

**IMPLIKASI *AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYR* TERHADAP PENAFSIRAN
HUKUM MENURUT AL-QURTHUBĪ DAN AL-THABARŚĪ DALAM
TAFSIR AYAT AHKAM**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh :
SOFYAN PUJI PRANATA
NIM : 183530040

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./ 1445 H.**

ABSTRAK

Hasil penelitian disertasi ini menyimpulkan bahwa variasi *al-qirā'āt al-'asyrah* memiliki pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran ayat hukum menurut al-Qurthubī dan al-Thabarsī. Perbedaan tersebut mengarah pada perbedaan penafsiran dan pengamalan hukum yang spesifik dalam konteks kehidupan sehari-hari. Penelitian ini juga menemukan bahwa latar belakang mazhab keduanya yang berbeda turut berperan besar dalam mempengaruhi interpretasi keduanya dalam mengemukakan pendapat.

Hasil tersebut di dapat dari ayat-ayat ahkam terimplikasi qiraah yang terkumpul pada penelitian ini, dimulai dengan ayat-ayat ibadah, ayat-ayat muamalah, dan diakhiri dengan ayat-ayat pernikahan. Selanjutnya, dianalisa berdasarkan penafsiran-penafsiran yang dikemukakan oleh al-Qurthubī dan al-Thabarsī terhadap ayat-ayat tersebut, sehingga menghasilkan sebuah penelitian yang signifikan.

Dengan temuan pemikiran kedua ulama tersebut, disertasi ini berbeda dengan pendapat Abdul Sabur Syahin (2006) yang banyak berbicara qiraah dilihat dalam kacamata dan kritik sejarah, yang dimulai dengan pembahasan masalah hadis tentang *sab'atu ahruf*, tanggapan terhadap kajian qiraah, orientalis, qiraah *syadzah*, dan lainnya. Disertasi ini juga berbeda dengan Wawan Junaidi (2003) yang hanya menjelajahi aspek sejarah perkembangan qiraah sejak penurunan wahyu pada masa Nabi Muhammad saw hingga masa perkembangan qiraah, khususnya qiraah 'Ashim riwayat Hafsh di bumi Nusantara.

Adapun kesamaan disertasi ini dengan penelitian Muhammad al-Habsy (1999) dari segi keterkaitan qiraah dengan ayat ahkam, yang menjelaskan tentang pengaruh perbedaan qiraah mutawatir yang berimplikasi kepada rasm mushaf Al-Qur'an yang sekarang ini berkembang dan perbedaannya dalam hukum syari'at. Hanya saja, hukum yang diperoleh dari penelitian tersebut terbatas pada aspek makna saja, sebagaimana penelitian Hasanudin AF (1994) tentang pengaruh qiraah terhadap *instinbāth* hukum yang dimulai dari sejarah hingga kualitas pendapat para ulama terhadap penafsiran ayatnya secara umum.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dalam bentuk studi literatur yang melibatkan analisis terhadap karya-karya al-Qurthubī dan al-Thabarsī serta kajian terkait *al-qirā'āt al-'asyrah*. Dalam analisis ini, peneliti menganalisis perbedaan bacaan al-Qur'an yang terdapat dalam *al-qirā'āt al-'asyrah* yang dapat berpotensi mempengaruhi penafsiran ayat hukum. Selanjutnya, peneliti mempelajari pendekatan interpretatif yang digunakan oleh al-Qurthubī dan al-Thabarsī dalam ahkam Al-Qur'an.

ABSTRACT

The results of this dissertation research conclude that the variations in *al-qirā'āt al-'asyr* (the ten readings) have a significant influence on the interpretation of legal verses according to al-Qurthubī and al-Thabarsī. These differences lead to distinct interpretations and specific legal applications in everyday life contexts. The study also found that their different scholarly backgrounds played a significant role in shaping their interpretations and opinions.

These findings were derived from the analysis of implied qiraah verses collected in this research, starting with verses related to worship, followed by verses concerning transactions (muamalah), and concluding with marriage-related verses. These verses were then examined based on the interpretations provided by al-Qurthubī and al-Thabarsī, resulting in a significant research outcome.

In contrast to Abdul Sabur Syahin's work (2006) that extensively discusses qiraah from a historical perspective, including a critique of the seven ahurf theory, responses to qiraah studies by orientalists, qiraah syadzah, and others, this dissertation takes a different approach. It also differs from Wawan Junaidi's study (2003), which mainly explores the historical development of qiraah from the time of Prophet Muhammad's revelation to the spread of qiraah 'Ashim riwayat Hafsh in the archipelago of Nusantara.

However, this research shares similarities with Muhammad al-Habsy's study (1999) concerning the connection of qiraah with ahkam (legal verses). It explains the influence of various mutawatir qiraah on the writing (rasm) of the current Qur'an and its implications on Islamic jurisprudence. Nevertheless, the focus of this research is limited to the aspect of meaning, akin to Hasanudin AF's research (1994) on the influence of qiraah on the derivation of legal rulings, which spans from historical context to the quality of scholars' opinions on verse interpretations in general.

The research employs a qualitative method in the form of literature study, involving critical analysis of the works of al-Qurthubī and al-Thabarsī, as well as related studies on *al-qirā'āt al-'asyr*. The analysis explores the differences in Qur'anic readings found in *al-qirā'āt al-'asyr* that potentially affect the interpretation of legal verses. Additionally, the researcher examines the interpretative approaches used by al-Qurthubī and al-Thabarsī in dealing with the ahkam of the Qur'an.

خلاصة

توصلت نتائج بحث هذه الدراسة العلمية إلى استنتاج أن تنوع القراءات العشرة (القراءات العشر) للقرآن له تأثير كبير على تفسير آيات الشريعة وفقاً للقرطبي والثعالبى. تؤدي هذه الاختلافات إلى تفسيرات مختلفة وتطبيقات شرعية محددة في سياق الحياة اليومية. كما وجدت الدراسة أن خلفية مذهب كل منهما تلعب دوراً كبيراً في تشكيل تفسيراتهما وآرائهما.

تم الحصول على هذه النتائج من تحليل الآيات المتراضية التي جمعت في هذا البحث، بدءاً من آيات العبادة، ثم آيات المعاملات، وانتهاءً بآيات الزواج. ثم تم دراستها بناءً على تفسيرات القرطبي والثعالبى لتلك الآيات، مما أدى إلى نتائج مهمة للدراسة.

بالنقيض من عمل عبد الصبور شاهين (2006) الذي ناقش بشكل واسع قراءات القرآن من وجهة نظر تاريخية، بما في ذلك نقد نظرية الأحرف السبعة، واستجابة لدراسات قراءات القرآن من قبل المستشرقين، وقراءة شاذة، وغيرها، تبني هذه الدراسة منهجاً مختلفاً. وهي أيضاً تختلف عن دراسة واوان جنيدي (2003)، التي استكشفت بشكل رئيسي تطور قراءات القرآن التاريخي من وقت نزول الوحي على نبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى انتشار قراءة عاصم رواية حفص في بلاد نوسانتارا.

ومع ذلك، يشترك هذا البحث في بعض الجوانب مع دراسة محمد الحبسي (1999) فيما يتعلق بارتباط القراءات بآيات الأحكام، حيث يشرح تأثير القراءات المتواترة المختلفة على كتابة (الرسم) القرآن الحالي وتأثيرها على الفقه الإسلامي. ومع ذلك، يتركز هذا البحث على جانب المعنى فقط، على غرار بحث حسن الدين عافي (1994) حول تأثير القراءات على استنباط الأحكام، الذي يشمل السياق التاريخي وجودة آراء العلماء في تفسير الآيات بشكل عام.

اعتمدت هذه الدراسة منهجاً تأليفيًا بشكل دراسة أدبية، تشمل تحليلاً نقدياً لأعمال القرطبي والثعالبى، بالإضافة إلى الدراسات ذات الصلة بقراءات العشرة. يستكشف هذا التحليل الاختلافات في قراءات القرآن الموجودة في القراءات العشرة التي قد تؤثر في تفسير الآيات الشرعية. وبالإضافة إلى ذلك، يدرس الباحث المقاربات التفسيرية التي يستخدمها القرطبي والثعالبى في تناول أحكام القرآن.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Sofyan Puji Pranata
Nomor Induk Mahasiswa : 183530040
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Implikasi *al-Qira'āt al-'Asyr* terhadap Penafsiran Hukum menurut al-Qurthubī dan al-Thabarsī dalam Tafsir Ayat Ahkam

Dengan ini saya menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini murni merupakan hasil karya saya secara mandiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, saya akan menyebutkan sumbernya dengan benar dan sesuai aturan yang berlaku.
2. Apabila pada kemudian hari terbukti atau terungkap bahwa disertasi ini merupakan hasil plagiat, saya dengan tegas bersedia menerima konsekuensi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 25 Juli 2023



Sofyan Puji Pranata

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**IMPLIKASI *AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYRAH* TERHADAP PENAFSIRAN
HUKUM MENURUT AL-QURTHUBY DAN AL-THABARSY DALAM
TAFSIR AYAT AHKAM**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga (S.3) untuk memperoleh gelar Doktor bidang Tafsir.

Disusun Oleh :
SOFYAN PUJI PRANATA
NIM : 183530040

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, 25 Juli 2023

Menyetujui

Pembimbing I,

Pembimbing II,



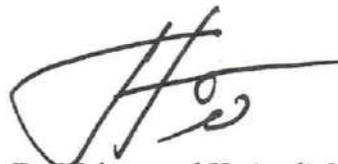
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad, M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

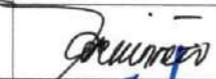
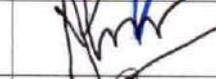
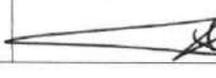
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

IMPLIKASI AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYR TERHADAP PENAFSIRAN
HUKUM MENURUT AL-QURTHUBĪ DAN AL-THABARĪ DALAM
TAFSIR AYAT AHKAM

Disusun Oleh:

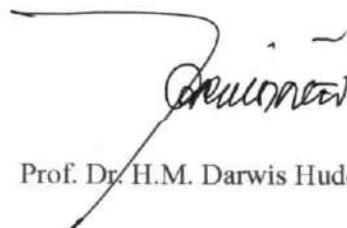
Nama : Sofyan Puji Pranata
Nomor Induk Mahasiswa : 183530040
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang Promosi Doktor pada tanggal: 23 Oktober 2023

| No. | Nama Penguji | Jabatan dalam TIM | Tanda Tangan |
|-----|---|-------------------|--|
| 1 | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. | Ketua |  |
| 2 | Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A. | Penguji I |  |
| 3 | Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. | Penguji II |  |
| 4 | Prof. Dr. H. Zainun Kamaludin Faqih, M.A. | Penguji III |  |
| 5 | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. | Pembimbing I |  |
| 6 | Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhammad, M.A. | Pembimbing II |  |
| 7 | Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I. | Sekretaris |  |

Jakarta, 23 Oktober 2023

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini berdasarkan buku Pedoman Penyusunan Tesis dan Disertasi Universitas PTIQ Jakarta, yaitu:

| Arb | Ln | Arb | Ln | Arb | Ln |
|-----|----|-----|----|-----|----|
| ا | ` | ز | z | ق | q |
| ب | B | س | s | ك | k |
| ت | T | ش | sy | ل | l |
| ث | Ts | ص | sh | م | m |
| ج | J | ض | dh | ن | n |
| ح | H | ط | th | و | w |
| خ | Kh | ظ | zh | ه | h |
| د | D | ع | ‘ | ء | a |
| ذ | Dz | غ | g | ي | y |
| ر | R | ف | f | - | - |

Ketentuan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis rangkap, misalnya: رَبُّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Ī*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis *û* atau *Ū*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) baik diikuti huruf *qamariyah* ataupun *syamsiyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*, الرجال ditulis *al-rijâl*.
- d. *Ta’ marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, سورة النساء ditulis *sûrat al-Nisâ’*.

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah SWT, yang telah memberikan rahmat, hidayah, dan kesempatan bagi kami untuk menyelesaikan perjalanan akademik yang begitu berarti ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabiin serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya.

Disertasi ini mencerminkan tekad kami untuk menggali lebih dalam khazanah *al-Qirā'at al-'Asyr* yang berharga dan mengenali pengaruh luar biasa dari dua ulama agung, al-Qurthubī dan al-Thabarsī ketika menafsirkan ayat-ayat hukum di dalam Al-Quran.

Tentunya, penulisan disertasi ini tidak terlepas dari dukungan dan bimbingan banyak pihak. Maka dengan tulus, izinkan kami mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada;

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan kesempatan kepada kami untuk menempuh studi S3 program Pascasarjana.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. yang telah banyak sekali memberikan nasihat dan arahan kepada kami dalam penulisan disertasi ini.
3. DR. KH. Ahsin Sakho Muhammad, M.A. yang telah bersabar dan menyediakan waktu serta fikirannya untuk membimbing kami selama proses penulisan disertasi ini.

4. Ketua Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. yang telah banyak memberikan dorongan dan petunjuk dalam penyelesaian disertasi ini.
5. Segenap dosen program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang telah mewariskan ilmunya kepada kami. Semoga Allah swt memberikan pahala yang berlipat ganda dan rahmat-Nya kepada beliau-beliau.
6. Seluruh staf tenaga kependidikan Universitas PTIQ Jakarta, yang telah memberikan pelayanan terbaik kepada kami selama proses studi kami di Universitas PTIQ Jakarta. Hanya Allah swt yang dapat memberikan balasa terbaik-Nya.
7. Kedua orang tua kami yang senantiasa memberikan doa terbaiknya untuk kami dalam menyelesaikan studi.
8. Istri dan anak-anak kami, yang senantiasa bersabar dan tidak pernah berkurang dalam memberikan dukungan kepada kami dalam proses studi kami.
9. Semua pihak dari Yayasan As-Syifa Al-Khoeriyah Subang, kerabat, serta para sahabat yang telah banyak membantu kami selama proses penyelesaian studi di Universitas PTIQ Jakarta.

Akhir kata, kami berharap bahwa disertasi ini dapat memberikan manfaat bagi pembaca, khususnya bagi mereka yang tertarik dalam kajian Al-Quran, tafsir ayat-ayat hukum, dan pemahaman *al-qirā'āt al-'asyr*. Semoga karya ini dapat menjadi titik awal untuk penelitian lebih lanjut yang berarti dan memberikan sumbangan yang lebih besar bagi dunia ilmu pengetahuan.

Jakarta, 25 Juli 2023

Sofyan Puji Pranata

DAFTAR ISI

| | |
|--|----------|
| JUDUL | i |
| ABSTRAK | iii |
| <i>ABSCTRACT</i> | v |
| <i>KHULĀSHAH</i> | vii |
| PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI | ix |
| HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING | xi |
| HALAMAN PENGESAHAN PENGUJI | xiii |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | xv |
| KATA PENGANTAR | xvii |
| DAFTAR ISI | xix |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Identifikasi Permasalahan | 12 |
| C. Pembatasan Masalah | 13 |
| D. Rumusan Masalah | 13 |
| E. Tujuan Penelitian | 14 |
| F. Manfaat Penelitian | 14 |
| G. Kerangka Teori | 15 |
| H. Penelitian Terdahulu yang Relevan | 21 |
| I. Metodologi Penelitian | 26 |
| 1. Pemilihan Objek Penelitian | 27 |
| 2. Data dan Sumber Data | 27 |
| 3. Teknik Input dan Analisis Data | 28 |

| | |
|--|-----------|
| 4. Pengecekan Keabsahan Data | 28 |
| J. Jadwal Penelitian | 30 |
| K. Sistematika Penulisan | 30 |
| BAB II DISKURSUS <i>AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYR</i>..... | 33 |
| A. Terminologi <i>al-Qirā'āt al-'Asyr</i> | 33 |
| B. Al-Qur'an Turun dengan Sab'atu Ahruf | 38 |
| 1. Hadis-Hadis <i>Sab'atu Ahruf</i> | 38 |
| 2. Kedudukan dan Posisi Hadis <i>Sab'atu Ahruf</i> | 40 |
| 3. Pengertian Al-Qur'an Turun dengan <i>Sab'atu Ahruf</i> | 40 |
| C. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perbedaan Qiraah | 47 |
| 1. Faktor Perbedaan Historis | 47 |
| 2. Faktor Rawi | 49 |
| D. Sejarah Perkembangan Qiraah | 50 |
| 1. Fase Nuzul Al-Qur'an | 51 |
| 2. Fase Penyebaran Islam | 67 |
| 3. Fase Qiraah sebagai Diskursus Ilmu | 70 |
| 4. Fase Pembukuan Ilmu Qiraah | 70 |
| 5. Fase Penyederhanaan Rawi..... | 72 |
| E. Validitas Keilmuan Qiraah dalam Wacana Kajian Al-Qur'an | 74 |
| 1. Diskursus Qiraah dalam Kebenaran Sanad | 64 |
| 2. Qiraah dalam Perspektif Orientalis | 74 |
| F. Tokoh Qiraah dan Perawinya | 94 |
| G. Jalur Peristiwaan Ilmu Qiraah | 101 |
| H. Pokok-Pokok Materi Ilmu Qiraah | 103 |
| 1. Hukum <i>al-Isti'ādzah</i> dan Basmalah | 103 |
| 2. Hukum Nun Sukun dan Tanwin | 107 |
| 3. Hukum Mim Jamak | 108 |
| 4. Hukum Ha <i>al-Kināyah</i> | 110 |
| 5. Hukum Ra | 113 |
| 6. Hukum Lam | 115 |
| 7. <i>Idgham Shagīr</i> | 117 |
| 8. Mad <i>Munfashil</i> | 118 |
| 9. Mad <i>Muttashil</i> | 118 |
| 10. Mad <i>Badal</i> | 118 |
| 11. Mad <i>Lien</i> | 119 |
| 12. <i>Naql</i> | 119 |
| 13. <i>Saktah</i> | 120 |
| 14. Fatah dan <i>Imālah</i> | 120 |
| 15. <i>Farsyul</i> Huruf | 121 |
| I. Kedudukan Qiraah sebagai Hujjah dalam Penafsiran | 124 |

| | |
|--|------------|
| BAB III SEJARAH DAN METODOLOGI TAFSIR AYAT AHKAM | 125 |
| A. Terminologi Tafsir Ahkam | 125 |
| B. Sejarah Perkembangan Tafsir Ahkam | 131 |
| 1. Tafsir Ahkam pada Era Kenabian | 132 |
| 2. Tafsir Ahkam pada Era Sahabat | 136 |
| 3. Tafsir Ahkam pada Era <i>Tābi'īn</i> dan Setelahnnya | 138 |
| 4. Tafsir Ahkam Era Perkembangan Mazhab Fikih | 141 |
| 5. Tafsir Ahkam Era Fanatisme Mazhab | 144 |
| C. Tafsir Ahkam dalam Metode Tafsir | 147 |
| 1. Metode Tafsir | 147 |
| 2. Langkah-langkah Penulisan Tafsir Ahkam | 155 |
| D. Persinggungan Qiraah dengan Tafsir Ahkam | 158 |
| 1. Fungsi Qiraah dalam Tafsir | 158 |
| 2. Implikasi Qiraah dalam <i>Istinbāth</i> Ahkam | 162 |
| BAB IV BIOGRAFI AL-QURTHUBĪ DAN AL-THABARSĪ | 169 |
| A. Al-Qurthubī dan Karyanya <i>al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an</i> | 169 |
| B. Kedudukan Kitab <i>al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an</i> | 181 |
| C. Al-Thabarsī dan Karyanya <i>Majmu al-Bayān li Tafsir Al-Qur'an</i> | 183 |
| D. Kedudukan Kitab <i>Majmu al-Bayān li Tafsir Al-Qur'an</i> | 189 |
| E. Tafsir Ahkam dalam Perspektif Sunni dan Syi'ah | 195 |
| BAB V AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYR DAN IMPLIKASI TERHADAP PENAFSIRAN HUKUM AL-QURTHUBĪ DAN AL-THABARSĪ | 201 |
| A. Implikasi Ayat-Ayat Hukum Peribadahan | 205 |
| 1. Keutamaan Shalat di Maqam Ibrahim | 206 |
| 2. Larangan dalam Haji | 212 |
| 3. Menyentuh Wanita Setelah Berwudhu | 214 |
| 4. Membasuh Kaki Sampai Mata Kaki | 222 |
| B. Implikasi Ayat-Ayat Hukum Muamalah | 230 |
| 1. Hukuman Pelaku Riba | 231 |
| 2. Kedudukan Saksi Pada Jual Beli Salam | 236 |
| 3. Hukuman Pelaku Khianat | 246 |
| 4. Zakat Pertanian | 257 |
| C. Implikasi Ayat-Ayat Hukum Pernikahan | 259 |
| 1. Mencampuri Istri Selepas Haid | 260 |
| 2. <i>Khulu'</i> Tanpa Hakim | 265 |
| 3. Larangan Menelantarkan Anak | 273 |
| 4. Perceraian Sebelum Berhubungan Seksual | 280 |
| 5. Menikahi Wanita Secara Paksa | 289 |
| 6. Status Pernikahan Hamba Sahaya | 296 |

| | |
|-----------------------------|------------|
| BAB VI PENUTUP | 305 |
| A. Kesimpulan | 305 |
| B. Saran | 307 |
| DAFTAR PUSTAKA | 309 |
| RIWAYAT HIDUP | 319 |
| LAMPIRAN | 321 |

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam studi Al-Qur'an, perhatian khusus telah diberikan pada fenomena variasi bacaan Al-Qur'an yang dikenal sebagai qiraah. Fenomena ini mengacu pada perbedaan dalam cara membaca dan melafalkan teks Al-Qur'an yang ada di antara para pembaca Al-Qur'an. Sebenarnya konsep dasar ilmu qiraah telah ada sejak masa kenabian. Bahkan sebelum itu, bangsa Arab telah dikenal karena keragaman suku dan dialek. Al-Qur'an kemudian diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dalam bahasa Arab agar dapat dimengerti dan dipahami dengan mudah oleh siapa pun yang membacanya.

Dari konteks tersebut, dapat disimpulkan bahwa perbedaan dalam pelafalan telah ada sejak masa lalu. Oleh karena itu, sangat mungkin bahwa setiap ayat dalam Al-Qur'an seringkali memiliki penafsiran yang sangat beragam dan dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan individu yang menafsirkannya. Pada kemudian hari, ilmu qiraah berkembang menjadi disiplin ilmu yang mandiri pada abad ke-2 H.¹

¹ Ada beberapa pendapat dalam hal ini, pendapat yang mashur menyatakan bahwa orang pertama yang telah membukukan ilmu qiraah ialah Abu Ubaid al-Qasim bin Salam (w. 224 H) dengan judul *al-Qirā'āt*. Ia menulis sebuah kitab dengan bentuk prosa yang menghimpun qiraah dari 25 orang perawi. Muhammad Hidayat Noor, "Ilmu al-Qirā'āt Al-Qur'an" dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 03, No. 1 Tahun 2002, hal. 5.

Berbagai pendekatan yang menyadari keluwesan dan keluasan makna Al-Qur'an sering kali digunakan dalam kajian tafsir dan hermeneutika Al-Qur'an. Berbagai metode dan pendekatan digunakan untuk mendekati makna Al-Qur'an dengan memperhatikan konteks historis, budaya, linguistik, dan teologisnya. Tujuan dari pendekatan ini adalah untuk memahami berbagai lapisan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an, sehingga dapat menggali pesan-pesan yang relevan dalam konteks saat ini.

Penting untuk diingat bahwa kajian tafsir Al-Qur'an adalah usaha yang kompleks dan melibatkan interpretasi yang cermat dan bertanggung jawab. Berbagai pandangan dan pendekatan dapat memberikan sudut pandang yang berbeda, dan penting untuk menghormati keragaman interpretasi dalam batas-batas yang ditetapkan oleh metodologi ilmiah dan etika akademik.²

Jika suatu ayat memiliki variasi bacaan yang berbeda, hal ini akan berdampak pada penafsiran yang beragam, baik dalam hal makna lahir maupun makna batin.

Dalam bahasa Arab, kita mengetahui bahwa terkadang perbedaan dalam tanda harakat saja dapat menghasilkan makna yang berbeda. Apalagi jika perbedaan tersebut melibatkan perbedaan dalam penulisan huruf secara keseluruhan. Hal ini telah menimbulkan pertanyaan tentang otentisitas teks Al-Qur'an dan proses pembakuan teks yang berlaku.

Hal tersebut selanjutnya menjadi salah satu pintu masuk para orientalis³ dalam melakukan studi kritis terhadap Al-Qur'an. Misalnya, Ignaz Goldziher dalam studinya tentang qiraah menyatakan bahwa variasi dalam bacaan Al-Qur'an (*variant reading*) muncul karena kurangnya tanda titik dalam skrip tulisan Al-Qur'an.⁴ Arthur Jeffery juga berpendapat serupa dengan menyatakan bahwa kekurangan tanda titik dalam mushaf Utsmani menyebabkan para pembaca Al-Qur'an memiliki kebebasan untuk memberikan tanda-tanda sendiri sesuai dengan pemahaman konteks makna

² Abd al-Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. viii.

³ Orientalis yaitu ahli tentang soal-soal timur, yaitu segala sesuatu mengenai negeri-negeri timur, terutama negeri-negeri Arab dan Islam. Adapun bidangnya adalah kebudayaannya, keagamaannya, peradabannya, kehidupannya dan lain-lain dari bangsa dan negeri timur. Mannan Buchari, *Menyingkap Tabir Orientalisme*, Jakarta: Amzah, 2006, hal. 10.

⁴ Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsīr al-Islāmī*, Mesir: Maktabah al-Khānījī, 1955, hal. 9.

ayat yang mereka miliki. Akibatnya, hal ini menyebabkan munculnya variasi dalam bacaan Al-Qur'an.⁵

Hingga saat ini, sarjana Barat terus melakukan kajian kritis terhadap Al-Qur'an dari berbagai aspek. Salah satu di antaranya adalah Gabriel Said Reynolds, seorang guru besar studi Islam dan Teologi di Universitas Notre Dame, Amerika. Ia menunjukkan ketertarikannya yang besar terhadap kajian Al-Qur'an. Dalam sub-bab bukunya yang berjudul *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, Reynolds mengungkapkan pandangannya tentang qiraah. Pandangan Reynolds terkait qiraah tidak berbeda dengan para sarjana Barat sebelumnya, yang meragukan otentisitas qiraah.

Menurut pandangan Reynolds dan sebagian besar kajian sarjana Barat, qiraah dalam kajian teks Al-Qur'an dapat dibagi menjadi dua jenis. Pertama, ada yang disebut sebagai qiraah kanonik,⁶ Ada dua jenis bacaan dalam kajian teks Al-Qur'an yang diakui oleh otoritas Muslim. Pertama, ada bacaan yang dikenal sebagai bacaan kanonik yang meliputi *al-qirā'āt al-sab'*, dan juga *al-qirā'āt al-'asyr*. Bacaan-bacaan ini dianggap sebagai qiraah resmi yang diakui oleh umat Islam. Kedua, ada bacaan nonkanonik yang terdapat dalam naskah-naskah sebelum Khalifah Utsman membentuk teks otoritatif Al-Qur'an. Bacaan ini berbeda dengan Al-Qur'an yang ada saat ini. Bacaan-bacaan ini ditemukan dalam mushaf Ibnu Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, dan Abu Musa al-Asy'ari, yang konon merupakan koleksi teks-teks yang mereka kumpulkan selama masa hidup Nabi Muhammad saw. Banyak sejarah mengabarkan bahwa para sahabat ini menolak Mushaf yang telah ditetapkan oleh khalifah 'Uṣman.⁷

Menurut Reynolds, jenis qiraah kedua yang merupakan qiraah nonkanonik menarik minat para sarjana kritis Al-Qur'an sebagai objek kajian. Hal ini karena bacaan-bacaan tersebut berbeda dengan bacaan yang terdapat dalam mushaf Utsman. Dalam naskah-naskah tersebut juga terdapat banyak kalimat yang tidak terdapat dalam mushaf Utsman. Qiraah model kedua ini juga menjadi inspirasi bagi para sarjana Barat seperti Gotthelf Bergstrasser, Otto Pretzl, dan Arthur Jeffery untuk melakukan penelitian terhadap manuskrip Al-Qur'an dan merencanakan pembuatan edisi kritis Al-Qur'an atau Al-Qur'an tandingan.⁸

Reynolds berpendapat bahwa bacaan-bacaan nonkanonik tidak dapat ditemukan dalam manuskrip-manuskrip Al-Qur'an yang ada saat ini.

⁵ Muḥammad Mustafā al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text : From Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003, hal. 172.

⁶ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, New York: Routledge, 2010, hal. 208.

⁷ Gabriel Said, *The Qurān and Its Biblical...*, hal. 208.

⁸ Gabriel Said, *The Qurān and Its Biblical...*, hal. 208.

Bacaan-bacaan tersebut hanya terdapat dalam beberapa kitab tafsir seperti Tafsir karya Muqātil bin Sulaiman, Tafsir karya al-Thabārī, Tafsir karya al-Zamakhshārī, Tafsir karya Ibnu Katsīr, dan beberapa kitab lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa tindakan Khalifah Utsman benar-benar berhasil menghapus setiap folio manuskrip yang mengandung variasi selain mushaf yang dikompilasi oleh Imam. Namun, ada kemungkinan bahwa manuskrip-varian tersebut memang tidak pernah ada.

Reynolds juga menyatakan bahwa qiraah kanonik juga tidak memberikan bukti sejarah untuk bentuk kuno Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa bacaan-bacaan tersebut hanya hasil dari proses spekulasi terhadap teks yang menyertainya dalam pengembangan Al-Qur'an yang secara keseluruhan dilafalkan. Bacaan-bacaan tersebut hanyalah hasil dari spekulasi eksegetis, di mana interpretasi dan makna teks dipertanyakan. Selain itu, hasil dari spekulasi tekstual, di mana tata bahasa dan ejaan yang tepat dari teks tersebut menjadi masalah yang diperdebatkan.⁹

Pandangan tersebut merupakan pandangan mayoritas sarjana Muslim, yang percaya bahwa qiraah yang mutawatir yang ada di tengah-tengah umat Muslim saat ini adalah ragam bacaan Al-Qur'an yang sah dan berasal dari Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an dalam proses pewahyuannya, penyampaian, pengajaran, dan periwayatannya ditransmisikan melalui tradisi oral dan hafalan. Al-Qur'an diketahui memiliki transmisi yang mutawatir dengan sanad yang berkelanjutan dari generasi ke generasi, sehingga keutuhan dan keaslian Al-Qur'an terjamin.

Hal ini membedakan Al-Qur'an dengan kasus Bibel, di mana dalam kasus tersebut tulisan (evidensi manuskrip) memainkan peran utama dan menjadi dasar dan landasan untuk Perjanjian atau Injil. Al-Qur'an, pada dasarnya, bukanlah hanya sebuah tulisan atau manuskrip, tetapi merupakan qiraah yang dihafal, sedangkan tulisan berfungsi sebagai penunjang. Penting untuk melanjutkan kajian terkait perdebatan ini sebagai respon terhadap pandangan Gabriel Said Reynolds yang meragukan otentisitas qiraah.

Ketika terjadi standarisasi rasm mushaf oleh Khalifah Utsman bin Affan, terjadi seleksi terhadap beberapa versi qiraah dalam Al-Qur'an. Hal ini menimbulkan kontroversi di kalangan ulama mengenai apakah rasm Utsmani yang ada saat ini masih memuat tujuh huruf atau apakah jumlah hurufnya telah berkurang. Sebagian besar ulama masih mempertahankan pandangan bahwa tujuh huruf tetap ada, sementara yang lain, seperti al-Thabārī, berpendapat bahwa jumlah huruf telah berkurang.

Para ulama yang berpendapat bahwa jumlah huruf telah berkurang menyatakan bahwa riwayat-riwayat yang dibacakan oleh para sahabat yang

⁹ Gabriel Said, *The Qurān and Its Biblical...*, hal. 210.

ahli dalam qiraah, seperti Ibnu Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab, yang tidak sesuai dengan rasm Utsmani, juga merupakan bagian dari tujuh huruf. Begitu juga, ada kemungkinan bahwa qiraah yang dianggap tidak sah oleh sebagian besar ulama pada saat ini, pada awalnya merupakan bagian dari tujuh huruf. Oleh karena itu, meskipun qiraah tersebut tidak diakui karena tidak sesuai dengan rasm Utsmani, tetapi secara penafsiran masih dianggap sah untuk dijadikan hujjah jika sanadnya sahih. Alasannya adalah karena semua bacaan tersebut berkembang di masa Nabi, dan Nabi sendiri tidak mengkritik bacaan-bacaan tersebut. Pandangan dan perdebatan ini mencerminkan kompleksitas dalam memahami sejarah dan perkembangan qiraah Al-Qur'an, serta keragaman pandangan di kalangan ulama tentang status dan keabsahan qiraah-qiraah tertentu.¹⁰

Setelah rasm mushaf dibakukan dengan penulisan utsmani yang diakui sebagai satu-satunya bentuk penulisan Al-Qur'an yang sah oleh umat Islam, langkah selanjutnya adalah pembakuan qiraah yang sesuai dengan penulisan rasm Utsmani tersebut. Ibnu Mujahid melakukan seleksi dari berbagai qiraah yang pernah beredar, dan akhirnya hanya tujuh qiraah yang dianggap mutawatir.¹¹ Dengan pembakuan qiraah ini, tujuh qiraah tersebut menjadi norma dan acuan utama dalam membaca dan mempelajari Al-Qur'an. Qiraah-qiraah ini dianggap memiliki rantai sanad yang kuat dan secara konsisten diwariskan dari generasi ke generasi. Sebagai hasilnya, qiraah-qiraah ini mendapatkan pengakuan luas dan dianggap sebagai bacaan yang sah dan otentik dalam tradisi bacaan Al-Qur'an. Pembakuan rasm mushaf dan qiraah ini merupakan upaya untuk menjaga keutuhan dan keseragaman Al-Qur'an, serta memastikan bahwa pesan Al-Qur'an disampaikan dengan konsistensi dan akurasi di seluruh umat Islam. Sedangkan Ibnu al-Jazāri dalam kitabnya menyebutkan ada sepuluh qiraah yang dianggapnya mutawatir.¹²

Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Juzay menyatakan bahwa pembahasan mengenai Al-Qur'an meliputi dua belas bidang, yaitu tafsir (penafsiran), qiraah (bacaan), hukum, *nasakh* (penghapusan), hadis, kisah, tasawuf, *'ushul al-dīn* (prinsip-prinsip iman), usul fikih (prinsip-prinsip hukum Islam), bahasa, nahwu (tata bahasa), dan *bayān* (retorika). Dua belas bidang ini

¹⁰ Ulama Hanafi dan Hambali menyatakan bahwa qiraah *syādzah* ini boleh dijadikan hujjah alasannya karena meskipun ia tidak mutawatir sehingga tidak dinyatakan sebagai Al-Qur'an, tetapi ia tetap dianggap sebagai Hadis Ahad dari Nabi saw. dari segi kualitas *istinbāth* hukumnya. Mahmud Syaltut, *al-Islam; 'Aqidah wa Syari'ah*, Mesir: Dar al-Qalam, 1966, hal. 485.

¹¹ Ibnu Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972, hal. 53-87.

¹² Ibnu al-Jazāri, *Taqīb al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*, Mesir: Dar al-Hadis, 1992, hal. 32.

mencakup berbagai disiplin dan topik yang berkaitan dengan studi dan pemahaman terhadap Al-Qur'an.¹³

Karena kepentingan yang besar terhadap ilmu qiraah, para mufassir dan imam-imam fikih sangat memperhatikan disiplin ini. Para mufassir menggunakan ilmu qiraah sebagai salah satu aspek penting dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Mereka memperhatikan variasi bacaan yang ada dalam qiraah untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang makna ayat.

Sementara itu, para imam fikih menggunakan ilmu qiraah sebagai salah satu landasan dalam menetapkan hukum-hukum dalam agama Islam. Pemahaman yang tepat tentang bacaan Al-Qur'an sangat penting dalam memahami nash-nash hukum yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan mempelajari berbagai variasi qiraah, para imam fikih dapat menghasilkan fatwa yang berlandaskan pada pemahaman yang akurat terhadap teks Al-Qur'an.

Konsekuensi menarik dari variasi bacaan ini adalah dalam pemahaman hukum Islam. Terdapat sekitar 500 ayat dalam Al-Qur'an yang mencakup hukum-hukum, dan variasi bacaan dalam ayat-ayat ini menyebabkan munculnya berbagai pemahaman dan aplikasi hukum yang berbeda sesuai dengan qiraah Al-Qur'an yang berbeda pula.. Ayat-ayat ini mencakup prinsip-prinsip hukum, masalah ibadah, dan bahkan aspek-aspek yang berkaitan dengan ketatanegaraan.

Dalam qiraah-qiraah tersebut, variasi bacaan dalam ayat-ayat hukum ini dapat mempengaruhi pemahaman dan aplikasi hukum yang diturunkan darinya. Para ulama dan ahli qiraah mempelajari variasi bacaan ini untuk memperoleh pemahaman yang lebih lengkap dan mendalam terhadap konteks dan implikasi hukum yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut.

Dengan memperhatikan variasi qiraah dalam ayat-ayat hukum ini, para ulama dan ahli fikih dapat menghasilkan pendapat-pendapat hukum yang lebih luas dan sesuai dengan konteks dan tujuan hukum Islam. Ini memungkinkan mereka untuk merumuskan prinsip-prinsip hukum, menjawab masalah-masalah ibadah, dan menghadapi isu-isu ketatanegaraan dengan mempertimbangkan variasi bacaan yang ada dalam qiraah Al-Qur'an.¹⁴ Ayat ini mendapatkan perhatian yang serius karena terkait erat dengan penerapan hukum sehari-hari. Hal ini membuat Syaikh Manna al-

¹³ Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Juzay, *al-Tashil li 'Ulūmi al-Tanzil*, Beirut: Darul Arqam jil, tt, hal. 510.

¹⁴ Mukhtar Na'im, *Kompendium Himpunan Ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan Hukum*, Jakarta: Hasanah, 2001, hal. 5-10.

Qatthan mengutip perkataan ulama dalam bukunya, dengan mengatakan bahwa perbedaan qiraah, akan tampak perbedaan di dalam hukum.¹⁵

Ibnu Taimiyah mengungkapkan pandangannya mengenai pengaruh perbedaan qiraah terhadap penafsiran Al-Qur'an dengan menyatakan bahwa setiap qiraah seolah-olah merupakan satu ayat yang mandiri, dengan adanya indikasi atau petunjuk makna yang terkandung di dalamnya.

Pandangan ini menunjukkan bahwa dalam setiap qiraah, terdapat kemungkinan adanya petunjuk dan indikasi makna yang berbeda, meskipun ayat yang ditafsirkan sama. Ibnu Taimiyah menyadari bahwa variasi bacaan dalam qiraah dapat memberikan sudut pandang yang berbeda dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an.

Dengan menganggap setiap qiraah sebagai ayat yang mandiri, Ibnu Taimiyah mungkin ingin menekankan pentingnya mempertimbangkan variasi qiraah dalam penafsiran Al-Qur'an. Ini memungkinkan penafsir untuk memperoleh wawasan yang lebih luas dan mendalam tentang makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁶

Contoh implikasi qiraah dapat dilihat di dalam surah al-ahzab ayat tiga puluh tiga, dalam aspek qiraah, Imam Nāfi', 'Āshim, dan Abū Ja'far membaca lafaz وَقَرْنَ dengan cara *fatah* huruf qaf, yakni وَقَرْنَ sementara tujuh imam lain membaca dengan kasrah, yakni وَقَرْنَ.¹⁷

Implikasi qiraah pada penafsiran ayat diatas bisa di lihat sebagai berikut; ketika dibaca وَقَرْنَ berasal dari kata يَقْرُ - قَرَّ maknanya menetap. Ketika ayat tersebut dibaca dengan qiraah وَقَرْنَ, maknanya adalah hendaklah semua wanita menetap di rumah saja. Ini mengarah pada penafsiran bahwa wanita sebaiknya tinggal di rumah dan tidak terlibat secara aktif di luar rumah.

Namun, ketika ayat tersebut dibaca dengan qiraah وَقَرْنَ, maknanya adalah hendaknya para wanita tinggal di rumah dengan senang, berwibawa, terhormat, dan dapat menentukan kebijakan operasional rumah tangga. Dalam penafsiran ini, wanita dianjurkan untuk menjalani kehidupan rumah tangga dengan kegembiraan, martabat, dan keputusan yang bijaksana dalam mengelola rumah tangga.

Perbedaan qiraah ini memberikan dua penafsiran yang sedikit berbeda dalam menggambarkan peran dan sikap wanita dalam lingkup rumah tangga.

¹⁵ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyad: Masyurat al-'Asr al-Hadits, 1990, hal. 181.

¹⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Madinah: Majma' al-Mulk Fahd li al-Thibā'ah al-Mushaf, 1995, Jil. XIII, hal. 391.

¹⁷ Ibnu al-Jazārī, *Al-Nasyr fī al-Qirāt al-'Asyr*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., jil 2, hal. 348.

Salah satu penafsiran menekankan pada keberadaan wanita di rumah saja, sedangkan penafsiran lainnya menyoroti pentingnya wanita dalam menjalani peran rumah tangga dengan kebahagiaan dan kehormatan.¹⁸

Perbedaan ini menunjukkan bahwa qiraah *قُرْآن* memiliki implikasi yang lebih ketat dan membatasi peran dan ruang gerak perempuan, sedangkan qiraah *قُرْآن* memberikan penafsiran yang lebih luas dan memberikan perempuan lebih banyak kebebasan dan tanggung jawab dalam menjalani kehidupan rumah tangga.¹⁹

Perbedaan penafsiran dalam Al-Qur'an tidak hanya dipengaruhi oleh variasi qiraah, tetapi juga oleh mazhab atau pendekatan yang dianut oleh mufassir. Mazhab yang dianut oleh mufassir dapat mempengaruhi cara pandang mereka dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dan diantara para mufassir yang dikenal pada masanya, terdapat dua mufassir yang bisa dijadikan bahan penelitian dan di anggap mewakili mazhab mereka masing-masing:

1. Al-Qurthubī

Nama lengkapnya adalah Abu 'Abdullah Ibnu Ahmad Ibnu Abu Bakr Ibnu Farh al-Anshari al-Khazraji, dikenal sebagai seorang ulama besar, faqih, dan mufassir pada abad ke-7 H. Beliau berasal dari daerah yang dinamakan Qurthub, yang merupakan sebutan untuk Cordoba di Andalusia (Spanyol) tempat kelahirannya. Informasi tentang tanggal kelahirannya belum ditemukan secara lengkap, namun diketahui bahwa al-Qurthubī hidup pada masa kekuasaan Dinasti Muwahhidun yang berpusat di Afrika Barat dan Bani Ahmar di Granada (1232-1492 M), sekitar abad ke-7 Hijriyah atau abad ke-13 Masehi.

Perjalanannya menuntut ilmu dari banyak guru, telah membentuknya menjadi seorang yang memiliki motivasi besar untuk menyusun kitab tafsir bernuansa fikih yang akan banyak mengangkat pendapat imam-imam mazhab fikih. Tidak hanya itu, tafsir yang beliau tulis dan susun tersebut mampu menampilkan hadis-hadis yang sesuai dan menunjang.²⁰

Al-Qurthubī adalah salah satu ulama yang sangat berpengaruh dalam mazhab Maliki. Karya-karyanya masih menjadi rujukan penting bagi umat Sunni hingga saat ini. Meskipun ia bermazhab Maliki, namun ia tidak fanatik dengan mazhab tersebut. Al-Qurthubī sangat terbuka dalam menerima komentar dan pandangan lain yang mengandung kebenaran. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan ayat Surah Al-Baqarah ayat 43 yang

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, jild II, hal. 263.

¹⁹ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo: Dar alKutub al-'Arabi, 1967, jil 14, hal. 179.

²⁰ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an ...*, hal. 221.

berbunyi, “*Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku'*”.

Dalam tafsirnya, Al-Qurthubī membahas tentang diperbolehkannya seorang anak kecil menjadi imam shalat berdasarkan ayat yang disebutkan. Meskipun Al-Qurthubī adalah penganut mazhab Maliki, namun dalam tafsirnya ia tetap mengemukakan pendapat yang membolehkan seorang anak kecil menjadi imam shalat. Meskipun ada beberapa ulama seperti Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, dan beberapa ulama lain yang melarang anak kecil menjadi imam shalat, Al-Qurthubī tetap mengemukakan pandangan yang membolehkannya.

Al-Qurthubī menyebutkan bahwa dalam konteks ayat tersebut, seorang yang dimaksud dapat diartikan sebagai shalat berjama'ah dan juga dapat diartikan sebagai tunduklah kepada perintah-perintah Allah swt. bersama-sama orang-orang yang tunduk. Dalam pandangan Al-Qurthubī, anak kecil dapat menjadi imam shalat bagi semua orang jika ia memiliki kemampuan sebagai seorang qari atau pembaca Al-Qur'an.

Pendapat Al-Qurthubī ini menunjukkan pemahaman dan toleransinya dalam memandang permasalahan ini, meskipun ia bermazhab Maliki. Ia memberikan argumen dan penafsiran yang membolehkan anak kecil menjadi imam shalat dengan mempertimbangkan faktor kemampuan sebagai qari. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Al-Qurthubī adalah seorang mufassir yang berusaha memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara luas dan mengakomodasi berbagai sudut pandang dalam penafsiran.²¹

Al-Qurthubī dikenal sebagai seorang hamba yang saleh, ulama yang bijaksana, dan seorang yang zuhud dalam kehidupannya. Karakternya yang demikian tercermin dalam karya-karya tulisannya. Banyak judul kitab yang ditulis oleh al-Qurthubī yang berisi tentang *dzikrullah* dan etika-etika yang dianjurkan dalam Islam.

Karya-karyanya mencakup berbagai topik seperti tafsir Al-Qur'an, hadis, aqidah (keyakinan), akhlak (etika), dan banyak lagi. Dalam tulisannya, ia sering mengajak pembaca untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah swt, mengamalkan dzikir sebagai bentuk pengingat akan-Nya, serta menerapkan etika-etika yang diajarkan dalam Islam dalam kehidupan sehari-hari.

Dengan menulis tentang dzikrullah dan etika-etika Islam, al-Qurthubī berusaha untuk menyebarkan ajaran agama dan mengajak umat Muslim untuk memperbaiki akhlak mereka. Karya-karya tersebut menjadi sumber inspirasi dan pedoman bagi banyak orang dalam menjalani kehidupan

²¹ Muhammad Husain al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahdah, t.th., juz 2, hal. 338.

mereka sesuai dengan ajaran Islam.²² Selain sebagai seorang ulama yang produktif, al-Qurthubī juga terkenal karena kemampuannya dalam mengatur waktu. Ia mampu membagi waktunya dengan baik antara menulis dan beribadah. Dalam kesibukannya sebagai seorang ulama, ia tetap konsisten meluangkan waktu untuk menulis karya-karya pentingnya serta melaksanakan ibadah dengan penuh kesungguhan.

Namun, perjalanan panjang kehidupan pengembaraan ilmunya berakhir setelah ia menghembuskan nafas terakhirnya di Mesir pada tahun 672 H, pada usia 59 tahun. Ia dimakamkan di Meniya, sebuah daerah yang terletak di sebelah timur sungai Nil. Meniya juga merupakan kediaman Ibnu Khusaib, seorang ulama terkemuka pada zamannya.

Meskipun perjalanan hidupnya telah berakhir, warisan ilmiah yang ditinggalkan oleh al-Qurthubī tetap hidup dan berpengaruh hingga saat ini. Karya-karyanya terus menjadi acuan bagi para penuntut ilmu dan para pencari kebenaran. Keuletan, dedikasi, dan ketekunan al-Qurthubī dalam mengejar ilmu dan mengabdikan kepada agama Islam menjadi teladan yang inspiratif bagi generasi-generasi selanjutnya.

2. Al-Thabarsī

Abu Ali Fadhl bin Hasan bin Fadhl al-Thabarsī terkenal dengan ‘*amīn al-Islām*’ adalah seorang ahli tafsir, ahli hadis, teolog, sastrawan, ahli linguistik dan ahli matematika. Ia adalah seorang ulama dan ilmuwan syī‘ah pada abad ke-6 H. Kitab *Majma' al-Bayān* karya al-Thabarsī merupakan kitab tafsir syī‘ah yang penting. Al-Thabarsī berasal dari daerah Tafresy, propinsi Markazi, Iran. Ulama yang hidup pada masanya, menulis bahwa ia berasal dari Tafresy.²³ Al-Thabarsī lahir di Masyhad pada tahun 468 H/1076 atau 469 H/1077. Ia memiliki putra bernama Abu Nashr Hasan bin Fadhl bin Hasan al-Thabarsī pengarang kitab *Makarim Akhlak* dan cucunya Abul Fadhl Alī bin Hasan bin Fadhl al-Thabarsī adalah pengarang kitab *Natsr al-Liāli* dan *Misykat al-Anwar* yang merupakan pelengkap bagi kitab *Makarim Akhlak*.

Tafsir *Majma' al-Bayān* adalah salah satu tafsir yang paling penting di dunia Islam yang menjadi perhatian ulama Syī‘ah dan Sunni. Mereka menilai tafsir ini sebagai salah satu sumber rujukan dalam hal penafsiran dan dinilai sebagai tafsir klasik yang memiliki bentuk pembahasan paling baik dan sebagai contoh yang baik dan sebagai pelopor pembuatan kategori dan judul yang berulang-ulang dan memiliki susunan yang tepat. Syaikh Syaltut, *muffī Ahlusunnah* dalam *muqadimah* atas tafsir ini menulis:

²² Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī ‘Ulūm al-Qur’an ...*, hal. 300.

²³ https://id.wikishia.net/view/Majma%27_al-Bayan. Diakses pada 27 oktober 2022.

Di antara kitab-kitab tafsir yang ada, *Majma' al-Bayān* tidak ada duanya. Tafsir ini memiliki ciri-ciri: keluasan dan kedalaman, keragaman pembahasan, kategorisasi (pembagian per bab), susunan dan urutan, tipikal dan keunggulan, baik dibandingkan dengan kitab-kitab tafsir yang ditulis pada masa sebelumnya maupun pada masa setelahnya.²⁴

Dari penafsiran al-Thabarsī, peneliti berharap dapat memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang makna Al-Qur'an, pemikiran ulama Syi'ah, serta perspektif yang berbeda dalam penafsiran agama. Kesimpulan yang diperoleh dari studi tersebut dapat memberikan manfaat yang signifikan bagi peneliti dan pembaca dalam memahami penafsiran Al-Qur'an dengan sudut pandang yang beragam. Al-Thabarsī disebut sebagai salah satu dari tokoh Syi'ah isna 'Asyariyah,²⁵ dan salah satu karakteristik al-Thabarsī yang menonjol adalah penolakannya terhadap pendapat yang menyatakan adanya perubahan dan revisi dalam Al-Qur'an. Ini adalah pandangan yang berbeda dari beberapa tokoh Syi'ah lainnya yang mungkin memiliki pandangan bahwa terjadi perubahan dalam teks Al-Qur'an. Al-Thabarsī meyakini bahwa Al-Qur'an yang ada saat ini adalah teks yang autentik dan tidak mengalami perubahan sejak zaman Nabi Muhammad saw. Pandangan ini mungkin didasarkan pada keyakinan akan perlindungan dan pemeliharaan ilahi terhadap Al-Qur'an.²⁶

Dalam perspektif ini, peneliti melihat bahwa tafsir *Majma' al-Bayan fi Tafsir Al-Quran*, yang ditulis oleh al-Thabarsī, merupakan salah satu tafsir yang memiliki kesamaan dengan tafsir Sunni dalam penolakan terhadap pendapat adanya perubahan dalam Al-Qur'an. Pemahaman ini dapat memberikan wawasan yang berharga dalam memahami pandangan-pandangan yang berbeda dalam dunia tafsir Al-Qur'an.

Implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* terhadap penafsiran ayat hukum yang dilakukan oleh al-Qurthubī dan al-Thabarsī dapat berdampak pada

²⁴ Sayid Muhammad Ali Ayyazi, *Syenākht Nāmeh Tafāsir, Negāhi Ijmali be 130 Tafsir Barjesteh az Mufasirān Syiah wa Ahlu Sunah*, Qum: Kitāb Mubīn, 1378. Hal. 240.

²⁵ Dalam penamaan, Syi'ah *Itsna 'Asyariyah* memiliki nama lain. Kelompok Syi'ah *Itsna 'Asyariyah* ini disebut juga sebagai Syi'ah *Imāmiyah* dan Syi'ah *Ja'fariyah*. Disebut sebagai Syi'ah *Itsna 'Asyariyah* dikarenakan kelompok ini meyakini kepemimpinan terhadap dua belas imam diantaranya 'Alī bin Abi Thālib, al-Hasan, al-Husein, 'Alī bin al-Husein, Muhammad al-Bāqir, Ja'far bin Muhammad al-Shādīq, Musa al-Kadzīm, 'Ali Al-Ridha, Muhammad al-Jawwad, 'Ali al-Hādi, Al-Hasan al-'Askari, Muhammad bin al-Hasan al-Mahdi. Disebut sebagai Syi'ah *Imāmiyah* karena pengakuan mereka yang menyatakan bahwa *imāmah* merupakan bagian dari dasar agama. Nama tersebut dinisbatkan kepada kelompok ini karena nama ini menjadi kekhususan yang membedakannya dengan kelompok Syi'ah yang lain. Disebut sebagai Syi'ah Ja'fariyah karena sebagai penisbatan kepada imam Ja'far bin Muhammad As-Shādīq. M. Quraish Syihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan Mungkinkah?*, Ciputat: Lentera Hati, 2007, hal. 83.

²⁶ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut : Dar Maktabah al-Hayāt, t.th., jil 1, hal. 30-31

pemahaman dan aplikasi praktis dari hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an. Kedua mufassir ini mungkin memiliki pendekatan yang berbeda dalam menginterpretasikan ayat-ayat hukum berdasarkan qiraah yang mereka pilih. Qiraah yang mereka gunakan dapat mempengaruhi pemahaman mereka tentang makna dan implikasi ayat hukum tersebut. Misalnya, perbedaan dalam bacaan tertentu dapat menghasilkan perbedaan dalam pemahaman dan penekanan terhadap aspek-aspek tertentu dari hukum yang terkandung dalam ayat tersebut.

Selain itu, pemahaman *al-qirā'āt al-'asyr* juga dapat mempengaruhi penafsiran mereka terhadap konteks sosial dan historis ayat-ayat hukum. Karena *al-qirā'āt al-'asyr* mencerminkan variasi bacaan yang berkembang pada masa-masa awal Islam, pemahaman mereka tentang penggunaan kata-kata dan frasa-frasa tertentu dalam ayat-ayat hukum dapat dipengaruhi oleh konteks sosial dan historis saat itu.

Dalam kajian ulang penafsiran Al-Qur'an, perlu diperhatikan perbedaan qiraah yang digunakan oleh kedua mufassir ini dan bagaimana perbedaan tersebut memengaruhi penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. Kajian ini dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang keragaman dalam penafsiran ayat hukum dalam Al-Qur'an dan implikasinya dalam praktek kehidupan umat Muslim.

B. Identifikasi Permasalahan

Uraian latar belakang masalah yang telah disebutkan sebelumnya menunjukkan beberapa permasalahan yang terkait dengan *al-qirā'āt al-'asyr* dan implikasinya terhadap penafsiran ayat hukum. Beberapa permasalahan yang terkait dengan penelitian ini dapat diidentifikasi antara lain:

1. Keragaman bacaan dan penafsiran yang disebabkan keragaman suku, dialek, dan pelafalan bahasa Arab saat itu. Akibatnya, setiap ayat Al-Qur'an sering kali memiliki penafsiran yang beragam, dipengaruhi pula oleh latar belakang keilmuan individu yang menafsirkannya.
2. Studi tafsir dengan pendekatan hermeneutika Al-Qur'an menggunakan berbagai metode untuk memahami lapisan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Hal ini menimbulkan beragam sudut pandang dan interpretasi, yang perlu dihormati dan dipelajari dengan cermat dalam batas-batas metodologi ilmiah.
3. Adanya variasi qiraah menimbulkan pertanyaan tentang otentisitas dan pembakuan teks. Beberapa sarjana Barat, seperti Ignaz Goldziher dan Arthur Jeffery, berpendapat bahwa variasi bacaan muncul karena kurangnya tanda titik dalam mushaf Utsmani. Ini menjadi pintu masuk

bagi orientalis untuk melakukan kajian kritis terhadap Al-Qur'an dan meragukan otentisitas qiraah.

4. Pembacaan qiraah yang berbeda terhadap ayat-ayat hukum yang berjumlah sekitar 500 ayat, yang menghasilkan berbagai pemahaman dan aplikasi hukum yang berbeda sesuai dengan variasi bacaan Al-Qur'an.
5. Perbedaan dalam qiraah dan interpretasi Al-Qur'an dipengaruhi oleh peran ulama dan mazhab yang dianut oleh mereka. Tafsir Al-Qur'an dari sudut pandang mazhab tertentu dapat mempengaruhi cara pandang mereka dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.
6. Implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* terhadap penafsiran hukum menurut al-Qurthubī dan al-Thabarsī dalam tafsir ayat ahkam. Contoh yang paling masyhur dari permasalahan ini adalah ketika menafsirkan وَقَرْنَ yang juga dibaca وَقْرَنَ *yathurna* oleh qari lain.

C. Pembatasan Masalah

Mengingat banyaknya masalah yang diidentifikasi dan luasnya cakupan permasalahan tersebut di atas, maka penelitian ini hanya memfokuskan analisis pada area yang lebih terbatas dan terdefinisi dengan jelas. Pembatasan masalah tersebut meliputi:

1. Analisis perbedaan qiraah dalam ayat-ayat hukum. Pembatasan masalah ini akan memfokuskan analisis pada perbedaan qiraah (varian bacaan) Al-Qur'an yang terkait dengan ayat-ayat hukum. Penelitian akan mengeksplorasi ayat-ayat hukum yang memiliki variasi bacaan dan bagaimana perbedaan ini mempengaruhi pemahaman dan aplikasi hukum dalam masyarakat. Dengan pembatasan ini, penelitian tidak akan membahas keragaman penafsiran Al-Qur'an secara umum atau studi kasus tafsir dengan pendekatan hermeneutika.
2. Pengaruh peran ulama dan mazhab dalam interpretasi Al-Qur'an. Pembatasan masalah ini akan memfokuskan analisis pada pengaruh peran ulama dan mazhab dalam interpretasi Al-Qur'an. Penelitian akan meneliti bagaimana metode al-Qurthubī dan al-Thabarsī dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan pembatasan ini, penelitian tidak akan membahas pandangan orientalis tentang otentisitas Al-Qur'an.
3. Implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* terhadap ayat hukum menurut al-Qurthubī dan al-Thabarsī. Pembatasan masalah ini akan memfokuskan analisis pada studi kasus tentang implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* mempengaruhi pemahaman dan aplikasi hukum dalam konteks tertentu. Alasan lain

dari pembatasan ini karena implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* perspektif al-Qurthubī dan al-Thabarsī akan menjadi jawaban dari tujuan penelitian ini.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan disertasi ini adalah: *Bagaimana implikasi qirā'āt al-'asyr terhadap penafsiran hukum menurut al-Qurthubī dan al-Thabarsī dalam tafsir ayat ahkam?*. Dari rumusan masalah ini dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Bagaimana analisis kajian teoritis dan perkembangan *al-qirā'āt al-'asyr*?
2. Bagaimana implikasi qiraah terhadap *istinbāth al-ahkam* dalam interpretasi Al-Qur'an?
3. Bagaimana pandangan dan metode al-Qurthubī dan al-Thabarsī terhadap ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an?

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan fokus dan pokok permasalahan yang telah disebutkan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan konsep *al-qirā'āt al-'asyr* dalam kajian *'ulūmul Qur'an*.
2. Mengungkap metode al-Qurthubī dan al-Thabarsī dalam menafsirkan ayat hukum.
3. Menganalisa Implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* terhadap penafsiran ayat hukum menurut al-Qurthubī dan al-Thabarsī dalam kitab Tafsir Ahkam.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki manfaat teoritis dan praktis yang diharapkan bagi berbagai pihak, termasuk mahasiswa yang berkecimpung dalam bidang ilmu qiraah, fikih, dan tafsir, serta masyarakat secara umum. Beberapa manfaatnya antara lain:

1. Memberikan Pemahaman Teoritis: Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman teoritis tentang implikasi qiraah al-'asyr dalam konteks penafsiran al-Qurthubī dan al-Thabarsī tentang ayat hukum dan pengambilan hukum fikih. Ini dapat membantu menggali dan memahami aspek-aspek teoritis dalam hubungan antara qiraah dan tafsir ayat-ayat hukum.
2. Bahan Referensi untuk Pemerhati Ilmu Al-Qur'an dan Fikih: Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan referensi bagi para pemerhati ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Fikih. Para peneliti, akademisi, dan praktisi dapat menggunakan temuan ini sebagai sumber informasi untuk penelitian mereka atau pengkajian lebih lanjut.

3. Syarat untuk Gelar Doktor: Penelitian ini juga menjadi syarat penting untuk meraih gelar Doktor dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Universitas Perguruan Tinggi Ilmi Al-Qur'an Jakarta. Dengan demikian, penelitian ini merupakan kontribusi penting bagi pengetahuan akademis dan kualifikasi akademis para mahasiswa yang mengejar gelar doktor dalam bidang ini.

Semoga penelitian ini dapat memberikan manfaat yang signifikan dalam bidangnya dan menjadi sumbangan berarti dalam pengembangan ilmu pengetahuan mengenai Al-Qur'an, tafsir, dan fikih.

G. Kerangka Teori

Istilah *al-qirā'āt* merupakan bentuk jamak dari kata qiraah yang berasal dari kata kerja *qa-ra-a*. Secara etimologi, *al-qirā'āt* berarti beberapa bacaan. Namun, dalam terminologi ilmu Al-Qur'an, terdapat beberapa pendapat dari para ulama yang perlu diperhatikan. Salah satu definisi yang dikemukakan oleh Abu Syamah al-Dimasyqī (665 H) adalah bahwa ilmu qiraah adalah disiplin ilmu yang mempelajari cara melafadzkan kosa kata Al-Qur'an dan perbedaan dalam melafadzkannya yang didasarkan pada perawinya.

Sedangkan definisi yang ditawarkan oleh al-Jazarī adalah bahwa ilmu qiraah adalah sebuah disiplin ilmu yang mempelajari tata cara melafadzkan beberapa kosa kata Al-Qur'an dan perbedaan dalam melafadzkannya yang didasarkan pada orang yang meriwayatkannya. Dengan demikian, istilah ilmu qiraah dalam konteks ilmu Al-Qur'an mengacu pada studi tentang cara melafadzkan kosa kata Al-Qur'an dan perbedaan dalam melafadzkannya, yang dapat bergantung pada perawi yang meriwayatkannya.²⁷

Menurut Muhammad al-Banna dalam kitabnya *Ithāf Fudalā' al-Bashar bi al-Qirā'āt al-Arba'ah al-'Asyr*, ilmu qiraah adalah perbedaan lafazh-lafazh Al-Qur'an, baik dalam hal huruf-hurufnya maupun dalam cara pengucapan huruf-huruf tersebut. Contohnya, perbedaan dalam pengucapan huruf-huruf seperti *Takhfif*, Tasydid, dan lainnya.²⁸

Berdasarkan pengertian yang diberikan oleh para ulama di atas, dapat disimpulkan bahwa qiraah adalah cara membaca ayat Al-Qur'an yang merupakan wahyu Allah swt. Qiraah dipilih oleh salah satu imam ahli qiraah berdasarkan riwayat mutawatir sanadnya, sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, dan sesuai dengan bacaan dalam salah satu mushaf 'Utsmani yang ada. Dengan demikian, qiraah merupakan metode bacaan yang diakui

²⁷ Ibnu al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'n wa Mursyid al-Thālibin*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980, hal. 3.

²⁸ Muhammad al-Banna, *Ithāf Fudalā'i al-Basyār bi al-Qirā'āt al-Arba'ah al-'Asyr*, Beirut: 'Ilmul Kutub, 1987, hal. 69.

dan diikuti oleh para imam ahli qiraah yang memiliki sanad mutawatir dan kesesuaian dengan standar bacaan Al-Qur'an.²⁹

Para ulama memiliki standar dan syarat-syarat yang berbeda dalam menetapkan bacaan Al-Qur'an yang dapat diterima atau ditolak. Hal ini dilakukan untuk melindungi keabsahan Al-Qur'an dan bacaannya dari perusakan dan pemalsuan. Ibnu al-Jazarī, salah satu ulama, memberikan beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh suatu qiraah agar dianggap valid:³⁰

1. *Shahih al-Sanad*, qiraah tersebut harus memiliki sanad yang sahih, yaitu sanad yang memiliki ketersambungan dan keabsahan dalam rangkaian perawi.
2. *Muwafaqat al-'Arabiyah Mutlaqan*, qiraah tersebut harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab secara mutlak, menjaga kesesuaian dengan tata bahasa dan struktur bahasa Arab.
3. *Matabaqat al-Rasm walau Taqdir*, qiraah tersebut harus sesuai dengan rasm al-mushaf, meskipun tidak harus sama persis dengan tulisan yang terdapat dalam mushaf 'Utsmani. Artinya, qiraah harus sejalan dengan sistem penulisan Al-Qur'an meskipun ada variasi dalam pengucapan atau penulisan kata-kata.

Dengan mengikuti syarat-syarat ini, para ulama berusaha untuk memastikan bahwa qiraah yang diterima adalah autentik, sesuai dengan ketentuan bahasa Arab, dan sejalan dengan rasm al-mushaf Al-Qur'an.

Dalam sebuah kajian tentang qiraah, jika ditinjau dari pengelompokan kaidah bacaan, maka para ulama telah banyak menghasilkan pengelompokan tentang jumlah kaidah pokok dalam membaca Al-Qur'an. Berikut adalah macam-macam qiraah ditinjau dari kaidah pokok membaca Al-Qur'an³¹;

1. *Qirā'āt al-tsalāts*, yang disusun Ibnu al-Jazarī dengan karyanya *Nazam ad-Durrah al-Mudhiyyah fī al-Qirā'āt ats-Tsalāts*.
2. *Qirā'āt al-arba'*, yang disusun al-Mutawallī dengan karyanya *al-Fawā'id al-Mu'tabarah*.
3. *Qirā'āt al-khams*, sebuah kitab karya Ahmad Jubair bin Muhammad al-Kūfī.
4. *Qirā'āt al-sitt*, yang disusun Abū Muhammad Sibth al-Khayyāth dengan judul *al-Kifāyah fī al-Qirā'āt as-Sitt*.

²⁹ Abdul Jalal, *'Ulum al - Qur'an*, Surabaya: Dunia Ilmu. 2000, hal. 328-329.

³⁰ Sya'ban Muhammad Ismā'īl, *al-Qirā'āt; Ahkāmuhā wa Mashdāruhā*, Kairo: Dār as-Salām, 2008, hal. 117.

³¹ Thāhir bin Ghalbūn, *al-Tadzkirah fī al-Qirā'āt al-Tsamān*, Jeddah: al-Jamā'ah al-Khairiyyah li Tahfizh Al-Qur'an, jil. 1, hal. 18.

5. *Qirā'āt al-sab'*, Abû Bakr Ibnu Mujâhid menulis sebuah kitab berjudul *al-Sab' ah fî al-Qirā'āt*.
6. *Qirā'āt al-tsamān*, diwakili sebuah kitab berjudul *al-Tadzkirah fî al-Qirā'āt al-Tsamān* karya Thâhir Ibnu Ghalbûn.
7. *Qirā'āt al-tis'*, Abû Muhammad Sibth al-Khayyâth juga menulis sebuah kitab berjudul *al-Syams al-Munîrah fî al-Tis' ah al-Masyhûrah*.
8. *Qirā'āt al-'asyr*, *Kitab al-Ghāyah fî Qirā'āt al-'Asyr* karya Ibnu Mihrân merupakan perwakilan kategori ini.
9. *Qirā'āt ihd al-'asyrah*, Abû al-Hasan 'Ali Ibnu Fâris al-Khayyâth menulis sebuah kitab berjudul *al-Jāmi' fî al-Qirā'āt al-'Asyr wa Qirā' ah al-A' masy*.
10. *Qirā'āt al-itsn al-'asyrah*, dibahas di dalam kitab *al-Mubhij fî al-Qirā'āt ats-Tsamān wa Qirā' ah al-A' masy wa Ibnu Muhayshîn wa Ikhtiyār Khalaf wa al-Yazîdî* karya Abû Muhammad Sibth al-Khayyâth.
11. *Qirā'āt al-tsalāts al-'asyrah*, dibahas di dalam kitab *Bustān al-Hudāh fî Ikhtilāf al-A' immah wa ar-Ruwāh* karya Ibnu al-Jundî.
12. *Qirā'āt al-arba' al-'asyrah*, sebuah kitab *Nazam Majma' al-Surūr wa Mathla' al-Syumūs wa al-Budūr fî al-Qirā'āt al-Arba 'Asyrah* karya al-Qabāqibî membahas riwayat ini.
13. *Qirā'āt al-khams al-'asyrah*, sebuah kitab *al-Muntahā fî Khams al-'Asyrah Qirā' ah* karya Muhammad bin Ja'far al-Khuzā'î membahas hal ini.
14. *Qirā'āt al-'isyūrūn*, sebuah pembahasan yang disusun dalam sebuah kitab karya Kadi Ismā'îl al-Mālîki.
15. *Qirā'āt al-khamsah wa 'isyūrūn*, disusun oleh Abû 'Ubaid al-Qāsim bin Sallām.
16. *Qirā'āt al-khamsūn*, *Kitab al-Kāmil fî al-Qirā'āt al-Khamsīn* karya Abû al-Qāsim Yūsuf al-Hadzalî membahas riwayat ini.

Dan apabila ditinjau dari sisi periwayatan, maka menghasilkan enam derajat periwayatan sebagai berikut:³²

1) Mutawatir

Qiraah yang diriwayatkan oleh sekelompok besar perawi dan tidak mungkin mereka sepakat untuk berbohong disebut qiraah mutawatir. Qiraah mutawatir memiliki tingkat kepercayaan yang sangat tinggi karena riwayatnya mencapai sejumlah besar perawi yang tidak mungkin berkolusi atau sepakat untuk berbohong tentang bacaan Al-Qur'an. Dalam qiraah mutawatir, riwayat-riwayat tersebut tersebar di berbagai tempat dan generasi yang berbeda, sehingga sulit bagi mereka untuk melakukan kesepakatan palsu atau berbohong tentang bacaan Al-Qur'an. Hal ini memberikan keyakinan bahwa qiraah tersebut adalah bacaan yang autentik

³² Hasanuddin AF, *Anatomi al - Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo, 1995, hal. 141.

dan dapat diandalkan. Dalam Islam, qiraah mutawatir dianggap memiliki otoritas tertinggi dan dianggap sebagai bentuk perlindungan dari perubahan atau pemalsuan dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, qiraah mutawatir menjadi acuan utama dalam menetapkan teks Al-Qur'an yang sah dan dapat diterima secara luas oleh umat Muslim.³³ Sebagai contoh, qiraah yang masuk dalam kategori ini adalah semua bacaan dari *al-qirā'āt al-Sab'*.

2) Masyhur

Qiraah yang diriwayatkan oleh orang banyak dan sah, meskipun belum mencapai derajat mutawatir, serta sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan salah satu rasm Utsmani disebut sebagai qiraah masyhur. Qiraah masyhur memiliki riwayat yang kuat dan banyak perawi yang menghafalnya dengan benar. Meskipun belum mencapai tingkat mutawatir di mana jumlah perawinya sangat besar dan tersebar di berbagai tempat, qiraah ini tetap dianggap sah dan dapat diandalkan karena memiliki riwayat yang kuat dan banyak di kalangan para perawi terpercaya. Selain itu, qiraah masyhur juga harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab secara mutlak, artinya bacaannya harus memenuhi aturan tata bahasa Arab yang diakui secara umum. Selaras dengan itu, qiraah masyhur juga harus cocok dengan salah satu rasm Utsmani, yaitu penulisan Al-Qur'an yang terdapat dalam salah satu mushaf Utsmani yang dianggap sebagai standar penulisan Al-Qur'an. Meskipun belum mencapai tingkat mutawatir, qiraah masyhur tetap memiliki tingkat kepercayaan yang tinggi dan diakui sebagai bentuk otentikasi dalam menetapkan bacaan Al-Qur'an yang sah.³⁴ Adapun contoh qiraah yang termasuk dalam kategori masyhur yakni qiraah yang dinisbatkan kepada tiga imam *qurrā'*, yakni: Abū Ja'far bin Qa'qā' al-Madanī (w. 120 H), Ya'qūb al-Hadhrami (w. 205 H), dan Khalaf al-Bazzār (w. 229 H) dan kita kenal sekarang dengan *al-qirā'āt al-'asyr*.³⁵

3) Ahad

Qiraah ahad adalah salah satu klasifikasi dalam qiraah yang mengacu pada bacaan Al-Qur'an yang hanya diriwayatkan oleh seorang perawi atau hanya sedikit perawi. Dalam qiraah Ahad, tidak terdapat cukup banyak sanad atau riwayat yang menyampaikan bacaan tersebut sehingga tidak mencapai derajat mutawatir. Para ulama tidak membolehkan membaca Al-

³³ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Sufalo: Dar al-'Ulum, 2008, jil. I, hal. 335.

³⁴ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'an ...*, hal. 335.

³⁵ Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an ...*, hal. 141.

Qur'an dengan qiraah semacam ini. Contoh pada qiraah ini adalah; مُتَكَيِّنٍ عَلَى زُرْفٍ حُضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ. Pada lafaz زُرْفٍ dibaca زَفَارِفَ dan وَعَبْقَرِيٍّ dibaca عَبَاقِرِيٍّ.

4) *Syādz*

Merujuk pada bacaan Al-Qur'an yang tidak memiliki sanad perawi yang sahih, bertentangan dengan rasm utsmani dan kaidah bahasa Arab. Bacaan semacam ini tidak diakui sebagai qiraah yang sahih oleh mayoritas ulama dan cenderung dianggap sebagai perbedaan yang tidak dapat diterima atau diikuti.³⁶ Sebagai contoh dalam surat al-fātihah ayat 4, terdapat bacaan dengan versi مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ.

5) *Maudhu'*

Sebuah istilah yang digunakan untuk menggambarkan bacaan yang tidak memiliki sandaran kepada Nabi saw. Qiraah ini tidak diakui oleh para qari. Pada umumnya, qiraah ini merupakan hasil pemalsuan yang dilakukan oleh individu atau kelompok yang tidak memiliki otoritas keilmuaan dalam bidang ilmu qiraah. Contoh qiraah ini adalah; وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا yang dibaca fatah pada lafaz Allah.³⁷

6) *Mudraj'*

Istilah yang digunakan dalam ilmu qiraah untuk menggambarkan bacaan yang dimasukkan sebagai tambahan penjelasan atau tafsir dalam suatu ayat tertentu. Bacaan ini tidak terdapat dalam teks al-Qur'an, namun dimasukkan sebagai penjelasan atau tambahan oleh beberapa perawi sebagai bentuk pemahaman mereka terhadap ayat tersebut. Contoh qiraah ini adalah qiraah sa'ad bin abī waqqās dalam membaca; وَلَهُ أَعْرَاجٌ وَأَوْحَتْ مِنْ أُمَّمٍ.

Kemudian, Aspek bentuk qiraah terkait dengan kajian morfologi (saraf) Al-Qur'an. Qiraah dapat mempengaruhi pemahaman terhadap bentuk-bentuk kata dalam Al-Qur'an, seperti perubahan akhiran, penggabungan, atau pemisahan huruf-huruf dalam kata-kata. Qiraah yang berbeda dapat menghasilkan variasi bentuk-bentuk kata yang memiliki implikasi pada pemahaman makna dan tata bahasa.

Dalam konteks ini, para ulama dan ahli qiraah memperhatikan perbedaan bacaan dalam aspek bentuk untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap makna dan struktur bahasa Al-Qur'an. Dengan

³⁶ Muḥammad Ibrahīm al-Isma'īl, *'Ilm al-Qirā'āt*, Istanbul: Maktabah al-Taubah, 1998, hal. 44.

³⁷ Qiraah ini merupakan qiraah pelaku bidah dari *Mu'tazilah*.

mempertimbangkan variasi bentuk kata yang disajikan oleh berbagai qiraah, penafsir dapat memperoleh pemahaman yang lebih luas tentang kemungkinan makna dan tata bahasa yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Namun, perlu diingat bahwa dalam penafsiran Al-Qur'an, aspek bentuk qiraah tidak selalu memiliki pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran makna secara substansial. Beberapa variasi bentuk kata mungkin hanya memiliki perbedaan dalam hal tata bahasa atau penekanan dalam pengucapan, tanpa mengubah makna atau pesan yang tersampaikan. Oleh karena itu, penting bagi penafsir untuk mempertimbangkan konteks dan prinsip-prinsip tafsir yang lebih luas dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam kajian linguistik Arab, morfologi dikenal sebagai ilmu saraf atau ilmu morfologi. Istilah saraf secara bahasa berarti perubahan atau perubahan. Ilmu saraf merupakan disiplin yang mempelajari struktur dan bentuk kata serta aturan-aturan pembentukan kata dalam bahasa Arab.

Dalam ilmu saraf, terdapat aturan-aturan yang mengatur perubahan bentuk kata (*isytiqāq al-kalimāt*) dari satu wazan ke wazan lainnya. Aturan-aturan tersebut meliputi perubahan akhiran, penggabungan huruf-huruf, dan penambahan awalan atau akhiran pada kata-kata. Ilmu saraf juga membahas tentang klasifikasi kata dalam hal *i'rab* (infleksi gramatikal) dan kata yang bersifat *mabnī* (tetap) atau yang mengalami perubahan dalam hal *i'rab*.

Dengan mempelajari ilmu saraf, seseorang dapat memahami bagaimana kata-kata dalam bahasa Arab dibentuk dan mengalami perubahan bentuk berdasarkan aturan-aturan yang ada. Pengetahuan tentang ilmu saraf sangat penting dalam memahami struktur kalimat dan makna kata dalam Al-Qur'an, karena banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata-kata dengan perubahan bentuk yang terikat oleh aturan-aturan morfologi.

Namun, perlu diperhatikan bahwa dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, ilmu saraf tidak hanya mencakup aspek morfologi, tetapi juga melibatkan aspek sintaksis atau nahwu dan semantik atau *ma'anī*. Penggunaan ilmu saraf dalam penafsiran Al-Qur'an membantu dalam memahami struktur dan makna kata-kata yang digunakan dalam ayat-ayat, sehingga memperkaya pemahaman tentang pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an.³⁸ Analisis morfologi akan menjelaskan perubahan-perubahan wazan dan implikasinya terhadap makna kata atau bahkan kata tersebut menjadi tidak bermakna.

³⁸ Musthafa al-Gulayaini, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge: Cambridge University Press. 2005, hal. 207.

Sedangkan qiraah yang tidak berpengaruh pada penafsiran adalah qiraah yang terkait dengan aspek bunyi atau fonologi. Aspek ini berkaitan dengan cara pengucapan suatu kata atau kalimat dalam qiraah yang berbeda. Dalam ilmu qiraah, terdapat berbagai fenomena fonologi yang mempengaruhi pengucapan kata-kata, antara lain:

1. *Imālah*: Perubahan vokal a menjadi vokal i atau u dalam pengucapan kata-kata tertentu.
2. *Isymām*: Mengartikulasikan dua huruf yang berbeda dengan bibir tertutup, menghasilkan bunyi yang lebih mendekati bila kedua huruf tersebut diucapkan secara terpisah.
3. *Tarqīq*: Memanjangkan pengucapan suatu huruf tertentu.
4. *Tafkhīm*: Memperberat pengucapan huruf tertentu.
5. *Tashīl*: Mempermudah pengucapan huruf tertentu.
6. *Ibdāl*: Menggantikan suatu huruf dengan huruf lain.
7. *Takhfīf*: Memperlahan atau melemahkan pengucapan huruf tertentu.
8. *Gunnah*: Menggandakan pengucapan huruf nun mati atau tanwin.
9. *Ikhfā'*: Menyembunyikan pengucapan huruf tertentu secara hampir tak terdengar.

Fenomena-fenomena fonologi ini terjadi dalam berbagai qiraah yang berbeda dan dapat mempengaruhi pengucapan kata-kata dalam Al-Qur'an. Meskipun tidak berdampak langsung pada penafsiran makna, pemahaman dan penerapan fenomena-fenomena fonologi ini penting dalam mempelajari variasi qiraah dan memahami pengucapan yang benar dalam membaca Al-Qur'an.

Pernyataan Ibrahim al-Abyārī tentang perbedaan fonologi dalam pengucapan antara kabilah-kabilah Arab memiliki relevansi dalam memahami variasi qiraah. Ia menyatakan bahwa perbedaan fonologi terjadi karena perbedaan dalam sistem artikulasi bahasa yang digunakan oleh masing-masing kabilah Arab. Setiap kabilah memiliki ciri khas dalam pengucapan huruf dan bunyi tertentu, yang membuat mereka tidak bisa mengucapkan seperti pengucapan kabilah lain.³⁹ Analisis fonologi dalam konteks qiraah dan tajwid memiliki tujuan yang berbeda. Dalam analisis fonologi dalam qiraah, fokusnya adalah untuk memahami perbedaan dalam pengucapan huruf-huruf dan bunyi-bunyi tertentu antara qiraah yang berbeda. Hal ini membantu dalam mengklasifikasikan qiraah berdasarkan perbedaan fonologis mereka dan memahami variasi dalam bacaan Al-Qur'an.

Di sisi lain, bidang tajwid berkaitan dengan aturan dan teknik pengucapan yang benar dalam membaca Al-Qur'an. Tajwid membahas

³⁹ Apriadi Putra, *Perbedaan Qiraa dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an, Studi atas Kitab Tarjuman al-Mustafid Surat al-Baqarah*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2015, hal. 16.

prinsip-prinsip seperti makhraj, sifat-sifat huruf, tanda-tanda bacaan, tasydid, sukun, dll., serta mad. Tujuan tajwid adalah untuk memastikan bahwa bacaan Al-Qur'an dilakukan dengan cara yang benar dan tepat sesuai dengan aturan yang ditetapkan.

Meskipun ada keterkaitan antara fonologi dan tajwid, yaitu dalam hal penentuan cara pengucapan yang tepat, namun tujuan dan lingkup kajian keduanya berbeda. Analisis fonologi lebih berfokus pada perbedaan bacaan dalam qiraah yang berbeda, sementara tajwid berfokus pada prinsip-prinsip dan aturan pengucapan yang benar dalam membaca Al-Qur'an.

H. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Peneliti menemukan beberapa referensi yang relevan mengenai ilmu qiraah dan tafsir ahkam. Yang pertama, ada buku karya Abdul Sabur Syahin yang berjudul *Dhifa' Dhid Hujumat al-Istisyaq; Ta'rikh Al-Qur'an* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan* oleh penerjemah bernama Khaerul Amru Harahap dan Ahmad Faozan. Buku ini membahas qiraah dalam konteks kritik sejarah, dimulai dengan pembahasan mengenai masalah hadis tentang *sab'atu ahruf*, tanggapan terhadap kajian qiraah dari sudut pandang orientalis, qiraah Syadzah, dan topik-topik lainnya yang relevan.⁴⁰

Peneliti juga menemukan kitab tentang sejarah dan teori dasar ilmu qiraah, yaitu *al-Sab'ah fi al-Qirā'āt* karya Ibnu Mujahid. Dalam kitab tersebut, Ibnu Mujahid memberikan perhatian yang besar terhadap 'ulūm al-qirā'āt, biografi dan sejarah para Imam qiraah tujuh, serta perbedaan bacaan yang terdapat dalam *al-qirā'āt al-sab'*. Kitab ini menjadi sumber penting dalam memahami dasar-dasar ilmu qiraah dan memberikan wawasan yang mendalam tentang sejarah dan perkembangan qiraah dalam tradisi Islam.⁴¹

Selanjutnya ada sebuah buku karya Mustāfa al-A'zamī dengan judul *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation; A Comparative Study with the Old and New Testament*. Buku ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Shohirin Sholih dan lainnya dengan judul *Sejarah Teks Al-Qur'an: Dari Wahyu Sampai Kompilasi, Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*. Dalam bukunya, al-A'zamī membahas keragaman bacaan yang ada sebagai bagian dari sunnah. Buku ini menyajikan perspektif perbandingan yang mendalam antara Al-Qur'an dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, serta mengupas sejarah dan proses kompilasi teks Al-Qur'an yang menarik.⁴²

⁴⁰ Abdul Shabur Syahin, *Dhifa' Dhidd Hujumāt al-Istisyaq; Tārikh al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006, hal. 120.

⁴¹ Ibnu Mujāhid, *al-Sab'ah fi al-Qirā'āt ...*, hal. 1119.

⁴² Muḥammad Mustafā al-A'zamī, *The History of The Qur'anic ...*, hal. 172.

Selain itu, terdapat juga buku-buku hasil penelitian disertasi yang digagas oleh para peneliti di Indonesia. Yang pertama ada buku karya Syar'i Sumin yang membahas; *Qiraah sab'ah dari perspektif para ulama* dan diterbitkan oleh UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2005. Buku tersebut menggambarkan deskripsi tentang qiraah *al-sab'*, pendapat para ulama mengenai otentitas, popularitas, standarisasi, dan eksistensi qiraah tersebut. Selain itu, penelitian tersebut juga menjelaskan keistimewaan bacaan riwayat hafsh dari 'ashim yang membuatnya lebih terkenal dibandingkan qiraah lainnya. Buku tersebut menjadi sumber utama bagi peneliti dalam membangun konstruksi penelitian ini.

Selanjutnya, terdapat Faqihuddin Abdul kadir, dengan judul *qiraah Mubaddalah, Tafsir Progresif untuk keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta, 2019. Buku ini mengeksplorasi perspektif dan pemahaman dalam relasi antara dua pihak yang melibatkan nilai-nilai kemitraan, kerjasama, kesalingan, timbal balik, dan prinsip resiprokal. Hal ini meliputi berbagai jenis relasi, mulai dari hubungan antarmanusia secara umum, hubungan antara negara dan rakyat, hubungan antara majikan dan buruh, hubungan antara orang tua dan anak, hubungan antara guru dan murid, hubungan antara mayoritas dan minoritas, hingga hubungan antara laki-laki dan perempuan, serta antara perempuan dengan perempuan. Buku ini memperhatikan relasi individu dengan individu, serta relasi dalam masyarakat baik dalam skala lokal maupun global.

Namun, buku ini lebih memfokuskan pada relasi antara laki-laki dan perempuan dalam konteks ruang domestik dan publik. Buku ini menjelaskan tentang relasi yang didasarkan pada prinsip kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Penelitian ini membawa perspektif yang holistik dan berupaya untuk memahami kompleksitas serta dinamika dalam relasi gender, dengan tujuan untuk mempromosikan hubungan yang seimbang dan saling menguntungkan antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat.

Dan ada gagasan dari Nasaruddin Umar, dalam penelitiannya *Argument Kesetaraan Gender perspektif Al-Qur'an*, yang diterbitkan dalam bentuk buku oleh penerbit Paramadina, Jakarta pada tahun 1999. Gagasan dalam buku ini adalah bahwasanya penelitian dan kritik terhadap perbedaan qiraah serta implikasinya terhadap pemahaman teks adalah langkah yang penting dalam mengembangkan pemahaman Al-Qur'an. Melalui penelitian yang mendalam dan pengumpulan ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender yang memiliki perbedaan versi qiraah, dapat menganalisis apakah perbedaan qiraah tersebut memiliki pengaruh terhadap konsep gender yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Hal ini dapat membantu memperluas pemahaman tentang konteks dan implikasi makna yang muncul dari variasi

bacaan qiraah, serta mengidentifikasi apakah ada korelasi antara perbedaan bacaan dan aspek gender dalam pemahaman Al-Qur'an.

Pada penelitian disertasi, peneliti menemukan kajian tokoh qiraah yang dilakukan oleh Muhammad Abu 'Alim Dzunnurayn dengan disertasinya yang berjudul *Ibnu al-Jazâri wa Dauruhu fî al-Qirā'ât*. Disertasi ini ditulis dalam bahasa Arab dan merupakan studi tentang peran Ibnu al-Jazari dalam mengembangkan *al-qirā'ât al-mutawattirah*, khususnya *al-qirā'ât al-'asyr*.⁴³

Dalam disertasi lain yang ditulis oleh Yufni Faisol dengan judul *Pengaruh perbedaan Qirā'ât Terhadap Makna Ayat: Suatu tinjauan Qawâid Bahasa*, penelitian ini memfokuskan pada pengaruh perbedaan qiraah terhadap makna ayat dengan menggunakan pendekatan qawâid bahasa. Penelitian ini menyoroti beberapa aspek perbedaan qiraah dalam konteks qawâid bahasa dan bagaimana perbedaan tersebut dapat mempengaruhi makna ayat. Namun, penelitian ini masih bersifat umum dan belum menjangkau aspek penafsiran yang berkaitan dengan ayat ahkam.⁴⁴

Terdapat pula penelitian yang dilakukan oleh Hasanudin AF dengan judul disertasinya *Perbedaan Qiraah dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an* di IAIN Syarif Hidayatullah pada tahun 1994, membahas tentang pengaruh qiraah terhadap penarikan hukum, mulai dari sejarah hingga kualitas pendapat para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, yang dianalisis secara umum. Penelitian ini menyimpulkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki ragam qiraah ada yang memiliki pengaruh dalam penarikan hukum dan ada pula yang tidak memiliki pengaruh sama sekali. Selain itu, penelitian ini juga menyajikan bahwa qiraah syadz kadang-kadang dapat mempengaruhi penarikan hukum.

Dalam disertasi tersebut, peneliti menyatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki perbedaan versi qiraah ada yang menghasilkan pengaruh yang berbeda dalam istinbath hukum, namun ada pula yang tidak memiliki pengaruh yang berbeda. Contohnya, penelitian tersebut mencatat ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender, seperti ayat yang berkaitan dengan zihar. Penelitian lebih lanjut perlu dilakukan untuk menguji kebenaran dan validitas kesimpulan tersebut.⁴⁵

Pada penelitian qiraah *syādzah*, ditemukan penelitian disertasi oleh Romlah Widayati pada tahun 2009 berjudul *Implikasi Qiraah Syadzdzah terhadap Istibat Hukum: Analisis terhadap Penafsiran Abu Hayyan dalam*

⁴³ Muhammad Abu 'Alim Dzunnurayn, *Ibnu al-Jazārī wa Dauruhu fî al-Qirā'ât*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2005, hal. 332.

⁴⁴ Yufni Faishol, *Pengaruh perbedaan Qirā'ât Terhadap Makna Ayat: Suatu tinjauan Qawâid Bahasa*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2003, hal. 129.

⁴⁵ Hasanuddin AF, *Anatomi al - Qur'an ...*, hal. 115.

Tafsir al-Bahr al-Muhith. Penelitian disertasi ini secara umum mengkaji qiraah *Syādzah* dan pengaruhnya terhadap ayat-ayat hukum dalam perspektif Abu Hayyan dalam tafsirnya, yaitu *al-Bahr al-Muhith*.

Disertasi ini juga membahas bagaimana qiraah *Syādzah* memiliki implikasi pada penafsiran hukum yang dilakukan oleh Abu Hayyan. Peneliti menganalisis bagaimana perbedaan bacaan dalam qiraah *Syādzah* dapat mempengaruhi pemahaman dan penafsiran Abu Hayyan terhadap ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an.

Melalui penelitian ini, peneliti mengambil inspirasi untuk meneliti implikasi qiraah dalam tafsir ahkam dari perspektif tafsir berhaluan Sunni dan Syi'ah. Penelitian ini penting untuk memahami bagaimana perbedaan qiraah dapat mempengaruhi penafsiran hukum dalam tafsir Al-Qur'an, dan juga memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang perspektif tafsir Sunni dan Syi'ah terhadap ayat-ayat hukum.

Dan yang terakhir untuk penelitian disertasi, terdapat penelitian Muhammad Alaika Nashrullah, *Perbedaan Qiraah dan Pengaruhnya terhadap Penafsiran Al-Qur'an (Studi Qiro'at Sab'ah pada Tafsir al-Misbah Karya Muhammad Quraish Shihab)*. IAIN Suan ampel, 2011. Kesimpulan yang ditemukan dalam penelitian Muhammad Alaika Nashrullah tentang penggunaan perbedaan qiraah oleh Muhammad Quraish Shihab dalam penafsiran Al-Qur'an. Dalam penafsirannya, Quraish Shihab menggunakan perbedaan qiraah sebagai alat untuk memahami ayat-ayat yang memiliki variasi bacaan. Perbedaan tersebut dianggap memiliki implikasi terhadap perbedaan makna yang dihasilkan. Namun, terkadang Quraish Shihab tidak secara eksplisit membahas perbedaan bacaan jika dianggap perbedaan tersebut tidak signifikan dalam mengubah makna ayat. Selain itu, Quraish Shihab lebih sering menggunakan riwayat Hafs dari 'Asim dalam penafsirannya.

Selanjutnya, pada artikel-artikel jurnal, Peneliti menemukan penelitian jurnal yang dilakukan oleh Khoiruddin Yusuf, dan al-A'zami, dengan judul *Fenomena Qiraah Al-Qur'an antara Multiple Reading dengan Variant Reading*. Penelitian ini diterbitkan Studi Islamika Vol. 1, Juni 2014. Dalam jurnal ini, penelitian tersebut mengulas fenomena dalam ilmu Al-Qur'an dari perspektif tokoh kontemporer, yaitu Muhammad Musthafa al-A'zami. Al-A'zami mengkritisi pendekatan orientalis terhadap otentitas Al-Qur'an melalui fenomena *Qirā'āt*. Ia menyampaikan kritik terhadap metodologi, proses analisis, dan hasil penelitian orientalis yang terkesan dipaksakan. Al-A'zami berpendapat bahwa absennya tanda titik dan diakritik tidak menjadi masalah bagi Al-Qur'an karena sistem bacaan yang benar diajarkan langsung oleh Nabi Muhammad SAW melalui metode hafalan. Sistem hafalan yang benar masih ada dalam pemahaman para sahabat Nabi Muhammad saw.

Dalam artikel jurnal yang dilakukan oleh Firdaus yang berjudul *Studi analisis tentang perbedaan I'rāb dalam al-qirā'āt al-Sab'*, penelitian ini difokuskan pada analisis perbedaan i'rāb yang terdapat dalam qiraah al-Sab' dengan pendekatan linguistik. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis linguistik sintaksis untuk memahami perbedaan-perbedaan dalam tata bahasa yang muncul dalam qiraah al-Sab'.

Dan terakhir artikel penelitian yang dilakukan oleh Muhammad al-Habsy dengan judul *al-Qirā'āt al-Mutawattirah wa Atsāruhā fī al-Rasm Al-Qur'an wa al-Ahkām al-Syariyyah* membahas tentang pengaruh perbedaan qiraah mutawatir yang berimplikasi pada rasm mushaf Al-Qur'an yang berkembang saat ini dan perbedaannya dalam hukum syari'at. Penelitian ini mengungkapkan bahwa perbedaan dalam qiraah mutawatir memiliki konsekuensi dalam penulisan mushaf Al-Qur'an dan implikasinya pada hukum syari'at. Namun, penelitian ini hanya memperoleh hukum dari perbedaan qiraah mutawatir saja. Selain itu, penelitian ini juga menyajikan aspek hukum yang mungkin dapat diturunkan melalui qiraah syadz karena merupakan salah satu bagian dari Al-Qur'an yang ada pada masa Rasulullah Saw.

Dan berdasarkan penelitian-penelitian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa penelitian yang akan peneliti lakukan berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu. Karena dalam penelitian ini akan dikaji bagaimana implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* dalam penafsiran dua mufassir berhaluan sunni dan berhaluan syi'ah.

I. Metodologi Penelitian

Menurut Raco dalam bukunya yang berjudul *Metode Penelitian Kualitatif-Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, metode penelitian didefinisikan secara umum sebagai suatu kegiatan ilmiah yang terencana, terstruktur, sistematis dan memiliki tujuan tertentu baik praktis maupun teoritis. Dikatakan sebagai 'kegiatan ilmiah' karena penelitian dengan aspek ilmu pengetahuan dan teori, sedangkan 'terencana' karena penelitian harus direncanakan dengan memperhatikan waktu, dana dan aksesibilitas terhadap tempat dan data.⁴⁶ Sedangkan beberapa hal yang terkait dengan metode penelitian diantaranya adalah pemilihan objek penelitian, data dan sumber data, Teknik input dan analisis data dan pemeriksaan keabsahan data. Berikut penjelasan dari masing-masing hal tersebut.

Dikarenakan fokus penelitian ini ditujukan pada ayat suci Al-Qur'an. Karena itu, pendekatan utama yang digunakan adalah ilmu Tafsîr. Dalam

⁴⁶ J. R. Raco. *Metode Penelitian Kualitatif-Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010, hal. 5.

ilmu Tafsir ini, dikenal beberapa metode dan corak penafsiran yang masing-masing memiliki keistimewaan dan teori tersendiri. Terkait dengan penulisan disertasi ini, peneliti hanya memilih dua metode tafsir, yaitu: metode tafsir *muqarrin* dan metode tafsir *maudhu'i*.

Metode tafsir *muqarrin* ialah metode komparatif antara dua mufassir, dua tema, maupun dua surat. Metode ini berusaha membandingkan dua hal menjadi sebuah analisa baru yang dapat disimpulkan. Sedangkan metode tafsir *maudhu'i*, yakni memahami dan menjelaskan ayat Al-Qur'an dengan cara menghimpun ayat dari berbagai surat yang berkaitan dengan satu topik, lalu dianalisis kandungannya hingga menjadi satu kesatuan konsep yang utuh.⁴⁷

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian adalah sesuatu yang akan diselidiki dalam penelitian yang berupa keseluruhan gejala yang ada di sekitar kehidupan manusia.⁴⁸ Dalam istilah lain, objek penelitian adalah sifat keadaan dari suatu benda, orang atau pusat perhatian penelitian. Sifat keadaan yang dimaksud dapat kuantitasnya atau kualitasnya yang berupa perilaku, kegiatan, pendapat, sikap pro-kontra atau sikap simpati-antisipasi dan dapat juga berupa suatu proses.⁴⁹

Berdasarkan pengertian tersebut di atas, maka objek penelitian ini adalah *al-qirā'āt al-'asyr* dan tafsir ahkam, karena *al-qirā'āt al-'asyr* dan tafsir ahkam merupakan bagian dari sebuah proses dan keduanya memenuhi kriteria untuk dijadikan objek penelitian.

2. Data dan Sumber Data

Jenis penelitian yang akan digunakan untuk penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Hal ini dikarenakan dalam penelitian kualitatif, peneliti mengkaji sesuatu dalam setting natural dan menafsirkan fenomena terkait dengan makna.⁵⁰ Penelitian kualitatif sebagaimana yang dikatakan oleh Sharan B. Merriam, memiliki empat karakteristik utama yaitu: 1) menekankan pada proses, pemahaman, dan makna; 2) peneliti berfungsi sebagai instrumen utama dalam pengumpulan dan analisis data; 3) proses bersifat induktif; dan 4) hasilnya bersifat deskripsi yang kaya.⁵¹ Oleh

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 86-87.

⁴⁸ Andi Prastowo, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: al-Ruzz Media, 2011, hal. 196.

⁴⁹ Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 35.

⁵⁰ Sharan B. Merriam, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. USA: The Jossey-Bass, 2009. hal. 13.

⁵¹ Sharan B. Merriam, *Qualitative Research ...*, hal. 14.

karena itu, sumber data yang digunakan dalam disertasi ini diambil dari berbagai sumber buku dan penelitian ini bersifat kepustakaan. Kategori dari sumber data adalah sumber data pokok (primer) dan sumber data pendukung (sekunder). Adapun sumber data pokok diantaranya adalah, ayat hukum yang didalamnya terdapat implikasi qiraah 'al-'asyr dengan merujuk kepada beberapa literatur, yaitu:

a. Literatur Tafsir

Literatur tafsir utama untuk penelitian ini adalah dua kitab tafsir dengan judul *al-Jamī' li al-Ahkām Al-Qur'an* yang ditulis oleh Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr Al-Anshari al-Qurthubī yang dikenal dengan al-Qurthubī, dan *Majmā' al-bayān fi tafsīr Al-Qur'an* karya Fadhl bin Hasan al-Thabarsī yang dikenal dengan al-Thabarsī.

Selain dua kitab utama ini, penelitian ini juga merujuk kepada mufasssir lain yang terkenal dengan karya tafsir ahkam maupun pembahasan *al-qirā'āt 'al-'asyr* masing-masing, diantaranya; *al-Kabīr* oleh Fakhruddin ar-Rozi, *al-Kassyāf* oleh al-Zamakhsharī, *Rūh al-Ma'ānī* oleh al-Alūsī, *al-Tahrir wa al-Tanwīr* oleh Ibnu 'Asyūr, serta at-Thabārī dengan karyanya *Jami al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*.

b. Literatur Hadits

Kitab-kitab hadis sahih yang terdiri dari *kutub al-sittah*, karya para ulama hadis seperti: *Shahih Bukhari* dihimpun oleh Imam Bukhari, *Shahih Muslim* dihimpun oleh Imam Muslim, *Sunan Abu Dawud* dihimpun oleh Imam Abu Dawud, *Sunan al-Tirmidzi* dihimpun oleh Imam Tirmidzi, *Sunan Ibnu Majah* dihimpun oleh Imam Ibnu Majah, *Sunan an-Nasa'i* dihimpun oleh Imam Nasa'i.

Sedangkan sumber data sekunder menggunakan beberapa kamus, buku, jurnal dan majalah serta berita-berita yang ada di surat kabar yang terkait dengan isu yang akan diteliti, diantaranya adalah:

- a. Jurnal, seperti; Lilik Ummu Kulsum, *Potret pemikiran al-Qurthubī dalam ahkam Al-Qur'an* (2004), Iwan Ramadhan Sitorus, *Asal Usul Ilmu Qiraah* (2018), Muhammad Fathurrozzi, *Eksistensi Qiraah Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher* (2016), dan jurnal jurnal lain seputar penelitian.
- b. Buku-buku terkait ilmu-ilmu Al-Qur'an dan qiraah, diantaranya; Ibnu Jazary, *Toyyibatun Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr* (1994), *Ghāyat al-Nihāyah fi Thabaqāt al-Qurrā'* (1351 H), Muḥammad Ibnu Aḥmad Ibnu Juzay, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl* (1426 H), al-Suyūthī, *al-Itqān fi 'Ulūm Al-Qur'an*, al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Serta kitab-kitab ilmu Al-Qur'an lain yang terkait dengan penelitian ini.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data merupakan cara yang dilakukan peneliti untuk mengumpulkan informasi dari berbagai macam sumber yang sesuai dengan penelitian. Pengumpulan data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset kepustakaan (*library research*). Data-data tersebut dihimpun dari bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku-buku maupun jurnal. Selain itu peneliti juga memperoleh data melalui penelusuran dalam jaringan (daring) terkait dengan karya-karya ilmiah yang telah dipublikasikan dalam bentuk softcopy buku dan jurnal. Informasi melalui website dari berbagai belahan dunia yang relevan juga di gunakan dalam penelitian ini.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Uji keabsahan data adalah penting untuk memastikan bahwa data yang digunakan memiliki kualitas yang baik dan dapat diandalkan. Beberapa uji keabsahan data yang umum dilakukan meliputi:

- a. Uji kredibilitas data (validitas internal): Uji ini bertujuan untuk memastikan bahwa data yang dikumpulkan sesuai dengan tujuan penelitian atau analisis yang dilakukan. Hal ini dapat dilakukan melalui triangulasi data, yaitu membandingkan data dari berbagai sumber atau menggunakan berbagai metode pengumpulan data untuk memperkuat keabsahan temuan.
- b. Uji dependabilitas (reliabilitas) data: Uji ini berkaitan dengan konsistensi dan keandalan data. Hal ini dapat dilakukan dengan menguji konsistensi pengumpulan data melalui pengulangan pengukuran atau observasi yang dilakukan oleh peneliti yang sama, serta menggunakan alat pengukuran yang telah teruji keandalannya.
- c. Uji transferabilitas (validitas eksternal/generalisasi): Uji ini melibatkan pertimbangan sejauh mana temuan atau hasil yang diperoleh dari sampel yang terbatas dapat diterapkan atau digeneralisasi pada populasi yang lebih luas. Hal ini terkait dengan pertimbangan konteks dan karakteristik populasi yang ingin digeneralisasi.
- d. Uji konfirmabilitas (obyektivitas): Uji ini berkaitan dengan sejauh mana interpretasi dan analisis data dapat dikonfirmasi oleh pihak lain atau dalam konteks yang berbeda. Hal ini melibatkan transparansi dalam penyajian data, metode analisis yang jelas, dan dokumentasi yang lengkap.⁵²

Dalam penelitian kualitatif ini memakai beberapa teknik, yaitu:

⁵² Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2011, hal. 294.

- 1) Kepercayaan (kreadibility), Kreadibilitas data dimaksudkan untuk membuktikan data yang berhasil dikumpulkan sesuai dengan sebenarnya. Teknik perpanjangan pengamatan, peningkatan ketekunan, triangulasi, diskusi dengan teman sejawat, dan membercheck digunakan untuk memastikan kredibilitas data.
- 2) Triangulasi, adalah teknik yang digunakan untuk memeriksa keabsahan data dengan menggunakan berbagai sumber data atau metode sebagai bahan perbandingan. Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan dua jenis triangulasi, yaitu triangulasi sumber data dan triangulasi metode. Hal ini dilakukan sesuai dengan rekomendasi Faisal untuk memenuhi standar keabsahan penelitian, setidaknya dengan menggunakan triangulasi sumber data dan triangulasi metode.
- 3) Memperpanjang pengamatan, dengan melakukan perpanjangan pengamatan, peneliti melakukan kembali pembacaan literatur, pengamatan, dan refleksi terhadap sumber data yang menjadi objek penelitian. Tujuan dari perpanjangan pengamatan ini adalah untuk melakukan penggalian data secara lebih mendalam agar data yang diperoleh menjadi lebih konkret dan valid.
- 4) Pemeriksaan sejawat, Pemeriksaan sejawat melalui diskusi adalah teknik yang melibatkan ekspos hasil penelitian kepada rekan sejawat dalam bentuk diskusi analitis. Melalui diskusi tersebut, diharapkan terjadi perbedaan pendapat yang dapat memperkuat hasil penelitian dan memberikan pemahaman yang lebih mendalam.
- 5) Kebergantungan (dependability), Kriteria ini digunakan untuk menjaga kehati-hatian akan terjadinya kemungkinan kesalahan dalam mengumpulkan dan menginterpretasikan data sehingga data dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Kesalahan sering dilakukan oleh manusia itu sendiri terutama peneliti karena keterbatasan pengalaman, waktu, pengetahuan. Cara untuk menetapkan bahwa proses penelitian dapat dipertanggungjawabkan melalui audit dipendability oleh dosen pembimbing.

J. Jadwal Penelitian

Estimasi penelitian disusun agar penelitian dapat berlangsung secara efisien dan efektif sesuai yang dengan batas waktu diharapkan. Batas waktu yang ditetapkan untuk penulisan ini adalah selama tiga tahun yang dimulai sejak Bulan Juli 2020 hingga Bulan Juli 2023. Kegiatan selama kurun waktu tersebut adalah mulai dari mengajukan judul disertasi hingga penyelesaian laporan akhir disertasi.

K. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terbagi menjadi enam bab. Bab pertama membuka dengan latar belakang yang menggarisbawahi signifikansi penelitian ini. Melalui identifikasi permasalahan, pembaca diperkenalkan pada isu-isu utama yang akan dikaji. Penekanan kemudian diberikan pada pembatasan masalah dan rumusan masalah yang mendefinisikan arah penelitian. Tujuan penelitian juga dijelaskan untuk memberikan gambaran yang lebih konkret tentang hasil yang diharapkan. Selain itu, manfaat dari penelitian ini bagi masyarakat akademik dan praktis diuraikan, disusul dengan pemaparan kerangka teori yang akan membimbing pembaca dalam memahami pendekatan yang digunakan. Bab ini juga mencakup tinjauan terhadap penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian yang akan digunakan, dan jadwal penelitian yang diharapkan.

Bab kedua membahas *al-qirā'āt al-'asyr* dengan menguraikan terminologi yang relevan dan menggali pemahaman tentang qiraah. Implikasi serta faktor yang mempengaruhi perbedaan dalam qiraah dijelaskan untuk memberikan wawasan lebih dalam. Sejarah perkembangan qiraah dari era awal Islam hingga fase-fase penting dieksplorasi, serta pemahaman validitas keilmuan qiraah dalam berbagai wacana dibahas. Tokoh-tokoh dan jalur periwayatan ilmu qiraah diulas untuk memahami bagaimana ilmu ini dipelajari dan disampaikan.

Bab ketiga mendalami sejarah tafsir ahkam dari masa kenabian hingga perkembangan mazhab fikih. Metodologi tafsir ahkam dieksplorasi dalam kerangka tafsir secara keseluruhan, dan persinggungan antara qiraah dengan tafsir ahkam dianalisis untuk mengungkapkan bagaimana qiraah mempengaruhi interpretasi hukum.

Pada bab empat, memaparkan biografi dua tokoh utama, Al-Qurthubī dan Al-Thabarsī, beserta karya-karya mereka dalam kajian tafsir ahkam. Implikasi perspektif Sunni dan Syiah terhadap karya-karya mereka juga diungkapkan.

Pada bab lima merupakan inti dari penelitian, mengeksplorasi implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* dalam penafsiran hukum menurut pandangan al-Qurthubī dan al-Thabarsī. Ini termasuk penerapan dalam konteks hukum peribadatan, muamalah, dan pernikahan.

Dan bab keenam sebagai bab penutup memberikan kesimpulan atas hasil penelitian dan analisis, serta saran-saran mengenai pengembangan masa depan dalam bidang ini.

BAB II DISKURSUS *AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYR*

A. Terminologi *al-Qirā'āt al-'Asyr*

Secara bahasa, *al-qirā'āt* (قِرَاءَاتٌ) adalah masdar dari kata قَرَأَ-يَقْرَأُ-قُرْأْنَا- قِرَاءَةٌ juga merupakan jamak dari kata *qirā'ah* (قِرَاءَةٌ), yang makna secara bahasa adalah الجَمْعُ-والضَّمُّ yaitu menghimpun dan mengumpulkan satu dengan lainnya. Seperti sebuah ungkapan ما قرأت الناقة جنينا tidaklah unta itu sedang menghimpun (mengandung) janinnya.⁵³

Di dalam Al-Qur'an, kata قرء-ق-رء masing-masing dapat ditemukan dalam surat al-Isra/17: 14 dalam bentuk perintah. Selanjutnya, dalam surat al-'Alaq/96: 1 dan 3 juga ditemukan dalam bentuk perintah. Selain itu, kata yang berasal dari akar kata yang sama terulang sebanyak 17 kali, sementara kata Al-Qur'an terulang sebanyak 70 kali.⁵⁴

Para ulama mendefinisikan ilmu qiraah dengan berbagai makna. Hal ini sebagaimana diungkapkan beberapa ulama tafsir seperti Ibnu al-Jauzī yang

⁵³ Sayyid Rizq al-Tha>wil, *Fi> 'Ulu>m al-Qira>'a>t, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, Makkah: Maktabah Faishaliyyah, 1985, hal. 31.

⁵⁴ Muhammad Fuad 'Abd al-Bāqi, *al-Mu'jām al-Mufahras Li Alfāzi al-Qur'ān*, Istanbul: al Maktabah al-Islamiyah, 1986, hal. 539-540.

menyatakan ilmu qiraah adalah sebuah ilmu yang membahas tentang tata cara membaca lafaz-lafaz Al-Qur'an, serta perbedaan cara membacanya menurut versi mereka yang mendapatkan sanad langsung dari Rasulullah saw.

Al-Zarkasyi mendefinisikan ilmu qiraah sebagai perbedaan dalam lafaz dan cara pengucapan dalam Al-Qur'an, seperti *takhfif* dan *tasydid*, serta lainnya. Menurut al-Zarkasyi, definisi ini hanya berlaku untuk lafaz-lafaz Al-Qur'an yang memiliki perbedaan bacaan. Namun, ada ulama lain yang memberikan definisi yang lebih luas, yaitu mencakup lafaz-lafaz yang tidak memiliki perbedaan qiraah, yang berarti lafaz-lafaz tersebut telah disepakati oleh para ahli qiraah.

Menurut 'Abd al-Hadi al-Fadl, ilmu qiraah adalah ilmu tentang cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an, baik yang disepakati maupun yang menjadi perbedaan di antara para ahli qiraah. Ini melibatkan tindakan seperti membuang huruf, menetapkan huruf, memberikan tanda harakat, memberikan tanda sukun, memisahkan huruf, menyambung huruf, serta menggantikan huruf dengan huruf-huruf tertentu yang diperoleh melalui indera pendengaran. Dalam konteks ini, qiraah melibatkan penelitian dan pemahaman tentang variasi-variasi dalam cara mengucapkan Al-Qur'an.⁵⁵

Ulama lain seperti al-Jazarī mengartikan ilmu qiraah sebagai pengetahuan tentang cara-cara melafalkan kalimat Al-Qur'an dengan perbedaan kalimat Al-Qur'an yang didasarkan pada orang yang meriwayatkannya.⁵⁶

Menurut Abū Syamah al-Dimasyqi, ilmu qiraah adalah disiplin ilmu yang membahas tentang tata cara artikulasi dan variasi perbedaan lafal dalam Al-Qur'an yang disandarkan pada para perawi yang mentransmisikannya. Dalam pandangan ini, qiraah bukan hanya tentang sistem penulisan dan variasi dalam pengucapan, tetapi juga dipandang sebagai disiplin ilmu yang mandiri.

