bahwa lafaz “مقيتا” bermakna *muqtadirā* (Maha Kuat). Pemaknaan kata *muqītā* dengan *muqtadirā* oleh Al-Qurṭubī menukil apa yang disebutkan oleh Ibn Aṭīyyah berdasarkan syair Arab yang disampaikan oleh az-Zubair bin 'Abdul Muṭṭalib, salah satu paman Nabi Saw., yaitu:

وَدَيْرِي صَغِيرٍ كَفَفْتُ النَّفْسَ عَنْهُ ... وَكُنْتُ عَلَىٰ مَسَاءَتِهِ مُقْتِدِرًا

(Orang yang memiliki sifat dendam aku menutup diri darinya, dan aku *muqita* (kuat) terhadap segala hinaannya) (Al-Qurṭubī 1964: 5/296).

Al-Qurṭubī melanjutkan penjelasannya,

“Maksud dari ayat tersebut di atas adalah bahwa Allah memberikan kepada setiap orang kekuatan. Seperti yang disabdakan oleh Nabi Muhammad,

كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَتَّقِي

'Cukuplah dosa bagi seseorang yang menyia-nyitakan siapa saja yang menjadi atau dalam kekuatannya.' Yaitu siapa saja yang berada dalam tanggung jawabnya yang menjadi kewajibannya, seperti keluarga dan lainnya, demikian disebutkan oleh Ibn Atiyyah." (al-Qurṭubī 1964: 5/296)

Selain contoh di atas, Al-Qurṭubī juga di antaranya menukil dari Ibn Atiyyah dari sisi kebahasaan saat membahas surah al-Baqarah/2: 217 terkait melakukan peperangan di bulan-bulan haram atau suci. Firman Allah:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرًا بِهِ  
وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ

Meraka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, "Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Tetapi menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah..." (al-Baqarah/2: 217)

Al-Qurṭubī menjelaskan:

"Kata «*وصد عن سبيل الله*» sebagai *mubtada'*, dan kata «*وكفر به*» *aṭaf* kepada kata «*صد*». Sedangkan kata «*والمسجد الحرام*» *aṭaf* kepada kata «*إخراج*», «*سبيل الله*», «*أكبر منه*» *aṭaf* kepada kata «*صد*», sedang *khavar*-nya adalah «*أكبر عند الله*» maksudnya adalah dosa yang lebih besar daripada melakukan peperangan di bulan-bulan haram, demikian yang disebutkan oleh al-Mubarrad dan lainnya. Pendapat ini adalah pendapat yang benar karena panjangnya masa dalam melarang orang melakukan tawaf di Ka'bah. «*وكفر به*» maksudnya adalah kufur kepada Allah. Ada yang berpendapat ingkar terhadap pelaksanaan haji dan Masjidilharam. «*إخراج أهله منه أكبر*» yaitu lebih besar dosa dan akibatnya dari sisi Allah dibandingkan dengan melakukan peperangan di bulan-bulan haram. Al-Farrā' menyebutkan bahwa kata «*ه*» *aṭaf* kepada kata «*كبير*» sedangkan kata «*المسجد*» *aṭaf* kepada huruf «*ه*» pada «*به*». Dengan demikian, perkataan ini menjadi sesuai, bersambung, dan tidak terputus. Ibn Atiyyah memberi komentar bahwa apa yang disampaikan oleh Al-Farrā' ini tidaklah tepat, karena meng-*aṭaf*-kan kata «*وكفر به*» yaitu kufur kepada Allah kepada kata «*كبير*», dengan arti seperti ini maka mengusir para pengunjung Masjidilharam lebih besar dosanya bila dibandingkan dengan kufur kepada Allah dan ini tidaklah benar. Makna yang sebenarnya seperti pendapat jumhur ulama adalah bahwa kalian kaum kafir Quraisy telah membesar-besarkan kesalahan atas kami terkait dengan peperangan di bulan-bulan haram, padahal sesungguhnya apa yang kalian kerjakan berupa mencegah dan melarang orang menuju

jalan Allah dan masuk Islam, atas kekafiran kalian, dan pengusiran yang kalian lakukan bagi pengunjung Masjidilharam sebagaimana yang kalian lakukan kepada Rasulullah dan para sahabatnya itu lebih besar dosa dan kesalahannya di hadapan Allah,” (al-Qurṭubī 1964: 3/45-46).

