

***QIRĀAT SHĀDHDHAH* SEBAGAI ISTINBĀT HUKUM**
(Analisis Ayat-Ayat *Munākaḥāt* dalam Tafsir *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān* Karya Abū Ja’far Al-Ṭūsī)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir



Oleh :

Mokh. Fatkhur Rokhman

NIM. 02040521037

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Mokh. Fatkhur Rokhman

NIM : 02040521037

Program : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Institusi: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 11 April 2023

Saya yang menyatakan,

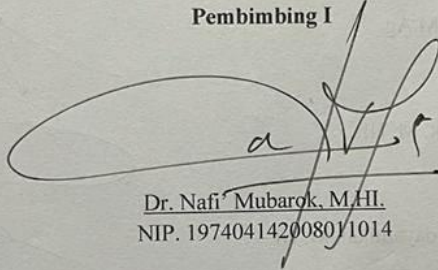

Mokh. Fatkhur Rokhman

PERSETUJUAN PEMBIMBING I

Tesis berjudul “*QIRAAAT SHADHDHAH* SEBAGAI ISTINBAT HUKUM (Analisis Ayat-Ayat *Munākahāt* dalam Tafsir *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʿān* Karya Abū Jaʿfar Al-Ṭūsī)” yang ditulis oleh Mokh. Fatkhur Rokhman ini telah disetujui pada tanggal 08 Mei 2023

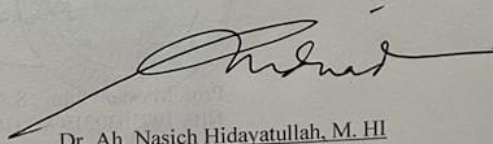
Oleh:

Pembimbing I



Dr. Nafi Mubarak, M.HI.
NIP. 19740414200801014

Pembimbing II



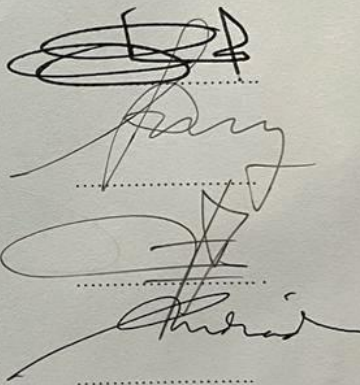
Dr. Ah. Nasich Hidayatullah, M. HI
NIP. 2005195

PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS

Tesis berjudul "*QIRAAT SHADHDHAH* SEBAGAI ISTINBAT HUKUM (Analisis Ayat-Ayat *Munākahāt* dalam Tafsir *Al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'an* Karya Abū Ja'far Al-Ṭūsī)" yang ditulis oleh Mokh. Fatkhur Rokhman ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 08 Mei 2023

Tim Penguji:

1. Dr. H. Muhammad Arif, MA.
2. Dr. Abd. Syukur, M.Ag.
3. Dr. Nafi' Mubarak, M. HI.
4. Dr. Ah. Nasich Hidayatullah, M. HI.



Surabaya, 08 Mei 2023



Direktur,

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag, M.A, Ph.D
NIP. 197103021996031002



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

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

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Mokh. Fatkhur Rokhman
NIM : 02040521037
Fakultas/Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : mokhfatkhur9gmail.com

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

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

QIRAAT SHADHDHAH SEBAGAI ISTINBAT HUKUM

(Analisis Ayat-Ayat Munakahat dalam Tafsir Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an

Karya Abu Ja'far Al-Tusi)

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

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

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 11 Juli 2023

Penulis

(Mokh. Fatkhur Rokhman)

QIRĀAT SHĀDHDHĀH AS LEGAL ISTINBĀT (Analysis of Qur'anic Verses of *Munākahāt* in *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*)

Abstract:

In the midst of the controversy among the scholars about the status of the *qirāat shādhah* as ḥujjah, Abū Ja'far al-Ṭūsī wrote an exegesis entitled *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* which contains *qirāat shādhah*. This research is interesting to do because when interpreting certain verses, al-Ṭūsī completely includes all variations of *qirāat* both with *mutawātir* and *shādhah* status, then makes them a consideration in legal *istinbāt*.

Based on the background above, the formulation of the problems in this study are: 1) How is the use of *qirāat shādhah* in the book *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*? 2) What are the implications of *qirāat shādhah* on legal *istinbāt* for *munākahāt* verses in QS. al-Nisā'/04 in the book *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*?. To further facilitate the analysis process, the research will be investigated using two theories; the theory of *qirāat* and theory of legal *istinbat* of Ja'farī.

This study results two conclusions. One, among other Shī'ah scholars, al-Ṭūsī is a scholar who is quite objective in choosing *qirāat* al-Qur'an. Unfortunately, in *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, he did not massively include discussion of *qirāat*, including *qirāat shādhah*. Variations of *qirāat* were more widely used to strengthen his argument which tends to use a linguistic approach. Two, there are four verses in the verses of *munākahāt* QS. al-Nisā'/04 which contains *qirāat shādhah*. They are at QS. al-Nisā'/04, 04, 19, 34, and 24. *Qirāat shādhah* in the first three verses has no implications for legal *istinbāt*, while the last verse has implications for the permissibility of temporary marriage. Upon further analysis, the arguments for al-Ṭūsī's interpretation regarding mut'ah are considered to comply with the correct Shī'ah legal *istinbāt* methods, namely using the legal sources of the Koran, sunnah, *ijmā'*, and reasoning. Therefore, his decision regarding the permissibility of temporary marriage methodologically deserves to be made a legal product and can be practiced.

Keywords: *qirāat al-shādhah*, al-Ṭūsī, legal *istinbāt*.

QIRĀAT SHĀDHDHAH SEBAGAI ISTINBĀT HUKUM
(Analisis Ayat-Ayat *Munākahāt* dalam Tafsir *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*
Karya Abū Ja’far Al-Ṭūsī)

Abstrak:

Di tengah kontroversi para ulama tentang status *qirāat shādhdhah* sebagai ḥujjah, Abū Ja’far al-Ṭūsī melahirkan sebuah karya tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān* yang mengandung *qirāat shādhdhah*. Penelitian ini menarik dilakukan karena saat menafsirkan ayat-ayat tertentu, beliau cukup lengkap menyertakan semua variasi *qirāat* baik dengan status *mutawātir* maupun *shāddhah*, kemudian menjadikannya sebagai pertimbangan dalam *istinbāt* hukum.

Berdasarkan latar belakang di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: 1) Bagaimana penggunaan *qirāat shādhdhah* dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*? 2) Bagaimana implikasi *qirāat shādhdhah* terhadap *istinbāt* hukum atas ayat-ayat *munākahāt* pada QS. al-Nisā’/04 dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*? Untuk lebih memudahkan proses analisis, penelitian akan dibedah menggunakan dua teori, yaitu teori ilmu *qirāat* dan teori *istinbāt* hukum mazhab Ja’farī.

Penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan. Satu, di antara ulama Shī’ah yang lain, al-Ṭūsī merupakan ulama yang cukup objektif dalam memilih *qirāat* al-Qur’an. Hanya saja dalam *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, al-Ṭūsī tidak begitu masif menyertakan pembahasan *qirāat*, termasuk *qirāat shādhdhah*. Variasi *qirāat* lebih banyak dipakai untuk menguatkan argumentasi beliau yang cenderung menggunakan pendekatan linguistik saja. Dua, terdapat empat ayat dalam ayat-ayat *munākahāt* QS. al-Nisā’/04 yang memuat *qirāat shādhdhah*, yaitu QS. al-Nisā’/04, 04, 19, 34, dan 24. *Qirāat shādhdhah* pada tiga ayat pertama tidak berimplikasi terhadap *istinbāt* hukum, sedangkan satu ayat terakhir berimplikasi terhadap kebolehan nikah *mut’ah*. Setelah dianalisis lebih jauh, argumentasi penafsiran al-Ṭūsī terkait nikah *mut’ah* ini dinilai memenuhi metode *istinbāt* hukum Shī’ah yang benar, yaitu menggunakan sumber hukum al-Qur’an, sunnah, *ijmā’*, dan akal. Oleh karena itu, maka secara metodologis, ketetapan beliau tentang kebolehan nikah *mut’ah* layak dijadikan produk hukum yang sah dan boleh diamalkan.

Kata kunci: *qirāat shādhdhah*, al-Ṭūsī, *istinbāt* hukum.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS	iv
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN TESIS	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
MOTTO	vii
HALAMAN PERSEMBAHAN	viii
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	10
C. Rumusan Masalah	10
D. Tujuan Penelitian	11
E. Kegunaan Penelitian	11
F. Kerangka Teoritik	12
G. Penelitian Terdahulu	17
H. Metode Penelitian	19
I. Sistematika Pembahasan	21
BAB II DISKURSUS <i>QIRĀ'ĀT SHĀDHDHĀH</i> DALAM <i>ISTINBĀṬ</i> HUKUM 23	
A. <i>Qirā'āt Shādhdhah</i>	23
1. Batasan <i>Qirā'āt Shādhdhah</i>	23
2. Sejarah <i>Qirā'āt Shādhdhah</i>	25

3. Tokoh-tokoh <i>Qirā'āt Shādhah</i>	27
4. Kitab-kitab <i>Qirā'āt Shādhah</i>	30
5. Macam-macam <i>Qirā'āt Shādhah</i>	34
B. Posisi <i>Qirā'āt Shādhah</i> dalam <i>Istinbāt Hukum</i>	35
1. <i>Istinbāt Hukum</i> Terkait <i>al-Qur'ān</i>	35
2. <i>Istinbāt Hukum</i> Terkait <i>Qirā'āt Shādhah</i>	42
BAB III BIOGRAFI ABU JA'FAR AL-ṬŪSĪ DAN KARAKTERISTIK	
TAFSIR AL-TIBYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN	50
A. Profil Abū Ja'far al-Ṭūsī	50
1. Biografi Abū Ja'far al-Ṭūsī.....	50
2. Perjalanan Intelektual.....	51
3. Guru dan Murid	53
4. Karya-Karya.....	54
B. Selayang Pandang Seputar <i>al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān</i>	55
1. Identifikasi Fisiologis.....	55
2. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir.....	56
3. Karakteristik Tafsir.....	57
C. Prinsip Penafsiran <i>al-Ṭūsī</i> dalam <i>al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān</i>	66
D. <i>Al-Dakhīl</i> dalam <i>al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān</i>	68
BAB IV IMPLIKASI QIRĀ'ĀT SHĀDHĀH TERHADAP ISTINBAT	
HUKUM AYAT-AYAT MUNĀKAḤĀT QS. AL-NISĀ'/04 DALAM AL-	
TIBYĀN FĪ TAFSĪR AL-QURĀN	72
A. Intensitas Penggunaan <i>Qirā'āt Shādhah</i> dalam <i>al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān</i>	72
B. <i>Qirā'āt Shādhah</i> pada Ayat-Ayat <i>Munākaḥāt</i> QS. <i>al-Nisā'/04</i> dalam <i>al-</i>	
<i>Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān</i>	76

1. <i>Qirā'āt Shādhah</i> yang Berpengaruh terhadap <i>Istinbāt</i> Hukum	80
2. <i>Qirā'āt Shādhah</i> yang Tidak Berpengaruh terhadap <i>Istinbāt</i> Hukum ...	84
C. Analisis terhadap Kredibilitas Hukum Nikah <i>Mut'ah</i> dalam <i>al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān</i>	87
BAB V PENUTUP	95
A. Kesimpulan	95
B. Saran	96
DAFTAR PUSTAKA	97
Lampiran-lampiran	103



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Menelusuri sejarah *qirā'āt*, akan sama dengan melihat kesejarahan turunnya al-Qur'ān. Setidaknya hal ini bersandar bahwa *qirā'āt* merupakan bagian integral al-Qur'ān yang tidak akan terpisahkan. Adanya fenomena keragaman *lahjah* (dialek) bahasa yang sudah ada sejak sebelum Islam datang dapat dipahami sebagai aspek normatif dan sosial. Asas normatif yang dikenal dengan *sab'ah al-aḥruf* sebagai embrio lahirnya disiplin ilmu *qirā'āt*. Hal ini dapat merujuk pada kisah 'Umar bin al-Khaṭṭāb (w. 644 M) dan Hishām bin Ḥakīm (w. 674 M) ketika berbeda membaca surat al-Furqān.¹ Keduanya

¹Adapun redaksi ḥadīth tersebut, sebagaimana yang dapat ditemukan dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم فلبسته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ قال أقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت كذبت فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرئها على غير ما قرأت فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسله إقرأ ياهشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك أنزلت ثم قال إقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه .

“Aku pernah mendengar Hishām bin Ḥakīm sedang membaca surat al-Furqān di masa Rasulullah Saw. aku pun mendengarkan bacaannya dengan seksama. Maka, ternyata ia membacakan dengan huruf yang banyak yang Rasulullah Saw. belum pernah membacakannya seperti itu kepadaku. Maka aku hampir saja mengeceknya saat shalat, namun aku pun bersabar menunggu sampai ia selesai salam. Setelah itu, aku langsung meninting lengan bajunya seraya bertanya, “Siapa yang membacakan surat ini yang telah aku

mengadu kepada Nabi mengenai hal itu yang pada akhirnya Nabi membenarkan kedua bacaan mereka. Sementara aspek sosial menggambarkan realitas yang ada pada waktu itu, dimana komunitas bangsa Arab memiliki keanekaragaman dialek dan bahasa serta tingkat intelektual yang beragam.

Sementara itu, para ahli *qirā'āt* dari kalangan sahabat mempelajari bacaan al-Qur'ān kepada Nabi, baik mendalami satu versi bacaan al-Qur'ān, dua versi bahkan lebih dari itu sampai Rasulullah wafat. Namun setelah Rasulullah wafat dan daerah kekuasaan Islam meluas, para sahabat banyak yang meninggalkan kota Madinah menyebar ke berbagai daerah yang telah dikuasai Islam dengan membawa bacaan masing-masing dan akhirnya menjadi pedoman bacaan di daerah tersebut.²

Pada masa kepemimpinan khalifah 'Uthmān bin 'Affān al-Qur'ān mulai dibukukan. Beragamnya bacaan al-Qur'ān tetap ada, bahkan semakin

dengar ini kepadamu?" Ia menjawab, "Rasulullah Saw. yang telah membacakannya padaku." Aku katakan, "Kamu telah berdusta. Sesungguhnya Rasulullah telah membacakannya padaku, namun tidak sebagaimana apa yang engkau baca." Maka aku pun segera menuntunnya untuk menemui Rasulullah Saw. Selanjutnya, kukatakan kepada beliau, "Sesungguhnya aku mendengar orang ini membaca surat al-Furqan dengan huruf (dialek bacaan) yang belum pernah Anda bacakan kepadaku." Maka Rasulullah Saw. pun bersabda: "Bacalah wahai Hishām." Lalu ia pun membaca dengan bacaan yang telah aku dengar sebelumnya. Kemudian Rasulullah bersabda: "Begitulah surat itu diturunkan." Kemudian beliau bersabda: "Bacalah wahai Umar." Maka aku pun membaca dengan bacaan sebagaimana yang dibacakan oleh Rasulullah Saw. kepadaku. Setelah itu, beliau bersabda: "Seperti itulah surat itu diturunkan. Sesungguhnya al-Qur'an ini diturunkan dengan tujuh huruf (tujuh dialek bacaan). Maka bacalah al-Qur'an sesuai dengan dialek bacaan yang kalian bisa." Lihat: Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), Jilid 2, 851, ḥadīth nomor: 4608

²Misal saja *qirā'āt* Ibn Masūd yang menjadi pedoman di Kūfah, Ubay bin Kaab di Syiria, Abū Mūsā al-Asharī di Baṣrah. Lihat: Muḥammad 'Abd.'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: al-Halabi, tt), Vol.1, 413-414

masif, dan ini berlangsung setidaknya hingga awal abad ke-4 Hijriah.³ Hal inilah yang kemudian melatar belakangi kekhalifahan Abbasiyah sekitar tahun 322 Hijriah, untuk menertibkan banyaknya bacaan al-Qur’ān yang bersebaran.⁴ Abbasiyah kemudian memilih Ibn Mujāhid (w. 324 H) untuk melakukan penelitian bacaan al-Qur’ān yang betul-betul *ṣahīh*. Ibn Mujāhid lantas mengerucutkan dan menghasilkan, bahwa hanya ada tujuh imam *qirā’āt* yang *mutawātirah*.⁵ Ketujuh imam *qirā’āt* tersebut adalah Nāfi al-Madānī (w. 169 H), Ibn Kathīr al-Makkī (w. 120 H), Abū ‘Amr al-Baṣrī (w. 154 H), Ibn ‘Āmir al-Shāmī (w. 118 H), ‘Āṣim al-Kūfi (w. 128 H), Ḥamzah (w. 156 H) dan Al-Kisā’ī al-Kūfi (w. 240 H), yang kemudian *qirā’āt* dari tujuh imam ini, di dalam literatur-literatur *ulūm al-Qur’ān* lebih populer dengan istilah “*qirā’āt sab’ah* (tujuh *qirā’āt*)”.⁶

³Ṣabarī al-Ashwah menuliskan, bahwa ketika itu bacaan al-Qur’ān yang beredar telah mencapai 50 jenis bacaan yang berbeda. Lihat: Ṣabarī al-Ashwah, *I’jāz al-Qirā’āt wa al-Tijāhat al-Qurrā’*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1998), 61.

⁴Abd. Moqsih Ghazali, dkk., *Metodologi Studi al-Qur’ān*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 18

⁵Ibn Mujāhid menetapkan tiga indikator suatu *qirā’āt* dikatakan *ṣahīh*: 1). *ittiṣāl al-sanad* (ketersambungan sanad), 2). *Muwāfaqah al-‘Arabiyyah* (kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab), 3). *Muwāfaqah aḥad al-maṣāḥif al-‘Uthmāniyyah* (kesesuaian dengan salah satu mushaf ‘uthmānī). Lihat: Jalāl al-Dīn ‘Abdu al-Rahmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirūt: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 2004), h. 116-117. Lihat juga: Romlah Widayati dan Tim Dosen IIQ, *Buku Pembelajaran Ilmu Qirā’at*, (Jakarta: IIQ Jakarta Press, 2010), 31-32.

⁶Penelitian Ibn Mujāhid banyak mendapat kritikan dari beberapa tokoh *qirā’āt*, salah satunya adalah Makki ibn Abī Ṭālib (w. 438 H). Ibn Mujāhid dituduh sengaja membatasi pada tujuh imam *qirā’āt* saja untuk menyesuaikan dengan ḥadīth Rasul berkaitan dengan *sab’at aḥrūf*. Sebetulnya Ibn Mujāhid tidak mengeliminasi *qirā’āt* selain dari tujuh tersebut, hanya saja Ibn Mujāhid menilai *qirā’āt* selain tujuh imam tersebut adalah *shādh*, maksudnya derajat kualitas sanadnya lebih rendah daripada *qirā’āt* tujuh imam tersebut. Ibn Jinnā (w. 392 H) menjelaskan dalam kitabnya *al-Muḥtasab*, bahwa *qirā’āt* ada dua macam: pertama, *qirā’āt* yang disepakati oleh banyak ulama (*jumhūr qurrā’*) sebagaimana yang telah dipopulerkan oleh Ibn Mujāhid; kedua, *qirā’āt* di luar bacaan tujuh imam. Dengan demikian, arti *shādh* oleh Ibn Mujāhid dan Ibn Jinnā adalah bukan *ḍaif*, melainkan *qirā’āt* tersebut tidak sepopuler dari bacaan tujuh imam di kalangan ulama ahli *qirā’āt*. Lihat: Iffah Muzammil, “Diskursus Keabsahan al-Qirā’āt al-‘Ashr Sebagai Bacaan Mutawatir”, *Mutawatir: Jurnal*

Meski upaya membatasi *qirā'āt* sudah seringkali dilakukan sejak zaman 'Uthmān bin 'Affān (w. 656 M), namun pada masa Ibn Mujāhid pembatasan *qirā'āt* disertai ancaman hukuman bagi siapa saja yang memakai selain *qirā'āt sabah*. Kebijakan tersebut memfatwakan orang yang membaca dengan *qirā'āt shādhdhah* harus bertaubat serta akan ditindak tegas. Ibnu Shanabūdh menjadi satu tokoh *qirā'āt* yang diberi hukuman oleh pemerintah, karena membaca al-Qur'an dengan *qirā'āt shādhdhah* di atas mimbar.⁷

Ibn al-Jazarī (w. 833 H) menjelaskan Qirā'āt Shādhdhah adalah qirā'āt yang periwayatannya tidak *mutawātir* dan menyalahi kaidah rasm 'uthmānī.⁸ Qirā'āt shādhdhah biasanya dinisbatkan pada empat imam qirā'āt. *Pertama*, al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) dengan dua perawinya; al-Bulkhī dan Abū Amr al-Dūrī. *Kedua*, Ibn Muḥaiṣin (w. 123 H) dengan dua perawinya; al-Bazzī dan Ibn Shanabūdh. *Ketiga*, al-A'mash (w. 148 H) dengan dua perawinya; al-Muṭṭawwi'ī dan al-Shanabūdhī. *Keempat*, imam al-Yazidī (w. 202 H) dengan dua perawinya; Sulaimān ibn al-Hakam dan Aḥmad ibn Farah. Empat imam qirā'āt ini tertolak karena bacaannya tidak dinukil oleh sanad yang ṣaḥīḥ dan keluar dari aturan bahasa Arab. Oleh karenanya, mayoritas ulama melarang penggunaannya, baik di dalam dan di luar shalat.

Dari perspektif kajian Ushul Fikih, para ulama berbeda pendapat mengenai persoalan penggunaan *qirā'āt shādhdhah* dijadikan sebagai hujjah

Keilmuan Tafsir Hadis, Volume 5, Nomor 2, Desember 2015. Diakses 10 Desember 2022.

⁷Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syādzdzah Terhadap Istinbāt*, (Ciputat: Transpustaka, 2015), 32

⁸Jalāl al-Dīn 'Abdu al-Rahmān al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 118

atau dalil dalam menetapkan hukum (*istinbāt al-aḥkām*).⁹ Terjadi dua diskusi di kalangan ulama, *pertama*, kelompok yang pro terhadap *qirā'āt shādhdhah* datang dari kelompok Ḥanafiyah dan Ḥanabilah. Menurut perspektif mereka, *qirā'āt shādhdhah* disamakan dengan *khābar aḥād* yang wajib diamalkan karena berasal dari Nabi dan diriwayatkan oleh sahabat yang dapat dipercaya. Karena itu, tidak dibenarkan menolak *qirā'āt shādhdhah* sebagai dasar *istinbāt* hukum. *Kedua*, kelompok yang kontra adalah imam al-Shāfi'ī dan imam Mālik. Menurut imam al-Shāfi'ī penyebaran *qirā'āt shādhdhah* pasti diriwayatkan dengan klaim sebagai bacaan al-Qur'ān. Hal ini jelas harus dilarang, karena al-Qur'ān hanya memuat bacaan yang *mutawātirah*. Mereka juga beralasan karena *qirā'āt shādhdhah* menyalahi rasm Mushaf Utsmāni, sehingga tidak termasuk bagian dari al-Qur'ān.

Penggunaan *qirā'āt shādhdhah* berpengaruh dalam *istinbāt al-aḥkām*.

Seperti contoh *istinbāt al-aḥkām* pada QS. al-Māidah/05: 38 tentang pencurian:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم.
 “Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah kedua tangannya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Teks bacaan di atas adalah bacaan *qirā'āt mutawātir* pada umumnya.

Tapi dalam riwayat yang bersumber dari Ibnu Mas'ud bahwasannya beliau

membaca ayat tersebut dengan والسارق والسارقة فاقطعوا أيماهما.

⁹Dalam arti harfiah, *shādh* berarti terpisah (*infirād*), terpecah (*mufāraqah*), keluar (*khurūj*), dan jarang (*nadrāh*). Lihat: Abdullāh ibn Ḥammād ibn Ḥamīd al-Qurshī, *al-Qirā'āt al-Shādhdhah wa Atharuhā fī al-Tafsīr*, (Tāif: Majallah Ma'had al-Imām al-Shātibī li al-Dirāsah al-Qur'āniyyah, 143 H), 30-31. Bandingkan dengan Hasanuddin AF., *Perbedaan Qirāah dan Pengaruhnya terhadap Istinbāt Hukum Dalam al-Qur'an*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 170-171

Ayat ini menjelaskan bahwa hukuman bagi pencuri laki-laki ataupun perempuan adalah kedua tangannya dipotong. Dalam *qirā'āt mutawātirah* sebagaimana yang tercantum dalam rasm 'Uṣmānī tidak membatasi tangan mana yang dipotong terlebih dahulu (bersifat *muṭlaq*). Sedangkan dari riwayat bacaan Ibnu Mas'ud menyatakan bahwa hukuman bagi pelaku pencurian adalah tangan kanannya yang dipotong (bersifat *muqayyad*). Artinya dalam *qirā'āt* Ibnu Mas'ud ini bersifat membatasi hukuman potong tangan.

Sekalipun *qirā'āt* Ibnu Mas'ud dinilai *qirā'āt shādhah*, namun al-Qurṭubī (w. 671 H) menganggap bahwa *qirā'āt* Ibnu Mas'ud ini justru memperkuat *qirā'āt* mayoritas ulama.¹⁰ Seperti pendapat Zamakhshārī (w. 537 H) dalam kitab tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud lafal أَيْدِيهِمَا adalah اليمين (tangan kanan).¹¹ Begitu pun al-Jaṣṣāṣ berpendapat sama mengenai hukuman potong tangan. Hanya saja, ulama berbeda pendapat jika pelaku mencuri kedua kalinya.