Menurut pandangan al-Qastalanī dan al-Dimyātī, sebagaimana dikutip oleh Hasanudin AF, ilmu qiraah adalah ilmu yang mempelajari tata cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an, baik yang disepakati maupun yang diperdebatkan oleh para ahli qiraah. Hal ini meliputi berbagai aspek seperti pembuangan huruf (*hadzf*), penetapan huruf (*ithbath*), pemberian tanda harakat (*tahrir*), pemberian tanda sukun (*taskin*), pemisahan huruf (*fasl*), penyambungan huruf (*wasl*), penggantian lafaz-lafaz tertentu (*ibdal*), dan lain-lain yang diperoleh melalui indera pendengaran.

⁵⁵ 'Abd al-Hādi al-Fadl, *al-Qirā'āt al-Qur'aniyah*, Beirut: Dar al-Majma' al-'Ilmi, 1979, hal. 63.

⁵⁶ 'Abd al-Hādi al-Fadl, *al-Qirā'āt al-Qur'aniyah ...*, hal. 194.

Pandangan ini menunjukkan bahwa ilmu qiraah melibatkan penelitian dan pemahaman tentang metode-metode pengucapan yang berbeda dalam Al-Qur'an, termasuk perdebatan dan variasi dalam pengucapan yang ditemukan di antara para ahli qiraah. Ilmu qiraah mempelajari berbagai aspek teknis dan metode yang digunakan dalam membaca dan mengucapkan Al-Qur'an dengan memperhatikan riwayat transmisi yang ada.⁵⁷

Berdasarkan beragam definisi ilmu qiraah diatas, peneliti menyimpulkan bahwa pengertian qiraah itu mencakup tiga unsur pokok yaitu:

1. Bahwa qiraah menyangkut bacaan-bacaan ayat Al-Qur'an dan cara membaca Al-Qur'an dengan beberapa versi di antara Qurrā'.
2. Sandaran cara baca yang dianut dalam suatu mazhab qiraah, berdasarkan riwayat bukan ijthad.

Dengan demikian, pandangan Abū Syamah al-Dimasyqi dan Ibnu al-Jazarī menegaskan bahwa ilmu qiraah bukan hanya tentang variasi penulisan dan pengucapan, tetapi juga sebagai sebuah disiplin ilmu yang terpisah yang mempelajari ragam dan riwayat pengucapan Al-Qur'an.

Sehingga dari landasan tersebut, dapat difahami perbedaan antara Al-Qur'an dan qiraah. Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sebagai penjelasan Ilahi untuk manusia, dan pada saat yang sama, Al-Qur'an juga menguji akal manusia dan melemahkan upaya manusia untuk menandingi atau menciptakan sesuatu yang serupa. Al-Qur'an memiliki nilai Ilahi dan dianggap sebagai kitab suci dalam agama Islam.

Sedangkan qiraah adalah cara pengucapan dan penulisan lafaz-lafaz Al-Qur'an. Qiraah berkaitan dengan variasi dalam huruf-huruf dan cara membaca Al-Qur'an, termasuk pengurangan bunyi (*takhfif*) atau penggandaan bunyi (*tasydid*) dalam bacaan. Ini mencakup perbedaan dalam metode membaca dan melafalkan teks Al-Qur'an.

Dengan demikian, jelas bahwa wahyu hanya satu yang berasal dari Allah swt, sedangkan cara penulisanya atau bacaan dan pengucapannya boleh jadi berbeda antara satu dengan yang lain.

Sedangkan istilah *sab'* yang berarti tujuh dan *'asyr* yang berarti sepuluh merupakan jumlah himpunan qiraah yang paling masyhur dalam ilmu qiraah. sebuah istilah yang disandarkan pada bacaan al-Qur'an yang derajat periwayatannya dipastikan sampai kepada Rasulullah saw. Dalam diskursus sintaksis Arab, kaidah yang tepat untuk diksi tujuh qiraah dan sepuluh qiraah, bukanlah *al-qirā'āt al-sab'ah* ataupun *al-qirā'āt al-'asyrah*, melainkan *al-qirā'āt al-sab'* dan *al-qirā'āt al-'asyr*. Sebagaimana sebuah kaidah bahasa yang diberikan oleh imam Mālik;

⁵⁷ Hasanuddin AF, *Perbedaan Qirā'āt dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'ān*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal.112.

ثَلَاثَةٌ بَأْتَاءِ قُلٍّ لِلْعَشْرَةِ # فِي عَدِّ مَا أَحَادُهُ مُذَكَّرَةٌ # فِي الضَّيِّ جَرْدٌ ...

*Gunakanlah ta pada bilangan tiga sampai sepuluh bila objek yang dihitung berupa muzakkar, bila sebaliknya hilangkan ta.*⁵⁸

Berdasarkan argumentasi diatas Ibnu al-jazarī sebagaimana dikutip al-suyūthī, yang dimaksud *al-qirā'āt al-'asyr* adalah merupakan *al-qirā'āt al-sab'* yang dilengkapi tiga imam lainnya. Adapun nama-nama imam berdasarkan *al-qirā'āt al-'asyr* yaitu:

1. Nāfi' al-Madānī, nama lengkap beliau adalah Abū Ruwaim Nāfi' 'Ibnu Abd al-Rahmān Ibnu Abī Nu'aim al-Laitsi. Ia berasal dari Isfahan. Adapun murid-murid terkenal yang meriwayatkan darinya adalah Qālūn yang memiliki nama 'Isa Ibnu Mainā Ibnu Wardān Ibnu Sa'd yang memiliki nama kunyah Abū Sa'd. selain itu ada Warsy. Nama tersebut melekat untuknya karena ia dijuluki dengan kulitnya sangat putih.
2. Ibnu Katsīr, nama lengkapnya adalah 'Abdullah Ibnu Katsīr Ibnu 'Umar Ibnu 'Abdullah Ibnu Zādjan Ibnu Fairuz al-Makky. Ia salah satu tabiin yang berada di Makkah. Ibnu Katsīr sendiri memiliki murid yang meriwayatkan bacaannya yaitu, al-Bazzī yang memiliki nama kunyah Abū al-Hasan dan juga Qunbul, merupakan salah satu ahlul bait di Makkah yang dikenal dngan al-Qanābilah.
3. Abū 'Amr al-Bashrī. Nama lengkapnya adalah Yuban Ibnu al-'Alā Ibnu 'Amr Ibnu al-Iryān al-Bishri. Yang meriwayatkan bacaan darinya adalah al-Dūrī yang memiliki nama lengkap Hafsh Ibnu 'Amr Ibnu 'Abdil 'Aziz al-Dūrī. Nama al-Dūrī sendiri dinisbatkan kepada salah satu nama tempat di Baghdad. Dan juga al-Sūsī yaitu Shalih Ibnu Ziyad Ibnu 'Abdillah al-Jārud.
4. Ibnu 'Amir al-Syāmī. Ia memiliki murid yang meriwayatkannya yaitu Hisyām Ibnu 'Ammār Ibnu Nāshir al-Qādir al-Dimisyqi dan Ibnu Dzakwān.
5. 'Ashim al-Kufī. Memiliki murid yang meriwayatkan bacaannya yaitu Syu'bah Ibnu Isyāsy Ibnu Sālim dan Hafsh Sulaiman Ibnu al'Mughīrah al-Bāz, yang lebih dikenal Abū 'Amr. Ia dikenal *tsiqah* dalam periwayatan bacaannya.
6. Hamzah Ibnu Habib Ibnu 'Imārah al-Kufī. Ia sendiri memiliki murid yang meriwayatkannya yaitu Khallād Ibnu Hisyām Ibnu Tsa'lab al-Asādī al-Baghdadi dan Khallād Ibnu Kalid al-Syaybānī al-Kufī.
7. al-Kisā'ī al-Kufī, yang memiliki nama 'Alī Ibnu Hamzah. Ia seorang ahli Nahwu di daerah Kuffah. Dijuluki al-Kisā'ī karena ia ihram menggunakan kain *kissa'* (kain penutup Ka'bah). Al-Kisā'ī memiliki

⁵⁸ Ibnu al-Jazari>, *Gha>yah an-Niha>yah fi Thabaqa>t al-Qurra>*, Kairo: Maktabah al-Kha>nji>, cet. ke-1, 2010\, jil. 2, hal. 241-242.

murid al-Laits Ibnu Khālid al-Mawarzi dan Hafsh al-Dūrī, yang juga meriwayatkan *qirā'āt* dari Abī 'Amr.

8. Abū Ja'far atau Yazid Ibnu al-Qa'qa' al-Makhzūmī al-Madanī. Memiliki murid yaitu 'Īsa Ibnu wardān dan Ibnu Jammāj.
9. Ya'qub Ibnu Ishāq Ibnu Zaid Ibnu 'Abdillah Ibnu Abī Ishāq al-Bashrī. Muridnya yaitu, Muhammad al-Mutawakkil al-Lu'lu atau dikenal dengan Ruwais, dan Raūh Ibnu 'Abdil Mu'min al-Hadzli al-Bashrī.
10. Khalaf Ibnu Hisyām al-Bazzār al-Baghdadi. Ia memiliki murid yaitu Ishāq Ibnu Ibrahim Ibnu 'Utsmān Ibnu 'Abdillah al-Marwazi al-Baghdadi dan Idris Ibnu 'Abd al-Karīm al-Baghdadi.⁵⁹

Hal yang tidak kalah penting diketahui dalam penelitian terkait *al-qirā'āt al-'asyr*, adalah istilah-istilah baku dalam disiplin ilmu ini. Berikut istilah-istilah yang terdapat dalam ilmu qiraah;⁶⁰

1. Qiraah. Setiap bacaan yang dinisbatkan kepada imam *al-qirā'āt* dinamakan qiraah. Kata untuk pelakunya ialah qari. Contoh: Pada qiraah Ibnu 'Amir al-Syāmī, Ibnu 'Amir al-Syāmī bertindak sebagai qari.
2. Riwayat. Setiap bacaan yang dinisbatkan kepada murid imam *al-qirā'āt*, dinamakan riwayat. Kriteria sang murid bisa berupa sosok yang berjumpa langsung dengan sang rawi atau terpisah beberapa generasi. Kata untuk pelakunya ialah rawi atau perawi. Contoh: Pada qiraah Ibnu 'Amir al-Syāmī, Hisyām bertindak sebagai salah satu rawinya.
3. *Tharīq*. Setiap bacaan yang dinisbatkan kepada murid perawi ialah *tharīq*. Kriteria sang murid bisa berupa sosok yang berjumpa langsung dengan sang rawi atau terpisah beberapa generasi. Contoh: al-Syāthibī merupakan salah satu *tharīq* dari qiraah Ibnu 'Amir al-Syāmī.
4. *Wajh*. *Wajh* adalah cara baca yang dipilih oleh seorang qari.
5. *Khilāf jā'iz*. Secara harfiah bermakna perbedaan yang diperbolehkan, adalah perbedaan cara baca yang boleh dipilih dan digunakan salah satunya. Contoh: mad jāiz 'aridh li al-Sukūn memiliki tiga cara yang boleh dan cukup digunakan salah satunya saja, yakni; dua, empat, atau enam harakat.
6. *Khilāf wājib*. Secara harfiah bermakna perbedaan yang wajib, adalah cara baca tertentu yang dimiliki qiraah, riwayat, atau *tharīq* tertentu yang harus digunakan. Contoh: Kata مَلِكٌ untuk qiraah 'Āshim al-Kufī

⁵⁹ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Sufalo: Dar al-'Ulum, 2008, jil. IV, hal. 77.

⁶⁰ Ali> Muhammad Taufiq al-Nahha>, *ar-Risalah al-Gharra'*, Kairo: Dar Ibnu Katsi>, 2015, hal. 35.

di surat al-Fatihah hanya diperbolehkan menggunakan mad di antara mim dan lam: مَالِكِ.

B. Al-Qur'an Turun dengan *Sab'atu Ahruf*

Terdapat riwayat hadis yang menyebutkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf yang berbeda. Hadis ini diriwayatkan oleh banyak sahabat Rasulullah saw, antara lain ; Ubay bin Ka'ab, Anas bin Mālik, Hudzaifah bin al-Yaman, Za'id bin Arqam, Samrah bin Jundub, Sulaiman bin Shard, Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Abū Hurairah, Abd ar-Rahman bin 'Auf, Utsman bin Affan, Umar bin al-Khattab, 'Amr bin Abū Salamah, 'Amr bin al-'Ash, Mu'adz bin Jabal, Hisyām bin Hakim, Abū Bakrah, Abū Jahm, Abū Sa'īd al-Khudry, Abū Thalhah al-Anshari, Abū Ayyub al-Anshari, dll.

Para sahabat ini meriwayatkan hadis yang menjelaskan tentang variasi dalam pengucapan Al-Qur'an yang diturunkan dalam tujuh huruf yang berbeda. Riwayat-riwayat ini memberikan pemahaman tentang keberagaman dalam pengucapan Al-Qur'an pada masa itu.

1. Hadis-hadis *Sab'atu Ahruf*

Di antara hadis-hadis yang menjelaskan tentang Al-Qur'an turun atas tujuh huruf adalah sebagai berikut;

a. Rasul saw bersabda:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ قَالَ فَاتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ أَنَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأْتَهُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ.⁶¹

Bahwasanya Nabi shallallahu 'alaihi wasallam berada di kolam air Bani Ghifar. Kemudian beliau didatangi Jibril 'Alaihis salam seraya berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Qur'an kepada umatmu dengan satu huruf (lahjah bacaan)." Beliau pun bersabda: "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." kemudian Jibril datang untuk kedua kalinya dan berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Qur'an kepada umatmu dengan dua huruf." Beliau pun bersabda: "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." Lalu Jibril mendatanginya untuk ketiga kalinya seraya berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Qur'an kepada umatmu dengan tiga huruf." Beliau

⁶¹ Muslim bin Al-Hajaj An-Naisaburi, *Al-Musnad Ash-Shahih Al-Mukhtashar Bi Naql Al-Adl An Al-Adl Ila Rasulillah*, ed. Kumpulan Para Peneliti (Beirut, n.d.), 1: 562, no. 821.

bersabda "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." Kemudian Jibril datang untuk yang keempat kalinya dan berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Qur'an kepada umatmu dengan tujuh huruf. Dengan huruf yang manapun yang mereka gunakan untuk membaca, maka bacaan mereka benar." Dan telah menceritakannya kepada kami [Ubaidullah bin Mu'adz] telah menceritakan kepada kami [bapaku] telah menceritakan kepada kami [Syu'bah] dengan isnad ini semisalnya. (HR. Muslim).

Hadis di atas dalam riwayat al-Bukhari terdapat redaksi lain namun memiliki makna yang serupa yaitu;

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَرَجَعْتُهُ فَلَمْ أزلْ أَسْتَرِيدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ.⁶²

Jibril membacakan Al-Qur'an kepadaku dengan satu huruf. Lalu aku mengulanginya. Akupun terus minta agar ditambah, dan beliau memberikan tambahan, hingga selesai sampai 7 huruf. (HR. Al-Bukhari).

b. Rasul saw juga bersabda:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَائَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرؤها عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرَأْ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ، فَكَادْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَانْتِظَرْتُهُ حَتَّى سَلَّمَ، ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرِدَائِي أَوْ بِرِدَائِي، فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَاللَّهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرؤها، فَانْطَلَقْتُ أَقْدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرؤها بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرَأْ بِهَا، وَأَنْتَ أَقْرَأَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْسَلَهُ يَا عُمَرُ، إِقْرَأْ يَا هِشَامُ، فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرؤها، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ. ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِقْرَأْ يَا عُمَرُ، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَأَقْرءُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ.⁶³

Dari Umar bin Khattab, semoga Allah meridhainya, dia berkata: Saya mendengar Hisyām bin Hakim membaca Surat Al-Furqan pada masa kehidupan Rasulullah saw.. Saya mendengarkan bacaannya, dan saya mendengar dia membacanya dengan berbagai variasi yang tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah saw. kepada saya. Saya hampir menegurnya ketika dia sedang shalat. Setelah dia selesai, saya membungkusnya dengan jubah saya atau jubahnya, dan saya bertanya, 'Siapa yang mengajarkan Anda membaca surat ini?' Dia menjawab, 'Rasulullah saw. yang mengajarkan saya membacanya.' Saya berkata, 'Anda berbohong, demi Allah, Rasulullah saw. mengajarkan saya membaca Surat Al-Furqan seperti yang saya dengar dari Anda.' Saya kemudian membawanya kepada Rasulullah saw.

⁶² Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhârî* (Dar Thûq An-Najâh, n.d.), 4: 113, no. 3219.

⁶³ Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhârî*, 6: 194, no. 5041.

dan berkata, 'Wahai Rasulullah, saya mendengar orang ini membaca Surat Al-Furqan dengan variasi yang tidak diajarkan kepada saya, sementara Anda mengajarkan saya membaca Surat Al-Furqan.' Rasulullah saw. berkata, 'Utuslah dia, wahai Umar, dan bacakanlah, *Hisyām*.' Dia kemudian membacakan bacaan yang saya dengar darinya. Rasulullah saw. mengatakan, 'Demikianlah yang diturunkan.' Kemudian Rasulullah saw. berkata, 'Bacakanlah, wahai Umar.' Saya kemudian membacakan, dan dia berkata, 'Demikianlah yang diturunkan.' Kemudian Rasulullah saw. berkata, 'Al-Qur'an ini diturunkan dalam tujuh gaya pembacaan, maka bacalah yang paling mudah bagimu. (HR. Muslim)

2. Kedudukan dan posisi hadis-hadis *Sab'atu Ahruf*.

Hadis-hadis yang menjelaskan tentang Al-Qur'an turun atas tujuh huruf dianggap memiliki tingkat mutawatir, yaitu diriwayatkan oleh sejumlah besar periwayat yang tidak mungkin bersepakat untuk berdusta. Mengetahui hadis-hadis tersebut adalah penting, dan mengingkari mereka dapat dianggap sebagai tindakan yang serius, bahkan hingga dianggap sebagai kafir.

- a. Hikmah turunnya Al-Qur'an atas tujuh huruf adalah untuk memberikan kemudahan kepada umat Muslim.
- b. Semua huruf yang tujuh adalah kalamullah dan tidak melibatkan peran manusia.
- c. Umat Islam diberi pilihan untuk membaca salah satu dari tujuh huruf tersebut. Jika seseorang memilih salah satu huruf, bacaannya dianggap benar dan tidak boleh ditolak oleh siapapun.
- d. Turunnya Al-Qur'an dalam tujuh huruf merupakan bentuk kemudahan bagi umat Islam dan tidak boleh menjadi sumber perpecahan.
- e. Maksud turunnya Al-Qur'an dalam tujuh huruf dinyatakan dalam hadis-hadis.
- f. Rasulullah saw terkait dengan lafaz Al-Qur'an, bukan maknanya.⁶⁴

3. Pengertian Al-Qur'an turun dengan *Sab'atu Ahruf*.

Makna dari *sab'atu ahruf* dalam hadis Rasulullah saw. adalah sebagai berikut:

Secara bahasa, *sab'* berarti angka tujuh, yaitu di antara angka enam dan delapan. Sedangkan *ahruf* adalah bentuk jamak dari kata *harf* yang memiliki beberapa makna seperti: tepi atau sisi suatu objek, cara atau bentuk, salah satu huruf dalam abjad Arab, bahasa dan dialek, bukan isim atau fiil.

Dalam konteks hadis, istilah *sab'atu ahruf* merujuk pada variasi dalam pengucapan dan bacaan Al-Qur'an yang diterima dan diperbolehkan oleh Allah swt. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bentuk yang

⁶⁴ 'Abd al-'Azhi>m al-Zarqani>, *Mana>hil al-'Irfa>n fi Ulu>m Al-Qur'an*, Kairo: Mathba' Isa al-Hala>bi>, t.th, jil. 1, hal. 145-152.

memungkinkan untuk dibaca dan diucapkan dengan berbagai variasi dan gaya yang sesuai dengan bahasa dan dialek yang berbeda.⁶⁵

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam memahami makna dari *sab'atu ahruf* dalam hadis-hadis Rasulullah saw. Beberapa pendapat yang diajukan oleh para ulama antara lain:

- a. Maksud dari Al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf adalah bahwa Al-Qur'an menggunakan berbagai dialek atau variasi bahasa Arab dalam menyampaikan satu makna. Namun, para ulama memiliki perbedaan pendapat dalam menentukan dan memastikan tujuh bahasa yang dimaksud. Beberapa ulama berpendapat bahwa tujuh bahasa yang dimaksudkan adalah Bahasa Quraisy, Hudzail, Tsaqif, Hawazin, Kinanah, Tamim, dan al-Yaman. Mereka berargumen bahwa dialek-dialek ini mewakili variasi bahasa Arab yang ada pada saat itu.
- b. Maksud dari Al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf adalah bahwa Al-Qur'an menggunakan tujuh bahasa Arab yang paling fasih dalam menyampaikan maknanya. Tujuh bahasa Arab yang dimaksud adalah Bahasa Quraisy, Huzail, Tsaqif, Hawazin, Kinanah, Tamim, dan al-Yaman. Hal ini menunjukkan bahwa variasi bahasa Arab digunakan dalam Al-Qur'an secara terdistribusi, mencerminkan kekayaan dan keunikan bahasa tersebut.
- c. Maksud Al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf adalah bahwa tujuh huruf tersebut mewakili tujuh jenis hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an. Jenis hukum tersebut meliputi amar (perintah), nahi (larangan), halal (boleh), haram (dilarang), muhkam (tegas), *mutasyābih* (mengandung makna yang tersembunyi), *amtsal* (perumpamaan), serta amar, nahi, janji baik, janji buruk, dialog, kisah, dan perumpamaan. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya mengandung petunjuk moral dan spiritual, tetapi juga mencakup berbagai hukum yang mengatur perilaku manusia dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini mencerminkan kekayaan dan kompleksitas Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk dan pedoman hidup bagi umat Muslim.
- d. Maksud Al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf adalah bahwa tujuh huruf tersebut melambangkan tujuh bentuk perubahan dalam bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an. Bentuk-bentuk perubahan tersebut meliputi perubahan pada isim (kata benda), perubahan pada *i'rab* (infleksi gramatikal), perubahan pada tashrif (konjugasi kata kerja), perubahan pada taqdim dan ta'khir (penggeseran kata dalam

⁶⁵ Ibrahim Anis, *et. al.*, *al-Mu'jam al-Wasith*, Cairo, t.pt, 1972, Jil.1, hal. 167.

kalimat), perubahan pada ibdal (penggantian kata), perubahan pada penambahan dan pengurangan, serta perubahan pada dialek.⁶⁶

Para ulama yang berbeda pendapat dalam menafsirkan *sab'atu ahruf* juga dikutip oleh Manna' al-Qatthan, di mana perbedaan penafsiran tentang makna *sab'atu ahruf* mencapai 35 penafsiran yang berbeda. Hal ini menunjukkan tingginya keragaman pendapat di kalangan ulama terkait dengan pemahaman dan interpretasi dari konsep ini. Perbedaan penafsiran ini mencerminkan kompleksitas dan keluwesan dalam memahami Al-Qur'an, serta keragaman pendekatan dan sudut pandang dalam menghadapinya. Dalam menafsirkan makna *sab'atu ahruf*, para ulama telah mengemukakan berbagai argumen dan metode interpretasi yang berbeda, termasuk analisis bahasa, konteks sejarah, dan pemahaman teologis,⁶⁷ tetapi banyak sekali penjelasan tersebut tumpang tindih dengan yang kemudian dirangkum oleh Manna' al-Qatthan sebagai berikut:⁶⁸

- a. Mayoritas ulama menginterpretasikan *sab'atu ahruf* sebagai satu kata yang dapat dibaca dengan tujuh macam dialek yang berbeda namun memiliki makna yang sama. Namun, jika tidak ada perbedaan, maka Al-Qur'an diturunkan dengan satu atau beberapa dialek yang memiliki kesamaan makna pada kata tersebut.
- b. Perbedaan pendapat yang muncul kemudian adalah terkait dengan tujuh macam dialek Arab dimana Al-Qur'an turun. Salah satu pendapat menyebutkan bahwa tujuh bahasa yang dimaksud adalah dialek Quraisy, Hudzail, Tsaqif, Hawāzin, Kinanah, Tamim, dan Yaman. Sementara itu, Abū Hatim al-Sijistani berpendapat bahwa tujuh bahasa tersebut adalah dialek Quraisy, Hudzail, Tamim, Azad, Rabi'ah, Hawazin, dan Sa'd Ibnu Bakr. Selain itu, terdapat juga pendapat-pendapat lain yang memberikan interpretasi yang berbeda terkait dengan tujuh dialek Arab yang dimaksud oleh Al-Qur'an.⁶⁹
- c. Pendapat lain menyatakan bahwa makna dari *sab'atu ahruf* adalah tujuh macam bahasa Arab yang digunakan dan tersebar di dalam Al-Qur'an. Dalam pandangan ini, secara keseluruhan, kata-kata yang terdapat dalam Al-Qur'an mencakup tujuh bahasa, yaitu bahasa Quraisy, Hudzail, Tsaqif, Hawāzin, Kinanah, Tamim, atau Yaman. Pendapat ini berbeda dengan pendapat sebelumnya yang menekankan

⁶⁶ Abu> 'Amr Utsman al-Da>ni>, *al-Ahurf al-Sab'ah*, Jeddah, Dar al-Manar li an-Nasyr wa al-Tauzi', 1997, hal. 27-30.

⁶⁷ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyad: Masyura>t al-'Ashr al-Hadis, 1990, hal. 158.

⁶⁸ al-Sayyid Rizq al-Thail, *fi> 'Ulu>m al-Qira>'a>t*, Makkah: al-Maktabah al-Fayshaliyat, 1985, hal. 136-143.

⁶⁹ Jalaluddin al-Suyu>thi>, *al-Itqān fi> 'Ulūm Al-Qur'an ...*, hal. 47.

sinonimitas bahasa, sementara pendapat ini lebih menitikberatkan pada penyebaran kata-kata yang mencakup tujuh bahasa tersebut di dalam surat-surat Al-Qur'an.

- d. Pendapat ini menyatakan bahwa maksud dari *sab'atu ahruf* adalah tujuh *wajh* yang terdapat dalam Al-Qur'an. *Wajh* tersebut mencakup perintah (*'amr*), larangan (*nahī*), janji (*wa'd*), ancaman (*wa'id*), perdebatan (*jidāl*), kisah atau cerita (*qishah*), dan contoh (*mitsl*). Atau bisa juga mencakup perintah (*'amr*), larangan (*nahī*), halal, haram, ayat-ayat *muhkam*, perumpamaan (*mutasyābih*), dan contoh (*mitsl*).
Hadis yang memperkuat pendapat-pendapat di atas adalah:

عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم, كَانَ الْكِتَابُ الْأَوَّلُ يَنْزِلُ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ ، وَعَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ ، وَنَزَلَ الْقُرْآنُ مِنْ سَبْعَةِ أَبْوَابٍ ، عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ.⁷⁰

Kitab pertama diturunkan dari satu pintu dan atas satu huruf. Dan al-Qur'an diturunkan dari tujuh pintu dan atas tujuh huruf. (HR. Hakim dan Baihaqi).

Ada juga Pendapat lain menyatakan bahwa jumlah tujuh dalam *sab'atu ahruf* tidak harus dipahami secara harfiah. Sebaliknya, angka tujuh di sini dianggap sebagai simbol kesempurnaan yang sesuai dengan konvensi dan kebiasaan masyarakat Arab pada waktu itu.

Dalam konteks ini, angka tujuh menjadi indikasi bahwa bahasa dan susunan Al-Qur'an merupakan batasan dan sumber utama bagi semua perkataan yang dianggap puncak kesempurnaan dalam masyarakat Arab. Dengan kata lain, Al-Qur'an dianggap sebagai contoh tertinggi dalam keindahan dan keunggulan bahasa Arab, serta sebagai standar untuk semua perkataan yang ingin mencapai kesempurnaan linguistik.⁷¹

Berdasarkan berbagai pendapat yang telah disebutkan di atas, pendapat yang paling kuat adalah yang pertama, yang menyatakan bahwa *sab'atu ahruf* mengacu pada tujuh bahasa atau dialek dari bahasa Arab yang digunakan untuk menyampaikan satu makna yang sama. Contohnya adalah kata-kata seperti *نحوى*, *هلم*, *أقبل*, *تعال*, *عجل*, *أسرع*, *قصدى*. Pendapat serupa juga diungkapkan oleh Sufyan Ibnu 'Uyainah, Ibnu Jarir, Ibnu Wahab, dan beberapa ulama lainnya.

Dalil yang digunakan untuk mendukung pendapat mereka adalah hadis:

⁷⁰ Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Hibban no. 4252. Lihat: Şuhaib Abdul Jabbar, *Al-Jāmi' Al-Şaḥīḥ Li Al-Sunan Wa Al-Masānid*, 2014, 6: 154.

⁷¹ Jalaluddin al-Suyu>thi>, *al-Itqan fi> Ulu>m al-Quran...*, hal. 45.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ قَالَ فَآتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ آتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَمَّا حَرْفٌ قَرَأَهُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ.⁷²

Bahwasanya Nabi shallallahu 'alaihi wasallam berada di kolam air Bani Ghifar. Kemudian beliau didatangi Jibril 'Alaihis salam seraya berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Quran kepada umatmu dengan satu huruf (lahjah bacaan)." Beliau pun bersabda: "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." kemudian Jibril datang untuk kedua kalinya dan berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Quran kepada umatmu dengan dua huruf." Beliau pun bersabda: "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." Lalu Jibril mendatanginya untuk ketiga kalinya seraya berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Quran kepada umatmu dengan tiga huruf." Beliau bersabda "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." Kemudian Jibril datang untuk yang keempat kalinya dan berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Quran kepada umatmu dengan tujuh huruf. Dengan huruf yang manapun yang mereka gunakan untuk membaca, maka bacaan mereka benar." Dan telah menceritakannya kepada kami [Ubaidullah bin Mu'adz] telah menceritakannya kepada kami [bapaku] telah menceritakannya kepada kami [Syu'bah] dengan isnad ini semisalnya. (HR. Muslim).

Ada sebuah catatan dari pemahaman Manna' al-Qatthan berdasarkan hadis tersebut. Menurutnya, bahwa qiraah tidak termasuk dalam konsep *sab'atu ahruf*, karena qiraah adalah mazhab para imam dalam melantunkan ayat-ayat Al-Qur'an yang ada sesuai dengan *ijma'* (kesepakatan para ulama). Meskipun ada pendapat bahwa *sab'atu ahruf* merujuk pada variasi dialek dari tujuh bahasa Arab.⁷³

Pendapat kedua menyatakan bahwa *sab'atu ahruf* mengacu pada tujuh macam bahasa Arab di mana Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa-bahasa tersebut yang tersebar di dalam surat-surat Al-Qur'an. Abū Ubaid adalah salah satu tokoh yang mengikuti pendapat ini. Namun, pendapat ini dianggap kurang tepat karena dialek bahasa Arab sebenarnya lebih banyak daripada tujuh.

Pendapat ini mengakui adanya variasi dialek Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an, tetapi menyatakan bahwa jumlah bahasa yang terlibat

⁷² Abū Dāud Sulaimān bin Al-Asy'as Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāud*, ed. Muḥammad Muhyiddīn Abdul Ḥamīd (Dar Al-Fikr, n.d.), 2: 603, no. 1478.

⁷³ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an ...*, hal. 172.

sebenarnya lebih dari tujuh. Variasi bahasa Arab yang ada meliputi banyak dialek dan variasi dialek suku-suku yang tidak dapat terbatas hanya pada tujuh.

Pendapat ketiga yang menyatakan bahwa *sab'atu ahruf* merujuk pada kata atau kalimat yang dapat dibaca sesuai dengan salah satu dari tujuh dialek Arab bertujuan untuk memberikan rukhshah atau kekeluasaan dalam pembacaan. Hal ini karena rukhshah tidak dapat digunakan untuk mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.

Konsep *sab'atu ahruf* dalam hadis-hadis yang menjelaskannya lebih berfokus pada variasi dialek dalam bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an. Bukan membebaskan semua dialek bisa digunakan dalam membaca al-Qur'an. *Rukhshah* atau kekeluasaan yang diberikan melalui konsep *sab'atu ahruf* terkait dengan variasi dialek dalam cara mengucapkan atau melafalkan Al-Qur'an dalam dialek Arab yang berbeda tetap harus mendapatkan legitimasi dari Nabi saw.⁷⁴

Diskursus terkait *sab'atu ahruf*, menimbulkan sebuah diskusi tentang posisinya di dalam mushaf Utsmani. Diantara pendapat para ulama menyatakan bahwa mushaf Utsmani mencakup *sab'atu ahruf* yang terkandung dalam *rasm*, seperti ayat وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ yang dapat dibaca dalam bentuk jamak, juga dapat dibaca dalam bentuk mufrad seperti yang terdapat dalam *rasm* Utsmani لأَمْنَتِهِمْ.

Menurut Ibnu Luthfi⁷⁵ yang mendukung Ibnu Jarir menyatakan bahwa mushaf Utsmani hanya mencakup satu dialek yang telah disepakati oleh masyarakat Arab pada zaman Utsman Ibnu Affan sebagai bentuk akhir. Dalam pandangan ini, dialek-dialek lain telah terhapus dan membaca Al-Qur'an dengan dialek-dialek tersebut bukanlah sebuah kewajiban, tetapi merupakan rukhshah bagi individu atau kelompok tertentu. Abū Umar Ibnu Abd al-Barr mengatakan:

ألا إن مصحف عثمان الذي بأيدي الناس اليوم هو حرف واحد وعلى هذا أهل العلم

Sedangkan mushaf Usmani yg berada di tangan ummat pada hari ini, adalah satu dialek. Dan ini adalah pendapat ahli ilmu.

Qiraah secara jelas terdapat dalam mushaf, dengan syarat bahwa bacaan tersebut sesuai dengan *rasm* mushaf Utsmani sehingga dianggap sah. Pendapat ini dianggap lebih unggul dalam hal ini.

⁷⁴ Pendapat ini didukung oleh al-Ra>zi> dan ulama *muta'akhiri>n*, semisal Muhammad Bakhit al-Muth'iy dan Muhammad Abd al-'Azhim al-Zarqani>. 'Abd al-'Azhi>m al-Zarqani>, *Mana>hil al-'Irfa>n fi Ulu>m Al-Qur'an, ...*, hal. 158.

⁷⁵ Muhammad Ibnu Luthfi al-Shibagh, *Lamhat fi 'Ulu>m al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsi>r*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1990, hal. 172.

Abū Syamah menyatakan bahwa mayoritas ulama sepakat bahwa yang dimaksud dengan *al-qirā'āt al-sab'* bukanlah penafsiran dari hadis Nabi yang menjelaskan tentang *sab'atu ahruf*. Hal ini berbeda dengan dugaan banyak orang dewasa ini.

Pendapat ini menegaskan bahwa qiraah yang terdapat dalam mushaf Utsmani merupakan bacaan yang sah asalkan sesuai dengan *rasm* mushaf tersebut. Selain itu, pendapat ini menyatakan bahwa *al-qirā'āt al-sab'* tidak harus dianggap sebagai penafsiran langsung dari hadis Nabi yang menjelaskan tentang *sab'atu ahruf*.⁷⁶

Pendapat lain yang dikemukakan oleh Ahmad Ibnu Ammar menyatakan bahwa pendapat yang paling sah di kalangan cendekiawan adalah bahwa al-qiraah merupakan bagian dari *sab'atu ahruf* di mana Al-Qur'an diturunkan. Ia menafsirkan hadis *anna al-quran nuzzila 'alaiha* dalam dua bentuk. Pertama, terkait dengan penambahan atau pengurangan kalimat, penggantian (*ibdal*) kalimat, dan penyesuaian urutan (*taqdim*) kalimat. Kedua, terkait dengan perbedaan-perbedaan yang terjadi di kalangan para *qurrā'*, seperti *izhar* (pengucapan jelas), *idgham* (penggabungan suara), *raum* (pemendekan), *isymam* (pengempukan), *qashr* (pemendekan huruf), *mad* (perpanjangan), *takhfif* (pemerinkatan), *syiddah* (penegasan), dan penggantian harakat, seperti mengganti ya dengan ta dan wa dengan fa.⁷⁷

Pendapat-pendapat yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa pendapat terkuat antara hubungan *sab'atu ahruf* dengan qiraah itu sangat erat. Bahwa qiraah yang digunakan oleh umat Islam merupakan bagian dari *sab'atu ahruf* yang digunakan dalam Al-Qur'an. Hal ini karena qiraah tersebut sesuai dengan mushaf Utsmani yang telah disepakati oleh umat Islam secara luas. Dalam pandangan ini, dialek-dialek yang tidak sesuai dengan penulisan mushaf Utsmani ditinggalkan.

Ada atsar pada masa Utsman Ibnu Affan, terjadi proses kodifikasi Al-Qur'an yang dikenal sebagai Mushaf Utsmani. Proses ini dianggap penting dalam memastikan keseragaman dan konsistensi bacaan Al-Qur'an di kalangan umat Islam. Utsman Ibnu Affan mengambil keputusan untuk menghancurkan salinan-salinan yang berbeda dengan mushaf yang telah disahkan. Hal ini dilakukan untuk menjaga kesatuan Al-Qur'an dan mencegah perbedaan dalam penulisan dan pengucapan. Mushaf Utsmani kemudian menjadi rujukan utama dalam penulisan dan pengucapan Al-Qur'an di kalangan umat Islam. Berikut atsar tersebut:

⁷⁶ Abd al-Mun'in al-Namr, *'Ulu>m al-Qur'an al-Kari>m*, Kairo: Da>r al-Kutub, 1983, hal. 152.

⁷⁷ Muhammad Ibnu Luthfi al-Shibagh, *Lamhat fi 'Ulu>m al-Qur'an ...*, hal.172-173.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ وَأَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ فَأَمَرَ عُثْمَانُ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ وَسَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْحَارِثِ بْنَ هِشَامٍ أَنْ يَنْسَخُوهَا فِي الْمَصَاحِفِ وَقَالَ لَهُمْ إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي عَرَبِيَّةٍ مِنْ عَرَبِيَّةِ الْقُرْآنِ فَارْتَبُوهَا بِلِسَانِ قُرَيْشٍ فَإِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ بِلِسَانِهِمْ فَفَعَلُوا.⁷⁸

Telah menceritakan kepada kami Abu al-Yaman Telah menceritakan kepada kami Syu'aib dari Az Zuhri Dan Telah mengabarkan kepadaku Anas bin Mālik ia berkata; Utsman memerintahkan kepada Zaid bin Tsabit, Sa'īd bin Al 'Ash, Abdullah bin Zubair dan Abdurrahman bin Al Harits bin Hisyām untuk menyalin Al Qur'an ke dalam Mushaf (pembukuan Al-Qur'an). Dan Utsman berkata pada mereka, "Jika kalian berselisih dengan Zaid dalam masalah bahasa Arab Al Qur'an, maka tulislah berdasarkan lisannya bangsa Quraisy, sebab Al Qur'an dengan bahasa mereka." Maka mereka pun melakukannya. (HR. Bukhari).

Dari atsar tersebut dapat disimpulkan secara jelas bahwa *sab'atu ahurf* adalah tujuh dialek. Hal ini dikarenakan Utsman Ibnu Affan memerintahkan agar Al-Qur'an ditulis dengan dialek Quraisy ketika terjadi perselisihan mengenai dialek mana yang harus digunakan.

C. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perbedaan Qiraah

1. Faktor Historis

Sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya, qiraah sebenarnya telah muncul sejak masa Nabi, walaupun pada saat itu qiraah bukan merupakan suatu disiplin ilmu, karena perbedaan para sahabat melafazkan Al-Qur'an dapat ditanyakan langsung kepada Nabi, sedangkan Nabi tidak pernah menyalahkan para sahabat yang berbeda itu, sehingga tidak fanatik terhadap lafaz yang digunakan atau yang pernah didengar Nabi. Asumsi ini dapat diperkuat oleh riwayat-riwayat sebagai berikut:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ ، قَالَ : كُنْتُ فِي الْمَسْجِدِ ، فَدَخَلَ رَجُلٌ يُصَلِّي ، فَقَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرَ فَقَرَأَ قِرَاءَةً سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ ، فَلَمَّا قَضَيْنَا الصَّلَاةَ دَخَلْنَا جَمِيعًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقُلْتُ : إِنَّ هَذَا قَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ ، وَدَخَلَ آخَرَ فَقَرَأَ سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ ، فَأَمَرَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَرَأَ ، فَحَسَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَأْنَهُمَا.⁷⁹

Dari Ubay bin Ka'ab ia berkata; Suatu ketika saya sedang berada di dalam Masjid, tiba-tiba datanglah seorang laki-laki dan shalat. Lalu ia membaca (Al Qur'an) dengan dengan

⁷⁸ Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, 6: 182, no. 4984.

⁷⁹ Muslim bin Al-Hajaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya At-Turats, n.d.), 2: 202, no. 1941.

qiraah (bacaan) yang saya ingkari. Kemudian datanglah seorang laki-laki lain dan membaca (Al Qur'an) dengan qiraah yang lain lagi. Usai menunaikan shalat, kami semua menemui Rasulullah shallAllahu 'alaihi wasallam. Ujarku, "Sesungguhnya orang ini membaca (Al Qur'an) dengan qiraah yang saya ingkari. kemudian datanglah laki-laki lain lalu ia membaca (Al Qur'an) dengan qiraah yang lain lagi." Maka Rasulullah shallAllahu 'alaihi wasallam pun memerintahkan keduanya untuk mengulangi bacaannya masing-masing, lalu Nabi shallAllahu 'alaihi wasallam membenarkannya. (HR. Muslim)

Sementara itu, terdapat hadis yang diriwayatkan oleh Umar bin Khattab *ra.* :

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَائَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُهَا عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرَأْ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ، فَكَذْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَأَنْتَضَرْتُهِ حَتَّى سَلِمَ، ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ أَوْ بِرِدَائِي، فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ لَهُ: كَذَّبْتَ، فَوَاللَّهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرُؤُهَا، فَأَنْطَلَقْتُ أُقَوِّدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرَأْ بِهَا، وَأَنْتَ أَقْرَأَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرْسَلْتُ يَا عُمَرُ، اقْرَأْ يَا هِشَامُ» فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرُؤُهَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ.⁸⁰

Aku mendengar Hisyām bin Hakim membaca al- Qur'an surah al-Furqan, aku mendengar bacaannya mengandung beberapa huruf yang belum pernah dibacakan oleh Rasulullah saw. kepadaku, sehingga setelah selesai shalatnya aku bertanya kepadanya: Siapa yang membacakan ini kepadamu? Ia menjawab Rasulullah yang membacakan kepadaku! Setelah itu aku mengajaknya untuk menghadap pada Rasulullah: Aku mendengar laki-laki ini membaca surah al-Furqan dengan beberapa huruf yang belum pernah Engkau bacakan, sedang Engkau sendiri yang telah membacakan surah al-Furqan kepadaku! Rasulullah menjawab: Begitulah surah ini diturunkan. (HR. Bukhari).

Kedua riwayat tersebut menunjukkan bahwa lafaz-lafaz Al-Qur'an yang diucapkan oleh para sahabat memiliki perbedaan. Namun, penting untuk dicatat bahwa Rasulullah tidak menyalahkan para sahabat atas perbedaan tersebut. Sebaliknya, beliau memberikan jawaban yang sama, yaitu bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf.

⁸⁰ Al-Bukhari, Shahih Al-Bukhârî, 9.

Untuk menentukan keabsahan suatu qiraah, terdapat tiga syarat yang perlu dipenuhi. Pertama, qiraah harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Kedua, qiraah harus sesuai dengan mushaf Utsmani. Dan ketiga, sanad-sanadnya harus sah.

Pendapat tersebut menyiratkan bahwa qiraah yang tidak memenuhi salah satu dari tiga syarat tersebut dianggap tidak sah atau lemah. Orang pertama yang menyusun qiraah adalah Abū Ubaidah al-Kasim bin Salam, dan kemudian ulama lain menyusul dengan pendapat-pendapat mereka sendiri. Namun, mereka berbeda dalam menetapkan jumlah syarat-syarat yang benar dalam qiraah.⁸¹

2. Faktor Rawi

Setelah para sahabat tersebar, mereka mulai mengajarkan qiraah Al-Qur'an kepada murid-murid mereka secara turun-temurun. Pada akhirnya, para murid lebih condong untuk mengikuti qiraah yang diajarkan oleh gurunya daripada mengikuti qiraah dari imam-imam lainnya. Hal ini mendorong beberapa ulama untuk merangkum berbagai bentuk perbedaan dalam cara melafazkan Al-Qur'an. Beberapa bentuk perbedaan tersebut antara lain:

Pertama, perbedaan dalam *i'rab* atau harakat kalimat tanpa perubahan makna dan bentuk kalimat. Contohnya terlihat dalam ayat surat An-Nisa/4: 37, di mana kata *al-bukhli* yang berarti kikir dapat dibaca dengan fatah pada huruf ba-nya, sehingga dapat dibaca *al-bakhli* tanpa perubahan makna.

Kedua, perubahan dalam *i'rab* dan harakat yang dapat mengubah makna ayat. Contohnya terlihat dalam ayat surat Saba'/34: 19, di mana kata *bā'id* yang berarti jauhkanlah, yang secara gramatikal berada dalam bentuk fiil amar, boleh juga dibaca ba'ada yang berada dalam bentuk fiil *mādhi*, sehingga makna ayat berubah menjadi telah jauh.

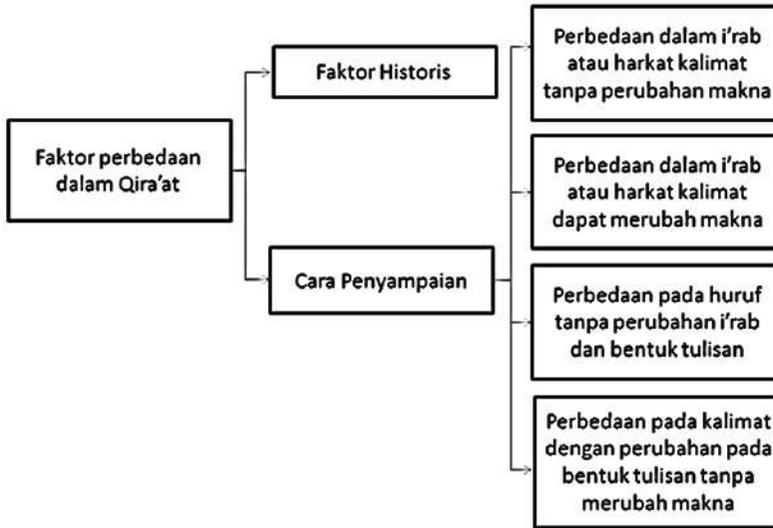
Ketiga, perbedaan dalam perubahan huruf tanpa perubahan *i'rab* dan bentuk tulisan, namun makna ayat berubah. Contohnya terlihat dalam ayat surat Al-Baqarah/2: 259, di mana kata *nunsiyuhā* yang berarti kami menyusun kembali ditulis dengan huruf za namun dapat diganti dengan huruf ra, sehingga bunyi ayat berubah menjadi *nunsiyiruhā* yang berarti kami hidupakan kembali.

Keempat, terdapat perubahan pada kalimat dengan perubahan pada bentuk tulisan, tetapi makna tidak berubah. Contohnya terdapat dalam ayat surat Al-Qāri'ah/101: 5, di mana kata *kal-'ihni* yang berarti bulu-bulu kadang-kadang dibaca sebagai *kas-shufi* yang berarti bulu-bulu domba.

⁸¹ Thāhir bin Ghalbūn, *al-Tadzkirah fī al-Qirā'āt al-Tsamān*, Jeddah: al-Jamā'ah al-Khairiyyah li Tahfīz Al-Qur'an, jil. 1, hal. 18.

Perubahan ini didasarkan pada kesepakatan ulama, namun tidak dianjurkan karena bertentangan dengan mushaf Utsmani yang menjadi acuan utama.

Dan semua faktor yang dapat menyebabkan perbedaan qiraah di atas, dirangkum dalam skema bagan berikut;



Tabel Faktor Perbedaan Qiraah

Dengan berbagai imam qiraah yang menyebar ke berbagai daerah dan mengajarkan dialek atau lajrah mereka, hal ini menyebabkan timbulnya berbagai variasi dalam qiraah Al-Qur'an. Oleh karena itu, para ulama mengambil inisiatif untuk meneliti qiraah tersebut dan mengatasi perbedaan-perbedaan yang saling bertentangan.

D. Sejarah Perkembangan Qiraah

Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan Bahasa Arab dan diwahyukan kepada Nabi saw. pertama kali dalam dialek Quraisy. Ketika orang Arab -yang terbagi menjadi berbagai suku atau kabilah- memeluk agama Islam secara massal, mereka tetap menggunakan bahasa suku mereka sendiri, bukan bahasa Quraisy⁸² karena kesulitan dalam menyerap dan mengucapkan bahasa dari suku lain. Dalam menghadapi kesulitan ini, Allah swt. memberikan izin kepada Nabi Muhammad saw. untuk membolehkan Al-Qur'an dibaca sesuai dengan bahasa dan dialek mereka, dengan tujuan untuk mempermudah pemahaman.

Menurut al-Thahawi, sebagaimana dikutip oleh 'Abd al-Fattah, pemberian kemudahan kepada mereka dalam membaca Al-Qur'an sesuai dengan dialek mereka disebabkan oleh kesulitan mereka dalam

⁸² 'Abd al-Fattah Abū Sinnah, *Ulūm Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Syarūq, 1995, hal. 54.

mengucapkan Al-Qur'an dengan menggunakan dialek Quraisy.⁸³ Kondisi-kondisi tersebut menjadi titik awal sejarah perkembangan ilmu qiraah hingga berkembang menjadi sebuah kesatuan ilmu.

1. Fase Nuzul Al-Qur'an

Sebelum berkembang menjadi sebuah kesatuan ilmu, qiraah tidak bisa terlepas dari sejarah awal diturunkannya Al-Qur'an dengan *sab'atu ahruf* dan kesulitan masyarakat diluar suku Quraisy dalam membaca Al-Qur'an. Dari konteks tersebut, maka dialek suku-suku bangsa Arab ketika itu menjadi sangat penting untuk ditelaah sebagai suatu kesatuan dari sebuah sejarah perkembangan ilmu qiraah.

Secara etimologi, dialek yang di dalam bahasa arab disebut *lahjah*, seperti yang ditulis oleh Ibnu Manzhūr dalam *Lisān al-'Arab*, bermakna gemar dengan sesuatu, menyanyikan, mengucapkan, dan membiasakannya.⁸⁴ Dari makna etimologi ini bisa dipahami bahwa dialek merupakan sebuah ragam bahasa yang lebih disenangi, lebih biasa dipraktikkan, dan lebih mudah diujarkan oleh individu-individu dari suatu komunitas bahasa tertentu dalam kehidupan keseharian mereka. Dialek bisa menjadi ciri khas bagi seseorang atau suatu komunitas bahasa tertentu. Lebih terperinci lagi, Daud mengartikan bahwa lahjah yaitu cara pemakaian bahasa yang berbeda dari cara-cara lainnya di dalam suatu bahasa karena masing-masing memiliki ciri-ciri kebahasaan yang khusus dan tiap-tiap cara ini bersama-sama juga dalam membentuk ciri-ciri kebahasaan yang bersifat umum.⁸⁵

Dari aspek pengujaran kata, terlihat adanya perbedaan-perbedaan dialek di mana satu dialek mengujarkan sebuah kata berbeda dengan dialek lainnya. Sebagai contoh adalah fenomena bacaan *imālah*, yaitu mencondongkan bacaan harakat fatah ke kasrah seperti bacaan *qōlē*, *al-dhuhē*, dll. Demikian juga dengan penggantian huruf hamzah menjadi ha dalam dialek Thai, seperti *لأنك* menjadi *لهنك*. Penggantian mim menjadi ba dan ba menjadi mim dalam dialek Mazin, seperti *ما اسمك* menjadi *باسمك* atau *بكر* menjadi *مكر*. Perbedaan pengucapan ini terlihat juga

⁸³ ‘Abd al-Fattah Abū Sinnah, *Ulūm Al-Qur'an ...*, hal. 54.

⁸⁴ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 132.

⁸⁵ Muhammad Daud, *al-'Arabiah wa 'Ilm al-Lughah al-Hadīts*. Kairo: Dārun Garīb, 2001, hal. 63.

dalam dialek-dialek Mesir yang merubah suaraqaf menjadi alif, seperti يقول menjadi يَأُول⁸⁶.

Perbedaan-perbedaan yang terjadi antara satu dialek dengan dialek yang lainnya itu bukannya tanpa proses, tetapi hal itu melewati proses yang panjang dan jalan yang berbeda-beda, di samping karena pengaruh lingkungan, organ wicara serta interaksi dengan dialek atau komunitas bahasa yang berlainan.

Dalam konteks perbedaan dialek bahasa Arab, terdapat dua faktor utama yang menjelaskan variasi bahasa di antara suku-suku Arab⁸⁷:

- a. Isolasi Suku-suku Arab: Salah satu faktor utama adalah isolasi antara suku-suku Arab. Suku-suku tersebut sering hidup secara terpisah satu sama lain dalam *geografi* yang berbeda. Ini berarti bahwa setiap suku memiliki dialek bahasa Arab yang khas dan berbeda dari suku-suku lain.
- b. Perkembangan Independen: Faktor kedua adalah perkembangan independen dari bahasa setiap suku.

Beberapa peneliti hanya membagi bahasa Arab menjadi dua bagian; yaitu bahasa Hijaz dan bahasa Najd. Namun, pembagian ini menimbulkan beberapa pertanyaan di dalamnya, karena Hijaz dari segi *geografis*, mencakup banyak suku yang bahasa mereka sangat berbeda satu sama lain. Bahasa Quraisy, misalnya, digunakan di Mekah, dan Mekah termasuk wilayah Hijaz.

Selain itu, suku Tamim, karena keseragaman dialek mereka, tersebar di banyak tempat, bahkan di wilayah Hijaz. Selain itu, banyak yang mengklaim keturunan dari suku Tamim mungkin bukan keturunan murni dan bisa saja berasal dari suku-suku lain seperti Qais, Asad, atau lainnya.

Berikut ini adalah contoh-contoh dari dialek-dialek terkenal di beberapa suku:

- a. Dialek Quraisy

Pandangan para pemikir terhadap bahasa Quraisy menjadi dua kelompok;

- 1) Kelompok yang melihat bahwa bahasa Quraisy sama seperti dialek lainnya dan tidak lebih fasih daripada dialek lainnya, karena bahasa tidak diambil dari Quraisy. Bahkan, Quraisy tidak dipercaya dalam pandangan para ulama pada abad kedua hijrah. Ini berarti bahwa dialek

⁸⁶ 'Āli Abd al-Wāhid Wāfi. *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Dār al-Nahdād, 1945, Hal. 124-125.

⁸⁷ Abdullah 'Abd al-Nari al-Jabrī, *Lahjāt al-'Arab fī Al-Qur'an Al-Karim*, Beirut: Dar al-Kitab 'Alamiyyah, 2007, hal. 53.

Quraisy tidak dianggap sebagai dialek yang benar-benar *fusha*. Namun, selama kurun waktu tertentu, situasi suku-suku bisa berubah, dan bahasa yang digunakan oleh suku-suku ini bisa menjadi *fusha*. Terlebih lagi, peran Islam dalam penyebarannya berkontribusi pada perubahan ini. Setelah Islam menyebar dan orang-orang memeluk agama ini, suku Quraisy mulai menarik para peziarah dari berbagai daerah, termasuk Arab dan wilayah lain. Penduduk Mekah berinteraksi dengan para peziarah ini dalam konteks agama dan perdagangan.

- 2) Kelompok yang melihat bahwa bahasa Quraisy adalah standar kefasihan dan banyak yang menganggapnya sebagai bahasa yang sangat fasih. Ketika menilai kefasihan dialek, hal itu seringkali dibandingkan dengan bahasa Al-Qur'an dan dialek Quraisy. Oleh karena itu, dialek Quraisy dianggap sebagai standar kefasihan dalam dialek-dialek Arab. Bahasa Quraisy juga dianggap sangat fasih karena mereka memilih kata-kata dan puisi yang terbaik. Bahkan, ketika para tamu datang, bahasa Quraisy dikenal sebagai yang paling fasih di antara semua suku Arab.

Suku Quraisy memiliki keuntungan besar karena mereka tinggal di Mekah, yang menjadi pusat aktivitas agama dan perdagangan. Mereka sering berinteraksi dengan para peziarah dari berbagai daerah, termasuk orang asing, yang datang ke Mekah untuk beribadah. Ini membantu mereka menjaga kefasihan dialek mereka dan menghindari kesalahan bahasa.

Ibnu Faris berkata tentang dialek Quraisy:

Para ulama Arab, periwayat puisi, dan ahli bahasa Arab telah sepakat bahwa Quraisy adalah dialek yang fasih lisannya, jelas bahasanya. Oleh karena itu Allah memilihnya dan diantara mereka dilahirkan Nabi Muhammad saw, sehingga ia memiliki tanah haram dimana para delegasi dari hijaz dan sekitarnya berkunjung ke Mekkah untuk berhaji dan meminta putusan. Dan ketika mereka datang, Quraisy memiliki bahasa terbaiknya dari ungkapan, puisi-puisinya yang disepakati sesuai kecenderungan watak mereka.⁸⁸

Hal ini juga yang ditegaskan Tsā'lab bahwa Quraisy lebih tinggi kefasihannya dari pada dialek *an'anah* Tamim, *Kasykasyah* Rabi'ah, *Kasykasyah* Hawazin, *Tadhajju* Qais, *Ajrafiyah* Dhabbah dan *Taltalah* Bihra.⁸⁹

⁸⁸ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Mazhār fī 'Ulūm al-Lughah wa Anwa'ihā*, t.tp.: Dīr lhya al-Kitāb al-'Arabiyyah, t.th., jil I, h. 210.

⁸⁹ Ramadhan Abd al-Tawwāb, *Fiqh al-Lughah*, Kairo, Maktabah al-Khanji, t.th., hal. 119.

Berikut adalah beberapa contoh yang menunjukkan kefasihan dialek Quraisy, dengan mengacu pada kamus bahasa dan bacaan Al-Qur'an yang sesuai dengan dialek Quraisy:

- 1) حَطَفَ-يَخْطِفُ, dalam dialek Quraisy, huruf *tha* dibaca kasrah dalam bentuk kata kerja lampau, dan fatah dalam bentuk kata kerja saat ini. Ini adalah dialek yang paling fasih. Kata ini mengacu pada pengambilan sesuatu dengan cepat dan tiba-tiba. Al-Qur'an telah dibaca oleh mayoritas dengan menggunakan dialek Quraisy, seperti dalam ayat: يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطِفُ أَبْصَرَهُمْ (QS. Al-Baqarah/2: 19).
- 2) رَكَنَ-يَرْكُنُ, dalam dialek Quraisy, kata kerja ini dibaca kasrah huruf *kaf* bentuk lampau dan fatah dalam bentuk sekarang. Ini adalah dialek yang paling fasih. Kata ini mengacu pada kecenderungan atau keinginan untuk melakukan sesuatu. Al-Qur'an telah dibaca dalam dialek Quraisy oleh jumbuh dalam ayat seperti: وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (QS. Hud/11: 113).
- 3) الرَّبْوَةُ, Orang-orang Quraisy membacanya dengan dammah pada huruf radan sukun pada huruf *ba*. Dalam dialek ini, kata ربوة digunakan untuk merujuk pada segala sesuatu yang meninggi dari permukaan tanah dan semakin tinggi. Mayoritas ulama banyak membaca kata ربوة dalam dialek Quraisy ketika mengacu pada ayat dalam Al-Qur'an yang menyebutkan tempat Isa dan ibunya tinggal, yaitu pada ayat: رَبْوَةَ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ. Menurut penjelasan dari penutur bahasa Arab yang kompeten, dialek Quraisy dianggap salah satu dialek terbaik dalam bahasa Arab.⁹⁰

b. Dialek Hijaz

Sebelum kita membahas tentang kefasihan dialek penduduk Hijaz, penting untuk memahami batas wilayah Hijaz agar pembahasan lebih mudah. Wilayah Hijaz dimulai dari perbatasan selatan Sana'a hingga

⁹⁰ Abdullah 'Abd al-Nari al-Jabrī, *Lahjāt al-'Arab fī Al-Qur'an Al-Karīm ...*, hal. 82-83.

perbatasan Syam. Pegunungan Sirāh, salah satu pegunungan tertinggi di Arab, membentang dari utara Yaman hingga perbatasan lembah Syam, sehingga daerah ini disebut sebagai Hijaz. Hijaz adalah daerah yang terletak di antara Ghawr yang merupakan wilayah yang lebih rendah dan Najd yang merupakan wilayah yang lebih tinggi secara geografis.

Beberapa suku yang paling terkenal yang mendiami Hijaz antara lain Asyja', Asad, Ghatafan, Azrah, Juhaynah, Hawazin, Muzaynah, Sulaym, Hudhayl, dan Kinanah.

Sibawaih seringkali cenderung memprioritaskan dialek Hijaz jika dialek tersebut berlawanan dengan dialek lain, dan dia meng gambarkannya sebagai bahasa Arab klasik yang baik. Dia juga menyebutnya sebagai Bahasa Hijazi yang baik atau Bahasa Pertama Kuno. Al-Zajjaj, seorang ahli bahasa, sering menggunakan kata-kata Sibawaih untuk menunjukkan kefasihan bahasa penduduk Hijaz. Abū Ja'far al-Nahhas dengan jelas mengakui kefasihan bahasa penduduk Hijaz. Ibnu Khalawaih mencatat bahwa bahasa Ahl al-Hijaz lebih sering digunakan dalam Al-Qur'an.

Abū Ali al-Farsi mendukung penggunaan bahasa Hijaz, terutama karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa ini. Dengan demikian, bahasa penduduk Hijaz dikenali sebagai bahasa Arab klasik yang baik dan fasih oleh para ahli bahasa dan tata bahasa terkemuka.

c. Dialek Najd

Batas wilayah Najd dimulai dari bawah Gunung sirāh di timurnya dari padang pasir hingga ke perbatasan Irak dan Samawah, dan terbagi menjadi dua bagian: Najd Tinggi, yang mencakup wilayah Hijaz dan Tihamah; dan Najd Rendah, yang meliputi wilayah Irak. Orang-orang Najd digambarkan sebagai orang yang berbicara dengan bahasa fasih dan lancar. Abū Tammam bahkan berkata:

وَمَنْ شَكَّ أَنْ الْبَأْسَ وَالْجُودَ فِيهِمْ # كَمَنْ شَكَّ فِي أَنَّ الْفَصَاحَةَ فِي نَجْدٍ.

Seseorang yang ragu bahwa keteguhan dan kemurahan ada pada mereka, Sama seperti yang meragukan bahwa kefasihan ada di Najd.

Beberapa fenomena linguistik yang menunjukkan fasihnya dialek penduduk Najd dan unggul dibandingkan dengan dialek lain:

- 1) ضَلَّ-يَضِلُّ, kata kerja ini diwakili oleh kata kerja ضَلَّ dengan fatah pada huruf dad ketika kata kerja lampau dan dibaca يَضِلُّ dengan dibaca

kasrah pada huruf dad untuk kata kerja masa sekarang, ini adalah pola yang digunakan dalam dialek Najd. Ada juga dialek lain yang menggunakan kata kerja فَعَلَ dengan membaca kasrah pada kata kerja masa lalu dan fatah يَفْعَل pada kata kerja sekarang. Para pembaca Al-Qur'an telah sepakat untuk membaca ayat: قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ فَإِنََّّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي. Bacaan ini menunjukkan bahwa ini adalah dialek *fusha*. Bahkan, Ibnu Jinni, seorang ahli tata bahasa Arab, mengatakan Ini adalah bahasa Orang Najd, dan itu adalah bahasa yang *fusha*.

- 2) السَّبِيل, penduduk Najd menggunakan kata ini sebagai kata benda maskulin, sedangkan di wilayah Hijaz kata tersebut digunakan sebagai kata benda feminin. Kedua dialek ini adalah dialek yang fasih, dan terdapat perbedaan dalam pengucapannya. Misalnya, beberapa orang membaca ayat: وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ dengan huruf ya pada kata *liyastabīna* karena menganggap السَّبِيل sebagai kata benda maskulin, sementara yang lain mengucapkannya dengan huruf ta karena menganggap kata benda feminin. Kedua pembacaan ini adalah pembacaan yang sah dalam dialek Arab dan tidak ada yang lebih baik dari yang lain.

Dengan demikian, terlihat bahwa fasihnya dialek Orang Najd tercermin dalam beberapa pola kata yang digunakan secara eksklusif oleh mereka, serta dalam pembacaan di mana Al-Qur'an diungkapkan dalam dialek Najd dari pada dialek-dialek lainnya.

d. Dialek Tamim

Dialek Tamim adalah salah satu dari dialek Arab yang terkemuka dan terkenal, bahkan banyak ayat Al-Qur'an turun dengan dialek ini. Para ahli bahasa Arab telah mengakui kefasihan dialek Tamim dan telah mencatat aturan tata bahasa dalam dialek ini. Banyak penulis yang mencantumkan dialek Tamim dalam karya-karya mereka, semuanya karena kefasihan dialek ini.

Salah satu bukti terkuat untuk hal ini adalah riwayat bahwa ada lima orang lelaki dari berbagai suku membaca al-Qur'an di hadapan Rasulullah, mereka berasal dari berbagai suku yang berbeda dalam dialek mereka.

Namun, suku Tamim adalah yang paling fasih di antara mereka. Oleh karena itu, dikatakan Orang-orang Quraisy paling fasih dan Bani Tamim paling tinggi kefasihannya. Fasihnya dialek Tamim tidak hanya berlaku bagi pria, tetapi juga untuk wanita mereka. Bahkan, al-Asma'i pernah mengatakan: "Saya pernah melihat seorang wanita dari suku Tamim, dan tidak ada yang lebih fasih darinya dalam berbicara."

Dalam kitabnya, Sibawaih mengungkapkan beberapa kekhasan dialek dari suku Tamim.

1) Kecenderungan menggunakan damah

Secara umum kabilah Tamim dan kabilah-kabilah Badwi lainnya cenderung menggunakan *miqyas al-layin al-khalafi* (standar fonetik lunak kontemporer) yang menyatakan damah sebagai tanda bahasa yang kasar. Berbeda dengan kabilah-kabilah kota yang menggunakan kasrah yang merupakan simbol kelembutan.

Shubhi Shaleh menegaskan bahwa Bani Tamim lebih cenderung damah karena kekasarannya dalam berbicara, sedangkan orang-orang Hijaz menggunakan kasrah karena kehalusannya.⁹¹ Misalnya: dialek Tamim menyatakan رُضوان sedangkan dialek hijaz menyatakan رِضوان.⁹² Hal ini disebabkan damah membutuhkan gerakan yang lebih berat dari pada kasrah. Karena damah merupakan *aqsa al-lisān* (lidah atas), sedangkan kasrah *adna al-lisān* (lidah bawah). Gerakan *adna al-lisān* lebih mudah daripada *aqsa al-lisān*. Sehingga orang Badwi membutuhkan gerakan lidah yang lebih berat ketika berbicara. Damah mencirikan suatu sifat keras (*khusyanah*) yang pada umumnya dimiliki oleh kabilah Badwi.

2) Fonetik yang berintonasi lunak

Kabilah Tamim dan kabilah-kabilah Baduy lainnya cenderung menggunakan fonetik yang berintonasi keras (*ashwat al-syadīdah*) dalam percakapannya. Hal ini sesuai dengan tabiatnya yang keras. Fonetik tersebut mudah diucapkan secara cepat. Sementara penduduk kota cenderung memilih fonetik yang berintonasi lunak (*rakhawwah*). Hal ini simbol dari sifat kelembutan, sesuai dengan lingkungan dan tabiat mereka dalam kehidupan sosial.⁹³

⁹¹ Shubhī Shālīh, *Dirāsāt fī Fiqh al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ilmi, 1989, hal. 97.

⁹² Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Mazhār fī 'Ulūm al-Lughah wa Anwa'ihā ...*, jil 2. hal. 275-277.

⁹³ Ibrahim Anis, *al-Aswāth al-lughawiyah fī al-Lahjāt al-'Arabiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Mishriyyah. 1979, hal. 41-42.

Adapun huruf huruf yang digolongkan ke dalam *al-aswāth al-‘arabiyyah al-syadīdah* adalah ب-ث-د-ط-ك-ض-ج-ق-ك-ض. Sedangkan huruf-huruf *al-aswāth al-rakhawwah* yaitu; ع-خ-ح-ه-ف-ظ-ت-ذ-ش-ص-ز-س.⁹⁴

Sebagai contoh, *sa* menurut Tamim sedang *ta* menurut Hijaz, yakni pada kata *خبيث* dibaca *حبيث* dan pada kata *الطير عكوب* dibaca *الطير عكوف*. *ba syadīdah* dalam dialek Tamim, *fa al-rakhawwah* dalam dialek Hijaz.

3) Menggunakan fonetik yang bergetar

Kehidupan kabilah Tamim di tengah padang pasir yang luas, sebagaimana umumnya kabilah-kabilah Baduy lainnya, berpengaruh juga dalam melafalkan huruf. Keadaan padang pasir yang luas, jauh dari hiruk pikuk perkotaan, menyebabkan mereka mesti berbicara secara lantang. Hal itu disebabkan apabila orang bercakap cakap di tempat terbuka tanpa penghalang, maka suaraitu akan hilang, tidak terdengar secara jelas.⁹⁵

Oleh karena itu dibutuhkan suara yang lantang pada setiap pembicaraan agar mudah terdengar oleh lawan bicara. Fonetik yang bergetar (*jahr*) lebih jelas untuk didengar daripada vokal suaradesis (*hams*). Dialek kabilah-kabilah Badwi lebih cenderung menggunakan suara-suara yang bergetar (*jahr*).

Sedangkan di lingkungan perkotaan yang dipenuhi dengan bangunan, orang dapat bercakap cakap dalam jarak yang sangat dekat sehingga hanya dibutuhkan suara yang berdesis. Karena itu orang yang hudup di kota sering menggunakan suara-suara yang desis (*hams*).

Adapun huruf huruf yang digolongkan *al-aswāth al-sakīnah al-majburah* (fonetik konsonan yang bergetar) berjumlah 19 yaitu; عَظَمَ وَزُنُ قَارِيٍّ ذِي غَضِّ جَدِّ طَلِبٍ, sedangkan *al-aswat mahmusah* (fonetik konsonan berdesis) berjumlah 10 yaitu فَحَتَّهُ شَخْصٌ سَكَّتْ.⁹⁶

⁹⁴ Ibrahim Anis, *al-Aswāth al-lughawiyah ...*, hal. 41-42.

⁹⁵ Ibrahim Anis, *al-Aswāth al-lughawiyah ...*, hal. 106.

⁹⁶ Ibrahim Anis, *al-Aswāth al-lughawiyah ...*, hal. 21.

Sebagai contoh huruf nun dan ya yang bersifat jahr keduanya. Namun ya lebih jelas didengar daripada nun. Oleh Karena ini kata yang menggunakan ya dinisbahkan kepada kabilah Baduy sedangkan nun dinisbahkan kepada kabilah *hadhari* (kota). Misalnya إنسان dibaca ييسان.

Beberapa fenomena linguistik yang sesuai dengan dialek Tamim dan dialek Al-Qur'an al-Karim termasuk:

a) إدغام لام المضعف, dalam dialek Tamim, mereka menggunakan إدغام pada huruf lam dalam kata-kata, sementara dialek orang-orang Hijaz mengucapkannya tanpa idgam. Contoh ayat yang menggunakan dialek Tamim adalah: وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ dan وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدٌ. Bacaan mayoritas adalah dengan pemaduan يُضَارَّ menunjukkan bahwa ini adalah dialek *fusha*. Ini juga terlihat dalam ayat lain seperti يَرْتَدُّ.

b) الإمالة, Ini adalah pengucapan huruf fatah dalam situasi tertentu yang mirip dengan pengucapan huruf kasrah. Ini adalah fenomena suara yang umum dalam dialek Tamim dan dianggap sebagai dialek yang baik dan *fusha*.

Akhirnya, sama seperti dialek Hijaz memengaruhi dialek suku-suku lain melalui Al-Qur'an Al-Karim, dialek Tamim juga berhasil mempengaruhi dialek orang-orang lain melalui fenomena linguistik fasih mereka

c. Dialek Asad

Para ahli bahasa mengakui kefasihan dialek Asad ketika mereka mulai mendokumentasikan bahasa Arab. Al-Azhari menggambarkan salah satu orang Badui dari suku Asad sebagai fasih, yang menunjukkan bahwa dialek mereka yang digunakan untuk berbicara adalah fasih.

Dialek Asad memiliki kesamaan dengan dialek lain dalam beberapa fenomena linguistik. Sebagai contoh, dalam kata أمملت عليه, dialek Asad mirip dengan dialek orang-orang Hijaz dalam kata أمليت. Al-Qur'an sendiri diturunkan dalam kedua dialek ini. Dialek Asad dan dialek Hijaz juga memiliki kesamaan dalam cara menggerakkan huruf dalam kata-kata, yaitu menggerakkan huruf tengah hingga sepertiga dari akhir kata, yang dibaca oleh mayoritas pembaca Al-Qur'an.

Beberapa ayat juga dibaca sesuai dengan dialek Asad daripada dialek lainnya. Sebagai contoh, ayat *يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً* dibaca dengan mengganti pengucapan huruf gain dengan *غلظة* dengan dibaca fatah huruf gain sebagai bukti bahwa dialek Asad terkenal dan memiliki kefasihan dalam beberapa fenomena linguistik.

Dengan demikian, dialek Asad diakui memiliki kefasihan dalam banyak aspek bahasa Arab, dan beberapa ayat Al-Qur'an Al-Karim bahkan turun dalam dialek ini, menunjukkan pentingnya dan pengaruhnya dalam dunia bahasa Arab Suku-suku yang bahasanya disebutkan dalam Al-Qur'an Al-Karim.

Dari berbagai macam dialek di atas, maka pernyataan yang menyebutkan bahwa kosakata Al-Qur'an khusus dengan bahasa penduduk Hijaz, dan beberapa kata lain dengan dialek penduduk Najd, adalah pernyataan yang harus ditindaklanjuti. Karena kedua wilayah tersebut mencakup wilayah luas di Semenanjung Arab, dan melibatkan banyak dialek yang beragam. Campuran dialek ini berkaitan erat dengan suku-suku tertentu pada satu waktu atau dengan lingkungan *geografis* pada waktu lain.

Hijaz misalnya, mencakup banyak kota seperti Makkah Al-Mukarramah, Al-Madinah Al-Munawwarah, Ta'if, dan lain-lain. Setiap kota ini menerima lebih dari satu suku di wilayahnya, jadi mengatakan bahwa dialek Quraisy adalah dialek Hijaz atau mengatakan bahwa dialek Tamim adalah bahasa Najd tidak sepenuhnya akurat. Quraisy tidak sendiri di Hijaz, dan Tamim tidak sendirian di Najd. Ini mungkin membuat beberapa orang berpikir bahwa dialek Hijaz adalah lawan dari dialek Najd atau dialek Tamim.

Namun, beberapa ahli bahasa membedakan antara dialek Tamim dan dialek Najd, atau antara dialek Quraisy dan dialek Hijaz. Mereka menyadari bahwa mengacu pada bahasa Quraisy tidak selalu mencakup bahasa semua suku di Hijaz, dan demikian pula, dialek Tamim tidak selalu mencakup bahasa semua suku di Najd, terutama karena beberapa suku dikenal ada di Najd dan sebagian lagi di Hijaz atau sebaliknya.

Namun, dalam menghargai mereka yang secara umum menyebut dialek Hijaz atau dialek Tamim dapat dilakukan dengan mengatakan bahwa ada kerangka umum dengan fitur linguistik yang mengikat semuanya, meskipun dialek-dialek mereka berbeda dalam beberapa aspek, semuanya termasuk dalam apa yang dikenal sebagai bahasa Najd atau bahasa Hijaz. Sehingga

pembahasan tentang bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an menyimpan banyak masalah yang membuatnya sulit untuk mencapai kesimpulan pasti dalam bidang ini, dan ini disebabkan oleh berbagai alasan, yang termasuk yang berikut:

- a. Hilangnya banyak buku yang ditulis dalam bahasa-bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an Al-Karim.
- b. Banyak kata dan frasa yang digunakan tanpa diidentifikasi dengan benar, sehingga jika mereka diidentifikasi dengan benar, para peneliti dapat dengan mudah memahami bahasa suku ini atau bahasa itu dalam Al-Qur'an Al-Karim.

Dan masing-masing suku tersebut memberikan nama-nama dialek yang mereka gunakan untuk mengenali bentuk-bentuk dialek yang tersedia. Berikut beberapa contoh dari dialek-dialek yang terkenal di beberapa suku,⁹⁷

a. *Al-'An'anah*

Al-'an'anah ini dinisbatkan kepada suku Tarmim, Qais, Asad dan suku-suku yang sekitarnya. Namun yang terkenal 'an'anah ini dinisbatkan kepada Tamim. *'An'anah* ini adalah mengganti hamzah 'Anna dengan ain. Seperti شَهَدَ عَنْكَ رَسُولُ اللَّهِ.

Para pakar bahasa Arab berbeda pendapat tentang *'an'anah* ini. Al-Farra dan Tsa'lab berpendapat bahwa *'an'anah* ini khusus untuk inna dan anna seperti contoh di atas. Al-Farra juga mengatakan bahwa mereka mengganti hamzah dengan ain. Bahasa seperti ini adalah dialek Tamim dan Qais. Ketika al-Farra dan Tsa'lab membatasi 'an 'anah pada kata-kata Anna dan Inna, al-Suyūthī tidak membatasi pada keduanya saja tapi berlaku pada semua kata yang diawali dengan hamzah. Contoh: *aslama* menjadi *'aslama*, *udzun* menjadi *'udzun*, dst.⁹⁸

b. *Al-Kasykasyah*

Dialek ini dinisbatkan kepada kabilah Rabi 'ah dan Mudhar. Juga dinisbatkan kepada Suku Bakar, Bani Amr dan sebagaian suku Asad.⁹⁹ Yang dimaksud *al-kasykasyah* adalah mengganti kaf *muannats* pada saat wakaf

⁹⁷ Shubhī Shālih, *Dirāsāt fī Fiqh al-Lughah ...*, hal. 67-69

⁹⁸ Ahmad Nashif al-Janabī, *Malāmih min Tārikh al-Lughah al-'Arabiyah*, Beirut: Dār al-Khulūd, 1981, hal. 3-5.

⁹⁹ 'Utsman bin Jinni, *al-Khashā'ish*, Kairo: Dārul Hadits, t.th., jil. II, hal. 11 .

dengan syin atau menambahkan syin setelah kaf tersebut. Contohnya: جَعَلَ
 اللَّهُ بَارَكَةً فِي دَارِشِ.

Dalam *al-qirā'at al-sab'* ada yang membaca: إِنَّ اللَّهَ الصُّطْفَشِ وَظَهْرَشِ
al-kasykasyah ini masih terdapat sampai sekarang di bagian selatan Irak, di
 Kuwait, Bahrain dan sebagian kota-kota di Mesir seperti Zaqaziq, dsb.¹⁰⁰

c. *Al-Kaskasah*

Dialek ini dihubungkan kepada kabilah Rabi'ah dan Mudhar. Dalam
 kamus *al-muhith* disebutkan bahwa gejala Kautsar adalah dialek Tamim
 bukan dialek Bakr. Para ahli bahasa berbeda pendapat tentang definisi
 Kautsar. Al-Mubarrid mengatakan bahwa Kautsar adalah mengganti kaf
 dengan syin. Al-Mubarrid mengatakan bahwa suku Bakr telah berselisih
 dalam mengartikan Kautsar. Sebagian mereka menggantikan kaf dengan sin
 dan sebagian lain membaca harakat kaf *muannats* ketika wakaf, dengan sin.
 Artinya mereka menambahkan sin setelah kaf *muannats*. Seperti أَعْظَيْتُكْسَ.

d. *Al-Istintha*

Dialek ini adalah nama bagi dialek Sa'd bin Bakr, Hudzail, Uzd, Qais
 dan al-Anshar. Semuanya termasuk kabilah-kabilah Yaman kecuali Hudzail.
Istintha adalah membaca ain sukun dengan nun sukun apabila berdampingan
 dengan tha. Contohnya: *a'tha* (memberi) dibaca dengan *antha*. Hasan al-
 Bishri dan Ibnu Muhaisin membaca Surat al-Kautsar dengan *inna anthoināka*
kal kautsar. Demikian juga membaca sebuah hadis *Allāhumma lā māni'a*
limā anthaita wa lā munthiya limā mana'ta. Penggantian ain menjadi nun
 sukun ini tersebar sampai sekarang di beberapa negara Arab juga masih
 dipakai di kalangan orang-orang kampung di gurun-gurun Mesir.

e. *Al-'Aj'ajah*

Al-'aj'ajah adalah mengganti ya tasydid dengan Jim. Contohnya, *al-*
'asyiy diganti menjadi *al-asyij*. Dialek itu sering dinisbatkan kepada suku
 Qudhaah. Para peneliti sebenarnya menjumpai bahwa ya *khafifah* juga ada
 yang diganti menjadi Jim, Contoh: *Hujjatī* dibaca *hujjatij*. Dalam sebuah
 sya'ir dikatakan:

لاهم إن قبلت حجتج فلا يز اليايتيك بج

Sebenarnya yang diinginkan oleh penyair adalah: *Hujjatī* dan *yatīka bī*.
 Gejala demikian ini masih berlaku sekarang ini di beberapa kampung di

¹⁰⁰ Ahmad Nashif al-Janabī, *Malāmih min Tārikh al-Lughah ...*, hal. 43.

selatan Irak dan sebagian negara Teluk. Mereka mengucapkan masjid menjadi *masyid* dan *dajaj* menjadi *dayay*. Kita masih akan sering mendengarkan fenomena ini dari orang-orang Kuwait.

f. Al-Thamthamāniyyah

Secara geografis, daerah-daerah yang menggunakan dialek ini dulu dan sekarang adalah daerah-daerah yang dahulunya dilewati oleh kafilah-kafilah dagang dari Yaman di sebelah selatan ke arah utara. Kemungkinan besar asal dari dialek ini adalah dari negara Yaman yang dulunya selalu melakukan perjalanan pada musim panas dan musim dingin.

Dari beberapa dialek yang terdapat dalam masyarakat Arab tersebut, dialek Quraisy dianggap sebagai dialek yang paling bagus. Hal ini karena bahasa Quraisy memiliki beberapa keunggulan yang tidak dimiliki oleh dialek yang lainnya. Pernyataan al-Jāhiz mensinyalir perkataan Mu'awiyah pada saat kepemimpinannya, beliau bertanya siapakah kaum yang paling fasih bahasa Arabnya?. Kemudian berkatalah seorang sahabat bahwa komunitas bahasa Arab yang paling fasih adalah komunitas yang selalu menuturkan bahasa dengan dialek aksen *al-khalkhaniyah*, menghapus aksen dialek Kautsar bkr dan tidak menggunakan aksen dialek *ghamghamah*, dan *thamthamāniyah* yang seperti suara keledai. Lalu beliau bertanya kembali lalu siapa di antara mereka? Seorang sahabat itu menjawab, Quraisy lah yang dialek bahasanya yang paling fasih, dan di antara nya baginda sendiri, kemudian Mu'awiyah mempersilahkan duduk kepada seorang sahabat tersebut. Dan dari dalil-dalil tersebut dapat disimpulkan bahwa semuanya sepakat bahwa Quraisy adalah kabilah *fusha*, yang tidak memiliki cacat bahasa sebagaimana terjadi pada dialek-dialek yang disebutkan di atas.¹⁰¹

¹⁰¹ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Mazhār fi 'Ulūm al-Lughah wa Anwa'ihā ...*, hal. 119.

Tabel berikut menjelaskan beberapa dialek Arab beserta penyebutan suku-suku yang terkait yang di ambil dari kitab *Lahjāt al-‘Arab fī Al-Qur’an*¹⁰²;

جدول يوضح بعض اللهجات العربية مع ذكر أصحابها :

| الرقم | الكلمة | التفكير الحاصل | اسم اللهجة | اسم القبيلة |
|-------|-------------------|--|------------|------------------------------|
| ١ | عُنْ | إبدال العين محل الهمزة | العننة | تميم |
| ٢ | منشي | إبدال الشين محل الكاف | الكشكشة | مضر، تميم، ربيعة، أسد |
| | عليكش | إضافة الشين بعد الكاف | الكشكشة | مضر، تميم، ربيعة، أسد |
| ٣ | أعطيتكس | إضافة السين بعد الكاف | الكسكسة | مضر، تميم، ربيعة، هوازن |
| ٤ | انطى | إبدال النون محل العين | الاستنطاء | سعد بن بكر، الأزد، الأنصار |
| ٥ | تميمج | إبدال الجيم محل الياء | المجعجة | قضاة، تميم |
| | راعج | إبدال الجيم محل الياء | المجعجة | قضاة، تميم |
| ٦ | امتقوى | إبدال الميم محل لام التعريف | الطمطمانية | حمير |
| ٧ | أصيح | إبدال السين محل الصاد | | بنو العنبر، قريش |
| ٨ | الصبر | لا تغيير - لتحرك حرف الصاد - | | لهجة أهل الحضر |
| | يصدر | مضارعة الصاد لصوت الزاي | | قيس |
| | الزراط | إحلال الزاي محل الصاد | | طيء |
| ٩ | تعلم | كسر تاء المضارعة | | أسد، ربيعة، قيس، تميم، بهراء |
| | إعلم | كسر ألف المضارعة | | أسد، ربيعة، قيس، تميم، بهراء |
| | تعلم | كسر نون المضارعة | | أسد، ربيعة، قيس، تميم، بهراء |
| ١٠ | قيل (على وزن فعل) | قلب العين إلى ياء | | قريش، كنانة |
| | خيف (بالإشمام) | قلب العين إلى ياء وإشمام الفاء الضم | | قيس، أسد |
| | بوع | قلب العين إلى واو | | هذيل، بعض تميم. |

Dari dialek-dialek tersebut, turun hadis-hadis tentang keringanan-keringanan masyarakat Arab ketika itu untuk tetap bisa membaca Al-Qur'an dengan dialek mereka. Ibnu Jarir, sebagaimana dikutip oleh Ibnu Luthfi, menyatakan bahwa hadis *sab'atu ahurf* merujuk pada tujuh jenis bahasa (dialek) yang terkenal dalam bahasa Arab yang memiliki makna yang sama, seperti; *نحوى* dan *هلم*, *أقبل*, *تعال*, *عجل*, *أسرع*, *قصدى*;

¹⁰² Abdullah 'Abd al-Nari al-Jabrī, *Lahjāt al-‘Arab fī Al-Qur’an Al-Karim ...*, hal. 70.

memiliki makna tunggal, yaitu meminta seseorang untuk mendekat (*thalab al-iqbal*). Membaca Al-Qur'an dengan menggunakan *sab'atu ahruf* bukanlah kewajiban, melainkan merupakan kebolehan karena merupakan bentuk kemudahan. Oleh karena itu, mereka diperbolehkan memilih untuk membaca Al-Qur'an dengan dialek yang mereka sukai.¹⁰³

Perbedaan dalam penggunaan dialek oleh masyarakat Arab saat membaca Al-Qur'an menunjukkan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat lafaz dan dialek dari berbagai suku Arab selain suku Quraisy. Terkadang, satu lafaz atau dialek dalam Al-Qur'an dapat dimengerti oleh satu suku tetapi tidak dapat dimengerti atau dipahami oleh suku lain. Misalnya, ketika Nabi menerima utusan dari suku-suku lain dan berkomunikasi dengan mereka, orang-orang di sekitarnya mungkin merasa bahwa mereka mendengar bahasa (lafaz) yang asing keluar dari mulut Nabi. Hal ini disebabkan karena Nabi menggunakan bahasa yang digunakan oleh para utusan tersebut. Inilah yang dimaksud dengan perintah Allah swt. kepada Nabi untuk berdialog (berbicara) dengan masyarakat sesuai dengan kemampuan mereka (*qadr uqulihim*) dalam memahami pesan Nabi.¹⁰⁴ Sehingga, pada masa Nabi, Al-Qur'an diucapkan sesuai dengan dialek dari setiap suku, selama arti atau makna dari dialek tersebut sesuai dengan makna dari dialek Al-Qur'an saat diturunkan. Ini memungkinkan para sahabat dan masyarakat Arab saat itu untuk membaca dan memahami Al-Qur'an dengan menggunakan dialek mereka sendiri, sambil memastikan bahwa pesan dan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an tetap terjaga. Dalam hal ini, Nabi Muhammad saw. diizinkan oleh Allah swt. untuk berkomunikasi dengan berbagai suku Arab menggunakan dialek mereka masing-masing untuk memudahkan pemahaman dan penyebaran ajaran Al-Qur'an.

Hanya saja, seperti yang dikatakan oleh Ibnu Jarir, kemudahan membaca Al-Qur'an dengan menggunakan *sab'atu ahruf* hanya berlaku pada awal Islam karena sulitnya bagi mereka untuk menggunakan satu dialek yang konsisten. Pada masa awal Islam, masyarakat Arab yang memeluk agama Islam berasal dari berbagai suku dan memiliki dialek yang berbeda-beda. Oleh karena itu, untuk memfasilitasi pemahaman dan pengucapan yang akurat, Allah swt. memberikan izin kepada mereka untuk membaca Al-

¹⁰³ Muhammad ibn Luthfi al-Shibagh, *Lamhat fi Ulum al-Quran ...*, hal.171.

¹⁰⁴ Abd al-Mun'in al-Namr, '*Ulūm al-Qur'an al-Karīm ...*', hal. 130.

Qur'an dengan menggunakan dialek mereka sendiri.¹⁰⁵ Senada dengan pendapat di atas, pendapat al-Thahawi sejalan dengan argumen tersebut. Dia menyatakan bahwa masyarakat Arab berupaya untuk memperluas pemahaman akan dialek Al-Qur'an karena kesulitan mereka dalam membaca Al-Qur'an dengan dialek yang berbeda. Namun, perluasan lafaz tersebut memiliki batasan dalam hal kesamaan makna. Fenomena ini terus berlanjut hingga masyarakat Arab banyak yang menulis dan terbiasa dengan bahasa Nabi, serta mampu melafazkan dengan baik. Ketika mereka terbiasa dengan bahasa Nabi, mereka membaca Al-Qur'an sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. Dalam hal ini, seiring waktu, masyarakat Arab semakin memahami dan menginternalisasi bahasa yang digunakan oleh Nabi dalam Al-Qur'an, sehingga mereka mampu membaca Al-Qur'an sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw.¹⁰⁶

Dalam pandangan Ibnu 'Abd al-Barr, penggunaan variasi dialek dalam membaca Al-Qur'an dengan *sab'atu ahruf* adalah sebuah pengecualian yang diberikan oleh Allah swt. karena keadaan khusus pada masa awal Islam. Namun, ketika keadaan berubah dan masyarakat Arab semakin stabil serta terbiasa dengan bahasa Nabi, maka kebutuhan untuk menggunakan variasi dialek tidak lagi ada. Oleh karena itu, secara bertahap dialek yang digunakan untuk membaca Al-Qur'an menjadi satu dan seragam.¹⁰⁷

Secara umum mayoritas para ulama mengatakan bahwa dialek Quraisy terkenal dengan kefasihannya dalam penggunaannya, dan banyak yang memandangnya sebagai salah satu dialek yang paling fasih dalam bahasa Arab. Hal tersebut berdampak pada al-Qur'an lebih banyak menggunakan bahasa kabilah Quraisy daripada bahasa-bahasa kabilah yang lain. Di samping itu, al-Qur'an diturunkan kepada seorang Nabi saw. dari suku Quraisy.¹⁰⁸

Dalam hal yang lain, kita bisa mengatakan bahwa dialek Quraisy memiliki andil besar dalam membentuk karakteristik bahasa Arab *Fusha*. Sebab kita tidak pernah mendapatkan kaidah-kaidah dialek Quraisy yang berbeda

¹⁰⁵ Muhammad Ibnu Luthfi al-Shibagh, *Lamhat fi 'Ulūm al-Qur'an ...*, hal. 171.

¹⁰⁶ 'Abd al-Fattah Abū Sinnah, *Ulūm Al-Qur'an ...*, hal.54.

¹⁰⁷ Ibnu 'Abd al-Barr tidak menyebutkan alasan yang dimaksud. Namun menurut peneliti, alasan tersebut tetap berkuat pada kesulitan suku-suku Arab untuk mengucapkan Al-Qur'an dengan dialek lain.

¹⁰⁸ Emil Badi' Ya'qub, *Fiqh al-Lughāt al-'Arabiyah wa Khashā'ishuha*, Beirut: Dar al-Tsaqāfah al-Islamiyah, 1982, hal. 124-126.

dengan bahasa Arab Fushha kecuali dalam hal mengucapkan hamzah. Di mana bahasa Arab Fushha mengambil bunyi hamzah dari dialek Tamim.¹⁰⁹

Bila dirangkum maka akan ditemukan tiga pandangan tentang bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an:

- a. Pendapat pertama adalah bahwa Al-Qur'an hanya turun dalam bahasa Quraisy, dan para pendukung pandangan ini mengklaim bahwa Quraisy memiliki supremasi dalam hal bahasa, agama, perdagangan, dan politik. Mereka berpendapat bahwa yang paling pantas untuk menguasai semua otoritas ini adalah yang memiliki kontrol atas bahasa mereka sendiri, dan semua ini telah dipenuhi Quraisy dan membuat bahasa mereka abadi bersama Al-Qur'an.
- b. Pendapat kedua adalah bahwa beberapa dialek suku Arab berpartisipasi dalam turunnya Al-Qur'an, tetapi ada perbedaan pendapat tentang nama-nama suku-suku ini, sebagai berikut:
 - 1) Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh bahasa, termasuk lima bahasa yang menjadi kelompok lemah secara bahasa, yaitu Hawazin. Diantara suku Hawazin adalah keturunan Saad bin Bakr, Jashm bin Bakr, dan Nasr bin Ma'awiyah, serta Tsaqif. Semua ini adalah Hawazin. Ada yang mengatakan bahwa Hawazin adalah yang paling fasih di antara semua Arab, sedangkan Tamim adalah yang paling tinggi.
 - 2) Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Quraisy, Hudhail, Tamim, Azd, Rabi'ah, Hawazin, dan Sa'ad bin Ikrimah.
 - 3) Ada juga yang mengatakan bahwa suku-suku yang turun Al-Qur'an dengan dialek mereka semuanya berasal dari keturunan Mudhar, yaitu Hudhail, Kinanah, Fezah, Dzubah, Bani Taim al-Rabab, Asad bin Khuzaimah, dan Quraisy.
 - 4) Dan lain-lain.
- c. Pendapat ketiga adalah bahwa Al-Qur'an Al-Karim turun dalam semua bahasa Arab, dan dikatakan bahwa Ibnu Abbas telah mengatakan:

"Sesungguhnya Allah Ta'ala menurunkan Al-Qur'an ini dalam bahasa setiap suku Arab yang ada di antara suku-suku Arab."

2. Fase Penyebaran Islam

Sebagaimana diketahui bahwa terdapat perbedaan pendapat tentang kapan lahirnya istilah qiraah dimulai, ada yang mengatakan qiraah lahir bersamaan dengan turunnya Al-Qur'an. Ada juga yang mengatakan perkembangan qiraah dimulai di Madinah sesudah peristiwa Hijrah, dimana

¹⁰⁹ Achmad Satori Ismail, "Mengenal Dialek-Dialek Bahasa Arab," dalam *Jurnal al-Qalam*, Vol. 20 No. 98, Tahun 2003, hal. 42.

sudah mulai banyak orang yang masuk Islam dan memiliki keragaman dialek di dalamnya.¹¹⁰

Akan tetapi, secara praktik sebetulnya embrio ilmu qiraah sudah ada sejak zaman Rasulullah. Hanya saja, pada saat itu tidak diajarkan kepada seluruh Sahabat, melainkan kepada sahabat-sahabat tertentu yang menekuni bacaan Al-Qur'an, mengajarkan, dan mempelajarinya. Pada awalnya, para sahabat selalu ingin mengetahui ayat yang diturunkan kepada Rasulullah. Untuk itu, mereka kemudian menghafalkan dan membacakannya di hadapan Nabi untuk disimak.¹¹¹

Perkembangan qiraah pada masa Rasulullah sebetulnya dipengaruhi ragam *lahjah* (dialek) orang-orang Arab. Setiap kabilah memiliki iramanya tersendiri dalam mengucapkan kata-kata yang tidak dimiliki kabilah-kabilah yang lain. Apabila orang Arab berbeda *lahjah* dalam pengungkapan sesuatu makna dengan beberapa perbedaan tertentu, Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dapat menyerap *lahjah* tersebut yang memperlihatkan kesempurnaan mukjizat Al-Qur'an karena mampu mengakomodir dialek-dialek lain tanpa merubah hakikat tujuan diturunkannya Al-Qur'an.

Dalam konteks *sab'atu ahurf* apabila kita mengambil salah satu pendapat dari definisi yang ada, yang dimaksud adalah tujuh dialek, bukan huruf. Dialek-dialek tersebut mencakup dialek Quraisy, Hudzail, Tsaqif, Hawazin, Kinanah, Tamim, dan Yaman. Menurut penjelasan ini, jika ketujuh dialek tersebut memiliki perbedaan dalam pengungkapan makna tertentu, maka Al-Qur'an diturunkan dengan berbagai lafaz yang sesuai dengan dialek-dialek tersebut. Namun, jika tidak ada perbedaan, maka Al-Qur'an hanya diturunkan dengan satu lafaz.¹¹²

Sebagian ulama berpendapat bahwa pewahyuan dalam tujuh dialek tidak membuat Al-Qur'an keluar dari lingkup ketujuh dialek tersebut. Mayoritas dari dialek-dialek tersebut didominasi oleh dialek Quraisy, sementara yang lainnya adalah dialek Hudzail, Tsaqif, Hawazin, Kinanah, Tamim, dan Yaman.

Penjelasan ini sebenarnya telah disampaikan oleh Nabi sendiri, yang diriwayatkan oleh Umar Ibnu Khatthab dan Hisyām Ibnu Kahim. Nabi menjelaskan bahwa Al-Qur'an dalam pewahyumannya tetap berada dalam kerangka dan cakupan dialek-dialek tersebut, meskipun sebagian besar

¹¹⁰ Iwan Romadhan Sitorus, "Asal Usul Ilmu *Qirā'āt*", dalam *Jurnal el-Afkar*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018, hal. 75-76.

¹¹¹ Muhammad Thabathabā'ī, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Bandung: al-Mizan, 1990, hal. 134.

¹¹² Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Alfabeta, 2019, hal. 332.

menggunakan dialek Quraisy, sebagaimana disebutkan dalam hadis terdahulu.

Semangat kemudahan dalam membaca, mempelajari, dan mengajarkan Al-Qur'an terus berlanjut setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. dan diteruskan oleh para sahabat melalui *talaqqi musyafahah* (transmisi langsung). Prinsip ini memiliki dasar awal dalam praktik malaikat Jibril ketika menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad saw. Para sahabat yang meneruskan transfer bacaan Al-Qur'an adalah mereka yang secara langsung belajar dari Nabi Muhammad saw. atau memiliki keterampilan literasi, terutama dalam membaca dan menulis, seperti para penulis wahyu yang ditunjuk oleh Nabi Muhammad saw. di Makkah dan Madinah. Contohnya adalah Abū Bakar, Umar, Utsman, dan Ali.

Dalam penyebaran Islam ke wilayah lain, para sahabat ini membutuhkan bantuan dari sahabat-sahabat lainnya untuk membantu mengajarkan Islam kepada penduduk setempat. Mereka bekerja sama dan saling mendukung dalam menyebarkan ajaran Islam, dengan menggunakan pengetahuan dan keterampilan yang mereka miliki. Kolaborasi antara sahabat-sahabat ini sangat penting dalam upaya penyebaran Islam di berbagai wilayah.¹¹³

Fase ini lebih terkenal dengan fase periwayatan sahabat yang masyhur sebagai guru, dan ahli qiraah Al-Qur'an yang jumlahnya terdapat enam sahabat, yaitu:¹¹⁴

1. Utsman Ibnu 'Affan: Salah satu murid terkenalnya adalah al-Mughīrah Ibnu Abū Shihab al-Makhzumī.
2. Ali Ibnu Abi Talib: Beberapa murid terkenalnya termasuk Abd al-Rahman al-Sulāmī, Abū al-Aswad al-Du'ali, dan Abd al-Rahman Ibnu Abū al-Laits.
3. Ubay Ibnu Ka'b: Beberapa murid terkenalnya termasuk Abdullah Ibnu Abbas, Abū Hurairah, dan al-Sulāmī.
4. Zaid Ibnu Tsabit: Beberapa murid terkenalnya termasuk Abū Hurairah, Abdullah Ibnu Abbas, Abdullah Ibnu Mālik, dan Anas Ibnu Mālik.
5. Abdullah Ibnu Mas'ūd: Beberapa murid terkenalnya termasuk al-Qamah Ibnu Qais, Aswad Ibnu Yāzid al-Nakhā'ī, dan Abū Abd al-Rahman al-Sulāmī.
6. Abū Musa al-Asy'arī: Salah satu murid terkenalnya adalah Sa'īd Ibnu al-Musayyab, serta Abū Raja' al-Atarīdī.

¹¹³ Eni Julaeha dan Muhammad Dikron, *Qirā'ah Abu 'Amr dan Validitasnya*, Bandung: Studi Agama-Agama, 2020, hal. 62.

¹¹⁴ Sya'ban Muhammad Ismail, *Mengenal Qirā'āt Al-Qur'an*, Semarang: Toha Putera, t.th., hal. 64-66.

Sahabat tersebut merupakan mata rantai pertama periwayatan qiraah Al-Qur'an. Tahap periwayatan qiraah Al-Qur'an dari Masa Nabi hingga tahun 60 H atau 679 M dilakukan secara *talaqqi* dan ditulis pada lembaran-lembaran yang berserakan.

Sementara pada masa tabiin, penyebaran pengajaran Al-Qur'an telah masuk beberapa pelosok kota sehingga pemetaan qiraah berdasarkan kepada para sahabat yang mengajarnya di kota tersebut. Berikut adalah beberapa informasi tentang beberapa mazhab yang berkembang pada masa tabiin:

- a. Mazhab Madinah: Mazhab ini didasarkan pada pengajaran Ubay Ibnu Ka'b. Beberapa muridnya yang meneruskan pemetaan qiraah di Madinah antara lain Sa'īd Ibnu al-Musayyab, Urwah Ibnu Zubair, Umar Ibnu Abd al-Aziz, Sulaiman Ibnu Yasar, Zaid Ibnu Aslam, Ibnu Shihab al-Zuhri, Abd al-Rahman Ibnu Hurmuz, dan Mu'adz Ibnu Harīs.
- b. Mazhab Mekah: Kota Mekah menjadi pusat keilmuan pemetaan qiraah setelah Madinah. Dalam mazhab ini, para tabiin banyak berguru kepada Ibnu Abbas. Beberapa muridnya antara lain Mujāhid, Tawūs, Ikrimah, Ibnu Abū Mālikah, 'Ubaid, dan Ibnu 'Umar.
- c. Mazhab Basrah: Kota Basrah, yang sebelumnya telah maju dalam bidang keilmuan, banyak mempengaruhi perkembangan mazhab ini. Dalam ilmu Al-Qur'an, mereka banyak belajar dari sahabat Abdullah Ibnu Mas'ūd. Beberapa tabiin yang belajar darinya antara lain Amir Ibnu Abd al-Qais, Abū 'Aliyah, Nashr Ibnu 'Āsim, Yahya Ibnu Ya'mar, Jabir Ibnu Hasan, Muhammad Ibnu Sirin, dan lain-lain.
- d. Mazhab Kūfah: Kota Kūfah, yang sebelumnya bergabung dengan Basrah, memiliki pengaruh serupa. Di Kūfah, para tabiin banyak belajar dari Afi Ibnu Abī Tālib. Beberapa muridnya yang meneruskan pemetaan qiraah di Kufah antara lain al-Qamah Ibnu Qāis al-Nakhā'ī, Abū Abd al-Rahman al-Sulāmī, al-Aswad Ibnu Zāid al-Nakhā'ī, Said Ibnu Jubair, Umar Ibnu Sharahbil, Amr Ibnu Maimun, Haris Ibnu Qāis, dan lain-lain.
- e. Mazhab Syam: Mazhab ini terkait dengan tokoh seperti al-Mughirah Ibnu Abū Shihab al-Makhzūmī, Khalid Ibnu Said, dan lain-lain.

Kelima mazhab ini merupakan aliran-aliran utama yang muncul pada masa tabiin dalam pemetaan qiraah Al-Qur'an. Mereka berperan penting dalam mempertahankan dan mengajarkan bacaan Al-Qur'an dengan keberagaman yang ada.¹¹⁵

3. Fase Qiraah sebagai Diskursus Ilmu

Setelah generasi tabiin belajar qiraah dari para sahabat, beberapa di antara mereka menjadi narasumber qiraah Al-Qur'an di berbagai kawasan. Berikut adalah beberapa nama qari generasi tabiin yang tercatat:

¹¹⁵ Sya'ban Muhammad Ismail, *Mengenal Qirā'āt Al-Qur'an ...*, hal. 66-67.

- a. Di Madinah: Sa'īd Ibnu al-Musayyab (93 H), dan lain-lain.
- b. Di Makkah: Ubaid bin 'Umair (74 H), dan lain-lain.
- c. Di Kufah: Al-Qamah Ibnu Qais al-Nakhā'ī (62 H), dan lain-lain.
- d. Di Bashrah: Abū Raja' (105 H), dan lain-lain.
- e. Di Damaskus: Al-Mughīrah Ibnu Abī Shihab al-Makhzumī (91 H), dan lain-lain.

Penting untuk diketahui bahwa setiap sahabat mungkin memiliki variasi dalam qiraah yang mereka terima dari Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, mereka mengajarkan kepada murid-murid mereka apa yang mereka terima dari Nabi Muhammad saw, yang kemudian berkembang dalam fase-fase berikutnya. Banyak pelajar yang datang untuk belajar dari syeikh qiraah atau tabiin tersebut. Karena dedikasi dan usaha mereka yang luar biasa, tidak mengherankan bahwa akhirnya mereka menjadi imam-imam terkenal dalam bidang qiraah.

Beberapa imam qiraah yang terkenal pada periode ini adalah Abū Ja'far Yazid Ibnu al-Qa'qa' dan Nāfi' Ibnu 'Abd al-Rahman Ibnu Nu'aim di Madinah, Abdullah Ibnu Katsīr di Makkah, 'Āshim Ibnu Abi al-Najud, Hamzah, dan al-Kisā'ī di Kūfah, Abū 'Amr Zabban Ibnu al-'ala, 'Āshim al-Jahdarī, dan Ya'qub al-Hadrami di Bashrah, Abdullah Ibnu 'Āmir dan Shuraih Ibnu Yazid al-Hadrami di Damaskus. Menurut al-Suyūthī, minat terhadap imam-imam qiraah ini mulai berkembang pada abad kedua Hijriyah di Bashrah.

Di kota Basrah, orang-orang menggunakan qiraah Abū Amr dan Ya'qub. Di Kufah, mereka menggunakan qiraah Hamzah dan 'Āshim, serta qiraah Ibnu 'Āmir. Di Mekkah, mereka menggunakan qiraah Ibnu Katsīr, dan di Madinah, mereka menggunakan qiraah Nāfi'.

Ini menunjukkan bahwa para imam qiraah tersebut menjadi otoritas yang dihormati dan banyak dicari untuk belajar qiraah Al-Qur'an pada waktu itu.¹¹⁶

4. Fase Pembukuan Ilmu Qiraah

Rasul saw. mengajarkan bahwa cara yang tepat untuk mempelajari qiraah Al-Qur'an adalah dengan memperoleh riwayat langsung atau disebut dengan *talaqqi* dari orang-orang yang terpercaya dan *tsiqah* atau dapat dipercaya. Perbedaan dalam qiraah memang berasal dari pengajaran langsung yang diberikan oleh Rasulullah kepada para sahabat, dan kemudian para sahabat mengajarkan dengan cara yang berbeda kepada tabiin.

Demikian pula, perbedaan dalam bacaan antara tabiin juga disebabkan oleh variasi pengajaran yang mereka terima dari para tabiin. Situasi ini berlanjut hingga munculnya para imam *qurrā'* yang terkenal. Mereka

¹¹⁶ Eni Julacha dan Muhammad Dikron, *Qirā'ah Abu 'Amr dan Validitasnya ...*, hal. 64-65.

mengkhususkan diri dalam qiraah tertentu dan kemudian mengajarkan dan menyebarkan qiraah tersebut. Setelah periode itu, ilmu qiraah mulai ditulis dalam bentuk kitab-kitab. Generasi pertama yang menulis dalam bidang ini adalah Abū ‘Ubaid Ibnu al-Qāsim Ibnu Sallām yang wafat pada 224 H dengan judul kitabnya *al-Qirā’āt*. Kemudian, Abū Ja’far Ibnu Jarir al-Tabārī yang wafat pada 310 H dengan judul kitabnya *al-Qirā’āt* yang telah menghimpun sejumlah sistem qiraah dalam karyanya.¹¹⁷

Dengan demikian, terdapat perjalanan dan perkembangan ilmu qiraah dari masa Rasul saw. hingga munculnya para imam *qurrā’* yang mengkhususkan diri dalam qiraah tertentu dan menyebarkannya.¹¹⁸

Pada masa tersebut, istilah *al-qirā’āt al-sab’* belum dikenal secara luas, meskipun mereka telah mengemukakan riwayat-riwayat dari lebih dari satu imam *qurrā’* yang termasuk dalam tujuh imam tersebut. Namun, setelah dua ratus tahun berlalu, istilah *al-qirā’āt al-sab’* mulai dikenal dan digunakan dalam berbagai kota Islam.

Generasi ini memilih untuk melakukan perjalanan dengan tujuan mengumpulkan berbagai variasi qiraah yang telah tersebar di berbagai negara, dengan hasil akhir bahwa qiraah-qiraah ini dapat diatur dalam suatu karya tulis. Jumlah variasi bacaan ini pun bervariasi tergantung pada variasi bacaan yang dipelajari dengan catatan berasal dari para penulis yang berbeda.

Berikut beberapa karya yang menjadi rujukan pembukuan *al-qirā’āt al-sab’* pada tahap awal:¹¹⁹

1. Kitab *al-Sab’ah fī al-Qirā’āt* yang dikarang oleh Abū Bakr Ibnu Mujāhid (324 H) memaparkan tujuh variasi qiraah yang pada akhirnya menjadi rujukan para ulama setelahnya.
2. Ibnu Mihrān (381 H) menulis kitab *al-Ghāyah fī Qirā’āt al-‘Asyr* yang menguraikan sepuluh variasi qiraah.
3. Thāhir Ibnu Ghalbūn (399H) yang menyajikan delapan variasi qiraah dalam kitab *al-Tadzkirah fī al-Qirā’āt al-Tsamān*.
4. Dalam kitab *al-Muntahā fī Khamsi ‘Asyrah Qirā’āt* karya Muhammad bin Ja’far al-Khuzā’ī (408 H). Yang menyajikan lima belas variasi qiraah.

¹¹⁷ Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 321-324.

¹¹⁸ Eni Julacha dan Muhammad Dikron, *Qirā’ah Abu ‘Amr dan Validitasnya ...*, hal. 416.

¹¹⁹ Thāhir bin Ghalbūn, *al-Tadzkirah fī al-Qirā’āt al-Tsamān ...*, hal. 18.

5. Abū al-Hasan ‘Ali Ibnu Fāris al-Khayyāth (452 H) menulis *kitab al-Jāmi’ fī al-Qirā’āt al-‘Asyr wa Qirā’ah al-A’masy*. Menjelaskan sebelas variasi qiraah.
6. Dalam kitab *al-Kāmil fī al-Qirā’āt al Khamsīn* karya Abū al-Qāsim Yūsuf al Hadzālī (465 H), lima puluh variasi qiraah dengan luas dijelaskan di dalamnya.
7. Abū Muhammad menulis kitab *al-Kifāyah fī al-Qirā’āt al-Sitt* dan *kitab asy-Syams al-Munīrah fī al-Tis’ah al Masyhūrah* (541 H) yang menjelaskan enam dan sembilan variasi qiraah.
8. Kitab *Bustān al-Hudāh fī Ikhtilāf al-A’immah wa al-Ruwāh*, yang ditulis oleh Ibnu al-Jundī (769 H), memaparkan tiga belas variasi qiraah.
9. Dan ada *Nadzam Majma’ al-Surūr wa Mathla’ al-Syumūs wa al-Budūr fī al-Qirā’āt al-Arba ‘Asyrah* adalah karya al Qabāqibī (849 H) yang menguraikan empat belas variasi qiraah.
10. Serta kitab-kitab lainnya.¹²⁰

Pengarang kitab-kitab tersebut merupakan upaya untuk mengumpulkan dan mendokumentasikan berbagai riwayat qiraah yang ada pada waktu itu, sehingga warisan qiraah Al-Qur’an dapat tersimpan dan dipelajari dengan baik.¹²¹

Kitab-kitab ini memberikan penjelasan rinci mengenai berbagai aspek dalam ilmu qiraah, termasuk *al-qirā’āt al-sab’*. Mereka membahas metode bacaan, variasi dalam bacaan, dan perbedaan antara qiraah imam-imam tertentu. Kitab-kitab ini memberikan panduan yang penting bagi para ahli qiraah dan penuntut ilmu dalam mempelajari dan memahami qiraah Al-Qur’an.¹²²

5. Fase Penyederhanaan Rawi

Ketika pada awal abad ketiga hijriyah, Ahmad bin Mūsā bin al-‘Abbas bin Mujāhid al-Tamīmī, yang dikenal sebagai Ibnu Mujāhid, lahir pada tahun 245 H / 859 M dan wafat pada tahun 323 H/934 M seorang ulama qiraah, menyusun sebuah karya yang berjudul *al-sab’atu fī al-qirā’āt* sebuah kitab tentang riwayat bacaan yang dianggap memiliki riwayat mutawatir. Paradigma pemikiran Ibnu Mujāhid dan karyanya *al-sab’atu fī al-qirā’āt* kemudian memunculkan terminologi *al-qirā’āt al-sab’* yang

¹²⁰ Aiman Rusydfī Suwaīd, *al-Salāsīl al-Dzahabiyah*, Jeddah: Dār Nūr al-Maktabāt, 2007, hal. 319-321.