Dari dua contoh aspek gramatika bahasa yang dinukil Al-Qurṭubī dari tafsir *al-Muḥarrar al-Wajīz* Ibn Aṭīyyah, terlihat jelas kecenderungan Al-Qurṭubī lebih menguatkan pendapat Ibn Aṭīyyah meskipun tidak secara langsung tertulis dalam tafsirnya. Hal itu bisa dibaca saat al-Qurṭubī menampilkan pendapat dan komentar Ibnu Aṭīyyah di akhir setiap diskusi permasalahan kebahasaan yang dimunculkan.

#### *Aspek fikih dan hukum Islam*

Jika sebelumnya telah disebutkan aspek qiraat dan gramatikal kebahasaan yang dinukil Al-Qurṭubī dari tafsir *Al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn Aṭīyyah, selanjutnya akan dijabarkan bagaimana seorang Al-Qurṭubī menyebut dan mengungkap pendapat Ibn Aṭīyyah dalam kaitannya dengan fikih dan hukum Islam. Sebagaimana diketahui, kedua mufasir, Al-Qurṭubī dan Ibn Aṭīyyah, secara pemahaman fikih bermazhab Maliki, seperti kebanyakan para mufasir dari negara-negara yang berada di kawasan Barat Islam. Selain itu, Al-Qurṭubī melalui kitab tafsirnya *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* memang menggunakan corak *lawn* atau pendekatan *fiqhi* dalam menafsirkan Al-Qur’an meskipun tidak fanatik dengan mazhab yang dianutnya yaitu mazhab Maliki.

Beberapa contoh dukungan Al-Qurṭubī kepada Ibn Aṭīyyah dalam aspek fikih dan hukum Islam antara lain saat menjelaskan tentang tema melamar perempuan pada surah al-Baqarah/2: 235.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ

“Dan tidak ada dosa bagimu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu sembunyikan (keinginanmu) dalam hati.”

Al-Qurṭubī dalam pembahasan kedua terkait ayat 235 surah al-Baqarah/2 menukil pendapat Ibn Aṭīyyah bahwa para ulama sepakat menyatakan bahwa tidak dibolehkan bagi seorang laki-laki menyampaikan perkataan yang berisi keinginan untuk menikahi seorang perempuan atau perkataan yang mengarah kepada keinginan untuk menikahi perempuan, sedangkan si perempuan dalam masa idahnya. Demikian juga tidak dibolehkan menyebutkan kata-kata *jima’* (persetubuhan) atau yang mengarah dan semisal dengan kata tersebut, namun dibolehkan selain kata-kata tersebut. Perkataan sindiran pernah disampaikan oleh Rasulullah

dan hampir mendekati pernyataan secara langsung ketika menyampaikannya kepada Faṭimah binti Qais, "*Hendaklah kamu bersama Ummu Syuraik dan janganlah engkau mendahulukan aku terhadap dirimu.*" Tidak boleh melamar secara *ta'riḍ* (sindiran bukan perkataan secara jelas) perempuan yang ditalak *raj'i* secara ijmak karena posisi perempuan seperti seorang istri. Sedangkan bagi perempuan yang ditalak *ba'in*, menurut pendapat yang benar adalah dibolehkan dengan perkataan sindiran untuk melamarnya (al-Qurṭubī 1964: 3/188).

Setelah mengutip perkataan Ibn Aṭīyyah, al-Qurṭubī menjelaskan lafaz *ta'riḍ* melamar yang secara umum dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu: seorang pria menyampaikan kepada wali dari perempuan, seperti perkataan, "*Jangan engkau dahulukan aku terhadapnya.*" Kedua, seorang laki-laki yang langsung mengatakan maksud mengatakan maksud hatinya tanpa melalui perantara, seperti mengatakan, "*Saya ingin menikah,*" atau, "*Engkau sungguhlah cantik,*" atau, "*Engkau perempuan yang salehah,*" atau mengatakan, "*Sungguh Allah akan mengirimkan kepadamu kebaikan,*" atau, "*Saya menginginkanmu,*" atau, "*Jika Allah menghendaki sesuatu, maka akan terjadi,*" dan kalimat-kalimat lain yang semakna.