Halimah menyatakan dalam penelitiannya bahwa perbedaan ragam *qirā'āt* juga berpotensi dapat berpengaruh terhadap perbedaan hukum yang di istinbatkan. Dalam QS. al-Baqarah: 222¹², ada dua versi bacaan lafal (يَطْهَرْنَ)

¹⁰Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakar al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkam al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), jilid 6, 172

¹¹Muḥammad bin Amr bin Aḥmad al-Zamakhshārī, *al-Kasysyāf 'An Ḥaqāiq Gawāmid al-Tanzīl*, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Araby, 1407 H), jilid 1, 632

¹²ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن

dengan bacaan *takhfīf*, dan (يطهرن) dengan bacaan tasydid. *Qirā'āt* pertama dengan (يطهرن) memiliki makna suami haram hukumnya menggauli istrinya sebelum berhenti haidnya dan mandi. Sementara *qirā'āt* (يطهرن) memiliki makna bolehnya suami menggauli istrinya apabila sudah berhenti haidnya, meskipun belum mandi.¹³ Hal ini menandakan bahwa perbedaan hukum yang di istinbatkan berangkat dari masalah perbedaan ragam *qirā'āt*.

Banyak kitab tafsir yang mencantumkan pembahasan *qirā'āt* dalam penafsirannya, diantaranya tafsir al-Munir karya Wahbah Zuhaili dan tafsir Baḥr al-Muḥiṭ karya Abu Ḥayyān. Salah satu kitab tafsir yang membahas secara detail tentang *qirā'āt* adalah tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān* karya Abū Ja'far al-Ṭūsī (w. 460 H).¹⁴ Tafsir ini menarik karena dalam kitab tafsirnya mencantumkan baik *qirā'āt mutawātir* dan *qirā'āt shādhah* sebagai pertimbangan dalam *istinbāt al-ahkām*. Seperti dalam penafsiran al-Ṭūsī mengenai kasus nikah *mut'ah* dalam QS. al-Niṣā'/04: 24

فما استعتم به منهن فئاتوهن أجورهن فريضة

“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah haid itu adalah kotoran. Oleh sebab itu hendaklah menjauhkan diri dari wanita itu waktu haid, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci.”

¹³Halimah, “Perbedaan Qirā'at dan Pengaruhnya dalam Istinbat Hukum”, *Jurnal al-Risalah*, Volume 19 Nomor 1 Mei 2019. Diakses pada tanggal 15 Desember 2022

¹⁴Abū Ja'far al-Ṭūsī adalah mufasir pengarang kitab tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*. Ia juga mufasir yang beraqidah Shī'ah dengan berbagai keilmuan yang dimilikinya yakni ilmu ḥadīth, fiqh, ilmu *qirāat*, khususnya ahli bahasa: nahwu, dan balāghah. Kitab tafsir *al-Ṭibyān fī al-tafsīr al-Qur'ān* ini memadukan metode penafsiran dengan *riwāyah* (naqli) dan *dirāyah* ('aqli), juga menjadi rujukan penting di kalangan mufasir Shī'ah. Lihat: Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer*, (Depok: Lingkar Studi al-Qur'an, 2019), 51

“Maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah maskawinnya kepada mereka sebagai suatu kewajiban.”

Pada lafal *فما استعتم به منهن الى أجل*, dibaca dengan *فما استعتم به منهن الى أجل مسمى*,

Qirā'āt ini menurut mayoritas ulama merupakan *qirā'āt shādhah*

karena ada tambahan lafadz *الى أجل مسمى* yang mengandung arti “sampai waktu

yang ditentukan”. Terdapat riwayat *qirā'āt* dalam tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr*

al-Qur'ān yakni bacaan *فما استعتم به منهن الى أجل مسمى* diriwayatkan dari Ibnu

Masūd, Ibnu ‘Abbās dan Ubay bin Ka’ab. Abū Jafār al-Ṭūsī menyatakan bahwa

qirā'āt ini *ṣarīh* (benar) sebagai dalil nikah *mut’ah*.¹⁵ Bahkan al-Ṭūsī

menegaskan “وهو مذهبتنا” artinya ia membolehkan nikah *mut’ah* dengan dalil

qirā'āt shādhah tersebut sebagai mazhab yang telah diyakininya.

Menurut pandangan penulis pribadi, apabila bertolak pada al-Qur’an itu

sendiri, Allah menjelaskan bahwa pada prinsipnya pernikahan bertujuan untuk

menciptakan *sakīnah*, *mawaddah*, dan *rahmah*.¹⁶ Menurut Quraish Shihab,

sakīnah yang dimaksud adalah ketenangan melalui pemanfaatan potensi yang

dianugerahkan Allah kepada suami dan istri serta peranan seluruh anggota

¹⁵Abū Jafār al-Ṭūsī, *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, tt), Jilid 3, 165-166

¹⁶ “Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir”. (QS. al-Rūm/30: 21).

keluarga. Sedangkan *mawaddah* adalah perasaan cinta dengan mengosongkan keraguan terhadap pasangan. Ini adalah tantangan yang cukup sulit dalam rumah tangga. Seseorang yang sudah membina rumah tangga dalam waktu yang lama belum tentu mencapai *mawaddah* jika belum bisa menerima kekurangan pasangannya secara lapang.

Selanjutnya adalah *rahmat* berarti kondisi kejiwaan yang dapat mengantarkan seseorang untuk merasa kasihan terhadap ketidakberdayaan pasangannya.¹⁷ Jika direnungi secara lebih mendalam, sejatinya tiga tujuan pernikahan yang ditawarkan al-Qur'an di atas hendak mengusung satu misi besar yaitu hubungan suami istri yang langgeng, sehidup sesurga. Terlebih, al-Qur'an menyebut pernikahan dengan istilah *mīthāqan ghaḥīẓā*¹⁸ yang berarti perjanjian yang kuat. Ini menunjukkan bahwa keterikatan antara suami istri seharusnya tidak boleh mudah goyah atau putus.

Penelitian kitab tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān* karya Abū Ja'fār al-Ṭūsī menarik, karena ketika suatu ayat terdapat perbedaan *qirā'āt*, ia menyebutkan ragam bacaan al-Qur'an (*qirā'āt*) dalam penafsirannya serta didukung dengan teologi yang dianut adalah *shī'ah*. Bahkan, banyak di antara *qirā'āt-qirā'āt* yang tidak dipedomani oleh banyak ulama, justru dijadikan sebagai hujjah, dengan disertai argumen-argumen yang kuat, seperti penggunaan *qirā'āt shādhah* sebagai dalil *istinbāt al-aḥkām*. Sehingga penelitian ini berusaha menjawab bagaimana kedudukan *qirā'āt shādhah* dan

¹⁷ Shihab & Shihab: Pernikahan dalam Islam: Nikah atau Kawin Lebih Dulu? (Part 1) pada https://youtu.be/xfI86H6J_PQ. (Diunggah pada 24 September 2018).

¹⁸ QS. al-Nisā'/04: 21.

implikasinya sebagai dalil *istinbāt al-aḥkām*.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka terdapat beberapa masalah yang dapat diidentifikasi, di antaranya:

1. Kedudukan *qirā'āt shādhah* dalam tafsir al-Qur'an
2. Penggunaan *qirā'āt shādhah* berpengaruh terhadap perbedaan hukum yang diistinbatkan (*istinbāt al-aḥkām*).
3. Abū Jafār al-Ṭūsī setiap menafsirkan ayat dengan menampilkan ragam bacaan al-Qur'an (*qirā'āt*), serta didukung dengan teologi yang dianut adalah shī'ah.
4. Penggunaan *qirā'āt shādhah* dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*
5. Implikasi *qirā'āt shādhah* terhadap *istinbāt* hukum ayat-ayat tentang *Munākahāt* pada Surat al-Nisā'/04 dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*

Berdasarkan beberapa identifikasi masalah di atas, batasan masalah yang ditetapkan dalam penelitian ini meliputi:

1. Penggunaan *qirā'āt shādhah* dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*
2. Implikasi *qirā'āt shādhah* terhadap *istinbāt* hukum dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* atas ayat-ayat *Munākahāt* pada Surat al-Nisā'/04

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan pada identifikasi dan batasan masalah di atas, penelitian tesis ini mengajukan pertanyaan melalui dua rumusan:

1. Bagaimana penggunaan *qirā'āt shādhah* dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*?
2. Bagaimana implikasi *qirā'āt shādhah* terhadap *istinbāṭ* hukum atas ayat-ayat *Munākaḥāt* pada Surat al-Nisā' dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*?

D. Tujuan Penelitian

Berdasar pada rumusan masalah di atas, penelitian tesis ini menetapkan dua tujuan:

1. Untuk mengetahui dan menganalisa penggunaan *qirā'āt shādhah* dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*.
2. Untuk mengetahui implikasi penggunaan *qirā'āt shādhah* terhadap *istinbāṭ* hukum dalam kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*.

E. Kegunaan Penelitian

1. Manfaat Teoretis

Secara teoretis, kerangka penelitian tesis ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih setidaknya dalam dua bentuk. Pertama, menyuguhkan model penelitian '*ilm qirā'āt*' yang menysasar pada *qirā'āt shādhah* sebagai dalil *istinbāṭ* hukum. Kedua, memperkaya kajian tafsir multi-mazhab dengan ditempatkannya kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭūsī yang menganut teologi *Shī'ah* sebagai objek materi untuk kemudian ditinjau dengan perspektif *istinbāṭ* hukum empat mazhab fikih.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, hasil penelitian tesis ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih setidaknya juga dalam dua bentuk. Pertama, membuktikan bahwa di dalam tafsir, mufasir juga sering menggunakan *qirā'āt shādhah* sebagai dalil *istinbāt* hukum. Kedua, membuktikan bahwa penggunaan *qirā'āt shādhah* sebagai dalil *istinbāt* hukum juga berimplikasi terhadap produk hukum yang dituliskan.

F. Kerangka Teoritik

1. Teori *Qirā'āt*

Term *Qirā'āt* merupakan bentuk jamak dari kata *qirā'āt* yang secara etimologi diartikan sebagai ragam bacaan.¹⁹ Sedangkan secara terminologi sebagaimana dirumuskan al-Zarqānī adalah sebagai disiplin ilmu yang mempelajari tata cara melafalkan kosakata al-Qur'ān dan perbedaan pelafalannya, baik perbedaan itu dalam pengucapan huruf-huruf ataupun pengucapan bentuknya dengan menisbatkan pada orang yang meriwayatkan.²⁰

Ibn Mujāhid (324 H) untuk melakukan penelitian bacaan al-Qur'ān yang betul-betul *ṣahīh* dan menghasilkan ada tujuh imam *qirā'āt* yang *mutawātir*. Ketujuh imam *qirā'āt* tersebut adalah Nāfi al-Madānī, Ibn Kathīr al-Makkī, Abū 'Amr al-Baṣrī, Ibn 'Āmir al-Shāmī, 'Āṣim al-Kūfī, dan Al-Kisā'ī al-Kūfī. Selain tujuh *qirā'āt* yang dicetuskan dari hasil penelitian Ibn Mujāhid, ternyata pada perkembangan berikutnya ditemukan tiga imam *qirā'āt* yang juga dikategorikan sebagai *qirā'āt* yang *ṣahīhah*. Adapun tiga imam *qirā'āt*

¹⁹Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1102

²⁰Romlah Widayati dan Tim Dosen IIQ, *Buku Pembelajaran Ilmu Qirā'at...*, 5-6

tambahan termaksud, di antaranya Abū Ja'far al-Qa'qā (w. 130 H), Yaqūb al-Ḥaḍramī al-Baṣrī (w. 205 H), dan Khalaf al-Baghdādī (w. 229 H). Ditambahkannya tiga imam qirā'at tersebut oleh Abū Bakar ibn Mahrān al-Aṣbihānī (w. 381 H) dinilai tergolong dalam bacaan al-Qur'ān yang *mutawātir* di tambah tujuh imam hasil penelitian Ibn Mujāhid yang kemudian disebut *al-qirā'āt al-'ashr* (sepuluh bacaan).²¹

Para ulama dan pakar ilmu *qirā'āt* memiliki landasan teori untuk menentukan diterima dan tidaknya suatu bacaan (*qirā'āt*). Suatu bacaan al-Qur'ān dapat diterima bila memenuhi tiga pilar utama *qirā'āt* (*arkān al-qirā'āt al-ṣaḥīḥah*). Jika tiga persyaratan tersebut terpenuhi, maka dapat dikatakan *qirā'āt* tersebut termasuk *qirā'āt* yang *ṣaḥīḥah*. Ketiga persyaratan tersebut adalah:²²

1. Bacaan tersebut betul-betul *mutawātirah* dan *masyhūr* di kalangan ulama *qirā'āt*. Jika terdapat bacaan yang tidak *mutawātirah* seperti bacaan *aḥād*, maka bacaan tersebut tidak diterima. Dengan demikian para ulama sepakat bahwa *qirā'āt* harus berdasarkan atas riwayat yang *muttaṣil* (bersambung) sampai Rasulullah Saw.
2. Sesuai dengan rasm 'uthmānī. Sebab para sahabat telah sepakat bahwa apa yang tidak tercantum dalam mushaf 'Uthmānī dianggap bacaan yang tidak *mashhūr*.

²¹Aḥmad ibn Mūsā ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsā ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, (Mesir: Dār al-Maārif, tt), 19-20

²²Jalāl al-Dīn Abdu al-Rahmān al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 116-117

3. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, sebab al-Qur'ān adalah berbahasa Arab.

Berdasarkan persyaratan di atas, dan juga didasarkan pada kuantitas perawi, maka ulama mengklasifikasikan *qirā'āt* al-Qur'ān ke dalam beberapa tingkatan. Menurut Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dan di dukung oleh Ibn al-Jazarī membagi *qirā'āt* menjadi:²³

- a. *Qirā'āt Mutawātirah*: *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh sekelompok orang banyak, sehingga di masing-masing tingkatan rawinya tidak mungkin terjadi kebohongan. Contohnya *qirā'āt sabah*.
- b. *Qirā'āt Mashhūr*: *qirā'āt* yang memiliki kualitas *ṣaḥīḥ* dan diriwayatkan oleh banyak ahli *qirā'āt*. Hanya saja jumlah perawi dalam sanadnya tidak mencapai jumlah *mutawātir*.
- c. *Qirā'āt Aḥād*: *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh seorang perawi saja yang tidak mencapai derajat *mashhūr*, sanadnya *ṣaḥīḥ*, akan tetapi menyalahi rasm 'Uthmānī.
- d. *Qirā'āt Shādh*: *qirā'āt* yang periwayatannya tidak *mutawātir* dan menyalahi kaidah rasm 'Uthmānī.

Dari pembagian *qirā'āt* sebagaimana disebutkan para ulama di atas, tampak bahwa terdapat jenis *qirā'āt shādh*. Dalam arti harfiah, *shādh* berarti terpisah (*infirād*), terpecah (*mufāraqah*), keluar (*khurūj*), dan jarang

²³Jalāl al-Dīn Abdu al-Rahmān al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, h. 118. Lihat juga: Hasanuddin AF., *Perbedaan Qirāah dan Pengaruhnya terhadap Istinbāt Hukum Dalam al-Qur'an*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 141-143

(*nadrah*).²⁴

Sedangkan secara definitif, *qirā'at shādhah* menurut pandangan Romlah Widayati adalah jenis *qirā'at* yang tidak memenuhi keabsahan *qirā'at* yang ditetapkan oleh mayoritas ulama, baik satu kriteria atau lebih, sebagaimana penjelasan di atas.²⁵ Berdasarkan definisi ini, maka sanad yang *thīqah* tidak dapat membuat status suatu bacaan bernilai *ṣaḥīḥ* selama ia tidak *mutawātirah*.

2. Teori *Istinbāt* Hukum

Term *istinbāt* berasal dari akar kata *nabaṭa* dari *nabaṭa - yanbuṭu - nabṭan* artinya air yang pertama kali keluar pada saat seseorang menggali sumur. Secara terminologis al-Jurjānī menjelaskan pengertian *istinbāt* adalah *istikhrāj al-ma'ānī min al-nuṣūṣ al-dhihni wa quwwah al-qarīhah* yakni “mengeluarkan kandungan hukum dari naṣ-naṣ yang ada dalam al-Qurān atau al-Sunnah, dengan ketajaman nalar serta kemampuan yang optimal.”²⁶

Dari definisi tersebut, dapat dipahami bahwa *istinbāt* merupakan upaya melahirkan ketentuan-ketentuan hukum yang terdapat baik dalam al-Qurān maupun al-ḥadīth. Tāhā Jābir al-Alwānī menyampaikan bahwa perbedaan pandangan tentang metode *istinbāt al-aḥkām* merupakan salah satu pertimbangan adanya perbedaan pendapat dalam hukum Islam di kalangan para

²⁴al-Qurshī, *al-Qirā'at al-Shādhah wa Atharuhā...*, 21-22

²⁵Muhammad Alwi HS, *Mengenal Qirā'at Shādhah dan Kedudukannya sebagai Hujjah dalam Kajian Romlah Widayati*, tafsiralquran.id pada <https://tafsiralquran.id/qiraat-syadzadzah-dan-kedudukannya-menurut-romlah-widayati/amp/>. Di unggah pada 8 November tahun 2022

²⁶Ali ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, (Beirut: Riyād al-Sulh, 1969), 10

imam mazhab.²⁷

Berhubung objek penelitian ini adalah sebuah karya tafsir beraliran Shī'ah, maka penulis akan menggunakan teori *istinbāt al-aḥkām* mazhab Ja'farī yang juga beraliran Shī'ah.

Mazhab Ja'farī (W.148 H) adalah mazhab yang dinisbatkan kepada Imam Ja'far Shādiq. Ayahnya, Muhammad Baqir (W. 115 H) adalah seorang ulama terkenal di kota Madinah yang menjadi rujukan banyak ilmuan fikih. Beberapa murid Imam Ja'far adalah Abu Hanifah (W. 150 H) dan Malik bin Anas (W. 179 H).

Imam Ja'far merupakan tokoh sentral di kalangan shī'ah. Kepiawaiannya dalam kajian fiqih, mengukuhkan dirinya sebagai pencetus hukum mazhab fikih bagi kalangan shī'ah *ithnā 'Ash'arīyah* atau dikenal dengan mazhab Ja'farī. Menurut Cyril Glas, Ja'far Shādiq mampu merubah arah pemikiran kelompok shī'ah dari masalah politik kekuasaan menjadi orientasi keagamaan.²⁸

Berkaitan dengan sumber hukum mazhab Ja'farī adalah:²⁹

a) al-Qur'an. Mazhab Ja'farī tidak hanya berdasarkan makna lahiriyahnya, juga menekankan makna batinnya.

²⁷Tāhā Jābir al-Alwānī menyebutkan ada tiga hal penyebab terjadinya perbedaan: a. perbedaan pemahaman dalam bahasa Arab, b. perbedaan dalam menerima hadis, c. perbedaan dalam metode *istinbāt* hukum. Lihat: Tāhā Jābir al-Alwānī, *Adab al-ikhtilāf fī al-Islām*, (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī, li al-Fikr al-Islāmī, t.th.), 105-114

²⁸Lufaefi, "Harmonisme Fikih Ja'fari dan Hanafi: Kajian Historis dan Sumber-sumber Hukum Keduanya", *Jurnal al-Afkar*, Vol. 2, No. 1 Januari 2019, 238-239

²⁹Ibid., 241.

- b) al-Ḥadīth. Pengambilan dalil hukum ḥadīth dalam aturan Shī'ah khususnya *ithnā 'Ash'arīyah*, selain dari nabi juga riwayat dari jalur para imam, menurutnya hanya imam merekalah yang bersifat *ma'sūm* (terjaga dari dosa).³⁰ Pemahaman ini berbeda dengan Sunnī yang menyakini bahwa Sunnah hanya berasal dari Nabi Muhammad Saw.
- c) *Ijmā'*. Pemahaman *ijma'* dikalangan shī'ah adalah kesepakatan yang terjadi hanya di masa Nabi sampai masa para imam mereka, bukan kesepakatan ulama di masa sekarang.
- d) Akal. Dalam mazhab Ja'farī, akal bisa dijadikan sebagai sumber hukum selama tidak bertentangan dengan isi kandungan al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Kedudukannya sebagai instrument dalam memahami makna al-Qur'ān yang tersirat.

G. Penelitian Terdahulu

Berdasarkan pencarian data, penulis bukanlah orang pertama yang meneliti terkait *qirā'āt shādhah* sebagai *istinbāt al-aḥkām* serta implikasinya terhadap hukum. Sudah banyak ditemukan penelitian terdahulu yang juga memiliki konsentrasi dalam bidang ini. Hal ini dibuktikan dengan adanya penelitian berupa tesis, artikel jurnal dan buku yang membahas tentang kajian *qirā'āt shādhah* sebagai *istinbāt al-Aḥkām*.

Pertama, penelitian yang berjudul “Implikasi Qirā'āt Shādhah Terhadap Istinbāt Hukum” oleh Romlah Widayati. Penelitian ini fokusnya

³⁰Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah “Pendekatan Ilmu Hadis”*, (Jakarta: Kencana Media Group, 2011), 47

membicarakan tentang hubungan antara ilmu *qirā'āt* dengan penafsiran al-Qur'ān melalui *qirā'āt shādhah* yang nantinya memberikan sebuah implikasi terhadap *istinbāṭ* hukum. Kajian dalam buku ini mengkhususkan pada tokoh mufasir Abū Ḥayyān dalam tafsirnya yakni *al-Baḥr al-Muḥīṭ* dengan fokus pada ayat-ayat *aḥkām* yang di dalamnya diuraikan *qirā'āt mutawātirah* maupun *qirā'āt shādhah*.³¹ Perbedaan dari penelitian ini adalah objek materinya berbeda antara tafsir *al-Baḥr al-Muḥīṭ* dengan tafsir *al-Ṭibyān fī al-Taḥsīn al-Qur'ān*.

Kedua, penelitian yang berjudul “*Qirā'āt Shādhah* dalam Tafsir *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān: Studi Ayat-ayat Hukum pada surah al-Nisā’ oleh Unun Nasihah.”³² Fokus penelitian ini adalah penerapan *qirā'āt shādhah* dalam tafsir *Baḥr al-Muḥīṭ* QS al-Nisā’/04 dan kecenderungan tafsir yang dihasilkannya. Abū Ḥayyān menafsirkan al-Qur'ān dengan *qirā'āt shādhah* diperbolehkan selama tidak meninggalkan *qirā'āt mutawātirah*. Perbedaan dari penelitian ini adalah objek materinya berbeda dan hanya fokus pada kajian QS. al-Nisā’/04.

Ketiga, penelitian yang berjudul “Implikasi *Qirā'āt Shādhah* Terhadap Tafsir (Studi Kitab Tafsir *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* Karya al-Zamakhsharī” oleh

³¹ Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syādzdzah...*, 8-9

³² Unun Nasihah, *Qirā'āt Shādhah* dalam Tafsir *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān: Studi Ayat-ayat Hukum pada Surah al-Nisā’, Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016)

Meda Sholihah.³³ Fokus penelitian ini adalah kedudukan *qirā'āt shādhah* dalam tafsir *al-Kashshāf* sebagai salah satu sumber penafsiran al-Qur'ān. Implikasi dari penggunaan dalam tafsir *al-Kashshāf* terlihat begitu signifikan sebagai pendukung penafsiran. Perbedaan dari penelitian ini adalah penelitian Meda Sholihah berbicara implikasi terhadap tafsir, sedangkan penelitian ini memfokuskan pada implikasi *qirā'āt shādhah* terhadap istinbat hukum.

H. Metode Penelitian

Dalam setiap penelitian ilmiah, dituntut untuk memakai metode yang jelas. Metode juga dimaknai sebagai cara kerja yang tersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan dalam rangka untuk mencapai tujuan yang ditentukan.³⁴

Metodologi penelitian harus dipertimbangkan dari dua segi: pertama, segi penelitian itu sendiri yang mencakup pengumpulan data beserta cara dan Teknik serta prosedur yang ditempuh. Kedua, metode kajian analisis yang melibatkan teori sebagai pisau analisis data penelitian.

1. Jenis penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan atau (*library research*). Yang dimaksud penelitian kepustakaan adalah penelitian yang didasarkan pada

³³Meda Sholihah, Implikasi *Qirā'āt Shādhah* Terhadap Tafsir (Studi Kitab Tafsir *al-Kashshāf 'an Haqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* Karya al-Zamakhshāī, (Tesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

³⁴Fatimah Djajasudarma, *Metode Linguistik: Rancangan Metode Penelitian dan Kajian*, (Bandung: Refika Aditama, 2006), 1

tempat atau sumber data dimana penelitian ini dilaksanakan.³⁵ Ciri khas penelitian kepustakaan, sumber data atau sasaran yang diteliti berupa dokumen dalam wujud bahan tertulis, seperti buku, artikel ilmiah, tesis dan disertasi.

2. Sumber data

Dalam penelitian model kajian Pustaka (*library research*), sumber data yang digunakan terbagi menjadi dua bagian, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer yang digunakan pada penelitian ini adalah kitab tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān* karya Abī Jafār al-Ṭūsī. Sedangkan untuk memperoleh kelengkapan dan kesempurnaan penelitian ini, sumber sekunder yang dipakai adalah merujuk pada buku-buku 'ulūm al-Qur'ān, kitab-kitab tafsir dan ilmu Qirā'āt, seperti kitab *Manāhil al-Irfān fī 'ulūm al-Qur'ān* karya 'Abdullah al-Zarqānī, kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Jalāl al-Dīn Abdu al-rahmān al-Suyūfī, kitab *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Asyr* karya Ibn al-Jazarī, kitab *al-Qirā'āt al-Shādhah wa Āthāruhā fī al-Tafsīr* karya 'Abdullāh ibn Ḥammād ibn Ḥamīd al-Qurshī, dan artikel-artikel jurnal ilmiah.

3. Teknik pengumpulan data

Untuk memperoleh data dan informasi yang dibutuhkan dalam penelitian ini, maka penulis mengumpulkan data dengan Teknik dokumentasi berupa bahan Pustaka (*library research*). Teknik ini adalah teknik pengumpulan data dari berbagai literatur yang dapat menunjang kelengkapan informasi yang dibutuhkan oleh peneliti.

