PENAFSIRAN *QIRĀ'AH* GANDA

(Studi Komparasi Antara Kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān* Karya Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabārī dan Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī Dalam *Āyāt Aḥkām*)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Doktor pada Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

Mudawi Ma'arif Nim: F05531335

PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama

: Mudawi Ma'arif

NIM

: FO. F05531335

Program

: Doktor (S3)

Institusi

: Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 15 Maret 2018

Saya yang menyatakan

Mudawi Ma'arif

PERSETUJUAN PROMOTOR

DISERTASI INI TELAH DISETUJUI

Oleh:

PROMOTOR I

Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA

PROMOTOR II

Prof. Dr. H. Aswadi MAg

PERSETUJUAN REVISI

TIM PENGUJI UJIAN TAHAP I (TERTUTUP)

Disertasi Mudawi Ma'arif dengan Judul: Penafsiran Qira'ah Ganda

(Studi Komparasi Antara Kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān* Karya Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabārī dan Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī Dalam *Āyāt Aḥkām*) ini telah diujikan tahap pertama pada hari

Tim penguji,

1. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA (Ketua Penguji)

2. Dr. Hamis Syafaq, M.Ag (Sekretaris/Penguji)

3. Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA (Promotor/Penguji)

4. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Promotor/Penguji)

5. Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag (Penguji Utama)

6. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA (Penguji)

7. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA (Penguji)

() A MAN)

(Phul)

Surabaya, 20 Desember 2018

Direktur,

rof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

Nip. 196004121994031001



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	: Mudawi Ma'arif
NIM	: F05531335
Fakultas/Jurusan	: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address	: mudawimaarif@yahoo.co.id
UIN Sunan Ampel	gan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah : Tesis Desertasi Lain-lain () PENAFSIRAN QIRĀ'AH GANDA
_	Antara Kitab <i>Jāmiʻ al-Bayān ʻan Takwīl Āy al-Qur'ān</i> Karya Muḥammad Ibn Jarīr n Tafsir <i>Mafātīh al-Ghaib</i> Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī Dalam <i>Āyāt Aḥkām</i>)
Perpustakaan UIN mengelolanya da menampilkan/menakademis tanpa pe	yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini I Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, dam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan npublikasikannya di Internet atau media lain secara <i>fulltext</i> untuk kepentingan erlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai an atau penerbit yang bersangkutan.
*	uk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN baya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 3 Maret 2019

Penulis

(Mudawi Ma'arif)

ABSTRAK

Judul Disertasi: Penafsiran Qirā'ah Ganda (Studi Komparasi Antara Kitab Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān Karya Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabārī dan Mafātīh al-Ghaib Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī Dalam Āyāt Aḥkām)

Penulis : <u>Mudawi Ma'arif</u> Nim : F05531335

Pembimbing: Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA

Prof. Dr. H. Aswadi MAg

Kata kunci : Tafsir, Penafsiran, *Qirā'ah* Ganda, al-Ţabari dan al-Rāzī, *Āyāt al-Aḥkām*

Kenyataan bahwa al-Qur'an telah diturunkan dengan aneka ragam bacaan (al-aḥruf al-sab'ah). Namun, kenyataan tersebut sebatas dipahami sebagai opsi pilihan qirā'ah semata. Sebaliknya peran tafsir tidak banyak disentuh. Penelitian ini ingin melihat peran tafsir ataş ragam qirā'ah dalam memberikan tawaran fleksibilitas istinbāt hukum. Dari latar belakang tersebut disertasi ini mengangkat tema: "Penafsiran Qirā'ah Ganda: (Studi Komparasi Antara Kitab Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān Karya Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabārī dan Mafātīh al-Ghaib Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī Dalam Āyāt Ahkām),"

Untuk itu disertasi ini menjawab permasalahan sebagai berikut, 1) Bagaimana eksistensi qira'ah ganda dalam al-Qur'an? 2) Bagaimana aplikasi penafsiran al-Tabari dan al-Razi terhadap qira'ah ganda? 3) Bagaimana implikasi qira'ah ganda pada tafsir ayat-ayat aḥkām dalam kitab Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān Karya Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabāri dan Tafsir Mafātīh al-Ghaib Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī?

Jenis penelitian dalam disertasi ini adalah jenis penelitian kualitatif menggunakan analisis deskriptif dan analisis konten dengan pendekatan kebahasaan serta implikasi *qirā'ah* ganda pada tafsir al-Ṭabārī dan al-Razī. Penelitian ini didukung analisis komparatif dengan tujuan membandingkan pemikiran al-Ṭabārī dan al-Rāzī terhadap *qirā'ah* ganda pada ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an.

Hasil penelitian ini, 1) Bahwa, eksistensi *qirā'ah* ganda memberikan peran penting terhadap penafsiran. Peran ini memberi keniscaayaan fleksibilitas dalam *istinbāṭ* hukum. 2) Aplikasi tafsir al-Ṭabārī dan tafsir al-Razī tentang *qirā'ah* ganda memiliki karakter berbeda di dalam menyikapinya. Jika al-Ṭabārī menggunakan metode *tarfīṭ* terhadap salah satu dari *qirā'ah* ganda, terkadang menolaknya, sebaliknya al-Rāzī menerima seluruh *qirā'ah* yang ada dan dijadikan sebagai sumber *istinbāṭ* hukum dalam penafsiran. 3) *Qirā'ah* ganda yang diperselisihkan dalam penafsiran al-Rāzī dan al-Ṭabarī hanya di seputar ayat-ayat hukum, terkait masalah *furū'īyah*, tidak terkait masalah aqidah. Karena itu, perbedaan penafsiran antara al-Ṭabārī dan al-Rāzī harus disikapi sebagai fleksibelitas pilihan hukum sesuai dengan situasi dan kondisi yang dibutuhkan.

Adapun Implikasi teoritis dari hasil penelitian ini antara lain: 1) *Qirā'ah* ganda merupakan kunci tambahan untuk memahami al-Quran dan interpretasinya, 2) mengunggulkan salah satu dari pendapat dan riwayat adalah sikap yang diperbolehkan dan dapat diterima dalam Islam, selama tidak ada kaitannya dengan riwayat *qirā'āt*. (3) pentingnya membandingkan antara dua atau lebih penafsir sebelum mengambil langkah keberpihakan kita terhadap penafsiran yang dianggap lebih kuat dan akurat; (4) tidak ada yang perlu dicela atau dicacat bagi siapa pun yang salah dalam berijtihad, sebagaimana wajib mendapatkan dukungan sepenuhnya jika ia benar dalam ijtihadnya.

ABSTRACT

Dissertation: The Interpretation of Double Qira ah (A Comparative Study of Jami' al-Bayan

'an Takwīl \overline{Ay} al-Qur'an By Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabarī and Tafsir

Mafātīh al-Ghaib By Fakhr al-Dīn Al-Rāzī In The \overline{Ayat} Ahkām)

Writer : Mudawi Ma'arif

Nim : F05531335

Counselor : Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA

Prof. Dr. H. Aswadi M.Ag

Keywords : Tafsīr, Interpretation, Double Qirā 'ah, al-Ṭabari and al-Rāzī, Āyāt

al-Ahkām

It is obvious that the Qur'an has been revealed trough various kinds of *reading (al-aḥruf al-sab'ah)*. However, this fact has limited the understanding as to the option of *qirā'ah* only. On the other hand, the role of interpretation is not much discussed. This study is intended to behold the role of tafseer (interpretation) on various forms of *qirā'ah* in providing a flexibility of *istinbāt* of law. This issue brought the writer to investigate "*Interpretation of The Double Qira'Ah* (A Comparative Study of *Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān* By Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabārī and Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* By Fakhr al-Dīn Al-Rāzī In The *Āyāt Aḥkām*).

The objective of this research is to answer the following questions: 1) How is the existence of double $qir\bar{a}$ ah in the interpretive tradition? 2) How is the interpretation of Al-T aba $r\bar{i}$ and Al-Ra $z\bar{i}$ applied in double $qir\bar{a}$ ah? 3) What is the implication of double qira qira a on the interpretation (tafseer) of $ahk\bar{a}m$ verses on the ktab $J\bar{a}mi$ a a-Bayān a a-Bayān a a-Al-Qur'ān by Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabari as well as tafseer of a-Bayān a-B

This research is a qualitative study using descriptive analysis and content analysis with linguistic approach as well as the implications of double $qir\bar{a}'ah$ on $Tafsir\ al-\bar{T}ab\bar{a}r\bar{i}$ and $al-Raz\bar{i}$. This research was complemented with comparative analysis aiming to examine the contrast of the thought of al-T ab \bar{a} $r\bar{i}$ and $al-R\bar{a}z\bar{i}$ against double $qir\bar{a}$ 'ah on the verses of related to law in al-Qur'an.

The results of this study are 1) The double *qirā'ah* provides an important role to the interpretation. This role gives flexibility in *istinbāṭ* law; 2) Imam al-Ṭ abā rī and Imam al-Razī have different consideration about double *qirā'ah*. Imam al-Ṭ abā rī uses a tarjī ḥ method against one of the double qirā 'ah and sometimes he rejects it. On the contrary, al-Rā zī accepts all qirā' ah that exists and serves as the source of istinbā t law in interpretation. 3) Double Qirā 'ah contradicted between the interpretation of al-Rā zī and al-Ṭ abarī are particularly deal with the verses related to either legal ruling, or the problem furū' ī. It is not related to aqidah matter. Therefore, the divergence of interpretation between al-Ṭ abā rī and al-Rā zī should be addressed as the flexibility of choice of law according to the circumstances required

As for the theoretical implications of the results of this study are: 1) Double *qirā'ah* is an additional key to understand the Qur'an and its interpretation, 2) favoring one of the opinions and riwayat is allowed and acceptable in Islam, as long as it is not associated with riwayat *qirā'āt*. (3) it is important to compare between two or more interpreters before taking steps to our alignments with interpretations that are considered stronger and more accurate; (4) it should not be denounce nor blame those who is wrong in ijtihad, it is obliged to support if he is right in his ijtihad.

ملخص البحث

عنوان رسالة الدكتورة: التفسير على وجهي القراءة (دراسة المقارنة بين تفسير الطبري في كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن والرازي في مفاتيج الغيب مما يتعلق بآيات الأحكام)

الباحث : مداوي معارف ين شمس المعارف

رقم الطالب : F055331335 :

المشرف : الأستاذ الدكتور الحاج محمد روم راوي,

الأستاذ الدكتور الحاج أسودي,

الكلمات الرئيسية : التفسير, طريقة المفسرين, الوجهان في القراءة, الطبري والرازي, آيات الأحكام

اتفق العلماء على أن القرآن لم ينزل على قراءة واحدة فحسب, بل أنزل على أوجه القراءات المختلفة, ولكنه مع الأسف الشديد, إن هذه الحقيقة لا يلتفتها كثير من علماء اليوم حيث اكتفوا بقراءة واحدة وتركوا الأخرى مما يؤدى إلى ضيق تفسير هم للقرآن الكريم. انطلاقا من هذه القضية يرى الباحث أنه من المهم إجراء البحث العلمي مما يتعلق بموقف أكبر المفسرين سلفا وخلفا تجاه القراءات. فإن الباحث واضع عنوان بحثه ب " التفسير على وجهي القراءة (دراسة المقارنة بين تفسير الطبري في كتابه جامع البيان عن تأويل أي القرآن والرازي في مفاتيج الغيب مما يتعلق بآيات الأحكام).

أما صياغة القضية لحل بحث الموضوع الذي سلكه الباحث للحصول على النتجية الحاسمة في البحث تتركز على محور القضية الثلاثة ألا وهي: أولا, ماهي الصورة الحقيقة من وجود وجهي القرآة في القرءان الكريم؟ ثانيا, كيف تتم المقارنة بين تفسير الطبري والرازي في وجهي القرآة؟ ثالثًا, كيف تأثير وجهي القراءة في تفسير آيات الأحكام للطبري والرازي؟

للإجابة على صياغة القضية أعلاها, فإن نوع البحث في هذه الرسالة هو نوع البحث النوعي باستخدام تحليل وصفي وتحليل المحتوي مع النهج اللغوي وآثر وجهي القرءة عند تفسير الطبري والرازي. وهذا البحث مدعوم بتحليل مقارن بين موقف الطبري والرازي تجاه وجهي القراءة في تفسير هما لآيات الأحكام.

فالنتيجة الرئيسية لهذا البحث: أولا, ان وجود وجهي القراءة لهما دور كبير في تفسير القرءان الكريم وفهمه مما يؤدي الى فهم صحيح ومرونة التطبيق والعمل وفقا لأيات الأحكام في القرآن الكريم. ثانيا, ان كلا من الطبري والرازي له موقف متميز عن الأخر في تطبيق وجهي القراءة للتفسير, حيث يرجح الطبري أحيانا أحد الوجهين في القراءة, بل يطعنه تارة أخرى ولكنه يقبله أحيانا. أما الرازي فقد قبل كلا من وجوه القراءات المنتشرة في القرآن ويفرده حظا من تفسيره. ثالثا, ان أثر وجهي القراءة المختلف فيها بين تفسير الطبري والرازي في الحقيقة إنما يجري حول آيات الأحكام فحسب مما يتعلق في المسائل الفروعية غير الأصولية. فلأجل ذلك, وجود الفرق بين موقف الطبري والرازي في تفسير كل من وجهي القراءة لابد من الإعتبار كمرونة الإختيار بين الأمرين وفقا للظروف والمواقف الحياتية في المجتمع.

والأثار المترتبة من النتيجة هي أن هذا البحث من تفسير وجهي القراءة يؤدي إلى تحقيق اكتشاف النظرية القديمة و الجديدة منها: 1) وجوه القراءات الواردة في القرآن مفتاح إضافي لفهم القرءان وتفسيره, 2) ترجيح أحد الأراء والروايات المختلفة فيها أمر مقبول في الإسلام ، طالما أنه ليس من روايات القراءات, 3) أهمية إجراء المقارنة بين اثنين أو أكثر من المفسرين قبل القرار من أخذ تفاسيرهم الذي يعتبر أكثر قوة ودقة, 4) لا لومة ولا عيب لأي شخص أخطأ في اجتهاده, وله ألف دعم إن أصابه فيه.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
PERSETUJUAN PROMOTOR ii
PERSETUJUAN TIM PENGUJI iii
PERNYATAAN KEASLIAN
TRANSLITERASI ARAB - LATIN vi
ABSTRAK BAHASA INDONESIA vii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS viii
ABSTRAK BAHASA ARAB ix
UCAPAN TERIMA KASIHx
DAFTAR ISI xii
BAB I: PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah
B. Identifikasi dan Batasa <mark>n Masalah</mark>
C. Rumusan Masalah13
D. Tujuan Penelitian
E. Kegunaan Penelitian
F. Kerangka Teoretik
G. Penelitian Terdahulu
H. Metode Penelitian
I. Sistematika Pembahasan
BAB II: EKSISTENSI <i>QIRĀ'AH GANDA</i>
A. Ilmu <i>Qirā'āt</i>
1. Definisi <i>Qirā'āt</i>
2. Sejarah Perkembangan dan Pembukuan Ilmu <i>Qirā'āt</i>
B. Eksistensi <i>Qirā'āt</i> yang Memiliki Makna Ganda dalam al-Qur'an 52
1. Jumlah <i>Qirā'ah</i> Ganda Dalam al-Qur'an
2. Klasifikasi <i>Qirā'ah</i> Ganda dalam Penafsiran al-Qur'an

C.	Sik	tap dan Pandangan Ulama Tafsir Terhadap Eksistensi <i>Qirā'ah</i> Ganda 7	74
	1.	Kelompok $T\bar{a}$ inun (Penolak dan Penyerang)	76
	2.	Kelompok <i>Murajjiḥūn</i> (Pengunggul)	79
	3.	Kelompok <i>Mudāfi 'ūn</i> (Pembela)	32
BAB I	II: N	METODE PENAFSIRAN AL-ṬABARĪ DAN AL-RĀZĪ	
A.	Bio	ografi al-Ṭabarī dan al-Rāzī 8	34
	1.	Biografi al-Ṭabari	84
	2.	Biografi al-Rāzī	86
B.	Me	tode Penafsiran al-Ṭabarī dan al-Rāzī	90
	1.	Metode Penafsiran al-Tabari	90
	2.	Metode penafsiran al-Razi	99
C.	Kel	lebihan dan Kekurangan Penafsiran al-Ṭabarī dan al-Rāzī 10	08
	1.	Kelebihan dan Kekurangan penafsiran al-Ṭabarī 1	08
	2.	Kelebihan dan Kekurangan penafsiran al-Rāzī 1	09
D.	Par	ndangan Ulama Tent <mark>ang Tafsir al-Ṭa</mark> barī d <mark>an</mark> al-Rāzī 1	11
		Pandangan Ulama Tentang Tafsir al-Ṭabarī	
	2.	Pandangan Ulama Tentang Tafsir al-Rāzī	12
E.	Per	bedaan Metodologi Penafsiran antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī dalam	
	Me	nyikapi <i>Qirā'āh</i> Ganda1	16
BAB I	V: E	EKSISTENSI <i>QIRĀ'AH</i> GANDA DALAM TAFSIR AL-ṬABARĪ DAN	
	A	ΔL - $Rar{A}Zar{I}$	
A.	Eks	sistensi <i>Qirā'ah</i> Ganda Menurut al-Ṭabarī dan al-Rāzī	21
	1.	Eksistensi <i>Qirā'ah</i> Ganda menurut al-Ṭabarī	21
	2.	Eksistensi <i>Qirā'ah</i> Ganda Menurut al-Rāzī	26
B.	Coı	ntoh Sikap al-Ṭabarī dan al-Rāzī Terhadap <i>Qirā'ah</i> Ganda	37
	1.	Contoh <i>Ța'n</i> dan <i>tarjīh</i> al-Ṭabarī Terhadap Sebagian Qira'ah Ganda 13	37
	2.	Contoh Sikap <i>Difā</i> 'al-Rāzi Terhadap <i>Qirā</i> 'ah Ganda	12

BAB V: IMPLIKASI PENAFSIRAN ATAS $QIR\bar{A}$ 'AH GANDA TAFSIR AL-ṬABARĪ DAN AL-RĀZĪ

A. Pot	Potensitas <i>Qirā'ah</i> Ganda pada Perbedaan Penafsiran antara al-Ṭabari dan al-			
Rāz	zī	149		
B. Imp	plikasi Penafsiran <i>Qirā'ah</i> Ganda pada Ayat-ayat Hukum	156		
1.	Ayat-ayat Tentang Fiqh Ibadah	157		
2.	Ayat-ayat Tentang Fiqh Mu'āmalah	186		
3.	Ayat-ayat Tentang Fiqh Nikah dan Talak	193		
4.	Ayat-ayat Tentang Fiqh Hūdūd	231		
5.	Ayat-ayat Tentang Fiqh Jihad (Perang)	239		
6.	Ayat-ayat Tentang Fiqh <i>Qaḍā</i> '(hukum Pengadilan)	273		
7.	Ayat-ayat Tentang Fiqh Yamīn (Sumpah)	283		
BAB VI: P	PENUTUP			
A. Kes	simpulan	301		
B. Imp	plikasi Teoretis	302		
C. Ket	terbatasan Studi	303		
D. Rel	komendasi dan Saran	304		
DAFTAR	PUSTAKA	307		
DAFTAR	RIWAYAT HIDUP	313		

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

al-Qur'an adalah kalam Allah Swt. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui perantara Malaikat Jibril, yang terjamin keautentikannya sejak diturunkan hingga akhir zaman. Diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas dan menjelaskan segala sesuatu yang berkaitan dengan apa dan bagaimana cara yang semestinya dilakukan oleh manusia dalam melaksanakan tugas mulia sebagai khalifahNya di muka bumi ini. Al-Qur'an adalah sebaik-baik bekal yang diturunkan dengan aneka ragam bacaan (al-aḥruf al-sab'ah) 1 untuk memberikan kemudahan dalam mengaplikasikan segala urusan umat manusia, baik yang menyangkut akidah (kepercayaan dan keyakinan), syariat (hukum) maupun akhlak. Karena itulah, tidak ada seorang pun yang mengimani al-Qur'an sebagai kalamullah, kecuali ia harus mengimani berbagai macam bacaannya yang diturunkan dengan tujuh aḥruf dengan tidak membeda-bedakan antara satu dan yang lainnya. Sebuah bukti keimanan untuk diaplikasikan dalam bentuk antara

¹ al-Aḥruf al-Sab'ah, yang berarti tujuh huruf di sini bukan berarti setiap ayat al-Qur'an mempunyai tujuh wajah bacaan, karena pada praktiknya ada ayat-ayat yang muttafaq 'alaih dan ayat-ayat yang justeru mempunyai bacaan yang lebih banyak dari tujuh wajah dan adakalanya pula ayat yang mempunyai wajah bacaan yang kurang dari tujuh. Oleh karena itu yang dimaksud ahruf al-Sab'ah adalah beberapa bacaan yang dilegalkan oleh Allah Swt. Untuk dapat mengetahui lebih detail tentang praktik al-Aḥruf al-Sab'ah, bisa merujuk pada kitab Budūr al-Zāhirah Fi al-Qirā'at al-'Ashr al-Mutawatirah. Lihat Abd. al-Fattaḥ al-QāḍI, Budūr al-Zāhirah Fi al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah (Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah al-Ilmiyyah, t.th), 59.

mengamalkan bagi yang mengetahuinya atau menyerahkan kepada ulama bagi orang awam yang belum mengetahuinya.

Al-Zarqanı dalam kitabnya, *Manāhil al-'Irfān* menjelaskan, bahwa meragukan akan kebenaran *aḥruf sab'ah* (macam-macam *qirā'ah* dalam al-Qur'an) yang telah disepakati kemutawatirannya (seperti *qirā'āt 'ashr*) adalah dihukumi kufur, sekalipun satu huruf (bacaan). ² Hukum kufur tersebut berdasarkan adanya sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Anas b. 'Iyāḍ dari Abū Ḥāzim dari Abū Salāmah dari Abū Hurairah, bahwa Rasulullah saw bersabda:

"Al-Qur'an telah diturunkan atas tujuh huruf, maka bersengketa (meragukan) dalam bacaan al-Qur'an adalah kufur (Rasul mengulangnya tiga kali), amalkanlah apa yang kalian ketahui darinya, dan apa yang tidak kalian ketahui darinya kembalikanlah (tanyakanlah) kepada orang yang mengetahuinya."

Menurut al-Nawawi, hukum kufur di atas bukan hanya berlaku karena meragukan dan memperdebatkan keautentikan *aḥruf al-sab'ah (awjuh al-qirā'āt)* secara keseluruhan, bahkan hukum kufur pun berlaku karena sikap

_

²al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'an,* Vol. 1. (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998 M.). 150.

³Aḥmad b. Ḥanbal, Abū 'Abd. Allāh Aḥmad b. Muḥammad, *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*, Vol. 4, (Beirut: 'Ālīm al-Kutub, 1419 H.), 189. Lihat juga al-Ṭabārī, Abū Ja'far. *Jāmi'al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Taḥqīq: Aḥmad Muhammad Shākir. Vol. 1, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000 M.), 22.

penolakan terhadap sebagiannya saja. Meskipun pengingkarannya terhadap sebagaian *awjuh al-qirā'āt* (wariasi bacaan al-Qur'an) itu dalam bentuk anggapan (*al-Pann*) bahwa dalil yang digunakan oleh imam *qurrā'* adalah berasal dari dalil yang lemah, padahal telah disepakati kemutawatirannya oleh umat Islam.

Ketegasan hukum haram yang disampaikan oleh al-Nawawi di atas sangat beralasan. Karena, di samping sikap tersebut dapat mengarah pada kekufuran, sikap meragukan *qirā'āt* juga dapat menimbulkan fanatik buta terhadap salah satu madzhab yang dikaguminya sehingga berujung pada penolakan madzhab lain yang berbeda sebagai sebab terjadinya perpecahan umat.

Awjuh al-qirā'āt⁶ yang berarti variasi bacaan, sebenarnya bukanlah hanya sekadar diturunkan untuk memberikan pengayaan (kāfin) penafsiran dan *rukhsah* semata pada umat, akan tetapi ia juga berfungsi sebagai *shifā'* (obat dari penyakit hati) untuk memberikan pencerahan baru dan keluasan pandangan bagi keilmuan umat, sehingga *qirā'āt* benar-benar berfungsi sebagai *shāfī* dan *kāfī*. ⁷

-

⁴ Seperti contoh QS. al-Baqārah: 222, pada kalimat يطهرن terdapat dua *qirā'ah*, dibaca sukun dan tashdīd, dibaca sukun berarti suci dari haidh dan dibaca *tashdīd* berarti setelah bersuci dan mandi. Dari perbedaan bacaan ini, terdapat dua madhab. Madhab Ḥanafī mengikuti *qirā'ah* dengan *sukūn* sedangkan jumhur menggunakan bacaan yang ber-*tashdīd*. Lihat Muḥammad 'Alī al-Ṣabunī,. *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*. Vol. 1, (Beirut:Dar̄ al-Kutub al-'Ilmiyyah 2004), 213.

⁵ Al-Nawāwī, Muḥy al-Dīn Abi Zakarīyah Yaḥyā b. Sharaf, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qur'ān* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamīyah, 2012), 140.

⁶ *Qirā'āt* adalah kata jamak dari *qirā'ah* yang berarti "ilmu untuk mengetahui cara baca kalimat-kalimat al-Qur'an dan perbedaannya dengan menyandarkan bacaan pada imam tujuh atau sepuluh yang diriwayatkan secara *mutawātir* sampai Rasul saw." Lihat *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Ṭālibīn* oleh al-Jazarī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1400 H.), 3.

⁷ Ahmad b. Hanbal, *Musnad Ahmad.* Vol.34 (Damascus: Muassasah al-Risālah 2001 M.), 70.

Jika suatu kaum tidak mau melihat bahwa *qirā'ah* sebagai opsi pilihan dalam hukum dan peraturan yang ditetapkan, maka pandangannya akan sempit dan membentuk karakter yang kaku membatu, tidak mampu melihat kebenaran kecuali hanya pada dirinya bukan pada diri orang lain, sehingga pendapat dan perilaku orang lain yang berbeda dengannya dianggap sebagai pelaku *bid'ah* dan syirik.

Atas dasar itulah, esensi dan tujuan *qirā'ah* diturunkan haruslah difahami sebagai sebaik-baik opsi yang ditawarkan oleh Allah Swt. kepada umat, agar bisa dipilih sebagai hukum dan petunjukNya menurut kadar kemampuan yang dirasa paling mudah untuk diamalkan sesuai dengan situasi dan kondisi umat yang berbeda. Sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasul Saw. saat dihadapkan pada dua pilihan, maka beliau memilih yang lebih mudah. Kesaksian itu telah disampaikan oleh Aisyah ra. dalam sebuah hadits *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.8

"Dari 'Aisyah ra. berkata: Tidaklah dua perkara yang ditawarkan kepada nabi, kecuali beliau memilih (urusan) yang lebih mudah diantara keduanya, selama tidak (mengandung unsur) dosa. Akan tetapi jika pilihan itu mengandung perbuatan dosa maka beliau adalah orang yang paling jauh meninggalkan keduanya."

Peluang memilih beberapa opsi hukum yang ditawarkan melalui *qirā'ah* seperti yang dicontohkan oleh Rasul saw. di atas menunjukkan

_

⁸ Al-Bukhārī, Muḥammad b. Isma'īl Abū 'Abd. Allāh. *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Taḥqīq: Muḥammad Zuhaīrbin Nāsir al-Nāsir. (Damaskus: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.), 6404.

bahwa agama Islam sebenarnya adalah agama yang memberikan toleransi dan fleksibelitas yang tinggi sekaligus hanya menginginkan kemudahan bagi umat melalui kebebasan dalam memilih.

Dari kebebasan memilih seperti inilah, potensi perbedaan akan terbuka lebar di antara umat, seiring dengan perbedaan penafsiran dan madzhab yang diikuti. Jika penawaran pilihan itu tidak diimbangi dengan pengetahuan tentang hikmah diturunkannya al-Qur'an dengan berberbagai macam bacaan, pastilah perbedaan itu akan mendatangkan malapetaka, bencana dan retaknya hubungan di antara umat. Namun bagi yang memahaminya, perbedaan pilihan tersebut, justru akan dapat menjadi persatuan yang dapat memberikan kekuatan dahsyat bagi umat sebagai rahmat dari Allah saw. sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi:

"Perbedaan umatku adalah rahmat"

Dalam kitab *Kashf al-Khafā*', al-'Ajlūnī menjelaskan kedudukan hadits ini berstatus *ḍa'īf*, teks serupa juga diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dan al-Dailamī. Menurut al-'Ajlūni, meskipun hadits ini berstatus *ḍā'if* akan tetapi telah dikuatkan oleh al-Zarkashī dan Ibn Ḥajar, bahkan al-'Iraqī Adam

⁹ Lihat: al-Baihaqi, *al-Madkhal* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah 1994), 76. Lihat juga al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslīm b. al-Ḥajjāj*, Vol. .9, (Beirut: Dār al-Ma'ārifah, 1998), 347.

b. Iyās dalam kitabnya *al-'Ilm wa al-Ḥikām* memperkuat ḥadīth ini dengan teks hadīts lain yang dinilai bersetatus ṣahīḥ:

"Perbedaan sahabatku adalah rahmat bagi umatku". 10

al-'Ajlūnī mengatakan, bahwa banyak diantara kalangan orang mengira bahwa hadits tersebut adalah *lā aṣla lahu* (tidak berdasar), dengan menggunakan argumen, "Jika *ikhtilāf al-ummah* adalah rahmat tentu kebalikannya mengandung arti kontra, yaitu *ijtimā' al-ummah* (kesepakatan umat) merupakan azab. Mereka mengatakan bahwa statemen seperti ini tentu dianggap bertentangan kaedah Islam yang telah disepakati bahwa umat adalah satu yang harus terjaga persatuan dan kebersamaanya dan larangan bercerai berai."

Argument yang dipaparkan untuk menolak hadits "Perbedaan umatku adalah rahmat" menurut al-Nawawi dianggap tidak tepat dan tidak dapat dibenarkan, karena tidak semua yang dikatakan *ikhtilāf* itu berujung pada azab. Dalam syarahnya kitab *Ṣaḥīḥ Muslīm*, al-Nawawi menjawab pemahaman di atas, dengan mengatakan:

¹⁰Isma'il b. Muhammad al-'Ajlūnī, *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās'Amma Ishtahara Min al-Aḥadith 'Alā Al-Sinat Al-Nās* (Beirut:Dār al-Ihya' al-Turath al-'Arabī, 1351 H.), 65.

¹¹Lihat al-Our'an O.S. 3: 103 dan 105.

و لا يلزم من كون الشيئ رحمة أن يكون ضده عذاب و لا يلتزم هذا و يذكره إلا جاهل أو متجاهل و قد قال تعالى (و من رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه) فسمى الليل رحمة و لا يلزم من ذلك أن يكون النهار عذابا

"Tidaklah merupakan suatu ketetapan, bahwa setiap rahmat itu memiliki kebalikannya yaitu adhab, dan tidaklah ada orang beranggapan seperti ini melainkan ia adalah orang yang benar-benar bodoh atau berpura-pura bodoh. Pada hal Allah swt.telah berfirman: (dan di antara rahmat Allah adalah ia telah menjadikan untuk kalian malam agar kalian mendapat ketenangan pada malam itu), pada ayat ini, Allah menamakan malam sebagai rahmah, hal ini bukan berarti waktu siang adalah azab (karena kebalikannya malam adalah siang)."¹²

Dalam kitab *Kashf al-Khafā*', ¹³ al-'Ajlūnī memberikan kesimpulan tentang *al-ikhtilāf* dalam Islam terbagi menjadi tiga; *pertama*, hukum haram, yaitu *al-ikhtilāf* yang berkaitan dengan masalah aqidah. Beriman kepada Allah Swt., pencipta alam semesta dan meng-esakan-Nya dalam keyakinan dan ibadah adalah wajib. Sedangkan berkeyakinan dan bersikap *khilāf* (berbeda) adalah kufur. *Kedua*, hukum bid'ah, yaitu *al-ikhtilāf* yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah dan *irādah*-Nya (kehendak-Nya). Mengimani sifat-sifat-Nya adalah wajib, sedangkan berbuat *khilāf* dengan mengingkari-Nya adalah bid'ah. *Ketiga*, hukum *jā'iz*, yaitu *al-ikhtilāf* yang berkaitan dengan syariah Islam tentang masalah *furū'īyyah*, mengamalkan sebagiannya sesuai dengan apa yang dianggap mudah adalah *jāiz*, sedangkan

-

¹² al-Nawāwī, al-Minhaj Sharh Şahīh Muslim, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998), 347.

¹³al-'Ajlūni, *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās'Amma Ishtahara Min al-Aḥadith 'Alā Al-Sinat Al-Nās* (Beirut:Dār al-Ihya' al-Turath al-'Arabī, 1351 H.), 67.

berbuat *khilāf* adalah *rahmat* dan *taysīr* dari Allah sebagai sarana untuk memuliakan umat.¹⁴

Dengan demikian, *ikhtilāf* pada hadits di atas tidaklah tepat jika diartikan *ikhtilāf* yang dilarang, akan tetapi *ikhtilāf* yang dimaksud adalah bermakna *al-awjuh* (variasi) sebagai hukum *rukhṣah* (keringanan dan kelonggaran), sehingga selera untuk menjalankan hukum Islam akan terasa asyik dan menyenangkan bahkan bisa mendatangkan ketagihan.

Awjuh al-qirā'āt (ragam bacaan yang bervariasi) diturunkan untuk umat pada hakikatnya sebagai menu teristimewa dari anugerah Allah swt. untuk mencukupi kebutuhan dan kepuasan hidupnya ruh umat Muhammad saw., sebagai rahmat, *rukhṣah* dan *taysīr*, sehingga umat tidak akan merasa jenuh dan bosan dalam menjalankan syari'at Allah swt.

Tanpa *ikhtilāf* yang berarti macam-macam menu pilihan dalam mengamalkan syariat, seseorang bisa saja terhinggapi rasa jenuh dan bosan, sehingga berakibat pada pengabaian syari'at.

Oleh karena itu, sikap lapang dada terhadap *ikhtilāf* dalam hukum seharusnya bercermin pada *al-salāf al-ṣalīh* yang memberikan nilai positif terhadapnya, seperti 'Umar b. Abd. al-Azīz, dalam sebuah riwayat beliau mengatakan dengan tegas:¹⁵

1

¹⁴al-'Ajlūnī, *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās'Amma Ishtahara Min al-Aḥadith 'Alā Al-Sinat Al-Nās* (Beirut:Dār al-Ihya' al-Turath al-'Arabī, 1351 H.), 68.

¹⁵Ibid, Vol. 2, 374.

"Tidaklah membuatku senang, jika sahabat-sahabat nabi tidak berbeda (dalam pemahaman Islam), karena jika mereka tidak berbeda tentu hukum rukhsoh tidak akan berlaku (bagi generasi umat ini)".

Itulah ungkapan seorang yang telah sukses dalam memimpin umat, ternyata kesuksesan dalam memimpin sebuah negara seperti 'Umar b. Abd. al-Azīz hanya dengan menanamkan sikap toleransi umat terhadap perbedaan pendapat, 16 sebuah target kemuliaan hidup yang dicari oleh semua umat manusia di dunia sebelum di akhirat yang dijanjikan oleh Allah Swt. dalam al-Qur'an. Sebuah kemuliaan yang benar-benar telah dirasakan dan didapat oleh umat Islam di era awal kedatangannya hingga masa keemasannya (*the golden age*) pada abad 7-15 M yang berakhir diTurki. 17

Agar umat ini dapat keluar dari krisis perbedaan dan perselisihan yang yang rawan akan perpecahan dan permusuhan, maka memberikan pemahaman melalui legalitas perbedaan *qirā'ah* al-Qur'an merupakan solusi terbaik dalam menafsirkan al-Qur'an. Menurut penulis, ada tiga corak tafsir yang mewarnai umat Islam pada umumnya sebagai faktor penyebab perbedaan yang terjadi di antara umat. Tiga corak penafsiran tersebut meliputi; *pertama*, wawasan keilmuan pemahaman terhadap agama secara umum. Sebagaimana kitab-kitab yang ditulis oleh ulama *al-salāf al-ṣalīh*,

-

¹⁶Di antara keberhasilan bukti keberhasilan 'Umar b. Abd. al-Azīz dalam kepemimpinannya adalah mempersatukan umat Islam yang telah berselisisih dengan melarang memusuhi keturunan Ali b. Abi Thalib. Lihat: A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Vol. 2 (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993), 98.

¹⁷Baghdādi, *Tārikh al-Baghdād* (Bierūt: Dār al-Gharb al-Islāmi, 2000 M.), 235.

seperti *tafsīr bi al-ma'thūr*.¹⁸ *Kedua*, kepentingan pribadi atau umum yang mengarah pada dukungan terhadap politik atau mazhab tertentu, seperti sebagian kitab-kitab *tafsīr bi al-ra'ȳ*. ¹⁹ *Ketiga*, terfokus pada penataan akhlak umat, yaitu ketika para ulama saat itu menganggap perlu adanya pembaharuan pemahaman al-Qur'an yang dapat menyelamatkan umat dari dekadensi moral seperti *tafsīr Ishārī*. ²⁰

Tiga corak penafsiran al-Qur'an di atas yang ditulis oleh ulama klasik ataupun kontemporer, belum dianggap cukup untuk mengurai problem perbedaan hukum syari'at yang terjadi pada masa kekinian, jika perbedaan penafsiran mereka tidak dihubungkan dengan perbedaan bacaan al-Qur'an yang mereka tafsirkan. Hal ini disebabkan, karena sistem penafsiran yang ditulis tidak sekaligus disertakan *qirā'ah* al-Qur'an, sehingga dapat memicu sikap *ta'assub* buta yang berakibat pada perpecahan dan intoleransi terhadap pendapat penafsiran hukum yang berbeda.

Dari fakta inilah, penelitian disertasi ini ingin mengkorelasikan antara dua corak yang berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat yang mengandung *ikhtilaf* dalam *qirā'ah*. Dua penafsir berbeda yang dipilih oleh penulis dalam penelitian ini adalah *tafsīr bi al-ma'thūr* yang diwakili oleh al-Ṭabarī, dan

-

¹⁸ *Tafsīr bi al-ma'thūr* adalah tafsir yang menggunakan metode penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, Sunnah, *aqwāl al-Ṣahābah* dan al-Tabī'in seperti kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍīm* karangan Ibn Kathīr, *Tafsīr Jamī' al-Bayān al-Ṭabāriī*. Lihat Muḥammad Abd. al-'Aḍīm al-Zurqāni, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 2000 M.), 10.

¹⁹ *Tafsīr bi al-ra'ȳ* adalah tafsir yang menggunakan rasio/akal sebagai sumber penafsiran, seperti kitab *Mafātih al-Ghaib* karangan Fakhr al-Dīn al-Razī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karangan al-Zamaḥsharī. Lihat Ibid., 36.

²⁰ *Tafsīr Ishārī* adalah pentakwilan al-Qur'an tanpa bersandar pada teks lafadz secara lahiriyyah, disebabkan karena isyarat kandungannya sangat lembut, sehingga hanya diketahui oleh ahli tasawuf seperti kitab tafsir Ibn 'Arabī oleh Muḥy al-Dīn Abi Bakr 'Alī Ibn 'Arabī. Ibid., 56.

tafsīr bi al-ra'ȳ yang diwakili oleh al-Rāzī. Kemudian peneliti akan menggabungkan antara kedua metode penafsiran sehingga dapat membawa kesatuan pemahaman hukum meskipun berbeda cara pandangnya.

Penetian ini tidak akan membahas semua ayat-ayat dalam al-Qur'an, akan tetapi hanya sebatas ayat-ayat yang memiliki *qirā'ah* ganda saja yang berkaitan dengan substansi lafaz ayat-ayat *aḥkām* dalam al-Qur'an yang memiliki perbedaan makna. Sementara perbedaan *qirā'ah* yang berkaitan dengan *lahjah* (dialek) dan kebahasaan yang tidak menimbulkan perbedaan pada makna, seperti bacaan *imālah*, *taqlīl*, *idhhār*, *idghām* dan yang berkaitan dengan kaidah *tajwid* bukanlah obyek penelitian ini.

Sebaliknya, pembahasan ini ingin mengetahui berapa jumlah kalimat atau ayat yang memiliki dua alternatif bacaan dalam al-Qur'an, sekaligus mengetahui penafsiran apa dibalik adanya dua alternatif tersebut.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka dapat diidentifikasi masalah-masalah sebagai berikut:

- Qira'ah hanya sekadar dijadikan sebagai ilmu bacaan lisan, bukan pengayaan penafsiran untuk diaplikasikan dalam kehidupan. Akibatnya masyarakat hanya mengetahui indahnya bacaan, bukan indahnya perbedaan.
- Tafsir al-Qur'an yang beredar belum mampu mengakomodir permasalahan yang menimpa umat dewasa ini, baik tafsir klasik ataupun

kontemporer, sehingga beban hidup umat terasa semakin berat seiring dengan tantangan zaman.

- 3. Terdapat indikator pengabaian sanad (sandaran) al-Qur'an kepada guru dengan cara *talaqqī* (pengambilan ilmu secara langsung dari guru) serta *mushāfaḥah* (mendengarkan ilmu langsung dari gurunya) dalam studi al-Qur'an. Akibatnya pemahaman Islam dan penafsiran al-Qur'an menjadi terputus dari sumber akarnya (Rasul saw. dan *Salaf al-Ṣālih*).²¹
- 4. *Qirā'ah* sudah banyak dikembangkan di berbagai belahan dunia, namun muatan penafsiran terhadap hukum Islam secara khusus masih berserakan di berbagai literatur kajian tafsir. Hingga saat ini, belum ada penafsiran yang membahas secara khusus tentang *qirā'ah* ganda dalam hukum Islam secara komprehensif.

Untuk menghindari meluasnya pembahasan, maka permasalahan dalam penelitian ini hanya difokuskan pada masalah keempat saja, yakni penafsiran *qirā'ah* ganda terhadap ayat-ayat hukum melalui studi komparatif antara tafsir al-Ṭabarī dan al-Rāzī, dengan alasan sebagai berikut:

- 1. Eksistensi *qirā'ah* ganda dalam al-Qur'an.
- 2. Komparasi antara sikap al-Ṭabarī dan al-Rāzi terhadap *qirā'ah* ganda.
- 3. implikasi *qirā'ah* ganda pada tafsir ayat-ayat *aḥkām* dalam kitab *Jāmi'* al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān Karya Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabārī dan Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī.

٠

²¹Sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Shāṭibī dalam *matan*-nya, bait yang ke 20. Lihat, Abi Muḥammad b. Abī al-Qāsim al-Shāṭibī, *Matan al-Shaṭibīyyah* (Saudi: Maktabah Dār al-Hudā, 1417 H.), 2.

C. Rumusan Masalah

Rumusan masalah dalam disertasi ini adalah:

- 1. Bagaimana eksistensi *qirā'ah* ganda dalam al-Qur'an?
- 2. Bagaimana komparasi antara sikap al-Ṭabarī dan al-Rāzi terhadap qirā'ah ganda?
- 3. Bagaimana implikasi *qirā'ah* ganda pada tafsir ayat-ayat *aḥkām* dalam kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān* Karya Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabārī dan Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1. Untuk memahami eksistensi qira'ah ganda dalam penafsiran ayat-ayat ahkam.
- 2. Untuk memahami komparasi sikap al-Ṭabarī dan al-Rāzī terhadap qirā'ah ganda terhadap tafsir.
- 3. Untuk memahami implikasi *qirā'ah* ganda pada tafsir ayat-ayat *aḥkām* dalam kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl Āy al-Qur'ān* Karya Muḥammad Ibn Jarir al-Ṭabārī dan Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* Karya Fakhr al-Dīn Al-Rāzī.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian dari segi teoritis adalah sebagai berikut:

1. Memberikan kontribusi ilmiah di lapangan penelitian dan pemahaman terhadap pentingnya *qirā'ah*.

- Memberikan kontribusi bagi peningkatan ilmiyah dalam mengkaji pemikiran para sarjana ahli tafsir klasik maupun kontemporer yang terkait dengan tema penelitian.
- 3. Sebagai wacana akademik dalam merespon pendapat yang berkembang di tengah masyarakat Islam, khususnya tentang masalah perbedaan penafsiran hukum *shar T* yang dipandang sebagai penafsiran yang sempit, padahal tidak demikian.

Sedangkan kegunaan penelitian dari segi praktis adalah:

- 1. Memberikan manfaat bagi pengembangan *'Ulūm al-Qur'ān* dan Tafsir ayat-ayat yang menjelaskan tentang hukum, khususnya yang berkaitan dengan *qirā'ah* dan kebahasaan menurut dua tafsir al-Ṭabarī dan al-Rāzī.
- 2. Dengan mengetahui macam-macam *qirā'āt mutawātirah* akan memudahkan untuk memahami tafsir al-Qur'an yang berkaitan dengan syari'at secara komprehensif.
- 3. Untuk mensosialisasikan kepada umat Islam tentang rahasia diturunkannya al-Qur'an dalam *aḥruf al-sab'ah* yang mencakup *qirā'ah al-sab'ah* dan *al-'ashr al-mutawātirah*, agar umat benar-benar faham dan tahu bahwa al-Qur'an tidak hanya memiliki satu bacaan dan penafsiran yang baku. Akan tetapi masih banyak lagi bacaan-bacaan al-Qur'an yang memiliki aneka makna sebagai bentuk rahmat dan *taysīr* (kemudahan) dalam mengamalkan hukum Islam.

F. Kerangka Teoretik

Qirā'ah mutawātirah yang terpopuler diterima oleh umat Islam dari abad ke abad hingga sampai sekarang ini adalah qirā'ah yang diriwayatkan oleh tujuh Imam (Qirā'ah Sab'ah) atau sepuluh imam (Qirā'āt 'Ashrah). Salah satu tolak ukur orisinalitas atau validitas qirā'āt mutawātirah adalah harus selaras dengan kaidah-kaidah bahasa Arab sekalipun dalam satu segi, yang terdiri dari kaidah naḥw, ṣarf, lahjah (dialek) dan bahasa,²² sehingga dapat melahirkan penafsiran komprehensif dan memberikan petunjuk yang menyejukkan bagi alam semesta.

Sebagaimana telah dibahas dalam latar belakang masalah, bahwa kajian tentang tafsir ternyata belum dianggap cukup untuk memberi solusi bagi kebangkitan umat Islam, jika hanya dengan modal intelektualitas penafsir semata yang dimiliki oleh penafsir. Tetapi lebih dari itu, seorang penafsir haruslah menguasai dan menggunakan macam-macam *qirā'ah* sebagai modal dasar utama dalam penafsiran. Oleh karena itu, dalam disertasi ini, penulis akan menggunakan tiga kerangka teori dalam pembahasan ini, yaitu:

1. Teori Kaidah Qirā'ah

Yang dimaksud dengan teori *qirā'ah* adalah teori pelacakan terhadap macam-macam *qira'ah* melalui penulusuran per-ayat dari surat *al-Fātiḥah* hingga *al-Nās* untuk mencari kalimat yang memiliki

.

²²Al-Jazari menyimpulkan syarat sah diterimanya *qirā'ah* ada tiga. *Pertama*, sesuai dengan bahasa Arab, *kedua*, sesuai dengan *rasm Uthmānī*, *ketiga*, shahih sanadnya sampai Rasul Saw. Lihat Muhammad b. Yūsuf al-Jazari, *Tayyibah al-Naṣr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah t.th.), 1.

kandungan *qirā'ah* ganda dan penafsirannya. Oleh karena itu, penulis dalam hal ini akan berusaha mencari ayat-ayat yang memiliki kandungan bacaan ganda dalam penafsirannya di dalam kitab tafsir al-Ṭabarī dan al-Rāzī. Hal ini penting sekali dilakukan, mengingat tidak semua ayat al-Qur'an memiliki berbedaan bacaan, sebagaimana pula tidak semua ayat yang memiliki bacaan ganda memiliki makna ganda pula. Seperti ayat pertama sampai ketiga dalam surat al-Fātiḥah yang telah disepakati bacaannya oleh para ulama *qurrā'*, baru pada ayat keempat terdapat dua *qirā'ah* yang memiliki makna ganda, kemudian pada ayat enam dan tujuh terdapat beberapa bacaan, namun hanya memiliki makna tunggal.²³

2. Teori Penafsiran Komparatif

Yang dimaksud dengan teori penafsiran komparatif ialah suatu metode yang ditempuh dengan cara mengambil sejumlah ayat al-Qur'an, kemudian mengemukakan penafsiran para ulama tafsir terhadap ayat-ayat itu, baik mereka temasuk ulama *salaf* atau *khalaf* dengan metode dan kecenderungan yang berbeda.²⁴

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa wilayah kajian perbandingan ayat dengan ayat tidak hanya terbatas pada analisis redaksional saja, melainkan mencakup perbedaan kandungan makna masing-masing ayat yang diperbandingkan. Disamping itu, juga membahas perbedaan kasus yang dibicarakan oleh ayat tersebut. Dalam

23 al-Shātibī, *Matan al-Shātibīyah* (Karo: Dār al-Salām, 2012 M), 34-35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

²⁴ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an Persperktif Baru Metodologi Tafsir Muqarin.* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel 2009 M), 20.

membahas perbedaan-perbedaan itu, penulis berusaha meninjau berbagai aspek yang menyebabkan timbulnya perbedaan seperti latar belakang turun ayat, penggunaan kata dan susunannya di dalam ayat berlainan, serta tidak kurang pentingnya, konteks masing-masing ayat, situasi dan kondisi umat ketika ayat tersebut diturunkan.

Dalam hal ini, penulis akan mengaitkan qira'ah ganda dengan dua penafsiran yang berbeda antara *bi al-Ma'thūr* dan *bi al-Ra'ȳ*, yaitu tafsir al-Ṭabarī dan al-Razī. Sehingga penafsiran diharapkan akan menjadi komprehensif dan bernilai lebih bila dibandingkan dengan teori penafsiran sebelumnya.

3. Teori Stilistika

Secara sederhana stilistika bermakna cara penggunaan bahasa dalam konteks tertentu dan untuk tujuan tertentu.²⁵ Stilistika mengakaji seluruh fenomena bahasa mulai dari fonologi hingga semantik.²⁶ Akan tetapi dalam kajian ini, penulis membatasi aspek stilistika sebagai salah satu kerangka teoritik hanya pada aspek morfologi.

Dalam teori stilisika, tujuan utuma membaca adalah memahami makna. Untuk memperoleh makna tersebut pembaca harus melakukan analisis struktur, leksikal dan kontekstual. Analisis struktur dibagi menjadi dua, sintaksis dan morfologi.²⁷

²⁶ Syukri Muhammad Ayyad, *Madkhal ilā 'Ilm al-Uslūb* (Riyāḍ: Dār al-Ulūm, 1982), 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

²⁵ Gorys Keraf, *Komposisi* (Flores: Nusa Indah, 1984), 10.

²⁷ Syihabuddin, *Teori dan Praktek Penerjemahan Arab-Indonesia* (Jakarta: Dirjen Dikti, 2002), 29.

Morfologi adalah bagian dari analisis linguistik vang membicarakan seluk-beluk kata serta pengaruh perubahan-perubahan bentuk kata terhadap makna. 28 Untuk menjadikan morfologi sebagai pisau analisis, diperlukan memahami tiga hal. Pertama, kata-kata memiliki sekumpulan makan morfologis, seperti nominal, verbal, adjektival, preposisional. Kedua, makna-makna morfologis tersebut disajikan melalui konstruksi yang beragam. Konstruksi ini terdiri atas kata dasar (mujarrad), kata yang telah mengalami afiksasi (mazid), dan kata dengan morfem zero. Ketiga, konstruksi-konstruksi itu berhubungan satu sama lain, baik hubungan persesuaian maupun pertentangan.

G. Penelitian Terdahulu

Penulis telah berusaha untuk melakukan studi terlebih dahulu terhadap berbagai literatur yang berhubungan dengan judul penelitian. Akan tetapi tidak didapati satupun buku yang membeberkan secara eksplisit membahas secara rinci dan detail *qirā'ah* ganda yang memiliki dua penafsiran bahkan lebih. Di dalam penelitian tentang buku-buku terdahulu, penulis telah menemukan beberapa penelitian tentang tafsir dan *qirā'ah* antara lain;

1. Karya Nabīl b. Muḥammad Ibrahīm al-Ismā'il, *'Ilm al-Qirā'āt Atharuhu* fī al-'Ulūm al-Shar'iyyah.²⁹ Buku ini ditulis sebagai penelitian untuk

²⁸ M. Ramlan, *Morfologi: Suatu Tinjauan Deskriptif* (Yogyakarta: CV. Karyono, 1987), 21.

²⁹Nabīl b. Muḥammad Ibrahīm al-Ismā'il, *'Ilm al-Qirā'āt Atharuhu fi al-'Ulūm al-Shar'īyah* (Riyaḍ: Dārah al-Mālik 'Abd. al-Azīz, 2002 M).

- mendapatkan gelar doktor. Secara umum buku ini ditulis untuk menjelaskan pengaruh ilmu *qirā'ah* terhadap ilmu hukum Islam.
- Karya Hasanuddin AF, Perbedaan Qira'ah dan Pengaruhnya Terhadap al-Our'an. 30 Hukum Dalam adalah disertasi Istinbath vang mendeskripsikan bagaimana perbedaan qira'ah memberikan sumbangsih dalam fleksibelitas hukum Islam.
- 3. Karya Khalil, "Qirā'āt al-Sab' dan Implikasinya Terhadap Hukum," dalam Jurnal Disertasi Fakultas Shari'ah. 31 Tulisan ini berusaha mengupas secara global kaidah-kaidah qira'ah dan perbedaan bacaan beberapa kalimat dalam ayat al-Qur'an untuk menggali implikasi terhadap hukum Islam menurut ahli figh. Sehingga pembahasannya tidak mencakup komparasi antara pendapat ulama tafsir yang ada.
- Karya Isma'il Sya'ban Muhammad, al-Oirā'āt Ahkāmuhā Masdaruha. 32 Buku ini adalah hasil penelitian disertasi. Karya ini membahas secara rinci tentang hukum-hukum qira'ah dan rujukannya, namun tidak dibahas secara khusus tentang penafsiran al-Qur'an.
- 5. Karya Maragustam Siregar, Madhab Qirā'āt al-Qur'an dan Implikasinya Dalam Pendidikan Kemanusiaan.³³ Karya ini merupakan hasil penelitian tesis yang lebih banyak memuat kaidah-kaidah bacaan yang berbeda,

³¹Khalil, "*Qirā'āt al-Sab*' dan Implikasinya Terhadap Hukum" dalam Jurnal *Disertasi Fakultas* Shari'ah (Surabaya: IAIN Sunan Ampel 2001).

³⁰Hasanuddin AF, Perbedaan Qirā'ah dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum Dalam al-Qur'an, (Jakarta: Raja Grafindo, 1995).

³²Isma'il Sya'ban Muhammad, *al-Qirā'āt Ahkāmuhā wa Maṣdaruha* (Semarang: Dina Utama,

³³ Maragustam Siregar, Madhab Qirā'āt al-Qur'an dan Implikasinya Dalam Pendidikan Kemanusiaan (Jakarta: Paramadina, 1996).

sehingga dapat memberikan sumbangsih pada pendidikan kemanusia menjadi seimbang.

Dalam tulisan-tulisan tersebut telah dikupas tentang *qirā'ah* dan implikasinya terhadap hukum dan tafsir, namun mereka tidak membahasnya secara detail terkait *qirā'ah* ganda yang memiliki dua penafsiran al-Qur'an menurut pandangan ulama ahli tafsir, khususnya al-Ṭabārī dan al-Rāzī. Sebagaimana pula penelitian-penelitian di atas, tidak menfokuskan pada implikasi kehidupan masyarakat dari adanya dua penafsiran yang berbeda itu. Dengan demikian, penulis berusaha mengkaji dan menganalisa dengan seksama tentang penafsiraan al-Qur'an dengan *qirā'ah* ganda melalui mengkomparasikan antara penafsiran al-Ṭabarī dan al-Razī untuk diambil benang merah pemahaman hukum dari adanya *qirā'ah* ganda, sehingga diharapkan dapat memberikan solusi konkrit kepada masyarakat hal-hal yang menyangkut problem penerapan hukum yang berbeda dalam kehidupan sehari-hari.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian deskriptif-kualitatif.

Penelitian deskriptif adalah penelitian yang berusaha mencandra faktafakta secara sistematis, faktual dan akurat. ³⁴ Sedangkan penelitian kualitatif adalah penelitian yang lebih menekankan pada aspek

_

³⁴Masyhuri dan M Zainuddin, *Metodologi Penelitian.* (Bandung: Refika Aditama, 2008), 34.

pemahaman secara mendalam terhadap suatu masalah untuk penelitian generalisasi.³⁵Jenis penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*), yang bertujuan untuk menggali data sesuai dengan kebutuhan penelitian.

2. Jenis dan Sumber Data

Dalam dunia penelitian, dikenal dua Jenis sumber data, yaitu data primer (utama) dan data sekunder (pendukung). Karena penelitian ini studi pustaka, maka sesuai dengan judul yang diangkat sumber data primernya adalah kitab yang menyangkut *qirā'ah* dan tafsir, dalam hal ini adalah tafsir al-Ṭabārī dan al-Rāzī. Data primer tersebut dibutuhkan sebagai eksistensi bacaan dan penafsiran yang kemudian dapat diimplikasikan dalam hukum Islam. Sedangkan jenis data sekunder yang dibutuhkan oleh penulis dalam kajian ini adalah beberapa kitab-kitab tafsir yang secara khusus mengkaji, menganalisis dan mengomentari tentang kalimat atau ayat al-Qur'an yang memiliki *qirā'ah* ganda untuk menguatkan klasifikasi *qirā'ah* selanjutnya memudahkan penafsiran menurut perspektif tafsir al-Ṭabarī dan al-Rāzī.

3. Teknik Pengumpulan Data

Oleh karena penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*), maka metode pengumpulan data yang diambil adalah dengan menggunakan teknik dokumentasi dari sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer yang digunakan penulis dalam membahas

٠

³⁵Moh. Nasir, *Metode Penelitian.* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), 105 dan lihat pula dalam Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metode Penelitian Sosial Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001) 99.

penelitian ini adalah dua kita utama yaitu tafsir Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān karya al-Ṭabarī (310 H.) dan Mafātiḥ al-Ghaīb karya al-Rāzī (wafat:707 H). Sedangkan sumber data sekunder yang dipakai untuk lebih memperdalam pembahasan dan mempertajam analisa diantaranya adalah, al-Kashshāf karya al-Zamakhsharī (wafat: 527 H), al-Muḥarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz karya Ibnu 'Aṭiyyah (wafat: 542 H), Rūḥ al-Ma'ānī karya al-Alūsī (wafat:1280 H). Dan sumbersumber lainnya diambil dari kitab-kitab yang erat kaitannya dengan penelitian, seperti kitab qirā'āt, tajwīd, 'ulūm al-Qur'ān, dan ma'ājim.

4. Teknik Analisis Data

Sebagaimana telah dikemukakan, jenis penelitian ini adalah studi pustaka dengan cara mengumpulkan data-data yang diambil dari bebegai sumber. Sesuai dengan rumusan masalah, maka penulis menggunakan dua analisis; pertama, Analisis Isi. Analisis isi (content analysis) adalah penelitian yang bersifat pembahasan mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis atau tercetak. Analisis ini biasanya digunakan pada penelitian kualitatif. Ada beberapa definisi mengenai analisis isi. Analisis isi secara umum diartikan sebagai metode yang meliputi semua analisis mengenai isi teks, tetapi di sisi lain analisis isi juga digunakan untuk mendeskripsikan pendekatan analisis yang khusus. Metode analisis isi adalah suatu teknik untuk mengambil kesimpulan dengan mengidentifikasi berbagai karakteristik khusus suatu pesan secara objektif, sistematis, dan generalis. Objektif berarti menurut aturan atau prosedur yang apabila

dilaksanakan oleh orang (peneliti) lain dapat menghasilkan kesimpulan yang serupa. Sistematis artinya penetapan isi atau kategori dilakukan menurut aturan yang diterapkan secara konsisten, meliputi penjaminan seleksi dan pengkodifikasian data agar tidak bias. Generalis artinya penemuan harus memiliki referensi teoretis. Informasi yang didapat dari analisis isi dapat dihubungkan dengan atribut lain dari dokumen dan mempunyai relevansi teoritis yang tinggi. 36

Analisis ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan data yang terkait dengan eksistensi bacaan ganda dengan pendekatan kebahasaan serta implikasinya terhadap dua penafsiran al-Qur'an yang berbeda antara al-Tabari dan al-Razi.

Kedua, Analisis komparatif. ³⁷ Penelitian komparatif adalah penelitian yang bersifat membandingkan. Penelitian ini dilakukan untuk membandingkan persamaan dan perbedaan dua atau lebih fakta-fakta dan sifat-sifat objek yang diteliti berdasarkan kerangka pemikiran tertentu. Pada penelitian ini, penulis menggunakan analisis komparatif bertujuan untuk membandingkan pemikiran antara dua ulama tafsir terkemuka dimasa klasik, yaitu antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī terhadap adanya *qirā'ah* ganda pada ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an, juga pendekatan kebahasaan yang berpengaruh pada penafsiran al-Qur'an dan hukum.

-

³⁷Ibid, 25.

³⁶Soejono dan Abdurrahman, *Bentuk Penelitian Suatu Pemikiran dan Penerapan* (Jakarta:Rineka Cipta, 1999), 13.

I. Sistematika Pembahasan

Berdasarkan identifikasi uraian tersebut, penulis dapat menyusun sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab pertama, adalah pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, akan menyajikan eksistensi *Qirā'ah* ganda. Pada bab ini akan dikaji tiga sub bab, sub pertama menguraikan tentang definisi ilmu *qirā'āt* dan cikal bakalnya, sejarah ilmu *qirā'āt* dan penulisannya sejak dari masa Nabi hingga masa Ibn Mujahid saat terkumpulnya *qirā'ah sab'ah*. Sub-kedua, membahas tentang jumlah *qirā'ah* ganda dalam al-Qur'an dan Klasifikasi *qirā'ah* Ganda dalam Penafsiran al-Qur'an. Sedangkan sub-bab ketiga, sikap ulama tafsir terhadap *qirā'ah* ganda, dalam sub-bab ini penulis akan menguraikan sikap ulama tafsir dalam menyikapi *qirā'ah* ganda menjadi tiga kelompok, kelompok *Ṭā'inūn* (Penolak), Kelompok *Murajjiḥūn* (Pengunggul), klompok *Mudāfi'ūn* (Pembela).

Bab ketiga, akan membahas tentang Tafsir dan corak penafsiran al-Ṭabarī dan al-Razī. Pada bab ini dijelaskan juga Beografi al-Ṭabarī, metode penafsiran dan kecenderungan al-Tabarī, keistimewaan dan keunggulan penafsiran al-Ṭabarī. Berikutnya penulis akan menjelaskan tentang beografi al-Rāzī, metode penafsiran dan kecenderungan al-Rāzī, keistimewaan dan keunggulan penafsiran al-Rāzī. Setelah mengemukakan kedua penafsir yang menggunakan metode

penafsiran yang berbeda, kini penulis perlu menjelaskan sisi perbedaan antara keduanya. Yaitu, Perbedaan metodologi penafsiran antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī dan gambaran sikap keduanya terhadap *qirā'ah* ganda sebagai sumber penafsiran antara keduanya.

Bab keempat, dalam bab ini penulis membahas kedudukan *qirā'ah* ganda menurut al-Ṭabarī dan al-Rāzī. Pembahasan pada bab ini meliputi: *Pertama*, *qirā'ah* Ganda menurut al-Ṭabarī dan contoh sikap *ṭa'n* (penolakan) dan *tarjīḥ* al-Ṭabarī terhadap sebagaian *qirā'ah* ganda. *Kedua*, kedudukan *qirā'ah* ganda menurut al-Rāzī dan contoh *difā'* (sikap pembelaan) *al-Rāzī* Terhadap seluruh *Qirā'ah* ganda dalam al-Qur'an.

Bab kelima, dalam ini penulis akan menguraikan bahasan tentang implikasi penafsiran *qirā'ah* ganda dalam penafsiran al-Ṭabarī dan al-Rāzī. Dalam bab ini pembahasan hanya akan terbagi menjadi dua sub: *Pertama*, potensitas *qirā'ah* ganda pada perbedaan penafsiran antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī. *Kedua*, Implikasi penafsiran *qirā'ah* ganda antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī dalam ayat-ayat hukum (masalah hukum *shar'ī*) yang ada dalam ayat-ayat *aḥkām*. Kemudian penulis memberikan contoh penafsiran *qirā'ah* ganda antara al-Ṭabarī dan al-Rāzi yang didukung dengan penafsiran para ulama qurra' ataupun tafsir. Dalam sub-bab ini penulis mengkelompokkan ayat-ayat hukum menjadi tujuh bahasan pokok dalam masalah: 1) Ayat-ayat tentang fiqh ibadah, 2) Ayat-ayat tentang fiqh *mu'āmalah*, 3) Ayat-ayat tentang fiqh nikah dan talak, 4) Ayat-ayat tentang fiqh *hūdūd*, 5)

Ayat-ayat tentang fiqh jihad (Perang), 6) Ayat-ayat tentang fiqh *qaḍā'* (hukum Pengadilan), 7) Ayat-ayat Tentang Fiqh *Yamīn* (Sumpah).

Bab keenam, penutup, dalam penutup disertasi ini penulis akan menyampaikan enam hal penting sebagai berikut: Kesimpulan, implikasi teoretis, keterbatasan studi, rekomendasi, saran dan Implikasi.



BAB II

EKSISTENSI *QIRĀ'AH* GANDA

A. Ilmu Qirā'āt

Ilmu *qirā'āt* dalam Islam merupakan ilmu terpenting di antara ilmu-ilmu yang lainnya, karena peran dan sumbangsihnya yang begitu besar dalam segala bidang keilmuan yang berkaitan dengan agama, khususnya di bidang ilmu *naḥw*, *ṣarf* dan tafsir al-Qur'an.

1. Definisi *Qirā'āt*

Sebelum membahas tentang cikal bakal ilmu *qirāʾāt* secara umum perlu kiranya memberikan definisi tentang ilmu *qirāʾāt*. Secara etimologi, lafaz *qirāʾāt* (قراءات) adalah bentuk jamak dari *qirāʾah* (قراءات) yang merupakan isim *maṣdar* dari *qaraʾa* (قراءات), yang berarti: "bacaan". Yang dimaksudkan di sini adalah perbedaan-perbedaan dalam bacaan sebagian dari ayat-ayat al-Qurʾan.

Sedangkan secara terminologi, terdapat berbagai ungkapan atau redaksi yang dikemukakan oleh para ulama sehubungan dengan pengertian *qirā'āt*. Imam al-Zarkashī misalnya, mengemukakan pengertian *qirā'āt* yaitu:¹

وَ الْقِرَاءَاتُ هِيَ اخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الْوَحْيِ الْمَذْكُوْرِ فِي كِتَابَةِ الْحُرُوْفِ أَوْ كَيْفِيَتِهَا مِنْ تَخْفِيْفٍ وَتَثْقِيْلٍ وَغَيْرِ هِمَا

"*Qirā'āt* yaitu perbedaan lafaz-lafaz wahyu (al-Qur'an) dalam hal penulisan hurufnya maupun cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti *takhfīf, tathqīl*, dan lain-lain".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

¹Badr al-Dîn Muhammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*Vol.1 (Beirut: Dār al-Fikr,1988), 318.

Dalam rumusan definisi di atas, al-Zarkashī berpendapat bahwa *qirā'āt* merupakan sebagai sistem penulisan huruf dan pengucapan huruf-huruf dalam ayat-ayat al-Qur'an. Dalam definisinya, al-Zamaḥshar tanpa menyebutkan sumber riwayat *qirā'āt*.

Menurut al-Dimyați, sebagaimana dikutip oleh 'Abdul Hādī al-Faḍlī, definisi *qirā'āt* sebagai berikut²:

الْقِرَاءَاتُ: عِلْمٌ يُعْلَمُ مِنْهُ اتِّفَاقُ النَّاقِلِيْنَ لِكِتَابِ اللهِ تَعَالَى وَاخْتِلَافُ فَهْمٍ فِى الْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ وَالْتَرْبُ اللهِ تَعَالَى وَاخْتِلَافُ فَهْمٍ فِى الْحَذْفِ وَالْإِبْدَالِ وَغَيْرِهِ مِنْ وَالتَّمْوِيْنِ وَالْإِبْدَالِ وَغَيْرِهِ مِنْ حَيْثُ النَّطْقِ وَالْإِبْدَالِ وَغَيْرِهِ مِنْ حَيْثُ السِّمَاعِ مَنْ السِّمَاعِ

"Qirā'āt yaitu suatu ilmu untuk mengetahui cara pengucapan lafadzlafadz al-Qur'an, baik yang disepakati maupun yang di-ikhtilāf-kan oleh para ahli qirā'āt, seperti ḥadhf (membuang huruf), ithbāt (menetapkan huruf), taḥrīk (memberi harakat), taskīn (memberi tanda sukun), faṣl (memisahkan huruf), waṣl (menyambungkan huruf), ibdāl (menggantikan huruf atau lafadz tertentu), dan lain-lain yang diperoleh melalui indra pendengaran."

Imam Shihāb al-Dīn al-Qustullānī mengemukakan pendapat yang senada dengan al-Dimyaţī³:

الْقِرَاءَاتُ: عِلْمٌ يُعْرَفُ مِنْهُمْ اتِّفَاقُهُمْ وَاخْتِلَافُهُمْ فِي الْلغَةِ وَالْإعْرَابِ، وَالْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ،

"Qirā'āt yaitu ilmu untuk mengetahui kesepakatan serta perbedaan para ahli qirā'āt (tentang cara-cara pengucapan lafadz-lafadz al-Qur'an), seperti yang menyangkut aspek kebahasaan, i'rāb, ḥadhf, ithbāt, faṣl, waṣl, yang diperoleh dengan cara periwayatan."

Imam Ibn al-Jazarī. (w. 833 H.) memberikan definisi ilmu *qirā'āt* dalam

kitabnya "Munjid al-Muqri'in"4

² 'Abd al-Hadi al-Fadli, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah.* (Beirut: Dār al-Majma' al-'Ilmi, 1979), 63.

³ Shihāb al-Dīn al-Qustulānī, *Laṭāif al-Ishārāt li Funūn al-Qirā'āt.* (Kaero:Dār al-'Ilm, 1985), 170.

عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ كَيْفِيَةُ النُّطْقِ بِأَلْفَاظِ الْقُرْءَانِ وَاخْتِلَافُهَا مَعْزُوًّا لِنَاقِلِهِ

"Ilmu *Qirā'āt* adalah satu cabang ilmu untuk mengetahui cara mengucapkan kalimat-kalimat al-Qur'an dan perbedaannya dengan menisbatkan bacaan-bacaan tersebut kepada para perawinya."

Di samping itu, ada pula ulama yang mengaitkan definisi qirā'āt dengan madzhab atau imam qirā'āt tertentu yang memiliki bacaan yang berbeda dengan madzhab yang lain, misalnya al-Qaṭṭān merumuskan definisi qirā'āt ⁵ للْقَرْاءَاتُ: مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ النُّطْقِ فِي الْقُرْآنِ يَذْهَبُ بِهِ إِمَامٌ مِنَ الْأَثِمَةِ الْقُرَّاء مَذْهَبًا يُخَالِفُ غَيْرَهُ.

"*Qirā'āt* adalah satu madzhab tertentu dari beberapa madzhab cara mengucapkan kalimat-kalimat al-Qur'an yang dipilih oleh salah seorang imam *qirā'āt* yang berbeda dengan madzhab lainnya."

Sedangkan Muhammad 'Alī al-Ṣabūnī menambahkan definisi *qirā'āt* sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ: مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ النُّطْقِ مِنَ الْقُرْءَانِ يَذْهَبُ بِهِ الْإِمَامُ مِنَ الْأَئِمَةِ الْقُرَاءِ مَذْهَبًا يُخَالِفُ غَيْرَهُ فِي النُّطْقِ بِالْقُرْأَنِ الْكَرِيْمِ وَهِيَ ثَابِتَةٌ بِأَسَانِيْدِهَا اِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَنْرَهُ فِي النُّهُ عَيْرَهُ فِي النَّهُ عَيْرَهُ فِي اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"*Qirā'āt* ialah suatu madzhab atau cara tertentu dalam cara pengucapan al-Qur'an yang masing-masing imam itu memilih satu cara yang berbeda dengan yang lainnya, berdasarkan sanad-sanadnya yang bersambung sampai kepada Rasulullah saw."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

⁴ al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Ṭālibīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980),

⁵ al-Qaṭṭān, Mannā', *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 171.

⁶⁶ al-Ṣābunī, Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 98.