Seorang laki-laki juga dibolehkan menyebutkan kebaikan dan kelebihan yang ada pada dirinya sendiri sebagai sindiran untuk menyampaikan keinginannya menikahi seorang perempuan, seperti yang dilakukan oleh Muḥammad bin 'Alī bin Ḥusain. Sakinah binti Hanḥalah berkata,

"Muḥammad bin 'Alī bin Ḥusain minta izin kepadaku yang saat itu aku belum selesai dari masa idahku setelah kematian suamiku. Ia berkata, 'Engkau tahu tentang hubungan nasab aku dengan Nabi Muhammad saw. dan 'Alī bin Abī Ṭālib serta posisiku di kalangan bangsa Arab.' Aku menjawab, 'Semoga Allah mengampunimu wahai Muḥammad bin 'Alī bin Ḥusain, sungguh engkau adalah seorang laki-laki yang telah mendapatkan persetujuan lamaran di masa idahku.' Muḥammad bin 'Alī bin Ḥusain pun menjawab, 'Saya hanya menyampaikan hubungan kekerabatan saya dengan Rasulullah saw. dan 'Alī bin Abī Ṭālib.'"

Al-Qurṭubī berpendapat bahwa perkataan seperti itu termasuk ungkapan melamar dengan dalil hadis Nabi bahwa Rasulullah saw. pernah mendatangi Ummu Salamah yang telah ditinggal meninggal suaminya dan berkata, "*Sungguh engkau tahu bahwa aku Rasul Allah dan yang paling baik di antara mereka juga posisiku di kalangan kaumku.*"

Lebih lanjut, al-Qurṭubī menyatakan bahwa memberi hadiah kepada perempuan yang sedang menjalankan masa idahnya dibolehkan dan itu termasuk dalam sindiran untuk melamar. Ia menyandarkan pendapat ini

kepada sejumlah ulama seperti Saḥnūn dan lainnya. Di akhir penjelasan, al-Qurṭubī mengutip pendapat Ibnu ‘Aṭīyyah terkait dengan perkataan Nabi Muhammad kepada Faṭimah binti Qais bahwa yang dimaksud adalah bahwa Nabi saw. menyerahkan keputusan kepada Faṭimah binti Qais dengan siapa ia akan menikah, bukan dalam maksud Nabi menginginkan Faṭimah binti Qais untuk diri Nabi Saw (al-Qurṭubī 1964: 3/189).

Ketika mengutip perkataan dan pendapat Ibn Aṭīyyah, al-Qurṭubī seringkali menisbalkannya kepada Ibn Aṭīyyah. Namun, pada beberapa kesempatan, al-Qurṭubī menukil pendapat Ibn Aṭīyyah namun tidak menyebutkan dan tidak menisbalkannya kepada Ibn Aṭīyyah, seperti saat menafsirkan firman Allah surah al-Baqarah/2: 27.

الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْصَلَ وَيَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

*“(yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah setelah (perjanjian) itu diteguhkan, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah untuk disambungkan dan berbuat kerusakan di bumi. Mereka itulah orang-orang yang rugi.”*

Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat tentang yang dimaksud dengan ‘*ahd* (perjanjian). Ada yang berpendapat perjanjian tersebut saat Allah mengeluarkan mereka dari rahim ibu-ibu mereka. Ada juga yang berpendapat bahwa ‘*ahd* pada ayat tersebut bermakna pesan Allah kepada para makhluknya, dengan perintah menjalankan apa yang diperintahkan kepada mereka, dan menjauhi larangan-Nya seperti apa yang dituturkan oleh para nabi melalui kitab-kitab-Nya. Ada juga yang berpendapat bahwa ‘*ahd* dalam ayat tersebut menunjukkan ke-Esa-an Allah Swt. dalam penciptaan langit, bumi, dan seluruh alam raya ini. Pendapat lain tentang ‘*ahd* adalah perjanjian Allah terhadap mereka yang diberikan kitab (sebelum diturunkannya Al-Quran) untuk menjelaskan tentang kenabian Muhammad Saw. dan tidak menyembunyikannya. Maka, dengan makna ini ayat dimaksud tertuju kepada kaum ahli kitab. Abu Ishāq az-Zajāj menyebutkan bahwa ‘*ahdullāh* (perjanjian Allah) apa yang diambil dari para nabi dan orang-orang yang mengikuti mereka untuk tidak mengingkari Nabi Muhammad berdasarkan firman Allah surah ‘Alī ‘Imrān/3: 81 (al-Qurṭubī 1964: 1/246).