Sebagai langkah awal, penulis akan menjelajahi kitab tafsir *al-Ṭibyān fī*

³⁵Imam Bawani, *Metodologi Penelitian Pendidikan Islam*, (Sidoarjo: Khazanah Ilmu Sidoarjo, 2016), 109

al-Tafsīr al-Qur'ān karya Abī Jafār al-Ṭūsī sebagai objek materi untuk memetakan ayat-ayat hukum yang di dalamnya memakai *qirā'āt shādhah* sebagai *istinbāt al-aḥkām*. Data ini adalah bahan utama untuk tahap analisis karakteristik dan wacana dalam penelitian.

4. Teknik analisis data

Dari data-data yang sudah terkumpul melalui langkah-langkah di atas, penulis akan memulai tahap analisis dengan teori *qirā'āt* dan *istinbāt* hukum. Teori *qirā'āt* berfungsi untuk mengidentifikasi jenis *qirā'āt* pada kitab tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān* karya Abū Jafār al-Ṭūsī yakni *qirā'āt shādhah* atau *qirā'at mutawātirah* yang dijadikan dasar utama dalam menetapkan hukum. Sedangkan teori *istinbāt al-aḥkām* digunakan untuk memastikan betul cara *istinbāt* Abū Jafār al-Ṭūsī dengan menjadikan *qirā'āt shādhah* sebagai *hujjah* utama.

I. Sistematika Pembahasan

Berdasarkan uraian dan tujuan penelitian di atas, maka sistematika pembahasan ini akan disusun sebagai berikut:

Bab I adalah pendahuluan yang berisi sembilan sub pembahasan berupa latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Bab ini merupakan pendahuluan yang memuat dasar kerangka dan arah penelitian.

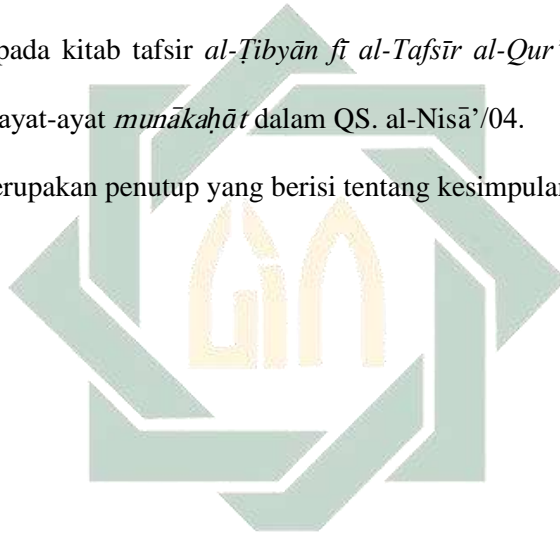
Bab II akan membahas tentang Diskursus *qirā'āt shādhah* Dalam al-Qur'an, meliputi definisi dan sejarah perkembangan *Qirā'āt Shādhah*, serta

posisinya dalam *istinbāt* hukum.

Bab III adalah menjelaskan tentang biografi Abū Jafār al-Ṭūsī dan karakteristik tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, meliputi bentuk, metododologi, corak, dan sistematika penafsiran *al-Tibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*.

Bab IV akan membahas mengenai analisis penggunaan dan implikasi *qirā'at shādhah* pada kitab tafsir *al-Ṭibyān fī al-Tafsīr al-Qur'ān* karya Abū Jafār al-Ṭūsī atas ayat-ayat *munākahāt* dalam QS. al-Nisā'/04.

Bab V merupakan penutup yang berisi tentang kesimpulan dan saran.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

DISKURSUS *QIRĀ'ĀT SHĀHDHĀH* DALAM *ISTINBĀṬ* HUKUM

A. *Qirā'āt Shāhdhah*

1. Batasan *Qirā'āt Shāhdhah*

Term *shādh* sebenarnya sudah populer di kalangan para ulama, baik ahli bahasa, nahwu, fikih, dan *qirāah*. Bagi para ahli bahasa, *shādh* berarti terpisah, asing, berbeda, dan sedikit. Dalam bidang nahwu, term *shādh* digunakan untuk kata dalam kalimat yang tidak sesuai dengan kaidah nahwu (*qiyās*). Sedangkan dalam ilmu fikih, *shādh* digunakan sebagai sifat atas suatu pendapat (*qaul*) yang disampaikan oleh sedikit orang.³⁶

Shādh secara harfiah berarti terpisah (*infirād*), terpecah (*mufāraqah*), keluar (*khurūj*), jarang (*nadrah*), dan menarik diri/mundur (*tanahhā*).³⁷ Sedangkan secara definitif, *qirā'āt shāhdhah* menurut imam Ibn Ṣalāḥ dapat diartikan sebagai sesuatu yang dinukil dari al-Qur'ān secara tidak *mutawātirah*, dan tidak diterima bacaannya oleh ummat.³⁸ Sedangkan dalam pandangan Romlah Widayati adalah jenis *qirā'āt* yang tidak memenuhi keabsahan *qirā'āt* yang ditetapkan mayoritas ulama, baik satu kriteria atau lebih.³⁹

³⁶Abd al-Alī al-Mas-ūl, *al-Qirā'āt al-Shāhdhah; Dawābiḥuhā wa al-Ihtijāj bihā fī al-Fiqh wa al-'Arabīyyah* (Riyād: Dār Ibn al-Qayyim, 2008), 20-32.

³⁷al-Qurshī, *al-Qirā'āt al-Shāhdhah wa Atharuhā...*, 21.

³⁸*Ibid.* 21-22.

³⁹Muhammad Alwi HS, "Mengenal Qiraah Syadzdzah dan Kedudukannya sebagai Hujjah dalam Kajian Romlah Widayati", *tafsiralquran.id* pada <https://tafsiralquran.id/qiraat-syadzadzah-dan-kedudukannya-menurut-romlah-widayati/amp/>. Diunggah pada tahun 2021.

Adapun kriteria-kriteria yang dimaksud adalah sanad yang *mutawātir*, kesesuaian dengan tata bahasa Arab dan rasm ‘Uthmānī. Tiga kriteria ini menjadi standar suatu bacaan disebut *qirā’āt mutawātirah*. Jika salah satu kriteria tidak terpenuhi, maka status bacaan tersebut dihukumi sebagai *qirā’āt shādhah*.⁴⁰ Dari ketiganya, kriteria yang paling ditekankan oleh ulama adalah sanad yang *mutawātirah*. Berdasarkan definisi ini, maka sanad yang *thīqah* tidak dapat membuat status suatu bacaan bernilai *ṣahīh* selama ia tidak *mutawātirah*.⁴¹

Ketersambungan sanad sebagai tolak ukur validitas suatu *qirāah* dibantah oleh imam al-Makkī dan al-Jazarī. Dalam perspektif keduanya, ke-*ṣahīh*-an sanad meskipun belum sampai pada tingkat *mutawātir* bisa diterima selama *qirā’āt* itu *mashhūr* dan diterima oleh masyarakat.

Adapun *scope qirā’āt* yang tergolong *shādh* terjadi perbedaan pendapat. Pendapat pertama mengungkapkan bahwa selain *qirā’āt sab’ah* termasuk *qirā’āt shādhah*. Pendapat kedua menyebutkan bahwa *qirā’āt shādhah* adalah selain *qirā’āt* yang sepuluh.⁴² Sementara pendapat ketiga berpendapat bahwa *qirā’āt sab’ah* terhitung *mutawātirah*, tiga *qirā’āt*

⁴⁰Ahmad Badrus Q., “Qirāah Syadzdzah sebagai Hujjah Istinbat Hukum”, *nuonline* pada <https://www.nu.or.id/amp/pustaka/qirarsquoat-syadzdzah-sebagai-hujjah-istinbat-hukum-x8Qf5>. Diakses pada bulan April 2022. Bandingkan dengan, Abd al-Alī al-Mas-ūl, *al-Qirā’āt al-Shādhah; Dawābīṭuhā wa al-Ihtijāj bihā fī al-Fiqh wa al-‘Arabiyyah* (Riyād: Dār Ibn al-Qayyim, 2008, 48, al-Qurshī, *al-Qirā’āt al-Shādhah wa Atharuhā ...*, 23-24.

⁴¹Abd al-Fattāh ibn Abd al-Ghannā al-Qāḍī, *Haul al-Qirā’āt al-Shādhah wa al-Adillah ‘alā Hurmah al-Qirāah bihā* (ttp:tp, 1421 H.), 16. Bandingkan dengan, al-Mas-ūl, al-Mas-ūl, *al-Qirā’āt al-Shādhah; Dawābīṭuhā wa al-Ihtijāj bihā ...*, 44.

⁴²al-Mas-ūl, *al-Qirā’āt al-Shādhah; Dawābīṭuhā wa al-Ihtijāj bihā ...*, 57. Lihat juga, al-Qurshī, *al-Qirā’āt al-Shādhah wa Atharuhā ...*, 25-26, al-Qāḍī, *Haul al-Qirā’āt al-Shādhah wa al-Adillah ...*, 12.

lainnya termasuk *khavar aḥād*, sedangkan sisanya adalah *shādh*.⁴³ Terkait hal ini, imam al-Subkī mengafirmasi bahwa pendapat yang paling benar adalah pendapat kedua.⁴⁴ Dari beberapa pendapat tersebut dapat dipahami bahwa makna *qirā'āt shādhah* adalah selain *qirā'āt* yang sepuluh.

2. Sejarah *Qirā'āt Shādhah*

Qirā'āt shādhah sebenarnya telah ada sejak masa nabi, namun benih-benih penyebarannya dimulai sejak masa sahabat. Pada masa ini, beberapa tokoh sahabat memiliki koleksi mushaf pribadi untuk kepentingan mereka sendiri. Di dalam mushaf tersebut tidak hanya memuat *qirā'āt* yang *mutawātirah*, melainkan juga merangkum bacaan yang sudah di-*naskh* dan bacaan yang berfungsi sebagai tafsir ayat. Ini menyebabkan rasm dalam mushaf mereka berbeda dengan rasm Uthmānī, seperti adanya penambahan, pengurangan, *taqdīm*, dan *ta'khīr* dalam *qirā'āt shādhah*.⁴⁵ Sebagai contoh adalah mushaf 'Umar ibn al-Khattāb antara lain tertulis صراط من انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. Di dalam mushaf Ibn 'Abbās antara lain tertulis وما يعلم تأويله الا الله ويقول الرسخون في العلم امننا به. Begitu pun dalam

⁴³Untung Sugiyarto, "Macam-Macam Qira'at, Hukum, dan Kaidahnya", *al-qur'anmulia* pada <https://alquranmulia.wordpress.com/2014/01/15/macam-macam-qiraat-hukum-dan-kaidahnya/amp/>. Diunggah pada 2014.

⁴⁴Abū 'Amr Uthmān ibn Sa'īd al-Dānī, *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'i* (Beirut: Dār Andalūs, 2015), 37.

⁴⁵Hasanuddin AF., *Perbedaan Qirāah dan dan Pengaruhnya terhadap Istibath Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 167-168. Lihat juga, Abd al-Ṣabūr Shāhīn, *Tānīkh al-Qur'ān* (Mesir:Nahdetmisr, 2007), 222.

mushaf Ibn Mas'ūd واقيموا الحج والعمرة للبيت⁴⁶.

Ibn Ḥātim al-Sijistānī menceritakan bahwa orang pertama yang mengarang kitab *qirā'āt* di Baṣrah dan menyertakan pembahasan tentang *qirā'āt shādhah* lengkap dengan sanadnya adalah Hārūn ibn Mūsā al-A'wār. Sebelum itu belum ada yang menjadikan sanad sebagai ukuran ke-*ṣaḥīḥ*-an suatu *qirā'āt*.⁴⁷ Sayangnya, *qirā'āt*-nya tidak mendapat sambutan baik dari masyarakat di sana. Ia bahkan dibenci sebab hal itu, bahkan karangannya dicela sebagai sebuah karya yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.⁴⁸ Selain faktor di atas, menyebarnya *qirā'āt shādhah* juga diperkuat oleh faktor transmisi imam *qirā'āt* yang tersebar di berbagai belahan dunia. Transmisi ini menyebabkan bercampurnya bacaan yang *ṣaḥīḥ* dan *shādh*, sehingga terjadi perbedaan bacaan antar ummat. Oleh karena itu, untuk mengantisipasi hal tersebut ulama kemudian menetapkan standarisasi *qirā'āt ṣaḥīḥ* dengan tiga kriteria, yaitu sanad yang *mutawātirah*, sesuai dengan rasm Uthmānī, dan sesuai dengan tatanan bahasa Arab.⁴⁹

⁴⁶Ibid. 168.

⁴⁷Karya Hārūn ibn Mūsā al-A'wār kemudian diterjemahkan ke dalam dua kitab berjudul “*Nuzḥah al-Albāb*” dan “*Inbāh al-Ruwāṭ*” namun keduanya tidak begitu dikenal karena tidak diketahui pengarangnya hingga sekarang. Selain itu, *qirā'āt shādhah* yang diriwayatkan dalam kitab itu hanya berjumlah sedikit, sekitar 42 riwayat saja. Lihat, Shāhīn, *Tārikh al-Qur'ān*, 222.

⁴⁸al-Qaḍī, *Haul al-Qirā'āt al-Shādhah wa al-Adillah...*, 15.

⁴⁹al-Mas-ūl, *al-Qirā'āt al-Shādhah; Dawābiḥ uhā wa al-Iḥtijāj bihā...*, 48.

3. Tokoh-tokoh *Qirā'āt Shādhah*

Sejatinya mata rantai periwayatan *qirā'āt shādhah* sampai pada masa sahabat. Hanya saja sulit diidentifikasi tokoh-tokoh pada setiap generasi karena jumlah yang terlalu banyak serta saling bersambungannya periwayatan mereka. Di antara tokoh *qirā'āt shādhah* adalah Abū al-Simāl (Qa'nab ibn Abū Qa'nab), Mujāhid ibn Jābir, 'Āsim ibn Abī Ṣabāh, al-Ḥasan ibn Ziyād al-Lu'luī, Ibrāhīm ibn Abī 'Abalah, Sulaimān ibn Arqām Mu'ādh al-Baṣrī, al-Ḥasan ibn Alī Abū Abdullāh Kardab.⁵⁰ Namun secara umum, *qirā'āt shādhah* dinisbatkan pada empat imam berikut:⁵¹

- a. al-Ḥasan al-Baṣrī (W. 110 H/728 M). Nama aslinya adalah al-Ḥasan ibn Abū al-Ḥasan Yasār, Abū Sa'īd, tuan dari Zaid ibn Thābit al-Anṣārī. Ia dilahirkan di rumah Ummu Salamah, istri nabi di Madinah pada tahun 21 H, dua tahun terakhir kepemimpinan Umar ibn al-Khaṭṭāb. *Qirā'āt*-nya diriwayatkan oleh Shujā' bin Abī Naṣr al-Balkhī (W. 190 H/805 M) dan al-Dūrī. Salah satu contoh bacaannya adalah *واتبعوا ماتلوا الشيطان* dalam QS. al-Baqarah/02: 102 dibaca dengan *ماتلوا الشيطان*.

Bacaan ini diqiyaskan kepada *qaul* Arab *بستان فلان حوله بساتون*.⁵²

- b. Ibn Muḥaiṣin. Nama lengkap Ibn Muḥaiṣin (W. 123 H/740 M) adalah Muḥammad ibn Abd al-Raḥmān al-Muḥaiṣin, Abū Abdullāh al-Sahamī al-Makkī al-Qurshī. *Qirā'āt*-nya populer diriwayatkan Abū al-Ḥasan

⁵⁰Ibid. 82-83.

⁵¹al-Qurshī, *al-Qirā'āt al-Shādhah wa Atharuhā ...*, 27-28.

⁵²al-Qāḍī, *Haul al-Qirā'āt al-Shādhah wa al-Adillah...*, 21.

- Aḥmad bin Muḥammad bin Abdullāh bin al-Qāsim bin Nāfi', yang lebih populer dengan nama al-Bazzī dan Muḥammad bin Aḥmad bin Ayyūb, lebih dikenal dengan nama ibn Shanabūdh W. 328 H). Menurut imam Mujāhid, bacaan Ibn Muḥaiṣin tertolak karena menyalahi *ijmā'* *qirāah* di negaranya. Mayoritas masyarakat Mekah lebih memilih bacaan imam Ibn Kathīr dibandingkan bacaannya.⁵³ Sebagai contoh bacaan Ibn Muḥaiṣin adalah penggalan ayat *وقولوا حطة نغفر لكم خطيكم* dalam QS. al-Baqarah/02: 58 dibaca dengan *خطيئاتكم*, bentuk jamak *muannath sālim* yang bermakna tunggal (satu kesalahan).⁵⁴
- c. al-A'māsh. Nama lengkapnya adalah Sulaimān ibn Mahrān al-A'māsh (W. 148 H), Abū Muḥammad al-Asadī al-Kāhilī al-Kūfī. Ia dilahirkan di Kufah pada tanggal 10 Muharram 61 H. pada masa kepemimpinan Mu'āwiyah ibn Yazīd. Adapun dua muridnya adalah al-Ḥasan bin Sa'īd al-Muṭṭawwi'ī (W. 371 H) dan Abū al-Farj al-Shanabūdhī (W. 388 H). Salah satu contoh bacaannya adalah potongan ayat *اهبطوا مصرًا فإن لكم* dalam QS. al-Baqarah/02: 61. Dalam ayat ini, al-A'māsh dan al-Ḥasan membaca dengan *ihbiṭū miṣra*. Kata *miṣra* tidak ditanwinkan sebab adanya 'illat 'alamī dan 'illat ta'nīth. Dengan dibaca *miṣra*,

⁵³Ibid. 19.

⁵⁴Muḥammad Fahd Khārūf, *al-Muyassar fī al-Qirāah al-'Ashri al-Mutawātirah min Ṭaīqi Ṭaibah al-Nashr wa al-Qirāah al-Arba' al-Shādhah wa Tawjīhah* (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2016), 9.

keduanya bermaksud bahwa tempat yang diperintah Allah untuk dikunjungi adalah Mesir.⁵⁵

- d. Imam al-Yazidī (W. 202 H/817 M). Nama lengkapnya adalah Yahyā ibn Mubārah ibn Mughīrah al-Baṣrī, Abū Muḥammad al-Naḥwī al-Muqri'. Lahir pada tahun 128 H. di masa kepemimpinan Marwān ibn Muḥammad. Ia lebih populer dipanggil al-Yazidī sebab persahabatannya dengan Yazīd ibn Manṣūr. Adapun dua muridnya adalah Sulaimān ibn al-Ḥakam (W. 235 H/849 M) dan Aḥmad ibn Farḥ (W. 303 H/915 M). Salah satu contoh bacaan al-Yazidī adalah dalam QS. al-Baqarah/02: 143. Dalam ayat tersebut, kata *lakabīratan* dalam penggalan ayat وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله *rafa'* yaitu *lakabīratun*. Bacaan tersebut didasarkan pada kedudukan *kāna* yang berfungsi sebagai tambahan (*zāidah*) saja, sehingga tidak mengamal *tarfa' al-ism wa tansib al-khabar*. Atau jawaban lain adalah kata *lakabīratun* menjadi *khabar* dari *mubtadā'* yang dihapus yaitu *hiya*.⁵⁶

Sebagian ulama *qirā'āt* menolak bacaan yang diriwayatkan dari empat di atas sebab dua alasan. *Pertama*, terpecahnya rantai sanad. *Kedua*, bacaannya mengandung bacaan-bacaan yang *shādh*.⁵⁷ Didukung dengan pendapat imam al-Makkī dan al-Jazarī bahwa empat *qirā'āt* terakhir ini

⁵⁵Ibid., 9.

⁵⁶Ibid 22.

⁵⁷al-Qurshī, *al-Qirā'āt al-Shādhah wa Atharuhā ...*, 29.

tidak dapat diterima karena beberapa bacaannya menyalahi kaidah bahasa dan rasm Uthmānī. Sebagai contoh اهدنا الصراط المستقيم ditulis صراطا اهدنا صراطا.⁵⁸ Ulama lain menyepakati bacaan dari mereka termasuk *mutawātir*.

Hal ini dibuktikan dengan penisbatan sebagian *qirā'āt mutawātir* kepada imam *qirā'āt shādhah*. Di antaranya adalah Ibn Muḥaiṣin, Yaḥyā ibn Mubārak al-Yazidī, ‘Āṣim al-Jahdarī, Abū Bakar ibn Muqsim, Abū al-Ḥasan ibn Syanabūdz, Khārijah ibn Muṣ’ab.⁵⁹

4. Kitab-kitab *Qirā'āt Shādhah*

Ulama yang mengarang kitab khusus tentang *qirā'āt shādhah* dalam al-Qur’ān di antaranya adalah Ibn Jinnī dengan judul *al-Muḥtasab fī Tabyīni Wujūhi Shawādh al-Qirā'āt wa al-Īdāh ‘anhā*⁶⁰ dan Muḥammad Fahd Khārūf dengan karyanya yang berjudul *al-Muyassar fī al-Qirāah al-Ashri al-Mutawātirah min Tarīqi Ṭaibah al-Nashr wa al-Qirāah al-Arba’ al-Shādhah wa Tawjīhihā*.⁶¹

a. *al-Muḥtasab fī Tabyīni Wujūhi Shawādh al-Qirāah wa al-Īdāh ‘anhā*.

Kitab ini ditulis oleh ‘Uthmān ibn Jinnī al-Azdī. Penisbatan al-Azdī karena ayahnya, Jinnī seorang Romawi, Yunani sangat setia terhadap tuannya Sulaimān ibn Fahd al-Azdī. Sampai saat ini tidak diketahui siapa yang menisbatkan nama Ibn Jinnī kepada selain

⁵⁸al-Qādī, *Haul al-Qirāāt al-Shādhah wa al-Adillah...*, 18.

⁵⁹al-Mas-ūl, *al-Qirā'āt al-Shādhah; Dawābiḥuhā wa al-Ihtijāj bihā...*, 85-89.

⁶⁰Abū al-Fath ‘Uthmān ibn Jinnī, *al-Muḥtasab fī Tabyīni Wujūhi Shawādh al-Qirā'āt wa al-Īdāh ‘anhā* (Madinah: Dār Sazkīn, 1986).

⁶¹Khārūf, *al-Muyassar...*

ayahnya. Adapun motivasi Ibn Jinnī dalam menulis kitab ini adalah untuk mengikuti jejak sang guru yang menjadikan *qirā'āt shādhah* sebagai *hujjah*. Disebutkan bahwa Ibn Jinnī juga melakukan hal yang serupa hingga akhir hidupnya.

Kitab *al-Muhtasab* terdiri dari dua jilid. Jilid pertama mengupas bentuk-bentuk *qirā'āt shādhah* mulai QS. al-Fātiḥah/01 sampai QS. Ibrāhīm/14. Sedangkan QS. al-Ḥijr/15 sampai QS. al-Nāss/114 dilanjutkan pada jilid kedua. Di dalam kitab tersebut, Ibn Jinnī mengidentifikasi ayat-ayat yang mengandung *qirā'āt shādhah* lengkap dengan imamnya. Selain itu, ia juga secara lengkap menyebutkan rantai riwayat hingga sampai pada sahabat. Kemudian, ia akan mengafirmasi *qirā'āt* tersebut dengan menemukan titik kesesuaiannya dengan kaidah kebahasaan dan syair-syair Arab.

- b. *al-Muyassar fī al-Qirā'āt al-'Ashri al-Mutawātirah min Ṭarīqi Ṭaibah al-Nashr wa al-Qirā'āt al-Arba' al-Shādhah wa Tawjihā.*

Kitab ini dikarang oleh Muḥammad Fahd Khārūf dan dikoreksi oleh Muḥammad Karīm Rājih, seorang imam *qirā'āt* di Damaskus. Dalam pengantarnya, Fahd Khārūf menyadari bahwa *qirā'āt shādhah* oleh ulama diklaim bukan bagian dari al-Qur'ān, bahkan beberapa pihak melarang untuk membukukan, mendiskusikan, mempelajari, dan mengajarkannya. Namun di sisi lain, Fahd Khārūf juga tidak dapat mengingkari bahwa *qirā'āt shādhah* dapat memberikan kontribusi yang positif khususnya dalam ilmu tafsir. Juga

makna *qirā'āt shādhah* acap kali dipakai untuk menjelaskan makna sebagian ayat yang terjadi *ikhtilāf*. Bahkan kalangan mufasir juga memanfaatkannya sebagai pendukung makna *qirā'āt mutawātir* dalam kitab-kitab tafsir.

