

PROBLEMATIKA *QIRÂ'ÂT SYÂDZDAH* DAN IMPLIKASINYA DALAM
PENAFSIRAN AYAT HUKUM DAN KISAH AL-QUR'AN KITAB *TAFSÎR*
SUFYÂN AL-TSAURÎ

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
IRSAN SAPUTRA
NIM. 212510070

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1445 H.

ABSTRAK

Penelitian ini membahas fenomena kompleksitas dan relevansi *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran Al-Qur'an, khususnya dalam kitab *tafsîr Sufyân al-Tsauri*. Analisis dilakukan terhadap peran dan pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* dalam merinci ayat-ayat hukum dan kisah Al-Qur'an, serta pendekatan Sufyân al-Tsauri terhadap variasi bacaan ini. Penelitian ini mengungkap bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* bukan hanya bagian dari tradisi *qirâ'ât*, tetapi juga merupakan kunci penting untuk memahami dan menafsirkan isi kandungan Al-Qur'an secara holistik.

Sufyân al-Tsauri, sebagai penafsir ulung, mengakui pentingnya *qirâ'ât syâdzdzah* dalam meresapi makna lafal-lafal Al-Qur'an yang beragam. Pandangan ini mencerminkan keyakinannya bahwa keberagaman bacaan adalah jendela kekayaan makna Al-Qur'an. *Qirâ'ât syâdzdzah* menjadi landasan utama dalam metode penafsiran Sufyân al-Tsauri, dan ia mengusung pandangan tegas bahwa variasi bacaan ini seharusnya menjadi dasar dalam penafsiran Al-Qur'an, meskipun tidak selaras dengan mushaf Utsmani.

Penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran ayat-ayat hukum dan kisah Al-Qur'an oleh Sufyân al-Tsauri menunjukkan kontribusi signifikan dalam memperluas wawasan keilmuan dan perspektif keislaman. *Qirâ'ât syâdzdzah* menjadi alat interpretatif yang membantu *hujjah istinbat* fikih pada ayat-ayat hukum dan menyampaikan kisah Al-Qur'an secara lebih komprehensif. Analisis terhadap *qirâ'ât syâdzdzah* menggambarkan keberanian dan konsistensi Sufyân al-Tsauri dalam mengakui nilai dan relevansi bacaan tersebut.

Penelitian ini mengkaji tentang pentingnya mempertahankan warisan intelektual dan tradisi keilmuan Islam. Meskipun terdapat perdebatan seputar keabsahan beberapa *qirâ'ât*, pengakuan terhadap nilai *qirâ'ât syâdzdzah* oleh Sufyân al-Tsauri menunjukkan bahwa variasi bacaan ini dapat memberikan kontribusi yang berharga dalam mendalami makna Al-Qur'an. Kesimpulan ini memberikan arahan untuk terus memahami dan meresapi kekayaan serta keragaman dalam tradisi *qirâ'ât* guna memperkaya interpretasi Al-Qur'an.

Penelitian ini merupakan riset kepustakaan (*library research*) metode kualitatif. Metode ini digunakan untuk menggali pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* ayat hukum dan kisah dalam tafsir Sufyân al-Tsauri.

Kata Kunci: *qirâ'ât syâdzdzah*, Sufyân al-Tsauri, pengaruh penafsiran, ayat hukum dan kisah

ABSTRACT

This research delves into the phenomenon of the complexity and relevance of the *qirâ'ât syâdzdzah* in the interpretation of the Quran, particularly in the Tafsir (exegesis) of Sufyan al-Tsauri. The analysis focuses on the role and influence of *qirâ'ât syâdzdzah* in detailing the legal verses and stories of the Quran, as well as Sufyan al-Tsauri's approach to these various readings. The study reveals that *qirâ'ât syâdzdzah* is not only a part of the *qirâ'ât* tradition but also a crucial key to comprehending and interpreting the holistic content of the Quran.

Sufyan al-Tsauri, as an esteemed commentator, acknowledges the significance of *qirâ'ât syâdzdzah* in grasping the meanings of the diverse words of the Quran. This viewpoint reflects his belief that the diversity of readings serves as a window to the richness of Quranic meanings. *Qirâ'ât syâdzdzah* forms the primary foundation in Sufyan al-Tsauri's interpretative method, and he strongly advocates that these various readings should be the basis for Quranic interpretation, even if they do not align with the Uthmani mushaf.

The utilization of *qirâ'ât syâdzdzah* in interpreting legal verses and stories of the Quran by Sufyan al-Tsauri demonstrates a significant contribution to expanding scholarly insights and Islamic perspectives. *qirâ'ât syâdzdzah* serves as an interpretative tool aiding in the detailed explanation of legal verses and delivering a more profound narrative of the Quran. The analysis of *qirâ'ât syâdzdzah* depicts the courage and consistency of Sufyan al-Tsauri in recognizing the value and relevance of these readings.

This research also serves as a reminder of the importance of preserving the intellectual heritage and scholarly traditions of Islam. Despite debates regarding the validity of certain *qirâ'ât*, Sufyan al-Tsauri's acknowledgment of the value of *qirâ'ât syâdzdzah* indicates that these various readings can provide a valuable contribution to delving into the meanings of the Quran. This conclusion provides guidance for continually understanding and appreciating the wealth and diversity within the *qirâ'ât* tradition to enrich Quranic interpretations.

This study is a literature review (library research) using a qualitative method. This method is employed to explore the influence of the recitation of ten variant readings (*qirâ'ât syâdzdzah*), legal verses, and narratives in the exegesis of Sufyan al-Tsauri.

Keywords: *qirâ'ât syâdzdzah*, Sufyân al-Tsauri, interpretative influence, legal verses, and narratives

الملخص

تغمس هذا البحث في ظاهرة تعقيد وصدق القراءات العشر المتفق عليها (الشاذة) في تفسير القرآن، وخاصة في تفسير سفيان الثوري. تتركز التحليلات على دور وتأثير القراءات العشر المتفق عليها في تفصيل الآيات القانونية وقصص القرآن، وكذلك على نهج سفيان الثوري تجاه هذه القراءات المتنوعة. يكشف البحث أن القراءات العشر المتفق عليها ليست فقط جزءًا من تقليد القراءة، ولكنها أيضًا مفتاح حيوي لفهم وتفسير محتوى القرآن بشكل شامل.

سفيان الثوري، كمفسر بارع، يعترف بأهمية القراءات العشر المتفق عليها في فهم معاني كلمات القرآن المتنوعة. هذه الوجهة تعكس اعتقاده بأن تنوع القراءات يشكل نافذة إلى غنى معاني القرآن. تشكل القراءات العشر المتفق عليها الأساس الرئيسي في الأسلوب التفسيري لسفيان الثوري، ويؤكد بشدة على أن هذه القراءات المتنوعة يجب أن تكون أساسًا لتفسير القرآن، حتى إذا لم تتناسب مع مصحف عثمان.

استخدام القراءات العشر المتفق عليها في تفسير الآيات القانونية وقصص القرآن من قبل سفيان الثوري يظهر إسهامًا هامًا في توسيع رؤى العلماء والمناهج الإسلامية. تصبح القراءات العشر المتفق عليها أداة تفسيرية تساعد في شرح مفصل للآيات القانونية ونقل سرد أعماق القرآن. يصور التحليل للقراءات العشر المتفق عليها الشجاعة والاتساق في تصديق سفيان الثوري لقيمة وصدق هذه القراءات.

يعتبر هذا البحث أيضًا تذكيرًا بأهمية الحفاظ على التراث الفكري والتقاليد العلمية في الإسلام. على الرغم من الجدل حول صحة بعض القراءات، يظهر اعتراف سفيان الثوري بقيمة القراءات العشر المتفق عليها أن هذه التنوعات يمكن أن تقدم إسهامًا قيمًا في استكشاف معاني القرآن. يوفر هذا الاستنتاج توجيهًا لفهم وتقدير الثروة والتنوع داخل تقليد القراءة لإثراء تفسير القرآن.

هذه الدراسة هي استعراض أدبي (أبحاث المكتبة) باستخدام منهج نوعي. يتم استخدام هذا الأسلوب لاستكشاف تأثير قراءة العشر القراءات الشاذة (*qirā'ât syâdzdzah*)، وآيات القانون، والقصص في تفسير سفيان الثوري.

كلمات رئيسية: قراءات الشاذة، سفيان الثوري، تأثير التفسير، آيات الأحكام، والقصص.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Irsan Saputra
Nomor Induk Mahasiswa : 212510070
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Problematika *Qir'at Sya'dzrah* dan Implikasinya dalam Penafsiran Ayat Hukum dan Kisah Al-Qur'an Kitab *Tafsir Safyan al-Tsauri*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institur PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta 27 Januari 2024

Yang membuat pernyataan,

A 10,000 Indonesian postage stamp (METERAL TEMPER) with a signature over it. The stamp features the Garuda Pancasila emblem and the text '10000', 'METERAL TEMPER', and 'KIDALX2M116848'.

Irsan Saputra

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul

Problematika *Qur'ān Syādzuḥ* dan Implikasinya dalam Penafsiran Ayat
Hukum dan Kisah Al-Qur'an Kitab *Tafsir Safyān al-Tsauri*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

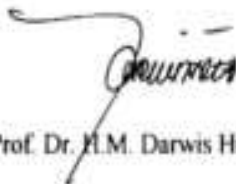
Disusun oleh:
Irsan Saputra
NIM: 212510070

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

Jakarta 26 Januari 2024

Menyetujui,

Pembimbing I



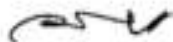
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

Pembimbing II



Dr. Mulawarman Hannase, Lc. MA. Hum

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.


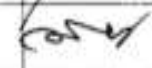


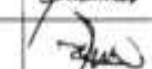
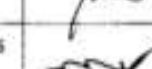
TANDA PENGESAHAN TESIS

Problematika *Qir'at Syadzah* dan Implikasinya dalam Penafsiran Ayat
Hukum dan Kisah Al-Qur'an Kitab *Tafsir Sufyân al-Tsauri*


Disusun oleh:

Nama : Irsan Saputra
Nomor Induk Mahasiswa : 212510070
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal
29 Januari 2024

| No | Nama Penguji | Jabatan Dalam Tim | Tanda Tangan |
|----|--------------------------------------|---------------------|--|
| 1 | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si | Ketua |  |
| 2 | Dr. Abd. Muid N., M.A. | Penguji I |  |
| 3 | Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. | Penguji II |  |
| 4 | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si | Pembimbing I |  |
| 5 | Dr. Mulawarman Hannase, Lc. M.A. Hum | Pembimbing II |  |
| 6 | Dr. Abd. Muid N., M.A. | Panitera/Sekretaris |  |

Jakarta, 31 Januari 2024
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surah Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

| Arab | Latin | Arab | Latin | Arab | Latin |
|------|----------|------|-------|------|-------|
| 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 | <u>H</u> | 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 | - | - |

Keterangan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, salnya: رب ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *u* atau *Û*, misalnya: القارة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur hanya kepada Allah Swt yang telah menganugerahkan berbagai macam nikmat kepada peneliti, terutama nikmat Islam, Iman, serta nikmat pendidikan. Dengan nikmat tersebut peneliti dapat menyelesaikan tesis ini dengan baik dan tepat pada waktunya.

Shalawat beriring salam semoga senantiasa terlimpah kepada manusia yang menjadi rujukan akademik dan keilmuan seluruh manusia sedunia yakni Baginda Nabi Besar Muhammad Saw, beserta keluarga, sahabat, pengikut dan siapa saja yang senantiasa merujuk, baik sikap maupun keilmuannya kepada Beliau Saw.

Peneliti menyadari bahwa rampungnya tesis ini sebagai tugas akhir tidak bisa lepas dari bantuan berbagai pihak. Tanpa bantuan, arahan, motivasi dan semangat dari semuanya, rasanya kecil kemungkinan peneliti dapat menyelesaikan tesis ini dengan baik. Sebab itu, izinkan peneliti mengucapkan terimakasih kepada:

1. Pemerintahan Provinsi Riau terkhusus Bapak Gubernur Drs. H. Syamsuar, M.Si yang telah sudi memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Biro Kesejahteraan Rakyat Provinsi Riau (Biro Kesra Riau) dan Bank Riau-Kepri Syariah yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
3. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

4. Direktur Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, MA.
5. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
6. Manajer Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta Dr. Mulawarman Hannase Lc, MA,.Hum
7. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta Dr. H. Abd. Muid N, M.A.
8. Dosen Pembimbing Tesis, yakni Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si dan Dr. Mulawarman Hannase Lc, MA,.Hum, yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun tesis ini.
9. Dosen Penguji WIP 1 dan WIP 2 Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA yang telah meluangkan waktu serta memberikan masukan terhadap penelitian ini
10. Segenap civitas akademika Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, terkhusus untuk para dosen kami yang sudah begitu banyak membagi ilmunya serta membuka wawasan untuk penulis.
11. Segenap pengurus Yayasan Syekh Burhanuddin Pekanbaru Riau dan keluarga besar Pondok Pesantren Yayasan Syekh Burhanuddin yang telah memberikan dukungan dan semangat.
12. Seluruh teman seperjuangan PKUMI 1.0 terkhusus S2 PKU yang solid dan kompak dikala suka dan duka dalam perkuliahan
13. Ibu dan Bapak, serta keluarga besar penulis yang selalu mendukung penuh, baik secara moril dan materil, sekaligus mengiringi penulis dengan doa setiap waktu.
14. Dan seluruh pihak yang telah mendukung perjuangan selama di kampus terkhusus selama penelitian dan penyusunan penelitian ini. Semoga Allah SWT memberikan balasan pahala jariyah yang terus mengalir.

Hanya harapan dan doa yang dapat peneliti panjatkan, semoga Allah Swt memberikan balasan dengan sebaik-baik balasan atas jasa semua pihak yang telah membantu terselesaikannya tesis ini.

Jakarta, Januari 2024



Irsan Saputra

DAFTAR ISI

| | |
|---------------------------------------|----------|
| Judul | i |
| Abstrak | iii |
| Pernyataan Keaslian Tesis | vix |
| Halaman Persetujuan Pembimbing | xi |
| Halaman Pengesahan Penguji | xiii |
| Pedoman Transliterasi Arab-Latin..... | xv |
| Kata Pengantar | ix |
| Daftar Isi..... | xxi |
| BAB I PENDAHULUAN..... | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| B. Identifikasi Masalah..... | 5 |
| C. Batasan Masalah..... | 5 |
| D. Rumusan Masalah..... | 6 |
| E. Tujuan Penelitian | 6 |
| F. Manfaat Penelitian | 6 |
| G. Kerangka Teori..... | 7 |
| 1. Defenisi Qirâ'ât' | 7 |
| 2. Tafsir Sufyân al-Tsauri..... | 8 |
| 3. Corak Penafsiran..... | 11 |
| H. Tinjauan Pustaka | 12 |
| I. Metodologi Penelitian | 13 |
| J. Sistematika Penulisan..... | 13 |

BAB II DISKURSUS PENGERTIAN DAN SEJARAH QIRÂ'ÂT

| | |
|---|----|
| A. Kajian pengertian Qirâ'ât | 15 |
| B. Sejarah ilmu Qirâ'ât | 17 |
| 1. Ilmu Qirâ'ât Masa Nabi dan Sahabat | 17 |
| 2. Ilmu Qirâ'ât Masa Tabi'in dan Setelahnnya | 24 |
| C. Macam-macam Qirâ'ât | 26 |
| 1. Klasifikasi Qirâ'ât Berdasarkan Jumlah Periwiyatan | 26 |
| 2. Klasifikasi Qirâ'ât Berdasarkan diterima dan ditolak | 29 |
| D. Perngetian Qirâ'ât Syâdzdzah | 35 |
| E. Sejarah Qirâ'ât Syâdzdzah..... | 38 |
| 1. Qirâ'ât Syâdzdzah Abad ke-2..... | 38 |
| 2. Qirâ'ât Syâdzdzah Abad ke-3..... | 39 |
| 3. Qirâ'ât Syâdzdzah Abad ke-4..... | 40 |
| 4. Qirâ'ât Syâdzdzah Abad ke-5..... | 41 |
| F. Hubungan Tafsir dan Qirâ'ât | 42 |
| G. Hikmah Perbedaan Qirâ'ât | 45 |
| H. Problematika Pengaruh Qirâ'ât Syâdzdzah | 45 |
| 1. Ulama Tafsir..... | 46 |
| 2. Ulama Fikih..... | 48 |
| 3. Ulama Bahasa Arab..... | 51 |

BAB III GENELOGI SUFYÂN AL-TSAURI

| | |
|---|-----|
| A. Biografi Sufyân al-Tsauri..... | 53 |
| 1. Riwayat Hidup dan Keluarga | 53 |
| 2. Perjalanan Intelektualitas Sufyân al-Tsauri..... | 55 |
| 3. Pendidikan dan Guru-guru Sufyân al-Tsauri | 58 |
| 4. Murid-murid Sufyân al-Tsauri | 60 |
| 5. Paham Teologi Sufyân al-Tsauri | 60 |
| 6. Geneologi keilmuan Sufyân al-Tsauri | 61 |
| 7. Karya-karya Sufyân al-Tsauri | 64 |
| B. Deskripsi Tafsir Sufyân al-Tsauri..... | 66 |
| 1. Nama dan Latar Belakang penulisan Tafsir | 67 |
| 2. Metodologi Tafsir Sufyân al-Tsauri | 69 |
| 3. Sumber Penafsiran | 72 |
| 4. Tema-tema dalam Periwiyatan Tafsir | 81 |
| 5. Karakteristik Naskah dan ciri Tulisan Tafsir..... | 93 |
| C. Manhaj Qirâ'ât Tafsir Sufyân al-Tsauri..... | 95 |
| 1. Qirâ'ât Menurut Sufyân al-Tsauri | 95 |
| 2. Manhaj Penulisan Qirâ'ât dalam Tafsir Sufyân al-Tsauri | 96 |
| D. Klasifikasi Qirâ'ât dalam Tafsir Sufyân al-Tsauri | 98 |
| 1. Qirâ'ât Mutawatirah dan Mashur..... | 98 |
| 2. Qirâ'ât Syâdzdzah..... | 99 |
| 3. Qirâ'ât Mutnfaridah | 100 |

| | |
|--|-----|
| BAB IV PENAFSIRAN SUFYÂN AL-TSAURI TERHADAP AYAT-AYAT HUKUM DAN KISAH QIRÂ'ÂT SYÂDZDZAH DI DALAM TAFSINTA..... | 103 |
| A. QIRÂ'ÂT SYÂDZDZAH AYAT HUKUM | 102 |
| 1. Hukum Sa'i pada Haji dan Umrah al-Baqarah 2:158 | 104 |
| 2. Hukum Kreteria Kesagguapan untuk Berpuasa al-Baqarah 2 :184 | 113 |
| 3. Hukum Masuk ke dalam Rumah Orang Lain al-Nur 24:27 | 119 |
| B. QIRÂ'ÂT SYÂDZDZAH AYAT KISAH | 123 |
| 1. Kisah Nabi Yusuf As dan Wanita al-Aziz QS. Yusuf 12: 31 | 123 |
| 2. Kisah Takwil Mimpi Nabi Yusuf QS. Yusuf 12:36 | 128 |
| 3. Kisah Saudara-Saudara Nabi Yusuf Meminta Bantuan QS. Yusuf 12: 63..... | 131 |
| 4. Kisah Maryam Berpuasa QS. Maryam 19:26..... | 134 |
| 5. Kisah Burung Nasar QS. Ibrahim 14:46..... | 137 |
| C. QIRÂ'ÂT SYÂDZDZAH MUNFARIDAH | 140 |
| 1. Kisah Adam, Hawa dan Setan al-Baqarah 2: 36..... | 141 |
| 2. Makna <i>Kasaba dan Iktasaba</i> al-Baqarah 2: 202 | 146 |
| 3. Kisah Rahib Umat Yahudi al-Maidah 5: 63..... | 150 |
| BAB V PENUTUP | 153 |
| A. Kesimpulan | 153 |
| B. Implikasi Hasil Penelitian | 154 |
| C. Saran..... | 155 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 157 |
| LAMPIRAN | |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP | |

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan pembahasan ilmu *qirâ'ât* ditinjau dengan banyaknya perbedaannya pandangan ulama terhadap disiplin ilmu tersebut. Perbedaan ini dimulai dari masa turunnya Al-Qur'an dengan satu *lahjah* (dialek) bahasa bangsa Arab pada waktu itu. Sebab perbedaan dialek bangsa Arab ketika itu mengakibatkan kesulitan kabilah-kabilah yang lain untuk mengikuti satu dialek tersebut. Kesulitan tersebut yang membuat Rasulullah memohon kepada Allah untuk menambahkan bacaan-bacaan hingga tujuh huruf supaya seluruh kabilah Arab merasa mudah untuk membaca dan mengkaji Al-Qur'an.

Ragam *qirâ'ât* awalnya untuk memudahkan suatu bacaan Al-Qur'an tetapi sampai masa khalifah Usman jumlah *qirâ'ât* terus bertambah sampai tak terhingga, sehingga menuai kontroversi dan permusuhan di kalangan umat Islam. Banyaknya ragam *qirâ'ât* kontroversi, menjadikan standar *qirâ'ât* diperketat. Adapun beberapa syarat yang harus dipenuhi, yaitu pertama, *qirâ'ât* mesti sesuai dengan dialek bangsa Arab. Kedua, sumber *qirâ'ât* adalah *musafahah* atau *talaqqi*, dengan cara berguru secara langsung dengan Rasulullah Saw atau para sahabat. Ketiga, otentisitas Al-Qur'an atau *qirâ'ât* ditentukan oleh khalifah Usman bin Affan, artinya *qirâ'ât* harus sesuai dengan *rasm Usmani*.¹ Tiga persyaratan di atas kemudian mengakibatkan

¹ Ahmad al-Bili, *al-Ikhtilaf Baina al-Qirâ'ât*, Beirut: Dâr al-Jil, 1988, hal.39.

munculnya berbagai problematika perbedaan pandangan ulama mengenai *qirâ'ât* yang menjadi bagian dari pada Al-Qur'an.

Qirâ'ât yang dianggap bagian dari pada Al-Qur'an mesti memenuhi tiga syarat di atas. Perbedaan di kalangan ulama *Qirâ'ât* muncul dari segi *sanad* apakah cukup sahih saja atau mesti mencapai tingkat *mutawatirah*. Perbedaan ini terjadi diantaranya Ibn al-Jazari yang mengatakan bahwa *qirâ'ât* yang dianggap sebagai Al-Qur'an adalah kualitasnya mencapai tingkat *mutawatirah*.² Sedangkan Ibn 'Aqilah dan al-Zarqani mengatakan bahwa *qirâ'ât* yang dianggap bagian dari Al-Qur'an cukup kualitasnya sahih. Sehingga *qirâ'ât* yang tidak dianggap bagian dari pada Al-Qur'an adalah *Syâdzah*.³

Istilah-istilah *qirâ'ât mutawâtirah* dan *qirâ'ât Syâdzah* secara substansi sudah ada pada masa sahabat, tetapi istilah ini dikenal secara khusus yang menjadi kualifikasi macam-macam *qirâ'ât* sekitar abad ke empat Hijriyah. Sebagai indikasinya adalah pada masa itulah Ibn Mujahid, Ibn Khalawaih dan Ibn Jinni menulis kualifikasi *qirâ'ât Syâdzah* di dalam karya-karya mereka sendiri. Sebelum abad ini, istilah *Syâdzah* terkadang disebutkan dengan istilah *ba'dhum* (sebagian mereka membaca).

Dengan terjadinya kualifikasi *qirâ'ât*, baik *mutawâtirah* ataupun *syâdzah* mengakibatkan perbedaan ulama lainnya selain ulama *qirâ'ât*. Hal ini terjadi karena *qirâ'ât* mempunyai korelasi yang erat dengan ilmu lainnya. Seperti: Perbedaan ulama *lughawiyîn* (ahli bahasa Arab). Dalam konteks ini ulama bahasa Arab sangat berperan aktif. Ini bermula karna *qirâ'ât* bermula dari dialek bahasa Arab. Setelah masa klasifikasi *qirâ'ât*, terkhusus *qirâ'ât Syâdzah* ulama bahasa Arab berbeda pandangan mengenai diterimanya *qirâ'ât Syâdzah* atau tidak sebagai analogi kaidah bahasa Arab yang *mu'tamad*. Kelompok pertama, kelompok yang menerima *qirâ'ât Syâdzah*, pendapat ini dikemukakan ulama Kufah. Sementara ulama yang lain yakni ulama Basrah tidak menerima *qirâ'ât Syâdzah*.

Perbedaan ulama fikih dan usûliyîn. Dalam hal ini ulama fikih berbeda mengenai *qirâ'ât Syâdzah*. Itu terjadi dikarenakan ulama fikih sangat berhati-hati di dalam menentukan suatu hukum. Sehingga menimbulkan pertanyaan tentang *qirâ'ât Syâdzah* sebagai dalil ketetapan hukum.

Pertama, apakah *qirâ'ât Syâdzah* bagian dari pada al-Qur'an. Pendapat pertama, beranggapan bahwa *qirâ'ât Syâdzah* adalah Al-Qur'an yang sudah dinasakh dan pendapat kedua mengatakan bahwa *qirâ'ât Syâdzah* bukan Al-Qur'an, karena persyaratan mutlak Al-Qur'an adalah mutawatir, sedangkan derajat *qirâ'ât Syâdzah* tidaklah *mutawatir*.

² Ibn al-Jaziri, *Munjidu al-Muqri'in wa Mursyidu al-Thalibîn*, Kairo: Maktabah al-Qudsi, t.th, hal. 79.

³ Ibn 'Aqilah, *al-Ziyâdah wa al-Ihsân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Riyad: Markaz Tafsir li ad-Dirasat al-Qur'aniyyah, 2011, hal. 139.

Kedua, apakah *qirâ'ât Syâdzdzah* bisa dibaca ketika sholat dan di luar sholat? Perbedaan ulama terbagi menjadi dua pandangan. Ketiga, apakah *qirâ'ât Syâdzdzah* bisa dijadikan sebagai *dalil* atau *hujjah* di dalam *istinbath* (penetapan).

Berbagai macam perbedaan pandangan ulama tafsir, yang menyatakan apakah *qirâ'ât* berpengaruh pada pemaknaan Al-Qur'an atau hanya perbedaan pada bacaan saja tanpa mempengaruhi perbedaan dalam pemaknaan. Tentu beragam perbedaan tersebut menjadi topik pembahasan peneliti. Disisi lain perbedaan ini juga bukan hanya terjadi di kalangan sarjana muslim. Tetapi perbedaan *qirâ'ât* ini terus dilontarkan oleh orientalis yang memfokuskan kritikan dalam kajian *qirâ'ât*. Kritikan ini bukan hanya terhadap *qirâ'ât mutawatirah* tetapi juga terjadi pada *qirâ'ât Syâdzah*. Seperti, Ignaz Golziher, Theodor Nodleke dan Athur Jeffrey.

Hal-hal tersebut menjadikan kajian *qirâ'ât* itu menarik dan menjadi salah satu rujukan fundamental para *mufasssir* dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hal tersebut dibuktikan dengan banyaknya *mufasssir* yang menggunakan *qirâ'ât* dalam menafsirkan Al-Qur'an, seperti al-Thabari, Ibnu Katsir, al-Zamakhsyari, Muqatil bin Sulaiman, Abu Hayyan terkhusus lagi Sufyan al-Tsaury serta masih banyak yang lainnya.⁴

Melihat penafsiran-penafsiran klasik seperti tafsir pertama yang sempurna 30 juz yang karyanya banyak dijadikan rujukan-rujukan penelitian tidak sedikit beliau memasukkan *qirâ'ât Syâdzdzah* di dalam tafsirnya. Seperti Muqatil bin Sulaiman karya tafsirnya disusun jauh sebelum munculnya tafsir al-Thabari. Begitu juga Tafsir Sufyan al-Tsaury yang metode penulisan tafsirnya dipenuhi dengan *qirâ'ât*, baik itu *qirâ'ât Syâdzdzah* ataupun *qirâ'ât Mutawatirah*.

Tafsir Sufyan al-Tsaury memiliki keunikan metode yang berbeda dengan kitab-kitab tafsir pada masanya. Selain beliau menggunakan sumber penafsiran *bil-ma'tsur* yang menafsirkan ayat dengan periwayatan yang bersumber dari Rasulullah, sahabat dan tabi'in. Beliau juga menggunakan metode *qirâ'ât* di dalam penafsirannya. Walaupun tidak menjelaskan secara rinci problema *qirâ'ât* tersebut, hanya menyebutkan *qirâ'ât* yang dipilihnya saja sehingga penelitian ini menarik untuk mengkaji beberapa *qirâ'ât* yang dipilih oleh Sufyan al-Tsaury.

Seperti yang diketahui, bahwa pengumpulan ilmu *qirâ'ât* yang dilakukan oleh Abu 'Ubaidi al-Qasim bin Sallam terjadi pada abad ke-3 pada tahun 224 H. Masa pembukuan ilmu *qirâ'ât* terjadi setelah meninggalnya Sufyan al-Tsaury. Dengan demikian Sufyan al-Tsaury adalah salah satu pelopor dalam penulisan ilmu *qirâ'ât*. Dikarenakan di dalam penafsiran Sufyan al-Tsaury

⁴ M. Husein al-Dzahabi, *Tafsir wal Mufasssirun*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003, Jilid 1, hal. 147, 242 dan 304.

yang dipenuhi dengan keilmuan- keilmuan baik fikih, bahasa dan berbagai *qirâ'ât* Al-Qur'an.

Adapun *qirâ'ât* yang ada di penafsiran Sufyan al-Tsaury terdiri dari 3 kualifikasi *qirâ'ât*. Pertama, *qiraat Mutawâtirah* yang mendominasi di dalam tafsir. Kedua, *qirâ'ât Syâdzdzah*, dan ketiga, *qirâ'ât munfaridah* Sufyan al-Tsaury yang tidak dijumpai di dalam kitab-kitab *qirâ'ât* lainnya.

Tendensi *qirâ'ât* yang dipilih Sufyan al-Tsaury khususnya *qirâ'ât Syâdzdzah* tentunya memiliki pengaruh dalam pemahaman penafsirannya serta implikasi terhadap produk hukum *Istinbat* hukum fikih dan ayat kisah. Selain Sufyan al-Tsaury sebagai ulama tafsir, ia juga dikenal sebagai *mujtahid mutlak* di dalam bidang fikih. Sama halnya seperti: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali yang dengan keluasan keilmuannya mampu menghasilkan produksi hukum fikih.⁵

meskipun *qirâ'ât syâdzdzah* tidak selaras dengan mushaf Utsmani, seharusnya dijadikan dasar untuk menafsirkan Al-Qur'an. Sahabat dan tabi'in secara langsung mengungkapkan beberapa variasi *qirâ'ât syâdzdzah* dan menggunakan ini sebagai dasar untuk memahami makna dalam ayat-ayat yang dijelaskan. Baginya, menafsirkan Al-Qur'an dengan *qirâ'ât syâdzdzah* sejalan dengan menginterpretasikan Al-Qur'an berdasarkan perkataan para sahabat, tabi'in, atau *salaf al-shalih*, yang termasuk dalam kategori *tafsir bi al-ma'tsûr*. Pandangan ini menegaskan bahwa menafsirkan Al-Qur'an dengan *qirâ'ât syâdzdzah* lebih mendekati kebenaran daripada tafsir berdasarkan pemikiran pribadi *tafsir bi al-ra'yi*. Selain itu, pendapat Sufyan al-Tsaury juga mencerminkan perbedaan pandangan dengan mufasir lain yang kurang konsisten dalam menilai kevalidan *qirâ'ât syâdzdzah*.

Sehingga pada akhirnya, posisi *qirâ'ât* sendiri memiliki pengaruh yang sangat signifikan terhadap penafsiran Al-Qur'an yang juga berpengaruh terhadap pengambilan hukum fikih. Terlebih lagi sosok Sufyan al-Tsaury merupakan tokoh yang layak untuk dijadikan rujukan mengingat kapasitas keilmuannya yang sangat luas, terutama di dalam tafsir, hadis dan fikih. Lebih dari itu fungsi *qirâ'ât* dapat dimaksimalkan sebagai *wasail* untuk pengembangan pemahaman penafsiran dan pengembangan hukum fikih.

Maka dengan melihat latar belakang di atas dari tokoh yang banyak menjadi rujukan para ulama dan kitab tafsir yang baru ditemukan serta dengan menggunakan metode *qirâ'ât*, peneliti akan mengalisis dengan judul bagaimana problematika *qirâ'ât syâdzdzah* dan pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran Sufyan al-Tsaury.

⁵ Khatib Baghdâdî. *Târîkh Bhaghdâdî*. Beirut: Dâr al-Gharab al-Islamî, 2002, Jilid 9, hal. 152.

Berdasarkan latar belakang yang telah disebutkan, tesis ini difokuskan pada analisis ayat-ayat hukum dan kisah dalam tafsir Sufyan al-Tsauri, yang menjelaskan variasi *qirâ'at syâdzdzah* dalam penafsirannya. Selain itu, juga teridentifikasi beberapa *qirâ'at munfaridah* yang tidak dilaporkan oleh seorang ulama pun, kecuali oleh al-Tsauri. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi potensi keabsahan *qirâ'at syâdzdzah* sebagai *hujjah* dan sebagai bentuk *qirâ'at tafsiriyyah* yang jarang dilakukan oleh ulama lainnya.

B. Identifikasi Masalah

Dengan melihat latar belakang yang telah dipaparkan di atas, dalam lingkup kajian tafsir Al-Qur'an, perhatian terhadap ragam bacaan (*qirâ'ât*) telah menjadi fokus utama peneliti. Al-Qur'an, sebagai sumber utama ajaran Islam, memiliki sejumlah *qirâ'ât* yang berpotensi memberikan implikasi signifikan terhadap penafsiran ayat-ayatnya. Kajian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan menganalisis beberapa masalah yang muncul sehubungan dengan *qirâ'ât*, dengan penekanan khusus pada perdebatan mengenai *qirâ'at syâdzdzah*, serta pengaruhnya dalam literatur tafsir klasik, yang ditulis oleh Sufyan al-Tsauri. Adapun identifikasi masalah adalah sebagai berikut:

1. Ragam bacaan (*qirâ'ât*) dalam Al-Qur'an menjadi dasar penting untuk pemahaman mendalam terhadap teks suci Islam ini. Setiap *qirâ'ât* memiliki nuansa dan pengaruh tersendiri terhadap interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, penting untuk memahami implikasi masing-masing *qirâ'ât* dalam konteks penafsiran.
2. Perdebatan mengenai *qirâ'at syâdzdzah* merupakan salah satu aspek yang menarik perhatian peneliti adalah perdebatan yang masih berlangsung seputar *qirâ'at syâdzdzah*. Perdebatan ini mencakup pertanyaan tentang sejauh mana pengaruh *qirâ'ât* ini terhadap penafsiran Al-Qur'an dan bagaimana implikasinya dalam konteks keberagaman bacaan.
3. Keberadaan *qirâ'at syâdzdzah* dalam tafsir klasik Sufyan al-Tsauri dengan berkembangnya literatur tafsir, keberadaan *qirâ'at syâdzdzah* menjadi fenomena menarik dalam kajian tafsir klasik, terutama yang dikembangkan oleh para ulama seperti Sufyan al-Tsauri. al-Tsauri hanya mencantumkan *qirâ'at syâdzdzah* tanpa menjelaskan kedudukan *qirâ'ât* dan penafsirannya. Sehingga dalam konteks ini, penting untuk memahami bagaimana *qirâ'at syâdzdzah* tercermin dalam pandangan dan interpretasi klasik ini.

C. Batasan Masalah

Agar pembahasan lebih fokus dan mendalam terhadap penelitian yang akan diteliti, maka peneliti berfokus pada permasalahan dalam *qirâ'ât syâdzdzah* dengan variabel kajian kitab *tafsir Sufyan al-Tsauri*, masalah yang menjadi fokus penelitian adalah ayat-ayat hukum dan kisah yang dikategorikan sebagai *qirâ'ât syâdzdzah* dan *qirâ'ât munfaridah* dalam tafsir Sufyan al-Tsauri serta menyoroti pengaruh *qirâ'ât* tersebut, terhadap penafsiran Sufyan al-Tsauri.

D. Rumusan Masalah

Setelah penulis mengidentifikasi dan membatasi permasalahan di atas maka dapat dirumuskan beberapa uraian rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan ulama tafsir mengenai pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran Sufyan al-Tsauri?
2. Bagaimana penafsiran terhadap ayat-ayat hukum dan kisah yang dikategorikan *qirâ'ât syâdzdzah* dan *qirâ'ât munfaridah* dalam penafsiran Sufyan al-Tsauri?

E. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah yang dipaparkan diatas, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Memaparkan berapa banyak jumlah *qirâ'ât syâdzdzah* yang ada di dalam tafsir Sufyan al-Tsauri.
2. Mengungkap pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* dan *qirâ'ât munfaridah* pada ayat hukum dan kisah dalam penafsiran Sufyan al-Tsauri dari berbagai pandangan ulama.

F. Manfaat Penelitian

Dengan penelitian ini diharapkan mampu memberikan signifikansi dan kontribusi dalam 2 hal:

1. Secara Teoritis

Penelitian ini menjadi salah satu pustaka yang bisa dirujuk oleh kalangan peneliti, pelajar maupun khalayak umum dalam konteks ilmu Al-Qur'an dan tafsir khususnya di bidang *qirâ'ât*. Sekaligus menjadi bahan perbandingan bagi peneliti selanjutnya.

2. Secara Praktis

Penelitian ini diharapkan mampu menyediakan informasi dan pengetahuan baru bagaimana sebuah *qirâ'ât syâdzdzah* memberikan pengaruh dalam penafsiran Al-Qur'an dan khazanah

keislaman dari pengetahuan klasik yang biasanya tidak diketahui banyak orang.

G. Kerangka Teori

1. Defenisi Qirâ'ât

Qirâ'ât secara etimologi adalah berbentuk *masdar*, berasal dari kata kerja *qara'a-yaqra'u* yang artinya adalah (membaca-bacaan).⁶ Dan secara terminologi *qirâ'ât* adalah suatu perbedaan cara dalam menuturkan Al-Qur'an yang dikhususkan terhadap imam *qirâ'ât* yang diuji dari sisi sanad yang tersambung sampai kepada Rasulullah Saw baik *qirâ'ât* yang disepakati ataupun masih diperselisihkan. *Qirâ'ât* sudah menjadi satu disiplin ilmu tersendiri dari berbagai ilmu yang berada di dalam Al-Qur'an. Ilmu *qirâ'ât* adalah ilmu yang mempelajari tata cara penuturan Al-Qur'an baik *qirâ'ât* yang disepakati bacaannya ataupun masih diperselisihkan.⁷

Pengumpulan ilmu *qirâ'ât* yang dilakukan oleh Abu 'Ubaidi al-Qasim bin Sallam terjadi pada abad ke-3 pada tahun 224 H. Masa pembukuan ilmu *qirâ'ât* terjadi setelah meninggalnya imam Sufyan al-Tsaury. Dengan demikian al-Tsaury adalah salah satu pelopor dalam penulisan Ilmu *qirâ'ât*. Dikarenakan di dalam penafsiran Sufyan al-Tsaury yang dipenuhi dengan keilmuan- keilmuan baik fiqh, bahasa dan berbagai *qirâ'ât* Al-Qur'an.

Dari sisi kuantitasnya, *qirâ'ât* terbagi menjadi 3:

- a. *Qirâ'ât Sab'ah* (*qirâ'ât* tujuh) adalah *qirâ'ât* yang disandarkan kepada imam *qirâ'ât* yang tujuh yaitu: Abdullah al-Katsîr al-Dari, Nâfi' bin Abdurrahmân bin Abi Naim, Abdullah al-Yâsibi, Abu 'Amar, Ya'kûb, Hamzah dan 'Ashîm.
- b. *Qirâ'ât 'Asyara* (*qirâ'ât* sepuluh) adalah *qirâ'ât* yang disandarkan kepada imam sepuluh yaitu: tujuh diantaranya yang telah disebutkan di atas tambahan tiga yaitu: Yazîd bin al-Qa'qa al-Maksûmi al-Madani, Ya'kûb bin Ishâq dan Khallâf bin Hisyâm.
- c. *Qirâ'ât Arba'ata 'Asyara* (*qirâ'ât* empat belas) yaitu *qirâ'ât* yang disandarkan kepada ahli-ahli *qirâ'ât* yang empat belas, sepuluh diantaranya telah disebutkan diatas kemudian yang empat adalah: Hasan Bashrî, Muhammad bin Abdul Rahmân, Yahya bin Mubârak dan Abû al-Farj Muhammad bin Ahmad as-Sambûsî.⁸

Adapun dari sisi kualitas, ilmu *qirâ'ât* terbagi menjadi tiga:

⁶ Khairunnas Jamal, Afriandi Putra, *Pengantar Ilmu Qiraat*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020, hal.1.

⁷ Fahd al-Rûmi, *Dirasat fi Ulumi al-Qur'an*, t.tp: Tasharuf, 2003, hal. 314-315.

⁸ Muhammad 'Abd al-Azhîm al-Zurqâni, *Manâhili 'Irfân fi 'Ulûmi al-Qur'an*, Mesir: Dâr al-Halaby, 1943, Jilid 1, hal. 417.

- a. *Qirâ'ât Mutawatirah* adalah *qirâ'ât* sekelompok orang yang mulai dari awal kesnadannya sampai akhir tidak mungkin sepakat atas kebohongan atau dusta. *Qirâ'ât* ini sangat lekat dengan *qirâ'ât sab'ah*.
- b. *Qirâ'ât Ahâd* yaitu *qirâ'ât* yang memiliki sanad yang sahih yang tidak sampai derajat atau kedudukan *mutawatir*. *Qirâ'ât* ini juga dikenal dengan *qirâ'ât 'asyara*.
- c. *Qirâ'ât Syâdzdzah* adalah *qirâ'ât syâzd* artinya sendiri artinya *qirâ'ât syâdzdzah* adalah *qirâ'ât* yang menyalahi *qirâ'ât mutawatirah*. *Qirâ'ât* ini juga menyalahi *rasm utsmani*. Kemudian *Ahlul Qurra'* menyepakati bahwa *qirâ'ât syâdzah* tidak diakui sebagai Al-Qur'an.

Adapun sanad *qirâ'ât* Sufyan al-Tsaury di dalam tafsirnya kebanyakan bersambung dengan sahabat Abdullah bin Mas'ud dari pada sahabat-sahabat lainnya. Ini terlihat dari penulisan ayat-ayat yang berada di dalam tafsirnya. Ini terjadi dikarenakan Abdullah Ibnu Mas'ud di masa kekhalifahan Umar bin Khatthab diutus ke Kufah untuk mengajarkan ilmu agama terkhusus ilmu *qirâ'ât*.⁹ Kemudian setelah Abdullah Ibn Mas'ud mengajarkan *qirâ'ât* di Kufah dan kemudian beliau kembali ke Mekah.¹⁰

2. Tafsir Sufyan Al-Tsaurî

Nama pengarang kitab tafsir ini adalah Abû `Abdullâh Sufyan ibnu Sa`id ibnu Masrûq al-Tsaurî al-Kûfî. Lahir di Atsir, di kota Kufah yang menjadi ibu kota negeri `Irâq pada masa Khalifah Sulaimâni ibnu `Abdullâh al-Malik al-Amawî.¹¹ Adapun tahun lahirnya, para ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Menurut al-Wâqidî, yang kemudian pendapat ini diikuti oleh Ibnu Sa`d dan al-Bukhârî, berpendapat bahwa tahun lahir Sufyan al-Tsauri adalah 97 Hijriyyah atau 715 menurut perhitungan Masehi.¹² Tetapi al-Khâtib meriwayatkan dari `Ali ibnu Shâlih, ia mengatakan, "Kami lahir pada tahun 100 H, sedangkan Sufyan al-Tsauri lebih tua 5 tahun dari kami." Ibnu Khalkân dan al-Yafi`i menukil suatu riwayat yang menunjukkan bahwa Sufyan al-Tsauri lahir pada tahun 96 H.

Sedangkan al-Tibrîzî yang kemudian diikuti oleh al-Fatâni dan al-Dahlâwî, mengatakan bahwa beliau lahir pada tahun 99 H. Adapun pendapat

⁹ Sâlim bin `Ied Halaly, *Isti'âb fi Ma'rifati al-Asbâb*, Kairo: Dâr Ibnu al-Jauzy, 2015, Jilid 3, hal. 992.

¹⁰ Samîr Abd Hasan al-Fahdawy, *Irâdu lil Qirâ'ât al-Qur'âniyah fi Tafsîr Imâm Sufwân al-Tsauri*, Anbar: Jâmi'ah al-Anbâr, t.th, hal. 55.

¹¹ Nashruddin Baidan, Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, hal. 28.

¹² Abd Abbas Al-Barmaki, *Wafayatul A'yân*, Beirut: Dar Shadir, 1900, Jilid 2, hal. 386.

yang utama yang dapat menjadi pegangan adalah yang pertama (yaitu tahun 97 H) seperti yang ditulis al-Jizri di dalam Al-Ghāyah. Sufyan al-Tsaury wafat pada bulan Sya`ban tahun 161 H yang bertepatan dengan 777 Masehi.¹³ Ini menurut al-Bukhārī, al-Thabarī, al-Mas`ūdī, Ibnu al-Nadīm, al-Hākim, al-Sam`aniy, Ibnu al-Jauzī, Ibnu al-Atsīr, Ibnu Khalkan, al-Dzahabī, Ibnu Hajar, dan yang lainnya. Sedangkan menurut al-Khāthib yang meriwayatkan dari Khalifah Ibnu Khayyāth mengatakan bahwa Sufyan al-Tsaury wafat pada tahun 162 H.

Imam Sufyan al-Tsaury tercatat sebagai salah seorang tokoh ulama di masanya, imam dalam bidang hadis juga bidang keilmuan lainnya, terkenal juga sebagai pribadi yang *wara'* atau sangat hati-hati, zuhud, ahli fikih dan dinilai setara dengan para imam fikih yang empat: Imam Abū Hanīfah, Imam Mālik, Imam Syāfi'i, dan Imam Ahmad ibn Hambal.¹⁴ Diceritakan dalam suatu riwayat, suatu hari beliau enggan ke majelis ilmu dikarenakan ada sesuatu hal, seperti yang diriwayatkan oleh sahabatnya bahwa beliau berkata: “Demi Allah, seandainya aku tahu kalau mereka menuntut ilmu karena Allah, niscaya aku akan datang ke rumah-rumah mereka untuk mengajar, tetapi mereka hanya menginginkan kesenangan.” Beliau tidak mengajar kecuali setelah belajar adab dan sastra selama dua puluh tahun.¹⁵

Manakala Imam Sufyan al-Tsaury duduk di majelis ilmu, jika terdapat logika atau pendapat yang menakutkan beliau langsung memotong pembicaraan dan berdiri sambil berkata: “Tanpa terasa bahwa kita telah menerima ilmu pengetahuan.” Ini adalah suatu bukti ketinggian akhlak yang menunjukkan kemuliaan beliau. Imam Sufyan al-Tsaury hidup di antara kitab-kitab hadis. Kedua belah matanya terbuka dengan suasana ilmu pengetahuan yang istimewa, yaitu ilmu pengetahuan yang bersumber dari Rasulullah Saw dan kumpulan kata-kata yang mulia. Ada hal menarik dari imam Sufyan al-Tsaury dimana beliau berkata dalam kesempatan: “Aku menuntut ilmu tanpa niat apa-apa, kemudian Allah SWT menganugerahkan kepadaku sebuah niat yang tulus.” Maksudnya beliau ketika menuntut ilmu, hanya sekedar kebiasaan saja. Akan tetapi Allah SWT memberikan taufik kepada niat yang benar, yaitu niat yang semata-mata karena mengharap ridho Allah SWT. Hal ini menunjukkan bahwa beliau adalah ulama yang benar-benar alim dan *wara'*.¹⁶

¹³ Abī Abdillāh Sufyan ibn Sa`īd ibn Masrūq, *Tafsīr Sufyān al-Tsaury*, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1983, hal 6.

¹⁴ Shalahuddin Khalīl, *al-Wāfi*, Beirut: Dār Ihya'ut Turāts, 2000, Jilid 15, hal. 174.

¹⁵ Muh. Makhrus Ali Ridho, “Manhaj Tafsīr Sufyan Al-Thawry”, dalam *Jurnal Studi Islam Akademika*, hal 176.

¹⁶ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsīr*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 2.

Tafsir Sufyan al-Tsaury sebenarnya tidak terdokumentasikan dengan baik dan mapan, karena tafsir ini sendiri adalah nukil-nukil penafsiran Imam al-Tsaury terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, dan tidak tersusun berupa kitab tafsir. Alasan imam Sufyan al-Tsaury menuliskan tafsir adalah untuk menjawab pertanyaan masyarakat tentang Al-Qur'an. Kitab tafsir ini nyaris dianggap hilang. Kemudian manuskripnya ditemukan oleh Prof. Imtiyaz Ali 'Irsy di perpustakaan Ridha di kota Rambor, India, meskipun tidak utuh. Beliau yang kemudian meneliti dan mengoreksi serta mentashih tafsir Sufyan al-Tsaury ini. Salinan kitab ini ditulis berdasarkan naskah yang mirip dengan tulisan *Kûfi* pada umumnya, di atas kertas dari 'Arab berwarna kemerah-merahan. Dan tulisan tersebut telah ditulis tidak jauh dari abad ke-2 Hijriyah.¹⁷

Terkait naskah Sufyan al-Tsaury, tidak ditemukan naskah lain selain yang jadi referensi dalam penulisan makalah ini. Adapun naskah referensi tersebut memiliki kekurangan dari awal hingga akhir, dan Sebagai catatan, ada dua Sufyan yang hidup pada zaman yang sama, yaitu al-Tsaury dan Ibnu 'Uyainah. Keduanya memiliki tafsir Al-Qur'an sebagaimana disebutkan di dalam Kasyf al-Zhunûn.¹⁸ Al-Hâjj al-Khalîfah menyebutnya "Tafsir al-Tsaury", tetapi ia sendiri belum pernah melihat salinannya, sehingga ia mengacu kepada al-Tsa'labi dengan mengatakan," disebutkan oleh al-Tsa'labi".¹⁹

Terkait dengan metode penafsiran Tafsir Imam Sufyan al-Tsaury berdasarkan tafsir Sufyan al-Tsaury termasuk dalam kategori *bil- ma'tsur* atau *bil-manqul* atau *bil-riwayah*, yakni sumber penafsirannya diambil dari riwayat para sahabat Nabi. Imam Sufyan al-Tsaury menggunakan metode kebanyakan beliau mengambil kutipan dari para sahabat dalam menafsirkan ayat dan mengidentifikasikan langsung kepada nama sahabat, seperti pendapat salah satu sahabat yang banyak dinukil, yaitu Mujahid. Sebagaimana contoh penafsiran beliau. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, tentang ayat Q.S al-Baqarah/2: 166.

وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ

"Dan (ketika) segala hubungan antara mereka terputus, beliau berkata: "Makna "terputus" dalam ayat tersebut adalah terputusnya hubungan yang mereka buat di dunia."²⁰

Adapun jika ditinjau dari keluasan penjelasan maka tafsir Sufyan al-Tsaury tergolong dalam tafsir yang menggunakan metode tafsir *ijmali*. Hal ini

¹⁷ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*,....., hal 33.

¹⁸ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri* , hal. 34.

¹⁹ Musthafâ ibnu 'Abdillâh al-Hâjj al Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmi wa al-Funûn*, Baghdad: Maktab al-Mutsannâ, 1941, Jilid 1, hal. 205.

²⁰ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*,, hal 33.

dapat dilihat dalam penafsiran Sufyan al-Tsauri dalam surat al-Fath ayat 29. Riwayat dari Mujahid tentang maksud dari kata:

سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ

“Tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka. Beliau berkata tandanya adalah *khusyu’ dan tawadhu’*.”²¹

3. Corak Penafsiran dengan metode *Qirâ’ât: bil ma’tsur* atau *bil ra`yi*

Tafsîr *bil ma’tsûr* menurut pandangan al-Dzahabi dalam karyanya *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, adalah: Penafsiran yang datang dari Al-Qur`ân sendiri yang berupa penjelasan dan perincian bagi sebagian ayat-ayatnya, riwayat yang dikutip dari Rasulullah Saw, sahabat, dan dari tabi’in yang juga merupakan penjelasan yang diinginkan Allah SWT dari *nash-nash* kitab Allah.²² Adapun tafsir *bil ra`yi* adalah istilah yang digunakan dalam penafsiran Al-Qur`ân dengan *ijtihad*, setelah penafsir mengetahui ungkapan orang-orang Arab dan tata bahasa mereka serta mengetahui kata-kata bahasa Arab dan aspek-aspek tujuan pemaknaan kata tersebut. Untuk itu, penafsir harus merujuk kepada referensi dari syair-syair Arab jahiliah dan bersandar pada sebab turunnya ayat. Demikian pula harus mengetahui *nasikh* dan *mansukh* (ayat-ayat yang tetap dan yang terhapus) dan beberapa aspek ilmu lain yang dibutuhkan oleh seorang penafsir dalam menafsirkan Al-Qur’an.²³ Dimasa sahabat, sumber utama penafsiran Al-Qur’an terbagi menjadi empat. Sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Dzahabî :

1. Al-Qur’an
2. Hadis Rasulullah
3. *Ijtihad*
4. Ahli kitab, baik yang bersumber dari agama Yahudi maupun agama Nasrani.²⁴

Meskipun perbedaan *qirâ`ât* secara kasat mata hanya perbedaan tanda baca, huruf atau *harakat* saja, namun mengandung perbedaan arti yang signifikan. Dan yang dapat mendeteksi perbedaan itu hanyalah orang yang mampu menguasai ilmu tata bahasa Arab. Karena itu, penafsiran semacam ini dapat dikategorikan sebagai *tafsîr bil ra`yi*.²⁵ Kecuali, jika kesimpulan yang diambil dari penafsiran itu dikuatkan dengan riwayat yang berasal dari hadis Nabi, sahabat ataupun *tabi’in*.

²¹ Abî Abdillâh Sufyân ibn Sa’id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal. 278.

²² Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., Jilid 1, hal. 112.

²³ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., hal. 183.

²⁴ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., hal. 31.

²⁵ Khâlid ibn Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr Jam'an wa Dirasah*, Kairo: Dâr - Ibn Affân, 1421 H, Jilid 1, hal. 48.

Singkatnya penafsiran melalui pendekatan ilmu *qirâ`ât* ini sama dengan *tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân*. Dengan kata lain, ini termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ma`tsur*, jika perbedaan terletak pada pengurangan dan penambahan ayat. Namun jika terletak pada perbedaan cara baca, maka termasuk kategori *tafsîr bi al-ra`yî*, Kecuali jika dikuatkan dengan hadis atau *atsar* sahabat. Segala macam aspek ilmu yang berkaitan dengannya serta kemampuan seorang penafsir untuk mengungkap kandungan makna di dalamnya merupakan sesuatu yang harus dimiliki penafsir dan mengandung subjektivitas pribadinya.

4. Tinjauan Pustaka/Penelitian Terdahulu yang Relevan

Berdasarkan pencarian yang dilakukan peneliti terhadap beberapa karya tulis di beberapa perpustakaan, serta referensi lain yang digunakan, sepengetahuan penulis penelitian yang berkaitan dengan *qirâ`ât* Sufyan al-Tsauri antara lain:

Pertama, penelitian disertasi karya Abdul Aziz Ibrahim Muhammad Umar yang berjudul “ *al-Qiṭr al-Miṣri fī qirâ`ât al-Imâm Abī ‘Amr ibn al-‘alâ’ al-Baṣri* ”. Penelitian ini menggambarkan tentang telaah definitif ilmu *qirâ`ât*, keutamaan, urgensi dan perkembangannya. Selanjutnya menjelaskan biografi pengarang kitab *al-Qiṭr al-Miṣri fī Qirâ`ât al-Imâm Abī ‘Amr ibn al-‘alâ’ al-Baṣri* yaitu Umar bin Qâsim al-Naṣar, peneliti menjelaskan distingsi kitab tersebut, dia juga menjelaskan kaidah-kaidah pokok dan kaidah cabang bacaan Abû ‘Amr. Umar bin Qâsim al-Naṣar juga memiliki tujuan dalam karyannya *mentashih* bacaan-bacaan yang salah dalam *qirâ`ât* Abu ‘Amr dan *qirâ`ât* lainnya yang *mutawatir*. Bagian selanjutnya dari disertasi ini adalah telaah teks secara filologi kitab *al-Qiṭr al-Miṣri fī qirâ`ât al-Imâm Abī ‘Amr ibn al-‘alâ’ al-Baṣri*.²⁶ Penelitian disertasi ini adalah penelitian filologi atau dalam istilah Arab *tahqiq*.²⁷

Kedua, penelitian tesis karya Siti Jubaedah yang berjudul “*Qirâ`ât dalam Tafsir Muqatil bin Sulaiman*” (Telaah atas Kualifikasi dan Fungsi *Qirâ`ât* dalam Tafsir). Penelitian ini menjelaskan tentang tafsir lengkap pertama yang jauh disusun sebelum adanya penyatuan ilmu *qirâ`ât* yaitu Tafsir al-Kabîr yang disusun oleh Muqatil bin Sulaiman. Fokus yang dikaji dalam penelitian ini adalah penggunaan *qirâ`ât* serta fungsinya terhadap penafsiran Muqatil. Terdapat 28 ayat yang ditafsirkan Muqatil dengan

²⁶ ‘Abd al-Azîz Ibrâhîm Muhammad ‘Umar, *al-Qiṭr al-Miṣri fī Qirâ`ât al-Imâm Abī ‘Amr ibn al-‘Alâ’ al-Baṣri*, Disertasi Doktor Ulum Al-Qur’an, Jeddah : Jami’ah Al-Qur’an al-Karîm wa al-‘Ulûm al-Islâmiyyah, 2004, hal. 2.

²⁷ Siti Baroroh Baried dkk, *Pengantar Teori Filologi*, Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas UGM, 1999, hal. 1.

menggunakan metode *qirâ'ât*. Semua ayat tersebut akan dikaji berdasarkan teori yang dibuat oleh Ibn al-Jaziri.²⁸

Ketiga, penelitian tesis karya Ali Fahrudin yang berjudul "Pengaruh Perbedaan *Qirâ'at* Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Relasi Gender". Penelitian tesis ini membahas tentang Perbedaan versi bacaan atau yang dikenal dengan istilah *qirâ'ât*. Al-Qur`an tidak semuanya dapat menjadi penafsiran antara bacaan satu dengan lainnya. Kemudian ayat-ayat tentang relasi gender yang terdapat perbedaan *qirâ'ât* memberikan pengaruh positif terhadap penafsiran Al-Qur`ân. Pengaruh tersebut tidak ada yang bersifat kontradiksi, melainkan "pilihan hukum" yang dapat dipakai sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat.²⁹

Berdasarkan hasil bacaan penelitian diatas peneliti menemukan kesamaan yang meneliti terkait *qirâ'ât* dengan berbagai macam ragamnya, serta sudut pandang yang digunakan untuk menganalisis atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Sehingga peneliti akan mengkaji dengan terfokus kepada Signifikansi *qirâ'ât Syâdzdzah* dalam Interpretasi Ayat Al-Qur`an: (Tafsir Sufyan al-Tsauri).

H. Metode Penelitian

Metodologi penelitian ini dengan menggunakan *library research* dengan metode kualitatif yang diuraikan sebagai berikut:

1. Sumber data
Sumber data menggunakan tafsir Sufyan al-Tsauri dengan mengkaji berbagai *qirâ'ât syâdzdzah* pada ayat hukum dan kisah serta implikasinya di dalam penafsirannya.
2. Pengumpulan data dari *website*, jurnal, buku dan artikel terkait.

I. Sistematika Penulisan

Pada penulisan tesis ini mencakup lima bab secara keseluruhan. Masing-masing bab diuraikan dalam bentuk sub bab-sub bab. Secara lebih detail dan terperinci diuraikan sebagai berikut:

Bab I berisi pendahuluan yang mencakup: latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penelitian.

²⁸ Siti Jubaedah, *Qira'at dalam Tafsir Muqatil bin Sulaiman*, Telaah atas Kualifikasi dan Fungsi Qira'at dalam Tafsir, Tesis Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Yogyakarta: UIN Sunan Kali Jaga, 2015, hal. Vii.

²⁹ Ali Fahrudin, *Pengaruh Perbedaan Qirâ'at Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Relasi Gender*, Tesis Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Jakarta: UIN Islam Syarif Hidayatullah, 2006, hal. 232

Bab II berisi diskursus tentang pengertian dan sejarah *qirâ'ât*. beberapa kajian *qirâ'ât*, pengertian *qirâ'ât*, pengertian *qirâ'ât syâdzdzah*, pengertian *qirâ'ât tafsiriyyah*, macam-macam *qirâ'ât*, metode penentuan *qirâ'ât syâdzdzah*, faktor munculnya perbedaan *qirâ'ât*, dan pendapat ulama terhadap *qirâ'ât syâdzdzah*.

Bab III berisi diskursus tentang tafsir Sufyan al-Tsauri yang meliputi: biografi Sufyan al-Tsauri, deskripsi tafsir Sufyan al-Tsauri, *manhaj qirâ'ât* di dalam tafsir Sufyan al-Tsauri, dan klasifikasi *qirâ'ât* dalam tafsir Sufyan al-Tsauri.

Bab IV berisi tentang pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* dalam interpretasi ayat hukum dan kisah Al-Qur'an, Pengaruh *Qirâ'ât Syâdzdzah* dalam Penafsiran dan *Istimbath* Hukum Fikih Sufyan Al-Tsaurî, Ayat Hukum (3) ayat, *Qirâ'ât Syâdzdzah* dalam Penafsiran ayat kisah 4 ayat. *Qirâ'ât Syâdzdzah* yang hanya diriwayatkan oleh Sufyan Al-Tsaurî, atau dikenal dengan istilah *Qirâ'ât munfaridah* (3 ayat).

Bab V berisi tentang kesimpulan, penutup, dan saran.

BAB II

DISKURSUS PENGERTIAN DAN SEJARAH *QIRĀ'ĀT*

Pada bab ini memberikan gambaran awal mengenai pengertian dan sejarah *qirā'āt* serta *qirā'āt syâdzdzah*, yang merupakan warisan berharga dalam tradisi keilmuan Islam. Selanjutnya, tulisan ini akan membahas lebih lanjut setiap *qirā'āt syâdzdzah* dan implikasinya dalam pengajaran dan pemahaman Al-Qur'an di masa kini. Dengan memahami kedalaman konsep ini, kita dapat menghargai keberagaman bacaan Al-Qur'an yang diterima oleh umat Islam dan menggali kekayaan ilmu yang terkandung di dalamnya.

A. Kajian *Qirā'āt* Pengertian *Qirā'āt*

Secara bahasa *qirā'āt* merupakan bentuk plural (*Jama'*) dari kata *qirā'at*. Dan kata *qirā'ah* merupakan bentuk masdar dari kata kerja yang telah berlalu *fi'il mādhi* "qa-ra-a" yang berarti bacaan.¹ Dari kata kerja tersebut munculah kata *qirā'ah* dan qur'an.

Secara Istilah *qirā'āt* terdapat beberapa defenisi yang dijelaskan oleh para ulama:

- a. Ibn al-Jazari (w. 883 H) ilmu *qirā'āt* adalah ilmu yang menjelaskan tata cara melafazdkan beberapa kata di dalam Al-Qur'an dan

¹ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zurqânî, *Manâhil al-'irfân*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, cet. ke-2, 201, hal. 286.

- perbedaan kata tersebut yang disandarkan kepada orang yang meriwayatkannya.²
- b. Sajiqlî Zâdah w. 1145 H. Ilmu *qirâ'ât* adalah ilmu yang disandarkan kepada para imam-imam *qirâ'ât* mengenai aturan bacaan Al-Qur'an.³
 - c. Dimyathî w. 1117 H. Ilmu *qirâ'ât* adalah suatu disiplin ilmu untuk mengetahui kesepakatan ulama dan perbedaan mereka terhadap bacaan Al-Qur'an baik berupa *al-Hazaf*, *al-Isbat*, *al-Tahrîk*, *al-Taskin*, *al-Fashl* maupun *al-Washl* dan yang lainnya yang bersumber dari pada pendengaran.⁴
 - d. Al-Zurqânî w. 1367 H. ilmu *qirâ'ât* adalah suatu Mazhab dari beberapa mazhab dalam menuturkan kata pada Al-Qur'an yang berbeda dengan mazhab lainnya dimana riwayat dan thariqnya disepakati. Perbedaan tersebut terletak pada cara penuturan huruf atau pada bentuk-bentuk kata.⁵
 - e. Al-Zarkasyî w. 794 H. ilmu *qirâ'ât* adalah ilmu yang membahas tentang perbedaan penulisan lafadz-lafadz huruf pada Al-Qur'an maupun tata cara menuturkannya baik Takhfif (bacaan tanpa tasdid) atau Tasyqil (bacaan dengan tasydid) dan lain sebagainya.⁶

Dari beberapa defenisi *qirâ'ât*, terdapat dua pemahaman utama dalam pada istilah *qirâ'ât*.