¹²¹ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī ‘Ulūm al-Qur’an ...*, hal.173.

¹²² Abduh Zulfidar Akaha, *Al-Qur’an dan Qiroat*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996, hal. 131.

memberikan kontribusi dalam memberikan efek intelektual terhadap studi qiraah setelahnya.

Kemudian kitab lainnya lahir sebagai pengembangan ilmu *al-qirā'āt al-sab'* tersebut diantaranya¹²³;

- 1) *Al-Taisir fi al-Qirā'āt al-Sab'* karya Abū 'Amr al-Dānī yang wafat pada 444 H. Merupakan guru dari imam al-jazārī.
- 2) *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* karya al-Syāthibī yang lahir pada 790 H.

Kitab-kitab ini memberikan kontribusi penting dalam pengembangan pemahaman tentang *al-qirā'āt al-sab'* dan topik terkait dalam ilmu qiraah Al-Qur'an. Kemudian karya al-Syāthibī dipilih oleh mayoritas pengkaji qiraah pada masa selanjutnya karena sistematis penulisannya yang menggunakan *nazham* (syair) sebanyak 1.173 yang mudah dihafal atau dipahami. Bahkan hingga saat ini, banyak yang memberikan penjelasan dan komentar terhadap karya al-Syāthibī tersebut.

Setelah masa al-Syathibi, penulisan ilmu qiraah terus berlanjut baik untuk *al-qirā'āt al-sab'* maupun lebih dari itu. Pada fase ini, berkembang menjadi pemilihan sepuluh qiraah atau yang biasa disebut dengan *al-qirā'āt al-'asyr* sebagai qiraah yang dianggap mutawatir. *Al-qirā'āt al-'asyr* merupakan kategori yang digaungkan oleh Ibnu al-Jazārī. Sesuai observasinya, ada tiga qiraah lain yang ternyata setaradengan kategori *qirā'āt al-sab'* yang beliau tuliskan dalam kitabnya *al-durah al-mudhiyyah fi al-qirā'āt al-'immah al-tsalāsah mardhiyyah*, eksistensinya pun telah terlestarikan hingga sekitar tahun 800 Hijriah.¹²⁴ Tipologi *al-qirā'āt al-'asyr* yang disusun oleh Ibnu al-Jazārī mendapatkan legitimasi dan dukungan dari para ulama qiraah karena memenuhi tiga kriteria, yaitu sesuai dengan tata bahasa Arab, tulisan Utsmani, dan yang paling penting adalah riwayat mutawatir.

Karya-karya Ibnu al-Jazari antara lain *al-muqaddimah al-jazariyyah*, *al-nasyr fi qirā'āt al-'asyr*, *thayyibāt al-nasyr*, *al-hayawan fi ma'rifat al-qirā'āt* yang diringkaskan menjadi *al-mu'jaz fi al-qirā'āt*, dan lain-lain. Dalam karya-karyanya tersebut, Ibnu al-Jazārī mengumpulkan perawi dari para ahli qiraah di berbagai daerah seperti *Maghribī* (wilayah barat) dan *Masyriqī* (wilayah timur), termasuk Irak, Kuffah, Bashrah, dan lain-lain.¹²⁵

Lalu pada abad ke-10 Hijriyah, kitab-kitab yang membahas ilmu qiraah semakin berkembang. Tepatnya sekitar tahun 911-912 Hijriyah,

¹²³ Ibnu al-Jazari, *Gha>yah an-Niha>yah ...*, jil. 1, hal. 183.

¹²⁴ Shabr> al-Asywah, *l'ja>z al-Qira>a>t al-Qur>a>niyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998, hal. 8-9.

¹²⁵ Eni Julacha dan Muhammad Dikron, *Qirā'ah Abu 'Amr dan Validitasnya ...*, hal. 69-70.

Jalaluddin al-Suyūthī menulis *al-kamil fi al-qirā'āt wa al-arba'īn al-zaidatu 'alaihā* yang membahas empat puluh variasi bacaan yang melebihi jumlah bacaan utama yang sudah dikenal. Dalam kitab ini, al-Suyūthī membahas tentang bacaan-bacaan Al-Qur'an yang ada dalam tradisi qiraah dan memberikan penjelasan tentang bagaimana variasi-variasi ini muncul serta dasar-dasar hukum yang mendukungnya.¹²⁶ Dan kelahiran kitab-kitab yang mengkaji seputar ilmu qiraah tidak berhenti hingga saat ini.

E. Validitas Keilmuan Qiraah dalam Wacana Kajian Al-Qur'an

1. Diskursus Qiraah dalam Kebenaran Sanad

Qiraah bukanlah hasil ijtihad para ulama ahli qiraah, tetapi merupakan warisan yang bersumber dari Nabi Muhammad saw. Namun, untuk membedakan antara qiraah yang benar-benar datang dari Nabi Muhammad saw. dan yang bukan, para ulama perlu menetapkan kriteria validitas qiraah dengan persyaratan tertentu. Persyaratan ini digunakan untuk memverifikasi keabsahan dan keautentikan riwayat qiraah yang diterima sebagai berikut:

Pertama, salah satu kriteria validitas qiraah adalah kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab, termasuk aturan *i'rab* (pembendaharaan gramatikal). Kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab berarti bahwa Al-Qur'an harus sesuai dengan susunan kalimat dan bahasa Arab secara umum. Untuk menentukan kebenaran suatu bacaan, harus diperhatikan aspek kaidah bahasa Arabnya. Misalnya, bacaan dengan hamzah pada kata *بارئكم* dengan sukun pada hamzah dan *يأمركم* dengan dibaca sukun pada huruf *ra*. Meskipun sebagian ulama tatabahasa mungkin tidak setuju dengan bacaan ini, bacaan tersebut tetap diterima karena berdasarkan riwayat yang benar.

Tidaklah mengherankan jika banyak ahli qiraah pada masa tersebut memiliki sikap keras terhadap Ibnu Miqzām yang memilih pendekatan qiraah yang menekankan kaidah bahasa Arab, meskipun tidak selaras dengan riwayat hadis atau tidak sesuai dengan penulisan dalam mushaf. Hal ini menunjukkan adanya perbedaan pendapat di antara para ahli qiraah mengenai penekanan pada kaidah bahasa Arab dan faktor-faktor lain yang dapat mempengaruhi validitas bacaan.¹²⁷

Kedua, kriteria validitas qiraah yang lain adalah memiliki kesesuaian dengan Rasm Utsmani, yaitu penulisan Al-Qur'an yang digunakan pada mushaf Utsman. Para sahabat dengan sungguh-sungguh berusaha untuk membuat *rasm* yang sesuai dengan berbagai dialek qiraah yang mereka

¹²⁶ Manna>' Khalil al-Qaththa>n, *Maba>h}its fi> 'ulu>m al-Qur'a>n...*, hal.173.

¹²⁷ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fi> 'Ulūm Al-Qur'an ...*, hal. 77.

ketahui. Contohnya, ketika menuliskan الصراط pada اهدنا الصراط المستقيم dengan huruf sad sebagai pengganti huruf sin.

Menurut mayoritas ulama, *rasm* Utsmani merupakan hal yang bersifat *tauqīfī* (ditetapkan secara definitif) dan tidak boleh diubah dengan alasan apa pun. Syarqawi meriwayatkan bahwa Mālik Ibnu Anas pernah ditanya oleh seseorang, ‘Apakah Anda mengetahui bahwa Al-Qur’an ditulis oleh seseorang dengan bentuk penulisan seperti yang digunakan saat ini?’. Mālik menjawab, ‘Aku tidak mengetahuinya, tetapi Al-Qur’an sendiri ditulis sesuai dengan bentuk penulisannya pada masa terdahulu’.

Dengan demikian, kesesuaian qiraah dengan Rasm Utsmani menjadi salah satu faktor penting dalam menentukan validitas suatu bacaan. Para ulama menganggap penting untuk mempertahankan kesesuaian ini agar tidak terjadi perubahan yang tidak sah pada teks Al-Qur’an.¹²⁸

Abū 'Amr al-Dānī juga melaporkan bahwa Mālik pernah ditanya mengenai huruf-huruf Al-Qur’an seperti alif, wa, dan ya. Apakah Mālik mengetahui adanya orang yang menambahkan tulisan pada mushaf Al-Qur’an jika menemui salah satu dari huruf-huruf tersebut. Dengan tegas, Mālik menjawab bahwa dia tidak mengetahuinya. Pertanyaan tersebut sebenarnya merujuk pada penambahan huruf alif, wa, dan ya yang terdapat dalam penulisan lafaz seperti contohnya: *أولاً أذبحنه*, dan lain-lain. Selain itu, Ahmad Ibnu Hanbal juga mengatakan bahwa secara hukum, melanggar bentuk penulisan mushaf Utsman pada huruf alif, wa, ya, dan sejenisnya adalah haram.

Ketiga, Benar, memiliki ketersambungan sanad merupakan hal yang penting dalam menentukan validitas dan kualitas riwayat qiraah. Ketersambungan sanad mengacu pada keberlanjutan dan keabsahan rantai sanad dari guru ke murid dalam mentransmisikan bacaan Al-Qur’an. Ini penting untuk memastikan bahwa riwayat qiraah memiliki landasan yang kuat dan sah dari generasi ke generasi.

Prinsip ini menegaskan bahwa sistem qiraah didasarkan pada petunjuk Allah swt, dan melarang keras pembacaan berdasarkan *qiyas* (analogi atau penalaran). Para ahli qiraah mengandalkan pengetahuan mereka tentang *fashāhah* (bahasa Arab yang benar) dan mengaplikasikannya dengan ijtihad mereka dalam memahami dan mentransmisikan bacaan Al-Qur’an.

Pendapat tersebut diperkuat oleh pandangan Zamakhsyarī, yang menekankan bahwa qiraah sangat bergantung pada pemahaman ahli *fashāhah* dan ijtihad para ahli bahasa. Dengan mempertimbangkan

¹²⁸ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’an ...*, hal. 78.

ketersambungan sanad dan mengikuti petunjuk Allah swt, validitas dan kualitas riwayat qiraah dapat dipastikan.

Qiraah memiliki stratifikasi berdasarkan derajat periwayatan sanad. Yang dikelompokkan sebagai berikut;

a. Qiraah Mutawatir

Merujuk pada bacaan yang diriwayatkan oleh sekelompok besar orang dari sekelompok besar pula, di mana mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta, dan sanadnya memiliki kesinambungan yang mencapai Rasulullah. Mayoritas ulama sepakat bahwa qiraah yang dianggap mutawatir adalah *al-qirā'āt al-sab'*, karena setiap qiraah tersebut memiliki rantai periwayatan yang bersambung hingga Nabi dan memiliki murid-murid terkenal dalam periwayatannya.

Pengenalan *al-qirā'āt al-sab'* dalam dunia Islam terjadi pada akhir abad kedua Hijriyah, dan kemudian dibukukan oleh Ibnu Mujāhid pada akhir abad ketiga Hijriyah di Baghdad. Pandangan ini didukung oleh argumen Subhi Shalih, bahwa istilah *al-qirā'āt al-sab'* ini menjadi populer pada awal abad kedua Hijriyah setelah penyebaran Islam ke kota-kota besar. Mereka membaca Al-Qur'an sesuai dengan bacaan masing-masing imam, yang tentunya memiliki perbedaan antara satu dengan yang lain.¹²⁹

Setelah Ibnu Mujāhid, ada beberapa pakar qiraah lain yang juga menulis tentang *al-qirā'āt al-sab'*, seperti Abū 'Amr Ibnu Sa'īd al-Dani (w. 444 H) dengan karyanya *al-Taysir di al-Qirā'āt al-Sab'* dan Abū al-Ghasim Ibnu Fairah al-Andalusy al-Sya'thibi (w. 590 H) dengan karyanya *Hirz al-Amānī*.

Namun, ada beberapa ulama yang mempertanyakan derajat mutawatir *al-qirā'āt al-sab'*. Apakah mutawatir tersebut merujuk pada sanad yang berasal dari Nabi atau dari qiraah para imam tujuh, Badr al-Din al-Zarkasyi sendiri menyatakan bahwa kejelasan *al-qirā'āt al-sab'* adalah bahwa mereka diriwayatkan secara mutawatir dari para imam qiraah, sementara mutawatir dari Nabi adalah sesuatu yang harus dipertanyakan kembali.

Perdebatan ini menyoroti pentingnya menyelidiki kesinambungan sanad dari *al-qirā'āt al-sab'* dan menetapkan apakah sanad tersebut mencapai Nabi secara mutawatir atau hanya mencapai imam-imam qiraah. Ini merupakan pertanyaan yang terus diperdebatkan di kalangan para ulama, dan pendapat yang berbeda-beda dapat ditemukan dalam literatur qiraah.¹³⁰

Selain itu disebabkan karena sanad yang disebutkan oleh para imam *al-qirā'āt al-sab'* dalam kitab-kitab qiraah mereka merupakan Riwayat perorangan dari perorangan yang tidak mencapai derajat mutawatir.

¹²⁹ Khaerudin, *al-Qirā'āt al-sab' dalam surat al-Baqarah Suatu Analisis Fonologi*, Makassar: UIN Alauddin Makassar, t.th., hal. 55.

¹³⁰ Khaerudin, *al-Qirā'āt al-sab' dalam surat al-Baqarah ...*, hal. 52.

Qirā'āt al-'asyr adalah tambahan tiga imam dari *al-qirā'āt al-sab'* yang telah diakui memiliki *thariq* dan populer di kalangan ahli qiraah. Namun, untuk mencapai derajat mutawatir, *al-qirā'āt al-'asyr* ini masih menjadi perdebatan di kalangan para ahli qiraah.

Beberapa ahli qiraah mempertanyakan derajat mutawatir *al-qirā'āt al-'asyr* karena sanad yang disebutkan dalam kitab-kitab qiraah mereka hanya merupakan riwayat perorangan yang tidak mencapai derajat mutawatir. Namun, mayoritas ulama meyakini bahwa *al-qirā'āt al-'asyr* memiliki kesinambungan sanad yang memadai dan diterima sebagai bentuk qiraah yang sah.

b. Qiraah Masyhur

Qiraah ini merujuk pada qiraah yang memiliki jumlah perawi yang banyak, tetapi tidak mencapai derajat mutawatir. Dalam klasifikasi tersebut, tiga qiraah dari *al-qirā'āt al-'asyr*, kecuali tujuh qiraah dalam himpunan Ibnu Mujāhid, dianggap sebagai qiraah masyhur.

Ini berarti bahwa meskipun riwayat qiraah ini tidak mencapai derajat mutawatir, namun mereka memiliki jumlah perawi yang signifikan dan diterima secara luas di kalangan ahli qiraah. Meskipun tidak dianggap memiliki kekuatan mutawatir, qiraah masyhur tetap dihormati dan dianggap sah sebagai variasi bacaan Al-Qur'an. Meskipun mereka tidak memiliki kemutawatiran mutlak, mereka masih dianggap sebagai sumber keilmuan dan panduan dalam memahami Al-Qur'an.

c. Qiraah Ahad

Adalah jenis qiraah yang memiliki sanad yang sahih tetapi tidak sesuai dengan tulisan mushaf atau kaidah bahasa Arab, atau tidak dikenal secara luas. Contohnya termasuk riwayat dari 'Ashim al-Jahdari melalui Abū Bagrah dalam surat al-Rahman/55: 76, jika menyimpang dari tulisan mushaf atau kaidah bahasa Arab, riwayat tersebut dianggap sebagai qiraah ahad. Meskipun sanadnya sahih, qiraah semacam ini memiliki kredibilitas yang lebih rendah dan tidak dianggap sebagai variasi bacaan yang sah dalam Al-Qur'an. contohnya: *رَفْرَفٍ مُتَّكِبِينَ عَلَى رَفْرَفٍ حُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ* pada lafaz *رَفْرَفٍ* dibaca *رَفَارِفَ* dan *وَعَبْقَرِيٍّ* dibaca *عَبَاقِرِيٍّ*. Demikian juga dalam surat al-Taubah/9: 128, pada lafaz *أَنْفُسِكُمْ* dibaca *أَنْفَسِكُمْ*.

d. Qiraah *Syādz*

Adalah jenis qiraah yang tidak memiliki sanad yang sahih atau tidak memenuhi syarat-syarat keabsahan dalam menerima suatu qiraah. Menurut

Ibnu Jazairi, bacaan *syādz* meliputi bacaan yang berada di luar dari sepuluh qiraah yang diakui. Dengan kata lain, semua bacaan yang tidak termasuk dalam kesepuluh qiraah dianggap sebagai bacaan *syādz*. Bacaan *syādz* ini tidak diperbolehkan dalam shalat maupun di luar shalat. Seseorang juga tidak boleh shalat mengikuti seorang imam yang membaca dengan bacaan *syādz*. Bacaan *syādz* dianggap tidak sah dan harus dihindari dalam praktek pembacaan Al-Qur'an. Adapun contoh bacaan *syādz* seperti: Bacaan yang tidak sepadan dengan bahasa arab. Seperti firman Allah swt. وَعَلَىٰ أُبُصَارِهِمْ وَعُشُوهُ* al-Hasan membacanya dengan mendhamahkan dan memfatahkan huruf gain, pada (عُشُوهُ*), kemudian huruf gain diganti dengan huruf ain dan mendhamahkannya (عُشُوهُ*). Bentuk bacaan ini tidak didapatkan dalam buku-buku bahasa arab dan penjelasannya dalam kamus.¹³¹

e. Qiraah *Maudhū'*

Adalah jenis qiraah yang dibuat-buat dan tidak memiliki dasar yang kuat. Qiraah ini tidak memiliki sanad atau periwayat yang bersambung kepada Nabi Muhammad saw. Contohnya adalah ketika membaca ayat surat al-Nisa/4: 164, lafaz اللهُ dibaca sebagai الله. Qiraah ini dianggap sebagai qiraah *maudhū'* karena tidak didukung oleh sanad yang sahih atau riwayat yang dapat ditelusuri hingga ke Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, qiraah *maudhū'* tidak diterima dalam pembacaan Al-Qur'an yang sahih dan tidak digunakan dalam ibadah, baik dalam shalat maupun di luar shalat.

f. Qiraah *Mudraj*

Adalah jenis qiraah yang ditambahkan atau disisipkan ke dalam tafsir atau penjelasan suatu ayat Al-Qur'an. Contohnya adalah qiraah Ibnu 'Abbas pada surat al-Baqarah/2: 198, di mana ia menambahkan kalimat فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ setelah kalimat لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ. Namun, dalam Rasm Utsmani atau mushaf standar, kalimat tersebut tidak disebutkan. Qiraah ini dianggap sebagai qiraah *mudraj* karena penambahan tersebut tidak didukung oleh sumber yang kuat dan tidak tercatat dalam mushaf standar yang diterima secara luas. Oleh karena itu, qiraah *mudraj* tidak dianggap sebagai bacaan yang sahih dan tidak digunakan dalam pembacaan Al-Qur'an yang sahih dan ibadah. Penting bagi umat Muslim untuk merujuk kepada mushaf standar dan qiraah yang memiliki dasar yang kuat dan terpercaya dalam membaca Al-Qur'an.

¹³¹ Khaerudin, *al-Qirā'āt al-sab' dalam surat al-Baqarah ...*, hal. 55.

2. Qiraah dalam Perspektif Orientalis

a. Qiraah Al-Qur'an dalam Pandangan Goldzhier

Goldziher merupakan salah seorang orientalis berkebangsaan Hungaria yang pandai dan cakap dalam mengkritik kajian-kajian keislaman melalui pendekatan filologinya. Ia merupakan salah satu orientalis yang paling berani mengkritisi kajian-kajian keislaman yang telah mapan seperti Al-Qur'an dan Hadis.

Goldziher mengkritik keragaman bacaan dalam Al-Qur'an dan menyebutnya sebagai inkonsistensi. Salah satu faktor penyebabnya adalah ketiadaan tanda khusus seperti titik dan harakat pada tulisan Arab kuno. Ini menyebabkan kesulitan bagi orang-orang yang tidak fasih dalam bahasa Arab untuk membaca Al-Qur'an dengan benar. Sebagai hasilnya, berbagai ragam bacaan muncul di berbagai wilayah, menghasilkan qiraah yang berbeda. Namun, dalam pandangan Islam, keragaman qiraah ini bukanlah kecacatan, tetapi merupakan keajaiban dan kekayaan bahasa Al-Qur'an. Para ulama Muslim kemudian mengembangkan ilmu qiraah untuk memahami dan menjaga keaslian bacaan-bacaan tersebut.

Berikut uraian beberapa pemikiran pokok Goldziher tentang kritik atas Al-Qur'an dan ragam bacaannya.

1) Kekacauan dan Inkonsistensi Teks Al-Qur'an

Dalam bukunya *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Ignaz Goldziher menyatakan bahwa beberapa variasi bacaan Al-Qur'an menunjukkan kekacauan dan ketidakseimbangan dalam teks Al-Qur'an. Menurutnya, upaya untuk menyatukan teks Al-Qur'an beserta qiraahnya belum berhasil diwujudkan kecuali dalam skala yang sangat terbatas. Goldziher berpendapat bahwa keberagaman bacaan ini menimbulkan masalah dalam pemahaman dan interpretasi Al-Qur'an. Kritik ini menjadi salah satu perdebatan dalam kajian akademis tentang Al-Qur'an dan qiraah di kalangan para sarjana Islam dan non-Muslim.¹³² Berikut ungkapannya pada buku tersebut:

Tidak ada kitab *tasyīr* yang diakui oleh kelompok keagamaan dengan pengakuan teologis bahwa ia adalah teks yang diturunkan atau diwahyukan, jika pada masa awal periwayatannya saja, ia datang dalam bentuk yang kacau dan tidak pasti, sebagaimana yang kita temukan dalam Al-Qur'an. Dan dalam seluruh rangkaian sejarah Islam masa lalu, tidak ada kecenderungan untuk menyeragamkan teks Al-Qur'an kecuali hanya sedikit sekali.¹³³

Dalam penjelasan 'Abdul Halīm al-Najjār mengenai pandangan

¹³² Mohal. Fathurrozi, "Eksistensi *Qira'at* Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, hal. 127.

¹³³ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1955, hal. 4.

Goldziher, kekacauan dan inkonsistensi dalam teks Al-Qur'an merujuk pada adanya variasi dan perbedaan dalam bacaan atau penulisan Al-Qur'an yang berbeda-beda, bahkan ada yang saling bertentangan. Beberapa bacaan atau tulisan tersebut bahkan tidak memiliki kesahihan yang jelas atau tidak dapat dipastikan keasliannya.

Pandangan ini mencerminkan ketidaksepakatan di antara para ahli qiraah tentang beberapa bacaan dan penulisan tertentu dalam Al-Qur'an. Meskipun mayoritas bacaan Al-Qur'an telah disepakati dan dipandang sah oleh umat Islam, namun ada beberapa bacaan atau tulisan yang masih diperdebatkan tentang keasliannya dan kesahihannya.¹³⁴ Dengan menggunakan metode filologi dan penelitiannya, Goldziher menyimpulkan bahwa kekacauan dan inkonsistensi teks Al-Qur'an (perbedaan dalam bacaan atau penulisan Al-Qur'an) tidak ditemukan pada kitab-kitab terdahulu. Hasil analisisnya ini menyebabkan ia meragukan kebenaran dan orisinalitas Al-Qur'an. Dengan demikian, Goldziher menaruh pandangan skeptis terhadap status Al-Qur'an sebagai naskah yang mutawatir dan menarik kesamaan antara Al-Qur'an dan teks Bible dalam hal ketidakpastian atau variasi bacaan.

2) Karakteristik Tulisan Arab Kuno Merupakan Penyebab Munculnya Qiraah

Goldziher mengadopsi pandangan Theodor Noldeke yang menyatakan bahwa perbedaan qiraah dalam Al-Qur'an berasal dari karakteristik penulisan bahasa Arab kuno yang tidak menggunakan tanda titik dan harakat. Kurangnya tanda-tanda tersebut dapat menyebabkan variasi dalam pembacaan teks, karena kata-kata yang sama bisa diartikan dengan cara yang berbeda jika tidak ada petunjuk yang jelas.

Pandangan ini kemudian berpengaruh pada beberapa orientalis setelahnya, seperti Arthur Jeffery dan Gerd R. Puin dan Christoph Luxenberg, yang menyimpulkan bahwa teks Al-Qur'an yang tidak memiliki titik dan harakat menyebabkan variasi dalam pembacaan dan interpretasi teks. Mereka berargumen bahwa beberapa bacaan atau interpretasi mungkin kosong atau tidak memiliki makna yang jelas karena ketiadaan tanda-tanda bahasa yang memadai.¹³⁵ Goldziher menyebut:

Lahirnya sebagian besar perbedaan qiraah bersumber pada karakteristik tulisan Arab yang bentuk hurufnya dapat menghadirkan suarapembacaan yang berbeda, tergantung pada perbedaan letak titik yang ditaruh di atas bentuk huruf atau di bawahnya, serta berapa jumlah titik tersebut. Demikian halnya pada ukuran-ukuran suarapembacaan yang dihasilkan. Perbedaan harakat-harakat yang tidak ditemukan batasannya dalam tulisan Arab yang asli memicu perbedaan posisi *i'rab* (kedudukan kata) dalam sebuah kalimat, yang menyebabkan lahirnya perbedaan makna. Dengan

¹³⁴ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī ...*, hal. 4.

¹³⁵ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008, hal. 13.

demikian, perbedaan karena tidak adanya titik (tanda huruf) pada huruf-huruf resmi dan perbedaan karena harakat yang dihasilkan, disatukan, dan bentuk dari huruf-huruf yang diam (tidak terbaca atau mati), merupakan faktor utama lahirnya perbedaan qiraah dalam teks yang tidak mempunyai titik sama sekali atau tidak memiliki harakat.¹³⁶

Untuk memperkuat gagasannya, Goldziher memberikan sejumlah contoh yang dibagi menjadi dua bagian. Pertama, perbedaan qiraah yang disebabkan tidak adanya titik pada tulisan mushaf Al-Qur'an pada surat al-A'rāf/7: 48 yang berbunyi;

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ

Menurut Goldziher, sebagian ulama qiraah membaca lafaz تَسْتَكْبِرُونَ yang tertulis dengan huruf ba dengan bacaan تَسْتَكْبِرُونَ yaitu dengan huruf sa. Begitu pula dalam ayat ke 57 dalam surat yang sama:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلَ الرِّيحَ بَشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ...

Kata بُشْرًا dibaca dengan huruf nun fatah sebagai pengganti huruf ba yang didamahkan, sehingga menjadi نُشْرًا.

Kedua, perbedaan qiraah karena perbedaan harakat. Perbedaan harakat ini menimbulkan perubahan yang mendasar, yaitu perubahan makna, pengertian dan tujuan. Seperti dalam Surah al-Hijr/15 ayat 8:

مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنظَرِينَ

Pada lafaz نُزِّلُ ulama berbeda pendapat, Sebagian ulama membaca نُزِّلُ dan Sebagian membaca نَنْزِلُ. Pada bacaan pertama, yaitu memfatahkan nun dan mentasydidkan za, yang berarti kami menurunkan malaikat, sementara pada bacaan kedua, yaitu mensukunkan nun dan tidak mentasydidkan za, sehingga berarti malaikat turun.

Sebagaimana kasus di atas, perbedaan harakat memiliki andil yang signifikan untuk aspek makna, seperti dalam surat al-Rad/13: 43, memiliki ragam bacaan seperti:

وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ # وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ # وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ

Dalam analisis Goldziher, dia menunjukkan bahwa variasi bacaan dalam Al-Qur'an menghasilkan arti yang berbeda-beda, yang menunjukkan

¹³⁶ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī* ..., hal. 4.

keragaman dan ketidakjelasan teks. Contohnya adalah perbedaan bacaan pada ayat tertentu yang menghasilkan tiga arti yang berbeda.

Menurut pandangan Goldziher, qiraah hanyalah pendapat dan pilihan para qari, bukan suatu tauqifi atau wahyu dari Allah swt. yang memiliki sanad dan mata rantai yang jelas. Oleh karena itu, pandangan Goldziher memberikan wacana bahwa Al-Qur'an masih problematik karena ketidaksepahaman para ulama dalam menetapkan bacaan yang benar.

Goldziher juga menyatakan bahwa variasi dan ragam bacaan dalam Al-Qur'an disebabkan oleh ketiadaan titik dan harakat dalam tulisan Arab kuno. Hal ini memungkinkan bagi pembaca untuk melakukan improvisasi dalam membaca teks, yang menghasilkan variasi bacaan yang berbeda.

Oleh karena itu, menurut pandangan Goldziher, qiraah hanyalah karya manusia dan tidak memiliki keabsahan tauqifi atau wahyu yang berasal dari Allah swt.¹³⁷ Pandangan ini memberikan gambaran bahwa teks Al-Qur'an dipengaruhi oleh faktor manusia dalam penulisan dan pembacaannya.¹³⁸

Akan tetapi pernyataan Ignaz Goldziher tersebut menuai kritik balik terutama oleh sejumlah pakar ilmu qiraah seperti 'Abd Halim al-Najjar. Ia mengatakan bahwa pandangan Goldziher tidak memiliki dasar yang kuat sebagaimana pada surat al-A'rāf/7: 48 di atas, bahwa penggantian huruf ba, dengan huruf sa pada *تَسْتَكْبِرُونَ*, di mana kedua kata tersebut menjadi beda makna, dengan ba bermakna menyombongkan diri, sementara dengan hurut *sa* menjadi memperbanyak. padahal menurut 'Abd Halim, bacaan tersebut tidak memiliki sumber yang jelas, karena tidak ada seorang pun yang meriwayatkan bacaan sebagaimana yang dipaparkan Goldziher, baik dalam *al-qirā'āt al-sab'* maupun dalam *al-qirā'āt al-asyr*, selain itu ia juga mengatakan, bacaan yang dipaparkan Goldziher merupakan bacaan yang munkar karena tidak ditemukan.¹³⁹

Al-Qādī menguatkan kritiknya dengan menyajikan fakta sejarah tentang langkah yang diambil oleh Utsman Ibnu Affan dan timnya dalam menyusun naskah Al-Qur'an dan mendistribusikannya ke berbagai kota besar. Tujuan utama mereka bukanlah untuk menyeragamkan bacaan Al-Qur'an semata, tetapi untuk mencegah potensi perbedaan dan kesalahan dalam penulisan teks Al-Qur'an akibat ketiadaan titik dan harakat pada tulisan Arab kuno. Dengan cara ini, mereka berharap agar teks Al-Qur'an yang dikodifikasi menjadi satu akan dijaga dan dihafalkan secara konsisten oleh seluruh umat Muslim.

¹³⁷ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran ...*, hal. 13.

¹³⁸ 'Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā'āt fi Nazr al-Mustasyriqīn wa al-Mulhidīn*, Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1993, hal. 23.

¹³⁹ Mohal. Fathurrozi, "Eksistensi *Qirā'āt* Al-Qur'an ...", hal. 135.

Namun, al-Qādī tetap mengemukakan pandangan kritisnya bahwa meskipun langkah-langkah tersebut diambil, variasi dan perbedaan dalam bacaan Al-Qur'an masih tetap ada dan tidak dapat sepenuhnya dihindari. Faktor manusia dalam pembacaan dan penulisan tetap berpengaruh pada variasi bacaan, meskipun Utsman Ibnu Affan telah berupaya menyatukan teks Al-Qur'an.

Dalam pandangannya, qiraah tetap merupakan hasil dari pilihan dan pendapat para qari, dan tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang mutlak dan berasal dari wahyu Allah swt. Al-Qādī menegaskan bahwa qiraah masih memiliki nilai dan keabsahan dalam tradisi Islam, namun tetap diakui sebagai produk manusia yang dapat mengalami variasi dan perbedaan.¹⁴⁰

Perintah Utsman kepada kaum Muslimin untuk mengikuti Al-Qur'an yang telah terkodifikasi bertujuan untuk menyatukan umat dalam bacaan yang dipastikan kebenarannya secara mutawatir, yaitu bacaan yang diriwayatkan secara terus menerus oleh sekelompok besar orang dan tidak mungkin mereka sepakat untuk berdusta. Hal ini dilakukan untuk mencegah perbedaan dan kesalahan dalam penulisan dan pembacaan teks Al-Qur'an yang mungkin muncul akibat ketiadaan tanda khusus seperti titik dan harakat pada tulisan Arab kuno.¹⁴¹ Menurut kutipan dari Sya'ban Muhammad Ismā'il, Al-Qādī Abū Bakar menyatakan bahwa kodifikasi yang dilakukan oleh Utsman r.a. berbeda dari yang dilakukannya sendiri. Abū Bakar sebelumnya mengumpulkan Al-Qur'an secara bertahap, lembar demi lembar. Sementara Utsman memiliki maksud untuk mengumpulkan berbagai bacaan qiraah yang memiliki mata rantai sanad yang dapat ditelusuri hingga kepada Nabi Muhammad saw. Dia juga menghapus bacaan yang tidak memiliki mata rantai sanad yang jelas.¹⁴²

Al-Sanādi mengemukakan bahwa ketika para sahabat Nabi tersebar ke berbagai kota, mereka mulai mengajarkan bacaan Al-Qur'an dan qiraah sesuai dengan apa yang telah diajarkan oleh Nabi. Akibatnya, timbul banyak perbedaan dalam cara para tabiin dan generasi-generasi berikutnya meriwayatkan bacaan dari guru mereka. Pada masa itu, terdapat banyak jumlah qiraah, dan dari sinilah muncul bacaan atau qiraah yang disebut *syādz*.

Dengan perbedaan-perbedaan yang timbul dalam bacaan Al-Qur'an, konflik yang sengit muncul di kalangan umat Muslim. Berita tentang pertentangan ini mencapai telinga Utsman, dan dia segeramengeluarkan perintah untuk menyatukan mushaf dan menyalinnya kembali dengan suatu

¹⁴⁰ Mohal. Fathurrozi, "Eksistensi *Qirā'āt* Al-Qur'an", hal. 17.

¹⁴¹ Mohal. Fathurrozi, "Eksistensi *Qirā'āt* Al-Qur'an", hal. 17.

¹⁴² Sya'ban Muḥammad Ismā'il, *Rasm al-Mushaf wa Dabtuḥu baina al-Tauqīf wa al-Istilāhhāt al-Hadītsah*, Kairo: Dar as-Salam, t.th, hal. 22.

rasm yang dapat mengakomodasi sebagian besar variasi bacaan yang sah. Naskah ini kemudian dikirimkan ke seluruh wilayah Islam, bersama dengan pengiriman para *muqri'* sesuai dengan bacaan yang diterima oleh masyarakat setempat.

Langkah berikutnya, Utsman memerintahkan untuk menghapus cara baca yang tidak sesuai dengan mushaf yang dikirimkan tersebut, sehingga Al-Qur'an yang disebar di seluruh wilayah tersebut menjadi lebih seragam dan sesuai dengan standar yang telah ditetapkan.¹⁴³

Tidak adanya tanda baca berupa titik dan harakat pada mushaf Al-Qur'an yang dikodifikasi pada masa Utsman merupakan kontribusi yang signifikan dalam upaya untuk mengakomodasi qiraah, bukan qiraah yang telah dihapuskan dan qiraah yang *syādz*.¹⁴⁴

Khalifah 'Utsman bin 'Affan melakukan pengkodifikasian Al-Qur'an bukan dengan niat untuk menyamakan berbagai bacaan, tetapi untuk memastikan bahwa semua bacaan yang terkumpul memiliki sanad yang jelas dan dapat dipertanggungjawabkan hingga Nabi Muhammad saw. Tujuannya adalah agar kaum Muslimin menggunakan dan membaca versi Al-Qur'an yang memiliki otoritas mutawatir. Jika 'Utsman ingin mengesahkan hanya satu versi qiraah, maka ia akan memerintahkan agar Al-Qur'an hanya ditulis dalam satu bentuk, sehingga tidak ada perbedaan bacaan yang muncul.¹⁴⁵

Al-Najjār, seperti al-Qādī, juga menyatakan bahwa tidak ada bukti yang mendukung prasangka Goldziher tentang keinginan untuk menyeragamkan bacaan teks Al-Qur'an. Tidak ada konsensus di kalangan kaum Muslimin untuk menyamakan teks Al-Qur'an, karena mereka sepakat bahwa Al-Qur'an turun dalam tujuh huruf yang sah.

Selain itu, al-Najjār menyajikan fakta sejarah tentang kodifikasi yang dilakukan oleh Khalifah 'Utsman. Ia menjelaskan bahwa langkah 'Utsman untuk mengkodifikasikan Al-Qur'an tidak ditujukan untuk menetapkan hanya satu bacaan seperti tuduhan Goldziher, melainkan untuk menetapkan bacaan-bacaan yang telah terverifikasi sebagai sah dan dapat dihubungkan langsung kepada Nabi Muhammad saw.

Dengan demikian, menurut pandangan an-Najjār, tujuan kodifikasi 'Utsman adalah untuk memastikan bahwa semua bacaan Al-Qur'an yang dikumpulkan memiliki legitimasi dan keterhubungan dengan Nabi. Tidak ada upaya untuk menyamakan bacaan-bacaan tersebut, tetapi untuk menetapkan bacaan-bacaan yang sah dan berasal dari sumber yang dapat dipertanggungjawabkan.

¹⁴³ 'Abd al-Qoyyūm al-Sanādī, *Shafahāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, t.tp: Maktabah 'Umdadiyyah, 1994, hal. 36.

¹⁴⁴ 'Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā'āt fi Nazr ...*, hal. 17.

¹⁴⁵ 'Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā'āt fi Nazr ...*, hal. 17.

Karena alasan ini, Utsman memerintahkan agar lima mushaf ditulis, dan bahkan lebih, di mana setiap mushaf memiliki qiraah yang berbeda-beda. Tujuan dari langkah tersebut adalah untuk mengakomodasi berbagai macam qiraah sebagai panduan. Penulisan tanpa menggunakan tanda huruf (titik) dan tanda baca (harakat) bertujuan untuk memfasilitasi beberapa qiraah, bukan untuk menetapkan hanya satu qiraah saja seperti yang diduga oleh Goldziher.¹⁴⁶

b. Qiraah Al-Qur'an dalam Pandangan Reynolds

Selain Ignaz Goldziher, Gabriel Said Reynolds merupakan salah satu pemerhati Studi Islam dan Teologi di Universitas Norte Dame yang banyak melakukan penelitian mengenai apa saja yang berkaitan dengan Al-Qur'an dan isu-isu mengenai hubungan muslim dan Kristen.¹⁴⁷

Pandangannya terkait qiraah, ia menulis dalam bukunya *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, bahwasanya ragam bacaan tampak berbeda dengan teks yang diketahui dalam sejarah kewahyuannya.¹⁴⁸ Apa yang diungkapkan Reynolds menunjukkan bahwa ia sepakat dengan pandangan-pandangan sarjana *Barā* terdahulu seperti Theodore Noldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergstrasser, Otto Pretzl, dan lain-lain yang meragukan otentisitas qiraah. Bahkan mereka menganggap banyak qiraah yang tidak terakomodir dalam mushaf Utsmani yang beredar saat ini.

Berkenaan dengan hal di atas, Adnin Armas menceritakan bahwa Gerd-R. Puin menyatakan bahwa ia telah menemukan sebuah mushaf lama di Yaman yang berisi qiraah yang dianggap lebih kuno dari pada *al-qirā'āt al-sab'* yang terdapat dalam mushaf Utsmani. Mushaf ini dikenal sebagai manuskrip San'a dan diduga mengandung lebih banyak qiraah yang lebih tua, termasuk *al-qirā'āt al-'asyr* bahkan *al-qirā'āt arba'ata 'asyr*.¹⁴⁹ Sarjana *Barā* lain, R. Blachere, seperti yang dikutip oleh Shabur Syahin, menyatakan bahwa keragaman bacaan dalam Al-Qur'an disebabkan oleh kebijakan yang memperbolehkan umat Muslim membaca dengan berbagai variasi makna antara rentang waktu 35-65 H. Menurut pandangan tersebut, yang paling

¹⁴⁶ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī ...*, hal. 5.

¹⁴⁷ Ahmad Fauzi, "Variac Lectiones (*Qirā'āt*) dalam Perspektif Gabriel Said Reynolds", dalam *Jurnal al-Furqon*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019, hal. 51.

¹⁴⁸ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, New York: Routledge, 2010, hal. 208.

¹⁴⁹ Menurut Armas, *al-qirā'āt* yang ada dalam manuskrip tersebut dianggap sebagai *qirā'āt syādzah* (menyimpang) karena jumlahnya melebihi qiraah yang diterima dan tercatat terdapat empat belas *al-qirā'āt*. Oleh karena itu, *al-qirā'āt* yang terdapat di dalam mushaf yang ditemukan oleh Puin memang tidak diakui keabsahannya oleh otoritas Muslim. Jika secara resmi diakui, maka *al-qirā'āt* tersebut berpotensi menjadi bagian dari qiraah kanonik.

penting dalam Al-Qur'an adalah esensi atau makna yang terkandung di dalamnya, bukan hanya urutan huruf atau teksnya yang spesifik.¹⁵⁰

Pendapat yang disampaikan mengenai bacaan Al-Qur'an oleh Reynolds memang kontroversial dan tidak dapat diterima, karena bacaan Al-Qur'an yang ada saat ini berasal dari kumpulan bacaan yang disusun oleh Khalifah Utsman, yang bersumber dari suhuf yang telah dikumpulkan oleh Abū Bakar, disimpan oleh Khalifah Umar bin Khaṭṭāb, dan terakhir dipegang oleh putri beliau, yaitu Hafshah, istri Nabi Muhammad saw.

Mushaf Utsman yang disusun berdasarkan sumber-sumber tersebut telah diwariskan dari generasi ke generasi melalui tatap muka dan bacaan lisan (*al-talaqqī wa al-musyāfahah*) dengan menggunakan mata rantai sanad yang dapat dipercaya hingga saat ini. Mushaf Utsman ini telah diakui dan disepakati keabsahannya oleh para sahabat yang lain. Inilah teks Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.

Dengan demikian, bacaan Al-Qur'an yang ada saat ini diakui keotentikannya karena berasal dari mushaf Utsman, yang merupakan hasil dari upaya pengumpulan dan penulisan Al-Qur'an sesuai dengan bimbingan para sahabat Nabi dan dijamin keotentikannya melalui metode transmisi yang terpercaya.¹⁵¹

Menurut Reynolds, dalam kajian teks Al-Qur'an qiraah dipetakan menjadi dua macam. *Pertama*, disebut sebagai qiraah kanonik,¹⁵² yaitu bacaan-bacaan resmi yang diakui oleh otoritas Muslim. Bacaan itu meliputi *al-qirā'āt al-'sab'*, *al-qirā'āt al-'asyr*, dan *al-qirā'āt arba'ata 'asyr*. *Al-qirā'āt al-'sab'* diketahui dikodifikasi oleh Ibnu Mujāhid (w. 324/936)¹⁵³ pada awal abad 4 H.

¹⁵⁰ 'Abd al-Shabūr Syāhin, *Tānkh al-Qur'ān*, Kairo: Nahdah Misr li al-Tibā'ah, 2007, hal. 164. Syahin menyanggah pendapat Blachere yang menyatakan bahwa izin untuk membaca Al-Qur'an dengan berbagai ragam bacaan hanya berlaku pada masa Nabi karena alasan kondisi pada masa itu, dan izin tersebut berakhir ketika Khalifah Utsman menstandarkan Al-Qur'an dalam satu mushaf.

¹⁵¹ Muḥammad Mustafā al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003, hal.88-93.

¹⁵² Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 208.

¹⁵³ Ibnu Mujāhid menyusun sebuah kitab yang berjudul *al-Sab'ah* yang memuat bacaan imam tujuh yang kemudian disebut dengan *al-Qirā'āt al-Sab'* dan menjadi rujukan sebagian besar umat Islam dalam membaca Al-Qur'an. Tujuh imam yang dipilih itu, selain didasari ketokohan mereka dalam ilmu qiraah, juga didasari kriteria qiraah yang disepakati ulama dan kesesuaian bacaan mereka dengan mushaf Utsmani yang ada pada negeri mereka, bacaan mereka juga benar-benar masyhur di kalangan ulama di negerinya masing-masing. Mustopa, "Polemik Lahirnya Konsep Qirā'āh Sab'ah dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah", dalam *Jurnal Hunafa*, No. 11 Tahun 2014, hal. 72.

*Al-qirā'āt al-'asyr*¹⁵⁴ digagas oleh Ibnu al-Jazarī yang terdiri dari para imam dan perawi yang sahih. Qiraah ini oleh beberapa pendapat yang kuat, diakui mencapai derajat mutawatir oleh para ulama dan bisa menjadi pilihan bagi kaum muslimin dalam membaca Al-Qur'an.¹⁵⁵ Kemudian sebagian ulama menambahkan empat *qāri'* lagi kepada yang sepuluh itu sehingga menjadi empat belas (*al-qirā'āt arba'ata 'asyr*)¹⁵⁶. Qiraah kanonik ini dianggap sebagai qiraah yang otoritatif karena tidak bertentangan dengan teks atau qiraah yang terdapat dalam mushaf Utsmani.¹⁵⁷

Kedua, adalah Qiraah non-kanonik merujuk pada berbagai bacaan atau variasi dalam Al-Qur'an yang ditemukan dalam naskah-naskah sebelum Khalifah Utsman menyusun teks otoritatif Al-Qur'an. Qiraah ini berbeda dengan kaidah mushaf yang dikenal saat ini. Qiraah-qiraah tersebut terdapat dalam mushaf-mushaf milik beberapa sahabat Nabi, seperti Ibnu Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, dan Abū Musa al-Asy'ārī. Konon, teks-teks ini mereka kumpulkan selama masa hidup Nabi Muhammad saw.

Para sahabat ini diketahui menolak Mushaf Utsmani yang telah disusun dan ditetapkan oleh Khalifah Utsman. Sebagai hasilnya, ada perbedaan dalam bacaan-bacaan Al-Qur'an antara mushaf yang dikumpulkan oleh para sahabat ini dan mushaf yang menjadi standar di bawah kepemimpinan Khalifah Utsman.¹⁵⁸

Penulis menyatakan bahwa keaslian mushaf Ibnu Mas'ud yang berbeda dengan mushaf yang ada saat ini masih menjadi perdebatan. Tidak ada sumber sejarah kontemporer yang menyatakan bahwa mushaf yang dimiliki Ibnu Mas'ud berbeda dari mushaf yang disusun oleh Khalifah Utsman. Isu perbedaan isi dari mushaf Ibnu Mas'ud dengan mushaf Utsmani muncul setelah wafatnya Ibnu Mas'ud. Beberapa mengatakan bahwa setelah Ibnu Mas'ud menyesal karena tidak diikutsertakan dalam penyiapan mushaf Utsmani, ia menyusun kembali mushaf pribadinya mengikuti susunan mushaf Utsmani. Ini dianggap sebagai bukti bahwa mushaf Ibnu Mas'ud sama dengan mushaf yang ada sekarang.

Tentang mushaf Ibnu Mas'ud itu sendiri, terdapat dua riwayat yang berbeda. Riwayat pertama menyatakan bahwa susunannya berbeda dengan mushaf yang ada saat ini, sementara riwayat kedua menyatakan bahwa susunannya sama. Namun, tidak ada kesepakatan tentang urutan yang sebenarnya. Dalam riwayat pertama, mushaf-mushaf yang dikaitkan dengan

¹⁵⁴ Ibnu al-Jazarī, *Thayyibāt al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr*, t.tp.: Maktabāt Dar al-Huda, 1994), hal. 8-12.

¹⁵⁵ Mustopa, "Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah ...", hal. 75.

¹⁵⁶ Mannā' Khalil al-Qaththān, *Mabāhith fi 'ulūm al-Qur'ān ...*, hal. 262.

¹⁵⁷ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 208.

¹⁵⁸ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 208.

Ibnu Mas'ud tidak memiliki kesamaan satu sama lain, yang menimbulkan keraguan atas keakuratan mereka. Sedangkan riwayat kedua lebih meyakinkan, yaitu isi dari mushaf Ibnu Mas'ud sama dengan mushaf yang ada sekarang.

Dengan demikian, secara keseluruhan, perdebatan tentang keaslian mushaf Ibnu Mas'ud dan apakah berbeda dengan mushaf yang ada sekarang masih menjadi perbincangan di kalangan para sejarawan dan ahli Al-Qur'an. Ulama ahli qiraah mengikuti bacaan salah satu dari tujuh imam yang memiliki urutan teratas dari para sahabat, seperti Utsman, Ali, Zaid bin Tsābit, Ubay bin Ka'ab, Abū Mūsā al-Asy'ārī, Abu al-Dardā' dan Ibnu Mas'ūd. Jaringan mata rantai riwayat bacaan mereka sampai kepada Nabi Muhammad saw, susunan dan bacaannya sama persis dengan Al-Qur'an yang ada sekarang.¹⁵⁹

Menurut Reynolds, jenis qiraah model kedua yaitu qiraah non-kanonik ini lebih menarik bagi para sarjana kritikus Al-Qur'an sebagai objek kajian karena bacaan-bacaannya berbeda dengan bacaan yang terdapat dalam mushaf Utsman. Naskah-naskah ini juga mengandung banyak kalimat yang tidak ditemukan dalam mushaf Utsman. Qiraah model kedua ini juga menjadi inspirasi bagi para sarjana *Barā'at* seperti Gotthelf Bergstrasser, Otto Pretzl, dan Arthur Jeffery, untuk menyelidiki manuskrip-manuskrip Al-Qur'an dan berencana untuk membuat edisi kritis Al-Qur'an yang disebut sebagai Al-Qur'an tandingan.¹⁶⁰

Pandangan Reynolds yang menyatakan bahwa dalam tradisi Islam hanya mengenal satu teks Al-Qur'an, yaitu mushaf Utsman, dan tidak mengetahui adanya teks-teks lain di luar itu, tidak dianggap benar oleh peneliti. Menurut peneliti, sejak masa kepemimpinan Abū Bakar al-Siddiq, Al-Qur'an sudah mengalami seleksi dan dikumpulkan oleh tim yang ditunjuk oleh Abū Bakar, yang dipimpin oleh Zaid bin Tsabit. Pada saat itu, teks-teks yang ada di luar mushaf yang disusun oleh Zaid tidak lagi diakui.

Puncaknya, ketika Utsman menyalin ulang mushaf yang diwarisi dari Abū Bakar dan menetapkannya sebagai mushaf resmi serta membakar seluruh teks-teks lain yang ada pada saat itu. Dengan demikian, menurut peneliti, tidak mungkin ada teks Al-Qur'an selain dari yang tercantum dalam mushaf Utsman. Jika memang ada teks Al-Qur'an yang terlewat dari pembakaran pada masa Utsman, maka teks itu tidak dianggap sebagai teks otoritatif.

Dengan penjelasan ini, peneliti ingin menegaskan bahwa dalam tradisi Islam, hanya mengenal mushaf Utsman sebagai teks Al-Qur'an yang diakui

¹⁵⁹ Muḥammad Mustafā al-A'zamī, *The History of The Qur'anic ...*, hal. 196-197.

¹⁶⁰ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 209.

secara resmi, dan tidak ada teks lain yang diakui sebagai bagian dari Al-Qur'an setelah adanya pembakaran teks-teks lain pada masa Utsman..

Pandangan Reynolds tentang Islam yang hanya mengakui satu teks Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh kehadiran edisi Kairo atau edisi King Faruq yang tersebar luas pada masa itu. Meskipun edisi ini baru disusun pada tahun 1924, tetapi berhasil membentuk pandangan bahwa inilah teks Al-Qur'an yang asli dan kuno.¹⁶¹ Dan menurutnya, ada beberapa alasan yang dapat dipercaya bahwa qiraah yang ada sekarang ini bukan merupakan bagian dari teks yang tercatat dalam sejarah pewahyuan.

Qiraah non-kanonik menurut Reynolds tidak dapat ditemukan dalam manuskrip-manuskrip Al-Qur'an yang ada. Bacaan-bacaan itu hanya dapat dijumpai dalam beberapa kitab tafsir saat ini, seperti Tafsir *Muqātil bin Sulaimān*¹⁶², juga Tafsir al-Thabārī, al-Zamakhsharī, Tafsir Ibnu Katsīr dan beberapa kitab lain. Hal itu menunjukkan bahwa 'Utsman benar-benar berhasil menghancurkan setiap folio manuskrip varian selain mushaf imam, tetapi mungkin juga manuskrip varian itu memang tidak pernah ada.¹⁶³ Statment Reynolds ini dengan sendirinya membantah apa yang dikatakan oleh R. Gerd Puin yang mengklaim telah menemukan mushaf kuno di San'a.

Reynolds menyatakan bahwa qiraah kanonik, yang merupakan tipe pertama dari dua tipe qiraah, tidak memberikan bukti sejarah untuk bentuk kuno Al-Qur'an. Menurutnya, bacaan-bacaan tersebut hanyalah hasil dari proses spekulasi pada teks Al-Qur'an yang terjadi selama perkembangan Al-Qur'an yang sepenuhnya disuarakan atau dibaca.

Reynolds berpendapat bahwa qiraah kanonik muncul akibat spekulasi eksegetis, di mana interpretasi dan arti teks Al-Qur'an dipertanyakan. Selain itu, hasilnya juga melibatkan spekulasi tekstual, di mana orto^{grafi} dan tata bahasa yang tepat dari teks Al-Qur'an menjadi permasalahan.

Dengan demikian, menurut Reynolds, bacaan-bacaan kanonik Al-Qur'an tidak dapat digunakan sebagai bukti sejarah untuk bentuk kuno Al-

¹⁶¹ Sayangnya pandangan Reynolds ini diamini oleh Luthfi Assyaukanie, dalam tulisannya ia mengatakan bahwa Al-Qur'an dalam bentuknya yang sekarang ini adalah hasil inovasi yang usianya belum genap 80 tahun. Ia dicetak menggunakan percetakan modern dan menggunakan standar Edisi Mesir pada tahun 1924. Al-Qur'an versi inilah yang saat ini paling banyak beredar dan digunakan oleh kaum Muslim. Menurutnya, keberhasilan penyebaran Al-Qur'an edisi ini tidak terlepas dari unsur kekuasaan. Luthfi Assyaukanie, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", dalam <https://ahmad.web.id/sites/islamlib/merenungkan-sejarah-alquran.htm>. Diakses pada 07 September 2023.

¹⁶² Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002, hal. 36.

¹⁶³ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 210.

Qur'an, karena mereka merupakan hasil dari proses interpretasi dan spekulasi teks yang terjadi selama perkembangan Al-Qur'an.¹⁶⁴

Kesimpulan yang disampaikan oleh Reynolds dapat dipertanyakan. Ragam bacaan Al-Qur'an atau qiraah memang diperkenalkan oleh Nabi Muhammad saw. sendiri, dan merupakan bagian dari sunnah yang menunjukkan tata cara bacaan setiap ayat Al-Qur'an. Praktik ini sangat berkaitan dengan kewahyuan Al-Qur'an, di mana teks Al-Qur'an diturunkan dalam bentuk ucapan lisan dan Nabi Muhammad saw. mengajarkannya secara lisan kepada umatnya.

Karena bacaan Al-Qur'an berasal langsung dari Nabi Muhammad saw, maka secara otomatis beliau telah menyediakan teks dan cara pengucapannya kepada umatnya. Oleh karena itu, teks Al-Qur'an dan cara bacaannya tidak dapat dipisahkan, dan keduanya merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dalam tradisi Al-Qur'an.

Ragam bacaan ini telah diriwayatkan secara massal dari generasi ke generasi melalui mata rantai sanad yang ketat dan terpercaya. Umat Muslim telah memastikan agar bacaan Al-Qur'an tetap otentik dan terjaga keasliannya dengan ketat.

Sebagai hasilnya, tidak mungkin bagi umat Muslim, khususnya para pakar Al-Qur'an, untuk membaca Al-Qur'an dengan bacaan yang mereka ciptakan sendiri. Sebaliknya, mereka mengikuti warisan qiraah yang berasal dari Nabi Muhammad saw, yang telah diwariskan secara sah dan terpercaya. Hal ini menegaskan bahwa ragam bacaan Al-Qur'an merupakan bagian *integral* dari tradisi Islam dan telah melewati proses transmisi yang ketat, sehingga tetap otentik hingga saat ini.¹⁶⁵

Kesimpulan yang diambil oleh Reynolds berdasarkan pandangan Wansbrough adalah bahwa varian bacaan dalam literatur Islam cenderung bersifat eksegetis atau penafsiran. Beberapa varian bacaan bahkan dapat digunakan sebagai pendukung untuk penafsiran tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa keberadaan varian tekstual dapat menghasilkan interpretasi yang berbeda pada sebuah teks Al-Qur'an.¹⁶⁶

Contoh penggunaan varian bacaan untuk melegitimasi interpretasi tertentu dapat dilihat pada surat al-A'rāf/7: 26 yang berbunyi;

¹⁶⁴ Pandangan Reynolds ini tidak berbeda dengan pandangan orientalis sebelumnya, seperti Arthur Jeffry yang mengatakan, penyebab munculnya *variant reading* adalah tidak adanya tanda titik dalam mushaf Utsmani, itu berarti merupakan peluang bebas bagi pembaca memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia pahami. Lebih jelas tentang pandangan Goldziher. Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī ...*, hal. 9.

¹⁶⁵ Muḥammad Mustafā al-A'zamī, *The History of The Qur'anic ...*, hal. 152.

¹⁶⁶ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 211.

يَبْنِيْٓ اٰدَمَ۟ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْءَاتِكُمْ وَرِیْشًا وَّلِبَاسًا التَّقْوٰی ذٰلِكَ خَیْرٌۢ مِّنْ ذٰلِكَ
 مِنْ ءَاٰیٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ یَذَّكَّرُوْنَ ﴿٢٦﴾

Wahai anak cucu Adam! Sesungguhnya Kami telah menyediakan pakaian untuk menutupi auratmu dan untuk perhiasan bagimu. Tetapi pakaian takwa, itulah yang lebih baik. Demikianlah sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka ingat. (al-A'raf/7: 26)

Pada ayat di atas terdapat kata رِیْشًا yang di antara nya bermakna bulu. Menurut Reynolds gagasan tentang Tuhan menurunkan bulu-bulu (*nīsyān*) kepada Adam tampaknya aneh. Menurutnyalah alasan mengapa al-Zamakhsharī dalam tafsirnya menawarkan sebuah penafsiran berbeda dari kata رِیْشًا berpendapat kata tersebut bulu di sini hanyalah sebuah metaforadari kata زِینَةٌ yang bermakna perhiasan, dengan merujuk pada qiraah Ubayy¹⁶⁷. Di sini, Zamakhsharī menggunakan qiraah Ubayy sebagai pendukung penafsirannya atas kata *nīsyān*.¹⁶⁸

Contoh lain dapat dijumpai dalam surat al-Nisa/4: 155 berikut ini;

فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِّیْثَاقَهُمْ وَكُفِّرْتُمْ بِآٰیٰتِ اللّٰهِ وَقَتْلْتُمْ الْاَنْبِیَآءَ بِغَیْرِ حَقٍّ وَقَوْلْتُمْ قُلُوْبُنَا غُلْفٌ
 بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَیْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا یُؤْمِنُوْنَ اِلَّا قَلِیْلًا ﴿١٥٥﴾

Maka (Kami hukum mereka), karena mereka melanggar perjanjian itu, karena kekafiran mereka terhadap ayat-ayat Allah, dan karena mereka telah membunuh nabi-nabi tanpa hak (alasan yang benar) dan karena mereka mengatakan, "Hati kami tertutup." Sebenarnya Allah telah mengunci mati hati mereka karena kekafirannya, oleh karena itu hanya sebagian kecil dari mereka yang beriman. (al-Nisa/4: 155)

¹⁶⁷ Kata *zīnah* dapat dijumpai dalam mushaf Ubayy

¹⁶⁸ Menurut peneliti, sesungguhnya penafsiran al-Zamakhsharī dengan *zīnah* pada kata tersebut bukan disebabkan kejanggalan makna bulu, tetapi dalam beberapa riwayat hadis menunjukkan bahwa pakaian di samping berfungsi sebagai penutup aurat juga untuk memperelok diri (sebagai *zīnah*). Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm*, Riyādh: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr, 1999, jil. III, hal. 400. Di samping itu, di kalangan orang Arab, kata *al-rīsy* tidak selalu bermakna bulu, tetapi juga bermakna perlengkapan rumah tangga termasuk sesuatu yang dipakai seperti baju dan selimut. Ibnu Jarīr al-Thabārī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994, jil. III, hal.419. Kalaupun diartikan sebagai bulu, itupun tidak ada kejanggalan, sebab diketahui di antarabahan dasar pakaian adalah bulu binatang sebagaimana dirujuk surat al-Nahl/16: 5.

Al-Thabāri¹⁶⁹ dan Ibnu Katsīr menyebutkan qiraah **عُلْفٌ** dengan didamahkan huruf lamnya¹⁷⁰ untuk kata **عُلْفٌ** disukun huruf lamnya, sehingga mengubah kata sifat **عُلْفٌ** yang bermakna disegel/dikunci menjadi kata benda jamak **عُلْفٌ** bermakna wadah.

Menurut Reynolds, penawaran kata **عُلْفٌ** sebagai alternatif bacaan dapat mengkontekstualisasikan ayat ini. Sehingga keengganan orang Yahudi mendengarkan perkataan Nabi Muhammad saw. disebabkan mereka merasa hati mereka telah penuh dengan pengetahuan sehingga tidak membutuhkan lagi bimbingan.¹⁷¹

Di samping itu lanjut Reynolds, varian bacaan juga dapat berfungsi menambahkan detail naratif ke suatu bagian ayat. Seperti kisah tamu Nabi Ibrahim yaitu malaikat yang terdapat pada surat Hud/11: 69-71 sebagai berikut;

وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ ﴿٦٩﴾
 فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ
 لُوطٍ ﴿٧٠﴾ وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَابْشُرْنَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَّرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾

Utusan-utusan kami datang kepada Ibrahim dengan kabar baik. Mereka berkata, "Damai. "Dia berkata," Damai ", dan cepat-cepat membawakan mereka anak sapi panggang. Ketika dia (Ibrahim) melihat bahwa tangan mereka tidak menyentuhnya, dia menjadi curiga dan takut pada mereka. Mereka berkata, "Jangan takut, sesungguhnya kami diutus kepada kaum Lut. Dan istrinya berdiri lalu dia tersenyum. Maka Kami sampaikan kepadanya kabar gembiratentang (kelahiran) Ishak dan setelah Ishāq (akan lahir) Ya'qub. (Hud/11: 69-71)

Menurut al-Thabāri, Mushaf Ibnu Mas'ūd memiliki frase tambahan yang cocok dengan konteksnya dengan baik, yaitu: *"Ketika dia menawarkan (anak sapi) kepada mereka, dia berkata, "Maukah kamu makan?"*. Kemudian terkait dengan ayat 71, yang dimulai **وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ** *"Istrinya berdiri"*, menurut Zamakhsyārī dan Ibnu Kasīr¹⁷², frase dalam Mushaf Ibnu Mas'ūd dapat ditambahkan **وَهُوَ قَاعِدٌ** *"dan dia sedang duduk"*. Dalam kedua

¹⁶⁹ Ibnu Jarīr al- Thabāri, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an ...*, hal. 287.

¹⁷⁰ Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm ...*, hal. 138.

¹⁷¹ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 212.

¹⁷² Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm ...*, hal. 333.

kasus di atas, varian dalam mushaf Ibnu Mas'ūd berbeda dengan teks standar (mushaf Utsmani) secara radikal dalam ortografi dan fonologinya, namun varian tersebut dapat membantu mengisi narasi.¹⁷³

Dalam pandangan Reynolds, variasi bacaan dalam Al-Qur'an, terutama yang non-kanonik, digunakan oleh para mufassir dengan berbagai cara. Selain digunakan sebagai klarifikasi atau elaborasi dalam penafsiran, variasi bacaan juga dapat digunakan untuk mereduksi atau merekonsiliasi kontradiksi yang mungkin muncul antara sebuah teks Al-Qur'an dengan doktrin atau pandangan tertentu. Hal itu dapat dilihat pada kasus anjing dalam surah al-Kahfi/ 18: 22 yang berbunyi;

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَهْرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٢٢﴾

Nanti (ada orang yang akan) mengatakan, "(Jumlah mereka) tiga (orang), yang ke empat adalah anjingnya," dan (yang lain) mengatakan, "(Jumlah mereka) lima (orang), yang ke enam adalah anjingnya," sebagai terkaan terhadap yang gaib, dan (yang lain) mengatakan, "(Jumlah mereka) tujuh (orang), yang ke delapan adalah anjingnya." Katakanlah (Muhammad), "Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka, tidak ada yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit." Karena itu janganlah engkau (Muhammad) berbantah tentang hal mereka, kecuali perbantahan lahir saja dan jangan engkau menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada siapapun. (al-Kahfi/18: 22).

Berdasarkan keterangan ayat di atas, *ashāb al-kahfi* berada di dalam goa bersama seekor anjing. Bagi beberapa mufassir menurut Reynolds fakta itu merupakan sesuatu yang janggal, sebab dalam doktrin Islam anjing adalah binatang yang najis. Oleh karena itu, al-Zamakhsyārī menawarkan bacaan *كالبهم* yang bermakna pemilik anjing mereka atau pelatih anjing mereka sebagai alternatif dari bacaan *كلبهم* anjing mereka.¹⁷⁴ Dalam kasus ini, varian bacaan dapat menetralkan benturan antara teks dengan doktrin.

Selanjutnya kedua pandangan yang dikemukakan oleh Reynolds dan Bell berhubungan dengan variasi bacaan dalam Al-Qur'an, terutama dalam konteks teks

¹⁷³ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 212.

¹⁷⁴ Gabriel Said Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext ...*, hal. 212.

yang ada di mushaf Ubay. Variasi tersebut mencakup tambahan frase yang mencakup pernyataan doktrinal yang mendalam.

Menurut Reynolds, dengan adanya tambahan panjang pada mushaf Ubay tersebut, narasi menjadi lebih lengkap, dan frase tambahan ini dapat dijadikan sebagai dalil bagi posisi Islam untuk mempertahankan ideologinya bahwa Muhammad saw. adalah Nabi terakhir dan Islam adalah agama yang datang dari Tuhan, sebagaimana terdapat dalam frase Seorang utusan akan datang setelah aku yang komunitasnya akan menjadi komunitas terakhir dan kepadanya Tuhan akan menempatkan penutup para Nabi dan Rasul.

Namun, Bell berpendapat bahwa variasi-variasi bacaan non-kanonik tidak mempengaruhi garis konsonantal teks resmi Al-Qur'an. Menurutnya, variasi-variasi ini hanya dimanfaatkan oleh para mufassir untuk membantu penafsiran yang berkaitan dengan tata bahasa. Artinya, variasi-variasi tersebut digunakan untuk keperluan *gramatikal* dan linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an.

Bell menekankan bahwa nilai otentisitas mushaf Utsman tetap tidak terpengaruh oleh variasi-variasi tersebut, karena semua otoritas Muslim sepakat untuk tidak mengakui keabsahan qiraah di luar mushaf Utsman. Dalam konteks qiraah kanonik, pandangan Bell benar bahwa variasi-variasi tersebut tidak mengancam keaslian mushaf Utsman.

Namun, Reynolds berpendapat bahwa pandangan Bell khusus untuk kasus qiraah kanonik saja. Dalam hal varian mushaf lain, para mufassir tidak hanya memanfaatkannya untuk tata bahasa, tetapi juga untuk kepentingan doktrin agama mereka. Ini menunjukkan bahwa variasi-variasi bacaan dalam mushaf lain dapat memiliki implikasi doktrinal yang signifikan bagi interpretasi dan pemahaman teks Al-Qur'an.

F. Tokoh Qiraah dan Perawinya

Menurut Abū Bakr Ibnu Mujāhid, disebut dengan istilah *al-qirā'āt al-sab'* karena ketujuh imam qiraah tersebut termasuk ulama yang terkenal hafalannya, ketelitian dan telah disepakati oleh para ulama' untuk diambil dan dikembangkan qiraahnya. Berikut uraian biografi imam *al-qirā'āt al-sab'* dan periwayatnya:¹⁷⁵

1. Nāfi' al-Madānī (70 H)

Nāfi' al-Madānī, yang memiliki nama lengkap Nāfi' Ibnu 'Abd al-Raḥmān Ibnu Abū Nu'aim al-Laitsi dan dikenal juga sebagai Abū Ruwaim, adalah seorang qari dan ahli qiraah yang terkenal. Ia lahir di Madinah pada tahun 70 H dan meninggal pada tahun 169 H. Ia berasal dari Isfahan.

Sanad qiraahnya berasal dari tujuh puluh orang tabiin. Beberapa di antaranya adalah Abū Ja'far al-Qa'qa' dan 'Abd al-Raḥmān Ibnu Hurmuj al-A'raj, yang meriwayatkan dari Abū Hurairah. Ia juga mendapatkan qiraah

¹⁷⁵ Abū 'Amr al-Dānī, *al-Taisīr fi al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1996, hal. 17- 20.

dari Abdullah Ibnu Abbās dan Abdullah Ibnu Ayāsh, yang meriwayatkan dari Ubay Ibnu Ka'ab. Selain itu, Abū Hurairah dan Ibnu 'Abbās juga membaca Al-Qur'an kepada Zaid Ibnu Tsabit, Shaibah Ibnu Naṣah, Muslim Ibnu Jundub, Yazīd Ibnu Ruman, dan Abdullah Ibnu Ayāsh. Nāfi' juga mendapatkan qiraah dari Muhammad Ibnu Muslim Ibnu Shihab al-Zuhri, yang meriwayatkan dari Sa'īd Ibnu al-Musayyab, yang pada gilirannya meriwayatkan dari Abū Mūsā al-Ash'ari.

Adapun orang-orang yang membaca Al-Qur'an kepada Nāfi', termasuk Mālik Ibnu Anas (salah satu Imam Mazhab) dan al-Laits Ibnu Sa'ad. Dua periwayat qiraah-nya yang terkenal adalah Qālūn dan Warsy.

Nāfi' al-Madānī sangat dihormati sebagai seorang ahli qiraah dan banyak orang yang meriwayatkan bacaan Al-Qur'an darinya, baik secara langsung maupun mendengar dari para perawi yang lain. Para muridnya berasal dari berbagai wilayah seperti Makkah, Syam (Syria), Mesir, Basrah, dan lain-lain. Ia memiliki pengaruh besar dalam tradisi qiraah dan warisan bacaan Al-Qur'an.

a. Qālūn (220 H)

Nama lengkapnya 'Isa Ibnu Mina Ibnu Wardan Ibnu 'Abd al-Ṣamad al-Madani, adalah seorang guru bahasa Arab yang dikenal dengan julukan Abū Mūsā dan panggilan Qālūn. Ia diberi julukan Qālūn oleh Nāfi', yang berarti baik dalam bahasa Romawi, karena keindahan suaranya. Qālūn lahir pada tahun 120 H pada masa pemerintahan Hishām Ibnu 'Abd al-Mālik dan meninggal di Madinah pada tahun 220 H pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma'mūn.

Pada tahun 150 H, Qālūn membaca Al-Qur'an kepada Nāfi' selama masa pemerintahan Khalifah Abū Ja'far al-Manṣūr. Namun, pada usia tuanya, ia mengalami penyakit tuli yang menyebabkan ia tidak dapat mendengar apa pun. Meskipun begitu, ketika ada orang yang membaca Al-Qur'an, Qālūn masih dapat mengetahui kesalahan bacaan tersebut melalui gerakan mulutnya. Ia akan membenarkan bacaan tersebut dengan isyarat mulutnya. Jalur riwayat qiraah dari Qālūn berasal dari Abū Nashīd Muhammad Ibnu Hārūn.

a. Warsy (198 H)

Memiliki nama lengkap 'Ustman Ibnu Sa'īd Ibnu Abdullah Ibnu Sulaiman al-Mishrī, adalah seorang qari yang terkenal. Ia dikenal juga dengan gelar Abū Sa'īd dan julukan Warsy karena memiliki kulit yang sangat putih. Warsy lahir di Mesir pada tahun 110 H dan meninggal di tempat yang sama pada tahun 198 H.

Warsy berasal dari kota Qairawan dan kemudian pergi ke Madinah untuk membaca Al-Qur'an kepada Nāfi'. Ia adalah seorang yang pandai dalam bahasa Arab, menguasai tajwid, dan memiliki suara yang merdu

dengan bacaan yang bagus. Setelah selesai membaca kepada Nāfi', Warsy kembali ke Mesir dan mengajar Al-Qur'an sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Nāfi'.

Jalur riwayat qiraah Warsy berasal dari Abū Ya'qūb Yūsuf al-Arzāq. Warsy dikenal sebagai seorang qari yang sangat terampil dan berpengaruh dalam menyebarkan dan mengajarkan bacaan Al-Qur'an, khususnya di wilayah Mesir.

2. Ibnu Katsīr al-Makkī (45 H)

Abdullah Ibnu Katsīr Ibnu 'Abdullah Ibnu Zaban Ibnu Fairuz Ibnu Harmuz al-Makkī, yang juga dikenal dengan gelar Abū Ma'bad, adalah seorang tabiin. Ia bertemu dengan beberapa sahabat di Makkah, termasuk Abdullah Ibnu Zubair, Abū Ayyūb al-Anṣari, dan Anas Ibnu Mālik. Abdullah Ibnu Katsīr lahir di Makkah pada tahun 45 H pada masa pemerintahan Khalifah Mu'awiyah. Ia kemudian menetap di Iraq selama beberapa tahun sebelum akhirnya kembali ke Makkah dan meninggal di sana pada tahun 120 H, yaitu pada masa pemerintahan Khalifah Hishām Ibnu Abd al-Mālik.

Sanad qiraahnya berasal dari beberapa jalur, termasuk jalur Abdullah Ibnu Sa'ib al-Makhzumi, yang meriwayatkan dari Ubay Ibnu Ka'ab yang meriwayatkan dari Umar Ibnu Khaṭṭāb yang selanjutnya meriwayatkan dari Rasulullah. Selain itu, ada jalur dari Abū Hajjaj Mujāhid Ibnu Jabr, yang meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas, yang selanjutnya meriwayatkan dari Ubay Ibnu Ka'ab yang meriwayatkan dari Zaid Ibnu Tsabit, yang juga meriwayatkan dari Rasulullah.

Beberapa ulama dan tokoh terkenal, termasuk al-Syāfi'ī, telah menukil qiraah Ibnu Katsīr dan menyatakan bahwa qiraah mereka adalah qiraah Ibnu Katsīr. Al-Syāfi'ī bahkan menyebut bahwa penduduk Makkah membaca qirā'at tersebut. Dua periwayat qiraah Ibnu Katsīr yang terkenal adalah al-Bazzī dan Qunbul.

Abdullah Ibnu Katsīr adalah salah satu tokoh penting dalam tradisi qiraah Al-Qur'an, dan warisannya dalam bacaan Al-Qur'an terus dihormati dan diikuti oleh banyak orang di masa yang akan datang.

a. Al-Bazzī (250 H)

Memiliki nama lengkap Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu 'Abdullah Ibnu al-Qāsim Ibnu Nāfi' Ibnu Abū Bazzah, merupakan seorang qari yang terkenal. Namanya dinisbatkan pada kakeknya yang tertinggi, Abū Bazzah. Ia lahir di Makkah pada tahun 170 H dan meninggal di tempat yang sama pada tahun 250 H dalam usia delapan puluh tahun. Al-Bazzī meriwayatkan qiraah Ibnu Katsīr melalui jalur 'Ikrimah Ibnu Sulaiman, yang meriwayatkan dari Ismā'il Ibnu Abdullah al-Qusth dari Shabl Ibnu 'Ibād, yang pada gilirannya meriwayatkan dari Ibnu Katsīr. Ia diakui sebagai seorang guru qiraah yang dihormati di Makkah pada masanya. Ia dikenal sebagai *tsiqah*

dalam meriwayatkan bacaan Al-Qur'an, kritis dalam menyampaikan riwayat, dan juga menjabat sebagai muadzin dan imam di Masjid al-Haram selama empat puluh tahun.

Jalur riwayat qiraah al-Bazzī berasal dari Abū Rabi'ah Muhammad Ibnu Ishāq, yang menjadi perantara bagi bacaan Al-Qur'an dari al-Bazzī ke generasi berikutnya. Al-Bazzī adalah salah satu tokoh yang berjasa dalam menyebarkan dan mengajarkan bacaan Al-Qur'an di Makkah, serta mewariskan ilmu qiraahnya yang bernilai tinggi bagi umat Islam.

b. Qunbul (195 H).

Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibnu Abdurrahman Ibnu Khālid Ibnu Muhammad Ibnu Sa'īd al-Makkī al-Makhzumi. Julukannya Abū Amr dan bergelar Qunbul. Karena dia berasal dari suatu tempat yang bernama Qanabilah. Lahir di Makkah tahun 195 H dan wafat di tempat yang sama pada tahun 291 H.

Qunbul adalah seorang perawi yang meriwayatkan qiraah Ibnu Katsīr. Ia meriwayatkan bacaan tersebut dari jalur Aḥmad Ibnu Muhammad Ibnu 'Aun al-Ḥasan Aḥmad al-Qawwās, yang meriwayatkan dari Abū Ikrit Wahab Ibnu Waḍih, yang selanjutnya meriwayatkan dari Ismā'il Ibnu Abdullah. Dari Ismā'il, Qunbul meriwayatkan dari Shabl dan Ma'rūf Ibnu Miskan, yang pada gilirannya meriwayatkan dari Ibnu Katsīr.

Qunbul adalah seorang guru qiraah di Hijaz pada masanya dan diakui sebagai perawi yang terpercaya dan diyakini keimanannya. Ia berhenti mengajar Al-Qur'an sembilan tahun sebelum wafatnya karena usia yang sudah terlalu tua. Jalur riwayat qiraah Qunbul berasal dari Abū Bakr Aḥmad Ibnu Mujāhid, yang menjadi perantara bagi bacaan Al-Qur'an dari Qunbul ke generasi berikutnya. Qunbul adalah salah satu tokoh penting dalam tradisi qiraah Al-Qur'an di wilayah Hijaz, dan sumbangsuhnya dalam menyebarkan dan mengajarkan bacaan Al-Qur'an telah diakui dan dihormati oleh umat Islam pada masa itu dan masa yang akan datang.

3. Abū Amr al-Baṣri (70 H)

Zabban Ibnu al-'ala' Ibnu Ammar Ibnu al-Uryan Ibnu Abdullah Ibnu al-Husain al-Tamimi al-Mazini al-Baṣri lahir di Makkah pada tahun 70 H. Ia kemudian tumbuh dewasa di Basrah dan wafat di Kufah pada tahun 154 H, pada masa pemerintahan al-Mansur.

Zabban adalah seorang guru besar bagi para perawi Al-Qur'an, dan di antara semua imam *al-qirā'āt al-sab'* dan *al-'ayr*, tidak ada yang memiliki lebih banyak guru daripada Abū Amr (gelar Zabban). Ulama dari kalangan *muhadditsīn* menilai Zabban sebagai orang yang tsiqah dan jujur dalam meriwayatkan hadis dan bacaan Al-Qur'an.

Zabban memiliki banyak sanad, termasuk dari beberapa perawi terkenal seperti Abū Ja'far al-Qa'qa', Abdullah bin Ayyasy, Abdullah bin

Abbas, Abū Hurairah, dan Ubay bin Ka'ab. Ia juga memiliki jalur riwayat dari Ḥasan al-Baṣri, Hathan Ibnu Abdullah, Abū aliyah, Abū Mūsā al-Ash'ari, Umar Ibnu Khaṭṭāb, Zaid Ibnu Tsabit, dan Ibnu 'Abbās.

Dua periwayat qiraah Zabban yang terkenal adalah al-Dūrīdan al-Sūsi. Zabban adalah seorang perawi yang sangat dihormati dalam tradisi qiraah Al-Qur'an, dan warisannya dalam bidang ini terus dihargai dan diikuti oleh banyak orang di masa yang akan datang.

a. Al-Dūrī(150 H).

Nama lengkapnya adalah Hafsh Ibnu 'Umar Ibnu Abd al-'Aziz Ibnu Shuhban Ibnu Adi Ibnu Shuhban al-Dari al-Azdi al-Baghdadi, yang sering disebut dengan gelar Abū Amr. Namanya diasosiasikan dengan al-Dar, sebuah tempat di Baghdad. Ia lahir pada tahun 150 H pada masa pemerintahan Khalifah Abū Ja'far al-Mansur, dan meninggal pada tahun 240 H pada masa pemerintahan al-Mutawakkil Billah, ketika berusia sembilan puluh tahun. Dia dikenal sebagai perawi dari dua gaya bacaan Al-Qur'an (qiraah), yaitu Abū Amr dan al-Kisa'i.

b. Al-Sūsi (w 261 H).

Nama lengkapnya adalah Salih Ibnu Ziyad Ibnu Abdullah Ibnu Isma'il Ibnu Ibrahim Ibnu al-Jarad al-Susi al-Raqqi, yang sering dipanggil dengan gelar Abū Shu'aib. Namanya dikaitkan dengan kota Sus, sebuah kota di al-Ahwaz. Beliau meninggal dunia di Roqqoh pada awal tahun 261 H, pada usia hampir sembilan puluh tahun.

4. Ibnu Amir al-Syāmī (21 H)

Nama lengkapnya adalah Abdullah Ibnu Amir Ibnu Yazid Ibnu Tamim Ibnu Rabi'ah Ibnu Amir al-Syāmī. Ia sering dipanggil dengan gelar Abū Imran. Abdullah adalah seorang qādi (hakim) di Damaskus selama masa pemerintahan Walid Ibnu Abd al-Mālik. Dia termasuk golongan tabiin dan menjadi salah satu guru tertua bagi tujuh qari terkemuka.

'Abdullah lahir pada tahun 21 H dan meninggal di Damaskus pada hari 'Asyurabulan Muharram tahun 118 H, pada masa pemerintahan Hisyām Ibnu Abd al-Mālik.

Sanad qiraah Abdullah berasal dari Abū Darda' yang meriwayatkan dari Rasulullah saw, serta dari al-Mughirah bin Abū Syihab al-Makhzumi yang meriwayatkan dari Utsman bin Affan yang juga meriwayatkan dari Rasulullah saw. Dua periwayat qiraahnya yang terkenal adalah Hisyām dan Ibnu Zakwan.

a. Hisyām (153 H).

Nama lengkapnya adalah Hisyām Ibnu Ammar Ibnu Nadir Ibnu Nusair Ibnu Aban Ibnu Maisarah al-Sulāmī. Ia dikenal dengan gelar Abū al-Walid dan merupakan seorang hakim di Damaskus. Hisyām lahir pada tahun 153 H dan meninggal dunia pada tahun 245 H.

b. Ibnu Dzakwān (173).

Nama lengkapnya adalah Abdullah Ibnu Ahmad Ibnu Bashār Ibnu Zakwān Ibnu Amr al-Qurashi al-Dimashqi. Dia sering dipanggil dengan nama Abū Amr. Abdullah lahir pada tahun 173 H bertepatan dengan bulan 'Ashura, dan meninggal pada hari Senin dua malam terakhir di bulan Syawal tahun 245 H.

5. 'Āshim al-Kufī (w 128 H)

Nama lengkapnya adalah 'Āshim Ibnu Abū al-Nujūd al-Kufī. Ibunya bernama Bahladah, sehingga dia juga dikenal sebagai 'Āshim Ibnu Bahladah. Dia merupakan seorang tabiin yang terhormat, dan meninggal di Kufah pada tahun 128 H.

Sanad qiraahnya dapat ditelusuri hingga ke Abū Abdurrahman al-Sulāmī, Abū Maryam Zir Ibnu Hubaisy al-Asādi, dan Abū 'Umar Sa'ad Ibnu Ilyas al-Shaibani. Selanjutnya, sanad tersebut berasal dari Abdullah Ibnu Mas'ud, al-Sulāmī, dan al-Asādī, yang menerima qiraah dari 'Utsman Ibnu 'Affan dan Ali Ibnu Abi Talib. Selain itu, al-Sulāmī juga menerima dari Ubay Ibnu Ka'ab dan Zaid Ibnu Thabit. Dua periwayat qiraah yang terkenal dari 'Āshim adalah Syu'bah dan Hafsh.

a. Syu'bah (85 H)

Seorang tokoh yang namanya lengkap adalah Syu'bah Ibnu 'Abbas Ibnu Salim al-Hanafī al-Asādī al-Kufī, yang sering dipanggil Abū Bakr. Ia lahir pada tahun 85 H dan meninggal pada bulan Jumad al-Ula tahun 191 H. Syu'bah memiliki pengalaman membaca Al-Qur'an kepada 'Āshim lebih dari sekali. Dia diberkahi dengan usia yang panjang dan berhenti mengajar Al-Qur'an tujuh tahun sebelum meninggalnya..

b. Hafsh (90 H)

Nama lengkapnya adalah Hafsh Ibnu Sulaiman Ibnu al-Mughirah Abū 'Umar. Ia lahir di Kufah pada tahun 90 H dan meninggal pada tahun 180 H. Menurut Ibnu Mā'in, keahlian qiraahnya melebihi dari Abū Bakar Syu'bah. Ia juga membaca Al-Qur'an kepada 'Āshim hingga beberapa kali khatam. Hafsh termasuk orang yang menguasai dengan sempurna bacaan-bacaan Al-Qur'an yang diajarkan oleh 'Āshim. Ia pernah tinggal di Baghdad dan mengajar penduduknya dengan qiraah 'Āshim, kemudian pergi ke Makkah untuk mengajarkan qiraah 'Āshim. Hafsh adalah orang yang menyebarkan qiraah 'Āshim sehingga banyak orang mengikutinya.

6. Hamzah al-Kufī (80 H)

Nama lengkapnya adalah Hamzah Ibnu Ḥabīb Ibnu Imārah Ibnu Ismā'il al-Zayyat al-Farāḍi al-Yamimi, lebih dikenal dengan gelarnya, Abū Imārah. Lahir pada tahun 80 H dan meninggal di Khalwan pada masa pemerintahan Abū Ja'far al-Manṣūr tahun 156 H.

Dia adalah seorang individu yang terpercaya, mahir dalam ilmu

faraid, seorang pakar bahasa, dan menghafal banyak hadis. Dia dikenal sebagai Hamzah Zayyat karena pernah mengangkut zait (minyak) dari Iraq ke Hulwan, dan membawa keju serta kelapa dari Hulwan ke Kufah. Perawi hamzah yang terkenal adalah khalaf dan Khallād.

a. Khalaf (229 H)

Namanya Khalaf bin Hisyām bin Tsa'lab bin Khalaf al-Asadi al-Baghdadi al-Bazzar, panggilannya Abū Muhammad. Beliau salah satu perawi Hamzah dari jalur Sulaim. Selain sebagai perawi Hamzah, beliau juga berstatus sebagai imam qiraah ke sepuluh yang memiliki bacaan sendiri, yang berbeda dengan Hamzah. Meskipun ia memiliki kedudukan dan posisi yang berbeda, tidak sedikit ulama yang memuji keilmuannya, bahkan tak ayal kalau beliau disebut sebagai orang yang sangat tsiqah dalam soal periwayatan. Selain gelar *tsiqah*, Khalaf juga dikenal sebagai orang yang hidup sederhana, alim dan ahli ibadah.

b. Khallād (220 H)

Nama lengkapnya adalah Khallād bin Khālid al-Syaibānī al-Sairafī al-Hukufī, panggilannya adalah Abū Isa. Beliau adalah salah satu murid dari Sulaim yang paling bagus bacaannya dan paling kuat serta diakui kapasitas keilmuannya. Banyak gelar dan predikat yang disematkan kepadanya; *tsiqah*, *muhaqqiq*, ustadz, dan arif.

7. Al-Kisā'i al-Kufi (189 H)

Nama lengkapnya adalah 'Alī Ibnu Hamzah Ibnu Abdullah Ibnu 'Ustman Ibnu Fairuz al-Kufi, dan dia juga dipanggil dengan gelar Abū al-Ḥasan. Dia dikenal dengan sebutan al-Kisā'i karena kebiasaannya memakai kisa (satu kain) saat berihram. Ia wafat di Barnabawaih, sebuah perkampungan di Ray, selama perjalanan menuju Khurasan (Iran) bersama khalifah Hārūn al-Rashid pada tahun 189 H.

Sanad qiraahnya melacak kembali ke Abū Abdullah Ja'far al-Ṣādiq, dari Muhammad al-Baqir, dari Zain al-'Abidin, dari Ḥusain, dari 'Alī Ibnu Abū Thālib 'Isā Ibnu Imran al-Ḥamdani, dari Ṭalḥah Ibnu Mashraf, dari al-Nakhai, dari 'al-Qamah Ibnu Qais, dan akhirnya dari Ibnu Mas'ūd, yang meriwayatkan hadis dari Rasulullah. Diantara periwayat qiraahnya yang terkenal adalah Abū al-Ḥāris dan al-Dūrī.

a. Abū al-Ḥāris (240 H).

Abū al-Ḥāris (240 H) adalah nama gelar dari al-Laits Ibnu Khālid al-Marwazi al-Baghdadi. Ia wafat pada tahun 240 H. Selain mendengarkan Al-Qur'an dari al-Kisā'i, Abū al-Ḥāris juga menjadi perawi hadis dari Hamzah Ibnu al-Qasim al-Aḥwal dan al-Yazidi. Dia dikenal sebagai seseorang yang tsiqah, cerdas, teliti, dan mahir dalam ilmu qiraah.

b. Al-Dūrī (150 H).

Nama lengkapnya adalah Hafsh Ibnu 'Umar al-Dūrī yang juga menjadi

periwiyat Abū Amr al-Bashrī sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Dari uraian diatas, dapat diketahui bahwa dalam penyampaian dan periwiyatan qiraah Al-Qur'an diantara masing-masing imam *qurrā'* dengan periwiyatnya terbagi dua, yaitu: pertama, antara imam dan perawi (murid) saling meriwiyatkan qiraah secara langsung. Kedua, antara keduanya - dalam menyampaikan qiraah- melalui perantara orang lain, atau tidak secara langsung.

Termasuk kelompok pertama adalah tiga imam *qurrā'*, yaitu Nāfi' (Qālūn dan Warsy), 'Ashim (Syu'bah dan Ḥafṣ) dan al-Kisā'i (Abū al-Ḥāris dan al-Dūrī). Dan termasuk kelompok kedua adalah empat imam *qurrā'* yang lainnya, yaitu Ibnu Katsīr (al-Bazzī dan Qanhul), Abū Amr (al-Dūrī dan al-Sūsi), Ibnu 'Amir (Hisyām dan Ibnu Dzakwān) dan Hamzah (Khalaf dan Khallād).

Selain qiraah yang tujuh di atas, al-Jazarī mengemukakan tiga qiraah yang lain dengan qari-qarinya yaitu :

8. Abū Muhammad Ya'qub bin Ishak al-Hadhramī seorang imam penduduk Bashrah, seorang yang dikenal sholeh, dan wafat tahun 205 H. perawinya yang masyhur ialah Ruwais Muhammad bin Mutawakkil yang wafat tahun 238 H di Bashrah dan Rauh bin Abdul Mukmin yang wafat tahun 234 H.¹⁷⁶
9. Khalaf bin Hisyām masyhur dengan nama Khalaf Bazar, lahir tahun 150 H dan wafat tahun 229 H. Seorang hafizh Qur'an dan seorang yang terkenal kekuatan hafalannya. Perawinya yang masyhur ialah. Ishak al-Warraḡ yang wafat tahun 286 H dan Idrīs al-Baghdadi yang wafat tahun 292 H.¹⁷⁷
10. Abū Ja'far Yazid bin al-Qa'qa' al-Makhzumī al-Madanī, ia merupakan seorang tabiin besar yang banyak menghabiskan usianya untuk mempelajari Al-Qur'an di kota Rasulullah saw, Madinah. Ia wafat tahun 130 H. perawinya yang masyhur ialah 'Isa Ibnu Wardān yang juga merupakan periwiyat dari qiraah Nāfi' dan dikenal juga sebagai peneliti Al-Qur'an. Perawainya yang berikut adalah Sulaiman Ibnu Jammaz yang wafat tahun 170 H.¹⁷⁸

Dengan munculnya tiga qiraah ini maka qiraah menjadi sepuluh yang dikenal dengan sebutan *al-qirā'āt al-'asyr*.

G. Jalur periwiyatan Ilmu Qiraah

Dalam ilmu qiraah, terdapat istilah *al-qirā'āt al-'asyr shugrā* dan *al-qirā'āt al-'asyr kubrā*. Istilah *al-qirā'āt al-'asyr al-shugrā* ialah kumpulan

¹⁷⁶ Amani> binti Muhammad 'Asyu>r, *al-Ushul Al-Nayyira>t fi al-Qira>a>t*, Riyadh : Madaralwatan, 2017, hal. 389.

¹⁷⁷ Amani> binti Muhammad 'Asyu>r, *al-Ushul Al-Nayyira>t fi al-Qira>a>t ...*, hal. 409.

¹⁷⁸ Amani> binti Muhammad 'Asyu>r, *al-Ushul Al-Nayyira>t fi al-Qira>a>t ...*, hal. 389.

jalur periwayatan bacaan yang terdapat di dalam kitab *Manzhumah al-Syāthibiyah* juga *Manzhumah al-Durroh al-Mudhī'ah*. Agar mempermudah dalam menghafal dan melihat daftar imam qiraah serta perawi yang ada, peneliti mencoba memaparkan dalam bentuk tabel yang peneliti kutip dari kitab *Manba al-Barākāt* sebagaimana berikut¹⁷⁹:

| No | Imam | Perawi | Thoriq |
|----|-------------|-------------------|---|
| 1 | Nāfi' | Qālūn | Abū Nasyith Muhammad bin Harun |
| | | Warsy | Abū Ya'qub Yusuf al-Azraq |
| 2 | Ibnu Katsīr | al-Bazzī | Abū Rubai'ah Muhammad bin Ishāq |
| | | Qunbul | Abū Bakr Ahmad bin Mujāhid |
| 3 | Abū 'Amr | Al-Dūrī | Abū Az-Za'ra' Abdurrahman bin 'Abdus |
| | | Al-Susī | Abū 'Amran Musa bin Jarir |
| 4 | Ibnu 'Āmir | Hisyām | Abū al-Hasan Ahmad bin Yazid al-Halwany |
| | | Ibnu Dzakwān | Abū 'Abdullah Harun bin Musa al-Akhfasy |
| 5 | 'Āshim | Syu'bah | Abū Zakariya Yahya bin Adam As-Sholhy |
| | | Hafsh | Abū Muhammad 'Ubaid bin As-Shobah |
| 6 | Hamzah | Khalaf | Ahmad bin 'Utsman bin Buyan |
| | | Khallad | Abū Bakr Muhammad bin Syadzan al-Jawahiri |
| 7 | al-Kisā'ī | Abū al-Harits | Abū 'Abdullah Muhammad bin Yahya al-Baghdadi |
| | | Al-Dūrī al-Kisa'i | Abū al-Fadhl Ja'far bin Muhammad An-Nashibī |
| 8 | Abū Ja'far | Ibnu Wardān | al-Fadli bin Syadzan |
| | | Ibnu Jammaz | Abū Ayyub al-Hasyīmī |
| 9 | Ya'qub | Ruwaisy | Abū al-Qasim 'Abdullah bin Sulaiman Nakkhas |
| | | Rouh | Abū Bakr Muhammad bin Wahb bin al-'ala al-Tsaqafi |
| 10 | Kholaf | Ishāq | Abū Hasan Ahmad bin Abdullah al-Susanjardi |
| | | Idris | al-Mathu'ī wa al-Qothī'ī |

Sedangkan istilah *al-qirā'āt al-'asyr al-kubrā* adalah istilah yang digunakan untuk menyebutkan jalur periwayatan bacaan yang dihimpun oleh Jazarī dalam kitabnya *al-thayyibāt al-nasyr*, dimana jumlah *thāriq* yang tercantum berjumlah lebih besar dibandingkan yang dicantumkan dalam matan *syāthibiyah*. Berikut tabel yang peneliti kutip juga dari kitab *Manba al-Barākāt* dengan jalurnya sebagai berikut:¹⁸⁰

¹⁷⁹ Muhammad Ahsin Sakho dan Romlah Widyati, *Manba al-Baroka>t*, Jakarta: Jami'ah Ulum Al-Qur'an, 2020, hal. 16-17.

¹⁸⁰ Muhammad Ahsin Sakho dan Romlah Widyati, *Manba al-Baroka>t ...*, hal. 17-19.

| No | Imam | Perawi | Thoriq |
|----|-------------|-----------------------|--|
| 1 | Nāfi' | Qālūn | Abū Nasyith Muhammad bin Harun al-Halwanī |
| | | Warsy | Abū Ya'qub Yusuf al-Azraq al-Ashbahānī |
| 2 | Ibnu Katsīr | al-Bazzī | Abū Rubai'ah Muhammad bin Ishāq Ibnu Hibban |
| | | Qunbul | Abū Bakr Ahmad bin Mujāhid Ibnu Syinbaudz |
| 3 | Abū 'Amr | Al-Dūrī | Abū al-Za'ra' Abdurrahman bin 'Abdus Ibnu Farah |
| | | Al-Sūsī | Abū 'Amran Mūsa bin Jarir al-Halwany |
| 4 | Ibnu 'Āmir | Hisyām | Abū al-Hasan Ahmad bin Yazid al-Halwani Al-Dajwani |
| | | Ibnu Dzakwān | Abū 'Abdullah Harun bin Musa al-Akhfasī Al-Suwārī |
| 5 | 'Āshim | Syu'bah | Abū Zakariya Yahya bin Adam al-Shalhī Yahya 'Alimi |
| | | Hafsh | Abū Muhammad 'Ubaid bin al-Shabah Amru bin Shobah |
| 6 | Hamzah | Khalaf | Ahmad bin 'Utsman bin Buyan |
| | | Khallād | Abū Bakr Muhammad bin Syadzan al-Jawāhirī |
| 7 | al-Kisā'ī | Abū al- Harits | Muhammad bin Yahya al-Baghdadi Salamah bin 'Ashim |
| | | Al-Dūrī al- Kisa'i | Abū al-Fadhl Ja'far bin Muhammad An-Nashibī Abī 'Utsman al-Dharir |
| 8 | Abū Ja'far | Ibnu Wardan | Al-Fadli bin Syadzan Hubbatullah bin Ja'far |
| | | Ibnu Jammaz | Abū Ayyub al-Hasyimī Al-Dūrī |
| 9 | Ya'qub | Ruwaisy | Al-Nakkhas |
| | | Rouh | Muhammad bin Wahb bin al-'ala al-Tsaqafī Al-Zubairī |
| 10 | Kholaf | Ishāq | al-Hasan Ahmad bin Abdullah As-Susanjardi Bakr bin Syadzan |
| | | Idris | al-Mathu'ī wa al-Qothi'ī |

H. Pokok-Pokok Materi Ilmu Qiraah

1. Hukum *al-Isti'adzah* dan Basmalah

a. *Al-Isti'adzah*

Al-isti'adzah adalah membaca *ta'awudz* yang berarti aku berlindung kepada Allah swt. dari Setan yang terkutuk. Dalam pembahasan ini, peneliti memberikan penjelasan tentang hukum membaca *isti'adzah*, lafaz yang digunakan, dan cara membacanya ketika hendak membaca Al-Qur'an.

Para ulama telah sepakat bahwa membaca *isti'adzah* diperlukan ketika hendak membaca Al-Qur'an. Mayoritas ulama berpendapat bahwa membaca *isti'adzah* ketika membaca Al-Qur'an adalah sunah. Ini berarti jika seseorang meninggalkan membacanya, dia tidak berdosa. Dasar dari pendapat mayoritas ini adalah firman Allah swt. dalam surat An-Nahl ayat 98 yang menyatakan bahwa ketika membaca Al-Qur'an, hendaklah meminta perlindungan kepada Allah swt. dari Setan yang terkutuk. Namun, sebagian ulama berpendapat bahwa membaca *isti'adzah* ketika membaca Al-Qur'an adalah wajib, karena perintah yang terdapat dalam ayat di atas dianggap sebagai perintah wajib.

Ibnu Sirin, salah satu ulama yang mewajibkan membaca *isti'adzah* sebelum membaca Al-Qur'an, menyatakan bahwa jika seseorang membaca *isti'adzah* sekali saja dalam hidupnya, itu sudah cukup untuk memenuhi kewajiban membacanya. Sebaliknya, jika seseorang tidak membacanya sama sekali selama hidupnya, dia dianggap berdosa.

Jadi, pendapat mayoritas ulama menyatakan bahwa membaca *isti'adzah* sebelum membaca Al-Qur'an adalah sunah, namun sebagian ulama menganggapnya sebagai kewajiban. Meskipun ada perbedaan pendapat, penting bagi setiap muslim untuk berlindung kepada Allah swt. sebelum membaca Al-Qur'an sebagai bentuk perlindungan dari godaan setan.

1) *Sighat Isti'adzah*

Lafaz *isti'adzah* yang menjadi pilihan para imam-imam *qurrā'* adalah *أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ*, karena lafaz ini tercantum dalam surat al-Nahl. Namun demikian mereka sepakat membolehkan lafaz *isti'adzah* yang lebih panjang atau lebih pendek.

2) Cara Membaca *Isti'adzah*

Menurut Nāfi' dan Hamzah, *isti'adzah* dibaca tanpa suara, tetapi menurut riwayat Khalaf, Hamzah membacanya dengan suaranya pada awal surat al-Fatihah dan tanpa suaranya pada bagian lainnya. Sementara itu, menurut riwayat Khallād, Hamzah membolehkan membaca *isti'adzah* dengan nyaring atau tanpa suara.

Namun, mayoritas ulama qiraah berpendapat bahwa membaca

isti'ādzah dengan suaranya ring ketika hendak membaca Al-Qur'an adalah sunat. Meskipun ada beberapa pengecualian, di mana qari tidak disunatkan membacanya dengan nyaring, yaitu:

- a) Ketika qari membaca Al-Qur'an dengan suaranya rendah, baik sendirian atau bersama jamaah dalam satu majelis.
- b) Ketika qari membaca Al-Qur'an sendirian, baik dengan suaranya ring atau rendah.
- c) Ketika qari membaca Al-Qur'an dalam shalat, baik shalat nyaring atau tidak.
- d) Ketika qari membaca Al-Qur'an bersama jamaah dalam tadarus Al-Qur'an, tetapi bukan sebagai pembaca pertama.

Jika qari memulai bacaannya dari awal surat, kecuali surat *al-Barāah*, dan *al-isti'ādzah* diiringi dengan basmalah, ada empat cara yang diperbolehkan:

- a) Berwakaf setelah membaca *isti'ādzah* dan basmalah. Caraini disebut memutuskan keseluruhan.
- b) Berwakaf setelah membaca *isti'ādzah*, kemudian menyambungkan basmalah dengan awal surat. Caraini disebut memutuskan yang pertama dan menyambungkan yang kedua dengan yang ketiga.
- c) Menyambungkan *isti'ādzah* dengan basmalah dan berwakaf padanya. Caraini disebut menyambungkan yang pertama dengan yang kedua dan memutuskan yang kedua dengan yang ketiga.
- d) Menyambungkan *isti'ādzah* dengan basmalah, dan menyambungkan basmalah dengan awal surat. Caraini disebut menyambungkan keseluruhan.

Jika bacaan dimulai dari awal surat *al-Barāah* atau yang biasa disebut dengan surat al-Taubah, ada dua cara yang diperbolehkan:

- a) Berwakaf setelah membaca *isti'ādzah*, kemudian membaca awal surat tanpa basmalah.
- b) Menyambungkan *isti'ādzah* dengan awal surat tanpa basmalah.

b. Basmalah

Hukum membaca basmalah di awal dan pertengahan surat Al-Qur'an menjadi perbedaan pendapat di antara para ulama dari empat mazhab. Berikut adalah ringkasan pendapat masing-masing mazhab:

1) Abū Hanīfah dan Mālik

Menurut pandangan mereka, basmalah tidak termasuk ayat dari surat al-Fatihah dan surat-surat lainnya, kecuali yang terdapat di dalam surat an-Nahl. Jadi, ketika membaca surat al-Fatihah dan surat-surat lain, mereka tidak membaca basmalah, baik dengan suaranya rendah maupun nyaring. Namun, bagi orang yang shalat sendirian menurut Abū Hanīfah,

diperbolehkan membaca basmalah ketika membaca surat al-Fatihah, sementara imam tidak diperbolehkan membacanya, baik dengan suararendah maupun nyaring.

2) Al-Syāfi'ī dan Ahmad Ibnu Hanbal

Menurut pandangan mereka, basmalah adalah salah satu ayat dari surat al-Fatihah yang wajib dibaca ketika shalat. Namun, mereka memiliki perbedaan dalam membaca basmalah. Ahmad berpendapat bahwa basmalah tidak diucapkan dengan suarataidak dinyaringkan, sedangkan al-Syāfi'ī membacanya dengan nyaring ketika shalat nyaring.

Dengan demikian, simpulan dari pandangan mazhab-mazhab tersebut adalah sebagai berikut; Abū Hanīfah dan Mālik tidak membaca basmalah baik saat membaca surat al-Fatihah maupun surat-surat lainnya dalam shalat, kecuali ketika shalat sendirian, basmalah boleh dibaca saat membaca surat al-Fatihah. Al-Syāfi'ī membaca basmalah dengan nyaring ketika shalat nyaring, termasuk saat membaca surat al-Fatihah. Ibnu Hanbal membaca basmalah dalam hati tanpa diucapkan dengan suara, termasuk saat membaca surat al-Fatihah.¹⁸¹

Pandangan ulama qiraah memang beragam terkait penggunaan basmalah dalam membaca Al-Qur'an. Berikut adalah ringkasan pandangan mereka: para ulama qiraah umumnya menetapkan penggunaan basmalah ketika hendak membaca Al-Qur'an berdasarkan firman Allah swt. dalam surat an-Nahl. Oleh karena itu, mereka meletakkan basmalah di awal surat al-Fatihah, baik itu disambungkan dengan surat an-Nas atau bacaan dimulai daripadanya.

Sedangkan Ibnu Katsīr dan Nāfi' memisahkan antara dua surat dengan basmalah dan membacanya di awal setiap surat Al-Qur'an, kecuali surat al-Taubah. Hal ini karena basmalah dituliskan dan dicantumkan pada awal setiap surat kecuali surat al-Taubah. Beberapa ulama juga berpendapat bahwa basmalah merupakan salah satu ayat dalam setiap surat Al-Qur'an, kecuali surat al-Taubah. Beberapa hukum terkait pembacaan basmallah menurut ulama qiraah bisa dilihat pada penjelasan berikut ini;

1) Hukum membaca basmalah di awal dan pertengahan surat al-Taubah.

Hal tersebut menjadi perbedaan pendapat di antara para ulama. Berikut adalah ringkasan pandangan beberapa ulama terkait hal ini. Ibnu Hajar dan al-Khatib menjelaskan bahwa haram hukumnya membaca basmalah di awal surat al-Taubah. Dengan alasan; basmalah pada awal surat al-Taubah tidak tercantum dalam mushaf, surat al-Taubah diturunkan dalam konteks peperangan, dan membaca basmalah ketika hendak memulai bacaan

¹⁸¹ Wahbah al-Zuhaili>, *al-Fiqh al-Islami> wa Adilla>tuhu*, Damaskus: Dar al-Fikir, 1989, Jil. I, hal. 646, 654.

dari tengah surat al-Taubah dianggap sebagai tindakan yang makruh. Berikutnya al-Ramli berpendapat bahwa hukum membaca basmalah di awal surat al-Taubah adalah makruh, sedangkan membacanya di pertengahan surat adalah sunnah.

2) Basmalah di Pertengahan surat Al-Qur'an.

Terdapat perbedaan pendapat di antara ulama tentang membaca basmalah di pertengahan surat-surat Al-Qur'an, termasuk surat al-Taubah. Beberapa ulama membolehkannya dan memberi kebebasan kepada qari, sedangkan yang lain menganggapnya tidak dianjurkan, terutama dalam surat al-Taubah karena konteks khusus surat tersebut.

3) Hukum Membaca Basmalah di antara dua surat.

Para *Qurrā'* memiliki beragam pendapat tentang hal ini, dan setiap mazhab atau ahli qiraah memiliki pilihan yang berbeda sesuai dengan metode dan tradisi yang mereka anut. Misalnya;

- a) Qālūn, Ibnu Katsīr, 'Ashim, dan al-Kisā'ī: Mereka memisahkan dua surat dengan basmalah, kecuali antara surat al-Anfal dengan surat al-Taubah.
- b) Hamzah: Menyambungkan dua surat tanpa basmalah.
- c) Warsy, Abū 'amr, dan Ibnu 'Amir: Mereka membacanya dengan tiga cara :
 - Memisahkan keduanya dengan basmalah.
 - *Saktah* (berwakaf tanpa bernafas) pada akhir surat yang pertama, kemudian membaca awal surat yang kedua tanpa basmalah.
 - *Washal* (menyambungkan akhir surat yang pertama dengan yang kedua tanpa basmalah).

Sedangkan pada kondisi menyambungkan surat al-Anfal dengan al-Taubah: Para *qurrā'* menyambungkan kedua surat ini dengan tiga cara :

- a) Wakaf dengan bernafas pada akhir surat al-Anfal.
- b) *Saktah* (berwakaf tanpa bernafas) pada akhir surat al-Anfal.
- c) Menyambungkan akhir surat al-Anfal dengan awal al-Taubah.

2. Hukum Nun Sukun dan Tanwin

Apabila nun mati dan tanwin bertemu dengan huruf-huruf hijaiyah, hukum bacaannya adalah empat, yaitu:

a. *Izhar Halqi*

Hurufnya 6, yaitu خ-ح-غ-ع-ه-ء *Izhar* bermaksud mengucapkan dengan jelas bunyi nun mati atau tanwin tanpa *ghunnah*. Kesepuluh qari terkemuka telah sepakat untuk mengucapkan nun mati atau tanwin dengan

Izhar ketika bertemu dengan salah satu dari enam huruf yang 6 di atas.¹⁸²
Contoh:

وَكَاؤُوا يَنْحُتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بَيْوتًا ءَامِنِينَ ﴿٨٢﴾ [الحجر]

b. *Idgham*

Hurufnya ada 6 yaitu و-ن-و-ن-و-ن, *Idgham* adalah cara menyelaraskan bunyi nun mati atau tanwin ke dalam huruf *Idgham* yang berada di sebelahnya. Terdapat dua jenis *Idgham*: *idgham bi ghunnah* dan *idgham bilā ghunnah*.

Para qari *al-qirā'at al-sab'* telah sepakat untuk membaca nun mati atau tanwin dengan menggunakan *idgham bilā ghunnah* ketika bertemu dengan huruf lam dan ra. Contoh:

... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٤٣﴾ [النساء]:
[92]

Jika nun mati atau tanwin bertemu dengan salah satu huruf و-ن-و-ن-و-ن para *qurrā'* selain Khalaf menyebutnya *idgham bi ghunnah*. Tetapi Khalaf, membaca tanpa *ghunnah*.

Dalam hal *idgham bi ghunnah*, bunyi nun mati atau tanwin dimasukkan ke dalam huruf waw atau ya dengan menggabungkan suaradan menahannya dengan *ghunnah* antara dua huruf tersebut. Contoh:

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ
الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾ [يوسف]

Dalam kondisi lain, jika nun mati bertemu dengan huruf wau dan ya dalam satu kata, para imam *al-qirā'at al-sab'* sepakat membacanya *izhar* yang disebut dengan *Izhar Muthlaq*. Contohnya:

...وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ ... ﴿٩٦﴾ [الأنعام]

c. *Iqlab*

Huruf *iqlab* hanya satu yaitu ba. Maksudnya ialah menukar bunyi nun mati atau tanwin ke bunyi mim serta dengung. Contoh:

﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ [يونس]

d. *Ikhfa' Hakiki*

Hurufnya ada 15, yaitu (ت-ب-ج-د-ذ-ز-س-ش-ص-ض-ط-ظ-ف-ق-)

¹⁸² Muhammad al-Shadiq Qamhani, *al-Burhan fi Tajwid Al-Qur'an*. Beirut: Al-Maktabah Al-Tsaqafiyah, t.th., hal. 7.