Catatan di atas yang disebutkan oleh Al-Qurṭubī dalam kitab tafsirnya sama seperti penjelasan Ibn Aṭīyyah saat menafsirkan ayat yang sama dalam tafsirnya, *al-Muḥarrar al-Wajīz* (al-Andalusi 1422: 1/113). Akan tetapi, al-Qurṭubī tidak menyebutkan bahwa penafsirannya tersebut berasal dari kitab *al-Muḥarrar al-Wajīz*-nya Ibn Aṭīyyah. Hal serupa juga terjadi saat al-

Qurṭubī menjelaskan versi bacaan atau qiraat ayat tentang *khamr* pada surah al-Baqarah/2: 219.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا<sup>٢</sup>

*"Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya...."*

Al-Qurṭubī menjelaskan pada pembahasan kedelapan bahwa Ḥamzah dan al-Kisā'i membaca «كثير» (banyak) dengan huruf "ša" menggantikan huruf "ba". Dalilnya adalah sabda Nabi yang menjelaskan bahwa tentang laknat Nabi saw. terhadap khamar dan 10 pihak yang memiliki sangkut paut dengan khamar. Namun demikian, jumhur ulama membacanya dengan «كبير» (besar) dengan huruf "ba" dengan alasan bahwa dosa judi dan minum khamar termasuk bagian dari *al-kabā'ir* (dosa-dosa besar), karenanya disifati dengan kata «كبير» (besar) lebih tepat dan lebih pantas, yang kemudian lebih pas dengan kata selanjutnya yaitu «أكبر» sebagai alasan yang menguatkan bahwa «كبير» lebih tepat dan para ulama tidak sepatutnya dengan «أكثر» seperti yang ditulis dalam mushaf Ibn Mas'ūd yaitu «قل فيهما إثم كثير وإثمهما أكثر» (al-Qurṭubī 1964: 3/60).

Penjelasan al-Qurṭubī di atas terkait dengan qiraat sama dengan apa yang disebutkan oleh Ibn Aṭīyah dalam kitab tafsirnya (al-Andalusi 1422: 1/294). Akan tetapi, sekali lagi Al-Qurṭubī tidak menyebutkan bahwa apa yang dijelaskannya tersebut berasal dari kitab *al-Muḥarrar al-Wajiz*-nya Ibn Aṭīyah.

Pada saat tertentu, Al-Qurṭubī juga menukil pendapat Ibn Aṭīyah, namun ia mengklaim bahwa itu bagian dari pendapatnya dan tidak menyebutnya sebagai pendapat Ibn Aṭīyah. Seperti saat menjelaskan tentang makna ayat surah Al-Baqarah/2: 174

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا<sup>١</sup>

*"Sungguh, orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah diturunkan Allah, yaitu Kitab, dan menjualnya dengan harga murah,..."*

Al-Qurṭubī menyebutkan bahwa «ويشترون به» (dan mereka menjualnya) dengan cara sembunyi-sembunyi «ثمنًا قليلاً» (dengan harga murah) dengan menerima suap. Disebut dengan harga murah karena akan segera terputus pemanfaatannya dan akibat buruk yang akan menyimpannya. Disebutkan juga bahwa suap yang mereka terima sangatlah sedikit, dan meskipun ayat ini ditujukan untuk para pendeta Nasrani, namun juga termasuk di

dalamnya siapa saja dari kalangan kaum muslimin yang sengaja menyembunyikan kebenaran untuk tujuan dunia yang akan mereka dapatkan. Jika kita cermati, maka kita dapati perkataan al-Qurṭubī tersebut sama dengan pernyataan Ibn Aṭīyyah ketika menjelaskan ayat yang sama (al-Andalusī 1422: 1/294).