Pertama, cangkupan makna luas *qirâ'ât* yaitu bahwa disiplin ilmu *qirâ'ât* mencakup lafadz-lafadz Al-Quran yang diterima mayoritas ulama ataupun tidak berdasarkan tinjauan riwayatnya. Pemahaman ini didukung pada defenisi al-Jazarî dan Dimyathî. Kedua, cangkupan makna terbatas *qirâ'ât* yang membahas lafadz-lafadz Al-Qur'an yang berbeda pada penulisan maupun penuturannya. Pendapat ini didukung oleh defenisi al-Zarkasyî dan al-Zarqânî.⁷

Dua pemahaman utama tersebut yang telah didefenisikan oleh para ulama tidak saling menafikan atau saling bertentangan. Karena cangkupan kajian ilmu *qirâ'ât* sesuai dengan dua pokok pemahamam tersebut bahkan dengan

² Ibn al- Jazarî, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1980, hal. 3.

³ Muhammad bin Abî Bakr al-Mara'Syî, *Tartibul 'Ulûm*, Jeddah: Jami'ah al-Malak 'Abd al-Azîz, 1885, hal. 125.

⁴ Ahmad bin Muhammad al-Dimyathî, *Ittihâfu Fudhalâ' al-Basyr bi al-Qirâ'ât al-Arba' al-'Ashar*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1987, hal. 67.

⁵ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûmil al-Qur'an, ...,* hal. 410.

⁶ Muhammad bin 'Abdillah al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûmil al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1391, Jilid 1, hal. 318.

⁷ Romlah Widayati, *Implikasi Qirâ'ât Syâdzdzah Terhadap Istimbâth Hukum*, Ciputat: Transpustaka, 2015, hal. 15.

gabungan dua pemahaman di atas kajian *qirâ'ât* menjadi lebih komprehensif. pertama, kajian *qirâ'ât* disiplin ilmu yang membahas mengenai pakar-pakar *qirâ'ât*, dari tiap-tiap periode beserta karya-karya yang mereka hasilkan kajian ini dikenal dengan istilah ilmu *dirayah*. Kedua, kajian *qirâ'ât* juga mengkaji berbagai ragam tata cara penuturan bacaan Al-Qur'an yang berbeda-beda. Kajian ini dikenal dengan istilah ilmu *riwayah*. Sehingga kajian *qirâ'ât* mencakup ilmu *dirayah* dan *riwayah*.⁸

Dengan mengintegrasikan dua pemahaman inti, *qirâ'ât* dapat didefinisikan sebagai cabang ilmu yang mengeksplorasi variasi bacaan Al-Qur'an yang terhubung dengan imam *qirâ'ât*. Penelitian ini memeriksa perbedaan bacaan dan dampaknya, sejarah transmisi, serta peran *qirâ'ât* dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Fokusnya terletak pada pemahaman terperinci tentang variasi bacaan, konteks historis, dan dampak interpretatif, memperdalam wawasan tentang esensi *qirâ'ât*. Analisis ini merangkum kompleksitas *qirâ'ât* dalam membentuk pemahaman yang lebih mendalam terhadap teks suci Al-Qur'an.

B. Sejarah Ilmu *Qirâ'ât*

Sejarah *qirâ'ât* berkontribusi pada pemahaman mendalam terhadap proses interpretatif Al-Qur'an. Perbedaan bacaan tidak hanya mencerminkan kreativitas linguistik, tetapi juga memberikan dimensi tambahan dalam pemahaman makna teks, mendorong pengkajian lebih lanjut dalam ilmu tafsir.

Dengan meresapi sejarah *qirâ'ât*, para peneliti dan pengkaji Al-Qur'an dapat memperluas perspektif mereka terhadap warisan intelektual Islam dan memberikan landasan untuk pemahaman yang lebih kaya terkait dengan teks suci Al-Qur'an. pembahasan ini akan membahas bagaimana sejarah *qirâ'ât* dari masa Nabi hingga masa klasifikasi ilmu *qirâ'ât*.

a. Ilmu *Qirâ'ât* pada Masa Nabi dan Sahabat

Munculnya ilmu *qirâ'ât* Al-Qur'an telah ada pada masa Nabi Muhammad setelah menerima wahyu illahi yang disampaikan melalui malaikat Jibril. Kemudian Nabi Muhammad senantiasa membacakan wahyu kepada para sahabat meskipun belum menjadi suatu disiplin ilmu, melainkan hanya sebatas priwayatan melalui talaqqi secara *verbal*. Setiap turun ayat akan dihafalkan dan dibacakan di hadapan nabi Muhammad dengan sempurna sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan Nabi. Dengan demikian orisinalitas Al-Qur'an terjaga karena telah dijamin oleh Allah SWT. Hafalan

⁸ Romlah Widayati, *Implikasi *Qirâ'ât* Syâdzdzah Terhadap *Istinbâth Hukum*, ...*, hal. 15.

Rasul yang juga dihafal oleh sahabat inilah yang menjadi rujukan awal dalam penulisan Al-Qur'an bukan dokumentasi berbentuk tulisan seperti mushaf ataupun suhuf.⁹

Adapun mengenai permulaan *qirâ'ât* ulama berbeda pendapat karena masa penerimaan wahyu yang diterima Rasulullah terjadi dalam jangka waktu 23 tahun di dua fase, Makkah dan Madinah. Pendapat pertama, menyatakan bahwa permulaan *qirâ'ât* terjadi di Makkah bersamaan dengan awal turunnya wahyu. Pendapat ini berlandaskan dalil, bahwa kebanyakan surah di dalam Al-Qur'an tergolong *Makki* sebelum pasca hijrahnya Rasulullah ke Madinah. Ini menunjukkan bahwa permulaan *qirâ'ât* terjadi di Makkah pada awal turunnya wahyu.¹⁰ Pendapat kedua, menyatakan bahwa permulaan *qirâ'ât* terjadi di Madinah setelah peristiwa hijrahnya nabi Muhammad Saw.¹¹

Berdasarkan dua pendapat di atas bahwa pendapat yang paling di terima adalah pendapat kedua yang menyatakan bahwa permulaan *qirâ'ât* terjadi setelah hijrah Nabi Muhammad ke Madinah dengan kuatnya dalil *naqli* dan *'aqli*. pertama, hadis Nabi Muhammad yang tertera di dalam sahih Muslim dari Ubay bin Ka'ab.

ما رواه المسلم في صحيحه عن ابي كعب: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَصَاةٍ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَقَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَعْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ، فَقَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَعْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ، ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ، فَقَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَعْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ، ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأْتُمْ عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابْتُمْ¹².

"Dari Ubay bin Ka'ab berkata, 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

⁹ Ibn al- Jazarî, *al-Nasr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, Jilid 1 hal. 6.

¹⁰ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al- Qirâ'ât wa Astruhâ fi 'Ulûmi al-'Arabiyah*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1998, hal. 41.

¹¹ Sya'bân Ismâ'îl, *al-Qirâ'ât Ahkâmuhâ wa Mashâdiruhâ*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1999, hal. 55.

¹² Muslim Ibn Hajjâj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1418H, jilid 8, hal. 274, no. hadis 1903, bab *Bayân Anna Al-Qur'an 'alâ Sab'ah Ahruf*.

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 mendatangnya untuk ketiga kalinya seraya berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al Qur`an 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 Qur`an kepada umatmu dengan tujuh huruf. Dengan huruf yang manapun yang mereka gunakan untuk membaca, maka bacaan mereka benar". (HR. al-Muslim dari Ubay bin Ka'ab).

Adapun dalil *'aqli* bahwa pada masa periode *Makki*, Al-Qur'an turun di wilayah yang kaum muslim masih sangat tergolong minoritas dan relatif homogen, sehingga Al-Qur'an pada periode Makkah menggunakan satu dialek Quraisy. Semua penduduk Makkah pada saat itu masih menggunakan dialek Quraisy. kemudian Islam juga belum tersebar keluar dari bangsa Quraisy. Sehingga perbedaan *qirâ'ât* belum terjadi pada periode ini. Adapun setelah Hijrah Nabi Muhammad Saw ke Madinah, Islam semakin tersebar dan banyak kabilah-kabilah Arab dengan dialek berbeda-beda memeluk agama Islam dan ingin mengenal Al-Qur'an yang pada saat itu masih menggunakan satu huruf atau bacaan. Hal inilah yang mengakibatkan kesulitan bagi kabilah-kabilah selain Quraisy untuk membaca Al-Qur'an dengan satu *lahjah* atau dialek Quraisy. menyadari kondisi kemajmukan bangsa Arab saat itu, Rasulullah Saw memohon kepada Allah SWT, agar menurunkan Al-Quran dengan tujuh *ahruf* untuk kemudahan umat Islam membaca Al-Qur'an yang mengakomodasi semua dialek bahasa Arab selain Quraisy.¹³ begitu juga dengan hadis di atas, Ubay menceritakan posisi Rasulullah pada saat itu berada di suatu tempat yang bernama rawa Bani Ghifar. Rawa ini terletak di Madinah. Ini semua menunjukkan bahwa Al-Qur'an dengan tujuh *ahruf* dimulai pada periode *Madani* Madinah. Inilah yang nantinya akan menjadi embrio lahirnya disiplin ilmu *qirâ'ât*.

Beragamnya *qirâ'ât* yang terjadi di masyarakat juga didukung oleh teks Al-Qur'an yang ditulis tanpa tanda baca atau titik. tidak adanya tanda baca memungkinkan adanya perbedaan dalam pembacaan Al-Qur'an. Sebagaimana firman Allah QS. Al-Baqarah/2:259, *ننشرها* karena tidak bertitik, maka dapat

¹³ Sâmi Muhammad Sa'id 'Abd Syakûr, *al-Qirâ'ât al-Syâdzah Baina al-Riwayah wa al-Tafsir*, Madinah: al-Jami'ah al-Islamiyah, 1320 H, hal. 6.

dibaca sebagai *nunsyizuha* dan *nunsyiruha*.¹⁴ Contoh kata lain dalam firman Allah QS. Al-Baqarah/2:208, سلم karena tidak berbaris, maka dapat dibaca sebagai *silmi* dan *salmi*.¹⁵ Pemilihan teks dan bacaan yang digunakan dalam Al-Qur'an merupakan pilihan *qirâ'ât* yang dapat mengakomodir dengan *qirâ'ât* yang berbeda. Jika suatu *qirâ'ât* tidak memuat ragam *lahjah* yang diturunkan darinya, maka sekretaris wahyu Nabi Muhammad akan menuliskan segala macam huruf yang diturunkan, sebagaimana وصى yang difirmankan Allah QS. Al-Baqarah/ 2:132, dapat dibaca *wawashsha* dan *wa ausha*.¹⁶ Dengan pemilihan *qirâ'ât* yang tepat ini, umat Islam dapat mengenal berbagai macam *qirâ'ât* yang ada.¹⁷

Pandangan muslim tentang kurangnya tanda baca pada rasm mushaf 'Usmani sangat berbeda dengan sebagian ulama Barat. Mereka menganggap tidak adanya tanda baca sebagai penyebab munculnya berbagai bacaan.¹⁸ Penilaian seperti itu jelas keliru, karena *qirâ'ât* sudah ada sejak zaman Nabi, sedangkan dasar pengetahuan utama bacaan Al-Qur'an menggunakan hafalan, sedangkan tulisan hanya sebagai unsur penunjang hafalan Al-Qur'an, transmisinya hafalan dilakukan dengan *talaqqi* langsung dari Rasulullah yang diikuti oleh para sahabat, maupun oleh generasi setelahnya.

Perselisihan umat Islam tentang *qirâ'ât* pada masa Nabi hampir tidak pernah terjadi, karena setiap kali timbul perselisihan, maka langsung kepada Nabi dan kemudian Nabi memperbaiki *qirâ'ât*. *Qirâ'ât* yang benar adalah *qirâ'ât* yang diajarkan dan diakui oleh Nabi. *Qirâ'ât* yang diterima para sahabat nabi suatu pedoman. Selain dihafal, Al-Quran yang diterima Nabi juga ditulis oleh para sahabatnya. Sejumlah sahabat resmi diangkat menjadi sekretaris wahyu antara lain; Abu Bakar Siddîq, Umar bin Khattâb, 'Utsman bin 'Affân, 'Alî bin Abi Thâlib, Mu'awiyah bin Abi Sufyân, Abân bin Sa'îd, Khâlid bin Walîd, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsâbit, Tsâbit bin Qais.¹⁹

¹⁴ Teks ayat: وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا dalam: Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Syawâdz Al-Qur'an min al-Kitâb al-Badî*, Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th, hal. 16.

¹⁵ Teks ayat: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً dalam: Sayyid Lâisyin Abu al-Farah dan Khâlid Muhammad al-Hâfîzh, *Taqrîb al-Ma'âni fi Syarh Hirz al-Amâni fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, Madinah: Dâr al-Zamân, t.th, hal. 196.

¹⁶ Teks ayat: وَوَصَّيْنَا بِهَا إِبْرَاهِيمَ بِذِيهِ وَيَعْقُوبُ: dalam: Sayyid Lâisyin Abu al-Farah dan Khâlid Muhammad al-Hâfîzh, *Taqrîb al-Ma'âni fi Syarh Hirz al-Amâni fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 191.

¹⁷ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manahil al-'Irfân fi 'Ulûmil al-Qur'an*, ..., Jilid I, hal. 258.

¹⁸ Ibn Warrâq, *The Origins of The Koran*, New York: Amherst, t.th, hal. 15.

¹⁹ 'Abd al-Fattâh al-Qâdhî, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*, Kairo: Maktabah wa al-Matba'ah al-Masyhad al-Husaini, t.th, hal. 42. Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christian an Analysis of Claissical and Modern Exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, hal. 14.

Dokumentasi tulisan Al-Qur'an sebagian sahabat cenderung menjadi milik pribadi yang nantinya dinisbatkan kepada mereka. Sebagaimana mushaf Umar, mushaf Ubay bin Ka'ab dan mushaf Ibn Mas'ud. Penulisan yang mereka lakukan belum tersusun secara teratur dan sistematis. Karena tahapan penurunan Al-Qur'an masih berlangsung ketika itu. kemudian, sarana penulisan pada saat itu juga masih terbatas seperti kulit hewan, pelepah kurma, tulang hewan bahkan batu-batuan. Dokumentasi wahyu bukanlah sarana utama sebagai orisinalitas Al-Qur'an. sebab yang menjadi sarana utama sebagai orisinalitas Al-Qur'an adalah hafalan Rasulullah dan pada sahabatnya. Hafalan selalu diulangi pada setiap tahunnya dengan dikonfirmasi kepada malaikat Jibril di bulan Ramadhan, bahkan pada bulan Ramadhan terkahir sebelum mendekati ajal Rasulullah, Jibril mendengarkan bacaan Raasulullah sebanyak dua kali.²⁰

Dokumen tulisan pribadi sahabat terdapat perbedaan dengan rasm mushaf 'Usmani dikemudian hari, karena mereka terkadang memasukkan penafsiran di dalam penulisan Al-Qur'an sebagai penjelasan ayat baik dari segi makna maupun hukum dan pada saat itu mereka meyakini dengan hafalan yang mereka miliki Al-Qur'an tidak akan terkontaminasi dengan tambahan penjelasan yang mereka tulis.²¹ Selain itu juga, mushaf-mushaf pribadi sahabat tersebut disebarluaskan di wilayah-wilayah Muslim, seperti mushaf Ibnu Mas'ud yang disebarluaskan dan dibaca oleh Masyarakat muslim Kufah, mushaf Ubay bin Ka'ab di wilayah Syam, Mushaf dari Abu Mûsa al-Asy'ari di wilayah Basra dan Miqdâd bin al-Aswad mushafnya juga tersebar di wilayah Hamsh.²² Mushaf-mushaf pribadi inilah yang menjadi embrio *qirâ'ât syâdzah*

Sebagaimana yang tertera di mushaf Ibn 'Abbas dan Ibn Mas'ud surah al-Baqarah/ 2: 198.

عن ابن عباس أنه كان يقرأها " ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج" وكتبها ابن مسعود.²³

Kodifikasi resmi dimulai pada masa kepemimpinan Abu Bakar Atas saran Umar bin Khattâb, dikarenakan peristiwa meninggalnya tujuh puluh sahabat penghafal Al-Qur'an pada Perang Yamamah dan rentannya sarana penulisan Al-Qur'an. Abu Bakar menunjuk Zaid ibn Tsâbit, salah seorang

²⁰ Mannâ' al-Qatthân, *Nuzul Al-Qur'an 'Ala Sab'ah Ahruf*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999, hal.124.

²¹ Muhammad bin Muhammad al-Dimasyqî al-Jazarî, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*,..., jilid 1, hal. 23.

²² Abû al- 'Anain, *Dirâsât Haula al-Qur'an li Badrân*, Iskandariyyah: Muassasah Syabâb al-Jâmi'ah, t.th. hal. 150.

²³ 'Adnân Muhammad Zarzûr, *Madkhal ila Tafsi'r al-Qur'an wa 'Ulûmih*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998, hal. 121

sekretaris pribadi Nabi dan dibantu oleh Abân ibn Sa'îd ibn al-'Ash,²⁴ untuk menulis ulang mushaf Al-Quran.²⁵ Mushaf yang sistematis ini, selain mengacu teks para sahabat (*kitabah*), kesaksian dua orang saksi (*syuhûd*) dan bacaan yang didengar para sahabat (*simâ'i*), juga mengacu mushaf Zaid bin Tsâbit yang dimodifikasi sebelumnya di hadapan Nabi pada 'Urdhah *akhîrah* (bacaan terakhir Nabi dihadapan malaikat Jibril sebelum wafat).

Mushaf resmi pertama ini, adalah Mushaf standar yang nilainya disepakati para sahabat, namun para sahabat dapat membaca Al-Quran sesuai dengan bacaan yang mereka terima dari Nabi dan sesuai dengan mushaf yang mereka miliki. Mengenai perbedaan pembacaan Al-Qur'an antar sahabat tidak menimbulkan masalah, karena mereka paham betul bahwa bacaan tersebut bukanlah hasil teknik atau ijtihad mereka. Kodifikasi Al-Qur'an pertama berlanjut sampai masa kepemimpinan Umar bin Khattâb.

Kodifikasi kedua terjadi pada masa kepemimpinan 'Usman bin 'Affan, pada masa Usman perkembangan Islam sangat pesat baik perluasan wilayah maupun infrastruktur. dan seluruh umat Islam dari berbagai daerah semangat ingin mempelajari Al-Qur'an. setiap masing-masing daerah ini memiliki madrasah pengajian Al-Qur'an yang terkenal di daerahnya masing-masing. seperti halnya masyarakat Syam yang mempelajari Al-Qur'an menggunakan *qirâ'ât* Ubay bin Ka'ab, masyarakat Kufah menggunakan *qirâ'ât* Ibnu Mas'ud dan daerah lain menggunakan *qirâ'ât* Abu Mûsa al-Asy'ari. sehingga penggunaan *qirâ'ât* masing-masing tersebut tertanam dalam pendengaran mereka. Dan yang mereka tidak mengetahui bahwa setiap *qirâ'ât* para sahabat terdapat perbedaan huruf dan cara membacanya. Berjalannya waktu, terjadi pertengkaran di antara mereka karena menganggap bacaan mereka benar, bacaan yang lain salah. Fitnah ini terus berlanjut hingga masing-masing kelompok saling tidak percaya bahkan mengkafirkan di antara mereka. Kerusuhan ini disaksikan langsung oleh Khuzaifah al-Yamani antara pasukan Syam dan Irak selama penaklukan kota-kota Armenia dan Azerbaijan. Ia kemudian melapor kepada Khalifah Usman bin Affan untuk menulis standar Al-Quran untuk dikirimkan ke daerah-daerah penyebaran Islam.²⁶ kemudian Usman bin 'Affan membentuk tim standar kodifikasi Al-Quran resmi yang beranggotakan empat orang sahabat Zaid bin Tsâbit, 'Abdullah bin Zubair, Sa'îd bin 'Âsh, dan Abd' al-Rahmân bin al-Hârist.²⁷ Latar belakang inilah yang menyebabkan kebijakan Usman bin 'Affan untuk

²⁴ Ahmad al-Bîli, *Ikhtilâf Baina al-Qirâ'ât*, ..., hal.66.

²⁵ 'Abd al-Fattâh al-Qâdhi, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*, Kairo: Maktabah wa al-Matba'ah al-Masyhad al-Husaini, t.th, hal. 55.

²⁶ Sâmî Muhammad Sa'îd 'Abd Syakûr, al- *Qirâ'ât al-Syâdzah Baina al-Riwayah wa al-Tafsir*, ..., hal. 84-85.

²⁷ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manahil al-'Irfân fi 'Ulûmil al-Qur'an*, ..., jilid 1, hal. 256-257.

mengkodifikasi Al-Qur'an kembali untuk menghentikan perpecahan di antara umat muslim ketika itu. bahkan Usman bin 'Affan memerintahkan untuk membakar *mushaf-mushaf* yang beredar selain mushaf yang telah dikodifikasi khalifah Usman bin 'Affan. Kodifikasi mushaf pada masa Usman bin 'Affan dikenal dengan istilah *mushaf Usmani*.

Kebijakan Usman untuk membakar mushaf-mushaf Al-Qur'an pribadi-pribadi sahabat dinilai baik atau dikenal dengan istilah *Sadd al-dzari'ah*, Upaya menjaga keutuhan umat dan kemaslahatan. Dalam kajian fikih, apapun yang sudah menjadi keputusan pemerintah maka hukum tersebut mengikat, sehingga ketika hukum mengikat maka wajib untuk ditaati. Sebagaimana kaidah usul fikih:

حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف²⁸

“Keputusan Hakim (pemerintah) adalah keputusan yang mengikat dan menghilangkan segala perbedaan (masalah)”.

Setelah penyalinan mushaf-mushaf pribadi dengan cara dibakar, Usman bin 'Affan juga memerintahkan untuk mempelajari mushaf usmani dan meninggal mushaf-mushaf yang berbeda dengan penulisan mushaf Usmani.²⁹ karena mushaf Usmani adalah pilihan terbaik generasi sahabat untuk generasi selanjutnya. Berbeda dengan sahabat yang boleh membaca Al-Qur'an dengan bacaan yang berbeda-beda sesuai dengan dialek bahasa yang beragam.³⁰ Sehingga mushaf Usmani menjadi *Ijma'* kesepakatan para sahabat dan tabiin dan yang berbeda dengan mushaf tersebut dianggap salah bahkan sesuatu yang *bid'ah* walaupun memiliki sanad yang sah.³¹

Kebijakan kodifikasi mushaf yang dilakukan Usman bin 'Affan menurut Thabari sebagai upaya menyeragamakan bacaan seluruh umat Islam. Karena penulisan mushaf Usmani hanya menggunakan satu macam tulisan saja. Sehingga menurut Thabari *sab'atu ahruf* hanya berlaku di masa Nabi, kepemimpinan Abu Bakar, Umar dan Usman.³² pendapat ini juga di tegaskan oleh Manna' al-Qatthân.³³

Menurut Zarqâni pendapat yang diutarakan oleh Thabari di atas dipengaruhi dengan pendapatnya sendiri yang menyatakan, bahwa *sab'atu ahruf* yang dimaksud adalah beberapa lafadz yang berbeda memiliki makna

²⁸ 'Abd al-Rahmân al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir fi al-Furû'*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 277.

²⁹ Makki bin Abi Thâlib, *al-Ibânah*, Mekah: Maktabah al-Faishaliyah, 1405, cet. 3, hal. 53.

³⁰ Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Musykil Al-Qur'an*. Kairo: muassasah al-Ahrâm, cet. 1, 1410, hal. 75.

³¹ Makki bin Abi Thâlib, *al-Ibânah*, ..., hal. 35.

³² 'Abd al-Fattâh al-Qâdhi, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*..., hal. 62.

³³ Manna' al-Qatthân, *Mabâhits fi 'Ulûmi Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1414. hal. 197.

yang sama, atau beberapa bahasa yang digunakan bangsa Arab. Kemudian dipilih hanya satu saja. Jika yang menjadi dasar adalah pernyataan Usman bin ‘Affan kepada panitia penulisan Al-Qur’an, apabila terjadi perbedaan maka mesti merujuk kepada bahasa Quraisy mestinya perbedaan hanya terjadi di satu tempat saja.³⁴ Kebijakan Usman bin ‘Affan mengenai kembali dengan bahasa Quraisy didasari dengan awal turunnya Al-Qur’an menggunakan dialek Quraisy kemudian berkembang menjadi ragam dialek, sebagai suatu kemudahan dari Allah SWT.

Namun pendapat Thabari ini dinilai tidak berdasar setelah diadakan beberapa penelitian. Karena terbukti mushaf Usmani yang dikirim ke beberapa wilayah Islam memiliki perbedaan. Misalnya, ditemukan naskah rasm mushaf Usmani yang dikirim ke Makkah pada firman Allah QS. al-Taubah/ 10: 100, ditulis dengan menambah kata من sementara pada mushaf di wilayah-wilayah Islam lainnya ditulis tanpa kata من.³⁵ begitu juga pada QS al-Baqarah/ 2: 132, terdapat perbedaan rasm anantara mushaf yang dikirim ke Syam dan Madinah dengan mushaf yang dikirim ke wilayah lainnya.³⁶ Kemudian semua mushaf rasm Usmani tidak ditulis dengan menggunakan baris dan titik, sehingga memungkinkan untuk menggunakan bacaan-bacaan yang lain selain dialek Quraisy.

Kendatipun mushaf-mushaf pribadi sahabat telah dilenyapkan dengan cara dibakar, namun periwayatan-periwayatan masih tetap berlangsung melalui jalur lisan. Para sahabat masih diizinkan untuk mengajarkan Al-Qur’an seperti Ibn Mas’ud, Ubay bin Ka’ab, Abu Mûsa al-Asy’ari, Abu Dardâ’ meskipun secara penulisan mushaf Usmani memiliki perbedaan. Disisi lain ketika Usman bin ‘Affan mengirim mushaf usmani ke wilayah wilayah Islam, ia juga sekaligus mengrim pengajar-pengajar muqri’ yang bertanggung jawab untuk mengajarkan mushaf tersebut. seperti Zaid bin Tsâbit ke wilayah Madinah, ‘Abdullah Ibn Sâib ke wilayah Makkah, al Mughîrah ke wilayah Syam dan ‘Âmir Ibn ‘Abd al-Qais ke wilayah Kufah.³⁷

b. Ilmu *Qirâ’ât* pada Masa Tabi’in dan Generasi Ulama Setelahnya

³⁴ Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manahil al-‘Irfân fi ‘Ulûmil al-Qur’an*, ..., Jilid I, hal. 168.

³⁵ Rasm ayat berdasarkan mushaf yang dikirim ke Makkah adalah: *وأعد لهم جنات تجري* *من تحتها الأنهار*, sedangkan pada mushaf lainnya tertulis: *وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار*, dalam: ‘Abd al-Fattâh al-Qâdhi, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 62.

³⁶ Rasm ayat yang dikirim ke wilayah Syam dan Madinah adalah: *ووصى بها إبراهيم بنيه* *ويعقوب*, sedangkan di wilayah lainnya adalah: *ووصى بها إبراهيم*, dalam: ‘Abd al-Fattâh al-Qâdhi, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 63.

³⁷ Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manahil al-‘Irfân fi ‘Ulûmil al-Qur’an*, ..., jilid 1, hal. 403-404.

Periode ini di mulai dari permulaan abad ke-2 H. atau dikenal periode Tabiin dan Tabi' Tabi'ln. Lahirlah ulama-ulama yang memfokuskan perhatian mereka dengan kajian-kajin *qirâ'ât* yang langsung dari bimbingan para sahabat. sebahagian besar mereka berasal wilayah Islam yang mendapatkan kiriman mushaf Usmani. periode ini memandang penting *qirâ'ât* untuk dibentuk sebagai disiplin ilmu baru.³⁸ Terbukti pada periode ini banyaknya ahli *qirâ'ât* yang tersohor yang menjadi rujukan-rujukan bagi generasi setelahnya. Diantaranya adalah Abû Ja'far Yazîd Ibn Qa'qa' (w. 130 H/ 747 M), Nâfi' Ibn 'Abd Rahmân (w. 169 H/ 785 M) sebagai ahli *qurrâ'* Madinah, Ibn Katsîr al-Dâri (w. 120 H/ 737 M), Humaid Ibn Qa'is al-A'raj (w. 123 H/ 740 M) sebagai *qurrâ'* Makkah, 'Abdullah al-Yahshubi atau Ibn 'Amir (w. 118 H/ 736 M) sebagai ahli *qurrâ'* Syam, Abû 'Amr (w. 154 H/ 770 M) sebagai *qâri'* Basrah, 'Ashîm al-Jahdari (w. 128 H/ 745 M), 'Ashîm Ibn Abî al-Najûd (w.127 H/ 744 M), Hamzah Ibn Hubaib al-Zayyât (w. 188 H/ 803 M), Sulaiman al-A'masyi (w. 119 H/ 737 M) sebagai ahli *qurrâ'* dari Kufah.³⁹ Disiplin ilmu *qirâ'ât* dibukukan pertama kali oleh 'Ubaid al-Qâsim ibn Sallâm w. 224 H/ 838 yang diberi judul *al-Qirâ'ât*. Karya ini ia mengangkat 25 *qirâ'ât* termasuk di dalamnya imam *qirâ'ât sab'*. karya inilah yang menguatkan lahirnya disiplin ilmu *qirâ'ât*.⁴⁰ Kemudian karya ini dilanjutkan oleh Ahmad ibn Jubair al-Kûfi (w. 258 H/871 M) dengan judul kitab "*Qirâ'ât al-Khamsah*",⁴¹ Ismâ'îl bin Ishâq al-Mâlîki (w.282 H/ 895 M) yang mengangkat dalam karyanya 20 *qirâ'ât*, termasuk juga di dalamnya *Qirâ'ât Sab'ah*. Thabari (w. 310 H/ 922 M) dalam karya tafsirnya "*Jâmi'*" mengangkat 20 *qirâ'ât*, Abu Bakar al-Dajûni (w. 324 H/ 935 M) Menyusun kitab *qirâ'ât* dengan memasukkan Abû Ja'far sebagai salah satu imam sepuluh, dan Ibnu Mujâhid (w. 324 H/ 935 M) menulis buku yang berjudul *al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, yang menjelaskan imam-imam *qirâ'ât* tujuh.⁴²

Dari periode di atas Sufyan al-Tsauri w. 161 H, semestinya juga dimasukkan sebagai ahli *qirâ'ât*, bahkan bisa dianggap sebagai pelopor ilmu *qirâ'ât*, karena beliau secara historis lebih dahulu dari pada 'Ubaid al-Qasim bin 'Abd al-Sallam yang wafat (w. 224 H/ M). dalam karyanya memuat 65 macam *qirâ'ât* yang terbagi sesuai dengan tingkatan *qirâ'ât*. Walaupun karya

³⁸ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020, cet. 1, hal.33.

³⁹ Muhammad Ibn 'Umar Bazamûl, *al-Qirâ'ât wa Âtsâruhâ fi al-Tafsir wa al-Ahkâm*, Riyad: Dâr al-Hijrah, 1413 H, cet. 1, hal. 91-94.

⁴⁰ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manahil al-'Irfân fi 'Ulûmil al-Qur'an*,..., Jilid I, hal. 416.

⁴¹ *Qirâ'ât Khamsah* adalah *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh lima orang ahli yang mewakili wilayah-wilayah mushaf Usmani dikirim, dalam: Abû 'Umar Hafis ibn 'Umar al-Dûri, *al-Qirâ'ât al-Wâridah fi al-Sunnah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1428, cet. 1, hal. 45-46.

⁴² Abû 'Umar Hafis ibn 'Umar al-Dûri, *al-Qirâ'ât al-Wâridah fi al-Sunnah*,..., hal. 45-46.

Sufyan al-Tsauri tidak hanya terfokus dalam disiplin ilmu *qirâ'ât* bahkan mencakup banyak bidang-bidang ilmu lainnya.

Kebijakan Usman bin 'Affan yang mengharuskan mushaf Usmani sebagai acuan dalam membaca Al-Qur'an tidak berlaku ketat dan periwayatan-periwayatan *qirâ'ât* selain mushaf Usmani tetap berlangsung, sehingga ruang-ruang *qirâ'ât* pribadi para sahabat dan *qirâ'ât* yang telah di nasakh oleh Nabi tetap di pelajari dan berkembang. Para ulama periode ini tidak terpaku dengan *qirâ'ât* mushaf Usmani melainkan juga melansir *qirâ'ât* sahabat-sahabat lainnya. Bahkan *qirâ'ât* yang dianggap *syâdzah* masih dilestarikan di dalam karya-karya mereka. Seperti, Sufyan al-Tsauri, Abû 'Ubaid bin Sallâm, Ibn Mujâhid, Ibnu Khâlawaih, Ibn Jinni, 'Abd Fattâh al-Qâdhi.⁴³

C. Macam-Macam *Qirâ'ât*

Qirâ'ât diartikan sebagai mazhab-mazhab yang mentransmisikan Al-Qur'an sesuai dengan cara melafalkan ayat-ayat Al-Qur'an, maka tidak dapat dipungkiri bahwa banyak aliran pemikiran ada di dalam disiplin ilmu *qirâ'ât*. Mazhab-mazhab ini menyandarkan riwayat kepada para Sahabat maupun Rasul dengan jalur transmisinya masing-masing. Dari sekian banyak *qirâ'ât* yang ada, dapat diklasifikasikan menurut jumlah perawinya atau kuantitas dan dapat diterima keabsahan *qirâ'ât* atau tidaknya atau kualitasnya.

1. Klasifikasi *Qirâ'ât* berdasarkan jumlah periwayatannya

Periwayatan yang dimaksud adalah seorang *qâri* dan rawi menyampaikan atau meriwayatkan suatu *qirâ'ât* yang dia terima dengan sanad masing-masing. Kalsifikasi *qirâ'ât* berdasarkan ini terbagi menjadi enam *qirâ'ât*.

a. *Qirâ'ât Mutawâtirah*

Mutawatir secara bahasa memiliki arti beriringan antara satu dengan yang lainnya.⁴⁴ Sedangkan menurut istilah mutawatir ahli *qirâ'ât* adalah: bacaan Al-Qur'an yang diriwayatkan jumlah besar perawi yang menurut adat mustahil mereka berdusta dari tranmisi pertama hingga akhir.⁴⁵ Dan *qirâ'ât* yang jumlah periwayatannya mutawatir yang dianggap sebagai Al-Qura'an dengan kesepatakan ulama.

Mulanya istilah *Mutawâtirah* dalam *qirâ'ât* tidak dikenal pada generasi *salaf*, istilah ini cenderung digunakan sebagai istilah dalam hadis.

⁴³ Romlah Widayati, *Implikasi Qirâ'ât Syâdzdzah Terhadap Istinbâth Hukum*, ..., hal. 30-34.

⁴⁴ Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th, Jilid 6, hal. 4759.

⁴⁵ Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyuthî, *al-Itqân fî Ulûmi Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004, Jilid 1, hal. 234.

Istilah mutawatir dalam ilmu *qirâ'ât* baru ditemukan pada abad lima hijriyah, terbukti dari beberapa ahli qurrâ yang menyematkan label mutawarir pada suatu *qirâ'ât*. Sebagaimana Mâki dalam kitab *al-Tabshîrah*, al-Dâni dalam kitab *Syarh al-Qashîdah al-Khâqâniyah*, al-Syahrâzûri dalam kitab *al-Misbâh* dan al-Sakhâwi dalam *al-Mursyid al-Wajîz*.⁴⁶ Meskipun pada abad kelima istilah mutawatir sudah dilabelkan pada suatu *qirâ'ât*, namun belum ada ulama yang menjadikan murawatir sebagai syarat diterimanya suatu *qirâ'ât*, yang ada hanya periwayatan *qirâ'ât* diterima cukup dengan periwayatan yang sah.⁴⁷

Adapun persyaratan mutawatir untuk keabsahan diterimanya suatu *qirâ'ât* dimulai semenjak abad ke tujuh dan delapan hijriyah. Diantara ulama qurrâ' pada masa tersebut mensyaratkan tawatur atau mutawatir sebagai sebahihan suatu *qirâ'ât*, seperti al-Syakhâwi, ia menyatakan bahwa penetapan Al-Qur'an harus dengan persyaratan mutawatir maka penetapan suatu *qirâ'ât* mesti mutawatir. Seandainya *qirâ'ât* tidak disyaratkan mutawatir maka akan menyebabkan tidak mutawatirnya Al-Qur'an.⁴⁸ kemudian pada abad ke Sembilan Ibn Jazari lebih menegaskan kembali persyaratan mutawatir pada suatu *qirâ'ât* dan kemudian al-Nuwairi mendetailkan syarat mutawatir tersebut.⁴⁹

b. *Qirâ'ât Masyhûrah*

Masyhûrah secara bahasa bermakna jelas dan tampak.⁵⁰ Adapun secara istilah ahli qurrâ' adalah *qirâ'ât* atau bacaan yang sah tranmisi atau sanadnya tetapi tidak sampai pada derajat mutawatir, sesuai dengan rasm mushaf Usmani, sesuai dengan gramatika bahasa Arab dan tidak mengandung syâdz atau unsur-unsur kesalahan menurut ahli qurrâ'.⁵¹ sebagaimana dalam firman Allah QS. al-Kahfi 18: 51 pada *qirâ'ât* Abû Ja'far al-Madani.⁵² Contoh lain akan banyak ditemukan dalam bab *Farsy al-hurûf*,⁵³ *Qirâ'ât* jenis ini

⁴⁶ Abû Syâmah, *al-Mursyid l-Wajîz ilâ Ulûm Tata'allaq bi al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dâr Shâdir, 1975, hal. 176.

⁴⁷ Ahmad Sa'id al-Matîr, *Asânîd al-Qirâ'ât wa Manhaj al-Qurrâ' fi Dirâsatihaâ*, Riyadh: Maktabah al-Malik al-Fahd, 2013, hal. 321.

⁴⁸ Ahmad Sa'id al-Matîr, *Asânîd al-Qirâ'ât wa Manhaj al-Qurrâ' fi Dirâsatihaâ*, ..., hal. 325.

⁴⁹ Muhammad Abu al-Qâsim al-Nuwairi, *Syarh Taybah al-Nasyr*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, hal. 127

⁵⁰ Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, ..., Jilid 4, hal. 2351.

⁵¹ Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *al-Itqân fi Ulûmi Al-Qur'an*, ..., Jilid 1, hal. 234.

⁵² Teks ayat وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا *qirâ'ât* Abû Ja'far al-Madani mengganti lafadz كنت dengan harakat fattah, dalam: Ibn Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., jilid 1, hal. 311.

⁵³ Farsy al-Hurûf menurut bahasa artinya bacaan (*qirâ'ât*) yang tersebar. Dalam istilah ilmu *qirâ'ât* farsy al-buruf artinya beberapa perbedaan bacaan terkait dengan lafazh-lafazh tertentu yang terdapat pada tiap tiap surat karena tidak bisa dikelompokkan dalam kaidah

menurut ulama, boleh dibaca dan wajib diyakini keberadaannya dan tidak boleh diingkari.

c. *Qirâ'ât al-Âhâdiyyah*

Al-Âhâdiyyah secara bahasa bentuk *jama'* prural dari kata أحد yang bermakna satu atau sendiri.⁵⁴ Adapun menurut istilah ahli *qurrâ'* adalah *qirâ'ât* atau bacaan sahih tranmisi sanadnya tetapi tidak sampai derajat masyhur, menyalahi rasm mushaf Usmani atau menyalahi kaedah gramatika bahasa Arab.⁵⁵ *Qirâ'ât al-Âhâdiyyah* apabila tranmisi sanadnya sahih dan sesuai dengan kaedah gramatika bahasa Arab serta sesuai rasm mushaf Usmani atau tidak maka *qirâ'ât* seperti ini dapat diterima hanya saja tidak boleh dibaca di dalam sholat. Alasannya, pertama, karena derajat periwayatannya tidak mencapai mutawatir. Kedua, menyalahi kesepakatan *Ijma'* karena tidak qath'I dalam kesahihannya.⁵⁶ *Qirâ'ât* jenis ini menurut ulama, boleh untuk diingkari. Contoh *Qirâ'ât al-Âhâdiyyah* seperti yang diriwayatkan oleh al-Hâkim dari jalur 'Ashim al-Jahdari, dari Abû Bakrah pada firman QS. al-Rahman 55 :76.⁵⁷

d. *Qirâ'ât al-Syâdzdzah*

Al-Syâdzdzah secara bahasa bermakna menyendiri, terpisah, jarang. Adapun menurut istilah ulama *qurrâ'* adalah *qirâ'ât* atau bacaan yang tranmisi sanadnya tidak sahih. Contohnya seperti bacaan QS. al-Fatihah 1: 4 pada lafadz *maliki* dan *yaum*, dibaca dengan menggunakan bentuk kata kerja *fi'il madhi* dan menasabkan pada lafadz *yauma*.⁵⁸

e. *Qirâ'ât al-Mudrajah*

Al-Mudrajah secara bahasa berarti memsukkan dan menggabungkan.⁵⁹ Adapun secara istilah ahli *qurrâ'* adalah bentuk tambahan yang masuk di dalam ayat-ayat Al-Qur'an sebagai penafsiran. contoh *Qirâ'ât al-Mudrajah* adalah seperti *qirâ'ât* Ibn Abbas dalam QS. al-Baqarah 2: 198.⁶⁰

umum. Dalam: Sayyid Laisyin dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'âni fi Syarhi Hirz al-Amâni*, ..., cet. 1, hal. 180

⁵⁴ Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, ..., Jilid 4, hal. 4780.

⁵⁵ Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *al-Itqân fi Ulûmi Al-Qur'an*, ..., Jilid 1, hal. 234.

⁵⁶ Ibn Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., Jilid 1, hal. 14.

⁵⁷ Teks ayat *مُتَّكِدِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ* *qirâ'ât* Abû Bakrah pada ayat ini adalah *مُتَّكِدِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ* dalam: Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Sawwâdz Al-Qur'an min Kitâb al-Badî*, ..., hal.150

⁵⁸ Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar di Sawwâdz Al-Qur'an min Kitâb al-Badî*, ..., hal.1.

⁵⁹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, ..., Jilid 2, hal. 1353.

⁶⁰ Teks ayat *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوْسَمِ الْحَجِّ*, *qirâ'ât* Ibn Abbas menabahkan pada ayat ini *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوْسَمِ الْحَجِّ* dalam: Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar di Sawwâdz Al-Qur'an min Kitâb al-Badî*, ..., hal.12.

Qirâ'ât jenis ini menurut ulama tidak sebagai Al-Qur'an dan *qirâ'ât*, hanya saja dianggap sebagai tambahan penafsiran.

f. *Qirâ'ât al-Maudhû'ah*

Al-Maudhû'ah secara bahasa adalah bermakna memalsukan.⁶¹ Adapun secara istilah ahli qurrâ' adalah *qirâ'ât* atau bacaan yang diriwayatkan oleh seorang perawi tanpa memiliki asal usul yang jelas, atau *qirâ'ât* atau bacaan yang palsu. Contohnya seperti *qirâ'ât* yang dinisbatkan kepada Abû Hanîfah QS. Fatir 35:28.⁶² *Qirâ'ât* jenis ini menurut ulama tidak sebagai Al-Qur'an dan *qirâ'ât*, hanya saja dianggap sebagai riwayat.

2. Klasifikasi *qirâ'ât* berdasarkan diterima dan ditolak

Klasifikasi *qirâ'ât* berdasarkan diterima dan ditolak terbagi menjadi tiga:

- a. *al-Qirâ'ât al-Maqbûlah* adalah *qirâ'ât* yang diterima dan dizinkan untuk diamalkan sebagai bacaan Al-Qur'an. Adapun *al-Qirâ'ât al-Maqbûlah* terbagi menjadi dua:

- *Qirâ'ât Mutawâtirah*
- *Qirâ'ât Masyhûrah*

Kedua *qirâ'ât* di atas disepakati oleh ulama qurrâ' diterima sebagai *qirâ'ât* dan disepakati sebagai Al-Qur'an. Hal ini ditegaskan oleh al-Jazari (w. 833 H/ M), *qirâ'ât masyhûrah* sama seperti *qirâ'ât mutawâtirah* meskipun tidak mencapai derajat *tawâtur*. Terhadap kedua *qirâ'ât* ini wajib untuk diyakini dan diterima karena kebenarannya *qath'I* sebagai Al-Qur'an yang sesuai dengan dengan *sab'atu ahruf* yang telah diturunkan malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad, diriwayatkan oleh perawi-perawi yang adil kredibel, sesuai dengan kaedah gramatika bahasa Arab, sesuai dengan salah satu rasm mushaf Usmani serta diterima dan mashur dikalangan ahli *qirâ'ât*.⁶³

- b. *Al-Qirâ'ât al-Mardûdah* adalah *qirâ'ât* yang ditolak dan tidak dianggap bagian dari pada Al-Qur'an. Adapun *Al-Qirâ'ât al-Mardûdah* terbagi menjadi tiga macam:

1. *Qirâ'ât* yang mempunyai tranmisi sanad yang sahih, sesuai dengan rasm mushaf Usmani tetapi menyalahi kaidah

⁶¹ Panitia Bahasa Arab, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyah, 2004, hal. 1040.

⁶² Teks ayatnya *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*, *qirâ'ât maudhû'nya* adalah *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* dengan merafa'kan lafadz jalalalah dan menasabkan lafadz ulama, dalam: al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûmi Al-Qur'an*, ..., jilid 1, hal. 425-426.

⁶³ Muhammad bin Muhammad Ibn Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibîn*, ..., hal. 81

gramatika bahasa Arab. Sebagaimana di dalam QS. al-Qasas/ 28: 48.⁶⁴

2. *Qirâ'ât* yang mempunyai tranmisi sanad yang tidak sah, meskipun dari segi rasm dan kaidah gramatika bahasa Arab memiliki kesesuaian ataupun tidak, *qirâ'ât* seperti ini lemah tidak dapat diterima. Sebagaimana *qirâ'ât* Ibn Samaifa' dan Abî al-Samâl di dalam QS. Yunus/10: 92.⁶⁵
3. *Qirâ'ât* yang mempunyai kesesuaian kaidah gramatika bahasa Arab dan rasm mushaf Usmani tetapi tidak mempunyai tranmisi sanad yang jelas. *Qirâ'ât* seperti ini tidak dapat diterima bahkan palsu yang mesti diingkari.⁶⁶
4. *Al-Mutawaqqif Fihî Min al-Qirâ'ât* adalah posisi pertengahan artinya *qirâ'ât* seperti ini tidak dapat dihukumi diterima atau ditolaknya, karena masih terjadi kemungkinan antara *sab'atu ahruf* atau *qirâ'ât tafsiriyah*. *Qirâ'ât* ini memiliki transmisi sanad yang sah sesuai dengan kaedah gramatika bahasa Arab tetapi menyalahi rasm mushaf Usmani.⁶⁷ *Qirâ'ât* ini masuk di dalam kategori *qirâ'ât* yang ditolak menurut mayoritas ulama dengan landasan kesepakatan *ijma'* para sahabat dan tabii'in terhadap unifikasi Usman bin 'Affan mengenai kodifikasi Al-Qur'an.⁶⁸ Sebagaimana *qirâ'ât* Ibn Mas'ud dan Abû Dardâ' di dalam QS. al-Laili/ 92:3.⁶⁹ Contoh lain *qirâ'ât* Ibn 'Abbas QS. al-Kahfi/18:79-80.⁷⁰

⁶⁴ Teks ayat قَالَوَا سِخْرَانِ تَطَّاهَرَا قَالَوَا سِخْرَانِ تَطَّاهَرَا Adapun *qirâ'ât* yang ditolak dibaca dengan menggunakan tasydid pada huruf ظ, dibaca تَطَّاهَرَا dan ini menyalahi kaidah gramatika bahasa Arab. Dalam: Muhammad bin Muhammad Ibn Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., Jilid 1, hal. 16.

⁶⁵ Teks ayat فَالْيَوْمَ نُنزِّلُكَ بِبَدَنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً dan قَالَوَا سِخْرَانِ تَطَّاهَرَا, *qirâ'ât* Ibn Samaifi' dan Abû al-Samâl dengan redaksi فَالْيَوْمَ نُنزِّلُكَ بِبَدَنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً dalam: Ibn Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., Jilid 1, hal. 16.

⁶⁶ Ibn Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., Jilid 1, hal. 17.

⁶⁷ Ibn Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., Jilid 1, hal. 32.

⁶⁸ Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an*, ..., hal. 118.

⁶⁹ Teks ayat خَلَقَ الذَّكَرَ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى dan قَالَوَا سِخْرَانِ تَطَّاهَرَا, *qirâ'ât* Ibn Mas'ud dan Abû Dardâ' dalam: Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhâri, *Sahîh al-Bukhâri*, Riyadh: Dâr al-Afkâr al-Dauliyah, 1998, Kitab Tafsir, Bab *wa ma Khalaqa al-Zakar wa al-Untsa*, no. 4944.

⁷⁰ Teks ayat وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ dan وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ كَافِرًا وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا *qirâ'ât* Ibn 'Abbas dalam: Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhâri, *Sahîh al-Bukhâri*, ..., Kitab Tafsir, Bab *wa idz Qâla Mûsa li fatâhu*, no. 4825.

Berdasarkan penjelasan diatas maka cara menentukan kualitas *qirâ'ât* memiliki beberapa ketentuan/syarat untuk menilai layak dan tidaknya suatu *qirâ'ât*. Parameter itu adalah.

- Kesesuaian dengan kaidah gramatika bahasa Arab
- Kesesuaian dengan salah satu segi penulisan rasm mushaf Usmani
- Sahih tranmisi sanad

Jika parameter ini terpenuhi maka *qirâ'ât* dapat diterima, tetapi jika ketentuan syarat ini tidak terpenuhi maka *qirâ'ât* ditolak. Klasifikasi-klasifikasi di atas yang berdasarkan jumlah perawi dan mengacu pada validitas keabsahan suatu *qirâ'ât* menjadi acuan ulama untuk menentukan macam-macam *qirâ'ât* menjadi tiga kategori. *Qirâât Sab'ah*, *Qirâât 'Asyrah* dan *Qirâât Arba'ata 'Asyrah*.

a) *Qirâ'ât Sab'ah*

Qirâ'ât Sab'ah adalah *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh tujuh orang imam *qirâ'ât* yang kredibel dan masing-masing imam memiliki dua perawi. *Qirâ'ât Sab'ah* dipelopori dan dipopulerkan oleh Ibnu Mujahid w. 324 H/ 938 M yang pada saat itu disepakati kemutawatirannya. Tujuh Imam *Qirâ'ât Sab'ah* yang dimaksud adalah:

1. Imam Nâfi' al-Madani

Imam Nâfi' al-Madani mempunyai nama lengkap Nâfi' bin 'Abd al-Rahmân bin Abî Nu'aim al-Ashbahâni. Beliau juga mempunyai nama panggilan Abû Ruwaim dan Abû 'Abdillah lahir pada tahun 70 H/689 M dan wafat 169 H/785 M. Beliau menerima bacaan dari 70 tabiin.⁷¹

Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam Nâfi' yang populer adalah 'Isa bin Mina bin Wardân bin 'Abd al-Shomad dengan nama panggilan Abû Mûsa. Beliau belajar dan menerima *qirâ'ât* langsung dari Imam Nâfi' dan diberi gelar Qalun, karena mempunyai suara yang indah ketika melantunkan ayat-ayat Al-Qur'an. Adapun perawi kedua dari *qirâ'ât* Imam Nâfi' adalah 'Usman bin Sa'id al-Mishri, Beliau juga diberi gelar oleh Imam Nafi' Warsy karena memiliki kulit yang sangat putih. Jazari menyatakan bahwa Warsy seorang pengajar *qirâ'ât* yang paling sukses di Mesir.⁷² Kedua gelar inipun melekat pada nama dua perawi Imam Nâfi'.

2. Imam Ibn Katsîr

Imam Ibn Katsîr mempunyai nama lengkap 'Abdullah Ibn Katsîr al-Makki. Pendapat yang populer nama panggilan Ibn Katsîr adalah Abû

⁷¹ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, Jakarta Selatan: Majelis Kajian-Kajian Ilmu Al-Qur'an, 2007, Cet. 1, Jilid 1, hal. 32.

⁷² Abû Hafsh Umar bin Qâsim, *al-Muqarrar fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, Kairo: Musthafa al-Bâb al-Halabi, 1959, hal. 4.

Ma'bad. Lahir pada tahun 45 H/665 M di kota Makkah dan wafat pada tahun 120 H/738 M di kota yang sama.⁷³

Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam Ibn Katsîr yang populer adalah. Pertama, Ahmad bin Muhammad bin Abdullah bin Abî Bazzah beliau masyhur dengan sapaan al-Bazzi. Beliau adalah seorang muazzin dan qâri Masjid al-Haram. Kedua, Muhammad bin 'Abd al-Rahmân bin Muhammad bin Khâlîd bin Said bin al-Makhzûmi al-Makki yang masyhur dikenal dengan nama Qumbul. Kedua perawi *qirâ'ât* Imam Ibn Katsîr tidak langsung meriwayatkan dari ibn Katsîr.

3. Imam Abû 'Amr al-Bashri

Imam Abû 'Amr al-Bashri mempunyai nama lengkap Zaban bin al-'Alâ' bin Imar al-Mazani al-Bashri. Masyhur dengan panggilan Abû 'Amr. Lahir pada tahun 68 H/685 M di kota Makkah dan wafat pada tahun 154 H/770 M di kota Kufah. Diantara imam-imam yang lain beliau yang paling banyak memiliki guru.⁷⁴

Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam Abû 'Amr al-Bashri adalah. Pertama, al-Dûri dengan nama lengkap Hafsh bin 'Umar bin 'Abd al-'Azîz al-Dûri al-Nahwi al-Baghdâdi. Kedua, al-Sûsi dengan nama lengkap Shâlih bin Zaid bin 'Abdullah bin Ismâ'il al-Sûsi. Kedua perawi *qirâ'ât* Imam Abû 'Amr al-Bashri menerima bacaan dari Yahya bin al-Mubârak al-Yazîdi murid Abû 'Amr al-Bashri.

4. Imam Ibn 'Âmir

Imam Ibn 'Âmir mempunyai nama lengkap 'Abdullah bin 'Âmir bin Yazid bin Tamîm bin Rabî'ah al-Yahshubi. Masyhur dengan panggilan Ibn 'Âmir. Lahir pada tahun 21 H/629 M di Damaskus dan wafat pada tahun 118 H/ 736 M di kota Damaskus. Menurut Yahya bin Hârist bahwa Ibn 'Âmir seorang tabiin yang belajar langsung dengan khalifah Usman bin 'Affan.⁷⁵

Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam Ibn 'Âmir adalah. Pertama, Hisyâm dengan nama lengkap Hisyâm bin 'Ammar bin Nâshir al-Qhâdhi al-Dimasyqi. Kedua, Ibn Dzakwân dengan nama lengkap 'Abdullah bin Ahmad bin Basyîr bin Dzakwân. Keduanya menerima bacaan tidak langsung dari Imam Ibn 'Âmir. Hisyâm menerima dari 'Aroq bin Khâlîd dari Yahya bin al-Hârits dari Ibn 'Âmir. Sedangkan Ibn Dzakwân menerima dari Ayyûb bin Tamîm.

5. Imam 'Âshim

Imam 'Âshim mempunyai nama lengkap Abû Bakar 'Âshim bin Abî al-Najûd al-'Asadi al-Kûfi. Masyhur dengan panggilan 'Âshim. Tahun lahir

⁷³ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, ..., Jilid 1, hal. 33.

⁷⁴ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, ..., Jilid 1, hal. 34.

⁷⁵ Romlah Widayati, *Implikasi Qirâ'ât Syâdzdzah Terhadap Istinbâth Hukum*, ..., hal.

beliau tidak diketahui kepastiannya. Beliau wafat pada tahun 128 H/ 746 M di kota Kufah.⁷⁶

Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam 'Âshim adalah. Pertama, Syu'bah, dengan nama lengkap Syu'bah bin 'Ayyâs bin Salîm al-Asadi al-kûfi. Kedua, Hafsh dengan nama lengkap Hafsh bin Sulaimân bin al-Mughîrah bin Abî Daud al-Asadi al-Kûfi. Kedua perawi *qirâ'ât* menerima langsung di bawah bimbingan Imam 'Âshim.

6. Imam Hamzah

Imam hamzah mempunyai nama lengkap Hamzah bin Habîb bin 'Imârah bin Ismâ'il bin al-Ziyât al-Kûfi. Imam Hamzah lahir pada tahun 80 H/699 M dan wafat pada tahun 156 H/ 773 M di Iraq.

Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam Hamzah adalah: Khalaf dan Kallad. Pertama, Khalaf mempunyai nama lengkap Khalaf bin Hisyâm bin Tsa'lab al-Bazzâr. Kedua, Kallad dengan nama lengkap Khallad bin Khâlîd al-Syaibani al-Shairofî al-Kûfi. Kedua perawi *qirâ'ât* Imam Hamzah ini, menerima bacaan melaui murid imam Hamzah yaitu Sulaim bin 'Îsa al-Hanafi.⁷⁷

7. Imam Kisâ'i

Imam Kisâ'i mempunyai nama lengkap Ali bin Hamzah bin 'Abdillah bin 'Usman a-Nahwi al-Kisâ'i. Imam Kisâ'i tahun kelahirannya tidak diketahui, dan wafat pada tahun 189 H. Beliau belajar kepada banyak guru *qirâ'ât*. Setelah menguasai beliau menyeleksi dan hanya menerima sebahagian bacaan.⁷⁸

Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam Kisâ'i adalah Abû al- Hârîts dan al-Dûri. Abû al- Hârîts mempunyai nama lengkap al-Laits bin Khâlîd al-Baghdâdi. Kedua, al-Dûri adalah perawi yang meriwayatkan dua *qirâ'ât*, selain Abû 'Amr beliau juga meriwayatkan dari imam Kisâ'i. kedua perawi langsung menerima *qirâ'ât* dari imam Kisâ'i.

b) *Qirâ'ât 'Asyrah*

Qirâ'ât 'Asyrah adalah *qirâ'ât* yang disematkan kepada imam sepuluh yang memiliki kredibel bacaan sama seperti *qirâ'ât sab'ah*. Pada mulanya sejak populernya *qirâ'ât sab'ah* banyak kaum muslimin meninggalkan *qirâ'ât* lainnya. Kemudian munculah beberapa tokoh qurrâ' yang kembali menyuarakan, bahwa *qirâ'ât sab'ah* tidak sama dengan *sab'ah ahruf* yang diriwayatkan oleh Nabi dan keabsahan *qirâ'ât* tidak terbatas kepada *qirâ'ât sab'ah* saja. Melainkan *qirâ'ât* yang memenuhi syarat-syarat juga harus diketahui dan diterima sebagai bagian dari bacaan Al-Qur'an. sebagaimana

⁷⁶ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, ..., Jilid 1, hal. 35.

⁷⁷ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, ..., Jilid 1, hal. 36.

⁷⁸ Abû Hafsh Umar bin Qâsim, *al-Muqarrar fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 6.

qirâ'ât Abû Ja'far al-Madani, Ya'qûb al-Hadrami dan Khalaf. Ketiga bacaan di atas disepakati sebagai *qirâ'ât* mutawatir yang sudah masyhur.⁷⁹

Ibn al-Jazari menegaskan bahwa *Qirâ'ât 'Asyrah* dengan dalil-dalil mengenai diterimanya bacaan ini sebagai bagian dari pada Al-Qur'an dan dianggap qath'I, sehingga argument-argumen yang dikemukakan al-Jazari disepakati ulama-ulama *qirâ'ât*.⁸⁰

Adapun Imam- imam *Qirâ'ât 'Asyrah* sebagai tambahan ataupun penyempurnaan dari *qirâ'ât sab'ah* adalah:

1) Imam Abû Ja'far

Adapun nama lengkap imam Ja'far adalah Yazîd bin al-Qa'qâ' al-Makhzûmi al-Madani al-Qâri'. Tahun kelahiran beliau tidak diketahui. Adapun tahun wafat beliau tahun 128 H/ 745 M di Madinah.⁸¹ Adapun kedua perawi dari *qirâ'ât* Imam Abû Ja'far adalah Ibn Wardân dan Ibn Jammâz. Ibn Wardân mempunyai nama lengkap 'Isa bin Wardân al-Madani. Kedua, Ibn Jammâz mempunyai nama lengkap Sulaimân bin Muhammad bin Muslim bin Jammâz al-Madani. Kedua perawi langsung menerima *qirâ'ât* dari imam Ja'far.

2) Imam Ya'qûb

Adapun nama lengkap imam Ya'qûb adalah Ya'qûb bin Ishâq bin Zaid al-Hadhrami al-Bashri yang wafat pada tahun 205 H/ 820 M. beliau Imam *qirâ'ât* Basrah. Adapun dua perawi yang meriwayatkan *qirâ'ât* imam Ya'qûb adalah: Ruwais dan Rauh. Ruwais mempunyai nama lengkap Muhammad al-Mutawakkil al-Lu'lu' al-Bashri. Kedua, Rauh mempunyai nama lengkap Rauh bin 'Abd al-Mu'min al-Bashri al-Nahwi. Kedua perawi langsung menerima *qirâ'ât* dari imam Ya'qûb.⁸²

3) Imam Khalaf

Adapun nama lengkap imam Khalaf adalah Khalaf bin Hisyâm bin Tsa'lab al-Bazzâr al-Baghdadi. Imam Khalaf juga sebagai perawi dari *qirâ'ât* imam Hamzah. Adapun dua perawi yang meriwayatkan *qirâ'ât* imam Ya'qûb adalah: Ishâq dan Idrîs.

Ishâq mempunyai nama lengkap Ishâq bin Ibrâhîm bin 'Usman al-Warraq al-Marûzi. Kedua, Idrîs mempunyai nama lengkap Idrîs bin 'Abd al-Karîm al-Haddâd al-Baghdadi. Kedua perawi langsung menerima *qirâ'ât* dari imam Khalaf.⁸³

c) *Qirâ'ât Arba'a 'Asyrah*

⁷⁹ Shihâb al-Dîn al-Dimyâthi, *Ittihâf Fudlalâ' al-Bashar fi al-Qirâ'ât al-Arba'ah Ashar* Jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006, hal. 8.

⁸⁰ Ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyîd al-Thâlibîn*, ..., Jilid 2, hal. 15-16.

⁸¹ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, ..., Jilid 1, hal. 37.

⁸² Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, ..., Jilid 1, hal. 38.

⁸³ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, ..., Jilid 1, hal. 38-39.

Qirâ'ât Arba'a 'Asyrah adalah *qirâ'ât* yang diriwayatkan empat belas imam *qirâ'ât*. Sebagai tambahan dari *qirâ'ât* sebelumnya. Sepuluh dari *qirâ'ât 'asyrah* ditambah menjadi empat. Tambahan *qirâ'ât* ini masih diperdebatkan kemutawatirannya diantara ulama *qirâ'ât*. Ada yang mengatakan sah dan ada yang menyatakan *syadz*. Namun yang jelas, setiap *qirâ'ât* yang memenuhi kriteria kesahihan suatu *qirâ'ât* maka dapat diterima meskipun dari *qirâ'ât* empat ini. Tetapi menurut Zarqâni kemutawtiran *qirâ'ât* yang dapat diterima keabsahannya di kalangan ulama adalah *qirâ'ât 'asyrah* yang dikemukakan oleh Ibnu Jazari.⁸⁴ Empat imam-imam yang dimaksud adalah:

- 1) Imam Hasan bin Abî Hasan Yasâr Abû Sa'id al-Bashri, yang populer dengan nama Hasan al-Bashri. Wafat pada tahun 110 H/728 M. Adapun dua perawi yang meriwayatkan *qirâ'ât* imam Hasan al-Bashri adalah Abû Nu'aim Syujâ' ibn Abî Nashr al-Bulkhi yang populer dengan nama Syujâ'. Kedua, Abû 'Amr al-Dûri.
- 2) Imam Ibn Muhaisin, beliau adalah Muhammad bin 'Abd al-Rahmân al-Sahmi al-Makki. Seorang ahli *qurrâ'* yang masyhur bagi penduduk Makkah. Wafat pada tahun 123 H/740 M. Adapun dua perawi yang meriwayatkan *qirâ'ât* imam adalah Abû al-Hasan Ahmad bin Muhammad bin 'Abdullah bin al-Qâsim bin Nâfi al-Bazzah, atau dikenal dengan al-Bazzi. Kedua, Muhammad bin Ahmad bin Ayyûb bin Syanabûdz.
- 3) Yahyâ al-Yazîdî, beliau adalah Yahyâ ibn al-Mubâarak ibn al-Mughîrah al-Imam Abû Muhammad al-'Adawi al-Bashri, biasa disebut dengan al-Yazîdî, wafat pada tahun 202 H/817 M. Seorang ahli *qurrâ'* yang masyhur di Baghdad dan dekat dengan khalifah Harun al-Rasyid. Adapun dua perawi yang meriwayatkan *qirâ'ât* imam adalah Abû Ayyûb Sulaimân bin Ayyûb bin Hakkâm al-Khayyâth al-Baghdadi. Kedua, Abû Ja'far Ahmad bin Farah bin Jibrîl al-Dharir.
- 4) Al-A'masyi beliau adalah Abû Muhammad Sulaimân bin Mahrân al-A'masy al-Kûfi, wafat tahun 148 H/ 765 M. Adapun dua perawi yang meriwayatkan *qirâ'ât* imam adalah Muhammad ibn Ahmad ibn Yusuf ibn al-Abbasibn Maimun Abû Faraj al-Syanbûdzî al-Syathawi al-Baghdâdi dan Abû al-Abbas Hasan bin Sa'id bin Ja'far al-Mathwa'i.⁸⁵

⁸⁴ Muhammad Abdul 'Azhîm al- Zarqâni, *Manâhil al-'Irfan fi Ulûm Al-Qur`ân*, ..., jilid 1, hal. 471.