ك), Maksudnya ialah: menyembunyikan (mendekatkan) bunyi nun mati atau tanwin ke huruf *ikhfā'* yang sesudahnya serta dengung.³⁹ Contohnya:

وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا ﴿٣٩﴾ [الفرقان]

3. Hukum Mim Jamak

Mim jamak adalah mim yang menunjukkan beberapa orang *muzakkar*. Sesudah mim jamak adakalanya huruf sukun, dan adakalanya huruf yang hidup (berbaris). Hukum mim jamak adalah sebagai berikut:

a. Jika sesudah mim jamak huruf yang mati, seluruh imam *al-qirā'āt al-sab'* membacanya dengan damah tanpa *waw*, contoh:

... ءَأَمَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٣٠﴾ [آل عمران]

b. Jika sesudah mim jamak huruf yang berbaris, huruf tersebut adakalanya bersambung dengannya, dan adakalanya terpisah. Huruf yang bersambung dengannya hanya ha *dhamir* saja, sementara huruf yang terpisah dengannya adakalanya hamzah *qatha* dan adakalanya selain hamzah *qatha*.

c. Jika huruf yang sesudah mim jamak terdapat ha *dhamir*, ia dibaca berbaris damah diiringi dengan *waw*. Contohnya:

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمَا أُدْخِلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ... ﴿١٣١﴾ [المائدة]

d. Jika huruf yang sesudah mim jamak hamzah *qatha'* yang terpisah dengannya, para *qurrā'* berbeda pendapat dalam membacanya;

1) Warsy, dan Ibnu Katsīr membaca mim jamak berbaris damah diiringi dengan *waw jama'ah*, maka ia menjadi Mad al-Munfasil dan panjangnya sesuai dengan mazhab masing-masing.

2) Qālūn membaca mim jamak dua wajah (dua versi) yaitu membaca mim jamak berbaris damah diiringi dengan *waw jama'ah* atau mematikan mim *al-jama'*.

3) Selain mereka mematikan mim *al-jama'*. Contoh:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾ [البقرة]

e. Jika huruf yang sesudah mim jamak salah satu huruf hijaiyah selain hamzah *qatha*, hukum bacaannya seperti berikut:

1) Ibnu Katsīr membaca mim jamak berbaris damah diiringi dengan *waw jama'ah*, maka ia menjadi Mad *Ashli*.

2) Qālūn membaca mim jamak dua wajah, yaitu membarisi mim jamak berbaris

damah diiringi dengan *waw jama'* atau mematikan mim *al-jama'*.

3) Selain mereka membacanya dengan mematikan mim *al-jama'*. Contoh:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾ [الفاتحة]

f. Jika sesudah mim jamak huruf yang mati dan sebelumnya terdapat ha yang didahului huruf yang kasrah atau huruf ya yang mati, maka hukum bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Abū 'Amr membaca ha dan mim jamak berbaris kasrah (bawah).
- 2) Hamzah dan al-Kisā'ī membaca ha dan mim jamak berbaris damah.
- 3) Selain mereka membaca ha berbaris kasrah dan mim jamak berbaris damah. Contoh:

...وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ

﴿١٣﴾ [القصص: 23]

Kaidah ini berlaku pada ketika washal, namun ketika berhenti pada mim *al-jama'*, para qari *al-qirā'āt al-sab'* membaca hanya berbaris kasrah.

Kemudian Hamzah membaca ha yang terdapat pada 3 kata yaitu; عَلَيْهِمْ، إِلَيْهِمْ،

لَدَيْهِمْ, dengan berbaris damah pada seluruh ayat, baik ketika *washal* maupun

ketika wakaf. Namun demikian al-Kisā'ī juga membacanya berbaris damah

jika huruf yang sesudahnya huruf yang mati seperti اِنَّهُمْ اَتَيْنِ، عَلَيْهِمُ الدَّلِيلُ،

sedangkan Hamzah membaca ha tersebut dengan berbaris kasrah.¹⁸³

4. Hukum Ha *al-Kināyah*

Ha *al-kināyah* adalah ha yang berperan sebagai kata ganti nama untuk seseorang atau sesuatu. Pada prinsipnya, ha *al-kināyah* dibaca dengan harakat damah, kecuali jika huruf sebelumnya berharakat kasrah atau terdapat huruf ya yang tanpa harakat (mati), maka ha *al-kināyah* akan dibaca dengan harakat kasrah, atau tetap mengikuti harakat aslinya yaitu damah.

Posisi ha *al-kināyah* dalam kata adalah sebagai berikut:

a. Ha diantara i dua huruf yang mati seperti firman Allah swt;

... وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴿١٨٧﴾

[البقرة]

b. Ha didahului huruf yang berbaris dan sesudahnya huruf yang mati

¹⁸³ Abu> Thahir al-Andulisy dan Isma'il bin Khalaf al-Anshari>, *Kitab al-'Unwa>n fi> al-Qira>a>t al-Sab'*, t.pt.: t.tp, t.th, hal. 40-42.

seperti firman Allah swt:

... وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ... ﴿٧٧﴾

[النساء]

Para *qurrā'* tidak menyambungkan kedua ha di atas dengan waw atau ya, karena jika disambungkan dengan salah satu keduanya akan terjadi pertemuan dua huruf yang mati.

c. Ha diantara dua huruf yang berbaris, (yaitu sebelum dan sesudahnya huruf yang berbaris) seperti yang terdapat firman Allah swt:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦٦﴾ [الأنفال]

d. Ha didahului huruf yang mati dan diiringi huruf yang berbaris. Contoh firman Allah swt:

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ... ﴿٤٤﴾ [آل عمران]

Ibnu Katsīr pada posisi seperti ini menambahkan *waw* atau *ya* sesudah ha dhamir, sementara *qurrā'* yang lain tidak menambakkannya. Dikecualikan dari padanya beberapa tempat dalam Al-Qur'an seperti firman Allah swt:

يُضَعْفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٦﴾ [سورة الفرقان]

Hafsh dan Ibnu Katsīr menambahkan ya setelah ha dhamir pada ayat di atas. Selain mereka membacanya berbaris kasrah tanpa ya sesudahnya. Firman Allah swt:

وَمَا أُنسِنِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٣﴾ [سورة الكهف]

Hafsh membaca ha pada ayat di atas berbaris damah tanpa waw. Sementara itu, Ibnu Katsīr membaca ha berbaris kasrah diiringi dengan ya. Selain mereka membaca ha berbaris kasrah tanpa ya sesudahnya. Allah swt berfirman:

... وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي

الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٥﴾ [آل عمران]

Hamzah, Syu'bah, dan Abū Amr memiliki cara berbeda dalam membaca huruf ha yang terdapat dalam ayat-ayat di atas. Qālūn membacanya dengan cara kasrah tanpa panjang. Hisyām memiliki dua cara membacanya. Pertama, membacanya dengan kasrah tanpa panjang. Kedua, membacanya dengan kasrah diiringi dengan ya (panjang). Selain mereka, ada yang juga membacanya dengan kasrah diiringi dengan ya (panjang).

Pada firman Allah swt:

أَذْهَبَ بِكَيْتَبِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴿٦٨﴾ [النمل]

Hamzah, ‘Āshim, dan Abū ‘Amr memiliki cara berbeda dalam membaca huruf ha yang terdapat dalam ayat-ayat di atas. Qālūn membacanya dengan menambahkan tanda kasrah tanpa memanjangkan huruf tersebut. Hisyām memiliki dua pendekatan, yaitu membacanya dengan menambahkan tanda kasrah tanpa memanjangkan atau dengan menambahkan tanda kasrah diikuti oleh ya yang diperpanjang. Selain mereka, ada juga yang membacanya dengan menambahkan tanda kasrah diikuti oleh ya yang diperpanjang. Selain mereka membacanya kasrah diiringi dengan ya (panjang).

Pada firman Allah swt:

وَيَخْشَى اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٥٩﴾ [سورة التور، ﴿٥٩﴾]

Hakikatnya, Seluruh *qurrā'* membaca qaf pada ayat di atas kasrah selain Hafsh di mana beliau mematikannya. Namun mereka berbeda mazhab dalam membarisi ha yang ada padanya.

Abū ‘Amr dan Syu’bah mematikan ha yang ada pada ayat di atas. Sementara Khallād membacanya dua wajah, yaitu mematikan ha atau membacanya kasrah diiringi dengan ya (panjang), Hisyām membacanya dua wajah, yaitu membacanya kasrah tanpa panjang, atau membacanya kasrah diiringi dengan ya (panjang). Adapun Qālūn dan Hafsh membacanya kasrah tanpa panjang, tetapi Hafsh mematikan huruf qaf. Selain mereka membacanya kasrah diiringi dengan ya (panjang).

Pada firman Allah swt:

وَمَنْ يَأْتِهِمْ مَوْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى ﴿٧٥﴾ [طه]

Al-Sūsī mematikan ha pada ayat di atas. Qālūn memiliki dua cara membaca huruf ha, yaitu dengan menggunakan kasrah tanpa memanjangkan huruf tersebut atau dengan menambahkan huruf ya (panjang) setelahnya. Sedangkan, Hisyām juga memiliki dua cara membacanya, yaitu dengan menggunakan kasrah tanpa memanjangkan huruf tersebut, atau dengan menambahkan huruf ya (panjang) setelahnya. Selain keduanya, ada juga orang yang membacanya dengan menambahkan huruf ya (panjang) setelah menggunakan kasrah.

Pada Firman Allah swt:

إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي وَعَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ﴿٧٥﴾

... ﴿٧٥﴾ [الزمر]

Al-Sūsī mematikan ha yang terdapat pada ayat di atas. Hisyām membacanya dua wajah yaitu mematikan ha atau membacanya berbaris tanpa waw (tanpa mad). Al-Dūrī membacanya dua wajah yaitu mematikan ha atau membacanya berbaris depan diiringi dengan wau (panjang).

Sedangkan Hamzah, Nāfi', dan 'Āshim: membacanya berbaris depan tanpa mad. Selain mereka membacanya berbaris depan diiringi dengan waw (panjang).

Pada Firman Allah swt:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ [الزلزلة]

Hisyām mematkan ha pada ayat di atas. Sedang *Qurra'* yang lain membacanya berbaris depan diiringi dengan wa.

Firman Allah swt:

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ﴿٣١﴾ [الأعراف]

Qālūn membuang hamzah dari asalnya dan membarisi ha kasrah tanpa mad: أَرْجِهْ, Warsy dan al-Kisā'ī membuang hamzah dari asalnya dan membarisi ha kasrah diiringi dengan ya: أَرْجِهِي, Ibnu Katsīr, Abū 'Amr dan Hisyām menetapkan hamzah dan membarisi ha baris depan diiringi dengan waw: أَرْجِهْهُ, Abū Amr menetapkan hamzah dan membarisi ha baris depan tanpa mad: أَرْجِهْهُ, Ibnu Zakwan menetapkan hamzah dan membarisi ha kasrah tanpa mad: أَرْجِهْهُ, Ashim dan Hamzah membuang hamzah dan mematkan ha: أَرْجِهْهُ.¹⁸⁴

5. Hukum Ra

Hukum bacaan huruf radapat dibagi menjadi dua bagian utama, yaitu raketika bertemu dengan huruf *washal* dan raketika berada pada wakaf. Ra ketika *washal* terbagi lagi menjadi dua bagian, yaitu ra yang berbaris dan ra yang mati. Ra yang berbaris memiliki tiga bentuk, yaitu raberbaris atas, rakasrah, dan raberbaris depan.

Selanjutnya, radilihat dari hukum bacaannya juga dapat dibagi menjadi tiga, yaitu ra yang dibaca dengan *tafkhim* (memperberat), ra yang dibaca dengan *tarqiq* (memperhalus), dan ra yang boleh dibaca dengan *tafkhim* atau *tarqiq*, tergantung pada aturan bacaan yang berlaku.

Ra yang berbaris dengan harakat kasrah dibaca dengan *tarqiq* oleh semua *qurra'* (pembaca Al-Qur'an), artinya, diucapkan dengan cara yang lembut dan halus. Sedangkan ra yang berbaris dengan harakat damah dibaca

¹⁸⁴ Ibnu al-Jazari>, *Thayyiba>t al-Nasyr fi> al-Qira>a>t al-'Asyr ...*, hal. 41-42.

dengan tafkhim oleh semua *qurrā'* kecuali Warsy. Dan ra yang berbaris dengan harakat fatah dibaca dengan *tafkhim* oleh semua *qurrā'* kecuali Warsy dan *qurrā'* yang membacanya dengan imalah.¹⁸⁵

Ini adalah hukum ra menurut para imam *al-qirā'āt al-sab'* kecuali Warsy, di mana beliau membaca radengan *tarqiq*¹⁸⁶ apabila:

- a. Ra yang berbaris fatah didahului ya mati yang huruf sebelumnya fatah atau kasrah. Contoh:

... إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِيَكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٧﴾ [الأنفال]

- b. Ra yang berbaris fatah didahului huruf yang berbaris kasrah (langsung atau diantara i huruf yang mati). Contoh:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ [القيامة]

- c. Ra berbaris damah didahului huruf ya yang mati seperti (نَذِيرٌ), firman Allah swt:

قُلْ إِنَّمَا أَعْلَمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٦١﴾ [الملك]

- d. Ra berbaris damah didahului huruf yang berbaris kasrah (langsung atau diantara i huruf yang mati), seperti; الدُّكْرُ، السِّحْرُ، يُبَشِّرُهُمْ.

Kemudian Warsy keluar dari kaidah asal, di mana menurut kaidah asal, beliau membacanya dengan *tarqiq*. Penjelasan adalah sebagai berikut:

- a. Warsy membaca radengan *tafkhim* apabila ra yang berbaris fatah didahului huruf *jar* ba atau lam yang berbaris kasrah. Contoh firman Allah swt:

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعْيِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرِزْقِينَ ﴿١٠٧﴾ [الحجر]

- b. Warsy membaca radengan *tafkhim* apabila ra yang berbaris fatah didahului huruf yang berbaris kasrah pada kata صراط Al-Qur'an. Contoh firman Allah swt:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾ [الفاتحة]

- c. Warsy membaca radengan *tafkhim* apabila ra yang berbaris fatah didahului huruf yang berbaris kasrah dan sesudah ra terdapat alif dan

¹⁸⁵ Mahmud Khalil al-Hushari, *Ahkam Qiraat Al-Qur'an al-Karim*, t.tp: Dar al-Basysyar al-Islamiyah, 2000, hal. 155-163.

¹⁸⁶ Perlu diketahui bahwa maksud ra *tarqiq* di sini adalah berbunyi A, yaitu ra dibaca antara bunyi huruf O dan E.

sesudah alif itu terdapat huruf ra yang berbaris fatah atau damah.
Contoh:

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا... ﴿١٧﴾ [التوبة]

- d. Warsy membaca radengan dua wajah *tafkhim* atau *tarqiq*, tetapi bacaan *tafkhim* lebih baik, apabila ra yang berbaris fatah didahului huruf yang berbaris kasrah dan sesudah ra terdapat alif dan sesudah alif itu terdapat huruf qaf yang berbaris damah. Contoh:

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾ [الكهف]

- e. Warsy membaca radengan dua wajah *tafkhim* atau *tarqiq*, tetapi bacaan *tafkhim* lebih baik, apabila ra yang berbaris fatah didahului huruf yang berbaris kasrah dan sesudah ra terdapat alif dan sesudah alif itu terdapat huruf ain yang berbaris atas. Contoh:

يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴿١١﴾ [ق]

- f. Warsy membaca ra dengan dua wajah *tafkhim* atau *tarqiq*, tetapi bacaan *tafkhim* lebih baik, apabila ra yang berbaris fatah didahului huruf yang berbaris kasrah dan sesudah ra terdapat huruf alif dan sesudah alif itu terdapat huruf hamzah yang berbaris fatah. Contoh:

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَأَىٰ ۚ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٣٣﴾ [الكهف]

- g. Warsy membaca ra dengan dua wajah *tafkhim* atau *tarqiq*, tetapi bacaan *tafkhim* lebih baik, apabila ra yang berbaris fatah didahului huruf yang berbaris kasrah dan sesudah ra terdapat huruf alif *itsnain*. Contoh:

يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾ [الرحمن]

Hukum berwakaf pada huruf radengan harakat *raum* adalah sebagai berikut: Jika huruf ra dibaca dengan *tafkhim* ketika bertemu dengan huruf *washal*, maka ketika berwakaf, huruf ra juga dibaca dengan *tafkhim*. Demikian pula, jika huruf radibaca dengan *tarqiq* ketika bertemu dengan huruf *washal*, maka ketika berwakaf, huruf *ra* juga dibaca dengan *tarqiq*.

Hal ini karena pada bacaan *raum*, huruf sebelum huruf *ra* tidak perlu dilihat atau diperhatikan (tidak mempengaruhi cara membaca *ra*). Namun, saat berwakaf, huruf *ra* dihentikan (dimatikan), dan harakatnya tetap mengikuti cara membaca saat *washal*.¹⁸⁷

6. Hukum Lam

Lam terbagi dua, lam yang *tarqiq* dan lam yang *tafkhim*.

¹⁸⁷Ali bin Utsman al-Qa>sim, *Sira>j al-Qari' al-Mubtadi> wa Tidzka>r al-Muqri' al-Muntahi>*. Cairo: Syarikat Maktabat wa Mathba'at Mushthafa al-Baby al-Halaby, 1954. hal. 122.

- a. Warsy membaca lam yang berbaris atas dengan *tafkhim* jika ia didahului huruf ط،ظ،ص yang berbaris atas atau *sukun*, dan terdapat lam bertasydid atau tidak dan sama ada di tengah kata atau di akhir kata. Contoh:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَعَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٦﴾ [البقرة]

Para imam *al-qirā'āt al-sab'* membaca lam yang berbaris depan, bawah atau mati dengan *tarqiq*. Contoh:

... قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿٧٧﴾ [المائدة]

- b. Para imam *al-qirā'āt al-sab'* membaca lam yang berbaris atas dengan *tarqiq*, jika huruf ط،ظ،ص yang mendahuluinya berbaris kasrah atau damah. Contoh:

هُمُ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرْضِ مَثْبُوتُونَ ﴿٥١﴾ [يس]

- c. Terdapat perbedaan dalam cara bacaan para perawi terkait huruf lam yang berbaris atas dalam Al-Qur'an. Sebagian perawi menyatakan bahwa Warsy membaca huruf lam tersebut dengan *tafkhim* ketika diikuti oleh huruf shad atau diantara i oleh huruf alif sebelumnya. Namun, perawi lainnya meriwayatkan bahwa Warsy membacanya dengan *tarqiq* tanpa memperhatikan huruf shad atau huruf alif sebelumnya. Contoh:

... فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَذَلِقُونَ ﴿١٦﴾ [الحديد]

- d. Sebagian perawi meriwayatkan bahwa jika berwakaf pada lam yang berbaris atas yang didahului salah satu huruf ط،ظ،ص Warsy membacanya dengan *tafkhim*, sementara perawi yang lain meriwayatkan bahwa beliau membacanya dengan *tarqiq*. Contoh:

... قِهِء وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾

[البقرة]

- e. Sebagian perawi meriwayatkan bahwa jika sesudah lam yang berbaris atas yang didahului huruf sad terdapat huruf alif yang berasal dari ya, Warsy membacanya dengan *tafkhim*, sementara perawi yang lain meriwayatkan bahwa beliau membacanya dengan *tarqiq*. Tetapi jika lam berada di akhir ayat, bacaan *tarqiq* lebih aula. Contoh:

لَا يَصْلَدْنَهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ [الليل]

- f. Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa lam yang berbaris atas yang didahului huruf sad dan sesudahnya terdapat huruf alif yang berasal dari ya, Warsy membacanya dengan dua wajah, *tafkhim* atau *tarqiq*. Dari sisi

lain Warsy membaca kata yang diakhiri dengan alif yang berasal dari ya dengan dua wajah yaitu fatah atau *imalah*, maka jika ia dibaca fatah, lamnya dibaca *tafkhim*, dan jika ia dibaca *imalah*, lamnya dibaca *tarqiq*. Contoh:

فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ﴿٣١﴾ [القيامة]

g. Hukum lam pada lafaz *al-jalalah*. Para *qurrā'* sepakat membaca lam *al-jalalah* sebagai berikut:

1) Jika lam *al-jalalah* didahului huruf yang kasrah, ia dibaca *tarqiq*. Contoh:

بِسْمِ اللَّهِ، بِاللَّهِ، وَمَا يَفْتَحُ اللَّهُ

2) Jika lam didahului huruf yang berbaris atas atau depan, ia dibaca *tafkhim*. Contoh:

سَيُؤْتِينَا اللَّهُ، فَقَالَ اللَّهُ، رَسُولَ اللَّهِ

3) Jika bacaan dimulai dari lafaz *al-jalalah*, ia dibaca *tafkhim*.¹⁸⁸

7. *Idgham Shaghīr*

Idgham menurut bahasa memasukkan¹⁸⁹, dan *idgham* adalah teknik dalam ilmu tajwid yang menggabungkan huruf dengan huruf lain sehingga membentuk satu huruf dengan tasydid. Dalam ilmu tajwid, *idgham* terbagi menjadi dua bagian, yaitu *idgham shaghīr* dan *idgham kabīr*. *Idgham shaghīr* adalah ketika huruf mati digabungkan dengan huruf hidup sehingga menghasilkan satu huruf dengan tasydid. Sedangkan, *idgham kabīr* terjadi ketika dua huruf hidup digabungkan sehingga keduanya memiliki tasydid. Tujuan dari kedua teknik ini adalah untuk memastikan bacaan Al-Qur'an menjadi lancar dan mudah diucapkan. Dalam pembahasan ini akan diuraikan mazhab para *Qurrā'* tentang *idgham shaghīr*.

Huruf-huruf yang *idgham* ialah: د، ذ، ت، ث، ب، ل، ر، ف. Jika salah satu huruf di atas bertemu dengan huruf yang makhrajnya mirip maka sebagian *qurrā'* membacanya *idgham*. Berikut ini penjelasannya:

... وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي... ﴿٣١﴾

[المائدة]

Nāfi', Ibnu Katsīr dan 'Āshim membaca dzal pada ayat tersebut dengan izhar. Sementara al-Kisā'ī dan Khallād membacanya dengan *idgham*

¹⁸⁸ Muhammad bin Syuraih, *al-Kāfi fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiah, t.th., hal. 71.

¹⁸⁹ Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasīth*, Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Dualiyah, 2004, hal. 288.

jika dzal bertemu dengan huruf jim, beliau membacanya izhar.

Khalaf membacanya *idgham* ketika bertemu dengan ta dan da dengan membacanya izhar ketika bertemu dengan ص، ز، س، ج. Abū 'Āmr dan Hisyām sendiri membacanya *idgham* bertemu dengan huruf di atas.

8. Mad *Munfashil*

Mad *munfashil* ialah apabila ada huruf mad di akhir kata bertemu dengan hamzah yang terletak pada awal kata berikutnya seperti: يَا أَيُّهَا - فُو أَنفُسِكُمْ, maka bacaan pada mad *munfashil* dapat dikelompokkan menjadi empat kelompok:

- Qālūn, al-Dūrī, dan Abū 'Amr membaca dengan dua cara : *qashr*, *tawassuth*.
- Ibnu Katsīr dan al-Sūsī membaca dengan cara *qashr*.
- Ibnu 'Āmir, 'Āshim, dan al-Kisā'ī membaca dengan cara *tawassuth*.
- Warsy dan Hamzah membaca dengan cara *isyba*.¹⁹⁰

9. Mad *Muttashil*

Mad *muttashil* ialah apabila ada huruf mad berhadapan dengan hamzah dalam satu kata, seperti : وَالصَّائِمِينَ، جَاءَ، يَضِيءُ : bacaan pada mad *muttashil* ini terbagi kepada dua kelompok, yaitu :

- Warsy dan hamzah membaca dan *isyba*'.
- Qālūn, Ibnu katsīr, Ibnu 'Āmir, Abū 'Amr, 'Āshim, dan al-Kisā'ī membaca dengan *tawassuth*.¹⁹¹

Perlu ditegaskan bahwa seluruh ahli qiraah telah menyepakati bahwa mad *muttashil* tidak boleh dibaca dengan cara *qashr*. Hal ini berarti para ahli qiraah sepakat bahwa mad *muttashil* harus dibaca dengan cara yang lebih panjang dari dua harakat.

10. Mad *Badal*

Mad *badal* adalah apabila ada hamzah tereletak sebelum huruf mad, seperti اٰمٰنٌ، اٰوْتُوْا، اٰمٰنٌ. Bacaan imam tujuh pada mad *badal* ini ada dua kelompok:

¹⁹⁰ Muhammad Salim Muhaisin, *al-Irsyadāt al-jalāliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab' min Tariq al-Syātibiyah*, Kairo: Maktabah al-Kuliyyāt al-Azhariyyah t.th., hal. 23-24.

¹⁹¹ Muhammad Salim Muhaisin, *al-Irsyadāt al-jalāliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab' ...*, hal. 23-24.

- a. Warsy membaca dengan tiga macam wajah (cara), yaitu: *qashr*, *tawassuth*, *isyba'*.
- b. Selain Warsy membaca dengan *qashr*.¹⁹²
Hal ini menunjukkan variasi bacaan dari Warsy adalah satu-satunya yang membaca mad *badal* dengan berbagai cara yang berbeda.

11. Mad *Lien*

Mad *Lien* adalah apabila ada hamzah terletak sesudah huruf *lien*. Adapun huruf *lien* itu ada dua, yaitu :

- a. Wau mati terletak sesudah huruf berbaris di atas seperti: السُّوء.
- b. Ya mati terletak sesudah huruf berbaris diatas seperti: الشَّيْء.

Bacaan pada mad *lien* ini terbagi menjadi dua kelompok, yaitu :

- a. Warsy membaca dengan dua macam cara , yaitu: empat harakat, *isyba'* (enam harakat)
- b. Selain Warsy membaca dengan *qashr*.¹⁹³

Dengan demikian dari semua ahli qiraah yang dibahas, hanya Warsy dari Nāfi' yang memiliki variasi bacaan khusus tentang mad *lien*. Dia membaca mad *lien* dengan *tawassuth* (empat harakat) dan *isyba'* (enam harakat). Sementara itu, para ahli qiraah yang lain membaca mad *lien* dengan cara *qashr* (dua harakat). Ini menunjukkan bahwa Warsy memiliki bacaan khusus dalam mad *lien*, yang berbeda dari cara membaca yang umum dilakukan oleh para ahli qiraah lainnya yang mengikuti cara *qashr*.

12. Naql

Naql adalah prinsip atau aturan dalam ilmu tajwid yang mengharuskan pemindahan baris hamzah *qata'* huruf sahah yang mati (huruf yang dibaca tanpa harakat atau harakat mati) yang terdapat sebelumnya. Dalam hal ini huruf sahah yang mati tersebut adakkanya berupa:

- a. Tanwin, seperti: عَذَابٌ أَلِيمٌ. dibaca *adzabunalim*
- b. Alif lam *ta'rif*, seperti: الْأَنْحَارُ dibaca *alanhair*
- c. Nun sukun, seperti: مَنْ آمَنَ dibaca *manamana*
- d. Ta *ta'nis*, seperti: قَالَتْ أُولَاهُمْ dibaca *qalatulahum*

¹⁹² Muhammad Salim Muhaisin, *al-Irsyadāt al-jalāliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab'* ..., hal. 23-24.

¹⁹³ Maksud Qashr di sini adalah tanpa memanjangkan *sama* sekali. Muhammad Salim Muhaisin, *al-Irsyadāt al-jalāliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab'* ..., hal. 23-24.

- e. Huruf *lien*, seperti: *إِبْنِي آدَمَ* dibaca *ibnayadama*
- f. Huruf-huruf selain tersebut diatas, seperti : *قَدْ أفلَحَ* dibaca *qadaflah*

Disamping itu, peneliti mempelajari qiraah ini, dapat mengemukakan bahwa setiap *naql* Warsy menjadi oleh Warsy menjadi *saktah* oleh Hamzah dan tidak sebaliknya. Maka berikut ini peneliti akan mebantangkan tentang *saktah*.

13. *Saktah*

Saktah ialah menghentikan bacaan sejenak (selama dua harakat) tanpa bernafas. Yang diperbolehkan di baca dengan *saktah* ada 4 macam, yaitu:¹⁹⁴

- a. Alif lam yang masuk pada kata, dimana awal kata berupa hamzah, seperti: *الأرض - الأَنْصَار - الأَنْهَار*.
- b. Kata-kata: *شَيْئًا - شَيْئٍ - شَيْئٌ*

Pada saat *washal*, rawi Khalaf membaca dengan *saktah*, yaitu mempertahankan hamzah *qata'* sesuai dengan tradisinya tanpa mengubahnya menjadi huruf lain. Sementara itu, rawi Khallād membaca dengan dua cara yang berbeda. Pertama, ia juga membaca dengan *saktah* seperti rawi Khalaf, mempertahankan hamzah *qata'* sesuai dengan tradisinya. Kedua, rawi Khallād juga membaca dengan *tahqiq*, yaitu mengubah hamzah *qata'* menjadi huruf lain sesuai dengan aturan bacaan tajwid yang berlaku.

Selain rawi Khalaf dan Khallād, ada pembaca lain yang membaca dengan cara *tahqiq*, yaitu mengubah hamzah *qata'* menjadi huruf lain ketika *washal*.

- c. *Sākin mafsul*, yakni huruf Sahih yang mati terletak pada akhir kata dan awal kata berikutnya berupa hamzah *qata'*; *Contoh: مَنْ آمَنَ - عَذَابٌ أَلِيمٌ*.

Khalaf membaca contoh-contoh tersebut dengan dua cara, yaitu: *saktah* dan *tahqiq*. Sedangkan selain Khalaf membaca dengan *tahqiq*.

- d. Empat kata berikut, yaitu: *عَوْجًا قَيْمًا - مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا - وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ - كَلَّا بَلْ*. Hafsh membaca kalimat-kalimat tersebut dengan *saktah*.¹⁹⁵

Dengan mempedomani ketentuan-ketentuan yang telah dijelaskan sebelumnya, para ahli qiraah yang membaca dengan *saktah*, yaitu mempertahankan hamzah *qata'* ketika *washal* sesuai dengan tradisi mereka,

¹⁹⁴ Muhammad Salim Muhaisin, *al-Irsyadāt al-jalāliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab' ...*, hal. 27.

¹⁹⁵ Muhammad Salim Muhaisin, *al-Irsyadāt al-jalāliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab' ...*, hal. 27.

adalah Khalaf, Khallād, dan Hafsh.

Sementara itu, para ahli qiraah yang lain, yaitu Ibnu Katsīr, Nafi, Abū'Amr, Ibnu 'Amir, dan al-Kisā'ī, tidak menggunakan *saktah* dan membaca dengan cara lain ketika menghadapi hamzah *qata'* pada *washal*.

14. Fatah dan *Imālah*

Fatah ialah terbukanya mulut pembaca ketika mengucapkan huruf alif. Sedangkan *imalah* menurut arti bahasa ialah miring. Menurut arti istilah ada dua jenis, yaitu :

a. *Imālah Kubrā*,

Yaitu suatu, ucapan antara baris fatah dengan baris kasrah dan antara alif dan ya, jelasnya seperti ucapan e pada kata *sate*. *Imālah* ini juga bisa disebut dengan *imalah mahdah* atau *idhja'*. Yang membaca dengan *imālah kubrā* ialah imam hamzah dan al-Kisā'ī serta Abū'Amr. Mereka selalu membaca *imālah kubrā* pada setiap alif yang berada di akhir kalimat dimana alif tersebut asalnya ya; seperti; هدى - إِشْتَرَى - فَعَصَ.

Demikian juga mereka membaca dengan *imālah kubrā* pada setiap alif *ta'nis* yang mengikuti *wazan*:

النجوى - الموتى, فعلى

إحدى - الكرى, فعلى

الأنتى - الدنيا, فعلى

b. *Imālah Shugrā* atau *Taqfīl*

Adalah salah satu aturan dalam ilmu tajwid yang mengacu pada pengucapan huruf alif di antara fatah dan imalah *kubrā*. Taqlil ini tidak bisa diucapkan dengan tepat kecuali dengan belajar dari guru yang ahli dalam qiraah Al-Qur'an. Rawi Warsy merupakan salah satu ahli qiraah yang paling banyak menggunakan *imālah shugrā* atau *taqfīl*. Ia selalu membaca dengan *taqfīl* pada setiap huruf alif yang terletak di akhir kalimah yang jatuh setelah huruf ra. Contoh: إِشْتَرَى - قَدْ نَرَى. Demikian juga pada setiap alif berbaris kasrah, dimana raini terletak di akhir kata. Contoh: الكُفَّار - الدَّار - الحَمَار.¹⁹⁶

Dengan ketentuan di atas, jelaslah bentuk bacaan dengan *imālah shugrā* ini, ada lima imam qirā'āt yang memakai *imālah shugrā*, yaitu: Hamzah, al-Kisā'ī, Abū 'Amr dan Warsy serta Hafsh. Selain imam-imam tersebut tidaklah memakai *imalah shugrā*.

15. *Farsyul* Huruf

¹⁹⁶ Abd al-Fattah Abd al-Gānī al-Qādī, *al-Wāfi fi Syarh al-Syāhibiyyah fi al-al-qirā'āt al-Sab'*, Kairo, t.t., t.th., hal. 140.

Yang dimaksud dengan kaidah khusus dalam qiraah ialah :

الأحكام الخاصة في قراءة الآيات المحصورة التي تبنى على قاعدة لا تنطوي على الجمعي ولا يطرد القياس عليها¹⁹⁷

Hukum-hukum khusus dalam membaca ayat-ayat tertentu yang berdasarkan atas ketetapan yang tidak berlaku secara generalisasi dan tidak bisa dianalogikan (terhadap ayat lainnya).

Kaidah khusus atau juga disebut dengan (فرش الحروف) secara ringkas dimaksudkan yaitu dalam ilmu qiraah mengacu pada suatu aturan yang berlaku hanya pada kalimah-kalimah tertentu dalam setiap ayat Al-Qur'an yang memiliki variasi bacaan yang diperselisihkan di antara para imam qiraah. *Farsy* mengacu pada lafaz atau kalimat-kalimat yang tersebar dalam Al-Qur'an yang bacaannya menjadi perbedaan di antara para imam qiraah.

Sementara itu, huruf adalah istilah yang merujuk pada lafaz atau kalimat yang dapat dibaca dengan lebih dari satu versi qiraah (bacaan). Jadi, *farsh* huruf adalah kaidah khusus yang mencakup aturan atau penjelasan mengenai perbedaan bacaan para imam *al-qirā'āt al-sab'* dalam membaca lafaz atau kalimat tertentu dalam Al-Qur'an. Kaidah ini tidak terkait dengan metode atau kaidah *al-qirā'āt al-sab'* yang telah ditetapkan, tetapi lebih kepada perbedaan bacaan spesifik yang terdapat dalam kalimah-kalimah tertentu yang memiliki variasi di antara para imam qiraah.

Perbedaan qiraah yang terkait dengan substansi lafaz atau kalimat, Adakalanya dapat mempengaruhi makna lafaz seperti kata يطهرن surat al-Baqarah ayat 222 dapat dibaca *takhfif* يَطْهَرْنَ yang berarti wanita-wanita yang suci dari haidnya dan tasydid يَطَّهَرْنَ yang berarti mereka yang telah suci dari haid dan sudah mandi junub. Adakalanya pula tidak berpengaruh terhadap makna kalimat seperti kata ان تمسوهن dalam surat al-Ahzab ayat 49 dapat dibaca *an tamasuhun* أَن تَمَّاسُوهُنَّ dan *an tamasuhun* أَن تَمَّاسُوهُنَّ. Kedua bacaan ini mengandung arti sama, yaitu sebelum kamu mencampurinya, yakni menggauli isteri.

Sedangkan perbedaan qiraah yang terkait dengan teknis pengucapan lafaz atau kalimat yang menyangkut dialek kebahasaan tidak membawa pengaruh terhadap makna lafaznya seperti kata خطوات surat al-Baqarah ayat 168 dapat dibaca damah pada huruf tha حَطُّوَات dan حُطُّوَات di sukun huruf

¹⁹⁷ Abd al-Fattah Abd al-Gānī al-Qādī, *al-Wāfi fī Syarh al-Syāthibiyyah ...*, hal. 161-162.

tha yang artinya sama yaitu jejak.

Beberapa contoh lain tentang farsyul huruf dapat dilihat pada hal berikut, anataralain:

a. Pada surat al-Ikhlās/112: 4 berbunyi;

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿١﴾ [الإخلاص]

- 1) Hafsh membaca dengan damah fa dan memakai wau sesudahnya, baik Ketika *washl* maupun wakaf, sehingga bacaannya berbunyi: كُفُوًا.
- 2) Nāfi' Ibnu katsir, Abū'Amr, Syu'bah dan al-Kisā'i membaca dengan damah fa dan memakai hamzah sesudahnya, baik Ketika *washl* maupun Ketika wakaf, hingga bacaanya menjadi: كُفُوًا.
- 3) Hamzah membaca dengan mematikan fa dan memakai hamzah sesudahnya Ketika *washl*, sehingga bacaannya menjadi: كُفُوًا.¹⁹⁸

b. Pada kalimah يَكْذِبُونَ yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2 ayat 10:

فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾

'Ashim, Hamzah, dan al-Kisā'i membaca ya berbaris di atas dan mematikan kaf serta tidak tasydid pada dzal, sehingga bacaanya menjadi: يَكْذِبُونَ, Sedangkan imam Nāfi', Ibnu'Amir dan Abū 'Amr membaca dengan ya berbaris damah dan kaf berbaris di atas serta tasydid pada dzal. Maka bacannya menjadi: يُكْذِبُونَ.¹⁹⁹

c. Pada kalimah yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2 ayat 83:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾

Hamzah dan al-Kisā'i membaca ha dan sin yang berbaris di atas, hingga bacaanya menjadi حَسَنًا, sedangkan imam selain mereka membaca dengan ha berbaris damah dan mematikan sin, yaitu: حُسْنَا, adapun kalimah *hasana* yang terdapat pada selain surat al-Baqarah ayat 83 tersebut, seperti

¹⁹⁸ Ibnu Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972, hal. 701-702.

¹⁹⁹ Abd al-Safim Mukaram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah ma'a Muqaddimah fī al-Qirā'āt wa 'Asyr al-Qurrā*, Kairo: Majmu'ah Buhūts al-Islamī, 1988. hal. 26.

dalam surat al-Imran ayat 37, yang berbunyi: وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا Maka seluruh imam tujuh sepakat membacanya dengan *ha* dan *sin* berbaris diatas.²⁰⁰

d. Pada *kalimah* yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 9 berbunyi;

يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ ءَامِنُونَ وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾

Nāfi; Ibnu Katsīr, dan Abū ‘Amr membaca dengan *ya* berbaris damah dan memakai alif sesudah huruf kha, hingga bacannya berbunyi; وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ, Sedangkan ‘Ashim, Ibnu ‘Amir, Hamzah dan al-Kisā‘ī membaca dengan *ya* berbaris di atas dan tanpa alif sesudah kha. Hingga bacaannya menjadi: وَمَا يُخَدِّعُونَ.

I. Kedudukan Qiraah sebagai Hujjah dalam Penafsiran

Penjelasan sebelumnya telah mengungkapkan bahwa dimensi qiraah memiliki peran penting dalam penafsiran Al-Qur’an, terutama pada periode tabiin. Hal ini diungkapkan oleh ulama Mujāhid, yang menyatakan bahwa qiraah memegang posisi penting dalam penafsiran Al-Qur’an pada masa itu. Beberapa alasan mengapa qiraah menjadi sumber penafsiran pada masa itu antara lain:

1. Pada periode tabiin, para ulama tafsir sangat mementingkan penafsiran Al-Qur’an. Metode *al-jam’u* antara beberapa qiraah mutawatir merupakan bagian dari tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, di mana ayat-ayat yang memiliki variasi bacaan dapat dijelaskan atau diperinci dengan ayat-ayat lain yang memiliki bacaan yang berbeda.
2. Periwatyan adalah salah satu sumber utama dalam masalah ini. Para ulama pada masa itu cenderung menghindari penafsiran berdasarkan opini pribadi atau *ra’y* semaksimal mungkin. Sumber qiraah pasti berasal dari jalur periwatyan, yang dapat dipastikan oleh para ahli hadis sebagai bagian dari tradisi penceritaan hadis. Penafsiran para sahabat dan generasi tabiin juga dianggap sangat berharga karena mereka memiliki pemahaman langsung dari Nabi Muhammad saw. mengenai ayat-ayat Al-Qur’an.

Karena itu, penafsiran dengan metode kajian qiraah sangat dihargai dan diperhitungkan dalam tafsir Al-Qur’an pada masa itu. Penelitian ini akan memaparkan betapa besarnya pengaruh qiraah mutawatir terhadap penafsiran ayat hukum yang ditafsirkan oleh para mufassir terhadap ayat Al-Qur’an.

²⁰⁰ Abd al-Salīm Mukaram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qirā’āt ...*, hal. 80.

BAB III

SEJARAH DAN METODOLOGI TAFSIR AYAT AHKAM

A. Terminologi Tafsir Ahkam

Seperti yang dituturkan Manna' Khalil al-Qatthan, tafsir secara kebahasaan, terambil dari wajan *tafʿīl* yang berarti menjelaskan, menyingkapkan, menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Lebih lanjut dalam tuturannya, al-Qatthan menukil dari *lisan al-‘arab* bahwa kata *al-faṣr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup, sedang kata *al-tafsīr* berarti menyingkapkan suatu lafaz yang dimaksud dari lafaz *musykil* (pelik), seperti yang dinyatakan dalam Al-Qur’an:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (al-Furqon/25: 33)

Ayat tersebut mengandung sebuah pengertian penjelasan dan perincian. Kata tersebut, tentunya sering banyak digunakan dalam literatur ilmu-ilmu Al-Qur’an. Dapat dilihat juga penggunaan tafsir seperti yang dikatakan Ibnu Abbas dalam suatu ayat واحسن تفسيرا yang diartikan *lebih baik perinciannya*.²⁰¹

²⁰¹ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī ‘Ulūm al-Qur’an*. Riyad: Masyurat al-‘Asr al-Hadits, 1990, hal. 324.

Akan tetapi, pengertian tafsir (dari kata *fassara*), justru terbalik dari kata *saffara* yang mengandung arti menyingkapkan, ini seperti yang tertuang dalam sebuah contoh سفر المرأة سفورا (perempuan itu telah menanggalkan kerudung dari mukanya), karena apabila seorang wanita membuka kerudung dari wajahnya disebut سافرة, contoh lain pada أسفر الصبح (telah terang waktu subuh).²⁰²

Menurut al-Rāghib, kata *al-fāsr* dan *al-safir* memiliki kedekatan makna, pun begitu pada kedekatan lafaznya. Tetapi makna pertama untuk menunjukkan arti menampakkan, sementara yang kedua adalah untuk menampakkan menjadi sesuatu yang terlihat.²⁰³ Lain halnya dengan pandangan Nashr hamid Zayd, dia mencoba membedakan dua kata tersebut, jika kata *al-fāsr* yang dikemukakan dalam kamus *Lisān al-‘Arab* adalah pengamatan dokter terhadap air, dan kata *at-tafsīrah* adalah urine yang dipergunakan untuk menunjukkan adanya penyakit, dan para dokter menelitinya berdasarkan warna urine untuk menunjukkan adanya penyakit bagi seseorang.²⁰⁴

Hal senada yang diungkapkan al-Suyuthī. Menurutnya kata yang terambil dari *al-tafsīrah* adalah sebuah nama penyakit yang diberikan dokter kepada orang yang sakit.²⁰⁵ Dengan demikian, dapat dihadapkan pada dua hal, materi yang diamati dokter untuk menyingkapkan penyakit, yaitu *tafsīrah*, dan tindakan pengamatan itu sendiri dari pihak dokter, yaitu tindakan yang memungkinkannya meneliti materi dan menyingkapkan penyakit. Materi yang dicermati dokter berfungsi sebagai media yang digunakan seorang dokter untuk menemukan penyakit pasien.

Ini berarti, tafsir yaitu menemukan penyakit, menurut adanya materi (objek) dan pengamatan (subjek). Siapa pun tidak mungkin dapat melakukan proses seperti itu, bahkan seorang mufassir sekalipun. Seorang mufassir harus bertindak layaknya seorang dokter. Artinya, ia harus memiliki pengetahuan mendalam tentang materi yang ditafsirkannya agar dapat melakukan proses penafsiran dengan baik. Seperti halnya seorang dokter yang tidak dapat mendiagnosis penyakit tanpa pengetahuan medis sebelumnya, begitu juga seorang mufassir tidak dapat melakukan penafsiran tanpa landasan pengetahuan sebelumnya. Pengetahuan ini menjadi pondasi

²⁰² Salim Rosyadi, *Epistemologi Ta’wil Interpretasi Simbolik Al-Qur’an Ibn ‘Arābi dan Nashr Hamid Abū Zayd*, Gresik: JSI Press, 2018, hal. 44.

²⁰³ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī ‘Ulūm al-Qur’an ...*, hal. 324.

²⁰⁴ Nashr Hamid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nās Dirāsāt fī ‘Ulūm Al-Qur’an*, Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah, 1990, hal. 252-253.

²⁰⁵ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’an*, Sufalo: Dar al-‘Ulum, 2008, jil. III, hal. 190.

yang memungkinkannya untuk melakukan penafsiran dengan benar dan memberikan makna yang tepat pada materi yang ditafsirkannya. Tanpa pengetahuan sebelumnya, materi tersebut akan kehilangan makna dan menjadi tidak berarti.²⁰⁶

Adapun mengenai makna *safara*, dapat dihadapkan pada banyak makna yang intinya perpindahan dan perjalanan. Dari makna ini muncul makna penyingkapan dan kemunculan Musafir dinamakan demikian karena ia membuka penutup wajahnya, membuka tempat-tempat penginapan, tempat istirahat, dan karena ia muncul di tanah yang luas. Disebut *safar* karena membuka wajah-wajah musafir dan akhlak-akhlak mereka sehingga tampaklah apa yang sebelumnya tertutup. Seiring berlalunya malam, fajar bersinar. Maka ungkapan *سفر الصبح واسفر* (fajar menyinari), *اسفر القوم* (memasuki waktu pagi). *Asfara* artinya menerangi sebelum matahari terbit, seperti *سفر وجهه حسنا وأسفر* (wajahnya bersinar). Pun begitu terdapat dalam Al-Qur'an sebuah ungkapan *وجوه يومئذ مسفرة*, al-Farra mengatakan, maksudnya wajahnya bersinar. Ia mengatakan, apabila wanita membuka cadarnya maka wanita itu disebut *سافر*.²⁰⁷

Selain dari makna etimologi sebagaimana yang dikemukakan di atas, menurut al-Qatthān yang menukil dari Ibnu Hayyan, tafsir adalah:

علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، واحكمها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمتات لذلك.²⁰⁸

Ilmu yang membahas tentang tata cara pengucapan melalui lafaz-lafaz Al-Qur'an, hukum-hukumnya daik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal lain yang dapat menyempurnakannya.

Penjabaran sepintas pengertian tafsir ini mendorong untuk membandingkan dengan kata *ta'wil* itu sendiri. Sementara definisi mengenai *ta'wil*, penulis telah menjelaskan pada bab ini di bagian awal. Ada pun dalam hal perbedaan dari keduanya, tampaknya al-Raghib memandang bahwa kata tafsir lebih umum didengar dan digunakan dari pada *ta'wil*, baik dalam penggunaan, dalam lafaznya, maupun pemakaian istilahnya. Sekalipun penggunaan kata tafsir yang terdapat dalam Al-Qur'an hanya tertuang satu

²⁰⁶ Nashr Hamid Abū Zayd, *Mathūm al-Nās Dirāsāt fi 'Ulūm Al-Qur'an ...*, hal. 253.

²⁰⁷ Nashr Hamid Abū Zayd, *Mathūm al-Nās Dirāsāt fi 'Ulūm Al-Qur'an ...*, hal.253.

²⁰⁸ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an ...*, hal.324.

kali yaitu *واحسن تفسيرا* yang terdapat pada surat Al-Fur'qan/ 25: 33.²⁰⁹ Sementara penggunaan *ta'wil* itu sendiri lebih banyak pada aspek wilayah makna dan bahasan *Ilahiyah* (ketuhanan), sementara tafsir merupakan bahasan selainnya.²¹⁰

Sementara itu, kata kerja yang terbentuk dari kata *احكام* adalah *hakama* dan *hakima* dengan berbagai makna, di antaranya: *hakama*; Memutuskan, mengadili, menetapkan, menghukum, atau memerintahkan. *Hakima*; Bijaksana, cerdas, atau memiliki pengetahuan yang mendalam.

Asal usul kata hukum dapat ditelusuri dari akar kata Arab *حَكَمَ* (*hakama*), yang memiliki arti dasar mengendalikan atau memutuskan. Dalam konteks yang lebih luas, konsep hukum mengacu pada suatu sistem atau aturan yang mengendalikan perilaku dan interaksi antara individu dalam masyarakat. Hukum berfungsi untuk menjaga ketertiban, memberikan keadilan, dan melindungi hak dan kewajiban setiap orang.²¹¹

Sedangkan pengertian *احكام* yang lebih umum secara bahasa adalah bila anda memutuskan sesuatu dengan begitu atau begini, baik keputusan tersebut mengikat orang lain selain anda atau tidak mengikat.²¹²

Jika kita menggabungkan pengertian terminologis antara tafsir dan ahkam, maka tafsir ahkam adalah penjelasan tentang firman-firman Allah swt. yang berkaitan dengan aspek perintah, larangan, atau keputusan-keputusan yang dapat mengikat atau tidak mengikat sesuai dengan kemampuan manusia.

Dalam konteks ini, tafsir mengacu pada penafsiran atau penjelasan makna ayat-ayat Al-Qur'an, sementara ahkam merujuk pada perintah, larangan, atau keputusan-keputusan yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Tafsir ahkam memberikan pemahaman yang mendalam tentang hukum-hukum atau peraturan yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dan bagaimana hal tersebut dapat memengaruhi atau mengikat tindakan manusia dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan kapasitas dan kemampuan mereka untuk melaksanakannya.

Adapun definisi yang dikemukakan oleh Nūrudin 'Iṭr, bahwa tafsir ahkam ialah:

التفسير الذي يُعنى فيه بدراسة آيات الاحكام وبيان كيفية استنباط الأحكام منها

²⁰⁹ Abū al-Qāsim al-Ashfahānī, *Mu'jam Mufradāt al-fāzh Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2009, hal. 287.

²¹⁰ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fi 'Ulūm Al-Qur'an ...*, hal. 190.

²¹¹ Abū al-Qāsim al-Ashfahānī, *Mu'jam Mufradāt al-fāzh Al-Qur'an ...*, hal. 126.

²¹² Abū al-Qāsim al-Ashfahānī, *Mu'jam Mufradāt al-fāzh Al-Qur'an ...*, hal. 126

*Metode penafsiran Al-Qur'an yang berfokus pada pengkajian ayat-ayat hukum serta cara dalam melakukan penggalan hukum (istinbath) dari ayat-ayat tersebut.*²¹³

Dalam definisi ini, setidaknya ada tiga istilah penting dalam proses tafsir ahkam, yaitu: ayat-ayat ahkam, ahkam, dan *istinbāth al-ahkam*.²¹⁴

Para mufassir biasanya tidak memberikan komentar definisi tentang makna ayat hukum. Alasannya adalah karena pemahaman yang tepat dapat dicapai melalui referensi kepada 'urf Al-Qur'an dan *tabādur* (penerapan prinsip hukum secara langsung) yang memudahkan pemahaman tanpa perlu merujuk ke sumber-sumber lainnya.²¹⁵

Namun begitu, Berdasarkan penjelasan dari Muhammad Fakhr al-Mubarak al-Mubadi, ia memberikan definisi tentang ayat-ayat hukum dalam bukunya yang berjudul *Ayat al-Ahkām Tatbīqī: Fiqh Al-Qur'an*. Menurutnya, ayat-ayat ahkam adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang berisi hukum *taklifi* (hukum yang berkaitan secara langsung dengan perbuatan manusia, seperti wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah) atau hukum *wad'i* (hukum yang tidak berkaitan secara langsung dengan perbuatan manusia, seperti mengindikasikan kesahihan atau ketidaksahihan suatu perbuatan).²¹⁶

Dengan demikian Tafsir yang bercorak seperti itu cenderung fokus pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum fikih, termasuk berbagai aspek kehidupan manusia seperti ibadah, muamalah (transaksi ekonomi), *munākahat* (perkawinan), *jinayat* (pidana), *siyasah* (pemerintahan), dan lain-lain. Ayat-ayat yang secara langsung berkaitan dengan peraturan hukum dalam Islam menjadi perhatian utama dan dianalisis dengan rinci dalam tafsir semacam ini.

Peristilahan atau pengkategorian tafsir ahkam melibatkan identifikasi *khitāb* (subjek hukum) yang masuk dalam kategori *al-muta'alliq bi af'āl almukallafīn* (yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf atau individu yang memiliki kewajiban hukum). Identifikasi ini dilakukan dengan mencari ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum atau tafsir fikih. Tafsir ahkam menitikberatkan pada penafsiran ayat-ayat tersebut.

Meskipun ada upaya untuk mengidentifikasi ayat-ayat hukum tertentu dalam tafsir ahkam, fokus utama dari tafsir tersebut adalah pada proses penafsiran ayat-ayat tersebut. Oleh karena itu, tafsir ayat ahkam lebih sering

²¹³ Nūriddin al-'Ithar, *'Ulūm al-Qur'ān*, Damaskus: Mathba'ah al-Shabah, 1993, hal. 103.

²¹⁴ Isnan Anshory, *Mengenal Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018, hal. 6.

²¹⁵ Lilik Ummi Kultsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, Ciputat: UIN Press, 2015, hal. 11.

²¹⁶ Muḥammad Fakir Mubadi, *Ayat-ayat Hukum dalam Pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah*, Jakarta: Nur Huda, 2014, hal. 12.

dikelompokkan sebagai tafsir tematis, yang berfokus pada tema-tema hukum atau fikih, daripada dikelompokkan ke dalam disiplin ilmu hukum seperti usul fikih atau fikih itu sendiri.

Identifikasi *al-muta'alliq bi af'ali al-mukallaḥin* belum ada hingga sekarang. Hal ini terlihat jelas dalam karya-karya tokoh-tokoh tafsir ayat *Ahkām* seperti Ali al-Sāyis,²¹⁷ al-Sabūnī²¹⁸, al-Syāfi'ī,²¹⁹ 'Abdul Ḥafīm Binjai. Bahkan beberapa tafsir yang dianggap sebagai tafsir hukum seperti *al-Jami' li Ahkām al-Qurān*²²⁰ karya al-Qurṭhubī dan kitab tafsir karya al-Nasafī menafsirkan seluruh Al-Qur'an. Selain itu, karena tugas tafsir ayat ahkam pada dasarnya bukan identifikasi, dapat dimaklumi bahwa tidak ada penjelasan utuh terhadap dasar atau metode seleksi ayat. Dalam banyak buku tafsir ahkam, biasanya tidak disebutkan secara eksplisit kriteria atau dasar seleksi yang digunakan untuk memilih ayat-ayat ahkam dari ayat-ayat lainnya yang bukan ahkam. Proses identifikasi ayat ahkam dapat menjadi subjektif dan tergantung pada pendekatan dan penilaian masing-masing mufassir.

Selain itu, karena tafsir ayat ahkam tidak hanya tentang identifikasi atau seleksi ayat-ayat ahkam. Ada perbedaan dalam pendekatan tafsir antara para mufassir, yang menyebabkan inkonsistensi dalam pemilihan ayat-ayat ahkam. Tujuan utama tafsir ayat ahkam adalah penafsiran tematis yang fokus pada hukum dan fikih dalam Al-Qur'an, yang mengakibatkan perbedaan yang mencolok dalam jumlah ayat yang dianggap sebagai ayat hukum.

Maka, ulama tafsir yang lain dalam upaya penggalian ayat-ayat hukum, mereka mengidentifikasi jumlah ayat ahkam yang ditemukan berdasarkan tema-tema tertentu pada bahasan hukum, seperti: 1) Ibn Qoyyim dan Thanḥawī jauhari yang mengklasifikasikan sebanyak 150 ayat; 2) Abdul Wahhāb al-Khallāf mengklasifikasikan sebanyak 228 ayat dengan rincian 140 ayat tentang hukum Ibadah, 70 ayat tentang hukum keluarga, 70 ayat tentang perdagangan, 30 ayat tentang hukum pidana, 25 ayat tentang hubungan islam dan non muslim, 13 ayat tentang hukum acara, 10 ayat hubungan kaya dan miskin dan 20 ayat tentang hukum kenegaraan;²²¹ dan 3)

²¹⁷ Ali al-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, jilid 1, Libanon: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th., hal. 139.

²¹⁸ Muhammad 'Afi al-Shabūnī, *Rawā'i'ul Bayān Tafsir Ayāt al-Ahkām min Al-Qur'an*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980, hal. 33.

²¹⁹ Muhammad bin Idris al-Syāfi'ī, *Ahkām Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah al-Khasyiji, t.th. hal. 46.

²²⁰ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurṭhubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1967, hal. 264.

²²¹ Abdul Wahhab al-Khallāf, *'Ilmu Ushūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1956, hal. 34-35.

Menurut Muqātil Ibn Sulaiman, al-Ghazāli, al-Rāzi, al-Mawardi, Ibnu Juza'i al-Kalbi, dan Ibn Qudāmah, berjumlah 500 ayat.²²²

Adapun sebab perbedaan pengkategorian jumlah ayat ahkam ini, sebagaimana dijelaskan oleh Mannā' al-Qatthan dalam kitabnya *al-Tashrī' wa al-Fiqh fī al-Islām*, bahwasanya para ulama tidak bersepakat dalam pembatasan ayat-ayat ahkam oleh karena perbedaan mereka dalam pemahaman dan pendalilan ayat-ayat ahkam.²²³

Tetapi, para ulama seperti Najm al-Din al-Tūfi, Ibnu Daqīq al-Īd, ash-Shan'ani, dan ash-Shawkani berpendapat bahwa ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an tidak terbatas pada jumlah tertentu. Mereka meyakini bahwa seluruh ayat Al-Qur'an atau sebagian besar dari ayat-ayatnya mengandung hukum yang menjadi sumber utama dalam studi fikih Islam. Meskipun hukum-hukum ini kadang-kadang terselip secara implisit dan mungkin tidak terlalu jelas bagi banyak orang, namun menurut mereka, ayat-ayat tersebut tetap memiliki implikasi hukum yang signifikan dan relevan untuk dijadikan sumber dalam kajian fikih.²²⁴ Al-Qarāfi juga mengatakan bahwa dalam suatu ayat tidak ada satu pun kecuali di dalamnya terkandung suatu hukum.²²⁵

B. Sejarah Perkembangan Tafsir Ahkam

Umumnya, umat Islam ingin menggunakan Al-Qur'an sebagai panduan dalam menjalani kehidupan dan memajukan peradaban. Proses dialog antara teks yang terbatas dan konteks yang tidak terbatas menjadi pemicu dan pendorong bagi perkembangan tafsir Al-Qur'an. Ini menghasilkan beragam inovasi kreatif dalam penafsiran Al-Qur'an. Pluralitas dalam penafsiran ini dianggap sah selama didasarkan pada pendekatan ilmiah dan moral yang bertanggung jawab.

Dalam menghadapi tantangan zaman dan masalah yang dihadapi masyarakat, tafsir hukum lahir sebagai bagian penting dari ilmu tafsir. Ini menjadi jawaban terhadap masalah-masalah yang ada dalam mengembangkan sistem sosial dan norma yang mengatur kehidupan manusia. Tafsir hukum juga memiliki akar sejarah yang panjang, sejak Al-Qur'an pertama kali diturunkan kepada Rasul saw.

Perkembangan tafsir hukum dari masa kenabian hingga saat ini memiliki beragam konteks yang berbeda, tetapi memiliki motif perkembangan yang dapat dihubungkan dengan perkembangan sejarah

²²² Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'an*, t.tp.: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, hal. 3.

²²³ Manna al-Qatthan, *Tarikh tasyri' : sejarah legislasi hukum islam*, Jawa Timur: Ummul Qura, 2018, hal. 68.

²²⁴ Sulaimān al-Thūfi, *Syarh Mukhtashār al-Raudhah*, Riyadh: Wizārat al-Syu'ūn al-Islāmiyyah), hal. 577-578.

²²⁵ Syihāb al-Dīn al-Qarāfi, *Syarh al-Tanqīh al-Fushūl*, Beirut: Dār al-Fikr, 2004, hal. 437.

peradaban Islam yang dipengaruhi oleh periodisasi dakwah Islam dan perkembangan sosial umat Islam. Berbagai periode sejarah tafsir hukum terkait erat dengan aliansi mazhab hukum yang berperan penting dalam pembahasan tafsir hukum dari berbagai aspek yang relevan.

1. Tafsir Ahkam pada Era Kenabian

Islam, sebagai suluh peradaban, tidak datang dalam ruang hampa. Sebaliknya, agama ini menjadi panduan hidup yang diusung oleh Nabi Muhammad saw. melalui Al-Qur'an, menjadi penghubung dan pembaharu peradaban pada saat itu. Peradaban tersebut pada masa itu sudah mulai menjauhkan manusia dari nilai-nilai agung ketuhanan dan visi tinggi kemanusiaan. Al-Qur'an sebagai wahyu ilahi hadir untuk mengarahkan kembali manusia pada landasan yang benar, memperbaharui nilai-nilai ketuhanan, moral, dan kemanusiaan yang mulia.

Periode hidup Nabi Muhammad saw. sebagai Rasul Islam penuh tantangan dalam menyebarkan dakwah dan syiar agama. Beliau dengan penuh kesabaran mengajarkan dan mengamalkan Al-Qur'an selama lebih dari 20 tahun masa kenabiannya. Meskipun dihadapkan pada berbagai tentangan, Nabi Muhammad saw. tetap gigih dan berhasil mengubah pandangan negatif terhadap Islam. Melalui tindakan dan pengajaran langsung, beliau menjadi teladan bagi umat Islam dalam mengamalkan ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.²²⁶ Oleh karena itu, otoritas penuh dalam menafsirkan al-Qur'an berada di tangan Rasulullah sebagai upaya menerangkan dan menjelaskan apa yang samar dari Al-Qur'an agar dapat dipahami dan dicerna dengan baik. Hal ini sudah dijelaskan dalam Al-Qur'an:

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ ﴿٥١﴾

Katakanlah: 'Ta'atlah kepada Allah dan ta'atlah kepada rasul; dan jika kamu berpaling maka sesungguhnya kewajiban rasul itu adalah apa yang dibebankan kepadanya, dan kewajiban kamu sekalian adalah semata-mata apa yang dibebankan kepadamu. Dan jika kamu ta'at kepadanya, niscaya kamu mendapat petunjuk. Dan tidak lain kewajiban rasul itu melainkan menyampaikan (amanat Allah) dengan terang. (al-Nur/24: 54)

Pada masa kehidupan Nabi Muhammad saw, beliau menjadi pusat penafsiran Al-Qur'an. Jika ada makna yang kurang dimengerti, para sahabat dengan segera bertanya langsung kepada Nabi. Kehadiran Nabi sebagai sumber penyampai wahyu membuat proses penafsiran menjadi lebih mudah, karena mereka dapat langsung berinteraksi dan mendapatkan penjelasan dari beliau. Ini mengurangi kemungkinan terjadinya banyak permasalahan dalam

²²⁶ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011, hal. 17.

penafsiran, karena mereka memiliki akses langsung kepada Rasulullah sebagai sumber wahyu.²²⁷ Penafsiran yang berkembang di kalangan sahabat memiliki ciri khas yaitu periwayatan langsung dari Nabi. Jika terdapat ayat-ayat yang maknanya samar atau sulit dipahami, Nabi langsung memberikan penjelasan di hadapan para sahabat. Dalam proses ini, penafsiran Al-Qur'an didasarkan pada ajaran dan penjelasan langsung dari Nabi Muhammad saw, yang menjadi otoritas utama dalam memahami wahyu Allah swt. Saat itu, para sahabat dapat mengajukan pertanyaan dan mendapatkan penjelasan yang jelas dari Nabi untuk memahami makna dan konteks ayat-ayat Al-Qur'an. Ini memastikan bahwa penafsiran Al-Qur'an yang berkembang di kalangan sahabat berdasarkan wahyu dan ajaran langsung dari Rasulullah.²²⁸

Penafsiran Nabi Muhammad saw. tentang Al-Qur'an mencakup beberapa contoh, seperti ketika beliau dijelaskan tentang shalat *wustha* yang merupakan salat Ashar oleh salah satu sahabat. Selain itu, beliau juga menjelaskan bahwa *al-maghdhūbī* dalam surat al-Fatihah merujuk kepada kaum Yahudi, sedangkan *al-Dhāllīn* merujuk kepada kaum Nasrani.

Para ulama sepakat bahwa penafsiran Nabi Muhammad saw. didasarkan sepenuhnya pada wahyu yang Allah swt. turunkan. Nabi tidak pernah menambahkan atau mengurangi dari apa yang telah diwahyukan kepada beliau, sesuai dengan firman Allah swt. bahwa apa yang disampaikan oleh Rasulullah hanyalah wahyu yang diturunkan kepadanya dan tidak ada hubungannya dengan nafsunya. Dari sini, penafsiran Nabi dapat dikategorisasikan menjadi tiga bagian jika dilihat dari sumbernya yaitu;²²⁹

a. *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an*,

Yaitu menjadikan ayat Al-Qur'an sebagai tafsiran ayat Al-Qur'an yang lain. Contohnya ketika menafsirkan surat al-An'am/6 ayat 82;

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

Ditafsirkan dengan ayat yang lainnya pada surat Luqman/31 ayat 13;

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُكَ تَجْرَىٰ فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِّنْ آيَاتِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ

صَّابِرٍ شَكُورٍ ﴿٣١﴾

Seperti itulah gambaran tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an. Sehingga bisa terlihat di dalamnya *munāsabat al-āyāt* di dalamnya.

²²⁷ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahdah, t.th., hal. 43.

²²⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 71.

²²⁹ Shalah al-Dīn Ibn Aḥmad al-Adhabī, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004, hal. 226-227.

b. *Tafsir Al-Qur'an bi al-Sunnah*

Dimana Al-Qur'an ditafsirkan dengan penjelasan dari Nabi saw. Contohnya adalah ketika Nabi saw. menjelaskan makna *zhulmin* yang mana para sahabat banyak yang salah persepsi terkait makna tersebut sehingga merasa khawatir terhadap status keimanannya. Maka nabi saw. menjelaskan dalam sebuah hadis:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "لَمَّا نَزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ، شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالُوا: أَيُّنَا لَمْ يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ؟" فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّهُ لَيْسَ بِذَلِكَ إِلَّا تَسْمَعُ إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ لِإِبْنِهِ: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ."²³⁰

Para sahabat berkata, "Siapakah di antara kita yang tidak pernah berbuat aniaya terhadap dirinya sendiri?" Maka Nabi Saw. bersabda: Tidaklah seperti yang kalian maksudkan, tidakkah kalian pernah mendengar apa yang telah diucapkan oleh seorang hamba yang saleh (Luqman), yaitu: "Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar. Sesungguhnya yang dimaksudkannya hanyalah kemusyrikan. (HR. al-Bukhari).

Dalam hadits tersebut, Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud *zhalim* pada surat al-An'am/6 ayat 82 itu adalah kemusyrikan sebagaimana ia menjelaskan dalam surat Luqman.

Penafsiran Nabi Muhammad saw. terkait hukum dan tata cara ibadah seringkali dilakukan dengan memberikan contoh dan pengamalan langsung. Beliau menjadi teladan dalam mengamalkan ajaran Al-Qur'an dalam ibadah seperti shalat, haji, puasa, dan lainnya. Contoh-contoh ini membantu umat Islam memahami cara melaksanakan ibadah sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an. Dengan mengikuti jejak Nabi, umat Islam dapat melaksanakan ibadah dengan benar dan sesuai ajaran Al-Qur'an. Hal ini memungkinkan penyebaran dan pemahaman ajaran Islam yang lebih baik dan akurat. Penafsiran yang dilakukan nabi ini mempunyai beberapa fungsi hukum yaitu:

- 1) *Bayan Ta'kid*, artinya adanya penekanan penafsiran yang dilakukan oleh Nabi sebagai penguat untuk menggarisbawahi apa yang terdapat di dalam Al-Qur'an.

²³⁰ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, Shahîh Al-Bukhârî (Dar Thûq An-Najâh, n.d.), 6: 114, no. 4776.

- 2) *Bayan Tafsīl*, artinya merinci seperti penafsiran tentang Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 196 yang berbicara tentang fidyah dalam bentuk puasa sedekah, dan *nusuk*. Kata-kata tersebut tidak hanya memerlukan penjelasan tetapi butuh pada perincian sebagai penjelasnya, yakni berpuasa tiga hari, memberi makan enam orang miskin, atau menyembelih seekor kambing.
- 3) *Bayan Taswī'*, yaitu penjelasan yang memperluas pengertian makna dari suatu term. Misalnya lafaz الدعاء yang ditafsirkan dengan konsep yang lebih luas, yaitu dengan makna العبادَة, sebagaimana yang dikutip oleh al-Syaukānī dalam tafsirnya ketika sampai pada surat al-Baqarah ayat 186, bahwa Nabi menegaskan makna do'a dengan ibadah.²³¹
- 4) *Bayan Takhshīs*, yaitu penjelasan Nabi yang menyempitkan makna dari suatu lafaz atau mengkhhususkan makna dari kata yang bersifat umum seperti mengecualikan firman Allah swt. yang mengharamkan memakan bangkai. Contohnya pada surat al-Baqarah/2: 173, dan al-Maidah/5: 3, dengan sabdanya: *dihalalkan untuk kita dua bangkai, yaitu bangkai ikan dan belalang*.
- 5) *Bayan Ta'qīd*, yaitu sebuah penafsiran yang memberikan pengklasifikasian makna dari suatu term atau mengikat makna dari lafaz yang mutlak. Sebagai contoh firman Allah swt. dalam al-Maidah/ 5: 38. Kata tangan pada kalimat فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا dijelaskan oleh Rasulullah sebagai tangan kanan. Atau ayat yang memerintahkan ibadah haji ditafsirkan sebagai sebuah kewajiban sekali dalam seumur hidup.
- 6) *Bayan Tamsīl*, yaitu penjelasan makna suatu ayat dengan memberikan contoh atau penyerupaan sifat dari makna yang ditafsirkan. Hal ini bisa dilihat pada penafsiran Nabi pada ayat Al-Qur'an seperti menjelaskan tentang siapa yang dimurkai dan siapa yang sesat pada surat al-Fatihah/1: 7, bahwa yang dimurkai adalah orang-orang Yahudi dan yang sesat adalah orang-orang Nasrani, atau menafsirkan maksud *quwwah* dalam surat al-Anfāl/6: 60 dengan artian memamah.
- 7) *Bayan Ahkam*, merupakan penambahan hukum atau penjelasan lebih lanjut terhadap apa yang terdapat dalam Al-Qur'an. Penafsiran semacam ini menimbulkan kontroversi di kalangan para ulama, sehingga terdapat keragaman pendapat di antara mereka, ada yang menyetujui dan ada yang menolaknya. Dalam beberapa hal, Rasulullah menetapkan hukum

²³¹ Ali bin Muḥammad al-Syaukānī, *Fathul Qadīr al-Jāmi' baina Fannī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut: al Maktabah al-'Asyriyyah, t.th.), jil. I, hal. 242.

yang tidak secara eksplisit disebutkan di dalam Al-Qur'an, yang berarti beliau menetapkan hukum baru. Misalnya, penetapan zakat fitrah, hukum rajam bagi zina muhsan, harta warisan bagi nenek, penetapan hukum dengan saksi dan sumpah, serta contoh-contoh lainnya yang banyak ditemukan dalam persoalan fikih. Penetapan hukum oleh Nabi Muhammad saw. ini menjadi sumber utama dalam mengembangkan fikih Islam, karena menyediakan panduan bagi umat Islam dalam menghadapi berbagai situasi dan persoalan yang tidak secara tegas diatur dalam Al-Qur'an. Namun, perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai validitas penambahan hukum ini tetap ada, dan hal ini menjadi bagian dari keragaman dalam tradisi tafsir dan fikih Islam.²³²

Peran Rasulullah saw. sebagai pembawa risalah Islam juga mencakup peran sebagai mufti yang memberikan fatwa atau penjelasan tentang hukum-hukum dalam Al-Qur'an. Dalam menjelaskan dan menafsirkan Al-Qur'an, Rasulullah menggunakan berbagai metode, termasuk memberikan contoh langsung, memberikan fatwa, dan menjawab pertanyaan para sahabat.

Dengan kehadiran Rasulullah, perbedaan pendapat tentang hukum-hukum Al-Qur'an hampir tidak terjadi, karena para sahabat dapat langsung bertanya dan mengkonfirmasi langsung kepada beliau. Rasulullah dengan bijaksana memberikan jawaban, sehingga umat Islam memiliki pemahaman yang jelas dan akurat tentang hukum-hukum Islam.

2. Tafsir Ahkam pada Era Sahabat

Setelah wafatnya Rasulullah, para sahabat dalam menafsirkan suatu ayat lebih mengutamakan pencarian ayat lain dalam Al-Qur'an yang bisa memberikan penjelasan atau kesamaan tema, atau tidak menemukan ayat yang bisa langsung menafsirkan ayat tersebut. Metode ini dikenal dengan menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.

Jika tidak ada ayat lain yang bisa memberikan penjelasan, maka para sahabat beralih ke sunnah atau hadis-hadis Nabi sebagai sumber kedua untuk memahami ayat tersebut. Sunnah dan hadis-hadis Nabi berperan penting dalam menafsirkan Al-Qur'an, karena Nabi Muhammad saw. adalah sumber wahyu setelah Al-Qur'an dan beliau memberikan penjelasan lebih lanjut tentang ajaran dan hukum Islam.

Dengan pendekatan ini, para sahabat berusaha untuk memahami Al-Qur'an berdasarkan ayat-ayat lain dalam kitab tersebut, atau dengan bantuan penjelasan dari Nabi melalui sunnah dan hadis. Pendekatan ini tetap mempertahankan konsistensi dengan Al-Qur'an dan sunnah sebagai dua

²³² Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, hal. 57.

sumber utama dalam memahami ajaran Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad saw.²³³ Hal ini berdasarkan keterangan Nabi:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ " كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ " . قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ . قَالَ " فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ " قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . قَالَ " فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ " قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو . فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ " .²³⁴

Rasulullah Ketika akan mengutus Mu'ad Ibn Jabbal ke Yaman bersabda: "bagaimana kamu akan mengambil keputusan Ketika dihadapkan pada permasalahan?" Mu'adz menjawab: "aku akan memutuskan dengan Kitabullah (jawab Mu'adz). Jika engkau tidak menemukan dala Kitabullah? Dia menjawab: "dengan sunnah utusanNya. Jika engkau tidak temukan dalam sunnah utusanNya dan dalam KitabNya? Dia menjawab: "aku akan berusaha dengan naarku dan tidak akan keluar dari jalan yang lurus." kemudian Rasul menepuk Pundak Mu'adz seraya sambil berkata: "segala puji bagi Allah yang memberi petunjuk utusan RasulNya terhadap perkara yang membuatnya ridha." (HR. Abu Dawud)

Pada masa Sahabat, mulai muncul perbedaan pendapat mengenai hukum-hukum tertentu yang bersumber dari Al-Qur'an. Salah satu contohnya adalah perbedaan pendapat antara Sahabat Umar Ibn Khattab dan Ali Ibn Abi Thalib tentang lamanya masa iddah seorang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya. Sahabat Umar berpendapat bahwa masa iddah berakhir ketika perempuan tersebut melahirkan, sedangkan Ali Ibn Abi Thalib berpendapat bahwa masa iddah adalah setelah melahirkan ditambah empat bulan sepuluh hari.

Perbedaan pendapat seperti ini tidak bisa dihindari karena beberapa faktor. Pertama, ada kemutlakan dalam teks Al-Qur'an yang menyebabkan penafsiran yang berbeda-beda. Kedua, setelah wafatnya Rasulullah, sosok yang paling otoritatif dalam memberikan penjelasan tentang Al-Qur'an sudah tidak ada lagi. Tidak ada sosok otoritatif seperti Nabi yang dapat dikonsultasikan tentang tafsir Al-Qur'an.

Selain itu, perbedaan pendapat juga disebabkan oleh keterbatasan pengetahuan beberapa sahabat dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hanya segelintir sahabat yang ahli dalam menafsirkan Al-Qur'an, seperti *Khulāfa al-Rāsyidīn*, Abdullah Ibn Mas'ūd, 'Abdullah Ibn Abbas, Ubay Ibn Ka'ab, Zaid Ibn Tsabīt, Abu Musa al-Asy'ārī, dan 'Abdullah Ibn Zubair. Di antara mereka, Ali Ibn Abi Thalib adalah salah satu yang paling banyak

²³³ MHM Lirboyo, *Al-Quran kita; Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*, Kediri: Lirboyo Press, 2011, hal. 202-203.

²³⁴ Abū Dāud Sulaimān bin Al-Asy'as Al-Sijistānī, Sunan Abī Dāud, ed. Muḥammad Muhyiddīn Abdul Ḥamīd (Dar Al-Fikr, n.d.), 2: 327, no. 3592.

meriwayatkan tafsir Al-Qur'an. Namun, kebanyakan *Khulāfa al-Rāsyidīn* yang lain hanya meriwayatkan tafsir Al-Qur'an dalam jumlah yang terbatas karena mereka telah wafat sebelumnya.

Akibat perbedaan pendapat ini, terdapat variasi dalam pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an di antara para sahabat. Meskipun demikian, perbedaan ini juga menunjukkan adanya dinamika dan keberagaman dalam tradisi tafsir Islam, yang telah membawa pemahaman agama Islam menjadi lebih kaya dan berkembang seiring berjalannya waktu.²³⁵

Dari uraian di atas jelaslah bahwa sumber-sumber hukum bagi sahabat ada tiga, yaitu *Kitābullah*, sunnah Rasul dan ijtihad dengan komponen-komponen yang berhubungan dengannya.

Dalam menentukan hukum pun para sahabat juga terdapat perbedaan. Sebab-sebab perbedaan mereka diantaranya:

- a. Perbedaan sekitar *nash*, seperti beda pemahaman karena *nash* tersebut mengandung lebih dari satu makna. Seperti tentang lafaz *ثلاثة قروء* pada surat al-Baqarah/2: 228 yang bisa bermakna suci dan haid.
- b. Perbedaan pendapat karena riwayat hadits.
- c. Penggunaan pendapat atau *ra'y* yang merupakan pasal sangat luas, semua mujtahid punya pandangan sendiri sehingga lahirlah banyak pendapat.²³⁶

3. Tafsir Ahkam Era Tabiin dan Setelahnnya

Setelah masa sahabat berakhir, tongkat estafet penafsiran Al-Qur'an dilanjutkan oleh generasi tabiin dan setelahnya (101 H-220 H). Periode ini memiliki posisi yang sangat penting dalam kajian tafsir pada masa-masa setelahnya, karena berada di antara dua peristiwa monumental dalam sejarah keilmuan Islam secara keseluruhan, terutama dalam bidang tafsir dan hadis. Dua peristiwa tersebut adalah kodifikasi hadis dan kodifikasi tafsir.

Pada masa ini, banyak ulama tabiin yang berdedikasi dalam mengumpulkan, menghimpun, dan mengklasifikasikan hadis-hadis Nabi Muhammad saw. Proses kodifikasi hadis ini membantu dalam memastikan kesahihan dan otentisitas hadis-hadis tersebut, sehingga menjadi rujukan yang sah dalam penafsiran Al-Qur'an.

Selain itu, periode ini juga menyaksikan upaya kodifikasi tafsir Al-Qur'an, di mana para ulama tabiin menyusun karya-karya tafsir yang lebih terorganisir dan sistematis. Upaya ini membantu memperluas pemahaman

²³⁵ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fi 'Ulūm Al-Qur'an*, jil. II, hal. 990.

²³⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh Madzāhib al-Islāmī*, Tangerang: Gaya Media Pratama, t.th., hal.18.

tentang Al-Qur'an dan memberikan panduan yang lebih lengkap dalam menjelaskan makna dan aplikasi ayat-ayat Al-Qur'an.

Kodifikasi hadis dan tafsir pada masa ini membawa kemajuan besar dalam keilmuan Islam dan menjadi pijakan penting bagi perkembangan kajian tafsir dan hadis di masa-masa berikutnya. Pengetahuan yang disusun dan disebarikan oleh generasi tabiin dan menjadi dasar bagi para ulama dan cendekiawan Islam pada masa selanjutnya untuk memperdalam pemahaman tentang ajaran Islam secara lebih komprehensif.

Dengan demikian, periode tabiin setidaknya berada di antara dua masa pemerintahan, yaitu masa akhir Dinasti Umayyah dan periode pertama Dinasti Abbāsiyah (132-232 H).

Akibat luasnya wilayah kekuasaan Islam yang dicapai melalui ekspedisi militer, para sahabat Rasulullah tersebar ke berbagai wilayah untuk menyebarkan ilmu keislaman, termasuk para sahabat yang ahli dalam tafsir Al-Qur'an. Mereka menjadi pusat pengajaran ilmu keislaman di berbagai wilayah yang mereka tinggali. Dalam bidang tafsir, setidaknya ada tiga pusat pengajaran yang sangat terkenal pada masa itu.

Pusat pengajaran pertama berada di Mekah, dipimpin oleh sahabat Ibn 'Abbas. Di bawah asuhannya, banyak ilmu tafsir Al-Qur'an yang diajarkan dan disebarikan ke seluruh wilayah Mekah.

Pusat pengajaran kedua terletak di Madinah, di bawah bimbingan sahabat Ubay Ibn Ka'b. Madinah menjadi pusat penting untuk pembelajaran tafsir Al-Qur'an dan memberikan kontribusi besar dalam memahami ajaran-ajaran Islam.

Pusat pengajaran ketiga berada di Irak, yang dipimpin oleh sahabat Ibn Mas'ud dan Ali Ibn Abi Thalib. Irak menjadi pusat ilmu tafsir Al-Qur'an yang bergengsi dan menyebarkan pemahaman Al-Qur'an ke berbagai daerah di wilayah Irak.

Melalui pusat-pusat pengajaran ini, pengetahuan dan pemahaman tentang Al-Qur'an semakin tersebar luas dan menjadi pijakan penting bagi pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an di masa-masa berikutnya. Keberadaan para sahabat ahli tafsir ini memberikan warisan ilmu yang berharga bagi umat Islam, dan mereka menjadi teladan dalam memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan tepat dan benar..²³⁷

Para mufasir dari kalangan tabiin adalah produk intelektual dari madrasah-madrasah tersebut. Karenanya tidak mengherankan jika pola penafsiran mereka masih relatif serupa dengan pola penafsiran para sahabat, yang menjadi guru-guru mereka. Begitu pula dengan sumber penafsiran yang

²³⁷ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. I, hal. 77.

digunakan.²³⁸ Meski begitu, ada beberapa hal yang menjadi karakteristik tafsir pada era tabiin, yang boleh jadi menjadi pembeda antara tradisi penafsiran mereka dengan penafsiran era sahabat.

Pertama, Pada masa tabiin, benih-benih perselisihan antar mazhab mulai muncul. Beberapa tokoh seperti Qatādah Ibn Di'amah al-Sadūsī dan al-Hasan al-Bashrī dianggap sebagai simpatisan kelompok teologis tertentu. Penafsiran Qatādah dianggap kental dengan nuansa aliran Qadariyyah karena ia mendalami masalah qada dan qadar dengan mendalam. Kondisi ini menyebabkan sebagian kalangan enggan mengambil riwayat darinya.

Sementara itu, al-Hasan al-Bashrī sangat tegas dalam menetapkan adanya qadar dalam Al-Qur'an, sehingga ia mengkafirkan pihak yang menolak keyakinan tersebut.²³⁹

Meskipun demikian, benih-benih perselisihan ini sebetulnya sudah ada, setidaknya dalam bentuknya yang paling sederhana, sejak masa para sahabat, yaitu ketika pusat pengajaran terpecah ke dalam wilayah-wilayah, di mana masing-masing pusat pengajaran tersebut mempunyai karakteristiknya sendiri berdasarkan kondisi objektif masing-masing.²⁴⁰ Namun harus pula diakui bahwa pada era tabiin, pola sektarianisme tersebut menjadi semakin tajam dibandingkan era sebelumnya²⁴¹

Pada masa tabiin, selain adanya kecenderungan kolektif dalam penafsiran Al-Qur'an, juga terdapat kecenderungan individu dari para mufasir untuk fokus pada bidang-bidang kajian tertentu yang menjadi keahliannya. Misalnya, Mujāhid adalah tokoh yang sangat mendalami ilmu Al-Qur'an dan masalah-masalah yang sulit dalam Al-Qur'an.

Al-Hasan al-Bashrī adalah tokoh yang menonjol dalam menafsirkan ayat-ayat spiritual dan mendalaminya dengan cermat. Sa'id Ibn al-Musayyāb

²³⁸ Sumber utama yang digunakan para tabiin tentu saja adalah al-Qu'an dan tafsir Rasulullah saw. Begitu juga pendapat para sahabat yang telah mereka warisi. Mereka juga menjadikan *isrā'iliyyāt* sebagai rujukan jika memang diperlukan. Namun dalam kondisi ketika tidak ada penjelasan dari sumber-sumber di atas yang bisa mereka peroleh, maka para tabiin pun melakukan ijtihad. Muḥammad 'Umar al-Hāfī, *Mausū'ah al-Tafsīr Qabla 'Ahd al-Tadwīn*, Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007, hal. 277.

²³⁹ Muḥammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. I, hal. 97.

²⁴⁰ Madrasah Madinah misalnya, memiliki kecenderungan tafsir yang bersandarkan pada riwayat-riwayat, baik sunnah, hadis, khabar, atau sejarah, karena Rasulullah tinggal dan hidup di kota tersebut. Madrasah Makkah lebih banyak berisi kajian tentang penafsiran ayat-ayat hukum dan masalah-masalah haji, sebagaimana kota tersebut adalah pusat manasik haji. Sementara madrasah Irak lebih banyak memusatkan perhatiannya kepada masalah-masalah bahasa, karena kondisi daerah tersebut yang banyak dikunjungi oleh orang-orang asing. Al-Khudhairī, *Tafsīr al-Tābī'īn*, t.tp.: Dār al-Wathan li al-Nashr, t.th., jil. 1, hal.20.

²⁴¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 53.

menonjol di bidang penafsiran ayat-ayat hukum, terutama dalam masalah talak. 'Atha' berfokus pada penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan manasik haji dan 'umrah, sementara al-Ikrimah ahli dalam memahami *al-asbab al-nuzul*. Qatādah mendalami penafsiran Al-Qur'an berdasarkan Sunnah Rasulullah. Dan al-Sha'bi terkenal dalam penafsiran Al-Qur'an dengan mengutip pendapat-pendapat sahabat Nabi.²⁴²

Pada periode ini, mulai terjadi pembukuan khusus dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Salah satu contohnya adalah tafsir karya Muqātil Ibn Sulayman, yang sangat mengedepankan nuansa hukum Al-Qur'an. Sedangkan *ma'ānī Al-Qur'an* karya al-Farrā', berfokus pada penjelasan masalah-masalah gramatikal dan tekstual dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Pada masa tabiin, perselisihan pendapat di antara kaum Muslimin semakin banyak dan meruncing, bahkan menyebabkan terpecahnya umat menjadi kelompok Khawarij, Syi'ah, dan ahlusunah. Hal ini juga berdampak pada munculnya dua corak fikih, yaitu fikih *ra'y*.

Dari pembagian ini, terlihat bahwa pokok perselisihan bukan terletak pada penggunaan Sunnah sebagai dasar hukum, terutama ketika Sunnah tersebut sah (diketahui sah secara sanad dan matan). Namun, perbedaan lebih banyak terletak pada ukuran penggunaan pendapat dan penentuan hukum berdasarkan *ra'y* tersebut.²⁴³

4. Tafsir Ahkam Era Perkembangan Mazhab Fikih

Dalam periode pasca kepemimpinan *Khulāfa al-Rāsyidīn*, Islam berkembang pesat di seluruh jazirah Arab. Pengaruh hukum Islam dan pengetahuan keislaman meresap ke berbagai pelosok wilayah. Hukum Islam tidak diam di tempat, tetapi terus beradaptasi dengan peradaban dan bergerak sesuai dengan kondisi zaman.

Ini adalah masa keemasan Islam klasik yang paling populer. Pada periode ini, kajian ilmu keislaman mencapai puncaknya, termasuk dalam bidang penafsiran Al-Qur'an. Berbagai mazhab tafsir pun muncul pada masa ini. Penulisan dalam berbagai bidang keilmuan seperti ilmu hadis, gramatika Arab, sejarah, dan ilmu kalam juga mendapat perhatian besar.

Pada awal zaman keemasan Islam ini, para ulama berlomba-lomba untuk menciptakan karya-karya yang berkontribusi pada pengembangan keilmuan Islam. Hal ini merupakan konsekuensi dari luasnya penyebaran Islam hingga ke berbagai wilayah Arab dan bahkan ekspansi ke wilayah-wilayah yang sebelumnya dikuasai oleh dua imperium besar, yaitu Romawi dan Persia. Semangat pengembangan ilmu dan pengetahuan dalam Islam pada masa ini menghasilkan peningkatan pemahaman dan aplikasi ajaran Islam di berbagai aspek kehidupan manusia. Adapun perkembangan hukum

²⁴² Al-Khudhairī, *Tafsīr al-Tābi'īn* ..., hal. 20-22.

²⁴³ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh Madzāhib al-Islāmi* ..., hal. 22-23.

Islam yang cukup menggembirakan didorong oleh faktor-faktor di bawah ini:

- a. Semakin luasnya wilayah Islam, upaya ekspansi ini dimulai sejak zaman Umar Ibn Khattab, Mu'awiyah, dan penerusnya, mencakup wilayah-wilayah di semenanjung Arab, Irak, Mesir, Syam, Persia, Tunisia, Aljazair, Maroko sampai Samudera Atlantik.
- b. Pergaulan kaum muslimin dengan bangsa yang ditaklukkan mereka terpengaruh oleh budaya, adat istiadat serta tradisi bangsa tersebut.
- c. Akibat jauhnya Negara-negara yang ditaklukkan dengan ibu kota pemerintahan Islam serta berbedanya kondisi budaya, adat istiadat serta tradisi negara-negara tersebut membuat para gubernur, hakim dan para ulama harus melakukan ijtihad agar masyarakat mendapatkan solusi (jawaban) yang tepat terhadap problem baru yang dihadapi yang sesuai dengan kondisi yang setempat.²⁴⁴
- d. Lahirnya dua mazhab pemikiran fikih, yakni mazhab ahli hadis yang berpusat di Madinah dan mazhab ahli *ra'y* yang berpusat di Kufah. Mazhab ahli hadis adalah kelompok ulama yang lebih mengutamakan hadis sebagai sumber hukum dan sangat hati-hati serta selektif dalam menggunakan pendapat pribadi. Di sisi lain, mazhab ahli *ra'y* adalah kelompok ulama yang lebih banyak mengandalkan nalar pikiran dan argumentasi logis dalam penafsiran hukum Islam, dibandingkan dengan hadis. Kedua mazhab ini memainkan peran penting dalam perkembangan ilmu fikih, namun juga menyebabkan banyak perbedaan pendapat di antara para ulama. Perbedaan tersebut tampak jelas karena masing-masing kelompok memiliki pendekatan dan metodologi yang berbeda dalam memahami dan menginterpretasi hukum Islam. Akibatnya, terjadi keragaman pemahaman dan pendapat dalam masalah-masalah fikih tertentu.

Pada masa setelah tabiin, yakni awal abad kedua Hijriyah, ijtihad sebagai metode untuk menetapkan hukum semakin kuat dan meluas. Hal ini menyebabkan munculnya berbagai kelompok pemikiran hukum yang terdiri dari imam-imam mazhab fikih, baik dari kalangan ahli hadis maupun ahli *ra'y*. Para imam mazhab ini memiliki pendekatan dan metode berbeda dalam menafsirkan dan mengaplikasikan hukum Islam. Kelompok-kelompok ini terus berkembang seiring dengan penyebaran Islam yang luas, dan hal ini menghasilkan beragam pemahaman hukum Islam di berbagai masyarakat Muslim. Meskipun ada perbedaan pendapat di antara mereka, semangat mencari kebenaran tetap menjadi ciri khas dari keilmuan Islam. Keberagaman mazhab fikih ini memberikan kesempatan bagi umat Muslim

²⁴⁴ Ahmad Musadad, *Muqāranah Madzāhib; Perbandingan Madzhab dalam Hukum Islam*, Malang: Literasi Nusantara, tt, hal. 4.

untuk memilih pandangan hukum yang sesuai dengan kebutuhan dan situasi mereka, sehingga memudahkan pengamalan ajaran Islam dalam berbagai kondisi dan lingkungan.

Di kalangan jumbuh ulama pada masa ini muncul 13 mazhab yang berarti telah lahir 13 mujtahid. Namun dari jumlah itu hanya ada 9 mazhab yang paling populer dan melembaga.²⁴⁵ Pada periode inilah kelembagaan fikih berikut pembukuannya mulai dikodifikasi secara baik sehingga memungkinkan semakin berkembang pesat dan kokoh. Mereka adalah:

- a. Abū Saʿīd al-Hasan Ibn yasār al-Bashrī (110 H).
- b. Abū Hanīfah al-Nuʿmān Ibn Tsābit Ibn Zuthi (150 H).
- c. Al-Auzāʿi Abū ʿAmr ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAmr Ibn Muḥammad (157 H).
- d. Sufyān Ibn Saʿīd Ibn Masrūq al-Tsaurī (160 H).
- e. Al-Laits Ibn Saʿd (175 H).
- f. Mālik Ibn Anās al-Bāhī (179 H).
- g. Sufyān Ibn Uyainah (198 H).
- h. Muhammad Ibn Idrīs al-Syafī (204 H).
- i. Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Hanbal (241 H)²⁴⁶

Selain itu masih banyak mazhab lain yang dilbna oleh para imam mazhab yang tidak masyhur dan tidak banyak pengikut, seperti:

- a. Daud al-Zāhirī (270 H).
- b. Ishāq Ibn Rahawāih (238 H).
- c. Abū Thaur Ibrāhīm Ibn Khālid al-Kalabī (240 H).
- d. Ibnu Jarīr at-Thabarī (310 H).²⁴⁷

Dari sekian banyak mazhab hukum yang lahir pada masa ini yang bertahan hingga sekarang hanyalah 4 mazhab utama yaitu, di antaranya mazhab Hanafi yang didirikan oleh Abū Hanīfah al-Nuʿmān Ibn Tsābit Ibn Zuthi (150 H), mazhab Maliki yang didirikan oleh Mālik Ibn Anās al-Bāhī (179 H), mazhab Syafii yang didirikan oleh Muḥammad Ibn Idrīs al-Syāfiʿī (w.204 H), dan mazhab Hambali yang didirikan oleh Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal (241 H).

Dalam dialektika perkembangan ilmu pengetahuan pada saat itu, terlihat hal-hal positif yang patut diapresiasi. Para ulama menunjukkan semangat untuk mencari kebenaran yang benar pada setiap permasalahan yang dihadapi, tanpa memihak fanatik pada bidang ilmu tertentu atau

²⁴⁵ Ahmad Musadad, *Muqāranah Madzāhib ...*, hal. 3.

²⁴⁶ Thāhā Jābir Fayyāḍ al-ʿUlwānī, *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1987, hal. 65.

²⁴⁷ Menurut Thāhā Jābir Fayyāḍ al-ʿUlwānī, pasca sahabat dan pembesar tabiin berjumlah 13 aliran. Ketiga belas aliran ini berafiliasi dengan aliran ahlusunah al-jamaʿah. Namun, tidak semua aliran itu dapat diketahui dasar-dasar dan metode istinbath hukumnya.

mazhab-mazhab tertentu. Jika mereka menemukan kebenaran yang jelas dari pihak yang berbeda pendapat dengan mereka, mereka akan tetap berpegang pada kebenaran tersebut.

Contoh dari sikap terbuka ini terlihat dalam pernyataan Syafii yang menyatakan bahwa jika ada hadis yang sahih, maka itulah mazhabnya. Selain itu, dia juga menegaskan bahwa manusia berkeluarga dalam masalah fikih, menunjukkan bahwa mereka bersaudara dalam mencari kebenaran. Syafii juga menunjukkan rasa hormat dan kekagumannya terhadap ulama lain, seperti ketika ia menyebut Abu Hanifah sebagai keluarganya dalam masalah fikih, dan meminta Ahmad Ibn Hanbal untuk memberitahukannya jika ada hadis sahih yang tidak diketahuinya. Dia juga memberikan pujian kepada Malik sebagai seorang Imam yang bersinar terang.

Semangat kolaborasi, adab, dan rasa sayang di antara para ulama ini merupakan contoh bagaimana seharusnya hubungan antarulama yang saling menghormati dan menghargai. Tidak ada tanda-tanda fanatisme atau paksaan keilmuan di antara mereka, melainkan semangat untuk mencari kebenaran bersama dan menghormati perbedaan pendapat sebagai bagian dari kekayaan ilmu pengetahuan Islam. Hal ini mencerminkan komitmen mereka untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan menghadirkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang ajaran Islam.²⁴⁸

Pada periode ini dan seterusnya, metode penafsiran Al-Qur'an mengalami pergeseran signifikan. Para mufasir lebih sering menggunakan nalar-ijtihad daripada metode repetitif sebelumnya. Tafsir juga digunakan sebagai justifikasi oleh beberapa kelompok. Fanatisme terhadap mazhab-mazhab dalam bidang fikih, ilmu kalam, dan gramatika bahasa Arab menjadi corak baru dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an. Akibatnya, terjadi beragam pandangan dan pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, yang menghasilkan berbagai aliran tafsir yang berbeda. Periode ini menandai tahap penting dalam sejarah tafsir Al-Qur'an, dengan munculnya keanekaragaman dan kompleksitas dalam tradisi penafsiran.

5. Tafsir Ahkam Era Fanatisme Mazhab

Menilik dari sejarah Islam, masa-masa kemunduran Islam di mulai Ketika Islam mengalami dekadensi dalam berijtihad, terutama semenjak meninggalnya mujtahid terkenal seperti Ibn Jarīr al-Thabārī yang meninggal dunia pada tahun 310 H.²⁴⁹

Pada masa ini, terjadi stagnasi dalam pengembangan hukum Islam. Penafsiran tidak lagi berfokus pada sumber utamanya, yaitu Al-Qur'an dan al-Hadits. Gagasan-gagasan orisinal yang baru jarang berkembang, dan lebih

²⁴⁸ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. II, hal. 381.

²⁴⁹ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 137.

banyak pengulangan dan ringkasan dari karya-karya sebelumnya. Para ulama cenderung mengikuti pendapat imam mazhabnya tanpa melakukan ijtihad baru. Mereka lebih fokus membangun dan mempertahankan mazhab yang dianutnya, tanpa berpikir mandiri dan terkadang menafikan pandangan mazhab lain.

Hal ini menyebabkan munculnya fanatisme terhadap mazhab tertentu dan pandangan sebelah mata terhadap mazhab lain. Kebenaran dipandang sebagai hak prerogatif mazhab yang dianut, dan terjadi pergeseran orientasi dari Al-Qur'an dan al-Hadits menjadi orientasi kepada pendapat ulama. Semangat kritis terhadap sumber-sumber asli penggalan hukum seperti Al-Qur'an dan al-Hadits juga mulai berkurang.

Kondisi stagnasi ini menyebabkan timbulnya suasana fanatisme dan partisan mazhab yang dapat merusak persatuan umat Islam. Terjadi pergeseran fokus dari merujuk kepada sumber utama menjadi lebih mengutamakan pandangan mazhab yang dianut, sehingga berpotensi membatasi perkembangan ilmu dan pemikiran Islam secara keseluruhan.²⁵⁰

Selama berabad-abad, pemikiran mazhab sangat dominan dalam perkembangan hukum Islam. Doktrin dan dogma dalam setiap mazhab dianggap mengikat, fenomena ini disebut taqlid. Taqlid menyebabkan kurangnya semangat untuk kajian mandiri terhadap sumber-sumber hukum Islam. Hal ini juga menimbulkan fanatisme terhadap mazhab dan keterbatasan dalam mencari solusi hukum yang sesuai dengan zaman. Meskipun taqlid bisa menjaga kesatuan umat Islam, perlu dipahami bahwa tantangan baru memerlukan pendekatan holistik dan lebih mendalam terhadap hukum Islam, dengan merujuk langsung kepada sumber-sumber utama. Hal ini memungkinkan pengembangan hukum Islam yang dinamis dan relevan dengan zaman.²⁵¹

Analisis para pakar menunjukkan bahwa kemunduran dan kejumudan dalam ijtihad pada masa itu terjadi karena keterpakuan tekstual yang membatasi kreativitas intelektual dan pemikiran akibat dominasi taqlid. Doktrin taqlid membuat umat Islam terbelenggu dan kehilangan kebebasan berpikir. Selain itu, pemaksaan penguasa pada masa Khalifah al-Makmūn dan al-Mu'tashīm dan al-Wathīq untuk mengikuti aliran Mazhab Muktazilah juga turut menyebabkan kehilangan kebebasan berpikir dan penekanan terhadap ijtihad yang lebih mandiri. Akibatnya, proses penggalan hukum Islam menjadi stagnan dan kurang berkembang seiring berjalannya waktu.²⁵²

²⁵⁰ Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri'*, Depok: Rajawali Press, 2018, hal.137.

²⁵¹ Ahmad Musadad, *Muqāranah Madzāhib ...*, hal. 5.

²⁵² Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal.128

Keterkungkungan kreativitas dan pembatasan akal pikiran ini menyebabkan munculnya fanatisme terhadap mazhab masing-masing. Sensitivitas ini menyebabkan klaim-klaim saling bertentangan antara mazhab satu dengan yang lainnya. Para ulama pada masa itu cenderung memperkuat dan membesarkan mazhabnya sendiri serta mengabaikan pendapat dari mazhab lain. Mereka terlalu terikat pada kajian ilmiah terhadap mazhab tertentu atau bahkan menggunakan kajian tersebut hanya untuk melegitimasi orisinalitas mazhab mereka sendiri. Akibatnya, keteguhan dalam mempertahankan pandangan dari imam mazhab menyebabkan keterjebakan dalam konsepsi stagnan dan klaim-klaim berlebihan yang jauh dari objektivitas.²⁵³

Pada masa itu, beberapa ulama telah mencapai tingkat kefanatikan terhadap pendapat imam mazhabnya. Mereka menganggap posisi imam mazhab setara dengan nash Al-Qur'an dan Sunnah yang tidak dapat dipertanyakan. Contohnya, Abu Hasan al-Kurkhī, seorang tokoh terkenal dalam mazhab Hanafi, menyatakan bahwa jika ada ayat Al-Qur'an yang bertentangan dengan pendapat ulama mazhab Hanafi, maka ayat tersebut harus diinterpretasikan atau dianggap telah dihapus hukumnya. Demikian juga, Iyadi pernah menyatakan bahwa bagi mereka yang melakukan taqlid, pendapat imam mazhab dianggap setara dengan otoritas Al-Qur'an dan al-Hadits. Hal ini menunjukkan bagaimana sikap fanatisme dan pengagungan berlebihan terhadap mazhab telah merasuk ke dalam pemikiran para ulama pada masa itu.²⁵⁴ Begitu pula yang dilakukan oleh al-Kiyā al-Harāsī al-Syāfi'ī dalam pengantar tafsirnya yang memandang bahwa untaian kalam al-Syāfi'ī berada dalam tingkat yakin dan pendapat beliaulah yang paling jelas dan sah.

Pada masa perkembangan taklid dan fanatisme terhadap mazhab, produktivitas para ulama dalam menghasilkan karya ilmiah cenderung menurun. Banyak karya mereka yang hanya berupa penjelasan atau ringkasan dari karya-karya ulama mazhab sebelumnya.

Di bidang penulisan tafsir, terutama tafsir hukum, sebagian besar karya-karya lengkap baru disusun setelah masa keemasan Islam. Sebagai contoh, karya *Ahkam Al-Qur'an* yang ditulis oleh Abu Bakar al-Rāzī al-Hanafi, yang dikenal sebagai al-Jasshās (370 H). Kemudian, ada juga *Ahkam Al-Qur'an* karya Imad al-Din Ibn Muhammad al-Thabārī yang dikenal sebagai al-Kiya al-Harrāsī (504 H), serta *Ahkam Al-Qur'an* yang ditulis oleh Abu Bakar Ibn al-'Arabī al-Maliki (543 H). Karya lainnya termasuk *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an* karya Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abu Bakar

²⁵³ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh...*, hal. 128.

²⁵⁴ Muqthi Ali, *Fanatisme Mazhab dalam Tafsir Hukum*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2019, hal. 68.

Ibn Farh al-Anshāri al-Khazraji al-Andalūsī atau yang lebih dikenal dengan al-Qurthubī. Semua karya ini menjadi objek kajian para penulis pada masa itu.²⁵⁵

Telah jelaslah, pada periode ini, tafsir Al-Qur'an muncul dalam situasi yang penuh dengan ketegangan antar disiplin ilmu di dunia Islam. Ini terjadi sebagai konsekuensi dari perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat pada masa keemasan Islam. Terdapat ketegangan dan persaingan antar kelompok dalam masing-masing disiplin ilmu di dalam dunia Islam. Dalam konteks ini, tafsir Al-Qur'an dipengaruhi oleh kepentingan mufasirnya, yang berarti para mufasir memiliki afiliasi dengan disiplin ilmu atau pola berpikir tertentu dalam masing-masing disiplin ilmu, dan hal ini mempengaruhi pendekatan mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an pada periode ini tidak hanya terikat pada metode tafsir tradisional, tetapi juga mengalami variasi dan penekanan pada bidang ilmu tertentu yang menjadi keahlian atau minat utama mufasir. Hal ini mencerminkan ketegangan antar kelompok ilmu dan perdebatan tentang metodologi dan pandangan dalam menafsirkan teks suci Al-Qur'an.²⁵⁶ Sehingga memunculkan varian corak penafsiran terutama corak tafsir berbasis sektarian atau tafsir fikih khususnya perkembangan dalam penafsiran ayat-ayat hukum.

C. Tafsir Ahkam dalam Metode Tafsir

1. Metode Tafsir

Secara kronologi sebagaimana yang kita ketahui, tafsir telah mengalami perkembangan dari berbagai aspek.²⁵⁷ Baik dari segi kodifikasi, corak dan metode penafsiran. Tipologi tafsir berkembang dari waktu ke waktu sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Berbicara mengenai metode tafsir, para ulama bersepakat dalam penentuannya bahwa metode tafsir terdiri dari empat metode, yaitu *ijmālī* (metode global), *tahlīlī* (metode Analitis), *muqārīn* (metode komparatif) dan tafsir *Maudhū'ī* (metode tematik).²⁵⁸

a. Metode *Ijmali* (Global)

Menurut ahli tafsir, metode global merupakan metode yang pertama kali hadir dalam sejarah perkembangan tafsir. Pasalnya, perkembangan islam awal, khususnya melihat penafsiran yang berkembang, rupanya era sahabat tak terlalu memerlukan penjelasan Al-Qur'an secara panjang lebar, hal itu karena mereka terlebih telah mengetahui bahasa Al-Qur'an dan realita yang melatarbelakangi turunnya ayat. Boleh dikatakan bahwa perkembangan metode global menjadi satu-satunya opsi dalam memahami dan menafsirkan

²⁵⁵ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an ...*, hal. 468.

²⁵⁶ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an ...*, hal. 75.

²⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an ...*, hal. 105-111.

²⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an ...*, hal.110.

Al-Qur'an. Prosedur metode global yang praktis dan mudah dipahami rupanya turut memotivasi ulama tafsir belakangan ini, diantaranya mereka adalah Jalal al-Din al-Mahali (684 H) dan Jalal al-Din al-Syuyuti (911 H) yang mempublikasikan kitab tafsir yang sangat populer dibawah judul *Tafsir Jalalain*.²⁵⁹ Selain itu pun dapat dilihat pula bahwa tafsir yang menggunakan metode ini sering kali merujuk kepada para sahabat seperti 'Abd Bin Abbas, *al-Miqbas fi Tafsir Ibn Abbas*, yang ditulis al-Fairuzabadi. Namun demikian orisinalitas karya ini masih diragukan. Pada era modern, kecenderungan penerapan metode global dalam menafsirkan Al-Qur'an diikuti pula oleh Muhammad Farid Wajdi dalam karyanya *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* dan *al-Tafsir al-Wasith* yang dipublikasikan oleh tim Majma' al-Buhuts al-Islamiyah.²⁶⁰

Dalam segi tekhnis penafsiran metode global, umumnya mengikuti susunan mushaf Al-Qur'an. Ayat-ayat yang akan ditafsirkan disusun dalam rangkaian yang sesuai dengan mushaf, lalu diikuti dengan pengemukakan arti global yang dimaksud dari ayat-ayat tersebut. Makna yang dijelaskan biasanya diletakkan dalam rangkaian ayat dan diberi tanda kurung, sedangkan tafsirnya diletakkan di luar tanda kurung tersebut. Penafsiran dilakukan dengan mengikuti pola-pola yang diakui oleh jumhur ulama dan mudah dipahami oleh semua orang.

Dalam hal bahasa yang digunakan, upaya dilakukan agar lafaz yang digunakan dalam tafsir mirip atau bahkan sama dengan lafaz yang digunakan dalam Al-Qur'an, terutama dalam bentuk sinonim. Dengan demikian, terkesan bahwa karya tafsir ini erat kaitannya dengan struktur bahasa Al-Qur'an dan berusaha mempertahankan kesesuaiannya dengan teks asli Al-Qur'an.²⁶¹

Dapat dilihat contoh model penafsiran dengan menggunakan metode ijmal atau global, sebagai berikut:

{ الم } { الله اعلم بمراده بذلك } { ذلك } { اي هذا } { الكتاب } { الذي يقرؤه محمد } { لا ريب } { ولا شك }
 { فيه } { أنه من عند الله وجملة النفي خبر مبتدؤه ذلك والإشارة به للتعظيم } { هدى } { خبر ثان أي هاد }
 { للمتقين } { الصائرين إلى التقوى بامثال الأوامر واجتناب النواهي لاتقائهم بذلك النار } { الذين يؤمنون }

²⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an ...*, hal. 46.

²⁶⁰ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 4.

²⁶¹ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fi al-Tafsir maudhū'i*, Kairo: Matba'at al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977, hal. 44.

يصدقون { بالغيب } بما غاب عنهم من البعث والجنة والنار { ويقيمون الصلاة } اي يأتون بها بحقوقها
 { ومما رزقناهم } أعطيناهم { ينفقون } في طاعة الله²⁶²

Keunggulan metode ini dibanding metode-metode lain terletak pada karakter yang simplitis dan mudah dimengerti, tidak mengandung elemen penafsiran yang berbau israiliyat, dan lebih mendekati dengan bahasa Al-Qur'an. Sementara kelemahannya antara lain adalah menjadikan petunjuk Al-Qur'an bersifat parsial dan tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.²⁶³ Disamping itupun metode ini cukup dan terlalu ringkas dalam hal meretas makna-makna Al-Qur'an yang cukup dalam, terutama pada aspek-aspek yang berkaitan dengan ayat *Mutasyābihat*.

b. Metode *Tahlīfī* (Analisis)

Menurut al-Farmawi, metode analisis adalah cara yang bertujuan untuk menjelaskan isi dari ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya. Dalam tafsirnya, ia mengikuti urutan ayat sebagaimana terdapat di dalam mushaf. Biasanya, para penafsir memulainya dengan menguraikan dan menjelaskan arti dari kata-kata yang digunakan dalam ayat, lalu dilanjutkan dengan penjelasan tentang makna keseluruhan ayat. Selain itu, al-Farmawi juga menyajikan korelasi antara ayat-ayat dan menjelaskan hubungan maksud dari ayat-ayat tersebut satu sama lain. Penafsir juga membahas mengenai sebab al-Nuzul (sebab-sebab turunnya ayat) dan dalil-dalil yang berasal dari Rasulullah, para sahabat, atau para tabi'in, yang kadang-kadang bercampur dengan pandangan pribadi penafsir tersebut dan dipengaruhi oleh latar belakang pendidikannya; dan seringkali juga mencakup pembahasan lain yang dapat membantu memahami nash Al-Qur'an tersebut.²⁶⁴

Keberadaan metode analitis ini dipandang unik, karena dalam praktiknya dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu *ma'tsūr* dan *ra'y*. Sedangkan penyajian karya tafsirnya meliputi serbagai corak disiplin, seperti bahasa, ilmu, hukum, dan ilmu pengetahuan, mistik, filsafat, dan sarfta. Keberagaman corak penafsiran ini sangat bermanfaat dalam memberikan informasi detail, pada pembaca, berkaitan dengan situasi yang dialami, kecenderungan dan keahlian masing-masing pakar tafsir. Diantara tafsir yang menggunakan metode *tahlīfī* dalam bentuk *ma'tsūr* adalah *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl 'Ayi Al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Thabāri', *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghāwī, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhīm* karya Ibn Katsīr, dan *al-Dūr al-Mantsūr fī al-Tafsīr bi-Ma'tsūr* karya al-Suyūthī. Dalam pada itu,

²⁶² Jalal al-Dīn al-Suyūthī dan Jalal al-Dīn al-Mahāli. *Tafsīr al-jalalān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, Jilid II, hal. 2.

²⁶³ Ahmad Sukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, Jakarta: Sulthan Thaha Press, 2007, hal. 47.

²⁶⁴ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fī al-Tafsīr maudhū'ī ...*, hal. 12.

tafsir yang menggunakan bentuk ra'y diantaranya adalah *al-Kassyāf* karya al-Zamaksyāri, *al-Tafsir al-Kabīr* yang lebih dikenal dengan *Mafātih al-Ghaīb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzi', dan lain-lain.²⁶⁵

Berikut contoh penggalan penafsiran *tahfīfī* dari al-Qurthubī ketika menafsirkan surat al-Baqarah/ ayat 2;

القول في تأويل قوله جل ثناؤه: ذَلِكَ الْكِتَابُ.

قال عامة المفسرين: تأويل قول الله تعالى (ذلك الكتاب) : هذا الكتاب.