Sebagai bentuk pengamalan atas penguasaan ilmu *qirā'āt* yang dipelajarinya, ia kemudian berinisiatif untuk membuat sebuah kitab yang membahas tentang *qirā'āt* al-Qur'ān. Pada bagian awal, Fahd Khārūf menyebutkan nama-nama empat belas imam *qirā'āt* bersama para perawinya. Selanjutnya, kitab ini diformat dengan menyertakan perbedaan *qirā'āt* dipinggir ayat. Fahd Khārūf terlebih dahulu menyebutkan variasi bacaan dan imam *qirā'āt sab'ah* di pinggir surah al-Qur'ān, serta dilengkapi dengan justifikasi imam *qirā'āt shādhah* terhadap bacaan tersebut. Setelah itu, pada bagian bawah ia akan menjelaskan macam-macam *qirā'āt shādhah* dalam surah tersebut, para imam beserta alasannya dalam aspek kebahasaan.

c. *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Badī'*

Kitab ini disusun oleh Ibnu Khālawaih, seorang imam *qirā'āt* yang men-*taṣḥiḥ*-kan bacaan al-Qur'ān kepada Ibnu Mujāhid. Munculnya kitab ini berawal dari respon Ibnu Muqlah terhadap *qirā'āt* yang hanya menetapkan tujuh bacaan al-Qur'ān (*qirā'āt sab'*) dan menolak di luar tujuh bacaan tersebut. Selanjutnya, Ibnu Khālawaih menelaah beberapa kitab *qirā'āt* yang dikarang oleh gurunya, bahwa gurunya yakni Ibnu Mujāhid pernah mengajarkan dan menjelaskan

tentang *qirā'āt shādhah*. Berlandaskan hal ini langkah Ibnu Khālawaih mengarang kitab *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Badī'* ini tidak bersebrangan dengan ilmu yang telah diajarkan oleh gurunya.⁶²

Karakteristik kitab karya Ibnu Khālawaih ini menampilkan *qirā'āt shādhah* yang tercantum dalam 114 surah, mulai dari QS. al-Fātiḥah sampai al-Nās.

d. *Al-Qirā'āt shādhah wa Taujihuhā min Luḡhat al-Arab*

'Abdu al-Fattāḥ al-Qādhī mengarang kitab ini dalam rangka meneliti *qirā'āt shādhah* di setiap surah dalam al-Qur'ān, dengan didasarkan pada segi gramatikal bahasa arabnya dan kesesuaian dengan rasm uṭhmānī. Contoh lafal لا يستحي dibaca oleh Ibnu Muḥaisin dengan “*lā yastahī*” yakni *ḥa'* dikasroh dan *ya'*-nya di harokati sukun karena mengikuti bahasa kaum *tamīm*.⁶³

Contoh juga bacaan خطيبكم menurut Ḥasan al-Baṣrī merupakan bentuk *jama' muannath salīm* sebagai *badal* dari lafal “*khaṭāyākum*” bentuk *jama' takhīr* yakni sama-sama satu makna, hanya di tulis dengan bentuk redaksi yang berbeda.

⁶²Ibnu Khālawaih, *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Badī'*, (Maktabah al-Matnabī: t.tp, tt), 8

⁶³'Abd al-Fattāḥ al-Qādhī, *al-Qirā'āt shādhah wa Taujihuhā min Luḡhat al-Arab*, (Beirut: Dār Kitāb al-Arabī, 1981), 28-29

5. Macam-macam *Qirā'āt Shādhah*

Sebagaimana penjelasan di atas, bahwa terdapat tiga kriteria keabsahan suatu *qirā'āt*. Kurangnya satu kriteria membuat suatu bacaan turun tingkat menjadi *shādhah*. Oleh karena itu, maka *qirā'āt shādhah* dapat diklasifikasikan ke dalam tiga macam sebagai berikut.

- a. *Qirā'āt* yang sesuai dengan tata bahasa Arab dan rasm Uthmānī, namun tidak memiliki dasar sanad yang kuat. Sebagai contoh adalah riwayat dari Abū 'Ubaid dari al-Kisāi dari Abū Bakar dari 'Āṣim dalam kitab *qirā'āt* membaca kata لَدِنِي dalam QS. al-Kahfi/18:76 dengan dammahnya lām dan sukūnya dāl menjadi *ludnī*. Menurut Abū 'Alī al-Fārisī, murid imam Mujāhid bacaan ini sesuai dengan kaidah kebahasaan, namun keliru dari sisi periwayatannya.⁶⁴
- b. *Qirā'āt* yang sesuai dengan rasm Uthmānī, memiliki sanad yang *ṣahīḥ*, namun menyalahi kaidah kebahasaan. Sebagai misal adalah QS. al-A'rāf/07: 10. Dalam ayat tersebut, kata مَعَايِشَ oleh imam Nāfi' dan al-A'wār dibaca مَعَائِشَ dengan dibaca panjang dan yā' diganti hamzah. Menurut Abū Bakar, bacaan ini keliru dari sisi keahasannya. Kekeliruan riwayat Nāfi' disinyalir berasal dari gurunya yang banyak mengandung *shādh* dalam bacaan.⁶⁵
- c. *Qirā'āt* yang sesuai dengan tata bahasa Arab, memiliki sanad yang *ṣahīḥ*, namun menyalahi kaidah rasm Uthmānī. Salah satu contoh

⁶⁴Ibid. 69.

⁶⁵Ibid. 69.

adalah bunyi QS. Hūd/11:102. Ibn Khālawīh menisbatkan bacaanya kepada Nāfi' melalui riwayat Isma'il dengan menambahkan kata *rabbuka* di antara kata *akhadha* dan *al-qurā* menjadi *إذا اخذ ربك القرى*. Hal ini membedai bacaan jumhur imam *qirā'āt* yang membaca dengan *وكذلك* *اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة* dan tidak sesuai dengan kaidah dalam rasm Uthmānī.⁶⁶

B. Posisi Qirā'āt Shādhah dalam Istinbāt Hukum

1. Istinbāt Hukum Terkait al-Qur'ān

Istinbāt hukum adalah usaha melahirkan hukum dari sumbernya. Jika kata *istinbāt* dikaitkan dengan al-Qur'ān maka artinya suatu upaya menggali makna hukum sekaligus menetapkan kandungan hukum-hukum fiqh melalui sumber utama al-Qur'ān.

Kedudukan al-Qur'ān itu sebagai basis utama dalam penetapan hukum. Seorang mujtahid ketika mengadakan proses *Istinbāt* hukum pada satu kasus kejadian, maka tahap pertama yang harus dilakukan adalah menggali solusi permasalahannya dari dalam al-Qur'ān. Selama usaha melahirkan hukumnya mampu diselesaikan dengan al-Qur'ān, maka tidak diperkenankan mencari jawaban selain al-Qur'ān.⁶⁷

Al-Qur'ān menjadi objek utama dalam *uṣūl fiqh* untuk memahami hukum-hukum shari'ah di dalamnya. Ditinjau dari sudut pandang *dilālāh-*

⁶⁶Ibid. 70.

⁶⁷Rusdaya Basri, Ushul Fikih 1, (Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2019), 18

nya ayat-ayat al-Qur'ān terbagi dua komponen. Pertama, *nas* yang *qaṭ'ī dilālah*-nya adalah ayat al-Qur'ān yang maknanya tegas dan jelas, serta tidak dapat di-takwil. Contohnya ayat-ayat yang menjelaskan tentang ketetapan kadar pembagian waris, pengharaman riba, pengharaman daging babi dan anjing, dan hukuman berzina. Oleh karena itu, ayat-ayat yang bersinggungan dengan hal-hal tersebut, maknanya jelas dan tegas, dan menunjukkan arti dan maksud tertentu, serta dalam memahaminya tidak diperlukan usaha ijtihad.⁶⁸ Kedua *nas* yang *zannī dilālah*-nya adalah ayat al-Qur'ān yang maknanya dapat di-takwil, atau *nas* yang memiliki makna lebih dari satu, baik karena lafal-nya berbentuk *mushtarak* (homonim) ataupun karena urutan kata-kanya dapat dimengerti dengan berbagai macam cara, seperti *dilālah* isyaratnya, *iqtiḍā*-nya. Untuk memperoleh *dilālah al-nas* dalam melakukan *Istinbāt* hukum terkait dengan al-Qur'ān, dibutuhkan rumus-rumus yang bersifat umum yang dapat digunakan untuk memahami teks. Ulama *uṣūl fiqh* telah menyusun rumus-rumus menyangkut lafal yang digunakan dalam praktik penalaran fikih. Adapun teori-teori lafal tersebut adalah:

a. *'Ām* (lafal umum)

Kata *'Ām* dalam pemaknaan bahasa berarti menyeluruh. Dalam ilmu *uṣūl fiqh* adalah lafal yang mencakup seluruh makna yang sesuai dari kandungan lafal itu sendiri tanpa pengecualian lafal lain.⁶⁹ Hal ini berarti lafal tersebut memiliki satu pengertian, tetapi mengandung

⁶⁸Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Malang: Setara Press, 2021), 75

⁶⁹Satria Effendi dan Zein, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Fajar Interpratama Mandiri, 2005), 196

banyak redaksi lafal, sehingga hukum yang muncul dari lafal tersebut berlaku juga terhadap lafal satuannya. Misalnya lafal *al-nās* (manusia) yang mengandung makna ‘ām:

يأيتها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون

“Wahai (seluruh) manusia, sembahlah Tuhan kamu Yang menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu agar kamu sekalian bertaqwa”. (QS. al-Baqarah: 21)

Ayat ini mengandung makna secara umum dengan menyatakan bahwa setiap jiwa manusia baik laki-laki maupun perempuan, baik yang hidup di zaman Nabi Muhammad dan sesudahnya. Mereka diperintahkan untuk menyembah Tuhan yang menciptakan alam semesta.

Terdapat banyak kata dan bentuknya yang bisa diaplikasikan untuk menandakan keumuman lafal, yaitu:⁷⁰

- 1) Kata *Kullu* atau *Jamī'* bermakna semua.

الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل
 “Allah adalah pencipta segala sesuatu, dan Dia pemelihara segala sesuatu.” (QS. al-Zumar/39: 62)

خلق لكم ما في الأرض جميعا

“Dia (Allah) menciptakan buat kamu apa yang terbentang di bumi semuanya.” (al-Baqarah/02: 29)

- 2) Kata benda berupa kalimat *Isim* yang berbentuk *jamak* (plural) dan memakai “*al-Jinsiyah*”, seperti kata al-Mu’minūn dan al-insān

قد أفلح المؤمنون

⁷⁰M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 181-183

“Telah beruntung orang-orang Mukmin”. (QS. al-Mu’minūn/23: 1)

إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا

“Sesungguhnya manusia berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman.” (QS. al-Ashr/103: 2)

- 3) Bentuk nakirah dalam konteks ayat larangan. Misalnya:

ولا تصل على أحد منهم مات أبدا

“Janganlah engkau shalat (jenazah) terhadap salah seorang pun yang meninggal dari mereka.” (QS. al-Taubah/09: 84)

- 4) *Isim sharat* (kata benda untuk mensyaratkan), seperti kata “*man*” dalam QS. al-Nisā’/04:

ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا

“Dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tidak disengaja (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya, kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah...” (QS. al-Nisā’/04: 92)

- 5) *Asmā’ al-mauṣūl* (kata ganti penghubung) yakni *mā, man, dan alladhīna*, misalnya:

إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا

“Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya, mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala.” (QS. al-Nisā’/04: 10)

- 6) Lafal ‘*ām* tetapi yang dimaksud adalah khusus. Misalnya ayat berikut:

ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا

“Kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu melaksanakan perjalanan ke sana.” (QS. Āli Imrān/03: 97)

Arti lafal *al-nās* pada ayat tersebut semua manusia, namun

yang dikehendaki dalam ayat tersebut terkhususkan bagi orang yang *mukallaf* (dewasa dan berakal sehat).

b. *Khās*

Kata *khās* adalah kebalikan dari makna ‘*ām* yakni lafal yang cakupan maknanya hanya terbatas (khusus). Lafal *khās* menentukan pada pemaknaan yang secara pasti (*qaṭ’ī*) dan hukum yang dimuatnya juga bersifat *qaṭ’ī*.⁷¹

فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم

“Kafarat melanggar sumpah itu adalah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka.” (QS. al-Māidah/05: 89)

Lafal ‘*asharah*’ pada ayat tersebut dipergunakan hanya untuk bilangan nominal sepuluh bukan lebih. Di samping itu juga arti sepuluh tidak ada kemungkinan arti lain, selama tidak ada indikasi yang mengalihkan pada makna lain seperti makna majazi. Sesuai dengan pengertian lafal *khās* yang cakupan maknanya hanya terbatas (khusus), maka lafal *khās* terdapat empat bentuk yaitu ‘*amr*, *nahy*, *mutlaq* dan *muqayyad*.

1) ‘*Amr*

‘*Amr* secara bahasa berakar dari masdar ‘*amara-ya’ muru-amran* yang berarti perintah. Sementara menurut mayoritas ulama ushul fiqh adalah *ṭalab al-fi’l ‘alā wajh al-isti’lā* “suatu tuntutan (perintah) untuk melakukan sesuatu dari pihak yang derajatnya

⁷¹Satria Effendi dan Zein, *Ushul Fiqh*, 205. Lihat juga: Ainol Yakin, “Desain Kontruksi Ijtihad Ushuliyah Imam al-Shafi’ī”, *Istinbath: Jurnal Hukum IAIN Madura*, vol. 17 nomor 1 tahun 2020, 251

lebih tinggi kepada pihak yang lebih rendah derajatnya.”⁷²

Suatu perintah pada dasarnya mengisyaratkan pada hukum wajib sebagaimana kaidah “*al-aṣl fī al-‘amr li al-wujūb*”, namun suatu perintah juga berpotensi menunjukkan berbagai pemaknaan berdasarkan indikasi (*qarinah*) yang menghalangi penggunaan makna *ḥaqīqī*. Seperti ‘*amr*’ bermakna sunnah, ‘*amr*’ bermakna *tahdīd* atau ‘*amr*’ bermakna *irshād*.⁷³

Contoh perintah yang mengisyaratkan wajib:

وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين

“Dirikanlah ṣalat, tunaikan zakat, dan ruku’lah Bersama orang-orang yang ruku’.” (QS. al-Baqarah/02: 43)

Contoh berdasarkan indikasi yang mengarahkan pada pemaknaan lain yakni ‘*amr*’ bermakna *tahdīd* (ancaman):

إعملوا ما شئتم

“Berbuatlah apa yang kamu inginkan.”

2) *Nahī*

Nahī adalah lafal yang mengungkapkan adanya ketentuan untuk meninggalkan perbuatan dari yang lebih tinggi derajatnya kepada yang lebih rendah.⁷⁴

Redaksi *nahī* dalam al-Qur’ān pasti menunjukkan makna pelarangan bahkan haram, sebagaimana kaidah “*al-aṣl fī al-nahī li al-tahrīm*”. Seperti firman Allah yang berbunyi:

⁷²Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqh*, 130

⁷³Ibid, 131

⁷⁴Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Terj. Noer Iskandar dan Moh. Tolchah Mansoer, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 327

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن

“Dan Janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman..” (QS. al-Baqarah/02: 221)

Ayat ini memberikan pemahaman bahwa ketidakbolehan bagi setiap laki-laki yang telah berstatus Islam menikahi wanita yang belum masuk Islam.

3) *Mutlaq* dan *Muqayyad*

Mutlaq secara bahasa berarti bebas tanpa ikatan, sedangkan kata *muqayyad* berarti terikat. Lafal *Mutlaq* adalah lafal *khas* yang memfokuskan pada satu makna yang umum tanpa dibatasi dengan sifat-sifat tertentu. Misalnya kata *rajulun* (seorang laki-laki secara umum).⁷⁵ Contoh lafal *Mutlaq* dalam al-Qur’ān:

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به

“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih selain atas nama Allah.” (QS. al-Māidah/05: 03)

Kata *al-dam* (darah) pada ayat ini dikatakan secara *mutlaq* tanpa mengkategorikan antara darah yang mengalir dan darah yang masih menyatu dengan daging hewan sembelihan.

Sementara pengertian *muqayyad* adalah klafal *khas* yang menitikberatkan satu makna umum yang dibatasi dengan sifat-sifat tertentu. Misalnya *imraatun ‘afifatun* (wanita yang terjaga).

Contoh *muqayyad* dalam al-Qur’ān:

⁷⁵Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqh*, 124

قل لا أجد في ما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير

“Katakanlah: “Tidaklah aku (Muhammad) peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu berupa bangkai atau darah yang mengalir atau daging babi.” (QS. al-An’ām/06: 145)

Dalam ayat tersebut telah dideskripsikan bahwa darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir. Hukum yang dinyatakan oleh kedua ayat tersebut adalah sama-sama diharamkannya darah. Ulama *uṣhūl fiqh* mengkompromikan kedua ayat tersebut bahwa darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir dari hewan sembelihan, bukan darah yang masih menyatu dengan daging.⁷⁶

Kehujjahan mutlaq dan muqayyad wajib dijalankan sebagaimana ketentuannya, selama belum ada dalil yang mengindikasikan bahwa sifat tersebut terbiarkan (*ilghā’*). Demikianlah lafal *mutlaq* dan *muqayyad* dapat dipahami bahwa keduanya itu didasarkan pada kandungan makna yang dimaksud dan *qarinah* yang meliputinya.

2. *Istinbāṭ* Hukum Terkait *Qirā’āt Shādhah*

Hukum *qirā’āt shādhah* terjadi kontroversi di kalangan ulama. Kelompok yang pro terhadap *qirā’āt shādhah* datang dari kelompok Ḥanafiyah dan Ḥanābilah. Dalam perspektif mereka, *qirā’āt shādhah* disamakan dengan *khābar aḥād* yang wajib diamalkan karena berasal dari

⁷⁶Satria Effendi dan Zein, *Ushul Fiqh*, 209

nabi dan diriwayatkan oleh sahabat yang dapat dipercaya. Sedangkan kelompok yang kontra adalah imam Shāfi'ī dan imam Mālik. Menurut imam Shāfi'ī penyebaran *qirā'āt shādhah* pasti diriwayatkan dengan klaim sebagai bacaan al-Qur'an. Hal ini jelas harus dilarang, karena al-Qur'an hanya memuat bacaan yang *mutawātir*. Berbeda halnya dengan *qirā'āt shādhah* yang memuat perbedaan sehingga tidak termasuk bagian dari al-Qur'an.⁷⁷

Mayoritas ulama tidak membolehkan penggunaan *qirā'āt shādhah* dalam shalat. Hal ini dikarenakan shalat hanya memuat bacaan al-Qur'an yang *mutawātir* saja. Larangan ini juga berlaku di luar shalat, bahkan imam al-Subkī mengharamkannya.⁷⁸ Didukung oleh riwayat Alī ibn Sulṭān al-Qārī, bahwa *qirā'āt shādhah* haram dibaca dalam semua keadaan, namun boleh diriwayatkan.⁷⁹

Persoalan penggunaan *qirā'āt shādhah* dijadikan sebagai hujjah atau dalil dalam menetapkan hukum (*istinbāt al-aḥkām*), Nabīl Ibrāhīm memberikan penjelasan mengenai hal ini, menurutnya *qirā'āt shādhah* dapat dijadikan hujjah dengan ketentuan untuk mempertegas hukum yang telah ditetapkan dengan dukungan dalil yang kuat. Sebaliknya jika *qirā'āt shādhah* dijadikan dasar utama dalam menetapkan hukum sehingga

⁷⁷al-Qurshī, *al-Qirā'āt al-Shādhah wa Atharuhā ...*, 30-31. Bandingkan dengan, Hasanuddin AF., "Perbedaan Qirāah dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum...", 170-171, Alwi HS, "Mengenal Qiraah Syadzah dan Kedudukannya sebagai Hujjah dalam Kajian Romlah Widayati", *tafsiralquran.id* pada <https://tafsiralquran.id/qiraat-syadzadzah-dan-kedudukannya-menurut-romlah-widayati/amp/>. Diunggah pada tahun 2021.

⁷⁸Imam al-'Asqalānī melarang pemakaian *qirā'āt shādhah* dalam shalat dengan keharaman yang kuat. Lihat, al-Qādī, *Haul al-Qirā'āt al-Shādhah wa al-Adillah...*, 13-14.

⁷⁹al-Dānī, *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'i*, 38.

mengalahkan *qirā'āt mutawātirah* maka tidaklah tepat dan tidak bisa dibenarkan kekuatan hukumnya.⁸⁰

Al-Qurshī dalam kitab *al-Qirā'āt al-Shādhah wa Atharuhā fī al-Tafsīr* menjelaskan bahwa *qirā'āt shādhah* tidak ditemukan dalam tafsir *bi al-ma'thūr* dengan model penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an. Akan tetapi lebih umum ditemukan dalam model penafsiran al-Qur'an dengan hadis, pendapat sahabat, dan tabi'in. Pernyataan ini dibantah oleh Romlah Widayati dalam bukunya "*Implikasi Qirā'āt Shādhah terhadap Istinbat Hukum: Analisis terhadap Penafsiran Abu Hayyan dalam Tafsir al-Bahr al-Muhith*". Ia menemukan contoh *qirā'āt shādhah* dalam model penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an. Sebagai misal adalah term *al-ẓulm* dalam QS. al-An'ām/06: 82 oleh nabi diartikan diartikan dengan *al-syirk* yang dinukil dari ayat lain.

Penggunaan *qirā'āt shādhah* juga dilakukan oleh para sahabat, seperti riwayat dari sayyidah 'Āishah dan Hafṣah pada QS. al-Baqarah/02: 238 *حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر*. Riwayat yang lain dari Ibn

Mas'ūd ketika membaca QS. al-Māidah/05: 38 dengan *والسارق والسارقة فاقطعوا*

إيمانهما.⁸¹

Masuknya *qirā'āt shādhah* dalam penafsiran ditinjau dari

⁸⁰Nabīl ibn Muḥammad Ibrāhīm, *Ilmu al-Qirā'at: Nasy'atuhu, Aṭwāruhu, Athruhu fī al-Ulūm al-Syar'iyah*, (Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000), 351

⁸¹Muhammad Aqil Haidar, *Al-Qur'an dan Qirā'āt Syadzah* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018), 19-21.

maknanya terbagi dalam dua bagian, sebagai berikut.⁸²

- a. Tidak mempengaruhi makna ayat. Hal ini dikarenakan pemakaian *qirā'āt shādhah* hanya seputar perbedaan bunyi, seperti bunyi *idghām, imālah*, dan yang sejenisnya.
- b. Berpengaruh dalam makna. Ibn Taimiyah menjelaskan hal ini ke dalam empat tahapan.
 - 1) *Qirā'āt shādhah* memiliki makna yang telah disepakati oleh jumhur ulama.
 - 2) *Qirā'āt shādhah* memiliki makna yang berdekatan dengan makna *qirā'āt* yang *ṣaḥīḥ*
 - 3) Makna kata dari *qirā'āt shādhah* terkadang membedakan makna *qirā'āt* yang lain, namun keduanya sama-sama benar.
 - 4) Makna kata dari *qirā'āt shādhah* disepakati oleh ulama karena mendukung terhadap penafsiran ayat.

Berdasarkan implikasi *qirā'āt shādhah* di atas, maka masuknya *qirā'āt shādhah* dalam tafsir memiliki beberapa faedah, di antaranya:

- a) Menyandarkan makna baru atas makna yang *mutawātir*. Salah satu contoh adalah bunyi QS. al-Baqarah/02: 204 *ويشهد الله على ما في قلبه وهو الـخصام*. Dalam *qirā'āt* sepuluh, kata *yushhidu* menggunakan *yā' ḍammah* dan *ha' kasrah*. Adapun *fā'il*-nya tersimpan yang kembali pada orang munafik. Sedangkan *lafzhu*

⁸²al-Qurshī, *al-Qirā'āt al-Shādhah wa Atharuhā ...*, 34.

al-jalālah dinasabkan karena berkedudukan sebagai *maf'ūl*, sehingga makna ayatnya menjadi '*ia bersumpah dengan nama Allah atas kebenaran Islam di dalam hatinya*'.

Sedangkan dalam *qirā'āt shādhah* –riwayat Ibn Muḥaiṣin dan al-Ḥasan, kata *yushhidu* dibaca dengan *yashhadu* dengan menjadikan Allah sebagai *fā'il*-nya. Maka maksud ayatnya menjadi '*Allah melihat kemunafikan di dalam hatinya*'. Dua makna ayat ini memang tidak dapat dikompromikan, namun tidak saling bertentangan sehingga ulama menyepakati kedua maknanya.⁸³

- b) Mengunggulkan salah satu makna *qirā'āt mutawātir*. Salah satu contoh kasus adalah terkait banyaknya arti *al-qummal* dalam QS. al-A'rāf/07: 133. Dalam *qirā'āt* sepuluh, para ulama mengartikan term *al-qummal* dengan tungau dalam biji makanan gandum, hewan melata, anak belalang, hewan melata kecil berwarna hitam, kutu, nyamuk, dan spesies kera. Perbedaan ini kemudian di-*tarjih* dengan *qirā'āt* al-Ḥasan yang membaca dengan *al-qamlu* berarti kutu, yaitu hewan yang biasa ada di badan atau baju.⁸⁴

⁸³Ibid. 35-36.

⁸⁴Ibid. 39-40.

- c) Tafsir salaf mengakui kedudukan *qirā'āt shādhdhah*.⁸⁵ Menurut al-Suyūṭī, hal yang juga penting untuk diketahui dalam tafsir salaf adalah turut mengenali *qirā'āt* di dalamnya. Di dalamnya terkadang dilansir *qirāah shādhdhah* yang membantu menghilangkan keasingan makna, menyelesaikan *ishkāl* makna ayat, serta menguatkan penafsiran ulama salaf. Sebagai contoh adalah bunyi QS. al-Ghāshiyah/88: 17 tentang arti *al-ibil* yang mengandung dua makna, yaitu hewan ternak dan awan. Makna awan diambil dari *qirā'āt shādhdhah* yang diriwayatkan oleh Alī, Ibn Abbās, Abū Ja'far al-Madanī, dan salah satu riwayat Abū 'Amr ibn 'Ulā'. Mereka membaca *al-ibil* dengan lam bertasydid menjadi *al-ibilli*. Dengan begitu, maka makna keseluruhan ayatnya menjadi “*maka apakah kamu tidak dapat melihat bagaimana awan diciptakan? padahal awan adalah salah satu kekuasaan Allah yang memberikan kemanfaatan terhadap semua makhluknya*”.⁸⁶

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa terdapat perbedaan pendapat para ulama dalam hal berdalil dengan *qirā'āt shādhdhah* khususnya yang berkaitan dengan masalah-masalah hukum dan *qirā'āt shādhdhah* yang merupakan *qirā'āt* yang menyalahi rasm mushaf 'Utsmani, maka dapat disimpulkan bahwa *qirāah shādhdhah* berpotensi bisa

⁸⁵Ibid. 34.