⁸⁵ Najib Irsyadi, *Pengaruh Ragam Qiraat Terhadap Al-Waqf Wa Al-Ibtida dan Implikasinya Dalam Penafsiran*, Banjarmasin: Antasari Press, 2020, hal. 54.

Disamping *qirâ'ât* empat belas ini, sebenarnya masih banyak ragam *qirâ'ât* lainnya terlebih lagi pada periode sahabat, tabiin dan tabi' tabiin. Terutama di dalam kitab-kitab pembahasan khusus mengenai *qirâ'ât Syâdzah* seperti: *al-Muhtasib* karya Ibn Jinni dan lain sebagainya. Tetapi, *qirâ'ât Syâdzah* tidak serta- merta dinafikan keberadaannya sebagai dalam menafsirkan Al-Qur'an.

D. Pengertian *Qirâ'ât Syâdzah*

Secara eksplisit *Syâdzah* (شاذة) merupakan bentuk *isim fa'il* dari *fi'il* شذَّ - يشذ - شذوذا memiliki arti menyendiri dan terpisah. Seseorang dikatakan *Syâdz* apabila dia menyendiri dan terpisah dari suatu qabilah atau dikarenakan seseorang tersebut terlihat asing.⁸⁶ Hal ini selaras dengan makna hadis yang disampaikan Rasulullah Saw.

يُذُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَمَنْ شَذَّ شَذًّا إِلَى النَّارِ⁸⁷

"Keberpihakan Allah SWT selalu menyertai pada jama'ah, barang siapa yang memisahkan diri atau mengasingkan diri dari mayoritas berarti dia mengasingkan diri menuju neraka." HR. al-Tirmidzi.

Dari defenisi tersebut, dapat kita pahami makna *Syâdzah* secara eksplisit yaitu menyendiri, asing, jarang, sedikit, berpisah dan keluar dari ketentuan yang berlaku. Dengan demikian *qirâ'ât syâdzah* secara eksplisit adalah bacaan yang asing atau berbeda dengan bacaan mayoritas ulama maupun yang keluar dari ketentuan kaedah yang telah disepakati ulama.⁸⁸

Secara Implisit *qirâ'ât syâdzah* menurut al-Jazari merupakan kebalikan dari defensi *qirâ'ât mutawâtirah* yaitu sesuatu yang sampai sebagai Al-Qur'an tetapi tidak diriwayatkan secara mutawatir dan tidak tersebar dikalangan umat muslim.⁸⁹ Adapun defenisi yang populer menurut terminologi Ulumul Al-Qur'an, *qirâ'ât syâdzah* adalah *qirâ'ât* yang tidak memenuhi salah satu syarat kriteria keabsahan diterimanya *qirâ'ât*.⁹⁰

Berdasarkan defenisi di atas bahwa mayoritas ulama meletakkan kriteria-kriteria diterimanya suatu *qirâ'ât*, apabila suatu *qirâ'ât* tidak memenuhi kriteria tersebut atau salah saatu kriteria maka masuk ke dalam golongan *qirâ'ât syâdzah*. Kriteria tersebut dikelompokkan menjadi tiga. Yaitu:

- a. *qirâ'ât* sesuai dengan rasm mushaf 'Usmanî (penulisan Al-Qur'an pada masa 'Usman bin 'Affan)
- b. *qirâ'ât* memiliki riwayat sanad yang mutawatir
- c. *qirâ'ât* sesuai dengan aturan kaedah bahasa Arab.

⁸⁶ Ibn Manzûr, *Lisânul al-'Arab*, Bab (شذ), ..., jilid 3, hal. 2219.

⁸⁷ Abu 'Isa al-Tirmidzi, *Sahih al-Tirmidzi*, bab kewajiban berjama'ah, no. 2172, jilid 4, hal. 466.

⁸⁸ Ahmad al-Bilî, *Ikhtilâf Baina al- Qirâ'ât*, Beirut: Dâr al-Jîl, 1988, hal.10.

⁸⁹ Ibn al- Jazarî, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thâlibîn*, ..., hal. 16.

⁹⁰ 'Abd al-Rahmân al-Suyuthî, *al-Itqan fi Ulûm Al-Qur'an*, ..., jilid 1, hal. 129.

Dari kriteria tiga tersebut, bahwa *qirâ'ât syâdzah* dapat dikelompokkan dengan berbagai keadaan sebagai berikut: Pertama, *qirâ'ât* yang memiliki sanad yang sahih dan sesuai dengan aturan kaedah bahasa Arab tetapi tidak sesuai dengan penulisan rasm mushaf 'Usmani. Seperti *qirâ'ât* Ibn Mas'ud dan *qirâ'ât* Abu Darda' pada kata الذكر والأنثى pada firman Allah SWT QS. al-Lail/92: 3.

وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ

Kedua, *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh seseorang yang tidak *tsiqqah* terpercaya maupun yang terpercaya tetapi tidak sesuai dengan aturan kaedah bahasa Arab sekalipun memenuhi aturan pada penulisan mushaf 'Usmani. Seperti *qirâ'ât* Ibn Samaifi' pada kata ننحيك ببدنك pada firman Allah QS. Yunus/10: 92 dan *qirâ'ât* yang dinisbatkan kepada Abu Hanifah pada firman Allah QS. al-Fathir/35: 28.

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Ibn Samaifi' pada ayat tersebut membaca dengan *qirâ'ât* ننحيك artinya ج diganti dengan ح. Begitu juga Abu Hanifah mengganti harakat ه pada kata الله dengan harakat dommah dan ء pada kata العلماء dengan harakat nasab atau fatah.⁹¹

Keadaan-keadaan *qirâ'ât* di atas yang tidak memenuhi kriteria keabsahan diterimanya suatu *qirâ'ât*, tidak sesuai rasm mushaf 'Usmani, tidak memiliki sanad yang mutawatir dan tidak sesuai dengan aturan bahasa Arab maka tergolong *qirâ'ât syâdzah*, *qirâ'ât dho'ifah* atau *qirâ'ât bathîlah*.⁹²

Dengan klasifikasi kriteria keabsahan *qirâ'ât* tersebut, maka akan banyak dijumpai berbagai *qirâ'ât syâdzah* yang diriwayatkan para sahabat Rasulullah dan tabiin karena tidak sesuai dengan penulisan rasm mushaf 'Usmani.

Adapun golongan sahabat yang banyak meriwayatkan *qirâ'ât syâdzah* diantaranya Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin 'Abbas, Sa'ad bin Abi Waqqâs, Abdullah bin Zubair. Para sahabat merupakan sahabat pilihan dan dipercaya untuk mengajarkan Al-Qur'an.⁹³ kepercayaan yang diberikan Rasulullah dikarenakan mereka memiliki kefasihan dalam melantunkan bacaan Al-Qur'an. seperti Abdullah bin Mas'ud pernah diminta oleh Nabi Muhammad Saw untuk membacakan Al-Qur'an di hadapannya,

⁹¹ Sâmi Muhammad Sa'id 'Abd Syakûr, al- *Qirâ'ât al-Syâdzah Baina al-Riwâyah wa al-Tafsîr*, ..., hal. 36.

⁹² Muhammad bin Muhammad al-Dimasyqî al-Jazarî, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., jilid 1, hal. 9.

⁹³ Romlah Widayati, *Implikasi Qirâ'ât Syâdzah Terhadap Istinbâth Hukum*, ..., hal. 53.

ketika sampai pada bacaan QS. an-Nisa 4: 41, Nabi Muhammad menghentikan bacaan sembari Abdullah bin Masûd melihat Nabi meneteskan air matanya.⁹⁴

Dan Adapun dari golongan tabiin dan seterusnya yang juga banyak meriwayatkan meriwayatkan *qirâ'ât syâdzah* yang diajarkan langsung dari kalangan sahabat diantaranya Ibnu Muhaisin, al-Yazîdi, Hasan al-Bashri dan al-A'masyî. Keempat *qirâ'ât* ini merupakan bagian dari *qirâ'ât arba'ata 'asyara*.

E. Sejarah *Qirâ'ât Syâdzah*

Pemulaan *qirâ'ât Syâdzah* terbentuk semenjak putusan unifikasi *qirâ'ât* pada masa Usman bin 'Affan dengan membatasi *qirâ'ât 'urdhatu al-akhirah* saja. Kemudian membakar mushaf-mushaf pribadi sahabat selain mushaf rasm Usmani, sehingga mushaf-mushaf yang berbeda dengan rasm Usmani dihukumi nasakh atau terhapuskan. Meskipun demikian, pemakaian istilah *syâdz* untuk suatu *qirâ'ât* belum populer pada priode tersebut. Istilah *syâdz* muncul perkiraan abad ke-4 dan disempurnakan pada abad ke-9.⁹⁵ Harun bin Musa al-A'war adalah ulama yang pertama kali yang menggali syadz dalam Al-Qur'an

1. *Qirâ'ât Syâdzah* Abad ke-2

Pada Abad ini syarat-syarat atau standarisasi suatu *qirâ'ât sahihah* belum ada, sehingga ulama-ulama berbeda dalam mengistilahkan suatu *qirâ'ât*. Sebagaimana Sibawaihi (w. 180 H) dan Akhfasy (w.215 H) mereka menggunakan istilah *qirâ'ât 'ammâh* untuk mengistilahkan *qirâ'ât sahihah*. Al-Farrâ' menggunakan istilah *qirâ'ât qurrâ'* dan Ibn Sallâm menggunakan istilah *Kastrah* "banyak". Pada abad ini ulama menggunakan Istilah-istilah yang berbeda tetapi mempunyai makna yang sama.

Begitu juga dengan penggunaan istilah untuk *qirâ'ât Syâdzah* ulama menggunakan ibarat atau istilah yang berbeda-beda tetapi memiliki makna yang sama. Seperti istilah *قراءات بعضهم و قراءة القليل و من يختص بها قارئاً واحداً*, bacaan Sebagian mereka, bacaan sedikit ataupun langsung menisbatkan *qirâ'ât Syâdzah* dengan imam pembacanya.

Pada abad ini penggunaan istilah *qirâ'ât ba'duhum* lebih mendominasi untuk menjelaskan bahwa bacaan tersebut tergolong *qirâ'ât Syâdzah* dari pada istilah-istilah lainnya. Seperti Sibawaihi menggunakan istilah *qirâ'ât ba'duhum* pada Q.S Yasin 32:1-2 *يٰٓاٰسِيْنَ* dengan menasabkan ن nun, redaksi ini adalah *qirâ'ât* Ibnu Ishâq (w. 118 H) dan 'Isa bin 'Amar (w. 149 H) keduanya

⁹⁴ Abû Abdillâh Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhârî, Kitâb al-Fadhâil Al-Qur'an Bab Qaul al-Muqri' Hasbuk*, no. Hadis 4662, Maktabah Syâmilah, jilid 3, hal. 113.

⁹⁵ Ibn al- Jazari, *al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., jilid 1, hal. 9.

tergolong sebagai pembaca yang *Syâdz*,⁹⁶ Dan pada Q.S al-Baqarah 2:284.⁹⁷ begitu juga Akhfasy juga menggunakan istilah *qirâ'ât ba'duhum* pada Q.S al-Baqarah 2:83⁹⁸ dan Al-Farrâ' pada Q.S al-Kahfi 18:5.⁹⁹

Pemakaian istilah di atas juga terdapat variasi-variasi tambahan seperti *ba'du 'arab*¹⁰⁰ yang digunakan Sibawaihi dan Akhfasy sedangkan al-Farrâ' menggunakan tambahan istilah *ba'du ahli al-badawi*¹⁰¹. Menurut Sibawaihi penggunaan istilah-istilah *ba'du* sangat luas bukan hanya terbatas pada *qirâ'ât Syâdzah* sebagaimana yang dijelaskan di atas, tetapi juga mengandung makna *qirâ'ât masyhurah*, hanya saja istilah *ba'duhum* lebih mendominasi makna *qirâ'ât Syâdzah*.¹⁰²

Adapun istilah lainya *qirâ'ât qaum* istilah ini sering digunakan terutama oleh Akhfasy. Sebagaimana Q.S al-Baqarah/2:197, ketika menjelaskan *qirâ'ât* Abî Ja'far yang tergolong kepada *qirâ'ât Syâdzah*.¹⁰³ kemudian dengan menggunakan istilah *qillah* "sedikit"¹⁰⁴ atau langsung menyebutkan *qâri* yang *syâdz*.¹⁰⁵

Begitu juga dengan karya-karya tafsir pada abad ini, yang sumber penulisan tafsir dengan riwayat. Artinya penafsiran banyak tercantum *qirâ'ât* sesuai dengan transmisi sanad yang didapatkan mufassir dari sahabat hingga Rasulullah, tanpa mengklasifikasikan atau meg hukumi *qirâ'ât* tersebut *sahihah* diterima ataupun ditolak *marfudhah/ syâdzadzah*. Sebagaimana tafsir Ibnu 'Abbas, Ibnu Mas'ud, Mujâhid bin Jabr, Muqatil bin Sulaiman termasuk tafsir yang dibahas dalam penelitian ini tafsir Sufyan al-Tsauri.

⁹⁶ 'Amar bin 'Usman Sibawaihi, *al-Kitab*, Kairo: Maktabah al-Khâniji, 1988, jilid 3, hal. 258.

⁹⁷ Teks ayat *فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ*, Adapun redaksi bacaan Ibnu Abbas, al-A'raj dan Abû Haywah *فيغفر* menasabkan ر dan ini tergolong bacaan yang *Syâdz*. Dalam: Muhammad bin Yusuf Abî Hayyân, *Bahru al-Muhîth*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, hal. 376.

⁹⁸ Teks ayat *وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا*, Adapun redaksi bacaan Thalhah bin Mushraf mengganti *حُسْنًا* dengan *حسنى* dan ini adalah bacaan yang *Syâdz* menurut Akhfasy. Dalam: Sa'id bin Mas'adah al-Akhfasy, *Ma'âni Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah al-Khâniji, 1990, jilid 1, hal. 134.

⁹⁹ Teks ayat *كَبُرَتْ كَلِمَةً*, Adapun redaksi bacaan Hasan al-Bashri, Isa bin 'Amr dan Ibn Abî Ishâq dengan merofa'kan *كَلِمَةً* bacaan ini tergolong bacaan *Syâdz* menurut al-Farrâ'. Dalam: Yahya bin Ziyâd al-Farrâ', *Ma'âni Al-Qur'an*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1983, Jilid 2, hal. 134.

¹⁰⁰ Amar bin 'Usman Sibawaihi, *al-Kitab*, ..., jilid 2, hal. 63.

¹⁰¹ Yahya bin Ziyâd al-Farrâ', *Ma'âni Al-Qur'an*, ..., Jilid 1, hal. 3.

¹⁰² Amar bin 'Usman Sibawaihi, *al-Kitab*, ..., jilid 3, hal. 123.

¹⁰³ Teks ayat *فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ* Adapun redaksi bacaan Abî Ja'far dengan merafa'kan dan mentanwinkan *فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ* Dalam: Sa'id bin Mas'adah al-Akhfasy, *Ma'âni Al-Qur'an*, ..., jilid 1, hal. 24.

¹⁰⁴ Yahya bin Ziyâd al-Farrâ', *Ma'âni Al-Qur'an*, ..., Jilid 3, hal. 264.

¹⁰⁵ Amar bin 'Usman Sibawaihi, *al-Kitab*, ..., jilid 3, hal. 143.

Intinya, Pada abad ini istilah *syâdz* belum populer dikalangan ulama tetapi menggunakan istilah yang berbeda yang menghimpun makna yang sama.

2. *Qirâ'ât Syâdzdzah* Abad ke- Tiga

Pada abad ketiga ulama juga menggunakan istilah yang sama dengan abad sebelumnya. Seperti *qillah*, *ba'du*, *nisbatuha ila qâri wâhid*, atau dengan istilah yang menerangkan sesuatu yang jarang sebagaimana makna *Syâdz*.¹⁰⁶ kedua abad ini pengungkapan istilah *syâdz* belum terjadi pada suatu *qirâ'ât* tetapi dengan menggunakan istilah yang berbeda-beda yang mengarah pada pemahaman *syâdz*.

3. *Qirâ'ât Syâdzdzah* Abad ke- empat

Pada abad inilah muncul penggunaan istilah *syâdz* pada suatu *qirâ'ât* dengan melakukan standarisasi yang dipopulerkan oleh ulama-ulama dengan karya-karya yang membahas mengenai *qirâ'ât Syâdzdzah* seperti Abî Ja'far al-Thabari (w. 310), Ibnu Mujâhid (w. 320 H), Ibnu Khâlawaih (w. 370 H) dan Ibnu Jinni (w. 392 H) dengan karyanya yang berjudul *al-Muhtasab fi Tabyîn wujûh Syawâdz al-Qirâ'ât*. Adapun standarisasi yang dilakukan ulama-ulama abad ke-4 terhadap *qirâ'ât Syâdzdzah* adalah sebagai berikut:

1. Abî Ja'far al-Thabari (w. 310)

Abî Ja'far al-Thabari adalah ulama pertama yang mengistilahkan *qirâ'ât Syâdzdzah* pada bacaan Al-Qur'an. Menurut al-Thabari *Qirâ'ât* tergolong *syâdz* apabila penulisan hurufnya berbeda dengan rasm Usmani, bacaan yang menyalahi *ijma'* dan *al-qirâ'ât al-ahâdîyah*. Ketiga poin ini tergolong kategori *qirâ'ât Syâdzdzah*.

Pertama, hurufnya berbeda dengan rasm Usmani yaitu semua periwayatan *qirâ'ât* yang bersumber dari Nabi maupun sahabat yang berbeda dengan dengan rasm Usmani seperti Q.S Ibrahim 14:46¹⁰⁷ dan Q.S al-Shaffat/37:54.¹⁰⁸ Kedua *qirâ'ât* adalah *Syâdzdzah* dan tidak diperkenankan untuk dibaca.

Kedua, bacaan yang menyalahi *ijma'* artinya semua *qirâ'ât* yang asing dari *qirâ'ât* yang beredar dikalangan ahli qurrâ'. Seperti Q.S al-An'am /6:109, yang mengganti huruf باء menjadi تاء pada kata تؤمنون. Menurut

¹⁰⁶ Ahmad bin Muhammad bin Ismail al-Nuhâs, *I'râb Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2008, hal. 647.

¹⁰⁷ Teks ayat *وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ* dan *وَإِنْ كَانَ* sedangkan redaksi bacaan Ibn Mas'ud *وَإِنْ كَانَ* mengganti ن dengan huruf د pada kata *كان*. Dalam: Muhammad ibn Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009, jilid 7, hal. 476.

¹⁰⁸ Teks ayat *هَلْ أَنتُمْ مُطْلِعُونَ* sedangkan redaksi bacaan Ibn Abbas *هَلْ أَنتُمْ مُطْلِعُونِي* dengan menambahkan huruf باء pada akhir ayat. Dalam: Muhammad ibn Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil Al-Qur'an*, ..., jilid 7, hal. 492.

Thabari asingnya bacaan ini dari bacaan-bacaan yang beredar cukup menjadi dalil *Syâdz* suatu *qirâ'ât*.¹⁰⁹

Ketiga, *al-qirâ'ât al-ahâdîyah* yaitu segala *qirâ'ât* yang hanya diriwayatkan satu atau dua perawi yang tidak sampai pada derajat *qirâ'ât mutawatirah* juga dikategorikan sebagai *qirâ'ât Syâdzdzah*. Seperti bacaan Hasan al-Bashri pasa QS. al-Nisa'/ 4:90.¹¹⁰

2. Ibnu Mujâhid (w. 320 H)

Ibnu Mujâhid ulama yang pertama kali meringkas serta mendeklarasikan istilah *al-qirâ'ât al-sab'ah* yang diriwayatkan oleh tujuh imam *qirâ'ât*. Meskipun Ibnu Mujâhid hanya membatasi pada *al-qirâ'ât al-sab'ah* tidak berarti ia meninggalkan *qirâ'ât* lainnya. Menurut Ibnu Jinni pemilihan yang dilakukan Ibnu Mujâhid terbatas pada *qirâ'ât sab'* karena bacaan imam tujuh yang populer di setiap wilayah-wilayah Islam. Sementara *qirâ'ât* lainnya tidak masyhur dan minat mempelajari *qirâ'ât* menurun. Selain itu Ibnu Mujâhid juga menulis karya yang membahas *qirâ'ât Syâdzdzah* sebagai penguatan dalil atas apa yang dilakukan oleh Thabari sebelumnya.

Adapun *qirâ'ât Syâdzdzah* menurut Ibnu Mujâhid adalah *qirâ'ât* yang berbeda dari periwayatan imam-imam tujuh atau berbeda dari periwayatan imam tujuh tetapi memiliki kemasyhuran dhabit dan kesempurnaan dalam bacaan. Sebagaimana QS. Al-Baqarah/ 2: 7 riwayat al-Mufaddhal al-Dhabbi (w.168 H) yang diterima dari 'Ashim¹¹¹ dan QS. Al-Fatihah/ 1:7 riwayat Bakkâr bin 'Abdullah dari Ibnu Katsîr.¹¹²

3. Ibnu Khâlawaih (w. 370 H) dan Ibnu Jinni (w. 392 H)

Pada pertengahan abad ke empat, berkembang karya-karya yang membahas *qirâ'ât Syâdz* seperti Ibnu Khâlawaih dengan karyanya yang berjudul *Mukhtashar fi Syawâdz Al-Qur'an* dan Ibnu Jinni (w. 392 H) dengan karyanya *al-Muhtasab*.

4. Qirâât Syâdzdzah Abad kelima

Pada Abad ini lebih mendalami *qirâ'ât Syâdz* dengan mengklasifikasikan *qirâ'ât Syâdz* yang dapat terima pengaruhnya maupun yang ditolak. Seperti yang dilakukan oleh Makki al-Qaisi.

¹⁰⁹ Muhammad ibn Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil Al-Qur'an*, ..., jilid 5, hal. 308.

¹¹⁰ Teks ayat *صَدُّورُهُمْ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ* sedangkan redaksi bacaan Hasan al-Bashri *صَدُّورُهُمْ حَصِرَتْ* dengan mengganti huruf *تاء* dengan *ة*. Dalam: Muhammad ibn Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil Al-Qur'an*, ..., jilid 4, hal. 200.

¹¹¹ Teks ayat *وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ* dengan menasabkan *ة*. Dalam: Abû Bakar bin Mujâhid, *al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2009 hal. 139.

¹¹² Teks ayat *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* sedangkan bacaan syâdz adalah *غَيْرِ رَاءِ الْمَغْضُوبِ* dengan menasabkan *راء* pada kata *غير*. Dalam: Abû Bakar bin Mujâhid, *al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., hal. 112.

1. *qirâ'ât Syâdz* yang diterima pengaruhnya tetapi tidak diperkenankan untuk dibaca yaitu *qirâ'ât* transmisi sanad yang sahih, sesuai dengan kaedah gramatika bahasa Arab tetapi menyalahi penulisan mushaf rasm Usmani seperti bacaan Ibnu Mas'ud pada QS. al-Fatihah/ 1:6.¹¹³

2. *qirâ'ât Syâdz* yang ditolak dan tidak boleh untuk dibaca yaitu *qirâ'ât* yang ditransmisi seorang perawi yang tidak *tsiqqah* maupun yang *tsiqqah*, tidak sesuai dengan gramatika bahasa Arab sekalipun sesuai dengan penulisan rasm mushaf Usmani. Pada bagian kedua ini Makki al-Qaisi tidak mencantumkan contohnya tetapi al-Jazari w. 833 H yang mengulas dan memberikan contoh secara detail pada QS. Al-Qasas/28:48.¹¹⁴

Setelah abad ini, pembahasan *qirâ'ât Syâdz* terus berkembang pesat hingga pada abad ke-9 selesai, kajian *qirâ'ât* disempurnakan oleh Ibnu Jazari dengan melakukan standarisasi keabsahan *qirâ'ât*, syarat-syarat *qirâ'ât* menjadi *Syâdz* serta menambahkan *qirâ'ât* yang diterima menjadi sepuluh.

F. Hubungan Tafsir dan *Qirâ'ât*

Ilmu *Qirâ'ât* dari dulu hingga sekarang menjadi salah satu cabang ilmu yang kurang diminati oleh umat Islam. Ilmu ini masih terkesan asing di kalangan umat Islam. Padahal urgensi ilmu ini dalam memahami Al-Qur'an tidak dapat diabaikan, dikarenakan ilmu *qirâ'ât* merupakan wadah terbaik untuk menafsirkan Al-Qur'an.¹¹⁵ Penafsiran al-Quran dari sisi *qirâ'ât* dengan berbagai macam *qirâ'ât* menjadi hal yang sangat diprioritaskan. Macam-macam *qirâ'ât* yang ada perlu dikeluarkan untuk memahami maksud setiap ayat-ayat al-Quran. Bahkan, Muhaysin menyatakan "Segalanya menunjukkan dalil yang jelas bahwa tidak ada perbedaan antara al-Quran dan *qirâ'ât*, setiap masing-masingnya merupakan wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad" yang menunjukkan bahwa ternyata al-Quran dan *qirâ'ât* merupakan perkara yang sama.¹¹⁶

Perbedaan *qirâ'ât* sangat mempengaruhi penafsiran baik pada ayat-ayat teologis maupun yang mengandung muatan moral bahkan memberikan kontribusi yang penting dalam pengambilan keputusan (*istinbath*) hukum. Sehingga perbedaan qiraat menimbulkan perbedaan penafsiran yang

¹¹³ Teks ayat اٰرْسَدْنَا اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ sedangkan bacaan Ibnu Mas'ud اٰرْسَدْنَا اِهْدِنَا الصِّرَاطَ. Dalam: Makki bin Abî Thâlib al-Qaisi, *al-Ibânah 'an Ma'âni al-Qirâ'ât*, Kairo: Dâr al-Nahdhah, t.th, hal. 126.

¹¹⁴ Teks ayat قَالُوا سِحْرَان تَطَاهَرَا قَالَوا سِحْرَان تَطَاهَرَا sedangkan bacaan *syâdz* adalah Riwayat Abû 'Ali al-'Aththâr dari Ibn 'Amr سِحْرَان تَطَاهَرَا dengan mentasydidkan ظ Dalam: Ibnu Al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., jilid1, hal.

¹¹⁵ Muhammad Sâlim 'Ubaydat, *Dirâsâh fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Yordania: Dâr al-Ammar, 1990, hal. 242.

¹¹⁶ Muhammad Sâlim Muhaysin, "Fî Rihâb al-Qur'ân, dalam Faizul Amri, "Penambahan Bacaan al-Qur'an oleh Para Sahabat dan Kesannya terhadap Tafsir serta Fiqih Islami" (Tesis--UKM Malaysia, 2008), 2.

berimplikasi dalam membentuk pemahaman atau bahkan keyakinan setiap muslim. Ada sepuluh pola yang berbeda jika dikaitkan dengan peran dan fungsi *qirâ'ât* terhadap penafsiran Al-Qur'an, diantaranya:¹¹⁷

- Pertama, *takhyîr*. Perbedaan *qirâ'ât* pada suatu ayat menyebabkan kaum muslimin dapat memilih *qirâ'ât* yang tafsirnya sesuai dengan keadaan dan kondisi keimanan mereka, seperti perbedaan *qirâ'ât* dalam membaca QS. al-Fatihah/ 1:4 pada مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ.
- Kedua, *Bayân lafz al-garîb aw al-mubham*, perbedaan *qirâ'ât* ini membantu menjelaskan arti dari lafadz yang maknanya masih samar-samar, seperti pada QS. al-Baqarah/ 2: 36 pada فَأَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَاخْرَجَهُمَا.
- Ketiga, *sabab wa musabbab*, perbedaan *qirâ'ât* ini dapat mengetahui adanya hubungan sebab-akibat antara satu perkara dengan perkara lainnya. Hal ini ditunjukkan dalam QS. al-Baqarah/ 2: 37 lafaz فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ.
- Keempat, *Isyārah laṭīfah*. Perbedaan *qirâ'ât* ini menemukan isyarat yang merupakahn hal yang tersirat dan tersembunyi yang hanya dapat ditemukan oleh orang-orang yang terpilih, yakni para ulama khususnya mufasssir. Hal ini dapat ditemukan pada QS. al-Baqarah/ 2: 48 pada lafaz وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ.
- Kelima, *amm wa khash*. Perbedaan *qirâ'ât* ini dapat mengetahui adanya hubungan umum-khusus antara kedua *qirâ'ât* yang berbeda seperti pada kasus QS. al-Baqarah/ 2: 85 pada lafaz وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسْرَىٰ تَغْدُوهُمْ.
- Keenam, *Tanawwu al-ibādah*. Adanya perbedaan *qirâ'ât* ini menjadikan umat muslim mengetahui keberagaman cara melaksanakan ibadah seperti pada QS. al-Maidah/ 5:6 pada وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ.
- Ketujuh, *tanawwu al-syart*. Perbedaan *qirâ'ât* menyebabkan perbedaan syarat beribadah seperti pada firman Allah swt. Dalam QS. al-Baqarah/ 2:222 pada lafaz وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ.
- Kedelapan, *tanawwu al-hāl*. Perbedaan ini menyebabkan perbedaan konteks pemahaman pada suatu konteks yang diceritakan dalam ayat, seperti QS. al-Baqarah/ 2: 51 وَإِذْ وُعِدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً.
- Kesembilan, *tafsîr baḍuḥu ala baḍ*. Adanya perbedaan ini dapat menjadi saling melengkapi (*complementary*) dan saling

¹¹⁷ Muhammad Irham, "IMPLIKASI PERBEDAAN QIRAAT TERHADAP PENAFSIRAN AL-QURAN" *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir* 5, hal. 59.

menjelaskan antara satu dengan yang lain yang termaktub dalam QS. at-Takwir/ 81: 24 pada مَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَنَيْنِ.

- Kesepuluh, *ikhtilaf fi mas'alat al-kalām*. Perbedaan ini menyebabkan perbedaan pandangan antara Ahl Sunnah wa al-Jamāah dan Mutazilah, seperti saat kedua mazhab itu menafsirkan QS. al-Insan/ 76: 20 وَإِذَا رَأَيْتَ تَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا.

Muhammad bin Muhammad al-Thâhir bin 'Asyûr al-Tûnisi (1296-1393 M) menuliskan dalam muqaddimah kitab tafsirnya tentang *qirâ'ât* dan pengaruhnya dalam penafsiran Al-Qur'an. Ibn Asyur juga mengelompokkan hubungan antara *qirâ'ât* dan tafsir menjadi: *pertama*, *qirâ'ât* yang tidak berimplikasi pada penafsiran dan *kedua*, *qirâ'ât* yang berimplikasi pada penafsiran.¹¹⁸

Adapun *qirâ'ât syâdzdzah* memiliki pengaruh sangat besar dalam penafsiran Al-Qur'an, bahkan ia menjadi salah satu rujukan penting dalam disiplin ilmu tafsir dan sekaligus menjadi hujjah bagi ahli bahasa. Sehingga tidak mengherankan jika banyak sekali kita jumpai *qirâ'ât syâdzdzah* pada kitab-kitab tafsir klasik. Hal tersebut dikarenakan *qirâ'ât syâdzdzah* bisa membantu dalam memberikan pemahaman atau menafsiri sebagian dari ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, sebagian ulama berpendapat bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* adalah salah satu bentuk penafsiran (*qira'ah tafsîriyyah*) sebagian sahabat dan tabi'in, seperti *qira'ah* Ibn Mas'ud, Hasan al-Basri, dll. Abû 'Ubaid (w. 224 H) dalam *Fadâil al-Qur'ân* sebagaimana dinukil oleh al-Suyûthi (w. 911 H) juga menguatkan pendapat di atas, menurutnya bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* adalah tafsir dari suatu *qira'at* dan berfungsi menjelaskan makna-maknanya, seperti *qirâ'ât 'Âisyah* dan Hafsah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 238 (صلاة العصر) sebagai tambahan dari kata (والوسطى), *qirâ'ât syâdzdzah* Ibn Mas'ûd (فاظعو أيمانهما), kalimat-kalimat tersebut dan sejenisnya sudah menjadi bagian dari tafsir terhadap Al-Qur'an, yang terkadang diriwayatkan dari sebagian sahabat dan tabi'in.¹¹⁹

Terdapat tiga aspek pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran Al-Qur'an:¹²⁰

- *Pertama*, munculnya makna baru dalam *qira'at* mutawatir yang disebabkan adanya *qirâ'ât syâdzdzah*. Misalnya pada QS. al-Baqarah /2: 204, وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ, *qira'at* sepuluh yang mutawatir sepakat membaca *yusyhidullâha*, dengan subjek dari kata kerja itu adalah orang munafik dan *lafzu al-jalâlah* menjadi

¹¹⁸ Muhammad al-Thâhir Ibn al-'Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunisia: Dâr al-Shahnûn, 1998, Jilid I h. 50.

¹¹⁹ Jalâl al-Dîn 'Abdu al-Rahmân al-Suyûthi, *Tadrîb ar-Râwi fî Syari Taqrîb an-Nawâwi*, Kairo: Dâr al-Hadîs, hal. 240.

¹²⁰ Faiz Husaini, "Qirâ' Ah Syâzzah Dan Implikasinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an". *Syariati Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, Vol. I No. 02 hal. 185-186.

obyek (*maf'ûl bih*) yang bermakna bahwa orang munafik bersumpah dengan nama Allah atas kebenaran yang ada di dalam hatinya dalam mencintai agama islam. Namun, menurut *qirâ'ât syâdzdzah* yang diriwayatkan oleh Imam Hasan dan Ibn Muhaisin kalimat *yusyhidu* dibaca *yasyhadu*, yaitu dengan *binâ`ma'lûm* (kata kerja aktif). *Lafzu al-jalâlah* dalam ayat ini dibaca *râfa'*, karena menjadi *fa'il*, sehingga maknanya berubah menjadi Allah mengetahui apa yang ada di dalam hati dia, yaitu kemunafikan. Meskipun itu tersembunyi di dalam hati dan kadang-kadang bisa tertutupi oleh ucapan lisan.

- *Kedua*, diperlukannya mentarjih salah satu makna dari beberapa makna yang memiliki 'kesamaan' atau mendekati makna yang terkandung dalam *qirâ'at* mutawatir, misalnya pada QS. al-Fajr /89: 8, *أَلَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ*. *Mufasssir* berbeda pendapat tentang kembalinya *damîr ha'* pada ayat tersebut. Ada tiga pendapat dalam masalah kembalinya *damîr ha'*, yaitu: *pertama*, seperti kaum '*Âd* dalam perihal keperkasaan fisik dan ketangguhannya. *Kedua*, dikembalikannya pada kota yang mereka tempati. *Ketiga*, *Kinâyah* yang dikembalikam kepada kata '*imâd*. Sedangkan *qirâ'ât syâdzdzah* yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ud, yaitu dengan mengganti *damîr hâ'* dengan *damîr hum* yang lebih merajihkan kembalinya *damîr* kepada *qabîlah ('Ad)*.
- *Ketiga*, memperjelas status tafsir dari sebagian ulama salaf yang dianggap oleh sebagian golongan lain sebagai *qirâ'ât syâdzdzah*.

G. Hikmah Perbedaan *Qirâ'ât*

Tidak hanya banyaknya perbedaan *qirâ'ât*, namun ada pula hikmah dari perbedaan *qirâ'ât* ini, diantaranya:

- Membuktikan kitab Allah SWT. terjaga dan terpelihara dari perubahan dan penyimpangan
- Dapat meringankan dan memudahkan umat Islam untuk membaca Al-Qur'an
- Menjelaskan aspek *mujmal* (umum) suatu ayat dan akan diberikan makna penjelasnya (*mubayyan*) oleh versi *qirâ'ât* lainnya
- *Qirâ'ât* dapat memperluas makna suatu ayat. Sehingga suatu ayat memiliki lebih dari satu makna
- Keanekaragaman *qirâ'ât* menyampaikan makna Al-Qur'an yang lebih luas dan mendalam. Meskipun dipelajari dari

berbagai sudut pandang, hal ini tidak pernah berakhir justru kebenaran dan kemukjizatannya menjadi semakin jelas.¹²¹

H. Problematika Pengaruh *Qirâ'ât Syâdz*

Problematika pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* menjadi pusat perdebatan yang melibatkan para ulama, baik dalam bidang fikih dan bahasa. Kajian ini tidak hanya memunculkan pertanyaan esensial terkait dengan keabsahan dan relevansi *qirâ'ât syâdzdzah*, tetapi juga menyoroti tantangan yang dihadapi oleh ulama tafsir. Kompleksitas diskursus ini semakin menonjol dengan ketidak-konsistenan ulama tafsir dalam menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai landasan interpretatif Al-Qur'an. Adapun penjelasan perbedaan pandangan ulama sebagai berikut:

1. Ulama Tafsir

Pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* di kalangan ulama-ulama tafsir dalam penafsiran terjadi perbedaan pendapat. Sebahagian mereka ada yang menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai landasan dalam penafsiran Al-Qur'an dan ada juga yang tidak menjadikan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai sarana dalam penafsiran Al-Quran.

Mayoritas ulama tafsir yang menggunakan metode bil- Ma'tsur menggunakan *qirâ'ât* sebagai sarana dalam menafsirkan Al-Qur'an baik *qirâ'ât mutawirah* maupun *qirâ'ât syâdzdzah*. Tetapi, mereka sering kali menyikapinya dengan negatif terhadap *qirâ'ât syâdzdzah*. Misalnya pernyataan mereka bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* dilarang sebagai bacaan dan ijma' ulama menolak hal tersebut. Begitu juga *qirâ'ât syâdzdzah* adalah *qirâ'ât* yang bertentangan dengan mushaf Usmani maka wajib untuk ditolak. Walaupun demikian, di sisi lain mereka menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai pendukung dalam penafsirannya. Berikut ini adalah beberapa mufassir yang berpendapat mengenai kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai landasan di dalam penafsiran.

- a. Fâhru al-Dîn al-Râzi (534-606 H) adalah seorang mufassir dari kalangan mazhab Syafi'i.¹²² Fâhru al-Dîn al-Râzi salah satu mufassir yang menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai landasan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Namun ia cenderung untuk tidak menjadikan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai dalil dalam penafsirannya. Misalnya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah 2: 226:

¹²¹ Misnawati, "QIRÂ'AT AL-QUR'AN DAN PENGARUHNYA TERHADAP ISTIMBATH HUKUM", *Jurnal Mudarrisuna*, Volume 4, Nomor 1 hal. 103.

¹²² Muhammad Ali Iyâzi, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Taheran: Muassasah al-Thibâ'ah Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Isryâd al-Islami, 1414 H, hal. 650.

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ
رَحِيمٌ

“Bagi siapa yang meng-ila’ istrinya harus menunggu selama empat bulan, kemudian jika mereka kembali kepada istrinya, maka sesungguhnya Allah maha pengampun lagi penyayang”

Ayat ini menjelaskan mengenai batas waktu meng-ila’ seorang istri yaitu empat bulan. *Ila’* dalam istilah fikih adalah sumpah yang diucapkan seorang suami kepada istrinya untuk tidak melakukan hubungan suami-istri. Sehingga dalam keadaan ini seorang istri tidak boleh dinikahi pria lain. Dan Islam memberikan batasan waktu selama empat bulan yang sebelumnya banyak istri yang tersiksa diakibatkan *ila’* seorang suami hingga bertahun-tahun.¹²³

Pada ayat ini terdapat *qirâ’ât syâdzdzah* yang bersumber dari Ubay bin Ka’ab yang berada lafadz فَإِنْ فَاءُ فِيهِنَّ sehingga menjadi perdebatan ulama mengenai batasan empat bulan. Apakah setelah berlalunya empat bulan tersebut langsung jatuh talak atau tidak? Merariknya Fahu al-Dîn al-Râzi menafsirkan ayat ini sebagai berikut: “pendapat yang benar adalah *qirâ’ât syâdzdzah* tidak dapat dijadikan landasan, dikarenakan yang dimaksud dalam pengertian Al-Qur’an mesti riwayat yang mutawatir. Sehingga yang tidak memiliki riwayat yang mutawatir kami tidak mengakuinya sebagai Al-Qur’an. Adapun *qirâ’ât syâdzdzah* selagi bertentangan mesti ditolak”.¹²⁴

b. Ibnu Jarîr al-Thabari (224 -301 H) adalah seorang mufassir pertama yang menafsirkan Al-Qur’an secara komperehensif 30 juz dengan menggunakan metode penafsiran bil-ma’tsur. al-Thabari banyak menggunakan *qirâ’ât* dalam menafsirkan Al-Qur’an baik *qirâ’ât mutawâtirah* dan *qirâ’ât syâdzdzah*. Misalnya ketika menafsirkan QS al-Fatihah /1:4.

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

Thabari menafsirkan ayat ini dalam tafsirnya dengan menjelaskan perbedaan pandangan ulama mengenai varian *qirâ’ât* ayat tersebut. Perbedaan di antaranya ada yang membaca مَالِكٍ-مَالِكٍ-مَالِكِ, kemudian Thabari menjelaskan dari aspek bahasa. Menurutnya, jika ditinjau dari aspek bahasa ketiga *qirâ’ât* tersebut benar yaitu penguasa atau raja, pemilik dan panggilan (*nidâ’*) bagi penguasa. Namun *qirâ’ât* yang benar adalah مَالِكٍ.¹²⁵ Adapun *qirâ’ât* مَالِكِ dilarang tidak boleh digunakan untuk dibaca berdasarkan

¹²³ Kamal Mukhtar, *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974, hal. 191.

¹²⁴ Fahu al-Dîn al-Râzi, *Mafâtihu al-Ghaib*, Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th, jilid 3, hal. 78.

¹²⁵ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wil al-Qur’an*, ... , jilid 1, hal. 65.

ijma'ulama yang sepakat menolak jenis *qirâ'ât* tersebut.¹²⁶ Namun di sisi lain al-Thabari menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai pendukung argumennya. Misalnya ketika menafsirkan QS al-Maidah/ 5:89, yang menerangkan *kafarat* sumpah untuk melakukan puasa berturut-turut selama tiga hari dengan menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* dari Abdullah bin Mas'ud. Walaupun memosisikan *qirâ'ât syâdzdzah* dengan rendah karena menyalahi rasm Usmani.¹²⁷

- c. Mufassir yang memiliki corak lughawi atau adabi juga banyak menggunakan *qirâ'ât* sebagai landasan penafsirannya. Seperti, Abû Hayyân al-Andalusi (645-754 H) adalah seorang mufassir yang menulis kitab *Bahru al-Muhîth*, Abû Hayyân juga banyak menafsirkan Al-Qur'an menggunakan landasan *qirâ'ât syâdzdzah*.¹²⁸ Dalam muqaddimah tafsirnya beliau mengungkapkan “*saya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an akan mengungkapkan qirâ'ât, baik yang mutawâtirah maupun syâdzdzah, dan kemudian saya akan menyebutkan alasan-alasan melalui tinjauan kebahasaan*”.¹²⁹ Menariknya Abû Hayyân tidak memosisikan *qirâ'ât syâdzdzah* dengan negatif. Ketika menjelaskan *qirâ'ât syâdzdzah* ia mengungkapkan, “*bahwa qirâ'ât syâdzdzah tidak sesuai dengan rasm mushaf mayoritas, walaupun demikian seyogyanya qirâ'ât syâdzdzah bisa dijadikan landasan untuk menafsirkan Al-Qur'an*”.¹³⁰ Begitu Juga dengan seorang mufassir Ibnu Jinni 392 H banyak menerangkan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai landasan dalam penafsiran yang *qirâ'ât syâdzdzah* tersebut disalahkan atau diingkari oleh kebanyakan ulama seperti Ibnu Mujâhid pada QS: al-Baqarah/ 2:205, وَيَهْلِكُ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ¹³¹ dan Abû Hâtim pada QS. al-Qadr/ 97:4 dan 5, مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ¹³².

Berdasarkan pendapat beberapa mufasssirin di atas terhadap penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *hujjah* atau landasan dalam penafsiran, al-Thabari dan Fakhruddin al-Râzi tidak tegas dalam menggambil keputusan. Karena terkadang menerima dan terkadang juga menolak *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai landasan dalam penafsiran. Sedangkan Abû Hayyân dan Ibnu Jinni sangat memperkenankan *qirâ'ât syâdzdzah* sebgai dasar atau landasan dalam penafsiran.

¹²⁶ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'an*, ..., jilid 1, hal. 66.

¹²⁷ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'an*, ..., jilid 7, hal. 30-31.

¹²⁸ Al-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., jilid 1, hal. 272.

¹²⁹ Abû al-Hayyân, *al-Bahru al-Muhîth*, ..., jilid 1, hal. 12.

¹³⁰ Abû al-Hayyân, *al-Bahru al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 4, jilid 3, hal. 559, hal. 625.

¹³¹ Ibnu al-Jinni, *al-Muhtasab fî Tabyîni Wujûhi al-Qirâ'ât wa al-Idhâh 'Anhâ*, UEA: al-Majlis al-A'la li ak-Su'ûni al-Islâmiyyah, 1966, jilid, 1, hal. 121.

¹³² Ibnu al-Jinni, *al-Muhtasab fî Tabyîni Wujûhi al-Qirâ'ât wa al-Idhâh 'Anhâ*, ..., jilid, 2, hal. 368.

2. Ulama Fikih

Pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* populer di kalangan ulama fikih dengan istilah *hujjah*. Sehingga pertanyaan yang timbul adalah, apakah *qirâ'ât syâdzdzah* berpengaruh dan dapat dijadikan *hujjah* atau mempunyai kekuatan hukum dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an?

Istilah *hujjah* memiliki makna sinomin dengan kata *al-Burhân* yaitu bukti.¹³³ Dengan kata lain bahwa *hujjah* adalah bukti atau pentunjuk kebenaran sesuatu yang diklaim.¹³⁴ Hujjah juga memiliki istilah-istilah yang berbeda tetapi memiliki makna yang sama yaitu, dalil, burhân, sulthân dan ayat.¹³⁵ Adapun *hujjah* di dalam ilmu fikih dan ushul fikih terbagi menjadi dua. Pertama, *hujjah* yang di sepakati di kalangan ulama fikih (*muttafaqun 'alaih*) terbagi menjadi empat yaitu Al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas. Kedua, *hujjah* yang masih diperdebatkan kalangan ulama fikih (Mukhtalafun fih) yang paling populer adalah tujuh. Yaitu: al-Ihtihâs, al-Istishhâb, al-Mashâlih al-Mursalâh, al-Istishlâh, al-'Urf, Mazhab shahâbi, Syar'un man Qabalanâ dan Sadd al-Dzarâi'.

Adapun *qirâ'ât mutawâtith* dapat dijadikan *hujjah* telah disepakati di kalangan fuqahâ' baik yang termasuk kategori *qirâ'ât sab'ah* maupun *qirâ'ât 'asyrah*. Sedangkan *qirâ'ât syâdzdzah* terjadi perbedaan pandangan ulama fikih mengenai pengaruhnya sebagai *hujjah*, membacanya di dalam sholat atau diluarnya.

Kalangan fuqahâ' berbeda pandangan mengenai pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *hujjah*. Perbedaan pandangan tersebut didasari oleh kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* yang dinilai bukan Al-Qur'an. Perbedaan tersebut terbagi menjadi dua pendapat. Pendapat pertama, menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *hujjah* (dalil hukum). Ulama yang menggunakan pendapat ini adalah: Hanafiyah, Hanabilah dan sebahagian Syafi'iyah. Menurut mereka bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* sama kedudukannya seperti khabar ahâd yang populer pada abad dua dan tiga.¹³⁶ Penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam pandangan Hanafiyah sebagai *hujjah* atau dalil, bahkan posisinya di atas dari pada khabar ahâd itu sendiri. Dikarenakan *qirâ'ât syâdzdzah* hampir mendekati keyakinan.¹³⁷ Dengan syarat bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* populer di kalangan ulama. Seperti hukum wajibnya puasa berturut-turut bagi orang yang membayar *kafarat* sumpah berdasarkan *qirâ'ât* Abdullah bin

¹³³ Thâha Abû Dhabbi, *al-Mu'jam al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002, hal. 201.

¹³⁴ Ali bin Muhammad al-Jurjâni, *al-Ta'rifât*, Kairo: Dâr al-Fadhîlah, t.th, hal. 112.

¹³⁵ 'Abd al-Haq al-Baghdâdi, *Qawâid al-Ushûl wa Ma'âqid al-Fushûl*, Makkah: Jâmi'ah ummu al-Qura, 1988, hal. 14.

¹³⁶ Mulâ Khasru, *Mara'atu al-Ushûl fî Syarhi Mirqâtu al-Wushûl*, Bierut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, hal. 30.

¹³⁷ Ahmad bin Abî Sahal al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, Haiderabad: Lajnah Ihyâ al-Ma'ârif, 1993, jilid 1, hal. 292.

Mas'ud.¹³⁸ dan *qirâ'ât* ini dikategorikan sebagai *qirâ'ât syâdzdzah* yang populer hingga pada masa Abû Hanîfah.¹³⁹ Pendapat ini di dukung oleh sebahagian ulama dari kalangan Syafi'iyah seperti Tâj al-Dîn al-Subki 771,¹⁴⁰ Jamâl al-Dîn al-Isnawî 772 H¹⁴¹ dan Râfi'i.¹⁴² Bahkan menurut al-Râfi'i dan al-Isnawî, bahwa terdapat beberapa permasalahan ulama Syafi'iyah menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *Hujjah*. Seperti hukum potong tangan kanan sebagai hukuman orang yang mencuri dengan berlandaskan dalil *qirâ'ât syâdzdzah* Abdullah bin Mas'ud.¹⁴³

Adapun menurut kalangan Hanabilah, *qirâ'ât syâdzdzah* yang diriwayatkan oleh perorangan dapat dijadikan dasar *hujjah*. Pandangannya ini ada karena perbedaan pandangan di kalangan ulama, apakah *qirâ'ât syâdzdzah* termasuk dalam kategori Al-Qur'an ataukah merupakan khabar ahâd. Meskipun terdapat perbedaan pandangan ini, keduanya, baik Al-Qur'an maupun hadis atau khabar ahad, dianggap sebagai dasar hukum Islam. Oleh karena itu, menolak penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai landasan dalam deduksi hukum tidak dibenarkan, karena keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Nabi.¹⁴⁴ Pendapat serupa juga diutarakan oleh Ibnu Qudâmah, salah satu figur penting dalam madzhab Hambali,¹⁴⁵ dan Ibn al-Subki dari kalangan Syafi'i. Bagi Ibn al-Subki, meletakkan *qirâ'ât syâdzdzah* sejajar dengan khabar ahâd dalam kedudukannya sebagai *hujjah* (dalil hukum) dianggap sebagai hal yang dibolehkan.¹⁴⁶ Menariknya mazhab Hanabilah dan sebahagian mazhab Syafi'iyah menyatakan, bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* menjadi *hujjah* tanpa memiliki syarat kemashuran atau kepopuleran *qirâ'ât syâdzdzah* tersebut, sebagaimana yang disarakatkan oleh mazhab Hanafiyah.¹⁴⁷

¹³⁸ Bacaan *qirâ'ât syâdzdzah* QS. al-Maidah/ 5:91, فصيام ثلاثة أيام متتابعات dalam: 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Istanbul: Syirkah al-Shahâfah, 1890, jilid 2, hal. 295.

¹³⁹ Ahmad bin Abî Sahal al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, ..., jilid 1, hal. 269.

¹⁴⁰ Menurut al-Subki bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* dapat dijadikan *hujjah*. Dalam: 'Abd al-Rahmân al-Banâni, *Hâsiyah al-Banâni*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018, jilid 1, hal. 231-232.

¹⁴¹ 'Abd al-Rahmân al-Isnawî, *al-Tamhîd fi Takhrîji al-Furû' 'ala al-Ushûl*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1982, cet. 2, hal. 141-143.

¹⁴² 'Abd al-Rahmân al-Suyûthi, *al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an*, ..., jilid 1, hal. 82.

¹⁴³ Teks *qirâ'ât syâdzdzah* QS: al-Maidah 5:40, فَأَقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا, Dalam: 'Abd al-Rahmân al-Isnawî, *al-Tamhîd fi Takhrîji al-Furû' 'ala al-Ushûl*, ..., hal. 142.

¹⁴⁴ Muhammad 'Abd Hâmîd al-Ghazâlî, *al-Mustashfa min al-'Ilmi al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, jilid 1, hal. 102.

¹⁴⁵ Ibn Al-Qudâmah, *Raudhah al-Nadzîr wa al-Jannah al-Manâdzîr*, Bierut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, jilid 1, hal. 181.

¹⁴⁶ Tâj al-Dîn al-Subki, *Jam'u al-Jawâmi'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1402, jilid 1, hal. 231.

¹⁴⁷ 'Abd al-'Ali al-Masûl, *al-Qirâ'ât al-Syâdzdzah wa Dhawâbituhâ wa al-Ihtiyâju bihâ fi al-Fiqhi wa al-'Arabiyah*, Kairo: Dâr Ibn al-'Affân, cet. 1, hal. 206.

Pendapat kedua, menyatakan tidak boleh menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *hujjah* (petunjuk dalil) untuk menetapkan suatu hukum. Pendapat ini dikemukakan oleh mayoritas mazhab Maliki, sebahagian mazhab Syafi'iyah dan Ibnu Hazm mazhab Zhahiryah.¹⁴⁸ mazhab ini berpendapat sahabat-sahabat Rasulullah telah bersepakat pada masa ke khilafahan Usman bin Affan untuk mengumpulkan semua mushaf dan menjadikan mushaf dengan distandarisasikan dengan rasm Usmani dan melenyapkan mushaf-mushaf pribadi semua sahabat. Sehingga dengan kesepakatan ini mushaf-mushaf yang berbeda dengan rasm Usmani tidak dianggap sebagai Al-Qur'an.¹⁴⁹

Menurut mayoritas mazhab Maliki bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* tidak diakui sebagai Al-Qur'an dan juga sesebagai Khabar. Sehingga mereka tidak mewajibkan berpuasa beturut-turut bagi yang melanggar kafarat sumpah. Ibnu al-Hâjib menegaskan tidak boleh beramal dengan landasan *qirâ'ât syâdzdzah*. Karena, *qirâ'ât syâdzdzah* bukan Al-Qur'an dan bukan Khabar berbeda dengan mazhab Hanafi.¹⁵⁰

Adapun mazhab Syafi'iyah yang menolak *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *hujjah* adalah Imam al-Haramain al-Juwaini,¹⁵¹ Abû Hâmid al-Ghazâli,¹⁵² Saifuddin al-Âmidî,¹⁵³ dan ditegaskan dengan pernyataan al-Nawawi "Bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* dan pernyataan ini yang paling kuat di kalangan Mazhab Syafi'iyah.¹⁵⁴ begitu juga sama halnya dengan pernyataan Ibnu Hazm al-Zhâhiri.

3. Ulama Bahasa Arab

Pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* juga di istilahkan di kalangan ulama bahasa dengan kata *hujjah* sama halnya dengan ulama fikih. Tetapi *hujjah* yang dimaksud di kalangan ahli bahasa Arab adalah menetapkan kebenaran suatu kaidah bahasa dalam penggunaan kata atau frase dengan mengadopsi salah satu dari prinsip-prinsip tata bahasa secara umum.¹⁵⁵ Adapun prinsip-prinsip bahasa Arab secara umum terbagi menjadi empat, pendengaran (*al-*

¹⁴⁸ Nabil bin Muhammad Ibrâhîm, *al-Qirâ'ât Nasyatuhu Athwâruhu Atsâruhu fi al-'Ulûmi al-Syar'iyah*, Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000, cet. 1, hal. 373.

¹⁴⁹ Al-Haramain al-Juwaini, *Al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*, Mashûra: Dâr al-Wafâ', 1992, cet. 3, jilid 1, hal. 427-428.

¹⁵⁰ Ibnu al-Hâjib, *Muntaha al-Wushûl wa al-Amalu fi 'Ilmai al-Ushûl wa al-Jidal*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985, cet.1, hal. 46.

¹⁵¹ Al-Haramain al-Juwaini, *Al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*, ..., jilid 1, hal. 427.

¹⁵² Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfa*, ..., jilid 1, hal. 102.

¹⁵³ Saifu al-Dîn al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, Kairo: Dâr al-Hadîst, t.th, jilid 1, hal. 229.

¹⁵⁴ 'Abd al-'Ali al-Masûl, *al-Qirâ'ât al-Syâdzdzah wa Dhawâbituhâ wa al-Ihtiyâju bihâ fi al-Fiqhi wa al-'Arabiyyah*, ..., hal. 210.

¹⁵⁵ Imîl Badî' Ya'qûb, *Mausû'ah al-Nahwi wa al-Sharfî wa al-I'râb*, t.tp: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyîn, 1991, cet. 2, hal.26

Simâ'), Qiyâs, al-Ijmâ' dan al-Istishhâb. Dua yang pertama adalah landasan prinsip yang disepakati seluruh ulama bahasa Arab dan dua yang terakhir masih menjadi perbedaan pendapat.¹⁵⁶

Ketika membahas qirâ'at dari *taujihnya*, topik tersebut tidak dapat dipisahkan dari diskusi seputar tata bahasa Arab dan dialek yang ada di dalamnya. Para ahli tata bahasa (nahwu) sebenarnya telah mengetahui *qirâ'ât syâdzdzah* sebelum istilah " *qirâ'ât syâdzdzah* " muncul dalam disiplin ilmu *qirâ'ât*, terutama dalam perspektif ilmu bahasa Arab. Dalam konteks ini, mereka berperan aktif dalam upaya mendalami kajian terhadap *qirâ'ât syâdzdzah* dari sudut pandang bahasa Arab. Hal ini dapat dilihat dari jumlah manuskrip dan buku yang telah dicetak, yang membahas berbagai permasalahan terkait *qirâ'ât syâdzdzah*. Oleh karena itu, para ahli tata bahasa dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok utama, yaitu: pertama, kelompok yang menerima *qirâ'ât syâdzdzah*, yang diwakili oleh para ahli bahasa dari Kufah. Kedua, kelompok yang menolaknya, yang dalam hal ini diwakili oleh para ahli nahwu dari Basrah.¹⁵⁷ Misalnya *qirâ'ât syâdzdzah* dari Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab QS. al-Baqarah/ 2:82.¹⁵⁸ وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ. Ulama dari kalangan Kufah menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* ini menjadi dalil, karena di lafzd "لَا يَعْْبُدُونَ" ada "أَنْ" yang menasabkan fi'il mudhari' yang di*hazaf* (dihilangkan).¹⁵⁹ sehingga asalnya adalah أَنْ لَا يَعْْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ.¹⁶⁰ Sedangkan ulama Basrah tidak menolak *qirâ'ât* ini di karenakan *syâdzdzah* dan tidak bisa dijadikan *hujjah*.¹⁶¹

¹⁵⁶ Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Al-Iqtirâh fi 'Ilmi Ushûl al-Nahwi*, Tripoli: Jarrou Press, 1988, cet. 1, hal.21.

¹⁵⁷ Faiz Husaini, "Qirâ'ah Syâzzah Dan Implikasinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Syariati Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, vol. 2, 2015, hal. 178.

¹⁵⁸ Abû al-Hayyân, *al-Bahru al-Muhîth*, ..., jilid 1, hal. 456.

¹⁵⁹ Abî al-Barakât al-Anbâri, *al-Inshâf fi Masâil al-Khilâf*, Mesir: Mutabba'ah al-Sa'âdah, 1961, jilid 2, hal. 559.

¹⁶⁰ Abî al-Barakât al-Anbâri, *al-Inshâf fi Masâil al-Khilâf*, ..., jilid 2, hal. 559.

¹⁶¹ Abî al-Barakât al-Anbâri, *al-Inshâf fi Masâil al-Khilâf*, ..., jilid 2, hal. 564.

BAB III GENEOLOGI SUFYAN AL-TSAURI

A. Biografi Sufyan al-Tsaurî

1. Riwayat Hidup dan Keluarga

Sufyan al-Tsauri bernama Sufyan bin Sa'îd bin Masrûq bin Habîb bin Râfi' bin Abdullah bin Mûhibah bin 'Ubay bin 'Abdullah bin Munqadz bin Nashr bin Hârîtsah bin Tsa'labah bin 'Amir bin Malkân bin Tsaur bin 'Abd Manah bin Ad bin Thâbikhah bin Ilyâs bin Mudhar bin Nazzâr.¹ al-Tsauri merupakan penisbatan dari nama leluhurnya yaitu Tsaur bin 'Abd Manah.² Adapun tahun lahirnya, para ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Menurut al-Wâqidi, yang kemudian pendapat ini diikuti oleh Ibnu Sa'd dan al-Bukhâri, berpendapat bahwa tahun lahir Sufyan al-Tsauri adalah 97 Hijriyyah atau 715 menurut perhitungan Masehi.³ Tetapi al-Khatîb meriwayatkan dari 'Ali ibnu Shâlih, ia mengatakan. Kami lahir pada tahun 100 H, sedangkan Sufyan lebih tua 5 tahun dari kami. Ibnu Khalkân dan al-Yafi'i menukil suatu riwayat yang menunjukkan bahwa Sufyan al-Tsauri lahir pada tahun 96 H. Sedangkan al-Tibrizi yang kemudian diikuti oleh al-Fathâni dan al-Dahlawi, mengatakan bahwa beliau lahir pada tahun 99 H. Adapun pendapat *mu'tamad* menurut al-Jazari, Sufyan al-Tsauri lahir pada tahun 97 H di Atsîr

¹ Abû 'Abdillah Muhammad bin Sa'ad, *Thabaqât al-Kubra*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990, jilid 6, hal. 350.

² Khair al-Dîn al-Zarkali al-Dimasyqi, *al-A'lâm li Zarkali* t.t: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyîn, 2002, jilid 3, hal. 104

³ Abû 'Abdillah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983, hal. 6.

Kufah, Ibukota Irak pada masa kekhalifahan al-Umayyah yang dipimpin oleh Sulaiman bin Abdul Malik al-Amawi.⁴

Sufyan al-Tsaury tumbuh dan berkembang di lingkungan yang penuh dengan ketaatan dan keilmuan. Ayahnya, Sa'id bin Masrûq Abû Sufyân, sebagaimana yang dipaparkan Ibnu Hibbân ia merupakan seorang ulama hadis terpercaya di Kufah.⁵ Sedangkan ibunya adalah seorang zuhud dan wara'. Ibnu Jauzi mengatakan bahwa dia adalah wanita yang shalehah dan rendah hati. Ibunya selalu mendukung Sufyan dalam menuntut ilmu, bahkan beliau berkata: "*pergilah, timbalah ilmu, ibu akan membantumu dengan mesin jahitku. Seandainya kau mendapatkan ilmu, perhatikanlah, iika mendekati kepada Allah ikutilah, jika tidak maka jangan engkau ikuti.*" Melalui kisah sang ibu, terlihat Sufyan berasal dari keluarga yang sangat sederhana dan taat. Namun hal tersebut tidak menyurutkan semangat dan motivasinya di dalam menimba ilmu.⁶

Sufyan al-Tsaury memiliki empat bersaudara, diantaranya, tiga laki-laki dan satu Perempuan. Tiga laki-laki bernama Mubârak, Habîb dan Umar. Ketiganya berbudi luhur dan sangat memprioritaskan keilmuan terutama dalam bidang hadis.⁷ al-Hakim dan al-Asqâlani dan ulama-ulama hadis lainnya menyebutkan riwayat-riwayat saudara Sufyan al-Tsaury dalam karya-karya mereka. Satu saudara perempuan bernama Ummu 'Ammâr bin Muhammad yang wafat pada tahun 182 H.⁸

Sufyan al-Tsaury menikah dua kali, istri yang pertama bernama Ummu Hassân al-Asdiyah dan dikarunia seorang anak laki-laki kemudian meninggal semasa hidupnya sewaktu di Kufah. Kemudian dia menikah dengan ibu Abî Khuzaifah murid Sufyan al-Tsaury al-Nahdi ketika berada di Basrah tetapi tidak dikarunia seorang anak. Menariknya Sufyan al-Tsaury tidak menyukai menikah wanita yang kaya, disebabkan takut mempunyai anak yang nantinya akan menghilangkan kebaikan-kebaikannya dan menyebabkan terjerumus ke dalam dosa.⁹ Bukan hanya wanita yang kaya, bahkan sisa harta yang ia miliki sebanyak seratus lima puluh dinar diserahkan kepada saudara-saudaranya.¹⁰

⁴ Al-Khatîb al-Baghdâdi, *Târîkh al-Baghdâdi*, Beirut: Dâr al-Gharab al-Islâmi, 2002, jilid 10, hal. 233.