* ذكر من قال ذلك:

- حدثني هارون بن إدريس الأصب الكوفي، قال: حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، عن ابن جريج، عن مجاهد: " ذلك الكتاب " قال: هو هذا الكتاب.

...

ذلك الكتاب " : هذا الكتاب. قال: قال ابن عباس: " ذلك الكتاب " : هذا الكتاب.

فإن قال قائل: وكيف يجوز أن يكون " ذلك " بمعنى " هذا "؟ و " هذا " لا شك إشارة إلى حاضر معين، و " ذلك " إشارة إلى غائب غير حاضر ولا معين؟

...

وقد يحتمل قوله جل ذكره (ذلك الكتاب) أن يكون معنيًا به السُّورُ التي نزلت قبل سورة البقرة بمكة والمدينة، فكأنه قال جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: يا محمد، اعلم أنّ ما تضمّنهُ سُورُ الكتاب التي قد أنزلتها إليك، هو الكتاب الذي لا ريب فيه. ثم ترجمه المفسرون بأن معنى " ذلك " " هذا الكتاب " ص [1-227] إذ كانت تلك السُّور التي نزلت قبل سورة البقرة، من جملة جميع كتابنا هذا، الذي أنزله الله عز وجل على نبينا محمد صلى الله عليه و سلم.

وكان التأويل الأول أولى بما قاله المفسرون، لأنّ ذلك أظهر معاني قولهم الذي قالوه في " ذلك."

وقد وجّه معنى " ذلك " بعضهم، إلى نظير معنى بيت خُفاف بن نُذبة السُّلمي:

فإن تك خيلى قد أُصيب صميمها

فعمدًا على عين تيممت مالكا

أقول له، والرُمح ياطر متنه:

تأمل خُفافًا، إنني أنا ذليكا

* * *

...

²⁶⁵ Nashruddin Baidan, *Mctodologi Penafsiran Al-Qur'an ...*, hal. 32.

Dapat dilihat dari contoh penggalan di atas bagaimana al-Qurthubī menjelaskan secara detail satu ayat dari surat al-Baqarah tersebut. Ia menjelaskan bagaimana makna setiap kata dengan mencantumkan berbagai macam pendapat dari hadis sampai makna bahasa dari kata tersebut. Lalu juga al-Qurthubī menganalisa sesuai dengan pendapat yang ia yakini.

Dengan demikian, metode ini memiliki keunggulan karena mencakup cakupan yang sangat luas, menggabungkan dua bentuk tafsir, yaitu *ma'tsūr* dan *ra'y*. Kelebihannya adalah mampu memberikan informasi yang maksimal tentang lingkungan sosial, lingistik, dan sejarah teks. Komentar klasik oleh sejarawan mencerminkan pengaturan masa lalu teks, sementara komentar modern dan pembaharu menunjukkan konteks sosial politik modern. Tujuan para pembaharu tidak hanya memahami makna teks tetapi juga mengubah realitas. Metode ini membantu pembaca memahami mentalitas para penafsir klasik, sumber-sumber pengetahuan, situasi historis, dan tingkat pemahaman mereka.

Selain itu, penafsiran ini juga membantu melacak semangat zaman, kondisi seni periode sejarah. Hal ini menunjukkan bagaimana wahyu dikondisikan oleh sejarah dalam pemahamannya. Sedangkan kekurangan metode ini tuturnya, komentar yang terlalu banyak melelahkan untuk dibaca. Informasi tumpang tindih dengan pengetahuan. Sementara itu, informasi yang disampaikan mufassir jauh dari kebutuhan jiwa dan masyarakat sekarang. Pembaca merasa tidak akrab dengan objek bacaannya, karena informasi yang diberikan dingin, tidak efektif, dan ketinggalan zaman. Padahal pembaca memerlukan pengetahuan yang hidup, bermanfaat, dan relevan dengan tuntunan zamannya.²⁶⁶

c. Metode *Muqārin* (Komparatif/Perbandingan)

Metode ini, seperti namanya, adalah pendekatan penafsiran yang bersifat perbandingan. Ia menyajikan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang telah ditulis oleh para mufassir. Dalam metode ini, seorang mufassir mengumpulkan sejumlah ayat Al-Qur'an, lalu mengkaji secara teliti penafsiran ayat-ayat tersebut yang telah disajikan oleh pakar tafsir. Penafsir membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan ayat lain, membandingkannya dengan hadis, dan juga membandingkan penafsiran mereka sendiri dengan penafsiran dari mufassir lain.²⁶⁷

Metode ini berfokus pada perbandingan antara berbagai ayat Al-Qur'an atau antara ayat dan hadis yang tampaknya bertentangan atau mirip dalam redaksinya. Tujuannya adalah untuk mencari pemahaman yang lebih

²⁶⁶ Hasan Hanafi, *Islam in the World Vol I: Religion, ideology and Development*, Heliopolis: Dar Keba Bookshop, 2000, hal. 486.

²⁶⁷ Ahmad Sukri Salehal. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer ...*, hal. 50-51.

mendalam tentang teks Al-Qur'an dan hadis serta mengidentifikasi berbagai pandangan para mufassir.

Sasaran pertama adalah membandingkan ayat-ayat dengan redaksi yang sama dalam situasi atau kasus yang berbeda, atau membandingkan ayat-ayat dengan redaksi yang berbeda dalam situasi yang serupa. Langkah-langkahnya mencakup mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki kemiripan redaksi, membandingkannya, menganalisis perbedaan dalam konotasi, penggunaan kata, dan penataan ayat, serta membandingkan pendapat mufassir tentang ayat-ayat tersebut.

Sasaran kedua adalah membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis yang terlihat kontradiktif, dan mencoba menemukan solusi dengan mencari kompromi. Langkah-langkahnya termasuk mengumpulkan ayat-ayat dan hadis yang tampaknya bertentangan, menganalisis aspek kontradiksi, dan membandingkan berbagai pandangan mufassir tentang ayat dan hadis tersebut.

Sasaran ketiga adalah membandingkan penafsiran ulama tafsir, baik yang berasal dari masa salaf maupun khalaf, dan mengidentifikasi jenis penafsiran mereka (*bi al-ma'tsūr* atau *bi al-ra'y*). Metode ini mencakup mengumpulkan ayat-ayat yang menjadi objek kajian tanpa memperhatikan kemiripan redaksi, dan membandingkan pendapat-pendapat mufassir untuk mengetahui identitas, pola pikir, kecenderungan, dan aliran yang mereka anut.²⁶⁸

Beberapa dengan metode-metode tafsir lainnya yang memiliki banyak contoh, kitab tafsir yang secara spesifik menggunakan tafsir *al-Muqaran* relatif langka. Beberapa contoh kitab yang secara spesifik menggunakan pendekatan *muqārin*, antara lain, *al-Durr al-Tanzīl wa Qurra al-Ta'wīl* karya al-Khātib al-Isykafī dan *al-Burhan fī Taujih Mutasyābih* karya Taj al-Kirmanī. Sesungguhnya, cukup banyak tafsir yang membahas ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan metode komparasi, meskipun hanya ayat-ayat tertentu (tidak seluruh ayat). Tafsir *al-Marāghī* dan *al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'an* adalah sebagaimana contoh kitab tafsir yang menggunakan pendekatan ini. Kitab tafsir lain yang menggunakan pendekatan sama adalah *Tafsīr Ayāt al-Ahkam* yang membandingkan beberapa pendapat fuqaha.²⁶⁹

Berikut contoh dari tafsir *muqārin* dilihat dari sudut perbandingan penafsiran;

آية عن الصبر

آية 155:2 من سورة البقرة تقول:

²⁶⁸ Ahmad Sukri Salchal. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer ...*, hal. 51.

²⁶⁹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir ...*, hal.114.

وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾

-ابن كثير:

ابن كثير يؤكد في تفسيره أهمية الصبر في مواجهة الابتلاءات والاختبارات التي يمنحها الله لأمته. يعتبر الصبر في مواجهة الصعوبات علامة على إيمان قوي. يشير المفسر إلى أن بشارة تعطى لأولئك الذين يظلون صابرين، مما يظهر أن الله سيكافئ الصبر بكرمه²⁷⁰.

-القرطبي:

القرطبي يسלט الضوء على بشارة الله لأولئك الذين يظلون صابرين. في تفسيره، يؤكد على أن الصبر سيجلب الخير والكرم من الله كجزائه. هذه رسالة إيجابية تشير إلى أن الصعوبات في الحياة ستبعتها الخيرات إذا كنا صابرين²⁷¹.

Dari contoh tersebut, dapat terlihat perbandingan bahwa kedua mufasir memiliki perspektif yang serupa tentang pentingnya kesabaran dalam Islam, tetapi fokus dan penekanan mereka dalam penafsiran ayat tersebut dapat sedikit berbeda. Ibn Katsir menekankan kesabaran sebagai tanda iman, sedangkan al-Qurthubī menekankan berita gembira yang akan mengikuti kesabaran.

Seperti pendekatan metode lainnya, pendekatan tafsir perbandingan pun tidak bisa terlepas dari kelebihan dan kekurangan. Kelebihan metode tafsir ini adalah bersifat kritis dan berwawasan luas, sedangkan kelemahannya adalah bahwa tafsir *muqaran* tidak bisa digunakan untuk menafsirkan semua ayat Al-Qur'an seperti halnya tafsir *tahfīlī* dan tafsir *ijmali*.²⁷²

d. Metode *Maudhū'ī* (Tematik)

Nama dan istilah *tafsir maudhū'i* dalam bentuknya adalah istilah baru ulama zaman sekarang dengan pengertian menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai maksud yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologi sebab turunnya ayat-ayat tersebut. Kemudian penafsir memulai menerangkan dan menjelaskan serta mengambil kesimpulan secara khusus, panafsir melakukan studi tafsirnya ini dengan metode *maudhū'ī*.²⁷³

Itulah yang dilakukan Abd al-Hayy Farmawi, guru besar pada Fakultas Usuluddin al-Azhar, dengan menerbitkan buku yang berjudul *al-bidāyah fī al-tafsīr al-maudhū'ī* dengan mengemukakan secara terperinci langkah-

²⁷⁰ Ibn Katsir, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm*, Riyādh: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr, 1999, jil. 1, hal. 467.

²⁷¹ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, hal. 407.

²⁷² Ahmad Izzan. *Metodolog Tafsir...*, hal.114.

²⁷³ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fī al-Tafsīr maudhū'ī ...* hal. 36.

langkah yang harus ditempuh dalam menerapkan metode *maudhū'ī*. Langkah-langkah tersebut adalah;

- 1) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik).
- 2) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut.
- 3) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang asbab al-nuzul-nya.
- 4) Memahami korelasi aya-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing.
- 5) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (out line).
- 6) Melengkapi pembahasan dengan hadits-hadits yang relevan dengan pokok bahasan.

Dalam prakteknya, sejarah tafsir *maudhū'ī* sesungguhnya telah lama (bahkan disinyalir sejak masa awal Islam). Tetapi istilah tafsir *maudhū'ī* itu sendiri diperaktikan baru lahir pada sekitar abad empat belas Hijriyyah, tepatnya ketika metode tafsir ini ditetapkan sebagai mata kuliah di jurusan Tafsir Fakultas Ushuluddin di Universitas al-Azhar Kairo. Yang diprakarsai oleh 'Abd al-Hayy al-Farmawi, ketua jurusan Tafsir Hadits fakultas tersebut. Di Indonesia sendiri, pemasyarakatan tafsir tematik ini diprakarsai oleh M. Quraish Shihab. Menurut Shihab, metode *maudhū'ī* walaupun benihnya telah dikenal sejak masa Rasulullah, ia baru berkembang jauh sebelum beliau.²⁷⁴

Secara umum, metode tematik dalam penafsiran Al-Qur'an memiliki dua bentuk kajian;

Pertama, membahas satu surat Al-Qur'an secara menyeluruh, menjelaskan maksud umum dan khususnya, serta menguraikan kaitan antara berbagai isu yang terkandung di dalamnya. Tujuannya adalah agar surat tersebut dipahami secara komprehensif dan rinci. Dalam metode ini, mufassir hanya fokus menyampaikan pesan yang terkandung dalam surat tersebut. Contohnya, seperti dalam penafsiran surat al-Baqarah dan lainnya, pesan yang terkandung biasanya dapat ditemukan secara tersirat dari nama surat itu sendiri. Sebagai contoh, surat al-Kahfi secara harfiah berarti gua. Dalam penafsiran, mufassir akan menegaskan bahwa gua tersebut digunakan sebagai tempat perlindungan bagi sekelompok pemuda yang menyembunyikan diri dari kekejaman penguasa pada masanya. Nama surat ini menunjukkan bahwa surat tersebut memberikan perlindungan bagi siapa pun yang memahami dan mengamalkan pesan-pesannya. Selanjutnya, setiap ayat atau kelompok ayat dalam surat al-Kahfi dihubungkan dengan makna perlindungan itu.

Kedua, metode ini melibatkan pengumpulan sejumlah ayat dari berbagai surat Al-Qur'an yang membahas satu persoalan tertentu yang sama. Ayat-ayat ini kemudian diatur dengan cermat dan ditempatkan di bawah

²⁷⁴ Ahmad Izzan. *Metodologi Ilmu Tafsir ...*, hal. 115.

satu topik tertentu, dan selanjutnya ditafsirkan secara tematik. Pendekatan ini muncul karena kesadaran para pakar Al-Qur'an bahwa menafsirkan pesan yang terkandung dalam satu ayat saja seringkali tidak cukup untuk menyelesaikan sebuah persoalan. Tidak jarang pesan-pesan yang terkandung dalam surat tersebut juga dinyatakan dalam surat-surat Al-Qur'an lainnya, sehingga ada alasan untuk mengumpulkan ayat-ayat lain yang memiliki pesan serupa.²⁷⁵

Belakangan, tafsir tematik sangat digandrungi oleh banyak ilmuwan muslim, termasuk di Indonesia, ini terjadi karena tafsir tersebut bisa memecahkan sebragai persoalan yang terjadi dan mendesak dengan pendekatan Al-Qur'an. Di sisi lain, langkah-langkah operasional tafsir *maudhū'ī* sangat lebih mudah dan lebih sederhana, padahal pada praktiknya terasa sangat berat, sulit dan rumit. Kemudian dapat dilihat beberapa contoh kitab tafsir yang menggunakan metode *maudhū'ī* antara lain, *al-Tibyān fī Aqsām Al-Qur'an* karya Ibn Qoyim al-Jawziyyah, , *al-Mar'ah fī Al-Qur'an* karya Mahmud al-Aqad, *Makānah al-Mar'ah fī Al-Qur'an al-karim wa al-Sunnah al-Shahīhah* karya Muhammad Biltazi, *Ushul al-Dīn wa Ushul al-Imam fī Al-Qur'an* karya Abu 'A'la al-Maudūdi, *Ayat Jihād fī Al-Qur'an al-Karīm Dirāsatan Maudhū'īyyatan wa Takhīriyyatan wa Bayāniyyatan* karya Kamil Salamah al-Daqs, *Nahw Tafṣīr Maudhū'ī li-Suwār Al-Qur'an al-Karīm* karya Muhammad al-Ghazālī. Kelebihan metode tafsir *maudhū'ī* adalah penafsiran dengan metode ini sangat luas, mendalam dan kontekstual. Sedangkan kelemahannya (hampir sama dengan tafsir *muqārin*) tidak dapat menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara keseluruhan seperti dapat dilakukan dengan metode *ijmali* dan *tahfīfī*.²⁷⁶

2. Langkah-Langkah Penulisan Tafsir Ahkam

Tafsir hukum merupakan salah satu corak atau pendekatan dalam penulisan tafsir Al-Qur'an yang fokus pada pembahasan aspek-aspek hukum yang terdapat di dalamnya. Pendekatan ini bertujuan untuk memahami dan menjelaskan hukum-hukum dan peraturan yang terdapat dalam teks Al-Qur'an, serta implikasi dan aplikasinya dalam kehidupan sehari-hari. secara umum, dalam jenis metode tafsirnya, tafsir ahkam terdapat dua cara:

Pertama, dengan metode tafsir *tahfīfī*, maksudnya penafsiran Al-Qur'an yang melibatkan diskripsi makna ayat-ayat secara rinci berdasarkan urutan dan susunan surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri. Mufassir dalam pendekatan ini melakukan analisis mendalam untuk memahami pesan-pesan Al-Qur'an dengan memperhatikan konteks dan hubungan antarayat. Metode ini memberikan penjelasan yang terperinci tentang isi Al-

²⁷⁵ Ahmad Sukri Salchal. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer ...*, hal. 52.

²⁷⁶ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir ...*, hal. 116.

Qur'an.²⁷⁷ Namun Ketika pembahasan mengenai ayat-ayat hukum, mufassir tersebut cenderung dominan dan lebih luas bahasanya ketimbang lainnya. Sehingga, tafsir ini sekalipun disusun sesuai susunan surat tetapi tetap mengedepankan pada bahasan aspek hukum.

Dengan metode ini, biasanya seorang mufassir menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan seluruh aspek yang ada serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya dari sudut pandangnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.²⁷⁸ Biasanya penafsiran dimulai dengan mengemukakan kosakata diikuti dengan penjelasan mengenai arti global ayat, kemudian dijelaskan *munāsabah* (korelasi ayat-ayat), *asbāb al-nuzūl*-nya, juga dalil-dalil yang berasal dari Rasul saw, sahabat, tabiin, bahkan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang terkadang bercampur baur dengan pendapat mufassir itu sendiri yang diwarnai oleh latar belakang kehidupan bahkan mazhabnya, dan bahasan hukum yang dipandang dapat menunjang pemahamannya terhadap nash Al-Qur'an.²⁷⁹

Kedua, dengan metode tafsir *maudhūī* tematik, maksudnya pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang menghimpun ayat-ayat yang membahas satu topik tertentu, terutama yang berkaitan dengan hukum atau masalah hukum, dan disusun berdasarkan urutan kronologis turunya ayat. Selanjutnya, mufassir memberikan penjelasan tentang pokok-pokok makna dan hukuman yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Penafsir juga memberikan komentar berupa *tarjih* (pendapat yang dianggap lebih kuat) atau *muqārin* (perbandingan tanpa penentuan pendapat lebih kuat). Metode ini didasarkan pada teori-teori yang dapat dipertanggungjawabkan dan akurat, sehingga mufassir dapat menyelami makna-makna yang mendalam dengan menghadirkan tema secara utuh dan lengkap dengan ungkapan yang sederhana.²⁸⁰

Metode ini berusaha mencari jawaban Al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai tujuan yang sama. Karena sama-sama membahas topik, judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan sistematika di atas secara utuh dan komprehensif.²⁸¹

Namun, dalam kenyataannya, ayat-ayat hukum tidak selalu terkumpul dalam satu atau dua surat, melainkan tersebar di antara ayat-ayat lain. Oleh karena itu, mufassir yang hanya fokus menafsirkan ayat-ayat hukum harus

²⁷⁷ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fī al-Tafsīr maudhūī ...*, hal. 23.

²⁷⁸ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir ...*, hal. 31.

²⁷⁹ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fī al-Tafsīr maudhūī ...*, hal. 21.

²⁸⁰ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fī al-Tafsīr maudhūī ...*, hal. 52.

²⁸¹ Muhammad Baqir al-Sadr, "Pendekatan Tematik Terhadap Tafsir al-Qur'an", dalam *Jurnal 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. I. No. 4. Tahun 1990, hal. 52.

memilah-milah ayat hukum di antara ayat lain, sehingga penafsiran dengan metode tematik atau berdasarkan urutan penurunan ayat dapat dilakukan dengan lebih tepat dan terperinci.

Abdul Ghaffur mengemukakan beberapa cara dalam menyusun tahapan tafsir ahkam di dalam ilmu penafsiran Al-Qur'an:

- a. Tafsir disusun berdasarkan urutan surat dan dibagi menjadi bab-bab sesuai dengan bab-bab fikih. Setiap bab diberi tema yang sesuai dengan masalah hukum yang ingin dijelaskan. Metode ini digunakan oleh al-Jashshash dalam kitabnya *Aḥkām al-Qur'ān*.
- b. Tafsir disusun berdasarkan urutan surat, di mana nama surat disebutkan, diikuti oleh ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, dan kemudian diuraikan kandungan ayat dengan berbagai masalah yang akan dibahas. Metode ini diterapkan oleh Al-Kiyā al-Harāsī, Ibn al-'Arābī, dan al-Qurthubī.
- c. Tafsir disusun tidak berdasarkan urutan surat, melainkan berdasarkan bab-bab yang sesuai dengan bab-bab dalam fikih. Pada setiap bab, dimasukkan ayat-ayat yang se-tema dengan penjelasan yang tajam untuk menjelaskan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Metode ini banyak digunakan oleh ulama tafsir modern dan kontemporer.
- d. Tafsir disusun berdasarkan urutan mushaf. Pertama, menyebutkan ayat dan kemudian menyebutkan *asbab al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya), *lathāif al-tafsīr* (aspek-aspek penafsiran), qiraah (varian bacaan), *i'rāb* (analisis gramatikal), dan menjelaskan hukum syara yang terkandung di dalamnya. Salah satu yang menggunakan metode ini adalah Shaikh Muḥammad 'Alī al-Shābūnī.

Tentang metode identifikasi muatan hukum dalam ayat-ayat Al-Qur'an, Thanthawi menggunakan langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Perbuatan *Mukallaf*: Dasar pertama untuk mengidentifikasi muatan hukum dalam ayat-ayat adalah bahwa ayat tersebut mengandung perbuatan *mukallaf*. Hal ini penting karena hukum syara' berhubungan dengan perbuatan *mukallaf*. Ayat hukum harus berkaitan dengan perbuatan yang ditujukan kepada individu yang *mukallaf* (dapat dimintai pertanggungjawaban hukum). Ayat dengan istilah-istilah seperti salat, zakat, puasa, dan lainnya, sering kali mengandung muatan hukum.
- b. *Asbāb al-Nuzūl*: Ayat-ayat yang mengandung muatan hukum dapat diidentifikasi berdasarkan kandungannya terhadap istilah-istilah yang menunjukkan perbuatan *mukallaf* atau yang berhubungan dengannya. Namun, tidak semua ayat hukum mengandung istilah-istilah kunci yang menunjukkan perbuatan *mukallaf*.

- c. Riwayat: Selain berhubungan dengan perbuatan *mukallaf* dan penentuan berdasarkan *asbāb al-nuzūl*, muatan hukum dalam ayat juga dapat diidentifikasi berdasarkan penjelasan Hadis dari Rasulullah atau riwayat dari sahabat atau tabiin.
- d. Tuntutan kepada *Mukallaf*: Dasar paling penting dalam identifikasi ayat-ayat hukum adalah bahwa ayat tersebut mengandung tuntutan perbuatan atau ketetapan yang ditujukan kepada *mukallaf*. Tuntutan tersebut mewakili identifikasi hukum taklifi (yang mengatur tindakan) dan hukum wadh'i (yang menetapkan kondisi atau ketentuan). Ayat hukum harus mengarahkan kepada *mukallaf*, bukan kepada orang lain atau kelompok selain *mukallaf*.

Dengan menggunakan langkah-langkah ini, Thanthawī berusaha untuk mengidentifikasi dan memahami muatan hukum yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an secara komprehensif dan sesuai dengan konteks dan tujuan ayat tersebut.²⁸²

D. Persinggungan Qiraah dengan Tafsir Ahkam

1. Fungsi Qiraah dalam Tafsir

Fungsi qiraah dalam penafsiran dapat dilihat melalui beberapa kriteria. Pertama, terkait dengan makna ayat, dimana beberapa bacaan dapat menghasilkan perbedaan makna. Kedua kriteria terkait dengan kaidah usul fikih, seperti kaidah umum, *ithlāq*, dan *ijmāl*. Ketiga, terkait dengan gaya bahasa Al-Qur'an, dimana setiap qiraah memiliki ciri khas dan gaya tersendiri.

a. Perbedaan qiraah yang Berfungsi Memperjelas Makna Ayat

Dalam qiraah Al-Qur'an, meskipun ada perbedaan teknis dalam cara membaca satu kalimat tertentu, tetapi semua perbedaan tersebut tidak mengubah makna yang jelas dan konsisten (jami'). Artinya, berbagai varian bacaan tidak saling bertentangan dan tetap memiliki kesatuan makna yang sama. Keberagaman qiraah ini sebenarnya memberikan manfaat karena dapat memperjelas makna ayat secara lebih komprehensif dan menjelaskan dengan lebih rinci dan jelas (*mimma yazidu al-ma'na wudhūhan wa bayānan*). Dengan demikian, berbagai varian bacaan tersebut memberikan tambahan pemahaman dan penjelasan yang lebih mendalam atas ayat-ayat Al-Qur'an, tanpa menyebabkan kontradiksi dalam makna. Salah satu contohnya adalah yang terjadi pada surat al-Fatihah/1: 4 berbunyi (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ). Ada perbedaan qiraah dalam ayat ini, 'Āshim, al-Kisā'ī, Ya'qūb, dan

²⁸² Ahmad Solihin Siregar, "Konstruksi Tematik Ayat-Ayat Hukum Konsep Dasar Seleksi Ayat Hukum Menurut al-Thanthawī", dalam *Jurnal al-Manahij*, Vol. XI No. I, Tahun 2017, hal. 6-8.

Khalaf (مَالِكِ), membaca panjang dengan alif mad, sepuluh Imam selainnya (مَلِكِ), membaca pendek tanpa alif mad.²⁸³

Makna dua qiraah tersebut adalah, bacaan (مَلِكِ) terambil dari kata (المَلِكُ) yang menunjukkan (المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين), adapun bacaan (مَالِكِ) terambil dari kata (المَلِكُ) yang menunjukkan (المتصرف في الأعيان المملوكة) (كيف شاء). Dua qiraah ini mengandung makna bahwa Allah-lah yang menjadi satu-satunya pemilik segala sesuatu di hari akhir nanti, sehingga tiada yang memiliki hak *tasharruf* dan hukum apa saja kecuali Allah swt. (مَالِكِ يَوْمَ); dan Allah swt. satu-satunya raja yang berkuasa memerintah dan memberikan larangan, sehingga raja-raja yang pernah ada di dunia menjadi remeh dan hina (مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ).

b. Perbedaan qiraah yang Berfungsi Meluaskan Makna Ayat

Salah satu contoh kategori ini ialah firman Allah swt. dalam surat al-Baqarah ayat 10 di bawah ini:

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

Ada dua qiraah yang berbeda dalam membaca (يَكْذِبُونَ). Qiraah kelompok pertama terdiri atas Nafi', Abu Amr, Ibnu Katsir, Ibnu Amir, dan Ya'qub dengan (يُكْذِبُونَ). Qiraah kelompok dua terdiri atas 'Ashim, Hamzah, Kisā'ī, dengan (يَكْذِبُونَ).

Pada qiraah yang membaca tasydid, maka maknanya adalah mereka (para munafik) berhak mendapatkan siksa yang pedih karena pendustaan mereka atas Rasul. Sedangkan qiraah *takhfif*, maknanya adalah Mereka (para munafik) berhak mendapatkan siksa yang pedih karena tampilan luar mereka yang (seakan-akan islam dan beriman, tapi kufur dalam hati, maka mereka menjadi pembohong (*kādzibun*) terhadap kata-kata mereka sendiri.

Kedua qiraah di atas berbeda dalam makna, tapi justru melengkapi keterangan keadaan mereka: kebohongan dan pendustaan mereka. Abu Muhammad Makiy Ibn Abi Thalib memberikan komentar:

Dua qiraah yang saling berjalani satu sama lain di atas kembali pada satu makna, karena siapa yang mendustakan risalah nabi Muhammad dan kehujjahan

²⁸³ Hasanuddin AF, *Perbedaan Qirā'āt dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'ān*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 220-222.

nubuwwahnya, maka dia adalah pembohong (كاذِبُونَ) yang berbohong kepada Allah swt., dan siapa yang berbohong kepada Allah swt. dan menentang apa yang Ia turunkan, dia adalah pendusta (مُكَذِّبُونَ) atas apa yang Allah swt. turunkan.

Ibnu Taimiyah juga ikut menjelaskan: mereka (para munafik) itu berbohong dengan kata-kata mereka sendiri: (أَمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) dan mendustai Rasulullah di dalam batin mereka, walaupun secara zhahir, mereka membenarkannya.²⁸⁴

c. Perbedaan qiraah yang berfungsi menghilangkan keganjilan makna ayat.

Jumlah pola ini di dalam Al-Qur'an ada pada 6 tempat. Salah satunya adalah apa yang ada di dalam surat Thaha ayat 97:

قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانظُرْ إِلَى إِلْهِكَ
الَّذِي ظَلَمْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْهَرٍ قَنْتَهُ ثُمَّ لَمْ نَنْسِفْهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا

Ada empat cara membaca dalam kalimat (لنحرقة), yaitu Pertama; Abu Ja'far (لنحرقته), Kedua; dua perawi Abu Ja'far (لنحرقته), Ketiga; Ibnu Jammaz (لنحرقته), dan Keempat; Imam Sepuluh lainnya (لنحرقته). Untuk qiraah yang pertama dan ketiga, maknanya adalah membakar dengan api; dan makna bacaan yang keempat mengandung makna *tikrar*, sehingga maknanya adalah dibakar berkali-kali (نحرقة مرة بعد مرة). Berbeda dengan qiraah yang ra damah atau yang kedua, maknanya adalah anda membakar besi, lalu ketika anda mendinginkannya, (besi itu) meleleh dan rontok (حرقت الحديد إذابردته فتحات). Maka ayat tersebut bermakna demikian.

Di dalam ayat ini, dengan qiraah mayoritas, terdapat keganjilan: bagaimana sapi yang terbuat dari emas itu dibakar, lalu (dikatakan) ditebar di lautan?. Sesuatu yang ditebar mestinya adalah berbentuk debu atau seperti pasir, sedangkan ketika emas yang dibakar, ia meleleh, menjadi benda cair. Bagaiman bisa disebut ditebar?

Namun, dengan menggabungkan berbagai qiraah, dapat dipahami bahwa nabi Musa mengancam sapi emas (Musa Samiri) akan dibakar dengan api yang sangat panas, lalu dibekukan hingga meleleh dan rontok menjadi serpihan kecil, dan akhirnya dihamburkan ke dalam lautan. Proses ini menjelaskan bagaimana sapi emas bisa ditebar di lautan setelah melalui proses pembakaran dan pembekuan yang ekstrim.

²⁸⁴ Muhammad Umar bin Salim, *al-Qirā'āt wa Atsaruhā fī al-Tafsīr wa al-Ahkām*, Riyadh: Jami'ah Umm al-Qurā, 1992, hal. 374.

Solusi yang lain datang dari Abu Hayyan berpendapat bahwa di dalam mushaf Ubay dan Abdullah Ibn Mas'ud tertulis: (لنبردنه ولنحتنه حتا ثم لنسفته).

Dengan qiraah ini, yang memiliki tambahan (لنبردنه) maka (العجل), sapi emas tadi dijadikan hewan yang berdaging terlebih dahulu oleh Allah swt, memiliki darah serta ruh. Nah, dalam keadaan inilah, sapi tersebut kemudian dibakar dengan api. Maka tidak lagi ganjil jika debu hasil pembakaran sapi yang biologis tadi ditebar sebagai abu ke lautan.

Kemudian, ada juga kategori yang berkaitan dengan kaidah usul fikih: umum, *ithlaq, ijmal*. Dan juga kategori yang berkaitan dengan gaya (*uslub*) Al-Qur'an. Kategori *uslub* Al-Quran dalam kaitannya dengan implikasi perbedaan qiraah memiliki beragam sub pembahasan, di antaranya:

- a. Qiraah yang Berhubungan dengan *bina' fa'il* atau *bina' maf'ul*: Perbedaan dalam cara membaca yang berkaitan dengan pembentukan kata kerja (*fa'il*) atau kata benda (*maf'ul*) dapat mempengaruhi makna dan interpretasi ayat.
- b. Qiraah yang Berhubungan dengan *iltifat*: Perbedaan dalam bacaan yang menunjukkan perubahan gaya bahasa atau kalimat (*iltifat*) dapat memberikan nuansa dan makna yang berbeda dalam ayat.
- c. Qiraah yang Berhubungan dengan *Isti'naf*: Perbedaan dalam cara membaca yang berkaitan dengan penghilangan huruf atau bunyi (*isti'naf*) dalam suatu kata dapat mempengaruhi pengertian ayat.
- d. Qiraah yang berhubungan dengan *shighat fi'il fā'ala* atau *tafā'ala*: Perbedaan dalam membaca kata kerja yang berkaitan dengan pola *fi'il fā'ala* atau *tafā'ala* dapat mengubah arti dan struktur ayat.
- e. Qiraah yang berhubungan dengan *ifadāt al-Taktsīr*: Perbedaan dalam cara membaca yang berkaitan dengan penggabungan atau pemendekan bunyi (*taktsīr*) dalam kata-kata dapat mempengaruhi ritme dan irama ayat.
- f. Qiraah yang berhubungan dengan *kalam khabar* dan *kalam insya'*: Perbedaan dalam cara membaca yang berkaitan dengan bagaimana kalimat *khabar* (kalimat berita) dan kalimat *insya'* (kalimat permohonan) ditafsirkan dapat memberikan pemahaman yang berbeda dalam konteks ayat.
- g. Qiraah yang berhubungan dengan keragaman *lahjah*: Perbedaan dalam membaca yang berkaitan dengan ragam dialek atau bahasa (*lahjah*) dapat memberikan variasi makna dalam ayat.

Di antara contoh dari kategori yang berkaitan dengan gaya (*uslub*) Al-Qur'an di atas adalah, misalnya qiraah yang berhubungan dengan *ibna' fa'il* atau *ibna' maf'ul* dalam tiga ayat berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى (يوسف: ١١٩)
 وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا
 تَعْلَمُونَ (النحل: ٦٣)

Hafsh membaca membacanya dengan (نُوحِي), *mabni fa'il* dalam tiga ayat di atas, sedangkan sepuluh imam lainnya membaca (يُوحِي), *mabni maf'ul*. Dalam qiraah, *mabni maf'ul* ini mengisyaratkan bahwa yang ingin ditekankan adalah *wuqu' al-fi'l*, yakni peristiwa pewahyuan.²⁸⁵

Contoh lainnya dalam kategori ini ialah qiraah yang berhubungan dengan *iltifat* dalam surat al-Baqarah ayat 74.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

Pada kata عَمَّا تَعْمَلُونَ, Ibnu Katsir membacanya dengan عَمَّا يَعْمَلُونَ, sedangkan imam Sepuluh lainnya membaca عَمَّا تَعْمَلُونَ. Ini adalah contoh *iltifat* dari *khithab* menjadi *ghaib*. Kedua qiraah ini masih berada dalam satu makna. Hal yang menarik adalah *iltifat* yang terjadi dalam qiraah Ibnu Katsir. Struktur pembicaraan ayat di atas awalnya adalah *mukhathab*, akan tetapi di ungkapan yang terakhir berubah menjadi *ghaib* يَعْمَلُونَ.

Iltifat atau perubahan gaya bahasa dalam ayat-ayat Al-Qur'an memang memiliki hikmah dan nuansa makna tersendiri. Dalam konteks ini, *iltifat* dapat menunjukkan bahwa Allah swt. menolak atau tidak menyukai orang yang diajak bicara, sehingga berubah menjadi seakan-akan tidak ada atau *ghaib*. Biasanya, ketika seseorang diajak berbicara dengan gaya *muwajjahah* (seolah-olah berhadapan langsung), hal ini menandakan bahwa kehadirannya diterima oleh yang mengajak bicara, dan yang mengajak bicara juga menyukainya. Namun, dalam ayat tersebut, nuansa *muwajjahah* dipotong oleh Allah, menunjukkan penolakan atau ketidaksukaan-Nya terhadap orang yang diajak bicara.

Dengan adanya perubahan gaya bahasa ini, Allah swt. menegaskan bahwa Dia memiliki otoritas dan kekuasaan mutlak. Dia berbicara dalam bentuk yang Dia kehendaki, dan manusia tidak memiliki kekuatan untuk mengubah atau mempengaruhi-Nya. Hal ini mencerminkan bahwa Allah swt

²⁸⁵ Muhammad Umar bin Salim, *al-Qirā'āt wa Atsaruhā fī al-Tafsīr* ..., hal. 730-731.

berada di atas segala hal dan tidak dapat didekati dengan cara-cara yang manusiawi. Penolakan iltifat ini juga mengingatkan manusia akan pentingnya merendahkan diri di hadapan-Nya dan tidak berlaku sombong atau congkak dalam berbicara dengan-Nya.

Dengan demikian, *iltifat* dalam ayat-ayat Al-Qur'an membawa hikmah dan pesan penting tentang tata cara berbicara dan berhubungan dengan Allah swt, serta mengingatkan manusia tentang kebesaran dan keagungan-Nya yang tidak terbatas.

2. Implikasi Qiraah dalam *Istinbāth* Ahkam

Perbedaan penetapan hukum dalam Islam memang menjadi suatu keniscayaan, bahkan dalam bidang fikih sendiri perbedaan itu tersekat dalam perbedaan madzhab. Ini menunjukkan bahwa penetapan suatu hukum tidak selalu satu arah. Perbedaan qiraah pada ayat-ayat ahkam juga memiliki pengaruh terhadap perbedaan hukum fikih.

Perbedaan antara satu qiraah dengan qiraah lainnya bisa terjadi pada berbagai aspek seperti huruf, bentuk kata, susunan kalimat, i'rab, penambahan, dan pengurangan kata. Perbedaan-perbedaan ini tentu saja membawa perbedaan makna, yang selanjutnya berdampak pada produk hukum yang dihasilkan. Sebagai contoh, para ulama fikih membangun hukum batalnya wudhu' seseorang yang disentuh oleh lawan jenis atau tidak batalnya wudhu' atas dasar perbedaan qiraah pada ayat yang berbicara tentang kamu sentuh dan kamu saling menyentuh. Begitu juga, terdapat perbedaan hukum tentang bolehnya mencampuri perempuan yang sedang haidh ketika terputus haidhnya atau tidak bolehnya hingga ia mandi, yang dibangun berdasarkan perbedaan qiraah pada ayat yang berbicara tentang hingga mereka suci.

Perbedaan bacaan Al-Qur'an sudah ada sejak awal, masing-masing sahabat memegang teguh qiraah yang diterima dari Rasulullah yang mungkin berbeda dari yang lain.²⁸⁶ Bacaan Al-Qur'an memiliki dua sumber utama, yaitu bacaan yang secara langsung diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW dan bacaan yang diambil dari imam qiraah yang dipercaya dan memiliki sumber dari Nabi juga. Seiring berjalannya waktu, perbedaan qiraah muncul karena bacaan Al-Qur'an diwariskan dari generasi sahabat, tabiin, dan tabi'tabiin. Selanjutnya, para ulama yang khusus mempelajari qiraah menyebarkan dan mengajarkan berbagai macam qirā'āt, termasuk qirā'āt sāb'ah, qirā'āt 'asyrah, dan qirā'āt sāb'atu 'asyrah.

Al-Qurthubī menyatakan bahwa qiraah Al-Qur'an bersumber dari Nabi, yang kemudian diriwayatkan oleh para sahabat, dan seterusnya. Penyampaian qiraah ini mirip dengan penyampaian hadits secara sanad. Oleh

²⁸⁶Muhammad 'Abdullah Dirāz, *Madkal Ila' al-Qur'an al-Karīm' Aradun Tarikhiyyun Tahliiyun Maqarin*, Kuwait: Dar al-Kalam, 1987, hal. 42.

karena itu, qiraah Al-Qur'an adalah bersifat *tauqīfi*, artinya ditentukan secara tegas berdasarkan petunjuk langsung dari Nabi, dan bukan merupakan hasil ijtihad manusia.

Perbedaan qiraah dapat ditemukan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat hukum maupun ayat-ayat lainnya. Perbedaan ini meliputi cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an dari segi huruf, harakat, dan bentuk. Oleh karena itu, sangat penting untuk secara mendalam meneliti bacaan yang sesuai dengan petunjuk Rasulullah yang bersifat tauqīfi, terutama dalam ayat-ayat hukum, untuk memahami bagaimana pengaruh perbedaan qiraah terhadap penetapan hukum yang benar. Dengan demikian, memahami qiraah Al-Qur'an dengan tepat dan akurat menjadi suatu keharusan untuk memastikan pemahaman hukum Islam yang benar dan sah.

Dari penjelasan di atas dengan beberapa contoh bacaan Al-Qur'an dengan beberapa versi meliputi perbedaan dalam pengucapan harakat, huruf, dan bentuk kata. Susunan kalimat dan penambahan maupun pengurangan kata, maka didasarkan pengamatan terhadap beberapa sumber yang ada, ternyata ada perbedaan qiraah tersebut tidak selamanya menimbulkan perubahan arti yang dikandungnya. Karena perbedaan bacaan tidak selamanya membawa dampak pada arti kata yang dikandungnya.

Al-Qur'an adalah sumber ajaran Islam yang utama dan diakui oleh seluruh umat Muslim. Di dalam Al-Qur'an terdapat berbagai petunjuk dan panduan untuk kemaslahatan umat manusia. Namun, dalam proses penafsiran dan istinbath hukum dari Al-Qur'an, para ulama sering kali memiliki perbedaan pendapat, salah satunya disebabkan oleh perbedaan qiraah.

Perbedaan cara membaca Al-Qur'an menjadi salah satu faktor yang menyebabkan perbedaan hukum Islam. Perbedaan antara satu qiraah dengan qiraah lainnya dalam bidang hukum adalah hal yang wajar dan pasti terjadi. Perbedaan ini bisa mengakibatkan sedikit atau banyak perbedaan dalam makna ayat yang kemudian berpengaruh pada hukum yang diambil atau diistinbathkan dari ayat tersebut.

Terkadang, perbedaan qiraah dapat berpengaruh langsung terhadap perbedaan hukum yang diambil, sementara dalam kasus lain, perbedaan qiraah tidak berpengaruh pada perbedaan hukum yang diistinbathkan. Hal ini menunjukkan kompleksitas dan kedalaman dalam proses penafsiran Al-Qur'an, serta pentingnya memahami bacaan yang tepat untuk memahami hukum Islam dengan benar.

Semisal perbedaan qiraah yang berpengaruh terhadap istimbath hukum pada surat al-Baqarah/2: 222 Allah swt berfirman;

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: "Haid itu adalah kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang tobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri. (al-Baqarah/2: 222)

Ayat di atas adalah larangan Allah swt. terhadap suami untuk berhubungan intim dengan isterinya yang sementara haid. Terdapat perbedaan bacaan pada lafaz يَطْهَرْنَ dengan bacaan *takhfif* yakni sukun huruf tha, damah huruf ha hamzah, al-Kisā'ī dan 'Āshim membacanya يَطْهَرْنَ dengan tasydid huruf tha dan ha, serta kedua huruf tersebut *nashab*. Sedangkan Ibn Katsīr, Nāfi', Abū 'Amr, Ibn 'Āmir menurut riwayat membaca seperti yang termaktub dalam teks tersebut.²⁸⁷

Berdasarkan qiraah *yaththahharna* berarti amat suci, maka seorang suami boleh melakukan hubungan seks dengan isterinya ketika berhenti haid dan telah mandi. Pandangan ini diperpegangi oleh Mālik, Syāfi'i dan Ahmād. Tentu saja penafsiran seperti ini diakui oleh M. Quraish Shihab sebagai yang lebih baik dan memang lebih suci. Sedang qiraah *yathhurna* membolehkan seorang suami untuk melakukan hubungan seks dengan isterinya ketika berhenti haid walaupun belum mandi. Abu Hānifāh memiliki pandangan tersebut, bahwa yang dimaksud dari ayat di atas adalah larangan kepada suami untuk berhubungan intim sampai isterinya suci, artinya berhenti darah haid meskipun belum mandi. Dengan demikian, suami diperbolehkan untuk berhubungan intim dengan isterinya karena telah berhenti haid, meskipun belum mandi.

Jika dua bacaan tersebut berbeda makna, tetapi tidak terdapat kontradiksi antara keduanya, melainkan keduanya mengacu kepada hakikat yang sama, maka kedua qiraah itu saling melengkapi. Keduanyapun dimasukkan oleh para ulama kedalam kelompok qiraah sahih. Perbedaan yang ditimbulkan terhadap perbedaan penetapan hukum di sini hanya perbedaan dari wajib mandi setelah berhenti haid dan boleh saja sebelum mandi jika sudah berhenti haid. Dengan mencermati perbedaan pandangan ulama dalam memberi kesan kedua pandangan yang berbeda itu dapat

²⁸⁷ Muhammad 'Afi al-Shabūnī, *Rawā'i'ul Bayān ...*, hal. 295.

dikompromikan yakni bahwa suami haram menggauli isterinya yang sedang haid sampai berhenti dari haidnya.

Pada sisi lainnya, para ulama berbeda pendapat tentang pengertian *al-tathahhur*. Sebagian ulama memahami bahwa yang dimaksud adalah mandi. Sedangkan lainnya mengatakan bahwa yang dimaksud adalah wudhu. Sebagian lainnya lagi mengatakan bahwa yang dimaksud adalah mencuci atau membersihkan kemaluan tempat keluarnya darah haid tersebut. Sementara ulama lainnya menyatakan bahwa yang dimaksud adalah mencuci atau membersihkan kemaluan tempat keluarnya darah haid dan berwudhu.

Dengan memperhatikan berbagai pandangan di atas, dapat dikatakan bahwa sebetulnya pendapat yang lebih kuat adalah bahwa batas keharaman seorang suami untuk menggauli isterinya yang mengalami haid adalah berhenti dari darah haidnya dan telah melakukan mandi.

Qiraah pertama beserta makna penafsiran hukumnya diyakini oleh Abu Hanifah, batas larangan menyetubuhi adalah sampai sang istri telah selesai masa haidnya. Sedangkan Malik dan Syafii lebih condong untuk membatasi larangan bersetubuh hingga sang istri telah selesai haid dan telah bersuci (mandi besar), seperti yang terdapat dalam qiraah yang kedua beserta makna penafsirannya.

Selain qiraah shahih, qiraah *syadz* juga dianggap oleh sebagian ulama dapat mempengaruhi dalam *istinbāth* hukum.²⁸⁸ Seperti dalam ayat berikut:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kafaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kafarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya). (al-Ma'idah/5: 89).

²⁸⁸ Hasanuddin AF, *Perbedaan Qirā'āt dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum ...*, hal. 223-225.

Ayat di atas antara lain menjelaskan tentang apabila seseorang bersumpah, lalu ia melanggar sumpahnya, maka ia diwajibkan membayar kafarat (denda). Salah satu alternatif denda tersebut adalah dengan berpuasa tiga hari. Semua ulama sepakat mengenai hal ini, tapi berbeda pendapat mengenai teknis pelaksanaannya: apakah tiga hari puasa tersebut dilakukan berturut-turut atau tidak harus demikian? Syafii dan Malik berpendapat bahwa pelaksanaan puasa selama tiga hari sebagai kafarat sumpah, tidak disyariatkan untuk dilakukan secara berturut-turut, sehingga boleh dilakukan secara berturut-turut atau terpisah. Ini berdasar pada zhahir ayat yang berbunyi *فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ*.

Sedangkan Abu Hanifah dan Ahmad berpendapat bahwa pelaksanaan puasa tiga hari itu harus berturut-turut. Jika dilakukan secara terpisah, maka kafarat itu dihukumi tidak sah. Pendapat Abu Hanifah dan Ahmad didasarkan pada qiraah Ubay Ibn Ka'ab dan Abdullah Ibn Mas'ud yang membaca (فصيام ثلاثة أيام متتبعات) Menurut mereka berdua, meskipun qiraah tersebut tidak diriwayatkan secara mutawatir, namun menempati status ahad, bahkan masyhur, yang dapat dijadikan sebagai hujjah.

Sementara itu, ada juga perbedaan qiraah yang tidak berpengaruh terhadap istinbat Hukum seperti Firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembahyang pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (al-Jumu'ah/52: 9)

Ayat di atas menjelaskan, bahwa apabila khatib telah naik mimbar, dan muadzin telah mengumandangkan suara azan pada hari Jum'at, maka kaum muslim wajib memenuhi panggilan tersebut serta meninggalkan segala aktivitas atau kegiatan lainnya. Perbedaan qiraah terjadi dalam membaca kalimat *فَاسْعَوْا* (seperti yang dibaca oleh para imam *qirā'āt al-Sab'*) dan cara membaca dengan *فَامْضُوا* (seperti yang terbaca dalam qiraah *syādz* oleh Umar Ibn Khathab, Ibnu Abbas, dan Ibnu Mas'ud). Kedua qiraah tersebut sama-sama bermakna agar bersegera pergi melakukan shalat Jum'at.

BAB IV BIOGRAFI AL-QURTHUBĪ DAN AL-THABARŚĪ

A. Al-Qurthubī dan Karyanya *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*

1. Biografi

Penulis tafsir al-Qurthubī, yang bernama lengkap Abū ‘Abdullah Ibn Ahmad Ibn Abū Bakr Ibn farh al-Anshārī al-Khazraji Syamsy al-Dīn al-Qurthubī al-Mālīki, adalah seorang ulama besar yang juga dikenal sebagai faqih dan mufassir pada abad ke-7 H. Al-Qurthubī adalah seorang yang berasal dari Andalusia (wilayah yang sekarang menjadi bagian dari Spanyol), tepatnya dari kota Cordoba. Nama al-Qurthubī mengacu pada daerah tersebut, dan nama tersebut diambil dari nama kota di mana beliau dilahirkan, yaitu Cordoba. Meskipun belum ditemukan informasi yang lengkap tentang tanggal kelahirannya, yang pasti adalah al-Qurthubī hidup pada masa ketika Spanyol diperintah oleh dinasti Muwahhidun di Afrika Barat dan Bani Ahmar di Granada (1232-1492 M), yakni sekitar abad ke-7 hijriyah atau abad ke-13 Masehi.

Diantara para ulama besar yang menjadi guru bagi al-Qurthubī dan mempengaruhi karya-karya besarnya adalah:

- a. Abū Ja'far Ahmad Ibn Muhammad Ibn Muhammad al-Qaisi (atau dikenal dengan Ibn Abī Hijjah), adalah seorang *al-Muqri* dan ahli nahwu (643 H).
- b. Al-Qādhi Abū Amīr Yahya Ibn Amir Ibn Ahmad Ibn Munī'.
- c. Yahya Ibn Abdurrahman Ibn Ahmad Ibn Abdurrahman Ibn Rābi'.

- d. Abū Sulaiman Rabi' Ibn al-Rahman Ibn Ahmad al-Asy'ārī al-Qurthubī, seorang hakim di Andalusia (632 H);
- e. Abū Amir Yahya Ibn Abd al-Rahman Ibn Ahmad al-Asy'ārī, seorang ahli hadis, fikih, dan teolog (639 H);
- f. Abū Hasan Ali Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn Yusuf al-Anshārī al-Qurthubī al-Mālīki, seorang hakim (651 H);
- g. Abū Muhammad Abdullah Ibn Sulaiman Ibn Daud Ibn Hautillah al-Anshārī al-Andalusia, seorang ahli hadis di Andalusia, penyair dan ahli nahwu (612 H).

Pasca kegemilangan intelektualnya, Beliau kemudian wafat tahun 671 H di kota Maniyya Ibn Hisab Andalusia. Ia dianggap sebagai salah seorang tokoh yang bermazhab Mālīki.

Al-Qurthubī, yang memiliki nama lengkap Abū 'Abdullah Ibn Ahmad Ibn Abū Bakr Ibn Farh al-Anshārī al-Khazraji Syamsy al-Din al-Qurthubī al-Mālīki, adalah seorang cendekiawan yang berdedikasi dalam mencari ilmu dari para ulama, termasuk Abū al-Abbas Ibn Umar al-Qurthubī dan Abū al-Hasan Ibn Muhammad Ibn Muhammad al-Bakhrī. Perjalanan beliau dalam menuntut ilmu dari berbagai guru telah membentuknya menjadi individu yang sangat termotivasi untuk menyusun kitab tafsir yang mengandung wawasan fikih dan banyak mengangkat pendapat-pendapat dari para imam mazhab fikih. Tak hanya itu, dalam kitab tafsir yang beliau tulis dan susun, beliau juga berhasil menyajikan hadis-hadis yang relevan dan mendukung pemahaman tafsirnya.²⁸⁹

Al-Qurthubī mengejar aktivitas mencari ilmu dengan penuh dedikasi dan ketekunan di bawah bimbingan beberapa ulama ternama, antara lain al-Syaikh Abū al-Abbas Ibn 'Umar al-Qurthubī dan Abū Ali al-Hasan Ibn Muhammad al-Bakri. Di bawah arahan ulama-tersebut, dia menyerap pengetahuan secara serius, mengasah pemahaman agamanya, dan mendalami berbagai disiplin ilmu Islam. Dengan kesungguhan ini, al-Qurthubī menjadi seorang cendekiawan yang memiliki kedalaman pengetahuan dan wawasan keagamaan yang luas.

Aktivitas belajar di bawah bimbingan ulama-tersebut membentuk karakter al-Qurthubī sebagai seorang penuntut ilmu yang tekun, dan membekali dirinya dengan kemampuan untuk menyusun tafsir yang menggabungkan aspek fikih dan berbagai pandangan dari imam-imam mazhab fikih. Kemampuan tersebut juga memungkinkannya untuk meneliti dan menghadirkan hadis-hadis relevan yang mendukung dan memberi dukungan kepada tafsir yang disusunnya.

²⁸⁹ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyad: Masyurat al-'Asr al-Hadits, 1990, hal. 221.

Semangat dan kerja kerasnya dalam menggali ilmu pengetahuan dari para ulama ternama akhirnya menjadi landasan kuat untuk karya-karyanya yang berharga, termasuk karya tafsir yang memberikan manfaat bagi banyak orang dalam memahami dan memperdalam pemahaman Al-Qur'an. Beberapa karya al-Qurthubī yang juga menjadi warisan terbaik untuk umat, diantaranya adalah *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*, *al-Asna fī Syarh Asma Allah al-husna*, *al-Tazkirah bi Umar al-Akhirah*, *Syarh al-Taqassī*, *al-Tizkar fī Afdhāl al-Azkār*, *Qamh al-Harīs bi al-Zuhd wa al-Qanā'ah* dan *Arjuzah Jumī'a fīha Asmā al-Nabi*. Dan kitab *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an* akan menjadi objek yang diulas pada disertasi ini.

Ilmu dasar yang telah dipelajarinya di Cordoba kemudian ia kembangkan lebih lanjut ketika melakukan perjalanan ke timur, yang mencakup perjalanannya ke Mesir dan mungkin juga ke beberapa negeri lain. Selama perjalanan ini, ia melanjutkan penelitian dan pembelajarannya dari berbagai ulama dan sarjana terkemuka di wilayah tersebut.

Perjalanan ke berbagai wilayah ini memberikan kesempatan pada al-Qurthubī untuk memperdalam pemahaman dan wawasannya dalam berbagai bidang ilmu Islam, dan akhirnya, hal ini berkontribusi pada keahliannya dalam menyusun karya tafsir Al-Qur'an yang dikenal secara luas dan dihargai di dunia Muslim. Kiprahnya sebagai cendekiawan tafsir terus dikenang dan dihormati hingga saat ini.²⁹⁰

Tentu, beberapa tokoh yang berjasa dalam suksesnya karier keilmuan al-Qurthubī adalah:

- a. Abi al-Abbas ibn Umar al-Qurthubī: Beliau adalah seorang ulama terkemuka yang terkenal sebagai penulis kitab *al-Mufhim fī Syarh Shahīh Muslim*. Peran dan bimbingan dari Abi al-Abbas ibn Umar al-Qurthubī dalam perjalanan keilmuan al-Qurthubī menjadi sangat berarti dalam membentuk pemahaman dan pengetahuannya tentang ilmu hadis.
- b. Abi Ali al-Hasan ibn Muhammad al-Bakri: Beliau merupakan guru yang menurunkan sanad hadis kepada al-Qurthubī. Kontribusi beliau dalam menyampaikan hadis-hadis secara langsung kepada al-Qurthubī memainkan peran penting dalam pengembangan pemahaman tafsir Al-Qur'an al-Qurthubī.
- c. Ibn Khusaib: Tokoh ini berjasa karena bersedia menjadikan rumahnya sebagai tempat tinggal bagi al-Qurthubī selama menuntut ilmu di Mesir. Hubungan dekat ini memberikan kesempatan bagi al-Qurthubī untuk mendalami ilmu dan memperdalam pemahamannya, serta membantu dalam kemajuan karier keilmuannya.

Dengan bantuan dan bimbingan dari para guru dan tokoh yang disebutkan di atas, al-Qurthubī dapat mengejar perjalanannya dalam mencari

²⁹⁰ Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an* ..., hal.221.

ilmu dengan sukses, dan akhirnya menyusun karya-karya berharga yang memberikan kontribusi besar pada ilmu tafsir dan pemahaman Al-Qur'an.²⁹¹

Al-Qurthubī digambarkan sebagai seorang hamba yang shalih, ulama yang arif, dan zuhud dalam kehidupannya. Karakternya yang khusus ini tercermin dalam judul-judul kitabnya yang berisi tentang *zkrullah* dan etika-etika yang dianjurkan dalam Islam. Hal ini menunjukkan kecintaannya pada kehidupan spiritual dan nilai-nilai keagamaan yang mendalam.

Selain itu, al-Qurthubī juga terkenal sebagai seorang ulama yang bijaksana dalam mengatur waktu. Dia memiliki keterampilan yang luar biasa dalam memanfaatkan waktu sehingga mampu meluangkan waktunya untuk menulis dan beribadah secara seimbang. Kemampuan ini memungkinkannya untuk menjadi produktif dalam menulis karya-karya pentingnya dan pada saat yang sama, memelihara hubungannya dengan Allah swt. melalui ibadah.

Perjalanan keilmuannya yang penuh pengalaman harus berakhir ketika dia meninggal dunia di Mesir pada tahun 1273 M, pada usia 59 tahun. al-Qurthubī dimakamkan di Meniya, sebuah daerah di sebelah timur sungai Nil, yang juga merupakan tempat kediaman Ibn Khusaib, salah satu tokoh yang turut berjasa dalam perjalanannya mencari ilmu di Mesir.

Warisan intelektual dan spiritual yang ditinggalkan oleh al-Qurthubī terus memberikan inspirasi dan manfaat bagi umat Islam hingga saat ini. Keahliannya dalam ilmu tafsir dan kebijaksanaan dalam menyusun karya-karyanya tetap menjadi acuan bagi para pencari ilmu dan peneliti Al-Qur'an..

Tafsir al-Qurthubī menarik untuk diperhatikan karena memiliki beberapa ciri khas yang membedakannya dari tafsir lainnya. Beberapa poin menarik yang dapat diidentifikasi dari tafsir ini adalah:

- a. Tafsir yang tersebut tergolong kitab besar: Tafsir al-Qurthubī diakui sebagai salah satu tafsir besar dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Ukuran yang besar ini menunjukkan kelengkapan dan kedalaman analisisnya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.
- b. Tidak mencantumkan kisah-kisah atau sejarah: Salah satu ciri khas tafsir ini adalah tidak mencantumkan banyak kisah-kisah atau sejarah sebagai bagian dari materi penafsiran. Fokusnya lebih pada materi-materi yang berhubungan dengan pengambilan hukum (*istinbath*) dari ayat-ayat Al-Qur'an.
- c. Materi penafsiran yang berkaitan dengan pengambilan hukum: al-Qurthubī lebih cenderung membahas aspek-aspek linguistik seperti qiraah (bentuk-bentuk bacaan), *i'rab* atau *lughah* (analisis tata bahasa),

²⁹¹ Muhammad Tajuddin, "Kontroversi Kemaksuman Rasul Ulul 'Azmi dalam Perspektif Syi'ah dan Sunni", dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 23, No. 2 Tahun 2019, hal. 71.

serta *nasikh-mansukh* (ayat-ayat yang menggantikan atau dibatalkan oleh ayat-ayat lain) sebagai bagian dari penafsiran Al-Qur'an.

- d. Konsistensi dalam menyajikan pendapat: al-Qurthubī dikenal karena konsistensinya dalam menyajikan pendapatnya tentang suatu subjek yang ia kutip dari sumber-sumber lain. Konsistensi ini membantu pembaca dalam memahami pendekatan tafsirnya dan memberikan kejelasan dalam penafsiran yang disampaikannya.

Tafsir al-Qurthubī menjadi salah satu karya penting dalam tradisi tafsir Al-Qur'an dan menjadi referensi yang berharga bagi para peneliti dan pembaca yang tertarik untuk memahami makna dan hukum yang terkandung dalam ayat-ayat suci Al-Qur'an. Sebab dari konsistensinya ialah bentuk pertanggungjawabannya atas perkataannya dalam *muqaddimah* kitab ini:

*Syarat yang saya tetapkan dalam kitab ini ialah menyandarkan pendapat kepada orang yang mengeluarkan pendapat tersebut, serta hadis kepada periwayatnya. Sebab dikatakan bahwa itu merupakan prasyarat dari keberkahan ilmu serta usaha untuk menghilangkan kebiasaan yang terdapat dalam kitab Fiqh maupun Tafsir yang jarang menyertakan asal-muasal dari kutipan yang diambil. Tentu ketidakjelasan ini akan berakibat pada tidak diterimanya hujjah maupun istidlal.*²⁹²

Penolakan al-Qurthubī terhadap materi kisah-kisah atau sejarah dalam tafsirnya dapat disebabkan oleh beberapa pertimbangan. Salah satu alasan utamanya adalah sulitnya memvalidasi kebenaran kisah-kisah atau sejarah yang disampaikan, karena banyak di antaranya dapat berupa cerita atau legenda tanpa dasar yang kuat atau akurat.

Meskipun demikian, terdapat beberapa kesempatan di mana al-Qurthubī mengutip kisah-kisah Israilliyyat, yang merupakan kisah-kisah yang berasal dari tradisi Yahudi dan jarang diriwayatkan dalam kitab-kitab tafsir lainnya. Meskipun ia menggunakan kisah-kisah ini dengan hati-hati dan tidak menjadikannya sebagai sumber utama untuk penafsiran, hal ini menunjukkan bahwa ia memiliki pengetahuan yang luas tentang berbagai sumber pengetahuan Islam.

Dalam penjelasan tafsirnya, al-Qurthubī tidak menunjukkan fanatisme terhadap mazhab tertentu, meskipun ia berasal dari Andalus dan mengikuti mazhab Māliki. Ia tidak membatasi dirinya dalam menjelaskan sisi yuridis (hukum) dari ayat-ayat yang dikaji hanya berdasarkan pandangan mazhab Māliki. Sebaliknya, ia mencari pemahaman yang mendalam dari berbagai sudut pandang dan menggunakan metodologi penafsiran yang lebih luas untuk mencapai pemahaman yang tepat dan mendalam tentang Al-Qur'an.

Sikapnya yang terbuka dan tidak fanatik terhadap satu mazhab tertentu menjadikannya seorang cendekiawan yang objektif dan mampu

²⁹² Manna al-Qatthan, *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an ...*, hal. 250.

menawarkan perspektif yang beragam dalam penafsiran Al-Qur'an, yang sangat berharga bagi keberagaman pemahaman di dalam dunia Islam.

Sebagai seorang pengkaji al-Qurthubī, ia menunjukkan sikap objektif dalam menghadapi penafsiran sisi yuridis ayat-ayat Al-Qur'an. Ia tidak terpaku pada satu pendapat saja, melainkan mencantumkan berbagai pendapat yang ada dari berbagai ulama dan mazhab. Dengan demikian, ia memberikan pandangan yang lebih kaya dan menyeluruh tentang beragam interpretasi yang dapat diterapkan pada ayat-ayat Al-Qur'an.

Al-Qurthubī melakukan analisis yang cermat terhadap setiap pendapat yang disajikan, termasuk melakukan mujaadalah (diskusi argumen) dan kritik terhadap argumen-argumen yang disampaikan. Pendekatan ini menunjukkan sikap kritisnya dalam menyusun penafsiran Al-Qur'an dan mencari kebenaran yang lebih mendalam.

Ketika menyelesaikan proses analisis dan diskusi, al-Qurthubī cenderung memilih pendapat yang menurutnya lebih kuat dan lebih mendekati kebenaran dari pendapat lain yang ada. Dengan cara ini, ia menyajikan penafsiran yang didasarkan pada pertimbangan objektif dan kualitas argumen yang kuat.

Dengan sikap objektifnya dan kapasitas keilmuannya yang mumpuni, al-Qurthubī menjadi sosok mufassir (ahli tafsir) dan faqih (ahli fikih) yang dihormati dan diakui dalam tradisi ilmu Islam. Karyanya yang mencakup analisis mendalam dan pandangan yang beragam tentang ayat-ayat Al-Qur'an telah memberikan kontribusi yang berarti bagi pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an di kalangan umat Islam.

2. Profil Karya al-Qurthubī: *Tafsir al-Jamī' Li Ahkam al-Quran*

Tafsir al-Qurthubī memang banyak mengangkat kaidah fikih sebagai bagian dari penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Karya ini menunjukkan pendekatan yang kuat terhadap pemahaman fikihiyah dan mencoba menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hukum-hukum Islam yang berlaku.

Edisi pertama dari Tafsir al-Qurthubī dicetak di Kairo antara tahun 1933 hingga 1950 M oleh Dār al-Kutub al-Misriah dan terdiri dari 20 jilid. Kemudian, di tahun 2006, penerbit Mu'assasah al-Risalah di Beirut mencetak edisi baru dengan jumlah cetakan sebanyak 24 juz/jilid. Edisi ini kemudian di-*tahqīq* (diperbaharui atau direvisi) oleh Abdullah Ibn Muhsin al-Turki.

Bentuk penafsiran yang digunakan dalam Tafsir al-Qurthubī adalah bentuk penafsiran pemikiran (*bi ra'y*). Penafsiran ini menggunakan pemikiran dan analisis mendalam, didukung oleh hadis-hadis dan pendapat-pendapat ulama yang terdahulu. Meskipun banyak mencantumkan pendapat-

pendapat ulama terdahulu, al-Qurthubī tidak ragu untuk memberikan pendapatnya sendiri dan menunjukkan kesimpulan berdasarkan analisisnya.

Dengan menggabungkan pemikiran dengan referensi hadis dan pendapat para ulama, Tafsir al-Qurthubī memberikan penafsiran yang komprehensif dan memperkaya pemahaman tentang ayat-ayat Al-Qur'an dengan berbagai sudut pandang. Pendekatan ini membuat tafsir ini menjadi salah satu karya penting dalam tradisi tafsir Al-Qur'an yang diakui dan dihargai dalam dunia Islam. Tafsir *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*, merupakan sebuah karya yang mencakup bidang ilmu yang sangat luas (ensiklopedis) yang menyatukan antara hadis dengan masalah ibadah, hukum dan linguistik yang menjadikan kitab tafsir ini menjadi sangat berguna sampai sekarang.²⁹³

Nama asli kitab ini adalah, *al-Jamī' li Ahkām Qur'an wal Mubīn limā Tadhommanahu min al-Sunnah wa Ahkām al-Furqān*, disingkat menjadi Tafsir *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*.

Dengan begitu, tidak sepenuhnya salah apabila dengan penyebutan kitab tafsir ini dengan sebutan tafsir al-Qurthubī. Karenanya, maksud dari nama kitab tersebut yakni berisi tentang kumpulan hukum dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Yang perlu digaris besar adalah bahwa kitab tafsir ini adalah karya tafsir yang asli dari pengarangnya sendiri.²⁹⁴ Terkait karya tafsir al-Qurthubī tidak hanya membahas tentang ayat-ayat yang berkaitan tentang hukum saja.

Namun, dalam tafsirnya kita dapat menemukan pembahasan tentang *asbāb al-nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat), dan juga membahas tentang *i'rab* dan qiraah, menjelaskan tentang lafad-lafad yang susah difahami (*gharib*),²⁹⁵ mengutip pendapat para ulama yang terkait pada sebuah pembahasan, dan ia juga memasukkan kisah-kisah para mufasir, informasi sejarah dari para sejarawan, kemudian menukil banyak sekali informasi dari ulama terdahulu yang terpercaya.

Berkaitan dengan ayat-ayat hukum, al-Qurthubī juga banyak menukil dari ulama-ulama tafsir yang menulis tentang kitab-kitab hukum seperti Ibn Jarir al-Thabārī, Ibn 'Athiyah, Ibn al-'Arābī, Abū Bakar al-Jashshash, dan al-Kiyā al-Harrāsī.²⁹⁶ Al-Dzahābī dalam karyanya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* menggolongkan tafsir al-Qurthubī ini ke dalam tafsir fikih, karena al-Qurthubī dianggap sebagai ahli fikih dan pembahasan fikih banyak kita temui di dalam kitab tafsir tersebut.²⁹⁷

²⁹³ Dali Munthe, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Citra Hasanah, 2001, hal. 301.

²⁹⁴ Dali Munthe, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer ...*, hal. 305.

²⁹⁵ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahdah, t.th., jil. II, hal. 337.

²⁹⁶ Munthe, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer ...*, hal. 7.

²⁹⁷ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. II, hal. 338.

Meskipun tujuan penulisan Tafsir al-Qurthubī tidak secara eksplisit disebutkan di dalam kitabnya, namun pernyataan dalam muqaddimah tafsirnya memberikan isyarat yang cukup jelas terkait dengan tujuan penulisannya. Tujuan utama dari penulisan tafsir ini, seperti yang disebutkan dalam muqaddimah, adalah:

- a. Mengkaji Al-Qur'an secara ringkas dan jelas: al-Qurthubī ingin menyajikan penjelasan yang singkat dan mudah dipahami dalam mengkaji Al-Qur'an, sehingga dapat diakses oleh berbagai kalangan pembaca.
- b. Menggunakan ilmu-ilmu tafsir, bahasa, *i'rab*, dan qiraah: Dalam analisisnya, al-Qurthubī mengandalkan berbagai ilmu tafsir dan ilmu-ilmu lain seperti bahasa Arab, *i'rab*, dan qiraah untuk memberikan pemahaman yang mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur'an.
- c. Menolak pemikiran sesat dan menyimpang: Tafsir ini bertujuan untuk memberikan argumen dan pemahaman yang kuat untuk menolak pemikiran-pemikiran yang menyimpang dari ajaran Al-Qur'an.
- d. Menggunakan hadis sebagai dasar hukum: al-Qurthubī mengutip banyak hadis sebagai dasar hukum yang dikeluarkan dari ayat-ayat Al-Qur'an dan juga memberikan penjelasan mengenai *al-asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya) ayat-ayat tersebut.
- e. Himpunan makna-makna Al-Qur'an: Tafsir ini berusaha untuk menjadi suatu himpunan makna-makna Al-Qur'an, sehingga dapat memberikan pemahaman yang komprehensif tentang pesan-pesan Al-Qur'an.
- f. Penjelasan hal-hal musykil: al-Qurthubī juga berupaya untuk menjelaskan hal-hal yang kompleks dan rumit dalam Al-Qur'an dengan mengandalkan pandangan dan pendapat para ulama salaf (generasi terdahulu) dan khalaf (generasi berikutnya).

Dengan tujuan-tujuan tersebut, Tafsir al-Qurthubī menjadi suatu karya yang berharga dan penting dalam membantu pembaca memahami dan mendalami Al-Qur'an dengan lebih baik. al-Qurthubī memiliki tujuan dan harapan tertentu dalam penulisan kitab tafsirnya. Beliau berkeinginan untuk mengkaji Al-Qur'an secara jelas dan ringkas, dengan menggunakan ilmu tafsir, bahasa, *i'rab*, dan qiraah. Tujuannya adalah agar penjelasan yang disampaikan mudah dipahami dan dapat digunakan sebagai argumen untuk menolak pemikiran sesat serta menyimpang. Kitab tafsir ini juga disusun dengan pendekatan analitis (*tahlīlī*), yang memungkinkan penjelasan mendalam mengenai hukum dan *al-asbāb al-nuzūl* ayat. Meskipun disertai dengan footnote untuk istilah-istilah khusus, penggunaan metode tafsir *tahlīlī* membuat kitab ini menjadi rinci dan mendalam, sehingga tidak dapat dikategorikan sebagai kitab tafsir yang ringkas.

Memang, terkadang ada yang membagi penerapan metode *tahlīfī* menjadi tiga, yakni ringkas, tengah-tengah, dan panjang. Meski demikian, penulis melihat bahwa Tafsir al-Qurthubī masalah tidak bisa dikategorikan sebagai tafsir yang menggunakan metode *tahlīfī* yang penerapannya ringkas. Hal ini dapat dilihat ketika al-Qurthubī biasanya membagi pembahasan suatu hal yang ditafsirkan menjadi beberapa point permasalahan. Dari point-point tersebut sangat jarang ditemukan penafsiran yang sifatnya ringkas, umumnya tengah-tengah hingga panjang. Sehingga penulis melihat bahwa implementasi teknik penafsiran ini (membagi persoalan menjadi point-point) tidaklah tepat jika tujuan yang ingin dicapai adalah keringkasan penafsiran.

Di samping hal di atas, penulis juga menaruh perhatian terhadap keinginan al-Qurthubī di dalam menolak pemikiran-pemikiran yang sesat dan menyimpang. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, al-Qurthubī bukanlah sosok penafsir yang fanatik terhadap mazhab yang diikutinya, akan tetapi hal ini hanya terjadi dalam persoalan hukum syari'at saja. Nyatanya, al-Qurthubī itu juga sangat kritis ketika menghadapi persoalan-persoalan teologis. Beliau sering ditemukan mengkritik aliran-aliran seperti Mu'tazilah dan Qodariyah. Dalam hal ini, penulis hanya mengobservasi satu jild dari tafsir ini, yakni jilid pertama dan hanya dikhususkan pada tema-tema mengenai ilahiyah. Artinya, penulis tidak mencari tema-tema seperti kenabian, hari kiamat, dan lain-lain. Ternyata, dari observasi tersebut penulis menemukan kritikan al-Qurthubī terhadap aliran-aliran yang disebutkan sebelumnya relatif banyak.

3. Metode Penulisan *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*

Dalam penafsiran Al-Qur'an, terdapat empat metode yang umum digunakan, yaitu; Metode *tahlīfī* yaitu pendekatan ini berusaha untuk menjelaskan secara mendalam dan rinci seluruh aspek yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an. Para mufasir yang menggunakan metode *tahlīfī* berfokus pada analisis yang mendalam, termasuk tata bahasa, makna kata per kata, sebab-sebab turunnya ayat, dan konteks historis. Tujuannya adalah mencapai pemahaman yang komprehensif tentang ayat tersebut.

Kemudian metode *ijmali* yaitu metode ini lebih ringkas karena hanya menyoroti poin-poin penting dalam penjelasan sebuah ayat. Meskipun lebih singkat, metode *ijmali* tetap mencakup makna dan kebahasaan yang mudah dipahami. Sebagai contoh, Tafsir *Jalalain* merupakan salah satu contoh tafsir yang menggunakan metode *ijmali*.

Kemudian metode *muqārin*, yaitu pendekatan ini mencoba untuk membandingkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang telah diuraikan oleh para *muqārin* sebelumnya. Dengan membandingkan berbagai tafsir yang ada, metode muqaran berusaha untuk memberikan perspektif yang lebih luas dan pemahaman yang lebih mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur'an.

Dan terakhir metode *maudhū'ī*, dalam metode ini, penafsiran dilakukan dengan menentukan topik tertentu dan mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan topik tersebut, kemudian dijelaskan. Namun, al-Qurthubī tidak menggunakan sistematika *maudhū'ī* yang menafsirkan ayat berdasarkan topik-topik tertentu dan mengumpulkan ayat yang terkait pada topik yang ditentukan. Namun, menurut Quraish Shihab, benih-benih penafsiran dengan model sistematika *maudhū'ī* dalam kitab tafsir al-Qurthubī sudah mulai berkembang.

Hal ini dapat dilihat dalam penafsirannya yang berfokus pada tema-tema hukum.²⁹⁸ Kemudian langkah-langkah al-Qurthubī dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

- a. Memberikan kupasan dari segi bahasa
- b. Menyebutkan ayat-ayat lain yang berkaitan dan hadis-hadis dengan menyebut sumbernya sebagai dalil
- c. Mengutip pendapat ulama dengan menyebut sumbernya sebagai alat untuk menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan pokok bahasan
- d. Menolak pendapat yang tidak sesuai dengan ajaran islam
- e. Mendiskusikan pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing, setelah itu menterjih dan di pilih pendapat yang mendekati paling benar.²⁹⁹

Dalam Tafsir *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*, al-Qurthubī menyusun tafsirnya mulai dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas. Penyusunan ini mengikuti urutan mushaf Al-Qur'an yang kita kenal. Dari langkah-langkah yang beliau ambil dalam menafsirkan Al-Qur'an, dapat disimpulkan bahwa substansi tafsir al-Qurthubī didasarkan pada metode *tahfīlī*.

Metode *tahfīlī* ini memungkinkan beliau untuk memberikan penjelasan yang sangat mendetail tentang berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika beliau menafsirkan surat al-Fatihah, beliau membaginya menjadi beberapa bab yang membahas berbagai hal, seperti keutamaan nama surat al-Fatihah, hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, bacaan amin, dan juga penjelasan tentang qiraah (bentuk-bentuk bacaan) dan *i'rab* (analisis tata bahasa).

Dengan pendekatan *tahfīlī* ini, beliau berusaha untuk mencakup seluruh aspek penting dan relevan dari ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga memberikan pemahaman yang komprehensif tentang pesan-pesan Al-Qur'an. Penjelasan mendalamnya mengenai hukum, tata bahasa, sebab-sebab turunnya ayat, dan berbagai aspek lainnya, menjadi ciri khas dari tafsir al-

²⁹⁸ M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat AlQuran*, Cet-3 (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 387.

²⁹⁹ Munthe, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer ...*, hal. 7.

Qurthubī yang membuatnya menjadi karya tafsir yang sangat berharga dalam tradisi ilmu Islam.³⁰⁰

Adapun corak penafsiran dalam dunia tafsir dibagi menjadi tujuh, yaitu *bi al-ma'tsur*, *bi ra'y*, *Sūfī*, *Fiqhī*, *Falsafī*, *‘Ilmī*, dan *Adab Ijtima’ī*. Para pengkaji tafsir mengkategorikan tafsir al-Qurthubī ke dalam tafsir dengan corak fikih, sehingga sering disebut sebagai tafsir ahkam. Karena ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an sering dikaitkan dengan persoalan-persoalan hukum.³⁰¹

Dalam penafsiran surat al-Baqarah ayat 43, Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku. al-Qurthubī menunjukkan sikap terbuka dan tidak fanatik terhadap mazhab yang ia anut. Meskipun beliau adalah penganut mazhab Māliki, dalam tafsirnya, beliau menampilkan banyak komentar dari berbagai ulama, termasuk yang membolehkan dan melarang seorang anak kecil menjadi imam shalat.

Meskipun beberapa ulama seperti Mālik, al-Tsauri, dan sebagainya melarang seorang anak kecil menjadi imam shalat, al-Qurthubī tetap memperbolehkannya dalam penafsirannya. Beliau menyebut bahwa yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah shalat berjama'ah, dan juga dapat diartikan sebagai tunduklah kepada perintah-perintah Allah bersama-sama orang-orang yang tunduk. Dalam konteks ini, al-Qurthubī berpendapat bahwa seorang anak kecil boleh menjadi imam salat bagi semua orang ketika anak tersebut adalah seorang qari' yang mahir dalam membaca Al-Qur’an.

Dengan sikap terbuka dan mengakomodasi berbagai pandangan ulama, al-Qurthubī menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur’an tidak harus dibatasi oleh batas-batas mazhab, namun harus berdasarkan pada pemahaman yang mendalam dan ilmiah. Sikap seperti ini menggambarkan kesanggupannya untuk menerima kebenaran di luar mazhabnya sendiri, dan ini adalah salah satu ciri khas dari seorang ulama yang objektif dan berpikiran terbuka dalam menjalankan tugas tafsir Al-Qur’an.³⁰²

Bukti lain bahwa al-Qurthubī tidak terlalu fanatik terhadap mazhabnya, ia membuktikan dalam tafsirnya surat al-Baqarah ayat 187:

أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَنْبَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ

³⁰⁰ Abū Abdillāh Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abū Bakar al-Qurthubī, *Al-Jami' Li Ahkamil Qur'an Wal Mubin Lima Tadhommanahu Min As Sunnah Wa Ahkami Al Furqan*, juz 1, hal.166-233

³⁰¹ Munthe, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer ...*, hal.128.

³⁰² Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. II, hal. 338.

الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْآلِ وَاللَّيْلِ وَلَا تَبْشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَنْكُنَّ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ
 اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٣﴾

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan Makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, Yaitu fajar. kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid. Itulah larangan Allah, Maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayatNya kepada manusia, supaya mereka bertakwa. (al-Baqarah/2: 23)

Dalam tafsirnya, al-Qurthubī menjelaskan tentang hukum orang yang makan di siang hari bulan Ramadhan karena lupa. Beberapa pendapat ia paparkan, di antaranya adalah Mālik³⁰³ dan menganggap bahwa orang yang makan di siang hari bulan Ramadhan karena lupa adalah orang yang batal puasanya dan harus menggantinya di lain waktu. Namun menurut al-Qurthubī,³⁰⁴ ia mengatakan, Berdasarkan pendapat lain selain dari Mālik, hal tersebut tidak membatalkan puasa dan itu adalah pendapat yang benar, pendapat tersebut juga dikemukakan oleh Jumhur Ulama, bahwa orang yang makan di siang hari bulan Ramadhan karena lupa tidak membatalkan puasanya, hal ini didasarkan pada sabda Nabi Saw dari sahabat Abū Hurairah, ia mengatakan barangsiapa yang berbuka di bulan Ramadhan dalam keadaan lupa, maka tidak ada qodho baginya dan juga tidak ada kafarah.³⁰⁵

Terkenalnya corak fikih dalam tafsir al-Qurthubī bukanlah suatu yang aneh, karena tafsirnya dari awal berjudul *al-Jāmi' Li Ahkam al Qur'an*.³⁰⁶ al-Qurthubī selalu merujuk pada pemahaman bahasa dan pengamalan Nabi dan para sahabat terhadap ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan kasus yang sedang ia hadapi. Karya tafsir al-Qurthubī memiliki beberapa kelebihan yang tercatat dari hasil penelitian, yaitu:

- a. Menjelaskan hukum-hukum Al-Qur'an secara luas dan gamblang, memberikan pemahaman yang mendalam tentang aturan-aturan yang terdapat dalam Al-Qur'an.

³⁰³ Abū 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1967, jil. III, hal. 198.

³⁰⁴ Abū 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 200.

³⁰⁵ Abū 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 201.

³⁰⁶ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. III, hal. 125.

- b. Banyak menyandarkan penafsiran pada hadis-hadis yang diriwayatkan langsung dari orang yang meriwayatkannya, sehingga memberikan kekuatan pada penjelasannya.
- c. Berusaha untuk mengurangi penggunaan cerita Isra'iliyyat dan hadis *dhaif* (palsu) dalam tafsirnya, namun terdapat beberapa kesalahan kecil terkait penyebutan cerita Isra'iliyyat dan hadis palsu tanpa memberikan komentar lebih lanjut.
- d. Menghimpun ayat, hadis, dan pendapat ulama dalam masalah hukum, lalu mengunggulkan salah satu pendapat yang lebih kuat dengan argumen yang mendukung.

Namun, terdapat beberapa kekurangan dalam tafsir al-Qurthubī yang telah tercatat dari penelitian, yaitu:

- a. Ketika meriwayatkan cerita Isra'iliyyat, tidak mencantumkan apakah cerita tersebut shahih atau *dha'if* (lemah).
- b. Tidak menyebutkan status kekuatan hadis yang dikutip, apakah hadis tersebut *dha'if* (lemah) atau *maudhu'* (palsu).
- c. Terkadang mengutip berbagai rujukan tanpa memberikan keterangan lebih lanjut tentang asal-usul atau status kekuatan rujukan tersebut.

Ketidaktejelasan mengenai status kekuatan hadis dan cerita Isra'iliyyat yang dikutip dalam tafsir dapat mempengaruhi validitas dan keandalan penafsiran. Selain itu, kurangnya keterangan mengenai rujukan juga dapat menyulitkan pembaca untuk memverifikasi dan memahami lebih lanjut sumber-sumber yang digunakan dalam tafsir tersebut. Meskipun karya tafsir al-Qurthubī memiliki kelebihan, namun kekurangan ini perlu diperhatikan agar pembaca dapat memahami dengan lebih jelas dan akurat isi dari tafsir tersebut.³⁰⁷

B. Kedudukan Kitab *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*

Kedudukan kitab al-Qurthubī di mata ahlussunah wal jamaah tersirat jelas dari beberapa pujian para ulama ahlussunah wal jamaah terkait kitab al-Qurthubī ini, diantaranya :

1. Ibnu Farhun mengatakan tafsir ini termasuk tafsir yang paling penting dan benar sekali manfaatnya, mengganti kisah-kisah dan sejarah-sejarah yang tidak perlu dengan hukum-hukum Al-Qur'an dan lahir darinya dalil-dalil, menyebutkan qiraah-qiraah, *i'rab* dan *nasikh-mansukh*.
2. Al-Zahabi mengatakan Al-Qurthubī adalah seorang imam yang memiliki ilmu pengetahuan yang beragam dan sangat luas, sangat cerdas, mempunyai hafalan yang banyak, memiliki kapasitas intelektual yang baik, dan kualitas pribadi yang baik. Karyanya sangat bermanfaat,

³⁰⁷ Ahmad Zainal dan Eko Zulfikar, "Epistemologi Tafsir al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an Karya al-Qurthubī", dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2017, hal. 517–518.

sistematik, dan banyak orang yang menggunakannya karena karyanya yang cukup sempurna dan berarti.

3. Al-Quth 'Abd al-Karīm al-Halābī mengatakan al-Qurthubī adalah seorang hamba yang shalih.
4. Ibnu Syākir mengatakan al-Qurthubī memiliki beberapa karangan yang sangat bermanfaat yang menunjukkan keluasan bidang kajian yang ia geluti serta aktivitas yang ia tekuni. *Al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an* adalah kitab tafsirnya yang sangat baik dan elok.
5. Ibnu Taimiyyah mengatakan kitab tafsir al-Qurthubī lebih baik dibandingkan kitab tafsir Zamakhsyārī. Kitab tersebut lebih dekat kepada cara berpikir ahli kitab dan sunnah serta jauh dari hal-hal yang mendekati bid'ah.
6. Ibnu Khaldun mengatakan al-Qurthubī dalam menulis kitab-kitab tafsir ternyata mengikuti model tafsir Ibn Atiyyah dalam intisari kitab tafsir salaf dan hal tersebut sangat pantas karena ia lebih dekat kepada kebenaran dan sangat populer di wilayah Timur.

Kelebihan kitab al-Qurthubī Menghimpun ayat, hadis dan *aqwal* ulama pada masalah-masalah hukum. Kemudian beliau mentarjih salah satu di antara *aqwal* tersebut sarat dengan dalil-dalil '*aqli* dan *naqli*, dan tidak mengabaikan bahasa Arab, sya'ir Arab dan sastra Arab.³⁰⁸

Terdapat beberapa pandangan lain terkait al-Qurthubī, diantaranya:

1. M. Najib menyatakan bahwa terdapat inkonsistensi mazhab dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an oleh al-Qurthubī. Meskipun kadang mencantumkan hukum-hukum mazhab Māliki, namun beliau tidak menegaskan mazhab tertentu sebagai dasar penulisannya. Namun, ada pandangan lain yang menyatakan bahwa al-Qurthubī sebenarnya memiliki kebebasan dan ketelitian dalam analisisnya, tidak terikat oleh satu mazhab tertentu, dan mahir dalam berbagai bidang ilmu terkait.
2. Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar menyatakan bahwa ada ayat yang seolah bertentangan dengan kemaksuman para rasul dalam tafsir al-Qurthubī. Namun, pandangan ini dianggap bertentangan dan keliru, karena terdapat perbedaan dan persamaan latar belakang penafsiran mereka, seperti metode penafsiran dan mazhab yang mereka anut.
3. Beberapa kekurangan dalam tafsir al-Qurthubī juga diungkapkan, seperti banyaknya hadis dha'if tanpa komentar, terutama mengingat al-Qurthubī adalah seorang ahli hadis. Selain itu, ada penafsiran yang terkadang mencampuradukkan ayat yang berbicara tentang sifat Allah.

Meskipun ada kritik dan kontroversi, al-Qurthubī tetap diterima oleh kalangan ahlussunah wal jama'ah karena kualitas dan sumbangsihnya

³⁰⁸ Ali Ahmad al-Sālūs, *Ma'a al-Itsna' 'Asyariyyah fi al-Ushūl wa al-Furu'*, Riyadh: Dār al-Fadhīlah, 2003, hal. 52-53.

sebagai seorang mufasir. Kitab tafsir al-Qurthubī banyak dijadikan rujukan oleh banyak ulama, dan beliau dipuji atas kebebasan berpikirnya, ketelitiannya dalam penafsiran, serta sumbangan ilmunya dalam berbagai bidang.

Dari pemaparan di atas dengan banyaknya ulama yang memberikan pujian terhadap al-Qurthubī, baik terkait kepribadian al-Qurthubī sebagai individu maupun sebagai mufasir, dan kitab fenomenalnya yang banyak dijadikan rujukan, sekalipun didapati kontroversi namun dapat disimpulkan bahwa kitab *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an* al-Qurthubī diterima oleh kalangan ahlul sunnah waljamaah.³⁰⁹

C. Al-Thabarsī dan Karyanya *Majmu al-Bayān li Tafsīr Al-Qur'an*

1. Biografi al-Thabarsī

Abū Ali Fadhl Ibn Hasan Ibn Fadhl al-Thabarsī terkenal dengan *Amin al-Islām* adalah seorang ahli Tafsir, ahli Hadis, teolog, sastrawan, ahli linguistik dan ahli matematika. Ia adalah seorang ulama dan ilmuwan Syiah pada abad ke-6 H. Kitab *Majmu' al-Bayān li tafsīr Al-Qur'an* karya al-Thabarsī merupakan kitab tafsir Syiah yang penting. Al-Thabarsī berasal dari daerah Tafresy, propinsi Markazi, Iran dan dibaca dengan cara al-Thabarsī dengan wazan Tafriysi karena pertama, apabila ia berasal dari Thabaristan maka ia akan disebut dengan Thabari, bukan Thabarsi; Kedua, ia merupakan ulama yang hidup pada masanya, menulis bahwa ia berasal dari Tafresy.

Al-Thabarsī lahir di Masyhad pada tahun 468 H/1076 atau 469 H/1077. Ia memiliki putra bernama Abū Nashr Hasan Ibn Fadhl Ibn Hasan al-Thabarsī pengarang kitab *Makārim Akhlak* dan cucunya Abūl Fadhl Ali Ibn Hasan Ibn Fadhl al-Thabarsī adalah pengarang kitab *Nātsir al-Liāli* dan *Misykat al-Anwar* yang merupakan pelengkap bagi kitab *Makārim Akhlak*.

Sebagian penulis biografi menuliskan tentang kedudukan keilmuan dan kedudukan tingginya serta memujinya dengan baik. Terdapat perbedaan pendapat mengenai tempat kelahirannya apakah ia seorang Thabarsan Mazandaran (Utara Iran) ataukah Tabriz, yang telah menjadi bahasa Arab dari kata Tafresy, sebuah kota di dekat Qom ataukah Saweh. Kepribadian ilmiah dan pemikirannya berkembang dan menyempurna di Masyhad dan Sabzewar. Dalam kehidupannya ia sibuk mengajar, menyebarkan ide-ide dan pemikiran-pemikiran. Ia meninggal di Masyhad dan dimakamkan di Masyhad, di dekat haram Ridha as tepatnya di ujung jalan yang terkenal dengan namanya, al-Thabarsī.³¹⁰

³⁰⁹ Ali Ahmad al-Sālūs, *Ma'a al-Itsna' Asyariyyah ...*, hal. 56.

³¹⁰ Ali Ahmad al-Sālūs, *Ma'a al-Itsna' Asyariyyah ...*, hal. 125.

Banyak ulama yang juga mengatakan bahwa nama itu dinisbatkan kepada Thabaristan, Thabari, Thabrani atau Thabaristani bukan Thabarsi. Namun nama yang benar dari pengarang kitab *Majma al-Bayān* adalah al-Thabarsī, bahasa Arab yang diadopsi dari kata Tafresyi, dan Tafresyi merupakan daerah di dekat Qom dan Arak. Karya al-Thabarsī tidak luput dari riwayat-riwayat dari ulama-ulama dibawah ini:

- a. Abū Ali Ibn Syekh Thūsi
- b. Abū al-Wāfa ‘Abdul Jabbar Ibn Ali Muqri Rāzi
- c. Hasan Ibn Hasan Ibn Hasan Ibn Babuwaih Qumi Razi
- d. Muwafāquddin Ibn al-Fatah al-Wa'idz Bakar Abadi
- e. Sayid Abū Thalib Muhammad Ibn Husain Husaini Qashabi Jurjani
- f. Abūl Fath Abdullah Ibn Abdul Karim Ibn Hawazan Qusyairi
- g. Abūl Hasan Abdullah Muhammad Ibn al-Hasan Baihaqi
- h. Ja'far Duristi

Al-Thabarsī adalah seorang mufassir Syiah Imamiyyah Isna' al-'Asyariyyah atau biasa disebut juga dengan Syiah Ja'fariyyah, pada abad ke-6 H. dia adalah mufassir penerus gurunya al-Thūsi. Bahkan ia juga sangat terpengaruh dengan riwayat-riwayat dari gurunya, walaupun masih terdapat perbedaan antara keduanya.³¹¹ Secara umumnya, sistematika yang di pakai al-Thabarsī dalam karya tafsirnya ini, pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan sistematika yang dipergunakan oleh para mufassir pendahulunya dalam karya-karya tafsir mereka.

Sebelum beliau menafsirkan ayat demi ayat, surat demi surat, terlebih dahulu di dalam muqaddimah tafsir ini, al-Thabarsī memberikan pendahuluan dengan menyebutkan tujuh perkara yang berkaitan dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an. tujuh perkara tersebut ialah: *pertama*, menjelaskan jumlah ayat Al-Qur'an dan manfaat mengetahuinya. *Kedua*, penyebutan nama-nama pembaca Al-Qur'an (*qurrā'*) dan perawi yang terekam di beberapa negeri. *Ketiga*, menjelaskan pengertian tafsir, ta'wil dan makna, serta penjelasan beberapa istilah yang sering digunakan di dalam tafsir ini. Penjelasan tentang bagaimana memahami ayat-ayat dan hadis-hadis yang menunjukkan larangan menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'y* dan yang membolehkannya. *Keempat*, menyebutkan nama nama Al-Qur'an dan maknanya. *Kelima*, membahas beberapa hal yang berkaitan dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an dijelaskan secara Panjang lebar pada tempat-tempat tertentu seperti *i'jaz* Al-Qur'an. *Keenam*, hadis-hadis yang menunjukkan tentang keutamaan Al-Qur'an dan ahlinya. *Ketujuh*, anjuran membaca Al-Qur'an dengan memperbaiki bacaan dan suara yang indah. Baru kemudian ia

³¹¹ Majdi Awad al-Zarihī, *Manhaj al-Syiah al-Imamiyyah al-Itsna 'asariyyah*, Riyadh: t.p., 2009, hal. 69-71.

menafsirkan Al-Qur'an di mulai dari *Ta'āwuzh*, basmalah, surah al-Fatihah dan seterusnya.³¹²

Al-Thabarsī memiliki karya yang sangat banyak, di antaranya karya masyhurnya adalah *Majma' al-Bayān*. *Majma' al-Bayān* adalah sebuah kitab tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam 10 jilid dan merupakan salah satu kitab tafsir penting Syiah. Sebagaimana yang ia katakan dalam mukadimah kitabnya, ia menggunakan tafsir *al-Tibyan* karya Syekh Thūsi sebagai bahan untuk menulis tafsirnya. Sebagian karya-karya yang lain seperti *Jamī' al-Jawāmi'* atau *Jawāmi' al-Jamī'*, yaitu sebuah kitab yang dinilai oleh pengarangnya bahwa kitab ini meliputi isi *Majma' al-Bayān* dan ringkasan dari kitab *Kasyāf, al-Wāfi, I'lam al-Warā bi A'lam al-Hudā, Taj al-Mawālid, al-Ādāb al-Dīnyah, al-Nur al-Mubīn, al-Fa'iq, Ghunyah al-'Abīd, Kunuz al-Najah, Iddah al-Safar wa 'Umdah al-Hadhar, Misykat al-Anwan, Risālah Haqāiq al-Umur, al-'Umdah fi Ushuluddin wa al-Farāidh wa al-Nawāfil*.³¹³

Al-Thabarsī adalah salah seorang multi genre dalam menulis Tafsir. Al-Thabarsī menulis tiga tafsir diantaranya *Majma' al-Bayān, Jawāmi al-Jamī'*, kitab Tafsir yang paling luas cakupan pembahasannya dan al-Kāfi al-Syāfi kitab tafsir yang paling singkat.³¹⁴ Berdasarkan apa yang tertera dalam *muqaddimah Jawāmi*, setelah menyelesaikan *Majma' al-Bayān* dan *al-Kāfi al-Syāfi*, ia menemukan dan membaca kitab tafsir *Kassyāf* dan takjub dengan pembahasan-pembahasan sastra, elokuensi (*balāghah*), dan kecendrungan rasional yang disajikan oleh Zamakhsyarī. Oleh karena itu, karena pengaruh kitab *Kassyāf* dan metode *balāghah* Zamakhsyarī, ia menulis tafsir yang ringkas dari kitab *Majma' al-Bayān*. Sebagian ulama merupakan murid-muridnya dan mereka mengutip riwayat dari al-Thabarsī, diantaranya:

- a. Putranya, Abū Nashr Hasan Ibn Fadhl pengarang kitab *Makārim Akhlak*
- b. Rasyiduddin Abū Ja'far Muhammad Ibn Ali Ibn Sayhr Asyub
- c. Syekh Muntakhabuddin pengarang kitab *al-Fihrist*
- d. Quthbuddin al-Rawandi pengarang kitab *al-Kharaj wa al-Jaraih*
- e. Sayid Fadhlullah Rawandi
- f. Sayid Abū Hamd Mahdi Ibn Nazar Husaini Qaini
- g. Sayid Syarafsyah Ibn Muhammad Ibn Ziyadeh Afthasi
- h. Syekh Abdullah Ibn Ja'far Durustī
- i. Syadzan Ibn Jibril Qumī.

³¹² Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut : Dar Maktabah al-Hayāt, t.th., jil. 1, hal. 20.

³¹³ Ali Ahmad al-Sālūs, *Ma'a al-Itsnā 'Asyariyyah ...*, hal. 107.

³¹⁴ Ali Ahmad al-Sālūs, *Ma'a al-Itsnā 'Asyariyyah ...*, hal. 201.

2. Mengenal Kitab *Majma' al-Bayān li Tafsīr Al-Qur'an*

Lahirnya kitab *Majma' al-Bayān* tidak dapat dipisahkan dari peran besar al-Thabarsī dengan kekuatan aliran Syiah. Musolli mengungkapkan bahwa periodisasi perkembangan sejarah kemunculan tafsir Syiah pada abad ke-1 dimulai dari murid Ali ibn Abi Thālib (40 H) semisal Ibn Abbas (68 H), para murid Ibnu Abbas semisal Sa'id Ibn Jubair (95 H), dan tokoh-tokoh setelahnya semisal Abū Hamzah Tsabit ibn Dinar al-Thumālī al-'Udzi al-Kūfī (148 H). tafsir yang ditulis oleh Abi Hamzah adalah tafsir yang tidak utuh. Namun demikian, ia menjadi rujukan para mufassir dan *muhaddis* Syiah maupun non-Syiah sesudahnya semisalnya al-Tsa'labi (427 H), penulis tafsir *al-Kasyf wa al-Bayān* dan al-Thabarsī (535 H), penulis tafsir *Majma' al-Bayān*.³¹⁵

Lebih lanjut beliau menjelaskan bahwa pada abad ke-6 H dikenal sebagai abad madrasah *al-Khurāsan*. Pada abad ini, berbagai disiplin keilmuan tengah berkembang pesat di seluruh kekuasaan Islam. Madrasah *al-Khurāsan* dikenal dengan keterbukaannya untuk menerima penafsiran dari jalur non Syiah. Mereka berpendapat bahwa semua pendapat layak untuk diperhatikan dan dikaji dengan seksama, bukan untuk dihukumi sebagai pendapat yang sesat dan layak dikafirkan. Pada abad ke-6 H inilah mulai bermunculan kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama Syiah di antaranya kitab tafsir yang berpengaruh hingga kini adalah tafsir *Majma' al-Bayān* karya Abi Ali al-Fadl ibn Hasan al-Thabarsī (535 H).³¹⁶

Kitab *Majma' al-Bayān li tafsīr Al-Quran* melingkupi tanda baca, bahasa, glossary, penjelasan kata-kata sulit, penjelasan semantik (*ma'ani* dan *Bayān*), sebab-sebab turun ayat-ayat al-Quran, riwayat-riwayat, dan uraian kisah-kisah dan lainnya. Tafsir ini sangat terpengaruh oleh tafsir *al-Tibyān* karya Syaikh Thūsi dengan perbedaan dari sisi pengklasifikasian, penggunaannya sebagai referensi yang semakin baik dan adanya pilihan lebih mudah bagi pembacanya. Orang-orang yang menyukai mempelajari bagian tertentu dari tafsir saja, maka ia dengan mudah melihat bagian yang ia inginkan misalnya: kesustraan (*adabiyāt*), qiraah dan tafsir.

Pada umumnya, *Majma al-Bayān* tidak membahas penafsiran secara tematik. Salah satu hal yang perlu mendapatkan perhatian dalam tafsir *Majma' al-Bayān* adalah pembahasan mengenai tanāsib ayat (kesesuaian dan keberhubungan ayat-ayat) pada kitab tafsir ini. Ayat-ayat dalam tafsir ini yang tidak memiliki keteraturan atau hubungan yang tidak berkaitan atau tidak berkaitan antara yang satu dengan yang lainnya akan diberikan

³¹⁵ Musolli, "Ideologisasi Mazhab Syiah di Balik Periodisasi Sejarah Tafsir Al-Qur'an" dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 24, No.1, Tahun 2015, hal. 38.

³¹⁶ Musolli, Ideologisasi Mazhab Syiah ..., hal. 40.

penjelasan. Oleh itu, dari sisi ini dapat dikatakan bahwa al-Thabarsī adalah mufasir Syiah langka yang menaruh perhatian khusus terhadap ilmu munasabat.

Dilihat dari bentuk tafsirnya (Nau'), tafsir *Majma al-Bayān* termasuk jenis kategori tafsir yang menggabungkan antara tafsir bi al-Ma'tsur (riwayat) dan tafsir bi *ra'y* (rasio), di mana dalam menafsirkan ayat, beliau menggunakan hasil riwayat-riwayat yang dinukil dari Nabi, sahabat maupun para tabi'in, baik jalur Sunni maupun jalur para Imam Syiah (ahl al-Bait).³¹⁷ Sedangkan dilihat dari corak (laun) tafsir *Majma' al-Bayān*, tafsir ini termasuk corak Bahasa (laun al-adabi). Bahkan al-Ayazi menggolongkannya dalam corak tafsir al-*Bayāni* al-adabi, dan tafsir ini digolongkan kitab untuk rujukan I'rab Al-Qur'an. Hal ini disebabkan memuatnya aspek kebahasaan untuk membedah makna Al-Qur'an khususnya I'rab ayat-ayat Al-Qur'an.³¹⁸

Berbeda dengan kajian yang dilakukan Rosihan Anwar yang berpendapat bahwa secara keseluruhan corak penafsiran al-Thabarsī sama dengan corak tafsir Syi'ah yaitu tafsir simbolik (menekankan pada aspek batin Al-Qur'an). Menurutnya di antara kitab tafsir yang berafiliasi kepada Syiah adalah sebagai berikut:³¹⁹

- a. *Tafsir Alī Ibn Ibrāhīm Qumī*. Tafsir ini termasuk diantara tafsir Syiah yang terkenal sekali. Saat ini, ada dan telah dicetak. Ayah Ali Ibn Ibrahim pindah dari Kufah ke Qom. Bukan tidak mungkin Ali Ibn Ibrahim orang Iran keturunan Arab. Beliau termasuk guru Syaikh Kulaini dan masih hidup hingga tahun 307.
- b. *Tafsir Iyāsyī*, Muhammad Ibn Mas'ud Samarkandi. Pertama bermazhab Ahlussunnah, kemudian cenderung kepada Syiah. Satu periode dengan Syaikh Kulaini. Ia mewarisi 300 ribu dinar dari ayahnya yang semuanya digunakan untuk manuskrip, transkrip, dan koleksi kitab. Rumahnya seperti sekolah tempat setiap orang melakukan aktifitas ilmiah, dan beliau menanggung semua biayanya. Iyasyi adalah orang Iran, tetapi tampaknya keturunan Arab. Dan dapat digolongkan pada ulama abad ke-3 H.
- c. *Tafsir Nu'manī*. Pengarang tafsir ini adalah Abū Abdillah Muhammad Ibn Ibrahim, terkadang disebut dengan Ibn Abi Zainab, murid Syaikh Kulaini. Beliau tidak diketahui apakah penduduk Irak (sekitar Wasith) atau penduduk Mesir. Ia termasuk ulama abad ke-4 H.

³¹⁷ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, jil. 1. hal. 20.

³¹⁸ Muhammad Ali Ayazi, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, Iran: Al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1953, hal. 613-614

³¹⁹ Rosihan Anwar, *Tafsir Esoterik Tafsir al-Mizan Karya al-Tabataba'i*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004, hal. 68-70.

- d. *Tafsir Tibyan*. Penulisnya Syaikh Ath Thaifah Abū Ja'far Muhammad Ibn Al-Hasan Ibn Ali al-Thūsi. Lahir tahun 358 H dan meninggal dunia pada tahun 460 h pada usia 23 tahun, dari Khurasan datang ke Irak dan berguru kepada Syaikh Mufid serta Sayid Murtadha Alamul Huda.
- e. *Majma'ul Bayān*. Penyusunnya adalah Fadl Ibn Hasan Thabarsi yang aslinya dari Tafresh. Penulisan tafsir ini selesai pada bulan Zulkaidah 536 H. Dari sisi sastra dan cara penyusunannya merupakan tafsir terbaik.
- f. *Raudh al-Jinān*. Dikenal dengan Tafsir Abūl Futuh Razi. Tafsir ini berbahasa Parsi dan merupakan tafsir Syiah yang paling terkenal dan paling kaya. Abūl Futuh berasal dari Nisyabur, tetapi tinggal di Rey. Abūl Futuh termasuk orang-orang Iran keturunan Arab, nasabnya hingga ke Abdullah Ibn Badil Ibn Waraqa', salah satu sahabat Ali dan beliau mendapat kehormatan berada di barisan tentara Ali di Siffin. Abūl Futuh, semasa dengan Thabarsī dan Zamakhshyārī, berguru kepada murid-murid Syaikh Thūsi. Tanggal persis meninggalnya tidak diketahui, yang pasti beliau hidup pada pertengahan abad ke-6 H. makamnya kini terkenal di kota Rey.
- g. *Tafsir al-Shāfi*, Penulisnya adalah Mulla Muhsin Faidh Kashani, Filsuf, arif, ahli hadis, dan mufasir ternama yang termasuk di antara tokoh ulama Syiah. Hidup pada abad ke-11 H. tokoh besar ini diberikan umur yang berkah dan dikenal dengan banyak karyanya. Awalnya beliau tinggal di Qom. Madrasah Faidhiah dikenal dengan namanya. Dari qom melakukan perjalanan ke Syiraz dan belajar ilmu hadis dari Sayid Majid Bahrani.
- h. *Tafsir Mulla Shadrā*. Shadrul Mutālihin atau Mulla Shadrā terkenal dengan filsafat dan irfannya. Beliau wafat di Bashrah tahun 1050 di perjalanan hainya yang ke-70 dan selalu ditempuh dengan berjalan kaki.
- i. *Minhaj al-Shādiqīn*. Penulisnya adalah Mulla Fathullah Ibn Syukurullah Kasyani yang hidup pada abad ke-10 H. Ditulis dengan bahasa Parsi dan dicetak dalam tiga jilid besar di Tabriz dengan cetakan litografi.
- j. *Tafsir Syubbār*. Pengarangnya adalah sayid Abdullah Syubbar, sosok pribadi mulia, peneliti, mahir dalam segala bidang ilmu dan ahli ibadah ini hidup sezaman dengan Kasyiful Ghitha' dan Mirza Qommi. Memiliki banyak karya dalam fikih, ushul fikih, teologi, hadis, rijal, dan tafsir. Beliau meninggal pada tahun 1242 H dan dimakamkan dekat Kadhiman.
- k. *Tafsir al-Burhān*. Penulisnya Sayid Hasyim Bahraini yang termasuk dari ahli hadis dan peneliti terkenal Syiah. Tafsir ini menggunakan metode akhbari, menyakini al-qur'an hanya dapat ditafsirkan dengan hadis,

hanya cukup menukil hadis-hadis terkait. Beliau meninggal pada tahun 1107 atau 1109 H.

1. *Nur al-Tsaqalain*. Penulisnya adalah salah satu ulama Huwaizi yang tinggal di Syiraz, Syaikh Abdul Ali Ibn Jum'ah. Satu periode dengan majlisi dan Syaikh Hurr 'Amili. Tafsir ini juga menggunakan nukilan riwayat dan hadis. Sedangkan tanggal meninggalnya tidak diketahui.

Adapun metode yang digunakan dalam *Majma' al-Bayān* adalah contoh tafsir kesusastraan yang sempurna. Metode al-Thabarsī dalam karyanya pada mulanya menukilkan beberapa ayat dalam setiap surah, kemudian memberi beberapa anak judul dari berbagai sudut pandang ilmu dan pengetahuan. Pertama, al-Thabarsī membahas dari sisi qiraah, dan memberikan penilaian atas ragam qiraah yang ada (dengan judul Hujjah).³²⁰ Kemudian dari sisi lughawi, tanda baca, asbab nuzul, hubungan dan kesesuaian ayat-ayat tersebut dan akhirnya dengan judul *nazham* menjelaskan kaitan antara satu surah dengan surah yang lain.

Pengklasifikasian metode ini akan memberikan kemudahan bagi pengguna untuk menyelesaikan permasalahannya yang berada dalam salah satu bab-bab dan pasal-pasal tertentu dan akan menemukan hal-hal yang dicarinya dengan cepat, tidak seperti kitab-kitab tafsir yang lain yang akan hilang di sela-sela jumlah halaman yang sangat banyak.

D. Kedudukan Kitab *Majma' al-Bayān li Tafsir Al-Qur'an*

Tafsir *Majma' al-Bayān* adalah salah satu tafsir yang paling penting di dunia Islam yang menjadi perhatian ulama Syiah dan Sunni. Mereka menilai tafsir ini sebagai salah satu sumber rujukan dalam hal penafsiran dan dinilai sebagai tafsir klasik yang memiliki bentuk pembahasan paling baik dan sebagai contoh yang baik dan sebagai pelopor pembuatan kategori dan judul yang berulang-ulang dan memiliki susunan yang tepat. Syaikh Syaltut, mufti Ahlusunnah dalam mukadimah atas tafsir ini menulis: ^[7]

Di antara kitab-kitab tafsir yang ada, *Majma' al-Bayān* tidak ada duanya. Tafsir ini memiliki ciri-ciri: keluasan dan kedalaman, keragaman pembahasan, kategorisasi (pembagian per bab), susunan dan urutan, tipikal dan keunggulan, baik dibandingkan dengan kitab-kitab tafsir yang ditulis pada masa sebelumnya maupun pada masa setelahnya.

Majma' al-Bayān menjadi penting sebagai rujukan dalam tafsir karena memiliki ciri-ciri seperti inklusif, komprehensif, tersusun secara apik dan sistemik, memberikan penafsiran yang jelas dan berguna, serta fair dalam melontarkan kritik pelbagai pendapat dan penafsiran.

Hingga sekarang, *Majma' al-Bayān* berulang kali telah dicetak di Mesir, Beirut dan Tehran. Jumlah cetakannya sangat banyak sehingga tidak mungkin diisyratkan semuanya. Namun salah satu cetakan yang sangat

³²⁰ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. III, hal. 201.

baik dan dilengkapi dengan riset dan catatan kaki adalah yang dihimpun oleh Allamah Abū Hasan Sya'rani yang dicetak di Tehran. Dalam cetakan ini terdapat lampiran kaedah-kaedah kebahasaan, sejarah, Tafsir, kalam dan akidah. Edisi cetakan terdapat sebuah pendahuluan yang menjelaskan ihwal biografi penulis dan sebuah pembahasan tentang tafsir dan thabaqat yang patut mendapat perhatian. Sebagai contoh berikut ini adalah terbitan *Majma' al-Bayān* yang dicetak di tiga tempat yang berbeda:

1. Teheran, *Maktabah al-Ilmiyah*, cet. 1, 1338 H, *Tashih wa Ta'liq Abū al-Hasan Sya'rani*.
2. Kairo, *Dār al-Taqrīb baina al-Mazhāhib*, pendahuluan oleh Syaikh Mahmud Syaltut, 12 jilid.
3. Beirut, *Dār Ihya al-Turāts al-'Arābi*, 1379 H, 10 juz dalam 5 jilid.