⁸⁶Ibid. 42-43.

berpengaruh terhadap *istinbāt* hukum. Penerapan *qirā'āt shāhdhah* dalam *istinbāt* hukum terdapat pada QS. al-Baqarah/02:184 tentang mengganti puasa sebagai berikut,

أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر

“(Yaitu) dalam beberapa hari tertentu. Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka). Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain.”

Ayat di atas menjelaskan bahwa apabila seseorang berbuka puasa di bulan Ramadan dikarenakan sakit atau dalam perjalanan, maka ia diwajibkan meng-*qada'*-nya pada hari-hari lain di luar bulan Ramadan.

‘Alī al-Ṣābūnī menjelaskan bahwa makna ayat *فعدة من أيام أخر* bersifat *nakirah (muṭlaq)*, tidak ada ketentuan yang menunjukkan harus meng-*qada'* puasa harus berturut-turut atau tidak.⁸⁷ Sementara itu, terdapat dalam *qirā'āt shāhdhah* yaitu *qirā'āt* Ubay bin Ka'ab membacanya “ *فعدة من أيام أخر* ”

... ” *متتابعات* ” artinya “*mengganti pada hari-hari yang berturut-turut*”.

Qirā'āt Ubay tersebut memberikan penjelasan dari makna ayat aslinya, berarti lafal ini bersifat *muqayyad* (spesifik).

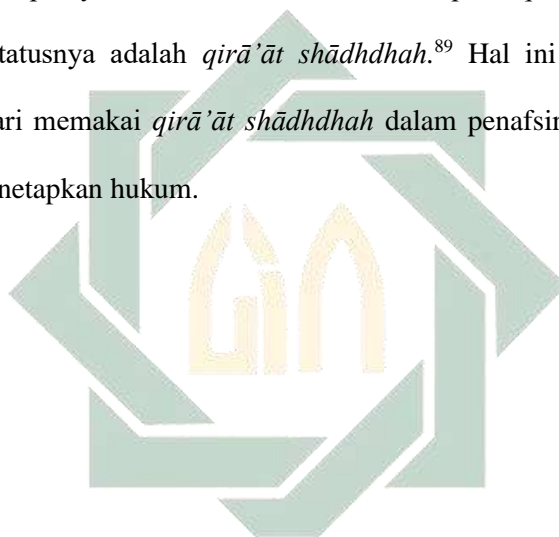
Mayoritas ulama dari kalangan sahabat, tabi'in maupun *fuqahā* (ahli fiqih) berpendapat bahwa tidak diwajibkan melaksanakannya secara berturut-turut. Boleh meng-*qada'*-nya secara terpisah ataupun berturut-turut.

Hal ini sesuai dengan ke-*muṭlaq*-kan ayat tersebut rasm ‘Utsmani. Adapun

⁸⁷Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi’u al-Bayān fī Tafsīr āyāt al-Aḥkām*, Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2015), Jilid 1, 192-193

qirā'āt Ubay bin Ka'ab merupakan *qirā'āt shādhah*. Namun, ulama Ḥanafiyyah tetap berpendapat bahwa diwajibkan untuk melaksanakan puasa tersebut secara berturut-turut sebagaimana dalam pelaksanaan puasa dalam *kafarah al-yamīn* dengan berlandaskan *qirā'āt* Ubay bin Ka'ab tersebut.⁸⁸

Ibnu Jarīr al-Ṭābari menguatkan pendapat tersebut dengan mengikuti pendapatnya imam Ḥanafi berdasarkan pada *qirā'āt* Ubay bin Ka'ab yang statusnya adalah *qirā'āt shādhah*.⁸⁹ Hal ini menunjukkan bahwa al-Ṭābari memakai *qirā'āt shādhah* dalam penafsirannya sebagai dalil untuk menetapkan hukum.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁸⁸Fikri Hamdani, *Implikasi Perbedaan Qiraat Dalam Istinbāt Hukum (Analisis Qiraat Dari Segi Muṭlaq dan Muqayyad)*, Dalam Jurnal Farabi Volume 17 Nomor 2 Desember 2020, 174. Di akses pada tanggal 9 Juni 2022

⁸⁹Ibnu Jarīr al-Ṭābari, *al-Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, (Mesir: Dār al-Fikr, 1988), Jilid 5, 30-31

BAB III

BIOGRAFI ABŪ JA'FAR AL-ṬŪSĪ DAN KARAKTERISTIK TAFSIR

AL-TIBYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN

A. Profil Abū Ja'far al-Ṭūsī

1. Biografi Abū Ja'far al-Ṭūsī

Nama lengkap dari penulis tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* adalah shaikh al-Ṭāifah Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Alī ibn al-Ḥasan ibn al-Ṭūsī.⁹⁰ Beliau lahir pada bulan Ramadan 385 H di kota Khurasan Iran empat tahun setelah wafatnya shaikh Ṣadūq dan bertepatan dengan wafatnya Hārūn ibn Mūsā Talakbarī.⁹¹ Beliau merupakan penganut mazhab Shī'ah Imāmiyah Ithnā Ash'ariyyah.⁹² Pada masa hidupnya, Al-Ṭūsī mendapat

⁹⁰ Biografi lengkap imam al-Ṭūsī dimuat dalam halaman depan tafsir beliau cetakan *Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī* berjudul "*Ḥayāt al-Shaikh al-Ṭūsī*". Lihat, Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 1, i-lxxiv. Bandingkan dengan, Musidul Millah, "Mengenal Kitab al-Istibṣar Karya al-Ṭūsī", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 10, no. 2, Juli, 2009, 281-299, Busyro, "Metodologi Pemikiran Hukum Syi'ah Imamiyah dan Penerapannya dalam Fiqih: Kajian terhadap Kitab al-Mabsuth fi Fiqh Imamiyah Karya al-Thusi", *al-Hurriyah*, vol. 13, no. 1, Januari-Juni, 2012, 43-64, dan Ummi Adinnia, "al-Dakhil dalam Tafsir al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān Karya Abu Ja'far Muḥammad al-Ṭūsī (w.460 H): Studi Kritis Penerapan Ayat-Ayat Kepemimpinan" *Skripsi*-- Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta, 2022, 50-60.

⁹¹ Adinnia, , "al-Dakhil dalam Tafsir al-Tibyān...", 50-60.

⁹² Shī'ah Imāmiyah Ithnā Ash'ariyyah adalah sekelompok orang yang mengatakan bahwa nabi Muhammad menetapkan kepemimpinan kepada orang-orang setelahnya, yaitu Alī ibn Abī Ṭālib, kemudian diturunkan kepada putranya Ḥasan, diturunkan lagi kepada putranya, Ḥusain, diturunkan lagi kepada putranya Alī Zain al-'Ābidin, diturunkan lagi kepada putranya Muḥammad al-Bāqir, diturunkan lagi kepada putranya Ja'far al-Ṣādiq, diturunkan lagi kepada putranya Mūsā al-Kāzīm, diturunkan lagi kepada putranya Alī Riḍā, diturunkan lagi kepada putranya Muḥammad al-Jawwād, diturunkan lagi kepada putranya Alī al-Hādī, diturunkan lagi kepada putranya al-Ḥasan al-'Askarī, diturunkan lagi kepada putranya Muḥammad al-Mahdī al-Muntazar. Kelompok ini meyakini bahwa kedua belas imam ini memiliki hubungan spiritualitas dengan Allah, sama dengan hubungan para nabi. Mereka juga percaya bahwa imam-imam tersebut kelak akan turun lagi memenuhi muka bumi dengan keadilan dan rasa aman. Oleh karena itu, mengimani mereka semua termasuk dari iman. Maka barang siapa mati tanpa mengimani 12 imam tersebut, maka ia mati dalam keadaan kafir. Lihat, Muḥammad Ḥusain al-Dhabābī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (ttp: Maktabah Wahbah, 1986), 54-55. Adapun metode penafsiran dari

julukan Abū Ja'far ketiga setelah shaikh Kulanī dan shaikh Ṣadūq. Beliau sering pula disebut sebagai shaikh al-Ṭaifah yang terkenal gigih memberikan pelajaran keagamaan kepada masyarakat Shī'ah serta produktif menulis kitab hingga akhir usianya. Beliau menjadi rujukan kaum Muslim Shī'ah serta hadis-hadis yang diriwayatkannya diterima secara utuh sebagai pijakan.

Setelah dua belas tahun tinggal di Najaf, beliau pun wafat pada malam Senin, 22 Muharram 460 H dalam usia 75 tahun.⁹³ Ketiga murid beliau Ḥasan ibn Mahdī Sālikī, Ḥasan ibn Abd Wāhid Ain Zarabī, dan Abū al-Ḥasan Lu'luī bertanggung jawab untuk menyucikan serta menguburkan jenazah al-Ṭūsī di tempat kediaman sesuai dengan wasiat beliau. Pengabdianya terhadap agama kemudian dilanjutkan oleh putranya yang bernama Ḥasan Maknī ibn Abū Afī di Najaf.⁹⁴

2. Perjalanan Intelektual

Al-Ṭūsī mendapatkan pendidikan dasarnya di Ṭūs, Iran. Menginjak usia 23 tahun tepatnya pada tahun 408 H, beliau berangkat ke Baghdad untuk

aliran ini di antaranya adalah cenderung mengusahakan kandungan al-Qur'an sejalan dengan doktrin mereka, melakukan takwil ayat, tidak hanya memaparkan dalil seputar kepemimpinan *ahl bait* beserta imam-imam setelahnya, melainkan juga melegitimasi hak kepemimpinan Afī ibn Abī Ṭālib setelah Rasulullah langsung tanpa berselang. Metode penafsiran beliau yang lain adalah menjadikan makna zahir ayat untuk mendakwahkan tauhid, kenabian, dan risalah, sedangkan makna batin digunakan untuk mendakwahkan *imāmah* dan *wilayah*. Lihat, Muḥammad Afī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (ttp: al-Irshād al-Islāmī, 1212 H), 232, Akhdiat dan Ade Jamarudin, "Megenal Tokoh-Tokoh Tafsir Syi'ah dan karya Tafsirnya", *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, vol. 10, no. 2, Juli-Desember, 2022, 103-120, Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Klasik sampai Masa Kontemporer* (ttp: Tisara Grafika Salatiga, 2021), 164.

⁹³ Adinnia, "al-Dakhil dalam Tafsir al-Tibyān...", 50-60.

⁹⁴ Ibid., 50-60. Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 1, xli.

menuntut ilmu. Saat itu, Baghdad sedang berada di puncak keemasan di bawah kepemimpinan Dinasti Abbāsiyah yang menjadi pusat ilmu pengetahuan dunia. Di Baghdad, al-Ṭūsī berguru kepada shaikh Mufid (w. 413 H) selama lima tahun di Karkah, sebuah kawasan elit dan kaya raya di Baghdad.⁹⁵ Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa al-Ṭūsī juga sempat berguru kepada imam Shāfiʿī sebelum bertemu dengan shaikh Mufid.⁹⁶ Pada usia 25 tahun, beliau sudah menulis uraian karya shaikh Mufid yang berjudul al-Muqṇā tentang ilmu hukum agama. Kitab tersebut merupakan kumpulan hadis-hadis Shīʿah. Setelah guru beliau tersebut wafat, semangat al-Ṭūsī untuk terus memperdalam keilmuannya tidak padam. Diketahui bahwa tak lama berselang dari sepeninggal sang guru, beliau kemudian belajar kepada shaikh Muḥammad ibn Nuʿmān (w. 436 H) seorang *fāqih* dari kalangan Shīʿah yang populer dikenal dengan sebutan sayyid Murtaḍā. Al-Ṭūsī memperdalam pengetahuan Shīʿah dan ilmu keagamaan lainnya kepada beliau selama tiga belas tahun. Hubungan guru murid tersebut cukup akrab, sehingga sepeninggal sayyid Murtaḍā, al-Ṭūsī secara otomatis menjadi penerus alamiah sebagai pemuka Shīʿah. Beliau sangat gigih mensyiarkan ajaran-ajaran Shīʿah di Baghdad hingga mencuri perhatian shaikh al-Qādir Biḥār untuk mengikuti ceramahnya.⁹⁷

Sayangnya, di akhir kehidupannya, kaum Saljuk⁹⁸ membuat kekacauan

⁹⁵ Ibid., 50-60.

⁹⁶ Millah, "Mengenal Kitab al-Istibṣar...", 281-299.

⁹⁷ Ibid., 281-299.

⁹⁸ Kaum Saljuk adalah dinasti Islam yang berkuasa di Asia Tengah dan Timur Tengah di antara abad 11 sampai abad 14. Dinasti ini dikenal sebagai pendiri kekaisaran Islam pertama

dengan mengambil alih kekuasaan di pusat kerajaan Islam. Tepat pada tahun 447 H, Thugril Bek selaku pemimpin dari kaum Saljuk memasuki Baghdad dan menyerang para ulama Sunnī dan Shī'ah. Koleksi buku antik karya ulama-ulama besar yang tersimpan dalam perpustakaan umum Baghdad dan rumah al-Ṭūsī beserta karya-karya beliau hangus terbakar.⁹⁹ Menghadapi situasi tersebut, al-Ṭūsī kemudian memutuskan untuk pindah ke Najaf; tempat dibunuhnya Alī ibn Abī Ṭālib.¹⁰⁰ Di sana beliau kemudian mendirikan *hauzah* ilmiah.¹⁰¹ Banyak pelajar berdatangan dari segala penjuru untuk berguru kepada beliau. Hingga kini, Najaf dikenal menjadi pusat pendidikan dan pengajaran Islam Shī'ah terkemuka di dunia.

3. Guru dan Murid

Selain shaikh Mufid dan sayyid Murtaḍā, al-Ṭūsī juga berguru kepada banyak tokoh-tokoh besar. Dalam pengantar tafsir pada bagian "*Ḥayāt al-Shaikh al-Ṭūsī*" disebutkan bahwa beliau berguru kepada 37 ulama besar.¹⁰² Di antaranya adalah Ibn Abū Junaid al-Baghdād (w. 298 H), Ibn Sulṭān

di Turki, yaitu kekaisaran Saljuk Agung didirikan oleh suku Oghuz Turki yang berasal dari Asia Tengah. Lihat, "Dinasti Seljuk, Pendiri Kekaisaran Islam Pertama di Turki", *Kompas.com* di <https://www.kompas.com/stori/read/2021/07/22/120000879/dinasti-seljuk-pendiri-kekaisaran-islam-pertama-di-turki>. (Akses pada 22 Maret 2022).

⁹⁹ Peristiwa ini diceritakan dengan cukup detail dalam "*Ḥayāt al-Shaikh al-Ṭūsī*". Lihat, al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 1, 4-6.

¹⁰⁰ Muhammad Ali Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuḥum wa Manhajūhum*, 233

¹⁰¹ *Hauzah* ilmiah adalah suatu lembaga pendidikan agama yang bertugas untuk mencetak generasi *mujtahid* dalam syari'at Islam. Murid-murid di lembaga ini ditempa untuk dapat meng-*istinbat* hukum kemudian mendakwahkannya kepada ummat. Lihat, Ilyas, "Sejarah Hauzah Ilmiah", *Ikmal Online: Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman* di <http://ikmalonline.com/sejarah-hauzah-ilmiah/#:~:text=Hauzah%20ilmiah%20adalah%20dunia%20keilmuan,membawa%20tugas%20tablig%20kepada%20umat>. (Akses pada 22 Maret 2023).

¹⁰² Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 1, xxxiii-xxxvii.

Ahwāzī, Abdullāh Ghāziri (w. 411 H), dan Ibn Abduh. Beliau berempat adalah guru yang mengajarkan ilmu hukum Islam dan ilmu periwayatan hadis, ada pula shaikh Abū Abdullāh Aḥmad ibn Abd al-Wāḥid ibn Aḥmad Bazāz -disebut juga Ibn Abdun- yang seringkali dijadikan sosok penukilan hadis.

Begitupun dengan murid-murid beliau, dalam pengantar tersebut juga ditemukan sekitar 36 orang murid yang pernah menuntut ilmu kepada beliau. Di antaranya adalah Ḥasan ibn Maḥdī Sālikī, Ḥasan ibn Abd Wāḥid Ain Zarabī, dan Abū al-Ḥasan Lu'luī.¹⁰³

4. Karya-Karya

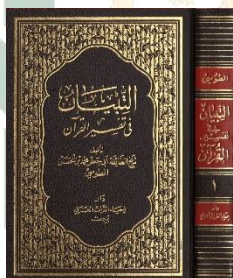
Al-Ṭūsī adalah ulama Shī'ah yang sangat produktif melahirkan karya tulis. Diketahui kurang lebih ada 47 kitab yang berhasil beliau rampungkan dengan berbagai macam bidang, meliputi kajian tafsir, hadis, akidah, fikih, sejarah, maupun hukum. Di antara karya-karya tersebut adalah *al-Tahdhīb al-Aḥkām*, *al-Istibṣār fī Makhtulif min al-Akhbār*, *Miṣbāḥ al-Mutaḥajjid wa Ṣilah al-Muta'abbid*, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, *Ikhtiyār al-Rijāl*, *al-Fahrasāt*, *al-Ikhtilāf fī al-Aḥkām*, *al-Kitāb al-Khilāf*, *Tamhīd al-Uṣūl*, *al-Ijāz*, *al-Abwab*, *al-'Iddah*, *al-Ghaibah*, *al-Iqtisād*, *Talkhīṣ al-Shāfi*, *al-Jamāl wa al-'Uqūd*, *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyyah*, *Riyāḍāt al-'Uqūl*, *Sharḥ al-Sharḥ*, *Mā Ya'lal wa Mā Lā Ya'lal*, *Mukhtaṣar fī Amal Yaum wa Lail*, *Mukhtaṣar al-Miṣbāḥ*, *al-Mufsiḥ*, *Maqṭal al-Ḥusain 'Alaih al-Salām*, *al-Farq*

¹⁰³ Ibid., xxxviii-xli.

*Bain al-Nabī wa al-Imām, Mas'alah fī al-Aḥwālī, Mas'alah fī 'Amal bi Khabar al-Wāhid wa Bayān Hujjaitihī, Mas'alah fī Tahṛīm al-Fuqqā', al-Masāil al-Alyāsiyyah, al-Masāil al-Halābiyyah, al-Masāil al-Dimasqiyyah, al-Masāil al-Rāiyyah, al-Masāil al-Qamiyyah, Manāsik al-Ḥajj fī Mujarrad al-'Amal, al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā, al-Naqd 'alā Ibn Shāẓẓan fī Mas'al al-Ghār, Hidāyat al-Mustarshid wa Baṣīrat al-Mu'tabid.*¹⁰⁴

B. Selayang Pandang Seputar *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'aṅ*

1. Identifikasi Fisiologis



Gambar 1. Bentuk fisik tafsir *al-Tibyān*

Kitab tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* merupakan kitab tafsir pertama di kalangan Shī'ah Ithnā Ash'ariyyah. Kitab ini memuat penafsiran surah-surah al-Qur'an secara lengkap yang dikemas dalam 10 jilid tafsir. Kitab tafsir *al-Tibyān* di-*taḥqīq* oleh Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī dan dicetak pertama kali di Pustaka *I'lām al-Islāmī*, Iran pada tahun 1409 H sebanyak 3000 cetakan kemudian dicetak kembali oleh *Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī* di Beirut Lebanon dan disebar ke seluruh dunia, termasuk Indonesia. Kitab

¹⁰⁴ Ibid., x-xxxiii.

tafsir ini menjadi salah satu dari sebelas tafsir rujukan terpenting dalam kelompok Shī'ah Ithnā Ash'ariyyah.¹⁰⁵

2. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir

Dalam pengantarnya, al-Tūsī secara langsung menyampaikan latar belakang penulisan tafsir *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* dengan kalimat “*fā inna al-ladhī ḥamalanī ‘alā al-shurū’ fī ‘amali hādihā al-kitāb innī lam ajid aḥadan min aṣḥābinā -qadīman wa ḥadīthan- min ‘amalin kitāban yaḥtawī ‘alā tafsīr jamī’ al-Qur'ān wa yashtamil ‘alā funūn ma’anīhi. Wa innamā salaka jamā’ah minhum fī jamī’i mā rawāhu wa naqalahū wa intahā ilaih fī al-kutub al-marwiyyah fī al-ḥadīth, wa lam yata’arrad aḥadun minhum li istifā’ dhālik, wa tafsīr mā yaḥtāj ilaih (hal yang mendorong saya untuk menulis buku ini adalah bahwa saya tidak menemukan seorang pun dari sahabat kita -baik dulu maupun sekarang- menulis buku yang memuat tafsir seluruh al-Qur’an dan mengungkap seni maknanya. Sebaliknya, semua kelompok dari mereka mengikuti semua yang diriwayatkan dan berakhir pada buku-buku yang memuat riwayat dalam kitab hadis. Tidak ada dari mereka yang ingin repot-repot menyelesaikannya dan menafsirkan apa yang dibutuhkannya)*”.¹⁰⁶

Pernyataan langsung di atas jelas menunjukkan kegelisahan al-Tūsī atas minimnya kitab tafsir yang menafsirkan surah-surah dalam al-Qur’an secara keseluruhan. Mayoritas tafsir yang dihasilkan oleh para ulama hanya berupa

¹⁰⁵ Akhdiat, “Mengenal Tokoh-Tokoh Tafsir Syi’ah...”, 103-120.

¹⁰⁶ Al-Tūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 1, 1.

kutipan riwayat yang diambil dari ulama-ulama sebelum mereka. Seolah-olah kitab tafsir -yang sudah ada- hanya berfungsi sebagai transmitter dalam menjaga laju estafet riwayat yang mereka terima dari para pendahulu mereka. Belum ditemukan usaha untuk mengungkap makna ayat per ayat sesuai dengan kebutuhan manusia pada masa tersebut.

Pada paragraf selanjutnya, al-Tūṣī kemudian menekankan bahwa kitab tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān* ini berusaha untuk membedakan kitab-kitab tafsir sebelumnya. Beliau mengemas penafsiran dengan bahasa yang tidak terlalu panjang agar pembaca tidak bosan dan berhenti belajar al-Qur’an. Begitupun, tidak akan menafsirkan dengan ulasan yang terlalu pendek sehingga menghambat pembaca terhadap pemahaman yang benar.¹⁰⁷

Oleh karena itu, maka dapat dipahami bahwa tujuan utama dari penulisan kitab tafsir *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur’ān* ini adalah untuk mengungkap makna dan tujuan yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur’an. Hal ini juga disampaikan oleh al-Tūṣī dalam pengantarnya dengan kalimat “*wa al-maqṣūd min hādihā al-kitāb ‘ilmu ma’ānīhi wa funūn aghrāḍīhi (adapun tujuan dari kitab ini adalah untuk mengetahui makna al-Qur’an dan seni dari tujuan-tujuannya)*”.¹⁰⁸

3. Karakteristik Tafsir

Selain mengetahui identifikasi fisiologis dan latar belakang penulisannya, penting pula untuk mengetahui karakteristik tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-*

¹⁰⁷ Ibid., 2.

¹⁰⁸ Ibid., 3.

Qur'ān dengan menganalisis sumber, metode, corak dan sistematika penafsirannya yang akan dipaparkan secara lebih detail pada penjelasan berikut.

a. Bentuk Penafsiran

Dalam pemetaan metodologi tafsirnya,¹⁰⁹ Nasruddin Baidhan membagi bentuk penafsiran menjadi dua, yaitu bentuk penafsiran dengan riwayat (*bi al-ma'thūr*) dan bentuk penafsiran dengan nalar (*bi al-ra'y*). Adapun bentuk penafsiran dengan riwayat adalah perangkat penafsiran yang memusatkan data materialnya pada al-Qur'an itu sendiri, riwayat nabi Muhammad, *asbāb al-nuzūl* ayat, serta riwayat dari para sahabat. Sumber penafsiran ini tidak menggunakan aktifitas nalar dalam kegiatan menafsirkan al-Qur'an kecuali sedikit. Namun di kalangan ulama Shī'ah Ithnā Ash'ariyyah, kategori tafsir *ma'thūr* hanya mencakup penafsiran ayat dengan ayat, hadis nabi, dan apa yang dinukil dari 12 imam Shī'ah.¹¹⁰

Sedangkan yang dimaksud dengan bentuk penafsiran dengan pemikiran adalah menjelaskan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses intelektualisasi dengan langkah epistemologis yang mempunyai

¹⁰⁹ Nasruddin Baidhan termasuk dari tiga tokoh Indonesia yang membuat pemetaan metodologi tafsir selain Yunan Yusuf dan Islah Gusmian. Metodologi tafsir yang beliau tawarkan cukup populer dan banyak dipakai untuk membedah karakteristik sebuah tafsir. Adapun kerangka metodologisnya terbagi menjadi dua komponen yaitu komponen eksternal meliputi jati diri al-Qur'an dan kepribadian mufasir, serta komponen internal meliputi bentuk, metode, dan corak tafsir. Lihat, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013), 118.

¹¹⁰ Akhdiat, Akhdiat, "Mengenal Tokoh-Tokoh Tafsir Syi'ah...", 103-120.

dasar pijak pada teks dengan konteksnya.¹¹¹ Produk tafsir dengan bentuk ini cenderung didominasi oleh aktifitas nalar si mufasir dibandingkan mengaitkannya dengan ayat lain yang berhubungan atau mengutip riwayat dari nabi Muhammad dan para sahabat.

Berdasarkan pembagian di atas, maka dapat diketahui bahwa tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* termasuk jenis tafsir *bi al-ma'thūr*. Al-Ṭūsī menafsirkan suatu ayat dengan mengaitkannya dengan ayat lain yang berhubungan dalam al-Qur'an. Ia juga mengutip riwayat nabi Muhammad, menelusuri kronologi turunnya, serta mengutip riwayat sahabat, tabi'in dan imam-imam Shī'ah.