Berdasarkan definisi-definisi yang telah dikemukakan oleh para ulama di atas, nampak jelas bahwa *qirā'āt* al-Qur'an berasal dari Nabi Muhammad saw. melalui cara *simā'ī* dan *naqlī*. *Simā'ī* adalah *qirā'āt* al-Qur'an yang diperoleh secara langsung melalui proses mendengar dari bacaan Nabi saw. Sedangkan *naqlī* diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa *qirā'āt* al-Qur'an itu dibacakan di hadapan Nabi saw., lalu beliau membenarkannya.

Definisi di atas juga memberikan tekanan pada empat persoalan pokok yaitu;

pertama: ilmu qirā'āt adalah ilmu yang terkait dengan teks-teks al-Qur'an dari segi cara pengucapannya. Hal ini berbeda dengan ilmu tafsir yang menganalisa makna yang ada di balik teks-teks al-Qur'an. Ilmu qirā'āt sangat mengandalkan oral (lisan) untuk mengucapkan kalimat-kalimat al-Qur'an dalam semua seginya, seperti pengucapan huruf, baik dari segi makhraj dan sifatnya, hukum-hukum tajwid seperti idghām, iqlāb, ikhfā', idzhār dan lain sebagainya, sesuai dengan apa yang telah diajarkan oleh Nabi kepada para sahabatnya. Hal ini berbeda dengan membaca teks lain selain al-Qur'an, seperti membaca teks hadits Nabi yang tidak mengharuskan cara-cara seperti melafalkan al-Qur'an. Dengan demikian ilmu qirā'āt sangat terkait dengan taṭbīq (praktik) membaca. Mungkin banyak orang yang mengerti teori ilmu qirā'āt, tapi pada akhirnya dia harus juga pandai mempraktikkan teori tersebut dengan baik dan benar. Benarlah apa yang dikatakan oleh Ibn al-Jazarī dalam matan "al-Jazarīyyah": 7

.

⁷ Ibn al-Jazarī, Muhammad b. Muhammad, *Manzūmah al-Muqaddimah Fīmā Yajibu 'Alā Qāri' al-Qur'an an Ya'lamah* (Jeddah: Markaz Waqf al-Muṣḥah al-Sharīf, 2015), 4.

"Hubungan timbal balik antara seseorang dengan ilmu *qirā'ah* adalah jika dia terus menerus menggerak-gerakkan mulutnya (mempraktikkan bacaan)."

Kedua: ilmu qirā'āt sangat terkait dengan "Arabisme". Hal ini tidak bisa disangkal lagi karena al-Qur'an diturunkan di Jazirah Arab, kepada nabi yang berbangsa Arab, dan kaum yang juga berbangsa Arab. Bahasa yang digunakan juga bahasa Arab, maka cara pengucapan kalimat-kalimat al-Qur'an juga mengacu kepada cara orang Arab melafalkan kalimat-kalimat Arab. Bagi bangsa non-Arab, pada saat melafalkan al-Qur'an harus menyesuaikan diri dengan cara yang digunakan oleh orang Arab yang fasih dalam membaca, lalu dipadukan dengan cara yang diajarkan oleh nabi kepada para sahabat-sahabatnya. Seorang qarī'atau qarī'ah yang mahir adalah mereka yang mampu melafalkan al-Qur'an secara tepat, seakan-akan dia adalah orang Arab yang tidak kelihatan lagi "lahjah 'ajamiyyah-nya atau lagam 'ajam-nya.

Ketiga, ilmu qira'āt adalah termasuk dalam komponen ilmu riwayah yang sudah given (sudah jadi) yaitu ilmu yang diperoleh melalui periwayatan dari satu syeikh (pakar Ilmu qira'āt) ke syeikh yang lain secara berkesinambungan dan terus menerus sampai kepada Nabi Muhammad saw. Hal ini berbeda dengan Ilmu Tafsir yang tugasnya menganalisa teks-teks al-Qur'an dari segi maknanya. Pada saat menganalisa teks-teks tersebut disamping merujuk kepada hadis nabi, perkataan sahabat, juga melalui daya ijtihad, dan kreatifitas seorang mufassir. Hasil ijtihad seorang mufassir jika berlandaskan kepada kriteria penafsiran al-Qur'an yang telah disepakati, walaupun berbeda dengan hasil ijtihad penafsir yang lain, dan walaupun tidak berlandaskan satu periwayatan dari Nabi, masih bisa ditolelir dan bisa diterima. Hal ini berbeda dengan ilmu qira'āt yang sama

sekali tidak menerima adanya perbedaan karena berdasarkan ijtihad atau giyas. Perbedaan bacaan hanya bisa diterima jika benar-benar berasal dari nabi saw. Imam al-Shatibi berkata dalam kitabnya *Hirz al-Amani*;8

"Tidak ada tempat pijakan atau pintu masuk bagi *qiyās* atau ijtihad dalam ilmu *qirā'āt*. Terimalah dengan lapang dada apa yang ada pada *qirā'āt*."

Dengan adanya "silsilah sanad" dalam ilmu qira at, maka al-Qur'an masih dalam orisinilitas dan kemurniannya. Inilah sesungguhnya urgensi tetap mempelajari Ilmu qira'at.

Keempat, ilmu qira'at sangat terkait dengan rasm Uthmani, karena rasm ini pada dasarnya telah didesain oleh khalifah Uthman b. 'Affan dan disepakati oleh seluruh sahabat untuk menyatukan umat dengan satu jenis rasm mushaf akan tetapi dapat mencakup seluruh macam *qira'at* yang telah disampaikan oleh rasul saw. hingga diterima oleh umat. Oleh karena itu, qira'ah dianggap sah jika setiap bacaan selalu mengacu kepada Mushaf al-Qur'an yang telah mendapatkan persetujuan dan ijma' para sahabat nabi.

Ada beberapa kata kunci dalam membicarakan qira'at yang harus diketahui. Kata kunci tersebut adalah qira'at, riwayat dan tariqah (jalur atau posisinya sebagai muridnya rāwī qirā'āt). Berikut ini pemaparan dari pengetian dan perbedaan antara *qira'at* dengan riwayat dan *tariqah*. *qira'ah* adalah bacaan yang disandarkan kepada salah seorang imam dari *qurra*'yang tujuh, sepuluh atau empat belas; seperti qira'ah Nafi', qira'ah Ibn Kathir, qira'ah Ya'qub dan lain sebagainya.

⁸ al-Shātibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* (Beirut: Dār al-Kitab al-Nāfis, 1407 H.), 55.

Sedangkan riwayat adalah bacaan yang disandarkan kepada salah seorang perawi dari para *qurra'* yang tujuh, sepuluh atau empat belas. Misalnya, Nafi' mempunyai dua orang perawi, yaitu Qalun dan Warsh, maka disebut dengan riwayat Qalun 'an Nafi' atau riwayat Warsh 'an Nafi'.

Ṭarīqah adalah bacaan yang disandarkan kepada orang yang mengambil qirā'ah dari periwayat qurrā' yang tujuh, sepuluh atau empat belas. Misalnya, Warsh mempunyai dua murid yaitu al-Azraq dan al-Ashbahānī, maka disebut ṭarīq al-Azraq 'an Warsh, atau riwayat Warsh min ṭarīq al-Azraq. Bisa juga disebut dengan qirā'āh Nafi' min riwāyat Warsh min ṭarīq al-Azraq.

2. Sejarah Perkembangan dan Pembukuan Ilmu Qirā'āt

Pembahasan tentang sejarah dan perkembangan ilmu *qirā'āt* ini dimulai dengan adanya perbedaan pendapat tentang waktu mulai diturunkannya *aḥruf sab'ah (awjuh al-Qirā'āt)*. Dalam hal ini, ada dua pendapat; Pertama, qirā'ah mulai diturunkan di Mekah bersamaan dengan turunnya al-Qur'an. Alasannya adalah bahwa sebagian besar surat-surat al-Qur'an adalah Makkiyyah yang didalamnya terdapat fariasi *qirā'āt* yang bermacam-macam, sebagaimana yang terdapat pada surat-surat Madaniyyah. Hal ini menunjukkan bahwa *qirā'āt* itu sudah mulai diturunkan sejak di Mekah. Kedua, *qirā'āt* mulai diturunkan di Madinah sesudah peristiwa Hijrah, disaat orang-orang banyak yang masuk Islam dan saling berbeda ungkapan bahasa Arab dan dialeknya, sehingga *qirā'āt*

diturunkan semata-mata untuk memberikan solusi dari perbedaan yang terjadi diantara umat.⁹

Masing-masing pendapat ini mempunyai dasar yang kuat, namun dua pendapat itu dapat dikompromikan, bahwa *qirā'āt* memang mulai diturunkan di Mekah bersamaan dengan turunnya al-Qur'an, hanya saja ketika di Mekah *qirā'āt* belum begitu dibutuhkan karena belum adanya perbedaan dialek, hanya memakai satu *lahjah* yaitu *Quraishī. Qirā'āt* mulai di pakai setelah Nabi Muhammad di Madinah, dimana mulai banyak orang yang masuk Islam dari berbagai kabilah yang bermacam-macam dan dialek yang berbeda-beda.

a. *Oirā'āt* Pada Masa Nabi

Perlu dikemukakan disini bahwa bangsa Arab adalah bangsa yang mempunyai kabilah-kabilah yang terpencar di beberapa kawasan di semenanjung Arabia. Kabilah-kabilah tersebut ada yang bertempat tinggal di perkampungan yaitu di sebelah Timur Jazirah Arabiyah dan adapula yang bertempat tinggal di perkotaan seperti kawasan sebelah Barat Jazirah Arabiyah yang meliputi Mekah, Madinah dan sekitarnya. Mereka yang tinggal di perkampungan seperti suku Tamim, Qais, Sa'd dan lainnya mempunyai tradisi dan dialek tersendiri. Sementara yang di perkotaan juga mempunyai tradisi dan dialek atau gaya bicara yang berbeda pula.

Dialek bahasa Arab yang dianut suku pedalaman cukup beragam, seperti bacaan: *imālah* dan *taqlīl* seperti bunyi "Sate" dan "Rela" pada setiap huruf yang dibaca panjang (*mad fathah*) pada kalimat yang mengandung huruf *ya*' (*dhawāt*

'Aşr al-Ḥadith, 2004), 344.

⁹ al-Rūmī, Fahd b. Abd al-Rahman, *Dirasāt Fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karim.* (Riyādh: Mansyurāt al-

al-Yā') atau alif mutaṭarrif (mad fatḥah yang ada diujung kalimat) yang jatuh sebelum rā' kasrah. Begitu pula dengan orang-orang dari suku Badui, mereka kerap meringkas perkataan dengan melipat huruf seperti mengucapkan bacaan dua huruf menjadi satu huruf menjadi tashdid yang dikenal dengan sebutan "Idghām".

Ibn al-Jazarī telah menukil sebuah penjelasan dari Ibn Qutaibah tentang beragamnya dialek kabilah-kabilah Arab: 10

"Allah telah memberikan kemudahan bagi NabiNya dan memerintahkan kepadanya agar memperbolehkan setiap suku Arab yang menjadi umatnya bisa membaca al-Qur'an dengan bahasa dan dialeknya masing-masing. Suku Hudzail hanya mampu membaca(عَنَّى حِيْنِ) semestinya: (حَنَّى حِيْنِ), orang dari suku Asad mengucapkan: (عَالَمُ الْعَهُدُ إِلَيْكُمُ وَ اللَّمْ إِعُهُدُ إِلَيْكُمُ اللَّهُمُ اللَّهُ عُهُدُ إِلَيْكُمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عُهُدُ اللَّهُ اللَّهُ عُهُدُ اللَّهُ اللَّهُ عُهُدُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عُلِيْكُ اللَّهُ اللَّهُ

Ibn al-Jazari menambahkan dari apa yang dikatakan Ibn Qutaibah tentang bentuk-bentuk dialek suku-suku Arab:

"Sebagian kabilah dari bangsa Arab membaca lafadz: (عَلَيْهِمْ و فِيْهِمْ) dengan kasrah huruf $H\bar{a}$ ' dan sukunnya $m\bar{i}m$ jam', sedangkan suku lainnya men-dammah-kan huruf $H\bar{a}$ ' dengan sukunnya $m\bar{i}m$, dan ada pula suku lain yang membaca huruf mim jam' dengan dammah panjang (mad), contoh: (عَلَيْهِمُوْ وَمِنْهُمُو). Begitu pula dengan adanya suku Arab yang biasa membaca "naql" (mengalihkan harakat hamzah kepada huruf sukun

¹¹ 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Budūr al-Zāhirah.* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li al-Ṭibā'ah, 2005 M.), 26

.

¹⁰ al-Jazari, al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 33.

¹² Perbedaan para suku Arab dalam cara baca di atas, menurut kesepakatan para ulama qurra' terbagi menjadi dua: a) *mutawātir* dan, b) *shādh*. Dikatakan *mutawātir*, jika bacaannya tidak keluar dari rasm uthmāniy. Sedangkan riwayat bacaan meskipun sah sanadnya, jika keluar dari standar *rasm uthmānī*, maka termasuk dalam kategori shādhdhah. Adapun perbedaan antara keduanya, bacaan yang shādhdhah tidak boleh dibaca dalam shalat, berbeda dengan *mutawātir*. Lihat: al-Jazarī, *al-Nashr fī Qirā'āt al-'Ashr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 40.

عَلْمُ الْفَاحَ . قُلْ أُوْحِيَ . sementara suku lainnya membaca sukun biasa dan menetapkan وَخَلُوْا إِلَى) sementara suku lainnya membaca sukun biasa dan menetapkan harakat hamzah. Satu kabilah membaca : و مُؤْسَى ، و عِيْسَى ، و دُنْيًا): dengan Imālah dan taqlīl (huruf mad "a" dibaca "ê") . Ada yang membaca تَبِيْرًا بَصِيْرًا بَصِيْرًا بَصِيْرًا بَصِيْرًا بَصِيْرًا والمَعْلَمُ أَلْطُلَاقُ : dengan membaca خَبِيْرًا بَصِيْرًا dengan membaca الصَّلَاةُ الطَّلَاقُ : dengan membaca الصَّلَاةُ الطَّلَاقُ :

Ibn Qutaibah juga berkata bahwa seandainya setiap kelompok dari mereka (orang Arab) harus menjauhkan diri dari apa yang sudah menjadi kebiasaan mereka, maka akan terasa berat bagi mereka yang terdiri dari anakanak, anak muda dan orang tua. Kecuali setelah berjuang keras. Oleh sebab itu Allah memberikan keringanan bagi mereka untuk membaca al-Qur'an dengan bahasa (dialek) yang sesuai dengan apa yang mudah bagi mereka, sebagaimana Allah juga memberikan keringanan dalam pelaksanaan hukum Islam.

Demikianlah keadaan dialek suku-suku Arab pada saat al-Qur'an Nabi diturunkan. Bisa dibayangkan bagaimana Muhammad saw. mensosialisasikan al-Qur'an kepada masyarakat Arab pada saat itu. Bukan itu saja, umat Nabi Muhammad terdiri dari berbagai macam kalangan dan status sosial yang beragam, ada orang awam yang tidak bisa membaca dan menulis atau yang disebut "ummi", ada orang tua yang tidak cakap lagi mengucapkan katakata dengan tegas dan jelas, ada anak kecil dan lain sebagainya. Sementara Nabi mempunyai beban yang berat untuk mensosialisasikan al-Qur'an kepada mereka. al-Qur'an merupakan kitab suci yang disamping bertujuan untuk memberikan hidayah atau petunjuk kepada segenap umat manusia, terutama umat Islam, al-Qur'an juga sebuah kitab bacaan yang perlu dibaca. Nama al-Qur'an diartikan sebagai bacaan atau sesuatu yang dibaca. Oleh karena itu pada saat malaikat

_

¹³ al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 33.

Jibril memerintahkan kepada Nabi untuk membacakan al-Qur'an dengan satu huruf atau satu macam bacaan, Nabi langsung meminta kepada malaikat Jibril agar keharusan itu diperingan lagi. Ternyata Allah melalui malaikat Jibril memberikan keringanan (*rukhṣah*) kepada Nabi sampai tujuh huruf atau macam bacaan. Hadits berikut ini menjelaskan hal tersebut:¹⁴

عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيِّ عَنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ - قَالَ - فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقُولًا أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّه مُعَافَاتَهُ وَمَعْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقُولًا أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَعْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقُولًا أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى تَلاَئَةِ أَحْرُفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَعْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقُولًا أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيْمَا حَرْفٍ قَوْرًا أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيْمَا حَرْفٍ قَرْعًا أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيْمَا حَرْفٍ قَرْعُوا عَلَيْهُ فَقَدْ أَصَابُول . (رواه مسلم)

"Nabi Muhammad b<mark>era</mark>da di <mark>genang</mark>an air milik Bani Ghifar. Datanglah malaikat Jibril dan berkata: "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu agar umatmu membaca al-Qur'an dengan satu huruf." Nabi berkata: "aku meminta ampun dan pertolongan kepadaNya, umatku tidak mampu untuk itu". Kemudian malaikat Jibril datang kedua kali dan mengatakan bahwa Allah memerintahkan seperti diatas dengan dua huruf. Lalu Nabi menjawab seperti diatas pula, bahwa umatnya tidak mampu untuk itu. Lalu malaikat Jibril datang ketiga kali, lalu keempat kali, lalu pada akhirnya malaikat Jibril mengatakan bahwa Allah memberikan keringanan sampai tujuh huruf. Huruf manapun yang mereka baca, mereka sudah benar."

Hadits tersebut sangat masyhur di kalangan ahli hadits, karena diriwayatkan oleh lebih dari 20 sahabat. 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn dalam kitabnya *Tarīkh al-Qur'ān* menyebutkan bahwa ada 25 sahabat yang meriwayatkan. Sedangkan jumlah sanad dari 25 sahabat yang meriwayatkan hadits tersebut ada 46 sanad. Dari jumlah tersebut yang mempunyai kualitas *ḍa'īf* hanya berjumlah 8

_

¹⁴ Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jīl, t.t), 203.

sanad, selainnya yang berjumlah 38 sanad berkualitas ṣaḥīḥ. Shāhīn menggolongkan hadits ini ke dalam hadits yang *mutawātir*.¹⁵

Para ulama berbeda pendapat dalam mengartikan "Sab'ah Aḥruf' sebagaimana yang tertera dalam hadits di atas. Mereka berbeda pendapat tentang arti huruf dan arti bilangan tujuh, apakah berarti bilangan yang pasti atau mempunyai arti banyak. Berikut ini pendapat para ulama tentang makna Sab'at ahruf:

- Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh macam bahasa dari bahasa-bahasa Arab mengenai satu makna.
 Pendapat ini terbagi lagi menjadi dua bagian:
 - a) Pendapat yang mengatakan bahwa ketujuh bahasa itu tersebar di seluruh al-Qur'an. Di antara ulama yang berpendapat demikian adalah Abû 'Ubaid, Ahmad b. Yahya, Tha'lab, dan masih banyak yang lainnya. ¹⁶ Menurut pendapat ini, al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah saw. dengan tujuh bahasa kabilah Arab dan ketujuh bahasa inilah yang dianggap sebagai bahasa Arab paling fasih di antara sekian banyak bahasa kabilah Arab lainnya, yaitu bahasa Quraish, Hudhail, Tamim, Thaqif, Hawazin, Kinanah, dan Yaman. ¹⁷ Namun ada juga yang menyebutkan bahwa ketujuh bahasa kabilah yang dimaksud adalah Quraisy, Hudhail, Tamim, Azd, Hawazin, Rabi'ah, dan Sa'ad b. Bakr. ¹⁸

-

¹⁵ Shāhīn, Abd al-Ṣabūr, *Tārīkh al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ālim al-Thaqafiyyah, 1998), 56.

¹⁶ Hasan Diyā' al-Din 'Atar, *al-Aḥruf al-Sab'ah wa Manzilat al-Qirā'āt Minhā* (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1988), 170.

¹⁷ al-Qaṭṭān, Mannā Khalīl, *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyad: Manshūrāt al-'Ashr al-Ḥadīth, 1990), 158.

¹⁸ Ibid.,.

b) Pendapat ulama yang menyebutkan bahwa perbedaan tujuh bahasa yang terdapat di dalam al-Qur'an terkumpul dalam sebuah lafal. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī¹⁹. al-Ṭabarī menyandarkan pendapatnya pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam Shahih-nya mengenai perselisihan yang pernah terjadi antara 'Umar b. al-Khaṭṭāb dengan Hisyam b. Hakim tentang *qirā'āt* al-Qur'an. Redaksi hadits tersebut adalah sebagai berikut:²⁰

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عروة بن الزبير عن حديث المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاري أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه و سلم فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه و سلم فكدت أساوره في الصلاة فانتظرته حتى سلم فلببته فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال أقرأنيها رسول الله عليه و سلم لهو صلى الله عليه و سلم لهو أقرأني هذه السورة التي سمعتك فانطلقت به إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم لهو أقرأني هذه السورة التي سمعتك فانطلقت به إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم تقرئنيها وإنك أقرأتني سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها وإنك أقرأتني سورة الفرقان فقال (يا هشام أقرأها). فقرأها القراءة التي عمر). فقرأتها التي أقرأنيها فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (هكذا أنزلت). ثم قال (اقرأ يا عمر). فقرأتها التي أقرأنيها فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (هكذا أنزلت).

¹⁹ al-Ṭabarī, Muhammad b. Jarīr Abū Ja'far, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'an*. (Beirut: Muassasah al-Risālah 2000 M), 47.

²⁰ al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, jilid IV. (Beirut: Dār Ibn Kathīr al-Yamāmah, 1987), 1923.

ثم قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (إن القرآن أنزل على سبعة حروف فاقرؤوا ما تيسر منه).

"Telah meriwayatkan kepada kami Abū al-Yamān, telah mengabarkan kepada kami Syu'aib, dari al-Zuhrī ia berkata: telah mengabarkan kepada kami 'Urwah b. al-Zubair, dari riwayat al-Miswar b. Makhramah dan 'Abd al-Rahman b. 'Abd al-Qari' bahwa keduanya telah mendengar 'Umar b. al-Khattab berkata: "Aku telah mendengar Hisyām b. Hakīm b. Hizām membaca surah al-Furqān ketika Rasulullah saw. masih hidup. Aku menyimak bacaannya, ternyata banyak sekali bacaan yang berbeda dengan yang telah disampaikan oleh Rasulullah saw. kepadaku. Hampir saja aku memegang kepalanya untuk aku bunuh ketika dia sedang shalat. Namun aku menunggunya sampai salam. Maka aku bertanya kepadanya: 'Siapa yang mengajarkan kepadamu surah yang aku dengar tadi?' Hishām menjawab: 'Rasulullah saw. yang mengajarkannya kepadaku.' Aku berkata: 'Demi Allah, kamu berkata bohong karena sesungguhnya Rasulullah saw. sendiri yang mengajarkan kepadaku surah yang aku dengar darimu tadi.' Kemudian a<mark>ku pergi sam</mark>bil menggandengnya ke hadapan Rasulullah saw. Lalu aku berkata:' Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku telah mendengar lelaki ini membaca surah al-Furqān dengan versi yang tidak engkau ajarkan kepadaku. Sungguh engkau telah mengajarkan surah al-Furqan kepadaku. Rasulullah saw. pun bersabda: 'Wahai Hisyam, bacalah surah itu!' maka Hishām membaca surah tersebut seperti yang aku dengar tadi. Maka Rasulullah saw. bersabda: 'Demikianlah surah tersebut diturunkan.' Kemudian Rasulullah saw. bersabda: 'Bacalah wahai 'Umar!' Akupun membaca surah itu seperti yang beliau ajarkan kepadaku. Ternyata Rasulullah saw. bersabda: 'Demikianlah surah tersebut diturunkan.' Kemudian Rasulullah saw. bersabda: 'Sesungguhnya al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf. Maka bacalah yang mudah menurut kalian!"

Berdasarkan keterangan hadits di atas, al-Ṭabari berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan *sab'at aḥruf* adalah perbedaan lafal yang

merujuk pada kesamaan makna, bukan perbedaan makna yang mengakibatkan perbedaan hukum.²¹

2) Pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud *sab'at aḥruf* adalah tujuh alternatif lafal kalimat yang berbeda, namun memiliki makna yang hampir sama. Pendapat ini diungkapkan oleh kebanyakan para ulama fikih dan hadits, seperti Sufyan b. 'Uyainah, 'Abdullah b. Wahb, Ibn 'Abd al-Barr, dan al-Thahawi. Pendapat ini didasarkan pada beberapa riwayat hadits, di antaranya adalah hadits berikut:²²

ورَوَى وَرَقَاء عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيْحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أُبَي بْنِ كَعْبٍ أَنَّهُ كَانَ يَوْرَوَى وَرَقَاء عَنْ ابْنِ كَعْبٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ {لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا} : لِلَّذِيْنَ آمَنُوا أَمْهِلُونَا لِلَّذِيْنَ آمَنُوا أَهْهِلُونَا لِلَّذِيْنَ آمَنُوا أَهْهُونَا

"Waraqā' telah meriwayatkan dari Ibn Abī Najīḥ, dari Mujāhid, dari Ibn 'Abbās, dari Ubai b. Ka'b bahwa dia telah membaca ayat *lilladhīna āmanū undhurūnā* (dengan beberapa versi bacaan sebagai berikut): *lilladhīna āmanū amhilūnā, lilladhīna āmanū akhkhirūnā, lilladhīna āmanū urqubūnā*."

3) Sebagian ulama mengatakan yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh macam, yaitu: *amr* (perintah), *nahy* (larangan), *wa'd* (janji), *wa'îd* (ancaman), *jadal* (perdebatan), *qaṣaṣ* (cerita), dan *mathal* (perumpamaan).

Atau *amr*, *nahyu*, *ḥalāl*, *ḥarām*, *muḥkam*, *mutashābih*, dan a*mthāl*.²³

_

²¹ Hasan Diya' al-Din 'Atar, *al-Aḥruf al-Sab'ah wa Manzilat al-Qirā'āt Minhā* (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1988), 173-174

²² al-Qurṭubī, Muhammad b. Ahmad, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Shu'b, 1372 H), 42.

²³ al-Oattan, *Mabāhith Fi 'Ulūm al-Our'an*, 159.

- 4) Segolongan ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh macam hal yang di dalamnya terdapat *ikhtilāf* (perbedaan).²⁴
 - Perbedaan kata benda dalam bentuk *mufrad, mudzakkar* dan cabang-cabangnya seperti *jama', ta'nīth*, dan *tathniyah*. Contoh firman Allah swt. وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (Q.S. al-Mu'minūn:8), dibaca "لأَمَانَاتِهِمْ" dengan bentuk jama' dan dibaca pula "لأَمَانَاتِهِمْ" yang memungkinkan rasamnya dalam mushaf adalah "لأَمَانَاتِهِمْ" yang memungkinkan kedua qirā'ah itu karena tidak adanya *alif* yang disukun. Namun kesimpulan akhir kedua macam qirā'ah itu adalah sama karena bacaan dalam bentuk jama' diartikan *istighrāq* (keseluruhan) yang menunjukkan jenis-jenisnya, sedangkan bacaan dalam bentuk mufrad diartikan untuk jenis yang menunjukkan makna banyak, yaitu semua jenis amanat yang mengandung bermacam-macam amanat yang banyak jumlahnya.
 - b) Perbedaan dari segi *i'rāb* (ḥarakat akhir kata). Misalnya firman Allah swt. مَا هَذَا بَشْرًا (Q.S. Yūsuf: 31). Jumhur membacanya dengan *naṣb* karena لَّهُ berfungsi seperti ليس dan ini adalah bahasa penduduk Hijaz yang dalam bahasa inilah al-Qur'an diturunkan. Sedangkan Ibn Mas'ūd

²⁴ Diantara para pengusung pendapat ini adalah: Ibn Qutaibah (276 H.), Abu al-Faḍl al-Rāzi (454 H.), al-Zarkashi (794 H.), Ibn al-Jazarī (833 H.). dan al-Zarqānī. Lihat: Ibn Qutaibah, Abu Muḥammad 'Abd Allah b. Muslim b. Qutaibah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1401 H.) 36. Dan Abu Shāmah, Shihāb al-Dīn 'Abd al-Rahmān b. Ismā'īl al-Maqdisi, *al-Murshīd al-Wajiz fī 'Ulūm tata'allaq bi al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār Ṣādir, 1395 H.) 77-90. Ibn al-Jazarī, Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. al-Jazarī, *al-Nashr fī al-qirā'āt al-'Ashr*, vol.1. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H.), 19-31. al-Zarqānī, Muhammad 'Abd al-'Azīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1409 H.), 184-185.

- membacanya dengan *rafa'* "مَا هَذَا بَشَرٌ" sesuai dengan bahasa Banī Tamīm karena mereka tidak mengfungsikan ما seperti ليس.
- (Q.S. Saba': 19) dibaca dengan me-naṣab-kan رَبُنَا amr (perintah). Lafaz dibaca pula dengan rafa' sebagai mubtadā' dan باعد dibaca pula dengan rafa' sebagai mubtadā' dan باعد dengan membaca fatḥah huruf 'ain sebagai fi'il māḍī yang kedudukannya menjadi khabar. Juga dibaca بين dengan membaca fatḥah dan mentashdīd-kan huruf 'ain dan me-rafa'-kan lafaz ربُنا .
- d) Perbedaan dalam taqdīm (mendahulukan) dan ta'khīr (mengakhirkan), baik terjadi pada huruf seperti dalam firman-Nya أَفَامُ يَيْنَاسُ (Q.S. al-Ra'd: 31) dibaca juga أَفَامُ يِنْاسِ , maupun yang terjadi pada kata seperti firman-Nya أَفَامُ يَأْتُلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَعِيْعُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتُلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتُلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتُلُونَ وَيُعْتَلُونَ وَيُعْتُلُونَ وَعُلُونَ وَيُعْتُلُعُونَ وَيُعْتُلُونَ وَيُعْتُلُونَ وَعُونَا لِعُونَا لِعُلُونَ وَع
- e) Perbedaan dalam segi *ibdāl* (penggantian), seperti firman Allah swt. (Q.S. al-Baqarah: 259) yang mana lafadz وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا (dibaca dengan huruf za' dan men-ḍammah-kan nun di samping dibaca pula dengan huruf ra' dan memfathahkan nun (نَنْشِرُهَا).
- f) Perbedaan sebab adanya penambahan dan pengurangan, misalnya firman Allah swt. وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ (Q.S. al-Taubah: 100) dibaca

juga مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ dengan tambahan مِنْ مَحْتِهَا الْأَنْهَارُ dengan wāwa, sedangan tambahan مِنْ مَحْتِهَا الْأَنْهَارُ dengan wāwa.

- g) Perbedaan *lahjah* (dialek) seperti pembacaan *tafkhīm* dan *tarqīq, fathah* dan *imālah, idhhar* dan *idgham*, dan lain-lain. Seperti membaca *imālah* dan *fatḥah* dalam firman-Nya وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (Q.S. Ṭāhā: 9) dibaca dengan meng*imālah*kan kata مُوسَى. Membaca *tarqīq ra'* dalam firman-Nya خَبِيرًا بَصِيرًا, dan membaca *tafkhīm* huruf *lām* dalam kata
- 5) Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa bilangan tujuh itu tidak dapat diartikan secara *ḥarfiah*, tetapi angka tujuh itu hanya sebagai simbol kesempurnaan menurut kebiasaan masyarakat Arab.²⁵
- 6) Pendapat sebagian ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf tersebut adalah *Qirā'ah Sab'ah*.²⁶

Meskipun para ulama berbeda pendapat mengenai pengertian Sab'at Aḥruf dalam memahami hadits Muslim di atas, namun yang jelas makna yang tersirat dalam hadits tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama; Bahwa Allah swt. memperbolehkan kepada umat Nabi Muhammad saw. dalam hal membaca al-Qur'an dengan berbagai macam bacaan.

²⁶ al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn, *al-Itqān Fi 'Ulūm al-Qur'ān,* vol. 1. (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 2001 M.). 45

-

²⁵ al-Qaṭṭān, Mannā', *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Madinah: Maktabah al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tauzi', 1421 H.-2000 M.) 158

Bacaan manapun yang dipilih adalah benar selama bacaannya itu didapatkan dari guru yang bersanad melalui cara *talaqqī*.²⁷

Kedua; Semua bacaan tersebut betul-betul telah diturunkan oleh Allah melalui malaikat Jibril kepada nabi Muhammad.

Ketiga: Tujuan diturunkannya al-Qur'an dengan tujuh huruf adalah dalam rangka memberikan keringanan kepada umat Nabi Muhammad dalam membaca al-Qur'an mengingat latar belakang budaya dan struktur masyarakat yang beragam.

Setelah Nabi Muhammad saw. mendapatkan keringanan dari Allah untuk membaca al-Qur'an dengan tujuh huruf, Nabi pun mengajarkan kepada para sahabat dengan ragam bacaan. Jika terjadi kesalah pahaman di antara mereka terkait dengan perbedaan bacaan yang mereka terima dari Rasul saw, maka Nabi langsung memberikan penjelasan kepada mereka tentang pokok persoalan, sehingga mereka dapat memahaminya.

Pengajaran Nabi kepada para sahabat-sahabat dengan beragam bacaan terus berlangsung hingga Nabi saw. wafat. Setelah Nabi wafat, para sahabat terus memegang bacaan yang mereka terima dari Nabi hingga mereka mengajarkan cara pembacaan tersebut kepada para murid-murid mereka (*tabi īn*).²⁸

Maktabāt 1436 H.-2015), 3. ²⁸ al-Rūmī, Fahd b. Abd al-Raḥmān b. Sulaimān, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm.* (Riyāḍ:

Dar al-Kutaibah 2004), 344.

²⁷ Bersanad yang dimaksud adalah menyandarkan bacaannya pada gurunya hingga sambung sampai Rasul saw. melalui cara *talaqq̄i* (penerimaan langsung dengan ber*mushafāhah*) dalam pengambilan bacaan al-Qur'an merupakan keistimewaan yang dimiliki oleh umat ini, sehingga dengan sanad seperti inilah al-Qur'an benar-benar terjaga keoutentikannya. Sebagaimana dikatakan oleh imam al-Jazarī dalam bait *naẓaman al-Jazariyyah*-nya. Lihat: al-Jazariyyah: Ibn al-Jazarī, *al-Muqaddimah fīmā Yajibu 'alā Qāri' al-Qur'ān an Ya'lamah*. (Saudi: Dār Nūr al-

b. *Qirā'āt* Pada Masa Sahabat dan Tabi'in

Setelah Nabi Muhammad wafat, para sahabat melanjutkan tradisi yang telah diajarkan oleh Nabi yaitu mengajarkan bacaan al-Qur'an kepada para murid-murid mereka. Ada diantara mereka yang masih tetap di Madinah dan Mekah mengajarkan al-Qur'an kepada murid-murid mereka, seperti sahabat Ubay b. Ka'b (w 30 H), Utmān b. 'Affān (w 35 H), Zaid b. Thābit (w 45 H), Abū Hurairah (w 59 H), 'Abdullāh b. 'Ayyāsh (w 64 H), 'Abdullāh b. 'Abbās (w 68 H), 'Abdullāh b. al-Saib al-Makhzumī (w 68 H). Namun diantara sahabat Nabi ada yang keluar dari Madinah untuk berjuang bersama yang lain.

Dengan berkembangnya Islam ke negeri lain, terutama pada masa Abū Bakar dan 'Umar b. Khattab, dibutuhkan tenaga yang mengajarkan ajaran Islam kepada penduduk setempat.

Di antara sahabat Nabi yang mempunyai peran dalam penyebaran al-Qur'an di negeri lain seperti negeri Iraq adalah 'Abdullah b. Mas'ūd (w 32 H) yang diperintahkan oleh sahabat 'Umar b. Khattāb untuk mengajar al-Qur'an di negeri Kūfah. Di Iraq juga ada sahabat 'Alî b. Abī Ṭālib (w 40 H), Abū Mūsā al-Ash'arī (w 44 H) yang ditempatkan di kota Baṣrah. Sementara sahabat yang ditempatkan di Syria atau Syam adalah Mua'dz b. Jabal (w 18 H) yang mengajarkan al-Qur'an di Palestina. 'Ubadah b. Ṣamit al-Anṣārī (w 34 H) mengajarkan al-Qur'an di kota Hims di Syam, dan sahabat Abū Dardā' (w 32 H) mengajarkan di Damaskus. Merekalah yang sangat berperan dalam penyebaran *qirā'āt* di negeri-negeri tersebut di atas.²⁹

digilih uinshu as id digilih uinshu as

²⁹al-Rūmī, Fahd b. Abd al-Raḥmān b. Sulaimān, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Riyāḍ: Dār al-Kutaibah, 2004), 345.

Perlu disinggung disini bahwa pengajaran *qirā'āt* oleh para sahabat kepada murid-murid mereka adalah berdasarkan cara bacaan yang mereka dapatkan dari Nabi. Bacaan mereka berbeda antara satu dengan lainnya sesuai dengan ketentuan dalam pengajaran "*al-Aḥruf al-Sab'ah*" sebagaimana dijelaskan di atas.

Sepeninggal mereka muncul generasi ketiga di kalangan Tābi'īn yang juga berperan dalam penyebaran Ilmu *Qirā'āt* di negeri-negeri tersebut. Hasilnya adalah munculnya generasi baru dalam bidang *Qirā'āt*.

c. Munculnya Komunitas Ahli Qirā'āt

Dari hasil kegiatan pengajaran al-Qur'an yang didapatkan dari generasi sahabat adalah munculnya ahli Qirā'ah pada setiap negeri Islam dari kalangan Tābi'īn. Ibn al-Jazarī dalam kitabnya "al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr' menyebutkan tentang komunitas tersebut. Ibn al-Jazarī menyebut komunitas ahli Qirā'āt di negeri-negeri Islam tersebut sebagai berikut; ³⁰

Madīnah: Ibn al-Musayyab, 'Urwah, Salim, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, Sulaimân b. Yasar, 'Atha' b. Yasar, Mu'adz b. al-Ḥarith, 'Abdurraḥman b. Hurmuz al-A'raj, Ibn Syihâb az-Zuhri, Muslim b. Jundab, Zaid b. Aslam.

Mekkah: 'Ubaid b. 'Umair, 'Atha', Ṭāwus, Mujāhid b. Jabr, 'Ikrimah, Ibn Abî Mulaikah.

Kūfah: 'Alqamah, al-Aswad b. Yazîd, Musruq b. al-Ajda', 'Abidah, 'Amrb. Syurahbil, dan lain lain.

_

³⁰ Ibn al-Jazarī, *Matn Tayyibat al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* (Mesir: Shirkah wa maktabah wa Maṭba'ah Musṭafā al-Bābī, 1369 H.), 23.

Baṣrah: Amir b. Abd al-Qais, Abu al-"Aliyah, Abu Raja', Nasr b. 'Âshim,Nashr b. 'Âshim, Yahya b. Ya'mur dan lain lainnya.

d. Kodifikasi Ilmu *Qirā'āt*

Fase ini berlangsung bersamaan dengan masa penulisan berbagai macam ilmu keislaman, seperti ilmu hadits, tafsir, tarikh dan lain sebagainya, yaitu sekitar permulaan abad kedua Hijriyah. Maka pada fase ini mulai muncul karya-karya dalam bidang qirā'ah.

Sebagian ulama muta'akhirîn berpendapat bahwa yang pertama kali menuliskan buku tentang ilmu qirā'ah adalah Yaḥyā b. Ya'mar, ahli qirā'ah dari Baṣrah. Kemudian di susul oleh beberapa imam qurrâ', di antaranya yaitu:

- 1) 'Abdullah b. 'Āmir (w. 118 H) dari Syam. Kitabnya *Ikhtilāfāt Maṣāhif al-Shām wa al-Hijāz wa al-'Irāq*.
- 2) Abān b. Taghlīb (w. 141 H) dari Kufah. Kitabnya *Ma'ānî al-Qur'an* dan kitab *al-Qirā'āt*.
- 3) Muqātil b. Sulaimān (w. 150 H)
- 4) Abū 'Amr b. al-'Alā' (w. 156 H)
- 5) Hamzah b. Ḥabīb al-Ziyāt (w. 156 H)
- 6) Zāidah b. Qadāmah al-Thaqafī (w. 161 H)
- 7) Hārūn b. Mūsā al-A'ūr (w. 170 H)
- 8) 'Abd al-Hamid b. 'Abdul Majid al-Akhfash al-Kabir (w. 177 H)
- 9) 'Alī b. Hamzah al-Kisā'ī (w. 189 H)
- 10) Ya'qūb b. Ishaq al-Ḥadramī (w. 205 H)

11) Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām (w. 224 H). Kitabnya *al-Qirā'āt*.³¹

Menurut Ibnu al-Jazarī, imam pertama yang dipandang telah menghimpun bermacam-macam *qirā'ah* dalam satu kitab adalah Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Salām. Ia mengumpulkan dua puluh lima orang ulama ahli *qirā'at*, termasuk di dalamnya imam yang tujuh (imam-imam *Qirā'ah Sab'ah*).³²

Agaknya penulisan qira'ah pada periode ini hanya menghimpun riwayat yang sampai kepada mereka, tanpa menyeleksi perawi atau materi qira'ah.

Kemudian pada abad ketiga Hijriyah kegiatan penulisan qirā'ah semakin marak. Diantara mereka adalah : Aḥmad b. Jubair al-Makkī (w 258 H) yang menghimpun bacaan Imam lima, Ismâ'îl b. Isḥaq al-Mālikī (w 282 H) yang menghimpun 20 bacaan Imam, Ibnu Jarīr al-Ṭabārī (w 310 H) yang menghimpun bacaan lebih dari 20 Imam, dan lain lainnya. Setelah itu, kegiatan penulisan Ilmu *Qirā'ah* semakin meningkat dari tahun ke tahun dan dari abad ke abad.

e. Terbentuknya Qira'ah Sab'ah

Banyaknya *qirā'āt* yang tersebar di banyak negeri Islam menyebabkan munculnya rasa kegalauan pada banyak kalangan, terutama kalangan awam. Hal inilah yang menyebabkan sebagian besar ahli *qirā'ah* membuat rambu-rambu yang bisa menyeleksi riwayat *qirā'ah* mana saja yang bisa dianggap *mutawātir* dan *ṣaḥiḥ*, Rambu-rambu yang dimaksud adalah *pertama*, harus *mutawātir*, masyhur dikalangan ahli *qirā'āt*. *Kedua*, harus sesuai denga rasm Uthmāni dan

³² Abū al-Ḥasan 'Alī bin Fāris al-Khayyāth, *al-Tabshirah fī Qirā'āt al-A'immah al-'Ashrah*, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2007), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

³¹ Nabil b. Muhammad Ibrahim 'Ali Isma'il, 'Ilm al-Qirā'āt: Nash'atuh, Aṭwāruh, Atharuh fī 'Ulūm al-Shar'iyyah (Riyād: Maktabah al-Tawbah, 2000), 99-102

ketiga, harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Sebagaimana disebutkan oleh al-Jazari dalam kitabnya "*Tayyibat al-Nashr*":³³

وَكُلُّ مَا وَفَقَ وَجْهَ نَحْو, وَكَانَ لِلرَّسْمِ احْتِمَالاً يَحْوِي, وَصنَحَّ إِسْنَادُهَا الْقُرْآنُ, فَهذِهِ الثَّلاَثَةُ الْأَرْكَانُ وَحَيْثُ يَخْتَلُّ رُكْنُ أَتْبِتِ, شُذُوْذَهُ...

"Setiap *qirā'āt* apabila sesuai dengan kaidah nahw, Sesuai dengan rasm Utsmani, Memiliki sanad *ṣahih* maka wajib diakui ke-al-Quran-annya, Inilah tiga rukun yang harus dipenuhi, Sekiranya tidak terpenuhi tiga syarat tersebut, Maka ia dianggap *shādh...*".

Dari sini lalu muncul prakarsa Abū Bakar Aḥmad b. Mūsā al-Baghdādī Ibn Mujāhid (w. 324 H.) untuk menyederhanakan bacaan pada Imam—imam yang paling berpengaruh pada setiap negeri Islam. Lalu dipilihlah Tujuh Imam yang bisa mewakili bacaan pada setiap negeri Islam. Mereka yang terpilih adalah:

Dari Madinah: Imam Nâfi' b. Abi Nu'aim al-Ashfihāni (w. 127 H.)

Dari Mekah: 'Abdullāh b. Katsīr al-Makkī (w. 120 H.)

Dari Basrah : Abū 'Amr al-Basrī (w. 153 H.)

Dari Shām: 'Abdullâh b. 'Amir al-Shāmī (w. 118 H.)

Dari Kūfah: 'Āṣim b. Abī al-Najūd al-Kūfī (w. 127 H.),

Dari Kūfah: Hamzah b. Habīb al-Zayyat al-Kūfī (w. 156 H.), dan

Dari Kūfah: 'Alī b. Hamzah al-Kisā'ī al-Kūfī (w. 189 H.).

Pemilihan ketujuh Imam tersebut berdasarkan kriteria yang sangat ketat. Kriteria tersebut disebutkan sendiri oleh Ibn Mujāhid dalam kitabnya, *al-Sab'ah* yaitu: harus ahli dalam bidang ilmu *qirā'āt*, mengetahui *qirā'āt* yang masyhur dan

33 Ibn al-Jazarī,. *Thayyibat al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashr*, (Madinah: Maktabah Dār al-Huda,

1421 M.), 32

yang *shādh*, tahu tentang periwayatan, dan tahu tentang seluk beluk bahasa Arab. Ibn Mujahid berkata:³⁴

"Diantara para ahli al-Qur'an ada yang tahu tentang seluk beluk *i'rāb*, qirā'āt, bahasa, mengerti tentang arti dari masing-masing kalimat, tahu tentang qirā'āt yang shādh, mampu memberikan penilaian kepada riwayat-riwayat. Inilah Imam yang patut didatangi oleh para penghafal al-Qur'an pada setiap negeri kaum muslimin."

Bacaan imam-imam tersebut dikumpulkan oleh Ibn Mujāhid pada kitabnya yang terkenal yaitu "al-Sab'ah". Sebagaimana setiap prakarsa yang baru ada yang pro dan ada yang kontra, mereka yang pro terhadap gagasan Ibn Mujāhid mengikuti jejak Ibn Mujāhid dengan cara menghimpun bacaan Imam tujuh dari berbagai riwayat dan memberikan penjelasan (hujjah) terhadap setiap fenomena qirā'ah yang diriwayatkan dari tujuh imam tersebut. Sedangkan para ulama yang kontra mengkhawatirkan akan adanya sangkaan bahwa Qirā'ah Sab'ah adalah sab'at ahruf sesuai dengan kriteria yang dikehendaki oleh hadits Nabi saw. Oleh karena itu, menurut Abū 'Abbās b. Ammar (w. 430 H) alangkah baiknya kalau yang di kumpulkan itu kurang dari tujuh imam qirā'ah atau lebih dari tujuh. Di antara para ulama yang kontra dari pilihan Mujāhid antara lain adalah Abū 'Alī al-Fārisi, Ibn Khawalaih, Ibn Zanjalah, Makkī Ibn Abi Ṭālib al-Qaishī dan lain sebagainya. Meskipun pada akhirnya, penolakan mereka terhadap ijtihadnya Mujahid tidak diikuti oleh ulama sesudahnya, justru menjadi kesepakatan umat akan kebenaran dan kemutawatiran qirā'ah sab'ah. Aba

-

³⁶ Ibid.,.

³⁴ Ahmad b. Mūsā b. Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (Kaero: Dār al-Ma'ārif 1400 H.) 45

³⁵ Nabil b. Muhammad Ibrahim 'Ali Isma'il, 'Ilm al-Qirā'āt: Nash'atuh, Aṭwāruh, Atharuh fi al-'Ulūm al-Shar'iyyah, (Riyad: Maktabah al-Tawbah, 2000), 99-102

B. Eksistensi *Qira'āt* yang Memiliki Makna Ganda Dalam al-Qur'an

1. Jumlah Qirā'āh Ganda Dalam al-Qur'an.

Sebagaimana diungkapkan di atas, bahwa kalimat atau ayat yang memiliki *qirā'ah* ganda itu terbagi menjadi dua jenis; yaitu jenis *qirā'ah* yang memiliki perbedaan makna dan jenis *qirā'ah* yang tidak menunjukkan adanya makna ganda. Adapun jenis *qirā'ah* yang tidak mempengaruhi makna adalah *qirā'ah* yang berkaitan dengan hukum tajwid. Meskipun terjadi banyak berbedaan hukum tajwid diantara para qurra', namun bacaan itu tidak berpotensi pada *ta'addud al-Ma'nā* (makna yang berbilang). Sedangkan perbedaan *qirā'ah* yang memiliki makna ganda sangatlah banyak sekali.

Untuk mendapatkan jumlah akurat, berapa banyaknya kalimat al-Qur'an yang memiliki *qirā'ah* ganda, baik yang mengandung makna ganda ataupun tidak, maka haruslah dilakukan penelitian dan penghitungan secara komprehensif melalui hitungan kalimat dalam setiap surat al-Qur'an, kemudian dijumlah secara menyeluruh dengan bersandar pada *fars al-Huruf* (perbedaan huruf yang tersebar dalam al-Qura'n diluar kaedah tajwid) yang dicatat oleh al-Shātibī dalam matannya³⁷.

No.	Nama Surat	Kalimat Qira'ah Ganda	Jumlah
			kalimat
1	Al-Fatihah	مَالِك, سِرَاطِ, وَالسِّرَاطَ,	3 kalimat
2	Al-Baqarah	وَمَا يَخْدَعُونَ, يَكْذِبُونَ, فَأَزَلّ, آدَمَ, كَلِمَاتِهِ, يُقْبَلُ,	117 kalimat
		وَعَدْنَا, بَارِئِكُمْ, نَغْفِر, النَّبِيء, الصَّابِئِين, هُزْوًا,	

³⁷ Dalam kitab matan *al-Shātibiyyah* dibagi menjadi empat bahasan: 1) Muqaddimah, 2) hukum-hukum tajwid bagi imam tujuh, 3) *farh al-Ḥurūf*, yaitu didalamnya menjelaskan adanya perbedaan bacaan diluar kaedah tajwid yang mengarah pada perbedaan makna. Lihat al-Shātibī (Madinah: Maktabah Dār al-Hudā 1996 M.).

-

		1 2 2 3 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4	
		عَمَّا تَعْمَلُونَ, خَطِيئَتُهُ, لاَ يَعْبُدُونَ , حَسَناً ,	
		تَظَاهَرُونَ, أُسْرِي ,تُفَادُوهُمُ, الْقُدْسُ, وَيُنْزِلُ,	
		جِبْرِيلَ, مِيكَأْئِيلَ, وَلكِنْ الشَّيَاطِينُ, وَنَنْسَخْ,	
		نُنْسِهَا, عَلِيمٌ وَقَالُوا , وَكُنْ فَيَكُونُ, لا تُسْأَلُ, إَبْرَاهَامَ,	
		وَاتَّخِذُوا, وَأَرْنَا , فَأَمَتِّعُهُ, أَوْصَى, أَمْ يَقُولُونَ, وَرَءُوفُّ,	
		عَمَّا يَعْمَلُونَ , مُوَلِّيهَا, يَعْمَلُونَ ,يَطَّوَّعْ, الرِّيحَ, , وَلَوْ	
		تَرى ,إِذْ يَرَوْنَ, خُطُوَاتٌ , لَيْسَ الْبِرُّ, وَلَكِنْ الْبِرَّ,	
		وَمُوَصِّ, وَفِدْيَةُ طَعَامُ مَسَاكِينَ, قُرَانِ, تُكْمِلُوا,	
		بُيُوتٍ, وَلاَ تَقْتُلُوهُمْ, يَقْتُلُوكُمُ, فَإِنْ قَتَلُوكُمْ, فَلاَ	
		رَفَثُ, وَلاَ فُسُوقُ, السِّلْمِ, حَتَّى يَقُولَ, تَرْجِعُ الأُمُورُ,	
		وَإِثْمُ كَبِيرٌ, قُل الْعَفْوَ, لأَعْنَتْكُمْ, وَيَطْهُرْنَ, يَخَافاً,	
		تُضَارَرْ, وَأَتَيْتُمُ, قَدْرُ, تَمَسُّوهُنَّ, وَصِيَّةً, وَيَبْصُطُ,	
		بَصْطَةً, يُضَاعِفَهُ (الْحُدِيدِ), مُ <mark>ضَعَّ</mark> فَةٍ, عَسَيْتُمْ, دِفَاعُ,	
		بَــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	
		عَرْف, دَ بَيْع, وَدَ عَنْهُ وَدُ مُعَافِّهِ, أَوْ مُنْ وَجُزْءاً وَجُزْءاً, أَكُلُهَا,	
		· ·	
		رُبُوَةٍ, تَيَمَّمُوا, نُكَفِّرْ, وَيَحْسَبُ , فَأَذَنُوا, مَيْسَرَةَ,	
		تَصَّدَّقُوا, تُرْجَعُونَ, أَنْ تَضِلَّ, فَتُذْكرَ, تِجَارَةُ حَاضِرةً,	
		, رِهَانٍ, وَيَغْفِرْ, يُعَدِّبْ, وَكِتَابِهِ, وَبَيْتِي, وَعَهْدِي,	
		فَاذُكُرُونِي, وَرَبِّي, وَبِي, مِنِّي, وَإِنِّي.	
3	Ali 'Imrān	الدَّور الْوَرْدِ مِنْ مِنْ مِنْ مِنْ مِنْ مِنْ مِنْ مِن	61 ayat
	7 tii iiii uii	التَّوْرَاة, تُغْلَبُونَ, تُحْشَرُونَ, وَتَرَوْنَ, وَرِضْوَانُّ , إِنَّ	01 dydi
		الدِّينَ, يُقْتلُونَ, بَلَدٍ مَيْتٍ, المَيْتِ, وَكَفَّلَهَا, وَضَعْتُ,	
		زَكَرِيًّا ,فَنَادَاهُ ,أَنَّ اللهَ, يَبْشُرُ كَمْ, نُعَلِّمُهُ, أَنِّي أَخْلُقُ,	
		طَائِراً, نُوَفِّيهِمُ, هَأَنْتُمْ, تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ, وَلاَ	
		يَأْمُرْكُمُ, آتَيْناَ, لِمَا, تُرْجَعُونَ, تَبْغُونَ ,حَجُّ الْبَيْتِ, مَا	
		تَفْعَلُوا, لَنْ تُكْفَرُوهُ, يَضِرْكُمْ, مُنْزِلِينَ	
		وَمُنْزِلُونَ(الْعَنْكَبُوتِ), مُسَوِّمِينَ, سَارِعُوا, وَقَرْحُ,	
		الْقَرْحُ, كَائِنْ, وَقَاتَلَ الرُّعْبِ (وَرُعْباً), يَغْشى, كُلَّهُ	
-	-		

		- 9.0 0 / 5 9 5 0 2 0 2 0 2 0 2 0 2 0 2 0 2 0 2 0 2 0	
		لِلهِ, بِمَا يَعْمَلُونَ الْغَيْبُ, وَمِتُّمْ (مِثْناً مُتَّ), تَجْمَعُونَ,	
		يَغُلَّ ,قُتِلُوا, يَحْسَبَنَّ, وَأَنَّ , وَيَحْزُنُ, يَحْسَبَنَّ, بِمَا	
		يَعْمَلُونَ, يَمِيزَ, سَنَكْتُبُ, وَقَتْلَ, نَقُولُ, وَبِالزُّبُرِ,	
		يَكْتُمُونَ, يُبَيِّنُنْنَ, لاَتَحْسَبَنَّ, فَلاَ يَحْسِبُنَّهُمْ, قَاتَلُوا,	
		وَجْهِي, وَإِنِّي, وَمِنِّي, وَاجْعَلْ لِي, وَأَنْصَارِيَ.	
4	Al-Nisā'	تَسَّاءَلُونَ, وَالأَرْحَامَ, قِيَامًا, يَصْلَوْنَ, وَيُوصى, أُمَّ,	37 kalimat
		وَنُدْخِلْهُ, الَّلذَانِ, كَرْهًا, مُبَيِّنَةٍ, مُحْصَنَاتٍ	Kaiiiiai
		المُحْصَنَاتِ, أَحَلَّ, أَحْصَنَّ, مَدْخَلاً, وَسَلْ, عَاقَدَتْ,	
		الْبُخْل, حَسَنَهُ ,تَسَوَّى, لاَمَسْتُمُ, يَكُنْ, تظْلَمُونَ,	
		بَيَّتَ,أَصْدَقُ, فَتَثَبَّتُوا, السَّلاَمَ , وَغَيْرُ أُولِي, نُؤْتِيهِ,	
		يَدْخُلُونَ, وَيَصَّالِحَا, تَلْوُوا, وَنُزِّلَ, وَأُنْزِلَ, سَوْفَ	
		تُؤْتِيهِمْ, سَيُوتِيهِمُ, تَعْدُوا, الزَّبُور.	
5	Al-Māidah	شَنَآنُ, أَن صَدُّوكمْ, قاسِيَةً, وَأَرْجُلِكُمْ, رُسُلُنَا,	32
		السُّحْتِ, أُذُنُ, وَرُحْمًا , وَالْعَيْنُ, وَالْجُرُوحُ, وَلْيَحْكُمْ,	kalimat
		يَبْغُونَ, يَقُولُ, مَنْ يَرْتَدِدْ, وَالْكُفَّارِ, رِسَالَتَهُ,	
		وَتَكُونُ, وَعَقَّدْتُمُ, فَجَزَاءُ, مِثْلُ مَا, وَكَفَّارَةُ, طَعامِ,	
		قِيَامًا, اسْتُحِقّ, الأُوْلِيَانِ الأَوّلِينَ, الْغُيُوبِ, جُيُوبٍ,	
		وَسَاحِرٌ, هَلْ يَسْتَطِيعُ, وَرَبُّكَ, وَيَوْمَ ,وَإِنِّي, وَلِي,	
		وَيَدِي, أُمِّي	
6	Al-An'ām	يُصْرَفْ, لَمْ يَكُنْ, وَفِتْنَتُهُمْ, رَبِّناَ, نُكَذَّبُ,	68 ayat
		وَنَكُونَ, وَلَلدَّارُ, وَالآخِرَةُ, لَا يَعْقِلُونَ,	
		وَلاَ يُكْذِبُونَكَ, أَرَيْتَ, إِذَا فُتِحَتْ, بِالْغُدْوَةِ, وَأَنَّ,	
		يَسْتَبِينَ, سَبِيلَ, تَوَقَّاهُ, وَاسْتَهْوَاهُ, خُفيَةً, وَأَنْجَيْتَ,	
		يُنْجِيكُمْ, يُنْسِيَنَّكَ, رَأَى, أَتحاجوني, دَرَجَاتَ	
		, وَالَّليْسَعَ, وَاقْتَدِهْ, تُبْدُونَهَا, تُخْفُونَ, تَجْعَلُونَهُ, وَيُنْذِرَ,	
		وَبَيْنَكُمُ, وَجَاعِلُ, اللَّيْلِ, مُسْتَقَرْرٌ, خَرَّقُوا, ثَمَرٍ,	
		وَدَارَسْتَ, يُؤْمِنُونَ, قِبَلاً, كَلِماَتُّ, مُنْزَلُ, وَحُرِّمَ, فُصِّلَ	
		,يَضِلُّونَ, رِسَالاَتُ, ضَيْقًا, حَرَجاً, وَيَصْعَدُ, وتَحْشُرَ,	
		وَدَارَسْتَ, يُؤْمِنُونَ, قِبَلاً, كَلِماَتُّ, مُنْزَلُ, وَحُرِّمَ, فُصِّلَ	

		نَقُولُ, تَعْلَمُونَ ,تَكُونُ, مَكَانَاتِ, بِزَعْمِهِمُ, زَيَّنَ, قَتْلَ أَوْلاَدِهِمْ, شُرَكَاؤُهُمْ, وَإِنْ يَكُنَ, وَمَيْتَةٌ, المَعْزِ,	
		يَكُونُ, مَيْتَةُ, تَذَّكُرُونَ, وَأَنَّ, وَيَأْتِيَهُمْ (النَّحْلِ),	
		فَارَقُوا, قِيَماً, وَجْهِي مَمَاتِيَ ,رَبِّي, صِرَاطِي, إِنِّي (3),	
	.10	وَ مَحْيَايَ.	(0)
7	Al-A'rāf	قليلاً ما يتذكرون, ومنها تَخرُجونَ, ولباس التقوي,	69 kalimat
		خالصته, ولكن لايعلمون, لايفتح لهم, ما كنا	
		لنهتدي, أورثموها, نعم, أنّ لعنة, يَغشّي الليل,	
		وَخُفيَة, يرسل الريح, بُشرا, ميّت, مِن إله غيره,	
		أبلغكم, وقال الملأ, إنكم لتأتون, أن لنا لأجرا,	
		إن لنا لأجرا, أئنكم, لفتّحنا, أو أمن, حقيق عليّ,	
		أُرجه وأخاه, بكل سحار <mark>, نع</mark> م, فإذا هي تلقف, قال	
	4 -	فرعَون وآمنتم به, أم <mark>نتم, سَنَقت</mark> لُ أَبنا <mark>ءَهُم</mark> , ي <mark>عرُش</mark> ون,	
		يعكِفون, إذ أنجاكم, يَقتُلونَ أَبِناءَكُم, أَرني أنظر,	
		جعله دكاء, برسالتي <mark>, سبيل ا<mark>لرشد, لئن ل</mark>م تر<mark>حم</mark>نا,</mark>	
		ربنا, وَتَغفِر لَنا, قالَ ابنَ أُمّ, عنهم أصارهم, تُغفر	
		لَكُم, نغفر, خَطيئَتُكُم, قالوا مَعذِرَةً, بِعَذابِ	
		بَئس, أفلا تعقلون, وَالَّذينَ يُمسِكون, من ظهورهم	
	*	ذريتهم, أَن يقولوا يوم القيامة, يلهث ذلك,	
		يلحدون في أسمائه, ونذرهم, جعلا له شِركا, لا	
		يتبعوكم, مسّهم طيف, يمُدّونهم, حَرمَ رَبيَ	
		الفَواحِش, إِنّي أَخافُ, مِن بَعدي أَعَجَلتُم, معى بني	
		إسرائيل, إني اصطفيتك, عن آياتي الذين, ثم	
		کیدون	
8	Al-Anfal	ولا تنازعوا, إذ تتوفى, ولا يحسبن, أَنهم لا يعجزون,	12 kalimat
		للسلم, وأَن تكن منكم مئة, فإن تكن منكم	Kammat
		مئة, ضَعفا, أَن تكون له, من ولايتهم, أَني أَري, أَني	
		أَخاف الله	

9	Al-Tai	ubah	أئمة, لاإيمان , مساجد الله, يبشِرُهم, وعشيراتكم,	37
			عزيرٌ ابنُ الله, يضاهِئون, إِنما النسي, يضَلّ به, هل	kalimat
			تربصون, أُوكرها, أن يقبل, أذن, ورحمة للذين, أن	
			نعف, نعذب طائفة, طائِفة, قُرُبة لهم, دائرة السوء,	
			من تحتها الأنهار, إنَّ صلاتك, مرجؤن, الذين	
			اتخذوا مسجدا, أفمن أُسس بنيانه, جرف, هار,	
			إبراهام, تقطع قلوبهم, فيُقتَلون, وَيَقتُلونَ, كاد يزيغ,	
			أُو لاترون, معي أبدا, معي عدوا	
10	Yūnus		الر, لساحر, ضِيآءً, يفصل الآيات, لقضَي إليهم,	32 kalimat
			أجلهم, ولأدراكم به, عما تشركون, هو الذي	Kannat
			ينشركم, متاع الحياة الدنيا, قِطَعاً, كلمات ربك, أم	
	4		من لا يهدي, يهدي, ول <mark>كن</mark> الناس، الأ <mark>خوان.</mark> ويوم	
	\mathcal{A}		يحشرهم, خير مما تج <mark>معون, وما</mark> يعز <mark>ب,</mark> ول <mark>ا أص</mark> غر	
			من ذلك ولا أكبر, ب <mark>ك</mark> ل س <mark>حار</mark> عليم, به ال <mark>سح</mark> ر,	
			لِيُضلوا عن سبيلك <mark>, ولا تتبعان سبيل, آمَنتُ إِن</mark> ّهُ,	
			ونجعل الرجس, فنجى المؤمِنين, لي أن أبدله, أني	
			أخاف, من تِلقاء نَفسي أَن, أَي وربي أنه, إن أَجري	
			71	
11	Hūd		وإن تولوا, إِلاّ ساحر مبين, باديء, فعُميّت	55 kalimat
			عليكم, من كل زوجين, مجراها, مرساها, يا بني,	
			اِركب معنا, إنه عمل, غَيرُ صالِح, فَلا تَسألنّ, فإن	
			تولوا, ومن خزي يومئذ, ثمود, , لثمود, قال سلم,	
			يعقوب, فاسر بأهلك, إلا إمرأتك, أصلاتك, لا	
			تكلم نفس, سعدوا, وإن كلا, لَمّا, على مكانِاتِكم,	
			يرجع الأمر, عما تعملون, أني أخاف, عني أنه,	
			ولكني أراكم, إن أُجري إلا, أَني إذا, نصحي أُن,	
			أني أعظك, أني أعود بك, فطرني أفلا, أني أشهد	
			الله, في ضيفي اليس, أني أراكم, وما توفيقي إلا	

			1
		بالله, شقاقي أن, أرهطي أعز, أن أجري إلا، أن	
		أُجري إِلا, وما توفيقي إلا بالله, أُرهطي أعز, فَطَرَني	
		أَفَلا, أَني أشهد الله, ولكني أراكم, أني أراكم,	
		فطرني أفلا, ضيفي أليس, فَلا تَسَلن ما لَيسَ لَكَ,	
		ولا تخزوني في ضيفي, يوم يأت لا تكلم	
12	Yūsuf	يا أبة, يا بني, رؤياك, آية للسائلين, في غيابات	47 kalimat
		الجب, نرتع ونلعب, الذيب, يا بشرى هذا, هيت	Kaiiiiat
		لك, المخلصين, حاشى لله, وأبا, وفيه تصرون,	
		بالسوء إلا, منها حيث نشاء, لِفتيانه, يكتل,	
		درجات من نشاء, إنك لأنت يوسف, من يتقى	
		ويصير, فلما اِستيأيسوا منه, ولا تأيسوا, أنه لا	
		يابس, حتى إذا اِستأيس, فلم يأيس الذين, إلا رجالا	
	4	نوحي إليهم, قد كذبوا, فَنُجي مَن نَشاءَ, ليحزنني أَن,	
		ربي أُحسن, إِني أَراني <mark>أُع</mark> صر, أ <mark>ني أ</mark> ران <mark>ي أُحمل, ربي أ</mark> ني	
		تركيت, آبائي إبراهي <mark>م,</mark> أني أ <mark>رى سبع, لع</mark> لى أ <mark>رج</mark> ع,	
		نفسي أن النفس, رحم ربي أن,أني أُوفي الكيل, أني	
		أَنا أُحوك, يأذن لي أبي, وحزبي إلى الله, أني أُعلم, ربي	
		أُنه, بي إذ, بين أُخوتي أُن, سبيل أُدعو.	
13	Al-Ra'd	يغشي الليل, وزرع ونخيل صنوان وغير, يسقى بماء,	14 kalimat
		ويفصل بعضها, أثنكم, مِن والي, هادي, واقي,	Kammat
		المُتعالي, أُم هل يستوي الظلمات. ومما يوقدون	
		عليه, وصدوا عن السبيل, ويثبت وَعِندَهُ, وسيعلم	
		الكافر	
14	Ibrahim	الحميد الله, سبلنا, لِرسلهم, بِه الرياح, خالق,	16 kalimat
		السموات والأَرض, بمصرخيّ, لِيضلوا, لا بيع فيه	Kaiiiiat
		ولا خلال, لي عليكم, بمخصر خيّ, لعبادي الذين,	
		أَني أسكنت, وعيد, بما اشركتموني, وتقبل دعاء.	
15	Al-Hijr	رُبَما يود, ما نُنزّل, الملائكة, سُكِرتَ أبصارنا,	15 kalimat
		ı	

	I	T	1
		الريح لواقح, جزء مقسوم, انا نَبشرُك, فبم تبشرون,	
		ومن يقنط, إنا لمُنجوهم, قدرنا أنها, فاسر, نبي	
		عباديَ أَني أنا, بناتي أن, أني أنا النذير.	
16	Al-Nahl	عما تشركون, نُنبت لكم, والشمس والقمر	25 kalimat
		والنجوم مسخرات. والذين يدعون, تشاقون فيهم,	Kannat
		يتوفاهم الملائكة, أن ياتيهم الملائكة, لا يهدي	
		من يضل,كُن فَيكون, إِلا رِجالاً نوحي إليهم, أو لم	
		تروا إلى ما خلق الله, تتفيا ظلاله, مفرطون,	
		نسقيكم, يعرشون, فبنعمة الله تجحدون, مِن	
		بطونِ إمهاتكم, يوم ظعنكم, وما عند الله باقي,	
		ولنجزين الذين صبروا, لسان الذين يلحدون إليه,	
		من بعد ما فتنوا, إن إبرا <mark>هام</mark> كان أمة, ملة إبراهام,	
		في ضيق.	
17	Al-Isrā'	الا يتخذوا, ليسوء <mark> و</mark> جوه <mark>ڪم</mark> , و <mark>يبشر</mark> المؤ <mark>مني</mark> ن,	32 kalimat
		يلقّاه منشوراً, إما ي <mark>بلغ</mark> ان عن <mark>دك</mark> , <mark>أو كلاهما, أفّ</mark> ,	
		أفِّ, خطأ كبيرا, خِطأ, فلا تسرف في القتل,	
		بالقسطاس, كان سيئه عند ربك, ليذكروا, آلهة	
		كما يقولون, تسبح له, بخيلك ورجلك, أن نخسف	
		بكم, أو نرسل عليكم, أن نعيدكم, فنرسل,	
		فنغرقكم, أعمى, لا يلبثون خلافك, وناء بجانبه,	
		حتى تفجر لنا, كسَفا, قال سبحان ربي, لقد	
		علمت, رحمة ربي إذا, أخرتن إلى, المهتد.	
18	Al-Kahf	عوجاقيما, من لدنه, ويبشر المؤمنين, مرَفِقا, تَزورّ	62 kalimat
		عن كهفهم, مِرفَقا, تَزورّ عن كهفهم, تزاور, ولّلئت	
		منهم, بورقكم, ثلاث مائة سنين, ولا تشرك في	
		حكمه, بالغدوة والعشي, وكان له ثمر, منهما	
		منقلبا, لكنا هو الله, ولم يكن له فيه, هنالك	
		الولاية, وخير عقبا, تذروه الريح, ويوم تسيرالجبال,	

	T			
			ويوم نقول نادوا, العذاب قبلا, لمهلكهم, وَما	
			إنسانيه إلا, علمت رشدا, فلا تسئلَنّي, ليَغَرَق, نفساً	
			زكية, نكراً,من لدني عذرا, لَتَخِذتَ عليه,	
			لاتخّذت, أن يبدّلهما, وأقرب رحما, ثم أتبع سبباً, في	
			عين حامية, فله حزاء الحسني, بين السدين,	
			وبينهم سدا, يفقهون, يأجوج ومأجوج, نجعل لك	
			خراجاً, ما مكنني فيه, ردما آيتوني, بين الصدفين,	
			قال آئتوني أفرع, فَما اسطاعوا, جعله دكاء, قبل أن	
			ينفد كلمات, ربي أعلم, بربي أحدا, عسى ربي أن,	
			بربي أحداً, المهتدِ, أن يهدين, إن تَرَنِ أنا, أن يؤتينِ,	
			أن تعلّمن, ما كنا نبغ, ان ترنِ أنا, نبغ.	
19	Maryam	1	گهيعَصَ, من ورائي وكان <mark>ت,</mark> يرثني وير <mark>ث م</mark> ن آل,	37 kalimat
	4		عتيا, جثيا, صليا, ب <mark>كيا, وقد</mark> خلق <mark>ناك من ق</mark> بل,	Kanmat
			ليهب لك, كنت <mark>نس</mark> يا, ت <mark>ساقط ع</mark> ليك, <mark>آت</mark> اني	
			الكتاب, قول الحق, <mark>ك</mark> ن فيكون, وإن الله ربي, يا	
			أبة, كان مخلصاً, يُدخَلون الجنة, إبراهام معا	
			الثلاثة, إذا ما متَّ, أولا يذكر الإنسان, ثم نُنجي	
			الذين, خَيرُ مُقاماً, ورّيا, مالاً ووُلدا, قالوا اتخذ	
			الرحمن وُلدا, للرحمن وُلدا, ان يتخذ وُلدا (الزخرف,	
			نوح), يكاد السموات, يَتَفطّرن, لِتَبشُرَ به, من	
			ورائي وكانت, إجعل لي آية, ربي أنه, أني أعوذ, أني	
			أخاف, آتاني الكتاب.	
20	Ţāhā		طه, لأهله أمكثوا (القصص), أني أنا ربك, طوى	57 kalimat
			(النازعات), وأنَّا, اخترناك, أخي, وأشركه, الأرضَ	Kaiiiiiat
			مَهداً (الزخرف), مكاناً سوى, سُدى, فيُسكتكم,	
			إن, فأجمعوا كيدكم, تخيّل إليه, تلقفُ ما, كيدُ	
			سِحر, قال أمنتم له, أن آسرِ بعبادي, لا تَخفَ دركا,	
			قد أنجيتكم, وواعدتكم, ما رزقتكم, فيحُلّ	