⁵ Abû Hasan Ahmad bin Shâleh al-'Ajli, *Târîkh Tsiqqât*, t.tp: Dâr al-Bâz, 1984, jilid 1, hal. 188.

⁶ Muhammad bin Ahmad bin al-Dzahabi, *Manâqib al-Imâm al-A'zham "Sufyan al-Tsaury*, Thantha: Dâr al-Shahâbah li al-Turâts, 1993, hal. 22.

⁷ Muhammad bin Hibbân, *Tsiqqât li Ibn Hibbân*, India: Dâirah al-Ma'ârif al-'Usmâniyah, 1973. Jilid 6, hal. 401.

⁸ Abû 'Abdillah Muhammad bin Sa'ad, *Thabaqât al-Kubra*, ..., jilid 6, hal. 351.

⁹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 29.

¹⁰ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 30.

Sufyan al-Tsaury juga seorang ulama zuhud dan wara' dikisahkan dari 'Abd al-Azîz al-Qursyî "berkata bahwa ia pernah mendengar Sufyân berkata: "*Hendaklah kamu berbuat zuhud niscaya Allah akan menjagamu dari kejelekan dunia. Hendaklah kamu berbuat wara', niscaya Allah akan meringankan hitunganmu di akhirat kelak. Tinggalkanlah hal yang meragukan dan kerjakanlah sesuatu yang sudah pasti.*"¹¹

Dengan lingkungan seperti inilah yang menjadikan Sufyan al-Tsaury pada masanya menjadi imam dalam bidang hadis, mujtahid mutlak dalam bidang fikih dan keilmuan-keilmuan lainnya. Hal ini dikarenakan didikan seorang ayah yang alim dan seorang ibu yang selalu menyinari hatinya di dalam ketaatan dan kesederhaan, Dilain sisi, juga tempat tumbuh kembang Sufyan al-Tsaury di kota Kufah, pada saat itu menjadi pusat peradaban dan keilmuan khazanah keIslaman.

2. Perjalanan intelektualitas Sufyan al-Tsaury

Perjalanan Intelektualitas Sufyan al-Tsaury mengalami beberapa dinamika yang ditandai dengan seringnya melakukan migrasi dari satu negara ke negara lain. Sufyan melakukan perjalanan tersebut karena beberapa faktor. Pertama, karena kecintaannya terhadap keilmuan terkhusus dalam bidang hadis. Beliau melakukan perjalanan dari satu negara ke negara lain untuk mencari dan mengumpulkan hadis dari para perawi hadis. Kedua, Sufyan al-Tsaury berpindah-pindah sebagai pelarian dari penguasa-penguasa saat itu. Ia berusaha mengindari dari pertemuan-pertemuan dengan penguasa dan menolak tawaran posisi penting dalam pemerintahan. Menurut Sufyan al-Tsaury kedekatan terhadap penguasa dapat mempengaruhi ketaqwaan agama, iman, dan ia menghindari pengaruh negatif dari keikutsertaannya dalam pemerintahan.¹²

Semua alasan inilah yang membuat Sufyan al-Tsaury sering berpindah-pindah, bepergian ke beberapa negara dan meninggalkan Kufah pada tahun (144 H) atau pendapat lain dikatakan (150 H),¹³ kemudian menetap di Makkah dan Madinah selama empat tahun. Sufyan al-Tsaury berkata tentang dua kota ini, "Saya merasa hati saya membaik dan tenang di Makkah dan Madinah bersama dengan orang-orang asing, penjaga rumah Allah SWT dan jubah."¹⁴

Sebelum keberadaannya di Makkah, Sufyan al-Tsaury memperlihatkan keberaniannya dalam menyampaikan kritik terhadap penguasa pada masa tersebut. Keberaniannya ini menjadikannya sebagai sosok yang dicari untuk

¹¹ Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, t.th, hal. 218.

¹² Abû 'Abdillâh Muhammad bin Sa'ad, *Thabaqât al-Kubra*, ..., jilid 6, hal. 373.

¹³ Batras Bustâni, *Dâirah al-Ma'arif*, Beirut: Thab'ah al-Adâbiyah, 1887, jilid 9, hal. 540.

¹⁴ Abû 'Abdillâh Muhammad bin Sa'ad, *Thabaqât al-Kubra*, ..., jilid 6, hal. 371.

dipenjarakan bahkan berisiko dibunuh. Konflik yang melibatkan Sufyan al-Tsaury berawal dari kritiknya terhadap khalifah Abû Ja'far al-Mansûr, yang dianggapnya berfoya-foya dalam pengeluaran dana haji. Kritikan ini menciptakan ketegangan antara Sufyan dan penguasa saat itu.¹⁵

Setelah wafatnya Khalifah Abû Ja'far, Sufyan meyakini bahwa konfliknya dengan penguasa telah berakhir. Namun, ternyata konflik tersebut terus berlanjut hingga masa pemerintahan al-Mahdi. Upaya keras Sufyan dalam menyuarakan kritiknya terhadap praktik-praktik penguasa, terutama terkait pengeluaran dana haji yang dianggapnya tidak sesuai, membuatnya menjadi buronan yang terus dicari oleh pihak berwenang. Meskipun mengira bahwa pergantian kepemimpinan akan membawa akhir pada ketegangan tersebut, Sufyan al-Tsaury tetap terlibat dalam konflik dengan penguasa hingga masa pemerintahan al-Mahdi.¹⁶

Ketika Sufyan al-Tsaury merasa takut di Makkah karena pengintaian khalifah, ia melangsungkan perjalanan ke Basrah dan menetapkannya di sana. Dia tinggal dekat rumah Yahya bin Sa'îd al-Qatthân,¹⁷ pada tahun 155 H.¹⁸ Ketika Sufyan al-Tsaury sampai di Basrah dan penguasa terus mencarinya. Selain beliau menjadi buronan penguasa ketika itu, di Basrah Sufyan banyak didatangi ulama untuk belajar hadis.¹⁹ Sufyan juga melakukan perjalanan ke Baitul Maqdis, di mana dia tinggal selama tiga hari.²⁰ Abu Isa al-Hawari mencatat bahwa saat Sufyan tiba di Ramla atau Baitul Maqdis, Ibrahim bin al-Adham mengirim pesan kepadanya, mengundangnya untuk meriwayatkan hadis. meskipun awalnya merasa heran, Sufyan akhirnya datang dan berbagi hadis dengan mereka.²¹

Salah satu dari tempat-tempat yang dijadikan perlindungan oleh Sufyan Tsaury ketika dia dicari oleh Al-Mahdi adalah San'a Yaman.²² Sufyan Tsaury mengatakan, "Saya mencari perlindungan pada masa pemerintahan Al-Mahdi, lalu melarikan diri sampai di Yaman. Saya tinggal di salah satu lingkungan dan berlindung di masjid mereka. Suatu hari, terjadi pencurian di

¹⁵ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sîr A'lâm al-Nubalâ'*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1985, cet. 3, Jilid 7, hal. 263.

¹⁶ Shalâh al-Dîn Khalîl al-Shafîdî, *al-Wâfi bi al-wafiyât*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst, 2000, jilid, 15, hal. 175.

¹⁷ Abû 'Abdillah Muhammad bin Sa'ad, *Thabaqât al-Kubra*, ..., jilid 6, hal. 373.

¹⁸ Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdzîbu Tahdzîb*, Beirut: Mu'asasah al-Risâlah, 1995, Jilid 4, hal. 223.

¹⁹ Ahmad Syantanâwi, *Dâirah al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, Markaz: al-Syâriqah li Ibdâ' al-Fikr, Jilid 11, hal. 450-451.

²⁰ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sîr A'lâm al-Nubalâ'*,, Jilid 7, hal. 261.

²¹ Abû Nu'aim Ahmad Ashbahâni, *Hilliyatu al-Auliya' wa Thabaqâtu al-Ashfiya'*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1985, Jilid 6, hal. 367

²² Al-Manâwi, *al-Kawâkib al-Durriyyah fî Tarâjimi al-Sâdah al-Shufiyyah*, Kairo: Dâr al-Shâdir, t.th, jilid, 1, hal. 212.

lingkungan itu, dan mereka menuduh saya. Mereka membawa saya dengan Ma'n bin Za'ida, yang sudah menerima surat dari saya untuk permintaan bantuan. Mereka memberitahunya, Dia telah mencuri dari kami. Ma'an bertanya, Mengapa kamu mencuri barang mereka? Saya menjawab, Saya tidak mencuri apa-apa. Ma'an berkata kepada mereka, Biarkan saya bertanya kepadanya. Dia kemudian mendekati saya dan bertanya, Siapa nama Anda? Saya menjawab, Abdullah bin Abdul Rahman. Dia berkata, Wahai Abdullah bin Abdul Rahman, demi Allah, saya memohon kepada Anda atas apa yang Anda tuliskan tentang saya. Saya menjawab, Saya adalah Sufyan bin Sa'id bin Masruq. Dia bertanya, al-Tsauri? Saya menjawab, al-Tsauri. Dia berkata, Apakah Anda mencari perlindungan dari Amirul Mukminin? Saya menjawab, Ya. Setelah sejenak berpikir, dia berkata, Lakukan apa yang Anda inginkan dan pergilah kapan pun Anda mau. Demi Allah, jika Anda berada di bawah kakiku, saya tidak akan mengangkatnya untuk melindungi anda.²³

Di Yaman juga, Sufyan memperoleh keuntungan melalui perdagangan. Dia akan menyediakan barang-barang kepada para pedagang, dan sebagai gantinya, mereka akan membayarnya setelah setahun. Dengan cara ini, kekayaannya pada akhirnya mencapai sekitar dua ratus dinar. Ibnu Qutaibah mencatat bahwa pada saat kematiannya, harta kekayaannya diperkirakan mencapai seratus lima puluh dinar dari barang-barang dagang. Meskipun demikian, Imam Sufyan Tsauri tidak merasa aman dari penindasan penguasa di Baghdad selama dia tinggal di Yaman.²⁴

Sufyan al-Tsauri wafat pada bulan Sya`ban tahun 161 H yang bertepatan dengan 777 Masehi.²⁵ Ini menurut al-Bukhari, al-Thabari, al-Mas`udi, Ibnu al-Nadim, al-Hakim, al-Sam`aniy, Ibnu al-Jauziy, Ibnu al-Atsir, Ibnu Khalkan, al-Dzahabiy, Ibnu Hajar, dan yang lainnya. Sedangkan menurut al-Khathib yang meriwayatkan dari Khalifah Ibnu Khayyath mengatakan bahwa al-Tsauri wafat pada tahun 162 H. Tepat berumur 64 tahun. Menjelang kematiannya, Sufyan al-Tsauri mengalami demam dan sakit yang cukup parah. ia didampingi oleh Marhûm bin Abdul 'Azîz dan Abd al-rahman bin 'Abd al-Malik. Ketika ajalnya tiba, Abd al-rahman bin 'Abd al-Malik yang berdoa lalu turun ke kuburnya, demikianlah wasiat Sufyan al-Tsauri ketika hendak wafat dalam persembunyian.²⁶

²³ Abû Nu`aim Ahmad Ashbahâni, *Hilliyatu al-Auliyâ' wa Thabaqâtu al-Ashfiyâ'*, ..., Jilid 7, hal. 4.

²⁴ Sûsan fallâhah, *Imâm Sufyân al-Tsauri wa Arâuhu al-Fiqhiyyah*, t.tp: t.p, t.th, hal. 38.

²⁵ Yusuf bin 'Abd al-Rahmân dan Jamal al-Dîn al-Zaki, *Tahdzibu al-Kamâl fi Asmâ al-Rijâl*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980, jilid 11, hal. 169.

²⁶ Syaikh Ahmad Farid, *Biografi 60 Ulama Ahlus Sunnah*, Jakarta: Darul Haq, 2017, hal. 263.

3. Pendidikan dan Guru-Guru Sufyan al-Tsaury

Sufyan al-Tsaury tercatat sebagai salah seorang tokoh ulama di masanya, imam dalam bidang hadis juga bidang keilmuan lainnya, terkenal juga sebagai pribadi yang wara' atau sangat hati-hati, zuhud, ahli fikih dan dinilai setara dengan para imam fikih yang empat: Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad ibn Hambal.²⁷ Diceritakan dalam suatu riwayat, suatu hari beliau enggan untuk pergi ke majelis ilmu di karnakan ada sesuatu hal, seperti yang diriwayatkan oleh sahabatnya bahwa beliau berkata: *“Demi Allah, seandainya aku tahu kalau mereka menuntut ilmu karena Allah, niscaya aku akan datang ke rumah-rumah mereka untuk mengajar, tetapi mereka hanya menginginkan kesenangan dunia.”* Beliau tidak mengajar kecuali setelah belajar adab dan sastra selama dua puluh tahun.²⁸

Ketika Sufyan al-Tsaury duduk di suatu majelis ilmu, jika terdapat logika atau pendapat yang menakjubkan beliau langsung memotong pembicaraan dan berdiri sambil berkata: *“Tanpa terasa bahwa kita telah menerima ilmu pengetahuan.”* Ini adalah suatu bukti ketinggian akhlak yang menunjukkan kemuliaan beliau. Sufyan al-Tsaury hidup diantara kitab-kitab hadis. Kedua belah matanya terbuka dengan suasana ilmu pengetahuan yang istimewa, yaitu ilmu pengetahuan yang bersumber dari Rasulullah SAW dan kumpulan kata-kata yang mulia. Ada hal menarik dari Sufyan al-Tsaury dimana beliau berkata dalam kesempatan: *“Aku menuntut ilmu tanpa niat apa-apa, kemudian Allah SWT menganugerahkan kepadaku sebuah niat yang tulus.”* Maksudnya beliau ketika menuntut ilmu, hanya sekedar kebiasaan saja. Akan tetapi Allah SWT memberikan taufik kepada niat yang benar, yaitu niat yang semata-mata karena mengharap ridho Allah SWT. hal ini menunjukkan bahwa beliau adalah ulama yang benar-benar alim dan wara'.²⁹

Kedalaman ilmu yang Sufyan al-Tsaury dapatkan tidak terlepas dari didikan guru-guru beliau. Adapun guru pertama sebagai perjalanan awal dalam menuntut ilmu adalah ayahnya dalam bidang hadis dan fikih, kemudian berguru kepada banyak ulama yang berada di Kufah, yang pada saat itu menjadi pusat dan rujukan keilmuan. Selain di Kufah, Sufyan al-Tsaury juga berguru dengan ulama-ulama Basrah dan Hijaz. Dzahabi menyebutkan *“Jumlah guru Sufyan al-Tsaury kurang lebih 273 guru. Kemudian Dzahabi menambahkan dalam kitab Nihâyah al-Mathâf, “Bahwa jumlah guru Sufyan al-Tsaury 600 orang ulama, yaitu semua ulama-ulama*

²⁷ Shalahuddin Khalil al-Shafdi, *al-Wâfi bi al-Wafiyât*, Beirut: Dâr Ihyâ'u al-Turâts,..., Jilid 15, hal. 174.

²⁸ Muh. Makhrus Ali Ridho, Manhaj Tafsir Sufyan Al-Thawry, dalam jurnal dalam *jurnal studi Islam Akademika*, hal 176.

²⁹ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal 2.

besar yang jalur keilmuannya bersambung dengan Abî Hurairah, Jarîr bin Abdullah, Ibnu ‘Abbas dan lain sebagainya”.³⁰

Adapun guru-guru Sufyan al-Tsaury yang berasal dari Kufah antara lain: Abû Ishâq al-Sabî’î, ‘Abd al-Malik bin ‘Umair, ‘Abd al-Rahmân bin Abbas bin Rabî’ah, Ismâ’il bin Abî Khâlid, Thâriq bin ‘Abd al-Rahmân, al-Aswad bin Qais, Bayân bin Bisyr, Jâmi’ bin Abî Râsyid, Manşûr bin al-Mu’tamar, Salmah bin Kahail, Habîb bin Abî Tsâbit, Huşain bin ‘Abd al-Rahmân, A’masy, Manşûr, Mughîrah, Hammâd bin Abî Sulaimân, Zubayd al-Yamî, Shâlih bin Shâlih bin Hayy, ‘Amr bin Murrah, ‘Aun bin Abî Juhaifah, Farâs bin Yahya, Qitr bin Khalîfah, Muhrâb bin Ditsâr, Abî Mâlik al-Asyja’î, dan lain nya ulama-ulama Kuffah.³¹

Adapun ulama yang berasal dari Basrah di antaranya adalah: Ziyâd bin ‘Ilâqah, ‘Âsim bin al-Ahwâl, Sulaimân al-Taimî, Humaid al-Tawîl, Ayûb, Yûnus bin ‘Ubaid, ‘Abd al-‘Azîz bin Raffi’, Mukhtâr bin Fulful, Isrâîl Abî Musa, Ibrâhim bin Maisarah, Habîb bin Syahîd, Khâlid bin Hadzâ’, Dâwud bin Abî Hindun, Ibn ‘Aun, dan lainnya. Adapun gurunya yang berasal dari Hijaz diantaranya adalah Zaid bin Aslam, ‘Abd Allah bin Dînâr, ‘Amr bin Dînâr, Ismâ’il bin Umayyah, Ayyûb bin Musa, Jalabah bin Suḥaim, Rabî’ah, Sa’id bin Ibrâhim, Sumay Maula Abî Bakar, Suḥail bin Abî Shâlih, ‘Abd Allah bin Muḥammad bin ‘Aqîl, Ibnu ‘Ajlân, Ibn al-Munkadr, Abî Zubair, Muḥammad dan Musa ibn ‘Uqbah, Hisyâm bin ‘Arwah, Yahya bin Sa’id al-Anshâri, dan ulama-ulama lainnya.³²

Kemasyhuran Sufyan al-Tsaury terhadap ilmu hadis dengan mencapai kedudukan tertinggi yaitu *Amîru al-Mukminîn fi al-Hadîts*,³³ Tidak membuat Sufyan al-Tsaury berhenti untuk mendalami Al-Qu’ran, karena Al-Qur’an adalah rujukan utama kehidupan umat Islam. Tanpa Al-Quran tidak akan ada Islam. Wâlid Ibn ‘Uqbah berkata: “Bahwa Sufyan al-Tsaury selalu melihat mushaf. Jika suatu saat ia tidak membacanya maka ia akan memukuli dadanya sebagai bentuk penyesalan. Itulah sebabnya Sufyan al-Tsaury memberikan perhatian yang besar terhadap Al-Qur’an. ‘Abd al-Razzâq berkata: “Imam Sufyan al-Tsaury mewajibkan untuk dirinya setiap malam membaca dan mengkaji satu juz Al-Qur’an dan satu juz hadis. Ia membaca Juz Al-Qur’an, kemudian dia duduk di tempat tidur dan membaca juz hadis lalu dia tertidur.³⁴ “Imam Sufyan al-Tsaury berkata: “Tanyakan kepadaku

³⁰ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sîr A’lâm al-Nubalâ’*, ..., Jilid 7, hal. 234.

³¹ Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Tahdzîbu Tahdzîb*, ..., Jilid 4, hal. 56.

³² Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Tahdzîbu Tahdzîb*, ..., Jilid 4, hal. 56.

³³ Abû Muhammad ‘Abd al-Rahmân bin Mundzir al-Tamîmi, *Jarh wa Ta’dîl*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-‘Arabi, 1952, Jilid 1, hal. 118.

³⁴ Abû Muhammad ‘Abd al-Rahmân bin Mundzir al-Tamîmi, *Jarh wa Ta’dîl*, ..., Jilid 1, hal. 116.

tentang Al-Qur'an dan manasik (Ibadah) Saya mahir dalam keduanya.³⁵ Karena perhatiannya yang besar, Imam Sufyan al-Thawry terhadap Al-Quran al-Auzâ'i berkata: "Kalau saya disuruh memilih siapa yang terbaik Mengamalkan Al Quran dan Hadits? Saya pasti akan memilih Imam Sufyan al-Tsaury.

Sufyan al-Tsaury juga memahami dan mempelajari ilmu *qirâ'ât*. Ibn al-Jazari mengatakan: "Sufyan al-Tsaury meriwayatkan *qirâ'ât* Al-Qur'an yang diterima dari Hamzah bin Habîb al-Ziyâd dari 'Ashim dan al-A'masy. Adapun meriwayatkan huruf dari 'Ubaidillah bin Mûsa. Menurut Khalâd Sufyan al-Tsaury menghatamkan *qirâ'ât* Hamzah sebanyak empat kali.³⁶

Dengan melihat latar belakang pendidikan Sufyan al-Tsaury yang mendedikasikan seluruh perjalanan kehidupan dengan keilmuan, Sufyan al-Tsaury dinilai ulama yang banyak menguasai cabang-cabang keilmuan terkhusus pada pembahasan ini yaitu *qirâ'ât* yang menjadi bagian dari ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

4. Murid-Murid Sufyan al-Tsaury

Kealaman Sufyan al-Tsaury membuat reputasinya menjadi masyhur di seluruh wilayah-wilayah Islam. Sehingga banyaknya para penimba ilmu di berbagai wilayah mencari majlis-majlis keilmuan yang beliau adakan. Semua murid-murid menimba ilmu Hadis, fikih dan Al-Qur'an. Majlis keilmuan Sufyan al-Tsaury selalu dipenuhi murid-muridnya bahkan ketika beliau bersembunyi di Makkah dan di Bashrah pun tidak berhenti dipenuhi murid-murid beliau. al-Dzahabi mengatakan: "Sebagian Perawi yang meriwayatkan hadis yang diterima dari Sufyan al-Tsaury sebanyak 133 yang selalu bersamanya. Kemudian menurut al-Dzahabi berdasarkan pendapat Abû al-Faraj bin al-Jauzi bahwa murid Sufyan al-Tsaury lebih dari dua puluh ribu, pernyataan ini tidak benar. Menurut al-Dzahabi "aku tidak mengetahui seorang ulamapun yang lebih banyak meriwayatkan hadis kepada muridnya dari pada imam Mâlik".³⁷ Ibnu Abî Hâtim dan Khathîb dan ulama lainnya, diantara murid-murid Sufyan al-Tsaury yang populer adalah: Syu'bah, Imam Mâlik bin Anas, Yahya bin Sa'id al-Qatthân, al-Auzâ'i, Ibnu Mubârak dan Sufyan bin 'Uyainah. Semua murid-muridnya adalah ulama kompeten dan populer dalam periwayatan ilmu hadis.³⁸

³⁵ Abû Muhammad 'Abd al-Rahmân bin Mundzir al-Tamîmi, *Jarh wa Ta'dîl*, ..., Jilid 1, hal. 117.

³⁶ Syamsu al-Dîn Ibnu al-Jazari, *Ghâyah al-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, t.tp. Maktabah Ibnu Taimiyah, 1351 H, Jilid 1, hal. 308.

³⁷ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sir A'lâm al-Nubalâ'*, ..., Jilid 7, hal. 234.

³⁸ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 10.

5. Pemahaman Teologi Sufyan al-Tsaurî

Sufyan al-Tsauri hidup dalam konteks berbagai perspektif teologis. Seperti: Syiah, Murji'ah, Muktaẓilah, Qadariyah dan Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Para sejarawan selanjutnya berbeda pendapat mengenai pemahaman teologis Sufyan al-Tsauri. Menurut Ibnu Qutaibah dan Ibnu Rastah, teologi Sufyan al-Tsauri adalah Syi'ah³⁹. Pendapat tersebut dibenarkan oleh Ibnu Nadîm, memang benar paham Sufyan al-Tsauri adalah Syi'ah tetapi Zaidiyah.⁴⁰ Hal ini dikarenakan mayoritas masyarakat Kufah saat itu sangat mencintai Ali, bedanya Sufyan al-Tsauri tidak *Ghulu* (berlebihan) seperti masyarakat Kufah lainnya. al-Dzahabi mengatakan bahwa Sufyan al-Tsauri adalah seorang Syiah *yasîr* (biasa), Syiah yang tidak terlalu fanatik, hanya lebih banyak memuji Ali dibandingkan Usman.⁴¹ Artinya Sufyan al-Tsauri memihak pada kepemimpinan 'Ali tanpa merendahkan apalagi melaknat sahabat-sahabat lainnya.

Ibnu Jarîr al-Thabari berpendapat, mula paham teologi Sufyan al-Tsauri adalah Syiah tetapi ketika beliau pergi ke Basrah untuk menimba ilmu hadis. Sufyan al-Tsauri bertemu Ibn 'Aun kemudian ia meninggalkan pemahaman syiah dan memilih untuk berpaham teologi ahlu sunnah wal jamaah.⁴²

6. Genealogi Keilmuan Sufyan al-Tsauri

Sufyan al-Tsauri adalah ulama karismatik yang hidup pada masa Tabi tabi'în.⁴³ Ia juga ulama yang masyhur yang menguasai berbagai cabang keilmuan. Sehingga beliau banyak mendapatkan gelar-gelar keilmuan. Seperti: Imam, Faqih, Amirul al-Mukminin fi al-Hadis, Mufasssir, al-Wâ'idzh dan Zâhid. Semua kedalaman ilmu yang ia dapatkan dikarenakan. Lingkungan yang baik, kecintaan kepada ilmu, Ikhlas dalam menuntut ilmu, kecerdasan dan hafalan yang kuat.

1. keilmuan dalam bidang hadis

Sufyan al-Tsauri adalah seorang imam dalam bidang hadis. Semua ulama-ulama sepakat atas ke *tsiqqah* (terpercaya) dalam meriwayatkan suatu hadis. Bahkan beliau di gelar sebagai *Amirul mukminil fi al-Hadist* (pemimpin ilmu hadis). Gelar ini adalah gelar tertinggi yang ada di dalam keilmuan hadis. Semua perjalanan Sufyan al-Tsauri tidak terlepas dengan pencarian suatu hadis baik di Kufah, Makkah, Bashrah dan wilayah-wilayah lainnya. 'Abd Rahmân berkata: "Aku tidak pernah melihat orang sepintar

³⁹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 14.

⁴⁰ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 14.

⁴¹ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sîr A'lâm al-Nubalâ'*, ..., Jilid 7, hal. 241.

⁴² Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 14.

⁴³ Ibn Hibbân, *Masyâhîr 'Ulamâ' al-Amshâr wa A'lâm Fuqâhâ' al-Aqthâr*, Mansura: Dâr al-Wafâ', 1991, hal. 268.

Mâlik bin Anas, aku tidak pernah melihat umat Nabi Muhammad Saw yang paling jujur selain ‘Abdullah bin Mubârak, aku juga tidak pernah melihat orang yang paling alim dalam ilmu hadis selain Sufyan al-Tsaury dan aku tidak pernah melihat seorang yang paling sederhana dari pada Syu’bah”.⁴⁴

Bahkan kecintaan Sufyan al-Tsaury kepada hadis beliau rela untuk mencari satu hadis diwilayah manapun. Beliau berkata: “Seandainya para ahli Hadis tidak datang kepadaku maka aku sendiri yang akan mendatangi rumah-rumah mereka”.⁴⁵ Sufyan al-Tsaury ulama yang pertama kali Menyusun kitab hadis sesuai tertib dan tema-tema di Kufah. Sulaimân bin Hayyân berkata:” Kami selalau mengikuti pengajian hadis Sufyan al-Tsaury dan beliau terkadang menambahkan penjelasan hadis.⁴⁶ Beliau juga pernah mendirikan mazhab hadis, akan tetapi tidak berlangsung lama.⁴⁷

Selain itu Sufyan al-Tsaury adalah ulama hadis yang tranmisi sanadnya yang paling tinggi dan bagus menurut ulama-ulama Iraq. Sebagaimana yang dikatakan al-Dzahabi sanad ulama-ulama Iraq yang paling solid adalah: Sufyan dari Manshûr dari Ibrâhîm dari ‘Alqamah dari ‘Abdullah.⁴⁸ Menurut Sufyan al-Tsaury sanad adalah instrument terpenting dalam ilmu hadis yang di ibaratkan sebagai pedang. Ia berkata: “Isnad ibarat pedang seorang mukmin ketika berperang, tanpa pedang bagaimana seseorang bisa berperang”.⁴⁹ Sufyan al-Tsaury juga banyak meriwayatkan hadis, al-Asyja’I mengatakan aku mendengar tiga puluh ribu hadis yang diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsaury.⁵⁰ penjelasan di atas sudah membuktikan kepakaran keilmuan hadis Sufyan al-Tsaury.

2. keilmuan dalam bidang fikih

Sufyan al-Tsaury disepakati ulama sebagai salah satu *mujtahid*, artinya dia memiliki kemampuan dan kecerdasan dalam *istimbath* suatu hukum. Bahkan Sufyan al-Tsaury juga diakui sebagai pendiri suatu mazhab dalam bidang fikih dan di ikuti murid-muridnya, sama halnya dengan imam mazhab lainnya. Seperti: Imam Abû Hanifah, imam Mâlik, imam Syâfi’i dan imam Hambali. Kemampuan Sufyan al-Tsaury di bidang fikih diakui oleh para ulama. Seperti, Sufyan bin ‘Uyainah, menurutnya Sufyan al-Tsaury adalah

⁴⁴ Abû ‘Abdillah Muhammad bin Sa’ad, *Thabaqât al-Kubra*, ..., jilid 6, hal. 373.

⁴⁵ Abû Nu’aim Ahmad Ashbahâni, *Hilliyatu al-Auliyâ’ wa Thabaqâtu al-Ashfiyâ’*, ..., Jilid 6, hal. 366.

⁴⁶ Abû Nu’aim Ahmad Ashbahâni, *Hilliyatu al-Auliyâ’ wa Thabaqâtu al-Ashfiyâ’*, ..., Jilid 6, hal. 366.

⁴⁷ Fuâd Sîzkan, *Târekh al-Turâst al-‘Arabi*, Saudi: Jâmi’ah al-Imâm Muhammad wa al-Malik Su’ûd, jilid 2, hal. 223.

⁴⁸ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sîr A’lâm al-Nubalâ’*, ..., Jilid 7, hal. 236.

⁴⁹ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sîr A’lâm al-Nubalâ’*, ..., Jilid 7, hal. 273.

⁵⁰ Al-Khatîb al-Baghdâdi, *Târikh al-Baghdâdi*, ..., jilid 9, hal. 169.

orang yang paling mengerti perkara halal dan haram.⁵¹ Muhammad bin al-Mu'tamar bin Sulaimân bertanya kepada ayahnya. "Siapakah orang yang paling fakih di negeri Arab? Ayahnya menjawab: Sufyan al-Tsaury".⁵² 'Abd al-Rahmân bin al-Mahdi mengatakan: "Ulama-ulama Fikih pada saat itu ada empat: Sufyan al-Tsaury dari Kufah, Mâlik dari Hijâz, al-Auzâ'I dari Hijaz dan Himâd bin Zaid dari Bashrah."⁵³

Salah satu pengikut mazhab Sufyan al-Tsaury adalah syekh Abû al-Qâsim.⁵⁴ Mayoritas penduduk *al-Dînûr (Dinavar District)* Iran juga mengikuti mazhab Sufyan al-Tsaury.⁵⁵ Mazhab juga tersebar di wilayah Irak dan Maghrib. Masuknya mazhab Sufyan al-Tsaury ke wilayah Maghrib dibawa langsung oleh muridnya 'Ali bin Ziyâd al-'Absi.⁵⁶

Mazhab Sufyan al-Tsaury berkembang dengan pesat dan mengeluarkan ulama-ulama dan mufti yang berafiliasi dengan mazhab Sufyan al-Tsaury. Seperti: Mufti di kota Baghdad 'Abd al-Ghaffâr bin 'Abd al-Rahmân Abû Bakar al-Dînûri wafat pada awal abad ke-enam. Dialah mufti yang terakhir di Baghdad yang bermazhab Sufyan al-Tsaury. Perkembangan mazhab Sufyan al-Tsaury diperkirakan bertahan selama tiga abad lenyap dan bilang begitu saja.

Runtuhnya mazhab Sufyan al-Tsaury bukan dikarenakan lemahnya mazhab ini, tetapi disebabkan murid-murid tidak menyebarkan dengan karya-karya tulisan maupun syarah-syarah mazhab tersebut. Pendapat mazhab Sufyan al-Tsaury hanya dapat ditemukan di berbagai karya-karya fikih mazhab-mazhab lainnya seperti mazhab Abû hanifah.

3. keilmuan dalam bidang al-Qur'an dan Tafsir

Sufyan al-Tsaury adalah seorang ulama besar yang kompeten dalam Al-Qur'an dan tafsir pada masanya. Hingga setiap ia membaca Al-Quran, hampir setiap ayat yang dibacanya tidak terlepas dari penafsiran.⁵⁷ Ia berkata: tanyalah padaku tentang Manasik dan al-Qur'an. Sebenarnya saya sudah menguasai keduanya.⁵⁸ Sufyan al-Tsaury telah menghafal Al-Qur'an semenjak kecilnya. Kemudian dia mengkhatamkan bacaan Al-Qur'an dengan

⁵¹ Al-Râzi bin Abî Hâtim, *Tuqaddimah al-Jarah wa Ta'dil*, Beirut: Dâr: Ihyâ' al-Turâst al-'Arabi, 1952, hal. 55.

⁵² Al-Râzi bin Abî Hâtim, *Tuqaddimah al-Jarah wa Ta'dil*, ..., hal. 57.

⁵³ Al-Râzi bin Abî Hâtim, *Tuqaddimah al-Jarah wa Ta'dil*, ..., hal. 57.

⁵⁴ Ibnu Khalkân, *Wafiyât al-A'yân wa Abnâ'u al-Zamân*, Beirut: Dâr al-Shâdir, t,th. Jilid 2, hal. 386.

⁵⁵ Sam'âni, *al-Ansâb*, Haiderabad: Dâirah al-Ma'ârif al-Usmâniyah, 1977, jilid 2, hal. 261.

⁵⁶ Ibnu Mâkûla, *al-Ikmâl fî Raf'I al-Irtiyâb 'An al-Mu'talifi wa al-Mukhtalifi fî al-Asmâ wa al-Ansâb*, Haiderabad: Dâirah al-Ma'ârif al-Usmâniyah, 1963, jilid 1, hal. 524.

⁵⁷ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsir Sufyan al-Tsaury*, ..., hal. 13.

⁵⁸ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsir Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 13.

menggunakan qirâ'ât Hamzah bin Ziyâd sebanyak empat kali.⁵⁹ Hamzah bin Ziyâd adalah salah satu ulama qirâ'ât termuka pada masa itu. Selain itu Sufyan al-Tsaury juga menguasai qirâ'ât-qirâ'ât lainnya. Kecintaan Sufyan al-Tsaury terhadap Al-Qur'an, menjadikan Al-Qur'an sebagai aktivitas utama dalam kehidupannya. Yusûf bin Asbâth bermimpi kemudian bertanya kepada Sufyan al-Tsaury, aktivitas apa yang paling utama? Sufyan al-Tsaury menjawab, Al-Qur'an.⁶⁰ Karena demikianlah Sufyan al-Tsaury tidak pernah terlepas dari Al-Qur'an, bahkan mewajibkan dirinya untuk membaca satu juz Al-Qur'an dan satu juz bacaan hadis sebelum tidurnya.⁶¹

Kedalaman keilmuan Al-Qur'an Sufyan al-Tsaury sehingga ia mendapatkan gelar seorang mufassir, karena ia menafsirkan Al-Qur'an kata per kata yang ada di dalam Al-Qur'an. Tafsir yang beliau tulis diriwayatkan dari Abî Ja'far Muhammad yang diterima dari murid Sufyan al-Tsaury Abî Huzaiifah al-Nahdi. Tafsir ini kemudian ditemukan dan ditahqîq oleh Imtiyâz 'Ali 'Arasyi seorang direktur perpustakaan Ridha yang berada di India.

7. Karya-karya Sufyan al-Tsaury

Semasa hidupnya Sufyan al-Tsaury menulis sejumlah kitab yang tidak diketahui jumlahnya dan karya ilmu apa saja yang terkandung di dalamnya. Menurut Ibnu al-Jazari, sebagaimana yang telah disampaikan ahli Sejarah, bahwa karya Sufyan al-Tsaury cukup banyak di berbagai cabang keilmuan seperti, tafsir, hadis, fikih, ikhtilaf dan kitab zuhud.⁶² Sufyan al-Tsaury pernah menyesal telah mentadliskan sebuah hadis, ia memerintahkan kitab-kitabnya untuk dikeluarkan dan dibakar atau dihapus. Hal ini dititipkan kepada 'Ammâr Ibnu Saif Al-Kûfi, beliau berkata, "Apapun yang dipaksakan, bersihkan lah dan apa yang ditulis dengan selain tinta, hendaklah menghapusnya. Dia berkata: Maka kemudian kami memanaskan air dan meminta bantuan. Sufyan al-Tsaury berkata: keluarkanlah kitab-kitab yang banyak ini, dan kami mulai menghapus dan menlenyapkannya.⁶³ Kemudian Sufyan al-Tsaury membawa kitab-kitab yang tersisa ke Makkah, dan dia selama di Makkah kembali menambahkan karya tulis kitab-kitab itu. Ketika dia takut akan penganiayaan para penguasa, dia melarikan diri dari Mekah dan mengubur buku-bukunya di dalam lubang, dan ketika pengejaran penguasa telah berlalu, dia memerintahkan Abû 'Abd al-Rahmân al-Haritsi dan Yazîd bin Tawbah al-Marhabi, kemudian Sufyan al-Tsaury berkata kepada

⁵⁹ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sir A'lam al-Nubalâ'*, ..., Jilid 7, hal. 237.

⁶⁰ Abû Nu'aim Ahmad Ashbahâni, *Hilliyatu al-Auliya' wa Thabaqâtu al-Ashfiya'*, ..., Jilid 6, hal. 367.

⁶¹ Al-Râzi bin Abî Hâtim, *al-Jarah wa Ta'dil*, ..., jilid 1, hal. 103.

⁶² Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 30.

⁶³ Al-Râzi bin Abî Hâtim, *Tuqaddimah al-Jarah wa Ta'dil*, ..., hal. 116.

mereka: “Keluarkanlah kitab-kitab yang berada di dalam lubang itu.” Jadi mereka menggali dan masuk ke dalam lubang kemudian mengeluarkan sembilan keranjang kitab penuh (2), yang masing-masing panjangnya sedada orang dewasa, salah satunya mereka mulai bercanda dengan Sufyan al-Tsaury sembari berkata: Wahai Abû ‘Abdillah, di dalam lima tumpukan barang tambang.⁶⁴ Namun para ulama tidak menyebutkan satu pun kitabnya, kecuali hanya beberapa saja:

1) Al-Jâmi’ al-Kabîr

Kitab ini adalah kitab yang ditulis dengan menggunakan metode ahli hadis, dengan menyebutkan pendapat-pendapat sekaligus transmisi sanadnya. Kemudian melanjutkan dengan pendapat Sufyan al-Tsaury. Kitab ini berisi Kumpulan-kumpulan fikih sahabat dan tabiin dan merupakan karya Sufyan al-Tsaury yang paling panjang.

Kitab ini ditulis Sufyan al-Tsaury sewaktu di Kufah dan diriwayatkan oleh para ulama ketika itu. Diantaranya adalah: Yazîd bin Abî Hakîm, ‘Abdullah bin Walîd al-‘Adni, ‘Abd al-Razzâq al-Shan’âni, Abdullah al-Hîri dan Hasan bin Hafs al-Asfahâni.⁶⁵

2) Al-Jâmi’ al-Shaghîr

Kitab ini berisi pembahasan hadis. Menurut Ibnu al-Nadîm kitab ini banyak diriwayatkan ulama.⁶⁶ Diantara ulama-ulama yang meriwayatkan kitab ini adalah: al-Asyja’î, Ghassân bin ‘Ubaid, Hasan bin Hafs al-Ashfahâni,⁶⁷ al-Mu’âfi bin ‘Imrân al-Mûshili, ‘Abd al-‘Azîz bin Abân, ‘Abd al-Shamad bin Hassân, Zaid bin Abî al-Zarqâ’ dan al-Qâsim bin Yazîd al-Jarmi.⁶⁸

3) Kitâb fi al-Farâidh

Kitab ini masih tersimpan di perpustakaan al-Zhâhiriyyah Damaskus Suriah. Kitab ini berisi pembahasan harta warisan dan pembahagian ahlu waris.

4) Kitâb Âdâb Sufyan al-Tsaury

Kitab ini membahas mengenai adab-adab Sufyan al-Tsaury. Kitab ini disebutkan oleh Abû Bakar bin Khalîfah di dalam karya Ibnu al-Nadîm yang berjudul *al-Fihrisat*.⁶⁹

5) Kitâb Tafsîr Al-Qur’an al-Karîm

Kitab ini adalah salah satu kitab Sufyan al-Tsaury yang populer di kalangan pelajar ilmu Al-Qur’an dan Tafsir. Kitab ini adalah kitab yang diriwayatkan oleh Abû Huzaifah al-Nahdi. Kitab ini berisi pembahasan tafsir Al-Qur’an dengan menggunakan sumber bil-Ma’tsur. Sufyan al-Tsaury

⁶⁴ Al-Khatîb al-Baghdâdi, *Târîkh al-Baghdâdi*, ..., jilid 9, hal. 161.

⁶⁵ Ibnu al-Nadîm, *al-Fihrisat*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1997, cet. 2, hal. 315.

⁶⁶ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa’îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyan al-Tsaury*, ..., hal. 32.

⁶⁷ Syamsu al-Dîn al-Dzahabi, *Sîr A’lâm al-Nubalâ’*, ..., Jilid 10, hal. 356.

⁶⁸ al-Hâji Khalîfah, *Kasyfu al-Zhunûn*, ..., hal. 225.

⁶⁹ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa’îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 32.

melakukan penafsiran yang ia terima dari pendahulunya. Tafsir ini menafsirkan empat puluh Sembilan surah di dalam Al-Qur'an. Kemudian diverifikasi oleh Profesor Imtiyâz 'Ali al-'Arsyi dan di cetak di Hindia. Kemudian diterbitkan oleh Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah pada tahun 1403 H.

Kitab Tafsir ini lah yang akan menjadi pembahasan penulis, dengan meneliti qirâ'ât yang tertera di dalam penafsiran Sufyan al-Tsauri terkhusus qirâ'ât Syâdzah. Kemudian penulis akan menjabarkan pengaruh qirâ'ât Syâdzah tersebut terhadap penafsiran Sufyan al-Tsauri.

B. Deskripsi Tafsir Sufyan al-Tsaurî

Tafsir Sufyan al-Tsauri pada dasarnya bukanlah karya tulis Sufyan al-Tsauri sendiri. tetapi para ulama yang menghubungkan penafsiran Al-Qur'an kepada Imam Sufyan al-Tsauri sebenarnya merujuk pada kutipan-kutipan dan penafsiran yang disampaikan oleh beliau dalam beberapa kitab lainnya. Salah satu tafsir yang dihubungkan dengan Imam Sufyan al-Tsauri adalah Tafsir al-Qur'an yang dikumpulkan oleh Abu Ja'far Muhammad dari Abû Hudzaifah, yang mendapat pengetahuan langsung dari Imam Sufyan al-Tsauri. Proses ini dapat ditemukan dalam muqodimah atau pengantar kitab tafsir Imam Sufyan al-Tsauri:

“Tafsir ini diteruskan melalui salah satu murid Imam al-Tsauri, yaitu Abû Hudzaifah,⁷⁰ yang memiliki nama asli Mûsa Ibn Mas'ûd al-Nahdy al-Basry al-Mu'adab. Abû Hudzaifah adalah seorang periwayat hadis yang diakui oleh para ahli hadis seperti Bukhari, Tirmidzi, Abi Dawud, Ibn Majah, dan dia juga meriwayatkan ajaran-ajaran dari Imam Sufyan al-Tsauri, dan sebagainya. Ibn Mu'ain, seorang ahli hadis, memberikan kesaksian bahwa Abû Hudzaifah al-Nahdi memiliki reputasi yang sangat baik, seperti 'Abd al-Razzâq dan Qobisah, dan memiliki hubungan dekat dengan Imam Sufyan al-Tsauri. Ahmad ibn Hanbal bahkan menyatakan bahwa Abû Hudzaifah adalah seseorang yang dapat dipercaya, jujur, dan sangat dekat dengan Imam Sufyan al-Tsauri. Dia memiliki pengetahuan yang luas tentang hadis dan sejumlah disiplin ilmu lainnya. Abû Hudzaifah al-Nahdi wafat pada bulan Jumadil Akhir tahun 220 H.

Perlu diketahui bahwa Tafsir Imam Sufyan al-Tsauri ini diwariskan melalui Abû Hudzaifah dan kemudian diteruskan oleh beberapa perawi lainnya. Salah satunya adalah Ishâq ibn al-Hasan al-Haraby, dan yang lainnya adalah Muhammad al-Makanny, yang juga dikenal dengan julukan Abi Ja'far. Muhammad, dalam nama aslinya, adalah Ibn Mutsanny Abu Musa al-Basry,

⁷⁰ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 6.

sementara Abu Ja'far adalah Abu Ja'far ibn Jarir al-Tabary, yang terkenal sebagai seorang ahli tafsir yang terkemuka.”⁷¹

Meskipun Sufyan al-Tsaury tidak memiliki kitab tafsir yang sangat dikenal secara langsung, pengetahuan dan penafsiran beliau tersebar melalui para muridnya, terutama Abû Hudzaifah, dan ini menjadi bagian penting dari warisan tafsir Islam.

Kitab tafsir ini adalah salah satu karya Sufyan al-Tsaury yang sampai di hadapan kita, yang pada awalnya kitab tafsir ini nyaris dianggap hilang, karena hampir berabad-abad tidak ditemukan. Kemudian manuskripnya ditemukan oleh Prof. Imtiyaz Ali `Irsy di perpustakaan Ridha di kota Rambor, India, pada abad 20 M. Meskipun tidak utuh, beliaulah yang kemudian meneliti dan mengoreksi serta mentashih tafsir Sufyan al-Tsaury ini. Salinan kitab ini ditulis berdasarkan naskah yang mirip dengan tulisan Kufi pada umumnya, di atas kertas dari `Arab berwarna kemerah-merahan. Dan tulisan tersebut telah diperdiksi tidak jauh dari abad ke-2 Hijriyyah.⁷²

Setelah Prof. Imtiyaz Ali `Irsy melakukan upaya meneliti serta mentashih tafsir Sufyan al-Tsaury. Kitab tafsir dicetak di India oleh Hindustan Printing Works kemudian dibantu kementerian Pendidikan India dalam penyebaran kitab tafsir ini. Kemudian kitab inipun juga dicetak ulang oleh penerbit Dâr al-Kutb al-`Ilmiyyah Beirut, Lebanon pada tahun 1983 M.

Inisiatif yang diambil oleh penerbit Dâr kutub al-`ilmiyah dengan izin dari Imtiyaz Ali bertujuan untuk memberikan dukungan kepada para akademisi dan peneliti dalam mengkaji tafsir ini. Hal ini dipertimbangkan karena tafsir ini termasuk salah satu tafsir klasik yang kurang mendapatkan perhatian kajian, namun memiliki nilai penting sebagai referensi bagi peneliti dan pengkaji pada generasi berikutnya.

1. Nama dan Latar Belakang Penulisan Tafsir Sufyan al-Tsaury

Tafsîr Sufyan al-Tsaury yang menjadi pokok kajian penelitian. Sufyan al-Tsaury bukanlah yang memberikan nama khusus tersebut, karena ia tidak menuliskannya secara langsung. Sebaliknya, karyanya ini diteruskan melalui riwayat-riwayat yang dipindahkan oleh muridnya, yaitu Abu Hudzaifah Mûsa bin Mas'ûd al-Nahdi (meninggal pada tahun 220 H). Abû Hudzaifah dekat dengan Sufyan al-Tsaury dan sering mengurus kebutuhannya. Beberapa sumber juga menyebutkan bahwa Sufyan al-Tsaury menikahi ibu Abû Hudzaifah. Sebagai hasil dari keterlibatannya yang erat dengan al-Tsaury, Abû Hudzaifah meriwayatkan sekitar beberapa puluh ribu hadis dari gurunya tersebut.⁷³

⁷¹ Abû `Abd Allah Sufyan ibn Sa`id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 36-38

⁷² Abû `Abd Allah Sufyan ibn Sa`id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 33.

⁷³ Muhammad al-Dzahabi, *Sîr A`lâm al-Nubalâ`*, ..., jilid, 8, hal. 301.

Adapun dalam konteks keabsahan penisbatan tafsir kepada Sufyan al-Tsauri, Hâshim al-Mashhadâni, dalam bukunya "*Sufyân al-Tsauri wa Atsaruhu fi al-Tafsîr*," secara komprehensif membahas dan mendukung keabsahan penisbatan tersebut. Meskipun awalnya Hâshim menguatkan argumennya dengan merujuk pada catatan Ibnu Hajar al-Asqalâni, sebelumnya juga telah banyak ulama yang menegaskan kaitan tafsir ini dengan al-Tsauri yang termasuk dalam riwayat dari Abu Hudzaifah. Salah satu di antara ulama tersebut adalah al-Dzahabi, yang tertera di dalam kitab biografi Ibnu Ghailân (wafat 410 H).⁷⁴ Ibnu Ghailân mengakui penisbatan tafsir al-Tsauri, begitu juga disebutkan oleh al-Subki mengenai keabsahan penisbatan tafsir al-Tsauri. Dengan menyebutkan transmisi sanad hingga mencapai Abû Hudzaifah.⁷⁵ Inilah data-data yang menjadi faktor utama yang mendukung kredibilitas tafsir ini, seperti yang diuraikan oleh Hâshim al-Mashhadâni.⁷⁶

Adapun Latar belakang penafsiran yang dilakukan Sufyan al-Tsauri adalah untuk menjawab pertanyaan masyarakat mengenai tafsir Al-Qur'an. Sufyan al-Tsauri, dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, memilih pendekatan yang berbeda dengan ulama lainnya. Dia tidak menafsirkan setiap ayat secara menyeluruh, melainkan hanya fokus pada ayat-ayat yang dianggap penting dan dibutuhkan oleh masyarakat. Pendekatan ini didasarkan pada pemahaman bahwa masyarakat memiliki kekurangan pengetahuan tentang beberapa ayat tertentu dalam Al-Qur'an, baik dari segi bahasa Arab maupun aspek keilmuan lainnya. Sebagaimana yang Rasulullah lakukan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Rasulullah SAW tidak melakukan penafsiran Al-Qur'an secara literal, dengan mengurai kata demi kata, huruf demi huruf, kalimat demi kalimat, ayat demi ayat, atau surah demi surah. Sebaliknya, Rasulullah SAW hanya melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat secara selektif, sesuai dengan situasi dan kebutuhan yang ada. sebagaimana dapat diamati contoh-contoh penafsiran Rasulullah SAW yang terdapat dalam kitab-kitab seperti Shahih Bukhari, Shahih Muslim, atau sumber-sumber lainnya untuk melihat bagaimana beliau memberikan penafsiran sesuai dengan prinsip-prinsip yang telah kami sebutkan.⁷⁷ Meskipun terdapat ratusan tafsir dan penafsiran terhadap Al-Quran dan Hadits, namun Al-Quran tetap mempertahankan posisinya sebagai Kitab suci yang menciptakan hal-hal baru, kitab suci yang penuh makna ada sehingga menghadirkan inspirasi baru bagi setiap pembacanya.

⁷⁴ Muhammad al-Dzahabi, *Sîr A'lâm al-Nubalâ'*, ..., jilid, 17, hal. 598.

⁷⁵ Taqiyu al-Dîn al-Subki, *Mu'jam al-Syuyûkh*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 2004, jilid 1, hal. 90.

⁷⁶ Hâsyim al-Mashhadâni, *Sufyân al-Tsauri wa Atsâruhu fi al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, hal.123.

⁷⁷ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, ..., hal. 5.

Imam Sufyan al-Tsauri memandang bahwa ada kebutuhan yang lebih mendesak untuk memberikan penjelasan dan pemahaman terhadap ayat-ayat yang membingungkan atau sulit dipahami oleh masyarakat. Oleh karena itu, ia fokus pada penafsiran ayat-ayat yang memang memerlukan perhatian khusus. Pendekatan ini berbeda dengan banyak ulama lain yang cenderung menafsirkan Al-Qur'an secara sistematis, yaitu dengan menafsirkan ayat demi ayat dari awal hingga akhir tanpa meninggalkan satu pun ayat untuk ditafsirkan.⁷⁸

Dalam hal ini, Imam Sufyan al-Tsauri memprioritaskan pemahaman praktis dan kebutuhan masyarakat dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ia menganggap bahwa penerangan terhadap ayat-ayat tertentu yang mungkin membingungkan merupakan langkah yang lebih efektif untuk meningkatkan pemahaman dan aplikasi ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Pendekatannya yang berfokus pada esensialitas ayat-ayat tersebut membuatnya berbeda dalam gaya penafsiran Al-Qur'an dibandingkan dengan ulama lainnya yang mungkin lebih cenderung kepada penafsiran komprehensif secara berurutan.

Apabila seseorang menginterpretasi Al-Qur'an secara komprehensif, dengan memeriksa setiap ayat dan surah secara menyeluruh, maka akan ada risiko bahwa para ahli tafsir dan pengikutnya dapat membawa pandangan mereka sendiri, pengetahuan, dan keinginan pribadi berupa hawa nafsunya ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Dalam proses ini, mereka mungkin akan mengasumsikan bahwa tafsir yang mereka buat adalah yang benar, sesuai dengan pemahaman dan kapasitas mereka sebagai penafsir Al-Qur'an.⁷⁹

2. Metodologi Tafsir Sufyan al-Tsaurî

Metode, kata metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti jalan atau cara,⁸⁰ dalam bahasa Inggris disebut dengan *method*. Kemudian oleh bangsa Arab kata ini diterjemahkan dengan *manhaj* dan *tharîqah*. Apabila dikaitkan dengan tafsir, maka yang dimaksud dengan metode tafsir atau manhaj tafsir adalah kerangka atau kaidah yang digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an yang dengan kaidah tersebut dapat meminimalisir kesalahan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.⁸¹ Adapun kata metodologi berasal dari bahasa Inggris yaitu "*methodology*" imbuhan "*logy*" diakhir menunjuk pada konotasi "*ilmu*". Sehingga dari pengertian tersebut dapat dikatakan bahwa metodologi tafsir ialah ilmu yang membahas tentang

⁷⁸ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, ..., hal. 4.

⁷⁹ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, ..., hal. 4-5.

⁸⁰ Fuad Hasan dan Koentjaraningrat, "*Beberapa Asas Metodologi Ilmiah*", di dalam *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, red. Koentjaraningrat, Jakarta, Gramedia, 1977, hal. 114.

⁸¹ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Quran Di Indonesia*, ..., hal. 2.

seperangkat kaidah atau aturan-aturan yang digunakan dalam penelitian tafsir.

Terkait dengan metode penafsiran Al-Qur'an, Al-Farmawi dalam karyanya "*al-Bidâyat fî Tafsîr al-Maudhû'i*" mengidentifikasi empat klasifikasi metode tafsir, yaitu *tahlîlî*, *ijmâli*, *muqâran*, dan *maudhû'i*.⁸² *Tafsir tahlîli*, sebagaimana disampaikan oleh Qurais Shihab dalam bukunya "*Membumikan Al-Qur'an*," merupakan suatu pendekatan penafsiran yang bertujuan untuk mengungkapkan makna dan konten Al-Qur'an dari berbagai dimensinya.⁸³ Sementara itu, metode *ijmâli* melibatkan penafsiran global terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, di mana mufasir memeriksa setiap ayat sesuai dengan urutan mushaf, dengan tujuan memudahkan pemahaman pembaca terhadap konten Al-Qur'an secara praktis.⁸⁴

Di sisi lain, metode *maudhû'i*, atau yang dikenal juga sebagai tafsir tematik, didasarkan pada tema-tema yang ada dalam Al-Qur'an. Pendekatan ini memungkinkan mufasir untuk merinci dan menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu. Sementara metode *muqâran*, yakni metode perbandingan, melibatkan pengumpulan ayat-ayat Al-Qur'an untuk kemudian dianalisis dari berbagai perspektif oleh ulama tafsir. Melalui keempat metode ini, para penafsir berusaha menyajikan pemahaman Al-Qur'an yang komprehensif dan terstruktur bagi pembaca dengan mempertimbangkan konteks, makna, dan perbandingan antar-ayat.⁸⁵

Berdasarkan klasifikasi tersebut, maka metode yang dilakukan Sufyan al-Tsauri dalam tafsirnya tergolong menggunakan metode tafsir *ijmâli*. Akan tetapi Sufyan al-Tsauri tidak menafsirkan Al-Qur'an secara menyeluruh. Beliau hanya menafsirkan sesuai dengan kebutuhan Masyarakat pada saat itu. Maka dari itu Penafsiran Imam Sufyan al-Tsauri tentang al-Qur'an tidak seperti yang dilakukan ulama lainnya, yaitu menafsirkan ayat demi ayat dari awal sampai akhir tanpa meninggalkan satu ayat pun untuk ditafsirkan.⁸⁶ Hal ini selaras dengan apa yang disampaikan oleh Sayyid Tantawi yang menyatakan bahwa Imam al-Tsauri menafsirkan Al-Quran tidak seperti penafsiran yang banyak beredar sekarang, dengan menafsirkan al-quran 30 juz atau ayat per ayat, tetapi imam Tsauri menafsirkan Al-Quran ayat-ayat yang berhubungan satu dengan lainnya. Sebagaimana yang dilakukan Rasulullah SAW.⁸⁷

⁸² Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidayat fî Tafsiri al-Maudhu'î*, t.t.: t.tp., 1997, hal. 23

⁸³ M. Qurais Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2004, hal. 86.

⁸⁴ Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidayat fî Tafsiri al-Maudhu'î*, ..., hal. 43.

⁸⁵ Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidayat fî Tafsiri al-Maudhu'î*, ..., hal. 45.

⁸⁶ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, ..., hal. 4.

⁸⁷ Sayyid Tintahwi, *Manahij Mufasssirin*, ..., hal. 14

Penafsiran Al-Qur'an dengan metode secara menyeluruh, yaitu mengkaji ayat per ayat dan surah per surah, dapat menyebabkan asumsi yang dilakukan oleh ahli tafsir dan pengikutnya bersifat subjektif terhadap arah pemikiran, wawasan, pengetahuan, dan kehendak yang tertulis dalam tafsiran Al-Qur'an sesuai dengan kecenderungan pribadi mereka. Asumsi yang muncul dalam tafsir tersebut mencerminkan kecenderungan pribadi dan nafsu subjektif masing-masing individu. Bahkan, tidak dapat dipungkiri bahwa interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tersebut dianalisis melalui lensa pandang penafsir, dengan anggapan bahwa pandangan tersebut merupakan kebenaran sesuai dengan standar dan kapasitas intelektual penafsir sebagai individu yang menyusun tafsir Al-Qur'an.⁸⁸

Metode *ijmâli* ialah penafsiran ayat Al-Qur'an secara global. Metode *ijmâli* ini mufasir mengkaji ayat demi ayat sesuai dengan *tartîb mushafî*. Tujuannya agar para pembaca dapat memahami kandungan Al-Qur'an dengan mudah dan praktis.⁸⁹ Hal ini dapat dilihat dalam penafsiran Sufyan al-Tsa'uri dalam surat al-Fath ayat 29. Riwayat dari Mujahid tentang maksud dari kata:

سَيَمَاهُمْ فِي وَجُوهِهِمْ

Artinya: “Tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka.

Beliau berkata tandanya adalah *khusu'* dan *tawadhu'*.⁹⁰

Dari contoh di atas dapat dipastikan, metode yang digunakan oleh Sufyan al-Tsa'uri dalam tafsirnya ialah metode *Ijmali* (penafsiran secara global). Penafsiran dengan menggunakan metode *Ijmali* mempunyai kelebihan dan kekurangan. Salah satu kelebihan tafsir dengan metode *ijmâli* adalah kebebasannya dari penafsiran *isra'iliyat*. Keuntungan lainnya adalah kemampuan metode ini untuk mengendalikan pemikiran spekulatif yang menjauh dari esensi Al-Qur'an secara menyeluruh. Selain itu, pendekatan ini lebih praktis dan mudah dipahami, sehingga banyak diminati oleh kalangan awam dan pesantren, seperti yang terlihat dalam popularitas kitab Tafsîr Jalâlalin. Namun, kekurangan dari metode *ijmâli* ini terletak pada keterbatasannya dalam memberikan analisis mendalam terkait makna dan konten ayat Al-Qur'an. Selain itu, tafsir *ijmâli* tidak memungkinkan untuk menjembatani Al-Qur'an dengan isu-isu aktual atau persoalan-persoalan sosial.

3. Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran dapat diartikan sebagai panduan atau referensi dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an.⁹¹ Secara umum, sumber-

⁸⁸ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, ..., hal. 4-5.

⁸⁹ Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidayat fi Tafsiri al-Maudhu'i*, ..., hal. 43.

⁹⁰ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsir Sufyân al-Tsa'uri*, ..., hal.

sumber penafsiran dapat dibedakan menjadi dua kategori. Pertama, tafsir *bi al-ma'tsûr*, yang merupakan interpretasi yang bersumber dari Al-Qur'an, hadis, dan riwayat-riwayat dari periode sahabat hingga akhir periode tabi'in, yakni sekitar pertengahan abad ke-2. Kedua, *bi al-ra'yi*, yang merupakan penafsiran Al-Qur'an yang melibatkan pemikiran atau penalaran. Tafsir *bi al-ra'yi* inilah yang menciptakan berbagai gaya dan pendekatan dalam tafsir. Istilah *ra'yu* juga memiliki keterkaitan makna dengan istilah ijtihad, yaitu penerapan akal sehat melalui prinsip-prinsip yang benar dan persyaratan yang ketat dalam memahami Al-Qur'an.

Penerapan *ra'yu* (akal) dalam penafsiran Al-Qur'an pada dasarnya telah dilakukan oleh beberapa sahabat, meskipun tindakan tersebut telah menerima koreksi (*tashîh*) atau pengakuan (*taqrîr*) dari Rasulullah SAW. Sebagai contoh, selama perang Zât al-Salâsil di musim dingin, 'Amr bin 'Ash menafsirkan ayat "...*Walâ Taqtulû Anfusakum...*" (dan janganlah kamu membunuh dirimu sendiri) dengan menyatakan bahwa "mandi junub dalam keadaan cuaca sangat dingin sama dengan membunuh diri sendiri."⁹² Penafsiran ini berasal dari situasi yang dihadapi oleh 'Amr bin 'Ash sendiri, di mana ia berada dalam keadaan junub dan diharuskan menjadi imam shalat subuh di masjid. Karena cuaca sangat dingin, ia khawatir bahwa mandi junub dapat menyebabkan kematian karena kedinginan. Akhirnya, ia memilih untuk melakukan tayammum. Kejadian ini kemudian disampaikan kepada Rasulullah SAW, yang kemudian mengakui ijtihadnya.⁹³

Sedangkan menurut Ali al-Shâbûni dalam menafsirkan Al-Qur'an selain dengan tafsir *bi al-ma'tsûr* dan tafsir *bi al-ra'yi* terdapat juga sumber penafsiran *bi al-isyâri*.⁹⁴ Yaitu tafsir yang berusaha untuk menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an. Artinya tafsir yang berfokus pada isyarat-isyarat tersembunyi, yang diyakini hanya dapat dipahami oleh kalangan sufi ketika melakukan spiritual rohaniyah atau yang dikenal dengan istilah suluk, merupakan pendekatan interpretatif yang sejalan dengan aliran tasawuf amali. Tafsir semacam ini tidak hanya mencakup dimensi teoretis, tetapi juga terkait erat dengan praktik-praktik amaliyah yang umumnya dilakukan oleh kaum sufi. Sumber interpretasi ini mengacu pada aspek praktis tasawuf, di mana pemahaman mendalam terhadap isyarat-isyarat Al-Qur'an dianggap dapat diakses melalui pengalaman spiritual dan praktik suluk.

⁹¹ Muhammad Zaini, "Sumber-sumber Penafsiran Al-Qur'an", dalam *Jurnal Substantia*, Vol 14 No. 1, April 2012, hal. 2.

⁹² Badru al-Dîn al-Zarkasi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Kairo: Isa al-Bâbi al-Halabi wa Shirqah, jilid 2, 1957, hal. 15.

⁹³ Badru al-Dîn al-Zarkasi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, ..., hal. 16.

⁹⁴ Muhammad 'Ali al-Shâbûni, *al-Tibyân fi 'Ulûmi al-Qur'an*, Cet. 1, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2003, hal. 67.