### Komentar dan Kritik al-Qurṭubī atas Pemikiran Ibn Aṭīyyah

Jika memperhatikan penafsiran Al-Qurṭubī terhadap sejumlah ayat Al-Qur'an memang tidak jarang ditemui keterpengaruhannya secara objektif Al-Qurṭubī terhadap pendapat-pendapat Ibn Aṭīyyah. Namun demikian bukan berarti Al-Qurṭubī menerima mentah-mentah pendapat Ibn Aṭīyyah dan tidak memberikan menyampaikan kritik secara ilmiah terhadap pendapat Ibn Aṭīyyah. Contoh komentar dan kritik Al-Qurṭubī terkait dengan kriteria menafsirkan ayat berdasarkan hadis Nabi saw. bahwa siapa saja yang mengatakan tentang makna suatu ayat dalam Al-Qur'an dengan akalannya kemudian benar apa yang dikatakan maka ia telah salah (al-Qurṭubī 1964: 1/32).<sup>1</sup> Terkait dengan hadis ini, Ibn Aṭīyyah menyebutkan jika ada seseorang yang bertanya tentang maksud dari ayat Al-Qur'an, kemudian dia memutuskan untuk mencari maksudnya sendiri tanpa bertanya kepada para ulama dengan menggunakan kaidah-kaidah keilmuan seperti ilmu nahwu dan *uṣul fiqh*. Tidak termasuk dalam kategori hadis ini bagi para ahli bahasa saat menafsirkan al-Quran sesuai dengan kepakarannya di bidang bahasa, juga para ahli nahwu sesuai kepakarannya, para ahli fikih terkait dengan makna ayat, dan setiap orang menjelaskan Al-Qur'an berdasarkan ijtihad mereka sesuai kaidah-kaidah keilmuan dan kepakaran yang mereka miliki, maka kelompok ini tidak dimasukkan seperti yang disebutkan oleh Nabi, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan akalannya (al-Qurṭubī 1964: 1/32).

Menjawab komentar Ibn Aṭīyyah tersebut, Al-Qurṭubī membenarkan apa yang disampaikan Ibn Aṭīyyah dan itu disampaikan oleh sebagian besar para ulama muslim. Hanya saja, siapa di antara mereka yang menjelaskan tentang Al-Qur'an dengan sesuatu yang terlintas dalam ilusinya, yang terbetik dalam pikirannya tanpa mengungkap dalil sesuai dengan kaidah-kaidah yang semestinya maka disebut sebagai orang yang salah dalam memahami dan menjelaskan tentang Al-Qur'an. Mereka yang memahami dan menjelaskan Al-Qur'an sesuai dengan kaidah-kaidah dasar penafsiran yang diakui dan disepakati oleh para ulama, itu yang dibenarkan (al-Qurṭubī 1964: 1/32-33).

---

<sup>1</sup> Hadis yang dimaksud adalah «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ». Hadis ini diriwayatkan oleh at-Tirmizī dalam kitab *Sunan-nya, Abwāb Tafṣīr al-Qur'an, Bāb Mā Jā'a fi al-laṣī Yufassir al-Qur'an bi Ra'yih*, hadis no. 2952.

Demikian juga saat menafsirkan surah al-Baqarah/2: 177, al-Qurṭubī menjelaskan perkataan Ibn Aṭīyyah dalam pembahasan ketujuh tentang ayat tersebut. Ibn Aṭīyyah menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan firman Allah, “على حبه” sebagai penekanan yang sangat dalam perkataan. Lalu Al-Qurṭubī menambahkan bahwa apa yang disebutkan Ibn Aṭīyyah sama halnya dengan yang disebutkan oleh firman Allah surah al-Insān/76: 8 yaitu, “ويطعمون الطعام على حبه مسكينا” sama halnya juga dengan firman Allah surah an-Nisā’/4: 124 yaitu, “ومن يعمل من الصالحات من ذكر وأنثى وهو مؤمن فأولئك” inilah yang disebut dengan *tatmīm* yang termasuk dalam bagian pembahasan ilmu balaghah (al-Qurṭubī 1964: 2/242).

Contoh di atas lebih kepada komentar tambahan dan penguatan yang disampaikan al-Qurṭubī terhadap penjelasan Ibn Aṭīyyah. Berikut akan disampaikan di antara kritik yang disampaikan al-Qurṭubī terhadap pendapat Ibn Aṭīyyah, seperti pada penafsiran Ibn Aṭīyyah pada surah Al-Baqarah/2: 30.

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

“... Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu...”

Al-Qurṭubī berbeda pendapat terkait makna *at-taqdis* (تقديس) menukil pendapat Qatādah artinya adalah berdoa dan melakukan salat. Namun pendapat ini dianggap lemah oleh Ibn Aṭīyyah. Al-Qurṭubī menambahkan apa yang disampaikan Qatādah adalah benar karena *at-taqdis* dengan makna berdoa dan salat meliputi mengagungkan, memuliakan, dan mensucikan Allah (al-Qurṭubī 1964: 1/277).