عليكم, ومن يحلُل عليه, بملكنا, حَمَلنا أُوزارا, يا بن أمّ, بما لم تبصروا به, فبندّتها, لن تخلفه, يوم ننفخ في الصور, فلا يخف ظلماً, وإنك لا تظما, لعلك تُرضى, أو لم تأتهم بينة, أني آنست, لعلي آتيكم, أني أنا ربك, أنني أنا الله, لذكري إنّ, ولي فيها مآرب, ويسر لي, أخي أشدد به, على عيني, لنفسي أرهب, في ذكري إذهبا, ولا برأسي إني, لم حشرتني أعمى, ولي فيها, لعلي آتيكم, ولي فيها, ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيا, ولي فيها, حشرتني أعمى, ألا تتبعن.
ننفخ في الصور, فلا يخف ظلماً, وإنك لا تظما, لعلك تُرضى, أو لم تأتهم بينة, أني آنست, لعلي آتيكم, أني أنا ربك, أنني أنا الله, لذكري إنّ, ولي فيها مآرب, ويسر لي, أخي أشدد به, على عيني, لنفسي أرهب, في ذكري إذهبا, ولا برأسي إني, لم حشرتني أعمى, ولي فيها, لعلي آتيكم, ولي فيها, ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيا, ولي فيها,
لعلك تُرضى, أو لم تأتهم بينة, أني آنست, لعلي آتيكم, أني أنا ربك, أنني أنا الله, لذكري إنّ, ولي فيها مآرب, ويسر لي, أخي أشدد به, على عيني, لنفسي أرهب, في ذكري إذهبا, ولا برأسي إني, لم حشرتني أعمى, ولي فيها, لعلي آتيكم, ولي فيها, ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيا, ولي فيها,
آتيكم, أني أنا ربك, أنني أنا الله, لذكري إنّ, ولي فيها مآرب, ويسر لي, أخي أشدد به, على عيني, لنفسي أرهب, في ذكري إذهبا, ولا برأسي إني, لم حشرتني أعمى, ولي فيها, لعلي آتيكم, ولي فيها, ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيها,
فيها مآرب, ويسر لي, أخي أشدد به, على عيني, لنفسي أرهب, في ذكري إذهبا, ولا برأسي إني, لم حشرتني أعمى, ولي فيها, لعلي آتيكم, ولي فيها, ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيا, ولي فيها,
لنفسي أرهب, في ذكري إذهبا, ولا برأسي إني, لم حشرتني أعمى, ولي فيها, ولي فيها, ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيا, ولي فيها,
حشرتني أعمى, ولي فيها, لعلي آتيكم, ولي فيها, ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيها,
ويسر لي أمري, أخي أشدد به, ولي فيا, ولي فيها,
حشه تني أعمى ألا تتّبعن
ا عارفي العربية
21 Al-Anbiya قال ربي يعلم القول, نوحي إليهم, نوحي إليه, ألم ير kalimat
الذين كفروا, ولا تُسمع, الصمَّ, وإن كان مثقال الذين كفروا, ولا تُسمع, الصمَّ, وإن كان مثقال
حبةٍ, أف لكم, فجعلهم جِ <mark>ذاذ</mark> ا, لت <mark>حصنكم, ن</mark> جّى
المؤمنين, وحرم على <mark>قري</mark> ة, فتّ <mark>حت</mark> , يا <mark>جوج</mark> ومأ <mark>جو</mark> ج,
السجلّ للكتب, في <mark>الزُبور, قال ربّ أحكُمُ, م</mark> ن
عي, أنّي إله, مسني الضر, عبادي الصالحون.
22 Al-Hajj سكرى وما هم بسكرى, ليَضلّ عن سبيل الله, ثم 23 kalimat
ليقطع, ثم ليقضوا,وليوفوا, وليطوفوا, هذانّ
خَصمان, ولؤلواً, سِواءً العاكف, فَتخَطّفه الطير,
منسِكا, إنّ الله يَدفَع, أذن للذين, يقاتلون. ولولا
دفاع الله. لَهُدِمَت. من قرية أهلكتُها. وكائن من
قرية, وبير, مما يعدون, في آياتنا معجزّين, ثم قتّلوا,
مَدخلا, وإن ما يدعون من دونه, بيتي للطائفين,
والباد, نڪيرِ.
23 Al-Mu'minūn المضغة, سيناء, تُنبِت 24 ayat
بالدهن, نسقيكم, من كل زوجين, مَنزِلاً مباركاً, من
إله غيره, هيهات, تتراً, وإن هذه أمتكم, إلى رَبوة,
تهجِرون, خَرجاً, فخرج ربك, سيقولون الله,

		شا المراع	
		شَقاوتنا, سُخريا, إنهم هم الفائزون, قُل كم لبثم,	
	11.57	قُل أن لبثتم, إلينا لا تَرجِعون, لعلي أعمل.	
24	Al-Nūr	وقَرّضناها, رأفة, المحصنات, أربعُ شهادات, أن لعنة	32 ayat
		الله, أن غَضِب اللهُ, أن لعنة الله, أنّ غضبَ الله,	
		والخامسة, إذ تلقونه, يوم يشهد عليهم, جيوبهن,	
		غير أولي الأربعة, أيه المؤمنون, من بعد إكراههن،	
		آيات مُبَينات, كمشكاة, دِرّيء, تَوقَدَ, يسبَّح له فيها,	
		سحابُ, والله خالق, كل دابة, ويَتّقه, فإن تولوا, كما	
		استُخلِف الذين, ولَيُبدِلنّهم, لا يحسبن الذين	
		كفروا, ثلاثُ عورات لكم, أو بيوت.	
25	Al-Furqān	جنة ناكل منها, ويجعل لك قصوراً, مكاناً ضيقاً,	26 ayat
	, ,	ويوم يحشرهم, فنقول أ <mark>نتم,</mark> فما تستطيعون صرفاً,	
		ونُنزِل, الملائكة, ت <mark>شقق الس</mark> ماء, وعاداً وثمودًا,	
		أرسل الريح, نشرا, ب <mark>ينه</mark> م ليذ <mark>كروا, لما يأمرنا, وجع</mark> ل	
		فيها سرُجا, لمن أرا <mark>د أن</mark> يَذكُ رَ, ولم يُقتِرو ا, يَ <mark>قتِر</mark> وا,	
		يَقتُروا, يضاعَفُ له, ويخلدُ, فيهي مهاناً, وذرّيتنا,	
		ويَلقَون فيها, يا ليتني اتخذت, أنّ قومي اتخذوا.	
26	Al-Shu'arā'	طسم, أرجه وأخاه, فإذا هي تلقّف, قال آمنتم له, أن	27 ayat
		آسرِ بعبادي, حاذرون, فارهين, ترآي الجمعان, إِلاّ	
		خَلق الأولين, أصحاب لَيكة, بالقِسطاس, كسَفا,	
		نزّل به, الروحَ الأمينَ, أو لم تكن لهم, آية, فتوكل	
		على العزيز, على منّ تنزل الشياطين, يتبعهم	
		الغاوون, إني أخاف, بعبادي إنكم, أن معي, عدو	
		لي إلا, لأبي أنه, أن أجري إلا, ومن معي من	
		المؤمنين, ربي أعلم.	
27	Al-Naml	طس, بشهاب قبسٍ, أو لياينَّني بسلطان, فمكث,	41 ayat
		ومن سبأ, لسبأ, ألا يسجدوا,, ما تُخفون وما	
		تُعلنون, فألقه إليهم, أتمدوني, أتمدوننِ, فما آتاني	

		الله, فما أتان الله, أنا آتيك به, عن سَأْقَيها, لتبيتُنَّه,	
		المعدر على المعدر الما المعدر الما المعادر الما المعادر الما المعدر الما المعدر الما المعدر الما المعدر الما المعدر الما المعدد	
		يُشركون, قليلاً ما يذكرون, ومن يرسل الريح, نشرا,	
		إننا لمخرجون, في ضيق, ولا يَسمَع, الصمُ, وما أنت	
		تهدي, العمي, أن الناس كانوا, خبير بما يفعلون,	
		من فزعٍ, يومئذ, عما تعملون, أني آنست, أوزِعني	
		أن أشكر, ما لي لا أرى, إنّي ألقي, ليبلوني أشكر,	
20	41.0	أتمدونن, فما أتانِ الله.	2.1
28	Al-Qasas	ويَرَى, فرعونُ وهامانُ وجنودُهما, عَدُواً وحُزناً,	34 ayat
		حتى يَصدرُ الرعاء, لأهلِهُ أمكثوا, أو جَذوة, هاتين,	
		من الرُهب, فذانك, رداً, يصدقُني, قال موسى ربي	
		أعلم, ومن يكون له عا <mark>قبة</mark> الدار, الينا لا ي <mark>رجع</mark> ون,	
	4	سِحران تظاهرا, تجبي <mark>إليه, في</mark> أمه <mark>ا رسولا, أ</mark> فلا	
		يعقلون, ثم هو يوم القيامة <mark>, ل</mark> خَسَ <mark>ف</mark> بنا, ب <mark>ضئ</mark> اء,	
		عسى ربي أن, أني <mark>آنس</mark> ت, أن <mark>ي أنا الله, أن</mark> ي أ <mark>خاف</mark> ,	
		ربي أعلم, عندي أو لم, ربي أعلم, أني أريد,	
		ستجدني إن شاء الله, لعلي آتيكم, لعلي أطلع, معي	
		رداً, أن يكذبونِ,	
29	Al-'Ankabūt	أو لم تروا, النشآة, مودّة, بينكم, مودة, لَنُجينّه, إنّا	20 ayat
		مُنجوك, إنّا منزّلون, وعاداً وثمودَ, ولما جاءت رسلنا	
		إبراهام, إنّ الله يعلم ما يدعون, لولا أنزل عليه آية	
		من ربه, ويقول ذوقوا, ثم الينا يرجعون, لنثوينكم	
		من الجنة, وليتمتعوا, سُبلنا, إلى ربي أنه, يا عبادي	
		الذين آمنوا, أن أرضي واسعة.	
30	Al-Rūm	ثم كان عاقبةَ الذين, ثم إليه يرجعون, وكذلك	18 ayat
		تَخَرُجُون, لآيات للعالمين, فارقوا دينهم, يقنِطون,	
		وما أتيتم من ربا, لتربوا, لنذيقهم, عما تشركون,	
		الله الذي يرسل الريح, ويجعله كِسفا, إلى آثارِ رحمة	

			, ولا يَسمَعُ, الصمُ, وما أنت تهدي, العمي, من	الله,	
			ف, لا ينفع الذين ظلموا.	ضَع	
31	Luqma	in	ى ورحمة,ليَضلّ عن سبيل الله ,ويتخذَها ,	هد	17 ayat
			اً ,يا بنّي, يا بني لا تشرك ,يا بني أقم الصلاة ,يا	هزء	
			أنها ,مثقال حبة ,ولا تصعّر خدك, عليكم	بني	
			هُ ,والبحرَ يمدّه ,وأنّ ما يدعون من دونه ,	نِعَمَ	
			رِّل الغيث ,كل شيء خلقه ,ما أخفي لهم, لِمَا	ويُنزّ	
			روا	صبر	
32	Al-Saj	dah			
33	Al-Ah	zāb	يعملون خبيراً ,اللاءِ ,اللائي, تظاهرون, بما	بما	30 ayat
			لمون بصيرا ,الظنونا ,الرسولا ,السبيلا ,لا مُقام	يعم	
			عم ,لأتوها ,أسوة, <mark>نضعِف لها ,الع</mark> ذاب	لڪ	
			لًفي, العذاب, يض <mark>اعف,</mark> ويعمل <mark>صالحاً يو</mark> تها	بيض,	
			رن في بيوتكن, ولا تب <mark>رحن, أن</mark> يكو <mark>ن ل</mark> هم	,وقر	
			رة, وخاتم النبي <mark>ين,</mark> أن <mark>تماسوهن, ت</mark> رج <mark>ي م</mark> ن	الخير	
			ء, لا تحلّ لك ال <mark>نس</mark> اء, ول <mark>ا أن تبدل بهن, إن</mark> اه	100	
			داتنا, لعناً كبيراً.	,سا	
34	Saba'		م الغيب ,عالم, لا يعزب, من رجز أليم, إن	علا	23 ayat
			يخسف بهم, أو يسقط, مِنساتَهُ, لسبأ, في		
			كنهم, أكلِ, وهل نجازي, إلاّ الكفور, بعّد بين		
			ارنا, ولقد صدق عليهم, إلا لمن أُذن له, فَرّع		
			قلوبهم, وهم في الغرفة, ويوم يحشرهم ثم يقول		
			ناؤش, عبادي الشكور, إن أُجري إلا, ربي أنه	,الت	
			لجواب, نڪير.	-لا,	
35	Fāţir		خالق غير الله, أرسل الريح, يُدخَلُونَها, كذلك	من	9 ayat
			ي, كل كفور, على بينة منه, ومكر السيء ولا	يُجزَ	
			ي لؤا, نڪير.	ولؤ,	

36	Yāsin	تنزيل العزيز, سداً, أإن ذكرتم, لمّا جميع, الأرض	24 ayat
		الميَّتة, من ثُمُره, وما عملت أيديهم, والقمر	
		قدرناه, حملنا ذرياتهم, يخصّمون, يخصمون, في	
		شغل, في ظلل, جِبِلاً, على مكاناتهم, ننكّسه, أفلا	
		تعقلون, لتنذر من كان حياً, ومشارب, كن	
		فيكون, ومالي لا أعبد, أني اذن لفي ضلال, آمنت,	
		ولا ينقذون.	
37	Al-Sāffat	والصافات صفاً, والذاريات ذروا, بزينةٍ الكواكب	17 ayat
		,لا يسمّعون, بل عجبت, أو آباؤنا, قل نعم, لا	
		تناصرون, عنها ينزِفون, إليه يُزفون, با بنيّ, ماذ	
		تُرى, الله رَبَّكم وربَ آبائكم, على آل ياسين, أني	
		أرى في المنام أني أذبحك <mark>, س</mark> تجدني إن شاء الله, إن	
		كدت لتردين.	
38	Ṣād	أأُنزل عليه الذكر, أ <mark>ؤلقي</mark> الذكر عليه, ولات حين	
		مناص, ولاه, من <mark>فُو</mark> اق, ب <mark>السؤق, وأذكر عبد</mark> نا	
		إبراهيم وإسحاق وي <mark>عق</mark> وب, بخالصة ذكري الدار	
		,خالصة, والليسع, هذا ما يوعدون, وغسّاق, عم	
		يتساءلون, وأخر من شكله, من الأشرار اتخذناهم	
		,سُخرياً, ولي نعجة, ما كان لي من علم, إني	
		أحببت, من بعدي إنك, مسنى الشيطان, لعنتي	
		إلى.	
39	Al-Zumar	في بطون أمهاتكم, يرضَه لكم, ليَضلّ عن	22 ayat
		سبيله, أمَن هو قانت, ورجُلا سالماً, بكاف عباده	
		,فما له من هادي, كاشفات ضره, ممسكات رحمته	
		,على مكاناتكم, لا تقنطوا , التي قُضي, عليها	
		الموتُ, بمعازاتهم, تأمرونني أعبد, فتحت أبوابها	
		,عم يتساءلون, أني أمرت, أني خاف, أن أرادني	
		الله, قل ياعبادي الذين أسرفوا, تأمروني.	

40	Al-Mu'min	حم, كلمات ربك, والذين تدعون, أشد منكم قوة	28 ayat
		,من واقي, من هادي, أو أن يظهر, وأن يظهر في	
		الأرض الفساد, عذت بربي, على كل قلبٍ, فأطلع	
		إلى, وصُدّ عن السبيل, يُدخَلون الجنة, الساعة	
		ادخلوا, يوم لا ينفع الظالمين, قليلاً ما تتذكرون	
		,سيدخلون جهنم, شيوخا, كن فيكون, ذروني	
		أقتل, ادعوني استجب لكم, أني أخاف,لعلي أبلغ	
		,مالي أدعوكم, أمري إلى الله, التلاقِ, التنادِ	
		,أتبعون أهدكم.	
41	Fussilat	حم, قل أئنكم, في أيامٍ نحِسات, ويوم نحشرُ	15 ayat
		,أعداء الله, أرنا, الذين, إن الذين يَلحَدُون	
		,أأعجمي, أعجمي, من <mark>ثمر</mark> ات, وناء بجانبه <mark>,</mark> ونأى	
		,أين شركائي قالوا, إلى <mark>ربي أن لي</mark> عنده.	
42	Al-Sūrā	كذلك يوحَى إليك, يكاد السموات, يتفطرن, وما	14 ayat
		وصّينا به إبراهام, ذ <mark>لك</mark> الذي <mark>يَبشر الله,</mark> ويع <mark>لم</mark> ما	
		تفعلون, ينزّل الغيث, بما كسبت أيديكم	
		,يسكن الرياح, كبير الإيثم, كبير الإثم, أو يرسل	
12	A1 77 11 C	رسولا, فيوحي بإذنه, الجوارِ.	20
43	Al-Zukhruf	في إم الكتاب, صفحا إن كنتم, الأرض مهداً	28 ayat
		,كذلك تَخرُجُون, جُزُءاً, أو من ينشّاً, عذر الرحمن	
		,عباد, أؤشهدوا خلقهم, اشهدوا, قال أو لَو	
		جئتكم, قل, سَقفاً من فضة, لمّا متاع, أسورة من	
		ذهب, يأيّهُ الساحر, سُلُفاً, منه يصُدّون, أألهتنا	
		خير, يا عباد لا خوف عليكم, وفيها ما تشتهيه	
		الانفس, قل أن كان للرحمن وُلد , وإليه يرجعون	
		وقيله يا رب, فسوف تعلمون, من تحيي أفلا, يا	
44	Al-Dukhān	عباد, واتبعونِ هذا.	0 avet
44	AI-Duknan	ربِّ السموات, يغلي في البطون, فاعتلُوه, ذق أنك	9 ayat

		, في مُقام, أني آتيكم, ليَ فاعتزلونِ, أن ترجمونِ	
		,فاعتزلونِ.	
45	Al-Jāthiyah	وما يبث من دابة آيات, وتصريف الريح, وآياته	8 ayat
		تؤمنون,من رجز أليم, سِواءً محياهم, على بصره	
		غَشوة, والساعة لا ريبَ فيها, لا يَحرُجون منها.	
46	Al-Ahqāf	لتنذر الذين ظلموا, بوالديه إحسانا, كُرهاً ووضعته	17 ayat
		كُرها, نتقبل عنهم ونتجاوز, أحسنَ, أف لكما	
		,أتعداني, ولنهوفينهم, آذهبتم, أأذهبتم, وأبلغكم	
		,لا يُرَى, إلا مساكنُهم, أوزعني أن, أتعدانني, أني	
		سأخاف, ولكني أراكم.	
47	Muhammad saw.	والذين قُتِلوا في سبيل, من ماء غير أسن, تمسيتم	6 ayat
	saw.	,وأملي لهم, إسرارهم, <mark>وليبلونكم حتى</mark> يعلم	
		المجاهدين ويبلو أ <mark>خباركم, إلى</mark> السِ <mark>لم.</mark>	
48	Al-Fath	دائرة السُوء, ليؤمنوا <mark>بالله ورسوله ويعزروه ويوقر</mark> وه	12 ayat
		ويسبحوه, فسنؤتيه <mark>أج</mark> راً, بم <mark>ا عاهد عليه</mark> الل <mark>ه, أ</mark> ن	
		أراد بكم ضراً, أن يبدلوا كَلِمَ الله, ندخله جنات	
		,نعذبه عذاباً, بما يعملون بصيرا, أخرج شطأه	
		,فأزره, على سوقه.	
49	Al-Hujurāt	فتثبتوا, يتب فأولئك, لحم أخيه ميتاً, لا يألتكم	8 ayat
		بصير بما يعملون, ولا تنابزوا, ولا تجسسوا	
		,لتعارفوا.	
50	Qāf	أئذاً, متنا, يوم يقول لجهنم, هذا ما يوعدون	8 ayat
		,وإدبار السجود, يوم تشقق, وعيدٍ, المنادِ.	
51	Al-Dhāriyat	والذاريات ذروا, مثلُ إنكم, ضيف إبراهام, قال	6 ayat
		سِلم, فأخذتهم الصعقَة, وقومِ نوح.	
52	Al-Tūr	وأتبعناهم, وأتبعَتهم, ذرياتهم بإيمان, ذريتهم	11 ayat
		,ألحقنا بهم ذرياتهم, ذريَتهم, وما التناهم, لا نعوَ	
		فيها ولا تأثيمَ, ندعوه أنه, المسيطرون, فيه	

		يُصعقون.	
53	Al-Najm	رآه, رأى, أَفَتَمُرونه, ما كذب الفؤاد, ومناءة	13 ayat
		الفؤاد, أفرأيتم اللاه, قسمة ضئزي, كبير الإِثم, في	
		بطون أمهاتكم, النشأة, عاداً لولي, وثمودَ فما	
		,وإبراهام الذي وفي.	
54	Al-Qamar	خاشعاً أبصارهم, ففتّحنا أبواب, إلى شيء نكر	9 ayat
		,ستعلمون غداً, أؤلقي الذكر, يدع الداع, مهطعين	
		إلى الداع, ونذرِ,(في ستة مواضع 16، 18، 21،	
		.(39 ،37 ،30	
55	Al-Rahmān	والحبَّ ذا العصف والريحانَ, يُخرَج منهما, يَخرُج	15 ayat
		,اللؤلؤ, الجوار, المنشِآات, والإكرام, سيفرغ لكم	
		,أيهُ الثقلان, شِواظ, <mark>ونح</mark> اسٍ, لم يَطمُثهن, ذو	
	4	الجلال, ذي, ويبقى و <mark>جه</mark> رب <mark>ك ذ</mark> و الج <mark>لال</mark> .	
56	Al-Wāqi'ah	ولا ينزِفون, وحورِ ع <mark>ينٍ</mark> , عرباً <mark>, شرب إليه</mark> م, ال <mark>نش</mark> أة	8 ayat
		,نحن قَدَرنا بينڪم, <mark>أإن</mark> ا لمغرم <mark>ون, بموقع ال</mark> نج <mark>وم.</mark>	
57	Al-Hadid	وقد أُخِذ, ميثاقكم, وكل وعدَ, فيضاعفه, للذين	14 ayat
		آمنوا أنظِرونا, وما نزل من الحق, فاليوم لا تؤخذ	
		منكم, إن المصدقين والمصدقات, يضعّف لهم	
		,فيضعّفه, بما أتاكم, بالبَخَل, فإن الله الغني	
		,نوحاً وإبراهام.	
58	Al-Mujadilah	الذين يُظاهِرون منكم, يَظّاهَرون, يظّهّرون	9 ayat
		,اللائي, وينتجون, ويتناجون, تفسحوا في	
		المجالس, وإذا قيل أنشُزوا فانشُزوا, أنا ورسلَي.	
59	Al-Hashr	الرعُب, يخّربون, بيوتهم, كي لا تكون, دولة, أو	7 ayat
		من وراء جدار, أني أخاف.	
60	Al- Mumtahanah	يُفَصِلّ بينكم, يَفصِل, يُفصَل, أُسوة, في إبراهام	7 ayat
		,ولا تَمسَّكوا, أن تولوهم.	
61	Al-Saff	فلما زاغو, أزاغ الله قلوبهم, هذا ساحر مبين	9 ayat

		,متمُّ, نوره, تنجيكم من عذاب, كونوا أنصار الله	
		,من بعديَ اسمه, مَن أنصاريَ إلى الله.	
62	Al-Jumu'ah	الحمار.	1 ayat
63	Al-Munāfiqūn	كَأَنهم خشب, لَوَوا رؤسهم, وأكون من الصالحين	4 ayat
		,والله خبير بما يعملون.	
64	Al-Taghābun	نكفر عنه سيئاته وندخله, يضعّفه لكم.	2 ayat
65	Al-Talāq	بفاحشة مُبيِّنَة, مبيِّنات, بالغ, أمره, ندخله جنات	7 ayat
		,اللائي, نكر, كاين.	
66	Al-Tahrim	عَرَف بعضه, وأن تظاهرا عليه, جبريل, أن يبد له	7 ayat
		,توبة نُصوحاً, عمران, وكتُبه.	
67	Al-Mulk	من تفوّت, تكاد تميز, فسحُقا, النشور وأمنتم	10 ayat
		,النشور أأمنتم, آمنتم <mark>, فس</mark> يعلمون <mark>من هو في</mark>	
		ضلال, أن أهكلني ال <mark>له,</mark> وم <mark>ن معي أو رحمنا, نذ</mark> ير	
		,نڪير.	
68	Al-Qalam	أأن كان ذال مال, آ <mark>ن كان, لما تخيرون, أن يبدّل</mark> نا	5 ayat
		,لَيَزلقونك.	
69	Al-Hāqqah	ومن قِبَله, لا يخفي منكم, ما أغني عني مالي	6 ayat
		,هلك عني سلطاني, قليلاً ما يؤمنون, قليلاً ما	
		يذكرون.	
70	Al-Ma'ārij	سال, يعرج الملائكة, نزاعةً, لأمانتهم, إلى	5 ayat
		نصب.	
71	Nūh	ماله وَوَلَدَه, وُداً, مما خطاياهم, دعائي إلا, أني	6 ayat
		أعلنت, ولمن دخل بيتي مؤمنا.	
72	Al-Jinn	أنّا, وأنه تعالى, وأنّا منا المسلمون, أنه استمع, وأن	11 ayat
		لو استقاموا, وأن المساجد لله, أن قد أبلغوا	
		,يسلكه عذاباً,قل إنما ادعوا ربي, عليه لُبداً, ربي	
		أمدا.	
73	Al-	أشد وِطَأ, ربِّ المشرق, من ثلثي الليل, ونصفه	4 ayat

	Muzzammil	و ثلثه.	
74	Al- Muddaththir	والرجز, والليل إذ, مستنفِرة, وما تذكرون.	4 ayat
75	Al-Qiyāmah	لأقسم بيوم, فإذا أبرق, بل يحبون, ويذرون, مَن	8 ayat
		,راق, سدى, من منيّ يمنى.	
76	Al-Insān	سلاسلاً, سلاسل, قواريراً, قوارير من فضة	8 ayat
		,عاليهم ثياب, خضر, واستبرق, وما يشاؤن.	
77	Al-Mursalāt	أو نذراً, وقتت, فقدرنا, جمالة.	4 ayat
78	Al-Naba'	وفتحت السماء, لَبثين فيها, وغسّاقا , ولا كذاباً	6 ayat
		,ربِّ السموات والأرض, الرحمنِ.	
79	Al-Nāzi'āt	عظاماً ناخرة, طوي, إلى أن تزكّى (الاستفهامانآية	5 ayat
		.(11).	
80	'Abas	فتنفعَه الذكري, تصّدي <mark>, عنه</mark> تلهي, أنّا صببنا.	4 ayat
81	Al-Takwir	سُجِرَت, نشرت, سُع <mark>ّرت</mark> , على الغيب بظنين, الجوارِ	5 ayat
		الكنس.	
82	Al-Infitār	فعدلك, أدراك, يوم <mark>ُ لا</mark> تملك.	3 ayat
83	Al-Muṭaffifin	بل ران, بل ران على قلوبهم, خاتمة مسك, الأبرار	6 ayat
		,انقلبوا فكهين, هل ثوب الكفار.	
84	Al-Inshiqāq	ويَصلي سعيراً, لتركبنّ طَبقاً.	2 ayat
85	Al-Burūj	ذو العرش المجيدِ, في لوح محفوظٌ.	2 ayat
86	Al-al-Tāriq	لمّا عليها.	1 ayat
87	Al-A'lā	والذي قدر, بل يؤثرون, والشمس وضحاها	5 ayat
		,والليل إذا يغشي, والضحي.	
88	Al-Ghāshiyah	تُصلى ناراً, لا يُسمع فيها, لاغية, تسمع, لاغية	9 ayat
		,تسمع, لاغية, من عين آنية, بمسيطر.	
89	Al-Fajr	والوِتر, فقدّر عليه, بل لا يكرمون, ولا يحضون	13 ayat
		,ويأكلون, ويحبون, تحاضون, لا يعذَّب عذَابه	
		,ولا يوثَق وثاقه, إذا يسر, بالواو, أكرمن, أهانن.	
		•	

90	Al-Balad	فكَّ, رقبةً, أو أطعم, مؤصدة.	4 ayat
91	Al-Shams	وضحاها, تلاها, طحاها, دحاها, فلا يخاف	5 ayat
		عقباها.	
92	Al-Lail	نارا تلظى.	1 ayat
93	Al-Dhuhā		
94	Al-Inshirāh		
95	Al-Tin		
96	Al-'Alaq	أن رَأَهُ استغنى, رآه.	2 ayat
97	Al-Qadr	ألف شهر تنزل, حتى مطِلع الفجر.	2 ayat
98	Al-Bayyinah	البريئة.	1 ayat
99	Al-Zalzalah	خيراً يره, شراً يره.	2 ayat
100	Al-'Ādiyāt		
101	Al-Qāri'ah	ما هي نار.	1 ayat
102	Al-Takāthur	لترُونّ الجحيم, لَترونها.	2 ayat
103	Al-'Ashr		
104	Al-Humazah	الذي جمّع مالا, موص <mark>دة</mark> , في عُ <mark>مُد</mark> .	3 ayat
105	Al-Fil		
106	Quraish	لإيلاف قريش.	1 ayat
107	Al-Ma'ūn		
108	Al-Kauthar		
109	Al-Kafirūn	عابد, عابدون, ولي دينِ.	3 ayat
110	Al-Nasr		
111	Al-Lahab	أبي لهب, حمالة الحطب.	2 ayat
112	Al-Ikhlās	كفؤاً.	1 ayat
113	Al-Falaq		
114	An-Nās		
	TOTAL KALIM	IAT YANG MEMILIKI QIRO'AH GANDA	1703 ayat

Dari jumlah 1703 kalimat yang memiliki *qira-'ah* ganda dalam al-Qur'an, dapat dibagi menjadi dua bagian. Yaitu bagian yang tidak memiliki makna ganda berjumlah 1604, dan kalimat yang memiliki makna ganda berjumlah 99 kalimat.

Kemudian dari jumlah 99 kalimat yang memiliki makna ganda karena adanya bacaan ganda, terbagi pula menjadi dua pembahasan, yaitu antara pembahasan yang meliputi masalah agidah dan masalah hukum. Adapun kalimat yang memiliki kandungan ganda dari masalah hukum (fiqih) terdiri dari 45 kalimat, sedangkan sisanya 54 kalimat mengandung makna ganda ada pada pembahasan terkait dengan aqidah.

Klasifikasi Qira'ah Ganda dalam Penafsiran al-Qur'an

Sebagaimana diketahui bahwa al-Qur'an adalah sumber dalam segala bidang ilmu agama yang meliputi dari tiga aspek yaitu aqidah, shari'at dan akhlaq³⁸. Dari masing-masing tiga aspek tersebut, tidak bisa terlepas dari adanya qira'ah ganda. Hanya saja, tidak semua perbedaan qira'ah yang ada pada tiga aspek tersebut memiliki kandungan makna ganda atau lebih.

Para ulama sudah sepakat, bahwa perbedaan makna dari adanya perbedaan qira'ah itu, hanya terjadi pada bab syari'ah atau yang disebut dengan masalah *furū'iyyah*, dan tidak terjadi pada masalah *usūliyyah* (pokok dasar dalam Islam) yang menyangkut pada masalah akidah dan akhlaq. Seperti contoh dalam masalah aqidah, pada kalimat فاعبدون terdapat *qirā'ah* ganda pada lafadz ini, yaitu bacaan ithbāt al-Yā' (yang disebut dengan ya' idāfah) dan bacaan hadhf

³⁸Sebagaimana terkandung dalam surat al-Fatihah yang merupakan *umm al-Kitāb*. Ayat pertama hingga ayat keempat Allah menjelaskan tentang masalah iman atau agidah. Kemudian pembahasan kedua dimulai dari ayat kelima dan keenam berkaitan dengan ibadah dan doa. Dan pembahasan terakhir terkait dengan akhlak orang-orang mukmin yang harus ditiru oleh umat bukan akhlak buruknya orang-orang yang dimurkai dan tersesat jalan. Lihat surat al-Fatihah: 1-7 oleh: Ahmad Hatta, Tafsir Qur'an Perkata. (Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2009) 1.

³⁹ al-Shātibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni* (Saudi: Dār Nūr al-Maktabāt 2015), 102

(terbuangnya huruf *ya'*), dari dua bacaan tersebut sama sekali tidak ada yang mengandung unsur makna yang berbeda, akan tetapi dua *qirā'ah* tersebut lebih mengarah pada *tibyān* atau tafsir pada penyempurnaan makna. Yang berarti "beribadahlah kalian kepadaku".

Pada contoh lafadz diatas, tidak ada satu pun riwayat *qirā'ah* yang membaca *nūn* dengan panjang (*mutakallim ma'a al-Ghoir*), sehingga dapat mengarah pada terjadinya perbedaan makna yang signifikan (dalam hal ini, mustahil itu terjadi), jika dipanjangkan *nūn* nya فاعبدون maka akan dapat merusak akidah seseorang. Karena masalah ibadah dalam al-Qur'an berbeda dengan muamalah atau pertolongan, ibadah dalam al-Qur'an Allah swt. selalu menggunakan kata *mufrad* (tunggal) yang menunjukkan arti "Aku", sedangkan masalah muamalah atau pertolongan Allah kepada hambaNya kebanyakan menggunakan kata mutakallim *ma'a al-ghair* yang menunjukkan arti "Kami".

Sebagaimana *qirā'ah* ganda yang tidak berimplikasi pada makna ganda dalam masalah akidah, begitu pula halnya dengan *qirā'ah* ganda yang berkaitan dengan masalah akhlaq. Seperti contoh, kata تألمون dengan menggunakan huruf hamzah sukūn setelah huruf tā' dari firman Allah dalam surat al-Nisa:104, yang berarti "Jika kalian menderita kesakitan (karena kekalahan dalam perang uhud), maka ketahuilah, bahwa mereka (kaum kafir) pun dulu pernah mengalami kesakitan serupa (karena itu, bersabarlah)". Pada kalimat seperti ini, tidak ada satupun umat yang membaca hamzah pada kalimat ini dengan huruf 'ain: تعلمون

Karena jika dirubah menjadi huruf 'ain, maka maknanya pun akan berubah.

Dalam hal ini, mustahil terjadi dalam al-Qur'an. 40

Oleh karena itu, perbedaan bacaan yang menyangkut masalah akidah dan akhlak sebenarnya terjadi hanyalah untuk menambahkan penafsiran dan bayān atas ayat lain yang memiliki kandungan makna yang sangat dalam atau hanya terbatas seputar perbedaan bacaan dari sisi *lughawi* atau *lahjah* semata, bukan seperti pada masalah *furūʻiyyah* yang bisa mendatangkan perbedaan dalam berijtihad. Sehingga jelaslah, bahwa pengaruh adanya *qirāʾah* ganda pada perbedaan makna tidak terjadi pada masalah akidah dan akhlaq, akan tetapi perbedaan makna akibat dari adanya *qiraʾah* ganda itu hanya terjadi seputar masalah *furūʻiyyah* pada *kaitīyyah* ibadah.

Atas dasar inilah, penulis tidak akan membahas penafsiran *qirā'ah* ganda pada dua masalah tersebut (aqidah dan akhlak), akan tetapi terfokus pada penelitian seputar penafsiran ayat-ayat hukum dalam masalah *furū'iyyah* sebagai implikasi dari *qirā'ah* ganda atas penafsiran al-Rāzī dan al-Ṭabarī.

Meskipun demikian, ada pula dari kalangan sebagian ulama (antara lain al-Ṭabarī) yang tidak membatasi adanya perbedaan makna karena perbedaan bacaan hanya seputar masalah *furū'iyyah* semata yang disebabkan dari adanya *qirā'ah* ganda, namun juga bisa terjadi pada masalah *uṣūliyyah*. Hal ini terbukti, adanya sikap al-Ṭabari yang mempermasalahkan adanya *qirā'ah* ganda pada

makna yang banyak. Hal ini sama sekali tidak terjadi dalam al-Qur'an)".

⁴⁰ Sebagaimana yang telah dijanjikan oleh Allah akan tetap terjaganya al-Qur'an dari *ikhtilāf al-Makna*. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Nisa': 82 yang artinya: "tidakkah mereka memahami isi kandungan al-Qur'an? (ketahuilah) sekiranya al-Qur'an ini datang dari sisi selain Allah, sungguh mereka akan mendapati di dalamnya *ikhtilaf kathira* (benturan dan perselisihan

kalimat penutup ayat pertama dari surat al-Nisā':"עול בוף". Pada kalimat ini terdapat qira'ah ganda, antara jumhur qurrā' yang membaca fatḥah-nya huruf mīm pada kata פול בוף dan Ibn 'Amir yang membaca kasrah. Dari qirā'ah ganda ini, melahirkan makna yang berbeda dan mengarah pada perbedaan pandangan diantara ulama tafsir apakah memasukkan kalimat ini pada kategori masalah furū'iyyah ataukah uṣūliyyah. Karena itu, jika ditinjau dari segi makna antara fatḥah dan kasrah memiliki makna yang berbeda.

Dari pembahasan diatas jelaslah, bahwa perbedaan yang ditoleransi dalam Islam secara mufakat menurut kalangan para ulama adalah perbedaan dalam masalah furū'iyyah yang ada pada berbedaan qirā'ah di ayat-ayat hukum. Jika terjadi masalah aqīdah atau yang disebut dengan masalah uṣūliyyah, maka perbedaan itu harus dihindari. Kecuali jika perbedaan dalam menempatkan posisi ayat, apakah masuk dalam kategori furū'iyyah atau uṣūliyyah seperti perbedaan sikap antara ulama' terkait dengan adanya qirā'ah ganda ayat pertama dari surat al-Nisā' seperti yang telah disebutkan di atas.

C. Sikap dan Pandangan Ulama Tafsir Terhadap Eksistensi Qira'ah Ganda.

Pandangan ulama terhadap *qirā'ah* ganda -sebagaimana telah dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam *matan*nya- berpotensi besar pada perbedaan sikap di antara ulama tafsir antara menerima, men-*tarjīh* bahkan menolaknya.

_

⁴¹ Lihat tafsīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 7 (Damascus: Muassah al-Risālah, 2000 M), 512.

⁴² al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabah Dār al-Hudā, 1996), 47.

⁴³ Lihat, rincian pembahasannya disebutkan dalam bab V, 576.

Qirā'ah ganda yang telah disepakati ke-mutawātir-an sanadnya sampai kepada Rasulullah saw. oleh sebagian ulama ahli tafsir, merupakan bukti nyata bahwa qirā'ah ganda pada dasarnya semata-mata diturunkan untuk memberikan pemamahaman atau makna ganda yang berfungsi sebagai taysīr bagi umat. Namun faktanya, tidak semua ulama tafsir menganggap akan ke-mutawatir-an semua qirā'āt. Hal ini terbukti dengan sikap sebagian ulama lain yang tidak serta merta menerima semua qira'at akan tetapi didudukkan dalam posisi yang sama seperti hadits, dalam hal perlunya diadakan penyeleksian riwayat untuk diambil yang lebih rasional, akurat dan lebih ṣaḥīḥ. Sehingga untuk membuktikan keakuratan dari keduanya, harus dilakukuan berbagai pertimbangan dan pentarjiḥan seperti yang banyak dilakukan oleh al-Ṭabarī.

Perbedaan sikap antara ulama dalam menyikapi implikasi *qira'ah* terkait dengan penafsiran al-Qur'an dan hukum, yang dapat mengarah pada ikhtilaf alummah, dapat dibagai menjadi tiga golongan: Pertama, sikap menolak secara terang-terangan terhadap sebagian qira'ah, meskipun telah diriwayatkan secara mutawātir. Hal ini terjadi ketika didapati adanya qirā'ah lain yang dapat dijadikan sebagai hujjah dalam penafsiran maupun dasar hukum yang dianggap lebih kuat dan benar. Kedua, sebagian ulama mengambil sikap dengan mentarjih sebagian qira'ah atas qira'ah lain dengan tetap mengakui kebenaran bacaan yang lainnya, akan tetapi lebih mengunggulkan qira'ah pilihannya. Dan ketiga, sikap ulama yang menolak dua sikap golongan di atas dengan mengadakan pembelaan terhadap kedudukan macam-macam qirā'ah yang telah disepakati kemutawatirannya dan menjadikan seluruh *qira^Tat* (bacaan-bacaan) sebagai sandaran hukum yang memiliki ragam hukum yang lebih dari satu untuk dijadikan sebagai pilihan bagi umat.

Berikut ini kami sampaikan beberapa pembahasan terkait dengan sikap tiga kelompok ulama di atas:

1. Kelompok *Tā'inūn* (penolak dan penyerang).

Kelompok ini telah menetapkan sikap penolakannya terhadap sebagian qirā'āt meskipun berstatus mutawātirah. Mereka menolak sebagian qirā'āt al-Qur'an yang dianggap tidak kuat untuk dijadikan sebagai dasar hukum dalam memahami al-Qur'ān karena menyalahi kaedah bahasa Arab. Seperti ungkapan yang biasa digunakan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī⁴⁴ dan al-Zamakhsharī⁴⁵ dalam mendeskreditkan sebagian riwayat qirā'ah yang dianggapnya lemah, antara lain:"." (perkataan dan bacaan yang benar dalam masalah itu menurut kami..) Komentarnya yang lain terhadap sebagian qirā'āt (bacaan-bacaan) yang mutawātir: "فحن قرأ بكذا فقد أغفل أو فهو " (barang siapa yang membaca dengan bacaan ini sungguh ia telah lalai atau ia memiliki kebodohan). Seperti contoh sikap penolakan al-Ṭabarī terhadap

_

⁴⁴ al-Ṭabarī adalah seorang imam dalam segala bidang ilmu, nama lengkap beliau: Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī, seorang ahli dalam bidang hadiīh, tafsīr, sejarah, ahli dalam *qirā'āt* bahkan ia adalah seorang guru dalam bidang *qirā'ah* yang memeliki sanad-sanad yang sambung sampai Ḥamzah dan Ibn 'Āmir, hanya saja ia mempunyai pendapat tentang *qirāāt* yang semestinya tidak layak baginya mendiskreditkan sebagian *qirā'at* demi mengutamakan sebagiana yang lainnya. Ia pun juga ahli dalam bidang *fiqh*. Meninggal pada tahun 310 H. tafsir yang ditulisnya adalah kitab "*Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Lihat: al-Jazarī, Abu al-Khair Muhammad b.- Muhammad b. al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah Fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1351), 107.

⁴⁵ al-Zamakhsharī ia adalah al-Imam Abu al-Qāsim Mahmūd b. Umar al-Khawārizmī al-Zamakhsharī seorang imam dari aliran mu'tazilah yang bermazhab Ḥanafī. Meninggal dunia tahun 538 H. Kitab karangannya terpopuler antara lain *al-Kashshāf Fī Tafsīr al-Qurān, Asās al-Balāghah* dan lainnya. Lihat: al-Dhahabī, *Siyari A'lām al-Nubalā'*. vol. 20. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1409 H.), 151.

adanya wajah bacaan lain (wajah kedua) pada kalimat (وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَ أَنْفُسَهُمْ)⁴⁶ meskipun kedua bacaan tersebut merupakan bacaan yang telah diriwayatkan secara mutawātir, dalam komentarnya Ia mengatakan:⁴⁷

فالواجب إذًا أن يكون الصحيح من القراءة: (وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَ أَنْفُسَهُمْ) دون (وما يخادعون) لأن لفظ "المخادع" غير مُوجب تثبيت خديعة على صحّة، ولفظ "خادع" موجب تثبيت خديعة على صحة. ولا شك أن المنافق قد أوْجبَ خديعة الله عز وجل لِنَفْسه بما رَكِبَ من خداعه ربّه ورسولَه والمؤمنين - بنفاقه، فلذلك وجبَت الصّحة لقراءة من قرأ: (وَمَا يَخْدَعُونَ إلا أَنْفُسَهُمْ).

"Dengan demikian, semestinya bacaan yang benar adalah (wa mā yakhda'ūn illā anfusahum) bukan (wa mā yukhadi'ūn) karena lafaz "al-mukhādi" tidak memastikan tetapnya tipuan (bagi orang-orang munafiq), menurut pendapat yang benar. Sedangkan lafaz "khādi" adalah untuk memastikan ketetapan tipuan, menurut pendapat yang benar. Dan tidak diragukan lagi bahwa bagi diri setiap munafiq telah ditetapkan sebuah tipuan dari Allah (pada hari qiamat nanti) disebabkan karena tipuannya kepada Allah, Rasulnya dan orang-orang mukmin dengan kemunafikannya itu, karena itu bacaan yang benar adalah orang yang membaca: (wa mā yakhda'ūn illā anfusahum).

Dari pernyataan al-Ṭabarī di atas menujukkan bahwa ia, meskipun seorang *qāri'* yang memiliki beberapa *sanad* al-Qur'ān yang sampai kepada Rasulullah melalui jalur Ḥamzah, Ibn 'Āmir dan lainnya. ABDalam hal penafsirannya terhadap al-Qur'an ia lebih memilih sikap menolak adanya sebuah bacaan lain yang dianggapnya kurang tepat dalam penafsiran. Hal ini disebabkan karena hal tersebut dianggap bertentangan dengan kaedah bahasa Arab yang diyakini kebenarannya.

Sebagaimana al-Ṭabarī dalam sikap penolakannya terhadap sebagian wajah *qirā'āt* yang dianggapnya kurang sesuai dalam penafsiran al-Qur'ān, meskipun diriwayatkan secara *mutawātir*. Demikian pula halnya dengan al-

⁴⁶ al-Our'an, 2 (al-Bagarah): 9.

⁴⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1403 H.), 93.

⁴⁸Labīb al-Sa'id, *Difā' 'Ani al-Qirā'āt*. (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1982) 20.

Zamakhshari. Ia adalah seorang mufassir yang memiliki kecenderungan yang sama untuk menolak sebagian wajah bacaan jika terdapat wajah-wajah bacaan dalam satu ayat dengan mengunggulkan wajah bacaan lain yang dianggapnya sesuai dengan penafsiran al-Qur'an. Seperti contoh sikap penolakannya terhadap wajah bacaan lain dari kalimat ماك dalam surah al-Fatihah ayat ke empat. Sebagaimana ia kemukakan dalam kitabnya *al-Kashshāf*.⁴⁹

قرىء : " ملك يوم الدين " ، ومالك وملك بتخفيف اللام . وقرأ أبو حنيفة رضى الله عنه : مَلَكَ يومَ الدين ، بلفظ الفعل و نصب اليوم ، وقرأ أبو هريرة رضي الله عنه : مالكَ بالنصب . وقرأ غيره : مَلَك ، وهو نصب على المدح؛ ومنهم من قرأ : مالك ، بالرفع . وملك : هو الاختيار ، لأنه قراءة أهل الحرمين ، ولقوله : { لَّمَن الملك اليوم } [غافر : 16] ، ولقوله : { مَلِكِ الناس } [الناس : <mark>2] ، ولأن الملك</mark> يعم <mark>والم</mark>لك يخص .

" dibaca panjang dan ملك يوم الدين " yang ada pada ayat: ، " ملك يوم الدين dibaca panjang dan pendek dengan meringankan lam. Dan Abu Hanifah membaca: مَلكَ يومَ الدين, dengan lafaz fi'il dan nasabnya kalimat yawm, dan Abu Hurairah ra. membaca: مالك dengan nasab. Dan yang lainnya membaca: مالك, dibaca nasab atas dasar pujian, dan ada di antaranya yang membaca: طالق dengan rafa'. Sedangkan ماك: adalah bacaan yang terpilih, karena bacaan tersebut adalah bacaan ahl al-haramayn (penduduk Mekkah dan Madinah), dan disebabkan pula bacaan tersebut sesuai dengan firman Allah (milik siapa kerajaan hari ini?) dan firman Allah: Raja manusia, di samping itu pula karena kalimat al-Malik bersifat umum sedangkan al-Malik bersifat khusus".

Sikap al-Zamakhshari terhadap wajah-wajah qira'ah yang ada pada kalimat *malik* di atas menunjukkan bahwa ia lebih cenderung membenarkan salah satu dari beberapa wajah bacaan yang ada. Yaitu dengan memendekkan bacaan ma pada kalimat malik. Sehingga dari sini terbukti bahwa ia seakan-akan bagian

⁴⁹ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'An Haqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwīl*. Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1401 H.) 143.

dari orang yang mengingkari apa yang sudah jelas datangnya dari Rasulullah saw. yang diriwayatkan secara *mutawātir*.

2. Kelompok Murajjiḥūn.

Kelompok ini merupakan kalangan *mufassirīn* yang mengambil jalan tengah. Artinya mereka tidak melakukan penolakan terhadap sebagian *qirā'ah* seperti cara yang dilakukan oleh kelompok pertama. Akan tetapi kelompok ini lebih cenderung untuk melakukan pen*tarjiḥ*an terhadap sebagian *qira'āt* yang dianggapnya lebih kuat untuk dijadikan sebagai *ḥujjah* dan menempatkan *qirā'āt* yang lainnya di urutan berikutnya.

Adapun di antara ulama yang paling populer memiliki kecenderungan pandangan seperti ini antara lain Ibn 'Aṭiyah⁵⁰ dan al-Qurṭubi.⁵¹ Contoh dari usaha pen*tarjiḥ*an yang dilakukan oleh Ibn 'Aṭiyah antara lain ada pada ayat:

Dalam tafsirnya ia mengatakan:

و { تعلمون } بمعنى تعرفون ، فهي متعدية إلى مفعول واحد ، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو : « تعلمون » بسكون العين ، وتخفيف اللام ، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي « تُعلِّمون » مثقلاً ، بضم التاء وكسر اللام ، وهذا على تعدية الفعل بالتضعيف ، والمفعول الثاني على هذه القراءة محذوف ، تقديره : تعلمون الناس الكتاب .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

⁵⁰ Ibn 'Atiyyah. Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Haq b. Ghālib bin 'Aṭīyah al-Andalūsī al-Gharnatī, bermazhab Mālikī. Ia adalah seorang yang *faqīh* dan ahli dalam bidang tafsir, hukum, Hadith, *naḥw*, bahasa dan sastera Arab. Karangan kitabnya antara lain adalah al-*Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Meninggal pada tahun 546 H. Lihat riwayat hidupnya di: *Siyar A'lām al-Nubalā* vol. 19. hal. 587-588.

⁵¹al-Qurṭubī, Ia adalah Abu 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abū Bakr b. Farih al-Anṣārī al-Khazrajī al-Andalusī al-Qurṭubī, seorang Mufassir , Muhaddith, ahli dalam bidang fiqh bermazhab Mālikī. Karangan kitabnya yang paling terkenal adalah *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qurān*. Meninggal pada tahun 671 H. di Mesir. Lihat: *al-tafsīr wa al-Mufassirūn* oleh al-Dhahabī. Vol. 8. (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1396 H.), 136.
⁵² al-Qur'ān, 3 (Ali 'Imrañ): 79.

"Dan (تعلمون) berarti تعرفون, ia muta'addiyah kepada satu maf'ul, dan Ibn Kathir, Nafi' dan Abu 'Amr membaca « تعلمون » dengan menyukun 'aynnya dan meringankan bacaan lam. Sedangkan 'Aşim, Ibn 'Amir, Hamzah dan Kisāi membaca « تُعلّمون » dengan tashdid, dibaca dammah ta'nya dan dikasrah lamnya, (bacaan) semacam ini fi'ilnya memilki muta'addi (maf'ulnya) dobel, sedangkan maf'ul yang kedua menurut bacaan ini adalah dibuang, taqdirnya adalah: kalian mengajarkan al-Kitab kepada manusia".

Dari *qira*⁷ah ganda tersebut, Ibn 'Atiyah kemudian melakukan pen*tarjih*an, dalam komentarnya ia mengatakan:

والقراءتان متقاربتا المعنى ، وقد رجحت قراءة التخفيف بتخفيفهم { تدرسون } وبأن العلم هو العلة التي توجب للموفق من الناس أن يكون ربانياً ، وليس التعليم شرطاً في ذلك ، ورجحت الأخرى بأن التعليم يتضمن العلم ، والعلم لا يتضمن التعليم ، فتجيء قراءة التثقيل أبلغ في المدح .⁵³

"Dua qira'ah di atas sama-sama memilki arti yang berdekatan, bacaan yang telah diunggulkan adalah bacaan takhfif dengan dasar takhfifnya bacaan { تدرسون } dan disebabkan pula bahwa ilmu adalah syarat untuk menetapkan seseorang menjadi rabbani, bukan pengajar sebagai syarat untuk itu. (akan tetapi) diunggulkan pula bacaan (kedua) yang lain disebabkan karena mengajar meliputi ilmu sedangkan ilmu tidak menjamin mengajar, karenanya bacaan (kedua) yang ber tashdid lebih kuat untuk dipuji."

Dari penafsiran Ibn 'Atīyah tersebut di atas jelas bahwa ia tidak melakukan penolakan terhadap salah satu dari dua bacaan yang sama-sama mutawātimya. Namun ia tetap melakukan pentarjihan dengan mengatakan bahwa bacaan tu'allimun lebih dipuji daripada bacaan ta'lamun. Dengan tidak menolak bacaan yang lain. Dan itu artinya ia menomerduakan bacaan ta'lamūn di atas bacaan tu'allimun.

⁵³ Ibn 'Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Aziz.* Vol. 3. (Kaero: al-Majlis al-A'lā Li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah 1394 H.), 140.

Contoh serupa juga ada pada sebagian⁵⁴ sikap al-Qurṭubī dalam menyikapi adanya wajah-wajah *qira¹ah* yang ada dalam satu ayat atau kalimat seperti contoh:

Dalam tafsirnya, ia mengatakan bahwa pada ayat ini terdapat dua wajah bacaan yang sama-sama *mutawātir*nya, yaitu berupa bacaan *khitāb* (hadir) dan *ghayb*.⁵⁶

وقرأ حمزة والكسائي: "لئن لم ترحمنا ربنا وتغفر لنا " بالتاء على الخطاب. وفيه معنى الاستغاثة والتضرع والابتهال في السؤال والدعاء. " ربنا " بالنصب على حذف النداء. وهو أيضا أبلغ في الاستكانة والتضرع، فهي أولى.

"Ḥamzah dan al-Kisa membaca: " لئن لم ترحمنا ربنا وتغفر لنا " dengan ta' atas dasar khitab. Di dalamnya mengandung arti mohon pertolongan, merendahkan diri dan merengek dalam meminta dan berdoa. Sedangkan kalimat " ربنا " dibaca naṣab karena membuang nidā', dan itupun memiliki arti lebih kuat dalam berdo'a dan berharap. Karenanya, bacaan keduanya (Ḥamzah dan al-Kisā'ī) lebih kuat dalam ketenangan dan rendah diri, dan itu lebih utama (bacaannya)".

Dari penafsirannya, al-Qurṭubī dalam hal ini jelas-jelas menunjukkan sikapnya sebagai pen*tarjiḥ qirā'at* dengan mengatakan bahwa *qirā'atal-Shaykhān* (julukan Ḥamzah dan Kisā̄'ī yang mempunyai kesamaan dalam bacaan) lebih utama dari bacaan yang lain, meskipun diketahui sama-sama *mutawātim*ya.

⁵⁴ Dikatakan "sebagian" karena dalam tafsirnya, al-Qurṭubī tidak melakukan pentarjihan pada seluruh ayat yang memiliki wajah qira'ah. Akan tetapi, terkadang ia hanya menyebutkan wajah-wajah qira'ah yang ada tanpa mentarjih, mengomentari dan menjelaskanya. Seperti dalam tafsirnya surah al-Baqarah ayat:6 pada kalimat: أَأَنْذُرتُهُم Lihat: al-Jāmi' Liaḥkām al-Qurān. Vol. 1. Hal. 184.

⁵⁵ al-Qur'an, 7 (al-A'raf):149.

⁵⁶ al-Ourtubi, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qurān*. Vol. 7. Hal. 286.

3. Kelompok Mudāfi'ūn.

Kelompok ini terdiri dari *jumhūr al-Mufassirīn* yang tidak membedabedakan antara satu bacaan dengan yang lainnya. Sebaliknya mereka berupaya melakukan *difā'* (pengkanteran dan pembelaan) terhadap keutuhan riwayat *qirā'at mutawātirah* (*aḥruf sab'ah*) dari Rasul saw. yang diragukan oleh beberapa ulama yang menolak atau mentarjih sebagian *qirā'ah* atas lainnya. Sehingga ketika mereka mendapati beberapa bacaan dalam satu kalimat atau ayat, maka mereka menempatkan bagi masing-masing bacaan memiliki posisi dan kedudukan yang sama dalam memberikan makna dan pemahaman.

Seperti contoh adanya *qirā'ah* ganda pada kalimat: "bacan pertama membaca huruf *sīn* dengan *kasrah* dan bacaan kedua dengan *fatḥah*. Bagi golongan ulama ini, memberikan makna bagi masing-masing bacaan. Dengan mengatakan, bahwa huruf *sīn* yang berharakath *kasrah* maknanya adalah Islam, yang artinya: "Wahai orang-orang yang beriman masuklah kalian kedalam agama Islam secara menyeluruh". Sedangkan bacaan yang menggunakan harakat *fatḥah* menunjukkan arti perdamaian, yang artinya: "Wahai orang-orang yang beriman masuklah kalian kedalam perdamaian secara utuh dan menyeluruh".

Pendapat ini, meyakini bahwa ayat masing-masing bacaan telah diturunkan kepada Rasul saw. untuk diamalkan keduanya tanpa membedabedakan antara satu dan yang lainnya.

Di antara ulama yang paling populer melakukan pembelaan terhadap *qirā'āt* antara lain adalah al-Rāzī dan al-Alūsī.

Menurut penulis, di antara tiga sikap ulama terhadap *qirā'ah* ganda di atas, sikap golongan ulama ketiga sangatlah tepat, mengingat kesepakatan ulama bahwa tidak ada sesuatupun yang diriwayatkan secara *mutawātir* dari Nabi saw. melainkan harus diterima sepenuhnya oleh umat.⁵⁷ Disamping itu pula, permasalahan dan perpecahan umat sebenarnya tidaklah terlepas dari sebab perbedaan sikap ulama terhadap riwayat-riwayat bacaan al-Qur'an.

Sedangkan sikap penolakan maupun pen*tarjiḥ*an terhadap sebagian riwayat *qirā'ah* yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dan ibn 'Aṭiyyah semata-mata karena ketidak-tahuan mereka akan kesepakatan para ulama akan ke*mutawātiran qirā'ah* ganda disebabkan oleh perbedaan masa yang berbeda antara al-Ṭabarī dan ulama yang telah menyepakati akan kemutawatirannya.

Untuk melihat perbedaan sikap ulama terhadap *qira'ah* ganda tersebut dapat digambarkan dalam tabel berikut:

Ţā'in	Murajji <u>ḥ</u>	Mudāfi'
Al-Alūsī &al-Ṭabaraī	Al-Ṭabarī	Al-Rāzī

⁵⁷ *Mutawātir* adalah riwayat yang disampaikan oleh banyak orang yang dinilai tidak mungkin semua orang itu sepakat untuk berbohong. Riwayat *mutawātir* ini secara langsung diterima sebagai kebenaran. Siapa yang menolak riwayat yang mutawatir dalam masalah agama, dia dinilai telah murtad, karena telah menolak sesuatu yang dinilai benar dan tidak mungkin bohong. Lihat: *al-Minhal al-Rawī fī Mukhtaṣari 'ulūm al-Hadīth al-Nabawī* oleh al-Ḥamawī, Badr al-Din al-Kanānī (Damascus: Dār al-Fikr, 1406), 31.

BAB III

METODE PENAFSIRAN AL-TABARĪ DAN AL-RĀZĪ

A. Biografi al-Tabari dan al-Razi

al-Ṭabarī dan al-Rāzī merupakan dua sosok mufassir terkemuka di kalangan umat Islam, karena peran keduanya yang sangat besar dalam sumbangsihnya mencerdaskan umat Islam terhadap ilmu tafsir al-Qur'an. Sebenarnya, metode dasar antara keduanya dalam menafsirkan al-Qur'an adalah sama, hanya saja keduanya dibedakan oleh cara pandang yang berbeda dalam menyikapi *qirā'ah* ganda dan adanya riwayat *qirā'at*. Untuk mengenal dua sosok ulama yang memiliki pandangan berbeda dalam menyikapi *qirā'ah* ganda, perlu dikenalkan sejauh mana biografi, latar belakang, keilmuan dan pendidikan antara keduanya sebagai berikut.

1. Biografi al-Ţabarī (224 – 310 H.)

Nama lengkap dari al-Ṭabarī adalah Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr b. Yazīd b. Kathīr b. Ghālib al-Amālī al-Ṭabarī¹, lebih dikenal sebagai Ibn Jarīr atau al-Ṭabarī. Beliau lahir pada tahun 224 Hijriyah bertepatan pada tahun 839 Masehi di Tabaristan kota Amāl Persia². Semasa hidupnya, ia belajar di kota Ray, Iran. Di daerah ini imam al-Ṭabarī mempelajari hadits Nabi dan dari daerah ini pula ia berkesempatan belajar sejarah dari Muhammad Ibn Ahmad ibn

¹al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 3.

²al-Dhahabī, M. Husain, *al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn* (Birut: Dār al-Fikr, t. th.), 205.

Hammad al-Daulabī dan beliau belajar ilmu fiqh dari Ibn Muqātil. Setelah itu, ia pindah ke kota Baghdad dengan maksud menemui dan belajar kepada Imam Ahmad b. Hanbal. Namun sebelum ia sampai ke kota tersebut, Imam Hanbali meninggal dunia (241 H/855 M). Lalu beliau mengalihkan perjalanan ke Bashrah, akan tetapi sebelum ia sampai ke kota tersebut ia mampir ke kota Wasīt untuk mendengarkan pelajaran dari ulama' terkemuka disana. Setelah itu beliau melanjutkan perjalanan ke kota Kūfah untuk mendalami hadits dan ilmu-ilmu yang terkait dengannya. Disinilah ia mempelajari ilmu *qirā'āt* dari guru nya yang bernama Sulaiman al-Tulh.

Beliau telah berhasil menghafal al-Qur'an pada umur 7 tahun dan mulai menjadi imam shalat pada umur 8 tahun. Dan pada usia 9 tahun beliau sudah menulis kitab hadits³.

a. Karya-karya al-Tabari

- 1) Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān. al-Ṭabarī menulis kitab tafsir ini di akhir abad ketiga Hijriyah (225 H. 290 H.) Dalam pendahuluan kitab ini, beliau memulainya dengan menjelaskan sebuah hadits Nabi saw yang berbunyi " Unzil al-Qur'ān 'alā sab'ati Aḥruf'" dan diakhiri dengan diskusi atas pendapat yang berbeda-beda.
- 2) *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk*. Kitab ini mengungkap fakta sejarah, selesai ditulis pada tahun 303H. 915 M. Kitab ini memiliki dua tahapan. *Pertama*,

_

³al-Halabī, Ya'qūb al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā'*.Vol. 1 (Cairo: Dār al-'Ilm, 1936), 598.

- dimulai sejak awal penciptaan alam semesta sampai sesaat sebelum datangnya Islam. *Kedua*, sejak munculnya Islam hingga tahun 302 H/914 M.
- 3) Ikhtilāf al-Fuqahā' atau Ikhtilāf 'Ulama' al-Amṣār fī Aḥkām Sharāi' al-Islām. Dalam kitab ini beliau berbicara tentang sejumlah hukum fiqh yang berkaitan dengan jual beli, pilihan jual beli, keuntungan yang boleh, jual beli kontan, pegadaian, dan jaminan dalam jual beli ketika barang tidak ada ditempat.
- **4)** *Dhail al-Mudhīl*, adalah kitab yang terdiri sekitar 1000 halaman. Kitab ini membahas sejarah para sahabat, *tābi'īn*, *tabi'itabi'in*, hingga masa al-Ṭabarī.
- 5) Laṭīf al-Qaul fī Aḥkām Sharāi' al-Islam, terdiri atas 2500 halaman. Kitab ini dikarang setelah kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā*'. Dalam kitab ini dipaparkan aliran fiqhnya dan berbicara tentang sejumlah masalah fiqh.
- 6) al-Khafif fi Aḥkām Sharāi al-Islam adalah ringkasan buku sebelumnya, Lathīf al-Qaul yang terdiri dari 400 halaman.
- 7) Adāb al-Quḍāt. Disini dipaparkan tentang jaksa dan pekerjaan apa saja yang pantas dilakukan oleh mereka, sekitar 1000 halaman.
- 8) Basīṭ al-Qaul fī Aḥkām al-Sharāi' al-Islām. Buku ini berbicara tentang silsilah fiqh di kota Madinah, Mekkah, Kūfah, Baṣrah, Shām dan Khurāsan.

2. Biografi al-Rāzī (544 H.-603 H.)

al-Rāzī merupakan nisbat dari salah satu kota yang terletak di sebelah tenggara Teheran Iran, sebuah kota yang telah banyak melahirkan para pemikir Islam terkenal di antaranya: Abū Bakar Muhamad b. Zakariyyā al-Rāzī, Abū

Ḥatim al-Rāzī, Abū Ḥusain Ahmad b. Faris b. Zakariyyā al-Rāzī, Abū Bakar al-Rāzī al-Jassās, Qutb al-Dīn al-Rāzī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Nama beliau sebenarnya adalah Abū 'Abd Allah Muhammad b. Umar b. al-Ḥusain b. al-Ḥasan b. Ali al-Tamīmī, al-Bakrī, al-Ṭabrastānī, al-Rāzī, al-Faqīh al-Syāfi'ī. Dia lahir di Ray yang lokasinya sekarang dekat dengan Teheran. Fakhr al-Dīn lahir pada bulan Ramadhan 544 H. bertepatan dengan tahun 1149 M dan namanya dinisbahkan kepada al-Rāzī⁴.

a. Keilmuan Fakhr al-Din al-Rāzi

Fakhr al-Dīn al-Rāzī adalah gelar yang diberikan umat pada masanya. Disebabkan oleh pengetahuaannya yang luas, maka al-Rāzī mendapat berbagai gelar seperti: Khatīb al-Ray, al-Imam, Fakhr al-Dīn dan Syaikh al-Islam. Dia mendapat julukan Khatib al-Ray, karena dia adalah ulama terkemuka Ray. Dia dijuluki al-Imām karena menguasai uṣūl fiqih dan syariat. Dia juga disebut Fakhr al-Dīn al-Rāzī karena penguasaannya yang sangat mendalam tentang berbagai disiplin kelimuan yang menyebabkannya berbeda dengan para tokoh pemikir lainnya dari Ray. Dia juga dipanggil sebagai Syaikh al-Islām di Herat karena penguasaannya terhadap berbagai keilmuan yang sangat tinggi.⁵

Mazhab fiqih yang ia pelajari berasal dari ayahnya Diya' al-Din Umar dan dari Abu Muhammad al-Husain b. Mas'ud al-Farral al-Baghāwi dan dari al-Qāḍi Husain al-Marūzi dan dari al-Qafal al-Marūzi dan dari Abi Zaid al-Marūzi dan

⁴Ibn Khalikān, Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr, *Wa fiyyāt al-A'yān wa Anbā' al-Zamān*. Vol. 5 (Damaskus: Dār al-Thaqāfah, 2001 M.), 269.

⁵Ibid.,.

dari Abu Ishaq al-Marūzī dan dari Abū al-'Abbās b. Suraij (Ahmad b. Umar) dan dari Abu Qāsim al-Anmatī dan dari Ibrahim al-Muzānī dan ia dari Imam Syafi'i.⁶

b. Karya-karya al-Rāzī

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menulis berbagai karya yang berkaitan dengan al-Qur'an. Antara lain:

- 1) *Mafātīh al-Ghaib* atau yang disebut dengan *Tafsīr al-Kabīr*. Buku tafsir ini ditulis kurang lebih selama 8 tahun, yaitu dari tahun 595-603 H.
- 2) Asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta'wīl,
- 3) Khalq al-Qur'an,
- 4) Tafsīr surat Fātihah,
- 5) Tafsir surat al-Baqarah,
- 6) al-Tanbīh 'alā ba'ḍ al-Asrār al-Mau'izah fi ba'ḍi āyāt al-Quran,
- 7) Asās al-Tagdis,
- 8) Nihāyat al-I'jāz fi Dirāyāt al-I'jaz,
- 9) 'Ismāt al-Anbiya'

Selain sebagai seorang Mufassir, Fakhr al-Dīn juga seorang pakar syariah. Demikian ini nampak, bukan saja dari tulisan-tulisannya dalam bidang fiqih dan uṣūl fiqih, namun juga dari berbagai perdebatannya dengan ahli-ahli fiqih yang lain. Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki keilmuan yang tinggi dalam masalah fiqih dan *uṣūl*nya karena memang sejak muda ia telah berhasil menguasai literatur yang dijadikan standar dalam *usūl fiqh* seperti: *al-Burhān* karya Imam al-

Zamān. Vol. 3 (Damaskus: Dār al-Thaqāfah, 2001 M.), 384.

Haramain al-Juwaini, *al-'Ahd* karya Qaḍi Abd al-Jabbār, *Muṣṭafā* karya Imam al-Ghazaſi, *al-Mu'tamad* karya Abū al-Ḥusain al-Baṣrī dan *al-Risālah* karya Imam al-Syāfi'i.

Diantara tulisan-tulisan Fakhr al-Dīn dalam masalah fiqih dan usul fiqih seperti *Iḥkām al-Ahkām, Ibṭāl al-Qiyās, Sharḥ al-Wajīz fī al- Fiqh,* dan *al-Mahṣūl fī 'Ilm al-Usūl*.

Fakhr al-Dīn adalah seorang penulis yang produktif, ia banyak membahas berbagai persoalan dengan mendalam. Ia menulis Sastra Arab, Kedokteran dan Perbandingan agama, diantara karyanya dalam Sastra Arab seperti: *Nihāyat al-'Ijāz fī Dirāyāt al-'Ijāz, Sharḥ Saqṭ al-Zand Li Abi al-Ma'ārī* dan *al-Muḥarrar fī Ḥaqāiq al-Nahw*. Karyanya dalam bidang kedokteran seperti *Sharḥ al-Qanūn, al-Tibb al-Kabīr* dan *Masāil Fi al-Tibb*.

Ringkasnya, Fakhr al-Dīn adalah salah seorang tokoh intelektual besar di dalam sejarah pemikiran dan peradaban Islam, ia meguasai berbagai disiplin ilmu seperti ilmu *Qirā'āt, Hadits, Tafsīr, Fiqh, Uṣūl Fiqh*, Sastra Arab, Perbandingan agama, Logika, Matematika dan Kedokteran. Ia telah menulis kurang lebih dari dua ratus karya. Puluhan di antara karyanya telah diterbitkan, namun banyak pula karyanya yang masih dalam bentuk manuskrip dan belum diterbitkan serta karyanya yang keberadaannya masih belum diketahui.⁷

c. Keadaan Masyarakat pada Masa Fakhr al-Din al-Rāzi.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī hidup pada pertengahan abad keenam Hijriyah, pada masa itu umat Islam sedang mengalami perkembangan yang sangat pesat dalam

⁷ Ibn Khalikān, Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr, *Wa fiyyāt al-A'yān wa Anbā' al-Zamān.* Vol. 3 (Damaskus: Dār al-Thaqāfah, 2001 M.), 384.

hal politik, ilmiah dan keyakinan. Meskipun daulah Abbasiyah ketika itu sedang mengalami kegoncangan, terjadi perang salib di daerah Syam dan terjadi perang Tartar di daerah sebelah timur Baghdad.⁸

B. Metode Penafsiran al-Ṭabarī dan al-Rāzi

Kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān* atau dikenal dengan nama tafsir al-Ṭabarī ini, merupakan tafsir yang bisa dikatakan tafsir terlengkap diantara tafsir-tafsir yang lain. Hal ini dapat diketahui dari lengkapnya unsur-unsur yang digunakan dalam penafsirannya dengan menyebutkan riwayat dan sanad hadits yang begitu lengkap.

1. Metode Penafsiran al-Ţabarī

Secara garis besar metode yang digunakan oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya mengacu pada empat segi:

a. Metode penafsiran al-Ṭabarī jika ditinjau dari segi sumber penafsirannya, maka tafsir ini termasuk *bi al-Ma'thūr*. Hal ini mengingat bahwa cara al-Tabarī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tidak terlepas dari ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri, hadits, riwayat sahabat dan tabi'in yang beliau tuturkan secara lengkap sanadnya⁹. Hanya saja, kategori dari segi metode

.

⁸Ibn Khaldūn, Abd al-Rahman b. Muhammad b. Khaldūn Waliyy al-Din, *Muqaddimah Ibn Khaldūn (*Beirut: Dar al-Fikr, 1991 M), 381. Lihat pula: al-Ghazāliy, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *Fadāih al-Bātīniyyah* (Mesir: Wazārah al-Thaqāfah, 1383 H.) 37.