Dalam konteks ini, tafsir berbasis isyarat tersembunyi tidak hanya memandang Al-Qur'an sebagai teks yang memerlukan penafsiran teologis atau linguistik, tetapi juga sebagai sumber petunjuk yang mengandung makna tersembunyi yang dapat diungkapkan melalui pengalaman langsung dan perjalanan rohaniah. Pendekatan ini menekankan pada penggabungan pemahaman teks dengan realitas pengalaman spiritual praktis, menciptakan kerangka interpretatif yang unik dalam tradisi tasawuf.⁹⁵

Adapun terkait dengan sumber penafsiran Tafsir Imam al-Tsauri berdasarkan tafsir Sufyan al-Tsauri termasuk dalam kategori *bi al-ma'thur / bi al-manqul / bi al-riwayah*, yakni sumber penafsirannya diambil dari riwayat para sahabat Nabi. Imam Sufyan al-Tsauri menggunakan metode kebanyakan beliau mengambil kutipan dari para sahabat dalam menafsirkan ayat dan mengidentifikasikan langsung kepada nama-nama tabiin dan sahabat, seperti pendapat salah satu tabiin yang banyak dinukil, yaitu Mujahid. Sebagaimana contoh penafsiran beliau. Diriwatikan dari Ibnu Abbas R.A, tentang ayat QS. al-Baqarah/ 2: 166.

وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ

“Dan (ketika) segala hubungan antara mereka terputus.” Beliau berkata: “Makna “terputus” dalam ayat tersebut adalah terputusnya hubungan yang mereka buat di dunia.”⁹⁶

Periwayatan penafsiran Sufyan al-Tsauri di dalam tafsirnya, yang menjadi objek utama dalam penelitian ini. Setelah memeriksa riwayat dalam perhitungan berjumlah 908 riwayat dari 80 orang perawi. Semua perawi dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori, yaitu sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in yang sezaman dengan Sufyan al-Tsauri. pemisahan ini memungkinkan untuk mengeksplorasi pengaruh dan kontribusi setiap perawi dalam menyampaikan warisan interpretatif kepada Sufyan al-Tsauri. kategori pertama terdiri dari sahabat yang meriwayatkan tafsir, yang kemudian diikuti oleh tabi'in yang meneruskan tradisi interpretatif tersebut. Perawi ketiga mencakup para tabi' tabi'in yang mendapat warisan tafsir dari generasi sebelumnya, khususnya Sufyan al-Tsauri.

Sufyan al-Tsauri meriwayatkan dari sahabat dalam tafsirnya berjumlah 25 orang sahabat. Riwayat-riwayat ini terdiri dari yang bersanadkan langsung kepada Nabi Muhammad ﷺ (Marfû') dan yang bersanadkan kepada para sahabat (Mauqûf). Jumlah keseluruhan riwayat dari sahabat ini mencapai 189 riwayat, yang mewakili 21% dari keseluruhan

⁹⁵ Muhammad 'Ali al-Shâbûni memasukkan penafsiran bi al-isyâri bagian di dalam sumber penafsiran sedangkan mayoritas ulama memasukkan tafsir bi al-isyâri ke dalam bagian corak penafsiran. Dalam: Muhammad Husein al-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., Jilid 2, hal. 352.

⁹⁶ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 54.

riwayat dalam tafsir Sufyan al-Tsaury secara keseluruhan. Sahabat-sahabat ini memiliki peran penting dalam menyampaikan warisan interpretatif kepada Sufyan al-Tsaury, dan mereka berkontribusi pada pembentukan pemahaman tafsirnya secara umum. Berikut adalah sahabat-sahabat yang diriwayatkan dalam tafsir Sufyan al-Tsaury.⁹⁷

| No | Nama Sahabat | Jumlah riwayat | No | Nama Sahabat | Jumlah riwayat |
|----|--------------------------|----------------|----|--------------------------|----------------|
| 1 | Abû Bakr al-Shiddîq 13 H | 3 | 14 | Abû Sa'îd al-Khudri 74 H | 3 |
| 2 | Umar bin Khattâb 23 H | 1 | 15 | Abû Hurairah 59 H | 2 |
| 3 | 'Ali bin Abî Thâlib 40 H | 11 | 16 | Ubay bin Ka'ab 20 H | 1 |
| 4 | Zubair bin 'Awwâm 36 H | 1 | 17 | Al-Barrâ' bin 'Azîb 72 H | 4 |
| 5 | Sa'îd bin Zubair 51 H | 1 | 18 | Anas bin Mâlik 93 H | 3 |
| 6 | Aisyah 58 H | 4 | 19 | Khubâb bin al-Arth 37 H | 1 |
| 7 | Ummu Salamah 62 H | 2 | 20 | Huzaifah 36 H | 4 |
| 8 | Ibnu Mas'ud 32 H | 32 | 21 | Salmân 36 H | 1 |
| 9 | Ibnu Abbas 68 H | 100 | 22 | 'Abdullah bin 'Amr 65 H | 3 |
| 10 | Ibnu 'Umar 73 H | 5 | 23 | 'Uqbah bin 'Âmir 58 H | 1 |
| 11 | Abû Dzarr 32 H | 1 | 24 | 'Ammâr bin Yâsir 37 H | 1 |
| 12 | Ka'ab bin 'Ajrah 51 H | 1 | 25 | Jâbir bin 'Abdullah 78 H | 1 |
| 13 | Ka'ab bin 'Amr 55 H | 2 | | Jumlah | 189 |

Adapun riwayat penafsiran Sufyan al-Tsaury yang bertransmisi dari para Tabi'in berjumlah 499 riwayat. Menurut perhitungan, inilah jumlah periwayatan terbanyak yang berada di dalam Sufyan al-Tsaury. Biografi semua tabi'in dijelaskan oleh *muhâqqiq* Imtiyâz Ali 'Arasy secara ringkas di akhir kitab.⁹⁸ Berikut adalah Tabi'in- tabi'in yang diriwayatkan dalam tafsir Sufyan al-Tsaury

⁹⁷ Imtiyâz Ali 'Arasy, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1983, hal. 285-322.

⁹⁸ Imtiyâz Ali 'Arasy, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 323-435.

| No | Nama Tabi'in | Jumlah riwayat | No | Nama Tabi'in | Jumlah Riwayat |
|----|-------------------------------------|----------------|----|-----------------------------------|----------------|
| 1 | Ibrahîm al-Nakh'I 96 H | 43 | 30 | Abû Wail Syaqqîq bin Salamah 82 H | 1 |
| 2 | Abû al-Ahwash | 1 | 31 | Ismâ'îl bin Abî Khâlîd 145 H | 1 |
| 3 | Abû al-Dhuha muslim 100H | 4 | 32 | Al-Manhâl bin 'Amr al-Asadi | 1 |
| 4 | Abû al-Haitsam al-Marâdhi | 1 | 33 | Al-Aswad bin Yazîd al-Nakh'I 75 H | 2 |
| 5 | Abû Ja'far Muhammad al-Bâqir 114 H | 1 | 34 | Al-A'masy 148 H | 5 |
| 6 | Abû Razyan Mas'ud 90 H | 2 | 35 | Al-Hasan al-Bashri 110 H | 10 |
| 7 | Abû salamah bin 'Abd al-Rahmân 94 H | 1 | 36 | Al- Rabî' bin Khaistam 63 H | 3 |
| 8 | Abû Shâlih Bâdzân | 8 | 37 | Al-Syaddi 128 H | 7 |

| | | | | | |
|----|-----------------------------------|----|----|------------------------------------|----|
| 9 | Abû ‘Abd al-Rahmân al-Silmi 74 H | 3 | 38 | Al-Sya’bi 103 H | 7 |
| 10 | Abû ‘iyâdh ‘Amr bin al-Aswad | 1 | 39 | Al-Dhahhâk | 20 |
| 11 | Abû Mâlik Ghazwân al-Ghifâri | 4 | 40 | Muhammad bin Ka’ab al-Qarzhi 119 H | 5 |
| 12 | Abû Majâz lâhiq bin Humaid 109 H | 4 | 41 | Khushaif bin ‘Abd al-Rahmân 137 H | 1 |
| 13 | Al-Qâsim bin al-Mukhaimarah 101 H | 1 | 42 | Sâlim bin Abî al-Ja’di 97 H | 2 |
| 14 | Zaid bin Aslam 136 H | 2 | 43 | Sa’îb bin Musayyib 94 H | 4 |
| 15 | Sâlim bin ‘Abdullah 106 H | 1 | 44 | Syuraih bin Hâni 78 H | 1 |
| 16 | Sa’îd bin Jubair 95 H | 55 | 45 | Thalaq bin Habîb 100 H | 1 |
| 17 | Thâwûs bin Kaisân 106 H | 3 | 46 | ‘Abdullah bin al-Harst | 2 |
| 18 | ‘Abd al-Rahmân bin Abî Laila 83 H | 1 | 47 | ‘Ubaid bin ‘Umair bin Qatâdah | 4 |

| | | | | | |
|----|--|---|----|----------------------------|-----|
| 19 | 'Abdullah bin Syaddâd 81 H | 1 | 48 | 'Athâ' bin Abî Rabâh 114 H | 20 |
| 20 | 'Urwah bin Zubair 93 H | 3 | 49 | 'Ikrimah 105 H | 24 |
| 21 | 'Athâ' bin Yasâr 94 H | 1 | 50 | 'Amru bin Syu'aib 118 H | 1 |
| 22 | 'Alqamah 61 H | 2 | 51 | Mujâhid bin Jabr 104 H | 207 |
| 23 | 'Amr bin Maimûn al-Kûfi 74 H | 3 | 52 | Masrûq 63 H | 6 |
| 24 | Muhammad bin Abî Mûsa | 2 | 53 | Mughîst al-Auzâ'I al-Syâmi | 2 |
| 25 | Mash'ab bin sa'ad bin Abî Waqqâs 103 H | 1 | 54 | Nûf Syâmi | 2 |
| 26 | Nâjiah bin Ka'ab al-Asadi | 1 | 55 | Hilâl bin Yusâf al-Asyja'i | 1 |
| 27 | Huzail bin Syarahbîl al-Kûfi | 1 | 56 | Rawâh Mabhamîn | 5 |
| 28 | Yahya bin Witsâb 103 H | 1 | 57 | Mâhân | 1 |

| | | | | |
|----|--|---|--------|-----|
| 29 | Abû Ma'mar 'Abdullah al- Azdi 63 H | 1 | Jumlah | 499 |
|----|--|---|--------|-----|

Adapun riwayat selanjutnya adalah riwayat *tabi' tabi'in*, kategori ini tercermin di dalam riwayat-riwayat yang disampaikan oleh Sufyan al-Tsauri sendiri. Karena ia termasuk pada fase ini. Jumlah riwayat pada kategori ini berjumlah 219 riwayat. Dalam riwayat-riwayat ini, terdapat variasi-variasi antara lain merupakan hasil dari ijtihadnya sendiri, atau yang dihiyayatkan dari pihak lain seperti: *كان يقول: قراءة عبد الله أو أصحاب عبد الله كانوا يقرؤونها* dan ada juga disebagian riwayat yang tidak disebutkan sumbernya oleh Sufyan al-Tsauri.

Berdasarkan riwayat-riwayat, sumber penafsiran tafsir Sufyan al-Tsauri termasuk dalam kategori *bi al-ma'thur / bi al-manqul / bi al-riwayah*, yakni sumber penafsirannya diambil dari riwayat Nabi, sahabat dan *tabi'in*. Karena Sufyan al-Tsauri termasuk ulama yang mendukung kuat penggunaan sumber penafsiran berdasarkan riwayat. Dan ia sangat menolak tafsir yang berdasarkan pendapat pribadi. Ia juga seorang yang meriwayatkan hadis:

"من قال في القرآن بغير علم؛ فليتبوأ من النار" ⁹⁹

Barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an tanpa ilmu, maka hendaklah dia menyediakan tempat baginya di Neraka."

Selain itu, dia sangat terpengaruh dan mengandalkan tafsir *Makki* dan merekomendasikan untuk mengambil tafsir dari empat tokoh Madinah, yaitu Mujâhid, 'Ikrimah, Sa'îd bin Jubair, dan al-Dahhâk. ¹⁰⁰ Pemilihan tafsir berdasarkan riwayat dan pemeliharaan posisinya sebagai salah satu ciri dari Madrasah tafsir Makiyyah. Oleh karena itu, al-Tsauri sering meriwayatkan dari mereka dalam rangka meneruskan tradisi dan prinsip-prinsip Madrasah Makiyyah.

Meskipun tafsir al-Tsauri dianggap sebagai salah satu dari tafsir-tafsir yang berbasis pada riwayat. Namun, hal ini tidak berarti bahwa tafsirnya sepenuhnya bebas dari tafsir dengan pendapat sendiri (*ra'yi*). Dikarenakan jarang sekali mufassir yang memiliki, sumber, metode, corak dan teknis yang bersifat tunggal. Suatu tafsir dikatakan sebagai kategori *bil-ma'tsur* terkadang juga termasuk tafsir *bil- ra'yi*, dikarenakan ketika mufassir menjelaskan suatu ayat banyak menyebutkan penjelasan yang bersumber dari Nabi, sahabat dan

⁹⁹ Bazzâr, *al-Musnad*, no. 5083, Madinah: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 2009, jilid, 11, 288.

¹⁰⁰ Ibnu 'Addi, *al-Kâmil fî Dhu'afâu al-Rijâl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, jilid, 5, hal. 150.

tabi'in, tetapi ia juga menjelaskan secara detail dengan menggunakan rasio "ra'yi". Begitupun yang dilakukan al-Tsauri di beberapa ayat beliau melakukan penafsiran dengan menggunakan rasio. Tetapi persentase yang dilakukan al-Tsauri tidak begitu banyak di dalam menafsirkan suatu ayat dengan menggunakan ra'yi.

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, al-Tsauri sangat dipengaruhi oleh madrasah Makkiyah (tradisi tafsir dari Mekah), dan Sufyan al-Tsauri sangat peduli terhadap riwayat-riwayat tafsir yang berdasarkan pada ucapan para Sahabat dan para tabi'in. Meskipun demikian, itu tidak berarti bahwa tafsirnya tidak mengandung unsur ijtihad atau pendapat pribadi, baik dalam hal yang berhubungan dengan lafadz- lafadz Al-Quran maupun dalam hukum-hukum fikih. Namun, yang akan menjadi fokus pada aspek tafsir Al-Tsauri dengan menggunakan ra'yi yaitu yang berhubungan dengan ayat-ayat mutasyâbihât (ayat-ayat yang maknanya dapat bervariasi atau ambigu).

Dalam tafsir ini, terdapat beberapa narasi yang membahas masalah semacam ini, dan ini dikenal sebagai ayat-ayat mutasyâbihât. Meskipun al-Tsauri terpengaruh oleh pendekatan Madrasah Makkiyah, kita dapat menemukan bahwa tafsirnya juga mencakup pemikiran-pemikiran pribadi terutama dalam menjelaskan ayat-ayat yang dapat memiliki makna ganda atau ambigu.

Sufyan al-Tsauri menafsirkan yang dinukilkan dari al-Dhahhâk bahwa ayat-ayat yang muhkam sebagai "Nasakh" (menggantikan) dan ayat-ayat mutasyâbihât sebagai "Mansûkh" (yang digantikan).¹⁰¹ Namun, istilah ini diperluas untuk mencakup ayat-ayat yang tidak jelas maknanya atau belum ada penjelasan bagaimana seharusnya dipahami. Karena pada masa al-Tsauri merupakan awal munculnya perbedaan pendapat dalam masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat yang mutasyâbihât atau disebut dengan ilmu kalâm, seperti ayat-ayat tentang sifat-sifat Allah, hukum-hukum qadha dan qadar, awal surah, masalah penambahan dan pengurangan iman, dan Sufyan al-Tsauri memiliki pandangan dalam hal tersebut. Meskipun ia tidak memperluas pandangannya pada tahap awal perkembangannya, namun ia memberikan indikasi tentang hal tersebut, yang akan kita lihat melalui contoh-contoh berikut ini.

- a. Penafsiran lafadz "al-Kursi" dalam ayat al-Kursi QS. al-Baqarah/ 2:255.

"وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ"

al-Tsauri menafsirkan kata "al-Kursi" dengan makna ilmunya Allah SWT. Begitu juga dengan tafsir QS: al-Kahfi/ 18:110.¹⁰²

¹⁰¹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 75.

¹⁰² Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 71.

"فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ"

al-Tsauri menafsirkan makna ayat tersebut adalah bertemu Allah sebab pahala atau karunia darinya.

- b. Menurut ijtihad yang di pilih Sufyan al-Tsauri bahwa Iman itu bertambah dan berkurang.¹⁰³ Dan permasalahan ini yang selalu menjadi topik perdebatan ulama dalam ilmu kalam. Tsauri menjelaskan ketika menafsirkan QS. Ali Imran/ 3:173.

"فَرَادَهُمْ إِيْمَانًا"

- c. Sufyan al-Tsauri menafsirkan beberapa ayat yang berada di pembukaan surah, seperti surah Yasîn, Maryam.

Selain permasalahan ayat-ayat mutasyâbihât juga terdapat penafsiran al-Tsauri dengan menggunakan sumber penafsiran bil-ra'yi dalam penafsiran ayat-ayat yang merespon permasalahan politik dan ayat yang mengandung amaliyah sufiyah. Dikarenakan al-Tsauri adalah ulama yang populer dengan ketawaduan dan sangat takut kepada Allah SWT, hingga al-Tsauri juga digelar sebagai ulama yang wara'.¹⁰⁴ Bahkan al-Tsauri memiliki madrasah Thariqah tasawuf sebagaimana yang tertera di dalam kitab *Thabaqât al-Shufiyyah*.¹⁰⁵ Semua ini dapat ditemukan di dalam penafsiran Sufyan al-Tsauri. Seperti:

- d. Penafsiran QS. al-Baqarah/ 2:195, Sufyan al-Tsauri menafsirkan makna الإحسان yang terdapat di dalam ayat ini adalah berhuznuzhan kepada Allah SWT

فسر قوله تعالى: "وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" (البقرة ٢/١٩٥) بأن الإحسان هنا المقصود به هو حسن الظن بالله¹⁰⁶

- e. Penafsiran QS: al-Nisâ'/ 4: 36. Penafsiran makna "syirik" pada ayat ini adalah anjuran untuk tidak takut kepada sesuatu apapun selain Allah. Sebagai tanggapan beliau terhadap permasalahan politik yang al-Tsauri alami. al-Tsauri tidak pernah takut untuk menegur penguasa-penguasa yang zalim pada saat itu. Hingga beliau menjadi buronan, dipenjarakan bahkan ingin dibunuh.¹⁰⁷

¹⁰³ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 82.

¹⁰⁴ 'Abd al-Rahmân al-Suyûthi, *Thabaqât al-Huffâdz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403, hal. 96.

¹⁰⁵ Al-Sulmi, *Thabaqât al-Shufiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, hal. 109.

¹⁰⁶ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 59.

¹⁰⁷ Al-Mazi, *Tahdzîb al-Kamâl fi Asmâ' I al-Rijâl*, Beirut: al-Risâlah, 1980, jilid 11, hal. 167.

إنه فسر الشرك في قوله تعالى: "وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا" (النساء ٤/٣٦) بقوله: لا تَخَافُوا مَعَهُ
غَيْرَهُ ١٠٨

4. Tema-tema dalam Periwiyatan Penafsiran Sufyan al-Tsaurî

Berdasarkan sumber penafsiran Sufyan al-Tsauri, yang termasuk di dalam gkategori *bi al-ma'thur* / *bi al-manqul* / *bi al-riwayah*, sebagaimana dijelaskan di atas, dengan meriwayatkan informasi yang bersumber dari tiga generasi, yaitu sahabat, tabi'in, dan tabi' tabi'in. Oleh karena itu, poin-poin riwayat dari ketiga generasi ini menjadi fokus utama dan perhatian Sufyan al-Thawri dalam proses penafsiran Al-Qur'an adalah:

a. Penjelasan makna-makna kata (Mufradât)

Sufyan al-Tsauri menafsirkan sekitar 300 kata kunci Al-Qur'an dalam tafsirnya, dengan jumlah total riwayat yang menjelaskan kata-kata tersebut mencapai sekitar 316 riwayat dari total riwayat tafsir secara keseluruhan. Hal ini merupakan jumlah yang sangat signifikan, menunjukkan bahwa pembahasan mengenai kata-kata tersebut merupakan salah satu topik yang paling sering muncul dalam tafsir ini.

Meskipun para Sahabat adalah kelompok generasi yang paling paham tentang Al-Qur'an, ternyata mereka juga menghadapi beberapa kesulitan dalam memahami makna kata-kata tertentu, baik ketika kata tersebut digunakan sebagai kata tunggal atau dalam konteks kalimat tertentu. sebagaimana contoh yang mencatat bahwa Umar bin Khattâb membaca ayat "عيسى وتولى" (QS. 'Abasa: 31/80) sampai dengan ayat وَأَبَا وَاَكْهَةً dan bertanya, "ما الأب؟" ("Apa itu 'Al-Ab?"). Ketika ditanya, "Apa itu 'Al-Ab?", Umar menjawab, "Demi sumpahmu, hai Ibn al-Khattab, saya tahu buah." Namun, ketika ditanya tentang kata "الأب" (Al-Ab), dia mengatakan, "Demi sumpahmu, hai Ibn al-Khattâb, saya tidak tahu apa itu."¹⁰⁹

Begitupun dengan Ibnu 'Abbâs, seorang Sahabat yang mempunyai pengetahuan yang luas, juga pernah mengakui bahwa ia tidak mengetahui makna beberapa ayat sampai ia mendengarnya dari orang Arab lainnya. Contohnya, ia menyatakan tidak mengetahui makna ayat "مَا فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" ("Pencipta langit dan bumi") sampai ia mendengarnya dari dua orang Arab yang sedang berselisih pendapat di area sumur.¹¹⁰

Hal ini memunculkan pertanyaan, apakah mungkin para Sahabat yang terkenal dengan pengetahuan mereka dan pengalaman langsung dengan pengungkapan wahyu serta selalu bersama Nabi, sebenarnya tidak

¹⁰⁸ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyan al-Tsauri*, ..., hal. 95.

¹⁰⁹ Ibnu al-Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000, jilid, 24, hal. 229.

¹¹⁰ Ibnu al-Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, ..., jilid, 11, hal. 283.

mengetahui makna kata-kata seperti itu? Atau mungkin ada alasan lain yang membuat ketidakpahaman mereka terhadap sejumlah kata ini menjadi suatu hal yang wajar dan natural?

Jika dapat menjawab pertanyaan ini, maka mestinya akan mengetahui rahasia di balik banyaknya riwayat dalam tafsir al-Tsauri yang membahas permasalahan ini. Sesuatu yang berlaku pada tafsir al-Tsauri juga berlaku pada tafsir-tafsir lain yang sampai kepada kita dari zaman tersebut. Ini berarti bahwa penjelasan mengenai kata-kata Al-Qur'an menjadi salah satu aspek utama yang sangat diperhatikan, dan merupakan permasalahan pertama yang dihadapi oleh sebagian dari para Sahabat, bahkan pada masa turunnya wahyu. Contohnya adalah saat 'Addi bin Hâtim datang kepada Nabi dan bertanya, "Apa perbedaan antara dua benang, yang putih dan yang hitam?" Nabi menjawab, "Engkau telah berpandangan lebar. Benang putih adalah malam, dan benang hitam adalah siang."¹¹¹ Pembahasan oleh al-Tsauri dan kejadian yang dialami oleh Sahabat ini membuka wawasan terhadap kenyataan bahwa pemahaman terhadap makna beberapa kata memang merupakan hal yang wajar dan alami.

Adapun komentar Al-Syâtibi, mengenai ketidaktahuan beberapa Sahabat terhadap makna-makna tertentu dengan menyatakan bahwa ini adalah sesuatu yang umum terjadi pada setiap individu, terkadang seseorang mengetahui ataupun tidak mengetahui. Bahkan seseorang yang paham bahasa pun terkadang tidak mengetahui beberapa kosakata.¹¹² Ini selaras dengan ungkapan Al-Syâfi'i yang menyatakan bahwa, "bahasa Arab adalah bahasa yang sangat memiliki banyak kata dan frasa, dan tidak ada satu orang pun yang mengetahui semuanya, kecuali seorang Nabi".¹¹³ Pandangan Al-Syâtibi dianggap sebagai jawaban yang umum, dan dia menunjukkan bahwa seseorang, sekalipun memiliki pengetahuan luas, terkadang tidak mengetahui semua kosakata dalam suatu bahasa.

Adapun sebab utama ialah, sebagian besar disebabkan oleh kenyataan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan berbagai dialek yang beragam, yang tidak dikenal oleh suku Quraisy, dan perbedaan dialek selalu terfokus pada kosakata dan pelafalannya. Dari keragaman dialek tersebut, terjadi apa yang dikenal sebagai "*gharîb Al-Qur'an*" (kata-kata yang asing dalam Al-Qur'an), dan perbedaan pelafalan dialek tersebut menyebabkan variasi dalam bacaan-bacaan Al-Qur'an. Konsep ini didukung oleh sejumlah contoh yang menunjukkan perbedaan dialek yang tidak dikenal oleh para sahabat, bahkan oleh sahabat yang berasal dari Quraisy. Misalnya, ada riwayat yang

¹¹¹ Al-Bukhâri, *al-Jâmi' al-Shahîh*, t.p, Dâr Thûq al-Najâh, 2001, bab Shiyâm, 16, no. 1916.

¹¹² Al-Syâtibi, *al-I'tishâm*, Saudi, Dâr Ibn 'Affân, 1992, jilid, 2 hal. 810.

¹¹³ Muhammad Idrîs Al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, Kairo: Maktabah al-Halabi, 1940, hal. 34.

menyebutkan bahwa seorang pria datang kepada Nabi Muhammad SAW dan bertanya, "Apakah seorang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya jika dia telah meludahi wajahnya?" Nabi menjawab bahwa jika itu terjadi karena kekasaran, maka suami harus memberikan nafkah. Abû Bakar tidak mengerti apa yang dibicarakan Rasulullah kepada seseorang yang bertanya tersebut, kemudian berkomentar, "Aku belum pernah melihat seseorang yang lebih fasih dalam berbicara dari pada engkau." Nabi menjelaskan bahwa itu karena dia berasal dari suku Quraisy dan diasuh oleh suku Bani Sa'ad.¹¹⁴

Pada kenyataannya, terdapat banyak contoh yang menunjukkan bahwa beberapa kata dalam Al-Qur'an tidak sesuai dengan bahasa yang umumnya digunakan oleh suku Quraisy, dan hal ini terjadi sesuai dengan kehendak Allah untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak terikat pada bahasa atau dialek tertentu. Meskipun kita tidak akan membahas secara rinci contoh-contoh tersebut, yang perlu ditekankan adalah perhatian dan usaha yang dilakukan oleh para sahabat dan generasi berikutnya untuk menjelaskan makna kata-kata tersebut. Banyaknya riwayat dan perhatian terhadap masalah ini menunjukkan bahwa para pengikut Nabi dan generasi sesudahnya berusaha keras untuk memahami dan menjelaskan makna kata-kata yang mungkin tidak dikenal atau jarang digunakan dalam bahasa sehari-hari mereka.

Selain itu, beberapa kata dalam Al-Qur'an tidak umum digunakan dalam bahasa Arab pada waktu itu, dan bahkan beberapa sahabat dan generasi berikutnya mungkin tidak akrab dengan kata-kata tersebut. Ibn 'Abbâs, seorang sahabat Nabi yang dikenal sebagai ahli tafsir, menyarankan untuk mencari pemahaman tentang kata-kata yang kurang dikenal dengan merujuk pada syair, karena syair dianggap sebagai harta karun bahasa Arab yang mencerminkan kekayaan kosakata dan pemahaman makna kata-kata.¹¹⁵

Di sisi lain, Al-Qur'an membawa banyak makna yang pada awalnya digunakan untuk suatu hal tertentu, kemudian dipindahkan untuk merujuk pada makna lain yang terkait dengan makna aslinya. Dalam ilmu linguistik, hal ini dikenal sebagai *al-munqûl* (yang dipindahkan) artinya perpindahan makna. Sebagai contoh, kata "shalat" pada awalnya memiliki makna do'a, dan kata "*hajj*" memiliki makna tujuan atau niat. Namun, Al-Qur'an memindahkan makna-makna tersebut untuk merujuk pada ibadah khusus, yaitu salat dan haji. Maka bagi mereka yang bukan dari kalangan sahabat dan tidak menyaksikan langsung turunnya wahyu, mereka membutuhkan pemahaman tentang kata-kata yang diambil dari asal bahasa mereka ke dalam makna hukum baru. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kita

¹¹⁴ Hamzah al-Jarjâni, *Târikh Jarjân*, Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1987. Hal. 188.

¹¹⁵ Ibnu Abi Hâtim, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm*, Saudi, Maktabah Nazzâr al-Bâz, 1419 H, jilid. 10, hal. 3366.

menemukan bahwa periode-periode tersebut menunjukkan perhatian yang besar terhadap pemahaman kata-kata ini, dan banyak riwayat yang berkaitan dengan kata-kata individu dalam Al-Qur'an.

Melihat kata-kata tersebut yang disebutkan oleh Sufyan al-Tsa'uri dalam tafsirnya, kita menemukan bahwa metode yang digunakan untuk menjelaskan konotasi kata-kata tersebut berdasarkan merujuk ke makna aslinya, baik itu dalam konteks linguistik atau dalam konteks syariah. al-Tsa'uri menjelaskan kata-kata ini dengan kembali kepada akar kata dalam bahasa Arab, sebagaimana contoh firman Allah SWT surah al-Baqarah/ 2: 54.¹¹⁶ *قَالَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَخَوَّوْنَهُ وَآتُوا زَكَاةَ الَّتِي تَدْعُونَ بِهَا لِغِيَاثِكُمْ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَالْأَمْرَ الَّذِي تَرْغِبُونَ فِي الْحَاكِمِينَ الَّذِينَ يُبْرِئُونَكُمْ وَأَنْعَمُوا عَلَيْكُمْ وَسَبِّحُوا لَهُ مَا رَزَقَهُمُ الْبَرَّ وَالنَّارَ إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَكَانَ مِنَ الْمُغْتَابِ* "بَارِئِكُمْ" قَالَ "قَالَ" yang al-Tsa'uri lakukan, sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Ibn Fâris bahwa huruf ba, ra, dan hamzah adalah dua akar yang menjadi dasar untuk mendefinisikan cabang-cabangnya, pertama adalah penciptaan. Al-Tsa'uri mengarahkan sesuai dengan makna aslinya. Karena ayat ini juga memuat makna lain: yaitu menjauh dari sesuatu, seperti dikatakan: "Aku berlepas diri darimu," sebagaimana Allah berfirman: "Sesungguhnya, aku berlepas diri dari apa yang kamu sembah." (Az-Zukhruf 43:26). Ini adalah bahasa penduduk Hijaz, sedangkan bahasa selain mereka adalah "innî barîy", dan Al-Qur'an menyebutkan kedua bahasa tersebut.¹¹⁷ Terdapat banyak contoh seperti ini yang mirip, dan semuanya dapat dituangkan dalam sebuah makalah ilmiah untuk menjelaskan asal-usul kata-kata yang disebut sebagai "*gharîb Al-Qur'an*," sehingga dapat memahami pentingnya perhatian para ulama terhadap kata-kata terkhusus Al-Qur'an untuk menghilangkan keraguan tentang maknanya.

Adapun kata-kata yang asal-usulnya berkaitan dengan makna syar'i, contohnya sangat banyak. Seperti yang disampaikan al-Tsa'uri dari Mujahid dalam tafsir ayat: "Dan janganlah kamu tukar yang buruk dengan yang baik." (An-Nisa'/ 4:2). Al-Tsa'uri menafsirkan: "Halal dengan haram,"¹¹⁸ karena kata "khabîts" (buruk) tidak hanya digunakan dalam bahasa untuk menyatakan hal yang haram, begitu juga kata "thayyib" (baik) tidak digunakan untuk menyatakan halal. Ini adalah sifat-sifat syar'iyyah. Contoh lain yang lebih jelas adalah penafsiran "as-sabîl" dalam firman Allah: "Barang siapa yang mampu menempuh perjalanan kepadanya, (Ali Imran/ 3:97). Makna "al-Sabîl" adalah bekal dan kendaraan. Pemaknaan ini merujuk kepada makna syariah bukan linguistic, Ath-Thawri menafsirkannya dengan hadis Nabi: "Jalan menuju kepadanya adalah bekal dan tanggungan." Makna ini diperoleh dari makna syar'i, bukan makna linguistik, dikarenakan begitulah al-Tsa'uri

¹¹⁶ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsa'uri*, ..., hal. 45.

¹¹⁷ Ahmad bin Fâris, *Mu'jam Maqâis al-Lughah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1979, jilid, 1, hal. 236.

¹¹⁸ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsa'uri*, ..., hal. 85.

menjelaskan ayat ini dengan hadis Nabi, sedangkan yang dimaksud dengan "as-sabil" adalah bekal dan tanggungan dalam konteks haji.¹¹⁹ Jika seseorang yang tidak mengenal makna ini secara syar'i, dia mungkin akan menafsirkannya sesuai dengan makna linguistiknya.

Pendalaman makna kata hanya dapat dipahami oleh mereka yang ahli dalam bahasa dan memahami rahasia-rahasianya. Contohnya adalah perbedaan antara "al-'auj" (melengkung) dan "al-amt" (berbentuk punggung) dalam firman Allah: "Bukankah kami menciptakan kamu dari air yang hina, kemudian Kami tempatkan dia dalam tempat yang kokoh (rahim) yang tetap?" (Taha/ 20:107). Al-Tsauri menjelaskan bahwa "al-amt" adalah tempat tinggi, sementara "al-'auj" adalah pemisah atau terbelah, mengindikasikan perbedaan antara keduanya.¹²⁰ Begitu juga, perbedaan antara "azhlam" (penindasan) dan "hadm" (pemerasan) dalam firman Allah: "Dia tidak takut kepadanya penindasan dan pemerasan." (Taha/ 20:112). "Azhlam" berarti menindas hak seseorang, sementara "hadhm" berarti memotong sebagian haknya.¹²¹ Begitu pula, perbedaan antara "buhsh" (kekejaman) dan "rahaq" (memaksa) dalam firman Allah. (al-Jin/ 72: 13) perbedaan diantara keduanya, al-Tsauri tidak menisbatkan seorang pun atas makna tersebut.

Sebagian besar dalam tafsirnya, al-Tsauri cenderung dan perhatian lebih untuk menjelaskan makna-makna kata-kata Al-Quran secara rinci. Sebagai contoh, pada ayat: "Sesungguhnya azabnya adalah suatu kerusakan yang tetap" (Al-Furqan/ 25:65), al-Tsauri menjelaskan bahwa makna dari "ghurama" adalah sesuatu yang menghancurkan atau merusak. Demikian pula, dalam menjelaskan ayat: "Dan kami bertasbih dengan memuji-Mu dan kami mengagungkan-Mu" (Al-Baqarah/ 2:30), al-Tsauri mengartikan kata "tasbih" sebagai menyebutkan pujian dan kemuliaan,¹²² dan ia sering menggunakan pendekatan serupa dalam tafsirnya.

b. Kandungan Makna Lafadz dengan Mempertimbangkan Ada dan Tiadanya.

Kandungan makna lafadz ini populer di dalam pembahasan ilmu usul fikih, yaitu tentang petunjuk kata-kata dalam menunjukkan maknanya, dengan mempertimbangkan inklusif dan eksklusif atau dalam istilah usul fikihnya "*Dilâlatu al-fâdzh 'ala Ma'ânihâ bi Iktibâr al-Syumûl wa 'Adamihi*" dan itu dibagi menjadi beberapa bagian, yang paling terkenal

¹¹⁹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 78.

¹²⁰ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 196.

¹²¹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 197.

¹²² Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 44.

adalah umum “al-‘Âm” dan khusus “al-Khâsh”, serta mutlak dan terkaitan “al-Muqayyad”.

Berdasarkan point ini, karya Sufyan al-Tsauri mengandung penjelasan yang menjelaskan point di atas. Contohnya seperti: pengkhususan batu yang disebutkan dalam firman-Nya: "Bahan bakarnya adalah manusia dan batu" (At-Tahrim/ 66:6), bahwa batu itu berasal dari belerang,¹²³ dan al-Tsauri tidak menyebutkan seseorangpun dalam riwayatnya. Hal ini pernah diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud.¹²⁴ Jika kita bertanya dari mana spesifikasi ini berasal, yang merupakan suatu hal ghaib yang membutuhkan penjelasan yang berasal dari wahyu agama, maka mungkin Ibnu Mas'ud mendengarnya dari Nabi, meskipun jika itu terjadi, Ibnu Mas'ud akan membagikan riwayatnya tentang hal ini kepada orang lain. Namun, mungkin juga ini adalah hasil ijtihad dalam tafsir; karena belerang adalah bahan yang mudah terbakar, yang sesuai dengan penafsiran batu-batu ini sebagai batu belerang agar dapat diperbolehkan untuk dihubungkan dengan kata tersebut.

Contoh lain pembatasan persaksian dua orang yang disebutkan dalam firman-Nya: "Dan mintalah kesaksian dua orang dari orang-orang lelaki di antara kamu" (Al-Baqarah/2: 282), bahwa dua orang itu haruslah dari golongan orang-orang yang merdeka,¹²⁵ dan mensyaratkan bahwa mereka harus dari orang merdeka adalah pembatasan bagi kata tersebut yang bersifat umum.

Banyaknya riwayat semacam ini sangat dibutuhkan pada zaman itu, karena ketika orang Arab mendengar kata-kata semacam itu, mereka cenderung menguatkannya secara umum atau menyebutkannya secara mutlak. Oleh karena itu, mereka membutuhkan penjelasan seperti ini untuk kata-kata tersebut.

c. Pejelasan kata yang tidak jelas Tabyîn al-Mubhamât

Tafsir Sufyan al-Tsauri terdapat jumlah riwayat untuk menjelaskan hal-hal yang tidak jelas dalam Al-Qur'an dan menentukan kata ganti yang tidak disebutkan (dhamîr), lebih dari 174 riwayat dengan persentase sekitar 19%, yang merupakan angka yang tinggi dibandingkan dengan topik lainnya. Seperti riwayatnya dari Ibn Abbas mengenai firman Allah: "Haji itu pada bulan-bulan yang telah ditentukan" (Al-Baqarah/ 2:197). Ibn Abbas berkata: "Syawwâl, Dzulqadâh, dan sepuluh hari pertama Dzulhijjah".¹²⁶ Menarik untuk diketahui bahwa banyak riwayat dalam menjelaskan hal-hal yang tidak

¹²³ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa’îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 42.

¹²⁴ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*, ..., jilid, 1, hal. 381.

¹²⁵ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa’îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 73.

¹²⁶ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa’îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 62.

jasas dalam tafsir al-Tsauri dari Israiliyat, seperti riwayat Ibn Abbas bahwa seorang saksi yang memberikan kesaksian dalam kisah Yusuf adalah dari kalangan raja,¹²⁷ atau apa yang diriwayatkan oleh al-Tsauri tanpa mengaitkannya dengan seseorangpun, seperti ketakutan yang dirasakan oleh Ya'qub karena mata,¹²⁸ dan al-Tsauri menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan firman Allah: "Dan sesungguhnya kamu akan mendapati mereka paling tamak terhadap kehidupan" (Al-Baqarah/ 2:96), al-Tsauri menafsirkan yaitu orang Yahudi.¹²⁹ Mungkin al-Tsauri mendapatkannya dari konteks ayat tersebut karena konteksnya membahas tentang mereka.

Penafsiran terhadap hal-hal yang tidak jelas tersebut dapat menambah kejelasan makna, dan para salaf sangat menggali untuk mengetahui hal-hal yang tidak jelas tersebut. Seperti yang dikatakan oleh 'Ikrimah tentang firman Allah: "Dan siapa yang keluar dari rumahnya dalam keadaan hijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian maut menimpanya" (An-Nisa/ 4:95), "Aku tinggal di Makkah selama empat belas tahun dan aku mencari tahu tentang siapa yang dimaksud hingga aku mengetahuinya. Dia adalah Dhumrah bin Al-'Aysy dan dia termasuk orang-orang lemah di Makkah dan sedang sakit. Ketika ayat hijrah diturunkan, dia keluar untuk hijrah, dan dia meninggal dalam keadaan diberikan kemudahan".¹³⁰ Dan apabila 'Ikrimah tinggal selama empat belas tahun dan usahanya mencari tahu tentang hal ini, kita dapat memahami alasan di balik banyaknya riwayat tafsir pada aspek ini pada zaman tersebut.

d. Al-Asbâh wa al-Nazhâir

Dalam tafsir al-Tsauri, terdapat dua riwayat yang menaruh perhatian pada penjelasan kata-kata dalam Al-Qur'an, dan kedua riwayat ini menunjukkan pada apa yang dikenal sebagai ilmu Al-Qur'an dengan sebutan al-Asybâh wa al-nazhâir, yang didefinisikan sebagai posisi-posisi dalam Al-Qur'an yang bermakna sama untuk tujuan tertentu, sehingga makna sebuah kata dalam ayat ini menjadi sebanding atau serupa dengan makna kata yang sama dalam ayat lain.¹³¹

Misalnya, ketika Allah berfirman, "Orang-orang yang mengira bahwa mereka akan menemui Tuhannya" (Al-Baqarah/ 2:46), al-Tsauri meriwayatkan dari Al-Mujâhid bahwa makna dari kata "yang mengira"

¹²⁷ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 141.

¹²⁸ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 144.

¹²⁹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 47.

¹³⁰ Al-Zarkasyi, *al-Burhân fil 'Ulûmi Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1957, jilid, 1 hal. 159.

¹³¹ Masâ'id al-Thiyâr, *al-Tafsîr al-Lugawi*, Saudi: Dâr Ibnu al-Jauzi, 1432 H, hal. 94.

adalah " mengetahui sepenuhnya".¹³² Sementara itu, al-Tsauri juga meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa kata "أو" (atau) dalam Al-Qur'an memberikan opsi untuk memilih, seperti dalam firman Allah, "Maka membayar fidyah boleh berpuasa atau memberi makan enam orang miskin, atau menyembelih seekor kambing dan menyerahkannya kepada orang fakir" (Al-Baqarah 2:196), sehingga seseorang dapat memilih di antara pilihan-pilihan tergantung pada situasi dan kondisi.¹³³ ketika seseorang tidak sanggup untuk melaksanakan yang pertama, maka memilih melaksanakan opsi kedua dan begitu seterusnya sesuai dengan pilihan-pilihan yang diberikan.

e. Asbâbu al-Nuzûl

Sufyan al-Tsauri dalam tafsirnya menyebutkan sekitar 61 riwayat yang berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat "Asbâbu al-Nuzûl" atau penjelasan tempat dan waktu turunnya, selain dari penjelasan akhir-akhir ayat-ayat yang diturunkan. Salah satu contoh ayat yang disebutkan sebagai awal turunnya dalam konteks perintah berjihad adalah firman Allah, "Diizinkan (berperang) diberikan kepada orang-orang yang berperang karena mereka dizalimi, dan sesungguhnya Allah benar-benar mampu memberi pertolongan kepada mereka. (Al-Hajj/ 22:39).¹³⁴ Dalam penjelasan riwayat-riwayat yang berhubungan dengan keterangan di atas sekitar 7 % secara keseluruhan dari isi tafsir tentang sebab-sebab turunnya ayat, Sufyan al-Tsauri menekankan pentingnya untuk mengetahui latar belakang turunnya ayat-ayat tersebut, karena pengetahuan tentang penyebab turunnya dapat membantu memahami makna ayat tersebut.

g. Hukum-Hukum Fikih

Al-Ghazali (505 H) menyebutkan bahwa Sufyan al-Tsauri adalah salah satu dari lima ulama yang terkenal dalam bidang hukum, atau populer dengan istilah mujtahid mutlaq, dan al-Tsauri memiliki jumlah pengikut yang signifikan, seperti Al-Syâfi'i, Mâlik bin Anas, Ahmad ibn Hanbal, Abu Hanîfah.¹³⁵ Kelima ulama ini, termasuk al-Tsauri, memiliki pengikut atau murid-murid yang mengikuti ajaran mereka, dan perkembangan madzhab mereka bertahan selama berabad-abad. Al-Ghazali yang wafat pada abad keenam menyatakan bahwa Sufyan al-Tsauri memiliki sejumlah pengikut besar yang menyebarkan ajarannya. Kontribusi fikih al-Tsauri sangat mencolok, sehingga banyaknya ulama yang menukulkan ijtihad-ijtihad fikih al-Tsauri.

¹³² Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 45.

¹³³ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 61.

¹³⁴ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 214.

¹³⁵ Al-Ghazâlî, *Ihyâ 'Ulûmi al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th, jilid, 1, hal. 24.

Sufyan al-Tsauri di dalam tafsirnya juga tidak sunyi dari pembahasan fikih. Berdasarkan tafssirnya dapat disoroti bahwa sekitar 76 riwayat fikih diatributkan kepadanya. Hal ini berdasarkan keterangan al-Tsauri, yang menganggap dirinya berpengetahuan tentang Al-Quran dan ritual-ritual fikih, secara khusus menekankan peraturan dan ritual haji.¹³⁶

Sebagian besar, lebih dari 25%, dari riwayat fikih dalam tafsir al-Tsauri yang berkaitan dengan hukum lebih terfokus dan terkait pada peraturan haji. Ini menunjukkan dampak berkelanjutan dari ajaran al-Tsauri dan fokusnya pada menjelaskan aspek-aspek fikih haji dan ritual. Contoh-contoh dari riwayat ini dapat ditemukan di seluruh tafsirnya. Seperti salah satu contoh penafsiran al-Tsauri adalah.

Petama, Al-Tsauri meriwayatkan dari Sa'îd bin Jubair bahwa penyempurnaan antara Haji dan Umrah adalah dengan melakukan niat untuk haji dan umrah dari rumahnya. Artinya, bagi yang bermaksud melaksanakan Hajj atau Umrah, ia harus melakukan niat untuk haji ataupun umrah. Ini juga yang dinukilkan dari Mujâhid bahwa penyempurnaan keduanya adalah dengan melakukan apa yang Allah perintahkan dalam keduanya.¹³⁷

Kedua, al-Tsauri juga meriwayatkan dari 'Athâ' dalam menjelaskan periode puasa yang dianjurkan bagi yang tidak menemukan hewan kurban. Bagi yang melaksanakan haji tamattu' yaitu melaksanakan Umrah kemudian dilanjutkan dengan melaksanakan Hajj, 'Ata' mengatakan, "Aku lebih suka berpuasa pada sepuluh hari itu secara halal dari pada berpuasa secara haram pada bulan Syawal atau Dzulqadâh. Jika seseorang berpuasa secara haram pada bulan Syawal atau Dzulqadâh, maka itu dihukum harus bayar kurban."¹³⁸

h. Isrâiliyât

Walaupun Sufyan al-Tsauri termasuk di antara ulama-ulama yang memegang teguh tafsir Al-Quran berdasarkan teksnya, namun beliau juga banyak menyertakan sejumlah besar riwayat-riwayat Israiliyyat dalam tafsirnya. Jumlah riwayat tersebut mencapai sekitar 65 riwayat, dengan persentase sekitar 7% dari total keseluruhan riwayat yang disertakan di dalam tafsir. Diketahui bahwa Tsauri tidak menyertakan sanad untuk 15 riwayat Israiliyyat tersebut. Hal ini mungkin menunjukkan bahwa bagi al-Tsauri, riwayat-riwayat tersebut tidak membawa implikasi hukum yang khusus, tetapi lebih sebagai tambahan untuk menjelaskan makna-makna ayat Al-Quran.

¹³⁶ Muhammad al-Dzahabi, *Sîr A'lâm al-Nubalâ'*, ..., jilid, 7, hal. 247.

¹³⁷ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 61.

¹³⁸ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 62.

Sufyan al-Tsaury menyertakan banyak riwayat Israiliyyat dalam tafsirnya, terutama ketika membahas surah Yusuf. Di dalam surah ini saja, terdapat lebih dari 13 riwayat Israiliyyat yang dikutip olehnya. Penting untuk diketahui juga bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak menyangkut celaan terhadap salah satu nabi atau hal yang bertentangan dengan akal sehat. Sebaliknya, riwayat-riwayat tersebut dimaksudkan untuk membantu pemahaman teks atau menjelaskan hal-hal yang ambigu, seperti periode tinggalnya Nabi Yunus di perut ikan selama empat puluh hari.¹³⁹ atau alasan bani Israil menjadikan rumah mereka sebagai tempat ibadah disebabkan ketakutan,¹⁴⁰ juga penamaan Yasîn adalah Habîb bin Mary.¹⁴¹ Sebahagian yang berpendapat bahwa tafsir al-Tsaury tidak ada israiliyyat ialah tidak benar. Dikarenakan contoh-contoh israiliyyat terdapat di beberapa ayat salah satu nya sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya di atas.

i. Riwayat-Riwayat yang berbicara tentang ayat-ayat secara umum

Setelah mengevaluasi topik-topik yang dicakup oleh riwayat-riwayat tafsir secara umum, di dalam tafsir ini juga terdapat sejumlah riwayat yang berbicara tentang ayat-ayat secara umum. Jumlah riwayat tersebut mencapai sekitar 90 riwayat. Dalam riwayat-riwayat ini, terlihat dengan jelas penjelasan tafsir berdasarkan pendapat, baik itu milik al-Tsaury atau dipindahkan dari para ahli tafsir lainnya.

Contohnya dalam ayat, " وَاتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِينٌ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا " (An-Nisa/ 4:4), al-Tsaury meriwayatkan dari 'Ali bin Abî Thâlib bahwa jika seseorang merasa lelah atau sakit, hendaklah dia meminta kepada istrinya tiga dirham, al-Tsaury menambahkan atau yang seukuran tiga dirham, lalu hendaklah dia beli dengan uang tersebut sesuatu yang disukai oleh istrinya madu dan minum dengan air hujan. Faidah yang dapat disimpulkan dari riwayat ini adalah kebijaksanaan dalam memanfaatkan uang dalam hal mengatasi keletihan atau penyakit dengan membeli barang yang bermanfaat bagi kesehatan dan membawa berkah.¹⁴² Dalam ayat-ayat tersebut, al-Tsaury mencoba untuk melakukan ijtihad atau penafsiran berdasarkan pemahaman dan akal sehatnya. Ini membuktikan bahwa beliau tidak hanya fokus pada hukum-hukum fiqih, tetapi juga memperhatikan aspek-aspek lain dari Al-Quran yang dapat memberikan manfaat umum dan pemahaman mendalam.

¹³⁹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 254.

¹⁴⁰ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 128.

¹⁴¹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 249.

¹⁴² Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 87

Sufyan al-Tsaury dalam riwayat-riwayat tafsirnya, sering kali memberikan penafsiran atau istinbath terhadap ayat-ayat dengan membangun argumen dari asas-asas agama, seperti ismah (kesucian) para nabi. Sebagai contoh, saat meriwayatkan tentang putra Nuh, ia mengutip riwayat Ibnu Abbas menyatakan bahwa putra Nuh adalah anak kandungnya karena seorang wanita nabi tidak pernah berbuat zalim atau durhaka.¹⁴³ Penafsiran ini didasarkan pada keyakinan bahwa tidak mungkin seorang nabi menikahi wanita yang berbuat durhaka. Tetapi seorang istri nabi terkadang memilih kafir, seperti yang terjadi pada istri Nuh dan Luth.

Selain itu, beberapa riwayat bisa saja menafsirkan ayat-ayat dengan makna lain, yang dikenal dengan istilah ta'wil. Sebagai contoh, al-Tsaury meriwayatkan dari Mujâhid mengenai ayat, "رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا" (Thâha/ 20:125), bahwa Nabi Musa menyatakan bahwa tidak ada alasan baginya untuk dimasukkan dalam keadaan buta.¹⁴⁴ Kemudian, istinbath dilakukan al-Tsaury dengan menyatakan bahwa "buta" dalam ayat ini merujuk pada kebutaan penglihatan batin, bukan kebutaan penglihatan fisik. Sehingga memindahkan makna dengan makna lain.

Adapun contoh-contoh lain yang disebutkan, meskipun tidak berkaitan langsung dengan kata-kata Al-Quran atau bagian tertentu darinya, tetapi lebih kepada hukum-hukum dan manfaat yang dapat diambil dari ayat-ayat tersebut, menjelaskan bahwa al-Tsaury tidak hanya terbatas pada penafsiran hukum fiqih, tetapi juga memperhatikan aspek-aspek lain yang dapat memberikan manfaat umum dan pemahaman yang mendalam.

j. Qirâ'ât Al-Qurâniyyah

Sufyan al-Tsaury, dalam usahanya menjelaskan makna-makna Al-Qur'an, juga memberikan perhatian khusus pada variasi-variasi *qirâ'ât* (bacaan-bacaan) Al-Qur'an. Rujukan utama pada riwayat *qirâ'ât* adalah pada bacaan 'Abdullah ibn Mas'ud dan para muridnya. Total, terdapat sekitar 68 riwayat yang dikutip oleh al-Tsaury yang berkaitan dengan *qirâ'ât* Al-Quran, 47 diantaranya riwayat yang tidak disandarkan kepada seseorang secara khusus, yaitu dengan disebutkan bahwa 'Abdullah ibn Mas'ud atau para pengikutnya yang membaca.

Menariknya, al-Tsaury juga memberikan petunjuk atau tuntunan terkait beberapa *qirâ'ât* Al-Quran. Sebagai contoh, menyatakan bahwa seseorang yang membaca dengan qira'at tertentu di ayat tertentu seperti "خير مُقَام" "مَقَام", bacaan pertama seseorang mendapatkan kedudukan selaamanya dan yang

¹⁴³ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 130.

¹⁴⁴ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 198.

kedua, seseorang akan menduduki kedudukan,¹⁴⁵ dan dengan cara yang serupa, ia memberikan panduan untuk memahami makna-makna tertentu yang terkait dengan *qirâ'ât* Al-Qur'an. Panduan ini memperkuat pemahaman dan interpretasi al-Tsauri terhadap berbagai bacaan Al-Qur'an.

Sufyan al-Tsauri mentransmisikan berbagai *qirâ'ât* (bacaan) Al-Qur'an dari 'Abdullah ibn Mas'ud, termasuk yang sejalan dengan mushaf (teks Al-Quran) dan yang bersifat tafsir (penafsiran), seperti *qirâ'ât* "إني أراني أعصر" (Sungguh aku melihat saya memeras anggur) yang dijelaskan sebagai merujuk pada anggur, karena saat itu yang dijadikan khamar adalah anggur dan kemudian disebut khamar sebagai akibat dari apa yang terjadi padanya setelah kisah tersebut.¹⁴⁶

Kemudian yang menjadi pertanyaan mengapa al-Tsauri sangat memfokuskan pada *qirâ'ât* 'Abdullah ibn Mas'ud dan para pengikutnya dibandingkan dengan yang lain? Jawaban atas pertanyaan ini dapat ditemukan dalam penjelasan Mujâhid bin Jabr yang memuji *qirâ'ât* 'Abdullah ibn Mas'ud dan memberikan alasan mengapa dia begitu peduli terhadap *qirâ'ât* ini. Mujâhid mengatakan, "Jika saya membaca dengan *qirâ'ât* 'Abdullah ibn Mas'ud, saya tidak perlu bertanya kepada Ibnu 'Abbas tentang banyak ayat dalam Al-Qur'an yang saya tanyakan."¹⁴⁷ Mujâhid menjelaskan bahwa *qirâ'ât* 'Abdullah ibn Mas'ud mengandung banyak bacaan *tafsiriyah* yang menjelaskan makna-makna dan membatasi penggunaan ungkapan-ungkapan tertentu.¹⁴⁸

Oleh karena itu, para ulama tertarik pada *qirâ'ât* ini, terutama karena al-Tsauri adalah seorang yang berasal dari Kufah, dan 'Abdullah ibn Mas'ud dianggap sebagai pemimpin dan pendiri sekolah Kufah. Ibn Mas'ud bahkan meninggalkan mushafnya kepada penduduk Kufah dan meminta mereka untuk menjaganya. Oleh karena itu, masyarakat Kufah kemudian secara turun-temurun meneruskan *qirâ'ât* 'Abdullah ibn Mas'ud sesuai dengan apa yang ada dalam mushafnya, sebagai bentuk pelaksanaan wasiat dan penghormatan terhadap imam dan pendirinya.¹⁴⁹

5. Karakteristik Naskah dan Tulisan Tafsir Sufyan al-Tsaurî

¹⁴⁵ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 188.

¹⁴⁶ Ibnu al-Jinni, *al-Muhtasab fi Tabyîn Wujûh Syawâdz al-Qirâ'ât wa al-Idhâhu 'Anhâ*, Kairo: Kementerian Wakaf: al-Majlis al-A'la li Syuûn al-Islamiyah, 1999, jilid 1, hal. 344.

¹⁴⁷ al-Tirmidzi, *al-Sunan*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1998, Abwâbu Al-Qur'an ,1

¹⁴⁸ Ibnu al-Amîr al-Shan'âni, *al-Tahbîr li Idhâhi Ma'âni al-Taysîr*, Saudi: Maktabah al-Rusydi, 2012, jilid 2, hal. 298.

¹⁴⁹ al-Tirmidzi, *al-Sunan*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1998, Abwâbu tafsîr Al-Qur'an ,10, no hadis 3104.

Naskah manuskrip tafsir Sufyan al-Tsauri ditemukan oleh Prof. Imtiyaz Ali Irsyi di Perpustakaan Ridha di kota Rambor, India. Meskipun penemuan ini kurang sempurna dalam segi bentuk dan karakteristik sebuah tafsir, Prof. Imtiyâz Ali Irsyi mengambil inisiatif untuk meneliti, mengoreksi, dan mentashhah (memperbaiki) tafsir Sufyan al-Tsauri ini. Karakteristik naskah manuskrip ini, ditulis berdasarkan naskah yang memiliki kemiripan dengan tulisan Kufi pada umumnya, menggunakan kertas Arab berwarna kemerah-merahan. Tulisan tersebut diperkirakan berasal dari abad ke-2 Hijriyyah, tepatnya pada tahun 103 H.¹⁵⁰

Meskipun keseluruhan manuskrip ini mengandung tulisan-tulisan yang sulit dideteksi pemahamannya, sehingga tidak memungkinkan untuk menambahkan informasi. Beberapa naskah mengalami kehilangan atau kepedaran tulisan dan angka, sehingga membuat interpretasi menjadi sulit. Totalnya, terdapat 18 lembar naskah manuskrip ini dengan jumlah halaman berkisar antara 27 hingga 31. Ukuran panjang dan lebar lembaran manuskrip sekitar 26 x 17 cm, sementara panjang dan lebar tulisannya adalah 17 x 12 cm.¹⁵¹ Meskipun demikian, penafsiran al-Tsauri menjadi rujukan bagi para mufassir generasi selanjutnya. Misalnya tafsir al-Thabari yang dikatakan sebagai tafsir tertua, menjadi salah satu tafsir yang merujuk pendapat, riwayat dan penafsiran dari Sufyan al-Tsauri.

Selain karakteristik naskah manuskrip, terdapat karakteristik di dalam penulisan tafsir Sufyan al-Tsauri.¹⁵² Diantaranya adalah:

- a. Tidak terikat dengan rasm `Utsmani dalam menuliskan ayat- ayat al-Qur'an,
- b. Tidak menuliskan huruf ʾ (alif) pada nama Ibnu `Abbas, Ibnu Mas`ud dan semisalnya kecuali sedikit sekali ditemukan.
- c. Tidak menuliskan huruf ʾ (alif) pada nama Sufyan, Hârits, dan semisalnya,
- d. Tidak menulis huruf ء (hamzah) pada kata `ulama, hukama' dan semisalnya, dengan diganti dengan tanda mad di atas alif.
- e. Tidak menuliskan huruf ء hamzah pada nama al-Sā'ib dan Wā'il dan semisalnya.
- f. Tidak menuliskan ء hamzah pada takro'a
- g. Tidak menuliskan waw ʾathaf dalam kalimat صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Adapun surat-surat yang ditafsirkan oleh Sufyan al-Tsauri adalah sebagai berikut:

¹⁵⁰ Abû `Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 34.

¹⁵¹ Abû `Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 34.

¹⁵² Abû `Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 34-35.

1) Surah al-Baqarah 2) surah ‘Ali ‘Imran 3) surah al- Nisâ’ 4) surah al-Mâ’idah 5) surah al-‘An‘âm 6) surah al-A‘râf 7) surah al-Anfâl 8) surah Barâ‘ah 9) surah Yûnus 10) surah Hûd 11) surah Yûsuf 12) surah al-Ra‘d 13) surah Ibrâhîm 14) surah al-Hijr 15) surah al-Nahl 16) surah Banî Isrâ‘îl 17) surah al-Kahfi 18) surah Maryam 19) surah Tâhâ 20) surah Iqtaraba 21) surah al-Hajj 22) surah al-Mu‘minîn 23) surah al- Nûr 24) surah al-Furqân 25) surah al-Syu‘arâ’ 26) surah Thâ Sîn al-Naml 27) surah al-Qashash 28) surah al- ‘Ankabût 29) surah al-Rûm 30) surah Luqmân 31) surah Alif Lâm Mîm al-Sajdah 32) surah al-Ahżâb 33) surah Saba’ 34) surah al-Malâ‘ikah 35) surah Yâsîn 36) surah al-Shâffât 37) surah Shâd 38) surah al-Zumar 39) surah al-Mu‘min 40) surah Hâ Mîm al-Sajdah 41) surah ‘Ain Sîn Qâf 42) surah al-Zukhruf 43) surah al-Jâtsiyah 44) surah al-Ahqâf 45) surah al-Fath 46) surah al-Hujurât 47) surah Qâf 48) surah al-Dzâriyât, dan terakhir 49) surah al-Thûr.¹⁵³

Penulisan surah-surah sesuai dengan tartib ‘Utsmani. Dari semua surah yang ditafsirkan terdapat beberapa surah yang tidak ditafsirkan seperti surat Muhammad dan al-Dukhân. Sepertinya Sufyan al-Tsauri tidak memiliki kontribusi yang signifikan dalam menafsirkan dua surat tersebut. Adapun terkait ayat-ayat, Sufyan al-Tsauri tidak mengikuti metode pendekatan yang umum. Penafsiran ayat yang lebih baru lebih diutamakan dari pada yang lebih awal. Beberapa ayat juga dapat ditemukan dalam tafsir ayat-ayat pada surah yang berbeda.

Jumlah riwayat yang ada dalam naskah tafsir ini adalah 911 riwayat. Kebanyakannya diriwayatkan dari para mufassir Makkah. Diantara riwayat-riwayat itu disandarkan kepada Rasulullah SAW *Marfu’*. Al-Tsauri juga meriwayatkan dari para sahabat *Mauquf*, seperti Abu Bakr, ‘Umar ibnu al-Kaththâb, ‘Ali ibnu Abi Thalib, ‘Abdullah ibnu Mas‘ud, Ubay ibnu Ka‘ab, Abdullah ibnu ‘Umar, Anas ibnu Mâlik, Abî Sa‘id al-Khudri, Zubair ibnu al-‘Awwâm, Abi Hurairah, ‘Ammar ibnu Yâsir, Abi Dzar, Ibnu ‘Abbas, al-Barrâ ibnu ‘Azib, Jabir ibnu Abdullah, Hudzaifah ibnu al-Yamân, Khabbab ibnu al-Arit, Sa‘d ibnu Abi Waqqah, Salman al-Farisi, Uqbah ibnu ‘Amir, dan dari Ummu al- Mu‘minin ‘A‘isyah dan Ummu Salamah.¹⁵⁴

Adapun riwayat yang *munqathi’* yang bersumber dari tabi‘in, Sufyan meriwayatkan dari Mujâhid, ‘Ikrimah, Sa‘id ibnu Jubair, Abi Razin,

¹⁵³ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa‘id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 35.

¹⁵⁴ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa‘id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 36.

Al-Sya`bi, Amr ibnu Maimun, Muhammad ibnu Ka`ab, Qasim ibnu Muhammad, al-Hasan al-Bashri, dan`Alqamah.¹⁵⁵

C. *Manhaj Qirâ'ât* Tafsir Sufyan al-Tsaurî

Manhaj atau pendekatan Sufyan al-Tsauri mencirikan kecenderungan penafsiran ilmu *qirâ'ât* yang mengikuti tradisi riwayat (*al-atsar*) dalam sebagian besar konteks di dalam tafsirnya, dan cenderung memegang teguh pada pendekatan *al-atsar* tersebut, sehingga menjadikannya sebagai dasar dan titik awal dalam merumuskan hukum. Sufyan al-Tsauri menutup pintu preferensi penilaian (*tarjih*) dan keunggulan di antara sebagian besar variasi ragam *qirâ'ât*, al-Tsauri hanya menyebutkan satu *qirâ'ât* tanpa mendalami pemahasan *qirâ'ât* lainnya, kecuali dalam situasi yang sanagt jarang terjadi. Sepertinya Sufyan al-Tsauri bermaksud pendekatan ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa *qirâ'ât* yang disebutkan adalah pilihan utamanya, namun dalam beberapa situasi al-Tsauri terkadang menyebutkan *qirâ'ât* lainnya sebagai pengingat bahwa ragam variasi *qirâ'ât* juga perlu dipahami. Semua aspek ini akan dijelaskan dengan lebih rinci dalam penelitian ini. Sekarang, peneliti akan mencoba untuk menyajikan pendekatan Sufyan al-Tsauri terhadap *qirâ'ât* ini dan perdebatan perbedaan pandangan ulama mengenai variasi *qirâ'ât* yang terjadi di dalamnya.