Hal ini cukup berbeda dengan mayoritas ulama Shī'ah secara umum yang hanya menerima al-Qur'an dan pendapat ulama Shī'ah¹¹² sebagai sumber primer serta menolak pendapat sahabat dan tabi'in.¹¹³ Diketahui bahwa al-Ṭūsī dalam tafsir tersebut juga menampilkan riwayat dari jalur Aishah dan Abū Hurairah yang termasuk dalam jajaran sahabat nabi. Beliau juga mendukung penafsirannya dengan merujuk pada kitab-kitab hadis karangan imam Bukhārī dan Muslim, kitab fikih, sastra Arab, dan manuskrip kuno.

Selain itu, al-Ṭūsī juga menyampaikan dalam *muqaddimah*-nya

¹¹¹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...* 217-218.

¹¹² Pendapat para imam-imam Shī'ah diambil karena diyakini kebenarannya dan bersumber langsung dari nabi Muhammad, sehingga layak dijadikan hujjah dan statusnya adalah sunnah.

¹¹³ Ulama Shī'ah menganggap status sahabat adalah sama dengan kaum Muslim lainnya. Oleh karenanya, mereka menolak pendapat sahabat dan tabi'in kecuali didukung oleh hadis nabi.

bahwa penafsiran al-Qur'an tidak boleh dilakukan kecuali dengan *athar* nabi yang *ṣaḥīḥ* dan pendapat para imam. Beliau menegaskan tentang larangan menafsirkan al-Qur'an menggunakan akal. Pernyataan ini semakin menguatkan bahwa tafsir beliau tergolong pada tafsir *bi al-ma'thūr*.¹¹⁴

b. Metode Penafsiran

Metode adalah cara atau perangkat yang digunakan untuk melakukan sesuatu. Dalam konteks tafsir, metode berarti tata cara yang digunakan oleh mufasir dalam menyingkap makna ayat al-Qur'an. Sudah jamak dimafhumi bahwa metode tafsir terpecah menjadi empat bagian; a) metode *taḥlīlī*, b) metode *ijmā'ī* c) metode *maudū'ī*, dan d) metode *muqārān*.¹¹⁵ Adapun metode yang dipakai oleh al-Ṭūsī adalah metode *taḥlīlī* karena beliau menguraikan penafsirannya secara detail, mendalam, dan komprehensif dengan tujuh bagian pembahasan. Pada bagian pertama, beliau biasanya akan menampilkan ayat yang hendak ditafsirkan, kemudian dilanjutkan dengan ulasan seputar *qirā'āt*¹¹⁶, bahasa, *nuzūm*, *asbāb al-nuzūl*, *i'rāb*, dan ditutup dengan mengungkap

¹¹⁴ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld.1, 4.

¹¹⁵ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...* 118.

¹¹⁶ Penting diketahui bahwa *qirā'āt* yang diteima oleh kelompok Shī'ah hanya *qirā'āt* yang populer pada masa *ahl bait*. *Qirā'āt sab'ah* yang dinilai *mutawātirah* oleh kelompok Sunnī dianggap *qirā'āt ahād* sehingga tidak diterima kecuali *qirā'āt* 'Aṣim dari jalur Ḥafṣ. Lihat, Ahmad Musannif Alfi, "Qirā'at Shādhah dalam Tafsir Syi'ah: Studi Term Nikah Mut'ah dan Imam", *al-Itqan*, vol. 4, no. 2, 2018, 53-70.

makna ayatnya secara jelas.¹¹⁷

Sebagai salah satu contoh adalah saat beliau menafsirkan QS. al-Baqarah/02: 62.

ان الذين امنوا والذين هادوا والصابين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم

اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang sabi’in, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati”.

Pertama-tama, al-Ṭūsī menampilkan bunyi ayat ke-62 dari QS. al-Baqarah/02. Beliau kemudian menguraikan perbedaan *qirā’āt* di antara menghilangkan bunyi hamzah menjadi “*al-ṣābīna*”. Sedangkan ahli *qirā’āt* yang lain tetap memakainya. Selanjutnya, al-Ṭūsī mengupas aspek kebahasaan dari ayat tersebut. Salah satunya adalah kata *hādū* pada ayat di atas yang memiliki arti “bertaubat”. Beliau juga mengutip perkataan Ibn Juraj bahwa penamaan Yahudi bagi kelompok keturunan bani Israil disebabkan permohonan taubat mereka. Terdapat pula pendapat yang menyatakan bahwa kata Yahudi diambil dari nama putra sulung nabi Ya’kub yaitu “*Yahūdḥā*” yang dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab menjadi Yahūda. Beliau bahkan mengutip sebuah syi’ir

¹¹⁷ Adinnia, “al-Dakhil dalam Tafsir al-Tibyān..., 50-60. Bnadingkan dengan Bier Jannah, “Pandangan al-Ṭūsī terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam tafsir al-Tibyān”, *Skripsi--* Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010, 18.

Arab yang memuat akar kata “*hādā*” yang berarti kembali demi menguatkan argumentasinya.

Selain mengupas aspek kebahasaannya, al-Ṭūsī juga menguraikan makna yang terkandung dalam ayat di atas bahwa barang siapa yang beriman, meyakini adanya hari kebangkitan setelah kematian, mengerjakan kebajikan, dan ta’at kepada Allah, maka ia akan mendapat ganjaran atas perbuatannya tersebut. Setelah itu, beliau melanjutkan penafsiran dengan menilik ayat dari sisi *i’rāb* dan *sabab al-nuzūl*-nya. Menurut beliau, berdasarkan riwayat dari al-Sudī ayat ini turun dilatarbelakangi oleh sikap Salmān al-Fārisī yang menjadi Nasrani atas kekuasaan sahabat-sahabat Nasraninya sebelum pengutusan Muhammad menjadi nabi. Meskipun begitu, mereka juga mengabarkan Salmān bahwa kelak akan datang seorang utusan dan akan mengimaninya jika hari itu benar-benar datang.¹¹⁸

c. Corak Penafsiran

Adapun yang dimaksud dengan corak penafsiran di sini adalah variabel dominan yang menjadi titik singgung dari materi tafsir yang disampaikan,¹¹⁹ seperti aspek teologis (*kalāmī*), linguistik (*luḡhawī*), fikih, sufistik, sosial-kemasyarakatan (*al-ijtimā’ī*), dan yang sejenisnya. Imam al-Ṭabāṭabā’ī dalam karyanya yang berjudul *al-Qur’ān fī al-Islām* menggolongkan tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān* pada corak teologis

¹¹⁸ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 1, 280-286.

¹¹⁹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 253.

saat mengklasifikasikan para mufasir Shī'ah.¹²⁰ Hal ini dimungkinkan karena atensi besar yang dicurahkan oleh al-Ṭūsī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan sistem keyakinan ketuhanan dalam bangunan tafsirnya.¹²¹ Pengertian lebih jauh dari corak teologis di sini adalah memanfaatkan aktivitas penafsiran untuk melegitimasi ideologi dari aliran tertentu. Dalam konteks ini, al-Ṭūsī terbukti sering menggiring penafsirannya untuk membela sudut pandang kelompoknya sendiri.

Salah satu contoh adalah penafsiran QS. al-Māidah/05: 55-56.

انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم ركون ومن يتول

الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون

“55. Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, seraya tunduk (kepada Allah). 56. Dan barangsiapa menjadikan Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman sebagai penolongnya, maka sungguh, pengikut (agama) Allah itulah yang menang”.

Saat menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī secara panjang lebar menjelaskan tentang persoalan-persoalan tentang kepemimpinan dalam Islam. Beliau mengakomodasi pandangan ulama dari berbagai aliran baik dari kalangan Sunnī ataupun Shī'ah. Di akhir ulasan, beliau kemudian memberikan kritik terhadap pendapat ulama Sunnī sekaligus mengafirmasi pendapat yang paling benar dan bisa diterima adalah pendapat dari kelompoknya sendiri (Red. Shī'ah). Beliau meyakini

¹²⁰ Muḥammad Ḥusan al-Ṭabāṭabāī, *al-Qur'ān fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Zahrā' 1973), 61.

¹²¹ Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia...*, 267.

bahwa hak kepemimpinan Islam sebenarnya jatuh kepada para *ahl bait*. Merekalah yang berhak untuk meneruskan kepemimpinan Islam setelah wafatnya nabi Muhammad.¹²²

Kendati demikian, Ummi Adinnia dalam penelitiannya tentang tafsir ini menambahkan corak lain yang tidak kalah menonjol, yaitu dari aspek linguistik. Menurut Ummi, selain fokus membahas aspek teologisnya, al-Ṭūsī juga cukup kritis membedah makna lafal ayat baik dari kaca mata *qirā'āt*, *al-naḥw*, maupun *al-ṣarf*. Tidak jarang pula, beliau memasukkan syi'ir-syi'ir Arab dalam tafsirnya tersebut.¹²³

Sebagai satu contoh adalah penafsiran QS. al-Baqarah/02: 63:

واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتينكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون

“Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil janji kamu dan Kami angkat gunung (Sinai) di atasmu (seraya berfirman), “Pegang teguhlah apa yang telah Kami berikan kepadamu dan ingatlah apa yang ada di dalamnya, agar kamu bertakwa”.

Saat menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī mencurahkan perhatiannya pada makna per kata dari ayat tersebut. Bahkan pada bagian ini, beliau memang hanya mengulas makna ayat dari aspek kebahasaannya saja, serta mengenyampingkan pembahasan dari aspek yang lain. Hal ini dibuktikan dengan penafsiran kata *mīthāq* yang berarti perjanjian, kata *al-ṭur* yang memiliki arti gunung secara umum atau gunung tempat Allah menyelamatkan nabi Musa, kata *ātainākum* berarti pemberian kitab

¹²² Al-Ṭūsī, *al-Tibyān ff Tafsīr...*, jld. 3, 558-566.

¹²³ Adinnia, “al-Dakhil dalam Tafsir al-Tibyān..., 50-60, Jannah, “Pandangan al-Ṭūsī terhadap Ayat-Ayat Hukum..., 17-25.

Taurat, serta kata *quwwah* yang memiliki beberapa kemungkinan arti. Pendapat pertama dari Ibn Abbās, Qatādah, dan al-Sudī mengatakan term tersebut berarti kesungguhan dan keyakinan (*bi jidd wa yaqīn*). Pendapat kedua adalah dari Abū Alī yang memaknai term *quwwah* dengan kemampuan. Dalam artian, ummat Muslim harus menjalankan kandungan kitab Taurat sebaik mungkin agar mereka beruntung.¹²⁴

d. Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian tafsir menurut Islah Gusmian adalah rangkaian yang dipakai dalam sebuah tafsir. Islah membaginya menjadi dua poin. Satu, sistematika penyajian runtut yaitu model sistematika penyajian penulisan yang mengacu pada a) urutan surah yang terdapat dalam model mushaf al-Qur'an standar (*tartīb mushafī*), atau b) mengacu pada ayat berdasarkan urutan turunnya (*tartīb nuzūlī*). Dua, sistematika penyajian tematik yaitu struktur penulisan berdasarkan paparan tema tertentu, atau pada ayat, surah, dan juz tertentu.¹²⁵

Teknis penyajian tematik masih dipecah menjadi dua bagian, yaitu penulisan tematik klasik dan penulisan tematik modern. Penulisan tematik klasik yang dimaksud adalah sistematika penulisan tafsir yang mengkaji satu surah tertentu dengan topik yang dikandung surah tersebut. Sedangkan penyajian tematik modern adalah model penulisan tafsir dengan tema tertentu yang ditentukan sendiri oleh mufasir. Penyajian tematik modern ini terpecah lagi ke dalam dua bagian, yaitu

¹²⁴ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fi Tafṣīr...* jld.1, 286-287.

¹²⁵ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 130.

tematik singular (mengkaji satu tema pokok) dan tematik plural (mencakup banyak tema dalam satu tafsir).¹²⁶

Adapun sistematika penyajian tafsir yang digunakan oleh al-Ṭūsī dalam tafsirnya termasuk dalam kategori *tartīb mushāfi*. Hal ini dilandaskan pada model penyajian tafsirnya yang ditulis berdasarkan urutan surah dalam mushaf al-Qur'an standar. Beliau menafsirkan seluruh surat dalam al-Qur'an secara runtut mulai dari QS. al-Fātiḥah/01 hingga QS. al-Nāss/114.

C. Prinsip Penafsiran *al-Ṭūsī dalam al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*

Dalam aktivitas menafsirkan al-Qur'an, al-Ṭūsī memiliki beberapa prinsip penafsiran sebagai berikut.¹²⁷

a. Al-Qur'an memiliki makna zahir dan batin.

Ulama Shī'ah meyakini bahwa ummat Muslim hanya bisa mengungkap makna zahir ayat saja, sedangkan makna batinnya hanya bisa diungkap oleh seorang elite spiritual (*khawwādh*). Terkait makna al-Qur'an ini, al-Ṭūsī secara lebih lanjut menjelaskan bahwa terdapat beberapa ayat yang maknanya hanya diketahui oleh Allah semata, seperti

¹²⁶ Ibid., 131.

¹²⁷ Jannah, "Pandangan al-Ṭūsī terhadap Ayat-Ayat Hukum...", 17-25. Selain empat poin di atas, dalam tafsirnya al-Ṭūsī juga nampak ingin menekankan kekhalfahan Afi ibn Abi Ṭālib sebagai kekhalfahan pertama setelah Rasulullah. Kecuali itu, beliau juga hendak melegitimasi bahwa 12 imam Shī'ah termasuk orang yang suci dan terjaga dari kesalahan karena mengikuti sabda nabi secara tulus dan utuh.

makna QS. al-A'rāf/07: 186,¹²⁸ ayat yang makna zahirnya sesuai dengan makna batinnya seperti bunyi QS. al-An'ām/06: 151,¹²⁹ serta ayat *mujmal* yang secara zahir tidak menunjukkan *tafsīl*-nya secara jelas seperti QS. al-Baqarah/02: 43.¹³⁰ Selain itu, -menurut al-Ṭūsī- terdapat pula lafal ayat yang mengandung kemungkinan dua makna atau lebih. Menyikapi lafal yang memiliki makna ganda tersebut, al-Ṭūsī menghimbau agar pembaca tidak mengedepankan salah satu makna dari kemungkinan mana yang lain kecuali ada dalil dari nabi atau imam *ma'sūm* yang mendukungnya.¹³¹

b. Hakikat ayat *muhkamāt* dan *mutashābihāt*

Ayat *muhkamāt* adalah ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang memiliki petunjuk jelas, tegas, dan tidak rancu sehingga wajib diimani dan diamalkan. Sebaliknya, makna zahir dari ayat *mutashābihāt* bukanlah maksud sebenarnya yang hendak disampaikan Allah, statusnya wajib diimani namun tidak perlu diamalkan. Untuk mengetahui makna dari ayat tersebut maka harus merujuk pada ayat *muhkamāt* yang berhubungan dengannya.

¹²⁸ “Barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah, maka tidak ada yang mampu memberi petunjuk. Allah membiarkannya terombang-ambing dalam kesesatan”.

¹²⁹ “Katakanlah (Muhammad), “Marilah aku bacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu. Jangan mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuat baik kepada ibu bapak, janganlah membunuh anak-anakmu karena miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; janganlah kamu mendekati perbuatan yang keji, baik yang terlihat ataupun yang tersembunyi, janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu mengerti”.

¹³⁰ “Dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang yang rukuk”.

¹³¹ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 1, 5-6. Lihat juga, Adinnia, “al-Dakhil dalam Tafsir al-Tibyān..., 50-60.

c. Takwil yang hakiki dalam al-Qur'an

Seluruh ayat dalam al-Qur'an memiliki takwilnya masing-masing. Takwil yang dimaksud bukan sekadar pengertian kata-kata secara harfiah, melainkan berkaitan dengan kebenaran dan kenyataan tertentu di luar batas kemampuan manusia. Adapun takwil ayat ini -menurut al-Ṭūsī- hanya bisa diketahui oleh Allah dan bisa dijangkau oleh nabi Muhammad dan orang-orang suci saja seperti para imam-imam Shī'ah.

d. Naskh dan *mansūkh*

Terkait ayat naskh dan *mansūkh*, al-Ṭūsī membaginya menjadi tiga bagian.¹³² Satu, ayat yang hukumnya di-naskh tanpa lafalnya, seperti QS. Baqarah/02: 240.¹³³ Dua, ayat yang lafalnya di-naskh namun hukumnya tetap berlaku, seperti ayat-ayat rajam. Tiga, ayat dan hukumnya telah di-naskh, seperti QS. al-Qaṣaṣ/28: 12.¹³⁴

D. *Al-Dakhīl* dalam *al-Tibyān fi Tafṣīr al-Qur'ān*

Sebuah produk tafsir erat kaitannya dengan *al-dakhīl*. Sebagaimana telah jamak dimafhumi bahwa, para mufasir kerap menyelipkan unsur *al-dakhīl* demi menopang penafsiran ayatnya. Meskipun juga penting digarisbawahi bahwa *al-*

¹³² Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fi Tafṣīr...*, jld. 1, 558-566.

¹³³ “Dan orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri, hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah). Tetapi jika mereka keluar (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (mengenai apa) yang mereka lakukan terhadap diri mereka sendiri dalam hal-hal yang baik. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana”.

¹³⁴ “Dan Kami cegah dia (Musa) menyusui kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui(nya) sebelum itu; maka berkatalah dia (saudaranya Musa), “Maukah aku tunjukkan kepadamu, keluarga yang akan memeliharanya untukmu dan mereka dapat berlaku baik padanya?”.

dakhīl tidak selalu tertolak. Adakalanya ia diterima jika sesuai dengan kandungan al-Qur'an dan hadis nabi, adakalanya pula *maskūt 'anhu* (tidak diterima dan ditolak) jika tidak ada pendapat yang mendukung atau menolaknya.¹³⁵

Tidak dapat dinafikan bahwa dalam penafsiran al-Ṭūsī juga terdapat unsur *al-dakhīl* di dalamnya. Sebagai salah satu contoh adalah penafsiran beliau pada QS. al-Nisā'/04: 59.

ياايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله
والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تأويلا

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.

Ayat ini merupakan perintah Allah untuk menaati-Nya, rasul, beserta para *ulū al-amr*. Adapun yang dimaksud dengan *ulū al-amr* dalam ayat ini, al-Ṭūsī memaparkan dua takwil dari para mufasir. Pendapat pertama diriwayatkan oleh Ibn Abbās, Maimūn ibn Mahrān, al-Sudī, dan al-Jubbāi dan al-Ṭabarī, Abu Hurairah pernah berkata: *sesungguhnya ulū al-amr* berarti para pemimpin. Pendapat kedua dalam riwayat Ibn Abbās yang lain, Mujāhid, al-Ḥasan, Aṭā', dan Abū al-‘Āliyah, Jābir ibn Abdullāh berkata: *sesungguhnya ulū al-amr* berarti para ulama.

¹³⁵ Mazlan Ibrahim, Ahmad Kamel Mohamad, “Israiliyyat dalam Kitab Tafsir Anwar Baidhawi”, *Islāmiyyāt*, vol. 26, no. 2, 2004, 23-27.

Setelah menampilkan dua takwil di atas, di akhir pernyataannya al-Ṭūsī juga menyebut riwayat dari Abū Ja'far -yang disebutnya sebagai *aṣḥābunā*- dan Abū Abdullāh bahwa maksud *ulū al-amr* yang benar adalah para imam. Oleh karena itu, maka menjadi wajib hukumnya patuh terhadap mereka, sebagaimana patuh terhadap Allah dan Rasul. Menurut Abū Ja'far, tidak ada seorang pun yang wajib dipatuhi kecuali kepada orang-orang yang *ma'sūm* saja, bukan kepada pemimpin atau ulama seperti yang ditakwilkan dalam dua pendapat di atas.¹³⁶

Ditinjau dari aspek matan, penafsiran al-Ṭūsī yang menonjolkan pendapat Abū Ja'far menunjukkan adanya pengaruh ideologi Shi'ah yang mengutamakan keluarga Aī ibn Abī Ṭālib beserta keturunannya. Dengan begitu, maka penulis mengategorikan penafsiran beliau dalam ayat ini pada *al-dakhīl* yang tertolak sebab tendensinya terhadap aliran yang dianut.

Sebagai contoh lain adalah penafsiran beliau pada QS. al-An'am/06: 165.

وهو الذي جعلكم خلف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجت ليلوكم في ما اتكم ان ربك سريع

العقاب وانه لغفور رحيم

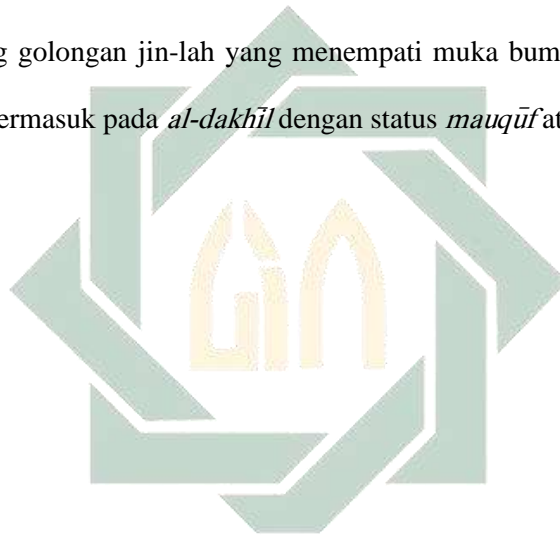
“Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain, untuk mengujimu atas (karunia) yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang”.

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah menjadikan manusia di muka bumi sebagai *khalifah*. Setiap masa pasti memiliki pemimpin, apabila pemimpin tersebut telah selesai masanya, maka akan digantikan oleh pemimpin baru. Al-

¹³⁶ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fi Tafṣīr...*, jld. 3, 236.

Ṭūsī mengutip pendapat suatu kaum yang tidak teridentifikasi secara jelas sumbernya bahwa sebelum adanya manusia, Allah menunjuk golongan jin sebagai *khālifāh* di muka bumi. Sayangnya, al-Ṭūsī tidak memberikan komentar apapun terhadap pendapat ini.¹³⁷

Ditinjau dari aspek matan, maksud dari pendapat dari suatu kaum di atas adalah “*penguasa di muka bumi*”. Hal ini dikarenakan sebelum diciptakannya manusia, memang golongan jin-lah yang menempati muka bumi. Oleh karena itu, pendapat ini termasuk pada *al-dakhīl* dengan status *mauqūf* atau abstain.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹³⁷ Ibid., 338.

BAB IV
IMPLIKASI QIRĀ'ĀT SHĀHDHĀH TERHADAP ISTINBAT HUKUM
AYAT-AYAT MUNAKAĤĀT QS. AL-NISĀ'/04 DALAM AL-TIBYĀN FI
TAFSIR AL-QURĀN

A. Intensitas Penggunaan Qirā'āt Shāhdhah dalam al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān

Di kalangan Sunni, qirā'āt al-Qur'an dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu *mutawātirah*, *mashhūr*, dan *shāhdhah*. Qirā'āt *mutawātirah* disandarkan pada tujuh imam qirā'āt yang telah teruji ke-ṣāḥih-an serta kebersambungannya pada Rasulullah.¹³⁸ Qirā'āt *mashhūr* disandarkan tiga imam qirā'āt lain yang oleh sebagian ulama disebut sebagai qirā'āt *al-'ashrah*.¹³⁹ Sedangkan qirā'āt *shāhdhah* adalah jenis qirā'āt yang tidak memenuhi salah satu syarat qirā'āt *mutawātirah*, baik dari aspek sanad, kaidah kebahasaan, maupun dengan standar penulisan rasm Uthmānī.¹⁴⁰

Sayangnya, aliran Shī'ah tidak melakukan klasifikasi qirā'āt, sehingga tidak ada pengelompokan qirā'āt yang termasuk *mutawātirah*, *mashhūr*, atau *shāhdhah*.¹⁴¹ Mereka juga tidak mengklaim qirā'āt *sab'ah* sebagai qirā'āt *mutawātirah*. Secara umum, terkait qirā'āt ini para ulama Shī'ah terbagi menjadi tiga kelompok. Satu, kelompok yang hanya menerima qirā'āt yang populer di kalangan *ahl al-bait*. Dua, kelompok yang menolak semua periwayatan qirā'āt

¹³⁸ Adapun tujuh imam tersebut adalah Nāfi' al-Madanī, al-Kisāi, Ibn Kathīr, 'Aṣim, Ḥamzah, Ibn 'Āmir, dan Abū 'Amr. Lihat, Khārūf, *al-Muyassar...*, x.

¹³⁹ Adapun para imam qirā'āt *al-'ashrah* adalah tujuh imam qirā'āt *mutawātirah* ditambah dengan tiga tokoh imam qirā'āt lain, yaitu Abū Ja'far Yazīd ibn al-Qa'qa', Ya'qūb al-Ḥādrāmī, dan Khalaf ibn Hishām al-Bazzār. Lihat, Khārūf, *al-Muyassar...*, xi.

¹⁴⁰ Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syādzdzah...*, 51-52.

¹⁴¹ Alfi, "Qirā'at Shāhdhah dalam Tafsir Syi'ah...", 53-70.

kecuali dari jalur imam ‘Āsim.¹⁴² Tiga, kelompok yang memperbolehkan memilih (*ikhtiyārī*) versi *qirā’āt* yang dianggap unggul. Di antara tokoh ulama yang termasuk pada kelompok terakhir ini adalah imam Abū Ja’far al-Ṭūsī.¹⁴³

Berkaitan dengan pengelompokan di atas, maka dapat dipahami bahwa al-Ṭūsī cukup objektif dalam menyikapi perbedaan *qirā’āt* yang terjadi di antara para ulama. Beliau tidak segan untuk mengakui riwayat dari para imam *qirā’āt sab’ah* apabila memang dianggap *ṣarīḥ*. Begitupun sebaliknya, beliau sangat mungkin untuk menerima *qirā’āt* yang dinilai *shādhah* oleh kelompok Sunni jika dalilnya kuat serta dapat dipertanggungjawabkan.¹⁴⁴ Selain itu, beliau juga tidak terlalu tendensius dengan selalu menggiring *qirā’āt* pada kepentingan mazhabnya.