⁹Menurut al-Qaṭṭān, istilah tafsir *bi al-Ma'thūr* merupakan gabungan dari tiga kata; *tafsir*, *bi* dan *al-ma'thūr*. Secara leksikal *tafsir* berarti mengungkap atau menyingkap. Kata *bi* berarti 'dengan' sedangkan *al-Ma'thūr* berarti ungkapan yang dinukil oleh *khalaf* dari *salaf*. Dengan demikian secara etimologis *tafsir bi al-Ma'thūr* berarti menyingkap isi kandungan al-Qur'an dengan penjelasan yang dinukil oleh *khalaf* dari *salaf*. Sedangkan secara terminologis

penafsiran bi al-Ma'thūr yang dilakukan oleh al-Tabarī disini lebih banyak didominasi oleh riwayat hadits, sahabat dan tabi'in dari pada penafsiran yang menggunakan ayat-ayat al-Qur'an. Seperti contoh penafsiran al-Tabari pada lafadz *al-Hamd lillāh*:

و معنى (الْحَمْدُ للَّه): الشكر خالصًا لله جل ثناؤه دون سائر ما يُعبد من دونه، و دون كلّ ما برَأَ من خلقه... و بما ذكر نا من تأو بل قول ربنا جلّ ذكر ه و تقدَّست أسماؤه: (الْحَمْدُ للّه) ، جاء الخبر عن ابن عباس وغيره:-

151 - حدثنا محد بن العلاء، قال: حدثنا عثمان بن سعيد، قال: حدثنا بشر بن عُمارة، قال: حدثنا أبو رَوْق، عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: قال جبريل لمحمد صلى الله عليهما: قل يا محد "الحمد لله " قال ابن عياس: "الحمد لله": هو الشكر لله، والاستخذاء لله، و الاقر ار بنعمته و هدایته و ابتدائه، و غیر ذلك 10

Adapun arti (al-Hamd lillāh): syukur yang murni hanya untuk Allah pujian yang agung yang persembahkan hanya untukNya bukan pada selainNya, dan bukan untuk makhluk karena kebaikannya.... terkait dengan takwil atau makna dari kalimat (al-Hamd lillah) yang telah kami tuturkan diatas, dapat dibuktikan dengan adanya riwayat dari Ibn 'Abbās ra. lainnya:

Hadits ke 151- Muhammad b. al-'Ala' menceritakan kepada kami, dia berkata: Uthmān b. Sa'id menceritakan kepada kami, dia berkata: Bushr b. 'Umārah menceritakan kepada kami, ia berkata, Abū Rawq menceritakan kepada kami, dari al-Dahhāk, dari Ibn 'Abbās ra. dia berkata: Jibril berkata pada Nabi Muhammad saw. Katakanlah wahai Nabi Muhammad "al-Hamdulillāh" berkata Ibn 'Abbās (Rasul saw. menirukan) dengan "al-Ḥamdulillāh" kemudian Jibril menjelaskan:

pengertian tafsir bi al-Ma'thūr yaitu: "Tafsir bi al-Ma'thūr ialah tafsir yang berpegang kepada riwayat yang sahih, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, atau dengan sunnah karena ia berfungsi menjelaskan kitabullah, atau dengan perkataan para Sahabat karena merekalah yang paling mengetahui kitabullah atau dengan apa yang dikatakan oleh tokoh-tokoh besar tabi In karena pada umumnya mereka menerima dari para Sahabat". Lihat: al-Qattan, Manna al-Khalil, Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān. (Riyadh: Manthūrāt al-Hadīth, 1973) 347.

¹⁰ al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 135.

itu merupakan kata syukur kepada Allah, pujian kepada Allah dan pengakuan atas nikmatNya, petunjukNya, permulaanNya dan lainnya.

Al-Ṭabari dalam tafsirnya secara rinci menyebutkan sanad riwayat untuk menguatkan penafsirannya sebagai bukti bahwa metode penafsirannya menggunakan *al-Ma'thūr*, namun disis lain beliau meninggalkan penafsirannya dengan ayat lain.

b. Metode tafsir al-Ṭabarī jika ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, maka metode tafsir ini masuk dalam kategori metode bayānī muqārin (deskripsi komparasi). Mengingat cara penafsiran yang ditempuh oleh al-Ṭabarī adalah dengan memberikan keterangan secara deskripsi macam-macam qirā'ah maupun riwayat, namun kemudian al-Ṭabarī membandingkan dua qirā'ah lalu ditarjiḥ salah satu dari keduanya.

Bahkan beliaupun tidak segan-segan men*tarjiḥ* adanya perbedaan yang berasal dari wilayah *qirā'ah mutawātirah* sekalipun.¹¹ Seperti contoh surat al-Nisā': 1

"Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim". 12

¹¹Sikap al-Ṭabarī yang men*tarjih qirā'āt mutawātirah* merupakan sikap yang menuai kontroversi dikalangan ulama *qurra'*. Hal ini disebabkan, karena *qirā'at* merupakan riwayat bacaan yang diriwayatkan secara mutawatir yang berarti tidak boleh diragukan. Sikap men*tarjih* merupakan bukti adanya keraguan yang tidak semestinya dilakukan. Lihat al-Rāzī dalam tafsirnya surat al-Nisā':1. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*,Vol. 5 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 37.

¹² Kementerian Agama RI., al-Qur'an Terjemah, (Bandung: Kemenag, 2017 M.), 77.

Dalam Tafsirnya al-Ṭabarī mengatakan: Aku tidak memberikan ijazah dan rekomendasi bacaan pada orang yang ingin membaca ayat ini melainkan dengan bacaan *fatḥah* pada huruh *mīm* kalimat "*wa al-Arḥām*", yang didalamnya memiliki kandungan makna: "Takutlah kalian terhadap keluarga jika sampai hubungan kalian terputus".¹³

Contoh lain dari sikap *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṭabarī terhadap *Qirā'ah mutawātirah*, firman Allah dalam surat al-Taubah:

"Maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir itu, karena Sesungguhnya mereka itu adalah orang-orang (yang tidak dapat dipegang) janjinya, agar supaya mereka berhenti". 14

Dalam hal ini, Imam al-Ṭabarī berpendapat: yang benar diantara dua bacaan yang ada pada kata "aymān" adalah bacaan fatḥah hamzahnya, bukan kasrah "īmān". Karena adanya kesepakatan dalam ḥujjah qirā'ah yang membaca fatḥah (pada kalimat awal ayat) dan kesepakatan ahli takwil yang menafsirkannya sebagai "janji". 15

c. Metode tafsir al-Ṭabarī jika ditinjau dari segi metode analisis keluasan penjelasan tafsirnya, maka al-Ṭabarī memilih langkah dengan *iṭnābī* atau *tafṣilī* (detail dan terperinci).

Untuk melengkapi keluasan metode penafsirannya, al-Ṭabarī menyempurnakan penafsirannya dengan menulis kisah-kisah, berita-berita,

¹³al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 523.

¹⁴ Kementrian Agama RI., al-Qur'an Terjemah, (Bandung: 2017 M.) 189.

¹⁵al-Tabari, Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān. Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 123.

kejadian hari kiamat dan yang lainya. Dan kisah-kisah *Isrāliyyāt*. ¹⁶ Seperti contoh firman Allah dalam surat al-Kahf:82

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ قَأَرُادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (82)

"Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang Ayahnya adalah seorang yang saleh, Maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya".

al-Ṭabarī mengungkapkan adanya perbedaan pendapat dalam menafsirkan susunan kata "wa kāna taḥtahū kanz lahumā" yang ada pada ayat ini. Ada diantara sebagian ulama yang menafsirkan lafadz tersebut adalah: "kāna suḥufan fīhā 'ilm madfūnah" (didalamnya terkandung lembaran-lembaran yang berisi ilmu), sebagaimana diriwayatkan dari Ibn 'Abbās:

17
عن ابن عباس کان تحته کنز علم

"Dari Ibn Abbas yang dimaksud ayat tersebut adalah dibawahnya ada simpanan ilmu".

¹⁶ al-Suyūṭi, *al-Durr al-Manthūr*. Vol.2. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001), 262.

¹⁷al-Tabarī, Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān. Vol. 18 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 88.

Sedangkan sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa yang dimaksud "*wa kāna taḥṭahū kanz lahumā*" adalah harta yang disimpan, sebagaimana diriwayatkan dari 'Ikrimah:

"Dari Ikrimah yang dimaksud "wa $k\bar{a}na$ $tahtah\bar{u}$ kanz $lahum\bar{a}$ " adalah harta simpanan".

Menurut al-Ṭabarī bahwa diantara kedua penafsiran tersebut yang paling dekat pada kebenaran dalam penafsiran "wa kāna taḥtahū kanz lahumā" adalah harta mereka berdua. Menurut al-Ṭabarī bahwa lafadz "al-Kanz" merupakan suatu isim bagi setiap sesuatu yang disimpan dan sesuatu tersebut merupakan wujud dari barang yang berupa harta benda. Dalam menafsirkan ayat 82 surat al-Kahf, al-Ṭabarī memberi penafsiran bahwa Allah menghendaki kedua anak yatim tersebut memperoleh kekuatan melalui harta, sehingga dikeluarkanlah sesuatu dari balik dinding tersebut.¹⁹

d. Apabila ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan, maka tafsir al-Tabari menggunakan metode *tahlili*.

Mufassir dalam hal ini menafsirkan ayat al-Qur'an secara urut dan tertib sesuai dengan susunan ayat dan surat dalam muṣhaf al-Qur'an. al-Ṭabarī menafsirkan ayat per-ayat, dimulai dari basmalah hingga *min al-Jinnat wa al-Nās*. Sistematika penafsiran yang beliau lakukan pertama kali adalah dengan mengurai *ta'wīl* perkata menurut pemahaman beliau sesuai dengan gramatika dan makna kosa kata bahasa Arab, kemudian beliau

19Ibid..

_

¹⁸al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 90.

kuatkan penafsirannya dengan riwayat-riwayat hadits Rasulullah saw. yang dikuatkan pula dengan ayat al-Qur'an baik dari segi teks ayat al-Qur'an ataupun perbedaan riwayat *qirā'ah* yang lainnya,²⁰ kemudian beliau menggunakan *aqwāl* shahabat dan juga tābi'in disertai sanadnya yang lengkap dalam menguatkan penafsirannya.

Kelengkapan yang dimiliki dalam penafsiran seperti inilah yang menjadi ciri utama tafsir al-Ṭabarī.

Adapun corak²¹ penafsiran yang merupakan ciri khusus tafsir al-Ṭabarī dalam tafsirnya, beliau berusaha memadukan antara *lughāwi* dan *fiqhi* disesuaikan dengan bahasan ayat yang dianggap perlu untuk diuraikan dengan kedua corak tersebut.

Seperti contoh cara penafsiran al-Ṭabarī yang bercorak *lughawī* dalam surat al-Baqarah: 45

"Jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu. Dan sesungguhnya yang demikian itu berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu'".

.

²⁰Dalam hal ini al-Ṭabarī dalam penafsirannya tidak mengedepankan ayat al-Qur'an sebagai sandaran utama penafsiran, akan tetapi beliau selalu mendahulukan riwayat hadith dan *athār*. Ayat al-Qura'n beliau tampilkan hanya sebagai penguat tambahan dalam penafsirannya. Lihat contoh tafsir al-Tabarī surat al-Fatihah. *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*. Vol. 1 (Beirut:

Dāral-Fikr, 2001 M), 114.

Yang dimaksud corak kecenderungan penafsiran adalah arah penafsiran yang menjadi kecenderungan mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Lihat, Ridlwan Nasir, *Memehami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009), 18.

al-Tabari dalam hal ini menjelaskan damir "ha" dari susunan kata "innahā" kembali pada kalimat isim "al-Salāta" yang berarti mansūb dari *Inna*, sedangkan khabarnya adalah "*lakabīrat*."²²

Sedangakan contoh penafsiran al-Tabari yang bercorak fighi, ketika al-Tabari menjumpai ayat-ayat yang berkaitan berkaitan dengan masalah hukum, beliau gali dengan sedetail-detailnya. Seperti contoh pada ayat 6 dari surat al-Mā'idah yang ada pada lafadz "wa arjulakum".

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian hendak mengerjakan salat, Maka basuhlah muka kalian dan tangan kalian sampai dengan siku, dan sapulah kepala kalian dan (basuh) kaki kalian sampai dengan kedua mata kaki..."23.

Pada lafdz ini, al-Tabari sebelum menafsirkan secara detail, beliau mengungganpkan adanya *qira'ah* ganda pada lafadz "wa arjulakum". Ibn Āmir, al-Kisāi dan Hafs membaca "wa arjulakum" dengan dibaca fathah huruf *lam*nya, sedangkan yang lain membacanya dengan *kasrah*.

al-Tabari dalam hal ini, ingin menyatukan kedua bacaan dan fungsinya. Kedua bacaan tersebut sama-sama diunggulkan dengan menyesuaikan kegunaan dan fungsinya.

Jika ditinjau dari segi bacaan, al-Tabari berpendapat bahwa bacaan yang benar dan diunggulkan diantara dua *qira'ah* adalah *qira'ah* yang

²²al-Tabarī, Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān. Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 15

²³ Kementrian Agama RI., al-Qur'an Terjemah, (Bandung: Kemenag, 2017 M.), 108.

menunjukkan arti mengusap, yaitu *qirā'ah* dengan *kasrah*. Sebagaimana keumuman perintah mengusap wajah dengan debu ketika ber*tayammum*.²⁴

Akan tetapi, jika dilihat dari fungsinya, beliau berpendapat bahwa bacaan *fatḥah* berarti untuk menunjukkan bahwa membasuh kedua kaki hingga mata kaki adalah untuk wudlu wajib, sedangkan bacaan kasrah yang berarti cukup dengan mengusap kaki saja adalah wudlu yang dilakukan untuk *tajdīd* (pembaruan wudlu) bagi yang tidak *hadath*. Hal ini dikuatkan dengan adanya *athār* yang diriwayatkan dari Abd al-Malik b. Maysarah: ²⁵

"Aku telah melihat Ali b. Abi Ṭālib setelah ṣalat dhuhur kemudian beliau duduk ditempat yang luas, kemudian didatangkan air wuḍu maka beliau membasuh wajah dan kedua tangannya, kemudian beliau mengusap kepala dan kedua kakinya, seraya berkata: ini adalah wuḍunya orang yang tidak *hadath*". ²⁶

Dari adanya dua bacaan dan dua makna di atas, al-Ṭabarī mengemukakan pendapat yang cenderung berbeda dengan pendapat ulama yang mengatakan bahwa: "Seorang *mukallaf* diberi pilihan dalam berwudlu, yaitu antara mengusap atau membasuh kaki (dianggap keduanya sama).²⁷

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

²⁴ al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 61.

²⁵ Ibid., 13.

²⁶ Ibid.,. ²⁷ Ibid.,14.

2. Metode Penafsiran al-Rāzī

Dari hasil analisis penulis, ditinjau dari metode yang digunakan al-Rāzī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, metode penafsirannya tidak jauh beda dengan metode yang ditempuh oleh kebanyakan mufassir yang lain. Tafsir al-Kabir ini dikategorikan sebagai kitab tafsir bi-Ra'y, dengan metode taḥlīlī sekaligus mauḍū'ī, dan bercorak ilmī, adabī, fiqhī dan aqīdī.

Sebagaimana al-Ṭabarī dalam metode penafsirannya mengacu pada empat segi penafsiran, begitu pula halnya dengan al-Rāzi:

a. Metode penafsiran jika ditinjau dari segi sumber penafsirannya, maka tafsir ini termasuk *bi al-Ra'y*. Hal ini mengingat bahwa tata cara al-Rāzi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an selalu mengedepankan pemahaman dan pendapatnya tanpa melibatkan penyebutan sanad riyawat-riwayat hadith Nabi saw., riwayat sahabat dan tabi'in.

فِي تَفْسِيرٍ قَوْلِهِ تَعَالَى: الْحَمْدُ لِلّهِ وَفِيهِ وُجُوهُ: الْأَوَّلُ: هَاهُنَا أَلْفَاظٌ ثَلَاثُهُ: الْحَمْدُ، وَالْمَدْحِ...: أَنَّ الْمَدْحَ قَدْ يَكُونُ قَبْلَ الْإِحْسَانِ وَقَدْ يَكُونُ وَالشَّكُرُ، فَنَقُولُ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَمْدِ وَالْمَدْحِ...: أَنَّ الْمَدْحَ قَدْ يَكُونُ مَنْهِيًّا عَنْهُ، قَالَ عَلَيْهِ بَعْدَهُ، أَمَّا الْحَمْدُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ الْإِحْسَانِ... أَنَّ الْمَدْحَ قَدْ يَكُونُ مَنْهِيًّا عَنْهُ، قَالَ عَلَيْهِ السَّكَمُدُ فَإِنَّهُ مَا الْحَمْدُ فَإِنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «احْتُوا التُرَابَ فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ». أَمَّا الْحَمْدُ فَإِنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ لَمْ/ يَحْمَدِ النَّاسَ لَمْ يَحْمَدِ اللَّه»... أَنَّ نِعَمَ اللّهِ عَلَى الْوُقُوفِ عَلْنُهَا، قَالَ تعالَى: إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى اللهُ قُوفِ عَلَيْهَا، كَمَا قَالَ تعالَى: إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى اللهِ عَلَى الْوُقُوفِ عَلَيْهَا، كَمَا قَالَ تعالَى: إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ الْإِنْسَانِ كَثِيرَةٌ لَا يَقُوى عَقْلُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْوُقُوفِ عَلَيْهَا، كَمَا قَالَ تعالَى: إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ

اللَّهِ لا تُحْصُوها [إبراهيم: 34 النحل: 18] إذا امْتَنَعَ وُقُوفُ الْإِنْسَانِ عَلَيْهَا امْتَنَعَ اقْتِدَارُهُ عَلَى الْمُعَنِي عَلَيْهَا امْتَنَعَ اقْتِدَارُهُ عَلَى الْحَمْدِ وَ الشَّكْرِ وَ الثَّنَاءِ اللَّائِقِ بِهَا. 28

Pada tafsir (*al-Ḥamd lillāh*) didalamnya terdapat beberapa pembahasan: Pertama: terdapat tiga sinonim pada lafadz: *al-Ḥamd, al-Madḥ* dan *al-Shukr*. Adapun perbedaan kata al-Ḥamd dan al-Madh kata al-Madḥ disampaikan sebelum kebaikan diterima atau setelah kebaikan diterima, sedangkan al-Ḥamd tidak akan disampaikan kecuali setelah kebaikan diterima. Ungkapan al-Madḥ itu terkadang dilarang, sebagaimana firman sabda Rasul saw: "Taburkan debu di wajah para *madda 'ḥīn*). Sedangkan ucapan *al-Ḥamd* merupakan kata ungkapan yang diperintah secara mutlak, sebagaimana sabda Rasul saw: "Barang siapa yang tidak mengucapkan *ḥamd* kepada manusia yang telah berbuat baik kepadanya, maka berarti dia tidak membaca ḥamd kepada Allah swt". sesungguhnya nikmat yang Allah berikan kepada manusia sangatlah banyak yang tidak mampu dicerna dan dihitung olehnya, sebagaimana firman Allah swt. (dan jika kalian menghitung nikmat Allah, niscaya kalian tidak akan mampu menghitungnya)...²⁹

b. Jika ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, maka metode tafsir ini masuk dalam kategori metode *bayānī difā ī* (deskripsi dan pembelaan terhadap *qira'ah* ganda). Mengingat cara penafsiran yang ditempuh oleh al-Rāzī adalah dengan memberikan keterangan secara deskripsi macam-macam *qirā'at* maupun riwayat, kemudian al-Rāzi mengadakan pembelaan terhadap bacaan yang diingkari soleh sebagian ulama tafsir seperti al-Tabarī dan lainnya.

Sebagaimana contoh bantahan al-Rāzī terhadap para ulama yang menolak bacaan Hamzah pada ayat pertama dari surat al-Nisa':³⁰

²⁸ al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 1 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 21.

²⁹ O.S. Ibrāhīm: 34

³⁰ al-Mubarrad, Abu al-'Abbās Muhammad b. Yazīd, *al-Kāmil Fi al-Lughah Wa al-'Adab.* Vol. 3 (Mesir: Nahdah Misr, t.th.),39.

وَالْعَجَبُ مِنْ هَوُ لَاءِ النُّحَاةِ أَنَّهُمْ يَسْتَحْسِنُونَ إِثْبَاتَ هَذِهِ اللُّغَةِ بِهَذَيْنَ الْبَيْتَيْنِ الْمَجْهُولَيْنِ وَلَا يَسْتَحْسِنُونَ إِثْبَاتَ هَذِهِ اللُّغَةِ بِهَذَيْنَ الْبَيْتَيْنِ الْمَجْهُولَيْنِ وَلَا يَسْتَحْسِنُونَ إِثْبَاتَهَا بِقِرَاءَةِ حَمْزَةَ وَمُجَاهِدٍ، مَعَ أَنَّهُمَا كَانَا مِنْ أَكَابِرٍ عُلَمَاءِ السَّلَفِ فِي عِلْمِ لَلْقُرْآن.

Anehnya, para pakar bahasa bahwa menganggap indah dengan gaya bahasa yang ada di dua bait sya'ir ini ("Pada hari ini kamu tetap saja mencela dan memaki kami... Maka pergilah!! tidak ada pada dirimu dan hari-hari yang mengagumkan") yang tidak jelas asal usulnya, namun mereka tidak menganggap indah bacaan Ḥamzah dan Mujāhid, pada hal keduanya merupakan dua ulama besar di bidang ilmu al-Qur'an.

Gelar imam Ḥamzah yang sudah telah disepakati oleh para ulama sebagai salah satu dari imam *qurrā*' tujuh menurut al-Rāzī sudah dapat dipertanggung jawabkan akan kemutawatiran riwayatnya hingga sampai kepada Rasulullah saw., sehingga sudah dapat dianggap cukup untuk memenuhi syarat standarisasi akan kefasihan bahasa Arab yang dapat dijadikan sebagai kaedah bahasa Arab yang benar. Artinya, bahasa Arab harus meempatkan al-Qur'ān sebagai kiblat dalam segala aspek kaedah-kaedahnya, bukan malah sebaliknya. ³¹

c. Jika ditinjau dari segi metode analisis keluasan penjelasan tafsirnya, maka al-Rāzī memilih langkah dengan *iṭnābī* atau *tafṣilī* (detail dan terperinci) dengan mengangkat berbagai permasalahan dari bahasan ayat yang ditafsirkan. Meskipun demikian, al-Rāzī dalam tafsirnya tidak serta merta mengangkat riwāyat Isrā'iliyyat maupun Hadits-hadits, akan tetapi beliau lebih mengutamakan penafsiran dan penjabarannya melalui permasalan-

³¹ al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Vol. 4 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 170.

permasalahan yang ada pada ayat tersebut. ³² Seperti contoh dalam surat al-Baqarah: 102.³³

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: وَاتَبَعُوا مَا تَثُلُوا الشَّياطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمانَ فَفِيهِ مَسَائِلُ: الْمَسْأَلَةُ الْلُولَى... أَحَدُهَا: أَنَّهُمُ الْيَهُودُ الَّذِينَ كَانُوا فِي زَمَانِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلامُ، وَثَانِيهَا: أَنَّهُمُ الَّذِينَ تَقَدَّمُوا مِنَ الْيَهُودِ، وَثَالِثُهَا: أَنَّهُمُ الَّذِينَ كَانُوا فِي زَمَنِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلامُ مِنَ الْيَهُودِ، وَثَالِثُهَا: أَنَّهُمُ الَّذِينَ كَانُوا فِي زَمَنِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلامُ مِنَ السَّحَرَةِ... وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْكُلَّ وَهَذَا أَوْلَى...، إِذْ لَا دَلِيلَ عَلَى التَّخْصِيصِ. قَالَ السَّحَرَةِ... وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْكُلَّ وَهَذَا أَوْلَى...، إِذْ لَا دَلِيلَ عَلَى التَّخْصِيصِ. قَالَ السَّدِيُّ: لَمَا جَاءَهُمُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلامُ عَارَضُوهُ بِالتَّوْرَاةِ فَخَاصَمُوهُ بِهَا فَاتَقَقَتِ السَّدِيُّ: لَمَا جَاءَهُمُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلامُ عَارَضُوهُ بِالتَّوْرَاةِ فَخَاصَمُوهُ بِهَا فَاتَقَقَتِ السَّدِيُّ: لَمَا جَاءَهُمُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلامُ عَارَضُوهُ بِالتَّوْرَاةِ وَمَارُوتَ وَمَارُوتَ فَلَمْ يُوافِقِ النَّوْرَاةُ وَالْقُرْآنُ فَنَبَدُوا التَّوْرَاةَ وَأَخْذُوا بِكِتَابِ آصِفَ وَسِحْرٍ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَارُوتَ فَلَمْ يُوافِقِ الْقُرْآنَ...

Adapun terkait dengan firman Allah swt: "Dan mereka mengikuti apa yang dibacakan oleh syeitan atas kerajaan sulaiman" pada ayat ini terdapat beberapa masalah...: *Pertama*, yang dimaksud adalah orangorang Yahudi yang hidup dimasa Rasulullah saw. *Kedua*, mereka adalah orang-orang Yahudi terdahulu. *Ketiga*, mereka adalah tukang sihir yang hidup di zaman Nabi Sulaiman as. *Keempat*, yang dimaksud adalah mencakup semua, dan penanfsiran yang ini adalah lebih utama, hal ini disebebkan tidak adanya dalil yang menunjukkan akan kekhususannya. Al-Suddi berkata: Ketika Nabi Muhammad saw. datang, mereka (orangorang Yahudi) memamerkan kitab Taurat dan menentang Rasul saw. kemudian tatkala mereka tahu kesamaan isi kandungan kitab Taurat dengan al-Qur'an maka mereka membuang Taurat dan mengambil kitab Āṣif dan sihirnya Harut dan Marūt yang tidak ada unsur kesamaan dengan al-Qur'an...

d. Apabila ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan, maka tafsir al-Rāzī menggunakan metode *taḥlīlī*.

_

³² al-Suyūṭi, *al-Durr al-Manthūr*. Vol.2. (Beirut: Dār al-Ma'rifah 2001), 262

³³ Mafātih al-Ghaib, Vol. 3 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 617

al-Rāzī dalam hal ini menafsirkan ayat al-Qur'an secara urut dan tertib sesuai dengan susunan ayat dan surat dalam muṣhaf al-Qur'an. Hanya saja al-Rāzī menafsirkan ayat per-ayat, dimulai dari *Ta'wwuḍ* kemudian *basmalah* hingga akhir ayat dari al-Qur'an *min al-Jinnat wa al-Nās*.

Selain metode penafsiran yang dilakukan oleh al-Rāzī diatas, yang menjadi karakteristik khusus dari tafsir ini adalah keluasan dan kedalaman pembahasan yang dilakukan oleh *imam al-Razī* dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara detail dan terperinci. Disamping itu pula, imam al-Rāzī telah mencurahkan perhatiannya yang khusus untuk menerangkan hubungan-hubungan antara satu ayat dengan ayat yang lainnya (*Munāsabat al-Āyah*), dan hubungan antara surah (*Munāsabah bain al-Sūrah*). Bahkan, beliau tidak hanya mengemukakan satu hubungan saja, tapi lebih dari satu hubungan. Walaupun demikian, beliau juga tidak melewatkan permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan gramatika dan sastra khususnya dibidang perbedaan *qirā'āt*.

Ketika mendapati ayat yang berkaitan dengan masalah fiqih, al-Rāzī selalu berusaha menjelaskan pendapat empat madzhab (Hanafī, Mālikī, Shafī'ī dan Ḥambalī), tanpa mentarjih salah satu diantara madzhab empat dan tanpa menyalahkan pendapat yang berbeda. Inilah salah satu keistimewaan al-Rāzī dalam tafsirnya, khususnya berkaitan dengan masalah perbedaan *qirā'at* yang didalamnya mengandung masalah perbedaan pandangan madzhab *fiqh* dan *usul fiqh*. Sedangkan dalam bidang Teologi atau ilmu kalam, al-Rāzī banyak mengungkapkan pemikiran yang dikembangkan oleh Abū Mūsā al-Ash'arī, yaitu ketika membahas ayat-ayat yang berkaitan tentang ketuhanan, bahkan beliau

selalu berusaha menyangkal ide-ide mu'tazilah, begitu pula aliran-aliran yang dianggap sebagai aliran sesat.

Disinilah peran Imam al-Rāzī dalam penafsirannya untuk meluruskan kembali kepada kisah yang benar dan masuk akal yang dapat dipertanggung jawabkan dengan *ḥujjah* yang lengkap.

al-Rāzī dalam tafsirnya *Mafātiḥ al-Ghaib*, berpandangan bahwa antara satu ayat dengan ayat lainnya, begitu pula antara satu surat dengan surat lainnya merupakan satu rangkaian yang tidak bisa dipisahkan untuk memberikan pemahaman yang benar terhadap isi kandungan al-Qur'an. Karena itu, al-Rāzī dalam penafsirannya mempunyai kecenderungan yang tidak terlepas dari pembahasan munasabah pada setiap muqaddimah penafsirannya.

Berawal dari munasabah yang diperhatikan oleh al-Rāzī dalam penafsirannya sehingga melahirkan perhatiannya terhadap ilmu *riyaḍiyah* (ilmu pasti) yang melahirkan tiga corak sekaligus dalam penafsirannya; *Lughawī*, *i'tiqādī* dan *fīqhī*. 34

Contoh *lughawī* yang digunakan oleh al-Rāzī dalam penafsirannya di surat al-Baqarah ayat ketiga:

Metodologo Tafsir Muqarin (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009), 18.

_

³⁴ *Lughawī* atau *adabī*, yaitu penafsiran yang menitik beratkan pada aspek bahasa. *Fiqhī*, yaitu penafsiran yang mengarah pada dukungan madzhab tertentu yang diikuti. *I'tiqādī*, yaitu penafsiran yang berlairan aqidah. *Falsafī*, adalah beraliran filsafat yag titik sentralnya pada bidang filsafat atau ahli kalam. Lihat: Ridlwan Nasir, *Memehami al-Our'an Perspektif Baru*

(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) إِمَّا مَوْصُولٌ (بِالْمُتَّقِينَ) عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ مَجْرُورَةٌ، أَوْ مَنْصُوبٌ أَوْ مَدْحُ مَرْفُوعٌ بِتَقْدِيرٍ أَعْنِي الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ، أَوْ هُمُ الَّذِينَ، وَإِمَّا مُنْقَطِعٌ عَنِ الْمُتَّقِينَ مرفوع على الْابتداء مخبر عنه ب أُولئِكَ عَلَى هُدئَ فَإِذَا كَانَ مَوْصُولًا كَانَ الْوَقْفُ عَلَى الْمُتَّقِينَ حَسَنًا عَيْرَ تَاجٍ، وَإِذَا كَانَ مُنْقَطِعًا كَانَ وَقُفًا تَامًّا. 35

(Alladhīna yu'minūna) kedudukan jumlah pada kalimat ini adakalanya mauṣūl (yang disambungkan) pada (al-Muttaqīn) yang berfungsi sebagai sifat yang dimajrūrkan, atau kedudukannya sebagai manṣūb atau madḥ yang dibaca rafa' dengan mengira-ngirakan susunan jumlah: Aku bermaksud yaitu orang-orang yang beriman, atau mereka adalah orang-orang yang beriman, dan adakalanya pula maqṭū' dari al-Muttaqīn sehingga kedudukannya dibaca rafa' sebagai mubtadā' sedangkan khabarnya adalah "ulāika 'alā huda'. Karena itu, jika posisinya sebagai mauṣūl maka berhenti bacaan pada al-Muttaqīn menjadi waqf ḥasan bukan tām, tapi ketika posisinya sebagai munqati' maka waqf pada akhir ayat tersebut berarti tām.

Dalam contoh penafsirannya, al-Rāzī tidak hanya merinci gramatika bahasa dan kedudukannya, akan tetapi beliau juga menyinggung masalah hukum waqf dalam qirā'ah. Sehingga dapat disimpulkan bahwa corak penafsiran al-Qur'an yang baik adalah jika memperhatikan dari segala aspek.

Contoh corak *i'tiqādi* yang digunakan al-Rāzī dalam penafsirannya:

وَثَبَتَ بِالدَّلِيلِ أَنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ، فَهُوَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ أَلْفَ أَلْفَ أَلْفَ عَالَمِ فَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ أَلْفَ أَلْفَ عَالَمٍ، عَالَمٍ خَارِجَ الْعَالَمِ، بِحَيْثُ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْعَوَالِمِ أَعْظَمَ وَأَجْسَمَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ،

_

³⁵ al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Vol. 2 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 269.

وَيَحْصُلُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مِثْلَ مَا حَصَلَ فِي هَذَا الْعَالَمِ من العرش والكرسي... وَدَلَائِلُ الْفَلَاسِفَةِ فِي إِثْبَاتِ أَنَّ الْعَالَمَ وَاحِدٌ دَلَائِلُ ضَعِيفَةٌ رَكِيكَةٌ مَبْنِيَّةٌ عَلَى مُقَدِّمَاتِ وَاهِيَةٍ...³⁶

Telah terbukti dengan dalil yang kuat bahwa Allah swt. maha mampu atas segala perkara yang mungkin, Dia Allah swt. maha mampu untuk menciptakan satu juta alam selain alam yang ada ini... sebagaimana Allah swt. telah membuktikan kuasanya yang telah menciptakan 'Arsh dan Kursi... karena itu, dalil-dali yang digunakan oleh ahli filsafat yang mengatakan bahwa alam ini hanya satu merupaka dalil yang sangat lemah yang dibangun diatas pondasi yang sangat rapuh.

Dalam hal contoh di atas, al-Rāzī setelah mengemukakan dalil yang kuat tentang sifat "al-Mumkināt" segala sesuatu itu serba mungkin terjadi atas kehendak Allah swt. (kebalikan dari sifat mustahil) kemudian beliau menyampaikan bantahannya terhadap argumen ahli filsafat yang menganggap bahwa alam ini adalah satu mustahil dan tidak mungkin Allah menciptakan yang lainnya. Pemahaman al-Razi dalam tafsirnya diatas mengisyaratkan akan kecenderungannya untuk membela pemahaman agidah ash'ariyyah³⁷

Contoh corak *fiqhī* yang digunakan al-Rāzī dalam penafsirannya:

المسألة الخامسة [هل يتعوذ في كل ركعة]: قَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي «الْأُمِّ»: قِيلَ إِنَّهُ يَتَعَوَّذُ فِي كُلِّ رَكْعَةِ، ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي أَقُولُهُ أَنَّهُ لَا يَتَعَوَّذُ إِلَّا فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى.. 38

Masalah kelima (apakah perlu membaca ta'awwudh pada setiap rokaa't): Imam al-Shāfi'i ra. berkata dalam kitab "al-Umm": Dikatakan bahwa ta'awwudh dibaca setiap rokaat, kemudian dia berkata: Sedangkan yang aku katakan adalah tidak membaca ta'awwudh kecuali dirokaat pertama...

³⁶ al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Vol. 1 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 24.

³⁷al-Dhahabī, al-Dhahabī, M. Husain, *al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*, Vol. 4 (Birut: Dār al-Fikr, t. th.),

³⁸ Ibid., Vol. 1, 68.

Meskipun al-Rāzī dalam contoh jawabannya dari masalah kelima diatas tidak menyebutkan secara terang-terangan madzhab beliau pada al-Shāfi'ī, namun dapat dibaca pada saat beliau menghadirkan pendapat imam al-Shāfi'ī tentang hukum membaca ta'awwudh dalam rokaat.

Terkait dengan Ilmu Fiqih dan *Uṣūl*, hampir-hampir al-Rāzī tidak melewati ayat-ayat hukum kecuali beliau sebutkan semua mazhab-mazhab fiqih meskipun beliau sendiri adalah seorang yang bermazhab al-Shāfi i. ³⁹ Dengan keluasan dan pemahaman beliau terhadap ilmu fiqih, sampai-sampai beliau pernah mengutarakan, "Ketahuilah suatu waktu, terlintas pada lisanku, bahwa surat yang mulya ini yaitu al-Fatihah bisa ditarik hikmah-hikmah dan permasalahan lebih dari sepuluh ribu masalah". ⁴⁰

Untuk melihat kecenderungan al-Tabari dan al-Razi dalam menyikapi *qirā'ah* ganda dapat dilihat pada tebel berikut:

Nama	Sikap	Sebab	
Al-Ṭabarī	Kadang menolak dan terkadang men <i>tarjiḥ</i>	Kecenderungannya terhadap riwayat hadith yang lebih kuat dari pada riwayat <i>qirā'ah</i> .	
Al-Rāzī	Menerima secara mutlak seluruh <i>qirā'ah</i> dan memberikan semua penafsiran.	Kecenderungannya yang lebih kuat terhadap riwayat <i>qirā'ah</i> dari pada riwayat <i>hadith</i> .	

³⁹ al-Dhahabī, Muhammmad Ḥusain , *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 253.

⁴⁰Ibid.,.

C. Kelebihan dan Kekurangan Penafsiran al-Tabari dan al-Razi

1. Kelebihan dan Kekurangan penafsiran al-Tabari

Kelebihan dan keunggulan yang dimiliki oleh al-Ṭabarī dalam penafsirannya sebagai bagian utama dari tafsir *bi al-Ma'thūr* terhadap metode penafsiran yang lain dapat dilihat antara lain:

- a. Tafsir al-Ṭabarī mengandung banyak cabang ilmu yang menunjang kelengkapan dan kesempurnaannya, seperti ilmu bahasa, *nahw, riwāyat* hadits, *riwāyat qirā'āt* dan sebagainya. Isi kandungan kitab tafsir al-Ṭabarī yang begitu lengkap, dapat memberikan kontribusi ilmiah bagi pengkajinya dalam menambah wawasan keilmuan dibidang tafsir.
- b. Disebutkannya berbagai pendapat atau *āthār* yang memiliki *sanad ṣaḥīh* atau *mutawātir*, baik yang bersumber dari nabi, para sahabat, *tabi'in*, *tabi' al-tābi'in*, serta para ulama sebelumnya untuk menujukkan kehatihatiannya dalam menafsirkan, sehingga memperkecil kemungkinan adanya penafsiran dan pendapat yang salah.
- c. Kelengkapan dan kesempurnaan cara al-Ṭabarī dalam menyusun kitab tafsirnya menjadi penjelasan penyebab utama bagi orang yang mengkajinya untuk mendapatkan pemahaman yang baik dan benar terhadap al-Qur'an.

Sedangkang kekurangan dan kelemahan tafsir al-Tabari dapat disimpulkan sebagai berikut:

a) Lebih mengutamakan riwayat-riwayat hadits dari pada riwayat *qirā'āt* yang telah disepakati akan kemutawatirannya

- b) Sikap *tarjīḥ* dan penolakan yang dilakukan oleh al-Tabari terhadap riwayat *qirāʾāt* semata-mata untuk mengunggulkan riwayat hadits, *āthār* sahabat dan aqwāl al-Tābiʾīn.
- c) Terlalu banyak riwayat hadits yang diunggah oleh al-Ṭabarī dalam penafsirannya, sehingga menyebabkan pembaca kurang fokus dalam memahami al-Qur'an.
- d) Mencetak karakter yang berkepribadian keras dan kaku terhadap hukum Islam, disebabkan oleh fanatiknya terhadap hadits.

2. Kelebihan dan Kekurangan penafsiran al-Rāzī

Ada beberapa keistimewaan yang dimiliki oleh tafsir al-Rāzī yang ditemukan bagi yang meneliti tafsir ini, antara lain sebagai berikut:

- a. Mengutamakan tentang munasabah surat-surah al-Qur'an dan ayatayatnya satu sama lain sehingga beliau menjelaskan hikmah-hikmah yang terdapat dalam urutan al-Qur'an dan ayat dengan keilmuan yang berkembang.
- Membubuhkan banyak pendapat para ahli, baik ahli falsafah, ahli ilmu kalam, ahli fiqih dan lain-lain.
- c. Kalau beliau menemui ayat hukum, maka beliau selalu menyebutkan semua madzhab *fuqahā*'. Akan tetapi, ia lebih cenderung kepada madzhab Syafī'i yang merupakan pegangannya dalam ibadah dan *mu'amalah*.

- d. al-Rāzī menambahkan dari apa yang telah disebutkan di atas, dengan masalah tentang ilmu *uṣūl, balaghah, naḥw* dan yang lainnya, sekalipun masalah ini dibahas tidak secara panjang lebar.
- e. al-Rāzī melengkapi penafsirannya dengan menjelaskan perbedaan *Qirā'at* dan kandungannya yang ada pada ayat-ayat, sekaligus mengutip pendapat para ulama terkait dengan pemahaman yang disepakati maupun yang berbeda.
- f. al-Rāzī banyak men*tarjīh* adanya beberapa penafsiran al-Qur'an dari beberapa pendapat pada mufassir, tapi beliau sama sekali tidak men*tarjih qirā'at*, justeru beliau mengambil semua *qirā'at* dan maknanya untuk dijadikan sebagai dasar dari sumber hukum.

Sedangkan kekurangan yang dimiliki oleh al-Rāzī dalam penafsirannya menurut penelitian yang dilakukan oleh penulis antara lain:

- a) Dalam penafsirannya, al-Rāzī sangat minim riwayat hadits. Menyebabkan sebagian pakar ilmu tafsir berkomentar: *fīhi kullu sha'i illa al-Tafsīr* (segalanya ada dalam kitab ini kecuali tafsir).
- Saat menyebutkan hadits untuk menguatkan pendapat dan penafsirannya,
 al-Rāzī sama sekali tidak mencantumkan riwayatnya.
- c) Terlalu banyak mengunggah pendapatnya ahli kalam dari pada ahli hadits.
- d) Kata-kata yang digunakan terlalu filosofi, sehingga untuk memahaminya perlu membaca berulang-berulang, bahkan membuang sebagian kata.

D. Pandangan Ulama Tentang Tafsir al-Ṭabarī dan al-Rāzi

1. Pandangan Ulama Tentang Tafsir al-Tabari

- a. Imam al-Suyūṭī berkata, "Jika anda bertanya, kitab tafsir mana yang dapat dijadikan sebagai rujukan?" Maka aku menjawab, "Ia adalah tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabarī, terbukti kesepakatan para Imam yang amat kompeten dalam penilaiannya bahwa belum ada satu kitab pun dari tafsir al-Qur'an yang dapat menandingi dan menyerupainya."
- b. Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah mengatakan, "Adapun kitab-kitab tafsir yang beredar di tangan orang yang paling benar adalah karya Ibn Jarir alŢabarī. Dia menyebutkan perkataan-perkataan para salaf dengan sanadsanad yang kuat, tidak ada *bid'ah* di dalamnya dan tidak meriwayatkan hadits dari orang-orang yang diragukan seperti Muqātil dan al-Kalbī."⁴²
- c. al-Hāfiz Ibn Kathīr adalah tokoh dalam bidang tafsir yang telah mengambil banyak manfaat dari Tafsir al-Ṭabarī ini, sekaligus menghasilkan ringkasan dan menambahkan banyak manfaat berkaitan dangan hadits, fiqh, *uṣul*, sejarah, dan beberapa bidang keilmuan lainnya yang dapat memberikan banyak manfaat, kemudian dikenali sebagai Tafsir Ibn Katsir⁴³
- d. Imam al-Dhahabi dalam kitabnya menukil perkataan Ibn Khuzaimah:
 "Aku telah membaca seluruh kandungan kitab ini (tafsir al-Tabari), dari

⁴¹al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an*, Vol. 3 (Lebanon: Dār al-Fikr, 1996 M), 31.

⁴²Ibn Taimiyyah, *Majmū' al-Fatawa*, Vol. 2 (Saudi: Kutub al-Turāth, 2010), 227-228.

⁴³al-Dhahabī, Muhammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978 M.), 24.

awal hingga akhir halaman kitab, sehingga aku tidak dapat mengambil keputusan bahwa ada seorang pun di penjuru bumi ini yang lebih alim dari Ibn Jarīr"⁴⁴

2. Pandangan Ulama Tentang Tafsir al-Rāzī

Tentang tafsir al-Rāzī, diantara para ulama terjadi perbedaan pandangan terhadapnya. Ada diantara ulama yang menilai keagugan mufassir ini dan ada pula yang merendahkannya. Adapun ulama' *qurra*' semuanya sepakat akan keagungan al-Rāzi dan tafsirnya. Seperti:

- a. Penulis kitab *Kashf al-Zunūn* berkomentar ditujukan pada al-Rāzī, "Didalam tafsir al-Rāzī terdapat begitu banyak perkataan-perkataan *mutakallimīn* dan filosof. Ia keluar dari permasalahan ke permasalahan yang lain, sehingga membuat pembaca mengagumi tafsirnya".⁴⁶
- b. al-Dhahabi menjelaskan bahwa, al-Rāzi sangat mementingkan *munāsabah* antar ayat dengan ayat lain, dan surah dengan surah yang lain, bahkan al-Rāzi tidak hanya menyebutkan satu *munāsabah* saja, tapi menyebutkan banyak *munāsabah*.⁴⁷

Disamping itu pula dalam tafsirnya, al-Rāzī sangat serius dalam menghadapi pemahaman muktazilah, dengan cara memaparkan pendapat-pendapat muktazilah terlebih dahulu, kemudian beliau membantah dengan argumen yang kuat. Sehingga Ibn Ḥajar pernah mengatakan," al-Rāzī banyak

⁴⁴ al-Dhahabī, Muhammad b. Aḥmad b. Uthmān b. Qāimāz, Siyar A'lām al-Nubala', Vol. 2

⁽Beirut: Dār al-Afkār, 2009 M.), 280. ⁴⁵ Nabīl b. Muhammad Ibrāhīm Āl Ismā'īl, *Ilm al-Qirā'āt* (Saudi: Dārat al-Malik 'Abd al-'Azīz, 1423 H.), 348.

⁴⁶Khalifah Haji, *Kashf al-Zunūn.* Vol. 1 (Damaskus: Dār al-Ma'ārif, 1998 M.), 427.

⁴⁷al-Dhahabī, Muhammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978 M.), 53.

dicela, karena banyak mengangkat masalah-masalah syubhat secara tunai dan berusaha mengatasinya secara kredit". Namun hal ini tidak mengurangi kehebatan beliau sebagai seorang ulama handal yang memperjuangkan agama Islam. 48

Sedangkan ulama' ahli hadits rata-rata merendahkan derajatnya seperti empat ulama berikut:

- a) Abū Ḥayyān (w. 988H/1580 M) berkata: "*Tafsir al-Kabīr* karya al-Rāzī telah mengumpulkan berbagai hal yang tidak mempunyai kaitan dengan masalah penafsiran ayat al-Qur'an," lebih tegas lagi, sebagian ulama ada yang mengatakan: "Segala hal dapat ditemukan dalam kitab *Tafsīr al-Kabīr*, kecuali penafsiran al-Qur'an,"
- b) *Manna'al-Qaṭṭan* mengemukakan bahwa: "Ilmu *aqliyah* mendominasi isi kitab *Tafsīr al-Kabīr*, sehingga bisa dikatakan bahwa kitab tafsir ini telah keluar dari ruh tafsir al-Qur'an,"⁵⁰
- c) Rāsyid Riḍa (w. 1935 M) berkata: "al-Rāzī adalah orang ahli tafsir yang sangat sedikit mengetahui tentang sunnah," 51
- d) *Ibn Ḥajār al-'Asqalāni* (w. 852 H/1448 M) didalam kitab *lisān al-Mizān* mengemukakan bahwa tafsir ini didapati banyak kekurangan.⁵²

⁴⁸ al-Dhahabī, Muhammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978 M.), 53.

⁴⁹Ibid., 296.

⁵⁰ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'an* (Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadith, 1973), 288.

⁵¹Quraisy Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Hidayat, 1994), 136.

⁵² al-'Asqalani, Ibn Hajar, *Lisān al-Mizān*, Vol. 4 (http://www.alwarraq.com), 17.

Untuk melihat perbedaan riwayat hidup dan sikap al-Ṭabari dan al-Razi terhadap *qirā'ah* ganda dapat dipetakan sebagaimana tabel berikut :

Nama	Tahun dilahirkan	Tahun penulisan	Sikap terhadap
		tafsir	Qirā'ah ganda
Al-Ṭabarī	225 H. / 840 M.	225 H. – 290 H.	Penolak dan
			pe <i>narjiḥ</i>
Al-Rāzī	554 H. / 1149 M.	595-603 H	Mudāfi' (pembela)
			dan penerima

Analisis Kritis Tafsir al-Razī

Tafsir al-Rāzī yang terdiri dari 32 jilid (edisi Dār al-Fikr, Lebanon, 1981) ini disusun dengan sistematika *mushafi* atau biasa dikenal dengan tafsir *taḥfifī*. al-Dhahabī dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* memaparkan bahwa al-Rāzī tidak menulis semua tafsirnya ini, disaat beliau wafat, belum sempat menyelesaikan tafsirnya hingga juz ke-30 al-Qur'an. Pekerjaan al-Rāzī ini kemudian diteruskan oleh muridnya, seorang hakim dari Damaskus, Syamsuddin Ibn Khalīl al-Ḥamawī. Namun begitu, tidak jelas, bagian mana yang merupakan tulisan al-Rāzī dan mana yang hasil tafsir muridnya, disebabkan karena penggunaan metode penulisan yang sama persis, sehingga tidak seorangpun yang mampu mendeteksi perbedaan cara penulisan tafsir yang dilakukan oleh dua ulama tersebut.⁵³

Meskipun demikian, al-Rāzī merupakan salah satu mufassir sunnī yang sangat berani. Ketika banyak ulama ramai-ramai membatasi penafsiran dengan akal pikiran (*ra'y*), al-Rāzī menerabas tabu ini dan bahkan seolah tidak

-

⁵³al-Dhahabī, Muhammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978 M.), 53.

mengindahkan hadits yang mengatakan bahwa barang siapa menafsirkan dengan akal pasti salah walaupun benar.

Tafsir al-Rāzī ini memang tergolong unik dan menyimpang pada jamannya. Tafsir yang digolongkan oleh para ulama sebagai tafsir bi al-Ra'y ini mengupas tiap ayat dalam al-Qur'an melalui banyak pendekatan, dari mulai teologi, filsafat, hukum, sejarah, filologi dan bahkan sains. Atas "ketidakwajarannya" ini, tafsir al-Razī mendapat banyak kritik dan menjadi kontroversi. Ada yang memojokkannya dengan mengatakan bahwa tafsir al-Razi ini terlalu mubazir, karena membahas banyak hal yang tidak diperlukan dalam ilmu tafsir, seperti pendapat dari Abū Hayyān misalnya. Ada lagi yang dengan sinis mengatakan bahwa tafsir al-Rāzī ini "minimalis-hadits", karena terlalu kental rasio dan terlalu mengabaikan riwayat. Bahkan yang lebih parah, sebagian ulama "merendahkan" tafsir al-Rāzī ini dengan mengatakan bahwa di dalamnya terdapat segala sesuatu kecuali tafsir itu sendiri (*fīhi kullu shay' illā al-Tafsīr*).⁵⁴

Keengganan al-Rāzī untuk mengutip riwayat-riwayat hadits atau asbāb al-Nuzūl bisa dimengerti mengingat pilihannya terhadap rasionalisme dalam menafsirkan ayat sehingga membatasi dengan pendekatan riwayat-riwayat.

Lepas dari polemik diatas, penulis dapat mengambil kesimpulan, bahwa metode penafsiran al-Razi yang memiliki perbedaan dengan penafsir lainnya adalah karena sebenarnya al-Razi berusaha menangkap substansi atau ruh makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an dengan dituangkan dalam masalah seputar

⁵⁴al-Dhahabī, Muhammmad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 253.

penafsiran al-Qur'an yang dikuatkan dengan riwayat *qirā'ah* yang jauh lebih kuat dari pada riwayat hadits.

E. Perbedaan Metodologi Penafsiran antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī dalam Menyikapi *Qirā'ah* Ganda.

Meskipun antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī merupakan dua sosok ulama' tafsir terkemuka yang mempunyai cara pandang sama dalam menggunakan metode penafsiran al-Qur'an dengan *al-Ma'thūr* dan *al-Ra'y*, namun keduanya memiliki kecenderungan yang berbeda dalam menyikapi *qirā'ah* ganda.

- 1. al-Ṭabarī, adalah seorang yang kadang menerima, kadang menolak dan terkadang men*tarjiḥ* sebagian *qirā'ah* ganda. Hal ini disebabkan karena kecenderungannya terhadap riwayat hadits yang lebih kuat dari pada riwayat *qirā'ah*.
- 2. al-Rāzī, adalah seorang mufassir yang menerima secara mutlak seluruh qirā'ah dan memberikan penafsiran pada semua bacaan. Hal ini disebabkan, karena kecederungannya yang lebih kuat terhadap riwayat qirā'ah dari pada riwayat hadits sehingga hampir-hampir al-Rāzī tidak menggunakan dasar hadits sebagai instrumen tafsirnya.

Disamping perbedaan kecenderungan antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī dalam menyikapi *qirā'ah* ganda dalam penafsiran masing-masing keduanya, dari segi metode penafsiran keduanya terhadap *qirā'ah* ganda juga tampak berbeda. Perbedaan itu antara lain:

- a. Metode penafsiran yang digunakan oleh al-Ṭabarī adalah:
 - a) Dari segi sumber penafsiran, al-Ṭabarī lebih cenderung menggunakan *bi* al-Ra'y dari pada *bi al-Ma'thūr*. Hal ini tampak jelas dari sikap pentarjihannya terhadap salah satu dari *qirā'ah* ganda. Sebagaimana dimaklumi bahwa pentarjihan tidak mungkin terjadi kecuali harus melalui proses *ra'y*.
 - b) Dari segi cara penjelasannya terhadap Tafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki *qira'ah* ganda, al-Ṭabarī menggunakan *muqarin* (komparasi)⁵⁵ kemudian diputuskan antara men*tarjih*, menerima keduanya atau menolak salah satunya.
 - c) Dari segi analisis keluasan penjelasan penafsiran terhadap *qirā'ah* ganda, al-Ṭabarī terkadang menggunakan metode *ijmālī* (global)⁵⁶ dan terkadang menggunakan *iṭnābī/tafṣilī* (detail dan rinci)⁵⁷. Adapun contoh penafsiran *ijmālī* terhadap *qirā'ah* ganda dapat dilihat cara beliau menafsirkan *qirā'ah* ganda pada lafadz pada surat al-Fātihah: 4.⁵⁸

-

⁵⁵ Metode Muqārin adalah dengan cara membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara dalam masalah *qirā'ah* dengan *qirā'ah* yang sama.. lihat: Lihat: Ridlwan Nasir, *Memehami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel 2009), 16.

⁵⁶ Yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan *qira'ah* ganda secara global tidak mendalam dan tidak pula secara panjang lebar, sehingga bagi orang awam akan lebih mudah untuk memahaminnya. Lihat Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel 2009),16.

⁵⁷ Yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan *qirā'ah* dengan mendetail dan rinci, dengan uraianuraian yang panjang lebar, sehingga cukup jelas dan terang yang banyak disenangi oleh oleh para cerdik. Ibid,.

⁵⁸ Lihat Tafsir al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*. Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 148.

Sedangkan contoh penafsiran al-Ṭabarī dengan *iṭnābī* sebagaimana penafsirannya pada *qirā'ah* ganda di lafadz يكنبون.

- b. Metode penafsiran yang digunakan oleh al-Rāzī terhadap *qirā'ah* ganda:
 - a) Dari segi sumber penafsiran, al-Rāzī lebih banyak menggunakan *bi al-Ra'y*. Yaitu pendapat dan argumen untuk menguatkan kedudukan *qirā'ah* ganda sebagai riwayat yang benar dan *mutawātirah*.
 - b) Dari segi cara penjelasannya terhadap Tafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki *qirā'ah* ganda, al-Rāzī menggunakan metode *bayānī.*⁶⁰ Yaitu deskripsi yang dilakukan semata-mata untuk mengadakan *difā'* (pembelaan) atas pedapat sebagian ulama yang melakukan pentarjihan atau penolakan terhadap sebagian *qirā'ah* yang ada. Sebagaimana contoh pembelaan al-Rāzī terhadap bacaan riwayat imam Hamzah yang membaca harokat *fatḥah* pada huruf *mim*nya lafadz والأرحام yang ada disurat al-Nisa':1.⁶¹
 - c) Dari segi keluasan penjelasannya, al-Rāzī menggunakan cara iṭnabī/tafṣilī sebagai rincian pembahasan yang telah diangkat dari adanya masā'il (masalah-masalah) yang terkandung pada macam-macam qirā'āt sebagai respon dari adanya sebagian penyimpangan dan pemahaman salah yang sedang berkembang di masanya, sehingga untuk

⁶⁰ Yaitu penafsiran dengan cara memberikan keterangan secara deskripsi tanpa membandingkan riwayat atau pendapat dan tanpa menilai (*tarjih*) antara sumber. Lihat Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel 2009),16.

61 Al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Vol. 9 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 479-480.

.

⁵⁹ Lihat Tafsir al-Ṭabarī pada surat al-Baqarah: 10. Dalam hal ini, al-Ṭabarī menjelaskan makna dari masing-masing bacaan menghabiskan kurang lebih 4 halaman. Lihat: Tafsīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 1 (Beirut: Dāral-Fikr 2001 M), 284-287.

menemukan jawaban-jawaban dari permasalahan yang ada dalam ayat, maka al-Rāzī menganggap perlu menggunakan sumber-sumber yang akurat dan pasti dari berbagai pendapat para ulama tafsir, fiqh, kalam dst. sehingga menghasilkan penafsiran yang komprehensif. Seperti contoh penafsiran dan penjelasan yang diuraikan oleh al-Rāzī pada lafadz dari ayat ke empat dari surat al-Fātiḥah.

Perbedaan metode penafsiran antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī terhadap al-Qur'an pada umumnya dan *qirā'ah* ganda pada hususnya merupakan perbedaan yang dapat dimaklumi oleh umat, mengingat kondisi dan latar belakang yang berbeda di antara keduanya. Dimasa al-Ṭabarī hidup kondisi umat Islam dihadapkan pada masalah kerancauan hadits yang tersebar luas antara kebohongan dan kebenaran yang dinisbatkan kebada Rasul saw, sehingga al-Ṭabari pun merasa terpanggil untuk terlibat menyeleksi kembali adanya riwayat-riwayat hadits tidak terkecuali *qirā'āt*, sehingga menghasilkan keputusan sebagai bacaan yang di*tarjiḥ* dan ditolak. Berbeda halnya dengan al-Rāzī, sesungguhnya ia hidup dimasa setelah *qirā'ah sab'ah* hingga 'ashrah telah disepakati oleh para ulama akan ke*mutawatir*annya. Sehingga dalam tafsirnya, al-Rāzī selalu menyampaikan bantahan dan sanggahannya terhadap siapapun yang menolak akan kebenarannya.

Oleh karena itu, penolakan dan pen*tarjiḥ*an yang dilakukan oleh al-Ṭabarī terhadap sebagian *qirā'ah* merupakan sah dan dibenarkan di masa hidupnya, karena saat itu beliau berada dalam masa ijtihad yang telah dilegalkan oleh Nabi

62 Al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Vol. 1 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 204-208.

-

meskipun tergelincir dalam kesalahan.⁶³ Namun setelah disepakati keakuratan dan ke*mutawatir*an *qirā'ah sab'ah* dan *'ashrah*, maka tidak seorang pun dibenarkan melakukan penolakan atau pentarjihan seperti argumen yang banyak diungkapkan oleh al-Rāzi dalam tafsirnya. Untuk memudahkan dalam melihat perbedaan metode penafsiran al-Tabari dan al-Rāzī terhadap qira'ah ganda, dapat petakan sebagaimana tabel berikut :

Dari segi	Al-Ṭabarī	Al-Rāzī
Sumber	menggunakan <i>bi al-Ra'y</i> dari	<i>al-Ra'y</i> , tanpa melibatkan
Penafsiran	pada <i>bi al-Ma'thū</i> r.	penyebutan sanad riyawat
Cara penjelasan	menggunakan <i>muqārin</i> (komparasi) kemudian diputuskan antara men <i>tarjiḥ</i> , menerima keduanya atau menolak salah satunya.	Bayānī difā'ī (deskripsi dan pembelaan) dengan menerima qirā'ah ganda sepenuhnya.
Analisis keluasan penjelasan penafsiran	<i>Ijmālī</i> dan <i>iṭn<mark>ābī</mark></i>	iṭnābi atau tafṣili (detail dan terperinci) dengan mengangkat berbagai permasalahan

.

⁶³ Sebagaimana diriwayatkan dalam sebuah hadith yang dari Rasul saw. bersabda: barang siapa yang berijtihad kemudian dia benar dalam ijtihadnya, maka dia berhak mendapatkan dua pahala, namun jika salah maka baginya satu pahala. Lihat al-Tirmidhī, Muhammad b. Jīsā b. Saurah b. Musa b. al-Þaḥḥāk, *Sunan al-Ṭirmidhī*, Vol.3 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī 1998 M.), 8.

BAB IV

EKSISTENSI $QIR\bar{A}$ 'AH GANDA DALAM TAFSIR AL-ṬABARĪ DAN AL- $R\bar{A}Z\bar{I}$

A. Eksistensi Oira'ah Ganda Menurut al-Tabari dan al-Razi

1. Eksistensi Qirā'ah Ganda Menurut al-Ṭabarī

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa al-Ṭabarī merupaan salah satu ulama tafsir yang masuk dalam bagian kelompok yang melakukan tarjih, bahkan penolakan (men-ta'n) terhadap sebagian $qir\bar{a}$ 'ah ganda meskipun disepakati akan kemutawatirannya. Namun demikian, al-Ṭabarī sebenarnya tidaklah menolak atau mentarjih keseluruhan $qir\bar{a}$ 'ah ganda atau ragam bacaan yang ada dalam al-Qur'an. Penolakan dan pentarjihan hanya ditujukan atas sebagian $qir\bar{a}$ 'ah ganda saja, ketika dipandang adanya salah satu diantara bacaan ganda itu telah menyalahi kaedah bahasa Arab atau dianggap bertentangan dengan makna dari riwayat hadits yang dianggapnya lebih kuat dari riwayat $qir\bar{a}$ 'ah.

Dari hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis, terkait dengan eksistensi *qirā'ah* ganda menurut al-Ṭabarī dalam tafsirnya pada ayat-ayat hukum terbagi menjadi 4 (empat) kategori¹: a) Kategori *qirā'ah* yang ditolak, b) Kategori *qirā'ah* yang ditarjīḥ, c) Kategori *qirā'ah* yang diterima keduanya dan d) Kategori *qirā'ah* yang tidak beliau komentari. Berikut rinciannya:

¹Yang dimaksud disini adalah *qirā'ah* ganda yang menyangkut masalah *khilāfiyah* yang berkaitan dengan *sharī'ah* (hukum), bukan *qirā'ah* ganda yang menyangkut masalah aqidah dan lahjah. Hal ini disebabkan, karena al-Ṭabarī hanya melakukan penolakan dan pen*tarjiḥ*an hanya seputar *qirā'ah* ganda yang ada hubungannya dengan hukum.

a. Kategori Qirā'ah Ganda yang Ditolak Oleh al-Ṭabarī

Qirā'ah ganda dalam al-Qur'an yang ditolak oleh al-Ṭabarī berjumlah 14 (empat belas) yang terdiri dari kalimat berikut:

- 1) Bacaan *naṣab* pada lafadz:² . أرجلكم
- 2) Bacaan panjang pada lafadz: لأمستم
- 3) bacaan fatḥah pada lafadz:⁴ واتخذو.
- 4) Bacaan *takhfif* pada lafadz:⁵ يطهرن.
- 5) Bacaan *tanwin rafa* 'sebagai *bayan* pada lafadz:⁶ فدية طعام.
- 6) Bacaan *muḍāf* pada lafadz:⁷. فجزاء مثل
- 7) Bacaan *mabni ma<mark>jhul* pad<mark>a la</mark>fadz:⁸ا أن يخافا .</mark>
- 8) Bacaan *fathah* lafadz:⁹وقرن.
- 9) Bacaan tanpa *alif* pada lafadz:¹⁰ . ولا تقاتلو هم
- 10) Bacaan dengan *alif* pada lafadz: السلام .
- 12) Bacaan dengan satu waw pada lafadz: أو أن تلوو اهما المعادية على المعادية المعا
- 13) Bacaan kasrah pada lafadz: والأرحام.

²al-Ṭabarṭ, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 10 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 61.

³Ibid., Vol.8, 396.

⁴Ibid., Vol. 2, .33.

⁵Ibid., Vol. 4,.384.

⁶Ibid., Vol. 3, 439.

⁷Ibid., Vol. 10, 13.

⁸Ibid., Vol. 4, 550.

⁹Ibid., Vol. 20, 209.

¹⁰Ibid., Vol. 2, 193.

¹¹Ibid., Vol. 9, 82.

¹²Ibid., Vol. 14, 123.

¹³Ibid., Vol. 9, 311.

14) Bacaan tashdid pada lafadz: عقدتم الأيمان.

b. Kategori *Qirā'ah* Ganda yang Di*tarjiḥ* oleh al-Ṭabarī.

Qirā'ah ganda dalam al-Qur'an yang di*tarjīḥ* oleh al-Ṭabarī berjumlah 9 (sembilan) tempat yang terdiri dari kalimat berikut::

- 1) Bacaan fathah pada lafadz: العفو 16.
- 2) Bacaan dammah pada lafadz: رفت و لا فسوق dengan membaca fatḥah pada ولا فسوق.
- 3) Bacaan *fatḥah*nya huruf *rā' tashdīd* pada lafadz: 18 لاتضار .
- 4) Bacaan *dammah* pada lafadz: ¹⁹ .
- 5) Bacaan kasrah pada lafadz: غير أولي الإربة 120°3.
- 6) Bacaan huruf bā' pada lafadz:²¹ إِنْم كبير.
- 7) Bacaan rafaʻ dammah pada lafadz:²² والجروح.
- 8) Bacaan *fatḥah* pa<mark>da lafadz</mark>:²³. ي<mark>قاتلون</mark>
- 9) Bacaan *kasrah* pada lafadz: ²⁴ السلم.

c. Kategori Qira'ah Ganda yang Diterima Keduanya oleh al-Tabari

Qirā'ah ganda dalam al-Qur'an yang diterima keduanya oleh al-Ṭabarī berjumlah 9 (sembilan), terdiri dari kalimat berikut:

¹⁴Ibid., Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 7 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 523.

¹⁵Ibid., Vol. 10, .524.

¹⁶Ibid., Vol. 4, 347.

¹⁷Ibid., Vol. 4, 154.

¹⁸Ibid., Vol. .5, 46.

¹⁹Ibid., Vol. 8, 103-122.

²⁰Ibid., Vol. 19, 163.

²¹Ibid., Vol. 4. 329.

²²Ibid., Vol. 10, .361.

²³Ibid., Vol. 18, 462.

²⁴Ibid., Vol. 4, 257.

- 1) Bacaan sukūn dan kasrah pada lafadz: ثم ليقضوا, وليوفوا, وليطوفوا والمجاهزة على المعالمة على المعالمة المعا
- 2) Bacaan tā' khitāb dan yā' ghā'ib pada lafadz:26 ليربو في ءاموال الناس.
- 3) Bacaan sukūn dan fathah pada lafadz:27, قدره و على المقتر قدره وعلى المقتر وعلى ا
- 4) Bacaan *kasrah* dan *fatḥah* pada lafadz:²⁸ مبينة .
- 5) Bacaan *mabnī majhūl* dan *maklūm* pada lafadz:²⁹ .
- 6) Bacaan dalam bentuk isim $F\bar{a}$ 'il dan isim maf $u\bar{l}$ pada lafadz: المحصنات
- 7) Bacaan $b\bar{a}$ ' dan $y\bar{a}$ ' atau $th\bar{a}$ ' dan $t\bar{a}$ ' pada lafadz: فتبينو baik dalam surat al-Hujurāt: 6^{31} ataupun surat al-Nisā' : 94^{32} .
- 8) Bacaan kasrah dan dan fathah pada lafadz:33 والكفار أولياء.
- 9) Bacaan panjang dan pendek pada lafadz: عقدت

d. Kategori Qira'ah Ganda yang Tidak Dikomentari oleh al-Tabari

Qira'ah ganda dalam al-qur'an yang tidak dikomentari oleh al-Tabari dalam tafsirnya berjumlah 6 (enam) tempat saja, terdiri dari kalimat berikut:

- 1) Bacaan pendek dan panjang pada lafadz: ما ءاتيتم من ربا
- 2) Bacaan *takhfif* dan *tashdid* pada lafadz:³⁶ . أن غضب
- 3) Bacaan kasrah huruf dad dan sukun ra atau dammah dad dan tashdid yang diharokati dammah huruf dammah huru
- 4) Bacaan fatḥah dan kasrah pada lafadz: ولايتهم.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

²⁵al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 18 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 616.

²⁶Ibid., Vol. 20, 106.

²⁷Ibid., Vol. 5, 137.

²⁸Ibid., Vol. 8, 121.

²⁹Ibid., Vol. 8, 196.

³⁰Ibid., Vol. 8, 187.

³¹Ibid., Vol. 9, 81.

³²Ibid.,.Vol. 7, 98.

³³Ibid., Vol. 10, 431.

³⁴Ibid., Vol. 8, 272.

³⁵ Ibid., Vol. 20, 103.

³⁶Ibid., Vol. 19, 115.

³⁷Ibid., Vol. 7, 157.

- 5) Bacaan *kasrah* dan *fatḥah* pada lafadz:³⁹ . السلم
- 6) Bacaan *mabni majhul* dan *maf'ul* pada lafadz:⁴⁰. والتظلمون فتيلا

Sikap al-Ṭabarī terhadap *qirā'ah* ganda, antara menolak atau men*tarjih* (yang mengunggulkan sebagian *qirā'ah* dan melemahkan sebagian yang lain) sebagian jenis *qirā'ah* atas sebagian *qirā'ah* lainnya berkaitan dengan sebagian ayat-ayat hukum di atas, dapat dilihat dari dua sisi cara pandang al-Ṭabarī:

- a) Dari sisi linguistik (*lughah*). Ibn Jarir al-Ṭabarī sangat berlebihan dalam menggunaan standar kaedah bahasa Arab. Sehingga, ketika beliau mendapati salah satu diantara *qirā'ah* ganda yang dianggap bertentangan dengan kaedah bahasa yang baku, maka beliau menimbang dan mengukur dua *qirā'ah* tersebut, kemudian mengambil sikap antara menolak atau men*tarjih* salah satu diantara keduanya. Karena itu, dalam tafsirnya, al-Ṭabarī banyak bertumpu pada: 1)syair-syair Arab kuno dalam menjelaskan makna kosa kata dalam penafsiran *qirā'ah* ganda, 2)aliran-aliran ilmu gramatika bahasa (*naḥw*), dan 3)penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal secara luas di kalangan masyarakat Arab.
- b) al-Ṭabarī sangat kental dengan riwayat-riwayat hadits sebagai sumber penafsiran, yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, tabi'in dan ta-bi' al ta-bi'in melalui hadits yang diriwayatkan (*bi al-Ma'thūr*). Semua itu diharapkan menjadi detector bagi ketepatan pemahamannya

³⁸al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 14 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 81.

³⁹Ibid., Vol. 22, 188.

⁴⁰Ibid., Vol. 8, 551.

mengenai suatu kata atau kalimat dari adanya *qirā'ah* ganda.⁴¹Hanya saja, menurut al-Ṭabarī, riwayat *qirā'ah* ataupun riwayat hadits, tidak dapat mengalahkan kekuatan bahasa untuk mendeteksi salah satu diantara *qirā'ah* ganda yang dianggap lebih akurat akan ke*shahih*annya.⁴²

2. Eksistensi *Oirā'ah* Ganda menurut al-Rāzī

al-Rāzī merupakan salah seorang dari ulama *mufassirīn* yang getol mempromosikan *qirā'ah* ganda sebagai riwayat *qira'āt mutawātirah* yang harus diterima oleh semua umat baik *qirā'atan* (bacaan), *tafsīran* (penafsiran) bahkan pada taraf *amalan* (pengamalannya). Sehingga *qirā'ah* ganda atau lebih dalam riwayat al-Qur'an merupakan ragam alternatif bacaan yang dapat memberikan tambahan makna baru bagi ayat-ayat al-Qur'ān. Bahkan lebih dari itu, adanya bilangan bacaan-bacaan yang ada dalam kalimat juga memiliki posisi seakan-akan berfungsi sebagai ayat-ayat yang independen dalam memberikan makna, sehingga dapat dikatakan bahwa sesungguhnya tiap-tiap *qira'ah* (huruf) adalah ayat yang independen dalam memberikan petunjuk makna bagi umat ini.⁴³

Karena itu, eksistensi *qira'ah* ganda dalam penafsiran al-Rāzī terjadi disebabkan adanya perbedaan seputar tujuh hal:

⁴²M. Quraish Shihab, "*Ibn Jarīr al-Ṭabarī: Guru Besar para Ahli Tafsir*", dalam jurnal Ulum al-Qur'an, Vol. I, No. I, 1989, 5. Kapasitas al-Ṭabarī sebagai seorang ahli qirā'āt yang berguru kepada Qālūn disamping Mujāhid dimunculkan secara konsisten dalam tafsirnya (Jakarta:Rineka Cipta, 1999), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

⁴¹Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhīth fī Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mansyurat al-Ashr al-Ḥadīth, 1393H/1973M), 363.