1. *Qirâ'ât* Menurut Sufyan al-Tsaurî

Tafsir Imam Sufyan al-Tsauri dianggap sebagai salah satu karya awal pada masa *salafushalih* dalam ilmu *qirâ'ât* Al-Qur'an. Diketahui bahwa ulama yang pertama kali menulis dalam bidang ini adalah Abû 'Ubaid al-Qâsim bin Salâm,¹⁵⁶ yang wafat pada tahun 224 Hijriah, tepatnya beberapa puluh tahun setelah wafatnya Sufyan al-Tsauri. Dengan demikian berdasarkan temuan ini, Sufyan al-Tsauri termasuk di antara pelopor yang aktif dalam ilmu ini. Namun demikian, tafsir al-Tsauri tidak berdiri secara independen, sehingga peranannya dalam pengembangan ilmu *qirâ'ât* menjadi lebih signifikan. Pada masa itu, satu buku sering kali mencakup berbagai bidang disiplin ilmu, dan hal ini dianggap sebagai praktik umum. Sebagai informasi tambahan, Abû 'Ubaid al-Qasim bin Salam adalah tokoh yang berperan dalam mengembangkan ilmu *qirâ'ât* Al-Quran dan wafatnya terjadi beberapa tahun sebelum al-Tsauri. Walaupun Sufyan al-Tsauri tidak menciptakan tradisi ini secara mandiri, perannya turut memperkaya dan melengkapi perkembangan ilmu *qirâ'ât* pada masa itu.

Dalam tafsir Sufyan al-Tsauri ini, terdapat enam puluh delapan *qirâ'ât*, termasuk lima puluh empat *qirâ'ât* yang mutawatir, sembilan *qirâ'ât* yang

¹⁵⁵ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 36.

¹⁵⁶ Samir 'Abd Hasan al-Fahdâni, *Mushaf al-Imâm Muhammad bin Ismâ'il al-Halbi*, Irak: Jâmi'ah Takrît, t.th, hal. 472.

syâdz, dan tujuh *qirâ'ât* yang menjadi keistimewaan khusus yang hanya diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri dalam penyampaiannya. Hal ini menjadikan karya ini memiliki nilai tinggi dalam bidang ilmu *qirâ'ât* Al-Qur'an. Sufyan al-Tsauri secara khusus memberikan perhatian pada *qirâ'ât* 'Abdullah bin Mas'ud dan para sahabatnya, terutama di antara para sahabat. Seringkali, kita melihat beliau mengatakan di dalam tafsirnya, "Dalam *qirâ'ât* 'Abdullah seperti ini," atau para sahabat 'Abdullah bin Mas'ud membacanya atau seumpamanya seperti ini.

Kemungkinan alasan di balik ini adalah bahwa *qirâ'ât* 'Abdullah bin Mas'ud menjadi sumber dasar bagi *qirâ'ât* penduduk Kufah ketika itu. Umar bin al-Khattâb mengutus 'Abdullah bin Mas'ud ke Kufah untuk mengajarkan dan memberi petunjuk yang baik kepada penduduk Kufah,¹⁵⁷ dan Sufyan al-Tsauri tumbuh besar di kota itu sebelum dia meninggalkannya menuju Makkah dan Madinah. Pembahasan dalam penelitian ini terkhusus pada dua kategori saja yaitu *qirâ'ât* yang *syâdz* dan *qirâ'ât* yang menjadi keistimewaan khusus yang hanya diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri yang juga termasuk di dalam kategori *qirâ'ât* yang *syâdz*.

2. *Manhaj* Penulisan *Qirâ'ât* dalam Tafsir Sufyan al-Tsauri

Manhaj penulisan *qirâ'ât* yang digunakan Sufyan al-Tsauri dengan menggunakan ibarat-ibarat yang sangat jelas dan tegas, seperti yang terlihat di dalam tafsirnya, *قراءة عبد الله أو كان أصحاب رسول الله ﷺ يقرأونها أو كان أصحاب عبد الله يقرأونها أو كان يقرأها أو قرأها* semua ibarat-ibarat inilah yang al-Tsauri gunakan untuk mengidikasikan bahwa ini adalah pembahasan *qirâ'ât*. Tetapi tanpa menjelaskan secara detail hanya mencantumkan satu *qirâ'ât* saja. Poin yang sangat penting yang dapat diamati adalah penggunaan kata tunggal "قرأ" (*qara'a*) dan sejenisnya, yang tidak pernah berubah dalam konteksnya di seluruh penafsiran Sufyan al-Tsauri tentang ilmu *qirâ'ât*.

Di dalam penelitian ini akan terfokus, menjelaskan secara detail mengenai *qirâ'ât* yang dinilai termasuk ke dalam kategori *qirâ'ât* *Syâdz* dengan hujjah yang terdapat di beberapa referensi peting dalam ilmu *qirâ'ât*, kemudian membandingkan dengan variasi *qirâ'ât* lainnya, seperti mushaf yang digunakan di Maroko dan di wilayah Timur untuk melakukan koreksi dalam pembacaan di sini. Kemudian meneliti pengaruh *qirâ'ât* *syâdz* yang ada di dalam tafsir Sufyan al-Tsauri sehingga dapat diketahui arah penafsiran al-Tsauri dengan *qirâ'ât* tersebut.

Dalam pembahasan *qirâ'ât*. Terdapat kesulitan pada tafsir Sufyan al-Tsauri dikarenakan terdapat beberapa kekurangan-kekurangan yang terjadi di dalam tafsir klasik ini. Diantaranya:

¹⁵⁷ Abû 'Amar Yûsuf al-Namri al-Qurthubi, *al-Isti'âb fî Ma'rifati al-Ashâb*, Beirut: Dâr al-Jil, 1992, jilid 3, hal. 992.

Pertama, kekurangan halaman (tidak lengkapnya tafsir ini), Kekurangan ini menyebabkan tafsirnya tidak mencakup seluruh surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Sebagaimana yang di terangkan oleh penemu kitab ini Imtiyâz Ali 'Arsy mencatat, "Di awal dan akhir naskah, ada kekurangan yang menyebabkan kesulitan untuk ditentukan atau diestimasi secara pasti".¹⁵⁸ Selanjutnya disebutkan, "Dalam salinan ini, saya telah menafsirkan surah-surah Al-Qur'an yang dimulai dari Al-Baqarah, Ali Imran, An-Nisa'... dan hingga Ash-Shur, dan seluruh surah tersebut diurutkan sesuai urutan Utsmani. Namun, tafsir surah Muhammad dan Ad-Dukhân hilang, sehingga dalam kesimpulan Sufyan al-Tsauri tidak menafsirkannya karena tidak memiliki informasi tentang kedua surah tersebut."¹⁵⁹

Kedua, Kekurangan Tanda Baca "Harakat" dan Bentuk "titik". Naskah ini, dengan *qirâ'ât*nya, tidak memiliki tanda baca dan bentuk huruf. sedangkan hal ini termasuk dalam kebutuhan dasar ilmu *qirâ'ât*, karena banyak variasi qira'at tergantung pada tanda-tanda harakat seperti fathah, dhammah, kasrah, sukun, dan sejenisnya. Ketika tanda-tanda ini tidak ada, sulit untuk menentukan *qirâ'ât* yang dimaksud. Hal ini menyebabkan kesulitan dalam penelitian ini, sehingga harus merujuk pada kitab-kitab tafsir dan *qirâ'ât* lainnya.

Ketiga, kekurangan penafsiran, Sufyan al-Tsauri tidak menjelaskan atau menafsirkan surah-surah secara lengkap dan sempurna, bahkan ketika menjelaskan satu surah yang ia pilih, ditemukan ia hanya menjelaskan ayat-ayat yang menurutnya memiliki keterkaitan. Sementara itu, Sufyan sedikit mengabaikan ayat-ayat yang dianggapnya tidak memiliki keterkaitan atau relevansi. Hal ini menyebabkan banyak *qirâ'ât* yang terdapat dalam Al-Qur'an terabaikan dan tidak dijelaskan.

Keempat, kekurangan penafsiran pada *qirâ'ât* Al-Qur'an yang Sufyan al-Tsauri pilih. al-Tsauri hanya mencamtumkan satu *qirâ'ât*, tanpa menjelaskan makna penafsiran dari *qirâ'ât* tersebut. Sehingga peneliti mencari makna dari *qirâ'ât* terkhusus *qirâ'ât* yang Syâdz di dalam referensi-referensi *qirâ'ât* dan tafsir lain.

D. Klasifikasi Qirâ'ât dalam Tafsir Sufyan al-Tsaurî

Berdasarkan tafsir Sufyan al-Tsauri, terdapat beberapa kategori *qirâ'ât* yang berada di dalam penafsirannya. Baik *qirâ'ât mutawatirah* yang mendominasi, kemudian *qirâ'ât syâdzdzah*, dan yang menarik terdapat *qirâ'ât* khusus Sufyan al-Tsauri yang berbeda dengan *qirâ'ât* lainnya, yang tidak

¹⁵⁸ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 34.

¹⁵⁹ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 35.

seorang ulamapun mengutarakannya kecuali Sufyan al-Tsaury. Berikut ini klasifikasi *qirâ'ât* yang terdapat di dalam tafsir Sufyan al-Tsaury.

1. *Qirâ'ât Mutawâtirah dan Masyhûr*

QS: al-Baqarah 2: 7.

قال الله تعالى في القرآن الكريم: على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة¹⁶⁰

قال الله تعالى المكتوب في تفسير سفيان الثوري: عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ

Dalam penafsiran Sufyan al-Tsaury, ia langsung menukulkan *qirâ'ât* ini yang dibacakan sahabat-sahabat Rasulullah SAW, *qirâ'ât* ini termasuk *qirâ'ât* yang populer serta banyak digunakan oleh ahli *qirâ'ât*, meskipun terdapat perbedaan pendapat dalam *qirâ'ât* lafadz (Ghisyâwah). Ibnu Mujahid menerangkan bahwa lafadz (Ghisyâwah) dalam *qirâ'ât* masih menjadi perbedaan di antara ahli *qirâ'ât*. Pendapat mayoritas ulama *qirâ'ât* bahwa lafadz (Ghisyâwah) dibaca dengan bentuk *rafa'* dan ditambah alif sebelum *tamarbutah*, sedangkan pendapat kedua yang diterangkan oleh al-Mufaddhal bin Muhammad al-Dhabby yang diriwayatkan dari 'Ashim bahwa lafadz (Ghisyâwah) dibaca dengan nasab dan tanpa alif.¹⁶¹

Berdasarkan dari *qirâ'ât* di atas bahwa Sufyan al-Tsaury memilih *qirâ'ât* yang populer digunakan oleh ahli *Qurra'*. Meskipun terjadi perbedaan pendapat dari *qirâ'ât* pada ayat tersebut seperti bacaan: (ghisyâwatun) atau (ghisywatan) ini adalah *qirâ'ât* Abû Heywah. Sufyan al-Tsaury menerangkan dalam *qirâ'ât* ayat ini, ia tidak memilih *qirâ'ât* 'Abdullah Ibnu Mas'ud yang membaca dengan varian bacaan (Ghasyatun) dengan *fathah ghain, ya'* dan berakhiran harkat *rafa'*.¹⁶² Menurut al-Alusi perbedaan varian bahasa Arablah yang menjadi faktor dalam perbedaan *qirâ'ât* di atas.¹⁶³

Adapun ayat kedua adalah surat al-Baqarah 2: 184:

قال الله تعالى في القرآن الكريم وعلى الذين يطيقونه

قال الله تعالى المكتوب في تفسير سفيان الثوري وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ¹⁶⁴

Dalam penulisan *qirâ'ât* ayat ini, Sufyan al-Tsaury memilih *qirâ'ât* mutawatir yang tidak terdapat perbedaan di antara ulama mengenai *qirâ'ât* lafadz (yuthîqûnahu). Sufyan al-Tsaury langsung menukulkan *qirâ'ât* tersebut dari Mujâhid yang diterima dari sahabat Ibnu AbbasRA. Kemudian Sufyan

¹⁶⁰ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 41.

¹⁶¹ Yahya bin Ziyâd al-Farrâ', *Ma'âni al-Quran lil Farrâ'*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mashriyah, 2017, jilid 1, hal. 13.

¹⁶² Abû Hayyân al-Andalusi, *Al-Bahru al-Muhith*, ..., jilid 1, hal. 82.

¹⁶³ Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani Fi Tafsiri al-Quran al-Karim wa Sab'u al-Matsani*, Kairo: Dar- Ihya li al-Turast, 2008, vol. 13, hal. 150.

¹⁶⁴ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 56.

al-Tsauri menjelaskan dalam tafsirnya makna “*yuthîqûnahû*” adalah orang tua renta yang tidak sanggup untuk menjalankan ibadah puasa.¹⁶⁵

2. *Qirâ'ât Syâdzdzah*

QS: al-Baqarah 2: 158.

قال الله تعالى في القرآن الكريم: فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما
 اما قوله تعالى المكتوب في تفسير سفیان الثوري : فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا
 يَطُوفَ بِهِمَا^{١٦٦}

Dalam ayat ini *qirâ'ât* yang dipilih Sufyan al-Tsauri termasuk ke dalam kategori *qirâ'ât Syâdzdzah* sebagaimana yang tertulis di dalam tafsirnya yang dinukilkan dari sahabat Ibnu ‘Abbâs. Sufyan al-Tsauri mengatakan bahwa Ibnu Abbasmembaca ayat ini sebagaimana yang tertera di dalam penafsirannya. Anas bin Mâlik mengatakan bahwa anjuran ini adalah Syiar pada masa Jahiliyah.¹⁶⁷

Periwayatan *qirâ'ât* yang tertera di dalam penafsiran Tsauri ini, juga diriwayatkan dari sahabat lainnya, sebagaimana yang dikatakan Abû Muzaffar al-Sam’âny “ bacaan (falâ junâha ‘alaihi an lâ tathoffawa bihimâ) dibacakan oleh Ibnu ‘Abbâs, Anas bin Mâlik, *qirâ'ât* dengan varian ini juga tertera di dalam mushaf Ubay bin Abi Ka’ab dan ‘Abdullah Ibnu Mas’ud.¹⁶⁸

Mengenai pengaruh hukum yang sesuai dengan *qirâ'ât* yang dipilih oleh Sufyan al-Tsauri akan di bahas lebih detail di bab selanjutnya. Dengan mengakaji dan meneliti kitab-kitab fikih yang menukilkan langsung pendapat ijtihad Sufyan al-Tsauri sendiri. *Qirâ'ât* ini termasuk ke dalam kategori *qirâ'ât Syâdzdzah* berdasarkan hujjah:

- a. Dari pada Zubair yang menanyakan perihal *qirâ'ât* ini kepada ummul mukminîn Aisyah R.A. Zubair bertanya kepada Aisyah R.A. Apakah kamu mengetahui Surat al-Baqarah 158? Kemudian Zubair berkata kepada Aisyah “Demi Allah tidak ada yang berdosa bahwa tidak tawaf di antara Shofa dan Marwah? Kemudian Aisyah menjawab: sejelek-jelek yang kamu katakan tadi. Kemudian melanjutkan perkataannya, sesungguhnya ayat ini turun kepada kaum Anshor sebelum mereka Islam. Kemudian Aisyah berkata kemudian Rasulullah memerintahkan untuk Tawaf di antara Sofa

¹⁶⁵ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa’îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 56.

¹⁶⁶ Abû ‘Abd Allah Sufyan ibn Sa’îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 53.

¹⁶⁷ Imtiyâz Ali al-‘Arsy, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal.53

¹⁶⁸ Manshur bin Muhammad bin abdul al-Jabbar al-Sam’ani, *Tafsîr Qur’an lil Sam’ani*, ttp: Dâr al-Wathan, 2014, jilid 1, hal. 159.

dan Marwa maka tak ada seorangpun yang meninggalkan tawaf diantara keduanya.¹⁶⁹

- b. Pendapat ahli Qurra' bahwa *qirâ'ât* di atas adalah *qirâ'ât syâdzdzah* sebagaimana yang tercantum di banyak referensi kitab *lisân Thabrâsy*, sehingga periwayatan *qirâ'ât* ini yang dipilih oleh Sufyan al-Tsauri adalah kategori *qirâ'ât* yang *syâdz*.

3. *Qirâ'ât* Mandiri Sufyan al-Tsaurî

Pengertian dari *qirâ'ât* khusus ini adalah *qirâ'ât* yang hanya digunakan dan diriwayatkan oleh Imam Sufyan al-Tsauri yang tidak dijumpai di dalam kitab-kitab *qirâ'ât*, Tafsir, dan bahasa dari ahli *qirâ'ât* yang menggunakan atau meriwayatkan *qirâ'ât* ini kecuali Sufyan al-Tsauri sendiri.

Misalnya surat al-Baqarah/ 2: 36.¹⁷⁰

قال الله تعالى في القرآن الكريم : فأزلهما الشيطان

قال الله تعالى المكتوب في تفسير الثوري: فأزلهما الشياطين

Menurut Sufyan al-Tsauri bahwa *qirâ'ât* ini adalah *qirâ'ât* yang sama dibaca oleh murid-murid dari 'Abdullah Ibnu Mas'ud. *qirâ'ât* yang dipilih sangat berbeda yang dijelaskan oleh ahli *qirâ'ât*. Bahwa dalam ayat ini, memang terdapat perbedaan ulama mengenai *qirâ'ât*, akan tetapi tidak pada lafadz (*Syaithân* atau *Syayâthîn*), melainkan yang menjadi perbedaan *qirâ'ât* menurut para ulama terletak pada lafadz (*fa azallahumâ*). Sebagaimana yang dijelaskan Mujâhid perbedaan ulama yang terdapat di dalam ayat ini adalah mengenai lafadz (*fa azallahumâ*). Misalnya, menurut Hamzah *qirâ'ât* yang dipilihnya (*fa azâlahumâ*) dengan adanya penambahan alif setelah huruf *za* dan tidak bertasydid, sedangkan *qirâ'ât* yang lainnya (*fa azallahuma*) dengan menggunakan tasydid dan menghilangkan alif.¹⁷¹ Ayat kedua surat al-Baqarah/ 2: 45:¹⁷²

قال الله تعالى في القرآن الكريم واستعينوا بالصبر والصلوة

قال الله تعالى المكتوب في تفسير سفيان الثوري واستعينوا بالصبر وبالصلاة

Qirâ'ât ini juga hanya diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri yang menurutnya dinukilkan dari sahabat Ibnu Mas'ud. Berdasarkan penelusuran dan kajian yang terdapat pada beberapa literatur *qirâ'ât*, tidak ditemukan *qirâ'ât* seperti ini, baik dalam kitab *qirâ'ât* mutawatirah ataupun di dalam kitab *qirâ'ât* *syâdzdzah*. Hanya saja diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri.

¹⁶⁹ Ibnu Jarir Al-Thabari, *Jami'ul al-Bayan lil Thabari*, ..., jilid. 3, hal. 236.

¹⁷⁰ Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal.

¹⁷¹ Abû Manshûr al-Azhari, *Ma'âni fil al-Qiraat*, jilid 1, hal. 147.

¹⁷² Abû 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal.

Serta didapatkan juga ada perbedaan penulisan yang menyalahi penulisan Rasm Usmani yang menggunakan huruf (waw) dalam lafadzh (sholat).

Berdasarkan penjelasan di atas, inilah beberapa contoh *qirâ'ât* yang terdapat di dalam tafsir Sufyan al-Tsauri. Penjelasan lebih detail akan dijelaskan pada bab selanjutnya dengan berfokus pada *qirâ'ât Syâdzdzah* dengan mencantumkan dalil-dalil yang akan mengidentifikasi *qirâ'ât* yang dipilih Sufyan al-Tsauri termasuk kategori syâdz. Kemudian dibandingkan dengan *qirâ'ât mutawâtirah*, serta pengaruh kedua *qirâ'ât* tersebut di dalam penafsiran.

BAB IV

PENAFSIRAN SUFYAN AL-TSAURI TERHADAP AYAT-AYAT HUKUM DAN KISAH *QIRÂ'ÂT SYÂDZDZAH* DI DALAM TAFSIRNYA

Sufyan al-Tsauri, seorang ulama terkemuka dalam tradisi Islam, memberikan penafsiran yang berharga terhadap ayat-ayat *qirâ'ât syâdzdzah*. *Qirâ'ât syâdzdzah* bacaan Al-Qur'an tidak memenuhi syarat-syarat yang diakui oleh umat Islam. Dalam penafsirannya, Sufyan al-Tsauri tidak mencantumkan keseluruhan bacaan *qirâ'ât* di dalam tafsirnya, tetapi Sufyan al-Tsauri memberikan pandangan general terhadap beberapa makna-makna dalam *qirâ'ât* tersebut, bahkan terkadang hanya mencantumkan satu *qirâ'ât* saja. Meskipun informasi yang spesifik tentang pandangannya terhadap *qirâ'ât syâdzdzah* mungkin tidak selalu terdokumentasi secara rinci, kontribusi dan wawasan Sufyan al-Tsauri sebagai seorang ulama terkemuka menambah nilai pemahaman terhadap varian bacaan Al-Qur'an ini. Untuk memahami *qirâ'ât syâdzdzah*, penulis melakukan analisis mendalam guna menggali pemahaman Sufyan al-Tsauri terhadap *qirâ'ât syâdzdzah* yang akan ditelusuri berdasarkan tafsir-tafsir lainnya yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum dan kisah. Dalam proses penelusurannya, penulis menemukan dimensi dan nuansa yang mungkin terkandung dalam pandangan al-Tsauri terhadap variasi bacaan *qirâ'ât syâdzdzah* Al-Qur'an ini yaitu *qirâ'ât*

syâdzdzah munfaridah bacaan yang hanya diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri.

Pembahasan terhadap ayat hukum dan kisah dalam bab ini, mencakup beberapa aspek. Pada aspek ayat hukum, terdapat pembahasan mengenai bab ibadah, termasuk di antaranya puasa, haji, dan regulasi terkait masuk rumah orang lain. Sementara itu, dalam konteks ayat kidah, fokusnya terletak pada kisah-kisah Nabi-Nabi dan umat terdahulu, seperti kisah Nabi Yusuf, Nabi Ibrahim, dan Maryam. Kemudian, bahwa analisis pada *qirâ'ât syâdzdzah munfaridah* lebih terkait dengan ayat-ayat kisah, khususnya cerita-cerita tentang Nabi Adam dan Hawa, serta kisah Nabi Ibrahim.

Hasil analisis penulis membawa pemahaman mendalam tentang arah penafsiran Sufyan al-Tsauri terhadap *qirâ'ât syâdzdzah* yang dipilihnya. perbandingan dengan mushaf rasm Usmani. Melalui pendekatan yang komprehensif, penelitian ini menguraikan sejauh mana pandangan dan interpretasi al-Tsauri dapat membuka wawasan terhadap pemahaman umat Islam terhadap variasi bacaan Al-Qur'an tersebut. Analisis yang dilakukan oleh penulis memberikan kontribusi signifikan terhadap pemahaman konteks luas dari sudut pandang al-Tsauri terhadap *qirâ'ât syâdzdzah*.

A. QIRÂÂT SYÂDZDZAH AYAT HUKUM

1. Sai pada Haji dan Umrah

Ayat ini membahas tentang pelaksanaan ibadah Sai pada haji dan umrah. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, hanya menyebutkan satu ayat yang menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* pada pembahasan haji dan umrah. yaitu QS. al-Baqarah/ 2: 158.

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۗ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

“*Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syi'ar (agama) Allah. Maka barangsiapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka Allah Maha Mensyukuri, Maha Mengetahui*”.

Qirâ'ât yang disebutkan oleh Imam Sufyan al-Tsauri di dalam tafsirnya diterima dari Ibnu 'Abbas dalam konteks ini adalah bacaan yang jarang terjadi *Syâdz*.¹ Ibnu 'Abbas membaca ayat tersebut dengan bacaan sebagai berikut:

¹ Abî Abdillah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983, hal. 53.

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا) وكان أنس ابن مالك
(يقول: هو شعار كان في الجاهلية.²

“maka tidak ada dosa atasnya jika tidak melakukan tawaf di antara keduanya”.

Qirâ'ât ini bukan hanya dipilih oleh Ibnu ‘Abbas tetapi juga *qirâ'ât* yang dipilih oleh kalangan para Sahabat lainnya. Abû al-Muzhaffar al-Sam'âni mencatat bahwa Ibnu Abbas membaca *qirâ'ât* pada ayat ini dengan tambahan huruf لا “*lâ*, begitu juga Anas bin Mâlik juga membaca demikian, dan *qirâ'ât* ini juga tertulis dalam mushaf Ubay bin Ka'ab dan Ibnu Mas'ud.³ *Qirâ'ât* ini dikategorikan sebagai *qirâ'ât Syâdzdzah* dengan dalil berikut:

Ketika ditanya oleh Urwah bin al-Zubair tentang bacaan ini kepada Aisyah. "Apa pendapatmu tentang firman Allah, *إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا؟* (Sesungguhnya Safa dan Marwah adalah sebahagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang haji ke Baitullah atau umrah, maka tidak ada dosa baginya jika dia melakukan tawaf di antara keduanya)." Demi Allah tidaklah berdosa siapapaun yang melakukan haji atau umrah dan dia tidak melaksanan Sai di antara Safa dan Marwah. Lalu Aisyah menjawab, "Wahai keponakanku, sungguh perkataanmu sangat buruk. Sesungguhnya ayat ini jika seperti yang kau yakini, maka seharusnya berbunyi, ' لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ ' (tidak ada dosa atasnya jika dia tidak melakukan tawaf di antara keduanya), tetapi ayat ini diturunkan untuk orang Anshar. Mereka sebelum masuk Islam biasa melakukan thawaf di antara Shafa dan Marwah, yaitu bukit yang mereka sembah sebagai tuhan berhala sebelum masuk Islam. Mereka merasa sungkan untuk melakukan tawaf di antara Shafa dan Marwah setelah masuk Islam. Ketika mereka bertanya kepada Rasulullah, 'Wahai Rasulullah, jika kami merasa sungkan untuk melakukan tawaf di antara Shafa dan Marwah, apa yang harus kami lakukan?' Maka Allah menurunkan ayat ini: ' *إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا* (Sesungguhnya Safa dan Marwah adalah sebahagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang haji ke Baitullah atau umrah, maka tidak ada dosa baginya jika dia melakukan tawaf di antara keduanya).' Aisyah menambahkan, 'Dan

² Abî Abdillah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal 53.

³ Abû al-Muzhaffar al-Sam'âni, *Tafsîr al-Qur'an*, Riyadh: Dâr al-Wathan, 1997, cet. 1, jilid 1, hal. 109.

Rasulullah melakukan thawaf di antara keduanya, sehingga tidak ada seorangpun yang meninggalkan thawaf di antara keduanya.⁴

Alasan keberbedaan tersebut terletak pada penambahan kata yang bertentangan dengan rasm al-mushaf Usmani (tulisan standar Al-Qur'an). Ibnu Jarir al-Thabari menyatakan, "Jika ada seseorang yang membaca *qirâ'ât* ini, 'فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا' (maka tidak ada dosa baginya jika tidak melakukan tawaf di antara keduanya), dikatakan bahwa ini bertentangan dengan apa yang terdapat dalam mushaf-mushaf umat Islam. Tidak diperkenankan bagi siapa pun untuk menambahkan pada mushaf dengan sesuatu yang tidak ada di dalamnya. Baik itu dibaca oleh seorang *qurrâ* atau seperti *qirâ'ât* dalam ayat surah Al-Hajj: 29.

'ثُمَّ لِيَقْضُوا نَفْسَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَيَلْطَافُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ'

"Kemudian hendaklah mereka mengakhiri persumpahan mereka dan membayar nazar mereka, dan hendaklah mereka melakukan tawaf di sekitar Bait yang tua). Tidak ada dosa bagi mereka untuk tidak melakukan tawaf di sekitar Bait tersebut."

Menurut Ibnu Jarîr jika diperbolehkan menambahkan sesuatu yang ada di dalam mushaf maka diperbolehkan untuk menambahkan pada ayat-ayat lain dan ini sangat di larang. Jika hanya satu yang diperkenankan untuk ditambahkan maka akan terjadi pertentangan satu ayat dan lainnya sehingga saling melemahkan dan ini juga tidak boleh. Ibnu Jarîr al-Thabari juga mencatat penolakan terhadap *qirâ'ât* ini, dengan dalil bahwa Aisyah menyatakan bahwa ini adalah bentuk penyelewengan dan disebut sebagai bacaan yang jarang *syâdz*. Ia menyatakan, "Diriwayatkan penolakan terhadap bacaan ini, dan bahwa Aisyah menyatakan penolakan ini ketika ditanya oleh Urwah bin al-Zubair.⁵

Begitu juga dengan Thabrasi yang menempatkan *qirâ'ât* ini di dalam kategori *syâdz*. Ia menegaskan bahwa riwayat *qirâ'ât* 'فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا' bersumber dari Ibnu Abbas, Anas bin Mâlik, Sa'id bin Jubair, Ubay bin Ka'ab dan Ibnu Mas'ud adalah *qirâ'ât syâdzdzah*.⁶

Dengan demikian bahwa *qirâ'ât* yang dinukilkan di dalam tafsir Sufyan al-Tsauri adalah *qirâ'ât syâdzdzah*. Seusai dengan pendapat

⁴ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000, cet. 1, jilid 3, hal. 236 dan Makki bin Abî Thâlib, *al-Hidâyah ila Bulûghî al-Nihâyah*, Jâmi'ah Syâriqah, 2008, jilid 1, hal. 523.

⁵ Abû Muhaamd 'Abd al-Haq al-Andalûsi, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422, jilid 1, hal. 230 dan Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 3, hal. 245.

⁶ Abî 'Ali al-Fadh al-Thabrasi, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-'Ulûm, 2005, cet. 1, Jilid 1, hal. 331.

ulama di atas dan dikarenakan menyalahi penulisan rasm Usmani. menurut al-Thabari dan al-Râzi “seandainya ada seseorang yang membaca *qirâ'ât* ini, wajib untuk pidana dan mendapatkan hukuman karena menambahkan sesuatu yang menyalahi pada kitab Allah”.⁷

Berkenaan perbedaan dua variasi *qirâ'ât* di atas, yang pertama dikategorikan *qirâ'ât* mutawatir dan yang kedua *syâdz*, berimplikasi di dalam penafsiran ayat hukum bahkan penetapan hukum Sai itu sendiri. Syinqîthi menerangkan bahwa perbedaan ragam *qirâ'ât* menjadikan perbedaan di kalangan ulama mengenai hukum sai diantara Shafa dan Marwah ketika haji dan umrah. Pokok utama yang menjadi pertanyaan adalah apakah sai bagian dari pada rukun haji dan umrah? Ketika seseorang tidak melaksanakan sai, apakah haji dan umrahnya tidak sah? Atau hanya cukup membayarkan *dam* ketika tidak melaksanakan sai atau ibadah sai hanya tidak rukun di dalam haji dan umrah dan tidak perlu membayar *dam* bagi orang yang tidak melaksanakan sai.⁸

Pendapat pertama, yaitu pendapat yang dikemukakan oleh Mâlik bin Anas, Syâfi'i serta pengikut kedua mazhab tersebut, Aisyah Ra, Ishâq, Abû Tsauro, Dâud dan salah satu riwayat dari Ahmad bin Hambal, bahwa pelaksanaan sai diantara Shafa dan Marwa pada haji dan umrah adalah bagian dari rukun. Artinya bagi orang yang melaksanakan haji dan umrah mesti melaksanakan sai, jika tidak maka haji ataupun umrahnya batal dan mesti diulang kembali.⁹ Pendapat pertama ini ber*hujjah* dengan beberapa dalil:

- 1) Dalil al-Qur'an dengan *qirâ'ât* mutawatirah QS. al-Baqarah/ 2: 158.¹⁰ Penafsiran yang diberikan dalam ayat ini adalah, bahwa perintah untuk melakukan sai antara Shafa dan Marwah adalah suatu keharusan yang tidak dapat diabaikan, karena Shafa dan Marwah

⁷ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 3, hal. 246 dan Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtihu al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-'Arabi, 1420 H, cet. 3, jilid 4, hal. 138.

⁸ Muhâ Muhammad Shâlih Mahdi, *Atsar al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa al-Syâdzdzah fi Istimbâthi al-Ahkâm al-Fiqhiyah*, Baghdad: Dâr al-Kutub wa al-Watsâiq, 2020, hal. 122.

⁹ Al-Khathîb al-Syirbîni, *Mughni al-Muhtâj ila Ma'rifati al-Fâdz al-Minhâj*, Beirut: Dâr al-fikr, 1983, jilid 1, hal. 513 dan Muhammad Ibnu Qudâmah, *al-Mughni li Ibni Qudâmah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1983, jilid 3, hal. 307-308.

¹⁰ Redaksi ayat QS. al-Baqarah/ 2: 158

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

“*Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syi'ar (agama) Allah. Maka barangsiapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka Allah Maha Mensyukuri, Maha Mengetahui*”.

adalah bagian dari syiar Allah yang agung.¹¹ Rukun haji dan umrah tersebut merupakan perintah Allah dan harus dilaksanakan dengan sungguh-sungguh. Selain itu bahwa *asbâbu al-nuzûl* ayat ini adalah riwayat dari Aisyah mula ayat ini turun sebagai jawaban atas pertanyaan dari sebagian kaum Ansar yang melakukan ihram untuk umrah setekah mereka masuk Islam. Mereka masih ragu-ragu apakah boleh atau tidak melakukan tawaf di antara Shafa dan Marwah karena sebelumnya mereka terbiasa melakukannya pada masa jahiliyah untuk tujuan penyembahan kepada berhala Manat. Mereka bertanya kepada Rasulullah SAW apakah mereka boleh tetap melakukan tawaf di antara Shafa dan Marwah setelah memeluk Islam. Maka, ayat ini turun untuk menjelaskan bahwa Shafa dan Marwah adalah sebagian dari syiar Allah dan bagian yang tidak terpisahkan dari ibadah haji dan umrah. Dalam jawabannya, Rasulullah SAW mengatakan bahwa tidak akan sempurna haji seseorang jika dia tidak melakukan sai di antara Shafa dan Marwah.¹²

2) Hadis Rasulullah Saw.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اسْعَوْا فَإِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ¹³

“Dari Ibnu Abbas berkata, bahwa Rasulullah Saw bersabda: Hai manusia, berusahalah, sesungguhnya Allah telah mewajibkan atas kalian perbuatan sai di antara Shafa dan Marwah”. (HR. al-Baihaqi dari Ibnu ‘Abbas)

Hadis ini menegaskan bahwa sai antara Shafa dan Marwah adalah kewajiban yang ditetapkan oleh Allah. Sai merupakan salah satu rukun haji dan umrah.

Hadis kedua, bahwa Rasulullah Saw dalam hadis yang panjang menyebutkan ketika beliau melaksanakan haji *wada'* (perpisahan),

¹¹ Ibnu ‘Utsaimin, *al-Syarhu al-Mumti* ‘ala Zâdi al-Mustanqi’, Kairo: Dâr Ibnu al-Jauzi, 1422, jilid 7, hal. 103.

¹² Abû ‘Abdillah al-Bukhârî, Sahîh al-Bukhârî, Beirut: Dâr al-Thûq al-Najâh, 1422, jilid 3, hal. 6, no. hadis 179, Kitab *al-Hajj*, bab *al-Adlâj min al-Muhshib* dan Muslim bin Hajjâj, *Sahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Jil, t.th, jilid, 4, hal. 69, no. hadis 3139, Kitab *al-Hajj*, bab *Bayân Anna al-Sa’I Baina al-Shafâ wa al-Marwah Ruknun lâ Yasihhu illa bihi*.

¹³ Abû Bakr al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dâr al-Nasyr, jilid 5, hal. 97-98, no. hadis 9635, kitab *al-Hajj*, bab *wujûb al-Thawâf Baina al-Shafâ wa al-Marwah* dan Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001, jilid 6, hal. 421, no. hadis 27408, bab *al-Hajj*.

ketika mendekati Shafa, beliau membaca ayat ini: " إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ " (*Sesungguhnya Shafa dan Marwah adalah sebahagian dari syiar-syiar Allah*). Beliau memulai sai dari Shafa dan berkata kepada para sahabat, "Bermulalah dengan apa yang Allah mulai dengannya." Selanjutnya, Rasulullah menyelesaikan sai dengan tujuh putaran dan memerintahkan para sahabat untuk mengikuti perbuatan ini. Beliau bersabda, "Ambillah dari saya untuk perbuatan-perbuatan haji kalian" (HR. Bukhari dan Muslim dari Jâbir).¹⁴

Berdasarkan hadis di atas perintah Rasulullah kepada para sahabat untuk mengikuti prakteknya dalam melaksanakan sai antara Shafa dan Marwah dan memulainya dari Shafa menunjukkan bahwa tindakan ini memiliki nilai rukun (rukun haji atau umrah). Para sahabat diarahkan untuk mengambil contoh dari Rasulullah SAW dalam menjalankan ibadah haji dan umrah. Ini menggambarkan pentingnya mengikuti petunjuk dan tata cara yang telah ditetapkan oleh Rasulullah sebagai bagian integral dari pelaksanaan rukun-rukun haji atau umrah. Dengan demikian, perintah Rasulullah dan ketundukan para sahabat menunjukkan bahwa sai di antara Shafa dan Marwah adalah rukun yang harus ditaati dan menjadi bagian esensial dari pelaksanaan haji atau umrah.¹⁵

Dengan merujuk pada perbuatan Rasulullah SAW yang membaca ayat tersebut ketika melakukan tawaf di sekitar Shafa dan Marwah dalam ibadah haji dan umrahnya. Hal ini dianggap sebagai penegasan dari petunjuk Al-Qur'an yang mengajarkan kepada umat Islam untuk mengikuti perbuatan Rasulullah SAW dalam menjalankan ibadah haji dan umrah.¹⁶

- 3) Ijma' Menurut al-Nafrâwi bahwa kefarduan sai diantara Shafa dan Marwah sebagai rukun pada haji dan umrah telah disepakati ijma' kesepakatan para ulama sebagai umat Rasulullah SAW.¹⁷

¹⁴ Muslim bin Hajjâj, *Sahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Jil, t.th, jilid, 4, hal. 39, no. hadis 3009, Kitab *al-Hajj*, bab *Hajjatu al-Nabi shallahu 'alahi wa sallam*.

¹⁵ Muhamad Ali al-Shâbûni, *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Damaskus: Maktabah al-Ghazâlî, 1980, cet. 3, jilid 1, hal. 99.

¹⁶ Muhâ Muhammad Shâlih Mahdi, *Atsar al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa al-Syâdzdzah fi Istînbâthi al-Ahkâm al-Fiqhiyah*, Baghdad: Dâr al-Kutub wa al-Watsâiq, 2020, hal. 123.

¹⁷ Ahmad al-Nafrâwi, *al-Fawâkih al-Dawâni 'ala Risâlah Ibni Abî Zaid al-Qairawâni*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Diniyyah, t.th, Jilid 2, hal. 806.

Pendapat kedua, yaitu pendapat yang dikemukakan oleh Abû Hanifah, Sufyan al-Tsauri, Hasan Bashri dan al-Qhâdi Abî Ya'la dari kalangan mazhab Hambali yang menyatakan bahwa hukum melaksanakan sai adalah wajib. Apabila seseorang tidak melaksanakan ibadah sai pada haji dan umrah maka hanya dikenakan *dam* dan haji atau umrahnya tidak batal.¹⁸ pendapat kedua ini berhujjah dengan dalil:

1) Al-Qur'an QS. al-Baqarah/ 2: 158.¹⁹ Pada ayat ini tertera kata *فَلَا* "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ" ayat ini menerangkan tidak berdosa melaksanakan sai menunjukkan hukum tersebut menjadi mubah, bukan merupakan suatu rukun dalam pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Namun, tindakan dikarenakan dengan seringnya Nabi SAW melaksanakannya menjadikan hukumnya menjadi wajib, sehingga seakan-akan setara dengan bemalam di Muzdalifah dan melempar jumrah, di mana *dam* dapat digantikan (dibenarkan) jika ditinggalkan.²⁰

2) Al-Hadis

عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: مَنْ تَرَكَ نُسْكَاً فَعَلَيْهِ دَمٌ²¹

"Dari Ibnu Abbas dan ia berkata: seseorang yang meninggalkan ibadah-ibadah haji dan umrah maka wajib membayarkan dam"

Pendapat ini menyatakan, bahwa Rasulullah SAW melakukan thawaf di antara Shafa dan Marwah, menunjukkan bahwa thawaf di antara keduanya adalah ibadah (*nusuk*), dan dalam riwayat yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas di atas menjelaskan seseorang meninggalkan ibadah, maka dia harus membayar *dam*. Sehingga jelas bahwa ketika seseorang meninggalkan satu bagian ibadah pada haji dan umrah, maka mesti membayar dendanya "*dam*".

Al-Syanqîti mengomentari dan menyatakan keabsahan hadis ini Sahih, meskipun merujuk pada Ibnu Abbas (hadis Mauquf),

¹⁸ Muhammad Ibnu Qudâmah, *al-Mughni li Ibni Qudâmah*, ..., jilid 3, hal. 307-308.

¹⁹ Redaksi ayat QS. al-Baqarah/ 2: 158

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

"Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syi'ar (agama) Allah. Maka barangsiapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka Allah Maha Menyukuri, Maha Mengetahui"

²⁰ Samsyu al-Dîn al-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, cet. 1, jilid 4, hal. 89

²¹ Mâlik bin Anas, *al-Muattho'*, Abû Dhabi: Muassasah Zâyid bin Sulthân, t.th, cet. 1, no. hadis 1485.

sementara secara bersamaan mencatat bahwa hadis ini tidak bersifat dari Rasulullah SAW (*Marfu*).²²

- 3) Dalil Rasio, menurut mereka bahwa penetapan hukum sai menajdi rukun tidak terbukti kecuali dengan bukti dalil yang *qath'i*. Penetapan sai sebagai rukun dengan dalil yang tidak *qath'i* seperti dalam tunjukan hadis. Sehingga bukti dalil lebih cenderung mendukung pendapat bahwa thawaf di antara Shafa dan Marwah adalah wajib.²³

Di dalam kitab "*al-Mabsûth*", disebutkan bahwa seseorang yang meninggalkan sai di antara Shafa dan Marwah secara sengaja dalam haji atau umrah akan dikenakan pembayaran *dam* (denda) menurut madzhab Abû Hanifah dan Sufyan al-Tsauri. Hal ini karena sai dianggap wajib dan bukan rukun pada haji dan umrah. Sementara menurut madzhab Syafi'i, sai dianggap sebagai rukun dan tidak sah haji atau umrahnya kecuali dengan melakukan sai.²⁴

Pendapat ketiga, yaitu pendapat yang dikemukakan oleh salah satu riwayat mazhab Hambali, Ibnu 'Abbas, Anas bin Mâlik dan Ibnu Zubair bahwa sai pada haji dan umrah hukumnya sunnah. Artinya jika seseorang meninggalkan ibadah sai pada haji dan umrah maka umrahnya tidak batal dan tidak dikenakan denda *dam*.²⁵ Adapun *hujjah* pendapat ini berdasarkan dua dalil utama.

- 1) Dalil Al-Qur'an dengan menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* QS al-Baqarah/ 2: 158 yaitu *qirâ'ât* Ibnu 'Abbas, Ibnu Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab.²⁶ Dari ayat ini pertama, sahabat membaca dengan menyisipkan kata لا pada ayat عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا "tidak mengapa bahwa

²² Khâlid Ali 'Abdillah, *Atsar al-Qirâât al-Qur'aniyyah fi Istimbâthi al-Ahkâm al-Fiqhiyyah*, t.tp: Majallah al-'Ulûm wa al-Buhûst al-Islamiyyah, 2013, hal. 16.

²³ Ibnu al-Himâm, *Syarh Fathi al-Qadîr*, Bierut: Dâr al-Fikr, t.th, jilid 2, hal. 462.

²⁴ Samsyu al-Dîn al-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, ..., jilid 4, hal. 88.

²⁵ Abû Zakariyâ al-Nawawi, *Majmû' Syarh al-Muhazzab*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, jilid 8, hal. 81 dan Muhammad Ibnu Qudâmah, *al-Mughni li Ibni Qudâmah*, ..., jilid 3, hal. 194.

²⁶ Redaksi *qirâ'ât syâdzdzah*:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

"Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syi'ar (agama) Allah. Maka barangsiapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya tidak mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka Allah Maha Mensyukuri, Maha Mengetahui". Dalam, Abi 'Ali al-Fadh al-Thabrasi, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-'Ulûm, 2005, cet. 1, Jilid 1, hal. 331

tidak melaksanan thawaf diantara Shafa dan Marwah” yang kedua, pada ayat ini ada istilah lafal “*tatowwu*” وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ. Berdasarkan dalil Al-Qur’an ini, dijelaskan bahwa sai antara Shafa dan Marwah termasuk dalam jenis tata cara ibadah yang bersifat *tatowwu* yaitu sunnah bukan kewajiban apalagi rukun. Oleh karena itu, bagi seseorang yang meninggalkannya, tidak ada hukuman dan tidak dikenakan denda. Ayat ini menerangkan bahkan menghilangkan kesusahan atau pun sesuatu yang memberatkan hukum terhadap pelakunya, mengingat penafian hukum kewajiban berarti menunjukkan hukum kemubahan.²⁷

Begitu juga meskipun *qirâ’ât* dari Ubay dan Ibnu Mas’ud dan sahabat lainnya bukan bagian dari pada Al-Qur’an secara harfiah serta dikategorikan *syâdzdzah*, tetapi tidak menjatuhkannya dari derajat yang baik, karena meriwayatkan hal ini dari Nabi SAW.²⁸

- 2) Dalil Qiyas, pendapat ketiga ini menggunakan dalil *qiyas*, pendapat ini mengaitkan sai antara Shafa dan Marwa dan melempar jumrah. Keduanya sama-sama ibadah di dalam haji yang memiliki bilangan pelaksanaan. Kedua ibadah ini tidak ada terkait dengan Ka’bah maka sehingga bukan bagian dari rukun ibadah tersebut.²⁹

Berdasarkan variasi dalam *qirâ’ât*, baik yang bersifat mutawatir maupun *syâdz*, yang memiliki dampak signifikan terhadap perbedaan dalam *hujjah* untuk menetapkan hukum sai. Berbeda dengan penafsiran al-Thabari dan al-Râzi yang menolak penafsiran dengan *qirâ’ât syâdzdzah*.³⁰ Abû Hayyân memberikan analisis terhadap perbedaan ini. Menurutnya, ayat ini menjelaskan bahwa tidak ada dosa bagi seseorang yang melakukan sai selama ibadah haji dan umrah, dan oleh karena itu, tidak ada dosa juga bagi orang yang memilih untuk tidak melaksanakan sai dalam haji dan umrah. Interpretasi ini menegaskan bahwa ayat tersebut memberikan opsi antara pelaksanaan atau pengabaian sai pada ibadah haji dan umrah.³¹ Hal ini juga senada dengan makna *qirâ’ât syâdzdzah* pada QS. al-baqarah/ 2: 158, kedua

²⁷ Muhammad Ibnu Qudâmah, *al-Mughni li Ibni Qudâmah*, ..., jilid 3, hal. 406.

²⁸ ‘Abd al-Rahmân al-Maqdisi, *al-‘Iddah Syarh al-‘Umdah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, cet. 2, jilid 1, hal. 194.

²⁹ Abû Zakariyâ al-Nawawi, *Majmû’ Syarh al-Muhazzab*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, jilid 8, hal. 77 dan Muhammad Ibnu Qudâmah, *al-Mughni li Ibni Qudâmah*, ..., jilid 3, hal. 406.

³⁰ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fi Ta’wîl al-Qur’an*, ..., jilid 3, hal. 245 dan Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtihu al-Ghaib*, ..., jilid 4, hal. 138.

³¹ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ilmiiyyah, 1993, cet. 1 jilid 1, hal. 631.

qirâ'ât di atas baik yang mutawatir maupun *syâdz* memiliki makna yang sama. Yaitu pilihan untuk melakukan sai antara Shafa dan Marwah atau tidak melakukannya.³²

Dari pernyataan Abû Hayyân ini, cenderung menguatkan pendapat yang ketiga yaitu salah satu pendapat Hambali, Ibnu 'Abbas, Anas bin Mâlik dan Ibnu Zubair, dia tidak setuju dengan pendapat Syafi'i, Mâliki, Aisyah Ra, Ishâq, Abû Tsaur, dan Dâud yang menyatakan bahwa hukum ibadah sai adalah rukun pada haji dan umrah dan ketika seseorang meninggalkan sai maka haji dan umrahnya batal. Begitu juga dengan pendapat Abû Hanifah dan Sufyan al-Tsauri yang mewajibkan melaksanakan sai dan mewajibkan membayar dam (denda) bagi orang yang meninggalkan ibadah tersebut.³³

Kesamaan pendapat Sufyan al-Tsauri dan Abû hanifah dalam menetapkan hukum sai wajib bukan sunnah. Dikarenakan dasar pengambilan *hujjah* dalam penetapan hukum yang sama. Tetapi Sufyan al-Tsauri lebih banyak penggunaan hadis dan lebih sedikit dalam penggunaan *qiyas* dari pada Abû Hanifah.³⁴ Pada dasarnya Sufyan al-Tsauri dan Abû Hanifah setuju dengan menyatakan hukum sai adalah mubah. dikarenakan QS. al-Baqarah/ 2:158 ini, menjelaskan bahwa tidak ada dosa yang terkait dengan pelaksanaan sai, yang menjadikan hukumnya sebagai mubah, bukan sebagai suatu rukun dalam menjalankan ibadah haji dan umrah. Meskipun demikian, tindakan ini ditegaskan oleh seringnya Nabi SAW melaksanakannya, yang membuat hukumnya menjadi wajib. Dengan demikian, dapat dianggap setara dengan tindakan seperti bermalam di Muzdalifah dan melempar jumrah, di mana dampak dapat digantikan jika ditinggalkan. Keberlakuan hukum wajib untuk sai ini tidak hanya bersumber dari ketentuan alamiah dalam hukum ibadah, tetapi juga diperkuat oleh praktik dan contoh yang ditetapkan oleh Nabi Saw. Sehingga, melalui kebiasaan dan ketetapan tersebut, sai menjadi suatu kewajiban yang sebanding dengan elemen-elemen ibadah lainnya, seperti bermalam di Muzdalifah dan melempar jumrah.³⁵

2. *Isthithâ'ah* (Kesanggupan) Puasa

Ayat ini membahas tentang arti kesanggupan pada pelaksanaan puasa Ramadhan. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, hanya menyebutkan satu

³² Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 1, hal. 631.

³³ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 1, hal. 631.

³⁴ Kumpulan Ulama-ulama Hadis, *liqâ'ât Multaqa Ahlu al-Hadist*, dalam : [ص ١٥٨ - المكتبة الشاملة الحديثة](http://www.al-maktaba.org) أرشيف ملتقى أهل الحديث - مذهب الإمام الثوري - المكتبة الشاملة الحديثة (al-maktaba.org)

³⁵ Samsyu al-Dîn al-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, ..., jilid 4, hal. 89

ayat yang menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* pada pembahasan puasa Ramadhan. yaitu QS. al-Baqarah/ 2: 184.

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۖ وَإِنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“(Yaitu) beberapa hari tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan puasamu itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui”.

Qirâ'ât yang diuraikan oleh Imam Sufyan al-Tsaury dalam tafsirnya merujuk pada varian bacaan yang diterima dari Ibnu Abbas dalam konteks tertentu, yang sebagian kecil di antaranya termasuk dalam kategori bacaan yang jarang terjadi dan bersifat *syâdz*. Sufyan al-Tsaury menerima bacaan ini dari Manshûr diterima dari Mujâhid dan sampai kepada Ibnu Abbas membacakan ayat tersebut dengan variasi bacaan yang berbeda, yang secara khusus dicatat dan dijelaskan oleh Imam Sufyan al-Tsaury. Adapun yang tertulis dalam penafsiran Sufyan al-Tsaury sebagai berikut:

سفين عن منصور عن مجاهد قال كان ابن عباس يقرئها: (وعلى الذين يطيقونه) قال الشيخ الكبير الذي لا يطيق الصوم³⁶

“Sufyan menerima dari Manshûr diterima dari Mujâhid, ia berkata: Bahwa Ibnu ‘Abbas membaca dengan (وعلى الذين يطيقونه) kemudian menjelaskan yang dimaksud adalah orang tua renta yang tidak sanggup menjalankan puasa”

Pada dasarnya untuk menentukan varian *qirâ'ât* yang ada di tafsir Sufyan al-Tsaury lumayan menyulitkan, dikarenakan tidak tertulis *harakat* pada ayat dan klasifikasi kategori *qirâ'ât*. Sehingga, untuk menentukan varian bacaan merujuk pada rujukan yang menerangkan variasi-variasi bacaan pada ayat tersebut. varian *qirâ'ât* yang dipilih Sufyan al-Tsaury dikategorikan *syâdz* karena varian bacaan tersebut bersumber dari Mujâhid dan Ibnu ‘Abbâs.³⁷ Tranmisi sanad yang di uraikan Sufyan al-Tsaury di dalam tafsirnya di sahikan oleh al-Dârquthni.³⁸

³⁶ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsaury*, ..., hal 56.

³⁷ Abû Bakr bin Abî Dâwud, *Kitâb al-Mashâhif*, Dâr al-Basyâir al-Islâmiyah, 2002, hal. 221.

³⁸ Kumpulan Ulama-ulama Hadis, *liqâ'ât Multaqa Ahlu al-Hadîst*, dalam: - ص ٤٩٦ - المكتبة الشاملة الحديثة (al-maktaba.org), jilid, 84, hal. 496.

QS. al-Baqarah/ 2: 184, terdapat perbedaan penetapan hukum berpuasa bagi yang memiliki usia lanjut. Sufyan al-Tsauri berpendapat bahwa jika seseorang yang tua dan lemah berusaha melaksanakan puasa kemudian merasa kesulitan dan sangat berat untuk berpuasa, maka dia diizinkan untuk berbuka dan harus memberi makan seorang miskin untuk setiap hari yang dia lewati.³⁹ Sementara itu, mazhab Hanafi, Syafi'i, dan Hambali dalam salah satu riwayatnya berpendapat bahwa orang tua yang tidak mampu berpuasa dapat berbuka dan membayar fidyah.⁴⁰ Alasan mereka adalah ayat Allah SWT, "*Dan bagi orang-orang yang mampu, hendaklah membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin*".⁴¹ Menurut mazhab Hanafi menegaskan, orang tua yang tidak mampu berpuasa wajib berbuka dan membayar fidyah, bahkan pada awal bulan Ramadan, baik dalam keadaan mampu atau miskin. Jika tidak mampu, maka dia harus memohon ampun kepada Allah.⁴² Berbeda dengan mazhab Maliki berpendapat bahwa tidak ada kewajiban apapun bagi orang tua yang tidak mampu berpuasa, karena meninggalkan puasa karena kelemahan tidak memicu kewajiban membayar fidyah, sebagaimana jika dia meninggalkan puasa karena sakit yang menyebabkan kematian.⁴³ Alasan mereka adalah ayat Allah SWT "*Barangsiapa yang sakit atau dalam perjalanan, maka wajib mengganti hari-hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain*".⁴⁴ Mereka memandang membayar fidyah sebagai sesuatu yang disarankan (sunnah), bukan wajib, mazhab Maliki menegaskan sunnah memberikan fidyah dengan memberikan makanan setiap hari kepada orang miskin, tanpa ada kewajiban untuk berpuasa dan mengqadanya (menggantinya di hari lain).⁴⁵

Dalam konteks lafal "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ", Abû Hayyân merincikan perbedaan *qirâ'ât* pada kata "يُطِيقُونَهُ" dengan mengidentifikasi enam yang

³⁹ Muhammad Ibnu Qudâmah, *al-Mughni li Ibni Qudâmah*, ..., jilid 3, hal. 36.

⁴⁰ Muhammad Amîn Ibnu 'Âbidîn, *Hâsyiah Ibnu 'Âbidîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1966, cet. 2, jilid, 2, hal. 427 dan Ibrâhîm al-Bâjûri, *Hâsyiah al-Bâjûri*, Kairo: Dâr al-Bâbi al-Halabi, 1343, jilid 1, hal. 311

⁴¹ Redaksi QS. al-Baqarah/ 2: 184

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينٍ

Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin

⁴² Muhammad Amîn Ibnu 'Âbidîn, *Hâsyiah Ibnu 'Âbidîn*, ..., jilid, 2, hal. 427

⁴³ Muhammad 'Alaisy, *Syarh Manhi al-Jalil 'ala Mukhtashar al-Syekh Khalil*, t.p, t.th, jilid 1, hal. 392.

⁴⁴ Redaksi QS. al-Baqarah/ 2: 185

وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain.

⁴⁵ Muhammad 'Alaisy, *Syarh Manhi al-Jalil 'ala Mukhtashar al-Syekh Khalil*, t.p, t.th, jilid 1, hal. 392.

berbeda. Pertama, Imam *qirâ'ât* tujuh menghasilkan bacaan "يُطِيقُونَهُ" (*yuthîqûnahû*) dengan bentuk *mabni ma'lum* dan tanpa tasydid dari kata "*athâqa*," yang berarti sanggup atau mampu, dan dapat diartikan sebagai mengalungkan. Kedua, Humaid membaca "يَطُوقُونَهُ" (*yathûqûnahû*) dari kata "*athûqu*" yang sebanding dengan kata "*athûlu*" dari kata "*thâla*". Ketiga, 'Abdullah Ibn Abbas membaca "يُطَوِّقُونَهُ" (*yuthawaqûnahû*) dengan bentuk *mabni majhul* dari kata "*thawwaqa*," serupa dengan kata "*qatta'a*". Keempat, 'Aisyah, Mujâhid, Thâwus, dan 'Amr Ibn Dinar membaca "يَطُوقُونَهُ" (*yathawwaqûnahû*) dari kata "*athawwaqa*" mengikuti wazan *tafa'ala*. Kelima, Ikrimah membaca "يُطِيقُونَهُ" (*yathîqûnahû*). Keenam, dalam *qirâ'ât* lain ada yang membaca "يُطَافُونَهُ" (*yuthâqûnahû*).⁴⁶

Dari segi etimologi, *qirâ'ât* yang dikemukakan oleh Abû Hayyân memiliki makna *al-istithâ'ah* (mampu) dan *al-qudrah* (sanggup).⁴⁷ Oleh karena itu, *qirâ'ât* yang menggunakan redaksi *mabni majhûl* memiliki makna pemberian kemampuan atau kesanggupan.⁴⁸ Artinya, *qirâ'ât* ini memberikan peluang untuk ditafsirkan lebih luas, karena belum dijelaskan secara rinci siapa yang termasuk dalam kategori diberi kemampuan atau kesanggupan, karena kemampuan dan kesanggupan tersebut bersumber dari luar. Sementara itu, *qirâ'ât* yang menggunakan tasydid memiliki makna *al-taklîf* (pembebanan), yaitu dibebani atau dililiti oleh sesuatu yang membuatnya menjadi berat.

Qirâ'ât pertama, "يُطِيقُونَهُ" (*yuthîqûnahû*), termasuk dalam kategori *qirâ'ât mutawatirah*, sementara *qirâ'ât* lainnya termasuk dalam kategori *qirâ'ât syâdzdzah*. Perbedaan ini mencerminkan variasi dalam pemahaman dan penekanan makna, di mana *qirâ'ât mutawatirah* menegaskan bahwa mereka yang mampu memenuhi kewajiban tersebut, sementara *qirâ'ât syâdzdzah* menekankan beban atau tanggung jawab yang harus dipikul oleh pelaku. Hal ini memberikan dimensi interpretatif yang lebih kompleks terhadap ayat, dan memberikan ruang bagi pemahaman yang lebih mendalam terkait dengan konsep kemampuan dan tanggung jawab dalam konteks hukum agama

Dalam menafsirkan maksud kalimat ini, Abû Hayyân mengutip beberapa pendapat mufassirin:

Pendapat pertama, Mu'adz ibn Jabal, Ibnu 'Umar, Hasan al-Bashri, al-Sya'bi, Ikrimah, Syihâb, al-Dhahhâk menafsirkan bahwa bagi orang mukim yang mampu berpuasa boleh memilih puasa atau tidak, dengan syarat wajib membayar fidyah (memberi makan orang-orang miskin). Namun kemudian

⁴⁶ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 41-42.

⁴⁷ Abû al-Qâsim al-Jarullah al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th, jilid 1, hal. 162.

⁴⁸ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 41.

ayat tersebut *dinasakh* oleh ayat sesudahnya *فَالْيَصُمْهُ* pendapat ini dipilih mayoritas ulama, dan mereka memahami adanya *nasakh-mansukh* dalam ayat di atas.⁴⁹

Pendapat kedua, yang dinyatakan oleh Sa'id ibn al-Musayyab dan al-Suddi, menekankan adanya dugaan bahwa dalam kalimat tersebut terdapat penghilangan frasa kalimat tertentu. Oleh karena itu, disarankan untuk mengembalikan frasa tersebut guna menjelaskan maksud kalimat dengan lebih tegas. Adapun frasa kalimat tersebut adalah:

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ عَنِ الصَّوْمِ لِكُونِهِمْ كَانُوا شَبَابًا ثُمَّ عَجَزُوا عَنْهُ بِالشَّيْخُوخَةِ

Pendapat ini menyoroti penggunaan huruf '*athaf*' dan potongan frasa kalimat yang terhilang dalam ayat tersebut. Maknanya adalah, bagi mereka yang mampu berpuasa pada masa muda, namun kemudian keadaannya berubah menjadi lemah akibat usia tua sehingga tidak lagi mampu menjalankan puasa.⁵⁰ Dengan demikian, terdapat potongan kalimat yang perlu dipulihkan untuk memahami sepenuhnya maksud ayat ini. Penting untuk dicatat bahwa pengembalian seluruh redaksi ini tidak hanya akan meningkatkan pemahaman konten, tetapi juga menghormati keindahan struktur kalimat Al-Qur'an. Aspek ini termasuk dalam domain ilmu badi dan bayan, di mana Abû Hayyân memberikan perhatian khusus terhadap kontribusinya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan mempertimbangkan kekayaan retorika dan bahasa.

Pendapat ketiga, dalam menafsirkan ayat tersebut menyatakan bahwa individu yang sedang sakit, jika mampu berpuasa, memiliki opsi untuk memilih antara menjalankan puasa atau tidak. Namun, dengan syarat bahwa jika memilih untuk berbuka, mereka wajib mengganti puasa pada hari-hari lain. Kemudian, pandangan ini diubah atau dinyatakan batal oleh turunnya ayat *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ*, di mana rukhsah (keringanan) hanya diberikan kepada mereka yang tidak mampu menjalankan puasa. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu 'Abbas.⁵¹ Dengan demikian, berdasarkan pandangan ini, orang yang sedang sakit, jika mampu berpuasa dan puasa tidak menimbulkan bahaya, tidak termasuk dalam kategori mereka yang memperoleh keringanan.

Pandangan keempat mengindikasikan keberadaan *la nafiyah* (لَا النَّفِيَّةُ), atau pengingkaran tersembunyi, dalam kalimat tersebut. Sehingga, redaksi ayat dapat diartikan sebagai *وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَهُ* (dan bagi mereka yang tidak

⁴⁹ Abû al-Qâsim al-Jarullah al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil*, ..., jilid 1, hal. 162.

⁵⁰ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 42.

⁵¹ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 42.

mampu berpuasa). Menurut Abû Hayyân, menghilangkan *la nafiyah* pada kalimat tersebut tidak sesuai dengan prinsip bahasa, kecuali dalam konteks redaksi *qasam* (sumpah).⁵²

Pendapat kelima, menyatakan bahwa makna dari *يُطِئُونَهُ* adalah orang tua yang jika dibebani dengan pelaksanaan puasa, tidak mampu melakukannya. Oleh karena itu, mereka diperbolehkan untuk tidak berpuasa dan dapat menggantinya dengan membayar fidyah.⁵³ Meskipun ada beberapa pandangan yang telah disampaikan sebelumnya, Abû Hayyân tidak sependapat dengan pandangan kelima ini. Ia menekankan pentingnya memunculkan *la nafiyah* untuk memahami kondisi orang-orang yang mendapat keringanan. Menurut Abû Hayyân, untuk menjelaskan makna yang dimaksud oleh ayat tersebut, dapat dijelaskan dengan varian *qirâat syâdzdzah*, yaitu *qirâat* yang membaca *يُطَوَّقُونَهُ* (*Yuthawwaqûnahu*) yang berarti orang yang dibebani hingga kondisinya melemah. Pengertian ini mencakup orang tua yang sudah lanjut usia, perempuan hamil, menyusui, orang sakit, musafir, bahkan pekerja berat seperti pekerja tambang atau kuli bangunan yang hanya mengandalkan pada pekerjaan tersebut.⁵⁴ Meskipun *qirâat* ini kontroversial, namun dapat dijadikan sebagai argument *hujjah* dalam memahami makna ayat, meskipun tidak sejalan dengan rasm mushaf 'Utsmani. Beberapa mufassir mayoritas, seperti al-Qurthubi, menolak menggunakan *qirâ'ât* Ibnu 'Abbas karena dianggap tidak sesuai dengan rasm mushaf 'Utsmani dan riwayatnya tidak mutawatir.⁵⁵ hal ini berbeda sekali dengan yang dilakukan Abû Hayyân dalam penafsirannya yang tidak merendahkan ataupun menghilangkan *qirâat syâdzdzah*, terutama pada ayat ini meskipun tidak sesuai dengan rasm mushaf 'Utsmani tetapi *qirâ'ât* Ibnu 'Abbas memiliki periwayatan sampai kepada Rasulullah sebagaimana yang tertera dalam Sahîh al-Bukhâri.⁵⁶

⁵² Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 43.