Jika menemukan perbedaan bacaan al-Qur’an, al-Ṭūsī -dalam tafsirnya- biasanya menyikapi dengan empat cara sebagai berikut:

- a. Menampilkan semua versi bacaan dari para imam *qirā’āt*, kemudian men-*tarjīḥ* bacaan yang paling kuat.
- b. Menampilkan semua versi bacaan dari para imam *qirā’āt*, kemudian membiarkannya. Dalam artian, al-Ṭūsī bersikap abstain terhadap versi *qirā’āt*

¹⁴² Imam ‘Āsim merupakan salah satu imam *qirā’āt* asal Kufah yang teruji ke-*ṣaḥīḥ*-an riwayatnya. Diketahui bahwa jalur sanad beliau bersambung hingga ke sahabat Afi ibn Abī Ṭālib. Inilah alasan mengapa *qirā’āt* menjadi *qirā’āt* yang paling banyak dipakai di berbagai aliran, termasuk Shī’ah.

¹⁴³ Alfi, “Qirā’at Shādhah dalam Tafsir Syi’ah...”, 53-70.

¹⁴⁴ Untuk lebih memudahkan proses analisis, untuk selanjutnya penulis akan menggunakan istilah *qirā’āt shādhah* -sebagaimana dalam istilah ulama Sunni- pada bacaan-bacaan yang menyalahi kaidah bahasa Arab, tidak sesuai dengan rasm Uthmānī, atau ketersambungan sanad yang tidak sampai pada tingkat *mutawātirah*.

yang ada. Hal ini beliau lakukan pada bacaan-bacaan yang berbeda dalam aspek kebahasaan saja dan tidak mempengaruhi terhadap penafsiran ayatnya.

- c. Menampilkan semua versi bacaan dari para imam *qirā'āt*, kemudian mengompromikannya perbedaan-perbedaan tersebut.
- d. Menampilkan bacaan yang *shād*, kemudian memberikan klarifikasi terhadap status bacaan tersebut.

Sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya bahwa *qirā'āt* merupakan salah satu variabel dalam uraian penafsiran ayat al-Ṭūsī. Pembahasan *qirā'āt* biasanya terletak paling awal setelah penyebutan ayat yang hendak ditafsirkan. Hanya saja, hemat penulis, beliau tidak terlalu masif mencantumkan *qirā'āt* -termasuk *qirā'āt shādhah*- dalam setiap penafsiran ayatnya. Banyak ditemukan penafsiran yang langsung melompat pada variabel lain, seperti *al-lughah wa al-i'rāb* maupun maksud ayatnya. Hal ini dikarenakan al-Ṭūsī menempatkan *qirā'āt* hanya sebagai penguat argumentasi penafsirannya yang menggunakan pendekatan linguistik.

Di antara contoh *qirā'āt shādhah* dalam penafsiran beliau terletak pada ayat ibadah QS. al-Nisā'/04: 101:

وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتكم الذين كفروا إن

الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا

“Dan apabila kamu bepergian di bumi, maka tidaklah berdosa kamu mengkasar salat, jika kamu takut diserang orang kafir. Sesungguhnya orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu”.

Saat menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī menukil riwayat Ubay yang membaca ayat tersebut dengan redaksi (فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان يفتنكم الذين كفروا). Dalam ayat ini, Ubay membuang kalimat *in khiftum* serta mengira-ngira makna *lā nāfī* pada lafal *an yaftinakum* sehingga maksud ayatnya menjadi “*maka apabila kamu bepergian di bumi, maka tidaklah berdosa kamu meng-qaṣar shalat agar kamu tidak diserang orang kafir*”. Perbedaan *qirā’āt* Ubay ini berimplikasi pada istinbat hukum yang cukup berbeda dengan penetapan hukum ulama lain yang mensyaratkan faktor bepergian dan rasa takut pada bolehnya meng-qaṣar shalat. Sedangkan *qirā’āt* Ubay ini membolehkan shalat *qaṣar* karena faktor bepergian saja.¹⁴⁵ *qirā’āt* Ubay jelas tidak sesuai dengan rasm Uthmānī sehingga termasuk pada *qirā’āt shādhdhah*.

Contoh *qirā’āt shādhdhah* lain adalah pada ayat ibadah tentang shalat Jum’at dalam QS. al-Jumu’ah/: 09

يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila telah diseru untuk melaksanakan salat pada hari Jum’at, maka segeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui”.

Saat menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī mengutip riwayat dari Ibn Mas’ūd yang mengganti kata *fas’au* menjadi *famḍū* berarti *berangkatlah kamu untuk mengingat Allah* sehingga membentuk kalimat (اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فامضوا)

¹⁴⁵ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fi Tafṣīr...*, jld. 3, 307-308.

الله).¹⁴⁶ Sebagaimana contoh sebelumnya, *qirā'āt* versi Ibn Mas'ūd ini masuk pada kategori *qirā'āt shādhah* karena tidak sesuai dengan rasm Uthmānī.

Contoh lain dari *qirā'āt shādhah* terletak pada penafsiran beliau tentang ayat-ayat kisah. Salah satunya adalah terkait kisah nabi Musa dan bani Israil yang termaktub dalam QS. al-Baqarah/02: 70:

قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشبه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون

“Mereka berkata, “Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menjelaskan kepada kami tentang (sapi betina) itu. (Karena) sesungguhnya sapi itu belum jelas bagi kami, dan jika Allah menghendaki, niscaya kami mendapat petunjuk.”

Menurut al-Ṭūsī, semua imam *qirā'āt* bersepakat membaca kata *tashābaha* dengan *shīn* yang ringan (*takhfif*). Di sisi lain, imam al-Ḥasan memilih untuk men-*tathqīl* sehingga membacanya dengan versi *tashābbaha*. Berbeda dari kedua bacaan tersebut, al-A'mash justru membaca ayat tersebut dengan redaksi *inna al-baqara mutashābihun* sebagaimana redaksi dalam mushaf Ibn Mas'ūd.¹⁴⁷ *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh al-A'mash ini tergolong pada *qirā'āt shādhah* karena membedakan standar penulisan rasm Uthmānī.

B. *Qira'at Sha'dhadhah* pada Ayat-Ayat *Muna'kah* > QS. al-Nisa' /04 dalam *al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*

Berdasarkan hasil penelusuran penulis, ditemukan kurang lebih delapan tema dalam QS. al-Nisā'/04 yang berkaitan dengan pernikahan. Satu, ayat

¹⁴⁶ Ibid., jld. 10, 08.

¹⁴⁷ Ibid., jld. 1, 298.

tentang poligami yang tertuang dalam bunyi QS. al-Nisā'/04: 03.¹⁴⁸ Dua, ayat tentang hak suami istri dalam QS. al-Nisā'/04: 19.¹⁴⁹ Tiga, ayat yang membahas tentang mas kawin (*mahar*) termaktub dalam QS. al-Nisā'/04: 04¹⁵⁰ dan 20-25.¹⁵¹

¹⁴⁸ “Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim”.

¹⁴⁹ “Wahai orang-orang beriman! Tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka menurut cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak padanya.

¹⁵⁰ “Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati”.

¹⁵¹ “20. Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali sedikit pun darinya. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata? 21. Dan bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal kamu telah bergaul satu sama lain (sebagai suami-istri). Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) dari kamu. 22. Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan yang telah dinikahi oleh ayahmu, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau. Sungguh, perbuatan itu sangat keji dan dibenci (oleh Allah) dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh). 23. Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara ayahmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak perempuan dari istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu (menikahinya), (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan (diharamkan) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. 24. Dan (diharamkan juga kamu menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya perempuan (tawanan perang) yang kamu miliki sebagai ketetapan Allah atas kamu. Dan dihalalkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu jika kamu berusaha dengan hartamu untuk menikahinya bukan untuk berzina. Maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah maskawinnya kepada mereka sebagai suatu kewajiban. Tetapi tidak mengapa jika ternyata di antara kamu telah saling merelakannya, setelah ditetapkan. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana. 25. Dan barangsiapa di antara kamu tidak mempunyai biaya untuk menikahi perempuan merdeka yang beriman, maka (dihalalkan menikahi perempuan) yang beriman dari hamba sahaya

Empat, ayat tentang hak waris dalam QS. al-Nisā'/04: 11-12.¹⁵² Lima, ayat tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi (*muḥarramāt*) dalam QS. al-Nisā'/04: 23-24. Enam, ayat *shiqāq*¹⁵³ yang dijelaskan dalam QS. al-Nisā'/04:

yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu. Sebagian dari kamu adalah dari sebagian yang lain (sama-sama keturunan Adam-Hawa), karena itu nikahilah mereka dengan izin tuannya dan berilah mereka maskawin yang pantas, karena mereka adalah perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) perempuan yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya. Apabila mereka telah berumah tangga (bersuami), tetapi melakukan perbuatan keji (zina), maka (hukuman) bagi mereka setengah dari apa (hukuman) perempuan-perempuan merdeka (yang tidak bersuami). (Kebolehan menikahi hamba sahaya) itu, adalah bagi orang-orang yang takut terhadap kesulitan dalam menjaga diri (dari perbuatan zina). Tetapi jika kamu bersabar, itu lebih baik bagimu. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”.

¹⁵² “11. Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan. Dan jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Dan untuk kedua ibu-bapak, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana. 12. Dan bagianmu (suami-suami) adalah seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istrimu) itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) utangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan (setelah dipenuhi) wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) utang-utangmu. Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun”.

¹⁵³ *Shiqāq* adalah perseteruan antara suami dan istri bisa yang dilatarbelakangi oleh banyak faktor. Di antaranya, menghina kehormatan pasangan, melakukan tindak KDRT, suami menelantarkan istri, atau istri tidak menjalankan kewajibannya terhadap suami.

34-35.¹⁵⁴ Tujuh, ayat relasi suami istri -termasuk persoalan *nushūz*- dalam QS. al-Nisā'/04: 34 dan 128.¹⁵⁵ Delapan, ayat seputar perceraian (*ṭalāq*) yang terkandung dalam bunyi QS. al-Nisā'/04: 130.¹⁵⁶

Dari delapan tema di atas, al-Ṭūsī tidak secara keseluruhan mencantumkan uraian *qirā'āt* dalam penafsirannya. Diketahui bahwa hanya ada lima tema yang memuat pembahasan tentang *qirā'āt*, yaitu ayat tentang hak suami istri, perempuan-perempuan yang haram dinikahi, mahar, hak waris, dan relasi suami istri. Kendati demikian, setelah ditelisik lebih jauh, tidak semua bacaan termasuk *qirā'āt shādhah*, melainkan *qirā'āt mutawātirah* yaitu tema tentang mas kawin (pada ayat 20-25), ayat *nushūz*, dan ayat waris.

Misalnya adalah penggalan kalimat *faidhā uḥsinna* dalam QS. al-Nisā'/04: 25. Para imam *qirā'āt* di Kufah kecuali imam Ḥafṣ membaca kata tersebut dengan ṣād kasrah menjadi *uḥsinna*, sementara imam yang lain

¹⁵⁴ “34. Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar. 35. Dan jika kamu khawatir terjadi persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya (juru damai itu) bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-istri itu. Sungguh, Allah Mahateliti, Maha Mengenal”.

¹⁵⁵ “Dan jika seorang perempuan khawatir suaminya akan nusyuz atau bersikap tidak acuh, maka keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu memperbaiki (pergaulan dengan istrimu) dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap acuh tak acuh), maka sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan”.

¹⁵⁶ “Dan jika keduanya bercerai, maka Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masing dari karunia-Nya. Dan Allah Mahaluas (karunia-Nya), Mahabijaksana”.

membacanya dengan *aḥṣanna*. Al-Ṭūsī menambahkan keterangan bahwa jika kata tersebut dibaca dengan *ṣād kasrah* -menurut Ibn Abbās, Sa'īd ibn Jubair, Mujāhid, dan Qatādah- berarti menikah. Sedangkan apabila dibaca dengan *ṣād fathah* berarti masuk Islam. Menanggapi dua pandangan ini, imam al-Ḥasan menyebut bahwa meskipun berbeda makna, akan tetapi keduanya bisa diterima. Hal tersebut berangkat dari sebuah alasan logis bahwa ketika suami menikahi (perempuan) berarti Islam juga menikahinya.¹⁵⁷

Contoh lain terdapat pada *an yuṣliḥā* dalam QS. al-Nisā'/04: 128. Para imam Kufah sepakat membacanya dengan *an yuṣliḥā*, sedangkan para imam yang lain membacanya dengan *an yaṣṣālahā* berarti *yataṣaliḥā* berarti saling saling berdamai atau saling bersepakat.¹⁵⁸ Contoh-contoh variasi bacaan pada tiga ayat di atas termasuk pada kategori *qirā'āt mutawātirah* karena diriwayatkan oleh para imam *qirā'āt sab'ah* yang teruji ke-ṣāḥih-annya. Klaim *mutawātirah* ini juga dikuatkan oleh keterangan imam Muḥammad Fahd Khārūf dalam karyanya *al-Muyassar*.¹⁵⁹

Setelah mengupas penafsiran ayat-ayat *munākahāt* dari aspek *qirā'āt mutawātirah*, berikut akan dipaparkan penafsiran ayat al-Ṭūsī yang memuat *qirā'āt shādhah*.

1. *Qirā'āt Shādhah* yang Berpengaruh terhadap *Istinbāt* Hukum

Adapun tema ayat yang mengandung *qirā'āt shādhah* dalam tafsir

¹⁵⁷ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr...*, jld. 3, 168.

¹⁵⁸ Ibid., jld. 3, 349.

¹⁵⁹ Khārūf, *al-Muyassar...*, 82,84, dan 99.

al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur’ān terdapat dalam QS. al-Nisā’/04: 24 yang menjelaskan tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi.

والمحصنت من النساء الا ما ملكت ايمانكم كتب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا

باموالكم محصنين غير مسفحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم

فيما تراضيتن به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما

“Dan (diharamkan juga kamu menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya perempuan (tawanan perang) yang kamu miliki sebagai ketetapan Allah atas kamu. Dan dihalalkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu jika kamu berusaha dengan hartamu untuk menikahnya bukan untuk berzina. Maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah maskawinnya kepada mereka sebagai suatu kewajiban. Tetapi tidak mengapa jika ternyata di antara kamu telah saling merelakannya, setelah ditetapkan. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana”.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa penafsiran ayat al-Ṭūsī identik dengan enam pembahasan di antaranya adalah uraian seputar *qirā’āt*. Saat menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī mengutip riwayat imam al-Kisāi yang membaca kata *al-muḥṣanāt* dalam al-Qur’an dengan *ṣād* berharkat *fathah*. Akan tetapi, khusus ayat ini beliau mem-*fathah*-kannya menjadi *wa al-muḥṣanāt min al-nisā’*.¹⁶⁰

Bentuk *qirā’āt* yang lain terdapat dalam penggalan kata (واحل لكم من)

(وراء ذلكم). Penduduk Kufah kecuali Abū Bakar dan Abū Ja’far membaca

dengan kata *uḥilla* -yang menurut al-Ṭūsī- merujuk pada kata *ḥurrimat* pada

¹⁶⁰ Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafṣīr...*, jld. 3, 162.

ayat sebelumnya yang juga sama-sama berbentuk verba pasif. Sedangkan para imam *qirā'āt* yang lain membacanya dengan *aḥalla* -yang menurut al-Ṭūsī- merujuk pada kata penggalan kata sebelumnya, yaitu *kitāballāhi 'alaikum*.¹⁶¹

Perbedaan *qirā'āt* pada dua kata di atas memang tidak termasuk dalam kategori *qirā'āt shādhdhah* karena memenuhi syarat bacaan *mutawātirah*. Misalnya bacaan *uḥilla* yang juga disepakati oleh imam Hafṣ, Ḥamzah, al-Kisāi, Abū Ja'far, al-Ḥasan, dan al-Muṭṭawwi'ī, serta bacaan *aḥalla* yang disepakati oleh imam *qirā'āt* yang lain. Akan tetapi, hal yang menarik kemudian adalah bahwa beliau menyampaikan perbedaan *qirā'āt* pada penggalan kata yang lain dalam surat ini yang beliau jadikan sebagai dalil dalam menetapkan hukum nikah *mut'ah*. Uraian ini tidak beliau cantumkan di pembahasan *qirā'āt*, melainkan pada pembahasan bahasa dan *i'rāb*.

Pada bagian tersebut, al-Ṭūsī pertama-tama menjelaskan bahwa kalimat (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) oleh al-Ḥasan dimaknai dengan “menikah”. Beliau juga menambahkan pendapat dari Ibn Abbās dan al-Sufī bahwa redaksi tersebut berarti nikah *mut'ah* sampai tenggat waktu yang ditentukan. Al-Ṭūsī mengafirmasi bahwa pendapat ini dianut oleh mazhabnya karena term *istimtā'* dalam ayat tersebut mutlak dipakai dalam akad yang memiliki tenggat waktu saja.

Selanjutnya beliau menampilkan *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ūd, Ibn Abbās, Ubay ibn Ka'ab, dan Sa'īd ibn Jubair yang membaca

¹⁶¹ Ibid., jld. 3, 165.

penggalan ayat tersebut dengan (فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى). Al-Ṭūsī sekali lagi mengafirmasi bahwa pendapat ini adalah pendapat paling kuat dibandingkan pendapat yang lain. Dalam perspektif beliau, jikalau yang dimaksud dalam redaksi tersebut adalah akad nikah yang bersifat konstan, tentu saja semua mahar wajib diserahkan saat akad. Terlebih, term *ujūr* yang terletak pada kalimat setelahnya semakin memperkuat pendapat beliau, karena term tersebut hanya berlaku pada akad yang temporal saja.

Beliau juga menyampaikan bahwa *khavar* yang memuat larangan nikah *mut'ah* termasuk kategori *khavar aḥād* yang masih diperselisihkan redaksinya. Sebagian riwayat menyebut larangan tersebut berlaku pada tahun terjadinya perang Khaibar, sementara sebagian yang lain mengklaim berlaku sejak tahun Fath Makkah. Larangan ini -menurut al-Ṭūsī- semakin dilemahkan dengan pernyataan Umar ibn al-Khaṭṭāb, “*mut'atāni kānatā 'alā 'ahdi rasūlillāh, wa anā anḥā 'anhumā wa u'āqibu 'alaihā (nikah mut'ah terjad dua kali pada masa Rasulullah, dan saya sekarang melarangnya dan akan menghukum siapa saja yang melakukannya)*”. Pernyataan ini menunjukkan bahwa larangan nikah *mut'ah* murni atas inisiatif Umar, bukan bersumber langsung dari Rasulullah sehingga tidak bisa dijadikan *ḥujjah*.¹⁶² Kesimpulannya, penambahan kalimat *ilā ajalīn musammā* oleh al-Ṭūsī dalam ayat ini termasuk pada kategori *qirā'āt shādhḍah* karena menyalahi penulisan rasm Uthmānī.

¹⁶² Ibid., jld. 3, 166.

Apabila ditinjau dari susunan redaksinya, -menurut al-Rāzī- penggalan ayat *famastamta'tum bihī minhunna fa ātūhunna ujūrahunna farīdah* terdapat dua pendapat. Pendapat pertama menyatakan bahwa maksud ayat tersebut adalah *apa yang membuat kamu bersenang-senang dengan pernikahanmu, baik jimak maupun akad dengan istri-istrimu, maka berikanlah mereka upah*. Kata “*mā*” dalam penggalan tersebut tidak menjadi *marji'* bagi *ḍamīr-ḍamīr* setelahnya.

Pendapat kedua mengemukakan bahwa kata “*mā*” dalam kalimat “*mā warāa dhālikum*” berarti perempuan, sehingga kata *minhunna* pada kalimat setelahnya berfungsi untuk *tab'īd* (menjelaskan sebagian). Sedangkan *ḍamīr* pada kata “*bihī*” merujuk pada kata “*mā*” dalam *famastamta'tum*. Oleh karenanya, maka pemahaman ayatnya menjadi “*dan halal bagimu istri-istrimu, maka jika kamu bersenang-senang dengan sebagian mereka, maka wajib bagimu memberikan upah mereka*”.¹⁶³

2. *Qirā'āt Shādhdhah* yang Tidak Berpengaruh terhadap *Istinbāt* Hukum

Di antara ayat-ayat *munākahāt* QS. al-Nisā'/04 dalam tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* yang mencantumkan *qirā'āt shādhdhah* akan tetapi tidak berimplikasi terhadap *istinbāt* hukum adalah QS. al-Nisā'/04: 04 sebagaimana penjelasan berikut.

واتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا

“Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati,

¹⁶³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jld 10 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981), 50.

maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati”.

Ayat ini berkaitan dengan kewajiban membayar mas kawin kepada istri yang telah dinikahi. Saat menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī tidak menyertakan pembahasan khusus *qirā’āt*. Setelah menyebut ayat, beliau langsung melompat pada pembahasan seputar *asbāb al-nuzūl*, makna ayat, aspek kebahasaan, dan *i’rāb*-nya. Dalam ulasan tentang makna ayat inilah, beliau menampilkan dua macam *qirā’āt* terkait kata *ṣaduqātihinna*. Al-Ṭūsī mengemukakan bahwa ada sebagian kelompok yang membaca kata tersebut dengan *ḍammah*-nya *ṣād* dan *fathah*-nya *dāl* menjadi *ṣadaqātihinna*. Hal ini didasarkan pada alasan bahwa kata *ṣadaqāt* adalah bentuk jamak dari kata *ṣuḍqah* yang perubahan bentuk katanya sama dengan kata *ghurfah-ghurfāt*. Bacaan seperti ini menurut al-Ṭūsī boleh-boleh saja, karena imam al-Zajjāj juga membacanya demikian.¹⁶⁴

Menurut penulis, bacaan ini termasuk pada *qirā’āt shāhdhah* karena tidak memenuhi syarat *qirā’āt mutawātirah*. Selain menyalahi standar penulisan rasm Uthmānī, bacaan tersebut juga tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab karena mas kawin berasal dari kata *ṣadaqa-yaṣduqu-ṣaduqatan*.

Adapun ayat lain yang memuat *qirā’āt shāhdhah* adalah bunyi QS. al-Nisā’/04: 19. Saat membahas *i’rāb*, al-Ṭūsī mengemukakan bahwa penggalan kata *wa lā ta’ḍulūhunna* bisa menempati kedudukan *i’rāb jazm* yang berisi larangan (*al-nahy*) dan bisa menempati *i’rāb naṣab* sebab ikut pada kata *an tarishū* dalam penggalan kalimat sebelumnya yaitu *wa lā yaḥillu*

¹⁶⁴ Ibid., jld. 3, 109.

lakum an tarithū al-nisāa karhan wa lā ta'ḍulūhunna. Abdullāh bahkan membaca penggalan ayat tersebut dengan *lā an ta'ḍulūhunna* untuk mempertegas *i'rāb naṣab*-nya.¹⁶⁵ Bacaan yang diriwayatkan oleh Abdullāh ini jelas masuk pada kategori *qirā'āt shāhdhah* karena tidak memiliki sanad yang bersambung serta tidak sesuai dengan rasm Uthmānī.

Selain dua contoh di atas, contoh ayat lain yang memuat *qirā'āt shāhdhah* adalah ayat tentang relasi suami istri yang terdapat dalam QS. al-Nisā'/04: 34.

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فالصلحت
 قنتت حفظت للغيب بما حفظ الله والتي تخافون نشوزهن فعضوهن واهجروهن في المضاجع
 واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا

“Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar”.

Saat menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī menukil pendapat Abū Ja'far al-Madanī yang membaca kalimat (بما حفظ الله) dengan *ha' fathah i'rāb naṣab* menjadi *maf'ūl bih*. Hanya saja, beliau kemudian mengklaim bahwa bacaan

¹⁶⁵ Ibid., jld. 3, 150-151.

tersebut *da'if* karena membuang *fā'il* atau subjek kalimat, sehingga tidak boleh digunakan, baik sebagai sebuah versi *qirā'āt*, lebih-lebih menjadi dalil dalam menetapkan hukum.¹⁶⁶ Klaim *qirā'āt shādhah* ini juga diperkuat oleh pernyataan imam Ibn Khalawiyh yang juga memasukkan riwayat Abū Ja'far di atas pada *qirā'āt shādhah* dalam kitab karangannya yang berjudul *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Baḍī'*.¹⁶⁷

C. Analisis terhadap Kredibilitas Hukum Nikah *Mut'ah* dalam *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*

Sebelum menganalisis lebih lanjut terkait kredibilitas hukum nikah *mut'ah*, tidak dapat dipungkiri bahwa persoalan nikah *mut'ah* sampai hari ini memang masih menjadi perdebatan di kalangan ulama. Beberapa ulama membolehkan, sedangkan yang lain mengharamkannya. Secara umum, ulama yang melegalkan nikah *mut'ah* berlandaskan pada riwayat Amr ibn Hūṣain yang diperbolehkan melakukan nikah *mut'ah* oleh nabi Muhammad dan riwayat Jābir yang mengatakan bahwa para sahabat melangsungkan pernah nikah *mut'ah* dengan upah gandum dan kurma.

Riwayat paling kuat datang dari jalur Ubay ibn Ka'b, Ibn Abbās, dan Ibn Jubair yang menyisipkan kata *ilā ajalīn musammā* pada bunyi QS. al-Nisā/04: 24. Sekalipun penggalan kata di atas termasuk dari *qirā'āt mudraj*, akan tetapi memang hal itulah yang dijelaskan nabi saat menafsirkan ayat tersebut.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Ibid., jld. 3, 189.

¹⁶⁷ Khālawayh, *Mukhtaṣar fī Shawādh...*, 32.

¹⁶⁸ Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syādzdzah...*, 269-270.