⁴³ İbn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 13 (Riyāḍ: Tauzī' Wa Nashr al-Riāsah al-'Āmmah Li al-Iftā', t.th.), 391.

Pertama. Sebab *Sarfī* (perbedaan terjadi pada bentuk kalimat).

Terjadinya bacaan ganda atau lebih disebabkan karena terjadinya perbedaan bacaan yang ada kalimat, meliputi tiga perbedaan, adakalanya: a) *Harokat* yang ber*tashdid* atau *takhfif*, b) Penambahan atau pengurangan huruf pada kalimat, dan c) Penggantian huruf yang menempati pada posisi huruf lain. Contoh:

a) *Qirā'ah* ganda antara *tashdīd* dan *takhfīf*, seperti contoh pada kalimat

al-Rāzī dalam tafsirnya menuturkan adanya qirā'ah ganda dalam kalimat ini, yaitu dibaca tashdīd oleh Abū 'Amr al-Baṣrī dan dibaca tashdīf oleh qurra' yang lain. Bacaan tashdīd untuk menunjukkan arti bahwa orangorang Yahudi Banī al-Nadir telah merusak rumah-rumah mereka. Sedangkan bacaan takhfīf menunjukkan arti membiarkan rumah mereka kosong, sehingga akan rusak dengan sendirinya. Kemudian al-Rāzī berusaha mengintegralkan antara qirā'ah ganda tersebut menjadi satu kesatuan dalam pemahaman ayat. al-Rāzī berkata: Dua makna diatas mengandung runtutan ayat, yaitu disaat turunnya ayat ini berkenaan dengan sikap pelanggaran yang dilakukan oleh Yahudi Banī al-Nazīr atas janji kesepakatan ('ahd al-Mas'alah) dengan kaum muslimin, maka Nabi Muhammad saw. menyuruh mereka untuk keluar meninggalkan rumah-rumah mereka, kemudian mereka melakukan takhrīb (perusakan) agar rumah mereka tidak ditempati kaum

-

⁴⁴Q.S. al-Hashr: 2

muslimin, dan *ikhrāb* (membiarkan rumah mereka rusak dengan sendirinya) karena kaum muslimin tidak akan menempati rumah-rumah mereka.⁴⁵

b) *Qirā'ah* ganda sebab terjadi perbedaan antara menetapkan *alif* dan membuang alif, seperti contoh pada "قاتل".46

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya *qirā'ah* ganda pada kalimat ini: Nafī', Ibn Kathīr dan Abū 'Amr al-Baṣrī membaca pendek tanpa *alif* pada kalimat "*qātalā*" sedangkan *qurrā*' yang lain membaca panjang. al-Rāzī menjelaskan adanya pengaruh dua *qirā'ah* tersebut pada dua makna. Adapun bacaan pendek pada "*qātalā*" menunjukkan arti bahwa telah banyak menimpa para nabi yang terbunuh, meskipun demikian tidak menyurutkan semangat pengikutnya untuk melanjutkan perjuangan para nabi untuk memerangi musuh-musuh mereka dan menolong agama mereka. Karena itu, sudah semestinya kalian pun harus melakukan hal yang sama wahai umat Muhammad saw. adapun hujjah bacaan ini diambilkan dari ayat: 144 sebelumnya, artinya: "Apakah jika sekiranya dia (Muhammad) telah wafat atau terbunuh, maka kalian berpaling ke belakang (murtad dari agama kalian)".

Sedangkan bacaan panjang pada kalimat "*qātala*" menunjukkan arti: Berapa banyak para nabi disaat berperang mereka ditemani oleh jumlah yang banyak dari sahabat-sahabat mereka, meskipun mereka ditimpa kekalahan dan luka, tapi kondisi itu tidak melemahkan mereka untuk tetap setia menemani

_

⁴⁵al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 15 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 291.

⁴⁶Q.S. Ali Imran: 146.

para nabi. Karena itu, kalian wahai umat Muhammad semestinya mengambil suri tauladan pada kesetiaan mereka terhadap para nabinya.⁴⁷

c). Qirā'ah ganda sebab penggantian huruf, seperti kalimat "نتشزها. 48

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya dua *qirā'ah* pada kalimat ini dibaca *rā'* " *nunshiruhā* " yang dimaksud adalah bagaimana Allah menghidupkan, sebagaimana firman Allah swt. dalam surat 'Abasa: 22 "*thumma idhā shā Ansharah*". Sedangkan bacaan kedua adalah dengan huruf *zāy* "*nunshizuhā*" bacaan yang diriwayatkan oleh Ḥamzah dan Alī al-Kisā'ī, yang berarti: "Kami angkat sebagiannya diatas sebagian yang lainnya". Maksud dari bacaan riwayat ini adalah: "Bagaimana kami mengangkatnya (tulang-tulang keledai 'Uzair yang sudah hancur berserakan) dari bumi kemudian kami kembalikan ia pada tempat-tempatnya yang ada pada fisiknya dan kami susun sebagiannya pada sebagian yang lainnya.⁴⁹

Dari *qirā'ah* ganda diatas menunjukkan bahwa kedua bacaan tersebut sama-sama memberikan penjelasan, bagaimana cara Allah menghidupkan segala yang mati. Bacaan pertama menggunakan huruf *ra'* yang berarti menunjukkan makan: "Dialah Allah yang menghidupkan tulang belulang dan membangkitkan dari kematiannya". Sedangkan bacaan kedua yang menggunakan huruf *zāy* yang berarti menunjukkan makna: "Bagaimana cara

.

⁴⁷al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 4 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 406.

⁴⁸Q.S. al-Baqarah: 259.

⁴⁹al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 476.

Allah menghidupkan tulang, demikian itu terjadi dengan mengangkat sebagaian tulang pada sebagian yang lainnya". 50

Kedua. Sebab *I'rābī* (perbedaan terjadi pada bentuk harakat diakhir kalimat).

Terjadinya bacaan ganda atau lebih menurut al-Razi yang kedua adalah disebabkan terjadinya perbedaan bacaan pada harakat diakhir kalimat, sebagaimana contoh kalimat isim yang jatuh setelah "la" yang menunjukkan arti nāfiyah yang dibaca antara nasb (fatḥah) atau raf (dammah). Seperti contoh dalam penafsiran al-Rāzī pada kalimat:

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya pengaruh perbedaan makna antara dua bacaan pada ayat ini: "ketiga kalimat yang terbaca nash (fathah) diatas, merupakan bacaan yang tidak ada masalah dari segi makna. Sedangkan dua kalimat pertama yang dibaca raf' (dammah) dengan bertanwin, kalimat ketiga) berharakat *naşb* (*fathah*) adalah untuk menjelaskan bahwa bacaan tersebut mengandung makna *nahī* (larangan), sehingga jumlah susunan kata ini mengira-ngirakan makna:

"Maka tidak ada perkataan keji dan tidak ada pula kefasikan"

⁵⁰al-Zamaḥsharī, jār Allah Maḥmūd b. 'Umar, *al-Kashshāf 'An Haqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Vol. 3 (Kaero: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1987), 98. ⁵¹Q.S. al-Baqarah: 197.

Sedangkan kata *jidāl* yang disepakati akan bacaan *fathah* huruf *dāl* nya adalah untuk mengira-ngirakan makna *nāfi* (peniadaan). Sehingga bacaan *fathah* yang berfungsi sebagai *nāfi* seperti ini kedudukannya lebih kuat akan keharamannya dari pada larangan *rafath* dan *fusūq* yang berfungsi sebagai *nahī* menurut satu *qirā'ah*.52

Ketiga. Sebab Ta'rīf dan Tankīr (perbedaan terjadi pada bentuk kalimat isim ma'rifah dan nakirah).

Terjadinya bacaan ganda yang ketiga, menurut al-Rāzī adalah disebabkan terjadinya perbedaan bacaan antara isim ma'rifah atau nakirah, seperti contoh pada kalimat:

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya qira'ah ganda pada kalimat ini, 'Āsim, Hamzah dan Kisa'i membaca "darajāt" dengan tanwin yang berarti dibaca nakirah, sedangkan qurra' yang lain membaca dengan ma'rifah yang berarti di*idafh*kan dengan kalimat isim "*man*" sesudahnya. Adapun bacaan pertama menunjukkan makna: "Kami akan mengangkat orang yang Kami derajat-derajat yang banyak". Adapun kehendaki pada *qirā'ah* yang menggunakan *iḍāfah* berfungsi sebagai *maʻrifah* yang berarti menunjukkan arti: "Kami akan mengangkat derajatnya orang yang Kami kehendaki pada derajat yang tinggi".

⁵² al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 180.

⁵³Q.S. al-An'ām: 83.

Dari dua perbedaan *qira'ah* antara *nakirah* dan *ma'rifah* dapat dibedakan, jika *nakirah* berarti menunjukkan derajat yang banyak, tapi jika *ma'rifah* berarti derajat yang tinggi sebagaimana firman Allah dalam surat al-Mujadilah :.⁵⁴

Keempat. Sebab *Ifrād dan jam* ' (perbedaan terjadi pada bentuk tunggal dan jamak).

Terjadinya bacaan ganda yang keempat, menurut al-Rāzī adalah disebabkan perbedaan *qirā'ah* pada kalimat *ifrād* (kata tunggal) dan *jama'*. Diantara contoh dalam tafsir al-Rāzī berkaitan dengan *qirā'ah* ganda antara *ifrād* dan *jama'* terdapat pada lafadz "*kutubuhi*":

al-Rāzī menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa pada lafadz "kutubihī" terdapat qirā'ah ganda: imam Ḥamzah membaca lafadz tersebut dengan ifrād "kitābihī" sedangkan mayoritas qurrā' yang lain membaca dengan jama' "kutubihī". Seperti biasa, al-Rāzī menafsirkan qirā'ah ganda secara adil dan tidak membedakan antara keduanya. Sebagaimana penjelasananya pada lafadz ini:

Adapaun bacaan pertama yang membaca lafdz "kitābihī' dalam bentuk ifrād, didalamnya mengandung dua pengertian:

 Yang dimaksud al-Kitab adalah al-Qur'an, karena dengan mengimani al-Qur'an berarti mengimani seluruh kitab-kitab yang telah diturunkan oleh Allah swt.

_

⁵⁴al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 6 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 58.

⁵⁵O.S. al-Baqarah: 285.

2) Menunjukkan arti *al-Jins*, yang dimaksud adalah jenis kitab yang telah diturunkan oleh Allah swt kepada nabi Muhammad saw. adalah sama persis dengan jenis kitab-kitab sebelumnya yang telah diturunkan pada para nabi dan rasul sebelumnya. Yaitu kitab yang mempunyai pokok ajaran yang sama meskipun berbeda syari'atnya. Sebagaimana firman Allah pada ayat lain⁵⁶:

"Maka Allah mengutus para nabi untuk memberikan berita gembira dan memberi peringatan dan Dia (Allah) menurunkan kitab bersama mereka..."

Sedangkan bacaan kedua, yang menggunakan lafadz jama' "kutubihi" menunjukkan makna bahwa Rasul saw. dan orang-orang mukmin telah mengimani semua kitab-kitab yang telah diturunkan oleh Allah, antara lain didalamnya adalah al-Our'an.⁵⁷

Dengan demikian, jelaslah bahwa kedua bacaan tersebut, meskipun berbeda tapi menunjukkan adanya fungsi yang saling menyempurnakan antara al-Qur'an dan kitab-kitab yang diturunkan oleh Allah swt.

Kelima. Sebab *Ḥurūf al-Maʻanī* (perbedaan terjadi pada huruf yang memiliki kandungan makna yang berbeda).

Terjadinya bacaan ganda atau lebih menurut al-Rāzī yang kelima adalah disebabkan oleh perbedaan bacaan pada huruf yang sama-sama memiliki

⁵⁶Q.S. al-Baqarah: 213.

⁵⁷ al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 4 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 74.

kandungan makna yang berbeda. Seperti contoh perbedaan antara bacaan huruf "wa" dan "aw" "vang ada pada ayat berikut:

Dalam hal ini al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa, Mayoritas qurra' membaca "awa amina" dengan huruf waw yang diharokati fathah yang berarti "apakah dan", dalam hal ini waw berfungsi sebagai huruf ataf yang didahului oleh huruf *Hamzah istifhām* (yang menunjukkan arti tanya). Sehingga mavoritas qurra' memposisikan bacaan ini, serupa dengan ayat sebelum dan sesudahnya yang sama-sama menggunakan hamzah istifham. Pada ayat sebelumnya⁵⁹ "Afaamina ahl al-Qura" dan ayat sesudahnya ⁶⁰ " Awlam yahdi li al-Ladhīna yarithūna al-Arda".

Sedangkan Ibn 'Amir pada huruf ini membaca "aw amina" dengan waw sukūn yang berarti menunjukkan makna takhyir atau tanwi "atau". Bacaan yang diriwayatkan oleh Ibn 'Amir ini memberikan dua pengertian: 1) Huruf "aw" berarti "atau" yaitu memilih salah satu diantara dua perkara, seperti contoh: "Zaidun aw 'Umar jāa" (Zaid atau Umar yang datang). 2) Huruf "aw" berarti al-*Idrāb* yaitu pembatalan dari apa yang datang sebelumnya. Seperti contoh: "anā akhruju aw uqimu" (aku keluar atau muqim?), kemudian dipilihnya sikap: "Aku batalkan rencana keluar dan aku tetapkan untuk mukim". Hanya saja, bacaan "aw" di ayat ini tidaklah menunjukkan arti pembatalan makna dari jumlah ayat

⁵⁸Q.S. al-A'rāf: 98.

⁵⁹Q.S. al-A'rāf: 97.

⁶⁰O.S. al-A'raf: 99.

yang pertama akan tetapi menunjukkan makna pertama yaitu *tanwī* atau *takhyīr*.⁶¹

Karena itu, al-Rāzī dalam hal ini menjelaskan adanya dua makna pada *qirā'ah* ganda yang memiliki satu kesatuan makna: " Apakah penduduk suatu negeri itu merasa aman atau tidak, azab Allah akan tetap ditimpakan pada mereka yang tidak beriman".⁶²

Keenam. Sebab *al-Taqdim* dan *al-Ta'khīr* (*qirā'ah* ganda terjadi karena pendahuluan kalimat dan pengakhiran).

Terjadinya bacaan ganda yang keenam menurut al-Rāzī adalah disebabkan oleh perbedaan bacaan antara taqdīm dan ta'khīr. Seperti contoh perbedaan antara bacaan هنيقتلون ويقتلون "فيقتلون ويقتلون"

al-Rāzī, dalam tafsirnya menjelaskan adanya *qirā'ah* ganda pada dua lafadz ini antara mana bacaan yang awal dan mana yang akhir (kedua). Imam Ḥamzah dan 'Ali al-Kisa'i membaca dengan mendahulukan *mabni maf'ul* "*fayuqtalūn*" dan mengakhirkan mabni *fā'il* pada lafadz berikut "*wa yaqtulūn*" yang memberikan arti: "Meskipun terdapat jumlah besar dari kaum muslimin) yang terbunuh dan gugur dalam medan perang ditangan kaum musyrikin, namun demikian itu tidaklah menyurutkan semangat kaum mukminin yang masih hidup untuk terus berjihad dan memerangi orang-orang kafir".

⁶¹ al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 7 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 195.

⁶²Ibid.,.

⁶³O.S. al-Taubah: 111.

Sedangkan jumhur *qurrā*' yang lain membaca dua lafdz tersebut dengan mendahulukan *mabnī fā'il* "*fayaqtulūn*" dan mengakhirkan *mabnī maf'ūl pada lafadz*" wa yuqtalūn".

Riwayat bacaan kedua ini, menunjukkan makna bahwa kaum mukminin akan terus menerus memerangi orang-orang kafir, meskipun berujung pada kematian syahid menimpa mereka. ⁶⁴

Dari dua bacaan diatas jelaslah, bahwa al-Rāzī menggabungkan antara dua bacaan dalam penafsirannya, tanpa membeda-bedakan antara keduanya.

Ketujuh. Sebab *al-Dhikr (penyebutan lafadz)* dan *al-Ḥadhf* (pembuangan huruf).

Terjadinya bacaan ganda menurut al-Rāzī yang ketujuh adalah disebabkan oleh perbedaan bacaan antara penyebutan lafadz atau pembuangan. seperti contoh pada kalimat " يستطيع ربك "65.

Dalam hal ini, al-Rāzī menuturkan adanya *qirā'ah* ganda pada ayat ini antara penyebutan lafadz *muḍāf* dan tidak.

al-Rāzī dalam hal ini berkata: al-Kisā'i membaca "tastaṭī'u" dengan huruf $t\bar{a}$ ', sedangkan lafadz "rabbuka" dibaca naṣb (fatḥah) dengan mengira-ngirakan lafadz mudhāf yang terbuang, yaitu lafadz: "suāla", sehingga jumlah asal dari susunan kalimat tersebut adalah dengan, mengira-ngirakan makna: "hal tastaṭīu suāla rabbika" artinya: "apakah kamu bisa meminta pada tuhanmu..?".

6

⁶⁴ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 8 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 156.

⁶⁵Q.S. al-Māidah: 112.

Sedangkan *qurrā*' yang lain membaca dengan huruf *yā*' pada kalimat "*yastaṭī'u*" dan membaca *raf'* (*ḍammah*) pada "*rabbukā*" yang berfungsi sebagai *fā'il*. Sehingga *qirā'ah* kedua ini tidak membutuhkan susunan kalimat perkiraan yang terbuang.⁶⁶

B. Contoh Sikap al-Tabari dan al-Razi Terhadap Qira'ah Ganda

1. Contoh Ta'n dan Tarjih al-Tabari Terhadap Sebagian Qira'ah Ganda

Sebagaimana diungkapkan diatas bahwa al-Ṭabarī dalam menyikapi qirā'ah ganda, adakalanya menolak (ta'n), mentarjih, menerima dan adakalanya tidak komentar apapun. Kecenderungan al-Ṭabarī dalam memilih sikap satu diantara empat diatas dapat dibaca melalui cara penafsirannya terhadap ayat-ayat yang memiliki kandungan qirā'ah ganda. Apapun sikap yang dipilih oleh al-Ṭabarī terhadap qirā'ah ganda, para ulama telah memasukkan beliau dalam golongan tā'inīn atau murajjiḥīn. Bukti bahwa beliau termasuk dalam kategori tā'in dan murajjiḥ dapat dilihat dari penggunaan istilah yang beliau gunakan dalam penafsirannya. Antara lain:

- a. "أعجب القراءتين إلي قراءة كذا" (dua bacaan yang aku kagumi adalah bacaan seperti ini)
- b. "وهذه القراءة هي الأعجب إلي" (dan bacaan ini adalah bacaan yang lebih aku kagumi)

66 al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 6 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 195.

.

- c. "وأصبح القراءتين في التلاوة عندي (dua bacaan yang laing shahih untuk dibaca menurutku adalah ini)
- d. "والصواب من القول والقراءة في ذلك عندنا" (perkataan dan bacaan yang benar pada demikian itu menurutku adalah bacaan ini)
- e. "والقراءة التي استجيزها هي كذا" (bacaan yang aku minta ijazah karenanya adalah bacaan ini).
- f. "هذه قراءة لا أستجيزها" (bacaan ini tidaklah aku minta ijazah)
- g. "فمن قرأ بكذا فقد أغفل أو فهو ذو غباء" (barang siapa yang membaca dengan bacaan ini, maka sungguh dia telah lalai atau orang bodoh). 67

Contoh Ta'n (penolakan) al-Ṭabarī dalam istilah yang digunakan untuk menolak salah satu dari $qir\bar{a}$ 'ah ganda yang dianggap bertentangan dengan kaedah bahasa Arab dan riwayat hadits, seperti bacaan yang ada dalam surat al-Nisā':1. Terkait dengan adanya $qir\bar{a}$ 'ah ganda, antara fathah dan kasrah. Dalam hal ini, al-Ṭabarī menolak adanya $qir\bar{a}$ 'ah kasrah pada lafadz "wa al-Arham" dalam komentarnya; 68

وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب، لأنها لا تَنسُق بظاهر على مكني في الخفض، إلا في ضرورة شعر، وذلك لضيق الشعر. وأما الكلام، فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق، والرديء في الإعراب منه. ومما جاء في الشعر من ردّ ظاهر على

⁶⁷Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an al-Qirā'āt* (Mesir: Dār al-Ma'rifah 2000.), 20.

⁶⁸al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 7 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 522.

مكنيّ في حال الخفض، قول الشاعر: نُعَلِّقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سُيُوفَنَا ... وَمَا بَيْنَهَا والكَعْبِ عُو طُ نَفَانفُ

"Bacaan kasrah dalam hal ini merupakan kalam yang tidak fasih menurut kaedah bahasa Arab, karena bacaan kasrah pada "wa al-Arḥām" asebagai isim zahīr tidak dapat diaṭafkan pada isim ḍamir "bihī" kecuali dalam keadaan darurat syi'ir. Adapaun ungkapan kalam biasa tidak ada alasan apapun bagi seseorang yang berbicara dengan menggunakan bahasa yang tidak disukai dan tergolong i'rab rendahan. Diantara bukti adanya penggunaan isim dhahir diatafkan pada isim dhamir sebagai darurat ada pada ungkapan sya'ir berikut:

Kami gantungkan pedang-pedang kami diatas tempat seperti pagar-pagar dan diantara pagar-pagar itu dan mata kaki terdapat tanah tandus yang mengandung udara segar". Kemudian beliau memutuskan pilihannya seraya berkata:

"Aku tidak member<mark>ikan ijazah</mark> bacaan pada orang yang ingin membaca ayat ini melainkan dengan bacaan *fatḥah* mimnya, yang didalamnya mengandung makna: Takutlah kalian terhadap keluarga jika sampai hubungan kalian terputus...".⁶⁹

Dari contoh penafsiran al-Ṭabarī terhadap lafadz pada ayat diatas jelaslah bahwa beliau benar-benar telah menunjukkan sikap *ṭa'n* terhadap salah satu diantara *qirā'ah* ganda yang telah disepakati ke*mutawātir*annya.

Sedangkan contoh *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṭabarī terhadap salah satu dari *qirā'ah* ganda, meskipun riwayat itu telah dikuatkan dengan adanya riwayat dari tabi'in, beliau tetap tidak menganggapnya sebagai *hujjah* yang kuat,

.

⁶⁹ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 7 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 523.

jika bacaan itu menurutnya sebagai bacaan yang lemah karena umumnya kesepakatan pendapat. Seperti contoh pada pada ayat: 222 dari surat al-Baqarah:

Dalam tafsirnya, al-Ṭabarī setelah menjelaskan adanya *qirā'ah* ganda pada ayat diatas, antara bacaan *takhfīf* dan *tashdīd*. Beliau mengutip tafsir yang dikemukakan oleh pakar tafsir dari kalangan tabi'in antara lain: Mujahid, Sufyan dan Ikrimah yang menafsirkan "Jangan menyetubuhi istri yang sedang haid sampai terputusnya darah haid".

"Dari Mujahid terkait dengan firman Allah: "Janganlah kalian mendekati mereka (para istri) sampai mereka dalam kondisi suci", ia berkata: maksudnya adalah berhentinya darah haid".

al-Tabarī menguatkan pendapat ini dengan mengemukakan riwayat dari Sufyān:

"Dari Sufyan, -atau Uthman b. al-Aswad- "Janganlah kalian mendekati mereka (para istri) sampai mereka dalam kondisi suci", maksudnya adalah sampai terputusnya darah dari mereka"

Tidak hanya berhenti sampai disitu, beliau menyebutkan riwayat lain dari 'Ikrimah:

"Dari Ikrimah terkait dengan firman Allah ta'ala: "Janganlah kalian mendekati mereka (para istri) sampai mereka dalam kondisi suci", dia berkata: sampai terputusnya darah".

Meskipun demikian, dengan adanya riwayat yang menafsirkan bahwa yang dimaksud adalah berhentinya darah haidh, al-Tabari tetap memilih pendapat yang berbeda dengan mengunggulkan yang sesuai dengan bacaan yang beliau cenderungi. Seraya mengungkapkan sebuah pernyataan tariihnya di antara *qirā'ah* ganda tersebut:

و أو لى القر اءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ: (حَتَّى يَطَّهَّرْنَ) بتشديدها و فتحها، بمعنى: حتى يغتسلن - لإجماع الجميع على أن حرامًا على الرجل أن يقرَب امرأته بعد انقطاع دم حبضها حتى تطهر

"Dua bacaan tersebut yang lebih benar adalah bacaan ber*tashdid* dan ber fathah, yang menunjukkan makna bahwa seorang suami boleh menyetubuhi istri jika sudah mandai dari haidh. Karena para Ulama telah sepakat bahwa haram hukumnya bagi suami mendekati (menyetubuhi) istrinya setelah ter<mark>putusnya darah</mark> haid sampai istri itu telah mandi suci".70

Dari contoh-contoh diatas dapat kita ambil kesimpulan bahwa al-Tabari adalah seorang mufassir yang nyata-nyata telah melakukan penolakan atau pentarjihan diantara salah satu dari qira'ah ganda. Hanya saja, menurut hemat penulis, apa yang dilakukan oleh al-Tabari bukanlah karena unsur kesengajaan untuk ingin membanding-bandingkan antara bacaan al-Qur'an kalamullah, akan tetapi beliau melakukan penolakan atau pentarjihan qira'ah adalah semata-mata karena anggapan beliau bahwa kedudukan salah satu dari riwayat bacaan menurutnya dianggap lemah dari unsur penilaian bahasa ataupun aplikasi penerapannya, baik dari riwayat hadits ataupun umumnya kesepakatan ulama,

⁷⁰ al-Tabarı, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān.* Vol. 4 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 384.

bukan karena masalah *qirā'at* yang telah disepakati ke*mutawatir*annya oleh ulama'. Hal ini terbukti ketika beliau mendapati lafadz yang *muttafaq 'alaih* (yang disepakati) dalam bacaan, beliau menerima apa adanya dan tidak menunjukkan sikap menentang dari bacaan yang telah menjadi kesepakatan para ulama *qurrā'*.

Karena itu, seandainya al-Ṭabarī hidup di masa generasi sesudahnya, yaitu generasi ulama yang menyepakati akan ke*mutawatir*an riwayat *qirā'āt sab'ah* dan '*ashrah*, pastilah ia tidak akan melakukan pen*tarjiḥ*an apalagi penolakan terhadap satupun riwayat dari *qirā'ah* ganda yang sudah disepakati oleh umat.⁷¹

Dari dasar inilah, alasan mengapa al-Ṭabarī bersikap menolak atau men*tarjih* terhadap sebagian *qirā'āt* atas sebagian yang lain, sebuah sikap yang dapat dipastikan bahwa beliau tidak melakukannya dengan sengaja.

2. Contoh Sikap Difā'al-Rāzī Terhadap Qirā'ah Ganda

Contoh sikap tegas *difā*' (pembelaan) al-Rāzī terhadap riwayat adanya *qirā'ah* ganda yang harus diterima keduanya, sebagai sanggahan terhadap ulama yang menolak maupun men*tarjīḥ* sebagian *qirā'ah* yang lain, dapat dilihat dari ungkapannya dalam tafsir surah al-Nisā':1

_

Ibn Mujāhid adalah seorang tabī'in yang petama kali menetapkan akan ke*mutawātir*annya riwayat *qirā'ah sab'ah*, pendapat ini telah diterima sepenuhnya dengan kespakatan oleh para ulama' dimasanya dan dimasa berikutnya. Lihat, Nabil Muhammad, *Ilm Qirā'āt* (Saudi: Dārat al-Malik 'Abd al-Azīz, 1423 H.), 334.

"Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya, kalian saling meminta satu sama lain".

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan sebagai berikut:

قرأ حمزة وحده { والأرحام } بجر الميم وأما الباقون من القراء فكلهم قرؤا بنصب الميم . أما قراءة حمزة فقد ذهب الأكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة ، قالوا : لأن هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز

"Hanya imam Ḥamzah (salah satu dari tujuh atau sepuluh imam) yang membaca kalimat "wa al-Arḥāmi" dengan membaca jārr (kasrah) nya huruf mīm. Sedangkan para jumhur dari para qurrā' semuanya membaca naṣb (fatḥah). Hanya saja, dalam hal ini bacaan imam Ḥamzah telah ditentang oleh kebanyakan pakar bahasa (ahli naḥw), mereka mengatakan bahwa qirā'ah Ḥamzah adalah fāsidah (tidak bisa dipakai), dengan alasan bahwa bacaan semacam ini berarti meng 'aṭafkan kalimat zāhir kepada kalimat damīr yang majrūr (dijārkan dengan huruf bi) sedangkan demikian ini tidak boleh (dalam kaedah bahasa)".

al-Rāzī dalam bantahannya terhadap pendapat mayoritas pakar nahw dan pendapat yang mendiskreditkan $qir\bar{a}$ 'ah Ḥamzah, menyimpulkannya dengan dua hal:

1. Apa yang dikatakan oleh mayoritas ulama' *naḥw* untuk menolak bacaan imam Ḥamzah tidak memiliki *ḥujjah* yang benar dan kuat untuk menggugurkan riwayat Ḥamzah yang sudah disepakati akan keimamannya sebagai salah satu dari *qurrā*' tujuh, dan kemutawatiran riwayatnya hingga sampai kepada Rasulullah saw.

-

⁷² al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 4 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 170.

Dari adanya dua bukti di atas, sebenarnya sudah dapat dianggap cukup untuk memenuhi syarat standarisasi akan kefasihan bahasa Arab, sehingga dapat dijadikan sebagai kaedah paten yang bisa dijadikan sebagai rujukan benar tidaknya bahasa Arab. Itu artinya, bahasa Arab harus memposisikan al-Qur'ān sebagai kiblat dalam segala aspek kaedah-kaedahnya, bukan malah sebaliknya. Oleh karena itu, alasan untuk menolak bahasa al-Qur'ān seperti yang dilakukan oleh pakar *naḥw* terhadap bacaan Ḥamzah merupakan sebuah teori kaedah bahasa yang lemah seperti lemahnya pertahanan rumah laba-laba yang tidak memiliki pondasi kokoh untuk bisa dipertahankan.

2. *Qirā'ah* dengan riwayat *jārr* (*kasrah*) pada huruf "*mīm*" nya lafadz "*wa al-Arḥām*" menurut al-Rāzī, dapat dibuktikan dengan dua hal: *Pertama,* bahwa bacaan tersebut mengira-ngirakan *takrīr al-Jārr* (terulangnya huruf *jārr*), sehingga seakan-akan kalimatnya berbunyi: "*tasā'alūna bihī wa bi al-Arḥamī*" artinya: "kalian saling meminta dengan namaNya dan dengan keluargamu". *Kedua,* bahwa kalimat *zāhir* seperti yang ada pada lafadz "*wa al-Arḥāmī*" ketika dibaca *jārr* (*kasrah*) karena di *'aṭaf*kan pada kalimat *ḍamīr* bukanlah sesuatu yang dianggap asing dalam penggunaan bahasa Arab. Sebagaimana contoh yang ditemukan dalam ungkapan sebuah bait sya'ir Arab⁷³

فاليوم قد بت تهجونا وتشتمنا ... فاذهب فما بك والأيام من عجب

_

⁷³ al-Mubarrad, Abu al-'Abbās Muhammad b. Yazīd, *al-Kāmil Fi al-Lughah Wa al-'Adab.* Vol. 3. (Mesir: Nahḍah Misr, t.th.) 39.

"Pada hari ini kamu tetap saja mencela dan memaki kami... Maka pergilah!!, tidak ada satu haripun yang pada dirimu mengagumkan".

Dari bait sya'ir di atas, tampaklah dengan jelas bahwa sikap penolakan terhadap *qirā'ah* al-Qur'ān, karena dianggap menyalahi tatanan kaedah bahasa Arab merupakan sikap yang sangat tidak berdasar. Anehnya, mereka tidak pernah mempermasalahkan susunan dan tatanan bait syi'ir di atas, tapi sebaliknya mereka menganggap *fasad* (buruk) bacaan al-Qur'ān yang telah diriwayatkan secara *mutawātir* dari Nabi saw. Padahal, maksud susunannya adalah sama, seperti halnya kalimat *zahir*nya "*wa al-Ayyāmi*" yang di *'ataf*kan kepada kalimat *damīr "bihi*".

Sebagaimana al-Rāzī dalam tafsirnya telah meluruskan pemahaman yang salah terkait dengan kaedah dan susunan bahsa Arab, ia pun juga melakukan bantahan atas argumen al-Zajjāj yang mengatakan bahwa bacaan *jārī*nya huruf *mīm* yang ada pada lafadz "*wa al-Arḥāmī*" merupakan bacaan *fāsidah* jika ditinjau dari segi makna, hal ini berdasarkan larangan Rasulullah saw. dalam sebuah hadits⁷⁴ terkait larangan sumpah dengan nama orang tua:

"Dari Ibn Umar ra. Dari Nabi saw. telah bersabda: ketahuilah barang siapa yang bersumpah maka janganlah bersumpah kecuali hanya dengan nama Allah. Dahulu

7.

⁷⁴ al-Bukhārī, *Shaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 13 (Istanbul: al-Maktabah al-Islāmīyyah, 1981 M.), 170. Muslim, *Shaḥīḥ Muslim.*, Vol. 3. (Beirut: Nashr Ri'āsah al-Buhūth al-'Islāmīyyah, 1400 H.), 1226.

orang-orang Quraish bersumpah dengan nenek moyang mereka, maka beliau bersabda: janganlah kalian bersumpah dengan nenek moyang (orangtua) kalian".

Menyikapi penolakan al-Zajjāj terhadap riwayat bacaan Hamzah yang dianggap menyalahi makna, al-Razi melakukan bantahan dengan mengatakan bahwa peng'atafan kalimat "wa al-Arhāmi" kepada lafadz Allah bukanlah menunjukkan arti sumpah yang dilarang. Akan tetapi makna yang dimaksud adalah untuk menjelaskan kebiasaan orang Arab, ketika mereka meminta bantuan kepada sanak-familinya dengan meng 'atafkan kalimat al-Rahim (sanak keluarga) kepada lafad Allah. Penyertaan nama sanak kerabat dengan nama Allah dilakukan dalam permintaan adalah semata-mata bertujuan untuk saling mengingatkan bahwa menyambung hubungan kekeluargaan dengan membantu antar sesama merupakan amanah dan perintah Allah swt. yang harus dijaga dan dilaksanakan. Seperti yang biasa diungkapkan dalam percakapan orang Arab ketika salah seorang di antara mereka meminta sesuatu kepada saudaranya yang lain seraya berkata: "as'aluka billahi wa al-Rahim" (aku meminta kepadamu dengan nama Allah dan sanak keluarga). Hal ini disebabkan, karena perintah untuk bertaqwa kepadaNya tidak terlepas dari kewajiban untuk menjaga hubungan baik dengan Allah dan sanak keluarganya, sebagai wujud dari implementasi dan konsisten mereka menyebut nama Allah dan menyebut nama al-Rahim (sanak keluarga).⁷⁶

Karena itulah, sanggahan al-Rāzī terhadap ulama yang menolak *qirā'ah* ganda dibangaun atas dua argumen:

7

⁷⁵ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 4 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 170.

⁷⁶ al-Alūsi, *Rūḥ al-Ma'ani Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm Wa Sab' al-Mathānī*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405 H), 33.

- a. Kaedah bahasa Arab tidak bisa mengalahkan kaedah *qirā'āt* yang telah dibaca oleh salah satu dari imam *qurrā' sab'* (tujuh imam) atau *a'shr* (sepuluh). Jika terjadi benturan antara keduanya antara bahasa dan *qirā'ah*, maka bahasa harus dikalahkan, hal ini disebabkan karena al-Qur'an telah mendapat legalitas dari Allah akan kefasihan dan kebenarannya, sebagaimana firman Allah : QS. al-Shu'aro' sedangkan bahasa yang biasa digunakan oleh orang-orang Arab tidak ada satupun jaminan akan keoutentikannya.
- b. Secara lahiriyah, riwayat-riwayat hadits memiliki ragam status yang berbeda menurut ijtihad para ulama hadits, mulai dari *shahīh*, *ḍaīf* hingga *mauḍū*'. Sedangkan riwayat bacaan al-Qur'an bukanlah hasil dari ijtihad para *qurrā*', akan tetapi para imam telah meriwayatkan secara *mutawatir* hingga Rasul saw. sehingga terjamin kebenaran dan keaslian bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an.

Karena itu, argumen yang dibangun atas dasar *qiyās* terhadap kaedah bahasa dan penyandaran pada hadits-hadits shahih sekalipun, tidak dapak mengalahkan kemutawatiran riwayat bacaan al-Qur'an.⁷⁷

Dari dasar pembelaan al-Rāzī terhadap riwayat *qirā'āt* seperti diataslah menunjukkan bahwa *qirā'āt* merupakan harga mati yang harus dijadikan sebagai kiblat bagi segala ilmu dan hendaknya dijadikan sebagai bahan rujukan dalam menetapkan kaedah-kaedah ilmu *naḥw*, *ṣarf*, tajwid bahkan dalam penafsiran, bukan malah sebaliknya.

⁷⁷ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 37.

Karena itulah, *qirā'āt* yang diriwayatkan dari imam tujuh atau sepuluh merupakan metode yang harus diterima secara *simā'ī* untuk diterima dan dijadikan sebagai dasar utama dalam mentafsirkan al-Qur'an dan istinbat hukum, tidak menggunakan metode *qiyās ijtihadi* dan dasar Bahasa Arab. Sebagaimana yang digunakan metode itu oleh al-Ṭabarī dan ulama tafsir lainnya.



BAB V

IMPLIKASI PENAFSIRAN ATAS *QIRĀ'AH* GANDA TAFSIR AL-ṬABARĪ DAN AL-RĀZĪ

A. Potensitas Qirā'ah Ganda pada Perbedaan Penafsiran antara al-Ṭabari dan al-Rāzī

Sebagaimana disebutkan pada bab-bab sebelumnya, begitu pula dengan banyaknya contoh yang telah dipaparkan bahwa yang dimaksud dengan *qirā'ah* ganda adalah bagian utama dari *sab'ah aḥruf* merupakan ragam riwayat *qirā'ah* (bacaan) yang tidak keluar dari tujuh *ikhtilāf* (perbedaan) dalam tata bahasa Arab yang disandarkan pada Rasul saw. Yaitu tujuh perbedaan yang terdiri dari: 1) Perbedaan kata benda dalam bentuk *mufrad, mudhakkar* dan cabang-cabangnya seperti *jama', ta'nīth*, dan *tathniyah*. 2) Perbedaan dari segi *i'rāb* (ḥarakat akhir kata). 3) Perbedaan dalam *taṣrīf* (perubahan bentuk kalimat). 4) Perbedaan dalam *taqdīm* (mendahulukan) dan *ta'khīr* (mengakhirkan). 5) Perbedaan sebab adanya penambahan dan pengurangan. 6) Perbedaan dalam segi *ibdāl* (penggantian huruf). 7) Perbedaan *lahjah* seperti pembacaan *tafkhīm* dan *tarqīq, fatḥah* dan *imālah, idhhār* dan *idghām*.¹

Dari tujuh perbedaan bacaan di atas, hanya terdapat satu poin terakhir yang sama sekali tidak melahirkan perbedaan makna dan penafsiran, tidak pula

¹Ibn Qutaibah, Abu Muḥammad 'Abd Allah b. Muslim b. Qutaibah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* (Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyyah, 1401 H.), 36.

memiliki kandungan makna dalam penafsiran ganda, hanya saja berfungsi untuk mengisyaratkan akar asal huruf dari terjadinya perubahan, yaitu perbedaan qirā'ah dari sisi lahjah (dialek). Meskipun demikian, perbedaan bacaan lahjah yang disahkan oleh al-Qur'an bukan berarti hanya sekedar perbedaan riwayat semata tanpa ada tujuan. Akan tetapi, hakikatnya perbedaan lahjah itu, dapat berfungsi untuk mengisyaratkan akar asal kata dari terjadinya perubahan bentuk rasm dan bacaan yang ada dalam mushaf. Seperti bacaan dari bacaan fathah, imalāh dan taqlīl pada huruf mad (panjang alif) yang mengiringi harokat fatḥah yang mengandung huruf ya' (dhawāt al-Yā') pada lafadz: العثور mad fatḥah pada lafadz ini dibaca fatḥah murni oleh: Qalun, Ibn Kathir, Abū 'Amr, Ibn 'Āmir dan 'Āṣim. Sedangkan Ḥamzah dan 'Alī al-Kisā'ī membaca imālah. Kemudian Warsh salah satu bacaannya membaca Taqlīl.

Dari tiga berbedaan dialek disini sama sekali tidak berimplikasi pada penafsiran, baik penambahan makna, perbedaan dan sinonim. Akan tetapi semata-mata untuk menunjukkan asal huruf yang telah berubah disebabkan mengikuti wazan fi'il maḍi (bentuka kata kerja yang menunjukkan arti lampau).

Dengan demikian jelaslah bahwa perbedaan bacaan dari segi *lahjah* merupakan pebedaan bacaan yang sama sekali tidak berpotensi pada perbedaan makna. Karena hakikatnya perbedaan *lahjah* hanyalah terjadi disebabkan oleh bermacam-macamnya dialek yang terjadi diantara suku dan bangsa Arab yang memiliki greogafis yang sangat luas, sehingga masing-masing kabilah mempunyai dialek yang berbeda dengan yang lainnya. Seperti contoh lain dari

perbedaan bacaan *ishmām* pada kata "*qīla*". Kalimat ini memiliki *qirā'ah* ganda dari segi *lahjah*, yaitu antara kasrah *maḥd* (murni) dan *isymām* (bercampurnya *harakat kasrah* dan *ḍammah*)².

Bacaan *ishmām* disini meskipun tidak memiliki perbedaan makna karena adanya perbedaan bacaan dengan bacaan kasrah murni, namun di dalamnya memiliki kandungan *bayān* (penjelasan akar asal kata), bahwa asal kata *qīla* adalah *quwila* mengikuti *wazan fu'ila* yang berarti *mabnī majhūl*, sehingga didatangkan bacaan *isymām* untuk mengisyaratkan asal kata.

Sedangkan perbedaan *qira'ah* dari sisi *ibdal* (macam-macam perbedaan yang keenam) adakalanya tidak mendatangkan perbedaan makna dan ada pula yang mendatangkan perbedaan makna dan tafsir.

- 1. *Ibdāl* yang tidak mendatangkan perbedaan makna (seperti perbedaan dari segi *lahjah*) adalah disebabkan oleh adanya bacaan *ibdāl* hanyalah terjadi pada huruf hamzah yang dirubah bacaannya antara menjadi huruf *wāw*, *yā'* atau *alif* tergantung dari harokat sebelumnya:
 - a. Huruf hamzah berubah menjadi *alif* jika huruf sebelumnya fathah, seperti contoh مَأَنْذُر تهم huruf hamzah kedua pada kalimat mempunyai perbedaan bacaan antara *taḥqīq*, *ibdāl* dan *tashīl*. Qalun dari Imam Nāfi', Ibn Kathīr dan Abū Amr membaca *tashil* (bacaan antara *alif* dan *fathah*) hamzah

•

²Abd. Fattāḥ al-Qāḍi, *al-Budūr al-Zāhirah* (Kaero: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah al-

^{&#}x27;Ilmiyyah, t.th.), 21.

kedua. Warsh membaca *Ibdāl* dengan huruf alif. Sedangkan *qurrā'* yang lain membaca *tahqīq.*³

- b. Huruf hamzah berubah menjadi wāw jika huruf sebelumnya dammah, seperti contoh qirā'ah riwayat Warsh, al-Sūsī dan Ḥamzah husus ketika waqf pada lafadz "yu'minūna", dibaca ibdāl dengan wāw, karena posisi hamzah sukun jatuh setelah harokat dommah. Sedangkan qurrā' yang lain membaca dengan hamzah sukun.
- c. Berubah menjadi *yā'* jika huruf sebelumnya *kasrah*, dan berubah menjadi *alif* jika sebelumnya *fatḥah*. yang sesuai atau searah dengan harokat sebelumnya. Perubahan huruf hamzah itu terjadi adakalanya menjadi perubahan total dan adakalnya pula perubahan tidak total yang biasa disebut dengan bacaan *tashīl*.⁵

Contoh-contoh *ibdāl* diatas semuanya tidak berpengaruh sedikitpun pada penafsiran.

2. Perbedaan *qirā'ah* dari segi *ibdal* yang terdiri dari huruf selain Hamzah dapat mendatangkan perbedaan makna. Seperti contoh kalimat ننشرها terdapat dua bacaan pada lafadz ini. Ibn 'Āmir dan ulama' Kūfah membaca dengan huruf

.

³ al-Shātibī, al-Qāsim b. Fīrruh b. Khalaf b. Ahmad, *Matn al-Shāṭibī al-Musammā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fī al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1417 H.-1996 M.), 15. ⁴Ibid., 17.

⁵ Ibid., 18.

نشزها sehingga berbunyi ننشزها, sedangkan para qurra' yang lainnya membaca deng huruf د. 6

Pada bacaan *ibdāl* seperti contoh di atas mengisyaratkan bahwa penggantian huruf dari zay ke ra' menujukkan adanya perbedaan makna. Bacaan dengan huruf zāy menunjukkan makana: نرفعها yang berarti Kami mengangkatnya., sedangkan dengan ra' menunjukkan makna: نبعثها yang berarti dibangkitkan hidup setelah kematian.

Adanya *qirā'ah* ganda dari sisi *ibdāl* huruf selain hamzah seperti contoh diatas merupakan bacaan yang dapat berimplikasi pada perbedaan makna dan bisa juga dikompromikan, sehingga menjadi makna sinonim. dalam surat al-Baqarah: 259 yang ada pada kalimat "*nunshizuhā*" diatas dapat pula dibaca dengan "*nunshiruhā*". Pada kalimat ini terdapat *qirā'ah* ganda yang berpotensi pada berbedaan makna, antara makna "Kami mengangkatnya" dari lafadz "*nunshizuhā*", dan arti "Kami sebarkan" dari *qirā'ah* "nunshiruhā". Dari dua makna yang berbeda karena adanya *qirā'ah* ganda, dapat dikompromikan menjadi satu makna sinonim, menjadi "Kami hidupkan kembali dengan menyusun tulang belulang keledainya".

Adapun perbedaan lima macam dari tujuh bacaan yang terjadi di atas, semuanya hampir berpotensi melahirkan satu diantara tiga opsi makna, yaitu

-

⁶ Ibid 42

⁷ Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Beirut: Muassasah al-Risālah 1418 H.), 144.

⁸ Lihat al-Shaṭibī dalam *matan* baitnya disebutkan: وننشزها ذاك وبالراء غيرهم (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996 M.), 42.

antara memberikan makna sinonim, atau penambahan makna, atau bahkan memberikan makna berbeda.

Contoh potensitas *qirā'ah* ganda terhadap tambahan makna, seperti firman Allah dalam surat al-Fātiḥah: 4, yang ada pada lafadz "*māliki*". Terdapat *qirā'ah* ganda pada lafadz ini, antara bacaan "*mā*" dibaca panjang dan "*ma*" yang dibaca pendek. Para ulama tafsir menegaskan adanya makna ganda dari gandanya *qirā'ah* pada lafadz ini. Ketika "*mā*" dibaca panjang, maka "*mālikī*" berarti memiliki. Artinya, Dialah Allah yang memiliki atau menguasai (hari pembalasan), sedangkan *qirā'ah* yang menggunakan pendeknya "*ma*", maka "*malikī*" menunjukkan arti dan merajai. Maksudnya: "Dialah Allah yang menguasai dan merajai hari pembalasan".

Contoh potensitas *qira'āh* ganda terhadap makna yang berbeda, seperti firman Allah dalam surat al-Taubah:12 pada kalimat "*Iā Aimāna*¹¹, pada lafadz ini, huruf hamzah di baca *fatḥah* oleh *jumhūr qurrā*' yang berarti "Sesungguhnya kaum musyrik itu adalah orang-orang yang tidak mau menjaga sumpah perdamaian dari apa yang telah mereka ucapkan", sedangkan huruf hamzah yang dibaca kasrah oleh Ibn 'Āmir menunjukkan arti "mereka tidak mempunyai iman". Meskipun memiliki makna yang berbeda, namun hakikatnya dapat dikorelasikan

.

⁹ Pada kalimat ini terdapat *qirā'ah* ganda, antara panjang dan pendeknya huruf *mīm* pada مالك sebagaimana disebutkan dalam matan *al-Shāṭibiyyah*: ومالك يوم الدين راويه ناصر (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996 M.), 9.

¹⁰Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍīm*, Vol. 1 (Damaskus: Muassasah Qurṭubah wa Maktabah Aulād al -Sheikh li al-Turāth, 2000 M.), 76.

¹¹ Dalam matan *al-Shāṭibiyyah* disebutkan adanya dua bacaan tersebut: وَيُكُسْرُ لاَ أَيْمَانَ عِنْدَ ابْنِ عَامِرٍ (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996 M.), 46.

antara keduanya, yaitu "Sesungguhnya orang yang mengingkari sumpah adalah disebabkan mereka tidak mempunyai iman".

Dari lima poin perbedaan *qirā'ah* di ataslah merupakan akar adanya perbedaan penafsiran yang terjadi antara al-Tabarī dan al-Rāzī dalam menyikapi *qirā'ah* ganda. Yaitu, antara pendapat yang mengatakan bahwa tidak semua *qirā'ah* itu dapat diterima kecuali harus melalui proses *tarjīḥ*, dan pendapat yang mengatakan harus menerima semua riwayat *qirā'ah*, meskipun berimplikasi pada berbilangnya pemahaman dan penafsiran seperti pendapatnya al-Rāzī dan imamimam *qirā'āt*.

Dengan demikian penelitian ini juga menolak tesis yang diajukan Theodor Noldeke dan Ignaz Goldziher. Noldeke berpendapat bahwa perbedaan qirā'ah muncul disebabkan oleh karakteristik penulisan Arab kuno yang tidak memiliki titik dan harakat, sehingga tidak memberikan kejelasan cara baca. Pendapat ini kemudian diikuti oleh Goldziher dengan tuduhan bahwa ragam qirā'ah merupakan karya manusia dan terdapat inkonsistensi di dalamnya, sehingga qirā'ah tidak dapat diyakini kebenarannya. Menurut hasil penelitian ini, perbedaan ragam qirā'ah dihasilkan dari perubahan-perubahan bentuk kata yang biasa terjadi dalam pembentukan kata dalam bahasa Arab, dan tidak memiliki kaitan dengan tradisi penulisan Arab kuno maupun ijtihād (karya manusia). Sedangkan keabsahan dari qirā'ah dibuktikan dengan jalur sanad yang mutawātir sehingga keabsahannya tidak dapat diragukan.

B. Implikasi Penafsiran Qirā'ah Ganda pada Ayat-ayat Hukum

Sebagaimana dikemukakan di atas, bahwa hakikat perbedaan penafsiran yang berbilang terhadap *qira'ah* ganda yang terjadi antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī hanya seputar masalah ayat-ayat hukum. Yaitu perbedaan penafsiran yang berkaitan dengan masalah *furū'iyyah* bukan aqidah atau yang disebut dengan *uṣūliyyah*. Karena itu, peneliti menganggap sangat perlu untuk mengadakan penghitungan jumlah surat dan ayat yang di dalamnya mengandung ayat-ayat hukum yang memiliki *qirā'ah* ganda, sehingga akan menjadi bahasan dalam menafsirkan al-Qur'an yang komprehensif melalui sikap dan penafsiran al-Rāzī dan al-Ṭabarī yang didukung oleh penafsiran sebagian ulama tafsir yang lainnya.

Adapun *qirā'ah* ganda yang berimplikasi pada penafsiran ganda dalam al-Qur'an yang terkait dengan ayat-ayat hukum telah penulis temukan terdiri dari 7 (tujuh) bahasan: 1- Ibadah, terdiri dari 9 (sembilan) masalah. 2- Muamalat, terdiri dari 2 (dua) masalah. 3- Nikah, terdiri dari 10 (sepuluh) masalah. 4- *Hudūd*, terdiri dari 2 (dua) masalah. 5- Jihad, terdiri dari 10 (sepuluh) masalah. 6- *Kaffarāt* dan Aiman, (tebusan dan sumpah) terdiri dari 3 (tiga) masalah. 7- Qadha', (Penetapan hukum) terdiri dari 3 (tiga) masalah.

Dari 7 pokok bahasan fiqh tersebut, terdapat 38 ayat yang memiliki bahasan khusus tentang hukum *shar'i* dalam al-Qur'an.

Berikut rincian pemaparan pengaruh *qira'ah* ganda yang berpotensi pada perbedaan penafsiran ganda menurut pandangan al-Ṭabarī dan al-Rāzī dalam masalah-masalah fiqh yang telah penulis temukan dalam ayat-ayat hukum:

1. Ayat-ayat Tentang Fiqh Ibadah

a. Membasuh atau Mengusap Kaki Dalam Wudlu

Firman Allah swt dalam surat al-Māidah: 6

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah muka kalian dan tangan kalian sampai dengan siku, dan sapulah kepala kalian dan (basuh) kaki kalian sampai dengan kedua mata kaki ..."

Pada ayat di atas, terdapat *qirā'ah* ganda pada lafadz "*wa arjulakum*". Sebagaimana dituturkan oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya:

"Dengan tegaknya kaki-kaki kalian (sholat berjama'ah), maka ridhoNya akan menyeluruh untuk meninggikan derajat kalian".

Maksudnya Ibn Amir, al-Kisāi dan Hafs membaca dengan harakat fathah pada huruf *lam* nya "*wa arjulakum*", sedangkan selain dari tiga imam diatas (Nafi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr, Shu'bah, Hamzah dan Ali al-Kisā'i membaca

.

¹² al-Shāṭibī, Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab' (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 49.

kasrahnya huruf *lam "wa arjulikum*" sebagai lafadz yang di*ataf* pada lafadz "*biru'ūsikum*".

Adapun argumen adanya bacaan *fatḥah* pada "*wa arjulakum*" dapat dilihat adanya riwayat dari Abdullah b. Umar ra, ia berkata: Suatu saat aku bersama Hasan dan Husain sedang membaca al-Qur'an berada di dekatnya Ali b. Abi Ṭalib, pada waktu itu banyak orang sedang sibuk dan tidak memperhatikan bacaan kami. Disaat kami membaca "*wa arjulakum*" dengan *ḥarakat fathah* huruf *lam*, tiba-tiba ada yang menegur kami, agar kami membaca dengan *harakat kasrah* pada *lam* nya "*wa arjulakum*". Kemudian Ali b. Abi Ṭalib meluruskan perdebatan kami, seraya berkata: Tidaklah seperti yang kalian katakan. Bacaan yang benar adalah dengan bacaan *fatḥah* pada lam "*wa arjulakum*". Kemudian ia menjelaskan alasan bacaan *fatḥah*: Ayat ini termasuk contoh bacaan *taqdim* (mendahulukan) dan *ta'khir* (mengakhirkan) dalam gaya bahasa arab. ¹³

Sedangkan argumen yang membaca harokat kasrah huruf *lam* nya sebagai lafadz yang *ma'ṭūf* pada lafadz "*biru'usikum*". Hal ini didasari atas perkataan Ibn Abbas: Dalam wudlu terdapat dua basuhan dan dua usapan.¹⁴

Menurut al-Rāzī: Bacaan *kasrah* pada lafadz "*wa arjulakum*" menunjukkan bahwa lafadz ini di*aṭaf*kan pada lafadz "*ru'ūs*" sebelumnya, yaitu lafadz untuk memberikan makna: "Sebagaimana wajibnya mengusap kepala saat wudlu, demikian juga diwajibkan mengusap kaki".

-

¹³ al-Suyūṭi, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 2 (Damaskus: Dār al-Marifah, 2001), 262.

¹⁴ Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1999), 222.

Sedangkan bacaan *naṣb* yang berharakat *fatḥah*, karena mengikuti kedudukan asal lafadz *ma'ṭūf 'alaih* pada lafadz "*biru'ūsikum*" yang sesuai *i'rab*nya adalah sebagai *naṣb* karena berfungsi sebagai *maf'ūl bihī* yang di*jārr*kan dengan huruf jarr berupa Ba'. Sedangkan lafadz "*wa arjulakum*" dikembalikan pada posisi asal sebagai *maf'ūl bihī* tanpa disertai huruf *ba*' dari huruf *jārr*.

Sedangkan penafsiran kedua, lafadz "*wa arjulakum*" di*aṭaf*kan pada lafadz "*wujūhakum*" sebagai *maf'ūl* tanpa disertai huruf *jārr*. Karena itu, bacaan kedua ini menunjukkan kewajiban membasuh kedua kaki hingga kedua mata kaki. ¹⁵

Menurut al-Ṭabarī dalam tafsirnya, ia men*tarjih* adanya *qirā'ah* ganda pada lafadz di atas dengan mengatakan: Pendapat yang benar dari dua *qirā'ah* di atas adalah *qirā'ah* yang menunjukkan arti mengusap yaitu *qirā'ah* dengan kasrah. Sebagaimana keumuman perintah mengusap wajah dengan debu ketika bertayammum.¹⁶

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

Membasuh kedua tapak kaki hingga mata kaki merupakan salah satu kewajiban dalam berwudlu, berdasarkan bacaan *mutawātir* dengan *fatḥah lam*nya dari kalimat "*wa arjulakum*" yang juga dikuatkan dengan teks-teks hadith yang dipastikan akan ke*ṣaḥiḥ*annya.

¹⁶al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 10

(Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 61.

_

¹⁵al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 487

Imam Ahmad, Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadith dari Abdullah b. Umar berkata: Rasulullah dalam sebuah perjalanan berada di belakang, kemudian beliau menjumpai kami telah kelelahan dan masuk waktu ashar, mulailah kami berwudlu dan mengusap kaki kami. Kemudian beliau berteriak dengan suara lantang, sungguh celaka tumit-tumit yang terkena api neraka (dua atau tiga kali). 17

Karena itulah golongan ahli sunnah dan jama'ah sepakat memakai pendapat ini, mereka tidak memiliki pendapat lain berkaitan dengan kewajiban membasuh kedua kaki.

Sedangkan *qirā'ah mutawatirah* dengan kasrah yang merupakan bacaan Ibn Katsir, Abu Amr, Hamzah dan Syu'bah, bisa diartikan sebagai syariat mengusap pada dua *khuf* (alas kaki terbuat dari kulit yang menutup seluruh bagian kaki yang harus dibasuh saat wudlu).

b. Sentuhan Yang Membatalkan Wudlu

Firman Allah dalam surat al-Maidah: 6 dan al-Nisa':43

"Atau kalian menyentuh wanita, sedangkan kalian tidak mendapati air. Maka bertayamumlah dengan debu yang suci, usaplah wajah dan tangan kalian ..."

-

¹⁷al-'Asqalanı, Ahmad b. 'Ali b. Hajar, *Fatḥ al-Bārī Fi Sharḥ Ṣahṛḥ al-Bukhārī*, Vol. 1. (Damaskus: Dār al-Ma'rifah, 2001), 294.

Imam Ḥamzah dan Ali al-Kisā'i membaca "awlāmastum al-Nisa'ā' tanpa huruf alif pada lafadz "lamastum". Sedangkan bacaan selain dari dua imam tersebut membaca panjang huruf lam nya "lāmastum" dengan alif.

Adanya *qirā'ah* ganda pada lafadz tersebut telah dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam matannya:

"Dan bacalah pendek lafadz "*lamastum*" yang ada di surat al-Nisā' dan surat dibawahnya (al-Maidah) oleh Ḥamzah dan Kisa'ī".

Adapun argumen yang membaca "awlamastum al-Nisa'ā" tanpa huruf alif pada lafadz "lamastum" adalah untuk menunjukkan makna khusus atas perbuatan (menyentuh) yang berlaku bagi laki-laki bukan perempuan. Sehingga memberikan arti bahwa kata al-lams pada ayat ini menunjukkan makna bahwa sebatas sentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan (bukan jima' seperti memegang, mencium dan memeluk) sudah dapat membatalkan wudlu. Sebagaimana hal serupa telah diungkapkan oleh Ibn Umar bahwa, kata al-Lams adalah sentuhan laki-laki pada wanita selain jima', yang dimaksud adalah dengan tangan. Pendapat telah didukung oleh Ibn Mas'ud, Said b. Jubair, Ibrahim dan al-Zuhri. ¹⁹

1

¹⁸al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 48.

¹⁹Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1999), 206.

Sedangkan *qirā'ah* yang membaca dengan *alif* menunjukkan arti *jāma'tum* (kalian bersetubuh). Hal ini disebabkan asal kata *Mulāmāsah* dalam bahasa Arab itu tidak mungkin terjadi, melainkan harus melibatakan dua orang, yaitu antara suami dan istri yang saling menyentuh yang berarti bersetubuh. Adapun *ḥujjah* dari *qirā'ah* ini diambilkan dari tafsirnya Ali b. Abi Ṭalib, ia mengatakan bahwa "*lāmastum*" adalah *Jāma'tum*, sebagai ungkapan dengan kata *kināyah* (sindiran). Diriwayatkan pula dari Ibn 'Abbas bahwa "*lāmastum*" menurutnya adalah: *al-Ghashyān wa al-Jimā*' (menyetubuhi dan menjima'). Seraya Ibn Abbas berkata: Sesungguhnya Allah adalah tuhan yang maha mulya yang menggunakan kata *kināyah* pada kata: *al-Rafath, al-Mulāmasah, al-Mubāsharah, al-Taghashshi dan al-Ifāḍah* yang semuannya itu berarti jima'.

al-Rāzī dalam tafsirnya mengatakan: Adanya *qirā'ah* ganda pada lafadz "*lāmastum*" (dibaca pendek dan panjang huruf *lam*nya "*lāmastum*") yang berimplikasi pada dua penafsiran diantara para ulama ahli tafsir:

- a) Ibn 'Abbas, al-Hasan, Mujāhid, Qatādah, Abu Ḥanifah berpendapat bahwa "*lāmastum*" dibaca panjang huruf *lam*nya, yang mengandung makna bersetubuh. Sehingga, jika hanya bersentuhan kulit antara laki dan perempuan, maka tidak membatalkan wudlu. Wudlu seseorang hanya batal apabila bersetubuh.
- b) Ibn Mas'ūd, Ibn Amr al-Sya'bī, al-Nakhā'ī, Imam al-Syafi'ī berpendapat bahwa "*lamastum*" baik dibaca pendek atau panjang, menunjukkan arti bahwa bersentuhan kulit antara pria dan wanita baik

bersetubuh atau tidak menyebabkan kewajiban keduanya untuk berwudlu sebelum shalat.

Menurut al-Rāzī, Pendapat kedua ini dinilai lebih unggul daripada pendapat pertama. Adapun bacaan "lamastum" dibaca pendek lamnya menunjukkan arti bahwa kata "al-Lams" adalah sentuhan dengan tangan. Sedangkan bacaan kedua "lāmastum" dibaca panjang juga berasal dari lafadz yang sama yaitu "al-Lams", hanya saja dibaca panjang untuk mengikuti wazan "mufā'alah" yang berarti saling bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan, bukan jimak. Disamping itu pula, penyebutan hukum jimak telah dirinci pula diakhir ayat ini, sebagaimana firman Allah "wa in kuntum junuban faṭṭahharū". Sehingga mustahil terjadi penyebutan hukum yang berulang. Oleh karena itu, tidak ada tanāquḍ (bertentangan) antara dua bacaan yang sama-sama mutawātimya ini.

Karena itu, argumen yang dikemukakan oleh ulama' terkait dengan makna jimak, hakikatnya bukan dari kata "al-Lāmas" akan tetapi berasal dari kata "al-Mass" sebagaimana dituturkan dalam al-Qur'an, bahwa arti "al-Mass" adalah jimak. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah "wa in ṭallaqtumūhunna min qabli an tamassūhunna" dan ayat tentang hukum zihār dalam surat al-Mujadilah "min qabli an yatamāssā" a

Dengan demikian, menurut al-Rāzī dua makna yang berbeda di atas hakikatnya bukan karena perbedaan bacaan antara panjang dan pendeknya huruf

_

²⁰QS. al-Baqarah: 237

²¹OS. al-Mujadalah: 3

Lam pada kalimat "*lāmastum*", akan tetapi perbedaan pendapat terjadi hanyalah antara lafadz "*lāmastum*" diartikan dengan makna *haqīqī* atau *majāzī*.²²

Sedangkan al-Ṭabarī dalam tafsirnya mengemukakan bahwa, berkaitan dengan *qirā'ah* ganda pada lafadz "*lāmastum*" beliau memilih sikap untuk men*tarjih* antara dua *qirā'ah*. Dalam hal ini, beliau berpendapat bahwa diantara dua bacaan tersebut yang benar adalah bacaan panjang pada "*lāmastum*" yang berarti jimak merupakan satu diantara sebab batalnya wudlu. Pilihan bacaan panjang, disebabkan adanya sebuah hadith *ṣaḥīḥ* bahwa Rasulullah saw. pernah mencium dan mengecup salah satu istri beliau kemudian langsung shalat tanpa berwudlu lagi, padahal ayat diatas memerintahkan orang mukmin untuk berwudlu atau bersuci dari *ḥadath* besar.²³

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

1) Terjadi perbedaan pendapat diantara kalangan ulama' fiqh, bahwa penyebab batalnya wudlu seseorang adalah karena bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan. Namun yang menjadi kesepakatan diantara mereka adalah, sentuhan kulit tidak mewajibkan mandi janabah, selama tidak *inzāl* (terangsang yang menyebabkan keluarnya air sperma).

²² al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), .216.

²³ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 8 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 396.

2) Para ulama sepakat bahwa, mandi besar hukumnya wajib bagi seseorang yang telah *janābah* (telah terjadinya hubungan intim antara suami dan istri) sebelum mendirikan shalat.

Shalat di Maqam Ibrahim

Firman Allah dalam surat al-Bagarah: 125

"Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi m<mark>anu</mark>sia <mark>dan tem</mark>pat yang aman. dan Jadikanlah sebahagian magam Ibrahim tempat shalat, dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail: "Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang thawaf, yang i'tikaf, yang ruku' dan yang sujud".

Imam Nāfi' dan Ibn Āmir membaca lafadz "wattakhadhu" dengan harakat fathah pada huruf khā'. Sedangkan para imam yang lain, yaitu: Ibn Kathīr, Abū 'Amr al-Baṣrī, 'Āṣim, Ḥamzah dan 'Ali al-Kisā'i membaca "wattakhidhū" dengan harakat kasrah pada huruf khā'.

Sebagaimana adanya *qira'ah* ganda ini dijelaskan oleh imam al-Shatibi dalam matan baitnya:

"Dan lafadz wattakhidhū dibaca fathah kha'nya oleh Nafi' dan Ibn Amir"

²⁴ al-Shātibī, *Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 32.

Adapun makna dari bacaan Ibn Āmir dan Nāfi' yang membaca *fatḥah* adalah *fi'il madi*, untuk menunjukkan yang berarti untuk memberikan informasi atas apa yang terjadi telah dikerjakan oleh para pendahulu, dan ini hanya sebatas berita.

Sedangkan bacaan mayoritas *qurrā*' yang membaca kasrah adalah untuk mengisyaratkan kalimat perintah (amar) makna yang ditujukan pada umat ini agar menjadikan maqam Ibrahim sebagai tempat sholat, sebagaimana disebutkan adanya sebab turunnya ayat ini terkait dengan usulan Umar b. al-Khattab agar dijadikannya *muṣalfa*. Sebagaimana diriwayatkan dari Anas ibn Malik dari Umar ibn al-Khattab bahwa beliau berkata: "Keinginanku berkesuaian dengan firman Tuhanku pada tiga perkara; a) Wahai Rasulallah sesungguhnya istri-istrimu masuk bertamu kepada mereka orang yang baik dan orang yang buruk, tidakkah engkau meminta mereka untuk memakai tirai (hijab)? Maka turunlah ayat hijab. Aku juga berkata: Wahai Rasulullah tidakkah engkau menjadikan maqam Ibrahim sebagai tempat shalat, kemudian turunlah ayat ini "*wattakhidhū min maqāmi Ibrāhīma muṣalfa*" dengan menggunakan kata kerja perintah.²⁵

al-Rāzī, menjelaskan alasan dari adanya *qirā'ah* ganda pada kalimat "*wattakhidhū*" yang dibaca kasrah huruf *kha'*nya dan *fatḥah*. Adapun alasan dibaca kasrah pada huruf *kha*' antara lain karena:

²⁵Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*. Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiiyyah, 2001), 322.

- a) Di*aṭaf*kan (disandarkan) pada lafadz "*udhkurū ni'matī*" yang ada pada ayat sebelumnya: 122. Sehingga lafadz ini menjadikan seimbang dan berkesuaian dengan nada perintah Allah sebelumnya.
- b) Di*aṭaf*kan pada lafadz "*innī jā'iluka li al-Nāsî*" dalam ayat serupa: 124, yang berarti ketika Nabi Ibrahim telah sukses menyempurnakan kalimat-kalimat (berbagai cobaan), maka Allah berfirman kepadanya untuk memberikan balasan berupa dua hal: *Pertama, "innī jā'iluka li al-Nāsi*" dan *kedua, "wattakhidhū min maqāmi Ibrāhīma muṣalīā*".
- c) Perintah ini secara husus ditujukan kepada umat Nabi Muhammad saw, yang berarti kalimat ini merupakan jumlah *mu'tariḍah* (jumlah kata yang didatangkan untuk menengahi antara kata sebelum dan sesudahnya).

Sedangkan bacaan alasan dibaca *fatḥah* huruf *kha*'nya "*wattakhadhū*", adalah, berarti menunjukkan makna *ikhbār* atau pemberitahuan dari anak keturunan Nabi Ibrahim yang telah menjadikan maqam Ibrahim sebagai tempat shalat. Maka berarti waw lafadz "*wattakhadhū*" di*aṭaf*kan pada jumlah kata "*wa idh ja'alna al-Baita*".

al-Ṭabarī, dalam tafsirnya menunjukkan sikap *tarjiḥ*nya terhadap salah satu dari *qirā'ah* ganda, seraya berkata: Bacaan yang benar dari *qirā'ah* ganda ini adalah lafadz "*wattakhidhū*" huruf *kha*'nya di*kasrah* yang berarti perintah bagi

_

²⁶al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 2 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 336.

umat ini untuk menjadikan magam Ibrahim sebagai tempat sholat, bukan bacaan fathah.²⁷

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Shalat di makam Ibrahim merupakan syari'at umat terdahulu, sejak nabi Ibrahim hingga umat nabi Muhammad saw.
- 2) Syari'at menjadikan makam Ibrahim sebagai *mushalla* merupakan bukti adanya keterikatan agama yang sama antara agama Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad saw. dengan nabi Ibrahim..

d. Kategori Istri Yang Boleh Disetubuhi Setelah Suci dari Haid

Firman Allah dalam surat al-Baqarah: 222

وَ يَسْأَلُو نَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَز لُو النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرَ بُو هُنّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ ...

"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kalian menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kalian mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepada kalian ...".

Imam Nāfi', Ibn kathīr, Abū 'Amr Ibn 'Āmir dan Hafs membaca "hattāyaṭhurn" dengan takhfif (disukun huruf ṭa'nya) diambilkan dari kata "al-Tahārah". Sedangkan imam Ḥamzah, 'Ali al-Kisā'i dan Shu'bah membaca tashdid nya huruf ta' dan ha' pada kalimat "hatta yattahharn". Adapun makna yang terkandung pada bacaan sukunnya huruf $t\bar{a}$ mengisyaratkan bahwa lafadz

²⁷al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M), .33.

"ḥattā yaṭhurn" maknanya adalah "sampai berhenti darah haiḍnya kaum istri", karena kata "yaṭhurn" berasal dari jumlah kata: "ṭaharat imra'atun min ḥaiḍihā idha inqaṭa' al-Damu" (Seorang wanita yang haid itu dikatakan telah suci, ketika telah berhenti dari darah haidhnya).²⁸

Adanya *qirā'ah* ganda pada lafadz "*ḥattā yaṭhurn*" ini telah dirangkum pula oleh al-Shāṭibī dalam matannya:

"Kalimat yathurna huruf $t\bar{a}$ ' nya dibaca sukun dan $h\bar{a}$ ' nya di qammah tanpa tash $d\bar{d}$ dibaca oleh : Nafi', Ibn Kathir, Abu 'Amr, Ibn 'Amir dan Hafs".

al-Rāzī mengatakan: *Qirā'ah* ganda pada "ḥattā yaṭhurn" di atas menunjukkan adanya dua hukum yang berbeda. Dari bacaan takhfif (tanpa tashdīd) berarti darah haid seorang wanita sudah berhenti dan tidak keluar lagi, sehingga boleh didekati (disetubuhi oleh suami), sebagaimana adanya ungkapan kata Arab "ṭaharat imra'atun min haiḍiha" (seorang wanita telah suci dari haidnya). Sehingga kesimpulan makna dari bacaan takhfīf (sukunnya huruf tā') adalah: "Janganlah kalian mendekati mereka (istri-istrimu) sampai darah haidnya benar-benar telah berhenti. Sedangkan yang membaca dengan tashdīd memiliki makna "yataṭahharna" yang berarti benar-benar bersuci (mandi) dengan air" sebagaimana penyebutan kalimat berikutnya "faidhā taṭahharna" yang berarti apabila mereka telah bersuci, maka setubuhilah mereka.³⁰

²⁹al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 41.