Hal yang sama dilakukan al-Qurṭubī terhadap pendapat Ibn Aṭīyyah saat menjelaskan makna kata *salwā* pada surah al-Baqarah/2: 57. Ibn Aṭīyyah menyebutkan bahwa ijmak ulama mengartikan *salwā* sebagai jenis burung. Al-Qurṭubī mengambil makna yang lain bahwa yang dimaksud dengan *salwa* adalah madu. Pendapatnya ini sekaligus mengkritik Ibn Aṭīyyah yang menyebutkan bahwa pemaknaan *salwā* dengan sejenis burung, padahal sesungguhnya tidak demikian. Untuk mendukung pendapatnya tersebut, al-Qurṭubī mendasarinya dengan beberapa syair Arab yang menyebutkan bahwa makna *as-salwā* adalah madu, di antaranya berdasarkan penjelasan al-Jauharī yang mengatakan bahwa *as-salwā* adalah madu merujuk pada bait syair dari al-Huzallī. Demikian juga disebutkan bahwa kata *as-salwa* berasal dari kata bahasa Arab Kinanah, salah satu kaum dari bangsa Quraisy Arab. Namun demikian, di balik kritik yang disampaikan oleh al-Qurṭubī terhadap Ibn Aṭīyyah, al-Qurṭubī tidak

mengatakan bahwa apa yang menjadi pendapat dan tafsir dari Ibn Aṭīyyah sebagai sesuatu yang salah (al-Qurṭubī 1964: 1/407-408).

Dari penjelasan dan sejumlah contoh yang dipaparkan sebelumnya terlihat begitu jelas keterpengaruhan al-Qurṭubī oleh Ibn Aṭīyyah, baik yang secara langsung menyebutkan bahwa ia menukil dari Ibn Aṭīyyah maupun tidak menyebutkannya. Dalam proses penukilannya, ada kalanya Al-Qurṭubī memberikan keterangan sebagai penguat dan penjelasan tambahan, maupun sebagai bentuk kritik atau membuka ruang diskusi.

### **Analisis Teori Kesadaran Keterpengaruhan Sejarah**

Teori kesadaran keterpengaruhan sejarah atau *historically effected consciousness* merupakan salah satu rangkaian teori hermeneutika Gadamer yang menyatakan kesadaran penafsir akan situasi hermeneutik yang melingkupinya. Sahiron Syamsuddin dalam *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* menerjemahkannya dengan “kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah” (Syamsuddin 2017: 78). Teori ini menunjukkan bahwa kita tidak memiliki pengetahuan objektif tentang fenomena yang kita pahami, karena kita tidak berada di luar fenomena tersebut (Gadamer 2004: 301). Sahiron menjelaskan bahwa setiap mufasir pasti berada pada situasi tertentu yang memberikan pengaruh atas pemahaman teks yang ditafsirkan. Oleh karena itu, seorang penafsir pasti memiliki subjektivitas yang berada pada keterpengaruhannya terhadap sejarah hidupnya. Situasi seperti ini disebut dengan *effective history* atau sejarah efektif yang meliputi kultur, tradisi, dan pengalaman hidup penafsir (Syamsuddin 2017: 79).

Proses memahami berarti memproduksi makna baru ataupun menafsirkan sesuatu yang akan menjadi bagian dari sejarah yang akan ditransmisikan dan diwariskan kepada generasi selanjutnya. Aktivitas memahami atau menafsirkan sesuatu tidak berawal dari kesadaran kosong, akan tetapi dimulai dari apa yang sudah tersimpan lebih dahulu dalam diri kita berupa intensi atau maksud tertentu berkaitan dengan objek yang ingin dipahami. Begitu juga dengan al-Qurṭubī ketika memproduksi makna dalam tafsirnya, ia terikat pada ruang dan waktu keberadaan dirinya sendiri. Keterikatan dalam ruang dan waktu ini mencakup pada pengetahuan yang diperoleh dan menjadi pemahaman awal yang tersimpan dalam dirinya. Pemahaman ini turut mempengaruhi dan membentuk pemikiran serta penafsirannya sebagaimana terlihat dalam pemaparan contoh aspek-aspek keterpengaruhan al-Qurṭubī dari Ibn Aṭīyyah. Penafsiran al-Qurṭubī atas ayat tertentu dengan mengutip pendapat Ibn Aṭīyyah, baik dengan disertai tambahan penjelasan ataupun tidak

menunjukkan bahwa pemaknaan yang dilakukannya dipengaruhi oleh kesejarahan. Oleh karena itu, pengetahuan yang diproduksi dalam tafsirnya dipengaruhi secara instrinsik oleh aspek kesejarahan hidupnya.