Imam al-Rāzī sendiri dalam tafsirnya mengakui bahwa riwayat Ubay ibn Ka'b di atas diakui oleh ummat Islam serta menjadi *ijmā'* akan ke-*ṣahīh*-annya, sehingga beliau memilih untuk tidak terlalu banyak berkomentar terkait nikah *mut'ah* ini.¹⁶⁹

Adapun kelompok ulama yang melarang terhadap nikah *mut'ah* menganggap bahwa akad tersebut keluar dari nilai-nilai al-Qur'an yang menggambarkan pernikahan sebagai sebuah ikatan yang sakral, sehidup sesurga sebagaimana termaktub dalam bunyi QS. Yāsīn/36: 56.¹⁷⁰ Dalam riwayat lain juga pernah disebutkan memang pada masa awal Islam, nabi Muhammad pernah memberikan keringanan kepada para *mujāhid* yang ikut dalam peperangan untuk melakukan nikah *mut'ah*. Hal ini dikarenakan posisi mereka yang berada di luar rumah dalam jangka waktu yang cukup lama serta jauh dari istri-istri mereka sehingga dikhawatirkan akan terjadi zina. Di luar situasi tersebut, nabi kemudian melarangnya.

Adapun riwayat Ibn Abbās yang dijadikan landasan kebolehan nikah *mut'ah*, -menurut riwayat 'Aṭā' al-Khurāsānī- dikonfirmasi ulang oleh Ibn Abbās bahwa hukum tersebut telah di-*naskh* oleh al-Ṭalāq/65: 01,¹⁷¹ bahkan menjelang akhir hidupnya beliau pernah berkata “*allāhumma innī atūbu ilaika min qaulī fī*

¹⁶⁹ Ibid., 273.

¹⁷⁰ “Mereka dan pasangan-pasangannya berada dalam tempat yang teduh, bersandar di atas dipan-dipan”.

¹⁷¹ “Wahai Nabi! Apabila kamu menceraikan istri-istimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu idah itu, serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumahnya dan janganlah (diizinkan) keluar kecuali jika mereka mengerjakan perbuatan keji yang jelas. Itulah hukum-hukum Allah, dan barangsiapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali setelah itu Allah mengadakan suatu ketentuan yang baru”.

al-mut'ah wa al-ṣarf (ya Allah, saya memohon ampun kepadamu atas pendapatku tentang *mut'ah* dan *ṣarf*¹⁷²)". Kontroversi terkait hukum nikah *mut'ah* di antara para ulama ini memang tidak akan pernah mencapai titik sepakat karena masing-masing kelompok memiliki landasan yang kuat. Ibrahim Husein menilai perbedaan ini adalah rahmat bagi ummat beragama.

Selanjutnya, setelah dilakukan pemetaan pada sub bab sebelumnya, dapat diketahui bahwa *qirā'āt shādhah* yang berimplikasi terhadap hukum hanya terdapat dalam satu ayat, yaitu QS. al-Nisā'/04: 24 yang menjadi landasan kebolehan melakukan nikah *mut'ah*. Untuk mengetahui kredibilitas hukum yang dihasilkan dari penggunaan *qirā'āt shādhah*, maka penulis akan mengkaji argumentasi yang dikemukakan oleh al-Ṭūsī dalam penafsirannya menggunakan metode *istinbāt* hukum mazhab Ja'farī. Metode ini dipilih berdasarkan dua pertimbangan. Satu, mazhab Ja'farī juga termasuk mazhab Shī'ah, sehingga dinilai satu frekuensi dan lebih objektif untuk dijadikan pisau analisis. Dua, mazhab Ja'farī merupakan mazhab yang banyak diikuti oleh kelompok Shī'ah, terutama dalam aspek fikih. Oleh karenanya, menurut penulis metode ini cocok untuk mengukur ke-*hujjah*-an hukum yang dihasilkan oleh al-Ṭūsī kaitannya dengan nikah *mut'ah*.

Adapun sumber *istinbāt* hukum mazhab Ja'farī ada empat sebagai berikut:¹⁷³

1. Al-Qur'an

¹⁷² *Ṣarf* adalah melebihi salah satu di antara dua harta yang sejenis, seperti emas dengan emas, perak dengan perak, dan biji-bijian dengan biji-bijian.

¹⁷³ Dani Muhtada, "Ja'far al-Ṣādiq dan Paradigma Hukum Mazhab Ja'farī", *al-Ahkam*, vol. 25, no. 1, April 2015, 67-82.

Tidak jauh berbeda dengan metode *istinbāt* hukum Sunni, kelompok Ja'farī juga menempatkan Al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama, kemudian diikuti oleh sunnah, *ijmā'*, dan akal. Dalam perspektif mereka, memahami makna al-Qur'an tidak harus selalu berpegang pada makna lahirnya, namun juga penting untuk menggali makna batin dari ayat tersebut. Untuk mengetahui makna batin ini, pengikut Ja'farī harus memiliki *marji'*, yaitu para imam. Sebagaimana dimaklum bahwa imam bagi kelompok Ja'farī dianggap sebagai al-Qur'an yang hidup (*nātiq*). Mereka adalah pewaris risalah kenabian yang *ma'sūm* dan tidak mungkin bertentangan dengan spirit al-Qur'an.

2. Sunnah

Adapun yang dimaksud dengan sunnah menurut mazhab Ja'farī adalah semua ucapan, perbuatan, dan ketetapan nabi Muhammad beserta para imam.

3. *Ijmā'*

Ijmā' bagi kelompok Ja'farī adalah kesepakatan ulama pada periode nabi atau para imam secara bulat, dan tidak ada pertentangan pendapat sedikitpun.

4. Akal

Dalam metodologi *istinbāt* hukum, akal berfungsi untuk menemukan makna tersirat yang terkandung dari suatu ayat

Untuk lebih memudahkan proses analisis, penulis akan memetakan argumentasi penafsiran al-Ṭūsī tentang nikah *mut'ah* ini pada empat poin sebagai berikut:

a. Dalil al-Qur'an

Ibn Mas'ūd, Ubay ibn Ka'ab, dan Sa'īd ibn Jubair membaca QS. al-Nisā'/04: 24 dengan *famastamta'tum bihī minhunna ilā ajalin musammā*. Menurut al-Ṭūsī, bacaan ini adalah bacaan al-Qur'an yang *ṣarīh* karena jikalau yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah akad nikah yang bersifat permanen, maka pasti diwajibkan menyerahkan keseluruhan mahar saat akad. Akan tetapi ayat ini tidak menunjukkan demikian. Pada penggalan selanjutnya, ayat ini menjelaskan bolehnya menanggihkan pemberian *ujūr* selama suami istri saling ridha. Selain itu, Ibn Abbās dan al-Sudī juga berupaya menggali makna implisit dari kalimat *famastamta'tum bihī minhunna* sehingga melahirkan kesimpulan bahwa ayat ini pastilah berkaitan dengan nikah *mut'ah* karena didasarkan pada term *istimta'* yang mutlak dipakai pada akad yang memiliki tenggat waktu saja.

b. Dalil sunnah

Adapun dalil sunnah yang dipakai oleh al-Ṭūsī saat menafsirkan ayat ini adalah riwayat dari al-Balkhī, dari Wakī' dari Abdullāh ibn Mas'ūd berkata: *Kami adalah sekelompok pemuda yang berada bersama nabi. Kami bertanya: apakah kami tidak boleh dikebiri wahai Rasulullah?. Nabi menjawab: tidak boleh. Beliau kemudian memerintahkan kami untuk*

menikahi perempuan (walau) hanya dengan mahar sepotong baju hingga tempo tertentu. Sikap Rasulullah dalam peristiwa ini dianggap sebagai ketetapan tentang bolehnya melangsungkan akad dengan tenggat waktu yang ditentukan.

c. Dalil *Ijmā'*

Bentuk-bentuk kesepakatan para ulama dalam konteks nikah *mut'ah* adalah riwayat dari al-Ḥasan dan Ibn Zaid. Keduanya berpendapat bahwa maksud dari penggalan ayat (ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعض الفريضة) adalah bolehnya menyerahnya sebagian *ujūr* kepada istri, mengakhirkannya, atau bahkan meniatkannya sebagai hadiah (bukan *ujūr*) selama kedua belah pihak sama-sama rela. Imam al-Sudī dan pengikut Shī'ah Imāmiyah yang lain juga bersepakat bahwa jika kedua belah pihak sama-sama ridha, maka mereka boleh memperbaharui kontrak setelah tenggat waktunya habis. Pihak suami menambahkan jumlah *ujūr*-nya, sedangkan pihak istri bersedia memperpanjang masa kontraknya. Ini merupakan hubungan timbal balik yang saling menguntungkan bagi keduanya.

d. Dalil berdasarkan akal

Imam al-Ṭūsī menegaskan dalam tafsirnya bahwa *khobar* tentang larangan nikah *mut'ah* yang dipakai oleh ulama Sunni berstatus *aḥād* sehingga tidak bisa mengganti hukum pada sumber yang lebih kuat, yaitu al-Qur'an. Terlebih, redaksi *khobar* tersebut masih diperselisihkan oleh para ulama. Beberapa menyebut larangan tersebut jatuh pada tahun perang Khaibar,

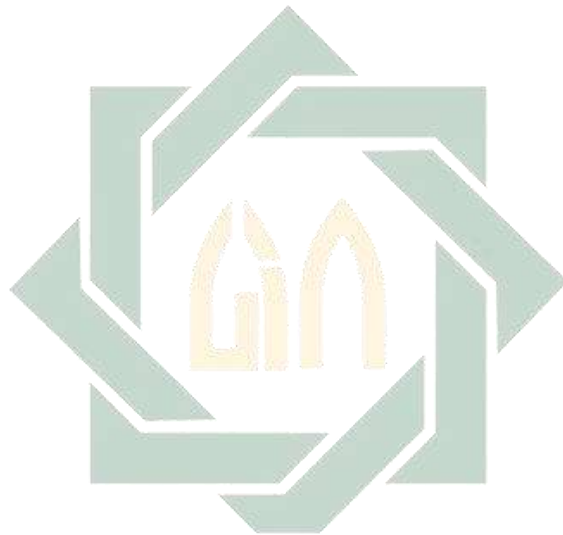
sebagian yang lain menyebut terjadi pada tahun Fath Makkah.

Selain itu, terdapat pula riwayat dari al-Ḥakam ibn ‘Utaibah bahwa Afi ibn Abī Ṭālib pernah berkata, “*laulā anna ‘Umar nahā ‘an al-mut’ah, mā zanā illā shaqiyy* (kalau saja ‘Umar tidak melarang nikah mut’ah, maka tidak akan terjadi zina kecuali oleh orang-orang yang celaka). Kalimat ini menunjukkan sikap keberatan Afi ibn Abī Ṭālib tentang keputusan ‘Umar untuk melarang nikah *mut’ah*. Secara logis, suatu hukum dibentuk untuk menghadirkan kemanfaatan bagi ummat manusia. Jadi apabila hukum tersebut justru membawa pada kesengsaraan, maka ia telah keluar dari spirit agama Islam itu sendiri. Terlebih, sikap keberatan ini diungkapkan langsung oleh Afi ibn Abī Ṭālib yang termasuk pada *ahl bait* dan sangat dekat dengan nabi Muhammad.

Pendapat-pendapat di atas semakin dilemahkan dengan pernyataan Umar ibn al-Khaṭṭāb, “*nikah mut’ah terjadi dua kali pada masa Rasulullah, dan sekarang aku melarangnya serta akan menghukum siapa saja yang melakukannya*”. Pernyataan ini menurut kelompok Shī’ah membuktikan adanya larangan nikah *mut’ah* bukan bersumber dari nabi sebagai pembawa risalah Tuhan, melainkan dari seorang pemimpin *khilāfah* yang dimungkinkan dilatarbelakangi oleh alasan-alasan yang bersifat administratif sehingga tidak wajib diikuti.

Setelah dianalisis, argumentasi penafsiran al-Ṭūsī terkait nikah *mut’ah* dalam QS. al-Nisā’/04 telah memenuhi metode-metode dalam *istinbāt* hukum Shī’ah yang benar, baik al-Qur’an, sunnah, *ijmā’*, maupun akal. Oleh karenanya, maka dapat disimpulkan bahwa ketetapan al-Ṭūsī tentang bolehnya melakukan

nikah *mut'ah* dapat dijadikan sebuah produk hukum yang sah dan boleh diamalkan.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis penulis, maka judul penelitian “*Qirā’āt Shādhdhah* sebagai *Istinbāt* Hukum: Analisis Ayat-Ayat *Munākahāt* dalam *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān* Karya Abū Ja’far al-Ṭūsī” menghasilkan dua kesimpulan sebagai berikut:

1. Dalam *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, al-Ṭūsī tidak begitu masif menyantumkan pembahasan *qirā’āt* termasuk *qirā’āt shādhdhah* dalam variabel penafsirannya. Ini dapat dilihat dalam penafsiran beliau yang langsung melompat pada uraian dalam aspek *i’rāb, asbāb al-nuzūl*, atau kandungan ayatnya, serta jarang menyinggung sisi *qirā’āt*-nya kecuali sedikit. Hal tersebut dikarenakan al-Ṭūsī menempatkan *qirā’āt* hanya sebagai penguat argumentasi beliau yang cenderung menggunakan pendekatan linguistik.
2. Adapun implikasi *qirā’āt shādhdhah* dalam *istinbāt* hukum ayat-ayat *munākahāt* QS. al-Nisā’/04 terdapat dalam penafsiran beliau dalam QS. al-Nisā’/04: 24 yang melahirkan hukum tentang legalitas nikah *mut’ah*. Berdasarkan riwayat yang paling kuat dan dipedomani oleh kelompoknya, penggalan kalimat (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) merupakan dalil tentang bolehnya melakukan nikah *mut’ah*., karena term *istimtā’* dan *ujūr* yang berada dalam penggalan selanjutnya mutlak dipakai untuk akad yang memiliki tenggat waktu saja. Ibn Mas’ūd bahkan semakin mempertegas legalitasnya dengan

membaca ayat tersebut dengan redaksi *famastamta'tum bihī minhunna ilā ajalin musammā*. Setelah dikaji lebih mendalam, argumentasi-argumentasi penafsiran yang dipakai oleh al-Ṭūsī terkait nikah *mut'ah* ini telah memenuhi metode *istinbāt* hukum Shī'ah yang benar. Oleh karenanya, secara metodologis, ketetapan beliau tentang bolehnya nikah *mut'ah* layak dijadikan produk hukum yang sah dan boleh diamalkan.

B. Saran

Penulis menyadari bahwa penelitian ini masih memiliki banyak kekurangan sehingga masih dibutuhkan banyak perbaikan dan penyempurnaan. Oleh karenanya, penulis mengharapkan saran-saran yang konstruktif dari pembaca khususnya tema *qirā'āt shādhah* yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini. Penulis juga berharap akan lahir penelitian-penelitian baru seputar kajian *qirā'āt shādhah* dalam tafsir-tafsir al-Qur'an kaitannya dengan istinbat hukum demi memperjelas status hukum yang dihasilkan oleh para mufasir.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

AF, Hasanuddin. *Perbedaan Qirāah dan Pengaruhnya terhadap Istibāt Hukum Dalam al-Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.

al-Ashwah, Ṣabarī. *I'jāz al-Qirā'āt wa al-Tijāhat al-Qurrā'*. Mesir: Maktabah Wahbah, 1998.

Alwānī, Ṭahā Jābir al. *Adab al-ikhtilāf fi al-Islām*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī, li al-Fikr al-Islāmī, tt.

Basri, Rusdaya. *Ushul Fikih 1*. Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2019.

Bawani, Imam. *Metodologi Penelitian Pendidikan Islam*. Sidoarjo: Khazanah Ilmu Sidoarjo, 2016.

Bukhāri, Muḥammad ibn Isma'īl ibn Ibrāhīm al. *Ṣahīh Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Dānī, Abū 'Amr Uthmān ibn Sa'id al. *al-Taysīr fi al-Qirā'āt al-Sab'i*. Beirut: Dār Andalūs, 2015.

Dhahabī, Muḥammad Ḥusain al. *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. ttp: Maktabah Wahbah, 1986.

Djajasudarma, Fatimah. *Metode Linguistik: Rancangan Metode Penelitian dan Kajian*. Bandung: Refika Aditama, 2006.

Dūrī, Qaḥṭān 'Abd al-Rahmān al. *Manāhij al-Fuqahā' fi istinbāt al-aḥkām*. Beirut: Books-Publisher, 2011.

Effendi, Satria dan Zein. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Fajar Interpratama Mandiri, 2005.

Ghazali, Abd. Moqsith dkk., *Metodologi Studi al-Qur'ān*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013.

Hadi, Abd. *Metodologi Tafsir dari Klasik sampai Masa Kontemporer*. ttp: Tisara Grafika Salatiga, 2021.

- Haidar, Muhammad Aqil. *Al-Qur'an dan Qirā'āt Syadzah*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Hakim, Husnul. *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer*. Depok: Lingkar Studi al-Qur'an, 2019.
- Harisudin, Noor. *Ilmu Ushul Fiqh*. Malang: Setara Press, 2021.
- Ibrāhīm, Nabīl ibn Muḥammad. *Ilmu al-Qirā'at: Nasy'atuhu, Aṭwāruhu, Athruhu fī al-Ulūm al-Syar'iyyah*. Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000.
- Iyāzī, Muḥammad Alī. *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. ttp: al-Irshād al-Islāmī, 1212 H.
- Jinnī, Abū al-Fath 'Uthmān ibn. *al-Muḥtasab fī Tabyīni Wujūhi Shawādh al-Qirā'āt wa al-Īdāḥ 'anhā*. Madinah: Dār Sazkīn, 1986.
- Jurjāni, 'Ali ibn Muḥammad al. *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Beirut: Riyād al-Sulh, 1969.
- Khālawaih, Ibn. *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Badī'*. Maktabah al-Matnabī: ttp, tt.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Terj. Noer Iskandar dan Moh. Tolchah Mansoer. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Khārūf, Muḥammad Fahd. *al-Muyassar fī al-Qirā'ah al-'Ashri al-Mutawātirah min Ṭarīqi Ṭaibah al-Nashr wa al-Qirā'ah al-Arba' al-Shādhah wa Taujihihā*. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2016.
- Khon, Abdul Majid. *Pemikiran Modern dalam Sunnah "Pendekatan Ilmu Hadis"*. Jakarta: Kencana Media Group, 2011.
- Mas-ūl, Abd al-Alī al. *al-Qirā'āt al-Shādhah; Dawābiḥuhā wa al-Iḥtijāj bihā fī al-Fiqh wa al-'Arabiyyah*. Riyād: Dār Ibn al-Qayyim, 2008.
- Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsā ibn Aḥmad ibn Mūsā ibn Mujāhid. *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*. Mesir: Dār al-Maārif, tt.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Qādhī, 'Abdu al-Fattāḥ al. *al-Qirā'āt shādhah wa Taujihuhā min Lughat al-Arab*. Beirut: Dār Kitāb al-Arabī, 1981.

- Qāḍī, Abd al-Fattāḥ ibn Abd al-Ghannā al. *Ḥaul al-Qirā'āt al-Shādhah wa al-Adillah 'alā Ḥurmah al-Qirā'ah bihā*. ttp:tp, 1421 H.
- Qurshī, Abdullāh ibn Ḥammād ibn Ḥamīd al. *al-Qirā'āt al-Shādhah wa Atharuhā fī al-Tafsīr*. Ṭāif: Majallah Ma'had al-Imām al-Shāṭibī li al-Dirāsah al-Qur'āniyyah, 143 H.
- Qurtūbī, Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakar al. *al-Jāmi' Li Aḥkam al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Rāzī, al. *Mafātīḥ al-Ghaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī al. *Rawāi' u al-Bayān fī Tafsīr āyāt al-Aḥkām*, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2015.
- Shāhīn, Abd al-Ṣabūr. *Tānīkh al-Qur'an*. Mesir: Nahdetmisr, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abdu al-Rahmān al. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Ṭabaṭabāī, Muḥammad Ḥusan al. *al-Qur'an fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Zahrā' 1973.
- Ṭūsī, Abū Ja'far al. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, tt.
- Ṭabarī, Ibnu Jarīr al. *al-Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'an*. Mesir: Dār al-Fikr, 1988.
- Wahhāb, 'Alī Jumah Muḥammad 'Abd al. *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Mesir: Dār al-Salām, 2012.
- Widayati, Romlah dan Tim Dosen IIQ. *Buku Pembelajaran Ilmu Qirā'at*. Jakarta: IIQ Jakarta Press, 2010.
- , *Implikasi Qirā'āt Syādzdzah Terhadap Istimbāth Hukum*. Tangerang: Transpustaka, 2015.
- Zamakhsharī, Muḥammad bin Amr bin Aḥmad al. *al-Kasysyāf 'An Ḥaqāiq Gawāmid al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby, 1407 H.
- Zarqānī, Muḥammad 'Abd.'Azīm al. *Manahil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Kairo: al-Halabi, tt.

Jurnal:

- Adinnia, Ummi. "al-Dakhil dalam Tafsir al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān Karya Abu Ja'far Muhammad al-Ṭūsī (w.460 H): Studi Kritis Penerapan Ayat-Ayat Kepemimpinan" *Skripsi---* Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta, 2022.
- Akhdiat dan Ade Jamarudin. "Megenal Tokoh-Tokoh Tafsir Syi'ah dan karya Tafsirnya", *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, vol. 10, no. 2, Juli-Desember, 2022.
- Alfi, Ahmad Musannif. "Qirā'at Shādhah dalam Tafsir Syi'ah: Studi Term Nikah Mut'ah dan Imam", *al-Itqan*, vol. 4, no. 2, 2018.
- Busyro. "Metodologi Pemikiran Hukum Syi'ah Imamiyah dan Penerapannya dalam Fiqih: Kajian terhadap Kitab al-Mabsuth fī Fiqh Imamiyah Karya al-Thusi", *al-Hurriyah*, vol. 13, no. 1, Januari-Juni, 2012.
- Halimah. "Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya dalam Istinbat Hukum", *Jurnal al-Risalah*, Volume 19 Nomor 1 Mei 2019.
- Hamdani, Fikri. "Implikasi Perbedaan Qiraat Dalam Istinbāt Hukum (Analisis Qiraat Dari Segi Muṭlaq dan Muqayyad)", *Jurnal Farabi*, Volume 17 Nomor 2 Desember 2020. (Diakses pada tanggal 9 Juni 2022).
- Ibrahim, Mazlan Ahmad Kamel Mohamad. "Israiliyyat dalam Kitab Tafsir Anwar Baidhawi", *Islāmiyyāt*, vol. 26, no. 2, 2004.
- Jannah, Bier. "Pandangan al-Ṭūsī terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam tafsir al-Tibyān", *Skripsi---* Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.
- Lufaefi. "Harmonisme Fikih Ja'fari dan Hanafi: Kajian Historis dan Sumber-sumber Hukum keduanya", *Jurnal al-Afkar*, Vol. 2, No. 1 Januari 2019.
- Millah, Musidul. "Mengenal Kitab al-Istibsar Karya al-Ṭūsī", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 10, no. 2, Juli, 2009.
- Muhtada, Dani. "Ja'far al-Ṣādiq dan Paradigma Hukum Mazhab Ja'fari", *al-Ahkam*, vol. 25, no. 1, April 2015.
- Muzammil, Iffah. "Diskursus Keabsahan al-Qirā'āt al-'Ashr Sebagai Bacaan Mutawatir", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Volume 5, Nomor 2, Desember 2015.

Nasihah, Unun. “Qirā’āt Shādhah dalam Tafsir al-Baḥr al-Muḥīt karya Abū Ḥayyān: Studi Ayat-ayat Hukum pada Surah al-Nisā’, *Tesis---* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Sholihah, Meda. “Implikasi Qirā’āt Shādhah Terhadap Tafsir (Studi Kitab Tafsir al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl Karya al-Zamakhshār”, *Tesis---* UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.

Yakin, Ainol. “Desain Kontruksi Ijtihad Ushuliyah Imam al-Shafi’ī”, *Istinbath: Jurnal Hukum IAIN Madura*, vol. 17 nomor 1 tahun 2020.

Website:

”Dinasti Seljuk, Pendiri Kekaisaran Islam Pertama di Turki”, *Kompas.com* di <https://www.kompas.com/stori/read/2021/07/22/120000879/dinasti-seljuk-pendiri-kekaisaran-islam-pertama-di-turki>. Akses pada 22 Maret 2022.

HS, Muhammad Alwi. *Mengenal Qirā’at Shādhah dan Kedudukannya sebagai Hujjah dalam Kajian Romlah Widayati*, *tafsiralquran.id* pada <https://tafsiralquran.id/qiraat-syadzadzah-dan-kedudukannya-menurut-romlah-widayati/amp/>. Di unggah pada 8 November 2022.

Ilyas, “Sejarah Hauzah Ilmiah”, *Ikmal Online: Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman* di <http://ikmalonline.com/sejarah-hauzah-ilmiah/#:~:text=Hauzah%20ilmiah%20adalah%20dunia%20keilmuan,me mbawa%20tugas%20tablig%20kepada%20umat>. Akses pada 22 Maret 2023.

Q., Ahmad Badrus. “Qirāah Syadzdzah sebagai Hujjah Istinbat Hukum”, *nuonline* pada <https://www.nu.or.id/amp/pustaka/qirarsquoat-syadzdzah-sebagai-hujjah-istinbat-hukum-x8Qf5>. Diakses pada bulan April 2022.

Shihab & Shihab: Pernikahan dalam Islam: Nikah atau Kawin Lebih Dulu? (Part 1) pada https://youtu.be/xf186H6J_PQ. Diunggah pada 24 September 2018.

Sugiyarto, Untung. “Macam-Macam Qira’at, Hukum, dan Kaidahnya”, *al-qur’anmulia* pada <https://alquranmulia.wordpress.com/2014/01/15/macam-macam-qiraat-hukum-dan-kaidahnya/amp/>. Diunggah pada 2014.