_

²⁸ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997), 135

³⁰ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 302.

al-Ṭabarī, seperti biasa, menyikapi adanya *qirā'ah* ganda pada lafadz "*ḥattā yaṭhurn*" al-Ṭabarī mengatakan: Dari dua bacaan tersebut, yang benar adalah bacaan ber*tashdīd* dengan ber*fatḥah* huruf *tā'* nya, yang menunjukkan makna bahwa seorang suami hanya boleh menyetubuhi istri jika sang istri benarbenar telah berhenti dari haid dan sudah mandi. Pendapat beliau ini dikuatkan oleh adanya pendapat jumhur ulama yang mengatakan bahwa seorang wanita yang darah haidnya sudah berhenti, wajib baginya mandi suci.³¹

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Wajib bagi suami untuk menjaga jarak (tidak bersetubuh) dari istri yang sedang haid sampai darah haidnya berhenti dan telah disempurnakan dengan mandi suci.
- 2) Tidak mengapa bagi kaum suami untuk menyetubuhi istrinya setelah berhenti darah haid, meskipun belum mandi. Namun disunnahkan bagi wanita untuk bersuci terlebih dahulu sebelum bersetubuh.

e. Hukum Rafath, Fusūq dan Jidāl dalam Haji

Firman Allah swt dalam surat al-Baqarah: 197

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

³⁰al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 384.

"(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi, Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, Maka tidak boleh rafats, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji".

Ibn kathīr, Abū 'Amr membaca dengan raf' (tanwīn dammah) "rafathun" dan "fusūqun" pada ayat ini. Adapun jumhūr qurrā' selain dari dua imam diatas yaitu Nafi', Ibn 'Amir, 'Ashim, Hamzah dan 'Ali al-Kisa'i membacanya dengan nasb (fathah tanpa tanwin) "rafatha" dan "fusuqa"

Adanya qira'ah ganda pada ayat di atas telah dirangkum oleh al-Shātibī dalam matannya:

"Bacalah dengan *dammah tanwin* pada kata *rafathun* dan *fusūqun* sedangkan kata ketiga tidak dibaca seperti dua kata sebelumnya".

Abu Zar'ah menjelaskan alasan dari masing-masing qira'ah ganda pada ayat di atas: Para pemilik bacaan pertama (yang membaca *dammah*) memberikan argumen bahwa terdapat perkiraan lafadz yang tersembunyi pada dua lafadz yang terbaca dammah ini. Sehingga, meskipun lafadznya berbentuk informasi akan tetapi di dalamnya mengandung makna larangan: "Janganlah ada perkataan keji (yang mengarah pada hubungan intim antara suami istri), janganlah ada kemaksiatan saat pelaksanaan ibadah haji".

Sedangkan lafadz "walā jidāla" tidak dibaca rafa' seperti dua lafadz sebelumnya, justeru dibaca nasb adalah untuk menunjukkan arti, bahwa dalam pelaksanaan haji, telah disepakati dan tidak ada perdebatan untuk menentukan

³² al-Shātibī, *Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 33.

miqāt zamanīi haji (waktu pelaksanaan haji), yaitu tidak diragukan lagi bahwa ia dilaksanakan pada bulan dzulhijjah, sesuai dengan firman Allah "*al-Hajj* ashhurun ma'lūmāt".³³

Abū Ubaid al-Qāsim b. Salām pun juga menegaskan bahwa, adanya perbedaan bacaan diantara para *Qurrā*' karena mereka menjadikan firman Allah "falā rafasa walā fusūqa" mengandung makna larangan, yaitu tidak ada perkara atau perkataan keji dan tidak ada perbuatan kemaksiatan. Sedangkan kata "walā jidāla" semuanya sepakat untuk membaca fatḥah, hal ini disebabkan karena tidak diragukan lagi dan tidak ada perdebatan bahwa haji hanya dilakukan pada bulan dhū al-Ḥijjah.³⁴

Sedangkan para *qurrā*' yang lain menjelaskan, bahwa maksud dari bacaan fatḥah disini bermakna untuk meniadakan semua jenis perkataan atau perbuatan keji, kemaksiatan dan perdebatan. Yang menguatkan pendapat mereka adalah hadith yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas ra. yang mana beliau berkata: "*walā jidāla fī al-Hajj*" janganlah engkau berdebat dengan temanmu sehingga engkau membuatnya marah. ³⁵ Ibn Abbas tidak berpendapat seperti yang lain, akan tetapi ia menjadikannya sebagai larangan seperti halnya dua ungkapan sebelumnya, sehingga larangan terjadi pada tiga hal ini sekaligus. ³⁶

al-Rāzī: dalam tafsirnya menjelaskan adanya pengaruh perbedaan makna antara dua bacaan pada ayat ini: Adapun ketiga kalimat yang terbaca *naṣb* atau

.

³³ Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997), 124.

³⁴ Ibid...

³⁵ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997), 124.

³⁶ al-Suyūtī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 1 (Damaskus: Dār al-Marifah, 2001)..219.

fatḥah ketiganya, maka tidak ada masalah dari segi makna. Sedangkan yang membaca dua kalimat pertama *rafa'* dengan bertanwin dan kalimat ketiganya berharakat *naṣb* (*fatḥah*) adalah untuk menunjukkan bahwa bagi jamaah haji hendaklah lebih mengutamakan dalam perhatiannya secara ḥusus untuk meninggalkan debat mengalahkan perhatiannya pada *Rafath* dan *Fusuq*.

Hal ini disebabkan, karena *al-Rafath* merupakan ungkapan kata untuk isyarat pelampiasan syahwat. Begitu pula halnya dengan kata *fusūq*, merupakan ungkapan kata yang bertentangan dengan perintah Allah swt. agar berkata dengan perkataan yang baik³⁷, sedangkan *jidāl* juga demikian, sebagai kata-kata yang terucap untuk menentang kebenaran. Karena itu, para ulama ahli *mufassirin* menjelaskan bahwa bacaan dua kalimat awal yang sama-sama di*ḍammah* di dalamnya mengandung makna *nahi*, sehingga mengira-ngirakan makna: فلا يكون . Sedangkan kata *jidāl* yang tetap berḥarakat *fatḥah* mengirangirakan makna *nafī*. Sehingga kata *nafī* (berarti tidak ada *jidal*) merupakan kata yang lebih kuat keharamannya dari pada larangan *rafath* dan *fusūq* sebelumnya.³⁸

al-Ṭabarī: dalam hal ini, men*tarjih* dua bacaan yang ada dengan mengatakan: Bacaan yang membuatku kagum adalah bacaan *rafa'*nya dua kalimat awal pada kata *rafath* dan *fusūq* yang bertanwin keduanya, sedangkan kata *jidāl* dibaca *fathah*.³⁹

³⁷ Q.S. Al-Baqarah: 82.

³⁸ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 180.

³⁹ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 4 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 154.

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- Larangan keras melakukan hal-hal yang dapat menyakiti orang lain disaat melaksanakan ibadah haji, baik dengan tindakan ataupun dengan kata-kata.
- 2) Diantara jenis larangan keras bagi orang yang hendak melaksanakan ibadah haji adalah mampu menjaga diri agar tidak mengeluarkan katakata keji dan tidak melakukan fasik (kemaksiatan), lebih khusus lagi adalah berdebat.

f. Berburu Saat Ihram Haji Atau Umrah

Firman Allah swt. dalam surat al-Māidah: 95

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian membunuh binatang buruan, ketika kalian sedang ihram. Barangsiapa di antara kalian membunuhnya dengan sengaja, Maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya".

Para qurrā' dari Kūfah ('Āṣim, Ḥamzah dan 'Ali al-Kisā'i) membaca فجزاءٌ dengan tanwin dan meng iḍāfah kan مثل pada dengan dibaca ḍammah: فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم). Sedangkan Qurrā' yang lain membaca فجزاءُ مثل ما قتل من النعم).

Dua bacaan tersebut telah dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam matannya:

Adapun ulama yang me*rafa*'kan (men*ḍammah*kan) kedua kalimat pada ayat tersebut memberikan kandungan makna ayat: "Baginya (orang yang berburu saat ihram) balasannya (dendanya) adalah berupa hewan semisal dari yang telah dibunuh". Kata مثل (seperti) adalah sifat dari balasan, tapi boleh juga diartikan sebagai susunan *mubtada*' dan *khabar*, yaitu balasan dari perbuatan itu adalah seperti hewan yang dibunuh.

Sedangkan ulama yang membaca *idhāfah* pada kata sehingga dibaca *jārr (kasrah*), maka mengandung makna: "Balasannya, seperti hewan yang terbunuh adalah wajib baginya sebagai hukuman".

Dari dasar dua *qirā'ah* inilah, para ulama fiqih berbeda pendapat dalam menetapkan sanksi bagi pelanggar yang berburu saat berihram. Imam Abū Ḥanīfah berpendapat, bahwa jamaah haji yang membunuh hewan buruan maka dia harus menilaikan hewan yang dibunuh, kemudian bersedekah dengan nilainya hewan ternak untuk disembelih di Makkah, karena yang diminta hanyalah nilainya. Sebagaimana bacaan mayoritas *qurrā'*, yang membaca sambung (*iḍafah*) kecuali bacaan *qurrā'* Kūfah فجزاء مثل 41

Sedangkan imam al-Syafi'i memilih pendapat yang lebih fleksibel, bahwa seorang yang sedang ihram apabila membunuh hewan buruan, maka wajib

٠

⁴⁰ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 40.

⁴¹ Abi Zar'ah, *Ḥujjah al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997), 237. Lihat pula al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān* Vol. 6 (Kaero: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1864 M.), 309.

atasnya untuk berkurban seperti hewan yang terbunuh apabila ia mendapati hewan yang serupa, apabila tidak menjumpai hewan yang serupa, maka boleh baginya beralih ke nilai.⁴²

Tafsir al-Rāzī, seperti biasa al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan kedua *qirā'ah* yang ada di ayat ini dengan menggabungkan pemahaman diantara keduanya, sehingga mengandung arti : "Bagi pemburu harus menyembelih binatang yang sama dengan binatang yang dibunuh sebagai balasan atas pelanggaran".⁴³

Tafsir al-Ṭabarī, yang benar adalah bacaan yang membaca tanwin hamzah dari lafadz فجزاء dan membaca *Rafa*' lafadz مثل karena sanksi (جزاء) adalah مثل adalah عراء pada lafadz جزاء pada lafadz مثل.

Menurut Ulama yang membaca *iḍafah* itu berpendapat bahwa yang wajib seorang pemburu dalam keadaan *iḥram* adalah mengganti binatang yang diburu dengan binatang ternak (unta/sapi/kambing) yang sepadan. Padahal yang benar tidak demikian, melainkan yang wajib bagi pemburu adalah mengganti dengan binatang yang sama, berarti الجزاء adalah الجزاء yang diwajibkan oleh Allah bagi si pemburu dan berarti dua kalimat tersebut tidak bisa di*muḍaf*kan.⁴⁴

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

⁴² al-Khatīb al-Sharbinī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Vol.1 (Damascus: Dār Ibn Kathīr 1998 M.), .524. ⁴³ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 6 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 155.

-

⁴⁴al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 10 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 13.

- Sanksi bagi pemburu binatang ketika iḥram adalah menyembelih binatang yang sama, seperti binatang diburu dengan ketentuan dari orang yang adil.
- Jika tidak ditemukan binatang yang sama, maka harus diputuskan oleh orang yang adil

g. Tujuan Haji

Firman Allah swt. dalam surat al-Hajj: 29

"Kemudian, hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada pada badan mereka dan hendaklah mereka menyempurnakan nazar-nazar mereka dan hendaklah mereka melakukan melakukan thawaf sekeliling rumah yang tua itu (Baitullah)".

Imam Warhs, Qunbul, Abu 'Amr dan Ibn Amir membaca *lām kasrah* pada kalimat : (ثم لِيقضوا). Sedangkan Ibn Dhakwan dari Ibn Amir meriwayatkan bacaan *kasrah* pada dua kalimat berikutnya: (ولِيوفوا نذورهم وليطّوا). Adapun sisa *qurrā*' yang lain membaca sukun pada ketiga kalimat tersebut.

Adanya dua macam bacaan tersebut antara sukun dan *kasrah* telah dituturkan oleh al-Shāṭibi dalam matannya al-Shāṭibiyyah:

⁴⁵ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 56.

Adapun argumen yang membaca kasrah huruf *lām* dari tiga kalimat pada ayat diatas, jika ditinjau dari segi makna mengisyaratkan"tujuan akhir" dari pelaksanaan haji, yaitu diantara tujuan haji dan umroh seseorang adalah, agar mereka membersihkan segala kotoran, memenuhi *nadar* (janji), dan melaksanakan *tawaf* di ka'bah.⁴⁶

Sedangkan yang membaca dengan sukunnya huruf *lām* pada kalimat *fiʾīl* diatas, adalah untuk menunjukkan kata perintah. Sebagaimana makna dari *lām sukun* pada firman Allah swt berikut: (فليعمل عملا عملا عملا), begitu pula dengan contoh firman Allah: (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) dan firman Allah: (وليضربن بكم أحدا ولا يشعرن بكم أحدا) kesemuanya itu menunjukkan bahwa huruf *lām sukun* diatas mengandung makna "perintah".

al-Rāzī dalam tafsirnya mengatakan: Huruf *lām* yang ada pada tiga kalimat dari *fī'il muḍāri'* tersebut adalah *lām Amr* (berarti perintah Allah kepada jamaah haji). Meskipun dibaca dengan dua cara, dibaca sukun maupun *kasrah*. Dibaca *takhfīf* (*sukun lām*nya) oleh: Ibn Katsir, Nafi, dan mayoritas Ulama membaca *sukun*. Sedangkan Abū Amr membaca *lām*nya ketiga kalimat tersebut dengan dibaca *kasrah*.⁴⁷

Sebagaimana al-Ṭabarī mengatakan: Dua bacaan tersebut sama-sama benar dan masyhur, merupakan dua bahasa yang memiliki satu makna yaitu

⁴⁶ Ibn al-Jazari, *Taqrib al-Nashr* (Damascus: Dar al-Kutaibah, 1995 M.), 154.

⁴⁷al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 11 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 115.

perintah. Karena itu, memilih bacaan manapun diantara dua bacaan tersebut akan dianggap benar.⁴⁸

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Tujuan yang harus dicapai dari ibadah haji adalah membersihkan kotoran (*taḥallul*), memenuhi semua nadar, dan tawaf di Ka'bah (tawaf ifadah).
- Melakukan tiga perkara diatas merupakan rukun diantara rukun haji yang harus dipenuhi oleh jamaah haji.

h. Harta Yang Diinfakkan

Firman Allah swt. dalam surat al-Baqarah: 219

يَسَّلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۚ قُلْ فِيهِمَا إِثْمَ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكَبَرُ مِن نَّفَعِهِمَا ۖ وَيَسَّلُونَكَ مَاذًا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ ٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا ۗ وَيَسَلُّونَكَ مَاذًا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ ٱلْمَعْفَو ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيْتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir".

Abu Amr al-Baṣrī membaca (قل العفو) dengan rafa' (ḍammah pada huruf wāw), Sedangkan yang lain membaca (قل العفو) dengan naṣb (fatḥah pada huruf al-'afwu).

⁴⁸al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 18 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M), 616.

Adanya dua bacaan tersebut telah dirangkum oleh imam al-Shātibī dalam matan baitnya:

Adapun makna yang terkandung pada bacaan al-Basri yang membaca rafa' (dammahnya waw) menunjukkan, bahwa kata ini berfungsi sebagai mubtada' (permulaan jumlah) dalam sebuah ungkapan, sehingga mengisyaratkan sebuah makna yang terkandung: Katakanlah wahai Rasul, harta yang wajib diinfakkan adalah "al-'afwu".

Sedangkan yang lain menjadikan lafadz ini berkedudukan sebagai objek dari kata perintah yang diperkirakan yaitu infakkanlah *al-'afwa*.

Dua makna di atas sangatlah berdekatan, meskipun berbeda dari aspek i'rabnya. 50 Adapun makna kata al-'afwu yaitu lawan dari perkara yang berat dan sulit, dan ia adalah apa yang diinfakkan oleh seseorang tanpa memberatkan dan menyulitkan dirinya maupun keluarganya. Sedangkan kata al-juhdu yang merupakan lawan dari kata *al-'afwu* yaitu berinfak dengan sesuatu yang nantinya akan menyulitkan dirinya sendiri dan menguras seluruh hartanya. Sehingga ada diantara orang Arab yang berkata: (خذي العفو مني تستديمي مودتي) "Ambillah al-

Hudā, 1996), 33.

⁴⁹ al-Shātibi, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-

⁵⁰ al-Zamahshari, Abū al-Qāsim Mahmud b. 'Amr b. Ahmad, *al-Kashshāf 'An Haqāiq* Ghawāmidal-Tanzīl, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitb al-'Arabī, 1407 H.), 360.

'afwa dariku, maka engkau akan selalu melanggengkan kasih sayangku". Demikian juga dikatakan pada tanah yang datar sebagai *al-'afwu*. ⁵¹

Adapun syari'ah sedekah 'afw telah diangkat kewajibannya dan hanya menjadi perkara yang sunnah. Diangkatnya kewajiban ini yaitu dengan turunnya kewajiban menunaikan zakat dengan nisab yang telah ditentukan ukurannya. Ibn Ishaq dan Ibn Abī Ḥātim meriwayatkan bahwa ada sekelompok sahabat ketika diperintahkan untuk berinfak di jalan Allah mereka datang kapada Rasulullah dan berkata: "Sesungguhnya kami tidak mengetahui apakah nafkah yang diperintahkan kepada kami dari harta kami, dan harta apa yang harus kami infakkan? Kemudian Allah menurunkan (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) sebelum itu, ada salah seorang yang menginfakkan hartanya sehingga tidak mendapati lagi apa yang akan disedekahkan setelah itu, dan tidak pula dia mendapati apa yang bisa dimakan sehingga bisa bersedekah dengan makanannya. 52

Imam Muslim dalam kitab sahihnya meriwayatkan dari Abu Hurairah, Rasulullah bersabda:

"Sedekah terbaik yaitu ketika seseorang masih dalam kecukupan, mulailah dari keluarga yang menjadi tanggunganmu".

⁵²al-Shaukanī, Muhammad b. 'Ali b. Muhammad b. 'Abd Allāh, *Fatḥ al-Qadīr*, Vol. 1 (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1414 H.), 222.

-

⁵¹al-Zamaḥsharī, Abū al-Qāsim Maḥmud b. 'Amr b. Ahmad, *al-Kashshāf 'An Ḥaqāiq Ghawāmidal-Tanzīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitb al-'Arabī, 1407 H.), 360.

⁵³Muslim b. al-Hajjāj al-Naisabūrī, *Sahih Muslim*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Jīl, t.th.), 672.

al-Rāzī, berpendapat bahwa kedua bacaan diatas sama-sama menunjukkan makna yang benar. Beliau menjelaskan, yang membaca Rafa' kalimat العفُو berarti menjadi silahnya isim ينفقون bermakna الذي bermakna ذا sesuatu), sedangkan lafadz mausul. Sehingga mengandung asal kata: ماالذي ينفقون؟ هو العفُو Adapun yang membaca *Nasab* berarti menjadikan ماذا sebagai satu kalimah yang di*nasab*kan oleh lafadz ينفقون؟ ينفقون العفَو Sehingga mengandung asal kata: اي شئ ينفقون؟ ينفقون

al-Ṭabari, berpendapat bahwa kedua bacaan tersebut sama sama benar, karena artinya tidak ada perbedaan, hanya saja al-Tabari lebih condong pada pendapat yang membaca *Naṣab* karena mayoritas *Qurrā*' membaca *naṣab*nya 55 العفو kalimat

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Harta yang disedekahkan adalah harta yang lebih dari kebutuhan,
- 2) Wajib hukumnya bersedekah bagi siapapun yang telah mempunyai harta yang lebih dari kebutuhan.

Fidyah Dari Puasa Yang Ditinggalkan

Firman Allah dalam surat al-Bagarah: 184

أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتَ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّريضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَر فَعِدَّةٌ مِّنَ أَيَّامِ أُخَرَّ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينَ ۚ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّه ۚ وَأَن تَصُومُوا ْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

⁵⁴al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 282.

⁵⁵al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 4 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M), 347.

"(yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka Barangsiapa diantara kalian ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi Makan seorang miskin. Barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, Maka Itulah yang lebih baik baginya. dan berpuasa lebih baik bagi kalian jika kalian mengetahui".

Imam Nāfi' dan Ibnu 'Āmir membaca (فدية طعام مساكين) tanpa "فدية", dan lafadz "طعام" dibaca jarr (kasrah) tanwin pada lafadz sedangkan lafadz "مساكين dibaca dalam bentuk jamak, hanya saja Hishām membaca lafadz "miskin" dengan mufrad. Sedangkan Qurrā' yang lain membaca (فدية طعام <mark>مسكين) tanwīn</mark> pada kalimat dan *dammah* pada lafadz "طعام" sedangk<mark>an</mark> lafadz "*miskin*" dib<mark>ac</mark>a mufrad.

Dua bacaan tersebut sebagaimana telah dirangkum oleh Imam al-Shātibī dalam matan baitnya:

Adapun argumen Nafi' dan Ibnu Amir ketika memilih lafadz *jama*' bukan mufrad adalah berdasarkan firman Allah swt. pada ayat sebelumnya yang menggunakan khitāb jama' dalam firmanNya:

⁵⁶ al-Shātibi, Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab' (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 33.

يَّأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيَكُمُ ٱلصِّنيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبَلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَقُونَ, أَيَّامًا مَّعَدُودات ...

Bahwa tujuan diturunkannya ayat ini adalah untuk menjelaskan kepada hamba-hambaNya yang beriman tentang bagaimana hukum mereka yang tidak berpuasa di hari-hari yang telah diwajibkan atas mereka "ayyāman ma'dūdat". Karena itulah, kalimat (مساكين) dibaca jama' bukan dengan lafadz tunggal. Adapun ta'wīl ayat (وعلى الذين يطيقونه فدية) adalah menjelaskan kewajiban membayar fidyah bagi orang-orang yang tidak mampu berpuasa untuk diberikan kepada orang-orang miskin dari hari-hari yang dia tidak berpuasa.

Sedangkan argumen mayoritas *qurra* yang membaca *mufrad* pada "مساكين" adalah untuk memberikan penjelasan bahwa ketika disebutkan kata *mufrad* (yang menunjukkan arti satu), maka untuk menjelaskan atas hukum membayar *fidyah* pada setiap orang miskin sebagai ganti dari hari-hari di bulan Ramadlan yang ditinggalkan. Bukanlah penjelasan atas hukum tidak berpuasa di seluruh hari-hari di bulan Ramadan diambilkan dari penjelasan dari hukum tidak berpuasa pada satu hari. ⁵⁷

Dalam hal ini al-Rāzī menjelaskan bahwa, pada bacaan pertama dengan meng*idofah*kan lafadz طعام pada lafadz طعام mengandung dua pengertian:

-

⁵⁷ Abi Zar'ah, *Ḥujjah al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997 M.),124.

- a) Fidyah adalah dzat atau bendanya, sedangkan sifatnya adalah Ta'ām yaitu makanan. Ini termasuk kategori me*mudhof*kan *mausuf* pada sifat seperti kata مسجد الجامع.
- b) Fidyah adalah nama bagi ketentuan yang wajib. Sedangkan Ta'am adalah nama yang umum, baik fidyah atau bukan. Hal ini termasuk idofah yang menyimpan arti lafadz من. Seperti lafadz ثوب حرير artinya "baju dari sutera". Begitu juga lafadz فدية طعام artinya fidyah berupa makanan. Pada bacaan ini men*jama'*kan kata مساكين , hal ini dikarenakan kata بطيقونه (orang-orang yang tidak mampu berpuasa) juga menggunakan kata *jama*'. Sehingga setiap orang diantara mereka wajib memberikan *fidyah* pada orang miskin. 58

Adapun bacaan kedua adalah dengan membaca *tanwin* huruf *ta* nya lafadz berfungsi sebagai tafsir dari kata fidyah. فدية Sehingga bacaan ini, membaca mufrad kata مسكين untuk menunjukkan makna, bahwa wajibnya membayar fidyah adalah terhitung hari tidak berpuasa untuk diberikan pada satu orang miskin.⁵⁹

Sedangkan al-Tabari dalam tafsirnya, ia berpendapat bahwa bacaan yang benar adalah bacaan yang me*mudaf*kan lafadz فدية pada lafadz طعام, karena

⁵⁸al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*,Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 95. ⁵⁹ Ibid.,.

fidyah adalah nama perbuatan dan tidak sama dengan Ta'am yang diberikan sebagai *fidyah*.60

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Fidyah bagi orang yang tidak mampu untuk berpuasa Ramadan adalah setiap harinya harus memberi makan satu orang miskin.
- 2) Jika terhitung beberapa hari, maka berarti wajib memberikan fidyah pada beberapa orang miskin sejumlah hari yang ditinggalkan.

2. Ayat-ayat Tentang Fiqh Mu'āmalah

Riba dan Definisinya

Firman Allah dalam surat al-Rūm: 39

"Dan sesuatu riba (tambahan) yang kalian berikan agar ia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah".

Ibnu Katsir membaca: وما أتيتم من ربا tanpa pemanjangan lafadz نيتم berarti "apa yang kalian datangi".

Sedangkan Qurra' yang lain membaca: وما آتيتم من ربا artinya apa yang kalian berikan, seperti halnya firman Allah فآتاهم الله ثواب الدنيا memberi kepada mereka pahala kehidupan dunia.

⁶⁰al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 439.

Adanya dua bacaan tersebut telah disebutkan oleh al-Shāṭibī dalam baitnya:

'Ikrimah berkata: Ada dua riba, yang satu halal dan yang lain haram. Adapun riba yang halal seperti halnya seseorang yang memberi saudaranya hadiah dengan niatan agar orang yang diberi hadiah membalasnya dengan hadiah yang lebih besar, meskipun hadiah yang dia berikan bukan untuk mendapat ridla dan pahala Allah. Hal ini disebabkan, karena hadiah yang diberikan tidak ditetapkan syarat harus dikembalikan yang lebih dari apa yang diberikan. Hadiah ini halal bagi kaum muslimin, akan tetapi haram bagi Rasululah saw. Sedangkan riba yang haram yaitu seseorang memberikan pinjaman satu dinar kepada orang lain contohnya untuk mendapatkan tambahan dari dinar yang dia berikan dengan ditetapkannya syarat pengembalian yang lebih. 62

Bacaan *jumhur qurra* menegaskan celaan bagi perbuatan riba, dan penjelasan bahwa ia adalah transaksi yang tidak menguntungkan menurut Allah. Sedangkan riwayat bacaan dari Ibn Kathir pada ayat ini menjelaskan celaan bagi semua aktifitas riba, baik orang yang mengambil maupun memberi.

Bukan hanya ayat ini yang menjelaskan makna larangan riba dari dua aspek di atas, karena masih banyak lagi ayat dan hadits yang menekankan hal ini.

-

⁶¹ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 33.

⁶²Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997 M.), 558.

Dalam sebuah hadith, rasul bersabda: semoga Allah melaknat riba, yang memakannya, perantaranya, penulisnya, dan saksinya.⁶³

Dalam hadis yang lain, rasul bersabda: "Akan datang pada umat manusia sebuah masa, yang tidak ada seorangpun dari mereka kecuali akan memakan riba, apabila dia tidak memakan langsung, maka dia akan terkena debunya (dampaknya)".64

Dari 2 bacaan ini, antara al-Rāzī dan al-Ṭabarī, tidak menunjukkan sikap yang berbeda dalam penafsiran dan bacaan.

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas *qira'ah* ganda:

- 1) Mendatangi riba, seperti bekerja & bertransaksi untuk mendatangkan keuntungan riba adalah haram hukumnya.
- 2) Memberikan harta pinjaman dengan tujuan mendapatkan keuntungan bunga dari orang yang dipinjami harta adalah bagian dari riba, jika ditetapkan syarat pengembaliannya.
- 3) Hadiah yang diberikan kepada orang lain bukan termasuk riba, meskipun ada harapan untuk mendapatkan balasan kebaikan yang lebih menguntungkan dari orang yang menerima hadiah, jika hadiah tersebut diberikan tanpa syarat.

63 Diriwayatkan oleh al-Ṭabrani dari Ibn Mas'ūd. Lihat al-Ṭabrani, Kanz al-'Ummāl, Vol.4

(Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1981 M.), 210.

⁶⁴ Diriwayatkan oleh Abū Dawūd dari Abū Hurairah ra. Lihat: Abū Dawud, *Sunan Abu Dāwud* Hadith ke 3333, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), 248.

b. Sebab Diharamkannya Riba

Firman Allah swt. dalam surat al-Rum: 39

وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبًا لِّيَرۡ بُواْ فِيٓ أَمۡوٰلِ ٱلنَّاسِ فَلا يَرۡ بُواْ عِندَ ٱللَّهُ وَمَاۤ ءَاتَیَتُم مِّن زَکَوٰۃِ تُریدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ فَأُوْ لَّئِكَ هُمُ ٱلْمُضْمِعُوُونَ

"Dan sesuatu riba (tambahan) yang kalian berikan agar dia bertambah pada harta manusia, Maka Riba itu tidak menambah pada sisi Allah. dan apa yang kalian berikan berupa zakat yang kalian maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, Maka (yang berbuat demikian) Itulah orangorang yang melipat gandakan (pahalanya)".

Imam Nāfi'al-Madanī membacan kalimat: لتُربو في أموال الناس dengan khitab jama', yaitu huruf ta' dammah setelah lam dan waw sukun setelah huruf ba'.

Sedangkan yang lain membaca: ليربو في أموال الناس dengan ya' fatḥah dan wāw fatḥah.

Dua bacaan ini telah disebutkan oleh al-Shātibī dalam matannya:

Bacaan *qurra*' Madinah membaca *ta*' *dammah* pada ayat ini menunjukkan bahwa makna yang dimaksud adalah pelakunya dari orang yang memakan riba dan berinteraksi dalam akad riba. Sedangkan yang menjadi pelaku dalam bacaan *jumhur* yaitu harta riba itu sendiri.

⁶⁵ al-Shātbī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 65.

Ibn al-'Arabī telah menyimpulkan adanya tiga pendapat dari para ulama

terdahulu berkaitan dengan makna ayat ini:

a) Seseorang yang memberi sebuah hadiah dan berharap untuk

mendapatkan yang lebih baik dari apa yang diberikan. Ini adalah

pendapat Ibn Abbas.

b) Seseorang ketika dalam perjalanan, dia membawa seorang pembantu

yang membantu dan menolongnya. Maka dia memberikan pembantunya

sebagian dari keuntungan perdagangannya atas bantuannya, tidak

karena Allah. Ini adalah pendapat al-Sya'bi.

c) Seseorang yang berusaha menyambung tali silaturahim dengan

kerabatnya yang kaya untuk mendapat bagian dari kekayaan kerabatnya

tersebut, tidak karena ikhlas beramal untuk Allah. Ini adalah pendapat

Ibrahim al-Nukha'i.66

Secara umum ayat ini mengarah pada larangan untuk melakukan riba baik

dengan tujuan yang nampak atau dengan tujuan yang tersembunyi.

Ayat ini adalah salah satu episode dari empat episode dari tahapan pengharaman

riba. Dimana pengharaman riba melalui empat tahapan, yaitu:

Pertama: turunnya firman Allah:⁶⁷

.

⁶⁶ Ibn al-'Arabī, Muhammad b. 'Abd Allāh Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M.), 274.

⁶⁷ Q.S. al-Rūm: 39.

191

وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله

فأو لئك هم المضعفون.

Apapun yang kalian berikan dari harta riba agar berkembang (harta kalian) pada harta manusia, maka sekali-kali tidaklah berkembang disisi Allah, akan tetapi harta yang kalian berikan sebagai zakat semata-mata untuk mencari ridha Allah maka mereka itulah orang-orang yang akan

mendapatkan lipatan keberuntungan.

Allah memberitahukan kepada hamba-hambaNya bahwa akibat dari riba

adalah kehancuran dan kerugian, dan bahwa orang yang melakukan riba

sesungguhnya dia sedang menghancurkan apa yang telah dia bangun, mau atau

tidak mau.

Kedua: firman Allah:⁶⁸

الذين ياكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذين يتخبطه الشيطان من المس

Orang-orang yang memakan harta dengan cara riba mereka (pada hari kiamat) tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang

kerasukan syetan.

Ayat ini diturunkan agar hamba-hambaNya semakin menjauhi riba,

dimana di sini orang yang melakukan riba diumpamakan seperti halnya dia yang

kehilangan akal, dimana dia dikuasai oleh ketidaksadaran yang akan

membinasakannya.

Ketiga: firman Allah:⁶⁹

⁶⁸ Q.S. al-Baqarah: 275.

⁶⁹ Q.S. Ali Imrān: 130.

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian memakan harta riba berlipat-lipat, dan takutlah kepada Allah agar kalian mendapatkan keberuntungan.

Dimana ayat ini secara lantang mengharamkan jenis tertentu dari riba, dan ini sebagai persiapan untuk pengharaman yang sifatnya mutlak.

Keempat: firman Allah: ⁷⁰

Dan ini adalah ayat yang menegaskan keharaman seluruh jenis riba.

Keempat ayat di atas adalah ayat *muhkamah*, tidak mungkin kita mengatakan bahwa yang satu me*nasakh* yang lain, karena untuk menggabungkan semuanya adalah perkara yang mungkin, dan antara makna yang satu dengan yang lain menunjukkan tahapan pengharamannya.

al-Rāzī tidak menyatakan pendapat atas dua *qirā'at* dalam ayat tersebut.⁷¹ al-Ṭabarī: Perbedaan *qirā'ah* pada ayat diatas berakibat pada perbedaan makna.

Adapun mayoritas ulama *qurrā*' dari Kūfah, Basrah, sebagian penduduk Makkah membaca *ya*' nya kalimat "*liyarbuwa*" dibaca *fatḥah* yang menunjukkan makna ayat: "Riba yang kalian lakukan itu wahai manusia, meskipun bertujuan agar menjadi berkembang dalam hartanya manusia, akan tetapi tidak berkembang disisi Allah".

⁷⁰ Q.S. al-Baqarah: 278.

⁷¹al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 12 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 244.

Sedangkan ulama Madinah pada umumnya membaca (الْلِيْرُبُو) dengan *Ta'* dan *pammah*, yang mengisyaratkan kandungan makna, "Riba yang kalian lakukan itu wahai manusia meskipun bertujuan agar diri kalian berkembang diantara harta manusia, akan tetapi tidak berkembang disisi Allah". Bacaan ini menunjukkan bahwa yang berkembang bukan harta ribanya, tapi pelaku riba mengembangkan hartanya.

Kemudian al-Ṭabarī memberikan penilaian diantara dua bacaan tersebut: Kedua bacaan tersebut sama-sama benar karena mempunyai arti yang hampir sama. Pemilik harta mengembangkan harta riba, atau harta riba dikembangkan oleh pemiliknya.⁷²

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- Sudah menjadi kategori pelaku riba yang diharamkan, meskipun hanya sebatas berniat dan bermaksud untuk berinteraksi dengannya.
- Apapun bentuknya harta yang diperoleh dengan cara riba, secara mutlak haram hukumnya. Baik pelakunya menampakkan niat ataupun tidak.

3. Ayat-ayat Tentang Fiqh Nikah dan Talak

a. Syarat Jatuhnya Talak dengan Cara *Khulū*' (gugat cerai)

.

⁷²al-Ṭabari, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 20 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 106.

Firman Allah swt. dalam surat al-Bagarah: 229

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانَ ۚ فَإِمۡسَاكُ بِمَعۡرُوفٍ أَق تَسۡرِيحُ بإِحۡسَٰنَ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّا ءَاتَيَتُمُوهُنَّ شَيًّا إِلَّا أَن يَخَافَاۤ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهَ ۖ فَإِنْ خِفَتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱقْتَدَتْ بِهِ ۖ تِلَّكَ حُدُو دُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُو هَأَ وَمَن يَنَعَدَّ حُدُو دَ ٱللَّهِ فَأُوْ لَٰذِكَ هُمُ ٱلظِّلِمُونَ

"Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik. tidak halal bagi kalian mengambil kembali sesuatu dari yang telah kalian berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. jika kalian khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, Maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus Itulah hukum-hukum Maka Allah, janganlah melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka Itulah orang-orang yang zalim".

Imam Hamzah yang membaca lafadz ini: (الا أن يُخافا) dengan harakat dammah pada ya' (mabnī majhūl). Sedangkan imam yang lain (Nāfi', Ibn Kathir, Abu 'Amr, Ibnu 'Amir 'Asim dan Ali al-Kisa'i) membaca fatḥah ya' pada kalimat: (إلا أن يَخافا)

Hal ini sebagaimana disebutkan oleh al-Shātibī dalam matan baitnya:

Adapun argumen imam Hamzah yang membaca *mabni majhul* pada kalimat "yakhāfa" diambilkan dari adanya firman Allah pada kelanjutan ayat ini: (فإن خفتم) yaitu dalam bentuk *jama'*, yang berarti pihak yang takut tidak hanya suami istri akan tetapi keluarga dari suami istri atau hakimpun ikut terlibat.

⁷³ al-Shātibī, Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab' (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 33.

Sebab itulah kata yang digunakan bukan (فَإِنْ خَافَا) "maka jika kalian berdua", akan tetapi dalam bentuk *jama*" (فَإِنْ خِفَتُمْ

Sedangkan argumen yang membaca *fatḥah* huruf *ya*' pada kalimat: (النيخافا) adalah adanya kalimat sesudahnya langsung, yaitu "*allā yuqīma hudūdallah*" artinya jika suami dan istri takut tidak bisa menegakkan syari'at Allah berkaitan dengan apa yang diwajibkan atas keduanya untuk memenuhi hak-hak dan perlakuan yang baik atas pasangan masing-masing, maka boleh bagi mereka berdua mengadukan pada hakim untuk diceraikan antara keduanya yang disebut dengan *khulū*'.⁷⁴

Dari dua *qirā'ah* diatas dapat diambil hukum secara rinci, bahwa bacaan imam Ḥamzah dijadikan dalil bagi mereka yang menjadikan wewenang menjatuhkan *khulū'* pada pihak hakim. Dimana Allah telah menjadikan hukum *khulū'* tergantung pada penilaian pihak hakim, di saat hakim menilai bahwa bisa jadi suami istri akan melanggar ketentuan Allah dengan pembangkangan atau penyimpangan, maka pihak berwenang dapat memaksakan keduanya untuk berpisah tanpa menunggu kesepakatan keduanya untuk melakukan *khulū'*. Dengan demikian hakim berhak menjatuhkan talak pada keduanya berdasarkan bacaan dari riwayat imam Hamzah.

-

⁷⁴ Abi Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997 M.), 135.

Adapun bacaan mayoritas imam *qurrā*' menjadikan muara dari ketakutan berasal dari kedua suami istri. maka tidak mungkin akan jatuh talak tanpa kehendak kedua belah pihak.

Argumen al-Rāzī: Adapun menjelaskan bacaan Ḥamzah yang membaca ḍammah ya' pada kalimat "yukhāfā" berdasarkan kalimat sesudahnya yang menggunakan khitab jama': (فَإِنْ خَفْتُم) yang berarti ditujukan pada hakim selain pihak suami istri yang merasa takut jika suami-istri tidak mampu memenuhi hakhak Allah jika pernikahan terus dilanjutkan, dalam hal ini Allah tidak menggunakan ungkapan: (فَإِنْ خَافًا).

Sedangkan argumen yang membaca *fatḥah* huruf *ya*' pada kalimat "*yukhāfā*" dengan disandarkannya rasa takut pada keduanya suami istri adalah jika istri takut fitnah menimpanya apabila hubungan nikahnya tetap dilanjutkan, sedangkan suami pun takut jika istrinya tidak mampu mentaa'ti suami sesuai dengan hukum Allah, maka hukum *khulu*' bisa diberlakukan.⁷⁵

al-Ṭabarī: dalam tafsirnya mengakui adanya perbedaan *qirā'at* pada kalimat ini (إلا أن يَخافا) hanya saja beliau hanya menafsirkan yang *mabni fā'il* yaitu huruf *ya*'nya di*fatḥah*. Beliau mengatakan: "Kecuali jika antara suami dan istri masing-masing takut jika keduanya tidak mampu menjalankan hukum-

-

⁷⁵ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*,Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 133.

hukum Allah.⁷⁶ Dari batasan tafsirnya ini, sangat jelas bahwa al-Tabari mempunyai kecenderungan pada bacaan *mabni fā'il* bukan *majhūl*.

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Khulū' diperbolehkan dari kedua belah pihak (suami istri) jika keduanya takut tidak bisa melaksanakan hak masing masing yang telah ditentukan dalam hukum Allah.
- 2) Khulū bisa diminta dari para wali untuk diajukan pada hakim, jika dikhawatirkan suami istri tidak bisa memenuhi haknya masing masing.

 Kewajiban Suami-Istri Terhadap Anak-anaknya Setelah Jatuhnya Talak. Allah swt. telah berfirman dalam surat al-Bagarah: 233

"Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan pewarispun berkewajiban demikian...".

Ibn Kathīr dan Abū 'Amr membaca: لا تضارُّ والدة بولدها dengan dammah ra' tashdid. Sedangkan yang lainnya (Nafi', Ibnu 'Amir, 'Asim, Hamzah dan al-Kisā'i) membaca: لا تضارً والدة بولدها dengan tashdid fathah ra'.

⁷⁶ al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 4 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 550.

Dua bacaan tersebut sebagaiamana telah dirangkum oleh al-Shātibī dalam matan shātibiyyahnya:

Dengan demikian bacaan qurrā' Mekkah dan Basrah yang men qammah ra' tashdīd pada kalimat لَا تُضَالًا memberikan makna informasi, dan ini adalah makna yang berkaitan dengan realitas. Karena tidak biasanya seorang ibu mempersulit suaminya yang telah mentalaknya dengan meminta bayaran yang mahal sebagai upah untuk menyusui anaknya, karena ini akan mempersulit dirinya sendiri disebabkan dia menjauhkan dirinya dari kesenangan menyusui anak kandungnya. Tidak bisa dibayangkan seorang ibu yang memiliki belas kasih berusaha untuk menyakiti anak dan dirinya sendiri hanya untuk memperoleh harta.

Dengan demikian ayat ini memberikan isyarat adanya hukum alami berdasarkan riwayat bacaan ini.

Adapun bacaan mayoritas *qurrā*' dengan memberikan harakat *fatḥah* pada huruf *ra*', berarti menunjukkan makna larangan. Asal kata kerja ini, terdiri dari dua *ra*' (لا تضارر) disaat bertemu dua *ra*', maka *ra*' yang pertama dimasukkan kepada *ra*' yang kedua, dan yang kedua diberi harakat *fatḥah* disebabkan bertemunya dua sukun. Ada pula yang membacanya tanpa diidghamkan لا تضارر

⁷⁷ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 33.

diantaranya: al-Hasan al-Bashri, Ibn Mas'ud, Umar b. Khattab dan Aban b. Utsman b. Affan. 78 Atas dasar inilah, maka ayat ini bermakna perintah.

Hanya saja bagi kelompok yang pertama berpendapat bahwa, ayat ini bukan berarti tidak mengandung unsur perintah. Sebagaimana dijumpai pada ayat-ayat yang berisi informasi akan tetapi mengandung makna perintah. meskipun ayat ini والمطلقات يتربصن بأنفسهم meskipun ayat ini menggunakan kata informasi namun menyimpan makna perintah: "wahai wanita yang dicerai, tunggulah diri kalian". Demikian juga firman Allah: 80 لا تظلمون و لا yang mana ayat ini mengandung arti: "Janganlah kalian mendhalimi dan تظلمون janganlah kalian menerima untuk didhalimi.

Tidak diragukan lagi, bahwa larangan untuk menyakiti dan mempersulit masing-masing suami-istri terdapat di dua riwayat bacaan. Pada bacaan fathah ini mengandung larangan secara nyata dan langsung, sedangakan pada bacaan dammah berarti informasi yang mengandung makna larangan. Dan kedua makna ini sama kita jumpai di dua bacaan.

Hanya saja bacaan yang menggunakan harakat *dammah* memberikan makna baru, yaitu untuk menumbuhkan jiwa kemanusiaan pada diri wanita, yang terkadang karena emosi setelah peristiwa perceraian ia terdorong untuk

⁷⁸ al-Khatib, Abd al-latīf, *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, Vol. 1 (Beirut: Maktabah Lisān al-'Arab, 2001), 178.

⁷⁹ Q.S. al-Baqarah:228

⁸⁰ O.S. al-Bagarah:233

menyakiti dirinya dan anaknya untuk menekan pihak suami, kemudian ayat ini menegaskan bahwa itu bukanlah sifat wanita berakal dan solehah.

Sebagaimana dapat kita perhatikan bahwa tidak terdapat pertentangan pada dua bacaan ini, akan tetapi keduanya saling melengkapi untuk mencapai tujuan yang agung.

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menjelaskan adanya perbedaan bacaan pada أَ ثُمْنَالً antara bacaan rafa' (dammah) dan fatḥah. Adapun bacaan kalimat dammah, menunjukkan makna isti'naf (mengawali pembahasan hukum) dalam bentuk ikhbār (pemberitahuan), bahwa tidak sepatutnya seorang istri yang tertalak bersikap yang dapat memberikan bahaya pada bayinya, berupa keengganannya untuk menyusui bayinya. Sedangkan bacaan fathah ra'nya mengandung dua kemungkinan: a) Huruf ra' pertama asalnya berharakat kasrah kemudian di*idgham*kan sehingga *ra*' kedua berharakat fathah, untuk menunjukkan makna *nahi* (larangan), yang artinya, janganlah seorang ibu berbuat dan bersikap yang dapat membahayakan bayinya karena enggan untuk menyusuinya, padahal suaminya telah mencukupi kebutuhan nafkah untuknya. b) Huruf *ra*' pertama asalnya berharokat *fathah*, kemudian di*idgham*kan sehingga ra' kedua berharakat fathah, untuk menunjukkan makna khabar. Yang berarti, janganlah seorang ayah (yang menalak istrinya) bersikap acuh tak acuh terhadap istrinya yang sedang menyusui bayinya, sehingga dapat membahayakan kondisi sikis sang istri yang dapat berimbas pada bayinya. Dua makna tersebut sebenarnya mengacu pada satu makna, yaitu antara suami-istri yang sudah bercerai hendaklah saling memberikan hak masing-masing dan janganlah salah satu dari keduanya bersikap yang dapat membahayakan bayinya yang punya hak untuk disusui. 81

Adapun al-Tabari: dalam *Qira'ah* ganda ini al-Tabari men*tarjih* salah satu dari dua *qirā'at* diatas, dengan mengatakan: "Yang lebih patut untuk dibenarkan dari dua qira'at diatas adalah bacaan yang membaca dengan nasb (fathah dad nya). Demikian ini, dikarenakan Allah telah melarang masing-masing dari pasangan suami-istri agar jangan menimpakan bahaya pada salah satu diantara keduanya yang berdampak pada bayinya. Karena itu, haram hukumnya atas keduanya bersikap yang dapat membahayakan bayinya dengan kesepakatan kaum muslimin. Sekiranya demikian itu dalam bentuk khabar, sungguh saling menyakiti diantara keduanya adalah haram juga hukumnya.⁸²

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Kewajiban masing-masing antara suami-istri yang sudah bercerai, hendaklah saling memberikan hak masing-masing, suami tetap mencukupi kebutuhan istri yang merawat bayinya, dan istri tetap menyusui bayi bagi suami.
- 2) Janganlah salah satu dari suami-istri bersikap yang dapat membahayakan bayinya yang punya hak untuk disusui dan disayangi.

⁸¹al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 352.

⁸²al-Tabari, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 15 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 46.

c. Hak Mut'ah Bagi Istri Yang Tertalak

Firman Allah dalam surat al-Baqarah: 236

لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقَتُمُ ٱلنِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةٌ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفَ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ

"Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kalian, jika kalian menceraikan isteri-isteri kalian sebelum kalian bercampur dengan mereka dan sebelum kalian menentukan maharnya. dan hendaklah kalian berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), Yaitu pemberian menurut yang patut. yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan".

Ibn Dhakwan, Hafs, Hamzah dan al-Kisa'i membaca kalimat "qadaruhu"

pada ayat ini: ومتعوهن على الموسع قَدَره وعلى المقتر قَدَره dengan memberikan

harakat fatḥah pada huruf qāf keduanya.

Sedangkan yang lain (Nafi', Ibn Kathir, Abu 'Amr Hisham dan Syu'bah membaca kalimat قُدَوْهُ dengan men*sukun* huruf *dal*.

Dua bacaan ini telah dirangkum oleh al-Shātibī dalam matan baitnya:

Adapun bacaan yang men*sukun dal* adalah mengikuti lafadz masdar yang umum الموسع seperti halnya lafadz القدْر dengan alasan bahwa keduanya memiliki makna yang sama.

⁸³ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 33.

Sedangkan bacaan yang menggunakan harakat *fatḥah* berdasarkan masdar yang berarti التقدير, ⁸⁴ dan pendapat ini dikuatkan dengan firman Allah yang lain yaitu: هفسالت أو دية بقدر ها

Mayoritas ulama nahwu berpendapat bahwa kedua lafadz ini memiliki makna yang sama. Ini merupakan riwayat dari ahli bahasa seperti al-Farro', al-Kisa'i dan Abu Zaid.⁸⁶

Dari adanya dua *qirā'ah* diatas, para ulama tafsir tidak banyak menyinggung masalah ini. Bahkan mayoritas mereka memastikan bahwa kedua bacaan ini memiliki makna yang sama. Akan tetapi disaat mereka tidak menyebutkan implikasi dari dua bacaan ini, maka demikian itu dapat berarti adanya perbedaan bacaan ini tidak memiliki manfaat dan hikmah yang terkandung dan ini kurang tepat.

Karena itu, penulis melihat bahwa bacaan dengan menggunakan *harakat* fatḥah "qadaruhu" memiliki makna kelapangan dan kemampuan, sehingga artinya: Bagi orang yang kaya dia membayar sesuai dengan kemampuannya dan bagi orang miskin dia membayar sesuai dengan kemampuannya.

Sedangkan bacaan sukun "qadaruhū" mengandung makna lain, yaitu kedudukan. Sehingga artinya bagi orang yang kaya sesuai dengan kedudukannya, dan demikian juga bagi orang miskin.

.

⁸⁴al-Misrī, Muḥammad b. Mukrim b. Mandzūr al-Afriqī, *Lisān al-'Arab*, Vol. 5 (Beirut: Dar Ṣādir, 2001), 76.

⁸⁵ Q.S. al-Ra'd: 17

⁸⁶ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'at* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997 M.), 137.

Adapun yang menguatkan pendapat ini adalah Ḥadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari 'Aisyah tentang boneka-boneka yang dibuatnya bermain, kemudian beliau berkata: "Perkirakanlah seperti apa kedudukan wanita yang belia ketika mendengar sebuah permainan."

Demikianlah, sesungguhnya suami yang mentalak istrinya diperintahkan untuk memberi *muţ'ah ṭalak* (harta pemberian setelah jatuhnya talak) sebatas kemampuannya dan kekayaan yang dimiliknya, kemudian hendaklah dia menyadari bahwa pemberian itu adalah menampakkan hakikat kedudukannya di masyarakat. Dan ini adalah ukuran yang sifatnya akhlak budi pekerti, selain demikian merupakan bagian dari perintah yang wajib.

al-Rāzī: Dalam hal ini menjelaskan dalam tafsirnya bahwa Ibn Katsir, Nafi', Abu Bakar dari Ashim, membaca dal nya "qadaruhū" dibaca sukun. Sedangkan selain ketiganya huruf dal nya قَدْرُهُ dibaca fatḥah.

Dua bacaan tersebut adalah dua bahasa yang mempunyai satu arti, meskipun menurut bahasa "*qadaruhū*" sukun huruf *dal* memiliki arti "menurut kemampuan". Sedangkan *fatḥah*nya huruf dal قَدْرُهُ menunjukkan arti ukuran kemampuan. ⁸⁸

⁸⁸al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 370.

-

⁸⁷ al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, bab al-Nikāḥ Bab: 82. Vol. 4. (Damaskus: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah 1996) 39.

Sedangkan Menurut al-Ṭabarī dua bacaan tersebut sama-sama benar dan boleh dibaca salah satu dari keduanya. ⁸⁹

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

Kewajiban suami untuk memberi nafkah kepada istri yang sudah dicerai selama dalam masa *iddah* sesuai dengan:

- 1) Kemampuan ekonomi yang dimiliki. Jika kaya, maka wajib baginya menafkahi istrinya yang berada dalam masa *iddah* sesuai dengan banyaknya kekayaan. Jika miskin, maka sesuai dengan kemampuannya.
- 2) Ukuran atau kadar harta yang ditetapkan untuk dinafkahkan pada istri yang tertalak, selama masa *iddah* merupakan sarana untuk mendudukkan kehormatan diri dan wanita dihadapan masyarakat pada umumnya.

d. Larangan Mewarisi Janda Dengan Cara Paksa atau Terpaksa

Firman Allah dalam surat al-Nisā': 19

Imam Ḥamzah dan al-Kisā'i membaca lafadz "*kurhan*" dengan memberi harakat *ḍammah* pada huruf *kāf*. Sedangkan yang lainnya membaca kalimat "*karhan*" dengan memberi harakat *fathah* pada *kāf*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

⁸⁹al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 5 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 137.

Dua bacaan tersebut sebagaimana diungkapkan oleh al-Shāṭibī dalam matannya al-Shāṭibiyyah:

Ibn Abbas berkata: bagi yang membaca dengan *ḍammah*, maka artinya mereka merasakan beban berat dan sulit. Adapun yang membacanya dengan *fathah*, maka artinya adalah dengan paksaan. ⁹¹

Ibn Abbas menilai bahwa "kurhan" dengan ḍammah merupakan perbuatan manusia, sedangkan "karhan" dengan fatḥah adalah sesuatu yang dipaksakan oleh pemiliknya atau pelakunya. Seperti adanya ungkapan Arab: كرهت الشيء كُرها, كرهت الشيء كُرها. Artinya aku membenci sesuatu dan aku dipaksa untuk melakukan sesuatu yang aku benci. 92

Abū Amr berkata bahwa arti lafadz dari "kurhan" adalah sesuatu apa yang dibenci, sedangkan "karhan" adalah apa yang dipaksakan. Dan dia berdalih dengan firman Allah وهو كُره لكم: كتب عليكم القتال و هو كُره لكم:

Imam al-Qurṭubī dalam kitabnya *al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'an* menjelaskan bahwa dua kata ini memiliki arti yang berbeda, "*karhan*" dengan *fatḥah* artinya paksaan, dan "*kurhan*" dengan *ḍammah* artinya kesulitan. ⁹⁴

.

⁹⁰ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 38.

⁹¹ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'ah* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 195.

⁹² Ibid.,.

⁹³ Q.S. al-Baqarah: 216.

⁹⁴ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 5 (Kaero: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1864 M.), 95

Imam Bukhārī, Abū Dāwud dan al-Nasā'i meriwayatkan dari Ibn Abbās, dia berkata: Dulu bila ada yang meninggal, maka ahli warisnyalah yang paling berhak atas diri istri yang ditinggalkan. Kalau ada diantara mereka yang ingin menikahinya, maka ia menikahi istri orang yang meninggal tersebut, jika mereka mau menikahkannya, maka mereka menikahkan dengan laki-laki yang mereka kehendaki. Mereka lebih berhak atas wanita (janda) tersebut daripada keluarga si wanita (janda itu sendiri). Maka turunlah ayat ini sebagai larangan. ⁹⁵

Para ulama tafsir berkata: Dulu kebiasaan penduduk Madinah pada masa jahiliyyah dan pada permulaan masa dakwah Islam, apabila ada seseorang lakilaki meninggal, maka datanglah anak tirinya melamarnya, dan wanita tersebut tidak memiliki wewenang untuk menolak lamaran itu. ⁹⁶

al-Rāzī : Dalam tafsirnya menyebutkan, bahwa dua bacaan pada ayat di atas antara *fatḥah* dan *ḍammah* merupakan dua bahasa yang mempunyai arti sama. Meskipun disisi lain ada ulama seperti al-Farrā' mengatakan bahwa dua bacaan itu mempengaruhi pada perbedaan makna, namun tujuan dan maksudnya sama. Seperti yang diungkapkan oleh al-Farra' yang mengatakan bahwa, bacaan *fatḥah* berarti paksaan dari orang lain, sedangkan bacaan *ḍammah* berarti kesulitan yang dirasa berat untuk menerimanya dari diri sendiri. ⁹⁷

⁹⁵ al-Bukharī, Abū 'Abd Allah, Muhammad b. Ismā'il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 6 (Damascus: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1999 M.), 44.

⁹⁶ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 5 (Kaero: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1864 M.), 95.

⁹⁷al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 11.

al-Ṭabarī pada ayat ini tidak menyinggung adanya bacaan ganda. Hanya saja, jika dilihat dari penafsirannya, ada kecenderungan pada bacaan *ḍammah* huruf *kāf*nya lafadz "*kurhan*", yang berarti orang-orang mukmin diharamkan oleh Allah swt. membebani dan mempersulit hidup ibu-ibu janda seperti cara yang dilakukan oleh kaum jahiliyyah. Pada saat itu, nasib para janda ada ditangan anak laki-lakinya almarhum dan kerabatnya. Jika mereka berminat untuk menikahi janda tersebut, maka mereka nikahi sendiri. Tapi jika mereka tidak menghendakinya, maka mereka melarang janda tersebut untuk menikah dengan orang lain selama-lamanya. Sikap seperti inilah yang diharamkan oleh Allah karena dapat memberatkan, menyengsarakan dan mempersulit hidup kaum janda. ⁹⁸

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

- Diharamkan bagi keluarga almarhum suami mewarisi jandanya dan menganggapnya seperti harta benda yang ditinggalkan, baik dengan cara paksaan ataupun membuatnya terpaksa.
- 2) Tidak dibenarkan bagi siapapun memaksa seorang janda untuk menikah dengan laki-laki yang tidak dia kehendaki, dan tidak pula dibenarkan membuatnya wanita dengan terpaksa.

-

⁹⁸ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 8 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 103-122.

e. Hukum Mengembalikan Mahar

Firman Allah swt. dalam surat al-Nisā': 19

"Dan janganlah kalian menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kalian berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata".

Ibn Katsir dan Abu Bakar (Shu'bah perawi Imam 'Ashim) membaca: فاحشة مبيّنة dengan harakat fatḥah pada ya'nya lafadz "mubayyanah" sebagai isim maf'ūl. Sedangkan yang lainnya (Nafi', Abū 'Amr, Ibn 'Āmir, Ḥafṣ, Hamzah dan Ali al-Kisā'i) membacanya dengan kasrah lafadz "mubayyinah" sebagai isim fā'il.

Adanya bacaan gan<mark>da tersebut sebagaiman</mark>a yang disampaikan oleh al-Shātibī dalam matan baitnya:

Dari dua bacaan yang berbeda disini, menunjukkan bahwa yang membaca *kasrah "mubayyinah*" berarti menunjukkan makna ism *fa'il*, sedangkan yang membaca *fatḥah* berarti menunjukkan makna ism *maf'ul*.

Pada ayat ini, Allah membuat suatu pengecualian bagi suami boleh menahan dan mempersempit ruang pada istri yang melakukan perbuatan dosa besar, seperti zina, mencuri, dan segala apa yang termasuk dalam perkara yang

.

⁹⁹ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 38

dibenci dalam agama atau bertentangan dengan adat kebiasaan. Dalam kondisi seperti ini, diperbolehkan bagi suami untuk melakukan penekanan untuk meminta kembali mahar yang telah diberikan, yang ini disebabkan oleh kesalahan yang dilakukan pihak istri. Dengan syarat bahwa kesalahan yang dilakukan adalah kesalahan yang nyata, demikian itu bertujuan agar tidak terjadi penekanan pada istri hanya disebabkan buruk sangka atas dasar cemburu yang berlebihan, dan agar suami tidak tergesa-gesa mengambil keputusan dan tuduhan kepada istri yang belum tentu bersalah, yang pada akhirnya suami akan melakukan kezaliman pada istrinya.

Oleh karena itu, bagi yang membaca lafadz "*mubayyanah*" dengan harakat *fatḥah* maka artinya "perkara yang jelas dan nampak dilihat dan disaksikan oleh empat saksi", sedangkan yang membaca dengan harakat *kasṛah* maka artinya "perkara yang menampakkan realitas bahwa istri tersebut secara terang-terangan melakukan perbuatan *faḥishah* ".

Dua bacaan ini menjelaskan bahwa boleh bagi suami untuk menekan istrinya apabila muncul darinya perbuatan keji dan dosa baik yang terangterangan dan jelas maupun perbuatan keji yang menunjukkan karakter buruk istri.

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya dua bacaan: Nafi' dan Abu Amr membaca "mubayyanah" pada lafadz yang mengiringi kata "fāḥishah" مُنيَّنَهُ (dibaca kasṛah huruf ya' nya) sedangkan lafadz "mubayyanah" untuk mengiringi ayat ايات مُنيَّنات (dibaca fatḥah). Hal ini disebabkan, karena kalau

berkaitan dengan ayat memang sengaja dijelaskan (dengan menggunakan isim maf'ul), sedangkan lafadz "fāhisyah" tidak disengaja untuk dijelaskan. Selain dari Nāfi' dan Abū 'Amr, membaca fathah. Adapun yang membaca fathah mempunyai dua *hujjah* atau alasan:

- a) Sesungguhnya antara kata ايات dan ايات keduanya hakikatnya bukanlah perbuatan manusia, karena itu yang berhak menjelaskan keduanya adalah Allah swt.
- b) Sesungguhnya perbuatan فاحشة menjadi jelas jika disaksikan oleh 4 orang, sedangkan ایات dijelaskan langsung oleh Allah.

Alasan yang mebaca kasrah adalah jika ايات dan فاحشة itu menjadi jelas, maka hal tersebut menjadi sebab bagi kejelasan sesuatu dan menyandarkan kejelasan itu pada penyebab. Penyandaran seperti demikian ini diperbolehkan, seperti ketika berhala menjadi sebab dari kesesatan maka boleh mengaggap berhala itu yang menyesatkan. sebagaimana contoh firman Allah yang menjelaskan doa nabi Ibrahim as. رب انهن اضللن كثيرا من الناس

Sedangkan al-Tabari menjelaskan bahwa: Kedua bacaan tersebut samasama dibaca dan diamalkan di beberapa kota Islam karena keduanya memiliki kandungan bacaan yang sama-sama benar. Ketika فاحشة itu dijelaskan oleh pelaku, maka secara otomatis فاحشة itu menjadi jelas, begitu juga sebaliknya,

¹⁰⁰Qs. Ibrahim: 36. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 15.

Karena itu, bacaan mana saja yang dibaca, maka bacaan مُبَيّنَهُ berarti pasti مُبَيِّنَهُ itu dianggap benar. 101

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

Jika seorang istri jelas-jelas melakukan perbuatan keji maka suami boleh menyusahkan istrinya sehingga minta khulu' (menebus untuk cerai), baik perbuatan keji yang dilakukan istri itu:

- 1) Benar-benar jelas dengan sendirinya karena pengakuannya yang telah melakukan perbuatan keji, atau
- 2) Harus dijelaskan dengan mendatangkan bukti empat orang saksi bahwa istri benar-benar t<mark>ela</mark>h melakukan keji.

f. Sanksi Bagi Hamba Sahaya Yang Telah Selingkuh

Firman Allah swt. dalam surat al-Nisa': 25

فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصِنْفُ مَا عَلَى الْمُحْصِنَاتِ مِنَ الْعَذَاب

"Apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), Maka atas mereka separo hukuman".

Para *Qurra*' Kufah: Shu'bah, Hamzah dan Ali al-Kisa'i (kecuali *Hafs*) membaca: فإذَا أَحْصَنَ dengan memberi harakat fathah pada alif dan shad.

¹⁰¹ al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 8 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 121.

Sedangkan para *qurra*' yang lain: Nafi', Ibn Kathir, Abu 'Amr Ibn 'Amir dan Hafs membaca فإذا أُحصِنَّ dengan *ḍammah* pada hamzah dan *kasrah* pada *shād*.

Dua *qirā'ah* tersebut telah dituturkan oleh al-Shātibī dalam matannya:

Berkenaan dengan pengaruh makna dari adanya *qirā'ah* yang berbeda pada kalimat ini, al-Qurṭubī berkata: dengan *fatḥah* pada *alif* artinya "jika mereka (hamba sahaya) masuk Islam, kemudian mereka berzina, maka cambuklah mereka separuh (lima puluh kali) dari wanita merdeka yang berzina yang harus didera sebanyak seratus kali". Sedangkan bacaan dengan harakat *dammah* huruf *hamzah*nya dan huruf *ṣā*dnya diharakati *kasrah*, maka artinya mereka telah menikah. ¹⁰³

Menurut kaidah kebahasaan sebenarnya tidak dijumpai seorang pakar bahasa pun yang mengartikan kata الإحصان dengan masuk Islam atau menikah. Akan tetapi, penafsiran seperti ini diambilkan berdasarkan dari asal makna yang bisa merucut pada dua makna diatas, yaitu berarti "mencegah". Sebagaimana dalam al Qur'an sendiri disebutkan adanya beberapa makna yang dipakai dari kata الإحصان ini. ada yang berarti "mencegah dari sesuatu yang menyakiti"

-

¹⁰² al-Shāṭibī, Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab' (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 38.

¹⁰³ al-Qurtubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, al-Qurtubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 5 (Kaero: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1864 M.), 143.

seperti disebutkan dalam firman Allah: التحصنكم من بأسكم, terkadang berarti "menjaga kehormatan" والتي أحصنت فرجها! dan berarti menikah, seperti dan juga والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم dan juga berarti wanita merdeka (bukan budak), seperti pada firman Allah: فعليهن نصف ما 107على المحصنات من العذاب

Secara umum, makna الإحصان adalah mencegah dan menghalangi. Diartikan Islam, karena Islam dapat menghalangi dan mencegah seseorang dari kekafiran. Menikah, karena menikah dapat menghindarkan seseorang dari fitnah. Menjaga kehormatan, karena kehormatan seseorang akan terjaga jika ia tidak terjerumus pada perzinaan. dan dikatakan merdeka, karena dengan merdeka, maka seseorang akan terjag<mark>a d</mark>irinya dari kehinaan.

Oleh karena itu, sesungguhnya makna yang terkandung dari lafadz tidak lain tergantung dengan teks dan konteks kalimat, bukan الإحصان berdasarkan bentuk fi'ilnya yang aktif maupun pasif.

Ibn Mandzur berkata: Asal kata *ihṣān* berarti perlindungan, perempuan terlindungi dengan Islam, kehormatan diri, merdeka dan menikah. 108

¹⁰⁴ Q.S. al-Anbiyā': 80.

¹⁰⁵ Q.S. al-Anbiyā': 91.

¹⁰⁶ al-Nisā': 24.

 $^{^{107}}$ al-Nisā': 25.

¹⁰⁸ Ibn Mandhūr, Muhammad b. Mukram b. 'Alī, Lisān al-'Arab, Vol. 13 (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H.), 120.

Sebagaimana dimaklumi bahwa dalam bahasa Arab, tidak ada ketentuan untuk memilih makna dari salah satu makna yang terkandung dalam lafadz tertentu, sehingga seseorang harus melihat keterkaitan konteks kalimat dan juga penjelasan ulama tafsir. Secara umum tidak ada hukuman zina bagi budak perempuan meskipun muslimah sampai dia menikah. Sebagaimana dapat diketahui bahwa lafadz seperti ini sering digunakan untuk makna menikah, sebagaimana dimana konteks ayat ini membicarakan gadis-gadis mukminah. Karena itu Bisa kata *iḥṣān* di sini bukanlah berarti Islam, akan tetapi berarti menikah. Seperti halnya yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas: janganlah kalian mencambuk bila dia berzina sampai dia menikah.

Hanya saja ada pendapat lain yang diriwayatkan dari Ibn Mas'ud, bahwa dia berkata: "Apabila hamba sahaya telah masuk Islam dan berzina, maka dia dicambuk meskipun belum menikah.¹¹⁰ Imam al-Qurtubi meriwayatkan pendapat ini dari Ibn Mas'ud, al-Sya'bi, al-Zuhri dan yang lain.¹¹¹

Demikian ini diperkuat dengan adanya sebuah ḥadith marfu' yang secara khusus menjelaskan keterkaitan dengan masalah ini. Ḥadith diriwayatkan oleh al-Dar Quṭniy bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa menyekutukan Allah, maka dia bukanlah termasuk *muḥṣān*". ¹¹²

_

¹⁰⁹ Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 198.

Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 198.

al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 5 (Kacro: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1864 M.), 143.

al-Dar Qutni, Sunan al-Dar Qutni, Vol. 3 (http://www.islamic-council.com), 327.

Dari pemaparan tentang makna *al-Iḥṣān* dapat disimpulkan, bahwa para ulama dalam hal ini terbagi menjadi dua madzhab:

- a) Pendapat Ibn Abbas, bahwa makna *al-Ihṣān* di ayat ini yaitu menikah.
- b) Pendapat Ibn Mas'ud, bahwa makna *al-Iḥṣān* di ayat ini yaitu islam.

Madzhab Hanafiah dan Malikiyah mengambil pendapat Ibn Mas'ud, dan mereka menetapkan bahwa *al-Iḥṣān* dalam hukuman perzinaan yaitu Islam, karena hukuman had tidak lain tujuannya untuk mensucikan diri dari dosa, sedangkan orang kafir bukanlah orang yang bisa disucikan dengan apapun. Demikian juga wanita *dzimmiyyah* tidak bisa menjadikan laki-laki muslim menjadi *muḥṣan*. Berdasarkan sabda nabi kepada Ka'ab bin Malik ketika ingin menikahi wanita Yahudi: "Tinggalkan dia, sesunguhnya dia tidak bisa menjadikanmu *muhsan*". 113

Adapun apa yang dilakukan nabi ketika merajam dua orang Yahudi, ada yang menjawab, bahwa itu merupakan hukuman yang telah ditetapkan di kitab Taurat sebelum turunnya hukum dalam al-Qur'an. 114 Demikian juga *hudud* merupakan penyucian dosa bagi pelakunya, dan orang kafir bukanlah orang yang bisa disucikan dosanya dengan had.

¹¹⁴ Ibn Ābidīn, 'Alā' al-Dīn, *Radd al-Muḥtār al-Durr al-Mukhtār*, Vol..3 (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1996), 163.

¹¹³ al-Zayla'ī, Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullah b. Yūsuf, *Naṣb al-Riwāyat Li Ahādīth al-Hidāyah* (Beirut: Muassasah al-Rayyān, 1997 M.), 230.

Madzhab Hanafiah menegaskan: Syarat *al-Iḥṣān* dalam hukum rajam karena berzina: Merdeka, taklif (baligh dan berakal), Islam, berhubungan badan setelah akad yang sah sebagai ketentuan seseorang dianggap *al-Iḥṣān*. 115

Madzhab Syafi'iyyah mengambil pendapat dari Abdullah b. Abbas, dan mereka berkata: Islam bukanlah syarat untuk diberlakukannya hukum bagi pelaku perzinaan yang sudah berkeluarga. Berkaitan dengan *hudud* (hukuman) atas orang kafir dzimmi yang perkaranya dilimpahkan kepada pemimpin Islam. Ini berdasarkan firman Allah yang bersifat umum: "Wanita janda dan laki-laki duda (bila berzina) dilempar dengan batu". Dan mereka juga menjadikan sebuah argumen bahwa setiap agama mengharamkan perbuatan zina. Dan ketika dihadapkan kepada Rasulullah dua orang yang berzina, beliau menerapkan hukum rajam atas mereka berdua.

Dapat kita tarik kesimpulan, seorang wanita budak pada umumnya tidak terlepas dari empat kondisi:

- a) Budak kafir yang belum menikah.
- b) Budak kafir yang menikah.
- Budak muslimah yang belum menikah dengan budak muslimah yang menikah.

Akan tetapi pendapat mereka terbantahkan dengan adanya hadith shahih dari Abu Hurairah dan Zaid b. Kholid, Rasulullah suatu ketika ditanyai berkaitan

-

 $^{^{115}}$ Ibn Ābidīn, 'Alā' al-Dīn, *Radd al-Muḥtār al-Durr al-Mukhtār*, Vol. 4 (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1996), 18.