Tafsir ini dihimpun dalam 30 jilid dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh beberapa orang yang tergabung dalam sebuah tim dan dicetak oleh Muassasah Farahani pada tahun 1350-1356 dan setelah itu terdapat cetakan-cetakan yang lebih baru.³²¹

Dengan berbagai kelebihan dan kekurangannya, penulis bermaksud untuk menggali dan mendalami penafsiran al-Thabarsī dengan memahami dalil-dalil yang dipakainya. Sehingga diharapkan nantinya bisa dipetik kesimpulan yang bisa berguna untuk penulis dan pembaca. Selain itu, kitab ini merupakan salah satu diantara karya yang tersohor di kalangan para ulama, tidak hanya di kalangan Syiah saja. Al-Thabarsī disebut sebagai salah satu dari tokoh Syiah itsnā 'Asyariyyah³²² yang menolak terhadap pendapat yang mengatakan adanya perubahan dan revisi dalam Al-Qur'an, sebagaimana diyakini oleh tokoh Syiah yang lainnya. Dan Penulis melihat bahwa tafsir *Majma' al-Bayān* fi tafsīr Al-Qur'an merupakan salah satu tafsir yang paling dekat dengan tafsir Sunni. Meskipun terdapat kecenderungan terhadap mazhab Syi'ah, namun secara keseluruhan tafsir ini masih dapat dianggap memiliki kesamaan dengan tafsir-tafsir Sunni. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun ada pengaruh mazhabnya, namun tafsir ini

³²¹ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil II, hal. 305.

³²² Dalam penamaan, *Syi'ah Itsna 'Asyariyyah* memiliki nama lain. Kelompok *Syi'ah Itsna 'Asyariyyah* ini disebut juga sebagai *Syi'ah Imāmiyah* dan *Syi'ah Ja'fariyah*. Disebut sebagai *Syi'ah Itsna 'Asyariyyah* dikarenakan kelompok ini meyakini kepemimpinan terhadap 12 imam diantaranya 'Ali bin Abi Thālib, al-Hasan, al-Husein, 'Ali bin al-Husein, Muhammad al-Bāqir, Ja'far bin Muhammad al-Shādiq, Musa al-Kadzīm, 'Ali al-Ridha, Muhammad al-Jawwad, 'Ali al-Hādi, al-Hasan al-'Askari, Muhammad bin al-Hasan al-Mahdi. Disebut sebagai *Syi'ah Imāmiyah* karena pengakuan mereka yang menyatakan bahwa imāmah merupakan bagian dari dasar agama. Nama tersebut dinisbatkan kepada kelompok ini karena nama ini menjadi kekhususan yang membedakannya dengan kelompok *Syi'ah* yang lain. Disebut sebagai *Syi'ah Ja'fariyah* karena sebagai penisbatan kepada Ja'far bin Muhammad As-Shādiq. M. Quraish Syihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan Mungkinkah?*, Ciputat: Lentera Hati, 2007, hal. 83.

tetap mencerminkan pendekatan dan pandangan yang lebih mendekati tafsir Sunni. Diantaranya adalah pernyataan al-Thabarsī yang menolak adanya perubahan dalam Al-Qur'an. Dalam pendahuluan tafsirnya, dia berkata:³²³

Pendapat yang dinyatakan adalah bahwa adanya penambahan dan pengurangan dalam Al-Qur'an tidak cocok dengan penafsiran. Semua ulama sepakat bahwa penambahan dalam Al-Qur'an adalah tidak benar. Namun, mengenai pengurangan dalam Al-Qur'an, pendapat para sahabat beragam, sebagian menyatakan ada perubahan dan pengurangan dalam Al-Qur'an, sementara yang benar menurut mazhab sahabat adalah menolak pendapat tersebut dan menyatakan bahwa pendapat tersebut adalah salah (bathil).

Sebagian pendapat menyatakan adanya pengurangan dalam Al-Qur'an merupakan pendapat yang salah dan berbeda dengan pandangannya. Namun, hanya saja karena latar belakangnya sebagai Syiah, maka ajaran dan keyakinan Syiahnya masih terlihat terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan prinsip Syiah yang akan dibahas oleh penulis. Dalam proses penulisan tafsir *Majma' al-Bayān fī tafsīr Al-Qur'an*, al-Thabarsī mengikuti jejak pendahulunya yaitu At-Thūsi.³²⁴ Mereka berdua disebut sebagai mufassir dari golongan Ja'fariyah yang moderat jika dibandingkan dengan mufassir Syiah yang lainnya. Dalam memaparkan penafsiran terhadap Al-Qur'an, al-Thabarsī tidak terlepas dari penafsiran yang mendukung dan menguatkan akidah Syiah, terutama dalam masalah imāmah. Selain berisi penafsiran yang menguatkan dan mendukung prinsip Syiah, al-Thabarsī pun dalam menafsirkan hukum fikih dipengaruhi oleh mazhab Ja'fari.³²⁵

Meskipun demikian, Tafsir *Majma' al-Bayān* memang dianggap sebagai tafsir yang berharga, namun terdapat kekurangan yaitu kecenderungannya terhadap mazhab Syi'ah. Meskipun dianggap sebagai tokoh mufassir yang moderat, namun ia masih terpengaruh oleh ajaran mazhab Syi'ah dalam menetapkan hukum-hukum. Hal ini menunjukkan bahwa pengaruh mazhabnya masih memengaruhi penafsirannya meskipun dengan pendekatan yang lebih moderat.³²⁶ Disamping itu, salah satu kelebihan tafsir *Majma' Al-Bayān* ini adalah karena termasuk salah satu dari At-Tafāsir al-Jāmi'ah.³²⁷ Secara keseluruhan, isi kandungan yang terdapat di

³²³ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an ...*, jil. 1, hal. 30-31.

³²⁴ Nama dari al-Thusi memiliki nama asli Abū Ja'far Muhammad bin al-Hasan bin 'Ali bin al-Hasan al-Thusi, dinisbatkan kepada daerah Thus yang berada di Negeri Khurasan. Dia pengarang tafsir *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*. Dia merupakan salah satu tokoh Syi'ah. Lahir di Thus pada bulan Ramadhan tahun 385 H, dan wafat pada tahun 460 H. Selain bercorak Syi'ah, tafsir al-Thūsi pun disebut sebagai tafsir sufi, karena al-Thūsi merupakan salah satu tokoh sufi. Su'ud bin 'Abdillah Al-Funaisan, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, Riyadh : Dār Syebiliya, 1997, hal. 51.

³²⁵ Ali Ahmad al-Sālūs, *Ma'a al-Itsna' 'Asyariyyah ...*, hal. 537.

³²⁶ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006, hal. 344.

³²⁷ *Al-Tafāsir al-Jāmi'ah* merupakan salah satu bentuk penafsiran yang ada setelah tafsir bil ma'tsur. Bentuk tafsir jami'ah ini mencakup seluruh aspek di dalamnya, baik dari

dalamnya bisa dibilang mencakup semua bidang keilmuan, seperti bidang adab, bahasa, fikih, kalam dan lain-lain.

Dalam penulisan ini, meskipun tafsir *Majma' al-Bayān* ini secara khusus tidak memiliki corak atau warna tertentu secara keseluruhan, namun penulis bermaksud untuk mengangkat beberapa penafsiran al-Thabarsī terhadap beberapa ayat yang memiliki kecendrungan kepada Syiah. Dengan demikian penulis bisa membandingkannya dengan kitab-kitab tafsir lainnya, sehingga bisa terlihat alur pemikiran dan kepercayaan pengarang tafsir tersebut. Al-Dzahābī dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* menyatakan bahwa terkadang al-Thabarsī mengambil riwayat-riwayat palsu dari kelompok Syi'ah yang mengklaim hubungan dengan Nabi Muhammad saw. atau ahlul Bait, dengan tujuan untuk menguatkan akidah-akidah mereka. Hal ini menunjukkan bahwa ada penggunaan riwayat-riwayat yang dipertanyakan kebenarannya dalam tafsir al-Thabarsī, terutama yang bersumber dari kelompok Syi'ah yang ingin memperkuat keyakinan mereka.³²⁸

Meskipun dia menyebutkan pandangan-pandangan para mufasssīr secara umum mengenai tafsir suatu ayat, dan menyebutkan pendapat dari ulama mazhabnya, tetap saja dia akan lebih condong dan berpihak kepada pendapat ulama mazhabnya kemudian menguatkannya dengan dalil yang ada. Dalam tafsirnya, *Majma' al-Bayān*, al-Thabarsī menggunakan ayat ke-55 dari Surat Al-Maidah sebagai dalil untuk membahas masalah imāmah (kepemimpinan). Setelah menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam ayat tersebut terkait imāmah, al-Thabarsī dengan tegas menyatakan bahwa kepemimpinan setelah Rasulullah saw yang benar adalah kepemimpinan 'Ali Ibn Abi Thālib, dan hal ini tidak bisa dipisahkan oleh kekhalifahan yang dipegang oleh orang lain. Dengan demikian, al-Thabarsī mengajukan argumen bahwa 'Ali Ibn Abi Thālib memiliki hak sah untuk menjadi pemimpin setelah Rasulullah saw berdasarkan tafsirnya atas ayat tersebut. Allah swt. berfirman:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ
رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾

segi lughah, adab, fikih, kalam dan lain-lain. Namun meskipun demikian, pada sebagian tafsir yang termasuk *al-Tafsīr al-Jāmi'ah* ini ada yang memiliki warna khusus yang dikuasai oleh penulis tafsir. Yang jelas tidak ada corak khusus dalam *al-Tafsīr al-Jāmi'ah* ini. Muhammad Hādī Ma'rīfah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Tsaubihī al-Qasyīb*, Katabkhanah: Muassasah at-Thab'i wa an-Nasyr, t.th. jil. II, hal. 849.

³²⁸ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. II, hal. 137.

Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, seraya tunduk (kepada Allah). (Al-Maidah/5: 55)

Kelompok Syiah menamai ayat tersebut dengan ayat *al-wilāyāt*. Ayat tersebut menjadi perdebatan di kalangan kelompok Syi'ah yang menafsirkannya sebagai dalil kepemimpinan eksklusif 'Ali Ibn Abi Thālib setelah Rasulullah saw, tanpa melibatkan khalifah lainnya seperti Abū Bakar al-Shiddīq, Umar Ibn Khattab, dan Utsman Ibn 'Affan. Kelompok Sunni, mayoritas Muslim, tidak setuju dengan tafsiran tersebut dan berpendapat bahwa ayat ini tidak secara khusus menunjukkan kepada kepemimpinan 'Ali Ibn Abi Thālib. Mereka meyakini bahwa kepemimpinan setelah Rasulullah saw ditentukan melalui metode syura yang melibatkan para sahabat, termasuk pemilihan Abū Bakar, Umar, dan 'Utsman sebagai khalifah.³²⁹

Menurutnya ayat 55 surat Al-Maidah di atas turun ketika 'Ali Ibn Abi Thālib bersedekah cincin kepada peminta-minta ketika dalam posisi ruku' shalat. Dia juga mengatakan bahwa para ahli bahasa terkadang meredaksikan seseorang dengan bentuk lafaz *jama'* namun maksudnya adalah bentuk tunggal sebagai bentuk pengagungan dan penghormatan. Sehingga tidak boleh mema'nai bentuk *jama'* pada ayat tersebut kepada ma'na banyak yang sebenarnya.³³⁰ Namun, penafsiran al-Thabarsī di atas mendapatkan banyak kritikan dan bantahan dari para mufassir serta para ulama, salah satu terdapat dalam kitab *Fikr al-Khawārij wa al-Syiah* disebutkan bahwa anggapan yang mengatakan bahwa ahlu sunnah sepakat ayat tersebut turun mengenai 'Ali Ibn Abi Thālib termasuk salah satu kebohongan dan rekayasa terbesar mereka.

Bahkan secara naqli para pakar ilmu menyebutkan bahwa ayat itu tidak turun mengenai 'Ali Ibn Abi Thālib secara khusus, dan bahwasannya 'Ali Ibn Abi Thālib tidak bersedekah cincin dalam keadaan ruku' shalat, mereka sepakat bahwa hadis yang menyebutkan kisah tersebut termasuk salah satu kebohongan dan riwayat yang palsu.³³¹ Adz-Dzahabi menuturkan juga bahwa dalil yang digunakan oleh At-Thabarsi mengenai hadis yang menceritakan bahwa 'Ali Ibn Abi Thālib bersedekah cincin dalam keadaan shalat adalah hadis *maudhu'* (palsu), tidak ada sandarannya.³³²

Dalil tersebut tidak bisa dijadikan pegangan ketika menafsirkan ayat tersebut. Para ulama yang lain pun banyak mengomentari dan mengkritik penafsiran al-Thabarsī ini. Sebut saja misalkan Ibnu Taimiyah dalam

³²⁹ Ali Ahmad al-Sālūs, *Ma'a al-Itsnā 'Asyariyyah*, hal. 52-53.

³³⁰ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fī Tafsīr Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 126-129.

³³¹ Ali Muhammad al-Shalābsi, *Fikr al-Khawārij wa al-Syī'ah fī Mīzān Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Kairo: Muassasah Iqra, 2005 hal. 156.

³³² Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, jil. II, hal. 82.

kitabnya Minhâj as-Sunnah, Ibnu Katsîr dalam *Tafsîr Al-Qur'an al-'Adzîm* nya, Al-Alûsi dalam tafsirnya *Rûh al-Ma'âni* dan sebagainya. Itu hanya sebagian kecil permasalahan yang muncul berkaitan dengan corak Syiah tafsir *Majma' al-Bayân*. Masih banyak permasalahan lain yang diangkat terutama terkait tema-tema pokok ajaran Syiah yang dijabarkan oleh At-Thabarsi dalam tafsirnya.

Para sejarawan dan ahli peneliti seperti Ignaz Goldziher mempertanyakan tujuan dan motif di balik tafsir Syi'ah dalam Al-Qur'an. Mereka mencatat bahwa tafsir ini muncul di kalangan Syi'ah sebagai upaya untuk mencari justifikasi atas penolakan terhadap kepemimpinan Ahlussunnah, terutama di bawah pemerintahan Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Tafsir ini juga sering digunakan untuk meyakinkan tentang kesucian dan superioritas diri Ali serta para imam Syi'ah, yang menjadi aspek sentral dalam keyakinan sekte Syi'ah. Dengan memasukkan kepentingan sekte keagamaan dan prinsip-prinsip dasar mereka ke dalam penafsiran Al-Qur'an, para penganut sekte Syi'ah berusaha untuk mengokohkan posisi dan keyakinan mereka dalam lingkungan yang lebih luas dalam dunia Islam.³³³ Memperkuat argumentasi di atas, Rosihon Anwar bahkan berani menyebutkan, bahwa tafsir Syiah muncul dengan tujuan memperkuat (melegitimasi) doktrin teologis mereka, terutama doktrin imamah.³³⁴

Merujuk pada kajian yang dilakukan Rosihon Anwar, secara umum, corak tafsir Syiah adalah tafsir simbolik (menekankan pada aspek batin Al-Qur'an).³³⁵ Dalam ilmu Al-Qur'an, tafsir yang lebih menekankan pada aspek batin Al-Qur'an biasanya disebut sebagai tafsir bathini, tafsir simbolik, atau tafsir esoterik. Pengklasifikasian Al-Qur'an menjadi dua bagian, yaitu aspek lahir dan aspek batin, merupakan prinsip utama dalam penafsiran Syi'ah, terutama Syi'ah Imamiyah.

Bagi kalangan Syi'ah, penafsiran Al-Qur'an bukan hanya terbatas pada makna lahiriah ayat-ayat, tetapi juga menggali makna-makna batin dan simbolik di baliknya. Mereka percaya bahwa Al-Qur'an memiliki dimensi kedalaman dan kekayaan yang tidak hanya dapat dipahami melalui pemahaman lahiriah saja. Prinsip ini memungkinkan mereka untuk menafsirkan Al-Qur'an secara lebih luas dan dalam konteks spiritualitas dan kebatinan.

Dalam tafsir Syi'ah, ayat-ayat Al-Qur'an sering diartikan sebagai representasi dari makna-makna yang lebih dalam dan spiritual, yang dapat

³³³ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsîr al-Islāmî*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1955, hal. 314.

³³⁴ Rosihon Anwar, *Samudera Al-Qur'an*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001, hal. 249.

³³⁵ Rosihon Anwar, *Samudera Al-Qur'an ...*, hal. 218.

membawa pemahaman mendalam tentang hakikat dan kebenaran agama. Hal ini menunjukkan bahwa aspek batin Al-Qur'an dianggap lebih kaya dan bermakna dalam pengalaman keagamaan kalangan Syi'ah..

Ada satu kelebihan yang bisa kita tiru dari metode tafsir yang digunakan kelompok Syi'ah. Dengan menggunakan metode takwil, kelompok Syi'ah lebih concern kepada makna batin Al-Qur'an. Walaupun harus diperhatikan, bahwa banyak takwil mereka yang cenderung arogan. Hal ini berbeda dengan metode tafsir yang berkembang di dunia Sunni, yang cenderung literal dan skriptualis. Sehingga penafsiran Al-Qur'an di dunia Sunni kurang memperhatikan weltanschauung Al-Qur'an dan aspek batin (esoteris) Al-Qur'an, yang merupakan pesan Al-Qur'an yang sebenarnya.³³⁶

E. Tafsir Ahkam dalam Perspektif Sunni dan Syi'ah

Dari pembahasan di atas, Penulis memilih untuk menjadikan tafsir al-Thabarsī, yaitu *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, sebagai kajian utama karena beberapa alasan berikut:

1. Relevansi dengan kajian harmonisasi: Tafsir al-Thabarsī merupakan salah satu tafsir yang mewakili pandangan dan penafsiran dari mazhab Syi'ah. Dalam kajian harmonisasi antara Syi'ah dan Sunni, penting untuk memahami pandangan dari kedua mazhab, dan tafsir al-Thabarsī menyajikan perspektif dari mazhab Syi'ah. Beliau salah satu mufassir Syiah yang terkenal moderat sebagaimana yang kita ketahui tafsir ini adalah salah satu kitab yang menjadi rujukan bagi kaum Syiah Imamiah Itsna Asy-‘ariyah.³³⁷
2. Fokus pada aspek batin: Seperti telah disebutkan sebelumnya, tafsir al-Thabarsī cenderung lebih menekankan pada aspek batin Al-Qur'an, yang sesuai dengan ciri khas tafsir Syi'ah. Dalam kajian harmonisasi, ini akan memberikan wawasan yang lebih luas tentang bagaimana mazhab Syi'ah memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.
3. Mendalamkan pemahaman tafsir Syi'ah: Tafsir al-Thabarsī terkenal dengan penjelasan yang mendalam dan simbolik tentang ayat-ayat Al-Qur'an. Memilih tafsir ini sebagai kajian utama akan membantu dalam mendalamkan pemahaman terkait pemikiran dan pandangan mazhab Syi'ah.
4. Beliau juga mengumpulkan riwayat-riwayat Sunni dan Syiah pada masa beliau kedalam tafsirnya. Bahkan para ulama Syiah mengatakan jika mau membaca tafsir bacalah tafsir karya al-Thabarsī.
5. Para Ulama Al-Azhar mereka menamakan tafsir al-Thabarsī ini adalah Tafsir wahdah Islamiyah yaitu tafsir ini adalah tafsir ummat Islam.

³³⁶ Rosihon Anwar, *Samudera Al-Qur'an ...*, hal. 209.

³³⁷ Muhammad Tajuddin, "Kontroversi Kemaksuman Rasul Ulul 'Azmi ...", hal. 71.

Meskipun tafsir al-Thabarsī menjadi fokus utama dalam kajian, penulis tetap akan menggali pandangan al-Qurthubī dari *al-Jamī‘ li Ahkām Al-Qur’an* untuk melihat perbandingan dan kesamaan dalam penafsiran ayat-ayat hukum peribadahan, muamalah, dan keluarga antara kedua mazhab tersebut. Dengan demikian, kajian akan mencakup pandangan dari dua mazhab besar Islam, yaitu Syi’ah dan Sunni, untuk memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang tafsir Al-Qur’an dari kedua sudut pandang tersebut.

Adapun alasan penulis memilih tafsir al-Qurthubī juga memiliki pertimbangan sebagai berikut: Pertama, pesantren-pesantren Indonesia kebanyakan bermazhab Syafi’i, akan tetapi banyak yang mengkaji kitab tafsir al-Qurthubī yang notabeneanya bermazhab Māliki. Meskipun demikian tidak menjadi hambatan untuk mengambil ilmu dari mufassir yang sangat populer dan moderat tersebut. Kedua, beliau memiliki prinsip untuk menafsirkan Al-Qur’an dengan menggunakan riwayat-riwayat yang sudah beliau uji dan disertai penyebutan sanad. Urgensi dari penyebutan sanad ini, menurut beliau untuk menjaga keberkahan ilmu.³³⁸

Perkembangan tafsir ahkam di masa-masa awal Islam dan beberapa periode sesudahnya, pada dasarnya tidak bisa dipisahkan dari perkembangan tafsir Al-Qur’an secara keseluruhan. Tafsir ahkam atau juga dikenal dengan tafsir fikih hanya merupakan bagian dari rangkaian keseluruhan tafsir Al-Qur’an. Secara umum, tingkat perkembangan tafsir Al-Qur’an termasuk di dalamnya tafsir ahkam dapat dibedakan dalam beberapa periode. Yakni, periode Nabi dan sahabat, 15 periode tabiin, periode setelah al-tabiin, periode awal pembukuan tafsir dan periode pelepasan rangkaian sanad. Tafsir bercorak fikih ialah kecenderungan tafsir dengan metode fikih sebagai basisnya, atau dengan kata lain, tafsir yang berada di bawah pengaruh ilmu fikih. Karena fikih sudah menjadi minat dasar mufassirnya sebelum dia melakukan usaha penafsiran. Tafsir semacam ini seakan-akan melihat Al-Qur’an sebagai kitab suci yang berisi ketentuan perundang-undangan atau menganggap Al-Qur’an sebagai kitab hukum.³³⁹

Tafsir bercorak fikih ini munculnya bersamaan dengan lahirnya tafsir bi matsur dan sama-sama dinukil dari Nabi saw tanpa adanya perbedaan di antara keduanya. Hal ini tatkala menemukan kemuskilan dalam memahami Al-Qur’an, para sahabat langsung bertanya kepada Nabi saw dan Nabi saw pun langsung menjawabnya. Jawaban-jawaban ini dikategorikan sebagai tafsir bi al-matsur, juga dikategorikan sebagai tafsir fikih. Setelah Nabi saw wafat, para sahabat berijtihad menggali sendiri hukum-hukum syara’ dari

³³⁸ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, hal. 99.

³³⁹ Taufik Adnan, *ct. al., Tafsir Kontekstual al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1990, hal. 24.

Al-Qur'an ketika mereka menghadap suatu permasalahan.³⁴⁰ Tafsir ini berkembang seiring dengan majunya intensitas ijtihad. Pada awalnya, penafsiran-penafsiran fikih lepas dari kontaminasi hawa nafsu dan motivasi-motivasi negatif. Hal itu berjalan sampai periode munculnya mazhab fikih yang berbeda-beda, dimana setiap golongan berupaya menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an agar sejalan dengan paham teologi masing-masing dan berusaha untuk membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum.³⁴¹

Tafsir fikih tidak hanya membicarakan permasalahan hukum, ia juga kadang-kadang diwarnai oleh *ta'asshub* (fanatik) penulisnya terhadap mazhab yang dianut sehingga coraknya tidak hanya fikih tetapi juga mazhab. Penafsiran bercorak fikih ini banyak kita temukan dalam kitab fikih karangan imam-imam dari berbagai mazhab yang berbeda-beda.³⁴² Faktor yang mencolok berkaitan dengan kemunculan corak tafsir fikih ialah karya-karya yang menampilkan pandangan fikih yang cukup sektarian, ketika kita menemukan kitab tafsir fikih sebagai bagian dari perkembangan kitab-kitab fikih yang disusun oleh para pendiri mazhab. Meskipun begitu, ada pula sebagian yang memberikan analisis dengan membandingkan perbedaan pandangan mazhab yang mereka anut.³⁴³

1. Tradisi Tafsir Fikih Sunni

Kemunculan dan perkembangan tafsir Sunni dapat dikelompokkan menjadi dua periode, yaitu sebagai berikut: *Pertama*, pertumbuhan dan perkembangan tafsir pra kodifikasi yang melingkupi tafsir era Nabi, sahabat dan tabiin. *Kedua*, tafsir pasca kodifikasi. Sejarah tafsir sunni hampir bisa dipastikan bermula dari Ibn Abbas. Tradisi tafsir fikih Sunni bermula dari munculnya berbagai macam permasalahan dalam kehidupan sehari-hari. Beberapa permasalahan tersebut tidak dijelaskan di dalam Al-Qur'an. Hal ini menuntut para ahli fikih untuk berijtihad dalam menyelesaikan permasalahan yang ada melalui Al-Qur'an dan hadis Rasulullah saw.

Ijtihad yang dijalani dengan tetap mengambil esensi dari hukum-hukum global yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Dalam menghasilkan 17 suatu hukum dari suatu permasalahan, tidak jarang para ahli mengalami perbedaan. Sehingga muncullah kelompok mazhab yang saling membela imamnya. Meski demikian para imam pada setiap mazhab mengakui kebenaran hasil ijtihad imam lainnya. Dari kalangan mazhab Hanafi

³⁴⁰ Alimin Mesra, et.al., *Ulumul Quran*, Jakarta: PSW UIN Jakarta, 2005, hal. 233.

³⁴¹ Moh Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 127.

³⁴² 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fī al-Tafsīr maudhū'ī*, Kairo: Matba'at al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977, hal. 30.

³⁴³ Muhammad Husein al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, hal. 99.

muncullah salah satu kitab tafsir Ahkam Al-Qur'an karya al-Jasshash.³⁴⁴ Dalam tafsirnya al-Jasshash mengelompokkan ayat-ayat ke dalam bab-bab seperti pengelompokkan dalam kitab fikih.

Pembahasannya memunculkan perbedaan pendapat di kalangan para ahli fikih dan memaparkan alasan-alasannya, sehingga kitab ini seperti kitab perbandingan fikih. Dari kalangan Mazhab Syafii muncullah kitab *tafsir al-Munir* karya Wahbah Zuhaili dan tafsir *Ahkām Al-Qur'an* karya al-Kiya al-Harāsi.³⁴⁵ Kitab ini dipandang penting bagi mazhab Syafii. Sedangkan dari kalangan Māliki muncullah kitab *tafsir Ibn 'Arabī* dan kitab tafsir *Jamī' li Ahkam Al-Qur'an* karya al-Qurtubi.

2. Tradisi Tafsir Fikih Syiah

Tafsir Syi'ah telah mengalami berbagai fase dan perkembangan sepanjang sejarah Islam. Dimulai dari masa Rasulullah saw, beliau adalah mufassir awal atas Al-Qur'an. Rasulullah mengajarkan para sahabat tentang cara menafsirkan Al-Qur'an, dan para sahabat kemudian menyampaikan pengetahuan tersebut kepada generasi berikutnya. Proses ini berlangsung secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Beberapa sahabat, seperti Ali Ibn Abi Thālib, Abdullah Ibn Mas'ūd, Ubay Ibn Abi Thālib, dan Ibn 'Abbas, dikenal sebagai murid tafsir Rasulullah saw. karena mempelajari tafsir langsung dari beliau.

Selanjutnya, pada periode *al-Khulāfa al-Rāsyidīn* dan masa kekhalifahan Ali Ibn Abū Thālib, penjelasan dan penafsiran Al-Qur'an berdasarkan hadis-hadis Rasulullah saw belum dikodifikasikan secara tertulis. Namun, pengetahuan dan pemahaman tentang tafsir Al-Qur'an tetap berlanjut melalui tradisi lisan dari para sahabat dan generasi berikutnya.

Penting untuk dicatat bahwa tafsir dalam tradisi Syi'ah juga dipengaruhi oleh pandangan dan pemahaman Ali dan para imam Syi'ah setelahnya. Tafsir Syi'ah cenderung menekankan pada aspek batin Al-Qur'an, dan penafsiran ini terus berkembang seiring berjalannya waktu.³⁴⁶ Periode berikutnya pada masa Hasan. Pada periode ini keadaan tidak banyak memihak kaum Syiah, karenanya ilmu tafsir Syiah tidak banyak berkembang. Selanjutnya periode para imam Syiah seperti al-Sajjād, Bāqir dan al-Shādiq). Benih kebangkitan berbagai disiplin ilmu keislaman dalam Syiah muncul kembali pada masa al-Sajjad. Akan tetapi benih tersebut baru tumbuh dan berkembang pada masa al-Bāqir lalu kemudian berbuah pada masa al-Shādiq setelah ia memperluas jangkauan madrasah-nya. Pada

³⁴⁴ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011, hal. 200.

³⁴⁵ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir ...*, hal. 195.

³⁴⁶ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Itqān fi 'Ulūm Al-Qur'an*, Sufalo: Dar al-'Ulum, 2008, jil. III, hal. 1227.

periode ini, mayoritas tafsir Syiah didapati dalam satu bab khusus dari kitab-kitab hadis.

Periode berikutnya yang disebut dengan periode kelima, dimulai dari masa al-Kâzim hingga ghaibah al-Mâhdi. Periode ini bercirikan dengan penulisan kitab-kitab tafsir dalam berbentuk riwayat utuh dan tersendiri tidak bercampur dengan kitab hadis seperti masa sebelumnya.³⁴⁷ Dari masa Hasan hingga ghaibah Mahdi, menurut Ignaz Goldziher beliau menemukan bukti kuat bahwa sejarah tafsir Syiah sebagai sebuah karya tafsir sudah dimulai pada abad ke-2 H. Namun karya-karya tafsir Syiah pada abad itu belum bisa ditemukan secara lengkap yang sampai pada kita. Karya-karya tafsir yang sampai pada kita hanyalah sebuah tafsir yang tidak utuh.³⁴⁸ Periode keenam, abad keempat Hijriah. Periode ini dikenal dengan *al-izzihār al-Qumī* karena hampir semua tokoh-tokoh tafsir pada waktu itu berasal dari kota Qum.³⁴⁹

Periode ketujuh, abad kelima Hijriah, pada abad ini berbagai disiplin ilmu sedang berkembang di Baghdad yang dikuasai kaum Sunni. Perkembangan tersebut ternyata juga berdampak pada pertumbuhan karya intelektual Syiah. Pada abad ini juga telah mulai berkembang ilmu kalam Syiah yang sedikit banyak telah mempengaruhi corak ilmu-ilmu lainnya termasuk tafsir. Dalam ilmu tafsir berkembanglah berbagai corak dalam penafsiran, salah satunya corak fikih, adapun salah satu kitab tafsir yang bercorak fikih adalah tafsir *Fath al-Qādir* karya Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Abdullah al-Syaukanī. Periode kedelapan, abad keenam Hijriah. Yang dikenal dengan abad Khurasān. Pada abad ini berbagai disiplin keilmuan tengah berkembang pesat di seluruh tanah kekuasaan Islam. Di antara tokoh tafsir pada masa ini adalah al-Thabarsī penulis kitab *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr Al-Qur'an*.

Periode kesembilan abad ke-7 hingga akhir abad kesepuluh Hijriah. Masa ini dianggap sebagai masa surut tafsir Syiah. Sepanjang kurang lebih 400 tahun tidak ada karya-karya besar dalam tafsir. Periode kesepuluh, abad kesebelas dan 12 Hijriah. Periode ini merupakan masa kemunculan pemikiran *akhbari* dalam perkembangan intelektual Syiah. Ciri utama dari pemikiran ini adalah seruan untuk selalu menggunakan hadis dan mengharamkan ijtihad.³⁵⁰ Periode kesebelas, abad ke-13 Hijriah yang dianggap sebagai perpanjangan masa sebelumnya. Pada masa ini muncul

³⁴⁷ Muhsin al-Amīn, *A'yān al-Syī'ah*, Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1983, hal. 375.

³⁴⁸ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafṣīr al-Islāmī ...*, hal. 335.

³⁴⁹ Ulya Fikriyati, "Corak akhbari dalam Tafsir Syi'ah: Kajian atas al-Burhan fī Tafṣīr al Qur'an karya Sayyid Hasyim al-Burhani," dalam *Jurnal Kajian al-Qur'an dan Kebudayaan Suhuf*, Vol. 05, No, 02 Tahun 2012, hal. 193.

³⁵⁰ Al-Asīfī, *Taqdim al-Burhan fī Tafṣīr Al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah al-bi'sah, 1999, hal. 54.

aliran akidah yang menentang habis aliran *akhbari*. Bahkan pada akhirnya tren pemikiran akidah ini melengserkan aliran akhbari yang telah menguasai tiga abad sebelumnya. Oleh karena itu, periode ini lebih dikenal dengan tafsir bercorak akidah. Periode keduabelas, abad ke-14 Hijriah. Pada abad ini berbagai disiplin keilmuan telah berkembang pesat sehingga muncul berbagai teori ilmiah modern. Sumber-sumber tafsir *bi al-ma'tsur* Syiah sebenarnya tidaklah berbeda jauh dengan tafsir Sunni, yaitu Al-Qur'an itu tersendiri, hadis Nabi, hadis ahlul bait, juga tafsir-tafsir yang diriwayatkan oleh para sahabat Nabi serta kalangan tabiin selain ahlul bait.

Teori ini menyatakan bahwa penafsiran ajaran Islam yang masih dominan sekarang ini berasal dari upaya mengadaptasikan ajaran tersebut ke dalam situasi masa lampau, yang dipandang terlalu dipengaruhi oleh proses perkembangan historis dan kultural, sehingga beban-beban sejarah budaya itu dilepas guna diberi alternatif-alternatif baru yang diharapkan lebih responsif, kontekstual, dan selaras dengan kebutuhan manusia, seiring dengan perkembangan zaman.³⁵¹

Diantara contohnya adalah ketika al-Qumī (329 H) mufasir klasik dari kalangan syiah menafsirkan kata *yukaddzibūn* pada ayat 11 dari surat al-Muthaffifin dengan Abū Bakar dan Umar. Dia menyatakan bahwa keduanya telah berdusta kepada Rasulullah Saw. karena dalam pandangan Syiah kepemimpinan setelah Rasulullah seharusnya jatuh kepada Ali Ibn Abi Ṭalib bukan kepada Abū Bakar dan bukan juga kepada Umar, padahal bunyi ayat tidak menyatakan seperti itu.

Pada masa yang sama bahkan lebih awal dari al-Qumī, telah muncul al-Ayyāsyī (310 H) dengan kitab tafsirnya *tafsir al-Ayyāsyī*, penulisnya menafsirkan surat Ali Imran/3 ayat 144 yang berkaitan dengan kematian nabi Muhammad saw. dengan menyatakan bahwa Abū Bakar dan Aisyah adalah seburuk-buruknya makhluk Allah swt, padahal bunyi ayat tidak ada kaitannya dengan kedua sahabat nabi tersebut. Kedua kitab tafsir tersebut terlihat sangat bias ideologi, penulisnya telah mencurahkan kemampuannya untuk senantiasa menafsirkan ayat Al-Qur'an sesuai dengan ideologi yang dianutnya. Namun, pada masa yang berbeda tepatnya pada masa modern ini, mufasir Syiah dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an tidak lagi terlihat bias ideologi bahkan penafsirannya terkesan lebih moderat. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Thabāhabā'ī dalam kitab tafsirnya *al-Mizān*. Ketika menafsirkan kata *yukaddzibūn* pada 11 dari surat Al-Muṭaffifin, ia menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang yang berdusta dalam ayat tersebut adalah orang mendustakan ucapan yang benar dan ini ditujukan

³⁵¹ YUSDANI, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hal. 2.

hanya kepada orang kafir bukan untuk orang yang beriman dari kalangan umat Muhammad saw.³⁵²

³⁵² Muhammad Husain Thabathaḅā'ī, *al-Mizān fi Tafṣīr Al-Qur'an*, Libanon: Mu'assasah al-Islamī, 1997, jilid XX, hal. 258.

BAB V
AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYR DAN IMPLIKASI TERHADAP PENAFSIRAN
HUKUM AL-QURTHUBĪ DAN AL-THABARĪ

Terdapat ratusan ayat tentang hukum di dalam Al-Qur'an, diperkirakan jumlah ayat hukum sekitar 250 ayat, ada pula yang menyatakan 200 ayat seperti yang dikemukakan oleh Ahmad Amin, dan 400 ayat dalam Ahkam al-Quran Ibn al-'Arabi. Namun dalam penelitian ini tidak semua ayat-ayat hukum menjadi pembahasan. Penelitian ini memfokuskan pada ayat-ayat hukum yang memiliki perbedaan qiraah dan berpengaruh kepada penafsiran saja. Karena itu jika ada ayat-ayat hukum, tidak memiliki perbedaan qiraah, penulis tidak memasukkan ke dalam pembahasan ini. Demikian juga apabila ayat tersebut hanya dibedakan pada cara membacanya saja, seperti bacaan satu harus *imālah*, atau ayat tersebut tidak berimplikasi pada penafsiran, maka peneliti tidak mencantumkan ayat tersebut di dalam pembahasan ini.

Kontruksi pemikiran yang dibangun dalam penafsiran ini mengacu pada pendapat Shahrur bahwa setiap ayat memiliki perbedaan qiraah berarti ada indikasi bahwa ia memiliki makna yang berbeda pula, baik dari segi kata maupun susunan kalimat.³⁵³

Pembahasan ini kami mulai dengan mengumpulkan ayat-ayat hukum yang mengandung didalamnya perbedaan cara membaca, dan kami sajikan

³⁵³ Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004, hal 277.

dalam bentuk tabel serta kami cantumkan di dalamnya pendapat al-Qurthubī dan al-Thabarsī terhadap ayat-ayat tersebut.

Tabel Implikasi Qiraah terhadap hukum perspektif al-Qurthubī dan al-Thabarsī

| No | Ayat | Tema | Qiraah | Implikasi al-Qurthubī | Implikasi al-Thabarsī |
|----|-----------------|-------------------------------------|---|--------------------------------|--------------------------------------|
| 1 | al-Maidah: 6 | Membasuh kaki sampai <i>ka'bain</i> | Nāfi', Ibnu 'Amir, Ya'qub, Hafsh, al-A'māsi dari Abu Bakar dari 'Ashim mereka membaca <i>nashāb</i> وَأَرْجُلِكُمْ. Ulama lain membaca <i>jar</i> وَأَرْجُلِكُمْ. | Wajib membasuh sampai matakaki | Mengusap sebagaimana mengusap kepala |
| 2 | al-Nisa: 43 | Menyentuh Wanita | Hamzah, al-Kisā'ī dan Khalaf membaca tanpa alif أَوْ لَمَسْتُمْ. Ulama lain membaca panjang lam أَوْ لَمَسْتُمْ. | Membatalkan wudhu | Tidak membatalkan wudhu |
| 3 | al-Baqarah: 125 | Shalat di Makam Ibrahim | Nāfi' dan Ibnu 'Amir membaca وَأَتَّخِذُوا. Ulama lain membacanya وَأَتَّخِذُوا. | Sunnah untuk penduduk mekkah | wajib |
| 4 | al-Baqarah: 197 | Larangan dalam Haji | Ibnu Katsīr, Abu 'Amr, dan Ya'kūb membaca فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ. Abu Ja'far membaca فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ. | Berkata Kotor | Jima' |

| | | | | | |
|---|------------------------|--------------------|---|--|--|
| | | | selainnya membaca فَلَا رَيْتَ (وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ). | | |
| 5 | al-An'am: 141 | Zakat Pertanian | Abu 'Amr, Ya'kūb dan 'Ashim membaca حَصَادِهِ. Ulama yang lain membaca حَصَادِهِ. | Wajib | Sedekah |
| 6 | al-Baqarah: 278-279 | Pelaku Riba | Abu Bakr 'an 'Ashim membaca فَأَذِنُوا. Ulama lain membaca فَأَذِنُوا. | Disengaja menjadi dosa besar, dan harus ditinggalkan semua hartanya. | Tidak mengetahui, maka harta terdahulu halal, dan harus bertaubat. |
| 7 | Ali Imran: 161 | Khianat | Ibnu Katsīr, Abū 'Amr dan 'Ashim membaca أَنْ يَغْلُ. Ulama lain membaca أَنْ يُغْلَ. | Larangan Berbuat Khianat kepada Sahabat Nabi | Berita atas Sifat yang tidak mungkin dimiliki Nabi |

| | | | | | |
|----|--------------------|------------------------------------|--|--|--|
| 8 | al-Baqarah: 282 | Jual Beli Salam | Hamzah membaca <i>إِنْ تَصَلَّ</i> . Ulama lain membaca <i>أَنْ تَصَلَّ</i> . Ibnu Katsīr dan Abu 'Amr Qutaibah membaca <i>فَتُذَكَّرُ</i> . Hamzah membaca <i>فَتُذَكَّرُ</i> . Ulama lain membaca <i>فَتُذَكَّرُ</i> . | Diwajibkan ditulis dan dihadiri 2 saksi perempuan yang mewakili 1 laki-laki | Disunnahkan ditulis dan dihadiri beberapa saksi. |
| 9 | al-Baqarah: 222 | Mencampur Istri Selepas Haid | Syu'bah, Hamzah, Kisā'ī, Khalaf 'Asyr membaca <i>يَطْهَرْنَ</i> . Ulama lain membaca <i>يَطْهَرْنَ</i> . | Mandi | Berwudhu |
| 10 | al-Baqarah: 236 | Perceraian Sebelum Bercampur | Hamzah, al-Kisā'ī dan Khalaf membaca <i>مَا لَمْ</i> <i>تُمْسُوهُنَّ</i> . Ulama lain membaca <i>مَا لَمْ</i> <i>تُمْسُوهُنَّ</i> . Nāfi', Ibn Katsīr, Abū 'Amr, Ibn 'Āmir melalui periwatatan Hisyam, 'Āshim melalui periwatatan Syu'bah, dan Ya'kūb membaca | Tidak ada kewajiban membayar mahar | Wajib membayar mahar |

| | | | | | |
|----|-------------|-------------------------------|---|--|---|
| | | | <p>قَدْرُهُ.</p> <p>Ulama `lain membaca قَدْرُهُ.</p> | | |
| 11 | al-Nisa: 19 | Menikahi Wanita Secara Paksa | <p>Hamzah, al-Kisā'ī dan Khalaf membaca كُرْهَا.</p> <p>lainnya membaca كَرَهَا. Ibn Katsīr dan 'Āshim melalui riwayat Syu'bah membaca مَبِيئَةً.</p> <p>Ulama lain dan 'Āshim melalui jalur riwayat Hafsh membaca مُبِيئَةً.</p> | Memaksa Menikahi dengan tujuan warisan | Sengaja Menikahi Karena Kebencian dengan maksud menyakiti |
| 12 | al-Nisa: 25 | Hukuman Had Atas Hamba Sahaya | <p>Al-Kisā'ī membaca المَحْصَنَات Ulama lain membaca المَحْصَنَات.</p> | Tidak dihukum | hukum Had |

| | | | | | |
|----|--------------------|--------------------|---|---|--|
| 13 | al-Baqarah: 233 | Menelantar Anak | Ibn Katsīr, Abū Amr, dan Ya'kūb membaca تَضَارُّ sebagai <i>fi'il mudhāri'</i> . Abū Ja'far membaca تَضَارُّ . Nāfi', 'Āshim, Hamzah, dan Al- Kisā'i, membaca تَضَارُّ sebagai <i>fi'il nāhi</i> . | kewajiban ibu untuk menyusui dan mengasuh anak. | Kewajiban keduanya dalam mengasuh anak |
| 14 | al-Baqarah: 229 | <i>Khulu'</i> | Hamzah, Abū Ja'far, dan Ya'kūb membaca إِلَّا أَنْ يُخَافَا. Ulama lain membaca إِلَّا أَنْ يُخَافَا | Menjadi kesepakatan suami dan istri | menjadi hak suami |

A. Implikasi Ayat-Ayat Hukum Peribadahan

Ibadah adalah konsep sentral dalam agama Islam. Menurut ajaran Al-Qur'an, ibadah adalah tindakan yang dilakukan oleh manusia sebagai bentuk pengabdian dan penyembahan kepada Allah swt. Ibadah mencakup berbagai aspek kehidupan, termasuk tindakan ritual dan moral yang dilakukan oleh individu Muslim dalam hubungannya dengan Allah swt. dan sesama.

Dalam Al-Qur'an, terdapat banyak petunjuk dan panduan tentang pelaksanaan ibadah yang benar dan bermanfaat. Al-Qur'an mengajarkan bahwa ibadah harus dilakukan dengan tujuan yang tulus, ikhlas, dan mengikuti tuntunan yang telah ditetapkan oleh Allah swt. Ibadah yang dilakukan tanpa tujuan yang benar atau dengan niat yang salah tidak akan diterima oleh Allah swt.

Al-Qur'an juga menekankan pentingnya ketaatan kepada Allah swt dalam menjalankan ibadah. Ketaatan ini mencakup pelaksanaan tindakan-tindakan yang telah ditentukan, seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan lain-lain. Al-Qur'an memberikan petunjuk yang jelas mengenai tata cara dan aturan pelaksanaan ibadah-ibadah tersebut.

Selain tindakan ritual, Al-Qur'an juga menggarisbawahi pentingnya aspek moral dalam ibadah. Ibadah tidak hanya terbatas pada kegiatan

formal seperti shalat, tetapi juga mencakup perilaku sehari-hari yang mencerminkan ketundukan kepada Allah swt. Al-Qur'an mengajarkan nilai-nilai seperti kejujuran, keadilan, kasih sayang, kerja keras, dan pengampunan sebagai bagian integral dari ibadah.

Pengajaran Al-Qur'an tentang ibadah tidak hanya memengaruhi hubungan individu dengan Allah swt, tetapi juga mempengaruhi hubungan sosial. Al-Qur'an menekankan pentingnya menjaga hubungan yang baik dengan sesama manusia, memberikan bantuan kepada orang-orang yang membutuhkan, dan menjauhi perbuatan-perbuatan yang merugikan orang lain.

Allah swt. menjelaskan di dalam Al-Qur'an pada surat al-Zāriyāt/51 ayat 56 :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu. (al-Zāriyāt/51: 56)

Melalui pembahasan ini, aka di eksplere berbagai macam implikasi yang terjadi dari perbedaan qiraah terhadap beberapa ayat hukum terkait ibadah.

1. Keutamaan Shalat di Makam Ibrahim

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 125

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. Dan jadikanlah sebahagian makam Ibrahim tempat shalat. Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail: "Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, yang i'tikaf, yang ruku' dan yang sujud". (al-Baqarah/2: 125)

b. Perbedaan Bacaan

Nāfi' dan Ibnu 'Āmir membaca وَأَتَّخِذُوا huruf *kho*' nya difatahkan, sedangkan ulama lain membacanya وَأَتَّخِذُوا huruf *kho*' nya di kasrahkan.³⁵⁴

c. Implikasi Makna

Ulama yang membaca dengan fatah huruf *kho*' nya maknanya adalah sebuah berita, yaitu tentang sesuatu kegiatan yang terjadi sebelum masa Nabi Muhammad saw.³⁵⁵ Sebuah kabar yang Allah swt. kabarkan kepada Nabi dan pengingat; ingatlah wahai Muhammad ketika kami menetapkan sebuah tempat yang kami berkahi, ingatlah ketika manusia menjadikan makam Ibrahim sebagai tempat shalat, ingatlah ketika kami mengambil perjanjian dengan Ibrahim. Maka dalam hal ini menjadikan cara baca tersebut sebagai bentuk berita tentang orang-orang yang menjadikan Makam Ibrahim sebagai tempat shalat.³⁵⁶

Sedangkan ulama yang membaca dengan kasrah maknanya adalah sebuah perintah atau kewajiban untuk menjadikan makam Ibrahim sebagai tempat shalat. Dan hal inilah yang menjadi bacaan mayoritas qari. Sebagaimana diriwayatkan dari Umar bahwasanya beliau berkata kepada Nabi saw. ketika keduanya tengah berdiri di dekat makam Ibrahim. Bukankah ini makam *Khalilullah*? Apakah Kami menjadikannya sebagai tempat shalat? maka Allah swt. menurunkan ayat وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ

Dari riwayat ini terlihat bahwa perintah lebih jelas dan lebih baik namun tidak dilarang bacaan orang yang membaca وَأَتَّخِذُوا karena memang sebagian kaum masih menggunakannya.³⁵⁷

d. Implikasi Hukum Terhadap Shalat di Makam Ibrahim

Perbedaan pendapat terjadi dikalangan ulama mengenai hukum shalat di makam Ibrahim. Signifikansi perbedaan terlihat dari beberapa hadis yang meriwayatkannya. Perspektif al-Thabarsī dalam pembacaan kha yang dibaca fatah أَتَّخِذُوا karena 'athaf kepada *fi'il* yang ada diawal ayat yang mana إِذْ

³⁵⁴ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam'i al-Qirā'āt al-'Asyr*, Andalus: Mu'assasah al-Qurthubiyah, 2010, jil. II, hal. 188.

³⁵⁵ Abi Muhammad Makky Mukhtar al-Qissy, *al-Kasyfu 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab'*, Kairo: Dārul Hadis, 2007, jil. I, hal. 314.

³⁵⁶ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut : Dar Maktabah al-Hayāt, t.th., jil. I, hal 282.

³⁵⁷ Muhammad bin Ahmed bin al-Azhārī, *Ma'ānī al-Qirā'āt*, Jeddah: King Su'ud University, 1993, jil. I, hal. 174.

disandarkan kepada *fi'il* itu jadi seolah-olah seperti ini وَإِذِ اتَّخَذُوا yang maknanya dan ingatlah ketika mereka menjadikannya. Sehingga terkesan menjadikan sebagai bentuk berita tentang orang-orang yang menjadikan sebagian makam Ibrahim sebagai tempat shalat sebagaimana para ulama menjadikannya sebagai dalil bahwa shalat setelah tawaf adalah fardu seperti tawaf itu sendiri, karena Allah swt. yang telah memerintahkannya, dan eksplisit perintah dalam ayat diatas adalah wajib, tidak ada perbedaan pendapat bahwa tidak ada shalat yang wajib disamping Makam Ibrahim selain shalat setelah tawaf.

Ibnu Umar meriwayatkan, dia berkata "Umar berkata, 'Aku disetujui Tuhanku dalam tiga hal: Makam Ibrahim, hijab, tawanan perang Badar.'" Atsar ini³⁵⁸ diriwayatkan oleh Muslim dan yang lainnya.

Firman Allah swt. *وَإِذِ اتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى* Ibnu 'Abbas berkata: ibadah haji semuanya adalah Makam Ibrahim. 'Atho berkata: Maqom Ibrahim adalah 'arafah, muzdalifah, dan tempat melempar jumroh.

Al-Hasan, Qatadah, dan al-Suddi berkata maksudnya adalah shalat disamping Makam Ibrahim, kita diperintahkan shalat disampingnya setelah tawaf, inilah yang diriwayatkan dari Nabi saw. Beliau ditanya tentang seorang lelaki yang melaksanakan tawaf di ka'bah dengan tawaf fardu, dan lupa melaksanakan shalat dua raka'at disamping Maqom Ibrahim? Maka beliau menjawab: shalatlah walaupun sudah berlalu beberapa hari, sesungguhnya Allah swt. sudah berfirman: (*وَإِذِ اتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى*).

Mengenai Makam Ibrahim ada petunjuk yang jelas mengenai kenabian Nabi Ibrahim as, sesungguhnya Allah swt. telah menjadikan batu dibawah kedua telapak kakinya seperti tanah, sehingga telapak kakinya masuk kedalam batu tersebut, yang demikian itu merupakan mukjizat bagi Nabi Ibrahim as.

Diriwayatkan dari Abu Ja'far al-Baqir bahasannya dia berkata: telah diturunkan tiga batu dari surga yaitu Makam Ibrahim, batunya Bani Israil,

³⁵⁸ Redaksi lengkap hadis ini adalah:

حَدَّثَنَا عُقْبَةُ بْنُ مُكْرَمٍ الْعَمِيُّ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ قَالَ جُوَيْرِيَةُ بِنْتُ أَسْمَاءَ أَخْبَرَنَا عَنْ نَافِعِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ عُمَرُ وَأَقْفْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ فِي مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَفِي الْحِجَابِ وَفِي أُسَارَى بَدْرٍ.

"Telah menceritakan kepada kami Uqbah bin Mukram Al-Amiy, telah menceritakan kepada kami Said bin Amir, dia berkata: Telah mengabarkan kepada kami Khuwairiyah bin Asma dari Nafi dari Ibn Umar, dia berkata: Umar berkata: Sesungguhnya pendapatku pernah disetujui oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam tiga hal, yaitu; tentang maqam Ibrahim, tentang peristiwa hijab, dan tentang tawanan perang Badar. Lihat: Muslim bin Al-Hajaj An-Naisaburi, *Al-Musnad Ash-Shahih Al-Mukhtashar Bi Naql Al-Adl An Al-Adl Ila Rasulillah*, ed. Kumpulan Para Peneliti (Beirut, n.d.), 17: 115, no. 6359.

dan Hajar Aswad. Allah swt. telah menitipkan batu berwarna putih kepada Ibrahim, batu itu putih melebihi putihnya kertas kemudian menjadi hitam karena dosa-dosanya keturunan Nabi Adam as.

Ada sebuah kisah yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas tentang ayat ini, ia berkata: ketika Nabi Ibrahim datang bersama Isma'il dan Hajar beliau menempatkan mereka berdua di Makkah, dan tinggal disana beberapa periode, dan datanglah kesana orang-orang Jarhamiyun, dan Nabi Ismail menikahi seorang perempuan dari mereka, dan meninggalah Hajar, dan kemudian Nabi Ibrahim meminta izin kepada Sarah untuk menengok Hajar beliau pun mengijinkannya, dan mensyaratkan agar Nabi Ibrahim jangan turun dari kendaraannya, kemudian Nabi Ibrahim pun tiba sedangkan Hajar telah meninggal, kemudian beliau pergi kerumah Nabi Ismail dan berkata kepada istrinya kemana suamimu? Dia menjawab: dia tidak disini, sedang pergi berburu, pada saat itu Nabi Ismail sedang keluar dari tanah haram dan berburu kemudian kembali, kemudian Nabi Ibrahim berkata kepada menantunya: apakah kamu punya hidangan untuk tamu? Menantunya menjawab: aku tidak punya apa-apa, dan tidak ada seorang pun disini. Kemudian Nabi Ibrahim berkata kepada menantunya: Jika suamimu sudah pulang sampaikanlah salam kepadanya, dan katakan kepadanya supaya dia memperbaiki ambang pintunya.

Pergilah Nabi Ibrahim as, kemudian datanglah Nabi Ismail as. dan dia mencium bau aroma bapaknya, kemudian dia berkata kepada istrinya: apakah ada seseorang datang kepada mu? Istrinya menjawab: telah datang kepadaku orang tua sifatnya seperti ini dan ini seperti merendahkan keadaannya. Nabi Ismail berkata: lalu apa yang dia katakan kepada mu? Istrinya menjawab: orang tua itu berkata: sampaikanlah salam kepada suamimu, dan katakan kepadanya supaya dia memperbaiki ambang pintunya. Kemudian Nabi Ismail menceraikan istrinya dan menikah dengan wanita yang lain.

Kemudian setelah Nabi Ibrahim kembali pulang dan tinggal dalam waktu yang ditentukan Allah swt, kemudian beliau meminta izin lagi kepada Sarah untuk mengunjungi Nabi Ismail lagi dan Sarah pun mengijinkannya, dan mensyaratkan agar jangan turun dari kendaraannya. Kemudian datanglah Nabi Ibrahim kerumahnya Nabi Ismail dan berkata kepada istrinya: dimana suami mu? Menantunya menjawab: dia sedang pergi berburu dan insya Allah swt. sekarang akan datang, kemudian Nabi Ibrahim singgah dan berdo'a semoga Allah swt. merahmatimu. Nabi Ibrahim berkata: Apakah kamu punya hidangan untuk tamu? menantunya menjawab: iya ada, kemudian dia datang membawa susu dan daging, kemudian Nabi Ibrahim mendo'akan keberkahan untuk keduanya. seandainya pada hari itu dia membawa roti atau gandum atau kurma maka

sungguh buminya Allah swt. akan dipenuhi gandum, jiwawut dan kurma. Kemudian menantunya berkata turunlah sehingga aku bersihkan kepala engkau. Akan tetapi Nabi Ibrahim tidak ingin turun, kemudian menantunya datang membawa tempat berdiri dan meletakkannya disebelah kanan, kemudian Nabi Ibrahim meletakkan telapak kakinya diatas maqom tersebut, maka berbekaslah telapak kaki beliau pada maqom itu, kemudian dia membersihkan kepala yang sebelah kanan, kemudian ia memindah maqomnya kesebelah kiri, kemudian membersihkan kepalanya yang sebelah kiri, maka berbekaslah telapak kakinya pada maqom tersebut, kemudian Nabi Ibrahim berkata kepada menantunya: jika suami mu datang sampaikan salam kepadanya, dan katakan kepadanya: sungguh sudah tegak bagus ambang pintumu. Maka ketika Nabi Ismail datang beliau mencium aroma bapaknya, kemudian berkata kepada istrinya: Apakah ada seseorang datang kepadamu? Istrinya menjawab: iya betul, orang tua yang paling bagus wajahnya dikalangan manusia, dan paling wangi aroma nya, dan dia berkata kepadaku ini dan itu, dan aku katakan kepadanya ini itu, dan aku bersihkan kepala nya dan ini bekas telapak kakinya diatas maqom. Kemudian Nabi Ismail berkata: itulah Nabi Ibrahim as.

Sungguh ‘Ali bin Ibrahim telah meriwayatkan kisah ini dari bapaknya dari Ibnu Abi ‘Umair dari aban dari Nabi saw, walaupun berbeda sebagian lafaz-lafaz nya, dia berkata diakhir kisahnya. jika suamimu datang katakan kepadanya: telah datang orang tua kesini, dan dia berwasiat kepadamu bahwa ambang pintumu sudah bagus. Kemudian Nabi Ismail jatuh tertelungkup diatas maqom dalam keadaan menangis dan menciuminya. dan dalam riwayat lain, bahwa Nabi Ibrahim meminta ijin kepada Sarah untuk mengunjungi ismail, kemudian beliau mendapat ijin asalkan jangan tinggal lama-lama, dan jangan turun dari keledainya, maka ditanyakan kepada nya: bagaimana itu bisa terjadi? Dia menjawab bahwa bumi dilipat untuknya.

‘Abdullah bin ‘umar telah meriwayatkan dari Rasulullah beliau bersabda rukun dan Makam Ibrahim adalah adalah batu permata dari beberapa batu permata disurga yang telah Allah swt. hapus cahayanya, sekiranya Allah swt. tidak menghapus cahaya nya maka keduanya akan memancarkan cahaya antara timur dan barat.

Mujāhid berpendapat tentang makna musala yang diambil dari kata *shallaitu* yaitu aku shalat, maksudnya aku berdo’a. Sedangkan al-hasan berpendapat maksudnya adalah kiblat. Menurut Qatadah dan al-Suddi, pendapat ini adalah yang telah diriwayatkan dari ulama-ulama kita. Maka al-Thabarsī menjadikannya sebagai dalil bahwa shalat setelah tawaf adalah fardu seperti tawaf itu sendiri, karena Allah swt. yang telah memerintahkannya, dan zhahirnya perintah dalam ayat diatas adalah wajib,

tidak ada perbedaan pendapat bahwa tidak ada shalat yang wajib disamping Makam Ibrahim selain shalat setelah tawaf.

Sedangkan menurut al-Qurthubī pendapat paling sahih adalah pembacaan kha yang kasrah yang maksudnya adalah perintah atau kewajiban untuk penduduk makkah. Pendapat tersebut menyatakan bahwa saat ini, orang-orang tahu bahwa makam Ibrahim adalah sebuah batu. Di dekat batu itu, mereka melaksanakan dua rakaat shalat sunah tawaf.

Al-Qurthubī menyatakan bahwa pendapat yang paling sahih mengenai Makam Ibrahim adalah bahwa itu adalah sebuah batu yang telah diketahui oleh orang-orang pada masa sekarang. Pendapat ini didasarkan pada riwayat dari beberapa sahabat seperti Jabir bin Abdullah, Ibnu Abbas, Qatadah, dan lain-lain. Di dekat batu itu, orang-orang melaksanakan dua rakaat shalat sunah tawaf. Makam Ibrahim dianggap sebagai tempat bersejarah yang memiliki jejak kaki Nabi Ibrahim yang membangun Ka'bah bersama putranya, Isma'il as. Oleh karena itu, para jamaah haji dan umrah diundang untuk mendekati Makam Ibrahim sebagai bagian dari ritual ibadah mereka di Masjidil Haram. Pendapat ini menjadi bagian penting dari kepercayaan agama dan praktik keagamaan bagi banyak umat Islam yang melakukan ibadah di Masjidil Haram.

Dalam Shahih³⁵⁹ Muslim, pada hadis Jabir yang panjang dinyatakan bahwa ketika Nabi saw melihat Ka'bah, maka beliau memberi isyarat dengan tangannya ke arah sudutnya Hajar Aswad, lalu beliau berlari lari kecil sebanyak tiga putaran dan berjalan sebanyak empat putaran. Setelah itu beliau maju ke Makam Ibrahim. Beliau membaca: *وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ*

مُصَلًى, "Dan jadikanlah sebagian Makam Ibrahim tempat shalat". Beliau kemudian shalat dua rakaat, dimana pada kedua rakat itu beliau membaca: surat al-Ikhlash dan surat al-Kafirun.

Hadis itu menunjukkan bahwa melaksanakan dua rakaat shalat sunnah tawaf atau yang lainnya adalah lebih baik bagi penduduk Makkah, sedangkan bagi orang asing lebih baik melaksanakan tawaf.³⁶⁰

Oleh karena itu, dari penjelasan diatas kita bisa menemukan, bahwa perbedaan qiraah masih termasuk kategori qiraah sahih dan perawinya tidak terputus karena makna dalam ayat ini menunjukkan hukum wajib dan tidaknya melaksanakan shalat di makam Ibrahim. Dimana al-Thabarsī mewajibkan kepada setiap jama'ah umrah untuk melaksanakan shalat pada

³⁵⁹ Muslim bin Al-Hajaj An-Naisaburi, *Al-Musnad Ash-Shahih ...*, 4: 39, no. 3009.

³⁶⁰ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1967, jil. II, hal. 268.

makam Ibrahim, dan al-Qurthubī mensunnahkannya khusus penduduk makkah.

2. Larangan dalam Haji

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 197

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴿١٩٧﴾

(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi, barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh rafats, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku hai orang-orang yang berakal. (al-Baqarah/2: 197)

b. Perbedaan Bacaan

Ibnu Katsīr, Abu ‘Amr, dan Ya’kūb membaca فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ dengan dirafa’kan serta *tanwin*, dan lafaz وَلَا جِدَالَ dengan fatah tanpa *tanwin*. Dan Abu Ja’far membaca semua lafaz-lafaz itu dengan *rafa’* dan *tanwin*, فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ. Dan selainnya membaca فَلَا رَفَثٌ وَلَا جِدَالَ.³⁶¹

c. Implikasi Makna

Abi Mansur di dalam kitabnya *ma’ānī al-qirā’āt* menjelaskan siapa yang membaca فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ maka *rafa’* رَفَثٌ dan فُسُوقٌ dengan perkataanya di الحج. Maka maknanya adalah sebuah ungkapan kabar ketiadaan sikap-sikap tersebut dalam pelaksanaan haji.

Sebagian yang lain, membaca فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ dengan cara di dinashabkan pada semuanya yang menunjukkan sebuah *laa nafiyah*, meski pada kata *jidāl* boleh dibaca جِدَالَ dengan *rafa’* dan *tanwin* sebagaimana dalam perkataan orang Arab. Adapun di dalam Al-Quran maka tidak diperbolehkan karena mengikuti qiraah hukumnya sunnah sementara tidak ada satupun ulama qiraah sepuluh yang membaca demikian.³⁶² Maka ketika menjadi *lam nafiyah* menjadi suatu hal yang mengecualikan masa

³⁶¹ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam’i al-Qirā’āt al-‘Asyr* ..., jil. II, hal. 280.

³⁶² Muhammad bin Ahmed bin al-Azhārī, *Ma’ānī al-Qirā’āt* ..., jil. I, hal. 196-197.

lampau dan mengecualikan kekhususan sebuah kata. Ia menjadi sebuah penolakan bahwa semua *rafats*, *fusuq*, dan *jidāl* dilarang dalam pelaksanaan haji, sejak dahulu hingga sekarang.³⁶³

d. Implikasi Hukum Larangan Dalam Haji

Ayat ini menjelaskan tentang hal-hal yang membatalkan haji. Al-Thabarsī mengambil pendapat kedua yaitu dengan memfatahkan seluruhnya, pendapat ini berlandaskan bahwa *فَلَا رَفْءَ* diartikan jimak sebagaimana pendapatnya Ibnu Mas'ud dan Qatadah, sedangkan kata *وَلَا فُسُوقٌ* dimaksudkan adalah bebohong.

Menurut al-Thabarsī, firman Allah swt. *فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ* maknanya adalah barangsiapa telah mewajibkan atas dirinya pada bulan-bulan itu untuk berhaji, yakni orang yang ihram haji pada bulan tersebut atau ihram untuk umrah dengan niat haji *tamattu'*.

Rofatsa diibaratkan dengan jelas bermakna jimak menurut pendapatnya Ibnu Mas'ud dan Qatadah. Sedangkan menurut Ibnu Abbas, Ibnu Umar, dan 'Atha adalah saling berjanjian untuk jimak, dan menawari wanita untuk melakukan hal tersebut. Dikatakan pula yakni jimak dan menawarkan diri untuk jimak dengan sendagurau atau dengan perjanjian.

Sedang *fusūqa*, dimaknai dengan berbohong sebagaimana diriwayatkan dari ulama-ulama syiah, yaitu menurut al-Hasan. Sedangkan *jidāl* diartikan seluruh jenis perdebatan baik yang benar maupun dusta.

Sedangkan al-Qurthubī memberikan beberapa pandangan terhadap makna *ar-rafatsa* adalah berkata cabul kepada perempuan dan kata *al-fusūq* adalah melakukan kemaksiatan kepada Allah swt. ketika sedang ihram untuk haji, misalnya dengan membunuh hewan buruan, memotong kuku, mengambil rambut dan yang lainnya.

Al-Qurthubī memaknai *al-rafats* sependapat dengan al-Thabarasī yaitu perkataan cabul yang diarahkan kepada perempuan. Mereka mengutip ucapan tersebut sebagai contoh: 'Apabila kami telah bertahalul, maka kami dapat melakukan perbuatan tidak senonoh kepada dirimu, tanpa menggunakan bahasa yang halus.' Pendapat ini juga dikemukakan oleh Ibnu Abbas. Menurut al-Thabarsī, Ibnu Abbas bahkan menyanyikan seloka yang berhubungan dengan *al-rafats* saat dia berihram. Pendapat ini menegaskan bahwa *al-rafats* adalah sikap tidak senonoh dan berkata-kata cabul yang tidak pantas, terutama terhadap perempuan, dan harus di jauhi dalam praktik ibadah haji atau umrah.

³⁶³ Abi Muhammad Makky Mukhtar al-Qissy, *al-Kasyfu 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab'* ..., jil. I, hal. 335-336.

Ibnu Abbas kemudian menjawab sahabatnya, Husain bin Qais, dengan mengatakan bahwa sebenarnya *al-rafats* adalah perkataan yang diucapkan dekat kaum perempuan. Artinya, *al-rafats* adalah sikap atau ucapan yang tidak senonoh yang diarahkan kepada perempuan. Dalam konteks perjalanan haji atau umrah, hal ini harus dihindari agar ibadah tetap suci dan tulus dilaksanakan. Sekelompok orang berkata, *al-rafats* adalah mengemukakan perkataan cabul yang menceritakan perempuan, apakah itu di hadapan kaum perempuan atau tidak.³⁶⁴

Sedangkan makna *fusūqa* adalah semua kemaksiatan. Demikianlah yang dikatakan oleh Ibnu 'Abbas, Atha', dan Al-Hasan. Demikian pula yang dikatakan oleh Ibnu Umar dan sekelompok orang lainnya. *al-Fusūq* adalah melakukan kemaksiatan kepada Allah swt. ketika sedang ihram untuk haji, misalnya dengan membunuh hewan buruan, memotong kuku, mengambil rambut dan yang lainnya.³⁶⁵

Maksud dari kata *al-Jidaal* menurut al-Qurthubī adalah tidak ada bantah-bantahan mengenai waktu dan tempat haji. Kedua pendapat ini merupakan pendapat paling sah yang dikemukakan mengenai *takwil* berdasarkan kepada sabda Rasulullah saw: "Sesungguhnya zaman itu berputar seperti keadaannya saat Allah swt. menciptakan langit dan bumi ..." ³⁶⁶ yakni tentang kembalinya masalah haji seperti dahulu. Maksudnya, kembalinya masalah haji kepada masa dan waktu dahulu. Rasul saw. bersabda ketika beliau menunaikan ibadah haji: "Ambillah tata cara manasik kalian dariku." Dalam hadis ini, Rasul menerangkan waktu dan tempat pelaksanaan ibadah haji.³⁶⁷

3. Menyentuh Wanita dalam Keadaan Berwudhu

a. Al-Qur'an Surat al-Nisā'/4: 43

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

³⁶⁴ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 919.

³⁶⁵ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 921.

³⁶⁶ An-Naisaburi, Al-Musnad Ash-Shahīh Al-Mukhtashar Bi Naql Al-Ādl Ān Al-Ādl Ila Rasulillah, 5: 107, no. 4477.

³⁶⁷ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 928.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci) sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. (al-Nisā'/4: 43)

b. Perbedaan Bacaan

Hamzah, al-Kisā'ī dan Khalaf membacanya dengan tanpa alif pada kalimat menjadi *أَوْ لَمْ تَسْتُمْ النِّسَاءُ* sementara para ulama lainnya membacanya dengan memanjangkan huruf lam yaitu *أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءُ*.³⁶⁸

c. Implikasi Makna

Al-lams berasal dari kata *يَلْمُسُ* – *لَمَسَ* yang artinya bersentuhan kulit. Dari definisi kata ini, muncullah kata *لَامِسٌ* yang berarti saling menyentuh atau menggauli, *إِلْتِمَاسٌ* yang berarti berusaha mencari, dan *الْمَسَ* yang berarti membantu mencari sesuatu.³⁶⁹

Atas dasar itulah, sebagian ulama yang memperkuat bacaan *لَمْ تَسْتُمْ*, mereka menganggap *لَمَسَ* diartikan selain bersetubuh atau jimak, seperti; mencium, menyentuh atau meraba dengan lengan. Perbuatan ini menurut mazhab yang diyakini dapat membatalkan wudhu. Namun karena *khitab* ayat ini ditujukan untuk kaum laki-laki, maka bagi perempuan meskipun disentuh, tetap tidak batal wudhunya.³⁷⁰

Sementara para ulama yang condong dengan qiraah *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءُ*, mereka mengartikannya dengan jimak atau bersetubuh. Karena mengikuti wajan *مُفَاعَلَةٌ* yang mengandung faidah *al-musyârokhah bainā itsnain* (melibatkan dua orang yang sama berkeinginan untuk maksud yang sama). Mereka juga berdalih dengan suatu riwayat yang berasal dari Ali Ibn Abi

³⁶⁸ Ibn al-Jazārī, *Taqīb al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr*, Mesir: Dar al-Hadis, 1992, hal. 105.

³⁶⁹ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1286.

³⁷⁰ Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn 'Umar, Ibn Mas'ūd, Said ibn Jubair, Ibrāhīm al-Nakha'i, dan Ibn Syihab al-Zuhri.

Thalib ketika beliau menafsirkan ayat *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ*. beliau berkata: maksudnya kamu menyentuhinya, tetapi Allah swt. mengungkapkan dengan kata sindiran³⁷¹ Dan riwayat yang disandarkan kepada Ibn 'Abbās bahwasannya beliau berkata: *هُوَ الْعَشْيَانِ وَالْجِمَاعِ* yang artinya *al-lams* itu mendatangi dan berjimak. Ada sebuah riwayat dari Sa'id ibn Jubair ra. berkata:

Kami berada di rumah Ibn 'Abbās bersama 'Atha Ibn Rabbah, serta segolongan orang Mawali dan Arab. Lalu mereka berdiskusi mengenai kata *اللمس*. Orang-orang Mawali beranggapan bahwa itu bermakna menyentuh dengan tangan, sementara orang-orang Arab menganggap artinya jimak atau bersetubuh. Ibn 'Abbās berpendapat terkait masalah ini, lalu beliau berkata: Mawali salah dan orang-orang Arab benar, kata *اللمس* dan *المس* artinya menyentuh untuk bersetubuh, yakni jimak. Hanya saja, Allah swt. menyindir kata ini secara halus sesuai dengan yang dikehendaki-Nya.³⁷²

d. Implikasi Hukum Menyentuh Wanita Setelah Berwudhu

Ayat ini menjelaskan tentang hal-hal yang membatalkan wudhu. Para ulama berbeda pendapat dalam mengartikan kata *lams*, diantaranya bersetubuh atau jimak, juga diartikan mencium, meraba dan menyentuh dengan tangan. Al-Thabarsī menafsirkan pembacaan kata *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* dengan jimak atau bersetubuh. Karena mengikuti wajan *مُفَاعَلَةٌ* yang mengandung faidah *al-musyârokaḥ bainā itsnain* (melibatkan dua orang yang sama berkeinginan untuk maksud yang sama).

Untuk memperjelas pandangan ulama tentang hal ini, al-Thabarsī mengutip beberapa pandangan para sahabat, diantaranya sebagai berikut; Para sahabat seperti Ali ibn Abi Thalib, Ibn Abbas, Abu Musa, al-Hasan al-Ubaidah, dan al-Sya'bi berpendapat bahwa kata *rafats* berarti jimak atau bersetubuh. Oleh karena itu, wudhu tidak batal jika hanya bersentuhan saja dengan perempuan. Sementara itu, Umar dan Abdullah ibn Mas'ud mengartikan *rafats* sebagai menyentuh perempuan dengan tangan. Menurut pandangan mereka, wudhu batal jika menyentuh wanita.

Al-Thabarsī memilih kelompok pertama yang menurutnya benar. Dikarenakan Allah swt. menjelaskan hukum junub dalam kondisi ada air dengan firman nya : *وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا*. Kemudian Allah swt. juga menerangkan hukum orang yang berhadats ketika tidak adanya air dengan firmanNya: *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ*. Maka tidak boleh meninggalkan penjelasan hukum junub ketika tidak ada air, padahal sesungguhnya ia

³⁷¹ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Dur al-Mantsūr fi al-Tafsir al-Ma'tsur*, Kairo: Markaz li al-Buhuts, 2003, jil. II, hal. 166.

³⁷² Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Dur al-Mantsūr fi al-Tafsir al-Ma'tsur ...*, jil. II, hal. 167.

disebutkan penjelasannya pada ayat. Selain itu, dijelaskan pula hukum orang yang berhadats yang tidak disebutkan dalam ayat. Maka kita mengetahui maksud dari firman Allah swt. *أولا مستم* adalah *al-jima'*, sebagai penjelasan tentang hukum junub ketika tidak ada air. Dan makna *ملاسة* adalah sama. Karena tidak mungkin ia menyentuh, kecuali wanita tersebut menyentuh suaminya. Dan para ulama kami berbeda pendapat dengan banyak kebanyakan orang Arab yang menganggap maksudnya adalah menyentuh perempuan. Dan pendapat ini juga di dukung oleh Ibnu Abbas.³⁷³

Jika dikatakan lagi bahwa *al-mulāmasah* berasal dari wajan *al mufa'ala* maka sentuhan ini tidak akan terjadi kecuali terdapat dua orang, sedangkan menyentuh dengan tangan bisa saja dilakukan oleh satu orang. Oleh karena itu, asal *mulāmasah* pada ayat ini bermakna jimak, maka jawaban kami makna *mulāmasah* artinya bertemunya dua orang apakah itu terdiri dari satu orang atau dua sebab salah satu dari mereka disifati sebagai penyentuh dan yang disentuh.

Jawaban lain, bahwa *mulāmasah* (menyentuh) itu bisa saja dilakukan oleh satu orang, oleh karena itu Rasulullah saw melarang jual-beli dengan *mulāmasah*,³⁷⁴ sebagaimana pakaian yang disentuh sedang ia tidak menyentuh.³⁷⁵

Tidaklah terlarang memaknainya dengan jima' ataupun menyentuh, ayat ini mencakup dua hukum ataupun yang membacanya *لمستم* sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Sedangkan pendapat Syafi'i menyatakan bahwa seorang suami yang menyentuh istrinya dengan salah satu anggota tubuhnya tanpa ada penghalang diantara keduanya, baik dengan syahwat atau tidak diantara keduanya, maka ia wajib berwudhu berdasarkan zhahir ayat.

Demikian pula andai seorang istri menyentuh suaminya, kecuali rambutnya saja, sebab wudhu tidak wajib bagi orang yang menyentuh rambut wanita dengan syahwat ataupun tidak. Begitu pula dengan menyentuh gigi dan kuku sebab hal tersebut tidak terdapat pernyataannya di dalam nash dan andaikan ia bersikap berhati-hati disaat menyentuh rambut wanita kemudian ia berwudhu maka hal tersebut lebih baik. Andaikan ia menyentuh istrinya dengan tangannya ataupun sebaliknya dengan

³⁷³ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 79.

³⁷⁴ Ibn Jarīr al-Thabārī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994, jil. 5 hal. 65. Maksudnya jual-beli secara mulaamasah adalah apa yang disentuh oleh penjual atau pembeli maka itulah yang dijual atau dibeli.

³⁷⁵ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. V, hal. 538.

menggunakan kain, sehingga timbul syahwat atau tidak maka tidak wajib bagi keduanya untuk wudhu sampai ia dikategorikan masuk dalam makna ayat, begitupula ia melakukannya dengan sengaja ataupun tidak sengaja termasuk di saat menyentuh wanita asing yang masih hidup ataupun mati.³⁷⁶

Pendapat pertama ini didukung oleh beberapa ahli fikih seperti Abu Hanifah, Abu Yusuf, al-Khuzā'i, dan al-Tsauri. Mereka berpendapat bahwa wudhu tidak batal, meskipun menyentuh perempuan dengan syahwat. Pendapat kedua didukung oleh Mālik, tetapi beliau menambahkan: jika menyentuhnya dalam keadaan syahwat, maka batal wudhunya, tapi jika tidak maka wudhunya tidak batal. Bahkan meskipun yang disentuh adalah rambutnya, kalau dia bersyahwat maka batal wudhunya. Sementara Al-Syāfi'î secara mutlak menyatakan bahwa menyentuh perempuan dapat membatalkan wudhu, meskipun dilakukan tanpa syahwat.³⁷⁷

Pendapat yang diutarakan di atas ini, umumnya mengacu kepada perempuan yang menjadi istrinya karena perempuan *ghoiru mahram* (yang bukan mahram) yang terdekat dan halal bagi seorang laki-laki adalah istri. Sementara perempuan yang mahram (haram dinikahi), para ulama sepakat bahwa mereka tidak membatalkan wudhu.³⁷⁸

Tentang perempuan selain istri, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai boleh tidaknya berjabatan tangan dengan mereka. Ahmad al-Syarbashi dari Universitas al-Azhar Kairo menyatakan bahwa para ulama telah berselisih pandangan mengenai masalah ini, terkait dengan pandangan mereka terhadap hukum *lams al-mar'ah* (bersentuhan dengan wanita yang bukan mahram).

Menurut al-Syafi'i, bersentuhan kulit dengan wanita lain dapat membatalkan wudhu dan dianggap sangat makruh bahkan haram jika dilakukan dengan syahwat dan mendekati zina. Sementara itu, Imam Malik memakruhkan tindakan tersebut jika dilakukan dengan syahwat, namun tidak makruh jika tidak ada syahwat. Sedangkan Imam Abu Hanifah membolehkan berjabatan tangan dengan perempuan secara mutlak.

Karena perbedaan pendapat ini, beberapa muslim mengikuti pandangan al-Syafi'i atau Mālik yang lebih memakruhkan tindakan berjabatan tangan dengan perempuan selain istri atau mahram. Namun,

³⁷⁶ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jilid 5, hal. 539.

³⁷⁷ Al-Jasshāsh, *al-Ahkām Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992, jil. II, hal. 519.

³⁷⁸ Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Jeddah: Baitul Afkar al-Daufi, 2009, jil. I, hal. 34.

pandangan Abū Hanifah yang membolehkan tindakan tersebut juga dipilih oleh sebagian muslim.³⁷⁹

Dalil lain yang digunakan untuk memperkuat pandangan larangan berjabat tangan antara laki-laki dan perempuan ini, terkait dengan bai'at yang dilakukan para shahabat dari kalangan perempuan kepada Rasulullah Saw.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ أُمِّمَةَ بِنْتِ رُوَيْبَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ نُبَايَعُهُ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ نُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا نُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا نَسْرِقَ وَلَا نَزْنِيَ وَلَا نَأْتِيَ بِبُهْتَانٍ نَفْتَرِهِ بَيْنَ أَيْدِينَا وَأَرْجُلِنَا وَلَا نَعَصِيكَ فِي مَعْرُوفٍ . قَالَ " فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَطَقْتُمْ " . قَالَتْ قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَرْحَمُ بِنَا هَلُمَّ نُبَايِعُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِنِّي لَا أَصَافِحُ النِّسَاءَ إِتْمَا قَوْلِي لِمِائَةِ امْرَأَةٍ كَقَوْلِي لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ مِثْلَ قَوْلِي لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ " .³⁸⁰

Telah mengabarkan kepada kami [Muhammad bin Basysyar], ia berkata; telah menceritakan kepada kami [Abdurrahman], ia berkata; telah menceritakan kepada kami [Sufyan] dari [Muhammad bin Al Munkadir] dari [Umaimah binti Ruqaiqah] bahwa ia berkata; saya datang kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam diantara beberapa wanita Anshar, kami berbai'at kepadanya dan berkata; wahai Rasulullah, kami berbai'a kepadamu untuk tidak mensekutukan Allah dengan sesuatu, tidak mencuri, tidak berzina, tidak melakukan kedustaan yang diadakan diantara kedua tangan dan kaki kami, tidak mendurhakaimu dalam perkara yang baik. Beliau bersabda: "Dalam perkara yang kalian mampu." Ia berkata; maka kami katakan; Allah dan RasulullahNya lebih sayang kepada kami. Mari kami baiat engkau wahai Rasulullah. Kemudian Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Sesungguhnya saya tidak bersalaman dengan wanita. Sesungguhnya perkataanku kepada seratus orang wanita seperti perkataanku kepada satu orang wanita atau seperti perkataanku kepada satu orang wanita." (HR. Nasa'i).

Hadis ini menyatakan dengan jelas bahwa Rasulullah Saw. tidak berjabat tangan dengan kaum perempuan ketika mereka berbaiat kepada beliau. Al-Syarbashi menyatakan, bahwa Rasulullah mengatakan demikian dengan maksud untuk berhati-hati dan menjauhi dari kecurigaan.³⁸¹

³⁷⁹ Ahmad al-Syarbashi, *Yas'alunaka fi al-Dīn wa al-Hayāh*, Beirut: Dār al-Jail, 1980, jil. IV, hal. 86.

³⁸⁰ Nashiruddin al-Albani, *Silsilah al-Ahādits al-Shahīhah*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1995, jil. II, hal. 63-65, H.R. Nasa'i no. 4110.

³⁸¹ Ahmad al-Syarbashi, *Yas'alunaka fi al-Dīn wa al-Hayāh* ..., hal. 87.

Namun, hadis ini tidak secara jelas menyatakan keharamannya berjabat tangan antara laki-laki dan perempuan. Bisa jadi, ini merupakan kekhususan bagi Nabi Saw. Bagi ulama yang membolehkannya, mereka juga memperkuat argumennya dengan suatu hadis yang diriwayatkan oleh Ummu 'Athiyah, yang masih berkisah tentang bai'at.

أم عطية نسيبة بنت كعب بايعنا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَرَأَ عَلَيْنَا: {أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا}، وَهَنَا عَنِ النَّبِيَّاحَةِ، فَقَبَضَتْ امْرَأَةً مِنَّا يَدَهَا، فَقَالَتْ: فَلَانَهُ أَسْعَدْتَنِي، وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُجْزِيَهَا، فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا، فَذَهَبَتْ ثُمَّ رَجَعَتْ، فَمَا وَفَّتِ امْرَأَةً إِلَّا أُمُّ سُلَيْمٍ.³⁸²

Dari Ummu 'Athiyah berkata: Rasulullah Saw. membaiait dan membacakan kepada kita "Janganlah kalian menyekutukan Allah dengan apapun" dan beliau melarang kami meratap. Lalu ada seorang perempuan yang menggenggam tangannya, seraya berkata: Si Fulanah yang telah membuatku bahagia, maka aku ingin membalasnya. Rasulullah (ketika itu) tidak berbicara sama sekali kepadanya (perempuan itu). Lalu perempuan itu pergi dan kembali lagi, kemudian Rasulullah membaiaitnya. Dalam suatu riwayat disebutkan: maka tidak ada perempuan yang dapat memenuhi (baiatnya) di antara mereka selain dia dan Ummu Sulaim binti Mulhan. (HR. Bukhari)

Dan hadis berikut ini:

حَرَجَ أَحْمَدُ، وَأَبُو يَعْلَى، وَالطَّبْرَانِيُّ - وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ - كَمَا قَالَ الْهَيْثَمِيُّ: عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ جَمَعَ نِسَاءَ الْأَنْصَارِ فِي بَيْتٍ، ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِنَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَامَ عَلَى الْبَابِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِنَّ فَرَدَدْنَ السَّلَامَ. فَقَالَ: أَنَا رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْكُمْ. فُقُلْنَا: مَرْحَبًا بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِرَسُولِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: تَبَايَعْنَ عَلَيَّ أَنْ لَا تُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقْنَ، وَلَا تَزْنِينَ، وَلَا تَقْتُلْنَ أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ تَفْتَرِيهِنَّ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصِينَ فِي مَعْرُوفٍ. فُقُلْنَا: نَعَمْ؛ فَمَدَّ عُمَرُ يَدَهُ مِنْ خَارِجِ الْبَابِ، وَمَدَّنَ أَيْدِيهِنَّ مِنْ دَاخِلٍ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ أَشْهَدُ.³⁸³

Dari Ummi 'Athiyah ra. berkata: ketika Rasulullah Saw. datang beliau mengumpulkan kaum perempuan dari kaum Anshar di suatu rumah. Kemudian beliau mengutus Umar ibn Al-Khathâb kepada kita. Lalu dia berdiri di pintu dan memberi salam kepada kita, kami pun menjawab salamnya. Kemudian dia berkata: saya utusan Rasulullah Saw. kepada kalian. Ummu 'Athiyah berkata, kami menjawab: selamat datang Rasulullah dan utusan Rasulullah. Lalu Umar berkata lagi: Kalian dibaiat supaya supaya tidak menyekutukan Allah, tidak mencuri dan tidak berzina. Kami menjawab: ya. Ummu 'Athiyah berkata: lalu

³⁸² Syihābuddin al-Qashtallānī, *Irsyād al-Sārī li Syarh Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dār al-Fikr, 1886, jil. VII, hal. 380.

³⁸³ Syihābuddin al-Qashtallānī, *Irsyād al-Sārī li Syarh Shahih al-Bukhari*, jil. VII, hal. 381.

Umar mengulurkan tangannya dari luar pintu atau rumah dan kamipun mengulurkan tangan dari dalam pintu rumah. Kemudian beliau berkata: Ya Allah saksikanlah (baiat ini). (HR. Bukhari)

Pada hadis pertama, ketika disebutkan seorang perempuan menggenggam tangannya dan hadis kedua lalu dia mengulurkan tangannya dari luar pintu atau rumah dan kami mengulurkan tangannya dari dalam rumah, menurut pendapat yang membolehkan, menunjukkan bahwa Nabi dan Umar berjabat tangan dengan seorang perempuan.

Kedua hadis ini, jika diperhatikan juga tidak secara tegas menyatakan bahwa Rasulullah dan Umar berjabat tangan dengan perempuan. Keduanya mungkin hanya sekedar isyarat baiat. Jika seorang laki-laki memiliki niat yang buruk atau syahwat ketika bersentuhan dengan perempuan, maka dia dianggap hadats yang membatalkan wudhu. Namun, jika sentuhan itu tidak disengaja, tanpa ada niat buruk, dan tidak menimbulkan rangsangan atau syahwat, maka wudhunya tidak batal. Misalnya, saat laki-laki bekerja sebagai guru anak-anak perempuan, penjual pakaian atau pernak-pernik perempuan, dan berjabat tangan dengan perempuan dalam konteks pekerjaan atau urusan sehari-hari yang tidak menimbulkan rangsangan, wudhu tidak terpengaruh.

Hal yang sama berlaku ketika berjabat tangan dengan orang tua, baik laki-laki maupun perempuan, yang sudah lemah syahwatnya. Jika sentuhan tersebut bersifat santai, tidak menimbulkan syahwat, dan hanya sebagai ungkapan salam atau kasih sayang, maka wudhu tetap sah.³⁸⁴ Namun, selama kita dapat menghindari dan tidak khawatir menyinggung perasaannya, sebaiknya kita tidak berjabat tangan dengan lain jenis sebagai langkah hati-hati dan menghindari penyakit hati sebagaimana dilakukan oleh Rasulullah Saw.

Berikutnya al-Qurthubī membagi makna dari *lamastum* menjadi tiga. pertama, bermakna *jaama'tum* (berjima'). Kedua bermakna *bāsyartum* (bersenang-senang atau meraba raba). Ketiga kalimat ini mencakup kedua makna tersebut secara berbarengan. Demikianlah makna kalimat لمستم berdasarkan pemahaman kebanyakan orang, kecuali pendapat yang diriwayatkan dari Muhammad bin Yazid, ia berkata: yang paling utama dalam segi bahasa bahwa لا مستم bermakna *qabaltum* (mencium) atau memandangnya, sebab kedua kalimat tersebut mengandung makna aktif.

³⁸⁴ Syihābuddin al-Qashthallānī, *Irsyād al-Sārī li Syarh Shahih al-Bukhari...*, hal. 86.

Sedangkan *لمستم* bermakna *ghasyaitum* (memeluk) atau *masastum* (menyentuh).³⁸⁵

Dari kedua makna tersebut, para ulama berbeda pendapat tentang pengertian ayat ini disebabkan alif yang menjadi tambahan pada kata *لمستم* di antaranya:

Pertama, mengandung arti jimak sehingga dia harus mandi untuk mensucikan dirinya. Jika dia mempunyai wudhu, maka wudhunya tidak batal ketika menyentuh wanita.

Kedua, bersentuhan secara mutlak membatalkan wudhu.

Ketiga, bersentuhan membatalkan wudhu, jika yang menyentuh dan yang disentuh merasa ada syahwat.

Keempat, bersentuhan membatalkan wudhu, jika yang menyentuh bersyahwat.³⁸⁶

Perbedaan di atas ini tidak semata-mata timbul berdasarkan keragaman qiraah saja, melainkan adanya perbedaan penafsiran makna, apakah mengambil makna hakikat atau majaz, serta pola-pola pendukung masing-masing pendapat tersebut.

Sebagaimana perspektif al-Qurthubī yang mengartikan kata *lamastum* adalah bersentuhan yang menimbulkan syahwat sebagaimana pendapat Malik, sehingga apabila keduanya bersentuhan tidak disertai syahwat, maka ia tidak membatalkan wudhu. Kedudukan qiraah pada ayat ini menunjukkan adanya perluasan makna yang memiliki arti berjima atau bersentuhan.

4. Membasuh Kaki Sampai Mata Kaki

a. Al-Qur'an Surat al-Maidah/5: 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ
عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا
طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ
يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau

³⁸⁵ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. V, hal. 529.

³⁸⁶ Sayyid Quthb, *fi Zhilāl Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Syuruh, 1998, jil. V, hal. 668.

kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih) sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (al-Maidah/5: 6)

b. Perbedaan Bacaan

Nāfi', Ibnu 'Āmir, Ya'qub, Hafsh, al-A'masi dari Abu Bakar dari 'Āshim mereka membaca وَأَرْجُلَكُمْ dengan *nashab*, sedangkan ulama lain membacanya وَأَرْجُلِكُمْ dengan *jar*.³⁸⁷

Ada sebuah riwayat bahwa al-Walid bin Muslim meriwayatkan dari Nāfi', bahwa dia membaca dengan qiraah al-Hasan dan al-A'māsī Sulaiman dengan cara rafa pada huruf lam, وَأَرْجُلَكُمْ.³⁸⁸

c. Implikasi Makna

Dikatakan oleh Abu Mansur di dalam *ma'ānī al-qirā'āt* bahwa barang siapa yang membaca وَأَرْجُلَكُمْ dengan secara *nashab* maka dia telah '*athaf*' pada firman Allah swt. فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ dengan diakhirkan sementara makna didahulukan, bacaan qiraah ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas berdasarkan riwayat inilah Syafi'i membacanya. Diriwayatkan pula dari Ibnu Mas'ud yang merupakan qiraah terbaik di antara keduanya dikarenakan kesesuaiannya dengan hadis-hadis sahih dari Nabi saw. tentang membasuh kaki, yang berarti kaki harus dibasuh sebagaimana membasuh wajah dan tangan ketika berwudhu. Dasar bagi yang membaca demikian adalah bahwa kalimat tersebut dibatasi perintahnya maka memilih '*athaf*' kepada kalimat yang dibatasi إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَيْدِيكُمْ adalah lebih tepat.³⁸⁹

Dan barang siapa yang membacanya وَأَرْجُلِكُمْ maka dia telah '*athaf*' pada firman Allah swt. وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ kemudian dijelaskan di dalam hadis bahwa yang dimaksud dari mengusap kaki adalah membasuhnya, hal tersebut disebabkan karena kata *al-mashu* dalam pekataan orang Arab juga bermakna membasuh, maupun bermakna mengusap dengan tangan. Sementara itu, hadis-hadis menyebut dengan membasuh kaki dan mengusap kepala, barang siapa menjadikan mengusap kaki seperti mengusap kepala dengan jari-jari tangan maka dirinya telah menyelisihi hadis sahih dari

³⁸⁷ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam'ī al-Qirā'āt al-'Asyr* ..., jil. III, hal. 189.

³⁸⁸ Ibn Jarīr al-Thabārī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an* ..., jil. VI, hal. 222.

³⁸⁹ Al-Husain bin Ahmad bin al-Khalāwaih, *al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dar al-Syuruq, 1979, hal. 129.

Rasulullah saw. bahwasanya beliau bersabda *celakalah betis yang tidak terbasuh air wudhu dalam api neraka*.³⁹⁰ dan *celakalah tumit yang tidak terbasuh air wudhu dalam api neraka*, sementara itu Abu bakar bin Utsman dari Abu Hatim dari Abu Zaid Al-Anshary beliau berkata: *al-mashu* menurut orang Arab artinya adalah membasuh, maka diharuskanlah membasuh dua kaki sampai dua mata kaki.³⁹¹

Dasar bagi yang membaca demikian adalah berkeyakinan bahwa Allah swt. menurunkan dalam Al-Qur'an hukum mengusap kepala dan kaki, namun kemudian sunah mengajarkan membasuh.³⁹² Rasulullah saw. telah menjelaskan, bahwa kaki cukup diusap bagi pemakai sepatu, dan kaki wajib dibasuh bagi yang tidak bersepatu.

d. Implikasi Hukum Membasuh Kaki Sampai Mata Kaki

Perbedaan penafsiran al-Thabarsī dan al-Qurthubī terletak pada pembacaan lam dalam kalimat وَأَرْجُلَكُمْ apakah dibaca *nashab* atau *jar*. Merujuk pada beberapa hadis Nabi saw, al-Thabarsī sepakat dengan pendapat ulama-ulama syi'ah bahwa kata وَأَرْجُلَكُمْ diartikan sebagai mengusap bukan membasuh. Alasannya karena kalimat ini 'athaf kepada kalimat sebelumnya dengan kata *al-mashu* walaupun bagi orang arab kata *al-mashu* diartikan mengusap tapi bisa membasuh.

Sedangkan menurut al-Qurthubī mereka menjadikan lafaz *ighsiluu* (basuhlah) sebagai *amil*. Oleh karena itulah, al-Qurthubī berpendapat bahwa yang diwajibkan untuk kedua kaki adalah membasuh bukan menyapu. Sehingga al-Qurthubī menyimpulkan bahwa pengertian yang terkandung dalam qiraah *jar* yaitu *wa arjulikum* adalah membasuh kedua kaki, bukan menyapu.

Az-zujaji mengatakan jika dibaca dengan *jar* maka berarti 'athaf kepada lafaz الرُّؤُوس maka tuntutananya adalah kaki harus ikut diusap, disebutkan dari sebagian ulama salaf bahwa jibril turun membawa perintah mengusap, dan kesunahan membasuh, al-zujāj berkata menurunkannya kedalam air yang banyak itu tidak diperbolehkan di dalam kitab Allah ta'ala, akan tetapi mengusap menurut batasan ini di dalam Al-Qur'an adalah seperti membasuh.

Adapun bacaan dengan *nashab* para ulama berkata: bahwa ia 'athaf kepada lafaz وَأَيْدِيكُمْ, karena kami melihat para ahli fikih di kota mereka

³⁹⁰ Ibn Jarīr al-Thabārī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an ...*, jil. X, hal. 64.

³⁹¹ Muhammad bin Ahmed bin al-Azhārī, *Ma'ānī al-Qirā'āt ...*, jil. I, hal. 326.

³⁹² Al-Husain bin Ahmad bin al-Khalāwaih, *al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab' ...*, hal. 129.

mengamalkan membasuh bukan mengusap, dan karena ada riwayat bahwa Nabi saw melihat suatu penduduk yang berwudhu sedangkan tumit mereka masih tampak, kemudian beliau bersabda: ويل للعراقيب من النار *celakalah bagi tumit-tumit dari neraka*, dituturkan oleh Abu ‘Ali Al Farisi.

Adapun ulama yang berpendapat wajibnya mengusap kedua kaki, mereka mempersamakan *jar* dan *nashab* diayat وَأَرْجُلَكُمْ atas dzohirnya ayat itu dengan tanpa serampangan, maka ketika *jar* itu sebagai ‘*athaf* kepada الرُّؤُوس dan ketika *nashab* itu ‘*athaf* kepada kedudukannya *jar* dan *majrur* nya, dan permisalan keterangan ini ada dalam ungkapan orang arab banyak tidak terhitung, mereka berkata si fulan bukanlah orang yang mukim juga bukan orang yang pergi.

Para ulama menjawab dua pendapat yang pertama tentang apa yang telah mereka tuturkan mengenai bentuk *jar* dan *nashab* dengan jawaban yang kami golongan sebagai bentuk majaz, mereka katakan: pendapat yang mereka sebutkan pertama mengenai maksud mengusap adalah membasuh itu adalah bathil dari beberapa segi:

- 1) Bahwa faidah dua lafaz dalam bahasa dan *syaraitu* berbeda, dan sungguh Allah swt. telah memisahkan antara anggota wudhu yang harus di basuh dan yang harus diusap, maka bagaimana bisa makna mengusap dan membasuh itu mejadi satu?.
- 2) Bahwa kata الأرجل ketika ‘*athaf* kepada kata الرؤوس *kepala*, yang mana fardunya kepala itu diusap bukan dibasuh tanpa ada perbedaan, maka harusnya wajib juga hukumnya kaki untuk diusap, karena hakikatnya ‘*athaf* menuntut seperti itu.
- 3) Bahwa sekiranya mengusap bermakna membasuh maka gugurlah pengambilan dalil mereka dari hadis yang telah diriwayatkan dari Nabi saw bahwa beliau berwudhu dan membasuh kedua kakinya , karena atas hadis ini tidak dapat diingkari bahwa beliau mengusap keduanya, sehingga mereka menyebut mengusap sebagai membasuh.

Adapun perkataan Abu Darda engkau mandilah untuk shalat, maka makna didalamnya adalah ketika mereka ingin mengabarkan tentang bersuci dengan kata-kata majaz, dan tidak boleh dikatakan dengan kata تَغَسَّلْتُ للصلاة (*aku mandi untuk shalat*), karena itu menyerupai membasuh, mereka mengatakan تَمَسَّحْتُ sebagai ganti darinya, karena anggota yang dibasuh itu bisa diusap juga, maka mereka membolehkan itu sebagai kepercayaan bahwa yang dimaksud sudah bisa difahami. Dan keterangan ini tidak

menuntut bahwa mereka menjadikan mengusap sebagai salah satu nama membasuh.

Adapun pendapat yang dikatakan mereka yaitu tentang batasan mensucikan dua kaki, telah dituturkan oleh al-Murtadho seorang ulama syiah untuk menjawab pendapat itu bahwa yang demikian itu tidak menunjukkan atas basuhan, yang demikian itu karena mengusap adalah perbuatan yang telah diwajibkan oleh syariat seperti membasuh, maka tidak dapat diingkari pembatasannya seperti pembatasannya membasuh, sekiranya Allah swt. menjelaskan sejelas-jelasnya kemudian berfirman *وامسحوا أرجلكم وانتھوا بالمسح الى الكعبين usaplah kaki-kaki kalian dan akhiri dengan mengusap sampai kedua tumit*, maka itu tidak dapat dipungkiri.

Jika mereka berkata sesungguhnya pembatasan kedua tangan karena tuntutan membasuh maka begitu juga pembatasan kedua kaki menuntut untuk dibasuh, maka kami jawab sesungguhnya kami tidak mewajibkan membasuh pada kedua tangan karena pembatasan, tetapi karena penjelasan untuk membasuh keduanya, dan tidak berlaku seperti itu pada kedua kaki.

Kemudian adapun pendapat yang diriwayatkan dalam hadis bahwa *ويل للعراقب من النار* dan yang lainnya tentang hadis-hadis yang mereka riwayatkan dari Nabi saw bahwa beliau berwudhu dan membasuh kedua kakinya. Ada pun pendapat dalam hadisnya bahwa tidak boleh mengembalikan teks Al-Qur'an yang telah diketahui dengan teks hadis yang mewajibkan ilmu, itu menyebabkan ada perasangka bahwa hadis ini bertentangan dengan hadis lain yang banyak berlaku dalam pemahaman mereka, dan didapati dalam kitab mereka, dan dinuqil dari syaikh-syaikh mereka ,seperti hadis yang diriwayatkan dari Aus bin Aus bahwa dia berkata;

Aku melihat Nabi saw berwudhu, dan mengusap atas dua sendalnya, kemudian berdiri dan shalat, dan dari Hudzaifah dia berkata, Rasulullah saw. mendatangi tempat pembuangan sampah suatu penduduk, kemudian beliau buang air kecil diatasnya, kemudian minta diambilkan air lalu berwudhu, dan beliau mengusap kedua kakinya.

Abu ubaidah telah menuturkan didalam kitab *Ghāribul Hadis*, sampai selain dari itu pembahasan yang panjang penjelasannya, dan sabda Nabi saw. *ويل للعراقب من النار* telah diriwayatkan mengenai hadis ini bahwa suatu penduduk arab yang kasar mereka kencing dalam keadaan berdiri, maka air kencingnya menetes netes keatas tumit dan kaki mereka kemudian mereka tidak membasuh nya dan masuk ke masjid untuk shalat, inilah sebab ancaman dalam hadis diatas.

Adapun dua tumit sungguh ada perbedaan pendapat mengenai maknanya Menurut orang-orang imamiyah itu adalah dua tulang yang menonjol diatas telapak kaki disisi tempat mengikat tali sendal, Muhammad

bin Al-Hasan yaitu seorang pengikut Hanafi menyepakati pendapat ini walaupun ia mewajibkan membasuh kedua kaki sampai ke bagian ini.

Sedangkan menurut jumbuh ahli tafsir dan para ahli fikih, tumit adalah dua tulang betis, mereka mengatakan sekiranya apa yang mereka katakan itu benar pasti Allah swt. berfirman *وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَانِ* dan tidak akan berfirman *إِلَى الْكَعْبَيْنِ* karena kalau mengikuti pemahaman ini maka pada tiap kaki itu ada dua tumit, *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا*, maknanya jika kamu junub ketika hendak mendirikan shalat maka bersucilah dengan mandi, yaitu dengan membasuh seluruh anggota badan, adapun janabah itu hanya disebabkan dengan keluarnya air dengan derasny (air mani) dalam setiap keadaan, atau dengan bertemunya dua alat kelamin adapun batasannya yaitu sampai hilangnya kepala dzakar di dalam farji, baik keluar air mani ataupun tidak.

Ketika Allah swt. berfirman *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ*, seorang berkata, seolah-olah Anas ketika mengusap kedua kakinya maka dia membasahi keduanya. Al-Sya'bi mengatakan bahwa jibril telah turun memerintahkan mengusap, kemudian al-Sya'bi mengatakan sesungguhnya di dalam tayamum itu mengusap anggota yang harusnya dibasuh, dan membiarkan anggota yang harusnya diusap.

Ada sebuah riwayat dari Yunus yang mengatakan telah sampai kepadaku hadis dari sahabat Ikrimah dia berkata, tidaklah aku melihatnya membasuh kedua kakinya melainkan dia hanya mengusapnya. Adapun hadis yang diriwayatkan dari ahli bait mengenai hal itu banyak tidak terhitung, diantaranya hadis yang diriwayatkan oleh al-Husain bin Sa'id al-Ahwazi dari Fudhalah, dari Hammad bin Usman, dari Ghalib bin Hudzail dia berkata: aku bertanya kepada Abu Ja'far tentang mengusap kedua kaki maka dia menjawab: itulah yang diturun oleh Jibril. Dan dari al-Hasan juga dari Ahmad bin Muhammad dia berkata: aku bertanya kepada Abu al-Hasan Musa bin Ja'far tentang mengusap kaki, bagaimana caranya? Kemudian dia meletakkan telapak tangannya diatas jari-jari kakinya kemudian mengusapkannya sampai ke dua tumitnya, kemudian aku bertanya kepadanya, sekiranya seorang melakukannya dengan dua jari nya untuk mengusap sampai ke tumit seperti ini? Dia menjawab, tidak melainkan menggunakan telapak tangan semuanya.

Al-Qusyairi dan Ibnu 'Athiyah menyebutkan bahwa ayat ini diturunkan tentang kisah Aisyah yang kehilangan kalung dalam perang al-Muraisi.³⁹³ Ayat ini adalah ayat yang menjelaskan tentang wudhu. Namun

³⁹³ Al-Muraisi', yang dalam beberapa catatan disebut juga sebagai al-Muraisih, adalah nama sungai yang terletak di wilayah hulu hingga pesisir. Pada suatu waktu, Rasulullah saw. mendapat kabar bahwa Harits bin Abi Dhirar al-Khuza'i telah mengumpulkan orang-

menurut Ibnu Athiyah, dikarenakan wudhu sudah ditetapkan dan diumumkan di kalangan para sahabat, maka seolah-olah ayat ini tidak memberikan tambahan apapun kepada mereka kecuali tilawahnya saja.³⁹⁴

M. Quraish Shihab menjelaskan tentang perbedaan penafsiran yang terjadi karena perbedaan qiraah. Namun ia tidak menjelaskan *wajh* bacaan tersebut disandar kepada siapa, hanya menjelaskan konsekuensi perbedaan tersebut terhadap penafsiran. Dalam menterjemahkan ayat diatas, beliau menulis apa adanya (dan kaki-kaki kamu sampai dengan kedua mata kaki) tanpa memberikan terjemah tambahan atau tarjamah tafsiriyyah dan baru kemudian menjelaskan kedudukannya pada penafsiran. Hal tersebut berbeda dengan terjemah yang ada pada surat al-Nisā' ayat 25 sebelumnya.

Al-Thabarsī banyak menjelaskan tentang implikasi dari perbedaan cara membaca lam pada kalimat وَأَرْجُلَكُمْ dengan menyatakan bahwa ulama berbeda pendapat didalamnya. Mayoritas ulama ahli fikih berkata bahwa wajibnya kedua kaki adalah dibasuh. Menurutnya, ulama-ulama syi'ah mengatakan fardunya adalah diusap bukan yang lainnya, Ikrimah menyepakati pendapat ini dan telah diriwayatkan pendapat tentang mengusap dari sekelompok sahabat Nabi saw. seperti Ibnu Abbas, Anas, Abil 'Aliyah dan Asy Sya'bi.

Ia juga menukil pernyataan yang menurutnya merupakan seorang penolong kebenaran dari golongan ulama Zaidiyah yang berkata wajib menggabungkan antara mengusap dan membasuh, diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa beliau mensifati wudhunya Rasulullah saw., kemudian beliau mengusap kedua kakinya. Al-Thabarsī juga menukil hadis lain, bahwa Nabi bersabda, *Di dalam kitab Allah diterangkan tentang mengusap sedangkan manusia enggan kecuali membasuh.* Dan beliau bersabda, *Wudhu itu dua basuhan dan dua usapan.*

Pada hadis ini Qatadah mengatakan bahwa Allah swt. mewajibkan dua basuhan dan dua usapan. Ibnu 'Aliyah meriwayatkan dari Humaid dari Musa bin Anas bahwa dia berkata kepada Anas dan kami berada disisinya. Sesungguhnya al-Hajaj berkhuthbah kepada kami di al-Ahwaz dan dia menuturkan tentang bersuci kemudian dia berkata kalian basuhlah wajah-

orang, dan pada tahun lima Hijriyah, atau menurut catatan Abu Ishak pada tahun enam Hijriyah, beliau berangkat untuk memerangi Bani Mushthaliq, yang merupakan salah satu kelompok dari suku Khuza'ah. Pada akhirnya, beliau menemukan mereka di sungai al-Muraisi'. Rasulullah saw. kemudian berperang melawan mereka dan berhasil menawan beberapa orang di antara mereka. Salah satu yang ditawan adalah Juwairiyah binti Harits, seorang perempuan yang kemudian menjadi istri Nabi saw. Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Beirut: al-Jami' al-Huqūq al-Mahfudzah, 1990, jil. III, hal. 182.

³⁹⁴ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. VI, hal. 196.

wajah kalian dan tangan-tangan kalian dan usaplah kepala kalian, sesungguhnya tidak ada sesuatu dari bani adam yang lebih dekat dengan kotoran dari pada dua kakinya maka basuhlah kedua bathinnya (telapak kaki) dan kedua zhahirnya dan apa saja yang berdekatan dengan keduanya, kemudian Anas berkata Maha benar Allah dan telah berdusta hajaj.

Menurut al-Qurthubī, mereka menggunakan lafazh *ighsiluu* (basuhlah) sebagai dalil dalam menafsirkan ayat tentang tata cara berwudhu. Karena itulah, mereka berpendapat bahwa untuk kedua kaki, yang diwajibkan adalah membasuhnya, bukan menyapunya. Ini adalah mazhab mayoritas ulama. Selanjutnya masih menurut al-Qurthubī, Allah swt. memberikan batasan pada kedua kaki dengan firmanNya: إلى الكعبين (sampai dengan kedua mata kaki), sebagaimana Allah swt. berfirman pada kedua tangan: إلى المرافق (sampai dengan siku). Firman Allah swt. ini menunjukkan bahwa kedua mata kaki itu wajib dibasuh.³⁹⁵

Ia mengutip perkataan Ibnu ‘Arabi³⁹⁶. “Para ulama sepakat tentang diwajibkannya membasuh kedua kaki. Saya tidak mengetahui orang yang membantah kesepakatan itu kecuali Ath-Thabari dari kalangan fuqaha kaum muslim dan kelompok Rafidhah dari kalangan lainnya, Ath-Thabari menjadikan qiraah jar sebagai alasan.”

Menurut al-Qurthubī, pendapat inilah yang paling sahih. Sebab lafazh *al-mashu* tersebut adalah lafazh yang *musytarak* (ambigu), dimana terkadang mengandung makna menyapu dan terkadang pula mengandung makna membasuh.

Ia mengutip perkataan al-Harawi yang mengabarkan kepada kami bahwa *almashu* dalam perkataan bangsa Arab itu terkadang mengandung makna membasuh dan terkadang pula mengandung makna menyapu, Contohnya, dikatakan kepada seseorang yang berwudhu dan dia membasuh anggota wudhunya: *Qad tamassaha*, (dia telah menyapu). Apabila telah ditetapkan melalui periwayatan dari orang-orang Arab bahwa *al-Mashu* terkadang mengandung makna membasuh, maka dapat diunggulkan pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan qiraah *wa arjulikum* adalah membasuh kaki. Hal ini berdasarkan qiraah *wa arjulakum* yang tidak diragukan lagi. Juga berdasarkan kepada banyaknya hadis yang menetapkan membasuh, sekaligus ancaman bila tidak membasuh kedua kaki

³⁹⁵ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. VI, hal. 222.

³⁹⁶ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 577-578.

yang tertera dalam hadis sahih, yang tidak terhitung jumlahnya yang diriwayatkan oleh para ulama.³⁹⁷

Sehingga al-Qurthubī menyimpulkan bahwa pengertian yang terkandung dalam qiraah *wa arjulikum* adalah membasuh kedua kaki, bukan menyapunya sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas.³⁹⁸

B. Implikasi Ayat-Ayat Hukum Muamalah

Manusia hidup di dunia sebagai makhluk sosial, dalam memenuhi kebutuhan jasmaninya, manusia membutuhkan aturan-aturan yang mengatur urusan dunia. Aturan aturan islam itulah yang dipelajari di Fikih Muamalah. Muamalah dalam islam bersifat sebagai hukum dan aturan yang mengatur tata cara memenuhi kebutuhan jasmani manusia dengan cara yang benar menurut syari'at islam. Muamalah ini membantu kita mengetahui yang mana yang haram dan yang halal dalam jual beli. dalam islam, jual beli bisa saja menjadi tidak sah bila tidak memenuhi syarat dan rukun akad jual beli. Maka dari itu kita harus mempelajari apa saja syarat dan rukunnya agar transaksi jual beli yang kita lakukan sah.