⁵³ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 43.

⁵⁴ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 43.

⁵⁵ Abû Abdullah Muhammad al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li al-Ahkâm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mashriyah, 1964, jilid 2, hal. 282.

⁵⁶ Redaksi hadis:

حدثني إسحاقُ أَخْبَرَنَا رُوْحٌ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ عَنْ عَطَاءٍ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقْرَأُ وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ فَلَا يُطِئُونَهُ فِدْيَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ) قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَيْسَتْ مَنْسُوخَةٌ هُوَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْمَرْأَةُ الْكَبِيرَةُ لَا يَسْتَطِيعَانِ أَنْ يَصُومَا فَيُطْعِمَا مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مَشْكِينًا

Artinya: "Dari Athâ', dia mendengar Ibnu Abbas membaca "wa alalladzina yuthawwaqûnabu fala yathiqûnabu" (artinya dan bagi orang-orang yang dibebani sesuatu sehingga tidak mampu, bagi mereka wajib membayar fidyah". Ibnu Abbas berkata bahwasanya ayat tersebut tidak di-naskh, yang dimaksud dari qiraat tersebut adalah orang laki-laki atau perempuan tua, yang tidak mampu berpuasa, maka wajib menggantinya

Abu Hayyan mendasarkan prinsipnya pada penggunaan *qirâât syâdzdzah* sebagai sarana utama untuk memahami makna kata, yang menurutnya lebih tepat dan memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari pada memahami berdasarkan *ra'yu*. Dengan merinci variasi *qirâ'ât* seperti yang telah disebutkan sebelumnya, Abû Hayyân menyajikan empat pandangan ulama dalam menafsirkan makna kata *بُطُوفُونَهُ* atau *بُطِيفُونَهُ* dan *qirâ'ât syâdzdzah* lainnya. Pertama, Ibnu Abbss menafsirkan sebagai orang tua renta yang tidak mampu menjalankan puasa, sesuai dengan riwayat tersebut. Kedua, Zaid dan 'Ali mengartikannya sebagai orang sakit yang tidak memiliki harapan sembuh. Ketiga, Imam Malik memahaminya sebagai berlaku untuk orang yang belum menunaikan puasa qadha sampai habis waktu dan bertemu dengan bulan Ramadhan berikutnya, yang wajib membayar fidyah. Keempat, menurut al-Asham, *qirâât* tersebut mencakup orang sakit dan musafir yang menghadapi kondisi tidak mampu atau merasa kesulitan untuk menjalankan puasa. Dalam kondisi mampu, mereka diperbolehkan memilih untuk berpuasa atau tidak, dan jika memilih untuk tidak berpuasa, mereka wajib membayar fidyah.⁵⁷ Dengan demikian, Abû Hayyân jelas memilih makna zhahir berdasarkan *qirâ'ât syâdzdzah*, dan ia tidak sependapat dengan pandangan yang menyatakan adanya redaksi "*la nâfiyah*" yang dibuang.

3. Masuk ke dalam Rumah Oran Lain

Ayat ini membahas tentang hukum dan adab sebelum masuk kerumah orang lain. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, hanya menyebutkan satu ayat yang menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* pada pembahasan ini. Yaitu pada QS. al-Nur/ 24: 27.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat”.

dengan membayar fidyah, setiap sehari memberi makan orang-orang miskin" dalam: Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Bab Tuyên Al-Qur'an, CD. Al-Maktabah al-Syamilah, nadis Nomor: 4145, edisi ke-2, Juz XIII, h. 444

⁵⁷ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsir al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 2, hal. 43-44.

Adapun pendekatan para sahabat Abdullah bin Mas'ud terhadap bacaan *qirâ'ât* ayat ini, sebagaimana yang tercantum di dalam tafsir Sufyan al-Tsauri adalah:

سفين عن جابر عن مجاهد في قوله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا قال هو
التنحج قال ابن عباس أخطأ الكاتب حتى تستأذنوا⁵⁸
سفين عن الأعمش قال كان أصحاب عبد الله يقرءونها حتى تستأذنوا وتسلموا على
أهلها⁵⁹

Sufyan al-Tsauri menukilkan *qirâ'ât* ini dari al-A'masy. Bacaan *qirâ'ât* ini juga terdapat dalam mushaf Ibn Mas'ud.⁶⁰ Bacaan ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Jinni,⁶¹ Abû Ishâq al-Tsa'labi,⁶² al-Zamakhshari,⁶³ al-Fakhr al-Râzi,⁶⁴ dan ulama-ulama yang lainnya.

Selain Abdullah bin Mas'ud, ada pula beberapa sahabat lain yang membaca dan memilih *qirâ'ât* ayat ini dengan cara yang serupa, termasuk Ubay bin Ka'ab dan Abdullah bin 'Abbas. Menurut al-Thabari yang meriwayatkan dari mereka, dari Sa'îd, dari Ibn 'Abbâs, (حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى) (أَهْلِهَا) Ibnu Abbas berkata, Penulis melakukan kesalahan. Dan yang benar Ibn Abbas membaca (حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا) dan dia membacanya serupa dengan bacaan *qirâ'ât* Ubay bin Ka'ab.⁶⁵ Menurut Ibnu Abbas bahwa bacaan *qirâ'ât* حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا terjadi ketidakjelasan, kesesalahan kitab dan kesalahan penulis dan yang benar adalah حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا akan tetapi tidak dituliskan dengan benar.⁶⁶

Bacaan *qirâ'ât* ini mencerminkan perbedaan di antara para sahabat dalam membaca beberapa ayat, dan meskipun variasi ini ada, umat Islam mayoritas mengikuti bacaan yang terdapat dalam mushaf yang telah diakui secara luas oleh umat Islam.

Terdapat perbedaan pendapat dan kritik dari beberapa ulama terhadap penjelasan Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa bacaan tersebut adalah kesalahan dari penulis. Mereka mengkritik pendapat ini dengan alasan bahwa hal itu akan menyebabkan meragukan kesahihan Al-Qur'an yang telah ditransmisikan secara mutawatir (dengan sanad yang sangat kuat), dan juga

⁵⁸ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. ٢٢٤.

⁵⁹ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. ٢٢٤.

⁶⁰ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 19, hal. 146.

⁶¹ Abû al-Fatah 'Usmân Ibnu Jinni, *al-Muhtasab fi Tabyîn al-Wujûh Syawâdz al-Qirâ'ât wa al-Idhâh 'Anha*, ..., jilid 2, hal. 107.

⁶² Abû Ishâq al-Tsa'labi, *al-Kasf wa al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-'Arabi, 2002, jilid 7, hal. 84

⁶³ Abû al-Qâsim al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1407, jilid 3, hal. 227

⁶⁴ Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghaib*, ..., jilid 23, hal. 356.

⁶⁵ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 19, hal. 145.

⁶⁶ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 19, hal. 146.

dapat mempertanyakan keabsahan Al-Qur'an yang tidak ditransmisikan secara mutawatir.

Al-Fakhr al-Râzi menyatakan bahwa pendapat Ibnu Abbas dalam hal ini membutuhkan pertimbangan nalar kuat, karena hal itu akan menyebabkan meragukan keabsahan Al-Qur'an yang telah ditransmisikan secara mutawatir dan juga akan menguatkan keabsahan *qirâ'ât* Al-Qur'an yang tidak ditransmisikan secara mutawatir. Kedua hal ini akan mengakibatkan terbukanya pintu keraguan terhadap Al-Qur'an. Dan hal ini sangat berbahaya.⁶⁷ Abû Ja'far al-Nahhâs juga memperingatkan tentang bahaya menyalahi bacaan Al-Qur'an sebagai kesalahan penulisan.⁶⁸

Beberapa ulama menegaskan bahwa pendapat Ibnu Abbas dalam hal ini tidak benar. sebagaimana yang disebutkan oleh Abû Hayyân bahwa siapapun yang menyatakan bahwa Ibnu Abbas mengatakan bacaan *qirâ'ât* "تَسْتَأْيِسُوا" sebagai kesalahan atau kesalahan penulis, maka dia telah menyerang atau merendahkan agama Islam dan mendeklarasikan kekufuran dalam agama. Menurut Abû Hayyân bahwa Ibnu Abbas tidak pernah mengucapkan hal tersebut.⁶⁹

Begitu juga dengan al-Qurtûbi menyatakan bahwa pandangan Ibnu Abbas dan Sa'id bin Jubair mengenai bacaan *qirâ'ât* tersebut tidak benar bersumber dari Ibnu Abbas. Menurutnya, semua mushaf agama Islam memiliki bacaan *qirâ'ât* "تَسْتَأْيِسُوا" dan ini sudah menjadi kesepakatan (ijma') dari para sahabat terbukti dengan adanya mushaf yang telah disusun pada masa khalifah Utsman bin 'Affân. Kesepakatan tersebut menjadikan bacaan *qirâ'ât* ini sebagai bacaan yang sah dan tidak mungkin diubah dan ada kesalahan.⁷⁰ Sesuai dengan firman Allah SWT dalam QS. Fushilat/ 41: 42.⁷¹

Al-Qurtubi menegaskan bahwa menyalahkan kesalahan atau kesalahpahaman penulis dalam hal ini adalah suatu pendapat yang sangat keliru. Ia menyatakan bahwa bacaan "تَسْتَأْيِسُوا" telah dijaga keasliannya dan tidak mungkin diubah, sejalan dengan firman Allah yang menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak akan datang kepadanya dari segala penyesatan, baik dari

⁶⁷ Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghaib*, ..., jilid 23, hal. 356.

⁶⁸ Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, Kuwait: Maktabah al-Fallâh, 1408, cet. 1, hal. 587-588.

⁶⁹ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*,, jilid 8, hal. 30.

⁷⁰ Abû Abdullah Muhammad al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li al-Ahkâm Al-Qur'an*, ..., jilid 12, hal. 214.

⁷¹ Redaksi ayat Q.S. Fushilat 41: 42

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

Yang tidak datang kepadanya (Al-Qur'an) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Rabb Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji.

depan maupun dari belakang. Artinya kemutawatiran Al-Qur'an telah dijaga oleh Allah SWT.⁷²

Adapun dalil terhadap penolakan terhadap pandangan ini juga datang dari penafsiran yang bersumber dari Ibnu Abbas sendiri. Ibnu Abbas menafsirkan "تَسْتَأْذِنُوا" sebagai تَسْتَأْذِنُوا yang berarti meminta izin dari pemilik rumah, yang berarti meminta izin dari penghuni rumah.⁷³ Selain itu, penolakan terhadap pandangan ini diperkuat dengan kesepakatan ulama *qirâ'ât Sab'ah* (para pembaca Al-Qur'an) dalam membaca "تَسْتَأْذِنُوا". Sangat tidak mungkin bahwa Ibnu Abbas akan membaca dengan cara yang berbeda dan menyalahi *qirâ'ât* kesepakatan tersebut.⁷⁴

Berdasarkan konteks dan bukti-bukti yang telah dijelaskan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa riwayat yang disampaikan oleh Sufyan al-Tsauri mengenai bacaan *qirâ'ât* تَسْتَأْذِنُوا dari Ibn Abbas merupakan penafsiran atau klarifikasi, bukan bacaan *qirâ'ât* Al-Qur'an. Penolakan terhadap bacaan tersebut oleh mayoritas ulama dan konsistensi mushaf Utsman bin Affan yang mencatat bacaan "تَسْتَأْذِنُوا" menunjukkan bahwa bacaan tersebut adalah bacaan yang sah dan diakui.

Kesimpulannya, banyak ulama menolak dan menentang pandangan Ibnu Abbas dalam hal ini, dan mereka menegaskan bahwa bacaan "تَسْتَأْذِنُوا" adalah bacaan yang sah dan tidak dapat disalahkan, dan menilai pandangan Ibnu Abbas sebagai salah dan tidak benar.

Jadi, riwayat dari Imam Sufyan al-Tsauri sejalan dengan pandangan bahwa bacaan tersebut merupakan penjelasan atau tafsiran, dan tidak dapat dianggap sebagai variasi bacaan *qirâ'ât* Al-Qur'an yang sah. Ini penting untuk memahami perbedaan antara bacaan dan penafsiran dalam konteks ini.

Adapun makna lafal تَسْتَأْذِنُوا terdapat perbedaan ulama yang berimplikasi terhadap penafsiran. menurut Fakhru al-Dîn al-Râzi bahwa perbedaan makna lafal تَسْتَأْذِنُوا terbagi menjadi empat makna. Bahwa makna lafal tersebut menjelaskan beberapa aspek dalam konsep meminta izin sebelum memasuki suatu tempat. Pertama, lafal تَسْتَأْذِنُوا berarti تَسْتَأْذِنُوا yaitu aspek dimana meminta izin untuk menciptakan rasa nyaman dengan izin dan salam kepada penghuni rumah. Jika memasuki tanpa izin, mereka mungkin merasa terganggu. Kedua, lafal تَسْتَأْذِنُوا berarti الإستعلام و الإستكشاف yaitu penjelasan tentang konsep meminta izin sebagai bentuk penyelidikan dan pengeksplorasian, di mana seseorang mencari izin untuk memahami dan mengeksplorasi situasi apakah boleh memasuki tempat tersebut. Contoh dari

⁷² Abû Abdullah Muhammad al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li al-Ahkâm Al-Qur'an*, ..., jiid 12, hal. 214.

⁷³ Abû Zakariyâ al-Farrâ', *Ma'âni Al-Qur'an*, Mesir: Dâr al-Mashriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th, Jilid 2, hal. 249.

⁷⁴ Abû Muhammad al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422, Jilid 4, hal. 175

konsep ini adalah pertanyaan "Apakah boleh masuk? atau Sudahkah Anda melihat seseorang? Setelah izin diberikan, salam seharusnya diberikan sebelum memasuki tempat tersebut. Ketiga, ada aspek yang menyiratkan bahwa meminta izin berasal dari kata "إنس" yang berarti mengenal atau mengidentifikasi manusia. Oleh karena itu, meminta izin lebih relevan dari pada memberikan salam secara langsung. Keempat, meskipun sebagian ulama berpendapat bahwa izin harus diberikan setelah memberikan salam, tetapi Fakhr al-Dîn berpendapat bahwa urutan tersebut tidak mutlak. Dalam penggunaan kata, meminta izin mungkin disampaikan sebelum memberikan salam.⁷⁵

Sedangkan menurut al-Thabari bahwa penafsiran lafal تَسْتَأْنِسُوا ulama berbeda pendapat. Pertama, Beberapa ulama berpendapat bahwa penafsiran تَسْتَأْنِسُوا adalah تَسْتَأْذِنُوا sehingga makna ayat tersebut adalah: hai orang-orang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan milikmu sebelum kamu meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya.⁷⁶ Kedua, Para ulama lain berpendapat bahwa interpretasi تَسْتَأْنِسُوا adalah التتخيم و التتحم , artinya sebelum kamu masuk kerumah orang lain hendaklah meminta izin dengan batuk, berdehem atau tindakan serupa, agar mereka menyadari bahwa kamu bermaksud untuk masuk kerumahnya.⁷⁷

Berdasarkan perbedaan pandangan ulama mengenai makna lafal تَسْتَأْنِسُوا, Sufyan al-Tsauri menafsirkan lafal tersebut dengan mengikuti pendapat Mujâhid yang memberikan tanda berdehem ketika hendak masuk ke rumah orang lain dan Sufyan al-Tsauri juga mencantumkan variasi bacaan *qirâ'ât syâdzdzah* dari Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas yang sangat berpengaruh terhadap penafsiran Al-Qur'an. dan pemilihan makna تَسْتَأْذِنُوا tersebut, merupakan penafsiran dari mayoritas ulama tafsir terhadap ayat yang disebutkan di atas. Berdasarkan ayat ini ulama fikih sepakat bahwa hukum dan adab masuk kerumah orang lain adalah wajib meminta izin terlebih dahulu bagi yang sudah baligh.

B. QIRÂÂT SYÂDZDZAH AYAT KISAH

1. Kisah Nabi Yusuf AS dan Wanita al-Aziz

Ayat ini membahas kisah wanita-wanita yang terpana melihat ketampanan Nabi Yusuf hingga melukai tangan mereka. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, menyebutkan dua variasi *qirâ'ât* baik yang

⁷⁵ Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, ..., jilid 23, hal. 357.

⁷⁶ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 19, hal. 146.

⁷⁷ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 19, hal. 147-

mutawâtirah maupun *syâdzdzah* yang terfokus pada lafal مُتَّكَأ. Pada QS. Yusuf /12: 31.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۚ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ

“Maka ketika perempuan itu mendengar cercaan mereka, diundangnyalah perempuan-perempuan itu dan disediakannya tempat duduk bagi mereka, dan kepada masing-masing mereka diberikan sebuah pisau (untuk memotong jamuan), kemudian dia berkata (kepada Yusuf), “Keluarlah (tampakkanlah dirimu) kepada mereka.” Ketika perempuan-perempuan itu melihatnya, mereka terpesona kepada (keelokan rupa)nya, dan mereka (tanpa sadar) melukai tangannya sendiri. Seraya berkata, “Mahasempurna Allah, ini bukanlah manusia. Ini benar-benar malaikat yang mulia.”

Adapun yang tertera di dalam tafsir al-Tsauri sebagai berikut:

حدثنا سفين عن منصور عن مجاهد قال من قرأها متكا ونونها، قال الطعام ومن لم يونها قال الأترنج⁷⁸

Sufyan al-Tsauri tidak menuliskan ayat secara keseluruhan. Ia hanya mencantumkan potongan-potongan ayat. Kemudian Sufyan al-Tsauri memilih dua variasi bacaan yang tidak mencantumkan harakat dalam penafsirannya dan memberikan arah penjelasan. Abû Huzaiifah mengatakan, Sufyan al-Tsauri menerima dari Manshur kemudian dari Mujâhid, dia berkata, 'Siapa yang membacanya sebagai (متكا) dengan nun (*bertasydid*), dia berkata: maknanya adalah makanan. Dan siapa yang tidak membacanya dengan nun (*tasydid*), dia berkata: maknanya adalah *al-Atrunji*.

Bacaan *lafadz* “متكا” ini menyebabkan perbedaan besar di antara ahli tafsir, seperti yang diuraikan oleh Ibnu Jarîr al-Thabari,⁷⁹ Abu Ja'far al-Nahhâs,⁸⁰ al-Qurtubi,⁸¹ dan yang lainnya di kalangan ahli tafsir dalam menjelaskan makna ayat ini. Namun, dalam hal bacaan *qirâ'ât*, menurut pendapat *qirâ'ât sab'ah* sepakat untuk membaca dengan mendommahkan “mim”, mentasydidkan “ta”, dan menfathahkan “kaf” dan hamzah, seperti “(مُتَّكَأً)” (*muttakaan*).⁸² Sedangkan *qirâ'ât* Abû Ja'far, menyimpang dari bacaan *qirâ'ât asyrah*, sebagaimana yang dijelaskan Abû Bakar al-Naisabûri,

⁷⁸ Abî Abdillah Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal 141.

⁷⁹ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 16, hal. 72.

⁸⁰ Abû Ja'far al-Nuhâs, *Ma'âni Al-Qur'an*, Makkah: Jâmi'ah Ummu al-Qura, 1409, cet. 1, Jilid 3, hal. 421.

⁸¹ Abû Abdullah Muhammad al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li al-Ahkâm Al-Qur'an*, ..., jiid 9, hal. 178.

⁸² Yusuf bin Ali al-Huzali, *al-Kâmil fi al-Qirâ'ât wa al-Arba'ûn al-Zâidah 'alaiha*, Kairo: Muassasah Samâ li al-Tauzi', 2007, hal. 576

Bahwa Abû Ja'far menyalahi *qirâ'ât asyrah* dengan membaca "(مُنْكَا)" (*muttaka*) dengan menghilangkan hamzah dan mentasydidkan "ta".⁸³ Dalam kitab *Mukhtasar fi Syawâdz* yang menerangkan mengenai bacaan-bacaan yang *syâdz*, bahwa riwayat *qirâ'ât* yang diterima dari Mujâhid bacaan "(مُنْكَا)" tergolong kategori *syâzdzah* dengan tanpa tasydid dan sukun harakat pada "ta".⁸⁴

Berdasarkan dua varian *qirâ'ât* yang dicantumkan oleh Sufyan al-Tsauri ada yang termasuk kategori mutawatir dan yang kedua *syâdz*. Perbedaan makna pada lafal "مُنْكَا" dengan dua varian bacaan yang Sufyan al-Tsauri cantumkan terdapat perbedaan makna yang dikandung. Pertama bermakna makanan yang kedua adalah buah limau. Pemaknaan buah limau yang dijelaskan oleh Sufyan al-Tsauri dalam penafsirannya dikritisi oleh Abû Ubaidah bin al-Mutsanna, menurutnya penafsiran yang memaknai lafal "مُنْكَا" buah limau merupakan kebatilan yang paling batil di muka bumi ini. Meskipun lafal tersebut mungkin saja memiliki kesamaan makna dengan buah limau.⁸⁵

Dalam konteks lafal "مُنْكَا", Abû Hayyan merincikan perbedaan *qirâ'ât* dan pemaknaan pada kata tersebut dengan mengidentifikasi beberapa pendapat yang berbeda. Pertama, ijma' pendapat ulama *qirâ'ât sab'ah* sepakat untuk membaca dengan mendommahkan "mim", mentasydidkan "ta", dan menfathahkan "kaf" dan hamzah, seperti "(مُنْكَا)" (*muttakaan*). Kedua, Al-Zuhri, Abu Ja'far, dan Syaibah memilih *qirâ'ât* "مُنْكَي" (*muttaki*) dengan mentasydidkan huruf "ta" dan menghilangkan "hamzah", yang sewazan dengan kata (*Muttaqi*), sehingga dapat diartikan dua hal: Pertama, bahwa ini berasal dari *ittikâ'* (التكاء) dengan mentakhfifkan hamzah. Kedua, bisa jadi diambil dari wazan *mufta'ilan* (أو كَيْت السَّفَاءِ) jika bersangantan dengan ketegangan, yaitu bisa dengan ditegaskan atau dipotong dengan pisau, baik dengan *atkâ'* (الاتكاء) atau dengan memotong dengan pisau. Ketiga, al-A'raj membaca "مُنْكَا" yang setimbangan dengan "مُفْعَلًا" berasal dari kata "*taka'a*" (تَكَأ). Keempat, Hasan, Ibn Hurmuz, dan Mujahid membaca "*muttakâ'an*" dengan memanjangkan dan hamzah. Kelima, Ibnu 'Abbâs, Ibnu Umar, Mujâhid, Qatâdah, al-Dhahhâk, al-Jahdari, al-Kalbi, dan Abân bin Taghlib membaca "*mutka'an*" dengan memdommahkan mim, mensukunkan pada ta dan mentanwinkan pada Kaf, dan demikian juga dari Ibn Hurmuz. Keenam, 'Abdullah bin Mas'ud dan Mu'adz membaca demikian, hanya saja mereka memfathahkan mim.⁸⁶

⁸³ Abû Bakar al-Naisâbûri, *al-Mabsûth fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Damaskus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1981, hal. 246.

⁸⁴ Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Syawâdz Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th, hal. 69.

⁸⁵ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 16, hal. 72-73.

⁸⁶ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhith*, ..., jilid 6, hal. 268.

Adapun makna lafal “مَتَا” tersebut adalah, Menurut Ibnu ‘Abbas artinya adalah majelis. al-Zuhrâwi arti lafal tersebut berfungsi sebagai keterangan tempat, yaitu tempat mereka bersandar. Sesuai dengan apa yang telah disebutkan, peralatan yang mereka bersandar padanya sudah tersedia. Mujâhid mengatakan, arti lafal tersebut adalah makanan yang dipotong-potong. al-Qutaibi berpendapat, artinya adalah kita makan. Dan ini dapat dianggap sebagai majaz yang menunjukkan pola hidup mewah dengan bersandar santai, yang merupakan kebiasaan orang-orang kaya. Bersandar tidak diindikasikan oleh cara makan saja, maka jelas juga bahwa majelis seperti itu pasti melibatkan makanan dan minuman. Dalam kaitannya dengan rangkaian makanan, akan ada sesuatu yang dipotong dengan pisau. Menurut suatu pendapat ada yang mengartikan buah limau. Dan dikatakan makanan dibuat dari gula dan almond dengan campuran bahan lainnya. Artinya, sesuatu memerlukan pemotongan dengan pisau, dan kebiasaan seseorang yang memotong sesuatu adalah ia bersantai dan bersandar. Dikatakan juga, tujuannya adalah untuk menunjukkan bentuk mereka yang bersandar dengan tampilan seperti ini, duduk dengan pisau di tangan mereka, memotong sesuatu.⁸⁷

Pertama, agar mereka kaget saat melihat Yusuf sibuk dengan dirinya sendiri, sehingga tangan mereka tergelincir dan mereka memotongnya dan merasa menyesal. Ini adalah tipu daya mereka terhadapnya, karena mereka terkejut dengan apa yang menimpa mereka saat memotong tangan mereka sendiri, dan betapa menyakitkan rasa sakit yang mereka alami karena kekaguman mereka pada Yusuf yang mencuri akal mereka. Kedua, sebagai upaya untuk memperingatkan Yusuf dengan tipu dayanya, karena ketika wanita-wanita berkumpul dan mereka memegang pisau, membuatnya berpikir bahwa mereka akan menyerangnya, sehingga dia selalu waspada terhadap tipu dayanya. Namun, Allah telah melindunginya dari segala sesuatu yang mereka kehendaki dengannya.⁸⁸

Dengan perbedaan-perbedaan makna lafal tersebut Ibnu Jarîr al-Thabari menguatkan pendapat yang memaknai lafal yang artinya adalah majelis. Kemudian Ibnu Jarir al-Thabari menyampaikan pandangan dari beberapa orang yang memberikan penjelasan mengenai takwil kata ini, yaitu penafsiran makna kata tersebut yang melengkapi makna majelis. Bahwa wanita al-Aziz menyediakan majelis bagi para wanita, di mana terdapat tempat duduk, hidangan makanan, minuman, dan buah limau. Beberapa di antara mereka menginterpretasikannya sebagai berita mengenai makanan, yang bertujuan untuk menjelaskan maksud dari persiapan tersebut. Sebagian lain memahaminya sebagai berita terkait buah limau, dengan alasan bahwa

⁸⁷ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 6, hal. 267.

⁸⁸ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 6, hal. 267-268.

kalimat "Dan diberikannya kepada masing-masing mereka sebuah pisau (untuk memotong jamuan)" mengindikasikan bahwa pisau disediakan untuk buah limau, sedangkan yang lain digunakan untuk memotong.⁸⁹

Begitu juga dengan Abû Hayyân Wanita-wanita itu disiapkan tempat duduk yang nyaman, yang diatur dengan merapikan tempat duduk mereka dengan sarana seperti bantal dan bantalan, serta hal-hal lain yang biasanya ada di majelis yang disediakan untuk kehormatan. Diketahui bahwa jenis perlakuan istimewa ini tidak terlepas dari penyediaan makanan dan minuman. Di sini, terdapat penghapusan yang tersirat, yakni 'mereka datang dan bersiap-siap (atau bersandar)'. 'Bersandar' dapat mengacu pada jenis perlakuan atau pada masing-masing dari mereka, seperti yang disebutkan, 'dan kamu masing-masing dari mereka adalah sebilah pisau.'⁹⁰

Sehingga kesimpulan dari pengaruh varian *qirâ'ât* terhadap penafsiran sebagai berikut: Hasil variasi *qirâ'ât* dalam ayat Al-Qur'an ini menggambarkan sejauh mana usaha yang dilakukan oleh wanita al-Aziz dalam merancang tipu daya terhadap para wanita yang berbicara tentang kecintaannya pada Yusuf. Wanita al-Aziz mengundang mereka ke dalam rumahnya dan makanan telah disiapkan di ruang makan, dan dia mengatur dengan teliti berbagai hidangan, termasuk daging dan buah-buahan. Setiap wanita diberi sebilah pisau untuk memotong makanan mereka, mengingat bahwa mereka memiliki kebiasaan untuk memotong daging dan buah-buahan dengan pisau. Kemudian wanita al-Aziz dengan sengaja menciptakan situasi ini untuk menunjukkan ketertarikan Yusuf kepada mereka, dan memberi tahu Yusuf untuk keluar di hadapan mereka, dalam keadaan mereka yang sedang bersantap dan menggunakan pisau untuk memotong makanan. Hal ini mencerminkan kecanggihan rencana tipu daya yang dipersiapkan oleh wanita al-Aziz dalam upaya untuk memikat Yusuf.⁹¹

perbedaan penafsiran dalam variasi *qirâ'ât* ini menghasilkan perbedaan yang jelas antara (مُنْكَاً) dan (مُنْكَاً) yaitu: dalam *qirâ'ât* (وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُنْكَاً), tergambar dengan jelas bahwa para wanita tersebut duduk santai dan memiliki pisau di tangan mereka, sehingga terkesan mereka akan terkejut dan terpesona ketika melihat Yusuf. Sementara itu, *qirâ'ât* (مُنْكَاً) menunjukkan bahwa di dalam majelis tersebut terdapat makanan. Jika dibaca sebagai (مُنْكَاً) dengan pelafalan tanpa tasydid, hal ini mengindikasikan bahwa makanan yang ada di majelis tersebut adalah jenis makanan istimewa seperti atarj buah limau, sebab dalam teks disebutkan, "(وَأَنْتِ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينَاً)" yang menunjukkan bahwa pisau tersebut digunakan untuk memotong "atarj" buah limau atau makanan serupa. *Qirâ'ât* ini memberikan gambaran tentang

⁸⁹ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 16, hal. 75.

⁹⁰ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 6, hal. 267.

⁹¹ Ahmad Nabîh al-Makâwi, *Atsar Ikhtilâf al-Qirâât fi al-Qashashi al-Qur'âni*, Thanta: Jâmi'ah al-Azhar, t.th, hal. 250.

majelis, deskripsi makanan, dan jenis makanan yang disajikan. Selain itu, penekanan pada undangan para wanita ke dalam makanan yang mewah menunjukkan bahwa istri al-Aziz telah berlebihan dalam kemewahan dan pemborosan. Pandangan para ulama sepakat dalam memahami kedua *qirâ'ât* tersebut.⁹²

Dengan demikian variasi *qirâ'ât* serta tafsir dari dua *qirâ'ât* tersebut saling melengkapi satu makna dengan makna lainnya. Sehingga kisah Nabi Yusuf pada ayat ini menjadi lebih dipahami dengan baik.

2. Kisah Takwil Mimpi

Ayat ini membahas kisah mimpi dua pemuda yang ditakwilkan oleh Nabi Yusuf. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, menyebutkan dua variasi *qirâ'ât* yang sama-sama bersumber dari Abdullah bin Mas'ud baik yang *mutawâtirah* maupun *syâdzdzah* yang terfokus menentukan makna pada lafal *خُمْرًا*. Pada QS. Yusuf/ 12: 36.

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيْنِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبَأَوْنَاهُ ۖ إِنَّا تَرَكْنَا مِنَ الْمُحْسِنِينَ

“Dan bersama dia masuk pula dua orang pemuda ke dalam penjara. Salah satunya berkata, “Sesungguhnya aku bermimpi memeras anggur,” dan yang lainnya berkata, “Aku bermimpi, membawa roti di atas kepalaku, sebagiannya dimakan burung.” Berikanlah kepada kami takwilnya. Sesungguhnya kami memandangkanmu termasuk orang yang berbuat baik”.

Pada penafsiran Imam Sufyan al-Tsauri, kita menemukan banyak variasi bacaan yang diambil dari Ibnu Mas'ud. Hal ini mungkin tidak dapat ditemukan dengan begitu banyak dalam tafsir lainnya. Imam Sufyan al-Tsauri menukilkan, bahwa Ibnu Mas'ud membaca ayat ini sebagai:

سفين في قراءة عبد الله (إني أراي أَعْصِرُ عِنَبًا)⁹³

سفين عن عمارة عن إبراهيم عن عبد الله (إني أراي أَعْصِرُ خُمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ

إني أراي أحمِلُ فوق رأسي خبزا. قال أما احدكما فيسقي ربه خمرا. وأما الآخر فيصلب فتأكل الطير من

رأسه⁹⁴

Beberapa ulama tafsir, seperti al-Bukhari,⁹⁵ Ibn Jarîr al-Thabari,⁹⁶ Ibn Abî Hâtim,⁹⁷ al-Makki,⁹⁸ Ibn 'Athiyyah,⁹⁹ al-Qurtûbi,¹⁰⁰ Abû Hayyân,¹⁰¹ dan

⁹² Ahmad Nabîh al-Makâwi, *Atsar Ikhtilâf al-Qirâât fi al-Qashashi al-Qur'âni*, ..., hal. 250- 251.

⁹³ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal 14٢.

⁹⁴ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal 14٢-143.

ulama lainnya, juga menghadirkan variasi *qirâ'ât* ini yang berasal dari Ibnu Mas'ûd. Mereka menyampaikan, "Dari Ibnu al-Hanafiyyah, dia mengatakan bahwa bacaan *qirâ'ât* Ibnu Mas'ûd adalah (إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ عَيْنًا). Bukan hanya dari Ibnu Mas'ud, variasi *qirâ'ât* ini juga dinukilkan dari Ubay bin Ka'ab. Ini menunjukkan bahwa terdapat variasi dalam bacaan Al-Qur'an yang bersumber dari para sahabat Nabi.¹⁰² Para ulama tersebut menggambarkan perbedaan ini sebagai bagian dari kekayaan dan keberagaman dalam warisan bacaan Al-Qur'an, yang mencerminkan keberagaman pemahaman dan pengucapan di antara para sahabat yang terhormat.

Bacaan dua *qirâ'ât* ini, merujuk pada yang sama yaitu pemerasan anggur, memiliki makna yang identik, yaitu anggur. Konteks ini berkaitan dengan penggunaan istilah "*khamr*" dalam bahasa penduduk Oman untuk menyebut anggur. Oleh karena itu, interpretasi dari bacaan ini dapat dijelaskan sebagai, "*Sungguh, saya bemimpi diri saya sedang memeras anggur*". Beberapa pendapat menyatakan bahwa ini mungkin menggunakan dialek bahasa Arab Ghassân. Dalam konteks ini, penggunaan istilah lokal untuk merujuk pada anggur menggambarkan kekayaan budaya dan linguistik yang terdapat dalam variasi *qirâ'ât* Al-Qur'an. Fenomena ini mencerminkan keanekaragaman pemahaman dan pengucapan Al-Qur'an di berbagai komunitas Arab, yang mengakui keragaman linguistik dan makna setempat.¹⁰³

Namun, Sejumlah ulama menolak *qirâ'ât* ini, menyatakan bahwa bacaan "*inab*" dalam bentuk *qirâ'ât* ini tidak sejalan dengan mushaf rasm Usmani dan mayoritas bacaan. Abû Hayyân al-Andalusi dan Fakhruddîn al-Râzi menegaskan bahwa *qirâ'ât* yang berasal dari Ubay bin Ka'ab dan Abdullah bin Mas'ud (أُعْصِرُ عَيْنًا) sebaiknya tidak dianggap sebagai *qirâ'ât*, melainkan sebagai tafsir, karena sangat bertentangan dengan bacaan mayoritas mushaf yang diterima oleh umat Islam. Pandangan ini

⁹⁵ Muhammad al-Mughîrah al-Bukhâri, *al-Târikh al-Kabîr*, Heiderbat: Dâerah ak-Ma'ârif al-'Usmâniyyah, t.th, jilid 1, hal. 274.

⁹⁶ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 15, hal. 97.

⁹⁷ Ibnu Abî Hâtim, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm*, Saudi: Maktabah Nazzâr Mushtafa al-Bâzz, 1419, cet. 3, jilid 7, hal. 2142.

⁹⁸ Makki Abû Thâlib, *al-Hidâyah ila Bulûghî al-Nihâyah*, UEA: Jâmi'ah al-Syâriqah, 2008, cet. 1, jilid 5, hal. 3562.

⁹⁹ Abû Muhammad Ibnu 'Athiyyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422, jilid 3, hal. 244.

¹⁰⁰ Abû Abdullah Muhammad al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li al-Ahkâm Al-Qur'an*, ..., jilid 9, hal. 190.

¹⁰¹ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 6, hal. 275.

¹⁰² Syihâb al-Dîn al-Alûsi, *Rûh al-ma'âni*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, cet. 1, jilid 6, hal. 429.

¹⁰³ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 6, hal. 275 dan Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 15, hal. 97.

mencerminkan sikap ketidaksetujuan terhadap variasi bacaan yang dianggap menyimpang dari kesepakatan mayoritas dan standar mushaf Al-Qur'an.¹⁰⁴

Bacaan "أعصر عنبا" yang berasal dari Ibnu Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab dalam konteks Al-Qur'an bukanlah sebuah bacaan yang sah, tetapi lebih bersifat sebagai interpretasi atau tafsir yang tidak sejalan dengan teks Al-Qur'an yang mayoritas diterima oleh umat Islam. Tafsir ini tidak dapat dianggap sebagai bagian dari teks Al-Qur'an dan lebih tepat dipahami sebagai penjelasan yang tidak umum atau menyimpang dari bacaan mayoritas. Tafsir ini menunjukkan perbedaan interpretasi yang bersifat lokal atau kelompok, mungkin terkait dengan keberagaman bahasa dan budaya di kalangan Arab. Namun demikian, bacaan mayoritas tetap dianggap sebagai teks Al-Qur'an yang sah dan diakui oleh umat Islam secara luas. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Rasyîd Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr*.¹⁰⁵

Kelihatannya, kesulitan ini muncul karena kebingungan dalam penyalinan teks, yang sering terjadi dalam *qirâ'ât* tafsir yang diteruskan oleh Ibnu Mas'ûd dan para sahabat lainnya. Meskipun diakui sebagai bacaan yang berasal dari Nabi Muhammad, kebingungan muncul di antara para perawi dan dalam pemahaman mereka. Sebagai contoh, Sufyan al-Tsaury, setelah meriwayatkan bacaan tersebut, segera memberikan klarifikasi bahwa Ibnu Mas'ûd juga membaca dan meriwayatkan dengan *qirâ'ât mutawâtirah* yang lebih umum diterima. Seperti yang dicatat Sufyan al-Tsaury dalam tafsirnya, "Dari 'Imârah diterima dari Ibrâhîm, dari Abdullah ibn Mas'ud: (إِنِّي أَرَانِي (أَعْصِرُ حَمْرًا)".¹⁰⁶ Kesulitan semacam ini mungkin timbul dari variasi dalam metode penyalinan dan transmisi lisan, di mana beberapa perawi dapat bingung atau menyimpang dalam mentransmisikan bacaan yang bervariasi. Perlu dicatat bahwa dalam tradisi tafsir Al-Qur'an, penting untuk memahami dan menerima *qirâ'ât* yang secara konsisten diakui oleh mayoritas umat Islam untuk menjaga integritas teks Al-Qur'an.¹⁰⁷

Sufyan al-Tsaury nampaknya bertujuan untuk menunjukkan bahwa Abdullah Ibnu Mas'ud tidak hanya membaca dengan *qirâ'ât syâdzdzah*, melainkan juga membaca dengan *qirâ'ât mutawâtirah*. Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa pembaca tafsirnya tidak akan terkejut ketika menemui variasi bacaan *qirâ'ât* lainnya. Penting untuk diingat bahwa Ibnu

¹⁰⁴ Abû Hayyân al-Andalusî, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 6, hal. 275-276. Dan Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtihu al-Ghaib*, ..., cet. 3, jilid 6, hal. 429-430.

¹⁰⁵ Muhammad Rasyîd Ridha, *Tafsîr al-Manâr*; Kairo: al-Haiâh al-Mashriyyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1990, jilid 12, hal. 250.

¹⁰⁶ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal 143-143.

¹⁰⁷ Samîr ‘Abd Hasan al-Fahdâwî, *al-Imâm Sufyân al-Tsaury wa îrâduhu li al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah fî Tafsîrihi Jam'an wa Dirâsaatan*, Ramadi: Jâmi'ah al-Anbâr, t.th, hal. 85.

Mas'ud mampu meriwayatkan Al-Qur'an dengan berbagai variasi bacaan yang diajarkan langsung oleh Nabi Muhammad. Khususnya, dalam konteks ini, ketika kita mengetahui bahwa seorang ulama menyatakan bahwa bacaan *qirâ'ât* Ubay bin Ka'ab dan Abdullah bin Mas'ûd atas huruf ini sesuai dengan bacaan mayoritas, maka kita dapat memahami bahwa *qirâ'ât* tersebut diterima dan dianggap sebagai penafsiran dari *qirâ'ât mutawâtirah*. Abû Hayyân al-Andalusi menegaskan bahwa *qirâ'ât* Ubay dan Abdullah Ibnu Mas'ud seharusnya dianggap sebagai bentuk penjelasan atau tafsir dari *qirâ'ât* yang secara umum diterima. Dengan demikian, pendekatan Sufyan al-Tsauri dan penegasan Abû Hayyân memperkuat pemahaman bahwa variasi *qirâ'ât* tersebut tidak mengurangi integritas Al-Qur'an, melainkan mencerminkan warisan yang kaya dan mendalam dalam tradisi tafsir Islam.¹⁰⁸

3. Kisah Saudara-Saudara Nabi Yusuf yang Meminta Bantuan Makanan Pokok

Ayat ini membahas kisah saudara-saudara Nabi Yusuf yang meminta bantuan makanan pokok kepada Nabi Yusuf. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, menyebutkan variasi *qirâ'ât syâdzdzah* yang terfokus menentukan makna pada lafal نكتل. Pada QS. Yusuf/ 12: ٦٣.

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ آبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

“Maka ketika mereka telah kembali kepada ayahnya (Yakub) mereka berkata, “Wahai ayah kami! Kami tidak akan mendapat jatah (gandum) lagi, (jika tidak membawa saudara kami), sebab itu biarkanlah saudara kami pergi bersama kami agar kami mendapat jatah, dan kami benar-benar akan menjaganya.”

Sufyan al-Tsauri menyatakan di dalam penafsirannya bahwa Abdullah bin Mas'ûd membaca ayat ini dengan menggunakan huruf “ي” (*ya*) dan bukan dengan huruf “ن” (*nun*).

سفين في قراءة عبد الله بن مسعود أرسل معنا أخانا يكتل مثل نصيب أحدنا¹⁰⁹

Dalam bacaan Abdullah bin Mas'ûd (أرسل معنا أخانا يكتل), seperti bagaimana salah satu dari kita membagi (نصيب أحدنا).

Variasi *qirâ'ât* yang Sufyan al-Tsauri paparkan di dalam tafsirnya termasuk pada kategori *qirâ'ât Syâdzdzah*. Ini disebabkan karna ada tambahan kata "مثل الخ" yang terdapat di dalam periwayatan Sufyan al-

¹⁰⁸ Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtihu al-Ghaib*, ..., jilid 18, hal. 429-430.

¹⁰⁹ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal 144.

Tsauri.¹¹⁰ Sedangkan dalam periwiyatan yang lain tidak ditemukan tambahan yang dilakukan oleh Sufyan al-Tsauri, seperti:

أخرج ابن شيبّة وإبن منذر عن مغيرة عن أصحاب عبد الله فأرسل معنا أخانا يكتل¹¹¹

Pendapat ini juga dipertegas oleh Abû Zakariya al-Farrâ' yang menyatakan persetujuannya terhadap penggunaan huruf 'ي' pada ayat ini. Beliau menyatakan, “*Para pengikut Abdullah bin Mas'ud membaca (يكتل), sedangkan orang-orang lain membaca (نكتل)*”.¹¹² Di sisi lain, berbeda dengan Abû Ali al-Fârisi dan beberapa ulama yang sependapat dengannya mengklaim bahwa bacaan Abdullah bin Mas'ud adalah (نكتل) dengan huruf 'ن'.¹¹³

Para ulama *qurrâ'* tujuh memiliki perbedaan pandangan terkait bacaan huruf tertentu dalam kata 'نكتل'. Ibn Mujâhid mencatat perbedaan pendapat di antara mereka, dimana para ahli *qurrâ'* berselisih dalam menentukan apakah huruf yang benar adalah 'ن' atau 'ي' dalam kata tersebut. Ibnu Katsîr, Nâfi', Abû 'Amr, 'Âsim, dan Ibnu 'Âmir memilih membaca (نكتل) dengan menggunakan huruf 'ن'. Sebaliknya, Hamzah dan al-Kisâi membaca (يكتل) dengan huruf 'ي'. Perbedaan ini menunjukkan variasi dalam bacaan Al-Qur'an, di mana beberapa *qari'* memilih huruf 'ن' dan yang lainnya memilih huruf 'ي'.¹¹⁴

Meskipun mayoritas bacaan yang diterima adalah (نكتل) dan sesuai dengan mushaf yang dicetak, namun perlu dicatat bahwa keduanya, baik (نكتل) maupun (يكتل), adalah bacaan yang dikenal dan memiliki makna yang setara. Kedua bacaan ini diakui sebagai variasi yang sah dalam tradisi *qirâ'ât* Al-Qur'an. Oleh karena itu, yang penting bagi pembaca adalah memilih salah satu dari keduanya sesuai dengan bacaan yang diajarkan dan diterima dalam tradisi pembacaan Al-Qur'an yang dianut di lingkungannya.¹¹⁵

Hal ini juga ditegaskan oleh Ibnu Jarîr al-Thabari dan Fakhru al-Dîn al-Râzi. Mayoritas ahli *qirâ'ât* dari Madinah dan sebagian dari Makkah serta Kufah membaca ayat ini sebagai "supaya kami mendapat sukatan" dengan menggunakan huruf “nun”. Dalam konteks ini, maknanya adalah bahwa kami mendapatkan sukatan atau pahala bagi diri mereka sendiri. Di sisi lain, mayoritas ahli *qirâ'ât* dari Kufah membaca ayat tersebut sebagai dengan

¹¹⁰ Panitia pembelajaran ilmu Al-Qur'an, *Mausû'ah Tafsîr al-Ma'tsûr*; dalam, [الباحث القرآني \(tafsir.app\)](#)

¹¹¹ Imtiyâz Ali al-'Arsy, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal 144.

¹¹² Abû Zakariyya al-Farrâ', *Ma'âni Al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 49.

¹¹³ 'Abd al-Rahmân al-Suyûthi, *al-Durru al-Mantsûr*; Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, jilid 4, hal. 432.

¹¹⁴ Muhammad bin Abî al-Mahâsin al-Karmâni, *Mafâtihu al-Aghâni fi al-Qirâ'ât wa al-Ma'âni*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2001, cet. 1, hal. 224.

¹¹⁵ Muhammad Thâhir bin 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*; Tunis: Dâr al-Tunisiyyah, 1984, jilid, 13, hal. 16.

menggunakan huruf “ya”, yang mengandung makna bahwa orang tersebut mendapatkan sukatan untuk dirinya sendiri. al-Thabari menyatakan bahwa kedua cara bacaan *qirâ'ât* tersebut populer dan maknanya sesuai, sehingga seseorang dapat membaca ayat ini dengan salah satu dari keduanya dan hal itu tetap benar.¹¹⁶

Adapun *hujjah* bagi orang yang membaca dengan huruf nun (نكتل) adalah bahwa mereka semua (saudara-saudara Yusuf) masuk ke dalam golongan orang yang mendapatkan sukatan gandum dan saudara mereka mesti bersama mereka. Dalam hal ini, ada isyarat bahwa larangan tidak mendapatkan sungkutan gandum selama saudaranya tidak bersama mereka, sehingga dengan mengirimnya bersama mereka, semua akan mendapatkan sukatan gandum. *Hujjah* ini dikuatkan dengan makna dari ungkapan "منع منا" yaitu, kami tidak akan mendapatkan sukatan gandum dan diperkuat dengan pernyataan "ونزاداد" "وَنَمِيرُ أَهْلَنَا" kita dapat memberi makanan keluarga kita dan "ونزداد" dan kita akan mendapatkan tambahan gandum. Oleh karena itu, ekspresi ayat tersebut menunjukkan untuk semua saudara-saudara Yusuf.¹¹⁷

Adapun *hujjah* bagi orang yang membaca dengan huruf ya (يكتل) adalah bahwa pelaku aksi adalah satu saudara Yusuf, dan mereka ingin kehadirannya bersama mereka karena dia adalah penyebab dari tidak mendapatkan sukatan gandum tersebut, sehingga tindakan tersebut dikaitkan dengannya atau bahwa dalam kesempatan ini, Nabi Yusuf ingin setiap orang dari mereka memiliki timbangan sendiri-sendiri dan tidak memberi mereka apa-apa dengan sebutan nama saudara mereka. Jadi, dia membuat tindakan itu khusus untuknya, dan mereka ingin kehadirannya bersama mereka karena mereka akan mendapatkan keuntungan atau tambahan seberat seekor unta. *Hujjah* ini didukung karena kedekatan kata "أخانا" dengan tindakan tersebut sehingga itu dikaitkan dengannya, dengan makna bahwa dia mendapatkan untuk dirinya sendiri, seperti bagian dari saudaranya masing-masing.¹¹⁸

Pariwayatan bacaan dalam ayat ini berpengaruh pada perbedaan kata "منع منا الكيل" yang terjadi perbedaan di antara ulama terhadap rentan waktu, apakah bentuk masa lalu atau masa depan, terdapat dua pendapat. Pertama, bahwa kata (مُنِعَ مِنَّا الكيل) termasuk dalam bentuk masa depan, artinya, jika kami memenuhi janji kami untuk membawa saudara kami, dan pernyataan Yusuf kepada mereka "فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرُبُون" "jika kalian tidak membawanya, kalian tidak akan mendapatkan makanan dari saya dan jangan datang kembali". Ayat ini adalah peringatan yang setara dengan

¹¹⁶ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 16, hal. 159. dan Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtihu al-Ghaib*, ..., jilid 18, hal. 479.

¹¹⁷ Ibrâhîm bin al-Sirri Abû Ishâq al-Zujjâj, *Ma'âni Al-Qur'ân li al-Zujjâj*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988, jilid 3, hal. 117.

¹¹⁸ Ahmad Nabîh al-Makâwi, *Atsar Ikhtilâf al-Qirâât fi al-Qashashi al-Qur'âni*, ..., hal. 258.

pelarangan, karena mereka telah diberikan peringatan tidak mendapatkan makanan, sehingga mereka berkata, dengan membawa saudara kita akan mengangkat penghalang dan dia akan bersama mereka untuk mendapatkan makanan. Beberapa ulama bahkan memilih ini dan mengatakan: Ini yang lebih tepat, karena tidak ada pelarangan makanan, melainkan Yusuf menyiapkan dan mempersiapkannya untuk mereka, sehingga bacaan 'يَكْتَلُ' dengan huruf 'ن' menunjukkan bahwa raja telah memberi tahu kita tentang pelarangan mendapatkan makanan kali ini, jika saudara mereka tidak hadir bersama mereka.¹¹⁹

Kedua: (مُنْعٌ مِّمَّا الْكَيْلِ) dalam bentuk masa lalu. Ketika mereka telah meminta makanan untuk saudara mereka yang tinggal bersama ayah mereka, Yusuf melarang mereka sampai saudara mereka hadir, sehingga dia dapat mengambil bagian saudaranya, dan pelarangan itu sesuai dengan hakikatnya terhadap satu saudaranya, karena bagaimana mungkin Yusuf melarang mereka mengambil bagian saudara mereka yang tertinggal? Kemudian apa hubungannya antara melarang mereka mengambil bagian dan meminta mereka untuk mengirim saudara mereka agar mengambil makanan sendiri? Apa yang ada pada satu saudara dalam hal ini? Yang dimaksud adalah untuk satu saudara mereka yang absen yang membawa beban yang berbeda dari yang dibawa saudara mereka yang hadir, berdasarkan riwayat bahwa dia tidak memberikan kepada mereka kecuali bagian berbeda dengan saudara-saudara yang lain.¹²⁰ Dengan demikian, bacaan 'يَكْتَلُ' dengan huruf 'ي' menunjukkan bahwa Yusuf tidak memberikan gandum yang seberat unta kepada seluruh saudaranya karena absennya satu orang dari mereka.¹²¹

4. Kisah Puasa Maryam

Ayat ini membahas kisah puasa Maryam ibunda Nabi Isa. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, menyebutkan dua variasi, *qirâ'ât mutawâtirah* dan *syâdzdzah* yang terfokus menentukan makna pada lafal صوتا صمتا Pada QS. Maryam/ 19: 26.

فَكَلِمِي وَاشْرِي وَعَيْنًا فَإِنَّمَا تَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ
 أَنَسِيًّا ۝

“Maka makan, minum dan bersenanghatilah engkau. Jika engkau melihat seseorang, maka katakanlah, “Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pengasih, maka aku tidak akan berbicara dengan siapa pun pada hari ini.”

¹¹⁹ Ahmad Nabîh al-Makâwi, *Atsar Ikhtilâf al-Qirâât fi al-Qashashi al-Qur'âni*, ..., hal. 259.

¹²⁰ Ahmad Nabîh al-Makâwi, *Atsar Ikhtilâf al-Qirâât fi al-Qashashi al-Qur'âni*, ..., hal. 259.

¹²¹ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhith*, ..., jilid 6, hal. 295.

Adapun yang tertera di dalam penafsiran Sufyan al-Tsauri dua variasi *qirâ'ât* dengan periwayatan yang berbeda.

سفين عن جريج عن عبد الله بن عثمان بن المغيرة الثقفي عن بن عباس انه قرأها صوما

قال صمتا

سفين عن التيمي عن أنس بن مالك أنه قرأها صوما صمتا¹²²

Para sahabat dari generasi awal berbeda pendapat mengenai bacaan *qirâ'ât* dalam ayat ini, dan karena perbedaan inilah, Sufyan al-Tsauri menyampaikan dua variasi *qirâ'ât* tersebut. Sufyan al-Tsauri mengatakan dalam tafsirnya, “riwayat saya terima dari Ibn Juraij dari Abdullah bin Utsmân bin al-Mughîrah al-Tsaqafi dari Ibnu Abbas bahwa dia membaca *qirâ'ât* ayat ini (صَوْمًا) ” *shauman*” dan dia mengatakan tafsirnya (صَمْتًا) “*shamtan*”. Riwayat kedua saya terima dari al-Taimi dari Anas bin Mâlik bahwa dia membaca ayat ini sebagai (صَوْمًا) “*shauman shomtan*”¹²³ Dalam konteks ini, terdapat perbedaan dalam membaca ayat tersebut, di mana sebagian sahabat memilih bacaan (صَوْمًا) dan sebagian lainnya memilih (صَمْتًا). Kedua bacaan tersebut telah diriwayatkan dengan sanad yang sahih dari para sahabat yang berbeda.

Yahya bin Salâm menegaskan perbedaan dalam dua variasi *qirâ'ât* ini dan dia menceritakan dengan mengutip perkataan yang bersumber dari Qatâdah yang mengatakan, "Dulu dia membaca (صَمْتًا) kemudian saya mendengar dari Anas bin Malik bahwa dia membacanya dengan (صَوْمًا).¹²⁴

Bacaan *qirâ'ât* ini juga disampaikan oleh Ubay bin Ka'ab. al-Qurtubi menjelaskan arah kedua variasi *qirâ'ât* ini. Dia berkata, فقولي إني نذرت للرحمن riwayat ini bersumber dari Ibnu 'Abbâs, dan Anas bin Mâlik, sedangkan yang bersumber dari Ubay bin Ka'ab إني نذرت للرحمن صوما صمتا yang juga diriwayatkan dari Anas bin Mâlik.

Menurut al-Qurtûbi, perbedaan ini menunjukkan bahwa variasi *qirâ'ât* yang kedua tersebut hanya sebagai tafsir atau penjelasan, bukan sebagai bacaan *qirâ'ât* Al-Quran. Jika disertai oleh *qirâ'ât* tersebut dengan huruf “waw” maka mungkin akan mengandung makna selain “*Shaum*” (menahan). Dari rangkaian hadis dan riwayat-riwayat bahasa, bahwa “*shaum*” berarti menahan dan makna “*Shamta*” berarti menahan diri dari bicara. Ada pendapat lain yang mengatakan, bahwa “*shaum*” berarti menahan dan perbuatan baik. Arinya Maryam mesti diam pada hari puasa, kecuali dengan menggunakan isyarat. Berdasarkan hal ini, bacaan *qirâ'ât* Anas artinya

¹²² Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal 1٨٤.

¹²³ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal 1٨٤.

¹²⁴ Yahya bin Salâm, *Tafsîr Yahya bin Salâm*, Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 2004, jilid 1, hal. 221.

bahwa Maryam diwajibkan untuk diam pada waktu berpuasa dikarenakan nazar janjinya.¹²⁵

Begitu juga dengan penjelasan Ibnu Jarîr al-Thabari, bahwa bacaan *qirâ'ât* yang kedua bukanlah termasuk dalam *qirâ'ât* Al-Qur'an, melainkan hanya sebagai penafsiran dari sahabat Ibnu Abbas dan Anas bin Mâlik. Menurut al-Thabari bahwa sahabat menggunakan redaksi "قال" dan bukan "قرأ". Sehingga bacaan kedua sebagai penafsiran ayat.¹²⁶

Dalam pendapat Abû 'Ubaid al-Qasim bin Salam, beliau mengatakan, perbedaan bacaan *qirâ'ât* ini dan sejenisnya sangat banyak, dan menjadi penafsir bagi Al-Qur'an bukan bagian bacaan Al-Qur'an. Perwayatan bacaan tafsir seperti ini biasanya bersumber dari beberapa tabi'in dalam penafsirannya, kemudian hal ini dianggap baik bahkan bagian dari pada Al-Qur'an. Bagaimana jika riwayat tersebut berasal dari sahabat Rasulullah kemudian menjadi bagian dari bacaan itu sendiri? Maka kini hal tersebut lebih diterima dalam penafsiran dan lebih kuat.¹²⁷

Berbeda dengan Abû Hayyân yang menerangkan kedua variasi bacaan *qirâ'ât* tanpa mendiskriminalisasikan bacaan *qirâ'ât* yang kedua. Menurutnya bahwa kedua variasi bacaan termasuk dalam *qirâ'ât* dan berimplikasi di dalam penafsiran.¹²⁸

Adapun implikasi bacaan *qirâ'ât* terhadap penafsiran dari dua variasi *qirâ'ât* sangat berpengaruh. Karena tafsir dari kata "*shaum*" terdapat dua penafsiran yang berbeda. Pertama menurut mayoritas ulama tafsir bahwa makna "*shaum*" pada Q.S. Maryam/ 19: 26, berarti "diam" sehingga sebahagian sahabat dan tabi'in ada yang membaca bacaan *qirâ'ât* "*Shamtan*". Kedua, menurut Qatâdah bahwa makna "*shaum*" pada ayat ini adalah berpuasa dari makan, minum dan berbicara.¹²⁹

Dalam konteks ini, penyampaian Sufyan al-Tsa'uri tampaknya bersifat informatif mengenai dua variasi bacaan *qirâ'ât*. Pertama, ia menyampaikan bacaan pertama, kemudian ia menyertakan bacaan kedua. Setelah perbedaan tersebut, mushaf-mushaf Al-Quran sepakat pada satu bacaan tertentu. Selanjutnya, Sufyan al-Tsa'uri memberikan penjelasan atau tafsir terhadap bacaan yang pertama, yang merupakan bacaan mayoritas di mushaf-mushaf. Dan bacaan *qirâ'ât* kedua berimplikasi dalam penafsiran bacaan *qirâ'ât* yang pertama.

¹²⁵ Abû Abdullah Muhammad al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li al-Ahkâm Al-Qur'an*, ..., jiid 11, hal. 89.

¹²⁶ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 18, hal. 94.

¹²⁷ Abû 'Ubaid al-Qâsim bin Salâm, *Fadhâil Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1411, hal. 195

¹²⁸ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 7, hal. 256.

¹²⁹ Al-Mâwardî, *Al-Nukat wa al-'Uyûn*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqâfiyah, t.th, jilid 3, hal. 367.

Perlu diketahui bahwa Sufyan al-Tsauri sendiri tidak memilih salah satu bacaan sebagai yang lebih utama, melainkan ia menyampaikan keduanya. Bacaan *qirâ'ât* yang pertama adalah *qirâ'ât mutawâtirah* sedangkan yang kedua adalah *qirâ'ât syâdzdzah* atau hanya menjadi penafsiran saja sebagaimana yang dijelaskan di atas. Kemudian, ia menyertakan penjelasan mengenai salah satu bacaan. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Sufyan al-Tsauri menyampaikan informasi dan pemberi penjelasan atas variasi bacaan yang terjadi pada saat itu, tanpa menunjukkan preferensi pribadi terhadap salah satu dari keduanya. Dan kedua Sufyan al-Tsauri ingin menjelaskan bahwa makna yang terkandung pada ayat tersebut adalah Bahwa Maryam menahan untuk tidak berbicara dan tidak berkomunikasi kecuali dengan isyarat, bukan artinya, bahwa Maryam melakukan puasa yang tidak makan, minum dan tidak berbicara.

4. Kisah Burung Nasar

Ayat ini membahas Burung Nasar pada masa Nabi Ibrahim. Dalam penafsirannya Sufyan al-Tsauri, menyebutkan satu variasi *qirâ'ât syâdzdzah* yang terfokus menentukan makna pada lafal **وَإِنْ كَانْ** Pada QS. Ibrahim/ 14: 46.

وَقَدْ مَكْرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ

“Dan sungguh, mereka telah membuat tipu daya padahal Allah (mengetahui dan akan membalas) tipu daya mereka. Dan sesungguhnya tipu daya mereka tidak mampu melenyapkan gunung-gunung”.

Dalam Tafsir al-Thabari yang diriwayatkan melalui jalur Sufyan al-Tsauri. Bahwa ayat ini menceritakan seorang raja yang menangkap anak burung Nasar, kemudian ia memberikan makan daging dan minum, sehingga tumbuh dan menjadi besar, keras dan kuat. Kemudian Raja itu lalu bersama teman-temannya duduk di sebuah kota, lalu orang-orang mengikat kaki burung Nasar tersebut di sebuah kotak. Setelah ia mengikat dia meletakkan daging di atas kotak tersebut. Sehingga setiap burung melihat daging ia ingin memakannya tatapi kakinya terikat, sehingga burung tersebut terbang dan terbang. Raja menyadarinya dan bertannya kepada temannya. Apa yang kau lihat? ia menjawab. Aku melihat gunung-gungung seperti asap. Raja mengulangi nya sekali lagi. Apa yang kau lihat? ia menjawab. Lau tidak melihat apa-apa. Raja itu sembari berkata: “celakalah kita” itulah makna dari ayat ini.¹³⁰

Dalam ayat ini, Sufyan al-Tsauri meriwayatkan bacaan Abdullah bin Mas'ud yang menyimpang dari bentuk standar mushaf Al-Qur'an. Ia menyebutkan, bacaan Abdullah bin Mas'ud adalah:

¹³⁰ Ibnu Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 17, hal. 40.

سفين قال كانت قراءة عبد الله (وإن كاد مكرهم لتزول منه الجبال)¹³¹

Berdasarkan penafsiran Sufyan al-Tsauri terhadap ayat ini, tampaknya, perbedaan tidak terbatas pada bacaan Abdullah bin Mas'ud saja, melainkan juga melibatkan beberapa sahabat lainnya. Ibnu Jinni dan Abû al-Abbas juga meriwayatkan hal ini di dalam tafsirnya dari beberapa sahabat, seperti Ali bin Abî Thâlib, Umar bin Khattâb, Ibnu 'Abbâs, Ibnu Mas'ud meskipun ada perbedaan dalam riwayatnya, Ubay bin Ka'ab, dan Abû Ishâq al-Sabî'i, dengan bacaan yang sama yaitu, (وإن كاد) dengan huruf "dâl" (مكرهم لتزول) dengan pembacaan fatah pada huruf "lâm" pertama dan dengan dhammah pada huruf "lâm" yang kedua.¹³²¹³³

Namun, menurut Abû Ja'far al-Nahhâs, bahwa bacaan *qirâ'ât* ini lebih merupakan bentuk tafsir dari pada bacaan *qirâ'ât* teks Al-Qur'an. Abû menyatakan ini dengan dalil, "bahwa dikisahkan dari Umar, Ali, dan Abdullah bin Mas'ud bahwa mereka membaca (وإن كاد مكرهم لتزول منه الجبال) dengan huruf "dâl" dan *merafa'kan* fi'il (kata kerja). Makna pada ayat ini jelas dan sebenarnya lebih merupakan bentuk tafsir dari pada bacaan *qirâ'ât* Al-Qur'an yang sebenarnya".¹³⁴

Pandangan berbeda di kalangan ulama terkait bacaan *qirâ'ât* ayat ini dari Abdullah bin Mas'ud menunjukkan adanya ketidakpastian dalam meriwayatkan bacaannya. Beberapa ulama bahkan sahabat menyatakan perbedaan dalam bacaan dari Abdullah bin Mas'ud.