¹¹⁶ Ahamd, *Musnad Ahmad*, Vol. 5 (http://www.islamic-council.com), .317.

dengan hukum budak yang berzina dan belum menikah. Beliau bersabda: Apabila dia berzina maka cambuklah dia, kemudian bila dia berzina lagi maka cambuklah dia, apabila berzina lagi maka cambulkah dia, kemudian juallah dia meskipun seharga kuncir rambut.¹¹⁷

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menyebutkan adanya dua *qirā'ah* pada kalimat أَحْصِنَّ, Imam Hamzah, al Kisa'i dan Abu Bakr dari Āṣim membaca *fatḥah*nya hamzah dan *sād* yang berarti mereka kaum hamba sahaya wanita setelah masuk Islam, pendapat ini telah dikemukakan Umar, Ibn Mas'ud dan yang lainnya. Sedangkan selain dari tiga imam tersebut membaca *ḍammah* hamzah dan *kasrah*nya *ṣād* yang berarti mereka setelah dinikahi oleh seseorang.

Sedangkan al-Ṭabari: Dalam tafsirnya, ia mengatakan bahwa dua bacaan tersebut sama-sama benar, dan bisa dibaca salah satu atau kedua-duanya.

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

Meskipun telah dijelaskan secara panjang lebar berkaitan dengan hukuman bagi budak wanita bila berzina, khususnya berkaitan dengan penafsiran terhadap lafadz *iḥṣān*, akan tetapi tidak terlihat adanya perbedaan bacaan di sini memiliki pengaruh pada hukum *syar'i*. Hal ini disebabkan karena pusat perbedaan hanya berada di perbedaan penafsiran dari lafadz *iḥṣān* bukan dari perbedaan bacaan.

¹¹⁷ al-'Asqalanı, Ibn Ḥajar, Fatḥ al-Barı, Vol. 12 (http://www.islamic-council.com), 166.

¹¹⁸al-Rāzī, al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.) 169

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 8 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 196.

Hasil perbedaan yang kita jumpai di sini, hanyalah berkaitan dengan makna dari perbedaan harokat pada kata أحصن .

- 1) Apabila huruf hamzah berharakat *fathah* maka berarti memeluk Islam.
- 2) Sedangkan bila berharakat *dammah* maka artinya yaitu menikah.
- 3) Seorang budak perempuan berhak mendapatkan sanksi atau *had* dari perbuatan zina dengan separuh dari wanita merdeka, jika ia telah masuk Islam atau dinikahi.
- 4) Status Islam dan nikah mewajibkan seseorang untuk mampu menjaga kehormatannya dari segala yang diharamkan.

g. Syarat Wanita Yang Layak Diperistri

Firman Allah swt. dalam surat al-Nisa': 25

"Dan Barangsiapa diantara kalian (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman".

Imam 'Alī al-Kisā'i pada kalimat المُحْصَنَات membaca kasṛah huruf ṣād nya yang berarti mereka adalah kaum wanita yang telah menjaga diri dengan Islam dan kehormatannya. Sebagaimana dalam ungkapan Arab dikatakan:

"Seorang wanita itu telah menjaga dirinya, apabila dia mampu menjaga kehormatan diri dan kemaluannya".

Sedangkan selain dari al-Kisā'i dari jumhur *qurrā*' membaca *fathah*nya huruf sād pada kalimat المُحْصَنَات yang berarti kaum wanita yang bersuami. Maksudnya adalah kaum wanita yang mampu menjaga kehormatannya setelah menjadi istri nanti. Oleh karena itu, kaum suami terjaga kehormatannya karena istri, dan istri terjaga kehormatannya karena suami. 120

Adanya dua bacaan pada ayat ini telah diisyaratkan oleh al-Shātibī dalam matannya:

وَفِي مُحْصِنَاتٍ فِاكْسِرِ الصَّادَ رَاوِيًا وَفِي الْمُحْصِنَاتِ اكْسِرْ لَهُ غَيْرَ أَوَّ لا 121

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menjelaskan adanya dua bacaan pada kalimat yaitu bacaan riwayat al-Kisā'i yang membaca kasṛahnya huruf ṣād, sebagaimana pula dalam lafadz فعليهن نصف ما على المصنات - محصنات غير yang berarti wanita yang terhormat, terjaga dan merdeka. Sedangkan selain al-Kisā'i membaca fatḥah yang berarti wanita yang bersuami 122

al-Țabari: Dalam Tafsirnya beliau menjelaskan bahwa kedua bacaan tersebut sama sama benar dan dibaca disetiap daerah dan wilayah Islam. Kecuali diawal Juz 5, maka semua imam telah sepakat bahwa huruf sadhya kalimat dibaca fathah. 123

¹²⁰ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 197.

¹²¹ al-Shātibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 48.

¹²² al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 162. ¹²³ al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 8 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 187.

Kesimpulan tafsir dari adanya qira'ah ganda:

Wanita yang layak untuk dinikahi dan dijadikan sebagai pendamping hidup adalah:

- Mereka yang mampu menjaga kehormatan dirinya karena kesetiaannya terhadap suami dan istiqamahnya terhadap Islam.
- Seorang wanita merdeka bukan hamba sahaya, kecuali jika kondisi tidak memungkinkan.

h. Syarat Wanita Tanpa Jilbab Di Depan Pembantu Laki-laki

Firman Allah dalam surat al-Nūr: 31

"Atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita)".

Ibn Amir, Syu'bah dari 'Ashim dan Abu Ja'far membacanya: غير أولي dengan harokat *fatḥah ghaira*. Sedangkan *qurrā*' yang lain membacanya dengan kasroh.

Adanya dua bacaan pada kalimat diatas, telah disebutkan oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya:

Abū Zar'ah dalam kitabnya¹²⁴ menjelaskan ada dua argumen mengapa Ibn Amir dan Syu'bah membaca *fathah* kalimat *ghaira* yaitu:

- Lafadz غَیْر menunjukkan arti istithnā' (pengecualian dari larangan menampakan aurat wanita), sehingga makna dari ayat tersebut yaitu: "Janganlah kaum wanita-wanita mukminah menampakkan auratnya, kecuali dihadapan pembantu-pembantu (budak-budak) kecuali mereka yang memiliki syahwat maka janganlah mereka menampakkan auratnya di hadapan pembantu-pembantunya". Dengan demikian, maka terulangnya pengecualian berarti hukumnya kembali seperti pada hukum yang pertama, yaitu pengecualian pertama menggunakan lafadz y maka pengulangannya disini memiliki makna <mark>serupa, meskipun</mark> lafa<mark>dz y</mark>ang digunakan adalah غير.
- berarti kon<mark>disi (hal), maka makna</mark> ayat tersebut yaitu janganlah غَيْرَ wanita-wanita menampakkan auratnya kecuali dihadapan para pembantunya ketika mereka dalam kondisi tidak memiliki syahwat kepada wanita.

Sedangkan argumen yang membaca lafadz غَيْر dengan memberi harokat kasroh, mereka mendudukkan kata *ghairi* sebagai sifat. Sehingga artinya: "Janganlah wanita-wanita mukminah itu menampakkan auratnya kecuali dihadapan pembantu-pembantu yang tidak memiliki syahwat kepada wanita. 125

Hanya saja, argumen ini masih menyisakan permasalahan, dimana lafadz biasanya digunakan sebagai sifat untuk kata *nakirah* (bukan objek tertentu).

Abu Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 496.
 Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 496.

Seperti firman Allah: أواد غير ذي زرع dan firman Allah pada ayat lain من ماء غير آسن ¹²⁷demikian juga firman Allah غير مسكونة Namun, justeru *qirā'ah* yang mengkasrah huruf ra' غير ini berfungsi sebagai sifat bagi isim ma'rifat.

al-Zajjāj dalam hal ini, memberikan jawaban, dengan ungkapannya: "Kita boleh mensifati غير dengan kata غير , meskipun pada umumnya kata غير di sini yang dimaksud التابعين di sini yang dimaksud bukanlah para pembantu yang sudah deketahui orang-orangnya, akan tetapi maknanya adalah setiap pembantu yang tidak memiliki syahwat kepada wanita. 129

Sebenarnya apa yang dikatakan oleh al-Zajjaj diatas, tidak jauh beda dengan firman Allah dalam surat al-Nisa' yang lain, yang menjadi perbedaan لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير :bacaan dikalangan *qurra* yaitu firman Allah غير Menurut bacaan Ibn Kathir, Abu Amr, 'Ashim dan Hamzah kata غير disini adalah sifat dari lafadz القاعدون yang berkedudukan marfu dengan dommah. Hal ini disebabkan yang diinginkan bukanlah orang-orang tertentu, meskipun keberadaannya adalah *ma'rifat* akan tetapi ia seperti halnya *nakiroh*.

Para ulama berbeda pendapat berkaitan dengan makna yang dimaksud dari firman Allah: أو التابعين غير أولي الإربة. Ada yang berpendapat yaitu mereka

¹²⁶ Q.S. Ibrahim: 37.

¹²⁷ Q.S. Muhammad: 15. ¹²⁸ Q.S. al-Nur: 29.

¹²⁹ Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 496.

yang memiliki keterbelakangan mental yang tidak memiliki syahwat kepada wanita. Ada pula yang mengartikan sebagai laki-laki yang mengikuti orang lain, tinggal dan makan bersamanya, dan tubuhnya lemah tidak memiliki perhatian dan syahwat kepada wanita. Ada pula yang mengatakan: mereka laki-laki yang dikebiri atau tidak berfungsi kemaluannya. Ada pula yang mengartikannya sebagai laki-laki banci. Demikian juga ada yang mengartikannya sebagai orang yang sudah tua renta dan anak kecil yang belum mengenal makna aurat. Semua perbedaan ini sejatinya tidak telalu bertentangan, kesimpulannya yaitu mereka yang tidak memiliki pemahaman dan keinginan kepada wanita. 130

al-Syaukani berkata: Tidak perlu mengkhususkan orang-orang tertentu sebagai arti dari ayat ini, akan tetapi yang dimaksud yaitu mereka yang ikut tinggal bersama dengan sebuah keluarga dan tidak memiliki keinginan kepada wanita. 131

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menyebutkan adanya dua bacaan pada kata ghair. Dibaca nash (fathah) dan dibaca jarr. Adapun yang membaca nash adalah Ibn 'Amir dan Shu'bah untuk menunjukkan arti istithna' (pengecualian) dan hal (kondisi). Sedangkan yang membaca *Jārr* (kasrah) adalah Nafi', Ibn Kathir, Abū 'Amr, Ḥamzah dan Ali al-Kisa'i yang menunjukan makna sifat dari dua belas

¹³⁰ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 12

⁽Kaero: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1864 M.), 234.

¹³¹ al-Saukani, Fath al-Qadir, Vol. 4 (Damascus: Dar Ibn Kathir 1414 H.), 24.

(pengecualian indifidu yang diperkenankan melihat auratnya seorang wanita mukminah). 132

Sedangkan al-Ṭabarī dalam tafsirnya: berkenaan dengan adanya dua bacaan pada kata *ghair* beliau cenderung men*tarjih* salah satu diantara keduanya. Dalam tafsirnya, mengatakan: Menurut pendapatku, kedua bacaan tersebut antara *fatḥah* dan *kasrah* pada kalimat *ghair* adalah dua bacaan yang memiliki kedekatan makna, kedua bacaan yang digunakan setiap negri yang berpenduduk mayoritas Muslim. Karena itu, bacaan manapun yang dipilih oleh pembaca adalah benar. Hanya saja bacaan *al-Khafḍ (kasrah)* pada kata "*ghair*" lebih kuat dalam kaedah bahasa Arab. Sebab itulah, bacaan ini yang lebih aku kagumi. ¹³³

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

Tidak dosa bagi kaum wanita mukminah untuk menampakkan perhiasannya (tidak berkerudung) pada:

- Pelayan laki laki yang tidak mempunyai keinginan (nafsu) terhadap perempuan.
- Siapapun kaum laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (nafsu) terhadap wanita.

132 al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 11 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 309.

¹³³ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 19 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 163.

i. Pembelaan Istri Atas Sumpah *Li'ān* Suami

Firman Allah dalam surat al-Nūr: 9

"Dan (sumpah) yang kelima: bahwa laknat Allah atasnya (menimpa istri), jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar".

Imam nafi' membaca: أن (bukan tasḥdid) dengan sukun pada nunnya, sedangkan lafadz غضب menjadi fiil dengan harakat kasrah pada ḍād. Adapun ha'nya lafadz أن berharakat ḍammah sebagai fail (subjek). Sibawaih berkata: pada lafadz أن terdapat ha' tersembunyi, dan harakat أن disukun yang aslinya berharakat fathah tashdid. Sehingga artinnya

Sedangkan selain dari imam Nafi' membaca dengan *tasḥdid أن* dan lafadz غصنبَ sebagai isim *mashdar* dengan *fathah* huruf *dād*nya.¹³⁴

Sebagaimana adanya dua *qirā'ah* tersebut dirangkum oleh al-Shātibī dalam matannya:

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan, bahwa dalam pelaksanaan *li'ān* seorang istri harus berkata dengan dua lafadz dalam sumpahnya yang kelima seraya mengatakan: 1) "Kemurkaan Allah atasku bila suamiku termasuk orang

-

^{. &}lt;sup>134</sup>Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 496.

al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 72.

yang benar dalam tuduhannya". Dan 2) "Sesungguhnya murka Allah atasku apabila suamiku termasuk orang yang benar dalam tuduhannya". ¹³⁶

Dengan keberadaan dua bacaan yang diriwayatkan secara *mutawattir* pada ayat ini, maka para ulama sepakat bahwa pihak istri harus mengucapkan dua lafadz sekaligus, karena masing-masing dari dua bacaan diatas memiliki makna yang saling menguatkan. Berfariasinya bacaan dalam ayat ini menunjukkan pengulangan perintah Allah untuk melafadzkan kata ini.

al-Ṭabarī, pada ayat ini tidak membahas adanya dua qirā'ah pada ayat ini, namun penafsirannya cenderung pada bacaan *tashdid* huruf ¹³⁷

Kesimpulan tafsir dari adanya *qirā'ah* ganda:

- 1) Wanita yang disumpah *li'an* harus tahu, bahwa murka Allah akan menimpanya jika sumpah suaminya itu benar, bahkan Allah benar benar murka.
- 2) Kewajiban bagi wanita yang membela diri dan membantah tuduhan suami adalah dengan bersumpah empat kali, bahwa ia tidak melakukan perbuatan zina seperti yang dituduhkan suami kepadanya, kemudian yang kelima kalinya ia mengucapkan kata: "Murka Allah akan menimpaku jika apa yang dikatakan suamiku adalah benar" dan kata ini diulang lagi dengan ditambah kata penguat berupa "inna " (sesungguhnya).

¹³⁶al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 11 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 262-

¹³⁷al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 19 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 115.

j. Cara Istri Menjaga Diri Dari Fitnah

Firman Allah swt. dalam surat : al-Aḥzāb:33

"Dan hendaklah kalian (wahai istri-istri Rasul) tetap di rumah dan janganlah kalian berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu".

Imam Nafi' dan Ashim membaca lafadz وَقُرْنَ dengan harakat *fatḥah* pada huruf *qāf* pada kalimat قرن , tidak berasal dari kata الوقار akan tetapi berasal dari kata الاستقرار.

Sedangkan imam *qurra*' yang lain (Ibn Kathir, Abu 'Amr, Ibn 'Amir, Hamzah dan Ali al-Kisā'i) membaca *kasrah* huruf *qāf*nya قرن

Adanya dua bacaan ini telah dirangkum oleh oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya al-Syāṭibiyyah:

al-Kisā'i berkata: مررت بالمكان أستقر فيه artinya aku menetap disuatu tempat, berarti aku bertempat tinggal didalamnya.

Dalam hal ini, ada dua versi, *qāf* bisa berharokat *kasṛah* sesuai dengan harakat asal, dan bisa berharakat *fatḥah* karena *i'lāl*. Sedangkan *qāf* dibaca *fatḥah*, karena asal kata kerjanya adalah اقررن seperti halnya kata اغضضن ,

.

¹³⁸ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 78.

kemudian huruf ra' pertama dibuang disebabkan beratnya pengucapan, kemudian harakat fathah ra' yang terbuang dipindahkan ke huruf $q\bar{a}f$ (karena fathah dianggap lebih kuat dari kasrah), kemudian huruf hamzah dibuang, karena huruf $q\bar{a}f$ nya telah berharakat fathah.

Sedangkan yang lain membacanya dengan kasṛah qāf (وڤِرن) bisa jadi berasal dari kata الوقار dari kata kerjanya قروا . Sedangkan untuk sekumpulan wanita, kata kerjanya yaitu غِن seperti kata: كِلن dan كِلن, maka fa' kalimatnya yaitu huruf wāw dibuang dan harakat kasrahnya dipindah pada huruf qāf, sehingga wazan fi'ihnya menjadi عِلْن . Seperti halnya kita mengucapkan pada kalimat وصل بصل صِلْن عِلْن المالية على المالية والمالية و

Secara umum, kedua makna diatas dari adanya *qira'ah* ganda merupakan suatu perintah yang ditujukan secara khusus atas istri-istri nabi, berdasarkan makna yang terkandung pada ayat-ayat al Qur'an secara keseluruhan. Dan tidak diragukan lagi, bahwa semua ini secara khusus wajib dilakukan istri-istri nabi. Sedangkan wanita-wanitas muslimah yang lain perintah ini bersifat sunnah.

Semua menyakini bahwa perintah ini berkaitan dengan larangan keluar untuk urusan yang tidak mendesak. Apabila urusan yang akan dikerjakan oleh wanita adalah perkara yang mendesak, maka ulama tidak berbeda pendapat akan diperbolehkannya bagi mereka keluar rumah untuk memenuhi kebutuhan mereka yang sifatnya mendesak ataupun juga apa yang diperlukan oleh masyarakat luas.

¹³⁹ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 577. ¹⁴⁰ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 577.

Atas dasar inilah, maka kita bisa memahami alasan mengapa sayyidah 'Aisyah keluar dari rumah, tidak lain adalah semata-mata karena beliau ingin menuntut balas para pembunuh khalifah Utsman b. 'Affan.

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menjelaskan kedua bacaan itu sama-sama berasal dari lafadz الوقار yang berarti menetap atau merasa nyaman, seperti halanya lafadz وعد يعد عد yang berarti janji. 141

Sedangkan menurut al-Ṭabarī, kedua bacaan tersebut memiliki isyarat makna yang berbeda. Bagi qurrā Madinah dan sebagian dari Kūfah membaca fatḥah huruf qāf yang berarti perintah untuk menetap di rumah. Bacaan tersebut membuang huruf ra' pertama yang berasal dari lafadz اقررن, kemudian fatḥahnya ra' dipindah pada huruf Qāf, seperti lafadz فظائم قفطائم asalnya فظائم asalnya فظائم asalnya المس yang pertama dipindah ke نفي Sedangkan mayoritas qurrā Kufah dan Basrah membaca kasrahnya Qāf yang berarti merasa nyaman, betah dan tenang di dalam rumah. Menurut al-Tabarī bacaan yang benar dari dua bacaan tersebut adalah dibaca kasrah dari lafadz.

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

Ayat yang mulya ini memerintahkan istri-istri nabi untuk melakukan dua perkara:

-

(Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 209.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 12 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 350.
 al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 20

- 1) Tenang tinggal di dalam rumah, yaitu tetap berada di rumah dan memiliki etika, ini sesuai dengan bacaan mayoritas qurrā'.
- 2) Menetap di rumah, larangan untuk keluar rumah kecuali dalam kedaan mendesak. Ini sesuai dengan bacaan yang dipakai oleh qurra Madinah dan 'Ashim.

4. Ayat-ayat Tentang Figh Hudud

a. Sebab Diharamkannya Khamr (Arak) Dan Maysīr (Perjudian)

Firman Allah swt. dalam surat al-Bagarah: 219

Imam Hamzah dan Ali al-Kisā'i membaca dengan huruf tha' pada kalimat dari asal kata کثیر yang berarti dosa yang sangat banyak.

Sedangkan yang lainnya (Nafi', Ibn Kathir, Abu 'Amr, Ibn 'Amir dan 'Āṣim membacanya dengan huruf ba': قل فيهم إنم كبير

Adanya dua bacaan ini telah dirangkum oleh al-Shātibī dalam matannya al-Shātibiyyah:

Seorang pengamat tidak perlu banyak berfikir untuk mengetahui makna yang terkandung pada dua bacaan ini, keduanya bisa diterima baik dari segi

¹⁴³ al-Shātibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 116.

makna maupun tulisan, dari segi kaedah kebahasaan dan periwayatannya yang bersifat mutawatir. Di dalam minuman keras dan perjudian terdapat dosa yang banyak dan juga dosa yang besar.

Dan dalam redaksi ayat ini disebutkan bahwa dosanya lebih besar daripada manfaatnya, dan semua qurra' sepakat bahwa lafadz ini menggunakan huruf ba'. Kemudian, dosa apabila dianggap besar dan berbahaya maka disebut dengan kabirah. Seperti yang disebutkan dalam firman Allah surat alshūrā: الإثم والفواحش dan firman Allah pula yang lain . إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم 145 'terdapat dalam surat al-Nisā

Abu Zar'ah meriwayatkan dalil yang menguatkan bacaan jumhur qurra', yaitu kata الإثم meskipun l<mark>afadznya berma</mark>kna t<mark>un</mark>ggal akan tetapi maksudnya yaitu jama' الأثام lafadznya tunggal maknanya jama', yang menguatkan itu yang kelanjutan ayat ومنافع kemudian disejajarkan kata المنافع dengan kata المنافع Untuk kemudian sangatlah sesuai bila kita mensifati dosa pada ayat ini dengan lafadz کثیر 146

Karena itu tidak beralasan kalau kita berkata bahwa ayat ini mansukh. Hal ini disebabkan adanya kandungan makna yang terkandung didalamnya masih bisa dipergunakan. Ayat ini menegaskan adanya manfaat dari minuman keras dan juga adanya dosa, kemudian menjelaskan bahwa dosanya lebih besar dari

¹⁴⁴ Q.S. al-Shūrā: 37 ¹⁴⁵ Q.S. al-Nisā': 31

¹⁴⁶ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'ah* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 132.

manfaatnya. Meskipun keuntungan dagang akan bisa diperoleh melalui minuman keras, akan tetapi tidak diragukan lagi itu semua adalah rizki tercela.

al-Rāzī: Dalam tafsirnya mengungkapkan alasan masing-masing dari dua bacaan yang berbeda. Hamzah dari al-Kisā'i membaca dengan *Tha*' pada kalimat dengan hujjah bahwa dalam khamr dan maisir terdapat banyak macammacam dosa. Sebagaiman disebut dalam surat al-Maidah: 91

"Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kalian lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kalian dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kalian (dari mengerjakan pekerjaan itu)".

Hal ini menunjukka<mark>n bahwa did</mark>alam ميس terdapat banyak sekali dosa. Sebagimana dalam ayat ini juga, Allah menyebutkan dosa merupakan kebalikan dari beberapa kemanfaatan. Jika kemanfaatan disebut banyak dalam shigat jama', maka demikian juga halnya dengan dosa.

Sedangkan selain dari Ḥamzah dan al-Kisā'i membaca dengan bā' كبيىر . Adapun hujjah yang dikemukanan dalam bacaan ba' adalah adanya kesepakatan para *Ourra*' dalam membaca واثمهما اكبر. 147

al-Tabari: dalam tafsirnya, lebih cenderung mentarjih salah satu dari dua qirā'ah ini dengan menukil pendapat Abu Ja'far: "Yang benar dari dua bacaan ini adalah bacaan ba'. Karena Ulama sepakat membaca واثمهما اكبر مننفعهما. Hal ini

¹⁴⁷ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 281.

234

merupakan bukti yang jelas, bahwa kata sifat اكبر untuk memperjelas adanya

itu کثیر pasti اثم yang menyifati کثره dan bukan کثیر sifat کبیر yang menyifati کبیر

akan berupa واثمهما اكثر من نفعهما tapi faktanya tidak. 148

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

Nampak jelas oleh kita, bagaimana Allah menjauhkan kita dari minuman keras

dan judi dalam berbagai bentuknya.

1) Dari bacaan qurrā' Kūfah selain imam Āsim sifat ini menunjukkan

bahwa di dalamnya terdapat dosa yang banyak sekali, diantaranya

mematikan akal, menghancurkan tenaga, menambahkan permusuhan

dan kebencian.

2) Kemudian dosa dari kedua prilaku ini juga disifati sebegai dosa yang

besar, agar tidak ada seorangpun beranggapan meskipun dosanya

banyak akan tetapi masuk kategori dosa kecil. Maka ayat ini

menegaskan bahwa ia termasuk dosa besar sehingga pelakunya bisa

dianggap sebagai seorang yang fasik.

¹⁴⁸ al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 4

(Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 329.

b. Hukum *Qiṣāṣ*

Firman Allah swt. dalam surat al-Maidah: 45

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذُن وَالسِّنَّ بِالسِّنّ وَ الْجُرُوحَ قِصناص للهِ

"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (al-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada qisasnya".

والعينُ بالعين والأنف بالأنف والأذنُ بالأذن والسنُ Imam al-Kisāi membaca: dengan harakat dammah. Sedangkan Ibn Katsir, Ibn Amir, بالسن والجروح قصاص Abū Amr dan Abū Ja'far sama dengan bacaan al Kisāi hanya pada lafadz والجروحُ

Bacaan di atas berbeda dengan para jumhur al-Qurra, yaitu Imam Nafi, Ibn Kathir, Abu 'Amr, Ibn 'Amir, 'Asim dan Hamzah yang membaca semuanya dengan fathah.

Sebagaimana adanya beberapa bacaan tersebut telah dirangkum oleh al-Shātibī dalam matannya:

وَنُكْر دَنَا وَالْعَيْنَ فَارْفَعْ وَعَطْفَهَا رِضِّي وَالْجُرُوحُ ارْفَعْ رضى نَفَر مَلا 149

¹⁴⁹ al-Shātibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 49.

Dari perbedaan *qirā'ah* diatas dapat memberikan gambaran hukum, bahwa bacaan *naṣb* (*fatḥah*) menunjukkan hukum *qiṣāṣ* hanya berlaku untuk syariat umat terdahulu, sedangkan dalam Islam hukum *qiṣāṣ* hanya berlaku pada pembunuhan semata. Pendapat ini diambil dari madzhab al-Syafi'i sebagaimana firman Allah dalam surat al-Maidah: 48

"Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang".

Sedangkan bacaan *ḍammah* menunjukkan isyarat *ibtida*' yang berarti bahwa hukum rincian *qiṣās* juga berlaku untuk kaum muslimin. al-Qurṭubī dalam tafsirnya mengatakan, bahwa pendapat yang paling benar diantara dua pendapat adalah pendapat yang mengatakan bahwa hukum *qiṣāṣ* yang diberlakukan pada kaum Bani Isra'il juga diberlakukan pada umat Islam. Pendapat ini dipilih oleh Mazhab Hanafi dan Hambali.¹⁵¹

al-Rāzī; Menyebutkan bahwa pada ayat ini al-Kisa'i membaca العين, semuanya dibaca *Rafa*' dengan beberapa alasan.

a) Di *'ataf*kan pada *mahal Rafa'*nya lafadz أن النفس بالنفس على karena artinya ayat adalah : Aku (Allah) mewajibkan atas mereka bahwa *qiṣāṣ* pembunuhan adalah dengan dibunuh begitu pula halnya dengan mata,

93.

al-Zuḥailī, al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhu, Vol. 6 (Damascus: Dār al-Fikr, 1997 M.),.339.
 al-Ourtubī, al-Jāmī Li Ahkām al-Qur'ān, Vol. 6 (Kaero: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1864 M.),

hidung, telinga yang tercederai hukum *qiṣāṣ*nya adalah sama dengan luka yang diderita. Arti lafadz كتبنا adalah كثبنا .

- c) Dibaca rafa' karena menjadi permulaan kalam.

Arti dari ayat ini adalah : Mata dilukai karena kejahatan melukai mata, hidung dilukai karena melukai hidung, telinga dilukai karena melukai telinga, gigi dilukai karena melukai gigi. Yaitu hukuman karena melukai orang adalah qiṣāṣ, sebagaimana diberlakukannya hukuman dengan jiwa dibunuh karena membunuh jiwa yang lain. Hal ini serupa dengan firman Allah yang lain dalam surat al-Baqarah : 62

"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang *Shabiin*".

Sedangkan Ibn Katsir, Ibn Amir, Abu Amr membaca *naṣab* kecuali الجروح dibaca *rafa'* الغين, الانف, الاذن, dibaca naṣab karena aṭaf pada الجروح. Sedangkan قصاص dibaca *rafa' mubtada* khabarnya adalah lafadz

Kemudian bacaan yang ketiga adalah bacaan yang diriwayatkan dari Nafi', Aṣim, Ḥamzah mereka membaca *naṣab* semua kata diatas, karena semuanya di*ataf*kan pada lafadz al-Nafsa sebelumnya, dan khabarnya dari beberapa lafadz tersebut adalah قصاص

Sedangkan Nafi' membaca *dhāl*nya אניבי dengan *sukūn* sedangkan selain Nafi' membaca *dammah*. 152

al-Ṭabarī: Dalam tafsirnya, tidak menyinggung adanya makna ganda dari dua *Qirā'ah* ganda. Hanya saja, dalam tafsirnya al-Ṭabarī menunjukkan kecenderungannya pada bacaan *rafa'*. Hal ini terbukti ketika ia mengatakan, bahwa ayat yang dimaksud diatas hanya dikhususkan untuk orang-orang Bani isrā'il. Sebagaimana diriwayatkan oleh Mujāhid dari Ibn 'Abbās, beliau berkata: "Hukum *Qisās* dalam kasus pembunuhan dalam kitab Taurat merupakan kewajiban yang diberlakukan atas kaum Bani Israil, sebagaimana dijelaskan hukum wajib itu pada ayat diatas. Kemudian Allah memberikan keringanan pada umat Muhammad saw. dengan dijadikannya syari'at *diyāt* (membayar tebusan) berkenaan dengan jiwa yang terbunuh dan luka yang diderita. ¹⁵³

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

- Ketetapan hukum qiṣas itu diterapkan sesuai dengan hukuman yang sama atas jenis kejahatan seseorang, jika jiwa dibunuh maka qiṣasnya adalah jiwa juga.
- 2) Hukum *qişas* melukai anggota tubuh merupakan syari'at umat terdahulu yang diberlakukan pula pada umat Muhammad saw. Menurut bacaan *dammah* dan tidak diberlakukan menurut bacaan *fatḥah* sehingga diberlakukan atau tidak menurut situasi dan kondisi.

152 al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 6 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 69.

¹⁵³ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 10 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 361.

5. Ayat-ayat Tentang Fiqh Jihad

a. Syari'at Jihad

Firman Allah swt. dalam surat al-Hajj: 39

"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benarbenar Maha Kuasa menolong mereka itu".

Imam Nafi', Ibn 'Amir, Hafsh dari 'Asim membaca lafadz يقاتلون dengan mabnī majhūl (huruf ta'nya di fatḥah) yang berarti mereka di perangi.

Sedangkan selain ketiganya membaca huruf ta'nya lafadz يقاتلون dengan kasrah (mabnī ma'lūm)

Sebagaimana adanya dua qira'ah ini telah diungkapkan oleh al-Shātibī dalam baitnya:

Adapun huruf dari lafadz يقاتلون ketika dibaca fatḥah, maka bacaan Qurrā' Madinah, Syam dan Hafsh mengisyaratkan bahwa Allah mengizinkan kaum Muslimin untuk memerangi kaum musyrikin yang mendahului menyerang mereka. Sebagaimana yang dilakukan oleh para sahabat-sahabat Rasul saw. yang

¹⁵⁴ al-Shātibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 194.

selalu menahan diri dari peperangan sampai Allah memberi izin untuk memerangi kaum musyrikin yang memerangi mereka. 155

Sedangkan jika *Ta*'nya lafadz يقاتلون dibaca *kasṛah* seperti bacaan selain dari tiga imam tersebut, maka hal demikian ini menunjukkan penafsiran bahwa: "Kaum muslimin mendapatkan izin untuk berperang karena mereka telah didzalimi". Sehingga berperangnya kaum muslimin adalah semata-mata untuk mengusir para penindas yang berbuat aniaya terhadap mereka.

Menurut Ibn al-'Arabi: Pendapat yang kuat diantara dua *qirā'ah* adalah ta'nya dibaca kasrah, karena setelah Nabi saw. memaafkan perbuatan orang kafir, kemudian Allah mengizinkan Nabi untuk melawan mereka setelah menetap di Madinah. Kemudian Nabi saw. mengirim beberapa delegasi, bahkan Nabi sendiri turun langsung dalam kancah peperangan seperti yang terjadi dalam perang Badar. Hal ini tertuang dalam pada penutup ayat ini dalam Fiman Allah وَإِنَّ اللهُ عَلَى نَصْر هِمْ لَقَدِيرٌ عَلَى نَصْر هِمْ لَقَدِيرٌ

Dari adanya *qira'ah* ganda dalam ayat inilah yang menyebabkan munculnya perbedaan pendapat diantara ahli Fiqih dalam mendifinisikan penyebab disyari'atkannya dari peperangan dalam Islam. Dalam hal ini pendapat *Fuqaha*'terbagi menjadi dua:

a) Penyebab disyari'atkannya peperangan adalah untuk mengadakan perlawan dan membalas serangan musuh.

_

¹⁵⁵ Abu Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt*, (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 478.

¹⁵⁶ Ibn al-'Arabī, *Ahkām al-Qur'an*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M.), 1279.

b) Penyebab dizinkannya mengadakan peperangan adalah ketika kekufuran dan kedzaliman merajalela mengancam kestabilan bagi kehidupan kaum muslimin, meskipun tidak ada serangan dari musuh.

Dalam hal ini, madzhab Hanafi dan Maliki mendukung pendapat yang pertama, sedangkan madzhab Syafi'i dan mayoritas Madzhab Hambali mendukung pendapat kedua. Definisi Jihad menurut mayorits *Fuqahā*' mengacu pada *illat*nya jihad, yaitu menolong dan membela agama Islam. Ini adalah *illat* terkuat dari Madzhab Hanafi dan Maliki.

Sebagaimana ungkapan yang dinukil dari Ibn Abidin seorang ulama pengikut Madzhab Ḥanafi pada periode akhir, beliau mengatakan; bahwa definisi jihad adalah mengajak umat menuju agama yang benar, dan memerangi orang yang menolak agama yang benar dengan mengerahkan harta dan jiwa raga. 157 Sedangkan definisi jihad menurut madzhab Syafi'i adalah memerangi orang kafir untuk membela agama islam. 158

Sedangkan jumhur *Fuqahā*' dari Madzhab *Maliki* dan *Ḥanatī* juga sebagian *Ḥambali* menetapkan bahwa penyebab dari disyari'atkannya peperangan bukanlah hanya kekufuran semata, melainkan adanya penyerangan dari pihak musuh. Oleh karena itu, siapapun tidak boleh diperangi hanya karena dia bukan seorang muslim. Akan tetapi seseorang itu baru boleh diperangi, jika

al-Sharqāwi, Abdullah b. Ḥijāzi b. Ibrahim, *Ḥāshiyah al-Sharqāwi*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), 39. Lihat juga Wahbah al-Zuḥaili, *Athār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmi* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2012), 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

¹⁵⁷ Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz al-Dimasqī, Ḥāshiyat Radd al-Mukhtār 'Alā Radd al-Mukhtār, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 121.

dia menyerang dan memusuhi umat Islam. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam *nash* al Qur'an dan Hadith Rasul saw. ¹⁵⁹ yang sangat jelas dalam Firman Allah :

"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kalian, (tetapi) janganlah kalian melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas".

Ibn Taimiyah (salah satu *fuqahā*' Hanabilah) mengarang bab khusus dalam membantah pendapat yang mengatakan bahwa kufur adalah penyebab dari wajibnya peperangan. Bahkan beliau menolak pemahaman secara Ḥadith berikut:

"Aku diperintah untuk memerangi manusia sampai mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan kecuali Allah dan Muhammad utusan Allah, jika mereka memilih untuk itu, maka darah dan harta mereka berada dalam penjagaanku, kecuali haknya Islam dan perhitungan mereka ada disisi Allah"

Ibn Taimiyah dalam hadis ini menjelaskan bahwa yang dimaksud hadith tersebut adalah informasi dari Rasul tentang batas akhir diperbolehkannya peperangan, artinya: Aku tidak diperintah berperang kecuali sampai batas akhir

¹⁵⁹ Ibn al-Rushd al-Ḥafīd, menukil dalam kitab Bidāyat al-Mujtahid tentang hukum Ijmā' Gharīb (ijma' ulama yang dianggap langka) dalam bab kedua tentang penjelasan mengenai orang orang yang diperangi. Adapaun orang orang yang boleh diperangi sesuai kesepakatan Ulama' adalah semua orang musyrik berdasar Firman Allah عَنْ اللهُ ا

Surat al-Baqarah: 190
 al-Bukhāri, Shahīh Bukhārī, Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥya' al-Turāth, 1987 M.), 25. Lihat juga, al-Muslim, Sahih Muslīm, Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥya' al-Turāth, 1987 M.), 51.

kedholiman yang mereka lakukan. 162 Bahkan dalam nash dan Ijma' ditetapkan bahwa Ahl al-Kitab dan Majusi jika mau membayar pajak, maka haram untuk diperangi, padahal mereka sebenarnya bukan termasuk Ahli Kitab. Demikian juga jika memang kufur menjadi penyebab peperangan, mengapa tentara Islam dilarang memerangi perempuan tua musyrik, anak-anak mereka dan para manula. Sebagaimana Hadith riwayat Anas bin Malik RA bahwa Nabi SAW bersabda:

"Berangkatlah kalian dengan nama Allah dan sebab pertolongan Allah dan atas dasar agama Allah, janganlah kalian membunuh orang tua renta, anak-anak dan juga wanita".

Menurut Ibn Qudāmah: Ahli Kitab dan Majusi diperangi sampai mereka masuk Islam atau membayar Jizyah dan mereka termasuk minoritas, begitu pula berlaku untuk semua orang kafir sampai mereka masuk islam.¹⁶⁴

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menjelaskan ada dua bacaan pada ayat ini. Penduduk Madinah, Basrah dan Imam 'Asim membaca *ḍammah* pada huruf hamzah di lafadz أَذِنَ , sedangkan para Imam *Qurrā*' yang lain membaca *fatḥah*. Adapun kata يقاتلون dibaca *naṣab* (*fatḥah*) huruf *ta*'nya oleh Imam Madinah dan 'Asim. Sedangkan Ibn Kathīr, Ḥamzah dan Kisā'ī membaca *naṣab fatḥah* pada hamzah kata أَذِنَ dan membaca *kasrah* pada *ta* 'kalimat يقاتلون .

٠

¹⁶² Ibn Taymiyah, *Risālat al-Qitāl*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif 2002 M.), 117.

¹⁶³ Abū Dāwud, Sunan Abū Dawūd, Vol. 2 (Beirut: Dār Iḥya' al-Turāth, 1987 M.), 342.

¹⁶⁴Ibn Qudāmah, Muwaffiq al-Dīn 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad, *al-Mughnī*, Vol. 8 (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1388 H.), 361.

al-Farrā' dan al-Zajjaj berkata: Maksud dari bacaan pertama adalah Allah memberikan izin kepada orang-orang mukmin yang ingin menjaga diri untuk memerangi orang-orang musyrikin dimasa yang akan datang. Sedangkan bacaan fatḥah ta'nya, menunjukkan makna bahwa: "Mereka diizini untuk memerangi orang-orang musyrik yang memerangi mereka dimasa sekarang". 165

al-Ṭabarī: Dalam hal ini, memilih sikap seperti al-Rāzī dengan menerima qirā'ah ganda, tanpa mentarjih diantara keduanya. Seraya berkata: "Apapun bacaannya (fatḥah atau kasrah huruf hamzahnya lafadz adhina), maka semuanya dibenarkan dan disahkan, hanya saja aku (al-Ṭabarī) lebih menyukai bacaan fatḥah ḥamzahnya. Sehingga mengandung makna: "Allah telah memberi izin". Demikian ini atas dasar adanya kedekatan makna dari firman Allah pada ayat sebelumnya (إِنَّ اللهُ لا يُحِبُّ كُلُّ خَوَّانٍ كُفُورٍ), maksudnya, Allah memberi izin untuk memerangi orang-orang yang tidak disukai oleh Allah karena mereka memerangi orang-orang mukmin, kemudian Allah membalas dengan memberi izin kepada orang-orang mukmin. 1666

Hal ini menguatkan pendapat Wahbah al-Zuḥalī bahwa jihad dalam Islam tidak bisa dimasukkan kategori هجومی atau هجومی melainkan jenis tertentu yang tidak termasuk penyerangan yang dianggap penganiayaan skala dunia, juga bukan sekedar mempertahankan negara dan kemaslahatannya. Dan sebenarnya diperbolehkan memerangi orang yang memerangi itu adalah semata-mata karena

 ¹⁶⁵ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 11 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 123.
 166 al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 18 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 462.

mereka dalam kondisi terdzalimi. Ini juga menguatkan pendapat Wahbah al-Zuḥaylī bahwa *illat*nya perang adalah karena adanya penyerangan dan kedzoliman yang dilakukan oleh pihak musuh.¹⁶⁷

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda tersebut :

- Allah mengizini orang-orang mukmin untuk berjihad melakukan hujūm (penyerangan terhadap musuh), jika hal itu dibutuhkan.
- 2) Sebagaimana Allah mengizini kaum mukmin melakukan untuk berperang dalam rangka *difa'i* (mempertahankan diri), jika sedang diperangi oleh musuh dari kalangan orang-orang kafir.

b. Perang di Masjid al-Haram

Firman Allah ta'ala dalam surat al-Bagarah: 191

"Janganlah kalian memerangi mereka di sisi Masjidil Haram, sampai mereka memerangi kalian, jika mereka memerangi kalian, maka perangilah mereka".

Para *qurrā*' Kufah kecuali 'Āshim membaca dengan menghilangkan huruf *alif* pada tiga kata kerja *qatl* berikut.:

_

¹⁶⁷ Wahbah al-Zuhaifi, *Athār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Dār al-Fikr: 2012), 33.

Sedangkan mayoritas $qurr\bar{a}$ ' membacanya dengan tetap meletakkan alif setelah huruf $q\bar{a}f$ pada tiga kata kerja qatl.

Antara dua bacaan diatas telah dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam matannya al-Shāṭibiyyah:

Adapun argumen bacaan mayoritas *qurra* yang membaca tiga kalimat *fi'il* diatas dengan *alif* adalah mengikuti wazan "*fā'ala*", untuk menjelaskan hukum peperangan dan bukan menjelaskan hukum pembunuhan. Seperti halnya firman Allah pada tempat lain ¹⁶⁸وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلو كم

Demikian juga, perintah untuk berperang adalah ditujukan bagi orang yang masih hidup, sedangkan jika bacaan tanpa *alif*, maka akan memberikan arti: Bunuhlah mereka sampai mereka membunuh kalian. Padahal orang yang sudah terbunuh tidak mungkin bisa diperintah untuk membunuh. Dan ini adalah suatu yang mustahil kecuali dengan merubah redaksi, hanya saja jika tanpa merubah redaksi, maka tanpa adanya perubahan adalah lebih baik. 169

Sedangkan argument bacaan al Kisā'i dan Hamzah menunjukkan bahwa orang-orang mukmin yang terbunuh di jalan Allah hakikatnya mereka itu adalah orang-orang yang hidup mulya di sisi Allah. Karena itulah perintah Allah ditujukan kepada mereka, hanya karena mereka dalam kondisi uzur, sehingga posisi mereka digantikan oleh orang-orang mukmin yang masih hidup. Sehingga maknanya: janganlah kalian membunuh mereka (orang-orang musyrik) di

¹⁶⁸ Q.S. al-Baqarah:190.

¹⁶⁹ Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 127.

masjidil haram sampai mereka membunuh sebagian saudara kalian, apabila mereka telah membunuh sebagian dari saudara kalian maka bunuhlah mereka. 170

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menyebutkan bahwa pada ayat ini terdapat dua qirā'ah. Pertama, imam Ḥamzah dan al-Kisā'i membaca tanpa Alif dalam lafadz ولا تقاتلوهم - حتى يقاتلوكم . Kedua, Selain keduanya membaca dengan Alif.

Menurut al-Qoḍi: jika dua bacaan yang masyhur tidak saling menafikan perbuatan maka wajib mengamalkan keduanya selama tidak terjadi *nasakh*. Diriwayatkan bahwa al-A'mash berkata kepada Hamzah: "Apakah menurut bacaanmu, seseorang yang terbunuh kemudian bisa menjadi pembunuh, bagaimana itu bisa terjadi?" Hamzah menjawab " tradisi orang Arab, jika ada seseorang diantara mereka terbunuh, maka mereka serentak berkata: "kami akan membunuhnya". Jika ada seseorang dari mereka dipukul, maka mereka kompak berkata: "kami akan memukulnya". Itu yang dimaksud dengan seseorang yang terbunuh akan membalas membunuh. 171

al-Ṭabarī: Dalam Tafsirnya, beliau mengutip pendapat gurunya Abu Ja'far : Dua diantara bacaaan tersebut yang benar adalah bacaan yang menggunakan *alif*, karena Allah tidak memerintah Nabi saw dan para sahabat untuk memerangi mereka melainkan karena ada diantara orang Islam yang terbunuh. Sehingga Allah memberi izin pada Nabi dan sahabat untuk memerangi orang musyrik. Karena itu, bacaan dengan alif menunjukkan adanya perizinan

¹⁷¹al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 146.

¹⁷⁰ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 193.

perang setelah ada orang Islam yang terbunuh, itu lebih kuat dan terpilih. Berarti diperbolehkan memerangi orang musyrik itu setelah ada orang Islam yang terbunuh dan setelah diserang terlebih dahulu oleh orang musyrik.¹⁷²

Kesimpulan tafsir dari adanya qira'ah ganda tersebut :

- Bacaan yang menggunakan *alif* pada kata kerja imenunjukkan hukum diperbolehkannya berperang di masjid al-Haram, ketika umat Islam diserang oleh musuh, meskipun mereka belum bisa membunuh salah seorang muslim, karena yang diinginkan bukanlah kita menunggu sampai orang-orang musyrik membunuh salah seorang muslim, karena darah umat Islam adalah berharga. Sebatas mereka memulai penyerangan maka kita diizinkan untuk menumpahkan darah mereka di masjid al-Haram.
- 2) Diantara faidah dihilangkannya huruf *alif*, adalah untuk mengingatkan umat Islam akan kasih sayang Allah atas mereka, yaitu disaat Allah menghilangkan beban atas mereka dengan diizinkannya mereka membela diri di saat berada di masjid al-haram, setelah terdapat riwayat bacaan yang melarang untuk membela diri sampai terbunuhnya salah seorang dari umat islam.
- 3) Tidak diperbolehkan memerangi dan membunuh orang musyrik di sekitar masjid al-Haram melainkan disebabkan karena orang-orang kafir telah mendahului penyerangan meskipun belum ada kurban dari kaum muslimin.

¹⁷²al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān,* Vol. 2 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 193.

c. Berdamai Dengan Musuh

Firman Allah swt. dalam surat al-Baqarah: 208

"Hai orang-orang yang beriman, masuklah kalian ke dalam Islam keseluruhan".

Imam Nāfi', Ibn Kathīr dan Ali al-Kisā'i membaca السَلْمِ dengan harakat fatḥah pada huruf sīn untuk menunjukkan makna al-Muṣālamah dan al-Muṣālaḥah yang berarti perdamaian dan perbaikan hubungan. Sedangkan selain dari tiga imam diatas membaca kasrahnya huruf sīn pada kalimat السِلْمِ untuk menunjukkan arti Islam. dalam hal ini para ulama menjelaskan bahwa kata السِلْمِ merupakan satu kata yang memiliki dua makna, sebagaimana diungkapkan dalam kata sya'ir:

Apakah aku akan menerima kebinasaan padahal aku seorang muslim, karena keahlianmu terimalah tawaran perdamaianku.

Adanya dua perbedaan bacaan diatas telah dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam matannya:

¹⁷³ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Shātibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 41.

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menjelaskan adanya dua bacaan pada kalimat السِلْم , Imam Ibn Katsir, Nāfi dan al-Kisā'i membaca fatḥah huruf sin nya السِلْم Bacaan ayat lafadz ayat ini persis seperti yang ada di surat al-Anfal: 61 وان جنحوا , begitu pula pada surat Muhammad saw.: 35 السَلْم

Sedangkan selain dari dari tiga imam tersebut membaca *kasrah* huruf *sin* nya. Para Ulama berpendapat dari dua bacaan tersebut adalah dua bahasa yang memiliki dua arti, yaitu Islam dan damai.¹⁷⁵

al-Ṭabarī tidak menyinggung adanya *qirā'ah* ganda dalam ayat ini. Hanya saja, dalam penafsirannya beliau lebih cenderung pada riwayat bacaan yang meng*kasrah* huruf *sin* nya lafadz السِلْم, sebagaimana dalam ungkapan penafsiran beliau: "Masuklah kalian kedalam agama Islam secara menyeluruh, masuklah kalian kedalam amal perbuatan sesuai dengan petunjuk Allah dalam agama Islam.

Kesimpulan tafsir dari adanya qira'ah ganda tersebut :

- Merupakan kewajiban mutlak bagi semua orang yang beriman untuk masuk ke dalam ajaran agama Islam secara penuh.
- Diantara bukti seorang mukmin telah mengamalkan ajaran agama Islam secara kaffah adalah menjaga perdamaian yang telah disepakati dan tidak berkhianat.

175 al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 3 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 568.

al-Razi, Fakili al-Dili, *Malatin al-Onalo*, vol. 3 (Berut. Dai inya al-Turatii, 1996 M.), 368 al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 4 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 257.

d. Kunci Kemenangan Dalam Peperangan

Firman Allah swt. dalam surat Ali Imrān: 120

"Jika kalian bersabar dan bertakwa, niscaya tipu daya mereka sedikitpun tidak akan mendatangkan kemudharatan kepada kalian. Sesungguhnya Allah mengetahui segala apa yang mereka kerjakan".

Imam Nāfi', Ibn Kathīr dan Abu 'Amr membaca لَا يَضُرُّكُمْ dengan kasrah huruf dad nya Adapun bacaan kasrah mengisyaratkan bahwa asal kalimat diatas adalah {لا يضيرُكم} karena harokat kasrah pada ya' dianggap berat, maka kasrahnya ya' dipindah pada huruf dad sehingga menjadi {لا يضيرُكم} kemudian kedudukan *ra*' di*jazm*kan oleh jawab syarat dari أن sehingga bertemu mati dua (antara ya' dan ra' sukun) sehingga huruf ya' harus dibuang, sehingga menghasilkan kata 177 {لا يضِرْكم}

Sedangkan jumhur qurra' selain dari tiga imam diatas, membaca dammah pada huruf dād dan ra'dengan bertashdid, dari asal kata (لا يضررْكم) kemudian ra' sukun di*idgham*kan pada huruf yang sama, sehingga menjadi *tashdid* dengan diharakati *dammah* sebagai *itbā* '(mengikuti dammahnya huruf *dād* yang berasal dari huruf ra'. sehingga menjadi {لا يضركم}

Dua bacaan tersebut telah dirangkum oleh al-Shātibī dalam matannya:

 $^{^{177}}$ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 171. 178 Ibid.,.

al-Rāzī: dalam tafsirnya menjelaskan adanya dua bacaan pada kalimat الْاَيضُرُّكُمْ, Ibn Kathīr, Nāfi dan Abu Amr membaca: Huruf Þaḍnya dibaca kasrah, ra'nya sukun. Diambikan dari lafadz، يَضِيرُه - يضُورُه ضَوْرًا إذا ضَرَّه:

Sedangkan selain dari mereka membaca: ḍammah huruf ḍaḍnya, dan ra'nya dibaca tasḥdid serta ra'nya diharakati ḍammah, diambilkaan dari lafadz berasal dari يضرركم huruf ra'nya di jazm kan.

Menurut sebagian Ulama, ayat tersebut merupakan susunan *Taqdim* dan Ta'khīr. Taqdimya adalah الايضركم كيدهم شيئا ـ ان تصبر واوتتقوا.

Kedua bacaan ini mengandung makna yang sama, yaitu: "Sesungguhnya barang siapa yang bersabar dalam melaksanakan perintah Allah dan bertaqwa menjaga diri dari segala yang dilarang, maka Allah selalu menjaganya, sehingga upaya jahatnya orang-orang kafir tidak akan memberikan dampak muḍarat padanya".¹⁷⁹

al-Ṭabarī: dalam hal ini tidak mengomentari dan men*tarjih qirā'ah* ganda. Penafsiran beliau sama seperti penafsiran al-Rāzī¹⁸⁰

Kesimpulan tafsir dari adanya qira'ah ganda tersebut adalah:

1) Allah swt. menjanjikan kemulyaan pada hamba-hambanya yang beriman bahwa mereka tidak akan ditimpa mara bahaya

¹⁷⁹al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 4 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 364. ¹⁸⁰ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 7 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 157.

 Tidak akan menimpakan bahaya pada siapapun, jika orang-orang yang beriman mampu menjaga kesabaran dan ketaqwaan yang sebenarnya kepada Allah.

e. Memastikan Keakuratan Informasi Tentang Kondisi Musuh

Firman Allah swt. dalam surat al-Nisa': 94

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian pergi (berperang) di jalan Allah, Maka telitilah ...".

Imam Hamzah, dan Ali al-Kisā'i membaca فتثبنو, dengan menggunakan tha' dari asal kata الثبات demikian pula halnya dalam surat al-Ḥujurāt, yang berarti perlahan-lahanlah dan pastikanlah agar kalian dapat meyakini kebenaran berita yang kalian terima dari orang fasik.

Sedangkan *qurrā*' selain mereka berdua membaca dengan *bā*' dan *nūn* yang berarti teliti dan cermatilah informasi itu hingga informasi itu menjadi jelas antara benar dan salah. Argumen ini diambilkan dari sebuah Hadith Rasul saw.:

¹⁸¹ al-Muznī, Ismāil b. Yaḥyā b. Ismāil Abū Ibrāhīm, Sharḥ al-Sunnah, Vol. 13 (Saudi: Maktabah al-Ghurabā' al-Athariyyah, 1995 M.), 175.

"Ketahuilah sesungguhnya penjelasan itu datangnya dari Allah, sedangkan tergesah-gesah itu datangnya dari syaitan, karena itu ber*tabayyun*lah".

Qira'āh ganda pada kalimat ini telah dirangkum oleh al-Shātibī dalam matannya al-Shātibiyyah:

al-Rāzī menjelaskan bahwa terdapat *qirā'ah* ganda pada lafadz ini, Imam Hamzah, al-Kisā'i dalam ayat ini membaca ثبت - ثباتا dari lafadz ثبت - ثباتا. Sedangkan selain dari keduanya membaca dengan *nun* diambil dari kata التبين . dua kata yang hampir memiliki kesamaan arti. Menurut Ulama yang mengunggulkan bacaan berarti itu menyelesihi mayoritas ulama terdahulu, pada hal yang dimaksud ayat tersebut adalah agar tidak tergesa gesa menetapkan suatu perkara melainkan dicermati dan diklarifikasi terlebih dahulu.

Sedangkan ulama yang mengunggulkan bacaan التبيين mengatakan bahwa yang dimaksud dengan التبيين berarti التبيين . karena itu kata التبيين dianggap maknanya lebih dalam dan lebih sempurna. 183

al-Ṭabarī: dalam hal ini tidak mentarjih antara qirā'ah ganda yang ada pada lafadz "fatabayyanu" ini. Beliau justeru menjelaskan bahwa bacaan antara "al-Tathabbut" dan "al-Tabayyun" merupakan dua kata yang sudah banyak

¹⁸² al-Shātibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 48.

¹⁸³ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 343.

dikenal dikalangan umat Islam dan mempunyai arti yang sama, karena المتثبت adalah المتبين begitu juga sebaliknya. 184

Kesimpulan tafsir dari adanya qira'ah ganda tersebut:

- Setiap orang mukmin yang mengadakan perjalanan untuk perperang harus mengklarifikasi siapa lawan dan kawan yang sebenarnya.
- 2) Larangan tergesa-gesa dalam menetapkan suatu perkara khususnya yang berkaitan dengan agama Allah swt, melainkan harus dicermati dan diklarifikasi terlebih dahulu.

f. Menjawab Salam Saat kondisi Perang

Firman Allah dalam surat al-Nisa': 94

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا

"Dan janganlah kalian mengatakan kepada orang yang mengucapkan "salam" kepada kalian (lantas kalian jawab) : "Kamu bukan seorang mukmin".

Imam Nāfi', Ibn 'Āmir dan Ḥamzah membaca pendek pada *lam*nya kalimat الاستسلام والانقباد berdamai dan menyerah¹⁸⁵. Sedangkan selain mereka (Ibn Kathir, Abū 'Amr, 'Āṣim dan Ali al-Kisā'i) membaca panjang *lam*nya kalimat السلام yang menunjukkan makna ucapan kata penghormatan yang

¹⁸⁴al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* Vol. 9 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 81.

¹⁸⁵ Ibn Mandhūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. 12 (Damaskus: Dār Şadr, 1997 M.), 293.

di*syari'at*kan sebagai bukti keIslaman seseorang. Sehingga yang dimaksud salam adalah ucapan: السلام عليكم bacaan kedua ini dikuatkan dengan adanya sebab turunnya ayat yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri. Diriwayatkan dari Ibn 'Abbas ia berkata: Ada seorang yang tidak dikenal sedang membawa harta *ghanimah* bertemu dengan sekelompok kaum muslimin, lalu orang tersebut mengucapkan salam: السلام عليكم kemudian mereka kaum muslimin menuduhnya bukan orang mukmin dan langsung membunuhnya serta mengambil harta ghanimah tersebut, maka turunlah ayat ini. 186

Adanya dua bacaan tersebut telah dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam matannya:

al-Rāzī dalam tafsirnya mengatakan : adanya *qirā'ah* ganda pada kalimat dalam ayat ini, hanya saja al-Rāzī tidak menyebutkan nama-nama rawi dan imam secara rinci yang membaca dua bacaan pada kalimat ini. Hanya saja, beliau menafsirkan ayat ini dengan menggabungkan adanya dua *qirā'ah*. Sebagaimana disebutkan dalam penafsirannya: "Janganlah kalian berkata pada orang yang menginginkan berserah diri, menyerah karena kalah dalam peperangan dengan kaum muslimin, sebagai bukti ucapan kata salam penghormatan mereka kepada kalian, kemudian kalian justeru menjawab: "Kamu bukanlah orang mukmin". ¹⁸⁸

.

¹⁸⁶ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣāḥīḥ*, Vol. 17 (Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1390 H.), 4591.

¹⁸⁷ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirāʾāt al-Sabʾ* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996),48.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafatīh al-Ghaib*, Vol. 5 (Berut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1996 M.), 343.

Dari cara al-Rāzī menafsirkan ayat diatas mengisyaratkan bahwa disana ada bacaan السلام dengan panjang yang berarti ucapan salam, juga السلام tanpa alif untuk menunjukkan arti tawaran berdamai.

al-Tabari menjelaskan: Pada ayat ini terdapat dua qira'ah, yaitu dengan panjangnya huruf *lam*nya السلام dan pendek huruf *lam*nya. Adapun yang membaca tanpa alif (pendek) adalah imam Nafi', Ibn 'Amir dan Hamzah. Mereka membaca السلم tanpa alif yang berarti meminta damai.

Sedangkan selain dari tiga imam diatas (Ibn Kathir, Abu 'Amr, 'Āsim dan al-Kisā'i membaca dengan alif atau panjang lamnya kalimat السلام yang berarti memberi ucapan salam.

Hanya saja, al-Ṭabari dalam tafsirnya mentarjih salah satu diantara qira'ah ganda tersebut dengan mengatakan: "Bacaan yang benar adalah bacaan yang tanpa alif, karena menyatakan kepatuhannya kepada Allah dan mengakui kebenaran agama kaum muslimin. 189

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda tersebut adalah :

1) Apabila kita menjumpai seseorang yang yang memberi salam atau meminta damai kepada kita, maka tidak boleh kita berprasangka buruk padanya dengan menuduhnya dia tidak beriman.

¹⁸⁹al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 9 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 82.

 Seseorang yang telah membuktikan keimanannya meskipun dengan ucapan salam, maka wajib bagi kita untuk menjaga kehoramatannya, hartanya dan darahnya sebagai saudara sesama muslim.

g. Larangan Menjadikan Musuh Sebagai Auliya'

Firman Allah dalam surat al-Maidah: 57

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengambil jadi pemimpinmu, orang-orang yang membuat agamamu jadi buah ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelum kalian, dan orang-orang yang kafir (orang-orang musyrik)".

Imam Abū 'Amr dan Alī al-Kisā'ī membaca *jārr* atau *kasrah* pada huruf *ra*' dari lafadz الكفار.

Sedangkan selain ketiganya, yaitu Nafi', Ibn kathir, Ibn ' \overline{A} mir, ' \overline{A} sim dan Ḥamzah membaca *naṣab* atau *fatḥah* huruf *ra*'

Dua bacaan tersebut telah dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya:

.

¹⁹⁰ al-Shātibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 40.

Adapun alasan masing-masing dari dua *qirā'ah* yang berbeda adalah; *qirā'ah* pertama menunjukkan bahwa lafadz الكفار di*athof*kan pada من الذين. Sedangkan *qirā'ah* kedua lafadz الكفار menjadi *maf'ul* yang kedua dari lafadz

Dengan demikian, *qirā'ah* pertama mengandung makna: "Masing-masing dari Ahl al-Kitab dan orang kafir adalah dua golongan yang sama-sama mempermainkan dan menertawakan agama Allah. Karena sebab itulah, mereka tidak boleh dijadikan sebagai *auliyā'* yang berarti pemimpin, kekasih dan teman akrab selain orang-orang yang beriman". Sedangkan *qirā'ah* yang kedua mengisyaratkan bahwa semua orang kafir, baik dari kalangan orang musrikin dan ahl al-Kitāb, baik yang mempermainkan dan menertawakan agama Islam ataupun tidak, hukumnya tetap haram menjadikan mereka sebagai *auliyā'*.

Dari masing-masing bacaan tersebut, sama-sama menunjukkan larangan untuk tidak menjadikan orang kafir sebagai Auliyā', baik mereka yang mempermainkan agama atau tidak. Karena hakikatnya, kekufuran itu sendiri sudah merupakan sikap pengolok-olok mereka terhadap agama Allah swt. Oleh karena itu, *qirā'ah* ganda pada ayat diatas menunjukkan adanya perbedaan dalam pemberitahuan, namun mengandung satu tujuan. Bacaan pertama, melarang orang mukmin menjadikan sekelompok orang kafir yang mempermainkan agama sebagai pemimpin, sedangkan bacaan kedua larangan tanpa penyebutan sebab dan pengecualian. Penyebutan sebab ataupun tidak pada ayat diatas bukanlah

_

¹⁹¹ Abū Zar'ah, *Hujiat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 230.

untuk menunjukkan batasan larangan, melainkan sebagai bentuk penguatan dan peringatan. Sebagaimana di ayat lain, Allah swt. telah menyampaikan larangannya ber*muwalat* (menjadikan mereka sebagai wali) dengan setiap orang Yahudi, Nashrani, dan seluruh orang musyrik. Dalam firman Nya:

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(kalian)".

al-Rāzī: dalam tafsirnya mengatakan bahwa kalimat (الكفار) pada ayat ini terdapat dua qirā'ah. Abu Amr, al-Kisā'i membaca huruf ra' nya الكفار denga jar (kasrah) sebagai kalimat yang diaṭafkan pada lafadz من الذين اوتو الكتاب. Sedangkan selain dari keduanya membaca naṣāb pada huruf ra' nya (الكفار) dengan diatafkan pada jumlah kalimat الذين اتخذوا دينكم yang mengira-ngirakan :

Sedangkan al-Ṭabarī: Dalam hal ini mengangkat pendapat gurunya Abu Ja'far yang berkata: Dua bacaan tersebut sama sama benar dan mempunyai arti sama. Sebagaimana ulama *Qurrā*' pun juga sama-sama membaca keduanya. ¹⁹⁴

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas *qira'ah* ganda tersebut adalah:

 Larangan keras menjadikan orang-orang kafir sebagai pemimpin, teman akrab dan pelindung.

.

(Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 431.

¹⁹²Q.S. al-Māidah: 51.

¹⁹³al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*,Vol. 6 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 95. ¹⁹⁴al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 10

2) Kategori orang kafir adalah mereka yang menghina dan mengkufuri agama Islam

h. Syarat Perlindungan & Pertolongan Pemerintah Bagi Orang Mukmin yang Tertindas

Firman Allah swt. dalam surat al-Anfal: 72

"Dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, Maka tidak ada kewajiban sedikitpun atas kalian melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah".

Imam Hamzah membaca kasrahnya wāw dalam lafadz ولايتهم merupakan pecahan dari maşdar وليت الشئ ولاية aku telah menguasakan sesuatu dengan penguasaan penuh) dan j<mark>uga berma</mark>kna الوالى مسؤول عن الولايه (seorang pemimpin itu bertanggung jawab atas wilayah kekuasaanya). Dalam hal ini, alyang berarti ميراثهم juga mempunyai arti ولايتهم yang berarti harta warisan.

Sedangkan bacaan selain Imam Hamzah yaitu Nafi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr, Ibn 'Amir, 'Asim dan 'Ali al-Kisa'i semuanya membaca fathahnya waw نحن لكم على yang berarti (menolong mereka) seperti ucapan orang Arab وَلايتهم artinya : Karena kalianlah kami menjadi penolong atas Bani بنى فلان ولاية Fulan. 195

Dua bacaan tersebut telah disebutkan oleh al-Shāṭibī:

¹⁹⁵ al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 10 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 314.

Hikmah perbedaaan pendapat dalam hal ini adalah ayat tersebut menafikan hukum wajibnya menolong orang yang beriman yang tidak mau berihijrah, juga menafikan hak harta warisan bagi mereka. Hukum seperti ini tidak diambil dari satu macam bacaan semata melainkan dari dua macam bacaan secara bersamaan. Hanya saja, bacaan imam Ḥamzah yang berarti hak waris yang berlaku diantara sesama muslim dari kaum Muhājirīn dan Anṣhār yang dipersaudarakan oleh Rasul saw, kemudian di*nasakh* atas dasar bacaan jumhur ulama, yaitu ketika ayat yang mengatur tentang hukum waris hanya berlaku bagi hubungan keluarga senasab telah diturunkan oleh Allah swt. dalam surat al-Nisa'

Ringkasan dari dua *qira'ah* yang berimplikasi pada dua arti dapat disimpulkan dengan:

- a) *al-Mīrāth* yang berarti harta warisan, ketika huruf w*āw*nya dibaca *kasrah*
- b) *al-Nasrah* yang berarti pertolongan, ketika *wāw*nya dibaca *fatḥah*.

Dari dua perbedaan bacaan diatas dapat memberikan ketetapan hukum dari Allah swt. bahwa huruf *Wāw* yang dibaca *kasrah* menunjukkan kebenaran bacaannya secara *lafdhiyyah* karena ke*mutawatir*annya, hanya saja hukum

¹⁹⁶ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 57.

¹⁹⁷ al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, Vol. 3 (Damaskus: Dār al-Ma'rifah, 2001 M.), 205.

pengamalannya telah ter*nasakh* oleh ayat-ayat waris dan hilangnya sebab untuk mendapatkan waris. Sedangkan bacaan yang kedua dengan harakat *fatḥah*nya huruf *wāw* berarti menunjukkan bahwa bacaan dan hukumnya tetap eksis dan tidak ter*nasakh*.

al-Rāzī: dalam tafsirnya ia menjelaskan adanya dua bacaan pada kalimat al-Rāzī: dalam tafsirnya ia menjelaskan adanya dua bacaan pada kalimat . Sedangkan pada huruf wāwnya وَلايتهم . Sedangkan selain imam Ḥamzah membaca fatḥah. Sedangkan pengaruh tafsir dari kedua bacaan tersebut, al-Rāzī menukil makna yang ungkapkan oleh al-Zajjāj: "Jika huruf wāw nya difatḥah, maka artinya adalah pertolongan dan hubungan nasab. Sedangkan jika dibaca kasrah, maka menunjukkan salah satu diantara dua makna tersebut. Menurut Abu Ali al-Farisī, bacaan yang lebih baik adalah fathah wāw nya, karena jika fatḥah berarti menunjukkan urusan agama, sedangkan jika kasrah berarti berkaitan dengan urusan kepemimpinan. 198

al-Ṭabarī dalam hal ini tidak menyebutkan adanya *qirā'ah* ganda. Meskipun demikian, beliau menyebutkan makna dari wilayah dengan dua makna معربة وميراثهم. yaitu menolong mereka dan memberikan harta waris untuk mereka.

 ¹⁹⁸ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 7 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 447.
 199 al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 14 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 81.

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda tersebut :

- Pemerintah berhak mengerahkan pasukan perang untuk memberikan bantuan perlindungan dan pertolongan pada setiap mukmin yang tertindas dan teraniaya oleh kejahatan orang-orang kafir, selama keimanannya dibuktikan dengan hijrah.
- Setiap orang mukmin yang membuktikan imannya dengan hijrah berhak mendapatkan harta waris dari saudaranya yang telah meninggal dunia.

i. Setrategi Meredam Api Peperangan

Firman Allah swt. dalam surat al-Taubah: 12

"Maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir itu, karena Sesungguhnya mereka itu adalah orang-orang (yang tidak dapat dipegang) janjinya, agar supaya mereka berhenti".

Ibn 'Āmir membaca *kasrah* hamzahnya lafadz اليمان yang berarti: "Bunuhlah para pemuka orang2 kafir itu, karena tidak ada keimanan yang benar pada diri mereka". Kata اليمان berasal dari lafadz وامن , يؤمن yang berarti: "Jika kalian (wahai kaum muslim) memberikan keamanan pada orang kafir dan ternyata mereka menghianatinya maka menjadi batallah jaminan keamanan yang kalian berikan kepada mereka karena kekafirannya dan tidak adanya iman dalam diri mereka.

Sedangkan riwayat selain dari Ibn 'Āmir terdiri dari imam Nāfi', Ibn kathīr, Abū 'Amr, 'Āṣim, Ḥamzah dan 'Alī al-Kisā'i membaca fatḥah hamzahnya lafadz يمين . Mereka berhujjah dengan firman Allah يمين sehingga penafsiran dari ayat tersebut adalah: "Tidak ada perjanjian damai bagi orang kafir karena mereka telah menghianati perjanjian damai dari orang islam."

Perbedaan bacaan tersebut dikemukakan oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya al-Shāṭibiyyah:

Bacaan *kasrah* seperti yang diriwayatkan oleh Ibn 'Amir memberikan kesimpulan hukum tentang *illat* (penyebab) perintah untuk memerangi orang musyrik adalah karena kekufuran mereka.

Sedangkan pendapat jumhur ulama yang membaca *fatḥah* memberikan pengertian hukum lain, yaitu *illat* (penyebab) perintah memerangi orang musyrik adalah karena tidak adanya lagi amanah dari diri mereka untuk menjaga janji yang telah disepakati bersama.

Solusi penggabungan dua macam bacaan ini adalah; ada dua penyebab kaum muslimin diperintah untuk memerangi orang-orang kafir; a) Karena

²⁰⁰Q.S. al Munāfiqūn: 3.

Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 365.

²⁰² al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 46.

kekufuran mereka dan b) Karena sifat khianat mereka. Dua sebab ini merupakan dua mata rantai utuh sebagai sebab bagi pemimpin negara untuk mengumandangkan perang terhadap mereka. Namun jika dua syarat tersebut tidak terpenuhi, maka hukum *qital* tidaklah berlaku.

al-Rāzī: Ibn Amir membaca { لا إِيمَانَ لَهُمْ } dengan kasrah huruf hamzah nya. Bacaan kasrah ini memiliki dua makna: a) Tidak ada keamanan bagi mereka, maksudnya adalah janganlah kalian wahai orang mukmin memberikan jaminan keamanan bagi mereka. b) Mereka adalah orang kafir yang tidak beriman dan tidak beragama.

Sedangkan selain dari Ibn 'Amir, membaca *fatḥah* hamzahnya yang berarti jamak dari kata "*yamīn*". Artinya mereka itu bukanlah orang yang bisa diterima sumpahnya. Dari dasar bacaan inilah, Imam Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa sumpahnya orang kafir dianggap bukan sumpah. Berbeda dengan pendapat imam al-Syafi'i yang mengatakan bahwa sumpah orang kafir dianggap sah. Dianggap sah, karena disebutkan oleh Allah diantara kejahatan orang kafir adalah kebiasaan mereka melanggar janji dan sumpah. Sedangkan pelanggaran janji tidak mungkin terjadi jika janji itu tidak anggap sah. Sebagaimana firman Allah swt pada permulaan ayat 12 ini. ²⁰³

وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَٰنَهُم ...

_

²⁰³ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*,Vol. 7 (Berut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 468.

al-Ṭabarī: Dalam hal ini, mengutip pendapat Abu Ja'far: dengan menyatakan bahwa yang benar diantara dua bacaan yang ada pada kata لا أيمان adalah bacaan fatḥah hamzahnya, bukan kasrah. Karena adanya kesepakatan hujjah dari qirā'ah yang membaca fatḥah (pada kalimat awal ayat) وَإِن نَكَتُواْ أَيْمُنَهُم , dan kesepakatan ahli takwil yang menafsirkannya sebagai "janji".