Lebih lanjut kesadaran keterpengaruhan al-Qurṭubī dari Ibn Aṭīyyah dalam tafsirnya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* terlihat dengan jelas dari penafsirannya yang banyak mengutip pernyataan Ibn Aṭīyyah serta memberikan komentar dan kritikan atas pendapatnya. Kutipan-kutipan baik secara langsung maupun tidak langsung di beberapa aspek seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, di antaranya aspek penjelasan qiraat, aspek gramatikal bahasa Arab, aspek balagah, aspek fikih, dan hukum Islam menunjukkan besarnya keterpengaruhan al-Qurṭubī oleh Ibn Aṭīyyah. Dalam hal komentar serta kritikan yang disampaikan al-Qurṭubī atas pendapat dan pernyataan Ibn Aṭīyyah menunjukkan bahwa pengalaman keilmuan al-Qurṭubī yang dalam hal ini berarti pengetahuannya atas pemikiran dan penafsiran Ibn Aṭīyyah dalam *al-Muḥarrar al-Wajīz* turut membentuk pemikiran dan penafsiran al-Qurṭubī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*.

### Kesimpulan

Sebuah karya ataupun pemikiran tidak lahir dari ruang hampa. Akan tetapi, ia lahir dalam diskursus pemikiran di masanya yang juga dipengaruhi oleh kondisi dan situasi zamannya. Dalam tafsirnya, al-Qurṭubī banyak dipengaruhi oleh pemikiran ulama-ulama sebelumnya seperti aṭ-Ṭabarī, al-Mawardi, Abū Jā'far an-Naḥḥās, az-Zamakhsharī, Ibn Aṭīyyah, dan lainnya. Ibn Aṭīyyah dengan *al-Muḥarrar al-Wajīz*nya banyak mempengaruhi al-Qurṭubī, baik dalam aspek metodologis maupun substansi penafsiran. Pengaruh Ibn Aṭīyyah dalam tafsir al-Qurṭubī tersebut terlihat dari banyaknya pendapat Ibn Aṭīyyah yang dinukil al-Qurṭubī dalam tafsirnya, baik dari aspek *tafsīr bi al-ma'sūr*, aspek qiraat, gramatikal nahwu, serta fikih dan hukum Islam. Selain itu, al-Qurṭubī juga banyak mendiskusikan, mengomentari, dan terkadang mengkritik pendapat Ibn Aṭīyyah dalam *al-Muḥarrar al-Wajīz*. Keterpengaruhan ini sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Gadamer bahwa setiap penafsir pasti terpengaruh oleh situasi dan pemikiran pada masanya. Kesejarahan hidup, baik keilmuan, situasi sosial, budaya maupun politik yang dialami secara sadar mempengaruhi pemikiran dan karya seseorang.