Fikih muamalah lebih berfokus pada urusan dunia terlebih lagi jual beli, jadi bila kita mempelajari muamalah ini kita akan bisa belajar masalah usaha atau bisnis. Bagaimana kita menjalankan toko toko dengan syari'at islam. Muamalah menurut fikih ada dua macam yaitu pengertian dalam arti luas dan pengertian dalam arti sempit. Dalam arti luas, fikih muamalah artinya yaitu aturan Allah swt. yang mengatur masalah hubungan manusia dan usaha mereka dalam mendapatkan kebutuhan jasmani dengan jalan yang terbaik. Sedangkan dalam arti sempit, Muamalah merupakan kegiatan tukar menukar suatu barang dengan sesuatu yang bermanfaat menggunakan cara-cara yang sesuai aturan islam.

Ruang lingkup muamalah sendiri meliputi muamalah adabiyah atau muamalah yang dilihat dari pelaku ataupun subjeknya. Muamalah ini membahas tentang Akad, harta, hak dan juga pembagiannya. Sedangkan ruang lingkup yang kedua adalah muamalah mādiyah atau muamalah yang dilihat dari sisi objeknya. Muamalah mādiyah ini mengatur tentang jual-beli, kerjasama, gadai, syirkah, tanggungan atau jaminan, utang piutang, pemindahan utang, gugatan, sayembara, sewa, menyewa, titipan, hiwalah, ihyaul mawat atau menghidupkan tanah yang mati, dan masalah kontemporer lainnya Muamalah dalam islam memiliki peranan yang sangat

³⁹⁷ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. VI, hal. 225.

³⁹⁸ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. VI, hal. 231.

penting, karena muamalah berisi tentang aturan-aturan dan hukum sesuai syari'at islam yang mengatur tentang urusan dunia.

Pada pembahasan ini, akan di analisa beberapa dampak qiraah terhadap ayat-ayat hukum muamalah menurut perspektif al-Qurthubī dan al-Thabarsī.

1. Hukuman Pelaku Riba

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 278-279

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾

﴿٢٧٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (al-Baqarah/2: 278-279).

b. Perbedaan Bacaan

Lafadz فَاذْنُو: menurut Syu'bah dan Hamzah huruf hamzah berharakat fatah dan ada alif setelahnya dan huruf dzal nya di kasrah.

'Ashim meriwayatkan bacaan dari abu bakar selain Ibnu Ghālib dan al-Barjami dan Hamzah : lafaz فَاذِنُوا dengan mad dan huruf dzal dikasrah.

Sedangkan menurut ulama lain seperti ini فَاذْنُوا.³⁹⁹

c. Implikasi Makna

Abi Mansur al-Azhari pengarang kitab *ma'ānī al-qirā'āt* mengatakan berkata siapa yang membaca فَاذِنُوا dengan *mad*, maka bermakna perintah kepada dirinya dan menyampaikan kepada orang lain bahwa siapa yang tidak meninggalkan riba, maka baginya perang. *Mad* ini berfungsi untuk penguatan dan penekanan bahaya riba yang harus disampaikan kepada banyak orang. Sehingga apabila dirinya tidak bisa meninggalkan riba, maka ia tetap diwajibkan menyampaikan kepada orang lain tentang riba.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam'ī al-Qirā'āt al-'Asyr* ..., jil. II, hal. 399.

⁴⁰⁰ Muhammad bin Ahmed bin al-Azhārī, *Ma'ānī al-Qirā'āt* ..., jil. I, hal. 232.

Ulama yang membaca *فَأَذْنُوا* dengan pendek alasannya adalah untuk menjelaskan kepada *mukhattab* agar meninggalkan riba dan memerintahkan untuk mengetahui hal itu, maka ketika mereka tidak mau meninggalkan riba, maka beritakanlah tentang perang dari Allah swt.⁴⁰¹

d. Implikasi Hukum Pelaku Riba

Secara bahasa, riba adalah mutlak penambahan, ربا - يربو. Maknanya, jika bertambah.⁴⁰² Terdapat sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Muslim: "*Demi Tuhan, tidak satupun dari suapan yang kita makan, kecuali terus bertambah dari bawahnya.*" Yakni makanan yang telah didoakan oleh Nabi saw. agar penuh keberkahan.⁴⁰³

Kemudian, makna secara syariat telah dipalingkan dari makna yang mutlak seperti ini (yakni penambahan), dan meminimalisir maksudnya secara keseluruhan. riba adalah tambahan yang diambil oleh pemberi hutang dari penghutang sebagai perumbangan dari masa meminjam. al-Jurjani mendefinisikan riba sebagai tambahan atau kelebihan yang tak seimbang bagi salah satu pihak dalam transaksi. Sedangkan Abdurrahman al-Jaziri dalam *kitab al-Fikih 'alā Madzahib al-Arba'ah* menjelaskan bahwa riba menurut istilah fukaha adalah tambahan yang diberikan pada salah satu dari dua barang yang sejenis yang ditukar, tanpa ada imbalan atau imbangannya terhadap tambahan tersebut. Dalam mazhab Syafi'i riba dimaknai sebagai transaksi dengan imbalan⁴⁰⁴ tertentu tidak diketahui kesamaan takarannya maupun ukuran waktunya kapan terjadi transaksidengan penundaan penyerahan kedua barang yang dipertukarkan atau salah satunya.

Terkadang Al-Qur'an menyebutkan untuk kata yang bermakna penghasilan yang haram, seperti pada firman Allah swt. kepada orang-orang Yahudi: وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ "Dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya." (Surat al-Nisa: 161).

Namun perlu diketahui, bahwa yang dimaksud dengan riba pada ayat ini tidaklah sama dengan riba yang dikenal di dalam syariat, yang dimaksud riba pada ayat ini adalah harta yang diharamkan secara keselunrhaq seperti

⁴⁰¹ Abi Muhammad Makky Mukhtar al-Qissy, *al-Kasyfu 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab'* ..., jil. I, hal. 364.

⁴⁰² As-Shihah, pada kata ربا.

⁴⁰³ An-Naisaburi, Al-Musnad Ash-Shahih Al-Mukhtashar Bi Naql Al-Ádl Án Al-Ádl Ila Rasulillah, 6: 130, no. 5486.

⁴⁰⁴ Abdul Ghofur, "Konsep Riba Dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Economica* Vol. 7, no. 1, tahun 2016, hal. 14.

pada firman Allah swt. pada ayat lain: *سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِلسُّحْتِ* “Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram.” (Surat al-Ma'idah: 151).

Sebab turunnya ayat ini adalah bahwasannya al-Wālid bin al-Mughirah melakukan riba dimasa jahiliyah dan masih banyak tersisa pada Bani Tsaqif, kemudian Khālid bin Wālid ingin memintanya ketika ia sudah masuk islam. Maka turunlah ayat ini. Menurut al-Su'di dan Ikrimah berkata bahwa ayat tentang riba itu turun berkenaan dengan sisa riba milik 'Abbas dan Khālid bin al-Walid, yang mana keduanya berkongsi dimasa jahiliah mereka berdua membuat perjanjian dengan riba kepada Bani 'Amr bin 'Umair yaitu seorang penduduk dari Bani Tsaqif, kemudian datang lah ajaran islam seakan mereka memiliki harta yang banyak dari riba' kemudian turunlah ayat ini. Ada sebuah riwayat dari Nabi, bahwa Nabi mengatakan bahwa semua riba dimasa jahiliyah sudah tidak berlaku, dan riba yang pertama aku hapus adalah ribanya Abbas bin Abdul Muthallib, semua tuntutan darah selama masa jahiliyah tidak berlaku lagi ,dan tututan darah pertama yang kuhapuskan adalah darah Rābiah bin al-Harits bin 'Abdul Muthalib. dia adalah saudara sesusuan dari bani laits yang telah dibunuh oleh hudzail.

Sementara lain diriwayatkan dari Abu Ja'far al-Baqir, Muqotil berkata: ayat ini turun berkenaan dengan empat orang dari Bani Tsaqif yaitu Mas'ud, Abdu Yalil, Habib, dan Robi'ah, mereka adalah keturunan 'Amr bin 'Umair bin 'Auf al-Tsaqāfi, mereka berhutang kepada bani al mughiroh, dan mereka melakukan riba, maka tatkala Nabi berda'wah ke thaif dan berdamai dengan Bani Tsaqif maka empat orang tersebut masuk islam dan mereka meminta riba mereka dari Bani al-Mughirah mereka mendesak 'Atab bin Usaid pekerjanya Rasulullah di Makkah, kemudian 'Atab menulis surat kepada Nabi saw menceritakan kejadian tersebut, maka turunlah ayat diatas.

Syibawaih mengatakan sebagian orang arab menggunakan lafaz *أَذْنْتُ* seperti lafaz *أَذَّنْتُ* yang mana maknanya adalah untuk memanggil, Abu ubaidah berkata: *اجرب اذنتك* aku beritahukan kepadamu tentang peperangan.

Maka ulama yang membaca *فَأَذِّنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ* makna nya adalah umumkanlah pernyataan perang dari Allah swt. Dan yang dimaksud dengan ayat ini ialah sesungguhnya kalian menyatakan perang dengan Allah swt. dan Rasulnya jika enggan melakukan perintah Allah swt. tersebut.

Dan ulama yang membaca فَآذَنُوا maka perkiraan nya ialah umumnya pernyataan perang kepada orang yang enggan menghentikan perbuatannya, dengan membuang maf'ulnya. Ketika diperintahkan mengumumkan kepada orang lain maka mereka pun sudah pasti mengetahui. Didalam memerintahkan mereka agar mengumumkan sesuatu yang mereka sendiri tidak mengetahuinya justru mereka pun akan terkena ancaman itu jika mereka tidak menghentikan perbuatan yang telah dilarang. Tidak berarti jika mereka mengetahui sesuatu itu menunjukkan mereka akan menyampaikan kepada orang lain, maka dari itu perintah untuk menyampaikan lebih ditekankan lagi.

Al-Thabarsī menjelaskan panjang lebar terkait bahaya riba di dalam kitab tafsirnya, ia menjelaskan bahwa didalam riba ada bahaya yang merusak yang Allah swt. beritahukan, فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا maksudnya jika kalian tidak menerima perintah Allah swt. dan tidak menjadikannya sebagai tuntunan dan tidak meninggalkan sisa riba setelah turunnya ayat ini فَآذَنُوا فَآذَنُوا maksudnya kalian yakinilah dan ketahuilah akan peperangan dari Allah dan Rasulnya. Maknanya yakinilah bahwa kalian akan mendapat kebinasaan didunia dan neraka diakhirat karena menyelisih perintah Allah dan Rasulnya.

Ulama yang membaca فَآذَنُوا maknanya adalah beritakan kepada orang yang tidak menghentikan perbuatan ribanya dengan peperangan, peperangan yang dimaksud adalah permusuhan dari Allah swt. dan Rasulnya.

Ini merupakan berita tentang maksiat yang besar, diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Qatādah, dan al-Rābi' bahwasannya orang yang bermu'amalah dengan riba maka hendaknya memintanya bertaubat sampai dia bertaubat jika tidak maka perangi.

Lafadz مضعفة: menurut Ibnu Katsīr, Ibnu 'Āmir, Abu Ja'far dan Ya'kūb membuang huruf alifnya dan huruf 'ain nya ditasydid. Sedangkan ulama lain menetapkan huruf alif nya dan huruf 'ain nya tidak ditasydid. Mengenai makna nya ada 2 pendapat :

- 1) Melipat gandakan dengan mengakhirkan tempo hingga jatuh tempo kedua setiap habis tempo dan masuk tempo selanjutnya maka bertambahlah keatas harta nya.
- 2) Makna nya berlipat gandalah harta nya dengan riba ,maka karena itu bisa masuk kedalam pembahasan ini setiap tambahan harta yang haram didalam muamalah dari kelipatan nya.

Adapun jenis keharaman riba yaitu maslahat yang telah Allah swt. beritahukan. disini disebutkan beberapa jenis yang mendekati jenis nya:

- 1) Bahwasannya keharaman riba itu untuk memisahkan antara riba itu sendiri dengan jual beli yang halal.
- 2) Agar menyeru kepada keadilan dan mendorong agar berbuat adil,
- 3) Agar menarik orang berakhlak mulia ketika berutang dan memberikan tenggang waktu kepada orang yang susah tanpa menambah utangnya. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Abdillah.

Hanya saja keharaman riba digolongkan dengan pembahasan yang telah lalu di dalam surat al-Baqarah karena 2 perkara:

- 1) Jelasnya larangan riba setelah berita keharaman nya karena didalam nya ada pentasarupan harta yang membahayakan dan ancaman yang keras.
- 2) Karena kuatnya larangan tentang jenis ini yang berlaku kelipatan berlipat juga dosa nya.

Al-Thabarsī menukil perkataan Ja'far al-Shād iq yang mengatakan bahwa orang yang memakan riba maka harus dididik setelah jelas kalau ia benar makan riba, jika dia mengulangi maka dibina lagi, jika mengulangi lagi maka diperangi. jika kalian bertaubat dari menganggap halalnya riba dan menetapkan keharaman nya, maka kamu berhak atas pokok hartamu bukan lebihannya kamu tidak berbuat zalim dengan mengambil tambahan dari pokok harta dan tidak dizalimi dengan kekurangan dari pokok harta. Sebagaimana firma Allah swt. di dalam surat Ali Imran ayat 130;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung. (Ali Imran/3: 130)

Al-Qurthubī menyatakan bahwa menurut ulama mazhab Maliki, cara untuk bertaubat dari harta haram yang ada di tangan seseorang adalah sebagai berikut:

- 1) Jika harta tersebut berasal dari perbuatan riba, maka ia harus mengembalikan harta tersebut kepada orang yang diribakan olehnya. Jika ia tidak dapat menemukan orang tersebut, maka ia harus menyerahkan harta tersebut sebagai sedekah.
- 2) Jika harta tersebut diambil dengan cara menzalimi orang lain, maka ia harus mengembalikan harta tersebut kepada pemilik aslinya.
- 3) Jika ia tidak tahu secara pasti seberapa besar harta haram yang ada di tangannya, maka ia harus berusaha semampunya untuk mengetahuinya dan mengembalikan harta tersebut.
- 4) Jika ia yakin bahwa sebagian besar harta yang ada pada dirinya berasal dari cara yang tidak halal, dan ia tidak mampu mengembalikan semua

harta tersebut, maka cara bertaubatnya adalah dengan menyerahkan seluruh harta yang ada pada dirinya sebagai sedekah kepada orang-orang miskin atau institusi yang bergerak untuk kepentingan umat muslim. Hanya menyisakan sedikit harta yang cukup untuk membeli makanan dan pakaian yang sederhana untuk menjalankan shalat.⁴⁰⁵

2. Kedudukan Saksi Pada Jual Beli Salam

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 282

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَأُسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'alah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan)

⁴⁰⁵ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. III, hal. 812.

apabila mereka dipanggil dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah, Allah mengajarmu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (al-Baqarah/2: 282)

b. Perbedaan Bacaan

Pada lafaz تَسْمُوا menurut Ibnu Katsīr, Abu 'Amr, dan Ya'kūb berhenti pada *hamzah* kemudian dipindah harokat *hamzah* ke huruf *sīn* serta *hamzah* jadi dibuang تَسْمُوا.

Lafadz يُضَارُ: menurut Abu Ja'far huruf ratidak tasydid melainkan disukunkan. Abu ja'far membaca وَا يَضَارُ dengan mentasydid huruf ra dan juga mensukunkan nya, sedangkan ulama yang lain membaca لَا يَضَارُ dengan *nashab* dan tasydid.

Pada saat membaca إِنَّ تَضَلَّ Hamzah membaca kasrah hamzah, sedangkan ulama lain membaca fatah.

Ibnu Katsīr, Abu 'Amru, dan Ya'kūb membaca فَتَذَكَّرُ tidak ditasydid dan *nashab*. Sedangkan Hamzah membaca فَتَذَكَّرُ dengan tasydid dan *rafa'*. Sedangkan ulama lain membaca فَتَذَكَّرُ dengan tasydid dan *nashab*.⁴⁰⁶

c. Implikasi Makna

Abu Mansur mengatakan dalam *ma'ānī al-qirā'āt* siapa yang membaca أَنْ تَضَلَّ maka maknanya yaitu engkau melupakan salah satunya, kemudian pengingat mengingatkannya, kemudian di *rafa'* dengan kasrah ini, tidak ada yang lain, ini adalah qiraah Hamzah. Sibawaih mengatakan mengapa diperbolehkan membaca أَنْ تَضَلَّ sebagai pengulangan, apakah ia berfungsi

⁴⁰⁶ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam'ī al-Qirā'āt al-'Asyr* ..., jil. II, hal. 404.

untuk mengingatkan? Maka jawabannya, adalah karena pengingatan sebabnya adalah kelupaan, maka diperbolehkan untuk mengingatkan.

Ulama lain yang membaca *إِنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ* dengan alasan menjadikan huruf *in* menjadi huruf syarat, yang membutuhkan jawaban yang bisa di ambil dari kata *fatudzakkiro*. Sehingga maknanya, apabila ada yang lupa, maka sebagiannya ikut mengingatkan.⁴⁰⁷

Lafadz *فَتُذَكِّرْ* yang dibaca pada *takhfif*, Ibnu Farā' menyatakan itu merujuk pada bentuk kesaksian laki-laki, yang merupakan kebalikan dari bentuk kesaksian perempuan. Artinya, disyaratkan diterimanya kesaksian wanita ketika bersama dengan wanita pertama, maka kesaksian wanita kedua tersebut dianggap setara dengan kesaksian laki-laki, yaitu seperti seorang pria yang tidak memerlukan kesaksian dari yang lain dalam hal memberikan kesaksian. Sedangkan tujuan untuk yang membaca dengan tasydid adalah dua objek yang diperlakukan, yaitu yang pertama *الأخرى* dan yang kedua dihilangkan secara implisit dengan arti tugas pokok saksi sebagai pengingat untuk objek yang lain, mengingatkan salah satu dari keduanya mengenai kesaksian yang lain. Bentuk tasydid ini membutuhkan dua subjek yang saling mengingatkan, sebagaimana terdapat pada ayat lainnya dalam firman-Nya: *وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى...* Bacaan dengan tasydid lebih tegas membawa makna pengulangan yang lebih kuat, dalam arti mengingatkan setelah mengingatkan.⁴⁰⁸

d. Implikasi Hukum Kedudukan Saksi Pada Jual Beli Salam

Kata *الدين* sendiri dalam kitab *Ahkam Al-Qur'an* karya Ibnu al-Arabi diartikan sebagai ungkapan dari segala bentuk transaksi yang mana dalam pertukaran harta atau benda pada salah satu pelaku transaksi tersebut diserahkan secara tidak tunai. Pengertian hutang secara istilah syar'i berasal dari kata *ad-dain* yang memiliki makna setiap muamalah atau transaksi yang melibatkan pemberian gantinya baik dalam bentuk pembayaran tunai maupun kredit. Dalam konteks syariah Islam, hutang mengacu pada kewajiban seseorang untuk mengembalikan sejumlah uang atau barang tertentu kepada pihak lain setelah melakukan transaksi atau menerima pinjaman. Dalam hutang, terdapat dua pihak yang terlibat, yaitu pemberi hutang (kreditur dan penerima hutang (debitur). Debitur berkewajiban

⁴⁰⁷ Muhammad bin Ahmed bin al-Azhārī, *Ma'ānī al-Qirā'āt* ..., jil. I, hal. 235.

⁴⁰⁸ Abi Muhammad Makky Mukhtar al-Qissy, *al-Kasyfu 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab'* ..., jil. I, hal. 367.

untuk membayar kembali hutang sesuai dengan kesepakatan yang telah ditetapkan, baik dalam bentuk uang tunai atau melalui pembayaran kredit dengan jangka waktu tertentu. Pengertian ini sangat relevan dalam konteks keuangan dan ekonomi syariah, di mana hutang dan kredit sering digunakan dalam berbagai transaksi dan kegiatan ekonomi.⁴⁰⁹ Adanya kata *بدین* dalam ayat ini adalah sebagai penekanan. Adapun hakikat *dain* ini adalah ungkapan untuk semua jenis transaksi dimana salah satunya secara cash dan lainnya tidak cash menjadi hutang.⁴¹⁰

Wahbah al-Zuhayfī memberi definisi akad dengan makna pertemuan ijab dan kabul yang dibenarkan oleh syarayang menimbulkan akibat hukum terhadap objeknya.⁴¹¹ Menurut Wahbah Zuhayfī, maksud suatu majelis yang sama bukan berarti penjual dan pembeli mesti harus berada di dalam satu tempat yang sama. Sebab bisa jadi seseorang duduk di tempat yang lain dan seorang lagi berada di tempat yang lain. Namun kedua dapat melakukan hubungan bisnis dengan misalnya via telepon dan surat. Dengan demikian yang dimaksud dengan satu majelis adalah, ketika terjadi transaksi kedua belah pihak berada dalam satu masa dan waktu.⁴¹²

Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) No 5/DSN-MUI/IV/2000 tentang jual beli as-salam menyatakan bahwa transaksi jual beli as-salam diperbolehkan dalam Islam. Fatwa ini didasarkan pada dalil Al-Quran dalam surat al-Baqarah/2: 282 yang berbicara tentang transaksi hutang dengan jangka waktu yang ditentukan. Selain itu, fatwa ini juga merujuk pada hadis yang mencatat tradisi penduduk Madinah pada masa Rasulullah saw awal hijrah ke sana, di mana terdapat praktik akad Salaf (Salam) dalam jual beli buah-buahan dengan jangka waktu satu atau dua tahun.

Dengan dasar hukum tersebut, fatwa DSN menyatakan bahwa transaksi as-salam adalah sah dalam Islam, di mana pembeli membeli barang dengan pembayaran di muka, dan penyerahan barang dilakukan pada waktu yang ditentukan di masa depan. Transaksi ini merupakan salah satu bentuk akad jual beli yang diterima dalam syariah Islam dan diatur dengan prinsip-prinsip keadilan dan keabsahan sesuai dengan ketentuan agama. Transaksi as-salam ini juga memiliki kegunaan ekonomi dalam membantu para petani atau produsen untuk mendapatkan modal awal dalam menggarap tanaman atau produk pertanian lainnya.⁴¹³ Sebagaimana sabda Rasul saw.

⁴⁰⁹ Ibnu al-'Arabī, *Ahkām Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub Ilmiyyah, 2008, hal. 327.

⁴¹⁰ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 263.

⁴¹¹ Wahbah Zuhayfī, *Fiqh al-Islami wa 'Adillatuhu*, Beirut: Darul Fikr, 1989, jil. IV, hal. 81.

⁴¹² Wahbah Zuhayfī, *Fiqh al-Islami wa 'Adillatuhu*,... jil. IV, hal. 108-109.

⁴¹³ Muhammad Firdaus, et.al., *Fatwa-Fatwa Ekonomi Syariah Kontemporer*, Jakarta:

yang diriwayatkan oleh bukhary, “Barangsiapa melakukan jual beli Salaf (Salam) pada kurma, hendaknya ia melakukannya dengan takaran yang jelas dan timbangan yang jelas pula, untuk jangka waktu yang diketahui”.

Ibnu Munzir berpendapat bahwa para ulama sepakat atas bolehnya transaksi salam dengan alasan bahwa transaksi ini menjadi kebutuhan penting bagi umat manusia. Para pemilik tanaman, buah-buahan, dan pedagang membutuhkan biaya untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka dan untuk merawat tanaman atau barang dagangan mereka hingga masa panen atau waktu yang ditentukan. Biaya ini hanya dapat diperoleh dari pihak yang membeli barang tersebut melalui transaksi salam. Oleh karena itu, akad salam dianggap sebagai istisna atau pengecualian dari larangan jual beli yang tidak ada barangnya (*ba'i ma'dum*) karena adanya kebutuhan mendesak dalam transaksi tersebut.⁴¹⁴

Dalil yang termaktub dalam Al-Quran mengenai keumuman dari makna jual beli terdapat dalam beberapa ayat, salah satunya adalah dalam Surah Al-Baqarah/2: 275, Menurut jumhur ulama lafaz *al-bai'* tersebut bermakna umum mengenai jual beli, yaitu berlaku untuk semua jenis jual beli, jual beli tunai ataupun kredit, adanya penambahan harga ataupun tidak.⁴¹⁵ Allah swt. menghalalkan setiap jual beli yang biasa ditransaksikan oleh manusia dengan sikap saling rela dari keduanya, jual beli termasuk hukum mujmal yang telah ditetapkan oleh Allah swt. dalam kitab-Nya dan dijelaskan tata caranya melalui lisan Rasulullah saw. jual beli termasuk hukum umum yang dimaksudkan berlaku khusus, lalu Rasulullah menjelaskan apa yang dimaksudkan pada kehalalannya serta apa yang diharamkannya.⁴¹⁶

Dalam transaksi jual beli salam ini, al-Thabarsī dan al-Qurthubī memiliki pandangan yang sedikit berbeda terkait kedudukan saksi dan penulisan akad jual beli tersebut. Al-Thabarsī menafsirkan bahwasanya pencatatan dan saksi pada jual beli salam adalah *mandub* hukumnya atau sesuatu yang di anjurkan secara syariat. Al-Thabarsī menafsirkan ayat tersebut dengan mengemukakan 2 pendapat tentang ad-dain. Pertama dari segi ta'kid dan kesesuaian arti kata tersebut. Kedua *bidaynin* karena *tadāyantum* terkadang bermakna saling memberi hutang, dan terkadang bermakna saling bermuamalat dengan berhutang, maka dikaitkan dengan

Renaissance, 2005, hal. 491.

⁴¹⁴ Syafruddin, “E-Commerce dalam Tinjauan Fiqh”, dalam <https://pta-pekkanbaru.go.id>, diakses pada tanggal 22 Juni 2023.

⁴¹⁵ Hasan Sayid, “*Ba'i al-Taqsit wa Tatbiyathul al-Mu'āsirah*,” dalam *Jurnal Markaz al-Khidmah wa al-Istisyarāt al-bahsiyyah*, Mesir: Fakultas Adab Universitas Manufiya, 2006, hal. 13.

⁴¹⁶ Syafi'i, *Tafsir Ayat-ayat Hukum Imam Syafi'i*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2011, hal. 215-216.

kata Ad-dayn untuk mengefisienkan lafaz. Dan waktu yang disebutkan dan diketahui dengan nama (spesifik). Ibn Abbas mengatakan, bahwa dalam jual beli yang tidak cash, terdapat jaminan yang mana dikatakan: “saya bersaksi bahwa Allah swt. memperbolehkan jaminan barang sampai waktu yg ditentukan,”.

Ulama berbeda pendapat mengenai kata perintah ini, ada yang mengatakan mencatat itu hukumnya *mandub* menurut Abu Sa’id al-Khudri, Hasan, al-Sya’bi dan ini pendapat *rājih*, ada yang mengatakan hukumnya wajib menurut pendapat Rābi’ dan Ka’ab. Dalil atas *rājih* nya pendapat pertama pemahaman secara dzahir maksud dari *i’tamanahu* adalah orang yang memberikan amanah kepada seseorang, kemudian dijelaskan tata cara menulis hutang, maka Allah swt. memerintahkan tulislah di buku hutang atau buku jual beli diantara penjual dan pembeli dengan tepat, tidak ditambah ataupun dikurangi dari segi sifatnya atau takarannya, dan tidak diganti ataupun ditulis sesuatu yang dapat merugikan salah satu pihak kecuali dengan sepengetahuan mereka.

Al-Thabarsī mengatakan pentingnya saksi dalam jual beli, ia menafsirkan *أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى* maksudnya apabila *salah satu dari dua saksi perempuan itu lupa, maka satu diantara keduanya mengingatkan*. Maksud *al-zikru* disini ialah mengingatkan kebalikan nya lupa. Menurut pendapatnya al-Dahāk, al-Su’di, dan kebanyakan para ahli tafsir, maksudnya adalah salah satu dari keduanya akan mengingatkan yang lain tentang persaksian yang mereka emban.

Dan ulama yang membaca *فَتذَكَّرَ* dengan tidak ditasydid diambil dari *الانذار* yang mana maknanya sama dengan pendapat diatas maksud nya seperti ini salah satu saksi berkata kepada yang lain apakah kamu ingat suatu hari tentang persaksian kita di tempat ini dan ada juga yang hadir fulan/fulanah sampai diingat nya persaksian tersebut.

Menurut pendapat ini bahwa *sifat lupa kebanyakan lebih menguasai para perempuan daripada para lelaki*, ada pendapat mengatakan bahwa lafaz *al-zikru* yang dimaksud dari *laki-laki* makna nya menjadikan saksi perempuan tersebut seperti kedudukan laki-laki -menurut sufyan bin ‘uyainah, tapi pendapat pertama lebih kuat.

Beberapa ulama memberikan pendapatnya terkait lafaz *ihdāhuma*;

- 1) Bahwa diulang-ulangnya lafaz *ihdāhuma* hanya supaya *fa’il* didahulukan atas *maf’ul*, jadi jika ucapan nya seperti ini فتذكرها الأخرى maka jadi terpisah antara *fi’il* dan *fa’il*, di sebabkan terhalang oleh *maf’ul*, dan yang demikian itu tidak bagus.

- 2) Pendapat yang disampaikan oleh al-Hasan bin ‘Āli al-Maghribī bahwa makna nya adalah sekiranya satu persaksian terlupakan, maka salah satu saksi perempuan akan mengingatkan yang lainnya supaya lafaz *ihdāhuma* tidak diulang tanpa makna, oleh karenanya orang yang lupa persaksian tidak disebut ضالا (orang yang tersesat). Dikatakan persaksian terlupakan ketika disia-siakan sebagaimana firman Allah swt *قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا* maksudnya mereka menyalahgunakan kami.

Kemudian Allah swt. membicarakan tentang para saksi وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ

إِذَا مَا دُعُوا mengenai makna nya ada tiga pendapat:

- 1) Makna nya janganlah para saksi enggan memberikan persaksian nya ketika diminta untuk bersaksi, ini menurut Mujāhid ,’Atho, Dan Sa’id bin Jubair. Hal ini ketika mereka mengetahui persaksian tersebut dengan satu bentuk dan tidak meragukannya serta tidak takut akan bahaya ketika menyampaikan persaksian nya itu.
- 2) Makna nya ketika mereka diminta untuk menetapkan persaksian dan mengembannya, ini menurut Qatadah dan al-Rābi’.
- 3) Ketika mereka diminta untuk menetapkan dan memberikan kesaksian, ini menurut Ibnu Abbas, al-Hasan, dan Abi Abdillah, pendapat ini lebih utama karena faidahnya lebih umum.

Ulama berbeda pendapat dalam penulisan hutang itu fardu atau tidak? ada yang mengatakan hukumnya *fardu kifāyah*, seperti hukum jihad dan lainnya sebagaimana pendapat al-Sya’bi dan beberapa mufassir. Pendapat ini dipilih oleh al-Ramānui, Jabba’i. Jabba’i memperbolehkan penulis hutang mendapatkan upah. Sedangkan menurut Abu Ja’far Athusi bahwa penulis atau saksi itu tidak diperbolehkan mendapatkan upah dan buku hutang di tangannya menjadi miliknya.

Di dalamnya juga ada yang berpendapat bahwa transaksi tidak wajib itu wajib ditulis jika waktunya luang, sedangkan menurut Mujāhid dan Atha’ ia menjadi wajib hukumnya jika diperintahkan.

Maka al-Thabarsī menyimpulkan bahwa makna dari persaksian adalah sebuah perintah yang hukumnya mustahab dan mandub sebagaimana pendapat Hasan dan semua *fuqaha’*. Meski menurut Daud al-Zawāhiri keberadaan saksi wajib dalam jual beli.

Al-Thabarsī juga menekankan untuk tidak mempersulit saksi dan penulis dalam menetapkan saksinya ketika keadaan udzur, dan tidak menyalahgunakannya.

Al-Qurthubī dalam penafsirannya mengenai ayat tentang jual beli salam menambahkan beberapa syarat yang harus dipenuhi. Terdapat enam

syarat yang berlaku untuk barang yang diperdagangkan dalam jual beli salam, yaitu:

- 1) Barang harus spesifik dan dapat diakui sebagai utang, artinya barang yang diperdagangkan haruslah barang yang dapat diidentifikasi dengan jelas dan dianggap sebagai utang yang harus dibayar oleh pembeli.
- 2) Spesifikasi sifat-sifat barang telah diketahui, artinya semua informasi dan detail tentang barang tersebut sudah diketahui dan tidak terjadi ketidakjelasan atau penipuan dalam deskripsi barang.
- 3) Barang tersebut harus memiliki nilai, artinya barang yang diperdagangkan memiliki nilai yang dapat diukur dan dihargai.
- 4) Penyerahan barang tersebut dilakukan di kemudian hari, artinya barang akan diserahkan atau diterima oleh pembeli di waktu yang telah ditentukan.
- 5) Waktu penyerahan barang diketahui, artinya tanggal atau waktu penyerahan barang sudah ditentukan dan tidak menimbulkan ketidakpastian.
- 6) Barang tersebut harus ada di tempat pada waktu yang telah ditentukan, artinya barang yang diperdagangkan harus tersedia atau ada di tempat pada saat penyerahan.

Selain itu, terdapat tiga syarat yang berlaku untuk modal atau uang yang digunakan dalam jual beli salam:

- a) Uang yang digunakan sebagai modal harus halal, artinya uang yang digunakan untuk transaksi jual beli salam harus berasal dari sumber yang sah dan tidak melanggar prinsip-prinsip syariah.
- b) Uang tersebut harus menjadi milik penjual sebelum penyerahan barang, artinya uang yang digunakan sebagai modal harus sudah menjadi milik penjual sebelum barang tersebut diserahkan kepada pembeli.
- c) Uang tersebut harus bersifat tunai, artinya uang yang digunakan sebagai modal harus dalam bentuk tunai dan bukan dalam bentuk utang atau pinjaman.

Dengan memenuhi semua syarat di atas, jual beli salam dalam pandangan al-Qurthubī dianggap sah dan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dalam Islam.⁴¹⁷

Beberapa ulama dari mazhab Maliki mengambil dalil untuk memperbolehkan penundaan pembayaran dalam jual beli. Karena antara transaksi peminjaman dan transaksi lainnya yang berbentuk utang tidak jauh berbeda.

Namun, pendapat ini dibantah oleh Syafi'i, bahwa ayat ini tidak adanya dalil dalam penundaan pembayaran dalam semua transaksi pinjam

⁴¹⁷ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., hal. 841.

meminjam. Akan tetapi, adanya perintah untuk bersaksi jika ada sebuah transaksi utang piutang yang memiliki tenggang waktu pembayaran.

Perdebatan para ulama tentang jual beli non cash ini terjadi saat memanen dan menurut madzhab Maliki ini diperbolehkan karena termasuk waktu yang sudah ditentukan. Oleh karena itu, Maliki memperbolehkan adanya jual beli salam dengan syarat dan ketentuannya terpenuhi seperti syarat pada barang dan syarat pada modal atau uang. Maliki juga menambahkan syarat bahwa jika dilakukan transaksi jual beli secara Salam maka harus diyakini tempat atau daerah tersebut aman dan disyariatkan untuk mengambilnya.

Al-Qurthubī mengatakan, bahwa dalam bertransaksi juga diharuskan dilakukan secara tertulis. Beberapa ulama mengatakan: perintah pada ayat ini adalah untuk menuliskan namun makna sebenarnya adalah perintah untuk menuliskan serta mempersaksikan, karena penulisan tanpa disaksikan tidak dapat menjadi hujjah yang kuat. Lalu ada juga yang berpendapat bahwa perintah penulisan tersebut adalah agar kedua belah pihak tidak ada yang lupa dengan transaksi tersebut. Jika kedua syarat tambahan itu tidak terpenuhi karena dengan alasan khawatir adanya kecurangan maka transaksi tersebut tidak boleh dilakukan.

Al-Qurthubī mencantumkan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Hammad bin Salamah dari Ali bin Zaid dari Yusuf bin Mahran, dari Ibnu Abbas, ia berkata: Rasulullah saw. pernah mengatakan mengenai firman Allah swt. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ*. Apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya.

Sesungguhnya orang pertama yang mengingkari ucapannya adalah Nabi Adam. Cerita tersebut menjelaskan bahwa Nabi Adam menjadi orang pertama yang mengingkari ucapannya. Ketika Allah swt. menunjukkan anak cucunya, Nabi Adam melihat seorang laki-laki yang bercahaya sangat terang. Dia bertanya kepada Allah swt, "Siapakah orang itu?" Allah swt. menjawab, "Itu adalah anakmu, yaitu Nabi Daud. Umurnya enam puluh tahun."

Nabi Adam menginginkan agar umur Nabi Daud ditambah, tetapi Allah swt. menyatakan bahwa itu hanya bisa dilakukan dengan mengurangi umur Nabi Adam. Setelah mengetahui umurnya sendiri, yaitu seribu tahun, Nabi Adam setuju untuk mengorbankan empat puluh tahun dari umurnya untuk diberikan kepada Nabi Daud.

Allah swt. mencatat perjanjian ini dan menyaksikannya bersama para malaikat. Namun, saat ajal Nabi Adam semakin dekat, para malaikat datang menjemputnya, dan dia mengira masih ada empat puluh tahun tersisa dari

umurnya. Namun, para malaikat mengingatkannya bahwa dia telah menyerahkan sisa umurnya kepada Nabi Daud sesuai perjanjian.

Nabi Adam terkejut dan tidak ingat bahwa dia telah mengorbankan empat puluh tahun umurnya. Allah swt. kemudian mengingatkan dan menunjukkan catatan perjanjian yang telah dibuat dan disaksikan oleh para malaikat.

Al-Qurthubī menafsirkan firman Allah swt, hendaklah kamu menuliskannya, sebagai sebuah isyarat yang nyata bahwa penulisan yang dilakukan haruslah secara lengkap dengan segala sifat dan bentuknya. Karena dikhawatirkan akan terjadi kesalahpahaman antara dua belah pihak. Dan untuk diketahui oleh hakim secara jelas jika mereka mengajukan permasalahan mereka itu kepadanya.

Al-Qurthubi kemudian menegaskan bahwa persaksian atau kesaksian dalam transaksi harus diberikan oleh orang-orang yang merdeka, dan tidak boleh seorang hamba sahaya menjadi saksi dalam transaksi yang dilakukan secara tidak tunai. Hal ini karena para hamba sahaya tidak memiliki hak untuk mengurus harta mereka kecuali dengan izin dari tuan mereka.

Selanjutnya Al-Qurthubī menegaskan bahwa jika orang yang meminta dipersaksikan tidak mendatangkan dua orang laki-laki maka ia harus menghadirkan satu orang laki-laki dan dua orang wanita. Ini adalah pendapat dari jumah ulama. Kemudian kata *فرجاً* pada ayat ini *marfu'*

karena ia sebagai subjek, sedangkan kata *وامرأتان* adalah sambungan darinya.

Adapun *khobar* dari kalimat tersebut tidak disebutkan. Kemungkinan yang seharusnya adalah: maka seorang laki-laki dan dua orang perempuan yang menggantikan persaksian dua orang laki-laki tadi. Atau bisa juga pada selain bacaan Al-Qur'an kata *فرجل* ini menjadi *manshub*, yakni: persaksikanlah satu laki-laki dan dua perempuan. Ulama lain menafsirkan jika tidak ada dua orang laki-laki, maka dua orang wanita dengan satu orang laki-laki ini tidak diperlukan jika masih ada satu orang laki-laki lain.

Ulama berbeda pendapat mengenai arti dari ayat ini. Ada yang berpendapat bahwa maksudnya adalah jika tidak ada dua orang laki-laki, maka dua perempuan bersama satu laki-laki dapat menjadi saksi. Namun, pendapat ini dianggap lemah karena tidak sesuai dengan lafazh ayat.

Pendapat mayoritas ulama adalah bahwa jika pemilik piutang lupa atau tidak dapat mendatangkan dua orang laki-laki sebagai saksi karena alasan syar'i, maka persaksian boleh dilakukan oleh satu laki-laki dan dua perempuan. Namun untuk masalah keuangan, ada syarat bahwa satu laki-laki harus bersama dua perempuan sebagai saksi. Hal ini hanya berlaku untuk masalah keuangan karena cara meratifikasi transaksi keuangan sangat

beragam dan membutuhkan banyak bentuk persaksian. Sementara itu, untuk masalah lainnya, ketentuan persaksian biasanya berbeda.⁴¹⁸

3. Hukuman Pelaku Khianat

a. Al-Qur'an Surat Ali Imran/3: 161

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَ مَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

Tidak mungkin seorang Nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya. (Ali Imran/3: 161)

b. Perbedaan Bacaan

Ibnu Katsīr, Abu 'Amr dan 'Āshim membaca lafaz **أَنْ يَغُلَّ** dengan fatah huruf *ya'* dan damah huruf *ghain* sebagaimana diatas, sedangkan ulama yang lain nya membaca lafaz tersebut dengan damah huruf *ya'* dan fatah huruf *ga* menjadi **أَنَّ يَغُلَّ**.⁴¹⁹

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwasannya dia membaca **يَغُلَّ** maka dikatakan kepada nya bahwa Abdullah bin Mas'ud membacanya **يُغَلَّ** maka Ibnu Abbas menjawab: betul demi Allah swt. bisa seperti itu dan lafaz **يَقْتُلُ** juga.

c. Implikasi Makna

Secara bahasa **غُلُولٌ** adalah istilah yang berarti pengkhianatan. Kata ini berasal dari kata **غَلَّ - يَغُلُّ** yang berarti khianat. Setiap orang yang berkhianat dalam hal-hal rahasia disebut **غُلٌّ**. Asalnya berasal dari kata **الغَلِّ** yang berarti penetrasi antara sesuatu. Misalnya, jika air meresap di antara cabang pohon, maka disebut **تغلغل الماء في الشجر**. Dari sini, kata **غلول** juga digunakan untuk menyebut barang rampasan perang, seolah-olah

⁴¹⁸ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 866.

⁴¹⁹ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fi Jam'i al-Qirā'āt al-'Asyr ...*, jil. II, hal. 565.

pemiliknya telah غَلَّهٗ atau mengendalikannya di antara pakaiannya. Ada juga yang berpendapat bahwa kata غلول digunakan karena tangan-tangan dalam barang rampasan itu diikat dengan belunggu مَغْلُولَةٌ atau dalam arti lain, terikat.

Siapa yang membacanya يُعَلَّلُ maka maknanya, tidaklah mungkin bagi Nabi untuk berkhianat kepada ummatnya, dan tafsir tersebut sesungguhnya Nabi saw. mengumpulkan harta-harta ghonimah dalam suatu peperangan,⁴²⁰ maka datang kepada beliau sekelompok orang, kemudian kelompok tersebut berkata kepada beliau, tidakkah engkau membagi ghonimah kami di antara kami? Kemudian Rasul saw. bersabda, seandainya ada hak kalian kepadaku seongkah emas sebesar Gunung Uhud, tidak akan aku menahan untuk kalian satu dinar pun, apakah kalian melihatku mengkhianati kalian dari harta harta ghanimah kalian.⁴²¹

Dan barang siapa yang membaca يُعَلَّلُ maka padanya terdapat dua kemungkinan, yang pertama tidaklah mungkin bagi Nabi, di tipu oleh para sahabatnya, atau para sahabat mengkhianati Rasul saw. Diriwayatkan dari Nabi saw, bahwa tidaklah di antara kalian berkhianat, satu langkah maupun satu jahitan. Makna nya adalah tidaklah mungkin bagi Nabi dinisbatkan pada pengkhianatan, karena Rasul adalah kepercayaan Allah swt. di muka bumi.⁴²²

Makna-makna lain yang dapat dipetik dari para ulama yang membaca يُعَلَّلُ ada 2 macam:

- 1) Tidak pantas bagi seorang Nabi disebut berkhianat, maksudnya menisbatkan Nabi kepada sifat khianat, maksudnya dikatakan kepadanya غللتك kamu berkhianat, atau seperti perkataanmu أسقيته aku memberinya minum maksudnya aku katakan kepadanya semoga Allah memberi minum kepada mu.
- 2) Tidak pantas bagi seorang Nabi melakukan khianat. Makna nya ia mencuri dan mengambil dari harta ghonimah yang ia jaga. Ada pengkhususan sasaran ayatnya kepada Nabi menunjukkan begitu besarnya dosa khianat. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ia mengatakan sungguh Nabi telah diperangi maka bagaimana beliau akan berkhianat?.

⁴²⁰ Yahya Bin Ziyad al-Farra', *Ma'āny Al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Kutub al-Manshūrah, 1955, jil. I, hal. 246.

⁴²¹ Muhammad bin Ahmed bin al-Azhārī, *Ma'ānī al-Qirā'āt* ..., jil. I, hal. 279.

⁴²² Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fi Tafṣīr Al-Qur'an* ..., jil. III, hal. 345.

d. Implikasi Hukum Pelaku Khianat

Pengertian khianat menurut Al-Qur'an dan Hadis mencakup berbagai bentuk pelanggaran dan tindakan curang yang merugikan orang lain dan melanggar norma-norma etika serta hukum. Meskipun tidak ada definisi khusus untuk pelaku khianat dalam Al-Qur'an dan Hadis, namun terdapat beberapa istilah yang memiliki kesamaan makna dengan khianat dan diatur dalam fikih jinayah yang mendekati terminologi khianat saat ini. Istilah-istilah tersebut antara lain:

1) *Ghulul*

Ghulul adalah penggelapan atau berlaku curang, dan khianat terhadap harta rampasan perang.⁴²³ Istilah *ghulul* sendiri diambil dari al-Qur'an surat Ali Imran/3: 161, Allah swt. berfirman :

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

Tidak mungkin seorang Nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya. (Ali Imran/3: 161)

Dalam pemikiran selanjutnya *ghulul* dapat diartikan menjadi tindakan curang dan khianat terhadap harta-harta lain, seperti tindakan penggelapan terhadap harta baitul mal, harta milik bersama kaum muslim, harta bersama dalam suatu kerja sama bisnis, harta negara, harta zakat, dll. Pada periode kenabian, Rasulullah sebenarnya telah memperluas penggunaan makna *ghulul* menjadi dua bentuk, yaitu pertama komisi, maksudnya adalah perilaku mengambil sesuatu penghasilan di luar gaji yang telah diberikan kepadanya, seperti ditegaskan dalam hadis bahwa Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَرِيدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ اسْتَعْمَلَنَا عَلَى عَمَلٍ فَرَزَقْنَاهُ رِزْقًا فَمَا أَحَدَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ غُلُولٌ.⁴²⁴

⁴²³ M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Amzah, 2011, hal. 81.

⁴²⁴ Abū Dāud Sulaimān bin Al-Asy'as Al-Sijistānī, Sunan Abī Dāud, ed. Muḥammad Muhyiddīn Abdul Ḥamīd (Dar Al-Fikr, n.d.), 3: 134, no. 2943.

Siapa saja yang aku angkat dalam satu jabatan kemudian aku berikan gaji, maka sesuatu yang diterima di luar gajinya adalah korupsi (ghulul). (HR. Abu Dawud).

2) Hadiah

Hadiah maksudnya adalah pemberian yang diperoleh seseorang karena jabatan yang melekat pada dirinya, hadiah untuk petugas, dengan tanpa sepengetahuan dan izin pemimpin atau yang menugaskannya, dalam hal ini, Nabi Shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda :

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَيْسَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِي مُهَيْمِدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ هَدَايَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ.⁴²⁵

Hadiah untuk para petugas adalah korupsi (ghulul) yaitu hasil ghanimah yang diambil secara sembunyi-sembunyi sebelum pembagiannya. (HR. Ahmad).

3) Sariqah

Sariqah terambil dari kata bahasa arab sariqah yang secara etimologis berarti mengambil harta milik seseorang secara sembunyi-sembunyi dan dengan tipu daya.⁴²⁶ Terkait dengan batasan konsep tersebut, Abdul Qadir Audah berpendapat, sariqah adalah tindakan mengambil harta orang lain dengan cara yang sembunyi-sembunyi atau diam-diam. Istilah sariqah merujuk pada perbuatan mencuri atau mengambil harta milik orang lain tanpa sepengetahuan dan kerelaan pemiliknya. Tindakan ini dilakukan dengan rahasia dan biasanya terjadi ketika pemilik harta sedang tidak ada atau tidak menyadari tindakan tersebut⁴²⁷

Pencurian dilarang dengan tegas oleh Allah swt. melalui Al-Qur'an surat al- Maidah/5: 38, Allah swt. berfirman :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (al-Mā'idah/5:38)

4) Khianat

Khianat adalah tidak menepati amanah, ia merupakan sifat tercela. Sifat khianat adalah salah satu sifat orang munafiq sebagaimana sabda Rasulullah saw bahwa tanda-tanda orang munafiq itu ada tiga, :

⁴²⁵ Asy-Syaibani, Musnad Al-Imâm Ahmad Bin Hanbal, 39: 14, no. 23601.

⁴²⁶ M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam ...*, hal. 135.

⁴²⁷ M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam ...*, hal. 163.

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ.⁴²⁸

Tanda-tanda orang munafik itu ada tiga. jika berbicara ia berbohong, jika berjanji ia ingkar, dan jika dipercaya ia berkhianat. (HR Bukhari).

Allah swt. sangat membenci dan melarang khianat. Sebagaimana di dalam dalam surat al-Anfāl/8: 37 Allah swt. berfirman;

لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَائِبَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَائِبَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرَكُمَهُ جَمِيعًا
فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٣٧﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui. (al-Anfāl/8: 37)

Menurut al-Raqib al-Isfahani, seorang pakar bahasa Arab, khianat adalah sikap tidak memenuhi suatu janji atau amanah yang telah dipercayakan kepadanya. Istilah khianat juga dapat digunakan untuk seseorang yang melanggar atau mengambil hak-hak orang lain, seperti pembatalan sepihak terhadap perjanjian yang telah dibuat, terutama dalam konteks mu'amalah atau urusan transaksi dan hubungan sosial.

Dalam konteks mu'amalah, khianat merujuk pada pelanggaran kesepakatan atau perjanjian yang telah disepakati antara dua pihak. Sikap tidak memenuhi janji atau amanah dalam transaksi bisnis, perdagangan, atau perjanjian lainnya dianggap sebagai tindakan khianat yang melanggar nilai-nilai etika dan moral.

Dalam Islam, khianat dianggap sebagai tindakan dosa dan dilarang keras. Islam mendorong umatnya untuk selalu berpegang teguh pada kejujuran, amanah, dan keadilan dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dalam hubungan bisnis dan transaksi. Khianat dapat merusak kepercayaan dan mengganggu keseimbangan dan keadilan dalam masyarakat, sehingga sangat dihindari dalam ajaran agama Islam.⁴²⁹

5) *Risywah*

Secara harfiah, *risywah* berarti batu bulat yang jika dibungkamkan ke mulut seseorang, ia tidak akan mampu berbicara apa pun. Jadi, dalam konteks penggunaan kata dalam ilmu hukum dan etika, suap dapat diartikan sebagai tindakan memberikan sesuatu, seperti uang atau hadiah, kepada seseorang dengan tujuan untuk mempengaruhi keputusan atau tindakan

⁴²⁸ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, Shahih Al-Bukhârî (Dar Thûq An-Najâh, n.d.), 1: 13, no.33.

⁴²⁹ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996, jil. III, hal. 913.

mereka. Tujuan dari memberikan suap ini bisa bermacam-macam, seperti untuk mendapatkan keuntungan pribadi, menghindari hukuman, atau memperoleh layanan atau hak yang seharusnya tidak dapat diperoleh.

Menurut Ibrahim an-Nakha'i, suap merupakan tindakan yang diberikan kepada seseorang untuk memperkuat kebatilan atau menghancurkan kebenaran. Artinya, suap dapat digunakan sebagai alat untuk mempengaruhi keputusan atau pembuktian yang tidak sesuai dengan fakta atau kebenaran yang sebenarnya.

Sedangkan menurut Syekh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, suap diartikan sebagai pemberian harta kepada seseorang sebagai imbalan atas pelaksanaan tugas atau kewajiban yang semestinya harus dilakukan tanpa adanya imbalan atau uang tip. Dalam konteks ini, suap mencerminkan perbuatan yang tidak etis dan tidak bermoral, karena seharusnya tugas atau kewajiban harus dilaksanakan dengan integritas dan tanpa mempertimbangkan imbalan pribadi.

Dalam Islam, suap termasuk perbuatan yang diharamkan dan merupakan dosa besar. Islam mendorong umatnya untuk berpegang teguh pada kejujuran, keadilan, dan amanah dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dalam interaksi sosial dan pelaksanaan tugas. Memberikan atau menerima suap bertentangan dengan nilai-nilai moral dan etika Islam, karena dapat merusak keadilan, kejujuran, dan integritas dalam masyarakat.⁴³⁰

Dasar hukum pelanggaran suap adalah Allah swt. berfirman dalam surat al-Maidah/5: 42 yang berbunyi;

سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلْسِحْتِ فَإِن جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِن حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾

Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram. jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), Maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka Maka mereka tidak akan memberi mudharat kepadamu sedikitpun. dan jika kamu memutuskan perkara mereka, Maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka dengan adil, Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil. (al-Mā'idah/5: 42)

Suap menyuap adalah jenis korupsi yang mempunyai cakupan paling

⁴³⁰ Abdur Rafi, *Terapi Penyakit Korupsi dengan Tazkiyatun Nafs*, Jakarta: Republika, 2004, hal. 10.

luas penyebarannya dan merambah hampir sebagian sendi kehidupan. Ibnu mas'ud berujar, "Risywah tumbuh di mana-mana." Kasus suap menyuap juga merupakan intensitas paling tinggi. Hampir semua bidang bisa kerasukan jenis korupsi ini. Risywah mempunyai nama atau istilah yang bervariasi. Ada modelnya berbentuk hadiah, bantuan, balas jasa, uang perantara, komisi.⁴³¹

6) *Ghasab*

Secara terminologis *ghasab* didefinisikan sebagai upaya untuk menguasai hak orang lain secara permusuhan atau terang-terangan.⁴³² Pemikiran M. Nurul Irfan mengenai *ghasab* adalah mengambil harta atau menguasai hak orang lain tanpa izin pemiliknya, dengan menggunakan unsur pemaksaan atau kadang-kadang bahkan dengan kekerasan, serta dilakukan secara terang-terangan. Hal ini menandakan bahwa *ghasab* adalah tindakan yang melibatkan pengambilan atau pengendalian harta milik orang lain secara paksa, tanpa izin atau persetujuan dari pemiliknya.

Namun, M. Nurul Irfan juga menggarisbawahi bahwa jika yang diambil adalah harta titipan atau gadai, maka tindakan tersebut tidak termasuk dalam perbuatan *ghasab*, melainkan lebih tepat disebut sebagai khianat. Khianat merupakan istilah yang mengacu pada pengkhianatan terhadap kepercayaan yang diberikan oleh orang lain, misalnya jika seseorang mengambil harta yang dipercayakan padanya untuk dijaga atau digadaikan, tetapi kemudian tidak mengembalikan atau menyalahgunakan harta tersebut.

Karena terdapat unsur pemaksaan atau kekerasan maka *ghasab* bisa mirip dengan perampokan, namun dalam *ghasab* tidak terjadi tindak pembunuhan. Karena terdapat unsur terang-terangan maka *ghasab* jauh berbeda dengan pencurian yang di dalamnya terdapat unsur sembunyi-sembunyi. Kemudian karena yang diambil bukan hanya harta, melainkan termasuk mengambil atau menguasai hak orang lain. Beberapa hak seseorang seperti hak untuk membuat batas kepemilikan tanah, hak untuk menduduki jabatan, hak untuk beristirahat dengan duduk-duduk di masjid, di tempat-tempat umum, dan hak-hak lain termasuk hak-hak privasi maka kalau hak-hak dimaksud dikuasai, direbut atau diambil oleh seseorang, perbuatan jelas merupakan tindakan *ghasab*.⁴³³

⁴³¹ Abdur Rafi, *Terapi Penyakit Korupsi dengan Tazkiyatun Nafs ...*, hal. 11.

⁴³² Abdur Rafi, *Terapi Penyakit Korupsi dengan Tazkiyatun Nafs ...*, hal. 15.

⁴³³ M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam ...*, hal.106.

Diantara ayat yang melarang perbuatan ghasab ada di dalam surat an-Nisā'/4: 29, dimana Allah swt. berfirman;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesama mu dengan jalan yang batil, kecualidengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-sukadi antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (al-Nisā'/4: 29)

7) Hirabah

Hirabah atau perampokan adalah tindakan kekerasan yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang terhadap pihak lain dengan tujuan merampas harta benda atau membunuh korban. Tindakan ini dilakukan dengan maksud mencuri, merampok, atau melakukan kekerasan secara ilegal untuk mengambil harta milik orang lain. Selain itu, hirabah juga dapat bertujuan untuk menakut-nakuti dan menyebarkan teror di kalangan masyarakat.

Dalam Islam, hirabah termasuk dalam kejahatan yang sangat serius dan dianggap sebagai salah satu dosa besar. Hukum Islam sangat keras terhadap pelaku hirabah dan menetapkan hukuman yang tegas bagi mereka yang terbukti bersalah. Tujuan dari hukuman ini adalah untuk menjaga keamanan dan keadilan dalam masyarakat serta melindungi hak-hak orang lain dari tindakan kekerasan dan perampokan.

Hirabah juga sering dikaitkan dengan perbuatan terorisme dan kekerasan yang meresahkan masyarakat. Islam menolak segala bentuk terorisme dan kekerasan yang tidak adil dan menekankan pentingnya menciptakan lingkungan yang aman dan damai bagi seluruh anggota masyarakat. Agama Islam menegaskan nilai-nilai kedamaian, kasih sayang, dan keadilan dalam berinteraksi dengan sesama manusia, dan menentang segala bentuk tindakan kekerasan dan ketidakadilan.⁴³⁴

Dalil naqli tentang perampokan disebutkan secara tegas di dalam surat al-Mā'idah/5: 33 yang berbunyi;

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾

⁴³⁴ M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam ...*, hal. 123.

Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya dan membuat kerusakan dimuka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka didunia, dan diakhirat mereka beroleh siksaan yang besar. (al-Mā'idah/5:33)

Bahwasanya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya artinya dengan memerangi kaum muslimin dan membuat kerusakan di muka bumi dengan menyamun dan merampok ialah dengan membunuh atau menyalib mereka atau tangan dan kaki mereka dipotong secara timbal balik maksudnya tangan kanan dengan kaki kiri mereka atau dibuang dari kampung halamannya.⁴³⁵

Dari semua definisi di atas, maka ayat ini akan banyak membahas tentang implikasi pembacaan غلول oleh para ulama qiraah, dan dampaknya terhadap produk fikih yang dikemukakan oleh al-Qurthubī dan al-Thabarsī.

Ayat ini diturunkan dengan sebuah riwayat dari Ibnu Abbas dan sa'id bin jubair bahwasannya ayat tersebut turun berkenaan dengan kain beludru berwarna merah dari harta ghanimah yang hilang pada perang badar, kemudian sebagian orang berkata: barangkali Nabi saw mengambilnya.

Menurut riwayat al-Dahak dari Ibnu Abbas bahwasannya ada seorang lelaki yang berkhianat dengan mengambil alat jahit, yaitu jarum dari harta ghanimah orang-orang hawazin pada perang hunain kemudian turunlah ayat ini.

Dan menurut riwayat muqotil bahwasannya ayat ini turun berkenaan harta ghanimah perang uhud ketika para pemanah meninggalkan tempatnya karena hendak mencari harta ghanimah.

Mereka berkata kami khawatir Rasulullah saw akan bersabda barangsiapa memegang sesuatu barang maka itu menjadi miliknya, dan ghanimah tidak dibagi seperti ketika perang badar, mereka pun sibuk mengurus ghanimah, kemudian rasululloh saw bersabda: *apakah kalian menyangka aku akan berkhianat dan tidak akan membagi ghanimah untuk kalian* kemudian Allah menurunkan ayat ini.

Ada pendapat mengatakan bahwa ghanimah tetap dibagi tetapi tidak dibagi untuk barisan depan, maka ketika barisan depan datang mereka berkata: harta *fa'i* telah dibagi tetapi tidak dibagi untuk kami?, maka Allah swt. mengajarkan hukum kepada Nabinya dan turunlah ayat ini.

Pendapat lain turunnya ayat ini berkenaan dengan penyampaian wahyu, ketika itu Nabi saw sedang membaca Al-Qur'an didalam disebutkan

⁴³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, jil. III, hal. 103.

tentang aibnya agama mereka dan mencaci tuhan-tuhan mereka kemudian mereka meminta agar menghentikan bacaannya itu, maka turunlah ayat ini.

Perspektif al-Thabarsī terhadap dua pembacaan ini mengambil makna bahwa tidak diragukan lagi bahwa Nabi tidak mungkin berkhianat kepada ummatnya, argumentasi ini dilandasi riwayat dari Ibnu Abbas bahwasannya dia berkata: “Sungguh Nabi telah diperangi maka bagaimana beliau akan berkhianat?”.

Asalnya adalah tidak ada untuk Nabi sebuah penyelewengan, dikarenakan lafaz ‘an bersama *fi’il*//kata kerja berarti mashdar, artinya tidak akan berkumpul dalam satu keadaan kenabian dan khianat, dikatakan : artinya tidak ada ceritanya nabi menyembunyikan sesuatu dari wahyu, itu pendapat dari Ibnu Ishaq. Dan aslinya adalah tidak mungkin seorang rasul menyelewengkan umat kepada sesuatu yang ia diperintahkan untuk menegakkannya. Dan ketika Nabi tidak boleh menyeleweng kepada selainnya dari imam dan penguasa untuk orang islam karena besarnya khianat kepada sahabat lebih besar daripada khianat kepada selain sahabat sebagaimana firman Allah swt.: Siapa yang menyelewengkannya niscaya pada hari kiamat dia akan datang membawa apa yang diselewengkannya itu. Artinya sesungguhnya dia akan datang membawa diatas punggungnya, seperti diriwayatkan oleh sebuah hadis yang memiliki makna apabila seseorang menyelewengkan seekor kuda dari harta rampasan maka dia akan datang pada hari kiamat dengan rampasan di punggungnya.⁴³⁶

Dan dari apa yang disampaikan oleh al-Thabarsī dalam tafsirnya juga bisa dilihat bahwa hukuman dosa khianat disamakan dengan dosa mencuri lainnya. Yaitu ia akan mempertanggungjawabkan sesuai dengan besar kecilnya nilai yang ditanggung.

al-Qurthubī mengambil pendapat yang berbeda terkait *يُغَلِّ*, ia mengutip pendapat ebagian ulama yang berkata "sesungguhnya makna ini adalah ditemukan dalam keadaan dicuri. Sama seperti *أَحْمَدُ الرَّجُلِ*, artinya aku mendapatinya dalam keadaan terpuji. Qiraah yang berdasarkan ta'wil di atas kembali kepada makna *يُغَلِّ*, yang menurut jumhur ulama adalah tidak boleh seorangpun mengkhianatnya dalam perkara harta rampasan perang. makna ayat ini adalah melarang manusia untuk berlakukhianat pada harta rampasan perang. Sebagaimana dilarang mengkhianati Nabi, maka ia berlaku pula pelarangan berkhianat kepada selain Nabi saw. Nabi menjelaskan siapa saja yang melakukan khianat akan mendapatkan balasan yang besar. Rasul bersabda;

⁴³⁶ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 345.

قَامَ فِينَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ الْعُلُولَ فَعَظَّمَهُ وَعَظَّمَ أَمْرَهُ، قَالَ: لَا أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رَقَبَتِهِ شَاةٌ لَهَا نَعَاءٌ، عَلَى رَقَبَتِهِ فَرَسٌ لَهُ حَمْحَمَةٌ، يُقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْنِي، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا، قَدْ أَبْلَعْتُكَ، وَعَلَى رَقَبَتِهِ بَعِيرٌ لَهُ نَعَاءٌ، يُقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْنِي، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا قَدْ أَبْلَعْتُكَ، وَعَلَى رَقَبَتِهِ صَامِتٌ، فَيَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْنِي، فَأَقُولُ لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا قَدْ أَبْلَعْتُكَ، أَوْ عَلَى رَقَبَتِهِ رِقَاعٌ تُخْفِقُ، فَيَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْنِي، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا، قَدْ أَبْلَعْتُكَ.⁴³⁷

Nabi Shallallahu ‘alaihi wa sallam berdiri di hadapan kami, lalu menyebutkan ghulûl dan menyatakan besarnya urusan ghulûl. Beliau Shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda, “Jangan sampai pada hari kiamat aku bertemu seseorang dari kaalian yang memikul kambing yang mengembik di lehernya, memikul kuda yang meringkik di lehernya, lalu dia berkata, “Wahai Rasûlullâh! Tolonglah aku!”, lalu aku akan menjawab, “Aku tidak mampu menolongmu. Dahulu aku sudah menyampaikan kepadamu”. Memikul harta (emas; perak; dll) di lehernya, lalu dia berkata. Wahai Rasûlullâh! Tolonglah aku!”, lalu aku akan menjawab, “Aku tidak mampu menolongmu. Dahulu aku sudah menyampaikan kepadamu”. Memikul kain di lehernya yang bergoyang-goyang, lalu dia berkata, “Wahai Rasûlullâh! Tolonglah aku!”, lalu aku akan menjawab, “Aku tidak mampu menolongmu. Dahulu aku sudah menyampaikan kepadamu”. (HR. Bukhari dan Muslim).

Bahkan ghulûl termasuk penyebab masuk neraka, walaupun pelakunya seakan seorang shalih. Abu Hurairah ra, dia berkata:

اِفْتَتَحْنَا حَيْبَرَ، وَلَمْ نَعْنَمْ دَهَبًا وَلَا فِضَّةً، إِنَّمَا عَنِمْنَا الْبَقَرَ وَالْإِبِلَ وَالْمَتَاعَ وَالْحَوَائِطَ، ثُمَّ انْصَرَفْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى وَادِي الثُّرَيِّ، وَمَعَهُ عَبْدٌ لَهُ يُقَالُ لَهُ مَدْعَمٌ، أَهْدَاهُ لَهُ أَحَدُ بَنِي الضَّبَابِ، فَبَيْنَمَا هُوَ يَحْتَطُّ رَحْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ سَهْمٌ عَائِرٌ، حَتَّى أَصَابَ ذَلِكَ الْعَبْدَ، فَقَالَ النَّاسُ: هَنِيئًا لَهُ الشَّهَادَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلَى، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِي أَصَابَهَا يَوْمَ حَيْبَرَ مِنَ الْمَغَانِمِ، لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ، لَتَشْتَعِلَ عَلَيْهِ نَارًا فَجَاءَ رَجُلٌ حِينَ سَمِعَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشْرَاكِ أَوْ بِشْرَاكَيْنِ، فَقَالَ: هَذَا شَيْءٌ كُنْتُ أَصْبِتُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شِرَاكٌ — أَوْ شِرَاكَانِ — مِنْ نَارٍ.⁴³⁸

Kami menaklukkan Khaibar, kami tidak mendapatkan ghanimah berupa emas dan perak, tetapi kami mendapatkan ghanimah berupa sapi, onta, barang-barang dan kebun-kebun. Kemudian kami pergi bersama Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam ke Wadil Qura, Beliau Shallallahu ‘alaihi wa sallam diikuti hamba sahayanya yang bernama Mid’am yang dihadiahkan oleh seseorang dari Bani adh-Dhibab. Ketika hamba sahaya itu sedang menurunkan pelana Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam, tiba-tiba sebuah anak panah nyasar datang dan mengenainya. Orang-orangpun berkata, “Selamat! Dia meraih syahid”. Maka Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda, “Tidak! Demi Allâh yang jiwaku di tanganNya! Sesungguhnya selimut yang dia ambil dari ghanimah Khaibar, yang belum dibagi, akan menyalakan api padanya.” (HR. Al-Bukhari).

⁴³⁷ An-Naisaburi, Al-Musnad Ash-Shahîh Al-Mukhtashar Bi Naql Al-Âdl Án Al-Âdl Ila Rasulillah, 3: 1461, no. 1831; Al-Bukhari, Shahîh Al-Bukhârî, 4: 74, no. 3073.

⁴³⁸ Al-Bukhari, Shahîh Al-Bukhârî, 5: 138, no. 3234.

Ketika mendengar hal itu dari Nabi Shallallahu ‘alaihi wa sallam , seorang laki-laki datang membawa satu tali atau dua tali sandal, lalu berkata, “Ini barang yang aku ambil”. Maka Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda, “Satu tali sandal atau dua tali sandal dari neraka”.⁴³⁹

Dan al-Qurthubî mengutip beberapa pendapat para fuqahā‘ tentang hukuman yang diberikan kepada para pelaku khianat. apabila seseorang berlaku khianat pada harta rampasan perang, lalu dia tertangkap maka barang-barangnya wajib diambil dan dia wajib diberi pelajaran dan hukuman berupa *ta’dzir* (hukum pukul dengan jumlah kurang dari hukum pukul lainnya). Menurut Malik, Syafi’i, Abu Hanifah dan para sahabat mereka, juga Laits bahwa barang-barangnya tidak boleh dibakar.

4. Zakat Pertanian

a. Al-Qur’an Surat al-An’am/6: 141

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَعَآثُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۗ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾

Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebon yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon korma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin) dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan. (al-An’am/6: 141)

b. Perbedaan Bacaan

Lafadz حَصَادِهِ menurut Abu ‘Amr, Ya’kūb dan ‘Ashim huruf ha dibaca fatah. Sedangkan menurut ulama yang lain ha dibaca kasrah.⁴⁴⁰

c. Implikasi Makna

Ketika dibaca fatah kasrah *hishād ihī* maka maknanya adalah *itsim mu’annats* yang merujuk pada alat pertanian yang digunakan untuk melakukan panen atau pengumpulan hasil pertanian dan ini merupakan masdar yang terkenal untuk kata *hashād ih*. Sehingga dalam kontek tafsir

⁴³⁹ An-Naisaburi, Al-Musnad Ash-Shahîh Al-Mukhtashar Bi Naql Al-Ádl Án Al-Ádl Ila Rasulillah, 3: 1461, no. 1831; Al-Bukhari, Shahîh Al-Bukhârî, 4: 74, no. 3073.

⁴⁴⁰ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam’i al-Qirā’āt al-‘Asyr* ..., jil. III, hal. 435.

ayat tersebut adalah menunaikan hak zakat ketika proses memotong atau memetik hasil pertanian yang ada.⁴⁴¹

Sedangkan ketika dibaca fatah yaitu *hashād ihī*, maka ia bersifat panen secara umum. Dimana menurut al-Qurthubī, penunaian secara panen bisa didefinisikan dalam tiga kondisi, yaitu saat memotong, saat matang atau berbuah, ataupun saat setelah ditimbang. Dimana dalam mazhab Syafi'i yang terkenal adalah kewajiban zakat pada saat waktu matang atau berbuahnya hasil pertanian.⁴⁴²

d. Implikasi Hukum

Al-Thabarsī menafsirkan ayat dan berikan haknya (zakatnya) pada waktu memetik hasilnya dengan perintah agar menunaikan *hak* pada saat panen. Al-Thabarsī berpendapat, bahwa para ulama berselisih pendapat tentang *hak* yang wajib dikeluarkan pada saat panen, *Pertama* yaitu zakat 1/10 atau setengah dari 1/10 ini menurut Ibnu 'Abbas, Muhammad bin Al Hanafiyah, Zaid bin Aslam, Al Hasan, Sa'id bin Al Musayab, Qatādah, Adh Dhahak dan Thawus. *Kedua*, yaitu sesuatu yang mencukupi untuk di berikan kepada orang-orang miskin ini menurut Ja'far bin Muhammad dari bapak nya, 'Atha, Mujāhid, Ibnu Umar, Sa'id bin Jubair, al-Rābi' bin Anas. Para ulama dikalangan kami meriwayatkan bahwa sesuatu yang bisa membantu orang-orang miskin itu segenggam demi segenggam rumput, dan seciduk demi seciduk.

Ibrahim dan al-Su'di berkata: ayat diatas sudah dihapus hukumnya dengan difardukannya zakat 1/10 dan setengah dari 1/10, karena ayat ini turun di Makkah, sedangkan kewajiban zakat diturunkan di Madinah, dan tatkala diriwayatkan bahwa zakat itu menghapus semua sedekah, ulama mengatakan dan karena zakat tidak dikeluarkan pada saat panen. 'Ali bin 'Isa mengatakan ini adalah salah, karena lafaz *يَوْمَ حَصَادِهِ* adalah dzaraf untuk lafaz *حَقُّهُ* dan bukan dzorof untuk lafaz *الإيتاء* yg merupakan bentuk perintah itu sendiri. Sehingga yang benar adalah tidak ada kewajiban ukuran zakat ketika panen.

Al-Thabarsī juga menjelaskan ayat Dan janganlah berlebih lebihan dengan maksud janganlah melampaui batas. Mengenai ini ada beberapa pendapat:

- 1) Sasarannya ini adalah orang-orang yang memiliki harta maksudnya janganlah kalian berlebih lebihan dengan menyedekahkan hartanya

⁴⁴¹ Syihābuddin Mahmud al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2014, jil. IV, hal. 281.

⁴⁴² Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, hal. 265.

secara keseluruhan, dan tidak menyisakan sedikitpun untuk keluarganya, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Tsabit bin Qais bin Syamas dia telah menebas 50 pohon kurmanya dan menyedekahkan semuanya tanpa membawa sedikit pun kurma tersebut ke rumah untuk keluarganya. Riwayat ini didapat dari Abil'aliyah dan Juraij.

- 2) Makna dari lafaz diatas adalah janganlah kalian ceroboh dengan menahan (enggan memberikan sebagian harta yang wajib dikeluarkan, adapun ceroboh itu bisa dikategorikan berlebihan menurut Sa'id bin al-Musayyab.
- 3) Makna dari potongan ayat tersebut adalah janganlah berlebih lebihan memakan hasil pertanian sebelum waktunya dipanen, supaya tidak sampai mengurangi haknya orang-orang faqir.
- 4) Makna dari lafaz diatas adalah janganlah menggunakan harta untuk maksiat, dan janganlah meletakkan/menggunakannya bukan pada tempatnya. Dari empat pendapat diatas sasarannya adalah orang orang yang memiliki harta.
- 5) Sasaran ayat ini adalah para pemimpin, maknanya janganlah kalian mengambil keputusan secara tidak adil terhadap orang-orang yang memiliki harta dan jangan mengambil hartanya melebihi hak, menurut Ibnu Zaid.
- 6) Sasaran ayat ini adalah kepada semua orang, gambarannya seperti ini, janganlah orang orang yang memiliki harta berlebihan dalam memberi, seorang pemimpin janganlah berlebihan dalam mengambil dan jangan salah dalam membagikan harta tersebut, ini makna yang lebih umum إِنَّهُ

لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ maknanya secara tekstual.

Sedangkan menurut al-Qurthubī pembagian waktu zakatnya dibagi menjadi tiga :

- 1) Waktu wajib zakat adalah waktu memotong. Demikian yang di katakana oleh Muhammad bin Maslamah, berdasarkan firman Allah swt. *يوم حصاده*.
- 2) Waktu zakat adalah waktu matang, sebab sebelum matang masih berupa makanan binatang, bukan makanan manusia apalagi makanan siap santap. Apalagi telah matang dan siap untuk di makan sebagai nikmat dari Allah swt, maka hak yang diperintahkan Allah untuk di tunaikan wajiblah ditunaikan. Sebab, dengan sempurnanya nikmat, maka mensyukurinya pun wajib. Menunaikan hak pada hari panen, karena kewajiban pada hari matang.
- 3) Waktu wajib zakat adalah setelah sempurna penakaran, karena ketika itulah dapat dipastikan yang wajib dizakati, yang merupakan syarat

wajib zakat. Asalnya adalah kedatangan orang yang menarik zakat pada kambing. Seperti ini yang dikatakan oleh Al Mughirah.

Pendapat yang benar adalah pendapat pertama, berdasarkan konteks Al-Qur'an, Meski menurutnya yang populer di mahzab ini adalah pendapat kedua. Seperti ini juga yang di katakan oleh Syafi'i.

C. Implikasi Ayat-Ayat Hukum Pernikahan

Rumah tangga adalah suatu hubungan yang dilandasi oleh pernikahan dan menimbulkan kewajiban bagi suami istri. Sebuah rumah tangga menurut islam tentunya harus dilandasi nilai-nilai ajaran agama islam dan didasari iman dan taqwa kepada Allah swt. Islam adalah ajaran agama yang menyeluruh dan senantiasa mengajak umatnya dalam berbuat kebaikan termasuk membangun rumah tangga yang harmonis demi terwujudnya keluarga sakinah, mawaddah dan warahmah. Allah swt melarang umatnya untuk hidup melajang dan memerintahkan umatnya untuk menikah sebagaimana disebutkan dalam firman Allah swt;

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْهِمُ
 اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

Dan nikahkanlah orang-orang bujang (lelaki dan perempuan) dari kalangan kamu, dan orang-orang yang soleh dari hamba-hamba kamu, lelaki dan perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memberikan kekayaan kepada mereka dari limpah kurniaNya kerana Allah Maha Luas (rahmatNya dan limpah kurniaNya), lagi Maha Mengetahui. (al-Nur/24: 32)

Pada pembahasan ini, akan di analisa bagaimana implikasi perbedaan qiraah terhadap ayat-ayat rumah tangga.

1. Mencampuri Istri Selepas Haid

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 222

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ
 يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. (al-Baqarah/2: 222)

b. Perbedaan Bacaan

Syu'bah, Hamzah, Kisā'ī, Khalaf 'Asyr membaca يَطْهَرْنَ dengan memfatahkan huruf tha dan yang lainnya membaca يَطْهَرْنَ dengan mensukunkan tha dan damah.⁴⁴³

Diluar *al-qirā'at al-'asyr*, terdapat sebuah riwayat di dalam mushaf 'Ubād dan 'Abdullah tertera: يَتَطَهَّرْنَ. Sedangkan dalam musnad Anas bin Malik tertera:

وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَتَطَهَّرْنَ.⁴⁴⁴

Janganlah kalian mendelati perempuan (istri) pada masa haid mereka, dan tinggalkanlah mereka sampai mereka bersuci.

c. Implikasi Makna

Dalam ayat ini, diperkenalkan dua bacaan yang berbeda, yaitu *yathurna* dan *yattaharna*. Kata يَطْهَرْنَ ini dibaca *takhfif* berarti suci, yaitu

berhenti haidnya, sedangkan yang kedua dibaca يَطْهَرْنَ dengan tasydid berarti amat suci, yaitu mandi setelah haidnya berhenti. Dasar bagi yang membaca dengan *takhfif* adalah karena darah haid tersebut bukan merupakan kehendak atau perbuatannya, maka yang dimaksud disini adalah sampai darahnya berhenti. Adapun dasar bagi yang membaca dengan tasydid adalah karena sesuai dengan lafaz sesudahnya, yaitu فَإِذَا تَطَهَّرْنَ.⁴⁴⁵

Tentu saja yang kedua lebih ketat daripada yang pertama, dan sepertinya lebih baik dan lebih suci. Setelah mereka bersuci, maka campurilah mereka di tempat yang telah diperintahkan Allah kepada kamu.⁴⁴⁶

d. Implikasi Hukum Mencampuri Istri Selepas Haidh

Menurut satu pendapat, kata *al-mahiidh* digunakan untuk mengungkapkan masa dan tempat haid, serta untuk mengungkapkan haid itu sendiri. Awalnya, kata ini digunakan untuk mengungkapkan masa dan tempat haid, sehingga menjadi *majaz* jika digunakan untuk mengungkapkan haid itu sendiri. Al-Thabārī berpendapat bahwa *al-mahiidh* adalah nama benda untuk haid.

Asal mula makna tersebut berasal dari kata aliran dan ledakan. Dikatakan bahwa *hād hāt al-sail wa fādih* (banjir mengalir dan meluap), dan

⁴⁴³ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam'ī al-Qirā'at al-'Asyr* ..., jil. II, hal. 316.

⁴⁴⁴ Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'at*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972, hal. 227.

⁴⁴⁵ Al-Husain bin Ahmad bin al-Khalāwaih, *al-Hujjah fī al-Qirā'at al-Sab'*..., Hal. 96.

⁴⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* ..., jil. I, hal. 89.

hadhāt al-syajaroh (pohon mengeluarkan cairannya), yang berarti cairannya keluar. Dari kata tersebut muncul istilah haid, yang mengacu pada *al-haudh* (telaga/danau). Hal ini disebabkan karena air mengarah atau mengalir ke telaga/danau tersebut. Orang-orang Arab sering memasukkan huruf *wau* ke tempat huruf *ya'* dan sebaliknya, karena kedua huruf tersebut merupakan sejenis dalam bahasa Arab.

Ibnu Arafah menyatakan bahwa makna *al-mahīdh* dan haid adalah berkumpulnya darah ke tempat yang dimaksud. Oleh karena itu, ada juga istilah *al-haudh* (telaga/danau) karena air berkumpul di sana. Dikatakan bahwa *haadhat al-mar'atu* (seorang wanita haid), *wa tahayyadhat, wa darasat, wa arakat, wa thamitsāt*, yang berarti dia mengalami perubahan, dan bergerak-gerak, dan bercampur, dan menyebar, *tahiidu haidhan wa mahād ha wa mahīdha* (ketika darah mengalir darinya pada waktu tertentu). Namun, jika darah itu mengalir bukan pada waktu tertentu dan bukan merupakan cairan haid, maka dapat dikatakan: *Ustuyidhat* (dia mengalami *istihadhah*), sehingga dia adalah seorang yang mengalami *istihadhah*. Inilah yang dijelaskan oleh Ibnu al-'Arabi.⁴⁴⁷

Wanita yang sedang mengalami haid memiliki delapan istilah yang berbeda untuk menyebutnya: *hā'idh, fārik, thāmis, ārik, kābir, khāmis, thāmits, dhāhik*.

Mujāhid berkata tentang firman Allah Ta'ala: فَضَحِكَتْ (lalu dia tersenyum), pada surat Hud/II ayat 71 yakni dia haid. Menurut satu pendapat, makna firman Allah Ta'ala: فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ (Maka tatkala wanita-wanita itu melihatnya, mereka kagum kepada keelokan rupanya) surat Yusuf/12 ayat 31, adalah haid. Maksudnya, tatkala wanita-wanita itu melihat Yusuf maka mereka pun haid.

Dengan demikian, dari dua qiraah itu bisa diambil dua kesimpulan hukum, yaitu:

- 1) Dibaca *takhfif* berarti suami boleh berhubungan seks dengan isterinya sesudah darah haid berhenti. Diantara yang berpendapat demikian adalah Mujāhid dan 'Ikrimah.⁴⁴⁸
- 2) Dibaca tasydid berarti suami boleh menggauli isterinya setelah terputus darah haid dan telah bersuci. Hanya saja terjadi perbedaan terhadap maksud bersuci, yaitu mandi atau wudhu.
- 3) Membasuh kemaluan saja.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Ibnu al-'Arabī, *Ahkām Al-Qur'an* ..., jil. I, hal. 59.

⁴⁴⁸ Ibn Jarīr al-Thabārī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 397.

⁴⁴⁹ Ibn Jarīr al-Thabārī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 398.

Pada contoh yang kedua ini, M. Quraish Shihab memaparkan penjelasannya terkait perbedaan qiraah yang ada dalam ayat diatas, berikut ini kutipan langsungnya:

Berdasarkan keterangan tersebut, tampak bahwa M. Quraish Shihab menafsirkan lafaz يَطْهَرُنَّ dengan lafaz يَطَّهَّرُنَّ, beliau menggunakan perbedaan qiraah tersebut untuk menafsirkan qiraah yang lain. Lafadz يَتَطَهَّرُنَّ adalah bentuk asli dari lafaz يَطْهَرُنَّ, namun karena alasan dekatnya makhraj huruf ta dan tha maka cara membacanya adalah يَطَّهَّرُنَّ.

Al-Thabārī lebih mengunggulkan qiraah dengan tasydid pada huruf tha. Al-Thabārī mengatakan bahwa makna kata tersebut adalah *yaghtasilna* (mereka mandi). Sebab semua pihak sepakat bahwa diharamkan bagi seorang suami untuk mendekati istrinya setelah darah haid berhenti sampai dia bersuci. Menurut al-Thabārī, perbedaan pendapat hanya muncul terkait kata *al-thaharna*. Sebagian orang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah mandi junub. Namun, kelompok lain berpendapat bahwa yang dimaksud adalah wudhu seperti wudhu untuk shalat. Sementara itu, ada juga kelompok lain yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah membasuh kemaluan. Inilah yang membuatnya halal bagi suaminya untuk berhubungan meskipun wanita tersebut belum mandi besar setelah mengalami haid.⁴⁵⁰

Al-Thabarsī menjelaskan bahwa ulama yang membaca يَطْهَرُنَّ, yaitu seorang yang istrinya sudah suci, طَهَّرَتْ طَهْرًا طَهْرًا, dan طَهَّرَتْ dengan difatahkan diqiyaskan, karena suci itu kebalikannya haidh, maka sepantasnya sesuai dengan bina'nya. Perkataan mereka *thāhirun* itu menunjukkan bahwa lafaz tersebut sama seperti *qā'ada* yaitu *qā'idun* . dan ulama yang membaca يَطَّهَّرُنَّ itu aslinya يَتَطَهَّرُنَّ kemudian ta idgham ke tha.⁴⁵¹

Ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang jahiliyah yang gemar menjauhi makan-makan , minum-minum, dan duduk-duduk bersama wanita haid, kemudian mereka menanyakan hal tersebut, maka turunlah ayat ini, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Hasan, Qatādah, dan al-Rābi'.

Sedangkan ada pendapat yang kedua, bahwa dikatakan dahulu mereka meminta kebolehan untuk menjimak istri dari duburnya ketika masa-masa haidh, kemudian mereka menanyakan hal tersebut dan diterangkanlah

⁴⁵⁰ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. III, hal. 191.

⁴⁵¹ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 72.

tentang keharamannya menurut Mujāhid. Menurut kami pendapat pertama lebih kuat.

Mazhab syi'ah menyepakati bahwa tidak ada yang diharamkan dari wanita haidh selain tempat keluar nya darah saja dan dikatakan diharamkan anggota badan yang ada dibawah pusar, dan dihalalkan anggota badan dari pusar keatas menurut Syuraih dan Sa'id bin al-Musayyab inilah pendapatnya Abu Hanifah dan Syafi'i. وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ

dengan jimak atau dengan sesuatu dibawah pusar menurut pendapat yang berbeda. حَتَّى يَظْهَرَْنَ dengan tidak ditasydid, maknanya sehingga darah terhenti darinya. Dengan tasydid, maknanya sehingga mereka mandi menurut al-Hasan. Dan juga sehingga mereka berwudhu menurut mazhab kami.⁴⁵²

Al-Thabarsī menjelaskan didalam tafsirnya bahwa dikatakan dari arah kesuciannya bukan haid menurut al-Suddi dan al-Dahhak. Dikatakan dari arah pernikahan bukan perbuatan keji/kotor menurut Abu Hanifah, pendapat pertama lebih pantas dengan jelas.

Dalam ayat ini ada petunjuk atas wajibnya menghindari berhubungan badan dengan istri dalam masa haid, dan didalam nya disebutkan batas akhir keharaman, yang demikian itu terkandung dalam 3 pasal:

- 1) Penyebutan tentang haid, sedikitnya haidh dan banyaknya haidh, dan menurut kami sedikitnya haidh itu 3 hari, dan paling banyak nya 10 hari, ini adalah pendapat nya ulama-ulama irak, sedangkan menurut syafi'i dan kebanyakan ulama madinah paling sedikitnya haidh adalah sehari semalam dan paling banyaknya 15 hari.
- 2) Hukum bersetubuh dimasa haid, menurut kami jika terjadi diawal haidh maka wajib membayar kifarat 1 dinar , dan jika terjadi di pertengahan haidh maka kifaratnya setengah dinar, jika terjadi diakhir haidh maka kifarat nya seperempat dinar. Ibnu Abbas berkata wajib atas nya membayar 1 dinar dan tidak diperinci. Al hasan berkata wajib atasnya mebayar dengan 1 unta atau memerdekakan hamba sahaya atau membayar 20 *sha'*.
- 3) Akhir masa keharaman nya bersetubuh, para ulama berbeda pendapat didalamnya sebagian dari mereka ada yang mejadikan akhir keharamannya adalah ketika terputusnya darah.

Sebagian lagi ada yang berkata jika dia telah berwudu dan mencuci farjinya maka halal sudah halal bersetubuh dengan nya menurut 'atho dan thowus. Inilah pendapat mazhab kami, walaupun yang mustahab adalah tidak dulu menyetubuhinya kecuali setelah ia mandi.

⁴⁵² Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an ...*, jil. II, hal. 73.

Sebagian lagi ada yang berkata ketika darahnya telah terhenti dan dia sudah mandi maka halal menyeturubuhnya menurut syafi'i. Sebagian lagi ada yang berkata jika haidnya 10 hari maka terputusnya darah itu menjadikan ia halal untuk suaminya, tapi jika dibawah 10 hari maka tidak halal menyeturubuhnya kecuali setelah ia mandi atau tayamum atau berlalunya waktu shalat keatasnya menurut Abu Hanifah.

Pendapat al-Qurthubī mewakili kebanyakan penganut mazhab Maliki yang berpendapat bahwa kesucian wanita yang sudah tidak mengalami darah haid lagi membuatnya halal untuk diseturubi setelah melakukan mandi junub dengan air, mirip dengan bersucinya jin. Dalam pandangan ini, tayamum atau cara bersuci lainnya tidak dianggap cukup.

Sementara itu, Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad berpendapat bahwa jika darah haid wanita terhenti setelah melewati sepuluh hari, maka suaminya boleh menggaulinya sebelum wanita tersebut mandi. Namun, jika darahnya berhenti sebelum sepuluh hari, maka suaminya tidak boleh berhubungan dengannya sampai wanita itu mandi atau masuk waktu shalat.

Al-Qurthubī menilai bahwa pendapat Abu Hanifah dan kedua sahabatnya tersebut merupakan penetapan tanpa dasar yang kuat. Mereka juga menetapkan bahwa seorang wanita yang darah haidnya sudah berhenti tetap harus menunggu masa iddahya berakhir (selama dia belum mandi). Mereka mengatakan kepada suaminya bahwa Dia masih dapat dirujuk, selama dia belum mandi dari haid yang ketiga itu. al-Qurthubī menyatakan bahwa jika pendapat mereka dianalogikan, seharusnya wanita tersebut tidak boleh diseturubi sampai dia mandi, sesuai dengan pandangan penduduk Madinah. Dalil yang digunakan al-Qurthubī bahwa Allah swt. menetapkan hukum dalam masalah ini pada dua syarat : pertama, terhentinya darah sesuai dengan firman Allah swt.: *حَتَّى يَطْهُرَنَّ* (sebelum mereka suci). Kedua, mandi dengan menggunakan air, sesuai dengan firman Allah swt. Ta' ala: *فَإِذَا تَطَهَّرَنَّ* Apabila mereka telah suci, yakni melakukan mandi dengan menggunakan air.

Selain itu, kedua qiraah tersebut adalah seperti dua ayat yang harus diamalkan kedua-duanya. Dan kami menafsirkan masing-masing qiraah itu pada satu makna. Kami menafsirkan qiraah tanpa tasydid pada kondisi jika darahnya berhenti kurang dari sepuluh hari, dimana kami tidak memperbolehkan dia diseturubi oleh suaminya sampai dia mandi. Sebab ada kemungkinan darah itu akan kembali. Kami juga menafsirkan qiraah yang

lain pada kondisi jika darahnya berhenti lebih dari sepuluh hari. Dalam hal ini, suaminya boleh menyetubuhinya meskipun dia belum mandi.⁴⁵³

2. *Khulu'* Tanpa Hakim

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 229

الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَنٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ
فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢٩﴾

talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang *ma'rif* atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim. (al-Baqarah/2: 229)

b. Perbedaan Qiraah:

Hamzah, Abū Ja'far, dan Ya'kūb membaca lafaz *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* dengan cara memberi damah pada huruf *ya* yakni, *إِلَّا أَنْ يُخَافَا*. sementara ulama qiraah lainnya membacanya dengan cara fatah yaitu, *إِلَّا أَنْ يَخَافَا*.⁴⁵⁴

c. Implikasi Makna

Bacaan *يَخَافَا* diambil dari *fi'il mudhāri' mabnī ma'lum*, yang berarti suami istri itu merasa khawatir dan yakin mereka tidak menjalankan hak-haknya dalam berkeluarga secara baik, maka mereka sepakat untuk bercerai.

Sementara jika dibaca *يُخَافَا* yang diambil dari *fi'il mudhāri' mabnī majhul*, yang artinya kedua suami istri itu dikhawatirkan tidak dapat menjalankan hak-haknya secara baik. Dalam hal ini, hakim berperan untuk memutuskan perceraian mereka atas gugatan yang diajukan istri.

⁴⁵³ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 194.

⁴⁵⁴ Ibn al-Jazari, *Taqrīb al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr* ..., hal. 96.

Jika seseorang berkata sekiranya lafaz يُخَافًا ada sebagaimana bacaannya maka sepantasnya lafaz lain dibaca فَإِنْ خِيفًا, dikatakan pasti pertanyaan ini muncul dari orang yang menyelisihinya dalam bacaan karena mereka membacanya إِلَّا أَنْ يَخَافًا dan mereka tidak mengatakan فَإِنْ حَافًا.⁴⁵⁵

d. Implikasi Hukum *Khulu'* Tanpa Hakim

Riwayat penyebab turunnya ayat ini yaitu ketika Hasyim bin 'Urwah meriwayatkan dari bapaknya dari 'Aisyah bahwa seorang perempuan mendatangnya, dia mengadukan bahwa suaminya menceraikan dia, dan minta rujuk lagi, suaminya telah mendesaknya untuk rujuk, dan pada masa jahiliyah jika seorang lelaki menceraikan istrinya kemudian rujuk lagi sebelum habis masa 'iddah nya maka itu terserah suaminya, dan jika dia menceraikan istrinya sebanyak seribu kali maka tidak ada batasan untuk talak menurut mereka, kemudian 'Aisyah menuturkan nya kepada Rasulullah saw, maka turunlah ayat الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ maka Nabi menjadikan batasan untuk talak sebanyak 3 kali, dan jika talak yang ketiga diriwayatkan bahwa Nabi saw. bersabda talak itu dua kali maka mana yang ketiga? Nabi menjawab tahan dengan benar atau lepaskan dengan baik.

Ada juga riwayat lain tentang penyebab turunnya ayat diatas yaitu mengenai Tsabit bin Qais bin Syamas dan istrinya yang bernama Jamīlah bin Abdillah bin Ubay, dia cinta kepada istrinya tapi istrinya membecinya, Nabi saw bersabda kepada istrinya Tsabit apakah kamu ingin mengembalikan kebun suamimu kepadanya? Dia menjawab iya dan akan aku tambah, Nabi bersabda tidak, kebun nya saja, kemudian dia mengembalikan kebunnya kepada suami nya, kemudian Nabi bersabda wahai Tsabit ambillah dari nya apa yang dia berikan, dan bebaskan lah ia, kemudian Tsabit melakukan nya,. Inilah peristiwa perceraian pertama dalam islam.

Al-Thabarsī menjelaskan tentang perceraian dengan menyitir Ibnu Abbas berkata batasan-batasan Allah swt. yaitu tampaknya *nusyuz* (durhaka) dari seorang istri dan buruknya akhlaq karena benci kepada suami, Abu Abdillah berkata jika seorang istri berkata kepada suaminya aku tidak akan mandi untuk mu dari janabah, dan aku tidak akan berbakti kepada mu sebagai sumpah dan karena aku menginjak ranjangmu, dan karena aku masuk tanpa ijin, jika istri mengucapkan kata-kata seperti ini maka dihalkan bagi suami untuk menceraikannya, dan halal baginya apa yang dia ambil dari istrinya.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân ff Tafsīr Al-Qur'an ...*, jil. II, hal. 84.

⁴⁵⁶ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân ff Tafsīr Al-Qur'an ...*, jil. II, hal. 85.

Al-Thabarsī juga mengutip hadis yang diriwayatkan al-Bukhari, bahwa istri Tsabit itu berkata: "Saya tidak mencela akhlak maupun agamanya. Tetapi saya khawatir *kufri* (mendurhakai) Islam." Rasul bersabda: "Maukah kamu mengembalikan kebunnya?" "Ya," jawabnya. Lalu Rasul berkata pada suaminya: "Terimalah kebun itu lalu talaklah sekali!".

Al-Qurthubī secara rinci membahas tentang permasalahan cerai (gugatan cerai dari pihak istri) dalam penafsiran ayat ini. Dalam pembahasan tersebut, ia menemukan dua masalah penting yang dapat diperoleh dari ayat ini. Masalah pertama berkaitan dengan pembatasan perceraian dan hak perceraian bagi istri. Meskipun masalah ini hanya sedikit disinggung karena sudah jelas dan tidak ada perbedaan dalam bacaan ayat, namun tetaplah penting untuk menjadi bagian dari diskusi.

Fokus utama pembahasan al-Qurthubī terletak pada masalah kedua, yaitu adanya perbedaan dalam qiraah yang memerlukan kritik dari segi hukumnya. Dalam hal ini, ada perbedaan dalam bacaan ayat yang menimbulkan pertanyaan dan perlu untuk dikaji lebih mendalam dari perspektif hukum.

Masalah pertama menyoroti tentang tradisi jahiliyah yang memperlakukan perempuan dalam hal perceraian. Pada masa tersebut, talak (perceraian) tidak memiliki batasan tertentu. Seorang suami yang menceraikan istrinya dapat menggaulinya kembali sebelum masa *iddah* (periode tunggu setelah talak) berakhir. Praktik semacam ini seringkali dilakukan oleh mereka. Bahkan menurut pendapat Qatadah, perilaku tersebut dilakukan berkali-kali, bahkan sampai sepuluh kali atau lebih.⁴⁵⁷ Tentu praktek semacam ini sangat merugikan perempuan. Kebebasan mereka sebagai istri terkatung-katung. Bahkan boleh jadi, nafkah lahirnya tidak terpenuhi, apalagi nafkah bathinnya. Allah swt. tidak rela penganiayaan semacam ini terus-menerus berlangsung. Karena itu, pada masa Nabi saw, terjadi sebuah situasi di mana seorang perempuan merasa dianiaya oleh praktik perceraian sembrono yang ada pada zaman jahiliyah. Sebagai tanggapan atas hal ini, Allah swt. menurunkan ayat dalam Al-Quran yang membatasi jumlah talak hanya sampai tiga kali dalam satu periode talak. Ayat tersebut berbunyi bahwa talak hanya boleh dilakukan dua kali, dan kemudian, setelah itu suami harus memegang nikah dengan cara yang baik atau melepaskan dengan cara yang baik. Suami tidak boleh mengambil kembali apa yang telah diberikan kepada istri, kecuali keduanya khawatir tidak dapat menegakkan hukum Allah swt. Jika khawatir demikian, maka tidak ada dosa bagi keduanya jika istri memberikan tebusan dengan cara yang baik. Itulah batasan-batasan yang ditetapkan Allah swt., dan tidak boleh dilanggar. Barangsiapa

⁴⁵⁷ Ibn Jarīr al-Thabārī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 470.

melanggar batasan-batasan Allah swt, mereka dianggap sebagai orang-orang yang zalim.

Adapun masalah kedua berkenaan dengan hak cerai bagi perempuan atau dengan kata lain *khulu'*.⁴⁵⁸ Mayoritas ulama membolehkan *khulu'* (gugatan cerai), meskipun tanpa alasan terjadinya penganiayaan karena Allah swt. tidak menyebutkan syarat tertentu dalam ayat ini. Allah swt. hanya menyebutkan kebiasaan terjadinya *khulu'* ini, yakni istri merasa tidak mampu menjalankan kewajibannya dengan baik,⁴⁵⁹ karena berbagai macam sebab yang melatar belaknginya. Ayat *khulu'* dimulai dengan penegasan dari Allah swt. bahwa seseorang dilarang mengambil hak milik istrinya, baik itu dari hasil kerjanya atau pemberian yang diberikan oleh suami. Pengecualian dalam ayat ini adalah jika harta tersebut diambil dengan kerelaan istrinya, contohnya seperti harta yang digunakan sebagai tebusan dalam gugatan cerai yang diajukan oleh istri.

Khulu', yang dilakukan oleh pihak istri, dapat disebabkan oleh dua alasan. Pertama, karena perilaku istri yang menolak kehendak suami (*nusyuz*), seperti kasus yang terjadi pada sahabat Nabi sebagaimana telah disebutkan di atas, atau istri ingin menikah dengan orang lain karena suaminya tidak memenuhi keinginannya dan lain sebagainya. Kedua, *khulu'* bisa terjadi karena perilaku *nusyuz* yang dilakukan oleh suami, seperti penganiayaan terhadap istri, meninggalkan tanggung jawab memberikan nafkah, dan sebagainya. Gugatan cerai yang dibolehkan untuk meminta tebusan pada istri ini pada kasus pertama. Sedangkan pada kasus kedua, jumhur ulama berpendapat tidak boleh, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Nisā'/4 ayat 19:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata.

⁴⁵⁸ *Khulu'* menurut bahasa ialah melepaskan atau menghilangkan. *Khulu'* menurut istilah adalah menghilangkan ikatan pernikahan yang tergantung pada persetujuan perempuan (untuk memberikan tebusan kepada suaminya) dengan memakai lafazh *khulu'* atau lafaz-lafaz yang semakna dengannya. Wahbah Zuhayfi, *Fiqh al-Islami wa 'Adillatuhu* ..., jil. VII, hal. 480.

⁴⁵⁹ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* ..., jil. II, hal. 93.

Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (al-Nisā'/4: 19)

Perbedaan qiraah yang terdapat pada ayat *إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ* merupakan proses terjadinya *khulu'* hingga keputusan jatuhnya cerai. Qiraah *يَخَافَا* dengan fatah ya-nya *mabnī ma'lum* menunjukkan bahwa kekhawatiran ketidakmampuan mereka untuk menjalankan tanggung jawab itu berasal dari suami istri. Al-Shābunī menafsirkan ayat ini, sebagaimana berikut: kecuali suami-istri merasa khawatir tidak dapat bergaul dengan baik dan keduanya tidak mampu menjaga hak-hak pasangannya yang telah diperintahkan Allah swt. kepada mereka.⁴⁶⁰

Dengan adanya kesepakatan kedua pihak, para ulama yang mengikuti pendapat Umar dan 'Usmān ra. berkata bahwa *khulu'* dapat jatuh menjadi perceraian yang sah tanpa memerlukan hakim.⁴⁶¹

Di sini ada keterlibatan kedua belah pihak yang merasa tidak memenuhi tuntutan pasangannya. Namun, yang ditekankan adalah adanya gugatan istri meminta perceraian. Hal ini karena, menurut ulama salaf, pemegang otoritas talak ada di tangan suami. Jadi, ketika suami ingin menceraikan istrinya, tanpa ada kesepakatan keduanya, talak itu tetap jatuh. Ini berbeda dengan gugatan cerai istri.

Dalam situasi ketika suami dan istri sepakat untuk bercerai dan suami mensyaratkan agar istri mengembalikan apa yang telah diberikan kepadanya, seperti mahar, maka agama membolehkannya. Namun, jika suami menolak untuk menyetujui permintaan istri untuk bercerai atau mensyaratkan beban tebusan yang tidak mungkin bisa ditanggung oleh istri, atau bahkan menelantarkan istri selama sekian tahun tanpa kabar apapun, maka istri berhak mengajukan gugatan cerai.

Semua kondisi ini dapat dijawab dengan merujuk pada qiraah kedua *يُخَافَا* yang memiliki bentuk kata kerja pasif, yang mengartikan bahwa keputusan tentang *khulu'* diberikan kepada hakim. Pernyataan ini dikuatkan dengan lanjutan ayat yang menyebutkan *فَإِنْ خِفْتُمْ* yang berarti jika kalian khawatir yang bukan ditujukan kepada suami atau istri, tetapi dalam bentuk jamak dan ditujukan kepada hakim.

⁴⁶⁰ Muhammad Ali al-Shābunī, *Shafwāt al-Tafāsir*, Kairo: Dar al-Hadis, tt, jil. I, hal. 1.

⁴⁶¹ Wahbah Zuhayli, *Fiqh al-Islami wa 'Adillatuhu ...*, jil. VII, hal. 485.

Dengan demikian, ayat ini memberikan kewenangan kepada hakim untuk memutuskan kasus *khulu'* berdasarkan situasi dan kondisi yang ada, termasuk jika ada ketakutan atau alasan kuat yang membuat istri mengajukan gugatan cerai. Keputusan *khulu'* tidak lagi tergantung pada persetujuan suami semata, tetapi menjadi ranah keputusan hakim untuk menilai kasus tersebut secara adil dan bijaksana.⁴⁶² Hakim akan mempertimbangkan gugatan cerai yang diajukan pihak istri berdasarkan pengaduannya. Jika keduanya (suami-istri) itu dikhawatirkan melanggar hukum-hukum Allah swt, karena nusyûz atau penganiayaan, yang tidak dapat disepakati oleh kedua belah pihak dan tidak dapat didamaikan untuk rujuk, maka hakim berhak memutuskan cerai atas keduanya.⁴⁶³

Langkah pertama bagi hakim dalam memutuskan *khulu'* yang tidak disepakati pihak suami ialah dengan mendengarkan kesaksian istri. Banyak kasus terjadi, istri mengadukan gugatan cerai ke Pengadilan adalah dikarenakan perangai suami yang nusyûz, sebagaimana disitir dalam surat al-Nisā' /4: 128, yang berbunyi:

وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا
وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ مُحْسِنًا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا



Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (al-Nisā' /4: 128)

Apabila dalam kesaksian itu memperlihatkan bahwa suaminya yang bersalah dan dalam pertimbangan kedua belah pihak tidak dapat melanjutkan rumah tangganya dengan keharmonisan dan menjaga hukum-hukum Allah swt. yang ditetapkan atas mereka, maka hakim berhak menceraikannya.

Terakhir, dalam situasi di mana suami menghilang dan tidak diketahui kabarnya sehingga keluarganya terlantar, dan istri menggugat cerai, hakim memiliki kewajiban untuk mempertimbangkan kemaslahatan keluarga tersebut. Dengan ketiadaan suami yang meninggalkan kewajibannya sebagai

⁴⁶² Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 138.

⁴⁶³ Muhammad al-Habsyi, *al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Atsāruhā fi al-Rasm al-Utmānī wa al-Ahkām al-Syar'iyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999. Hal. 283.

penanggung nafkah keluarga, berarti dia telah melalaikan tanggung jawabnya.

Dalam kasus semacam ini, hakim diperbolehkan untuk menceraikan keduanya dengan mempertimbangkan kekhawatiran keduanya tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah swt. dan juga memperhatikan kemaslahatan istri serta anak-anaknya. Keputusan untuk menceraikan keduanya adalah langkah yang diambil untuk melindungi dan menyelamatkan keluarga dari situasi yang sulit akibat kelalaian suami.

Dengan demikian, dalam kasus-kasus khusus di mana suami menghilang dan tidak memenuhi kewajibannya sebagai penanggung nafkah, hakim memiliki kewenangan untuk mengambil tindakan yang sesuai dengan kepentingan dan kemaslahatan keluarga, termasuk melakukan perceraian agar istri dan anak-anak tidak terlantar dan dapat mendapatkan perlindungan hukum yang layak.⁴⁶⁴

Kesimpulan yang bisa dipetik dari al-Thabarsī secara global jika suami takut istrinya bermaksiat kepada Allah swt. dalam hak-hak suami dengan melakukan hal yang dilarang atau melanggar kewajiban, dan suami takut istrinya tidak ta'at dalam melaksanakan sesuatu yang wajib atasnya maka ketika itu dihalalkan bagi suami untuk menceraikannya, dan telah diriwayatkan pendapat yang semisal dari al-Hasan serta al-Sya'bi berkata yang dimaksud adalah nusyuz seorang istri dan juga suami. Dan apabila suami istri tersebut berprasangka tidak akan ada perdamaian antara mereka berdua didalam kedudukan. *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا* maksudnya tidak salah dan dosa keatas mereka, ini bermakna kebolehan. Di dalam firman Allah swt. ini ada jenis keterangan walaupun kebolehan itu untuk suami.

- 1) Bahwasannya seorang suami jika dikhususkan dalam penyebutan maka akan terbayangkan bahwa istrinya seorang yang durhaka walaupun ada tebusan itu masih boleh untuknya, maka kemudian Allah swt. menerangkan tentang ijin/kebolehan untuk keduanya dalam merujuk kembali agar hilang kesalahsangkaan dalam memahaminya, -menurut 'ali bin 'isya-
- 2) Bahwa yang dimaksud tidak ada dosa keatasnya adalah kepada suami, hanya saja disebutnya sorang istri juga karena mereka berdua masih bergabung, seperti firman Allah swt. *يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ* dan *نَسِيًا حُوتَهُمَا*

⁴⁶⁴ Dalam Kompilasi Hukum Islam dinyatakan bahwa batas gugatan cerai yang diajukan istri dapat dikabulkan hakim, adalah jika suaminya pergi meninggalkan keluarganya selama dua tahun berturut-turut. (KHI: Pasal 116, ayat b). Meski demikian, Agama tidak mensyaratkan batasan hukumannya secara pasti. Jadi kalau misalnya, dalam masa satu tahun berturut-turut suami meninggalkan istrinya dan istri menggugat cerai, maka hakim dapat mempertimbangkan dan memutuskan cerai.

وَالْمَرْجَانُ, hanya saja penyebutan dengan keterangan seperti diatas adalah sebagai kehormatan bukan karena kotornya perbuatan itu, maka boleh lebih diperluas lagi dalam masalah ini.

Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan berkata pendapat ini lebih layak dengan mazhab kami, karena orang yang membolehkan *khulu'* menurut kami dia adalah orang yang beranggapan sekiranya seorang istri tidak ikut disebut maka si istri dianggap bermaksiat. Dan menurut al-Thabarsī sesungguhnya pengertian tentang hal diatas menurutku adalah bahwa mungkin terjadi kemaksiatan dari seorang istri itulah yang menjadi sebab dibolehkannya *khulu'*, dan diangkat nya kesalahan/dosa itu berhubungan dengan *khulu'* itu sendiri bukan berkaitan dengan sebab-sebabnya. Dan jenis pendapat pertama itu lebih utama untuk dipilih dan sangat sesuai dengan dzohirnya ayat.⁴⁶⁵

Sedangkan al-Qurthubī menanggapi pendapat qiraah yang membaca يُخَافَا adalah *khulu'* menjadi hak otoritatif pemerintah dengan mengatakan bahwa pendapat tersebut adalah pendapat Sa'id bin Jubair, Hasan, dan Ibnu Sirin. Syu'bah berkata, 'Saya bertanya kepada Qatadah: "Dari siapa al-Hasan mengatakan *khulu'* sebagai otoritas pemerintah?" Dia menjawab, "Dari Ziyad, dia seorang gubernur pada masa Umar dan Ali. Maka al-Nuhas berkata, "Sudah ma'ruf bahwa itu berasal dari Ziyad. Pendapat seperti ini tidak bisa diterima karena suami apabila melakukan *khulu'* pada istrinya maka terjadi atas kerelaan kedua pihak, bukan atas paksaan pemerintah. Tidak bisa diterima pendapat yang mengatakan: 'Ini adalah otoritas pemerintah'. Nuhas menentang dan menolak pendapat Abu Ubaid. Sementara al-Qurthubī tidak melihat dalam pendapatnya ini sesuatu yang lebih jauh dari pernyataan ini. Karena hal itu tidak dikehendaki secara i'rab, lafazb, tidak pula makna.

Maknanya menjadi semakin jelas dengan mengatakan tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali jika kalian khawatir. Hal ini menunjukkan bahwa Allah swt tidak menyatakan bahwa tidak halal bagi suami untuk mengambil kembali apa yang telah diberikan kepada istri sebagai tebusan, kecuali jika ada ketakutan atau alasan kuat.

Maka al-Qurthubī mengutip pendapat al-Thahawi, yang diriwayatkan dari Umar, Utsmaq, dan Ibnu Umar tentang kebolehan *khulu'* tanpa otoritas pemerintah telah dibenarkan, seperti halnya talak dan pernikahan tanpa otoritas pemerintah. Jadi, menurut pandangan *jumhur* ulama, *khulu'* juga

⁴⁶⁵ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an ...*, jil. II, hal 86-87.

merupakan tindakan yang sah dan diizinkan, tanpa perlu otoritas pemerintah, sebagaimana dalam kasus talak dan pernikahan.⁴⁶⁶

3. Larangan Menelantarkan Anak

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 233

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدَيْهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا فَأُولَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'rif. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (al-Baqarah/2: 233)

b. Perbedaan Bacaan

Ibn Katsīr, Abu Amr, dan Ya'kūb membaca lafazh *لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ* dengan cara damah huruf ra *تَضَارُّ* yang menunjukkan bahwa ini merupakan *fi'il mudhāri'*. Sementara Abū Ja'far membacanya dengan *sukun* yakni *تُضَارُّ*. Sedangkan ulama-ulama qiraah lainnya seperti Nāfi', 'Ashim, Hamzah, dan al-Kisā'i, membacanya dengan fatah huruf ra *تُضَارَّ* yang menunjukkan bahwa qiraah ini berbentuk *fi'il nahi*.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 298.

⁴⁶⁷ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 167.

Terdapat qiraah ahad yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ūd bahwasannya beliau membaca kalimat وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ditambah dengan kata sisipan ذِي الرَّحْمِ الْمَحْرَمِ, maka menjadi :

وَعَلَى الْوَارِثِ ذِي الرَّحْمِ الْمَحْرَمِ مِثْلُ ذَلِكَ.⁴⁶⁸

Dan bagi ahli waris dzawi al-arhām (kerabat jauh) memiliki tanggung jawab seperti itu .

c. Implikasi Makna

Kata لا تضارَّ dengan fatah pada huruf ra merupakan *fi'il nahi* yang berasal dari kata لا تضارَّ yang mengikuti wazan تفاعل . Ketika ada dua huruf ra jatuh dalam satu kata, maka ra yang pertama dimasukkan ke dalam ra yang kedua. Lalu ra kedua diberi harakat fatah karena bertemunya dua sukun dalam satu kata sehingga menjadi لا تضارَّ. Kata ini mengandung arti janganlah seorang (perempuan) membahayakan, menyulitkan, atau menyusahkan. Fungsinya menjadikan sebagai *nāhī* (larangan) yang kuat, bukan hanya sebuah negasi. Ini dipandang sebagai penolakan terhadap suatu tindakan atau pengaruh yang merugikan. Pandangan ini juga mencatat bahwa makna larangan ini mendukung ayat berikutnya yang mengandung perintah, seperti dalam وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ.