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

- 1) Target peperangan & pembunuhan hendaknya terfokus ditujukan pada pemuka kaum kuffar yang tidak beriman, agar api fitnah permusuhan segera reda dan kerukunan hidup bermasyarakat menjadi setabil.
- 2) Sumpah palsu kaum kafir merupakan perangkap yang dapat melemahkan kesiagaan kaum mukmin dalam menghadapi musuh. Karena itu, pelanggar kesepakan damai atau genjatan senjata wajib segera diperangi.

j. Penawaran Perdamaian atau Ajakan Masuk Islam Pada Musuh

Firman Allah dalam surat Muhammad saw: 35

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ

"Janganlah kalian lemah dan minta damai Padahal kalianlah yang di atas".

Imam Nāfi', 'Alī al-Kisā'i dan Ibn Kathīr membaca *fatḥah* pada huruf sin

pada kata السلم

²⁰⁴ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 14 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 123.

Sedangkan selain dari mereka (Abu 'Amr, Ibn 'Amir, 'Āṣim dan Ḥamzah) membaca *kasrah*.

Dua bacaan ini, sebagaimana dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam bait matan al-Shāṭibiyyah:

Ulama ahli ta'wil dalam hal ini berpendapat bahwa السلم (Sīn Kasrah) atau السلم (Sīn Fatḥah) adalah dua bahasa yang mempunyai satu arti yaitu pasrah atau tunduk. Meskipun di beberapa ayat yang lain ulama ahli ta'wil berbeda pendapat.

Sebagaimana telah disebutkan di awal pembahasan tentang penafsiran yang dilakukan oleh ahli tafsir dari firman Allah:

"Hai orang-orang yang beriman, masuklah kalian ke dalam Islam keseluruhan".

Ayat ini menunjukkan adanya beberapa macam bacaan untuk memastikan adanya beberapa makna. Kata السلم huruf sīmnya dibaca kasrah dalam surat al-Baqarah menunjukkan arti perintah agar kaum mukminin selalu berupaya mengajak manusia untuk masuk Islam dan mengajak adanya perdamaian. Setiap satu macam bacaan mempunyai arti dari dua arti tersebut.

2

²⁰⁵ al-Shāṭibi, Ḥirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni Fi al-Qirā'āt al-Sab' (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 115.

²⁰⁶Q.S. al-Baqarah: 208.

Dalam hal ini, ulama ahli tafsir bersepakat bahwa bacaan yang berbeda antara huruf *Sīn* nya yang dibaca *kasrah* atau *fatḥah* tidak berpengaruh pada ketetapan hukum syariah, hanya saja ada dua perkara yang perlu diuraikan:

a) Abū Zar'ah dalam kitabnya Ḥujjat al-Qirā'āt menukil bahwa arti asal dari lafadz السلم yang dibaca kasrah huruf sīnnya adalah untuk menunjukkan arti Islam dan bacaan tersebut adalah mutawātir.²⁰⁷

Apa yang dinukil oleh Abu Zar'ah ini dalam menafsirkan ayat dalam surat Muhammad tersebut agaknya mengandung makna yang kontradiksi dengan ayat lain yang mewajibkan kaum muslimin untuk berdakwah. Karena, jika diartikan Islam, maka ayat yang berbunyi: فلا تهنوا و تد عوا إلى ا terkesan melarang kaum muslimin untuk mengajak orang kafir masuk kedalam agama Islam, hal ini mustahil dan tidak mungkin seorang ulama pun menafsirkan demikian.

Berbagai usaha telah penulis lakukan untuk mencari penyebab dan referensi dari apa yang dinukil Abu Zar'ah dalam hal penafsirannya tersebut, namun penulis tidak menemukan kebenaran dan pembenaran dari apa yang beliau katakan bahwa asal makna *al-Silm* pada ayat tersebut adalah Islam. Penulis juga mencari *ta'wil* dengan cara menjadikan huruf *wāw* sebagai *al-Ḥal* bukan *wāw* '*aṭaf* dengan mengira-ngirakan makna: "Janganlah kalian merasa hina terhadap musuh, padahal kalian selalu menyeru mereka kepada Islam". Problemnya, jika *wāw*nya dijadikan *wāw Hal*, maka kondisi *jaz*mnya

²⁰⁷ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 670.

_

lafadz تدعوا menjadi tidak sesuai dengan kalimat sebelumnya seperti yang sudah disepakati oleh *Qurra*.

Pada akhirnya, penulis berkesimpulan bahwa penyebab adanya larangan mengajak musuh masuk kedalam agama Islam adalah dikarenakan kondisi mereka dalam keadaan sedang emosi lagi sombong, sehingga berakibat pada penolakan dan penghinaan mereka terhadap Islam itu sendiri.

Dari adanya dua *qirā'ah* pada ayat tersebut, juga menumbuhkan beberapa pertanyaan: Apakah ayat tersebut secara mutlak melarang untuk mengajak musuh masuk kedalam agama Islam? Dan apakah ayat tersebut juga mengharamkan untuk mengadakan perdamaian antara orang Islam dan orang musyrik dalam segala keadaan? Ataukah ayat tersebut diturunkan untuk me*nasakh* ayat dari surat al-Baqarah yang berisi tentang anjuran mengajak masuk Islam secara menyeluruh? ataukah sebaliknya, al-Baqarah yang me*nasakh* ayat ini?

Jawabnya adalah: Hukum *nasakh* dalam kedua ayat ini tidak berdasar, alat dan syarat *nasakh* tidak komplit. Karena syarat *nasakh* adalah dan متقدم nya harus diketahui secara jelas, juga adanya ketidak-mungkinan untuk menggabungkan dua *nash* yang saling bertolak belakang.

Sedangkan untuk mengetahui *mutaqaddim* dan *muta'akhir* dalam dua *nash* ini tidak bisa dinyatakan secara yakin, begitu pula untuk menggabungkan pengertian dua *nash* ini bukanlah perkara yang mudah.

al-Zuhaili menjelaskan dalam Tafsir al-Munir 208: Selama orang Islam dalam kondisi kuat maka tidak boleh mengajak dan mengadakan perdamain dengan kaum musyrikin dengan cara yang dapat menghinakan diri dan menampakkan kelemahan kaum muslimin. Karena hakikatnya Allah selalu menolong orang yang beriman dan tidak mengurangi sedikitpun dari pahala amal mereka.

Namun, jika orang islam dalm kondisi lemah dan tidak mampu mengimbangi kekuatan musuh, maka diperbolehkan untuk meminta berdamai dengan orang kafir karena dalam keadaan terpaksa. Begitu pula ketika seorang pemimpin menilai terdapat kebaikan dalam mengajak berdamai dengan orang kafir, maka hal itu juga diperbolehkan. Seperti yang dilakukan oleh Nabi saw. dalam peristiwa "Shulh al-Hudaibiyah" dengan orang musyrik selama 10 tahun. Sebagaimana pula, jika orang musyrik meminta berdamai dengan orang Islam dengan niat baik, tanpa ada rekayasa dan makar, maka bagi kaum muslimin boleh memenuhi permintaan mereka sebagaimana firman Alah swt.:

Dengan demikian, ayat فلا تهنوا dan ayat وإن جنحوا adalah ayat muhkamah dan tidak ada hukum nasakh.

Karena itu tampak jelas bahwa dua ayat tersebut diturunkan dalam dua masa dari situasi dan kondisi yang berbeda. Ayat pertama turun disaat kondisi

 $^{^{208}}$ al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr*, Vol. 5 (Damascus: Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, 1418 H.) 135. 209 Q.S. al-Anfāl: 61.

umat kuat, sedangkan yang kedua turun ketika orang musyrik meminta berdamai dengan orang Islam.

Pendapat ini serupa dengan pendapat al-Shaukani dalam kitab *Fathul Qadīr*, bahwa : tidak ada penunjang hukum *nasakh* dalam dua ayat tersebut. Karena فلا تهنوا melarang orang kaum mukminin untuk mendahului mengajak masuk Islam dengan cara yang menghinakan orang Islam. Sedangkan ayat kedua permintaan berdamai datang dari orang musyrik. Berarti dua ayat ini *Muḥkamah* dan tidak ada hukum *nasakh* ataupun *takhṣiṣ*. 210

Pada ayat ini, meskipun terdapat dua *qirā'ah*, namun imam al-Rāzī dan al-Ṭabarī tidak menyinggung adanya perbedaan *qirā'ah*. Hal ini, disebabkan karena dua *qirā'ah* tersebut sudah dibahas dalam surat al-Baqarah.²¹¹ Akan tetapi, jika dilihat dari penafsirannya, al-Ṭabarī cenderung pada *Qirā'ah fatḥah* huruf *sīn*. Sebagaimana ungkapan beliau: ²¹²

"Janganlah kalian melemah kepada mereka dan janganlah kalian meminta damai".

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

 Larangan kepada Kaum Muslimin agar jangan merasa hina ketika berada dihadapan musuh. Karena itu, dilarang untuk mengajukan

²¹¹ Lihat pendapat al-Ṭabarī dan al-Rāzī dalam bahasan surat al-Baqarah ayat: 209. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 343. Dan lihat al-Tabari, *Ja.mi' al-Bayān*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Fikr, 2001 M.), 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Shaukani, Fath al-Qadir, Vol. 5 (Damascus: Dar Ibn Kathir, 1414 H.), 41.

²¹²al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 22 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 188.

- perdamaian sampai mereka sendiri yang menginginkan perdamaian itu. Kecuali umat Islam dalam kondisi lemah dan terpaksa.
- 2) Islam adalah agama yang mengajak umatnya untuk berfikir rasional dan realistis, sedangkan orang yang sedang marah atau menganggap dirinya paling benar tidak akan bisa menerima Islam. Karena itu, dakwah Islam tidak berlaku dalam kondisi perang.

6. Ayat-ayat Tentang Fiqh *Qaḍa*' (Hukum Peradilan)

a. Menunda Dan Merubah Materi Kesaksian Dalam Persidangan

Firman Allah swt. dalam surat al-Nisa': 135

"Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan".

Imam Ḥamzah dan Ibn Āmir membaca dammah huruf lām pada (وان نلُوا),

sedangkan selain dari keduanya yaitu imam Nafi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr, 'Āṣim dan 'Ali al-Kisā'i membaca huruf *lam* lafadz "*talū*" dengan sukun dan *wāw dammah*.

Sebagaimana dua bacaan tersebut telah yang dirangkum oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya:

وتلوابحذف الواو الاولى ولامه فهم سكونا ليس فيه مجهلا 213

Menurut Abu Ubaidah kata (وان تلُوا) berasal dari kata لويت فلانا حقه berasal dari kata (وان تلُوا) berasal dari kata شملانا حقه maksudnya adalah menunda pemberian hak, sebagaimana adanya istilah yang biasa digunakan dalam ungkapan bahasa Arab : رجل ليان وامرأة ليانة artinya seorang laki-laki dan perempuan yang biasa menunda-nunda.

Adapun menurut *mujāhid* kata وان تلووا menunjukkan makna "merubah kesaksian". Karena itulah, imam mujāhid berpendapat bahwa *khiṭab* dalam ayat tersebut adalah ditujukan pada para saksi bukan Hakim sebagaimana makna dari bacaan pertama.²¹⁵.

Oleh karena itu, tidak ada diantara manusia yang sengaja menunda-nunda atau berpaling untuk memberikan kesaksian atas sebuah kasus tertentu dalam hukum yang melibatkan anggota keluarganya, melainkan Allah maha tahu. Sehingga Allah akan memberikan hukuman azab baginya pada hari kiamat nanti disebabkan karena sikap ketidak-adilannya terhadap keluarga atau orang dekatnya yang sedang tersangkut sebuah kasus. Makna ini sesuai dengan *qirā'ah* jumhur *qurrā'*.

Allah swt. juga maha mengetahui jika ada diantara hambaNya yang mengubah kesaksian dari tersangka menjadi bebas tidak bersalah. Ini sesuai dengan bacaan Hamzah dan Ibn 'Āmir.

²¹⁵ Ibū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1999 M.), 216.

²¹³ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996), 49.

²¹⁴ al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mathūr*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001), 234.

al-Qurṭubī mengutip dari al-Bukhārī bahwa dua bacaan tersebut mempnyai satu arti, hanya saja berbeda dalam asal kalimat ²¹⁶ Pendapat ini juga dikutip dari Ibn al-'Arabī, seperti yang dikutip dari Ibn Zar'ah ²¹⁷

al-Rāzī dalam tafsirnya mengatakan bahwa pada kalimat ini terdapat 2 qirā'ah ganda: Jumhur Ulama membaca تَلُونُ dengan dua wāw, sedangkan Ibn Amir dan Hamzah membaca dengan satu wāw.

Adapun bacaan dengan dua wāw memiliki dua mana:

- 1) Makna pertama mempunyai arti الاعراض dan الدفع yang berarti menolak dan berpaling untuk memberikan kesaksian.
- 2) Makna kedua mempunyai arti التبديل dan التحريف yang berarti merubah dan mengganti fakta kebenaran dengan rekayasa kebohongan dalam memberikan kesaksian.

Sedangkan bacaan dengan satu wāw, mempunyai dua arti juga:

a) Maksudnya adalah jika kalian mau menghadap hakim untuk memberikan kesaksian yang benar, atau berpaling menjauh dari pemberian kesaksian. Maka ketahuilah sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala apa yang kalian lakukan dan membalas kebaikan kalian, dan Allah akan membalas keburukan dari perbuatan kalian pula.

٠

 $^{^{216}}$ al-Qurțubī, al-Jāmi' Li \bar{A} ḥkām al-Qur'an, Vol. 5 (Damaskus: Dār al-Kutub al-'Arabī, 2001 M.) 414.

²¹⁷ Ibid.,.

b) al-Farrā' dan al-Zajjāj berkata: Bacaan علوا berasal dari kata علوا , hanya saja pada kalimat ini terjadi *i'lāl*, sehingga huruf wāw nya diganti hamzah, kemudian hamzahnya dibuang dan haṇakatnya dipindah pada huruf mati yang sebelumnya, sehingga mempunyai makna "menolak" atau "merubah". Hanya saja menurut al-Rāzī pendapat ini dinilai pendapat yang paling lemah.

al-Ṭabarī: Dalam hal ini, berkomentar dan men*tarjih* bahwa, salah satu diantara dua *qirā'ah* dengan mengambil kesimpulan bahwa bacaan yang benar adalah bacaan yang menggunakan dua *wāw* yang berarti *al-Daf' wa al-Taḥrīf*, Yang berarti seorang saksi yang menolak untuk memberikan kesaksian palsu dan mengubah materi kesaksiannya dengan kebohongan, jika terpaksa dihadirkan dalam persidangan.²¹⁹

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

Seorang akan bertanggung jawab dihadapan Allah jika: a) sebenarnya bisa memenuhi haknya sebagai saksi, tapi enggan untuk memberikan kesaksian. b) bersedia memberikan kesaksian, tapi dia akan merubah kebenaran menjadi kebohongan.

_

²¹⁸al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 409.

²¹⁹al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 9 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 311.

b. Teliti dan Jeli Sebelum Menjatuhkan Vonis

Firman Allah dalam surat al-Hujurāt: 6

"Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepada kalian orang Fasik membawa suatu berita, Maka periksalah dengan teliti agar kalian tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kalian menyesal atas perbuatan kalian itu".

Imam Ḥamzah dan 'Ali al-Kisā'i membaca lafadz فَتُبْتُو dengan *thā*', *bā*' ber*tashdīd* dan huruf *tā*' diambilkan dari asal kata *al-Thabāt*.

Sedangkan *qurrā*' selain dari keduanya, yaitu imam Nāfi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr al-Baṣrī, Ibn 'Āmir dan 'Āṣim membaca فتبينو dengan huruf *bā*', *yā*' ber*tashdīd* dan *nūn* dari asal kata *al-Bayān*.

Perbedaan bacaan pada kata yang serupa juga terdapat di surah al-Nisā': 94:

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian pergi (berperang) di jalan Allah, Maka telitilah".

Adanya dua bacaan tersebut sebagaimana disebutkan oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya:

²²⁰ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996).. 604.

Ibn Jarir al-Tabari menjelaskan sebab turunnya ayat ke enam dari surat al-Hujurāt ini diriwayatkan dari Ummi Salamah beliau berkata: "Nabi saw mengutus seseorang untuk mengambil sedekah dari Bani al-Mustaliq. Ketika mereka mendengar hal itu, mereka segera bersiap menyambut kedatangan utusan Nabi saw tersebut sebagai bentuk penghormatan kepada Nabi saw.

Ternyata syaitan memberi kabar pada utusan Nabi saw. tersebut bahwa orang-orang Bani Mustaliq bersiap membunuh dia. Maka dia kembali dan menghadap pada Nabi dan melaporkan bahwa mereka tidak mau menyerahkan sedekahnya bahkan mau membunuh dirinya. Nabi saw. pun menjadi murka karenanya. Ketika Bani Mustaliq mengetahui jika utusan Nabi saw. tidak jadi datang, mereka menghadap Nabi saw. dan sholat dzuhur bersama Nabi saw.

Kemudian mereka berkata terhadap Nabi karena takut terhadap murka Allah dan Rasul-Nya, padahal mereka sangat bahagia saat Nabi saw. mengutus seseorang untuk mengambil sedekah dari mereka. Bani Mustaliq terus berbicara pada Nabi saw. sampai Bilal mengumandangkan adzan Ashr. Akhirnya turun ayat ini.²²¹

Ditinjau dari teks dan sebab turunnya ayat tersebut diatas, sebenarnya ayat diatas merupakan ayat yang menunjukkan keumuman lafadz bukan kehususan sebab.

Karena itulah, al-Hasan al-Basri berkata: Demi Allah, ayat tersebut tidaklah khusus diturunkan untuk Bani Mustaliq, akan tetapi menunjukkan

²²¹ al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 26 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 176.

keumuman lafadz yang berarti tetap berlaku dan tidak ter*nasakh* sampai hari kiamat.²²²

Menurut bahasa, sebenarnya kata antara التثبت dan التثبت merupakan dua kata yang mempunyai kemiripan makna. Hanya saja التثبت lebih mengarah pada pernyataan tentang personal sedangkan التبين lebih mengarah pada pernyataan tentang suatu kejadian. Masing-masing dari pernyataan tersebut sangat penting dalam pengambilan keputusan oleh hakim yang adil.

Arahan seperti ini pengaruhnya sangat besar dalam dunia hukum untuk menghasilkan sebuah keputusan yang adil, bersih di dalam masyarakat yang berbasis keIslaman.

Berikut ini beberapa pengarahan dari Nabi saw. yang bisa dijadikan sebagai penguat bagi pelaksanaan tanggung jawab seorang hakim dalam menyatakan dan memutuskan suatu hukum secara adil.

Imam al-Ṭurmudhi mengeluarkan Hadith diriwayatkan dari Abd Allah b.
Abi Aufa: bahwa Rasulullah saw. bersabda:

"Sesungguhnya Allah bersama dengan hakim selama dia tidak berbuat curang dalam keputusannya, jika dia berbuat curang maka Allah akan meninggalkannya yang kemudian dirinya akan dikuasai oleh syaitan".

Begitu pula dengan riwayat lain yang dikeluarkan oleh Abu Dawud dari b. al-Ḥaṣīb bahwa Rasulullah saw. bersabda:

_

²²² al-Qurțubi, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 16 (Kaero: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1864 M.), 320.

القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار . فاماالذي في الجنة فرجل عرف الحق وقضي به. ورجل عرفي الحق فجار في الحكم فهو في النار ورجل قضي للناس على حهل فهو في النار 223

"Hakim itu ada tiga kategori, satu masuk surga dan dua lainnya masu neraka, adapaun yang masuk surga, adalah kemampuannya mengetahui kebenaran kemudian ia menetapkan sesuai dengan kebenaran itu. Sedangkan dua hakim yang masuk neraka adalah karena dia mengetahui kebenaran, tapi dia curang dalam penerapan hukumnya, dan seorang hakim yang menghukumi seseorang atas dasar kebodohannya".

Tentang besarnya tanggung jawab seorang hakim, Nabi saw. bersabda dari hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra. :

"Barang siapa yang mengangkat seorang hakim diantara manusia, maka berarti dia telah menyembelihnya tanpa pisau".

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya *qirā'ah* ganda pada kalimat di atas: Ḥamzah, al-Kisā'i dalam ayat ini membaca أثبت - ثباتا dari lafadz ألتبين dari lafadz التبين. Sedangkan selain dari keduanya membaca dengan *nūn* diambil dari kata التبين .

Dua bacaan di atas merupakan dua kata yang memiliki kemiripan makna. Menurut Ulama yang mengunggulkan bacaan التبين berarti informasi yang harus diklarifikasi sebelum memutuskan suatu perkara antara benar dan salah, sebuah sikap agar tidak tergesa-gesa menetapkan suatu perkara melainkan dicermati dan diklarifikasi terlebih dahulu.

²²⁴ Ibn Majjah, Sunan Ibn Majah, Vol. 2 (http://www.islamweb.net), 774.

²²³ Abu Dāwūd, *Sunan Abū Dāwud*, Vol. 3 (Damascus:Dār Ibn Kathīr, 1987 M.), 299.

281

Sedangkan ulama yang mengunggulkan bacaan التبيين mengatakan, bahwa

yang dimaksud dengan التبيين berarti التبيين . Karena itu kata التبيين dianggap

maknanya lebih dalam dan lebih sempurna dari al-Tabayyun.²²⁵

al-Ṭabarī dalam hal ini menganggap bahwa: dua bacaan tersebut adalah

bacaan yang sudah banyak dikenal dan masyhur di kalangan umat Islam,

keduanya mempunyai arti yang sama, karena المتبين adalah المتبين begitu juga

sebaliknya.²²⁶

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

1) Seorang hakim yang adil wajib baginya untuk mencari kejelasan tentang

personal dari pelaku yang mempersengketakan. Sehingga kasusnya bisa

diproses dan menghasilkan keputusan yang bisa diterima akal dan

mewujudkan kemaslahatan bersama bagi keluarga dan masyarakat.

2) Hakim wajib mengklarifikasi dan mencari kejelasan dan fakta yang benar

tentang suatu kejadian yang disengketakan agar tidak ada kesalahan dalam

menentukan siapa yang bersalah.

c. Sikap Adil Bagi Hakim

Firman Allah dalam surat al-Nisā': 77

وَ لَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا (77)

_

²²⁵ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 43.

²²⁶ al-Ṭabari, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* Vol. 9

(Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 81.

"Dan kalian tidak akan dianiaya sedikitpun".

Imam Ibn Kathīr, Ḥamzah dan Ali al-Kisā'i membaca kalimat وَلَا يُظْلَمُونَ dengan huruf yā'. Adapun ḥujjah bacaan ini berdasarkan atas dua hal:

- 1) Diambilkan pada firman Allah swt. pada jumlah kalimat sebelumnya yaitu yaitu وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى pada jumlah ini Allah swt. tidak menggunakan kata khiṭāb خير لكم, akan tetapi menggunakan informasi yang merujuk pada man yang berarti menunjukkan ḍamir ghāib.
- 2) Informasi pada permulaan ayat pun, Allah menceritakan tentang sikap mereka (orang-orang munafiq) dalam firmannya: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ

Sedangkan para imam qurra' yang lain membaca وَلَا ثُطْلَمُونَ dengan huruf $t\bar{a}$ ' maksudnya adalah kalian wahai orang-orang mukmin bersikap adillah dalam menetapkan hukum, dengan cara mempertimbangkan perkara sekecil apapun yang dijadikan sebagai bukti atas kebaikan atau keburukan seseorang. Sedangkan hujjah bacaan ini adalah disesuaikan dengan adanya $khit\bar{a}b$ pada ayat berikutnya: $\frac{1}{2}$

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya *qirā'ah* ganda pada kalimat ini : Ibn Kathir, Ḥamzah dan al-Kisā'i membaca: (يَظْلِمُونَ) dengan huruf *yā'* yang menunjukkan arti orang-orang munafiq dengan *ḍamir* yang kembali pada permulaan ayat, yaitu الم تَرَى إِلَى الذين قِيلَ , sedangkan *qurrā'* yang lain membaca $t\bar{a}$ khitāb yang berarti ditujukan kepada orang-orang mukmin. Adapun hujjah

-

²²⁷ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 208.

bacaan dengan huruf $t\bar{a}$ ' diambilkan dari jumlah berikutnya { قُلْ متاع الدنيا قَلِيلٌ } sedangkan قُلْ menunjukkan arti $khit\bar{a}b$.

al-Ṭabarī: Dalam tafsirnya tidak menyinggung sama sekali adanya *qirā'ah* ganda pada ayat ini, hanya saja penafsirannya menunjukkan kecenderungannya pada *khiṭāb* sebagaimana dikatan dalam tafsirnya.

Maksudnya ialah: Allah tidak akan mengurangi pahala kalian wahai orang mukmin meskipun seberat *fatīl* (benda terkecil). ²²⁹

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

- 1) Sebagaimana hukum Allah swt. diakhirat nanti ditegakkan dengan seadil-adilnya, maka wajib bagi penegak hukum untuk tidak menzalimi siapapun dalam keputusannya, baik orang mukmin ataupun munafik.
- 2) Kebaikan dan keburukan seseorang, sekecil apapun hendaknya dijadikan sebagai bahan pertimbangan sebelum menetapkan vonis hukuman. Sehingga hukuman bisa tercapai dengan seadil-adilnya.

7. Ayat-ayat Tentang Fiqh Yamin (Sumpah)

a. Sumpah Dengan Nama Selain Allah

Firman Allah swt. dalam surat al-Nisā': 1

²²⁸ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 289.
 ²²⁹ al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 8

(Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 551.

"Dan bertakwalah kalian kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kalian saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kalian".

Imam Hamzah membaca huruf *mīm*nya kata פוער dengan *kasrah* atau yang disebut dengan kalimat yang di*majrur*kan.

Sedangkan selain Ḥamzah membaca huruf *mīm*nya dengan *fatḥah* atau yang disebut dengan *manṣub*.

Dua bacaan yang *mutawātir* ini, telah dirangkum oleh al-Imam al-Shāṭibī dalam matan baitnya:

Alasan imam Ḥamzah adalah karena kalimat tersebut susunannya ataf dan mengira-ngirakan huruf $j\overline{a}rr$ berupa $b\overline{a}'$. atinya adalah : "Takutlah kalian agar janganlah bermaksiat kepada Allah dan takutlah kalian agar jangan sampai memutuskan hubungan persaudaraan atau kekerabatan". ataf dan takutlah kalian

Dalam hal ini, Ke*mutawatir*an bacaan Ḥamzah dengan meng*kasrah* huruf *mīm* pada kata diatas mendatangkan kontroversi dikalangan para ulama, bahkan sebagian ahli *naḥw* dan ahli tafsir ada yang mengingkarinya.

al-Zajjāj mengatakan bahwa jika ditinjau dari segi bahasa Arab, bacaan dengan susunan ini merupakan suatu kesalahan dan tidak diperbolehkan mambaca *jārr* atau *kasrah* pada lafadz والارحام. Kecuali jika dalam ḍarūrat *al*-

-

²³⁰ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996 M.), 47.

²³¹ Ibn al-Qāsih al-'Udzrī, *Sirāj al-Qāri*' (Damaskus: Dār al-Kutaibah, 1998 M.), 88.

Syi'ir. Bahkan jika ditinjau dari sudut pandang agama juga dianggap salah, karena Nabi saw. bersabda:

"Janganlah kalian bersumpah demi orang tua kalian"

Ada satu kelompok yang sangat mengingkari bacaan imam Hamzah, hingga al-Mubarrad berkata: Seandainya aku sholat di belakang imam yang membaca kasrahnya kalimat والارحام maka aku akan berhenti seketika dan tidak menjadi makmum²³³.

Pengingkaran semacam ini jelas terjadi sebelum ditetapkannya ke*mutawatir*an bacaan Hamzah tersebut. Adapun setelah ada *hujjah* yang menjelaskan bahwa bacaan tersebut adalah mutawatir dari Nabi saw. maka hal tersebut menjadi hujjah yang sangat kuat dan tidak boleh diingkari oleh siapapun. Apalagi disebutkan bahwa Abdullah bin Mas'ud membaca dengan menambah Huruf $b\bar{a}$ ' pada lafadz والارحام untuk menafsiri dan menjelaskan. 234

"Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya, kalian saling meminta satu sama lain dengan nama sanak famili".

Sebenarnya pengingkaran al-Mubarrad dan ahli nahwu lainnya terhadap peng*atof*an isim *zahir* pada isim *zamir* sebenarnya tidaklah berdasar, hal ini sebagaimana ada dalam ungkapan orang Arab:

²³² Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwud*, Vol. 3 (Damascus:Dār Ibn Kathīr, 1987 M.), 248.

Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 188. ²³⁴ *Ibid.*,.

"Aku telah berjalan dengannya dan Zaid"

Sebagaimana yang diungkapkan pula oleh al-'Ashī, bahwa susunan kata seperti diatas, merupakan bukti bahwa peng*aṭaf*an isim *ẓahir* pada isim *ẓamir*, hal yang dapat dibenarkan sebagaimana adanya ungkapan kata syair:

"Pada hari ini kamu tetap saja mencela dan memaki kami... Maka pergilah!! tidak ada pada dirimu dan hari-hari yang mengagumkan"

Adapun Bantahan pendapat yang menentang bacaan imam Ḥamzah berupa keharaman bersumpah dengan selain Allah adalah bukan ijmak, hanya saja sumpahnya tidak dianggap sah. Ini menunjukkan antara sumpah yang dihukumi tidak sah dan larangan melafadzkan sumpah merupakan dua permasalahan yang mengandung perbedaan yang sangat besar. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam sebuah Ḥadith yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan Ahmad diriwayatkan dari Ibn Ubaidillah:

"Sesungguhnya Nabi saw. tatkala didatangi oleh seorang Badui yang telah bertanya tentang berbagai bertanyaan, kemudian tatkala si badui itu berpaling, maka nabi bersabda: "Beruntunglah dia demi bapaknya jika dia benar".

.

²³⁵ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 188.

²³⁶ Ibid...

¹⁰¹d,.
²³⁷ Muslim, Ibn Ḥajjāj, Ṣaḥīh Muslim, Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1987 M.),

Selain ber *ḥujjah* dengan Hadith tersebut, pendukung pendapat Ḥamzah juga ber *ḥujjah* bahwa dalam al-Qur'an banyak sekali ditemukan sumpah dengan nama nabi seperti contoh dalam surat al-Hijr: 72

"(Allah berfirman): "Demi umurmu (Muhammad), Sesungguhnya mereka terombang-ambing di dalam kemabukan (kesesatan)".

Allah bersumpah demi al-Quran dalam surat Yasin: 2

"Demi al-Qur'an yang penuh hikmah".

Allah bersumpah demi para malaikat seperti surat al-Ṣāffāt: 1-3

Demi (rombongan) yang ber shaf-shaf dengan sebenar-benarnya,

Dan demi (rombongan) yang melarang dengan sebenar-benarnya (dari perbuatan-perbuatan maksiat),

Dan demi (rombongan) yang membacakan pelajaran,

Dan banyak pula yang lain, seperti matahari, bulan, buah Tin dan Zaitun dan banyak lagi yang lainnya.

Ulama ahli fiqih berpendapat bahwa Ḥadis diatas telah di*nasakh* dengan adanya sebuah Ḥadis lain yang men*tasḥiḥ* hukum tentang sumpah disebutkan:

Sesungguhnya nabi saw. mendapati Umar ra. berada dalam tunggangannya, saat itu beliau bersumpah demi nama bapak beliau, maka nabi memanggil mereka, seraya bersabda: " ketahuilah bahwa Allah

_

²³⁸ al-Bukhari, *Saḥīh al-Bukhārī* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1987 M.), 283.

melarang kalian bersumpah demi orang tua kalian, barang siapa yang hendak bersumpah, maka hendaklah dia bersumpah dengan nama Allah atau diam".

Hadis diatas cukup kuat untuk dipakai *ḥujjah* bagi pelarangan bersumpah dengan selain nama dan sifat sifat Allah.

Mereka menjawab, terkait dengan sumpah Rasul yang disampaikannya kepada para sahabat setelah berpalingnya orang Badui setelah mendapatkan penjelasan dari Rasul saw.: أفلح وابيه إن صدق , demikian itu beliau katakan sebelum adanya larangan.

Karena itu, tidak diperselisihkan lagi bahwa berniat mengagungkan, mensucikan, dan menghalalkan sesuatu selain Allah untuk dipakai sumpah adalah syirik dan kufur. Sebagaimana terdapat dalam Hadith dari Ibn Umar ra.:

"Dari Ibn Umar ra. telah mendengar seseorang yang berkata: Tidak, demi ka'bah, maka Ibn Umar berkata: janganlah bersumpah dengna nama selain Allah, karena sesungguhnya aku telah mendengar Rasul saw. bersabda: "Barang siapa yang yang bersumpah dengan selain Allah maka sungguh dia telah kufur atau syirik".

Adapun jika sumpah itu diucapkan oleh lisan tanpa berniat sumpah, maka menurut pendapat yang kuat, sumpahnya tidak jadi sumpah, tetapi menurut ahli fiqih dihukumi makruh dan menurut imam Syafi'i dikhawatirkan termasuk ma'siyat dan tidak wajib membayar *kaffarat*.²⁴⁰

2

²³⁹ al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, (http://www.islamic-council.com), Hadith ke 1535.

²⁴⁰ al-Sayyid al-Bakrī, *I'ānat al-Tālibin*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 313.

al-Zuḥaylī menukil ijma' ulama : jika seseorang bersumpah dengan selain Allah, seperti Islam, Nabi, Malaikat, Sahabat Nabi, langit, bumi, matahari, rembulan, bintang, dll, menurut ijma' ulama dihukumi tidak jadi sumpah dan hukumnya makruh.²⁴¹

Solusi terbaik dalm menggabungkan beberapa *nash* tersebut adalah: Ayat tersebut bukanlah tentang sumpah dengan selain Allah, melainkan tentang meminta-minta atas selain Allah, *Tasā'ul* bukanlah sumpah. Hal ini serupa dengan ucapan orang arab أسألك بالله وبالرحيم: "Aku meminta kamu atas nama Allah dan atas nama kerabat".

Penggunaan istilah ini, bukan sumpah. Sesuai dengan pendapat Ibn Abbas, Mujahid, Ibrahim al-Nakhā'ī, al-Hasan al-Baṣrī, yang dikuatkan dengan adanya ḥadith yang diriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri ra. Rasulullah saw. bersabda:

Rasulullah saw. bersabda: "Barang siapa keluar dari rumahnya ke shalat", kemudian dia berdoa: "Ya Allah sesungguhnya aku meminta kepadaMu dengan haknya orang-orang yang meminta kepadamu, dan aku meminta kepadaMu dengan haknya orang yang berjalan seperti ini".

al-Qushairī mengingkari pendapat yang menolak bacaan Ḥamzah. Beliau berpendapat bahwa penolakan itu justeru ditolak oleh tokoh-tokoh dan para *qurrā*'. Karena bacaan-bacaan para imam *qirā'at* itu sudah ditetapkan sanadnya bersambung kepada Nabi saw. dengan *mutawatir* yang diketahui oleh Ahl al-

²⁴¹ al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol. 3 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), 288.

²⁴² Ibn Mājah, Sunan Ibn Mājah. Vol. 1 (http://www.islamweb.net), .256.

Sunnah. Jika sesuatu itu sudah ditetapkan sambung pada Nabi saw. dan ditolak, berarti sama dengan menolak dan menganggap jelek bacaan Nabi saw. ini adalah sesuatu yang mengkhawatirkan dan tidak patut diikuti oleh ahli bahasa dan ahli *nahw*. Karena bahasa Arab itu adalah bahasanya Nabi saw. yang tidak diragukan akan kefasihannya. Mengenai larangan bersumpah dengan selain Allah swt. itu sebenarnya merupakan *tawassul* kepada selain Allah swt. dengan menggunakan haknya Allah swt. dan itu bukan sesuatu yang dilarang²⁴³

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya *Qirā'ah* ganda pada kalimat ini : Imam Ḥamzah membaca { والأرحام } dengan di*kasrah mīm* nya. al-Qaffāl berkomentar: diriwayatkan pula bahwa bacaan seperti ini dibaca pula oleh selain *qurrā* al-Sab'ah. Adapun selain dari imam Ḥamzah membaca *fatḥah*nya huruf *mīm* pada lafadz { والأرحام }. Kemudian al-Rāzī mengutip pendapat al-Zamahsharī yang berkata: Kalimat { والأرحام } pada ayat ini dibaca dengan tiga bacaan, hanya saja menurut ulama ahli bahasa bahwa bacaan Ḥamzah dianggap *fāsidah* (menyalahi kaedah bahasa Arab). Mereka mengatakan alasannya: Hal ini disebabkan, bacaan *kasrah* berarti menunjukkan bahwa kalimat *dāhir* { والأرحام } diaṭafkan pada kalimat *dāmir* (به), dalam kaedah bahasa Arab demikian ini tidaklah diperkenankan.

Dalam hal ini, al-Rāzī menyanggah pendapat ahli bahasa dengan argumennya: "Ketahuilah, bahwa pendapat yang menolak bacaan Hamzah bukanlah pendapat yang kuat lagi bisa dipertanggung jawabkan, hal ini

_

 ²⁴³ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' liahkām al-Qur'ān*. Vol. 5 (Kaero: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1864 M.),3.
 ²⁴⁴ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 36.

disebabkan dua alasan: a) Imam Hamzah adalah salah satu imam *qirā'ah* tujuh yang telah disepakati ke*mutawatir*an bacaannya, b) Secara lahiriyah, bacaan tersebut bukan hasil dari *ijtihad*nya, akan tetapi beliau telah meriwayatkan dari Rasul saw. sehingga terjamin kebenaran bahasa Arab. Sehingga argumen *qiyas* untuk melawan ke*mutawatir*an bacaan dengan *kasrah* adalah usaha yang lemah, selemah rumah laba-laba.²⁴⁵

al-Ṭabarī: Dalam tafsirnya menunjukkan sikap penolakannya terhadap qirā'ah Ḥamzah seraya mengatakan: Aku tidak memberikan ijazah bacaan pada orang yang ingin membaca ayat ini (وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ) melainkan dengan bacaan fatḥah mīmnya, yang didalamnya mengandung makna: "Takutlah kalian terhadap keluarga jika sampai hubungan kalian terputus". 246

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda:

atas nama kerabat dan meminta belas kasihan dengan menggunakan orang tua.

- Menyampaikan permohonan bantuan atas nama kerabat dan meminta belas kasihan terhadap sanak famili dengan menggunakan nama orang tua merupakan perbuatan yang diperbolehkan.
- Penyebutan nama kerabat dalam mengajukan permintaan, hakikatnya adalah untuk menyambung hubungan, memulyakan kerabat dan tidak memutus hubungan famili.
- Diantara bukti takwa seseorang kepada Allah swt. adalah menjaga hubungan baik terhadap saudara keluarga dengan silaturahmi.

²⁴⁵ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.),.37.

.

²⁴⁶ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 7 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 523.

b. Sumpah yang Sah dan Harus Diterima

Firman Allah swt. dalam surat al-Nisā': 33

"Dan (jika ada) orang-orang yang telah kalian ambil sumpah setia dengan mereka, Maka berilah kepada mereka bahagiannya".

Para qurra' dari Kūfah ('Asim, Ḥamzah dan Alī al-Kisā'i) membaca pendek tanpa alif pada lafadz عقدت أيمانكم) : عقدت أيمانكم

Sedangkan yang lain, yaitu: imam Nāfi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr dan Ibn 'Amir membaca panjang kalimat عقدت pada ayat: (والذين عاقدت أيمانكم)

Sebagaimana dua riwayat bacaan ini telah diisyaratkan oleh al-Shātibī dalam matan baitnya:.

Para qurrā' Kūfah menegaskan bahwa kata Aiman (janji-janji) itu secara otomatis sudah dianggap sah hanya dengan kata yang terucap meskipun hanya satu arah dari orang yang mengucapkan kata janji. sehingga tidak harus memasukkan alif untuk menunjukkan arti mufa'alah yang berarti harus melibatkan orang lain. Pendapat ini berhujjah bahwa dalam penyandaran kata

²⁴⁷ al-Shātibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996 M.), 38.

kerja عَاقَدَتْ pada janji-janji sudah cukup untuk menjadi dalil akan sahnya janji yang terucap yang harus ditepati. 248

Imam al-Qurtubi dalam hal ini bersikap menolak dengan menyangkal bacaan yang dipilih oleh qurra Kūfah seraya berkata: Perjanjian tidak bisa berlangsung tanpa melibatkan dua orang atau lebih. Menurutnya, kata yang benar untuk mengikat janji yang terucap adalah dengan mengikuti wazan fi'ilnya fa'ala (dengan alif) yang berarti mengikuti bacaan عَاقَدَتْ . Karena itu, dalam hal ini al-Ourtubi tidak mengambil pendapat *aurra*' dari Kūfah.²⁴⁹

Sejalan dengan al-Qurtubi, demikian pula hujjah yang diunggah oleh para *qurra*' yang lain, mereka menjadikan sebab sah dan terikatnya perjanjian harus berasal dari dua pihak, karena itu diperlukan keberadaan alif mufa'alah sehingga terwujud perbuatan yang dilakukan dua orang atau lebih yang saling bersepakat.

Abu Zar'ah meriwayatkan, bahwa pada masa jahiliyah orang miskin datang kepada orang yang kaya dan membuat perjanjian dengannya seraya berkata: Aku anakmu, engkau mewarisiku dan aku mewarisimu, kehormatanku adalah kehormatanmu, darahku adalah darahmu dan pembalasanku adalah pembalasanmu. Maka Allah memerintahkan untuk menepati janji ini, dan akad janji ini tidak mungkin terjadi kecuali dari dua orang. ²⁵⁰

²⁴⁹ al-Ourtubi, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*. Vol. 5 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1864 M.),

²⁴⁸ Abū Zar'ah, *Ḥujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 202.

²⁵⁰ Abū Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 202.

al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan adanya *qirā'ah* ganda pada kalimat "aqadat" pada ayat ini bahwa: Āshim, Ḥamzah, Kisā'i membaca tanpa alif dan takhfif. Sedangkan selain dari ketiganya membaca dengan alif. Adapun perbedaan makna dari keduanya adalah, bacaan tanpa alif memberikan makna bahwa akad sumpah sudah dianggap sah jika hanya diucapkan seorang saja (satu arah). Sedangkan bacaan dengan alif mengisyaratkan bahwa syarat sahnya akad sumpah harus terdiri dari dua orang. Kedua bacaan ini merupakan bacaan yang memiliki ke*mutawatir*an yang sama, hanya saja dari segi pengamalannya hendaklah diutamakan bacaan kedua.²⁵¹

Sedangkan al-Ṭabarī : dalam tafsirnya mengatakan bahwa kedua bacaan tersebut adalah bacaan yang sama-sama masyhur dan digunakan dibeberapa wilayah umat Islam, karena mempunyai arti yang sama.²⁵²

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- Seseorang yang bersumpah berhak mendapatkan bagian apa yang diinginkannya, jika sumpah disampaikan dengan cara saling akad antara dua orang atau lebih.
- 2) Sumpah dianggap sah meskipun akad sumpah disampaikan sepihak.

-

²⁵¹al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 189. ²⁵²al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 8 (Beirut: Dāral-Fikr, 2001 M.), 272.

c. Sumpah yang Mewajibkan Kaffarat Ketika Dilanggar.

Firman Allah swt. dalam surat al-Ma'idah:89

"Allah tidak menghukum kalian disebabkan sumpah-sumpah kalian yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kalian disebabkan sumpah-sumpah yang kalian sengaja".

Lafadz عقدتم pada ayat ini dibaca dengan tiga bacaan:

- 1) Ḥamzah, Kisā'ī, Khalaf, dan Syu'bah ; membaca tanpa *tashdīd* : عقدتم الإيمان
- 2) Ibnu Dzakwan membaca panjang (*mad*) huruf '*ain* lafad عقدتم
- 3) Selain dari mereka membaca tashdid عقدتم.

Tiga bacaan ini, sebagaimana telah disebutkan oleh al-Shāṭibī dalam matan baitnya:

Adanya tiga wajah bacaan tersebut menunjukkan ketetapan hukum bahwa tidak adanya sanksi bagi sumpah *laghā* yaitu sumpah yang tidak ada unsur kesengajaan. Akan tetapi, sanksi hanya berlaku pada sumpah yang *ma'qūdah* yaitu sumpah yang disengaja yang dikuatkan dengan penyebutan nama Allah swt. Hal ini disimpulkan dari tiga bacaan di atas.

Hanya saja, untuk menetapkan apakah sumpah tersebut *laghā* atau *ma'qūdah*, maka harus diukur dengan tiga bacaan yang *mutawatir*:

_

²⁵³ al-Shāṭibī, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī Fi al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Maktabat Dār al-Hudā, 1996 M.), 139.

- a) Bacaan yang diwayat dari Ibn Dhakwan dari Ibn Amir yang membaca panjangnya huruf 'ain menunjukkan bahwa sumpah itu dianggap sah jika sumpah terdiri dari dua orang. Hal ini diketahui dari alifnya wazan (عقدتم الأيمان). Sehingga hukum membayar kaffarat tidak diberlakukan karena pelanggaran jika sumpah hanya pengakuan sepihak.
- b) Sedangkan Ahl al-Kūfah selain Hafs yang membaca tanpa tashdid, menunjukkan bahwa seseorang yang melanggar sumpah meskipun satu kali saja tanpa harus adanya dua orang, maka dia wajib membayar kaffarat.
- c) Adapun bacaan Imam Nafi', Ibn Kathir, Abū 'Amr dan Ḥafs yang membaca tashdid menunjukkan bahwa wajibnya membayar kaffarat hanya berlaku bagi pelanggar sumpah yang dikuatkan dengan pengulangan sumpah.²⁵⁴ hal ini sebagaimana dikuatkan adanya firman Allah swt. di ayat lain dalam surat al-Nahl: 91

"Dan janganlah kalian membatalkan sumpah-sumpah(kalian) itu, sesudah meneguhkannya".

Tashdid dalam lafadz ini menunjukkan ziyadah mabni yang berarti menunjukkan isyarat atas tambahan makna sebagaimana diungkapkan dalam kaidah usūl:

²⁵⁴ Abu Zar'ah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Damaskus: Muassah al-Risālah, 1999 M.), 234.

Ibn al-'Arabī dalam kitabnya²⁵⁵ mengatakan bahwa ketiga macam bacaan tersebut sama-sama dibutuhkan, hanya saja beliau menganggap bacaan *takhfif* adalah bacaan yang lemah. Namun meski demikian beliau tetap mengambil jalan tengah untuk tetap mengamalkan tiga bacaan tersebut:

- 1) Bacaan *takhfif* (tanpa *tashdid*) adalah bacaan paling lemah dari segi bacaan tapi paling kuat dari segi arti karena mempunyai arti pelaksanaan sumpah.
- 2) Bacaan dengan menambah *alif* menunjukkan bahwa sumpah itu harus dari dua arah. Adakalanya dari orang yang bersumpah dan ada kalanya dari orang yang diajak bersumpah, ada kalanya dari orang yang bersumpah dan sesuatu yang dipakai sumpah. Bahkan terkadang lafadz فعل mempunyai arti فعل yang dipakai sumpah. Bahkan terkadang lafadz فعل yang berarti سرق اللص yaitu seorang pencuri telah mencuri (barang).
- 3) Jika dibaca *tashdid*, maka ulama berbeda pendapat menjadi tiga macam:
 - a) Mujahid berpendapat bahwa adanya *tashdid* menunjukkan arti kesengajaan yang berujung pada kewajiban membayar *kaffarat* bagi pelanggarnya, sehingga tanpa bacaan *tashdid* berarti termasuk dalam kategori *al-Laghw*. Karena itu, beliau berkata : "*Tashdid* berfaidah untuk *ta'kid* atau penguatan seperti: هو الله الذي لا اله الا هو
 - b) al-Hasan berpendapat bahwa bacaan *tashdid* menunjukkan arti kesengajaan, bagi pelanggarnya akan dikenakan dosa dan wajib membayar *kaffarat*.

²⁵⁵ Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Vol 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M.), 643.

c) Ibn Umar berpendapat bahwa *tashdid* menunjukkan arti sumpah yang harus berulang dan jika tidak berulang maka tidak wajib membayar *kaffarat*.

al-Rāzī: Dalam tafsirnya menjelaskan adanya perbedaan bacaan pada lafadz عَقْدَةُ antara takhfīf dan tashdīd. Imam Nafi', Ibn Kathir, Abu 'Amr dan Ḥafs membaca tashdīd nya huruf qāf tanpa alif. Sedangkan Imam Ḥamzah, Kisā'i dan Shu'bah membaca عَقَدَةُ takhfīf pada huruf qāf tanpa alif sesudahnya. Sedangkan Imam Ibn 'Āmir membaca عاقدت dengan alif dan takhfīf (tanpa tashdīd). Kemudian al-Rāzī mengutip penjelasan al-Wāhidi terkait dengan adanya pengaruh makna dari beberapa bacaan tersebut: Bacaan takhfīf (tanpa tashdīd) mengisyaratkan bahwa sumpah sedikit maupun banyak dianggap sah, jika diikat dengan bukti, seperti contoh ungkapan: "Zaid mengikat satu sumpahnya dengan sekali ucapan". Sedangkan bacaan tashdīd menunjukkan arti bahwa sahnya sumpah jika dilakukan pengulangan beberapa kali, sehingga sumpah yang diucapkan hanya sekali tidak mewajibkan baginya untuk membayar kaffāraf²56

al-Ṭabarī, dalam menyikapi adanya beberapa *qirā'ah* pada lafadz ini lebih memilih dengan men*tarjih*nya, seraya mengatakan: Bacaan yang benar diantara

²⁵⁶ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996 M.), 141.

bacaan-bacaan ini adalah riwayat bacaan takhfif yang menunjukkan arti sahnya sumpah meskipun diikat dengan satu ucapan.²⁵⁷

Kesimpulan hukum dari dua pendapat atas qira'ah ganda adalah:

- 1) Wajib membayar *kaffarat* atas sumpah yang dilanggar, ketika sumpah tersebut dianggap sah, yaitu sumpah yang diucapkan hanya sekali (Bacaan tanpa tashdid) atau sumpah berulang dan ditaukidi (bacaan yang bertashdid) ataupun bersumpah bersama orang lain (bacaan dengan alif).
- 2) Sumpah dengan cara apapun dari adanya tiga qira'at diatas, jika dilanggar maka wajib membayar kaffarat, dan pelanggarannya dihukumi dosa ke<mark>cu</mark>ali pelanggarannya demi untuk melakukan perkara yang lebih baik.
- 3) Adapun pendapat yang diriwiyatkan dari Abdullah b. Umar bahwa bacaan tashdid berarti mengharuskan pengulangan dalam sumpah, sehingga ketika tidak ada pengulangan maka tidak wajib kaffarat bagi pelanggarnya. Pendapat ini terbantahkan dengan sabda Nabi saw.:

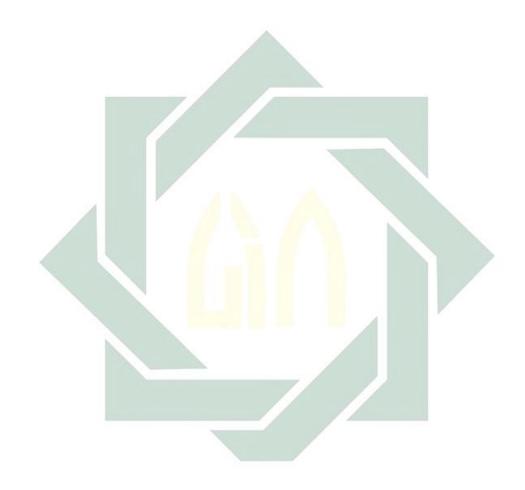
"Sesungguhnya aku, demi Allah in sha Allah, tidaklah aku bersumpah atas sesuatu, kemudian aku melihat ada yang lainnya adalah lebih baik darinya, kecuali aku akan mengambilnya dan aku tebus dengan membayar kaffarat atas sumpah".

Hadis ini menunjukkan wajibnya *kaffarat* meski tidak ada pengulangan

²⁵⁷ al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Vol. 10 (Beirut: Daral-Fikr, 2001 M.), 524.

sumpah²⁵⁸.

Demikianlah gambaran dari potensitas *qira'ah* ganda pada perbedaan penafsiran antara al-Ṭabari dan al-Rāzī dalam *ayat-ayat aḥkam*.



-

 $^{^{258}}$ al-Bukhārī, Saḥīh al-Bukhārī, Vol. 8 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1987 M.), 128.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian dan analisis yang telah penulis paparkan dalam penelitian ini, terkait dengan *qirā'at* ganda dalam penafsiran al-Ṭabarī dan al-Rāzī, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

- 1. *Qirā'āh* ganda atau yang disebut dengan dua riwayat bacaan al-Qur'an yang berbeda-beda bukanlah sekedar bacaan tanpa makna. Akan tetapi, riwayat bacaan al-Qur'an yang berbeda-berbeda itu hakikatnya untuk menunjukkan keluasan ilmu dari berbagai bidang, baik bahasa dan kaedahnya, ataupun kandungan makna dan penafsirannya.
- 2. al-Ṭabarī dan al-Rāzī merupakan dua sosok ulama' tafsir terkemuka yang mempunyai cara pandang berbeda dalam menyikapi *qirā'ah* ganda. al-Ṭabarī adalah seorang yang kadang menerima, kadang menolak dan terkadang pula men*tarjih* sebagian *qirā'ah* ganda. Sedangkan al-Rāzī, adalah seorang mufassir yang menerima secara mutlak seluruh riwayat *qirā'at* dan menafsirkan semuanya, sehingga terkadang menghasilkan keputusan yang berbeda diantara keduanya.
- 3. *Qirā'ah* ganda memiliki beberapa implikasi penafsiran terhadap ayat-ayat hukum, antara lain berimplikasi terhadap:

- a. *Istinbāt* hukum yang berbeda.
- Fleksibelitas hukum dan kemudahannya dapat disesuaikan oleh situasi dan kondisi masyarakat yang berbeda.
- c. Menghilangkan *ta'assub* buta terhadap satu hukum tertentu.
- d. Luas dan lapangnya dada untuk menerima perbedaan pendapat orang lain dan terhindar dari sempit dan sesaknya dada.

B. Implikasi Teoritis

Dari kesimpulan di atas, penelitian ini menemukan gagasan tentang implikasi *qirā'at* ganda terhadap proses pembentukan hukum dalam tafsir al-Tabarī dan al-Rāzī. Meskipun demikian, gagasan yang ditemukan dalam penelitian ini pada esensinya bukanlah gagasan baru, namun melanjutkan pendapat sebelumnya, sebab terdapat beberapa gagasan sebelumnya yang menyatakan bahwa perbedaan *qirā'āt* dapat berimplikasi pada perbedaan hukum yang dihasilkan seperti pendapatnya Muhammad Nabil yang dituangkan dalam bukunya *al-Qira'at wa atharuh* yang mengupas tentang besarnya pengaruh dan implikasinya *qirā'āt* terhadap *istinbāt* hukum, namun beliau hanya terfokus pada satu titik bahasan saja yaitu tentang pengaruhnya terhadap perbedaan tafsir dan *istinbāt* hukum. Sedangkan penelitian ini terfokus pada penafsiran *qirā'ah* ganda studi komparasi antara al-Ṭabarī dan al-Rāzī, sehingga melahirkan tambahan teori yang digagas oleh Nābil di atas, teori baru itu adalah:

- 1. *Qirā'ah* dan ragam bacaannya merupakan kunci pembantu untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an.
- 2. Mengunggulkan (*tarjīḥ*) salah satu dari pendapat yang berbeda adalah sah dalam Islam, selama bukan riwayat *qirā'at*.
- Pentingnya melakukan komparasi antara dua penafsir atau lebih sebelum memutuskan untuk mengambil makna atau tafsir al-Qur'an secara tepat dan akurat.
- 4. Tidak ada celaan bagi orang yang salah dalam berijtihad. Seribu dukungan untuk seseorang yang benar dalam ijtihadnya.

Sedangkan teori yang dipaparkan oleh Nabil adalah seputar pengaruh dasar qira'at terhadap fleksibelitas hukum dan *istinbat*nya.

C. Keterbatasan Studi

Penelitian mengenai *qirā'ah* dan implikasinya terhadap tafsir al-Qur'an sebenarnya sudah banyak dilakukan oleh para ilmuwan timur tengah maupun Nusantara, namun demikian belum ditemukan penelitian secara detail dan husus tentang *qirā'ah* ganda pada ayat-ayat *aḥkām* yang mengkomparasikan antara pandangan dan penafsiran al-Ṭabarī dan al-Rāzī.

Adapun keterbatasan penelitian ini terletak pada fokus kajian peneliti yang hanya terpusat pada ayat-ayat *aḥkām* yang memiliki kandungan riwayat bacaan ganda menurut penafsiran al-Ṭabarī dan al-Rāzī. Padahal, sebenarnya *qirā'ah* ganda tidak hanya terbatas pada ayat-ayat *aḥkām* semata, akan tetapi terdapat pula pada ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu aqidah, akhlaq maupun

dari segi kebahasaan dan yang lainnya. Karena itu, perlu diadakan kajian dan penelitian terkait dengan *qira'ah* ditinjau dari aspek penafsiran para ulama terkemuka. Sehingga dapat memberikan kontribusi dalam membangun keilmuan dan pengetahuan umat terhadap Islam.

D. Rekomendasi dan Saran

Setelah penulis berusaha mengadakan penelitian tentang *qirā'at* ganda dan penafsirannya menurut al-Ṭabarī dan al-Rāzī dalam masalah ayat-ayat hukum, tentu dirasa masih banyak kekurangan di dalamnya. Baik kekurangan itu ada dalam substansi bahasan terkait dengan judul diatas khususnya, maupun bahasan ilmu *qirā'at* dan yang berkaitan dengan penafsiran para ulama pada umumnya. Karena itu, penulis merekomendasikan kepada para sarjana Islam dan peneliti sejati untuk mengkaji secara mendalam dan menyempurnakan peneletian kami terkait dengan tema diatas, terlebih pada masalah yang berkaitan dengan akidah dan akhlak yang ada kaitannya dengan macam-macam riwayat *qirā'at* yang belum penulis sentuh dalam penelitian ini.

Penelitian yang kami lakukan hanya sebatas satu batu bata dari jutaan batu bata yang belum terpasang dan tersusun dalam proyek pembangunan rumah besar yang dapat menaungi dan mengayomi umat manusia pada umumnya. Pada hal, kondisi umat saat ini benar-benar sangat membutuhkan akan bangunan keilmuan yang berkaitan dengan *qirā'at* dan aplikasinya dalam berbagai bidang ilmu. Sehingga karenanya, diharapkan umat dapat kembali mendapatkan keluasan ilmu dan petunjuk yang benar dari Allah swt.

Berdasarkan penelitian yang telah penulis lakukan, terdapat tiga saran yang ingin penulis ungkapkan, yaitu:

Pertama, bagi para ulama dan pakar hukum Islam agar senantiasa menjadikan riwayat qirā'at al-Qur'an sebagai rujukan utama dalam keilmuan sebelum memutuskan suatu hukum tertentu, baik dalam urusan pribadi, masyarakat atau menyangkut urusan pemerintahan. Hal ini disebabkan, karena tanpa berangkat dari qirā'at mutawatirah maka seorang ulama lebih khusus bagi hakim bisa terjebak dalam kesalahan fatal dalam memutuskan suatu hukum, sehingga akan berakibat pada perpecahan umat. Karena itu, upaya penafsiran al-Qur'an tidak boleh hanya mengandalkan ijtihad semata tetapi harus pula memperhatikan riwayat qirā'at yang telah disepakati mutawatiran, karena dengan mempertimbangkan riwayat qirā'at seorang hakim tidak akan gegabah dalam memutuskan suatu hukum.

Kedua, bagi para elit politik dan pejabat pemerintahan agar memberikan dukungan dan memfasilitasi para ulama dalam menyebar luaskan ilmu *qirā'at*, seperti menjadikannya sebagai mata kuliah khusus dalam suatu lembaga pendidikan atau memerintahkan para imam masjid untuk membaca berbagai riwayat saat menjadi imam shalat. Karena dengan cara seperti itu, masyarakat akan menyadari bahwa al-Qur'an hakikatnya diturunkannya dengan ragam bacaan untuk dapat diambil ragam hukum yang mengandung fleksibelitas. Tapi sebaliknya, jika tanpa dukungan dan keterlibatan pemerintah, maka pengembangan ilmu *qirā'at* akan tersendat dan kandas ditengah jalan.

Ketiga, jika antara ulama dan umara sudah bersatu padu dalam mengembangkan ilmu qirā'at, maka sudah selayaknya bagi masyarakat untuk ikut andil dan berpartisipasi dalam mendukung dan mengarahkan putra putrinya untuk bergabung dalam mempelajari dan mengaplikasikan qirā'at dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga karenanya akan tercapai tujuan diturunkannya al-Qur'an yang memberi petunjuk dan rahmat bagi alam semesta.



DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-fataḥ al-Qāḍiy, *al-Wāfiy Fī Sharh al-Shāṭibiyyah Fi al-Qirā'āt al-Sab'*. Kaero: Dār al-Ma'rifah 1415 H.-1995 M.
- 'Abd al-Hadi al-Faḍli, *al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah*. Beirut: Dār al-Majma' al-'Ilmi, 1979.
- 'Aṭar, Hasan Dhiyā' al-Dīn, *al-Aḥruf al-Sab'ah wa Manzilat al-Qirā'āt Minhā*. Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1988.
- 'Aṭiyyah, Ibn, Abū Muhammad 'Abd al-Ḥaq bin Ghālib. *al-Muharrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, taḥqīq: Abdussalām 'Abd al-Shāfī Muhammad. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 1993 M.
- Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Vol. II. Jakarta: Pustaka al-Husna. 1993.
- Abu Shāmah, Shihāb al-Dīn 'Abd al-Rahmān b. Ismā'il al-Maqdisiy, al-Murshīd al-Wajiz fī 'Ulūm tata' allaq bi al-Kitāb al-'Azīz. Beirut: Dār Ṣādir 1395 H.
- -----, *Ibrāz al-<mark>Ma'āni min Ḥirz al-Amāniy.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah 2001 M.</mark>
- Abū al-Ḥasan 'Alī bin Fāris al-Khayyāth, *al-Tabshirah fi Qirā'ā t al-Aimmah al-* 'Asyrah. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2007.
- Abū Zar'ah, Hujjat al-Qirā'āt. Damaskus: Muassasah al-Risālah 1997.
- Aḥmad, Shihabuddīn b. Muhammad b. 'Abd al-Ghāni al-Dimyaṭī, *Ittiḥāf Fuḍalā'* al-Bashar fī al-Qirā'āt al-Arba'ah 'Ashar, taḥqīq: Anas Mahrah, Lebanon: Dār al-Nashr wa al-'Alamiyyah, 1998 M.
- Ahmad b. Hanbal, Abu 'Abdillah Ahmad b. Muhammad, *Musnad Ahmad b. Hanbal.* Vol. 4. Beirut: 'Ālim al-Kutub, 1419 H.
- Ahmad b. Mūsā bin Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt.* Kaero: Dār al-Ma'ārif, 1400 H.
- Ahmad Hatta, Tafsir Qur'an Perkata. (Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2009) 1.

- 'Ajluni (al), Isma'il bin Muhammad, *Kashf al-Khafa' wa Muzil al-Ilbās'Amma Ishtahara Min al-Aḥadith 'Alā al-sinat al-Nās.* Beirut: Dār al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1351 H.
- 'Asqalaniy (al), Ahmad b. 'Ali b. Hajar, *Fatḥ al-Bāriy Fi Sharh Ṣahḍḥ al-Bukhāriy*. Vol. 1. Damaskus: Dār al-Ma'rifah 2001.
- Alusi (al), *Rūḥ al-Ma'anī Fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm Wa Sab' al-Mathānī*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405 H.
- Aṭṭār (al), Ḥasan Abī al-'Alā' al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ḥasan al-Hamadzāni. Ghāyah al-Ikhtiṣār fī Qirā'āt al-'Asharah Aimmah al-Amṣār, taḥqīq: Ashraf Muhammad Fu'ād Ṭal'āt. Mesir: Maktabah al-Taw'iyah al-Islāmiyah, 1994 M.
- Baghdādī (al) Khaṭīb. *Tārikh Baghdād*, taḥqīq: Bashshār 'awwāḍ Ma'rūf. Bierut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 2002 M.
- Baihaqi (al), Al-Madkhal. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Bakrī (al), Abu Ubaid Abdullah b. 'Abdul'Aziz. *Mu'jam Mastu'jima min Asmā'* al-Bilād wa al-Mawāḍi'. Beirut: 'Ālim al-Kutub, t.th.
- Bukhārī (al), Muhammad b. Isma'īl Abu 'Abdullāh. *Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Damascus: Dār Ṭūrūq al-Najāh, 1422 H.
- Dānī (al), Abu 'Amr 'Uthmān b. Sa'īd, *Al-Taiysīr fi al-Qirā'āt al-Sab'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'arabiy, 1403H.
- Dār Quṭnī (al), Sunan Dār Quṭniy. Vol. 3 http://www.islamic-council.com.
- Dhahabī (al), Shams al-Dīn Muhammad bin Aḥmad bin Uthmān, *Siyar A'lām al-Nubalā*. Beirut: Muassasah al-Risālah 1409 M.
- -----, *Ma'rifat al-Qurra' al-Kibār 'Ala al-Ṭabaqāt wa al-A'shār*. Vol. 2. Beirut: Muassasah al-Risaālah, 1404 H.
- -----, Muhammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Vol.4. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978 M.
- Farrā'(al), Abū Zakariyā Yaḥyā bin Ziyād. *Ma'āni al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Miṣriyah, t.th.
- Fattāḥ (al), Abd al-Qāḍiy. *al-Budūr al-Zāhirah Fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah.*Kaero: Muṣṭafā al-Bāni,1375 H.

- Ghawthāni Yaḥyā 'Abdurrazzāq (al), 'Ilm al-Tajwīd Aḥkām al-Naẓariyah wa Mulāḥazāt Taṭbiqiyah. Damaskus: Maktabah dār al-Ghawthānī, 2001 M.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad, *Faḍāiḥ al-Bāṭiniyyah*. Mesir: Wazārah al-Thaqāfah, 1383 H.
- Gorys Keraf, Komposisi. Flores: Nusa Indah, 1984 M.
- Ḥamawī (al), Shihāb al-Dīn Abu 'Abdillah Yāqūt b. 'Abdillah, *Mu'jam al-Udabā'*. Vol. 2. Damaskus: Mauqi' al-Waraq, 2001 M.
- Jazarī (al), Abu al-Khair Muhammad b. Muhammad, *Ghāyah al-Nihāyah Fī Tabaqāt al-Qurrā'*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1351.
- -----, *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Ţālibīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H.
- -----, Shamsuddin Abū al-Khair. *al-Nashr fi* al-Qirā'āt al-'Ashr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.
- -----, Matn Tayyibah al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashar, taḥqiq: Muhammad al-Tamim al-Zaghabi. Jeddah: Dar al-Huda, 1994 M.
- -----, Munjid al-Muqri'īn wa Murshīd al-Talibīn, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1400 H.
- -----, *Taḥbīr al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-'Ashar*, taḥqīq: Aḥmad Muhammad Mufliḥ al-Quḍāh. Jordan: Dār al-Furqān, 2000 M.
- Khatīb (al), Abd al-latīf, *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah*. Vol. 1. Beirut: Maktabah Lisān al-'Arab 2001.
- M. Ramlan, *Morfologi: Suatu Tinjauan Deskriptif.* Yogyakarta: CV. Karyono, 1987 M.
- M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an Persperktif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009 M.
- Mawardi (al), Abū al-Hasan. al-Nukat wa al-'Uyūn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

- Miṣrī (al), Muḥammad b. Mukrim b. Mandzūr al-Afriqiy, *Lisān al-'Arab*. Vol. 5. Beirut: Dar Ṣādir 2001.
- Mubarrād (al), Abū al-'Abbās Muhammad b. Yazīd, *al-Kāmil fī al-Lughah Wa al-Adāb.* Mesir: Nahḍah Miṣr, t.th.
- Muznī (al), Ismāil b. Yaḥyā b. Ismāil Abū Ibrāhīm, *Sharḥ al-Sunnah.* Vol. 13. Saudi: Maktabah al-Ghurabā' al-Athariyyah, 1995.
- Nasā'ī (al), Abū 'Abd al-Raḥman Aḥmad b. Shu'aib b. 'Alī al-Khuirāsānī, *Sunan al-Nasā'i*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma'rifah 1420 H.
- Nawāwī (al), Muhyiddīn Yaḥyā b. Sharf. *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughat*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt.h.
- -----, al-Minhāj Sharḥ Saḥih Muslim b. al-Ḥajjaj. Vol. 9. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998.
- -----, al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qur'ān. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamiyyah 2012.
- Syihabuddin, *Teori dan Praktek Penerjemahan Arab-Indonesia.* Jakarta: Dirjen Dikti, 2002 M.
- Syukri Muhammad Ayyad, *Madkhal ilā 'Ilm al-Uslūb* (Riyāḍ: Dār al-Ulūm, 1982 M.
- Qāḍi (al), Abd al-Fattaḥ "al-*Budūr al-Zāhirah Fi al-Qirā'at al-'Ashr al-Mutawātirah.* Kaero:Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah al-Ilmiyyah t.th.
- Qaṭṭān (al), Mannā Khalīl, *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: Manshūrāt al-'Ashr al-Ḥadīth 1990.
- Qurṭubī (al), Muhammad b. Ahmad, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Shu'b 1372 H.
- Rāzī (al), Fakhruddin. *Mafātiḥ al-Ghāib.* Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.
- Rūmī (al), Fahd b. Abd al-Rahman, *Dirasāt Fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karim.* Riyadh: Mansyurāt al-'Aṣr al-Hadith, 2004.
- Ṣābūnī (al), Muḥammad Āli al-Shabūniy, al-Tibyān fi 'Ulum al-Qur'an. Beirut: Dār al-Fikr, 2000 M.

- -----, *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām.* Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Sakhawī (al), Shamsuddin. *Fatḥ al-Mughīth*, taḥqīq: 'Alī Ḥusaīn. Mesir: Maktabah al-Sunnah, 2003 M.
- Shāṭibī (al), Abi Muhammad b. Abi al-Qāsim, *Sirāj al-Qāri' al-Mubtadi' wa Tidhkār al-Muqri' al-Muntahī Sharh Manzūm Ḥirz al-Amānī wa wajh al-Tahāni*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.t.th.
- -----, *Matn al-Shāṭibiy al-Musammā Ḥirz al-Amāniy* wa Wajh al-Tahāniy Fī al-Qirā'āt al-Sab'. Madinah: Maktabat Dār al-Hudā 1417 H.-1996 M.
- Sharqāwī (al), Abd Allah b. Hijazī b. Ibrahim al-Khalwatī al-Shafī'i, *Ḥāshiyat al-Sharqāwiy*. Vol.2. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1401 H.
- Shauwkānī (al), Muhammad b. 'Alī. *Irshād al-Fuḥūl*, taḥqīq: Aḥmad 'Azwi 'Ināyah. Damaskus: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1999 M.
- Subki (al), Tajuddin Abū al-Naṣr Abdul Wahhāb. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*, taḥqiq: Maḥmūd al-Tanāhi, Abdul Fattāh al-Ḥilwā. Damaskus: Dār al-Ḥijr lī al-Ṭaba'ah wa al-Tauzī', 1413 H.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn, *Husn al-Muhāḍarah Fī Tārīkh Miṣr wa al-Qāhirah*. Vol. 1. Mesir: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah 1998 M.
- -----, al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- -----, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, taḥqīq: Muṣṭafā Dib al-Bughā. Dimashq wa Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1996 M.
- -----, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Ṭabarī (al), Abū Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001 M.
- Zabīdī (al), Muḥammad b. Muhammad b. 'Abd al-Razzaq al-Husayniy, *Tāj al-'Arūsh min Jawāhir al-Qāmūs*. Vol.1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1409 H.

- Zahranı (al), Ali b. Bakhit, *al-Inḥirāfāt al-'Aqdiyyah wa al-'Ilmiyyah fi al-Qarnain al-Thālith 'Ashar wa al-Rābi' al-'Ashar al-Hijriyain*. Makkah: Dār al-Risālah, 1415 H.
- Zamakhsharī (al), *al-Kasysyāf 'An Haqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwīl*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1401 H.
- Zarkashī (al), Abū Abdullāh. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, taḥqīq: Abū al-Fadl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Ma'rifah 1391 H.
- Zarqānī (al), Muhammad 'Abd al-'Azīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah 1409 H.
- Zayla'i (al), Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullah b. Yūsuf, *Naṣb al-Riwāyat Li Ahādīth al-Hidāyah*. Beirut: Muassasah al-Rayyān 1997.
- Zuḥaifi (al), Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuhu.* Vol. 6. Damaskus: Dār al-Fikr, 1997 M.