### Daftar Pustaka

Al-Andalusī, I. A. 1422. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- 'Anan, M. A. 1964. *Aṣr al-Murabiṭīn wa al-Muwaḥḥidīn fi al-Magrib wa al-Andalus*. Kairo: Maṭba'ah Lajnah at-Ta'lif wa an-Nasyr wa at-Tarjamah.
- Ararou, M. S. 2011. Al-Ḥarakah at-Tafsiriyyah fi al-Andalus bain at-Ta'sir wa at-Ta'aṣṣur: al-Imam Al-Qurṭubī Namuzajan. *Majallah al-Turats*: 39-53.
- Bal'am, M. a.-S. 1998. *Al-Qurṭubī Ḥayatuh wa Aṣaruh al-'Ilmiyyah wa Manhajuh fi at-Tafsir*. Libya: Dār al-Kutub al-Waṭaniyyah.
- Ibn Fariḥūn, I. n.d. *Ad-Dibāj al-Muḏhab fi Ma'rifah A'yān 'Ulamā al-Maḏhab*. Kairo: Dār at-Turās li aṭ-Ṭab' wa an-Nasyr.
- Fayd, A. W. 1973. *Manhaj Ibn Aṭīyyah fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo : al-Hai'ah al-'Ammah li Syu'un al-Maṭabi' al-Amiriyyah.
- Gadamer, H.-G. 2004. *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Shed & Ward.
- 'Imad, A. a.-H. 1351. *Syāzarat az-Zāhab fi Akhbār Man Ḍahab*. Kairo: Maktabah al-Qudṣī.
- Al-Jamal, S. b. 2018. *al-Futūḥat al-Ilahiyyah bi Tauḏīh Tafsīr al-Jalalain li ad-Daqaiq al-Khaṭfiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jauziyyah, I. Q. 1310 H. *aṣ-Ṣawā'iq al-Mursalāh 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah*. Kairo: Maṭba'ah al-Imām.
- Kaṣīr, I. 1999. *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*. Riyad: Dār aṭ-Ṭayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzi'.
- Kaṣīr, I. n.d. *Al-Bidāyah wa an-Nihāyah*. Beirut: Maktabah al-Ma'arif.
- Khalidun, I. 1379. *Al-Muqaddimah*. Kairo: Maṭba'ah Lajnah al-Bayan al-'Arabī.
- Khalifah, H. 1941. *Kasyf az-Zunun*. Istanbul : Wikalah al-Ma'arif al-Jalilah.
- Makhluf, M. 2003. *Syājarah an-Nūr az-Zakiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muhammad, A. a.-Q.-W. n.d. *Al-Jawāhir al-Maḏiyyah fi Ṭabaqāt al-Ḥanaṭfiyyah*. Karachi: Mir Muhammad Katb Khan.
- Al-Muqri, A. b. 1939. *Naḥḥ aṭ-Ṭayyib fi Guṣn al-Andalus al-Raṭīb*. Kairo: Maktabah al-Azhariyyah al-Miṣriyyah.
- Al-Murrākasyī, A. W. 1949. *Al-Mu'jib fi Talkhīṣ Akhbār al-Magrib*. Kairo: Maṭba'ah al-Istiḳāmah.
- Al-Murrākasyī, M. 2012. *Az-Zāil wa at-Takmilah li Kitābay al-Mauṣūl wa aṣ-Ṣilah*. Tunis: Dār al-Garb al-Islāmī.
- an-Naḍurī, J. Y. n.d. *Tārikh al-Magrib al-Kabūr*. Kairo: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah.
- Al-Qannujī, S. H.-T. n.d. *Faṭḥ al-Bayān fi Maqāṣid al-Qur'ān*. Kairo: Maṭba'ah al-'Aṣimah.
- Al-Qurṭubī. 1355. *At-Tiḏkār fi Afḍal al-Aḏkār*. Kairo: Maktabah Amin al-Khanji.
- \_\_\_\_\_. 1964. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- \_\_\_\_\_. 2003. *At-Taḏkirah fi Ahwāl al-Mawta wa Umūr al-Ākhirah*. Beirut: Muassasah al-Kutub as-Ṣaqafiyyah.
- Saleh, W. A. 2010. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: a History of the Book Approach". *Journal of Qur'anic Studies* 12: 6-40.
- Salim, A.-S. A. 1971. *Qurṭubah Ḥazirah al-Khilafah fi al-Andalus*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah.
- Syalabi, A. 1988. *Mausu'ah at-Tārikh al-Islami*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-

- Miṣriyyah al-'Ammah.  
As-Suyuṭī, J. 1396. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. Kairo: Maktabah Wahbah.  
Syamsuddin, S. 2017. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press.  
Asy-Syaukanī, M. 1414. *Fath al-Qadīr al-Jāmi' bain Fannay ar-Riwāyah wa ad-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr.  
Asy-Syirbinī, M. a.-K. 1285. *As-Sirāj al-Munīr fi al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'd Ma'ānī Kalām Rabbinā al-Hakīm al-Khabīr*. Mesir: Dār aṭ-Ṭibā'ah al-'Amirah.  
Az-Ẓahabī, U. 1404. *Ma'rifah al-Qurrā' al-Kibār 'ala aṭ-Ṭabaqāt wa al-A'ṣar*. Beirut: Dār al-Risālah.  
Az-Ẓahabī, M. b. 1987. *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A'lam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.  
Zalaṭ, A.-Q. M. (n.d). *Al-Qurṭubī wa Manhajuh fi at-Tafsīr*. Beirut: Al-Markaz al-'Araby li al-Ṣaqafah wa al-Ulum.  
Az-Ziriklī, K. 1980. *Al-A'lam: Qāmūs Tarājīm li Asyhar al-Rijāl wa an-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustasyriqīn*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.