Kata لا تضارُّ dengan damah pada huruf ra menunjukkan pengecualian tentang sebuah *khobar* bukan larangan, yang mengikuti kata sebelumnya *laa tukallafu nafsan illā wus'ahā*. Ia juga merupakan *fi'il mudhāri' mabnī ma'lum*, yang asalnya berbunyi: لا تضارُّ. yang makna darinya berarti hendaknya ia merawat anaknya sesuai dengan kemampuan dan tidak sampai menyusahkan.⁴⁶⁹ Atau dapat juga dikatakan bahwa ia berasal dari bentuk *mabnī majhul*, yaitu لا تضارُّ, yang berarti perempuan itu disengsarakan atau disakiti.

⁴⁶⁸ Al-Syaukani, *Fath al-Qadīr*, Kairo: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1964, jil. III, hal. 350.

⁴⁶⁹ Abi Muhammad Makky Mukhtar al-Qissy, *al-Kasyfu 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab'* ..., jil. I, hal. 344.

Sementara kata لا تضار merupakan *fi'il mudhāri mabnī majhul* yang termasuk la *nāhi*. Ia berasal dari kata ضَارٌ - يَضِيرُ, artinya sama dengan kata ضَارٌ, yakni membahayakan, menyulitkan atau menyusahkan.

Qiraah yang mutawatir mengandung makna bahwa kewajiban memberi nafkah ditujukan kepada orang tua untuk menghidupi anak-anak mereka. Sebaliknya, jika anak-anak sudah dewasa, maka kewajiban memberi nafkah beralih kepada anak untuk memberi nafkah kepada orang tua mereka.

d. Implikasi Hukum Menelantarkan Anak

Ayat ini berkaitan erat dengan ayat sebelumnya yang membahas tentang talak. Allah swt. memberikan peringatan kepada keluarga yang mengalami prahara rumah tangga, khususnya perceraian, untuk tidak menyebabkan penelantaran terhadap anak-anak mereka. Anak-anak, terutama yang masih menyusu kepada ibunya, sangat membutuhkan kasih sayang dan perhatian dari ibu mereka.

Sakit hati seorang istri setelah diceraikan oleh suaminya tidak boleh ditujukan atau dilampiaskan kepada anaknya. Anak tidak boleh menjadi korban dari kebencian atau kekesalan istri terhadap suaminya. Anak-anak adalah pihak yang tidak bersalah dalam perceraian, dan mereka harus dijaga dan dilindungi dari efek negatif perpecahan rumah tangga. Mereka membutuhkan cinta, perhatian, dan dukungan baik dari ibu maupun ayah mereka.

Dengan demikian, ayat ini mengajarkan pentingnya merawat anak-anak dengan baik, terutama di tengah-tengah situasi perceraian, dan mengingatkan para orang tua untuk tidak mempengaruhi anak-anak dengan konflik pribadi mereka. Anak-anak harus tetap mendapatkan kasih sayang dan kepedulian dari kedua orang tua mereka, meskipun pernikahan mereka telah berakhir.⁴⁷⁰

Pada ayat ini yang menjadi perbedaan qiraah terletak di satu tempat yaitu pada kata لا تضار. Sebagian ulama qiraah membacanya dengan لا تضارٌ

⁴⁷⁰ Pada tanggal 9 Februari 2006, RCTI melaporkan tentang sebuah kasus di daerah Bandung di mana seorang bayi mengalami busung lapar karena tidak pernah mendapatkan ASI dari ibunya dan jarang minum susu botol sejak lahir. Keadaan ini terjadi karena kedua orang tua anak tersebut telah bercerai. Ayahnya menikah lagi dengan orang lain, sementara ibunya pergi keluar negeri untuk menjadi TKW. Bayi tersebut diasuh oleh seorang bibi yang miskin, sehingga kebutuhan hidupnya, terutama susu dan perawatan kesehatannya, tidak dapat terpenuhi dengan baik. Kasus ini merupakan contoh bagaimana perceraian yang tidak teratur dan tidak mempertimbangkan kepentingan anak dapat menyebabkan anak menjadi terlantar dan mengalami kesulitan dalam memenuhi kebutuhannya.

yang menjadi *fi'il nāhī* dimaknai dengan janganlah perempuan membahayakan, sedangkan yang membaca *lā tudhārru* yang terbentuk dari *fi'il mudhāri mabnī ma'lum* yang dimaknai hendaklah seseorang tidak membahayakan perempuan itu disengsarakan.

Allah swt. menganjurkan agar seorang ibu, bagaimana pun pedihnya ditinggalkan suami, sepatutnya menyusui anaknya selama dua tahun. Masa ini merupakan masa pertumbuhan anak untuk mencapai perkembangan kesehatan dan psikologis yang maksimal, yakni dengan kasih sayang ibu dan asinya.⁴⁷¹

Meskipun sudah cerai dengan istrinya, suami tetap memiliki peran penting dalam perkembangan anak-anak. Dia berkewajiban untuk memberikan nafkah, termasuk sandang, pangan, dan pendidikan, hingga anak-anak dewasa atau dapat berdiri sendiri. Peran ini menunjukkan tanggung jawab dan kasih sayangnya sebagai ayah, serta pentingnya menciptakan lingkungan yang baik bagi perkembangan anak setelah perceraian.⁴⁷² Kadar pemberian nafkah ini tentunya sesuai dengan tingkat kemampuannya karena Allah swt. tidak membebani suatu kewajiban melebihi dari apa yang dimilikinya.

Ayah memiliki kewajiban untuk memberikan pembiayaan bagi anak yang masih menyusu dan mantan istrinya. Ayah harus memberikan nafkah kepada mantan istrinya, terutama jika mantan istrinya menyusui anak mereka, meskipun masa 'iddah sudah berakhir. Kewajiban memberi nafkah pada anak dan mantan istri merupakan tanggung jawab seorang ayah dalam Islam, dengan tujuan memastikan kesejahteraan dan kebutuhan keluarga terpenuhi setelah perceraian. Peran ayah dalam memberikan nafkah bagi anak dan mantan istri tidak berhenti setelah masa 'iddah berakhir, terutama jika anak masih dalam masa menyusui. Ayah tetap bertanggung jawab untuk menyediakan pembiayaan dan dukungan finansial untuk anak dan mantan istri sampai anak tersebut sudah cukup besar atau dapat mandiri secara finansial.⁴⁷³

⁴⁷¹Penelitian di Universitas Kentucky menemukan bahwa anak-anak yang mendapatkan ASI dengan baik menunjukkan tingkat kecerdasan di atas rata-rata dan memiliki penglihatan yang lebih baik dibandingkan dengan mereka yang tidak mendapatkan ASI. Hasil penelitian tersebut juga menunjukkan bahwa bayi yang diberi ASI memiliki IQ yang lebih tinggi daripada bayi yang mengkonsumsi susu formula. Taufiq Pasiak, *Membangun Raksasa Tidur*, Jakarta: Gramedia, 2004, hal. 130.

⁴⁷² Dalam Kompilasi Hukum Islam, Pasal 98 disebutkan: Batas usia anak yang mampu berdiri sendiri atau dewasa adalah usia 21 tahun, sepanjang anak tersebut tidak cacat fisik maupun mental atau belum menikah. (KPI. hal. 48)

⁴⁷³ Suami masih dikenai beban pemberian nafkah lahir ketika istri yang diceraikan sedang dalam menjalani masa 'iddah.

Selanjutnya, ayat ini memberi peringatan terhadap kedua orang tua berkenaan dengan anaknya, dengan firman-Nya:

لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ

Dalam kalimat *لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا*, secara umum perbedaannya terletak pada *fi'il* itu *mudhāri'* atau '*amar*. Kalau bentuk *fi'il mudhāri'* berarti mengandung faidah *al-tajaddud* yaitu selalu dan senantiasa memperbaharui. Jadi penafsirannya seorang perempuan itu tidak boleh senantiasa memberikan bahaya kepada orang lain, baik anak maupun suaminya. Karena hal itu bukan sifat dasar perempuan shalihah yang mempunyai kasih sayang terhadap anak. Sementara kalau dibaca dengan bentuk *fi'il amar* menunjukkan arti larangannya secara tegas. Yang berarti penafsirannya, janganlah sekali-kali kedua orang tua itu menyalahnyakan anaknya.

Kalimat *لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ* mempunyai beberapa penafsiran, antara lain:

Pertama, Ibu dan ayah dilarang membahayakan anaknya dengan cara melantarkannya, misalnya dengan tidak memberikan air susunya kepada anaknya atau tidak memberikan nafkah kepadanya. Huruf ba' dalam kata *بَوْلَدِهَا*, dengan penafsiran ini menunjukkan bahwasannya ia adalah huruf tambahan.⁴⁷⁴

Kedua, Nafkah yang diberikan ayah kepada ibunya tidak boleh merugikan ibunya, sehingga menyusahkan anaknya juga, misalnya dengan mengurangi jatah semestinya.⁴⁷⁵

Ketiga, Seorang istri tidak boleh menyusahkan suami yang telah menceraikannya dengan cara meminta upah yang mahal untuk menyusui anaknya sehingga hal itu juga dapat membahayakan anaknya, juga menyusahkan dirinya sendiri, karena dia tidak jadi mendapatkan nafkah penyusuannya.⁴⁷⁶ Di samping itu, dia tidak dapat menumpahkan kasih sayangnya apabila anak itu berada dalam pengawasan ayahnya.⁴⁷⁷

Keempat, Seorang ibu tidak boleh menderita kesengsaraan dalam merawat anaknya karena ayahnya tidak mau bertanggung jawab memberikan nafkah kepadanya.

⁴⁷⁴ Muhammad Ali al-Shābūnī, *Shafwāt al-Tafāsir* ..., jil. I, hal. 135.

⁴⁷⁵ Kementerian Wakaf Mesir, *al-Muntakhab*, Kairo: al-Syirkah al-Jumhūriyyah, tt, hal. 85.

⁴⁷⁶ Muhammad al-Habsyi, *al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Atsaruhā* ..., hal. 286.

⁴⁷⁷ 3 Alasan terakhir jarang terjadi karena biasanya Pengadilan memutuskan bahwa anak yang menyusu itu dalam pengasuhan ibunya sampai ia mencapai usia mumayyiz (12 th) yang sudah dapat menentukan pilihan hak asuh, (KHI, Pasal 105 ayat: a)

Kelima, Ayah dan ibu dilarang saling menyusahkan atau bersengketa masalah anak sehingga anaknya terlantar. Misalnya, ibu tidak mau menyusui anaknya karena ingin menyusahkan ayahnya dalam mendidik anaknya, atau ayah merebut anaknya dari asuhan mantan istrinya, padahal istrinya ingin menyusainya.⁴⁷⁸

Kalimat وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ menunjukkan bahwa kewajiban untuk memberi nafkah anak yang kedua orang tuanya bercerai dan larangan menyakitinya juga dibebankan kepada ahli waris pihak ayahnya, terutama ketika ayahnya sudah meninggal dunia. Ada yang mengatakan dibebankan kepada pewaris anaknya, yakni keluarga anak itu, yang meliputi saudara-saudara dan kakek-nenek dari pihak ayah maupun ibunya.⁴⁷⁹

Sebagai tambahan informasi, Abu Hanifah berdasarkan qiraah mudraj, sebagaimana di atas, yang diriwayatkan dari Ibn Mas'ūd, menyatakan bahwa kewajiban itu juga dibebankan kepada seluruh *dzawil arhām* yakni semua famili dan saudara-saudara dari pihak ibu maupun ayahnya.

Al-Thabarsī menjelaskan bahwa beban yang diberikan kepada seorang ibu diberikan sesuai kemampuannya (dan seorang ibu tidak boleh disakiti melalui anaknya), yaitu ibu tidak meninggalkan menyusui anaknya dengan alasan marah kepada ayahnya dimana hal tersebut akan menyakiti anaknya, sementara ibulah yang paling mengasihani sang bayi dibandingkan yang lain. (Tidak juga seorang ayah menyakiti melalui putranya) yaitu, sang ayah tidak mengambil bayi dari ibunya guna menyakiti sang ibu, sehingga ayah tersebut juga menyakiti putranya, jadi membahayakan/menyakiti dalam pengertian ini berarti membahayakan baik oleh pihak ibu maupun pihak ayah terhadap sang bayi. Dan dikatakan تضار yaitu *fi'il* yang menunjukkan tunggal karena maknanya adalah hiperbola/mubalaghoh yang sama artinya dengan makna *fi'il* yang menunjukkan dua pihak. disebutkan pula bahwa maksudnya adalah merujuk pada bahaya yang dialami oleh sang anak, seolah-olah Allah swt. berfirman : tidaklah sang Ayah dan ibu menyakiti anak tersebut : dengan cara ibu tidak menyusainya, dan ayah tidak menafkahi atau merebutnya dari ibu. Huruf 'ba' sebagai huruf tambahan sehingga artinya ibu maupun ayah tidak membahayakan terhadap anaknya, dan dikatakan: itu berarti ibu dari suami tidak membahayakan sang anak. Kalaulah disebutkan anak dari sang ibu secara makna boleh saja.

Al-Thabarsī meriwayatkan dari al-Baqir dan al-Shādiq, dua ulama yang sangat dihormati kalangan Syiah bahwa seorang ibu tidak boleh

⁴⁷⁸ Muhammad Ali al-Shābūnī, *Shafwāt al-Tafāsir* ..., jil. I, hal. 135.

⁴⁷⁹ Muhammad Thahir Ibn 'Asyūr, *al-Tahīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dar Al-Suhun, tt, jil. II, hal. 435-436.

dirugikan jika dia meninggalkan bercampur dengan suaminya karena takut hamil demi anaknya yang disusui. Dan sang ibu juga tidak boleh menghalangi dirinya dari sang ayah karena takut hamil, karena ini akan merugikan ayah.

Al-Thabarsī juga menyatakan bahwa seorang ibu tidak boleh disakiti lewat anaknya dengan cara diambil anak itu darinya kemudian meminta wanita lain menyusunya padahal sang ibu masih sanggup menyusui dengan biaya yang sama. Oleh karena itu, yang dimaksud kalimat *بولدها* adalah (dirugikan) sang ibu melalui anaknya, begitupun sang ayah yaitu dengan cara sang ibu tidak menahan diri dari menyusui anak jika dia diberi upah yang sama. Jika sang ibu menolak menyusui, maka ayah mengupah wanita lain yang bersedia menyusui anaknya, serta sang ibu janganlah mencegah ayah untuk melihat putranya yang demikian itu merugikan ayah.⁴⁸⁰

Al-Qurthubī berpendapat bahwa seorang ibu memiliki hak yang lebih besar dalam menyusui anak-anak mereka dibandingkan wanita lain, karena ibu lebih menyayangi dan lebih lembut terhadap anak-anak kandung mereka. Selain itu, menyapih anak yang masih bayi dapat membahayakan bayi dan ibunya. Ayat ini juga menunjukkan bahwa meskipun anak sudah disapih, tetap saja ibu yang lebih berhak untuk merawatnya karena kasih sayang yang unik yang dimiliki oleh seorang ibu.⁴⁸¹

Dalam konteks perceraian, kewajiban menyusui atas anak tidak berlaku bagi mantan istri. Menyusui adalah kewajiban suami (ayah bayi), kecuali jika istri menginginkannya dan mendapatkan upah standar sebagai pengganti. Jika suami (ayah bayi) adalah orang kaya, maka ia harus bertanggung jawab untuk menyewa seorang pengasuh yang sesuai.

Namun, jika suami (ayah bayi) tidak mampu memenuhi kewajiban ini karena keadaan finansialnya yang buruk, maka istri (ibu bayi) tidak diharuskan untuk menyusui anak. Namun, jika tidak ada orang lain yang bersedia menyusui bayi tersebut, maka istri boleh dipaksa untuk melakukannya. Dalam situasi ketika ada hambatan atau kondisi yang menghalangi seorang ibu untuk menyusui, maka kewajiban menyusui berpindah ke ayah untuk mengatasi situasi tersebut.

4. Perceraian Sebelum Berhubungan Seksual

a. Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 236

⁴⁸⁰ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an ...*, jil. I, hal. 94.

⁴⁸¹ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 311.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى
 الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾

Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan. (al-Baqarah/2: 236)

b. Perbedaan Qiraah:

Pada kalimat *مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ*, Hamzah, al-Kisā'ī dan Khalaf membacanya dengan cara damah huruf ta dan memanjangkan mimi, yaitu *مَا لَمْ تُمَسُّوهُنَّ*.

Para ulama Qurrā' lainnya mebacanya dengan *مَا لَمْ تَمَسُّهُنَّ*.⁴⁸²

Nāfi', Ibn Katsīr, Abū 'Amr, Ibn 'Āmir melalui periwayatan Hisyam, 'Āshim melalui periwayatan Syu'bah, dan Ya'kūb membaca:

وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ

Memberi tanda baca sukun pada huruf dal dua lafaz *قَدَرُهُ*. Sementara ulama *Qurrā'* lainnya membacanya dengan memfatahkannya yakni *قَدَرُهُ*.⁴⁸³

c. Implikasi Makna

Kata *المَسُّ* ini sama seperti kata *اللمس* yang artinya menyentuh, yakni mengetahui dan merasakan sesuatu dengan indera peraba. Kata ini memiliki makna kiasan yang berarti bersetubuh, sebagaimana ucapan Maryam yang diabadikan dalam Al-Qur'an surat Āli 'Imrān/3: 47 yang berbunyi *أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ* dan Thāha/ 20: 20 dengan redaksi *ghulam* pengganti *walad*. Kata *لم يمسسني* merupakan kiasan bahwa dia belum pernah disetubuhi. Kata *مس* juga dapat dijadikan kiasan untuk orang yang terkena penyakit gila seperti yang terdapat dalam surat al-Baqarah/ 2: 275 dan juga

⁴⁸² Muhammad Sya'rōni Ahmadi, *Faidh al-As'ani 'Alā Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni fī al-Syathībī*, (t.t.p; Kudus, 1976, jil. III, hal. 19.

⁴⁸³ Ibn al-Jazārī, *Taqrīb al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr ...*, hal. 97.

kiasan untuk orang yang tersentuh atau tertimpa kemalangan dan bencana seperti yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 214.⁴⁸⁴

Kata *تَمَسُّوهُنَّ*, dalam bentuk relasi gender ini, ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali. Di antaranya dua di dalam surat al-Baqarah/2, yakni ayat 276 dan 277, serta di surat al-Ahzâb/33 ayat 49. Ketiganya dapat dibaca *تَمَسُّوهُنَّ* dan *تُمَاسُّوهُنَّ*. Yang pertama dalam bentuk *tsulâtsi mujarrad* (kata tanpa tambahan) yang menunjukkan arti kamu menyentuhnya atau kamu menyetubuhinya, dan yang kedua yaitu dalam bentuk *tsulâtsi mazîd rubâ'i* (ada tambahan satu huruf) yang berfaedah *musyârokah* yang menunjukkan arti saling melakukan secara timbal-balik.

Adapun qiraah dengan sukun pada lafaz *قَدْرُهُ* mengikuti bentuk masdar yang biasa dipakai, mengikuti wazan *فَعْلًا*, seperti lafaz *وَعْدٌ*. Sementara qiraah *قَدْرُهُ* menurut Ibn al-Manzhûr, asal masdar-nya *تقدير* dari *fi'il tsulâtsi mazîd rubâ'i*, sebagaimana disebutkan dalam ayat lain *فَسَأَلَتْ أَوْدِيَةَ بِقَدْرِهَا* pada surat al-Ra'ad/13: 17.⁴⁸⁵

Kebanyakan ulama nahwu, seperti al-Farra', al-Kisâ'î, dan Abû Zaid, menyatakan bahwa keduanya adalah dua bentuk kata yang artinya sama,⁴⁸⁶ namun dalam penelitian Muhammad al-Habsyi, dua kata ini berbeda. Qiraah yang menggunakan sukun menunjukkan pada arti kedudukan, posisi, derajat dan pangkat. Sedangkan qiraah yang menggunakan fatah menunjukkan arti *طاقة* yaitu kemampuan, kekuatan, energi, atau kapasitas.⁴⁸⁷

Sementara al-Ashfahâni menjelaskan bahwa kata *قَدْرٍ* ialah kata yang menjelaskan kadar banyak atau kuantitas sesuatu sedangkan *قَدَرٌ* adalah sesuatu yang dinilai layak dengan keadaanya.⁴⁸⁸

d. Implikasi Hukum Perceraian Sebelum Berhubungan Seksual

Dalam ayat ini, ada dua permasalahan yang akan dikupas satu persatu. Pertama, masalah yang berkaitan dengan kata *مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ* dan masalah

⁴⁸⁴ Abû al-Qâsim al-Ashfahâni, *Mu'jam Mufradât alfâzh Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2009, hal. 487.

⁴⁸⁵ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, tth, jil. V, hal. 76.

⁴⁸⁶ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 203

⁴⁸⁷ Muhammad al-Habsyi, *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ ...*, hal. 288.

⁴⁸⁸ Abû al-Qâsim al-Ashfahâni, *Mu'jam Mufradât alfâzh Al-Qur'an ...*, hal. 409-410.

kedua adalah yang berkaitan dengan kata *قَدْرُهُ*. Ayat ini turun berkenaan dengan salah seorang golongan Anshar yang menikahi seorang perempuan dari Bani Hanīfah. Ketika akad, dia belum menyebutkan mahar, lalu dia menceraikan perempuan tersebut sebelum menyentuhnya. Maka turunlah ayat ini, kemudian Nabi berkata kepadanya Berikanlah mut'ah kepadanya walau dengan penutup kepalamu, yang di dalam redaksi hadisnya tertulis;

مَتَّعَهَا وَلَوْ بِقَلْنِسُوتِكَ.⁴⁸⁹

Ayat ini memperbolehkan seseorang untuk menceraikan istrinya sebelum ia menyentuhnya karena alasan yang dapat dibenarkan. Kata menyentuh *المس* dalam ayat ini menurut Ibn 'Abbas berarti jimak. Penafsiran ini disepakati oleh semua ulama. Lalu mengapa ada bentuk qiraah yang berbeda, ternyata di dalamnya ada hikmah yang muncul atasnya.

Kata *مَسَّ* yang menggunakan bentuk *tsulātsi mujarrad* yang ditujukan kepada laki-laki mengandung makna bahwa masalah jimak biasanya laki-laki lebih aktif memulainya dari pada perempuan, apalagi di saat sebelum akad keduanya belum pernah berkenalan. Dengan kata lain, pernikahan mereka terjadi karena perjodohan pihak ketiga.

Kata *اللمس* yang menggunakan bentuk *tsulātsi mazīd* yang berfaidah *musyārokaḥ* (kerja sama timbal balik) ini menunjukkan bahwa jimak itu adakalanya karena inisiatif dari keduanya (suami-istri). Keduanya saling membutuhkan dan saling ingin memberikan kebahagiaan. Jimak merupakan bentuk penyatuan jasmani antara suami dan istri dalam hubungan pernikahan, yang diharapkan juga dapat memberikan dampak penyatuan rohani. Konsep mawaddah yang terdapat dalam pernikahan adalah salah satu bentuk penyatuan rohani, di mana setiap individu berusaha memberikan apa yang diinginkan oleh pasangannya tanpa diminta terlebih dahulu. Mawaddah berarti memberikan kasih sayang, kebaikan, dan perhatian kepada pasangan, tanpa mengharap balasan atau keuntungan tertentu. Pasangan tersebut saling berusaha memberikan kebaikan satu sama lain dan tidak menginginkan keburukan atau kerugian bagi pasangannya.

Konsep mawaddah ini mencerminkan sikap pengertian, cinta, dan kepedulian yang tulus antara suami dan istri. Hal ini menjadi dasar penting dalam membangun hubungan pernikahan yang harmonis dan bahagia. Ketika kedua pasangan saling berusaha memberikan kebaikan dan kasih

⁴⁸⁹ Muhammad Ali al-Shābūnī, *Shafwāt al-Tafāsīr* ..., jil. I, hal. 135.

sayang secara tulus, maka hubungan mereka akan semakin kuat dan harmonis.

Mawaddah juga mencerminkan pentingnya komunikasi yang baik antara pasangan, saling mendengarkan, menghargai perasaan satu sama lain, dan bekerja sama untuk mencapai kebahagiaan bersama. Dengan adanya mawaddah dalam pernikahan, diharapkan hubungan suami dan istri menjadi lebih mendalam dan berlandaskan pada cinta yang tulus dan saling mendukung.⁴⁹⁰

Di dalam Al-Qur'an terdapat Tiga ayat yang berkaitan dengan perempuan yang dinikahi, tetapi belum pernah digauli, yakni dalam surat al-Baqarah/2: 236-237 dan al-Ahzab/33: 33.⁴⁹¹

Ayat-ayat ini menarik untuk dikaji. Pasalnya, tiga ayat ini terkait dengan perempuan yang sudah menikah yang sangat memungkinkan terjadinya persetubuhan. Tetapi dalam konteks ayat ini, justru dalam pernikahan tidak terjadi persetubuhan, baik atas inisiatif salah satunya, dalam hal ini yang paling dominan laki-laki, atau pun atas inisiatif keduanya.

Pertama, perempuan yang diceraikan oleh suaminya sebelum ia disetubuhi dan belum diberi mahar, maka bagi suami harus memberi pesangon (*mut'ah*). Penjelasan sebagaimana telah disebutkan dalam surat al-Baqarah/2: 236.

Kedua, perempuan yang diceraikan sebelum ia disetubuhi, tetapi sudah ditentukan maharnya, maka bagi suami harus memberinya setengah dari maharnya saja. Hal ini sesuai dengan penjelasan ayat berikutnya, yaitu al-Baqarah/2: 237.

Ketiga, perempuan yang diceraikan dan belum disetubuhi, maka tidak diberlakukan *'iddah* (masa tunggu untuk menikah dengan orang lain). Hal ini sesuai dengan penjelasan surat al-Ahzab/33: 49.

Ini adalah hukum Islam yang membolehkan perceraian, meskipun dalam pernikahan yang amat singkat. Penghormatan terhadap perempuan ditandai dengan pemberian *mut'ah* (pesangon) kepadanya, walaupun suami belum pernah menikmati madu istrinya. Lalu seberapa kadar *mut'ah* yang harus diberikan kepadanya? Ayat berikutnya menjelaskan:

وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُنَّ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرَهُنَّ

⁴⁹⁰ Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hal. 139.

⁴⁹¹ Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Hadis, 1996), hal. 863.

Lafaz *قَدْرُهُ* yang menggunakan bacaan fatah menunjukkan kemampuan yang dinilai layak dengan keadaannya. Jika dia adalah orang kaya maka disesuaikan dengan kekayaannya. Jika dia miskin maka disesuaikan dengan kemampuannya.

Namun dengan kemampuan ini, kadang-kadang seseorang menyepelkan pemberiannya. Bisa jadi, mut'ahnya sangat sedikit dibanding dengan kadar kekayaannya. Karena itu, Allah swt. menguatkan pesan ini dengan bacaan lain, *قَدْرُهُ* yang di sukun huruf *dal*-nya, yang berarti sesuai dengan posisinya sebagai orang yang dalam kedudukan itu (kaya atau miskin). Dalam kamus Munjid dijelaskan bahwa kata ini mengandung arti:

كون الشيء مساويا لغيره بلا زيادة ولا نقصان.⁴⁹²

Keberadaan sesuatu setara dengan lainnya (sederajat), tidak lebih dan tidak kurang.

Dengan demikian, penting bagi setiap individu untuk menghargai kaum perempuan dengan setinggi-tingginya. Mereka tidak boleh diperlakukan seolah-olah adalah barang yang dapat dibeli dan diabaikan begitu saja. Perempuan tidak boleh dianggap seperti komoditas dagangan yang dapat dikembalikan jika ada cacat atau masalah.

Konsep mut'ah adalah bentuk penghargaan lahiriah yang berbentuk pemberian barang berharga sesuai dengan kemampuan dan kedudukan ekonomi seseorang. Pemberian ini harus dilakukan dengan cara yang baik, terpuji, dan sesuai dengan kebiasaan atau tradisi yang berlaku.

Lebih dari itu, yang lebih penting adalah penghargaan batiniah, yaitu bagaimana keputusan perceraian diakhiri dengan kata-kata yang tidak menyakitkan, saling meminta maaf, dan tidak mengungkit aib mantan suami atau istri. Hal ini bertujuan untuk menghindari menyisakan luka batin yang dalam bagi pasangan. Menghormati perasaan dan martabat pasangan saat perceraian adalah tindakan yang penting dalam menjaga kehormatan dan hubungan baik antara kedua belah pihak meskipun telah berpisah.

Penghargaan batin ini menunjukkan sikap kedewasaan, kebijaksanaan, dan kasih sayang dalam menghadapi situasi perceraian. Dengan berpegang pada nilai-nilai ini, diharapkan perceraian dapat diselesaikan dengan lebih damai dan manusiawi, tanpa meninggalkan luka dan dendam yang merugikan kedua belah pihak. Ayat ini diakhiri dengan pernyataan Allah swt. *Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang*

⁴⁹² Fr. Louis Ma'luf al-Yassū'ī, *Qāmūs al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1998, hal. 612.

berbuat kebajikan. Kepada mereka merupakan kewajiban yang dituntut bagi kaum muslimin.⁴⁹³

Pandangan al-Thabarsī terhadap ayat *فَأَنكِحُوهُنَّ* adalah ungkapan dari bersetubuh, Kemudian Allah swt. menerangkan hukum talak sebelum menerangkan tentang kefarduan mahar dan persetubuhan, kemudian Allah swt. berfirman *لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ*, ini adalah kebolehan talak sebelum disetubuhi dan fardunya mahar, maka diangkatnya dosa dari talak sebelum disetubuhi karena supaya seseorang tidak salah sangka bahwa talak dalam keadaan seperti ini itu dilarang. Adapun sentuhan yang disebutkan dalam diatas adalah sebagai sindiran dari jimak, dan kefarduan yang harus ditunaikan yaitu maharnya, masuk kedalam petunjuk ayat ini.

Adapun yang dimaksud dengan *الفريضة* adalah mas menikah, ini menurut kesepakatan ulama, karena mas menikah menjadi wajib dengan sebab akad atas istri, demikianlah ia disebut fardu karena wajibnya disebabkan akad. Menurutnya bagi suami boleh menceraikan istri yang belum dia setubuhi kapan saja yang dia kehendaki, berbeda dengan istri yang sudah disetubuhi, oleh karena itu tidak boleh bagi suami menceraikannya kecuali pada waktu sucinya yang mana dia belum menjimaknya pada waktu itu.

Dan kebolehan bagi orang yang diberikan kelapangan rezekinya untuk memberikan sesuatu yang dapat menghibur perasaan istrinya dengan sesuatu tersebut. Dan bagi mereka yang memiliki kesulitan dapat memberikan sesuatu sesuai dengan kadar kemampuannya dan kadar keperluannya. Adapun mut'ah menurut Ibnu Abbas, Syu'bah dan al-Rābi' ini yang diriwayatkan dari Abu Ja'far dan Abu Abdillah, dan inilah mazhab Syafi'i itu berupa pelayan, atau pakaian, atau harta. Sedangkan menurut Abu Hanifah mut'ah itu setara mahar yang diberikan kepada perempuan yang dinikahi.

Kemudian ada perselisihan dalam masalah ini, diwajibkannya mut'ah itu bagi wanita yang tidak disebutkan mahar nya secara khusus, dari Sa'id in Musayab ini yang diriwayatkan dari Abu Ja'far dan Abu Abdillah inilah mazhabnya Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya.

Dikatakan mut'ah itu bagi setiap wanita yang ditalak bukan bagi wanita yang di *khulu'*, wanita yang meninggalkan keta'atan, dan wanita yang disumpah *li'an* dari al-Zuhri, Sa'id bin Jubair dan Abu al-'Āliyah.

⁴⁹³ Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm*, Riyādh: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr, 1999, jil. I, hal. 217.

Dikatakan mut'ah itu untuk setiap wanita yang di talak, selain wanita yang ditalak dan telah ditentukan mahar nya dan ia ditalak sebelum disetubuhi, maka dia berhak mendapat setengah mas menikah dan tidak mendapat mut'ah dari Ibnu Umar, Nāfi' dan 'Atha inilah mazhab Syafi'i, dan ulama kami juga telah meriwayatkan lagi, yang demikian itu diartikan atas sunnah.

Di katakan harta benda yang dianggap dengan keadaan si laki-laki dalam keadaan kaya atau pun sederhana. Juga yang dianggap dengan keadaan si laki-laki dan si perempuan semuanya, karena tidak sama antara wanita merdeka yang mulai dan antara hamba wanita yang dimerdekakan karena ada nya harta benda mereka tidak saling diketahui, begitu pendapat al-Qādhī. Ulama-ulama madinah berkata seorang suami diperintah memberikan harta benda itu dengan tidak dipaksa keatasnya, sedangkan menurut kami dia tetap harus dipaksa atasnya. Ulama Iraq juga berpendapat demikian.

Al-Qurthubī mengungkapkan bahwa sebagian ulama berkata tidak ada kewajiban menyerahkan mahar, jika kalian telah menentukannya, dan mut'ah (pemberian) jika kalian belum menentukannya. Berbeda dengan ulama lain berpendapat bahwa boleh mentalak istrinya sebelum digauli saat haid dan berbeda jika telah digauli, karena istri yang belum digauli tidak ada iddah baginya.⁴⁹⁴

Permasalahan kedua menurut al-Qurthubī bahwa ada empat kategori istri yang di talak:

- 1) Istri yang ditalak dan telah digauli serta telah ditentukan mahar nya, maka tidak boleh diambil sedikitpun dari mahar dan iddanya adalah tiga kali *quru'*;
- 2) Istri yang ditalak dan belum digauli serta belum ditentukan maharnya, maka tidak ada mahar yang harus diserahkan kepadanya namun Allah swt. memerintahkan untuk memberinya mut'ah sesuai dengan kadar kemampuan sebagaimana dijelaskan dalam ayat ini;
- 3) Istri yang ditalak dan belum pernah digauli namun sudah ditentukan maharnya maka bayarlah seperdua dari mahar yang sudah ditentukan.
- 4) Istri yang ditalak dan sudah digauli namun belum ditentukan maharnya maka berikanlah maharnya dengan sempurna.⁴⁹⁵

Setelah membagi keadaan istri dari keempat kategori di atas menjadi dua bagian yaitu istri yang ditalak yang sudah ditentukan maharnya dan

⁴⁹⁴ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III., hal 420.

⁴⁹⁵ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III., hal 420.

yang belum ditentukan maharnya maka Allah swt. membolehkan nikah *tafwīdh*⁴⁹⁶.

Argumentasi al-Qurthubī didasari dari pandangan Malik yang menyebutkan bahwa perceraian dalam suatu pernikahan sebelum penentuan mahar, maka tidak ada kewajiban mahar dalam hal seperti ini. Asalnya adalah talak.

Al-Qurthubī juga memasukkan dalam tafsirnya perbedaan qiraah dalam kata *mā lam tamassūhunna*. Kata *mā* bermakna yang, maksudnya jika kalian menceraikan istri-istri yang belum kalian gauli.⁴⁹⁷

Pemberian mut'ah pun ada yang menghukumi wajib, ada juga yang menghukumi sunnah. Namun, pendapat yang pertama dianggap yang paling kuat, sebab keumuman perintah memberi suatu mut'ah sebagaimana makna yang terkandung dalam ayat di atas yang lebih menunjukkan perintah wajib daripada perintah sunnah. Malik juga menambahkan bahwa tidak adanya batasan maksimal pemberian mut'ah. Walaupun beberapa ulama lain membatasi dengan batas minimal tiga puluh dirham atau senilai dengannya, selain itu menurut Atha' batas pertengahan mut'ah adalah sebuah baju, atau khimar dan selimut.⁴⁹⁸

Al-Qurthubī menjelaskan bahwa hukum talak yang dilakukan sebelum menunaikan mahar dan menyentuh/bersetubuh menunjukkan bahwa talak sebelum bersetubuh dan melunasi mahar hukumnya mubah, maka tidak berdosa dosa talak sebelum terjadi sentuhan, sehingga tidak ada yang mengira bahwa talak dalam hal ini haram. Adapun maksud sentuhan adalah perumpamaan untuk persetubuhan, maksud yang harus ditunaikan adalah maharnya dan termasuk dalam makna ayat, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit namun perkiraan maknanya adalah selagi kalian tidak menyentuh wanita yang berhak menerima maharmu, Atau kamu tidak menunaikan mahar kepada mereka, lafaz atau menjelaskan hal itu, karena kalaulah yang dimaksud adalah mengumpulkan dua hal pastilah menggunakan huruf *wau athaf*.

Sementara itu, yang dimaksud dengan yang wajib ditunaikan adalah mahar tanpa ada perbedaan pendapat, karena mahar menjadi wajib karena

⁴⁹⁶ Nikah *Tafwīd* adalah setiap nikah yang dilakukan tanpa menyebut mahar. Memang tidak ada perbedaan tentang kebolehan nikah *tafwīd* ini, namun dengan syarat, setelah akad harus ditentukan mahar. Jika telah ditentukan maka itu termasuk akad yang boleh hukumnya. Jika belum ditentukan dan talak sudah diberikan maka tidak ada mahar yang wajib dibayar oleh suami menurut ijma ulama. Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III., hal 421.

⁴⁹⁷ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III., hal 424.

⁴⁹⁸ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. III., hal 428.

adanya akad nikah terhadap seorang wanita, maka itu adalah kewajiban yang diwajibkan oleh akad, sehingga maksudnya adalah: atau kamu tidak menentukan untuk mereka mahar yang diperkirakan, akan tetapi dikhususkan kepada hal yang tidak disebutkan dalam ayat kaitannya dengan tidak adanya kewajiban membayar mahar kepada perempuan yang belum dicampuri sekalipun hukumnya salah satu dari dua hal; pertama untuk menghilangkan keraguan atas apa yang telah kami sebutkan. Dan kedua: karena dia berhak menceraikan wanita yang belum dia campuri, kapan saja dia mau, tidak seperti wanita yang dia sudah campuri, karena dia tidak boleh menceraikannya kecuali dalam keadaan suci dan belum melakukan hubungan intim dengannya.

Besaran mut'ah setara dengan mahar wanita wanita yang dinikahi tersebut sebagaimana riwayat dari Abu Hanifah dan pengikutnya. Kemudian para ulama berselisih dalam hal itu, dan dikatakan mut'ah adalah wajib bagi orang yang tidak menentukan mahar secara khusus diriwayatkan dari Said bin Al-Musayyab, yang juga diriwayatkan oleh Abu Ja'far dan Abu Abdullah, dan itu adalah mazhab Abu Hanifah dan para pengikutnya. Pendapat lain menyebutkan bahwa mut'ah diberikan kepada setiap wanita yang dicerai, kecuali wanita yang dicerai karena *khulu'*, *mubāro'ah* dan *li'an*, diriwayatkan dari al-Zuhri dan Sa'id bin Jubair dan Abu al-'Āliyah. disebutkan bahwa Mut'ah adalah untuk setiap wanita yang dicerai, kecuali bagi yang diwajibkan kepadanya jika dia dicerai sebelum bersetubuh, maka dia memiliki setengah mahar dan dia tidak memiliki berhak mendapat mut'ah sebagaimana diriwayatkan dari Ibn Umar, Nāfi' dan Atha' dan ini adalah pandangan al-Syafi'i, dan terkait pada maksud yang diinginkan.

Kepatutan dalam besaran mut'ah menurut al-Qurthubī adalah mereka memberi mut'ah kepada wanita yang ditalak secara proporsional yang tidak terlalu berlebihan maupun kekurangan. Dikatakan pula bahwa maknanya adalah barang yang menunjukkan kondisi layak seorang pria dalam keadaan lapang maupun sempit, selain itu dikatakan pula: barang yang layak dalam kondisi keduanya, hal tersebut dikarenakan tidak bisa disamakannya wanita merdeka yang terhormat dengan hamba sahaya yang dimerdekakan, hal tersebut di luar batas taaruf tapi berdasarkan otoritas seorang hakim. Memang ada penduduk bagi penduduk Madinah bahwa suami diperintahkan untuk melakukannya tanpa dipaksa, tetapi menurut al-Qurthubī bahwa dia harus diwajibkan melakukannya.

5. Menikahi Wanita Secara Paksa

a. Al-Qur'an Surat al-Nisā/4: 19

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا
 ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَلْحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ
 تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (al-Nisā'/4: 19)

b. Perbedaan Qiraah:

Hamzah, al-Kisā'ī dan Khalaf membaca lafaz *كَرْهًا* أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ dengan cara damah huruf kaf yakni *كُرْهًا*, sementara ulama tujuh lainnya membacanya dengan cara fatah yakni, *كَرْهًا*.

Kemudian dalam kalimat *بِفَلْحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ* Ibn Katsīr dan 'Āshim melalui riwayat Syu'bah membacanya dengan fatah huruf ya' yaitu *مُبَيَّنَةٍ*. Sedangkan delapan ulama lainnya ditambah dengan 'Āshim melalui jalur riwayat Hafsh membacanya dengan kasrah huruf ya yaitu *مُبَيِّنَةٍ*.⁴⁹⁹

c. Implikasi Makna

Ibn 'Abbās, sebagaimana dikutip al-Suyūthī, menyatakan bahwa *كَرْهًا* artinya *masyaqqah*, dengan membuat kesusahan, kesulitan atau kesukaran. Sementara *كَرْهًا* artinya *Ijbar*, dengan pemaksaan.⁵⁰⁰ Ibn 'Abbas dalam menafsirkan *كَرْهًا* ditujukan kepada perbuatannya yang ingin memperdayai perempuan itu karena kebenciannya. Dalam ayat lain disebutkan bahwa *الْكُرْهُ* artinya kebencian.

Allah swt. berfirman di dalam surat al-Baqarah/2: 216 yang berbunyi;

⁴⁹⁹ Ibn al-Jazārī, *Taqīb al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr ...*, hal. 105.

⁵⁰⁰ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Dur al-Mantsūr fi al-Tafsīr al-Ma'tsur ...*, jil. II, hal. 131.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu Allah Mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui. (al-Baqarah/2: 216)

Adapun kata كَرِهًا berasal dari kata إِكْرَاهٌ yang diartikan sebagai sesuatu yang dipaksakan kepada seseorang untuk melakukannya. Dengan kata ini menunjukkan bahwa perempuan itu dipaksa agar ia mau menjadi milik si pemaksa. Sebagaimana ayat 33 dalam surat al-Nur/24;

وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٣﴾

Dan janganlah kamu paksa hamba sahaya-hamba sahaya perempuanmu untuk melakukan pelacuran. Sedang mereka sendiri menginginkan kesucian karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa. (al-Nur/24: 33)

Lafaz مُبَيَّنَّةٌ merupakan isim fâ'il dari fi'il madhi يَبَيِّنُ yang maknanya تَبَيَّنَ yang menunjukkan fi'il lāzim,⁵⁰¹ artinya tampak, jelas atau terang. Menurut Abū al-Su'ūd sebagaimana dikutip al-Qasīmī, dalam bentuk isim fā'il ini memiliki arti tampaknya perilaku keji itu disebabkan misalnya karena istri nusyūz (membangkang), mencela suami dan keluarganya dengan ucapan yang tidak sopan, serta karakternya yang mudah marah.⁵⁰² Sedangkan lafaz مُبَيَّنَّةٌ dalam bentuk isim maf'ūl yang juga diambil dari kata يَبَيِّنُ menunjukkan bahwa fi'il ini dari bentuk kata muta'addi.⁵⁰³ Ibn 'Ādil menyatakan jika ditampakkan, maka objek yang dimaksud ada dua

⁵⁰¹ Fi'il lāzim ialah kata kerja yang cukup dapat dipahami dengan adanya subyek, tanpa membutuhkan obyek. Fuad Ni'mah, *Mulakhash Qawā'id al-Lughah*, Beirut: Dar al-Tsaqāfah, t.th., hal. 78

⁵⁰² Muhammad Jamaluddin al-Qasīmī, *Mahāsin al-Ta'wīl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, jil. III, hal. 52

⁵⁰³ Fi'il muta'addi ialah kata kerja yang tidak cukup dengan pelakunya saja, tetapi ia membutuhkan obyek, baik satu atau lebih. Fuad Ni'mah, *Mulakhash Qawā'id al-Lughah* ..., hal. 78

kemungkinan; dibuktikan kondisi perbuatan keji itu dilakukan atau dibuktikan dengan menghadirkan empat orang saksi yang melihat peristiwa tersebut.⁵⁰⁴

d. Implikasi Hukum Menikahi Wanita Secara Paksa

Sebab diturunkannya ayat ini adalah ketika Abu Qais bin Aslāt meninggal dunia dan ia meninggalkan seorang istri yang bernama kabitsah binti ma'in maka anak laki-lakinya Qais yang bernama Muhasin bin Abu Qois melemparkan/memberikan pakaiannya kepadanya kemudian dia mewarisi pernikahannya, kemudian dia meninggalkannya dan tidak mendekatinya juga tidak diberikan nafkah keatasnya, maka datanglah ia kepada Nabi saw dan berakta wahai Nabi tiadalah aku mendapat warisan dari suami ku dan tiadalah aku ditinggalkan supaya aku bisa menikah lagi, maka turunlah ayat ini dari muqotil ini riwayat dari abu ja'far.⁵⁰⁵

Dahulu orang-orang jahiliyah ketika seorang laki-laki mati maka datanglah anak laki-lakinya yang dari istri lainnya atau datanglah walinya si mayit kemudian dia mewarisi istri si mayit sebagaimana mewarisi hartanya dan dia melemparkan pakaian keatas istri si mayit, jika dia ingin maka menikahinya dengan mahar pertama, dan jika dia ingin maka bisa menikahkannya kepada laki-laki lain dan dia mengambil alih maharnya, kemudian mereka pun dilarang melakukan itu dari al hasan dan mujahid, ini diriwayatkan oleh Abu al-Jarrud dari Abu Ja'far.

Ada pula yang berpendapat bahwa ayat ini turun berkenaan dengan seorang laki-laki yang memiliki seorang istri yang dia benci, sedangkan laki-laki itu masih memiliki tanggungan mahar nya si istri, maka si laki-laki terus menunda-nunda hingga lama dan dia membahayakan si istri agar si istri mau menebus maharnya, kemudian mereka dilarang melakukan itu dari Ibnu Abbas. Adapula yang mengatakan bahwa ayat ini turun terkait seorang lelaki yang mengurung istrinya sedangkan dia tidak ada keinginan kepada istrinya, dia menunggu kematian istrinya supaya dia dapat harta warisnya, ini juga diriwayatkan dari abu ja'far.

Dalam ayat ini ada dua hal yang akan dibahas, yakni tentang perbedaan antara lafaz كرهاً dan lafaz مبينة. Keduanya memiliki pembahasan yang berbeda. Karena itu, kami membaginya dalam dua bagian.

Pertama, penafsiran lafaz كرهاً dalam ayat ini menunjukkan larangan keras terhadap praktik menjadikan perempuan sebagai barang warisan yang dapat dipindah tangankan dari ayah kepada anak atau dari anak kepada

⁵⁰⁴ Abū Hafsh Ibn 'Ādil al-Dimasyaqī, *al-Lubāb fi Ulūm al-Kitāb*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, jil. VI, hal.256

⁵⁰⁵ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 39.

walinya. Dalam tradisi jahiliyah, jika seseorang meninggal dan meninggalkan istri lebih dari satu, maka walinya dianggap memiliki hak lebih besar daripada orang tua perempuan tersebut. Walinya dapat memutuskan untuk mengawini perempuan tersebut atau menikahnya dengan orang lain, sementara mahar yang seharusnya menjadi hak perempuan diambil oleh walinya, atau bahkan lebih buruk lagi, perempuan tersebut ditahan di dalam rumah walinya hingga dia meninggal dunia.⁵⁰⁶ Ketika Islam hadir perlakuan seperti ini dilarang dan diharamkan karena jelas melanggar hak asasi manusia.

Qiraah yang menggunakan fatah yakni كَرِهًا mengandung arti pemaksaan. Dalam hal ini memaksa perempuan yang mantan ibu tirinya atau menantunya untuk dijadikan istri. Ibn Jarīr meriwayatkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Kabisyah binti Ma'in ibn 'Ashim yang menjadi istri Abū Qais, yang mana anaknya dari istri lainnya ingin menikahnya, sementara dia dengan tegas menolaknya, dengan mengatakan: "Saya tidak diwariskan oleh suami saya dan saya tidak ditinggalkan kemudian dinikahi anaknya."⁵⁰⁷

Sementara qiraah yang menggunakan كَرِهًا dengan damah pada kaf mengandung arti kebencian pada perempuan tersebut. Menurut Ibnu 'Abbās, kalau perempuan yang ditinggalkan itu tidak cantik, maka dia ditahan sampai meninggal dunia lalu hartanya diwarisi oleh walinya.⁵⁰⁸ Dalam penafsiran lain, Penafsiran Ibnu 'Adil mengenai ayat ini mengemukakan situasi di mana seorang laki-laki memiliki istri yang sudah tua, namun hatinya tertarik pada istri yang lebih muda. Akibatnya, dia menahan dan melantarkan istri tuanya, tidak memberikan hak-hak dan perhatian yang seharusnya. Suami tersebut enggan untuk berhubungan secara baik dengan istri tua tersebut, dan bahkan tidak mau menceraikannya.

Ayat ini menganjurkan kepada suami untuk menceraikan istri yang tidak dihormati dengan baik, jika dia tidak mau berlaku adil terhadapnya. Sebagai tambahan, ayat ini juga melarang suami untuk mewarisi harta istri yang dia telah benci dan abaikan dengan keputusan yang tidak adil dan kejam. Islam menekankan pentingnya berlaku adil dan penuh kasih sayang terhadap pasangan, terlepas dari usia atau keadaan fisiknya.⁵⁰⁹

Masalah ini menjadi polemik yang serius ketika Rasulullah Saw. baru menetap di Madinah. Kebiasaan orang-orang Madinah ketika itu, apabila ada seorang laki-laki yang meninggal dunia, maka keluarganya dan teman

⁵⁰⁶ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Dur al-Mantsūr fi al-Tafsir al-Ma'tsur ...*, jil. II, hal. 234.

⁵⁰⁷ Jalaluddin al-Suyūthī, *al-Dur al-Mantsūr fi al-Tafsir al-Ma'tsur ...*, jil. II, hal. 235.

⁵⁰⁸ Ibn Jarīr al-Thabāri, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 649.

⁵⁰⁹ Abū Hafsh Ibn 'Adil al-Dimasyqī, *al-Lubāb fi Ulūm al-Kitāb ...*, jil. VI, hal. 256

dekatnya berkumpul di rumahnya lalu mereka bergegas mencari istri-istri yang ditinggalkan oleh suaminya tersebut. Siapa yang lebih dahulu melemparkan baju ke tubuh istri orang yang baru meninggal itu, maka dialah yang berhak menguasainya, bisa jadi untuk dinikahi atau ditahan lalu harta bendanya dirampas.⁵¹⁰ Praktek semacam ini sangat merugikan perempuan dan perempuan tak ubahnya seperti harta yang dibeli, dihibahkan, atau dimanfaatkan tubuhnya.

Kata yang berarti pemaksaan maupun kebencian ini bukan merupakan sebab haramnya perempuan dijadikan sebagaimana harta warisan, melainkan ditegaskan untuk menerangkan peristiwa yang terjadi pada masa itu (*li bayān al-wāqī*). Pada masa itu, mereka mewarisi perempuan tersebut tanpa ridlo dan sepengetahuannya.⁵¹¹

Berikutnya penafsiran Lafaz مُبَيَّنَةٌ, menurut penafsiran Ibn Katsīr, ayat ini turun dalam konteks seorang laki-laki yang telah menikahi seorang wanita, tetapi dia tidak mau memperlakukannya dengan baik. Bahkan, dia sering menyakiti istri tersebut secara fisik maupun emosional. Situasi ini terjadi sementara istri tersebut memiliki harta mahar yang telah diberikan kepadanya saat pernikahan.

Dalam tindakannya yang buruk, laki-laki tersebut memperlakukan istri sebagai alat untuk mencapai tujuannya, yakni untuk menjadikan mahar tersebut sebagai tebusan atas perlakuan buruknya. Hal ini menunjukkan perlakuan yang tidak adil dan menyakitkan terhadap istri, dan laki-laki tersebut mencoba memanfaatkan harta mahar istri sebagai bentuk kompensasi atas perlakuannya yang buruk.⁵¹²

Ibn al-Mubārak meriwayatkan dari al-Salmani yang mengatakan bahwa dua ayat di atas, meski dalam satu rangkaian ayat, tetapi satu ayat diturunkan berkenaan dengan perkara di zaman jahiliyah, sementara ayat ini berkenaan dengan perkara di zaman Islam,⁵¹³ di mana seorang suami sering menyakiti istri untuk meminta kembali sesuatu yang telah diberikan kepadanya, baik berupa mahar, uang belanja, maupun harta lainnya.

Kata عَضُّوهُنَّ berasal dari *fi'il mādhī* عَضَّلُ yang artinya menekan, mempersempit, mencegah, menghalangi, memukul, menahan, dan mempersulit.⁵¹⁴ Ini menunjukkan berbagai tindakan buruk yang tercakup

⁵¹⁰ Ibn Jarīr al-Thabārī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an* ..., jil. III, hal. 648.

⁵¹¹ Muhammad Rāsyid Ridha, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dar al-Kutub, 2005, jil. IV, hal. 370.

⁵¹² Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm* ..., jil. I, hal. 368.

⁵¹³ Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm* ..., jil. I, hal. 368.

⁵¹⁴ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir* ..., hal. 941-942.

dalam makna ayat yang diharamkan oleh Allah swt. atas suami kepada istrinya.

Korelasi antara ayat ini dengan ayat sebelumnya terletak pada penekanan terhadap larangan menyakiti perempuan dalam segala bentuk, baik itu pemaksaan, penahanan, pemukulan, dan perlakuan buruk lainnya. Ayat sebelumnya menegaskan bahwa keluarga tidak boleh memperlakukan perempuan seolah-olah ia adalah harta warisan yang bisa dikuasai dan diperalat setelah meninggalnya suami.

Sementara itu, ayat ini menegaskan larangan bagi suami untuk menganiaya istri dengan niat untuk menguasai harta istri. Suami tidak boleh menggunakan harta mahar istri sebagai alat untuk mencapai tujuan egoisnya atau sebagai tebusan atas perlakuan buruknya terhadap istri.

Meskipun begitu, suami tetap tidak boleh semena-mena berbuat kekerasan kepadanya. Menurut al-Hasan, Ibn 'Abbas, dan Qatādah yang dibolehkan dalam hal ini ialah suami boleh meminta fidyah (uang tebusan) atas perbuatan istrinya yang melampaui batas.⁵¹⁵

Perbuatan yang melampaui batas ini, sebagaimana dijelaskan dalam qiraah *مُبَيَّنَةً*, yakni perilaku yang jelas terlihat keburukannya, seperti: *nusyūz*, berselingkuh dengan laki-laki lain sampai berbuat zina, atau melecehkan suami atau keluarganya.⁵¹⁶

Dengan qiraah *مُبَيَّنَةً* berarti perbuatan tersebut dilakukan secara sembunyi sembunyi sehingga perlu dibuktikan dengan menghadirkan para saksi yang pernah melihatnya secara langsung. Dalam hal ini, Al-Qur'an telah memberikan jalan lain untuk pembuktian atau penjelasan tentang aturan dan hukuman bagi orang yang berbuat zina, antara lain:

1. Tidak boleh menuduh zina kecuali dapat menghadirkan empat orang saksi, sebagaimana firman Allah swt. dalam surat al-Nur/24: 4 yang berbunyi;

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾

Dan orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya, dan mereka itulah orang-orang yang fasik. (al-Nur/24: 4)

⁵¹⁵ Al-Jasshāsh, *al-Ahkām Al-Qur'an ...*, jil. II, hal. 157.

⁵¹⁶ Muhammad Jamaluddin al-Qasīmī, *Mahāsīn al-Ta'wīl ...*, jil. III, hal. 52.

2. Mengucapkan sumpah *li'an*, ketika dia (suami) tidak mampu menghadirkan empat orang saksi, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Nûr/24: 6 Allah swt. berfirman;

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدَتْهُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ
بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksiselain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar. (al-Nur/24: 6)

Demikianlah, aturan ini diberlakukan agar supaya suami istri dapat bergaul dengan ma'ruf.⁵¹⁷ Sebaliknya, jika tidak mampu menggaulinya dengan ma'ruf, maka agama memperkenankan untuk bercerai dengan baik-baik dan menutupi aib masing-masing-masing.

Pendapat al-Thabarsī tentang ayat ini melihat dari beberapa aspek penjelasan, dari sisi bacaan sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas. Dari segi Makna, al-Thabarsī menjelaskan ketika Allah swt. telah melarang dalam ayat yang telah lalu tentang kebiasaan orang-orang jahiliyah dalam urusan anak-anak yatim dan harta-harta, maka Allah swt. mengikutkannya dengan melarang meniru perilaku mereka terhadap perempuan maka Allah swt. berfirman engkau tidak boleh mengerjakan didalam agama kalian أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا maksudnya nikah nya seorang perempuan maksudnya dalam ketidak sukaan dari mereka.⁵¹⁸

Al-Thabarsī menegaskan bahwa tidak boleh bagi seorang muslim untuk menikahi para wanita karena ketidaksukaan kepada mereka dan mengharapkan harta warisnya. Dikatakan pula tidak boleh bagi seorang muslim berbuat buruk kepada mereka dalam berhubungan, agar bisa sampai kepada apa yang mereka miliki atau agar bisa mendapatkan maharnya atau agar mereka meninggal dan mendapat warisan nya.

Sedangkan pendapat al-Qurthubī tentang ayat ini bawah tidak halal mewarisi wanita dengan jalan paksa. Ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya yaitu para istri, yang maksudnya adalah penafian kedzaliman dan mudharat atas mereka ,dan ayat-ayat ini ditujukan kepada wali-wali,

⁵¹⁷ Perbuatan yang termasuk ma'ruf adalah memenuhi haknya dalam hal-hal mahar, nafkah, penggiliran yang adil (bagi yang beristri lebih dari satu), tidak mencela, memukul wajahnya, berselingkuh dan lain-lain. Al-Jasshāsh, *al-Ahkām Al-Qur'an ...*, jil. II, hal. 157.

⁵¹⁸ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fi Tafsi'r Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 39.

dan *أَنَّ* dengan *rafa'*, dan *يَحِلُّ* yakni tidak halal bagi kalian mempusakai wanita . Lafadz *كَرِهًا* adalah *mashdar* dengan fungsi sebagai *hāl*.

Disebutkan jika seorang laki-laki memiliki seorang istri yang sudah renta, ia sendiri ingin mencari istri yang lebih muda, namun ia tidak ingin berpisah dengan istrinya dengan alasan harta yang dimilikinya ,maka ia tetap bersamanya namun tidak mau mendekati istrinya hingga si istri menebus dirinya hartanya atau ia mati ,lalu laki-laki tadi mewarisi hartanya ,maka turunlah ayat ini²⁸² . Suami diminta menceraikan istri jika ia tidak senang dan tidak menahannya secara paksa, demikianlah firman Allah swt. *Tidak halal bagi kalian mempusakai wanita dengan jalan paksa*. Maksud dari ayat ini yaitu menghilangkan kebiasaan jahiliah ,dan tidak menjadikan wanita layaknya harta yang diwariskan kepada laki-laki. Ada yang berpendapat, maksudnya agar engkau melakukannya dengan ikhlas atau tidak terpaksa, lafaznya ditujukan kepada para wali.

Ada yang berpendapat maksudnya kepada wali istri jika mereka menahan wanita-wanita dengan perlakuan yang tidak baik, niatnya adalah rakus terhadap warisannya, atau agar mereka menebus dirinya dengan mengembalikan mahar kepada suami, inilah yang benar dan firman Allah swt, Terkecuali jika mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan jika mereka lakukan perbuatan keji meski ia membawa semua hartanya, ini pendapat kesepakatan ulama.

6. Status Pernikahan Hamba Sahaya

a. Al-Qur'an Surat al-Nisā/ 4: 25

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
مِنْ قَتَبَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ
أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا
أُحْصِيَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ
الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْرِبُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٥﴾

Dan barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari hamba sahaya-hamba sahaya yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain, karena itu menikahilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah masmenikah mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya dan apabila

mereka telah menjaga diri dengan menikah, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini hamba sahaya) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyarakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (al-Nisā'/4: 25)

b. Perbedaan Bacaan

Al-Kisā'ī sendiri membaca *وَالْمُحْصَنَاتُ* dan *مُحْصِنَاتٌ* disemua Al-Qur'an dengan mengkasrahuruf shad, kecuali firman Allah swt. *وَالْمُحْصَنَاتُ مِّنَ* *وَالْمُحْصَنَاتُ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* beliau membaca fatah huruf shad. Sedangkan ulama lain membacanya dengan fatah huruf shad disemua ayat Al-Qur'an.⁵¹⁹

Syu'bah, hamzah, Kisā'i, dan Khalaf al-Āsyir membaca dengan fatah huruf hamzah dan shad menjadi *فَإِذَا أُحْصِنَ*, sedangkan selainnya membaca damah pada *hamzah* dan kasrah pada shad menjadi *فَإِذَا أُحْصِنَ*.

c. Implikasi Makna

Abu zur'ah mengatakan di dalam kitabnya *hujjatul qirā'ah*, barang siapa membaca *فَإِذَا أُحْصِنَ* maka maknanya bahwa seorang hamba sahaya perempuan, jika mereka masuk islam, mereka terlindungi kehormatannya dengan masuk islam. Disebutkan pula bermakna mereka masuk islam, maka mereka menjaga diri mereka dengan islam. Dan barang siapa yang membaca *فَإِذَا أُحْصِنَ* maka maknanya mereka dinikahi sebagai hamba sahaya perempuan, belum dimerdekaan, maka yang jaga mereka adalah suami mereka.⁵²⁰

Al-Thabarsī mengutip pendapat Abu Ubaid al-Tsaqāfy yang mengatakan bahwa para ahli qiraah bersepakat pada kata yang dibaca *nashab* pada huruf shad awal di dalam surat al-Nisā', dan mereka tidak berselisih dalam membaca fatah, karena *ta'wil* pada kata tersebut adalah mereka yang memiliki suami, kemudian mereka dijadikan tawanan perang, kemudian mereka dihalalkan sebagai tawanan, kemudian bisa digauli dengan aqad *milkul yamin*, nikah mereka dibatalkan. Adapun selain huruf yang pertama, para ahli qiraah berselisih pendapat, sebagian mereka ada

⁵¹⁹ Ridho Ali Darwis, *al-Muyassar fī Jam'i al-Qirā'āt al-'Asyr* ..., jil. III, hal. 42.

⁵²⁰ Muhammad Abu Zur'ah, *Hujjatul Qirā'āt*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1997, hal. 198.

yang membaca kasrah pada shad dan diantara mereka ada yang membaca fatah, barang siapa yang membaca *nashab*, itu yang dimaksudkan adalah pasangan atau suami, dan siapa yang membaca kasrah, berpendapat hamba sahaya tadi masuk islam, maka mereka menjadi *muhshināt* dengan sendirinya.⁵²¹

d. Implikasi Hukum Status Pernikahan Hamba Sahaya

Ayat ini berkaitan erat dengan ayat sebelumnya yang membahas perempuan-perempuan yang haram dinikahi. Bahkan, di awal ayat Allah swt. masih menerangkan salah satu di antara mereka, yakni perempuan yang sudah memiliki suami, baik perempuan merdeka maupun hamba sahaya, kecuali tawanan perang.

Ikatan pernikahan mereka dengan sendirinya telah terputus. Selain orang-orang yang disebutkan sebelumnya, Allah swt. menghalalkan semua perempuan untuk dinikahi asalkan mereka diberi mahar. Al-Rāzī menukil pendapat jumhur ulama bahwa ayat yang dimaksud ialah mencari perempuan dengan hartamu untuk dinikahi secara sah.

Lalu menguatkan ayat di atas, yakni jika kamu sudah memperoleh kenikmatan dengan menjimaknya, maka kamu harus memberikan maharnya dengan sempurna. Namun, jika hanya *istimtā'* dengan akad nikah saja dan belum sempat menjimaknya, maka cukup memberinya setengah dari maharnya.⁵²²

Ini menunjukkan bahwa ketika akad nikah tidak disyaratkan untuk menyebutkan atau memberikan mahar. Mahar dapat diberikan setelah dilaksanakannya akad nikah. Bagi mereka yang belum melakukan jimak kemudian terjadi perceraian, maka perempuan itu mendapatkan setengah dari maharnya yang telah disebutkan ketika akad nikah atau mahar yang sepadan. Ayat ini menetapkan kewajiban seseorang untuk memberikan mahar secara sempurna ketika dia telah *istimtā'* (jimak).⁵²³

Al-Qurthubī membahas beberapa masalah yang ada dalam ayat ini, yaitu kata *al-muhshonātu* dibaca *'athaf* pada wanita-wanita yang haram dinikahi yang telah disebutkan sebelumnya. Ulama berbeda pendapat tentang memaknai lafaz tersebut yaitu wanita-wanita tawanan yang bersuami maksudnya mereka itu haram kecuali hamba sahaya-hamba sahaya tawanan.

Selain itu, dalam lafaz lain al-Qurthubī menguatkan bawa lafaz *wa uhilla lakum* sama seperti pembacaan Hamzah, al-Kisā'ī dan 'Āshim yang menjadi bentuk jawaban kontradiktif terhadap *hurrimat 'alaikum* dan ulama lain membaca dengan harakat fatah sebagai jawaban kontradiktif terhadap

⁵²¹ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân ff Tafsīr Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 52.

⁵²² Al-Fakhr al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1998, jil. V, hal. 51.

⁵²³ Ibnu al-'Arabī, *Ahkām Al-Qur'an ...*, jil. I, hal. 389

kitaballahi 'alaikum ini mengandung makna bahwa tidaklah diharamkan kecuali wanita yang disebutkan saja.⁵²⁴

Dalam fokus ayat ini, adalah bagaimana fungsi dari pernikahan adalah untuk menjaga kehormatan. sehingga hal tersebut adalah kewajiban bagi setiap muslim dan muslimat, baik merdeka maupun hamba sahaya. Terjadinya persamaan dalam memfatahkan 'ain fi'il dari lafaz وَالْمُحْصَنَاتُ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ فِي الْبُحْتِ الْمُحْصَنَاتِ dalam ayat ini, maknanya adalah para wanita yang menjaga kehormatannya dengan menikah. Hal ini ditunjukkan oleh firman Allah swt. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ وَالْمُحْصَنَاتِ, yakni wanita-wanita merdeka, dan untuk menjaga kehormatan wanita merdeka, orang yang menuduh zina kepada wanita merdeka maka dicambuk sebanyak 80 kali.

Bagi wanita merdeka yang belum menikah juga diwajibkan menjaga kehormatan dan kesucian nya, hal ini ditunjukkan oleh firman Allah swt; وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ kesuciannya.

Para ulama juga mewajibkan para wanita menjaga kesuciannya berdasarkan pernikahan dan juga karena agamanya. Dan juga wajib atas pernikahan, sebagaimana dalam ayat diatas, Hakikatnya dalam semua pembahasan ini adalah pencegahan, karena wanita merdeka dilarang meremehkan hamba sahaya, dan wanita yang menjaga kesuciannya menahan dirinya dari sesuatu yang dilarang oleh syariat, dan memperistri seorang perempuan itu dilarang melamarnya padahal sebelumnya masih diperbolehkan dan dilarang merintanginya agar gagal menikah, dan islam melarang darah dan harta orang-orang yang dahulunya diperbolehkan sebelum islam.

Pada masa jahiliyah, perzinahan dilakukan dengan berbagai cara. Beberapa orang berzina secara terang-terangan, bahkan mereka menandai perbuatan tersebut dengan menggunakan bendera sebagai tanda pengenal. Selain itu, ada juga wanita yang memiliki laki-laki sebagai peliharaan, yakni teman untuk berbuat maksiat, atau dalam bahasa lain disebut orang yang menemuimu dengan maksud menjadi teman dekat.

Pengertian menemuimu di sini merujuk pada wanita yang menjalin hubungan dengan laki-laki tanpa adanya ikatan pernikahan atau hubungan resmi. Praktik semacam ini dianggap umum pada masa jahiliyah, dan tidak

⁵²⁴ Abu 'Abdillah Muhammad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an ...*, jil. V..., hal 288.

dianggap sebagai aib atau perilaku tercela dalam masyarakat pada waktu itu..

Al-Qurthubī menyebutkan pendapat Abu Dawud mengenai wanita pezina yang memiliki laki-laki peliharaan, yang artinya mereka memiliki laki-laki sebagai teman untuk berzina secara sembunyi-sembunyi, atau bisa juga merujuk pada perempuan yang berzina dengan seorang laki-laki saja. Pada masa sebelum Islam, masyarakat Arab tidak menganggap berzina secara terang-terangan sebagai aib yang memalukan, tetapi mereka tidak menganggap berzina dengan memiliki laki-laki sebagai teman peliharaan sebagai aib. Kemudian hadir Islam yang mengatur tentang hubungan anatar laki-laki dan perempuan. Tentang hal itu turunlah firman Allah swt;

وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ

Dan janganlah kamu menedekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak diantaranya maupun yang tersembunyi. (al-An'am/6: 151).

Para ulama membagi 3 pendapat terkait penafsiran kewajiban para wanita menjaga kehormatannya.⁵²⁵

1. Bahwa yang dimaksud dengan wanita diayat ini adalah wanita-wanita yang bersuami إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ dari tawanan wanita yang memiliki suami dari 'Ali, Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, dan al-Zuhri. Sebagian ulama menjadikan dalil tentang itu hadis dari Abū Sa'id al-Khudri bahwa ayat ini turun mengenai tawanan, dan orang-orang muslim mendapatkan tawanan wanita musyrik, yang mana mereka masih memiliki suami ditempat tinggalnya di kota peperangan, kemudian ketika turun ayat ini maka penyeru Rasulullah saw berseru "*ketahuilah janganlah kalian menjimak wanita-wanita hamil sampai mereka melahirkan, dan jangan juga wanita-wanita yang tidak hamil sampai mereka istibro'/membebaskan diri dengan haidhnya*", ulama yang menyelisih keterangan ini menganggap hadis ini dhaif karena bahwa tawanan mereka adalah para penyembah berhala, dan mereka tidak masuk islam, dan tidak halal menikahi wanita penyembah berhala, dan aku jawab tentang itu bahwa hadis ini diartikan hukum-hukumnya berlaku setelah islam.
2. Bahwa yang dimaksud dengan wanita diayat ini adalah wanita-wanita yang bersuami إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ dari hamba sahaya wanita yang memiliki suami, karena menjualnya adalah mentalak nya, dari Ubay bin Ka'ab, Jabir bin Abdillah, Anas, Ibn al-Musayab dan al-Hasan, Ibnu Abbas berkata talaknya hamba sahaya wanita tetap terjadi dengan

⁵²⁵ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 52.

sebab enam perkara ditawan, dijual, dimerdekakan, dihibahkan, diwariskan, ditalak suaminya, inilah keterangan yang jelas dari riwayat ulama-ulama kami. Umar bin Khattab dan Abdurrahman bin 'Auf berkata menjual hamba sahaya wanita tidak menjadikannya tertalak, bahkan talaknya hamba sahaya itu sama dengan talaknya wanita merdeka, hanya saja ini khusus dalam masalah tawanan, karena Nabi saw. memberikan pilihan kepada Bariroh setelah ia dibebaskan oleh 'Aisyah, sekiranya dengan dimerdekakan hamba sahaya wanita itu menjadi tertalak *ba'in* maka tidak ada gunanya memberikan pilihan kepadanya, orang-orang terdahulu berkata bahwa suaminya Bariroh itu hamba sahaya juga, kalau lah suaminya itu orang yang merdeka maka Nabi saw. tidak akan memberikan pilihan kepadanya.

3. Bahwa yang dimaksud dengan *muhshonat* adalah wanita yang menjaga kesucian nya *إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* dengan dinikahi, atau dibeli dapat memiliki kenikmatan dengan dibayar maharnya dan dinafkahi, atau dimiliki pelayanannya dengan hanya dibeli, dari Abu 'Aliyah, Sa'id bin Zubair, 'Atha dan Al-Suddi.⁵²⁶

Al-Thabarsī berpendapat maka status hamba sahaya ini tidak diberlakukan hukuman had kepadanya selama mereka belum menikah. Ibnu Mas'ud berpendapat hukuman bagi hamba sahaya itu, setengah dari wanita merdeka, apabila hamba sahaya ini masuk islam meskipun belum menikah. Dan para ahli fikih berpendapat berdasarkan perkaatan Ibnu Mas'ud ini, bahwa seorang hamba sahaya jika dinikahi, maka boleh dikatakan dia telah menjadi wanita yang dilindungi, karena menikahnya telah melindunginya, dan begitu juga hamba sahaya ini bila dimerdekakan menjadi wanita *muhshanah*, karena memerdekakannya itu menjaga dirinya, dan begitupun hamba sahaya ini masuk islam, karena masuk islamnya ini menjadikannya *muhshanah*. Dan wanita menjaga diri mereka dengan cara dibaca *takhfif*, perempuan yang terjaga dan dijaga.⁵²⁷

Adapun pendapat al-Qurthubī dalam menafsirkan terkait firman Allah swt, *al-muhshanāt* yaitu dengan wanita-wanita merdeka. Al-Qurthubī mengemukakan beberapa pendapat dari firman Allah swt. tersebut, satu golongan mengatakan bahwa maknanya adalah wanita-wanita yang menjaga diri, tetapi ini lemah, karena hamba sahaya perempuan berada dibawahnya lalu mereka membolehkan menikahi perempuan ahli kitab, mereka mengharamkan pelacur dari kalangan wanita-wanita mukmin dan ahli kitab, itu merupakan pendapat Ibnu Maisarah dan al-Suddi.

⁵²⁶ Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayân ff Tafsîr Al-Qur'an ...*, jil. III, hal. 54.

⁵²⁷ Muhammad bin Ahmed bin al-Azhārī, *Ma'ānī al-Qirā'āt ...*, jil. I, hal. 303.

Para ulama berbeda pendapat tentang sesuatu yang dibolehkan bagi orang merdeka yang tidak mempunyai *thaul* (kemampuan memberi uang belanja) dan takut berbuat zina karena menikahi hamba sahaya. Malik, Abu Hanifah, Ibnu Syihab al-Zuhri dan al-Harits al-Ukli berpendapat, bahwa dia boleh menikahi empat wanita.

Sementara Hammad bin Abu Sulaiman berpendapat ia tidak boleh menikahi hamba sahaya lebih dari dua. Adapun al-Syafi'i, Abu Tsaur, Ahmad dan Ishak berpendapat, dia tidak punya hak menikahi hamba sahaya lebih dari satu saja, dan itu juga merupakan pendapat Ibnu Abbas, Masruq, yang berpendapat dengan firman Allah swt. tentang kebolehan menikahi hamba sahaya adalah bagi orang-orang yang takut kesulitan menjaga diri dari perbuatan zina diantara kamu, dan makna ini hilang karena menikahi wanita.

Al-Qurthubī menafsirkan kata menjaga diri dengan menikah, dengan menyebutkan beberapa cara baca para ahli qiraah sebagaimana yang telah disebutkan diatas.

Menurut pendapat itu juga wanita kafir tidak dihukum apabila berzina, ini juga merupakan pendapat al-Syafi'i sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Mundzir. Al-Qurthubī juga mencantumkan pendapat lain pada tafsirnya, bahwa menjaga diri mereka adalah menikah dari kalangan orang merdeka. Maka apabila hamba sahaya perempuan muslimah yang belum menikah berzina tidak ada hukuman *hād* baginya, ini merupakan pendapat Said bin Zubair, al-Hasan dan Qatādah, serta diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Abu Darda, ini juga merupakan pendapat Abu Ubaid, ia mengatakan bahwa dalam hadis Umar bin Khaththab ditanya tentang hukuman *hād* hamba sahaya perempuan. ia menjawab, bahwa kulit dan kepala hamba sahaya perempuan dirajam dari belakang rumah. Dan Abu Ubaid mengatakan ia tidak memaksudkan kepala itu sendiri bagaimana bisa kulit kepalanya sendiri dilempari (batu) dari belakang rumah, tetapi ini hanya contoh. Yang dimaksud dengan kepala adalah ialah penutup kepala. Tidak ada penutup kepala atau penghalang di atas kepalanya, dan wanita itu keluar ke semua tempat yang ia dikirim oleh tuannya dimana ia tidak sanggup menolak perbuatan dosa, misalnya mengembala kambing, membayar pajak dan yang semisalnya, seakan-akan ia berpandangan tidak ada hukuman *hād* atasnya jika hamba sahaya itu berbuat dosa.

Sekelompok ulama berpendapat, menjaga diri adalah dengan menikahinya, kecuali hukum *hād* itu wajib atas hamba sahaya perempuan muslimah yang belum menikah berdasarkan Sunnah. Sebagaimana terdapat dalam hadis bahwa hal itu pernah ditanyakan, “Wahai Rasulullah saw,

bagaimana hamba sahaya perempuan apabila berzina dan belum menikah?," beliau menjawab, "Dia harus dihukum *hād*."

Al-Zuhri menyatakan bahwa wanita yang menikah dihukumi berdasarkan Al-Qur'an, sementara wanita non-Muslim dibatasi oleh hadis. Namun, al-Qadhi Ismail memberikan komentar terhadap pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa pendapat tersebut jauh dari kebenaran. Hal ini karena dalam Al-Qur'an telah disebutkan tentang wanita yang beriman, sehingga penyebutan iman sudah melewati mereka.

Adapun pendapat yang mengatakan: Apabila mereka menjaga diri, mereka menikah, bahwa tidak ada hukuman *hād* atas hamba sahaya perempuan sehingga dia menikah, karena mereka berpegang pada makna zahir Al-Qur'an dan aku menyangka mereka tidak mengetahui hadis ini. Perkara itu menurut al-Qurthubī bahwa hamba sahaya perempuan apabila berzina dan telah menikah maka dia dihukum cambuk berdasarkan Al-Qur'an. Apabila dia berzina tapi belum menikah maka dihukum cambuk menurut hadis Nabi saw dan ia tidak dirajam, karena rajam tidak setimpal.

Abu Umar mengatakan bahwa makna zahir firman Allah swt, menyatakan bahwa tidak ada hukuman *hād* untuk hamba sahaya perempuan sekalipun muslimah setelah menikah, kemudian datanglah sunnah memerintahkan mencambuknya sekalipun belum menikah, maka hal itu merupakan penjelasan tambahan.

Maka dari itu, al-Qurthubī berpendapat bahwa makna lahir mukmin merupakan batasan, tidak halal kecuali berdasarkan keyakinan dan tidak ada keyakinan bersama perbedaan. Seandainya tidak ada yang menjelaskan hal itu dalam sunnah yang sah.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian disertasi ini menemukan kesimpulan bahwa variasi *al-qirā'āt al-'asyr* memiliki pengaruh signifikan terhadap interpretasi hukum yang diberikan oleh al-Qurthubī dan al-Thabarsī. Pada implikasi ayat-ayat hukum peribadahan; 1). Al-Thabarsī menetapkan bahwa salat di maqam ibrahim wajib, sedangkan al-Qurthubī hanya mensunnahkan untuk penduduk makkah. 2.) Terkait dalam hal yang membatalkan ibadah haji al-Thabarsī menetapkan bahwa berkata kotor tidak sampai membatalkan haji, al-Qurthubī menetapkan sebaliknya. 3). Selanjutnya terkait hukum menyentuh wanita al-Thabarsī berpendapat tidak membatalkan wudhu, al-Qurthubī batal. 4). Hukum membasuh kaki sampai mata kaki, al-Thabarsī menghukuminya sebagaimana mengusap kepala, sedangkan al-Qurthubī menghukuminya sebagaimana membasuh tangan. Pada implikasi ayat-ayat hukum muamalah mencakup kepada pembahasan sebagai berikut; 1). Hukum Pelaku Riba, al-Qurthubī mengharamkan seluruh harta pelaku, al-Thabarsī sisanya halal untuknya. 2). Rukun pada jual beli salam al-Thabarsī mensunnahkan untuk ditulis, sedangkan al-Qurthubī mewajibkannya. 3). Hukuman pelaku khianat al-Thabarsī menjadikannya sebagai sebuah berita, sedangkan al-Qurthubī menetapkan sebagai larangan. 4). Terkait zakat pertanian al-Thabarsī menetapkannya sebagai sedekah, sedangkan al-Qurthubī mewajibkan. Implikasi ayat-ayat hukum pernikahan memuat

hukum sebagai berikut; 1). Mencampuri istri selepas haid al-Thabarsī mencukupkan dengan berwudhu' sedangkan al-Qurthubī mewajibkan. 2). *Khulu'* tanpa hakim al-Thabarsī menghukuminya sebagai hak suami, sedangkan al-Qurthubī menetapkan sebagai sebuah kesepakatan bersama. 3). Larangan menelantarkan anak setelah perceraian al-Thabarsī menjadikannya kewajiban untuk keduanya, sedangkan al-Qurthubī mewajibkannya kepada sosok ibu. 4). Perceraian sebelum berhubungan seksual al-Thabarsī mewajibkan mahar untuk dibayarkan, sedangkan al-Qurthubī tidak mewajibkan. 5). Menikahi wanita secara paksa terimplikasi pada tujuannya, dimana al-Thabarsī melihat pernikahan yang dilakukan berlandaskan kebencian, sedangkan al-Qurthubī melihat harta sebagai landasan. 6). Status hukum atas perzinahan hamba sahaya ketika belum menikah menurut al-Thabarsī tidak ada hukuman, sedangkan al-Qurthubī dihukum cambuk.

Selain hal tersebut, disertasi ini juga menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut;

1. Ilmu qiraah lahir disebabkan faktor historis turunnya al-Qur'an dengan beragam dialek yang dibenarkan Nabi. Dan pengajaran pada masa tabi'in yang melahirkan derajat periwayatan yang disepakati oleh para ulama yang disebut *al-qirā'āt al-'asyr*. Terbagi menjadi tujuh imam yang disepakati *mutawattir*, diantaranya Nāfi' al-madānī, Ibnu Katsīr, Abu Amr al-Bashrī, Ibnu 'Amir al-Syāmy, 'Asim al-Kūdī, Hamzah al-Kūfī, dan al-Kisā'ī al-Kūfī. Ditambah tiga imam yang disepakati masyhur yaitu Abu Ja'far, Ya'qub bin Ishāq, Khalaf bin Hisyam. adalah periwayatan yang disepakati. Dari sisi pengkajian ilmu riwayat, akan ditemukan beberapa hukum dari jalur periwayatan tersebut, dari sahih hingga *syādz*. Sedangkan dari bacaan, akan ditemukan perbedaan dalam aturan mengenai perpanjangan, intonasi, dan pengucapan kata-kata, serta perbedaan dalam berhenti, vokal, termasuk didalamnya konsonan.
2. Proses *istinbāth al-ahkam* melibatkan analisis dan penarikan kesimpulan hukum dari berbagai sumber hukum Islam, yang utamanya adalah Al-Qur'an, sehingga ketika terdapat perbedaan qiraah di dalam membaca Al-Qur'an akan berdampak pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran dan penetapan hukum fikih. contohnya adalah bagaimana *lāmastum* yang dibaca panjang dengan *lamastum* ketika dibaca pendek akan berpengaruh pada makna kata tersebut sehingga berdampak pada hukum batal atau tidaknya wudhu seseorang.
3. Al-Qurthubī dan al-Thabarsī merupakan dua ulama yang menafsirkan al-Qur'an dengan corak fikih. Dan keduanya memiliki karakteristik yang serupa dalam metode penafsirannya. Diantara; mereka berdua sama-sama menafsirkan Al-Qur'an, dengan metode tahfīfī. Keduanya

juga menyertakan aspek bahasa dan qiraah dalam penafsiran, dan keduanya seringkali menyertakan pendapat mazhabnya dalam menjelaskan ayat-ayat yang ditafsirkan. Maka dapat disimpulkan bahwa al-Qurthubī dan al-Thabarsī menggunakan berbagai metode untuk mengekstraksi makna dari sumber-sumber ini, termasuk analisis linguistik, konteks sejarah, dan prinsip-prinsip hukum Islam.

B. Saran

Meskipun penelitian ini memberikan wawasan yang berharga tentang implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* terhadap penafsiran ayat hukum dalam Ahkam Al-Qur'an, masih terdapat beberapa aspek yang dapat menjadi subjek kritik dan saran untuk penelitian masa depan.

Pertama, dalam penelitian ini hanya ditelaah pandangan al-Qurthubī dan al-Thabarsī. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya dapat memperluas cakupan dengan memasukkan pandangan ulama lain yang juga berkontribusi dalam bidang penafsiran Al-Qur'an. Hal ini akan memberikan sudut pandang yang lebih komprehensif tentang implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* terhadap penafsiran hukum.

Kedua, penelitian ini lebih berfokus pada aspek teoretis daripada penerapan praktis dari penafsiran hukum yang berasal dari *al-qirā'āt al-'asyr*. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya dapat menggali lebih dalam mengenai bagaimana variasi bacaan ini dapat mempengaruhi pengambilan keputusan dalam konteks kehidupan nyata dan bagaimana hal tersebut dapat diadaptasi dalam praktik hukum Islam.

Terakhir, penelitian ini didasarkan pada analisis literatur dan studi yang ada. Namun, penelitian eksperimental atau penelitian lapangan yang melibatkan responden dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana variasi *al-qirā'āt al-'asyr* dapat mempengaruhi persepsi dan praktik hukum dalam masyarakat.

Dengan memperhatikan kritik dan saran ini, penelitian masa depan dapat terus memperkaya pengetahuan kita tentang implikasi *al-qirā'āt al-'asyr* dalam penafsiran hukum Islam serta menerapkannya dalam konteks praktis yang relevan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmadi, Muhammad Sya'roni. *Faidh al-As'ani 'Alā Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni fī al-Syathībī*, t.t.p; Kudus, 1976.
- Akaha, Abduh Zulfidar. *Al-Qur'an dan Qiroat*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- Al- Farmawī, 'Abd al-Hayy. *al-Bidayah fī al-Tafsīr maudhū'ī*, Kairo: Matba'at al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977.
- Al- Thabārī, Ibn Jarīr. *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994.
- Al-'Arabī, Ibnu. *Ahkām Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub Ilmiyyah, 2008.
- Al-'Ithr, Nūruddin. *'Ulūm al-Qur'ān*, Damaskus: Mathba'ah al-Shabah, 1993.
- Al-'Ulwānī, Thāhā Jābir Fayyaḍ. *Adāb al-Ikhtilāf fī al- Islām*, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1987.
- Al-A'zamī, Muḥammad Mustafā. *The History of The Qur'anic Text : From Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
- Al-Adhabī, Shalah al-Dīn Ibn Aḥmad. *Metodologi Kritik Matan Hadis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004.
- Al-Albani, Nashiruddin. *Silsilah al-Aḥādits al-Shahīhah*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1995.
- Al-Alūsī, Syihābuddin Mahmud. *Rūh al-Ma'anī*, Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 2014.
- Al-Amīn, Muhsin. *A'yān al-Syī'ah*, Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1983.

- Al-Andalūsī, Abū Thahir, dan Isma'il bin Khalaf al-Ansharī *Kitab al-Unwān fī al-Qirā'āt al-Sab'*, t.pt.: t.tp, t.th.
- Al-Ashfahānī, Abū al-Qāsim. *Mu'jam Mufradāt alfāzh Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2009.
- Al-Asīfī, *Taqdim al-Burhan fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah al-bi'sah, 1999.
- Al-Asywah, Shabr. *I'jāz al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998.
- Al-Azhārī, Muhammad bin Ahmed. *Ma'anī al-Qirā'āt*, Jeddah: King Su'ud University, 1993.
- Al-Banna, Muhammad. *Ithāf Fudalā'i al-Basyār bi al-Qirā'āt al-Arba'ah al-Asyr*, Beirut: 'Ilmul Kutub, 1987.
- Al-Bāqi, Muhammad Fuad 'Abd. *Al-Mu'jām al-Mufahras Li Alfāzi al-Qur'ān*, Istanbul: al Maktabah al-Islamiyah, 1986.
- Al-Dānī, Abū 'Amr Utsman. *Al-Ahruf al-Sab'ah*, Jeddah, Dar al-Manar li an-Nasyr wa al-Tauzi', 1997.
- , *Al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1996.
- Al-Dimasyaqī, Abū Hafsh Ibn 'Adil. *Al-Lubāb fī Ulūm al-Kitāb*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- Al-Dzahābī, Muhammad Husein. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Maktabah Wahdah, t.th.
- Al-Fadl, 'Abd al-Hādī. *Al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah*, Beirut: Dar al-Majma' al-'Ilmi, 1979.
- Al-Farra', Yahya bin Ziyad. *Ma'āny Al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Kutub al-Manshūrah, 1955.
- Al-Funaisan, Su'ud bin 'Abdillah. *Ikhtilāf al-Mufassirīn*, Riyadh : Dār Syebiliya, 1997.
- Al-Gulayaini, Musthafa. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge: Cambridge University Press. 2005.
- Al-Habsyi, Muhammad. *Al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Atsaruhā fī al-Rasm al-'Utsmānī wa al-Ahkām al-Syar'iyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Al-Husharī, Mahmud Khalil. *Ahkām Qiraat Al-Qur'an al-Karim*, t.tp: Dar al-Basysyar al-Islamiyah, 2000.
- Ali, Muqthi. *Fanatisme Mazhab dalam Tafsir Hukum*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2019.
- Al-Ismā'il, Muḥammad Ibrahīm. *'Ilm al-Qirā'āt*, Istanbul: Maktabah al-Taubah, 1998.
- Al-Jabrī, 'Abdullah 'Abd al-Nari. *Lahjāt al-'Arab fī Al-Qur'an Al-Karim*, Beirut: Dar al-Kitab 'Alamiyyah, 2007.
- Al-Jalāl, 'Abd. *'Ulum al - Qur'ān*, Surabaya: Dunia Ilmu. 2000.

- Al-Janabī, Ahmad Nashif. *Malāmih min Tārikh al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dār al-Khulūd, 1981.
- Al-Jasshāsh, al-*Ahkām Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Al-Jazari, Ibn. *Taqīb al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr*, Mesir: Dar al-Hadis, 1992.
- . *Al-Nasyr fi al-Qirāt al-'Asyr*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- . *Munjid al- Muqri 'in wa Mursyīd al-Thālibin*, Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1980.
- . Ibnu. *Ghāyah an-Nihāyah fī Thabaqāt al-Qurrā'*, Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2010.
- Al-Khalāwaih, Al-Husain Ahmad. *Al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dar al-Syuruq, 1979.
- Al-Khallāf, 'Abd al-Wahhab. *'Ilmu Ushūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1956.
- Al-Khudhairī, *Tafsīr al-Tābi'in*, t.tp.: Dār al-Wathan li al-Nashr, t.th.
- Al-Mustaqim, 'Abd. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- . *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Al-Nahhās, Afi Muhammad Taufiq. *Ar-Risālah al-Gharra'*, Kairo: Dar Ibnu Katsīr, 2015.
- Al-Namr, 'Abd al-Mun'in. *'Ulūm al-Qur'an al-Karīm*, Kairo: Dār al-Kutub, 1983.
- Al-Qādī, 'Abd al-Fattah Abd al-Gānī, *al-Qirā'āt fi Nazr al-Mustasyriqīn wa al-Mulhidīn*, Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1993.
- . *al-Wāfi fī Syarh al-Syāhibiyyah fī al-al-qirā'āt al-Sab'*, Kairo, t.t., t.th.
- Al-Qāsim, 'Ali bin Utsman. *Sirāj al-Qari' al-Mubtadī wa Tidzkār al-Muqri' al-Muntahī*. Cairo: Syarikat Maktabat wa Mathba'at Mushthafa al-Baby al-Halaby, 1954.
- Al-Qarāfi, Syihāb al-Dīn. *Syarh al-Tanqīh al-Fushūl*, Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- Al-Qashthallānī, Syihābuddin. *Irsyād al-Sārī li Syarh Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dār al-Fikr, 1886.
- Al-Qasīmī, Muhammad Jamaluddin. *Mahāsin al-Ta'wīl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Al-Qatthan, Manna. *Mabāhis Fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyad: Masyurāt al-'Ashr al-Hadis, 1990.
- . *Tarikh tasyri' : sejarah legislasi hukum islam*, Jawa Timur: Ummul Qura, 2018.

- Al-Qissy, Abi Muhammad Makky Mukhtar. *Al-Kasyfu 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab'*, Kairo: Dārul Hadis, 2007.
- Al-Qurthubī, Abū 'Abdillah Muhammad. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo: Dar al-kutub al-'Arabi, 1967.
- Al-Rāzī, al-Fakhr. *Mafātih al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1998, jil. V, 51.
- Al-Sālūs, Ali Ahmad. *Ma'a al-Itsnā 'Asyariyyah fī al-Ushūl wa al-Furu'*, Riyadh: Dār al-Fadhīlah, 2003.
- Al-Sanādī, 'Abd al-Qoyyūm. *Shafahāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, t.tp: Maktabah 'Umdadiyyah, 1994.
- Al-Sayis, Ali. *Tafsir Ayat al-Ahkam*, jilid 1, Libanon: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.
- Al-Shābūnī, Muhammad Ali. *Shafwāt al-Tafāsir*, Kairo: Dar al-Hadis, t.th.
- . *Rawā'i'ul Bayān Tafsir Ayāt al-Ahkām min Al-Qur'an*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980.
- Al-Shalābsi, Ali Muhammad. *Fikr al-Khawārij wa al-Syī'ah fī Mizān Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Kairo: Muassasah Iqra, 2005 156.
- Al-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Al-Shibagh, Muhammad Ibnu Luthfi. *Lamhat fī 'Ulūm al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsīr*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1990.
- Al-Suyūthī, Jalal al-Dīn, dan Jalal al-Dīn al-Mahālī. *Tafsīr al-jalalāin*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- . *Al-Dur al-Mantsūr fī al-Tafsir al-Ma'tsur*, Kairo: Markaz li al-Buhuts, 2003.
- . *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Sufalo: Dar al-'Ulum, 2008.
- . *Al-Mazhār fī 'Ulūm al-Lughah wa Anwa'iha*, t.tp.: Dīr lhya al-Kitāb al 'Arabiyyah, t.th.
- Al-Syāfi'i, Muhammad bin Idris. *Ahkām Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah al-Khasiyji, t.th.
- Al-Syarbashi, Ahmad. *Yas'alunaka fī al-Dīn wa al-Hayāh*, Beirut: Dār al-Jail, 1980.
- Al-Syaukānī, Ali bin Muḥammad. *Fathul Qadīr al-Jāmi' baina Fannī al-Riwayah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut: al Maktabah al-'Asyriyyah, t.th.
- Al-Tawwāb, Ramadhan Abd. *Fiqh al-Lughah*, Kairo, Maktabah al-Khanji, t.th.
- Al-Thāwil, Sayyid Rizq. *Fī 'Ulūm al-Qirā'āt, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, Makkah: Maktabah Faishaliyyah, 1985.
- Al-Thabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut : Dar Maktabah al-Hayāt, t.th.

- Al-Thail, Al-Sayyid Rizq. *Fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, Makkah: al-Maktabah al-Fayshaliyat, 1985.
- Al-Thūfī, Sulaimān. *Syarh Mukhtashār al-Raudhah*, Riyadh: Wizārat al-Syu'ūn al-Islāmiyyah).
- Al-Yassū'ī, Fr. Louis Ma'luf. *Qāmūs al-Munjid fī al-Lughah wa al-a'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1998.
- Al-Zarihī, Majdi Awad. *Manhaj al-Syiah al-Imamiyah al-Itsna 'asariyah*, Riyadh: t.p., 2009.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'an*, t.tp.: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- Al-Zarqanī, 'Abd al-'Azhīm. *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm Al-Qur'an*, Kairo: Mathba' Isa al-Halābī, t.th.
- Amal, Taufik Adnan. *et.al., Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1990.
- , *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Alvabet, 2019.
- Anis, Ibrahim. *al-Aswāth al-lughawiyah fī al-Lahjāt al-'Arabiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Mishriyyah. 1979.
- , *al-Mu'jam al-Wasīth*, Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Dualiyyah, 200.
- Anshory, Isnan. *Mengenal Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Anwar, Rosihon. *Samudera Al-Qur'an*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001.
- , *Tafsir Esoterik Tafsir al-Mizan Karya al-Tabataba'i*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Asyūr, Amanī binti Muhammad. *al-Ushul Al-Nayyirāt fī al-Qirā'āt*, Riyadh: Madaralwatan, 2017.
- Asyūr, Muhammad Thahir Ibn. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dar Al-Suhun, tt.
- Ayazi, Muhammad Ali. *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, Iran: Al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1953.
- , *Syenākh Nāmeḥ Tafāsir, Negāhi Ijmali be 130 Tafsir Barjesteh az Mufāsirūn Syiah wa Ahlu Sunah*, Qum: Kitāb Mubīn, 1378.
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Buchari, Mannan. *Menyingkap Tabir Orientalisme*, Jakarta: Amzah, 2006.
- Dahlan, 'Abd al-'Aziz. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Darwis, Ridho Ali. *al-Muyassar fī Jam'i al-Qirā'āt al-'Asyr*, Andalus: Mu'assasah al-Qurthubīyah, 2010.

- Daud, Muhammad. *al-'Arabiah wa 'Ilm al-Lughah al-Hadīts*. Kairo: Dārūn Garīb, 2001.
- Dirāz, Muhammad ‘Abdullah. *Madkal Ila’ al-Qur’ān al-Karīm’ Aradun Tarikhiyyun Tahliliyun Maqarin*, Kuwait: Dar al-Kalam, 1987.
- Dzunnurayn, Muhammad Abu ‘Alim. *Ibnu al-Jazari wa Dauruhu fi al-Qirā’āt*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2005.
- Faishol, Yufni. *Pengaruh perbedaan Qirā’āt Terhadap Makna Ayat: Suatu tinjauan Qawâid Bahasa*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2003.
- Firdaus, Muhammad, et.al., *Fatwa-Fatwa Ekonomi Syariah Kontemporer*, Jakarta:
- Ghalbūn, Thāhir Ibn. *al-Tadzkirah fī al-Qirā’āt al-Tsamān*, Jeddah: al-Jamā’ah al-Khairiyyah li Tahfizh Al-Qur’an.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1955.
- Hanafi, Hasan. *Islam in the World Vol I: Religion, ideology and Development*, Heliopolis: Dar Keba Bookshop, 2000.
- Hasanuddin AF. *Anatomi al - Qur’an*, Jakarta: Raja Grafindo, 1995.
- , *Perbedaan Qirā’āt dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur’ān*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Hisyam, Ibn. *al-Sīrah Al-Nabawiyah*, Beirut: al-Jami’ al-Huqūq al-Mahfudzah, 1990.
- Irfan, M. Nurul. *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Amzah, 2011.
- Ismā’īl, Sya’ban Muhammad. *Rasm al-Mushaf wa Dabtuha baina al-Tauqīf wa al- Istilāhhāt al-Hadītsah*, Kairo: Dar as-Salam, t.th.
- , *al-Qirā’āt: Ahkāmuhā wa Mashdāruhā*, Kairo: Dār as-Salām, 2008.
- Ismail, Sya’ban Muhammad. *Mengenal Qirā’āt Al-Qur’an*, Semarang: Toha Putera, t.th.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011.
- Jinnī, Utsman Ibn. *al-Khashāish*, Kairo: Dārūl Hadits, t.th.
- Julaeha, Eni, dan Muhammad Dikron, *Qirā’ah Abu ‘Amr dan Validitasnya*, Bandung: Studi Agama-Agama, 2020.
- Juzay, Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu. *al-Tashil li ‘Ulūmi al-Tanzil*, Beirut: Darul Arqam jil, tt.
- Katsīr, Ibn. *Tafsīr Al-Qur’an al-‘Azhīm*, Riyādh: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr, 1999.
- Kementerian Wakaf Mesir, *al-Muntakhab*, Kairo: al-Syirkah al-Jumhūriyyah, t.th.
- Khaerudin, *al-Qirā’āt al-sab’ dalam surat al-Baqarah Suatu Analisis Fonologi*, Makassar: UIN Alauddin Makassar, t.th.
- Kultsum, Lilik Ummi, dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, Ciputat: UIN Press, 2015.

- Ma'rifah, Muhammad Hādi. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Tsaubihī al-Qasyīb*, Katabkhanah: Muassasah at-Thab'i wa an-Nasyr, t.th.
- Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. USA: The Jossey-Bass, 2009.
- Mesra, Alimin, et.al. *Ulumul Quran*, Jakarta: PSW UIN Jakarta, 2005.
- MHM Lirboyo, *Al-Quran kita; Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*, Kediri: Lirboyo Press, 2011.
- Mubadi, Muḥammad Fakir. *Ayat-ayat Hukum dalam Pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah*, Jakarta: Nur Huda, 2014.
- Mubarok, Jaih. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Muhaisin, Muhammad Salim. *al-Irsyadāt al-jalāliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab' min Tariq al-Syātibiyyah*, Kairo: Maktabah al-Kuliyyāt al-Azhariyyah t.th.
- Mujāhid, Ibn. *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972.
- Mukaram , 'Abd al-Salīm, dan Ahmad Mukhtar Umar. *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'aniyyah ma'a Muqaddimah fī al-Qirā'āt wa 'Asyr al-Qurrā*, Kairo: Majmu'ah Buhūts al-Islamī, 1988.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, 1286.
- Munthe, Dali. *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Citra Hasanah, 2001.
- Musadad, Ahmad. *Muqāranah Madzāhib; Perbandingan Madzhab dalam Hukum Islam*, Malang: Literasi Nusantara, t.th.
- Na'im, Mukhtar. *Kompendium Himpunan Ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan Hukum*, Jakarta: Hasanah, 2001.
- Ni'mah, Fuad. *Mulakhash Qawā'id al-Lughah*, Beirut: Dar al-Tsaqāfah, t.th.
- Pasiak, Taufiq. *Membangun Raksasa Tidur*, Jakarta: Gramedia, 2004.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian*, Yogyakarta: al-Ruzz Media, 2011.
- Putra, Apriadi. *Perbedaan Qiraa dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an; Studi atas Kitab Tarjuman al-Mustafid Surat al-Baqarah*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Qamhanī, Muhammad al-Shadiq. *al-Burhan fī Tajwīd Al-Qur'an*. Beirut: Al-Maktabah Al-Tsaqafiyah, t.th.
- Quthb, Sayyid. *fī Zhilāl Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Syuruh, 1998.
- Raco, J. R. *Metode Penelitian Kualitatif-Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010.

- Rafi, Abdur. *Terapi Penyakit Korupsi dengan Tazkiyatun Nafs*, Jakarta: Republika, 2004.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qurān and Its Biblical Subtext*, New York: Routledge, 2010.
- Ridha, Muhammad Rāsyid. *Tafsir al-Manār*, Beirut: Dar al-Kutub, 2005.
- Rosyadi, Salim. *Epistemologi Ta'wil Interpretasi Simbolik Al-Qur'an Ibn 'Arabi dan Nashr Hamid Abū Zayd*, Gresik: JSI Press, 2018.
- Rusyd, Ibn. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Jeddah: Baitul Afkar al-Dauī, 2009.
- Sakho Muhammad Ahsin, dan Romlah Widyati. *Manba al-Barokāt*, Jakarta: Jami'ah Ulum Al-Qur'an, 2020.
- Salehal, Ahmad Sukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, Jakarta: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Salim, Muhammad Umar. *al-Qirā'āt wa Atsaruhā fī al-Tafsīr wa al-Ahkām*, Riyadh: Jami'ah Umm al-Qurā, 1992.
- Sayid, Hasan. "Ba'i al-Taqsit wa Tatbiyathul al-Mu'āsirah," dalam *Jurnal Markaz al-Khidmah wa al-Istisyarāt al-bahtsiyyah*, Mesir: Fakultas Adab Universitas Manufiya, 2006.
- Shālih, Shubhī. *Dirāsāt fī Fiqh al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ilmi, 1989.
- Shahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Shihab, M Quraish. *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- , *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.
- , *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- , *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- , *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan Mungkinkah?*, Ciputat: Lentera Hati, 2007.
- Sinnah, 'Abd al-Fattah Abū. *Ulūm Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Syarūq, 1995.
- Sirry, A. Mun'im. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Sopyan, Yayan. *Tarikh Tasyri'*, Depok: Rajawali Press, 2018.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2011.
- Sulaimān, Muqātil Ibn. *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002.
- Suma, Moh Amin. *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Suwaīd, Aiman Rusydī. *al-Salāsīl al-Dzahabiyyah*, Jeddah: Dār Nūr al-Maktabāt, 2007.

- Syafi'i, *Tafsir Ayat-ayat Hukum Imam Syafi'i*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2011.
- Syahin, 'Abd al-Shabur. *Dhifā' Dhidd Hujumāt al-Istisyraq; Tārikh al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006.
- , *Tārikh al-Qur'ān*, Kairo: Nahdah Misr li al-Tibā'ah, 2007.
- Syaltut, Mahmud. *al-Islam; 'Aqidah wa Syari'ah*, Mesir: Dar al-Qalam, 1966.
- Syuraih, Muhammad. *al-Kāfi fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, t.th.
- Taimiyah, Ibn. *Majmū' al-Fatāwā*, Madinah: Majma' al-Mulk Fahd li al-Thibā'ah al-Mushaf, 1995.
- Thabathaba'i, Muhammad Husain. *al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Libanon: Mu'assasah al-Islamī, 1997.
- , *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Bandung: al-Mizan, 1990.
- Umar al-Hāji, Muhammad. *Mausū'ah al-Tafsīr Qabla 'Ahd al-Tadwīn*, Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007.
- Wāfi, 'Āli Abd al-Wāhid. *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Dār al-Nahdad, 1945.
- Ya'qub, Emil Badi'. *Fiqh al-Lughāt al-'Arabiyah wa Khashāishuha*, Beirut: Dar al-Tsaqāfah al-Islamiyah, 1982.
- Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Zahrah, Muhammad Abū. *Tārikh Madzāhib al-Islāmī*, Tangerang: Gaya Media Pratama, t.th.
- Zayd, Nashr Hamid Abū. Zayd, *Mathūm al-Nās Dirāsāt fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1990.
- Zuhaylī, Wahbah. *Fiqh al-Islami wa 'Adillatuhu*, Beirut: Darul Fikr, 1989.
- Zur'ah, Muhammad Abū. *Hujjatul Qirā'āt*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1997.
- Al-Ghafur, Abd. "Konsep Riba Dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Economica* Vol. 7, no. 1, tahun 2016.
- Assyaukanie, Luthfi. "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", dalam <https://ahmad.web.id/sites/islamlib/merenungkan-sejarah-alquran.htm>. Diakses pada 07 September 2023.
- Baqir. Muhammad. "Pendekatan Tematik Terhadap Tafsir al-Qur'an", dalam *Jurnal 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. I. No. 4. Tahun 1990.
- Fathurrozi, Mohal. "Eksistensi Qirā'āt Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016.
- Fauzi, Ahmad. "Variae Lectiones (Qirā'āt) dalam Perspektif Gabriel Said Reynolds", dalam *Jurnal al-Furqon*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019, 51. https://id.wikishia.net/view/Majma%27_al-Bayan. Diakses pada 27 oktober 2022.

- Ismail, Achmad Satori. "Mengenal Dialek-Dialek Bahasa Arab," dalam *Jurnal al-Qalam*, Vol. 20 No. 98, Tahun 2003.
- Musolli, "Ideologisasi Mazhab Syiah di Balik Periodisasi Sejarah Tafsir Al-Qur'an" dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 24, No.1, Tahun 2015.
- Mustopa, "Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah", dalam *Jurnal Hunafa*, No. 11 Tahun 2014.
- Noor, Muhammad Hidayat. "Ilmu al-Qirā'āt Al-Qur'an" dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 03, No. 1 Tahun 2002.
- Siregar, Ahmad Solihin. "Konstruksi Tematik Ayat-Ayat Hukum Konsep Dasar Seleksi Ayat Hukum Menurut al-Thanthawi", dalam *Jurnal al-Manahij*, Vol. XI No. I, Tahun 2017, 6-8.
- Sitorus, Iwan Romadhan. "Asal Usul Ilmu Qirā'āt", dalam *Jurnal el-Afkar*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018, 75-76.
- Syafruddin, "E-Commerce dalam Tinjauan Fiqh", dalam <https://pta-pekanbaru.go.id>, diakses pada tanggal 22 Juni 2023.
- Tajuddin, Muhammad. "Kontroversi Kemaksuman Rasul Ulul 'Azmi dalam Perspektif Syi'ah dan Sunni", dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 23, No. 2 Tahun 2019.
- Ulya, Fikriyati. "Corak akhbari dalam Tafsir Syi'ah: Kajian atas al-Burhan fi Tafsir al Qur'an karya Sayyid Hasyim al-Burhani," dalam *Jurnal Kajian al-Qur'an dan Kebudayaan Suhuf*, Vol. 05, No, 02 Tahun 2012.
- Zainal, Ahmad, dan Eko Zulfikar, "Epistemologi Tafsir al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an Karya al-Qurthubī", dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2017, 517–518.

DAFTAR PUSTAKA



Sofyan Puji Pranata, lahir di Brebes pada tanggal 09 Juli 1990, merupakan seorang pria beragama Islam dan berkebangsaan Indonesia. Menikah dengan Hanifah Arman sejak 29 November 2015. Saat ini dikaruniai tiga orang anak, yaitu M. Hilmi Aminuddin, M. Hilman Rosyad dan Nuha Mumtazah yang berusia 2 tahun. Sofyan Puji Pranata bertempat tinggal di komplek As-Syifa yang terletak di Jl. Subang-Bandung km. 12, desa Tambakmekar Kec. Jalancagak, Subang.

Pendidikan Sofyan Puji Pranata dimulai dari SD Negeri 06 di Jakarta pada tahun 2002, kemudian melanjutkan ke SMP Negeri 131 di Jakarta pada tahun 2005, dan tamat di SMK Baskara dengan jurusan Elektronika Komunikasi di Depok pada tahun 2008. Kemudian menempuh pendidikan tinggi meliputi gelar sarjana S1 dari STAI Sabili, Bandung pada tahun 2012 pada program studi Pendidikan Agama Islam. Gelar magister S2 program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dari UIN Sunan Gunungdjati, Bandung pada tahun 2017. Dan saat ini telah menyelesaikan doktoral S3 program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Universitas PTIQ Jakarta.

Selain pendidikan formal, Sofyan Puji Pranata telah mengikuti berbagai program pendidikan non-formal. Pada tahun 2009, belajar Ilmu Islam di Ma'had Al-Akhwain, Bogor, dan pada tahun 2007 melakukan magang di Matshusita (Panasonic), Jakarta. Juga mengambil pelatihan "8 Jam Bisa Menerjemah Al-Qur'an" yang diselenggarakan oleh Yayasan Indonesia Menerjemah Al-Qur'an selama 2 hari pada tahun 2012. Selanjutnya pada tahun 2013, menyelesaikan hafalan Al-Qur'an 30 Juz pada program Tahfizh Al-Qur'an di LTIQ As-Syifa, Subang. Kemudian, pada tahun 2020, mengikuti program serupa di Jam'iyah al-Khoriyyah, Saudi Arabia, serta menyelesaikan Sekolah Da'i di Institut Adab Insan Mulia pada tahun yang sama.

Saat ini, Sofyan Puji Pranata mengabdikan diri di Yayasan As-Syifa Al-Khoeriyah, Subang. Sebuah Yayasan yang menaungi berbagai lembaga pendidikan mulai dari TK hingga Perguruan Tinggi. Pernah diamanahi sebagai Kepala Lembaga Tahfizh dan Ilmu Al-Qur'an (LTIQ) As-Syifa dari tahun 2012 hingga 2021. Dan setelahnya dipercaya untuk menjadi Ketua Sekolah Tinggi dan Ilmu Al-Qur'an (STIQ) As-Syifa, sejak 2021 hingga saat ini. Sebelumnya, pernah bekerja di VMC-11Net Depok, sebuah perusahaan penyedia layanan internet, sebagai Tekhnisi dari tahun 2008 hingga 2009. Selain itu juga pernah berkontribusi di SMP Adabi, Depok, sekolah berbasis pesantren yang didirikan untuk anak-anak pengungsi, yatim, kurang mampu, dan anak jalanan, pada tahun 2009 sebagai guru Agama.

Disertasi

ORIGINALITY REPORT

20%

SIMILARITY INDEX

20%

INTERNET SOURCES

4%

PUBLICATIONS

3%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

| | | |
|-----------|---|-----------|
| 1 | repository.uinsu.ac.id Internet Source | 4% |
| 2 | repository.ptiq.ac.id Internet Source | 3% |
| 3 | repository.iiq.ac.id Internet Source | 1% |
| 4 | repository.uin-suska.ac.id Internet Source | 1% |
| 5 | www.jurnal.uinbanten.ac.id Internet Source | 1% |
| 6 | archive.org Internet Source | 1% |
| 7 | ejournal.kopertais4.or.id Internet Source | 1% |
| 8 | theses.iainponorogo.ac.id Internet Source | 1% |
| 9 | digilib.uinsby.ac.id Internet Source | 1% |
| 10 | repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source | 1% |