Sebagaimana yang diriwayatkan al-Thabari dalam tafsirnya, bahwa Abdullah bin Mas'ud membaca ayat ini sebagai (وإن كان مكرهم لتزول منه) (الجبال).¹³⁵ Kemudian, ia kembali untuk meriwayatkan dari Qatâdah bahwa bacaan *qirâ'ât* Abdullah adalah (وإن كاد مكرهم لتزول).¹³⁶ Hal ini mencerminkan ketidakpastian dan perbedaan dalam riwayat bacaan dari Abdullah bin Mas'ud. Sebagian ulama mencatat bahwa bacaan *qirâ'ât* ayat tersebut dapat berbeda. Tetapi penjelasan al-Thabari dalam tafsirnya menyalahkan bacaan dan penafsiran dengan *qirâ'ât* ini (وإن كاد مكرهم لتزول), karena tidak sesuai dengan mushaf Al-Qur'an umat Islam.

Berbeda halnya dengan penjelasan dari Suyûthi dan ulama lainnya yang menukulkan dua varias *qirâ'ât* Abdullah bin Mas'ud menunjukkan bahwa kedua bacaan *qirâ'ât* ayat tersebut dari Abdullah bin Mas'ud, yang

¹³¹ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal 15[^].

¹³² Abû Fatah Usmân Ibnu Jinni, *al-Muhtasab fi Tabyîn Wujûh Syawâdz al-Qirâ'ât wa al-Idhâh 'anhâ*, ..., jilid 1, hal. 365.

¹³³ Abû al-Abbas Samîn al-Halaby, *al-Durru al-Mashûn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th, jilid, 7, hal. 128.

¹³⁴ Abû Ja'far al-Nahhâs, *I'râb al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1421, cet. 1, jilid 2, hal. 234.

¹³⁵ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 17, hal. 39.

¹³⁶ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 17, hal. 41.

meriwayatkan bacaan ini *وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَتَنْزُولٍ مِنْهُ الْجِبَالِ*¹³⁷ dan kemudian Suyûthi juga meriwatakan *(وَإِنْ كَادَ مَكْرَهُمْ لَتَنْزُولٍ مِنْهُ الْجِبَالِ)*.¹³⁸ Hal ini juga terjadi pada sahabat-sahabat lainnya seperti Ali, Ubay bin Ka'ab yang di riwayatkan bahwa mereka membaca *qirâ'ât* *الْجِبَالِ مِنْهُ الْجِبَالِ*.¹³⁹

Al-Thabari menyoroti bahwa bacaan ini dianggap sebagai variasi tafsir dan bacaan yang salah. Poin ini diperkuat oleh fakta bahwa banyak sahabat yang meriwayatkan ayat tersebut dengan variasi ini tidak diikuti oleh mayoritas ulama *qirâ'ât*, termasuk yang terkenal di kalangan Tujuh qâri', Sepuluh qâri', dan bahkan empat belas qâri' serta menyalahi aturan penulisan mushaf Al-Qur'an.¹⁴⁰

Al-Thabari juga menekankan bahwa tafsir yang berbeda dari bacaan tersebut tidak dapat dijadikan sebagai dasar untuk mengubah bentuk atau membaca dari mushaf-mushaf umat Islam, terutama ketika bentuknya sudah jelas sesuai dengan bacaan mayoritas. Oleh karena itu, walaupun Imam Suyûti dan beberapa ulama lainnya meriwayatkan variasi ini, bacaan tersebut masih dianggap sebagai tafsir dan tidak diadopsi sebagai bacaan sah di kalangan mayoritas umat Islam.

Disisi lain, meskipun al-Thabari menolak *qirâ'ât* dan penafsiran bacaan *وَإِنْ كَادَ مَكْرَهُمْ لَتَنْزُولٍ مِنْهُ الْجِبَالِ* tetapi riwayat-riwayat sahabat dan penafsiran-penafsiran ulama tecantum di dalam penafsirannya. Artinya, meskipun eksistensi bacaan *qirâ'ât* ini tidak digunakan oleh ulama empat belas *qirâ'ât*, tetapi bacaan *qirâ'ât* tidak dapat dihilangkan pengaruhnya dalam penafsiran.

Adapun pengaruh bacaan *qirâ'ât* *الْجِبَالِ مِنْهُ الْجِبَالِ* terhadap penafsiran sebagaimana yang di jelaskan oleh Abû Hayyân terjadi pada dua tempat. Pertama perbedaan bacaan *qirâ'ât* "وَإِنْ كَانَ" dengan "وَإِنْ كَادَ". Kedua perbedaan pada lafal *qirâ'ât* "لَتَنْزُولٍ" dengan "لَتَنْزُولٍ".

Menurut ulama dari kalangan Basyrah, penggunaan "إِنْ" yang diringankan dari makna "إِنَّ" (inna) dan "لام" (lam) pada kata "نزول" berfungsi sebagai pemisah antara "إِنْ" (in) yang memiliki tasydid (penegasan ganda) dan yang tidak memiliki tasydid. Sementara itu, menurut ahli bahasa dari kalangan Kufah, "إِنْ" (in) memiliki makna nafi (penafian), dan "لام" (lam) memiliki makna istisna' "إلا" atau pengecualian.¹⁴¹ Sehingga menurut ulama dari kalangan Bashrah adalah sungguh makar mereka berat hingga melenyapkan gunung-gunung. Sedangkan kalangan Kufah tidaklah makar mereka melenyapkan gunung-gunung.

¹³⁷ 'Abd Rahmân al-Suyûthi, *al-Durru al-Mantsûr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, jilid, 5, hal. 55.

¹³⁸ 'Abd Rahmân al-Suyûthi, *al-Durru al-Mantsûr*, ..., jilid, 5, hal. 56.

¹³⁹ 'Abd Rahmân al-Suyûthi, *al-Durru al-Mantsûr*, ..., jilid, 5, hal. 54.

¹⁴⁰ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 17, hal. 42.

¹⁴¹ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhith*, ..., jilid 6, hal. 454.

Berdasarkan penjelasan ini, makna dari "وإن كاد" (wa in kâda) adalah bahwa makar mereka sungguh-sungguh hampir atau nyaris saja menyebabkan lenyapnya gunung-gunung. Ini mengindikasikan bahwa meskipun hampir terjadi, namun gunung-gunung tersebut sebenarnya tidak benar-benar lenyap. Di sisi lain, bagi mereka yang membaca bacaan "وإن كان" (wa in kâna), terdapat dua interpretasi. Pertama, bahwa gunung-gunung benar-benar lenyap karena makar mereka, menunjukkan kekuatan dan bahaya makar yang mampu menghancurkan gunung-gunung dan merusak tempat-tempat mereka. Kedua, bahwa makar mereka hampir menyebabkan lenyapnya gunung-gunung, mirip dengan makna dari bacaan "وإن كاد" (wa in kâda). Pemahaman ini diperkuat dengan argumen yang diutarakan oleh Abu Hatim yang merujuk pada bacaan Ubay bin Ka'ab, "لو لا كلمة الله لزال من مكرهم" "الجبال".¹⁴² Dengan demikian, perbedaan bacaan tersebut memberikan nuansa interpretatif yang unik, menggambarkan kedalaman makna dalam Al-Qur'an, serta memperkaya pemahaman terhadap pesan yang terkandung di dalamnya.

Berdasarkan penjelasan perbedaan *qirâ'ât* dan pengaruhnya dalam penafsiran. Mayoritas ulama menyatakan bahwa bacaan *qirâ'ât* yang tercantum dalam tafsir Sufyan al-Tsauri bukan *qirâ'ât* Al-Qur'an, melainkan hanya sebagai penafsiran. Pengaruh bacaan tersebut sangat jelas terhadap penafsirannya yaitu "sesungguhnya makar mereka itu sungguh hampir melenyapkan gunung-gunung".

C. QIRÂ'ÂT MUNFARIDAH

munfaridah secara etimologi adalah "sendiri". Sedangkan secara terminologi adalah periwayatan cara baca *qirâ'ât* yang di riwayatkan oleh sendiri dan tidak seorangpun dari pada ulama yang meriwayatkan *qirâ'ât* tersebut.¹⁴³ Artinya *qirâ'ât* ini hanya diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri. *Qirâ'ât* ini, tergolong kategori *qirâ'ât syâdzdzah*, karena tidak memenuhi syarat-syarat *qirâ'ât mutawâtirah* serta menyalahi bacaan-bacaan *qirâ'ât* yang telah disepakati oleh ulama *qirâ'ât sab'ah*, 'asyrah bahkan di referensi *qirâ'ât syâdzdzah* juga tidak ditemukan bacaan yang diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri.

Berdasarkan keterangan di atas bagaimana pengaruh *Qirâ'ât munfaridah* terhadap penafsiran, karena di sisi lain Sufyan al-Tsauri tergolong kepada ulama *salafu salih* yang menjadi rujukan ke-Islaman atau terjadi kesalahan di dalam penulisan.

¹⁴² Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 6, hal. 454.

¹⁴³ 'Abd al-'Alî al-Mas'ûl, *Mu'jam Musthalahât 'Ilm al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2001, cet. 2, hal. 100.

Adapun *qirâ'ât munfaridah* yang terdapat di dalam tafsir Sufyan al-Tsauri sebanyak lima bacaan *qirâ'ât*: Q.S al-Baqarah/ 2: 36, 45, 202, 259 dan al-Maidah/ 5: 63.

1. Q.S. al-Baqarah/ 2: 36. Kisah Adam Hawa dan Setan.

فَازَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

“Lalu setan memperdayakan keduanya dari surga sehingga keduanya dikeluarkan dari (segala kenikmatan) ketika keduanya di sana (surga). Dan Kami berfirman, “Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain. Dan bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang ditentukan.”

Ayat ini mengisahkan saat setan, yang pada saat itu masih berada di Surga, mempengaruhi Adam dan Hawa untuk melanggar perintah Allah dengan memakan buah dari pohon terlarang. Akibatnya, keduanya diusir dari Surga. Kisah ini menekankan bahwa setan adalah musuh utama manusia dan menyoroti pentingnya agar manusia tidak terperdaya oleh tipu daya setan. Peringatan ini mengingatkan manusia untuk tetap waspada terhadap godaan setan yang dapat membawa mereka menjauh dari ketaatan kepada Allah, sehingga mengakibatkan konsekuensi yang serius.

Sebelum masuk dalam membahas ayat ini, perlu memahami perbedaan *qirâ'ât* yang disebutkan oleh Sufyan al-Tsauri di dalam tafsirnya terkait ayat tersebut. Sufyan al-Tsauri menyatakan bahwa: Sahabat Abdullah Ibnu Mas'ûd membaca ayat ini “فَازَ لَهُمَا الشَّيَاطِينُ”.¹⁴⁴

Para ahli *qirâ'ât* juga telah menjelaskan perbedaan dalam membaca *qirâ'ât* ini, tetapi tidak pada posisi yang sama sebagaimana yang dinyatakan oleh Sufyan al-Tsauri. Ibnu Mujâhid mengatakan, ulama *qirâ'ât* berbeda pendapat dalam mengucapkan *qirâ'ât* (فَازَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ). Imam Hamzah membaca dengan menambahkan alif yang ringan (فَازَ لَهُمَا) “faazâlahuma”, sedangkan ulama yang lain membaca dengan menguatkan tanpa alif dan menggunakan *tasydid* yaitu (فَازَ لَهُمَا) “faazallahuma”. Abû 'Ubaid menjelaskan bahwa Hamzah membaca dengan alif dengan melakukan *imâlah*.¹⁴⁵ Beberapa ulama *qirâ'ât* bahkan mengajukan membaca dengan bentuk jamak (*plural*), “فَازَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ فَأَخْرَجَهُمْ”.¹⁴⁶

Namun, perlu diketahui, bahwa pembacaan “الشياطين” (*al-syayâtîn*) dalam ayat ini, seperti yang dipaparkan oleh Sufyan al-Tsauri dalam

¹⁴⁴ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'îd ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal. 44.

¹⁴⁵ Al-Hasan bin Ahmad al-Fârîsi, *Al-Hujjah Liqurrâ' al-Sab'ah*, Beirut: Dâr al-Ma'mûn li al-Turâst, 1993, jilid 2, hal, 14

¹⁴⁶ Imtiyâz Ali al-'Arsy, *Tafsîr Sufyân al- Tsauri*, ..., hal 44.

tafsirnya, tidak pernah disebutkan oleh ulama-ulama *qirâ'ât* dan pembaca Al-Qur'an lainnya. Di dalam riwayat-riwayat lainnya bahwa Abdullah ibnu Mas'ud dan murid-muridnya memilih membaca *qirâ'ât* (فوسوس لهما الشيطان) “*fawaswasa*”.

Setelah menyelidiki hal ini dalam kitab-kitab *qirâ'ât*, tafsir, dan ilmu bahasa dan tidak menemukan rujukan yang sama sekali menyentuh dan menjelaskan hal tersebut. Tampaknya, Sufyan al-Tsauri mungkin satu-satunya yang meriwayatkannya *qirâ'ât* ini dari Abdullah bin Mas'ud. Karena semua periwayatan yang bersumber dari Abdullah bin Mas'ud adalah (فوسوس لهما الشيطان).¹⁴⁷ Sangat berbeda dari apa yang dicantumkan oleh Sufyan al-Tsauri dalam tafsirnya.

Menurut Samîr 'Abd Hasan bahwa mungkin Sufyan al-Tsauri terjadi kesalahan dalam penulisan, karena ia pertama kali menyampaikan dengan bentuk dua (فأزلها) kemudian mengakhirinya dengan bentuk jamak (الشياطين).¹⁴⁸ Sedangkan menurut Abû Hayyân, bahwa bacaan *qirâ'ât* yang berbeda dengan dua variasi bacaan *qirâ'ât* di atas, menyalahi mushaf rasm Usmani yang telah disepakati. Abû Hayyân menegaskan bahwa bacaan yang berbeda, bukanlah bagian dari pada bacaan *qirâ'ât* Al-Qur'an tetapi menjadi penafsiran atau penjelasan.¹⁴⁹

Di dalam ilmu *qirâ'ât* Al-Qur'an, terkadang terdapat lafal-lafal *qirâ'ât* yang menyatakan bahwa lafal muncul dalam variasi bacaan *qirâ'ât* yang masyhur dalam bentuk tunggal, sementara dalam bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz*, lafal tersebut muncul dalam bentuk jamak. Keberadaan variasi *qirâ'ât* *syâdzdzah jama'* menunjukkan bahwa lafal tersebut memiliki makna bentuk jamak. Beberapa juga di antaranya dijelaskan dalam bacaan *qirâ'ât* masyhur dengan bentuk jamak *sâlim*, sementara dalam bacaan *qirâ'ât* *syâdzdzah*, lafal tersebut juga muncul dalam bentuk jamak *tatsîr*, menunjukkan bahwa lafal tersebut dapat memiliki dua makna dalam bentuk jamak. Yaitu: bentuk jamak *sâlim* dan bentuk jamak *taksîr*. Ada juga kasus di mana lafal tersebut muncul dalam bentuk jamak di dalam bacaan *qirâ'ât* yang masyhur, dan kemudian muncul lagi dalam bentuk jamak di dalam bacaan *qirâ'ât* yang tidak *syâdz*. Hal ini menunjukkan bahwa bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* tersebut adalah bukti bahwa bentuk jamak ini benar-benar sah dalam pemaknaan lafal tersebut.¹⁵⁰

Adapun contoh-contoh bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* dalam bentuk jamak di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

- a. Bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* bentuk jamak *muannas sâlim*

¹⁴⁷ Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Syawâdz Al-Qur'an*, ..., hal. 12

¹⁴⁸ Samîr 'Abd Hasan al-Fahdâni, *al-Imâm Sufyân al-Tsauri wa Irâduhu al-Qirâ'ât al-Qur'âniyah fi Tafsîrihi*, ..., hal. 58

¹⁴⁹ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhîth*, ..., jilid 1, hal. 313.

¹⁵⁰ 'Abd al-Ali al-Mas'ûl. *al-Qirâ'ât al-Syâdzdzah Dhawâbituhâ wa al-Ihtijâju bihâ fi al-Fiqhi wa al-'Arabiyyah*, ..., hal. 355-356.

Q.S. al-Furqan 25: 74,¹⁵¹ bacaan *qirâ'ât mutawâtirah* pada ayat ini terdapat lafal (قِرَّة), sedangkan pada bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* lafal tersebut berubah menjadi dalam bentuk jamak *muannas sâlim* (قُرَاتٍ) dan bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* ini adalah bacaan dari Abû Hurairah, Abû Dardâ' dan Ibnu Mas'ud.¹⁵² Menurut al-Nahhâs ketika perubahan *qirâ'ât* yang *syâdz* dalam bentuk jamak dan dimaksud kepada jenis-jenis yang berbeda maka dibolehkan.¹⁵³

- b. Bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* bentuk jamak *taksîr*

Q.S. al-Mukminun 23: 20,¹⁵⁴ bacaan *qirâ'ât mutawâtirah* pada ayat ini terdapat lafal (الدُّهْنُ), sedangkan pada bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* lafal tersebut berbeda menjadi dalam bentuk jamak *taksîr* (الدَّهَانِ) dan ini adalah bacaan *qirâ'ât* dari Sulaimân bin 'Abdul al-Malik dan Ibnu Mas'ud.¹⁵⁵

- c. Bacaan *qirâ'ât* dalam bentuk jamak dan berbeda dengan jamak *qirâ'ât* yang *syâdz*

Q.S al-Nur 24: 39.¹⁵⁶ Terdapat lafal "قبيعة" yang berbeda dengan bacaan *qirâ'ât syâdzdzah* yaitu "كسراب بقيعات", bacaan ini dari Musallamah bin Mahârib.¹⁵⁷ Kata "القبيعات" merupakan bentuk jamak dari "القبيعة" dan telah dikatakan dalam pendapat yang lain, bahwa itu adalah bentuk tunggal yang sinonim dengan "القاع" atau jamak dari "القاع" sama halnya seperti "كنار ونيرة".¹⁵⁸ Menurut pendapat yang menganggapnya sebagai bentuk jamak, bacaan yang *syâdz* ini menjadi bukti bahwa bentuk jamak sebenarnya adalah "قبيعان".

Para ahli tata bahasa juga menyatakan bahwa bentuk jamak dari bentuk jamak kata tersebut bukanlah bentuk standar *qiyâsi*,

¹⁵¹ Redaksi ayat:

وَذُرِّيَاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِمُمْتَدِّقِينَ إِمَامًا

Dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa.

¹⁵² Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Syawâdz Al-Qur'an*, ..., hal. 150.

¹⁵³ Abû Ja'far al-Nahhâs, *I'râb Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421, cet. 1, jilid 3, hal. 169.

¹⁵⁴ Redaksi ayat:

تَذُبُّتْ بِالذُّهْنِ وَصَدِيعٌ لِالْأَكْلِينَ

(pohon zaitun), yang menghasilkan minyak, dan pemakan makanan bagi orang-orang yang makan.

¹⁵⁵ Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Syawâdz Al-Qur'an*, ..., hal. 97.

¹⁵⁶ Redaksi ayat:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ

Dan orang-orang kafir amal-amal mereka adalah laksana fatamorgana di tanah yang datar

¹⁵⁷ Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Syawâdz Al-Qur'an*, ..., hal. 102.

¹⁵⁸ Abû Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahri al-Muhith*, ..., jilid 8, hal. 56.

tetapi sesuatu yang diterima karena telah diucapkan dan didengar *simâ'i*

- e. Bacaan *qirâ'ât* yang masyhur bentuk jamak *muannas sâlim* dan datang bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz* bentuk jamak *taksîr*.

Q.S al-Nisa' 4: 34.¹⁵⁹ Bacaan ayat ini berbeda dengan *qirâ'ât* yang *syâdz* yang berbeda dalam bentuk jamak, seperti: "فَالصَّوَالِحُ" قَائِمَةٌ، "فَوَائِدٌ حَوَافِظٌ" memiliki bukti atas bentuk jamak dari "قَائِمَةٌ"، "حَافِظَةٌ"، dan "صَالِحَةٌ"، yang berubah sebagai bentuk jamak *taksîr* "فَوَائِدٌ" menjadi kata "صَوَالِحٌ"، "قَوَائِدٌ"، dan "حَوَافِظٌ". Sebagaimana halnya dengan "كَاذِبَةٌ" menjadi "كَوَادِبٌ" serta "نَاصِبَةٌ" dan "نَوَاصٍ". Sedangkan dalam bacaan yang masyhur, formulasi yang diterima adalah "صَالِحَاتٌ وَقَائِمَاتٌ وَحَوَافِظَاتٌ" bernentuk jamak *muannas salim*.¹⁶⁰

Menurut Ibnu Jinni, bahwa *taksîr* di sini lebih mirip dengan maknanya, yaitu bahwa yang dimaksud di sini adalah makna banyak, bukan hanya "صَالِحَاتٌ" dari tiga hingga sepuluh, dan bentuk kata jamak sama dengan makna kelimpahan, sebagian bentuk kata sedikit memiliki makna kelimpahan, dan huruf alif dan ta marbutah ditempatkan di antara sedikit, keduanya pada tingkat dua (*tasniyah*), seperti Zaidan dari satu, jika pada tingkat dua.¹⁶¹

Sebelum kita mengetahui tafsir (*syayâthîn*) dalam bentuk jamak, sebaiknya kita mengetahui definisi *syaitan* dalam bentuk mufrad itu sendiri. Setan, menurut definisi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, merujuk pada entitas roh jahat yang secara konstan menggoda manusia agar melakukan tindakan yang tidak baik. Istilah ini juga dapat menggambarkan seseorang yang memiliki perilaku sangat buruk dan suka menciptakan konflik. Setan dikenal karena mendorong perilaku jahat dan keji, di mana segala jenis pelanggaran moral, perbuatan terlarang, dan tindakan tidak patut dianggap sebagai wujud dari keinginan Setan. Amalan Setan atau Syaitan dapat diidentifikasi sebagai segala perbuatan yang tidak bermoral dan dapat menimbulkan kehinaan serta kecelakaan moral.

Setan, umumnya, memiliki sifat yang tidak dapat terlihat oleh manusia dan tersembunyi dari pengamatan kasat mata, baik dalam hal sifat, lokasi,

¹⁵⁹ Redaksi ayat:

فَالصَّالِحَاتُ قَائِمَاتٌ حَوَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka).

¹⁶⁰ Abû Zakariyâ al-Farrâ', *Ma'âni Al-Qur'an*, Mesir: Dâr al-Mashriyyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, t.th, Jilid 1, hal. 265.

¹⁶¹ Abû Fatah Usmân Ibnu Jinni, *al-Muhtasab fi Tabyîn Wujûh Syawâdz al-Qirâ'ât wa al-Idhâh 'anhâ*, ..., jilid 1, hal.187.

maupun waktu. Keahliannya dalam menyembunyikan diri menjadi sumber tipu daya, menyulitkan manusia untuk mendeteksinya.¹⁶² Quraish Shihab menjelaskan bahwa setiap individu yang menolak untuk mengikuti perintah Allah dan mendorong tindakan durhaka termasuk dalam kategori setan.¹⁶³ Sedangkan dalam terminologi Buya Hamka, Setan didefinisikan sebagai entitas yang hanya menghasut untuk melakukan tindakan yang bersifat jahat dan keji. Amalan Setan diidentifikasi sebagai perbuatan yang kotor dan tidak terpuji.¹⁶⁴

Mutawalli al-Sya'râwi mengemukakan dalam bukunya yang berjudul *Asy-Syaithân Wa Al-Insân* yang menegaskan setan-setan dalam bentuk jamak yang menggoda Nabi- Nabi. Lebih kurang sebagai berikut: Kita harus tahu bahwa ada setan-setan dalam bentuk jamak dari jenis jin dan setan-setan dari jenis manusia. Kedua jenis itu dihimpun oleh sifat yang sama dan juga tugas yang sama, yaitu menyebarluaskan kedurhakaan dan perusakan di bumi. Setan-setan jin adalah mereka yang durhaka dari jenis jin yang membendung kebenaran dan mengajak kepada kekufuran. Setan-setan jenis manusia melaksanakan tugas yang sama. Apa yang dikemukakan ini, berdasarkan firman Allah: "*Demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap Nabi itu musuh, yaitu setan-setan (dari jenis) manusia dan (dari jenis) jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia)*" QS. al-An'am/ 6: 112.¹⁶⁵

Berdasarkan ayat al-Baqarah/ 2:36, menurut Sayyid Quthb yang dimaksud setan pada ayat ini adalah yang memiliki sifat menyimpang, durhaka, membangkang, senang kepada kejahatan yang ada di dalam diri manusia.¹⁶⁶ Sedangkan menurut Yunus dalam penafsiran Al-Qur'an, dijelaskan bahwa Iblis atau setan merupakan makhluk yang menunjukkan sikap ingkar dan durhaka terhadap Allah. Iblis menolak untuk mematuhi perintah-perintah Allah, dan dialah yang merayu serta memberikan godaan kepada Adam dan Hawa agar melanggar larangan Allah untuk tidak memakan buah dari pohon tertentu. Akibatnya, keduanya tergoda dan melakukan pelanggaran tersebut, sehingga mereka diusir dari surga. Iblis atau setan dianggap sebagai musuh bagi keturunan Adam dan Hawa, selalu

¹⁶² Ali Murtadha al-Sayyid, *Bagaimana Menolak Sihir Kesurupan Jin*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 16.

¹⁶³ M. Quraish Shihab, *Menjawab 100 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hal. 867.

¹⁶⁴ Heryadi, *Tinjauan Al-Qur'an Terhadap Godaan Iblis dan Setan menurut Hamka dalam Tafsir al-Azhar*, hal. 97. Dalam Muhammad al-Shayim, *Rumah yang Tidak Dimasuki Setan*, Jakarta: Gema Insani, 2002, hal. 20.

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Setan Dalam Al-Qur'an: Yang Halus dan Tak Terlihat*, Ciputat Timur: Lentera Hati, 2010, hal. 26.

¹⁶⁶ Sayyid al-Quthb, *Tafsir fi Zhilâli Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002, hal. 191.

menggoda manusia dengan hasutan kejahatan. Di sisi lain, manusia yang memiliki sifat kesetanan yaitu bertindak jahat dipandang sebagai individu yang cakap dalam menipu dan menyesatkan dengan penggunaan bahasa yang halus dan merayu.¹⁶⁷

Berdasarkan penjelasan bacaan *qirâ'ât* yang berbeda dengan bentuk jamak yang berpengaruh pada pemaknaan, menunjukkan bahwa Sufyan al-Tsauri menafsirkan ayat al-Baqarah/ 2: 36 di atas, bahwa setan dalam bentuk jamak atau iblis menggoda Adam dan Hawa bersama sekutunya seperti ular hitam yang memiliki empat kaki seperti unta yang bagus. Ular dicerminkan sebaagai binatang yang sangat licik, atau pun dalam riwayat lain bahwa Iblis menyamar sebagai Unta yang dilaknat berubah menjadi ular sehingga mereka semua dikeluarkan Allah dan diturunkan ke bumi. Begitu juga di dalam riwayat yang di nukilkan oleh al-Thabari bahwa Hawa yang ketika tertipu dengan tipu daya iblis dialah yang kemudian merayu Adam untuk mekakan buah dipohon tersebut.¹⁶⁸ Penafsiran ini dikuatkan dengan lafal firman selanjutnya yaitu *”وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ”* turunlah kalian yang di maksud lafal ayat ini adalah Adam dan Hawa serta anak cucunya begitu juga setan, Iblis dan seluruh anggotanya.¹⁶⁹

2. QS. al-Baqarah/ 2: 202. Makna *Kasaba* dan *Iktasaba*

أُولَئِكَ هُم نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“Mereka itulah yang memperoleh bagian dari apa yang telah mereka kerjakan, dan Allah Mahacepat perhitungannya”.

Ayat ini menjelaskan bahwa bagi seorang muslim yang telah menunaikan ibadah haji, seraya berdoa dan berharap kepada Allah, yaitu dengan memohon agar diberikan kebaikan di dunia dan akhirat, serta dilindungi dari siksa api neraka. Allah memberitahukan kepada mereka bahwa hasil dari ibadah haji dan ritual-ritual yang dilakukan akan membawa mereka ke bagian yang baik, serta mendapatkan kebaikan yang melimpah sebagai balasan atas pengorbanan harta dan diri yang telah mereka lakukan selama melaksanakan ibadah tersebut. Hal ini menandakan bahwa pahala yang diperoleh akan melampaui amalan dan kesulitan yang telah mereka hadapi. Bukan untuk golongan lain yang mungkin juga telah mengalami kesulitan dan kelelahan dalam menjalankan amalan serta mengeluarkan biaya selama perjalanan, tetapi tidak mengharapkan pahala dari Allah. Mereka

¹⁶⁷ Muhammad Yunus, *Tafsir Al-Karim*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1975, hal. 8 dan 198.

¹⁶⁸ Ibnu Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an*, ..., jilid 1, hal. 610-611.

¹⁶⁹ Ibnu Sa'di, *Taysir al-Karim fi Tafsir Al-Qur'an*, dalam: [القرآن الكريم - تيسير الكريم](http://quran-tafsir.net) (quran-tafsir.net) المنان في تفسير القرآن لابن سعدى - تفسير سورة البقرة - الآية 36

hanya mengejar keuntungan dunia semata, tanpa memperhatikan nilai spiritual atau kebaikan di akhirat.¹⁷⁰

Sufyan al-Tsauri secara eksklusif meriwayatkan narasi bacaan *qirâ'ât* ini dari para pengikut Abdullah bin Mas'ûd. Beliau menyatakan di dalam tafsirnya, Sahabat Abdullah membacanya:

قال سفين كان أصحاب عبد الله يقرءونها أولئك لهم نصيب مما اكتسبوا¹⁷¹

Ibnu Abû Dâwud juga menuliskan periwayatan Sufyan al-Tsauri dalam bukunya *al-Mashâhif*,¹⁷² dan begitu juga al-Suyûthi.¹⁷³ Semuanya merujuk kepada Sufyan al-Tsauri dengan lafal *qirâ'ât* yang sama. Ini menunjukkan keunikannya dalam meriwayatkan bacaan *qirâ'ât* ini.

Adapun bacaan *qirâ'ât* yang terkenal mutawatir, diterima umum, dan disepakati oleh para *qâri'* adalah: "أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا", yang juga diakui oleh mushaf-mushaf Al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa bacaan yang diungkapkan oleh Sufyan al-Tsauri memiliki perbedaan yang mencolok dan unik, karena bacaan *qirâ'ât* yang lebih umum dan disepakati adalah yang berbunyi sebagaimana terdapat dalam mushaf-mushaf Al-Qur'an.

Dalam konteks bacaan *qirâ'ât* Al-Qur'an, terdapat fenomena perubahan penggunaan bentuk kata kerja dari *tsulasi mujarrad* (فَعَلْتُ) menjadi (*أَفَعَلْتُ*) *stulasi mazîd* (tambahan huruf) yang dapat digunakan untuk menunjukkan makna yang sama atau makna yang berbeda. Peningkatan dalam struktur kata kerja menunjukkan peningkatan dalam makna, dan kata kerja dapat muncul dalam bentuk (*أَفَعَلْتُ*) untuk mengekspresikan intensitas atau (*فَعَلْتُ*) untuk mengekspresikan pengungkapan atau urutan peristiwa. misalnya untuk intensitas, أَجْلَسْتَهُ (saya sering membuatnya duduk), untuk pengungkapan, أَرْسَلْتَهُ (saya mengirimkannya) atau untuk urutan peristiwa: أَغْدُ البعير (Aku memimpin unta). Bentuk-bentuk ini dapat muncul dalam berbagai konteks, seperti digunakan untuk menyatakan sifat, misalnya أَحْمَدْتَهُ (Aku memuji dia) dan أَبْخَلْتَهُ (Aku bakhil dengannya), atau untuk menyatakan negasi, misalnya أَشْكَيْتَهُ (saya mengeluh padanya).¹⁷⁴

Bentuk kata kerja ini mungkin memiliki hubungan dengan kelompok bahasa yang berbeda, dengan beberapa kata kerja muncul dalam bentuk (فَعَلَ) dalam bacaan *qirâ'ât mutawâtirah*, sementara dalam bacaan *qirâ'ât* yang *syâdzdzah* digunakan dalam bentuk *tsulatsi mazîd* (أَفَعَلَ) atau sebaliknya.

¹⁷⁰ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 2, hal. 460.

¹⁷¹ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. ٦٥.

¹⁷² Ibnu Abû Dâwud meriwayatkan *qirâ'ât* sama dengan Sufyan al-Tsauri hanya saja beliau hanya mencantumkan satu "mim" (أَلَيْكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مَّا كَسَبُوا). Lihat: Abû Bakr bin Abî Dâwud, *Kitâb al-Mashâhif*, Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah, 2002, cet. 2, hal.

¹⁷³ 'Abd Rahmân al-Suyûthi, *al-Durru al-Mantsûr*, ..., jilid 2, hal. 454.

¹⁷⁴ Ibnu al-Hâjib, *Syarhu al-Syâfiyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1975, jilid 1, hal. 83

Sebagai contoh (QS. al-Furqan 25:49).¹⁷⁵

Bacaan *qirâ'ât* "وَنَسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا" dalam bacaan *qirâ'ât* yang *syâdz*, sedangkan *qirâ'ât* yang mutawatir (نُسْقِيَهُ). Dua perubahan lafal ini, dapat menjadi *hujjah* bagi ulama yang menganggap, bahwa (سقى) dan (أسقى) memiliki makna yang sama.¹⁷⁶ Contoh ini mencerminkan variasi dan urutan dalam bacaan Al-Quran dan penggunaan bentuk kata kerja yang berbeda.

Adapun makna lafal اِكْتَسَبَ *iktasaba* dapat diartikan dengan sesuatu yang usahakan diambil dari kata كَسَبَ *kasaba*. Penambahan huruf alif dan ta sehingga menjadi اِكْتَسَبَ *iktasaba* yang menunjukkan adanya kesungguhan dan kerja keras. Berbeda dengan *kasaba* yang berarti melakukan sesuatu dengan mudah dan tidak disertai dengan sungguh- sungguh. Sesungguhnya dengan bekerja keras, berusaha dan berikhtiar disertai berdo'a kepada Allah niscaya akan dikabulkan dengan datangnya rahmat dan kasih sayang dari Allah Swt.

Kata *kasaba* كَسَبَ tersusun dari huruf ك, س, ب mashdarnya adalah kasb. Dalam perspektif para ahli bahasa, kata ini mempunyai makna dasar yang meliputi, menginginkan, mencari, dan memperoleh. Maka, kata *kasaba* bisa diartikan sebagai mencari rezeki (usaha), berjalan untuk mencari rezeki, dan mencari apa saja yang bermanfaat, termasuk harta, atau mencari sesuatu yang diduga mendatangkan manfaat dan ternyata mendatangkan kerugian.¹⁷⁷ Sedangkan menurut Ali Ahmad Zuhdi Muhdhor dalam *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, kata "*kasaba*" mempunyai arti berkumpul mengumpulkan, menyerang, dan menuangkan.¹⁷⁸ Dalam pandangan Ahmad Warson, dalam kamus *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, kata "*kasaba*" dengan arti berkumpul, menggumpulkan, dekat, mendekati.¹⁷⁹ Kamus al-Azhar Terlengkap. Mudah dan Praktis makna *kasaba* mempunyai arti mencari harta atau ilmu.¹⁸⁰

Mayoritas ulama mufassir menyatakan bahwa "*iktasaba*" dan "*kasaba*" memiliki makna yang sama. Dan menurut sebagaian ulama tafsir

¹⁷⁵ Bacaan *qirâ'ât syâdzdzah* di atas bersumber dari bacaan Abdullah bin Mas'ud, Ibnu Abî 'Ablah, al-A'masy, Abî 'Amar dan juga diriwayatkan dari Umar bin Khattâb, dalam: Abû Abdillâh Muhammad al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, ..., jilid 13, hal. 38.

¹⁷⁶ Abî Zaid, *Nawâdir fi al-Lughah Abî Zaid*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1981, hal. 213.

¹⁷⁷ Sahabuddin, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata jilid 3*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 430-431.

¹⁷⁸ 5 Ali Ahmad Zuhdi Muhdhor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Pondok Krapyak Kotak Pos. 1192. hal. 1495.

¹⁷⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif 1997, hal. 1190-1191.

¹⁸⁰ Askar, S. *Al-Azhar Terlengkap Mudah dan Praktis*. Jakarta: Senandung Puplicing, 2010, hal. 735.

bahwa ketika terjadi perubahan lafal maka terjadi pula perubahan makna. Bahwa ketika masuk kepada bab "*ifta'ala*" maka berubah menjadi makna sungguh- sungguh, tuntutan dan perilaku.¹⁸¹ Dalam konteks kaidah Al-Qur'an jika kata "*iktasaba*" dan "*kasaba*" Bersatu dalam satu ayat Al-Qur'an, maka makna dua kata ini berbeda. "*iktasaba*" ditafsirkan lebih kearah kejahatan dan siksa, sedangkan "*kasaba*" diterjemahkan kearah kebaikan dan surga.

Adapun makna jika dihubungkan dengan konsep kerja, maka "*kasabu*" dan "*iktasabu*" dalam penafsiran Islam adalah kata yang berhubungan dengan konsep kerja dan pemahaman tentang kebebasan bergerak dan berpikir. Berikut adalah perbedaan antara keduanya. Pertama kata "*kasabu*" merujuk pada konsep kerja yang dilakukan oleh manusia. Dalam penafsiran Islam, kata "*kasabu*" digunakan untuk menggambarkan kegiatan kerja yang dilakukan oleh manusia, seperti berkebun, menjalani pekerjaan halal lainnya, dan berkebun.¹⁸² Arti kata "*kasabu*" secara harfiah berarti mendapatkan atau memperoleh sesuatu sebagai hasil usaha atau kerja keras. Konotasinya lebih menekankan pada upaya, kerja keras, atau usaha yang dilakukan untuk memperoleh sesuatu. Dapat merujuk pada hasil usaha yang halal atau pun yang tidak halal.

"*Ikhtasabu*" merujuk pada konsep kebebasan bergerak dan berpikir yang diterangkan oleh kelompok Mu'tazilah. Kelompok ini mengusung paham kebebasan bergerak dan berpikir, yang mana memberi kesan bahwa manusia mempunyai kekuasaan dan daya untuk menciptakan perbuatannya sendiri.¹⁸³ Keduanya memiliki hubungan dengan konsep kerja dan pemahaman tentang kebebasan bergerak dan berpikir dalam penafsiran Islam. Namun, "*kasabu*" lebih spesifik dalam menggambarkan kegiatan kerja yang dilakukan oleh manusia, sementara "*ikhtasabu*" lebih umum dalam menggambarkan konsep kebebasan bergerak dan berpikir yang diterangkan oleh kelompok Mu'tazilah. Arti kata "*iktasabu*" juga berarti memperoleh atau mendapatkan sesuatu, tetapi memiliki nuansa lebih luas. Konotasinya menekankan pada aspek perolehan yang lebih umum, bisa melibatkan berbagai bentuk upaya atau tindakan, baik yang dihalalkan maupun yang diharamkan. Penggunaannya bisa mencakup lebih banyak konteks. Dalam konteks agama Islam, penggunaan kedua kata ini dapat terkait dengan aspek kehalalan atau keharaman suatu perolehan atau usaha. Oleh karena itu, pemahaman yang cermat terhadap konteks dan penggunaan kata tersebut

¹⁸¹ Ibrahim Sulaiman, *al-Tabâdulu al-Dalâli Baina Mujarrad wa al-Mazîd*, Turki: Recep Tayyib Erdogan Universiti, 2021, hal. 258

¹⁸² Hoirun hakim, "Konsep Usaha Dalam Al-Qur'an (Anallisis Semantik Kata *Kasaba*), *Skripsi* Uin Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2017, hal. 16

¹⁸³ Yasser Muda Lubis. Et.al., "Penafsiran Ayat-Ayat Perbuatan Manusia (Telaah Kitab Tafsir Al-Kasasyaf Karya Al-Zamakhshary)", dalam *jurnal al-Burhan*, Vol. 22, No. 01, Juni 2022: 24-45.

dalam ayat Al-Qur'an atau hadis menjadi penting untuk memahami konotasi dan implikasinya.

Berdasarkan penjelasan di atas, bahwa Sufyan al-Tsauri memindahkan bacaan *qirâ'ât* yang asalnya adalah *tsulasi mujarrad* “kasaba” berpindah menjadi *tsulasi mazîd* “iktasaba” yang menurut kebanyakan mufassir bahwa perpindahan ini tetap memiliki makna yang sama. Yaitu “mereka itulah yang akan memperoleh bagian dari apa yang mereka kerjakan”. Atau jika berbeda makna kedua, maka yang dimaksud Sufyan al-Tsauri perlu kerja keras dan bersungguh-sungguh untuk berdoa untuk mendapatkan kebaikan dari Allah atas apay yang mereka kerjakan.

3. Al-Maidah/ 5: 63. Kisah Rahib Umat Yahudi Terdahulu.

لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

“Mengapa para ulama dan para pendeta mereka tidak melarang mereka mengucapkan perkataan bohong dan memakan yang haram? Sungguh, sangat buruk apa yang mereka perbuat”.

Ayat ini menggambarkan sifat negatif yang disandang oleh individu-individu dari kelompok Bani Israil, khususnya orang-orang Yahudi. Mereka terbukti cenderung berbohong, mengonsumsi makanan yang diharamkan, dengan cepat terjerumus dalam dosa, dan memperlihatkan sikap permusuhan. Menariknya, para Rahib atau ulama dari kalangan mereka tidak melakukan upaya yang signifikan untuk mengekang perilaku destruktif tersebut. Interpretasi oleh al-Thabari dalam tafsirnya mencatat bahwa ayat ini, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Abbâs, menegaskan bahwa tidak ada kutukan dalam Al-Qur'an yang melebihi tingkat keburukan yang diungkapkan dalam ayat ini. Pengungkapan ini mencerminkan penekanan terhadap tanggung jawab intelektual dan moral para pemimpin agama terhadap komunitas mereka, yang seharusnya bersikap melawan kecenderungan negatif dan mencegah masyarakat dari perilaku yang merugikan.¹⁸⁴

Berdasarkan tema sebelumnya, terdapat dalam tafsir Sufyan al-Tsauri, mengutip beberapa bacaan *qirâ'ât* yang tidak memiliki dasar di kalangan ulama *qirâ'ât* dan mufassir. Dia menyebutkan bacaan *qirâ'ât* yang berbeda untuk ayat ini, yaitu:

سفين عن سلمة بن نبيط عن الضحاك بن مزاحم قال، كان أصحاب عبد الله يقرءونها أفلا

ينهاهم الربانيون والأحبار قال العلماءهم وفقهاؤهم.¹⁸⁵

"Dari Salamah bin Nabîth diterima dari al-Dhahhâk bin Mazâhim, dia berkata, sahabat Abdullah bin Mas'ud membacanya sebagai (أَفَلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ)

¹⁸⁴ Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, ..., jilid 10, hal. 628.

¹⁸⁵ Abî Abdillâh Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq, *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*, ..., hal. 65.

(وَالْأَخْبَارُ) (Mengapa tidak melarang mereka para rabbani dan ahli tulis), kata cendekiawan dan fuqaha mereka”.

Sementara dalam mushaf, QS. al-Maidah/ 5: 63, bacaan ayat tersebut adalah (لَوْلَا يَنْهَاهُمْ الرَّبِّيُّونَ وَالْأَخْبَارُ). Jadi, Sufyan al-Tsaury memberikan bacaan bacaan *qirâ'ât* alternatif yang tidak dapat ditemukan dukungan dari kalangan ulama bacaan *qirâ'ât* atau mufassir. Hal ini menunjukkan variasi bacaan yang mungkin muncul dalam riwayat tertentu tetapi tidak diterima secara luas atau tidak mempunyai landasan yang kuat dalam tradisi bacaan *qirâ'ât* Al-Qur'an.

Terlihat bahwa perbedaan di sini berkaitan dengan lafal dan maknanya. Al-Qurtubi mengatakan, (لولا) memiliki makna (أفلا) “mengapa tidak”.¹⁸⁶ penulis telah berusaha keras untuk melacak bacaan *qirâ'ât* ini di kalangan ahli bacaan *qirâ'ât*, ahli bahasa, dan mufassir, tetapi tidak menemukan dukungan dari sumber yang dapat dipercaya. penulis hanya menemukan bacaan *qirâ'ât* ini, juga disebutkan dalam satu tempat, dan merasa berkewajiban untuk mengungkapkannya secara ilmiah. Menurut Imtiyâz Ali 'Arsy yang menemukan kitab *Tafsîr Sufyân al-Tsaury* mengindikasikan bahwa bacaan *qirâ'ât* ini terdapat dalam buku *al-Mughni fi al-Qirâ'ât*.¹⁸⁷ Namun, sepertinya buku ini masih berupa manuskrip, dan saya tidak berhasil mendapatkan salinannya. Peneliti menyampaikan informasi ini setelah menyebutkan varian (أفلا). Namun, tanpa adanya komentar atau penjelasan lebih lanjut, yang membuat saya ragu mengenai keabsahan terkait bacaan *qirâ'ât* ini.

Secara umum, bahkan jika apa yang disebutkan dalam *al-Mughni fi al-Qirâ'ât* terbukti benar, itu akan dianggap sebagai varian yang tidak umum dan tidak diterima secara luas. Bacaan *qirâ'ât* yang umumnya diterima dan diakui oleh umat Islam tanpa keraguan adalah (لولا يَنْهَاهُمْ) yang diakui oleh mayoritas umat Islam dan yang tertulis di dalam mushaf.

Pada ayat ini tidak ada perbedaan ulama mengenai bacaan *qirâ'ât*. Seluruhnya sepakat dengan bacaan "لولا". Meskipun bacaan Sufyan al-Tsaury tidak termasuk kedalam bagian bacaan *qirâ'ât* Al-Qur'an, tetapi sangat mempengaruhi pada arah penafsiran ayat ini. Pada dasar ilmu bahasa Arab arti dari kata "لولا" adalah gabungan dua kata “lau” dan “lâ” yang ketika di satukan maka memiliki dua makna. Yaitu sebagai "الإمتناع" yaitu huruf yang mencegah sesuatu dikarenakan ada sesuatu yang lain.¹⁸⁸ Seperti firman Allah SWT QS. al-Shaffat 37 :57 dan Saba' 34 :31.

وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِّينَ

¹⁸⁶ Abû Abdillah Muhammad al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, ..., jilid 6, hal. 237.

¹⁸⁷ Imtiyâz Ali al-'Arsy, *Tafsîr Sufyân al-Tsaury*, ..., hal. 104.

¹⁸⁸ al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî. *Kitâb al-'Ain*, Kairo: Dâr al-Maktabah al-Hilâl, 2008, jilid 8, hal. 350.

“Dan sekiranya bukan karena nikmat Tuhanku pastilah aku termasuk orang-orang yang diseret (ke neraka).”

لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ

“Kalau tidaklah karena kamu tentulah kami menjadi orang-orang mukmin.”

Adapun yang kedua bahwa makna "لولا" adalah "هلا" sebagai huruf "تحضيض" yaitu menghimbau.¹⁸⁹ Sebagaimana yang tertera dalam ayat ini. Mayoritas ulama tafsir dari Muqâtil bin Sulaimân¹⁹⁰ hingga Ibnu ‘Âsyûr menafsirkan lafal "لولا" dengan makna "هلا" sebagai himbauan yang mengarah kepada celaan dan ancaman.¹⁹¹ Perbedaan penafsiran hanya terjadi pada al-Qurthubi yang menafsirkan lafal "لولا" dengan "أفلا" yang memiliki makna yang sama dengan "هلا" himbauan celaan.¹⁹² Mengapa para ulama Rahib-Rahib Yahudi tidak melarang perbuatan buruk yang dilakukan oleh kaumnya. Dan ini adalah perbuatan yang sangat buruk di sisi Allah SWT.

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, bacaan *qirâ'ât* yang dicantumkan oleh Sufyan al-Tsauri dianggap bukan bagian dari teks Al-Qur'an. Meskipun demikian, nilai pengaruhnya yang signifikan dalam konteks penafsiran memberikan arahan yang mendasar untuk memahami bahasa Arab secara lebih akurat. Meskipun tidak dianggap sebagai bagian resmi dari Al-Qur'an, bacaan tersebut tetap memainkan peran penting dalam membantu penafsir untuk mengartikan dan mengeksplorasi makna yang tepat dari ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks linguistik dan sastra Arab.

¹⁸⁹ al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî. *Kitâb al-‘Ain*, ..., jilid 8, hal. 350.

¹⁹⁰ Muqâtil bin Sulaimân, *Tafsîr Muqâtil bin Sulaimân*, dalam: [القرآن الكريم - تفسير مقاتل](#) (quran-tafsir.net).
القرآن الكريم - تفسير سورة المائدة - الآية ٦٣

¹⁹¹ Ibnu ‘Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, dalam: [القرآن الكريم - التحرير والتنوير لابن عاشور](#) - (quran-tafsir.net).
القرآن الكريم - تفسير سورة المائدة - الآية ٦٣

¹⁹² Abû Abdillâh Muhammad al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, ..., jilid 6, hal. 237.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan bab-bab sebelumnya, tesis ini menyimpulkan bahwa kompleksitas dan relevansi variasi bacaan dalam tradisi *qirâ'ât syâdzdzah* serta dampaknya dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, khususnya dalam kitab tafsir Sufyan al-Tsauri. Kesimpulan dari tema tersebut dapat dirangkum dalam lima paragraf sebagai berikut:

Pertama, *qirâ'ât syâdzdzah* memiliki peran yang signifikan sebagai sarana untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an pada ayat hukum dan kisah, sebagaimana tampak dalam tafsir Sufyan al-Tsauri. Pandangan tersebut muncul karena Sufyan al-Tsauri meyakini bahwa esensi dari tafsir adalah pemahaman terhadap makna lafal-lafal Al-Qur'an yang memiliki variasi bacaan. Ragam bacaan (*qirâ'ât*) dianggap sebagai unsur penting dalam mengartikan dan menafsirkan isi Al-Qur'an. Pendekatan ini mendasari corak linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an.

Kedua, Sufyan al-Tsauri menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai argumen atau *hujjah* hukum dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an serta penjelasan pada ayat-ayat kisah. Penilaiannya didasarkan pada pernyataannya yang tegas, bahwa meskipun *qirâ'ât syâdzdzah* tidak selaras dengan mushaf Utsmani, seharusnya dijadikan dasar untuk menafsirkan Al-Qur'an. Sufyan al-Tsauri secara langsung mengungkapkan beberapa variasi *qirâ'ât syâdzdzah* dan menggunakan ini sebagai dasar untuk memahami makna dalam ayat-ayat yang dijelaskan. Baginya, menafsirkan Al-Qur'an dengan *qirâ'ât syâdzdzah* sejalan dengan menginterpretasikan Al-Qur'an berdasarkan perkataan para

sahabat, tabi'in, atau salaf al-shalih, yang termasuk dalam kategori tafsir *bi al-ma'tsûr*. Pandangan ini menegaskan bahwa menafsirkan Al-Qur'an dengan *qirâ'ât syâdzdzah* lebih mendekati kebenaran dari pada tafsir berdasarkan pemikiran pribadi (tafsir *bi-al-ra'yi*). Selain itu, pendapat Sufyan al-Tsauri juga mencerminkan perbedaan pandangan dengan mufasir lain yang kurang konsisten dalam menilai kevalidan *qirâ'ât syâdzdzah*.

Ketiga, bahwa tantangan atau masalah yang muncul terkait dengan variasi bacaan dalam kitab tafsir Sufyan al-Tsauri terkait *qirâ'ât syâdzdzah* memunculkan kompleksitas dalam penafsiran Al-Qur'an terlebih lagi *qirâ'ât munfaridah* yang tidak satu ulamapun meriwayatkan bacaan tersebut. kemudian Sebagian besar *qirâ'ât* dalam tafsinya tidak memiliki harakat dan arah penafsiran yang menyulitkan peneliti untuk menentukan bacaan tersebut. Penyelidikan ini menyoroiti bahwa bacaan yang diajukan oleh Sufyan al-Tsauri mungkin bukan bagian resmi dari Al-Qur'an, tetapi memiliki implikasi signifikan dalam kerangka penafsiran. Pemahaman terhadap variasi bacaan ini memainkan peran penting dalam membimbing penafsir untuk merinci makna ayat-ayat Al-Qur'an, terutama dalam konteks hukum dan kisah.

Analisis terhadap pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab tafsir Sufyan al-Tsauri menunjukkan bahwa walaupun bacaan-bacaan tersebut tidak diakui sebagai bagian resmi, tetapi tetap memberikan sumbangan besar dalam mendekati pemahaman yang komprehensif terhadap bahasa Arab dan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Kesimpulan dari tema ini menggambarkan kompleksitas dan kedalaman dalam tradisi *qirâ'ât*, sementara juga menegaskan nilai dan relevansi pemahaman alternatif dalam mencari interpretasi yang lebih mendalam terhadap ajaran Al-Qur'an.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Adapun implikasi hasil penelitian dalam tesis ini sebagai berikut:

1. Signifikansi varian *qirâ'ât syâdzdzah* menggarisbawahi, bahwa pentingnya variasi dalam bacaan Al-Qur'an, terutama dalam bentuk *qirâ'ât syâdzdzah*, sehingga variasi *qirâ'ât* dapat memberikan dampak substansial dalam penafsiran ayat hukum dan kisah Al-Qur'an.
2. Diversitas interpretatif dalam tafsir Al-Qur'an membuka cakrawala baru dalam pemahaman tentang keragaman interpretatif dalam tradisi tafsir Al-Qur'an. Pengungkapan kompleksitas pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* membantu menyajikan beragam perspektif yang diperlukan untuk memperkaya pemahaman pembaca terhadap teks suci.
3. Kontribusi terhadap literatur tafsir Al-Qur'an memberikan kontribusi berharga terhadap literatur tafsir dengan mendalamnya pemahaman

terhadap hubungan antara variasi bacaan Al-Qur'an dan interpretasi hukum dan kisah yang terdapat dalam Kitab *Tafsîr Sufyan al-Tsaûri*.

4. Landasan untuk pembacaan pemahaman yang memberikan dampak kepada pembaca agar dapat mendekati Al-Qur'an dengan berbagai ragam *qirâ'ât* baik yang *mutawâtirah* maupun *syâdzdzah*, sehingga pemahaman dan pendalaman terhadap konteks hukum dan kisah. Hal ini menjadi kunci untuk meresapi makna teks Al-Qur'an secara lebih holistik.
5. Dorongan untuk pengembangan metodologi penafsiran, sehingga mendorong pengembangan metodologi penafsiran yang lebih komprehensif. Dengan lebih memahami peran *qirâ'ât syâdzdzah* dalam proses penafsiran, dapat menjadikan langkah menuju pengembangan metode penafsiran yang lebih efektif dan relevan dalam konteks saat ini, mempertahankan warisan intelektual Islam.

C. Saran

Saran untuk penelitian selanjutnya, dapat meneliti tentang *qirâ'ât syâdzdzah*, lebih lanjut dalam kitab *tafsîr Sufyan al-Tsaûri*, baik dengan fokus pada interpretasi mengenai seluruh periwayatan *qirâ'ât* dalam tafsir Sufyan al-Tsaûri. Harapannya dapat memperkuat penafsirannya dan menghidupkan kembali karya-karya Sufyan al-Tsaûri sebagai tambahan khazanah keilmuan klasik.

Menganjurkan penelitian komparatif dengan tradisi tafsir Al-Qur'an klasik lainnya atau dengan literatur keagamaan dari budaya dan agama lain. Pendekatan ini dapat membuka wawasan baru tentang cara pandang terhadap hukum dan kisah dalam teks suci, sehingga dapat mempromosikan pemahaman lintas budaya, dan memperkaya diskursus global tentang spiritualitas.

Disarankan meneliti lebih lanjut untuk menfokuskan spesifikasi keilmuan Sufyan al-Tsaûri yang lainnya berdasarkan kitab tafsirnya, seperti fikih, akidah, gender dan isu-isu kontemporer lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd Syakûr, Sâmi Muhammad Sa’id. *al-Qirâ’ât al-Syâdzah Baina al-Riwayah wa al-Tafsir*, Madinah: al-Jami’ah al-Islamiyah, 1320 H.
- ‘Abdillah, Khâlîd Ali. *Atsar al-Qirâât al-Qur’aniyyah fî Istimbâthi al-Ahkâm al-Fiqhiyyah*, t.tp: Majallah al-‘Ulûm wa al-Buhûst al-Islamiyyah, 2013.
- ‘Alaisy, Muhammad. *Syarh Manhi al-Jalîl ‘ala Mukhtashar al-Syekh Khalîl*, t.p, t.th.
- Abî Hâtîm, Ibnu. *Tafsîr Al-Qur’an al-‘Azhîm*, Saudi: Maktabah Nazzâr Mushtafa al-Bâzz, 1419, cet. 3.
- Abû Dhabbi, Thâha. *al-Mu’jam al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002.
- Abû Thâlib, Makki. *al-Hidâyah ila Bulûghi al-Nihâyah*, UEA: Jâmi’ah al-Syâriqah, 2008, cet. 1.
- Ahwâzî, Abû ‘Alî al-Hasan. *al-Wajîz fî Syharhi Qirâ’ât al-Qurrâ’ al-Tsamâniyah Aimmatu al-Amshâr al-Khamsah*. Beirut: Dâr al-Gharab al-Islamî. 2002.
- al-‘Anain, Abû. *Dirâsât Haula al-Qur’an li Badrân*, Iskandariyyah: Muassasah Syabâb al-Jâmi’ah, t.th.
- al- Jazarî, Ibn. *Munjid al-Muqri’în wa Mursyid al-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1980.
- al- Zaraqâni, Muhammad Abdul ‘Azhîm. *Manâhil al-‘Irfan fî Ulûm Al-Qur`ân*, Mesir: Dâr al-Ihya al-Kutb al-‘Arabiyyah, 1988.
- al-‘Ajli, Abû Hasan Ahmad bin Shâleh. *Târikh Tsiqqât*, t.tp: Dâr al-Bâz, 1984.

- al-'Arsy, Imtiyâz Ali. *Tafsîr Sufyan al- Tsauri*, Bairut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1983.
- al-'Asqalâni, Ibn Hajar. *Tahdzîbu Tahdzîb*, Beirut: Mu'asasah al-Risâlah, 1995.
- al-'Utsaimin, *al-Syarhu al-Mumti' 'ala Zâdi al-Mustanqi'*, Kairo: Dâr Ibnu al-Jauzi, 1422.
- al-Akhfasy, Sa'id bin Mas'adah. *Ma'âni Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah al-Khâniji, 1990.
- al-Alûsi, Syihâb al-Dîn. *Rûh al-ma'âni*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, cet. 1.
- al-Âmidi, Saifu al-Dîn. *al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, Kairo: Dâr al-Hadîst, t.th.
- al-Anbârî, Abî al-Barakât. *al-Inshâf fi Masâil al-Khilâf*, Mesir: Mutabba'ah al-Sa'âdah, 1961.
- al-Andalusi, Abû Hayyân. *Al-Bahru al-Muhith*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1420 H.
- , *Tafsîr al-Bahri al-Muhith*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ilmiiyyah, 1993, cet. 1.
- al-Andalûsi, Abû Muhammad 'Abd al-Haq. *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422.
- Al-Ashbahâni, Abû Nu'aim Ahmad. *Hilliyatu al-Auliyâ' wa Thabaqâtu al-Ashfiyâ'*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1985.
- al-Baghdâdi, 'Abd al-Haq. *Qawâid al-Ushûl wa Ma'âqid al-Fushûl*, Makkah: Jâmi'ah ummu al-Qura, 1988.
- al-Baghdâdi, Al-Khatîb. *Târikh al-Baghdâdi*, Beirut: Dâr al-Gharab al-Islâmi, 2002.
- al-Baihaqi, Abû Bakr. *al-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dâr al-Nasyr, t.th.
- al-Bâjûri, Ibrâhîm, *Hâsyiah al-Bâjûri*, Kairo: Dâr al-Bâbi al-Halabi, 1343 H.
- al-Banâni, 'Abd al-Rahmân. *Hâsyiyah al-Banâni*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018.
- al-Bîli, Ahmad. *Ikhtilâf Baina al-Qirâ'ât*, Beirut: Dâr al-Jail, 1988.
- al-Bukhârî, 'Abd al-'Azîz. *Kasyfu al-Asrâr*, Istanbul: Syirkah al-Shahâfah, 1890.
- al-Bukhârî, Abû 'Abdillah. *Sahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Thûq al-Najâh, 1422.
- , *al-Jâmi' al-Shahîh*, t.p, Dâr Thûq al-Najâh, 2001, bab Shiyâm, 16, no. 1916.
- , *al-Târikh al-Kabîr*, Heiderbat: Dâerah ak-Ma'ârif al-'Usmâniyyah, t.th.
- al-Dimasyqi, Khair al-Dîn al-Zarkali. *al-A'lâm li Zarkali* t.t: Dâr al-'Ilmi li al-Malâiyîn, 2002.
- al-Dimyâthi, Shihâb al-Dîn. *Ittihâf Fudlalâ' al-Bashar fi al-Qirâ'ât al-Arba'ah Ashar*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006.

- al-Dzahabi, Muhammad bin Ahmad. *Manâqib al-Imâm al-A'zham "Sufyan al-Tsauri*, Thantha: Dâr al-Shahâbah li al-Turâts, 1993.
- , *Sîr A'lâm al-Nubalâ'*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1985.
- , *Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Kairo: Dâr al-Hadîst, t.th.
- al-Fahdâni, Samir 'Abd Hasan. *Mushaf al-Imâm Muhammad bin Ismâ'îl al-Halbi*, Irak: Jâmi'ah Takrît, t.th.
- al-Fahdâwi, Samîr 'Abd Hasan. *al-Imâm Sufyan al-Tsauri wa îrâduhu li al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah fi Tafsîrihi Jam'an wa Dirâsaatan*, Ramadi: Jâmi'ah al-Anbâr, t.th.
- al-Farâhîdi. al-Khalîl bin Ahmad. *Kitâb al-'Ain*, Kairo: Dâr al-Maktabah al-Hilâl, 2008.
- al-Fârîsi, Al-Hasan bin Ahmad. *Al-Hujjah Liqurrâ' al-Sab'ah*, Beirut: Dâr al-Ma'mûn li al-Turâst, 1993.
- al-Farmawi, 'Abd al-Hayy. *al-Bidayat fi Tafsiri al-Maudhu'î*, t.t.: t.tp., 1997.
- al-Farrâ', Yahya bin Ziyad. *Ma'ani al-Quran lil Farra'*, Mesir: Dar al-Kutub al-Mashriyah, 2017.
- Al-Ghazâlî, *al-Mustashfa min al-'Ilmi al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Ghazâlî, *Ihyâ 'Ulûmi al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- al-Halaby, Abû al-Abbas Samîn. *al-Durru al-Mashûn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th.
- al-Hayyân, Abû. al-Bahru al-Muhîth, Beirut: Dâr al-Fikr, 1403 H,
- al-Huzali, Yusuf bin Ali. *al-Kâmil fi al-Qirâ'ât wa al-Arba'ûn al-Zâidah 'alaiha*, Kairo: Muassasah Samâ li al-Tauzî', 2007.
- Ali 'Arsy, Imtiyâz. *Tafsir Sufyan al-Tsauri*, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1983.
- Ali Ridho, Muh. Makhrus. Manhaj Tafsir Sufyan Al-Thawry, *jurnal studi Islam Akademika*, hal 176.
- al-Isnawi, 'Abd al-Rahmân. *al-Tamhîd fi Takhrîji al-Furû' 'ala al-Ushûl*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, cet. 2, 1981.
- al-Jarjâni, Hamzah. *Târikh Jarjân*, Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1987.
- al-Jurjâni, Ali bin Muhammad. *al-Ta'rifât*, Kairo: Dâr al-Fadhîlah, t.th.
- al-Juwaini, Al-Haramain. *Al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*, Mashûra: Dâr al-Wafâ', 1992, cet. 3.
- al-Karmâni, Muhammad bin Abî al-Mahâsin. *Mafâtîhu al-Aghâni fi al-Qirâ'ât wa al-Ma'âni*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2001, cet. 1, hal. 224.
- al-Makâwi, Ahmad Nabîh. *Atsar Ikhtilâf al-Qirâât fi al-Qashashi al-Qur'âni*, Thanta: Jâmi'ah al-Azhar, t.th.
- al-Maqdisi, 'Abd al-Rahmân, *al-'Iddah Syarh al-'Umdah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, cet. 2.
- al-Mara'syî, Muhammad bin Abî Bakr. *Tartibul 'Ulûm*, Jeddah: Jami'ah al-Malak 'Abd al-Azîz, 1885.

- al-Mas'ûl, 'Abd al-'Ali. *Mu'jam Musthalahât 'Ilm al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2001. cet. 2.
- , 'Abd al-'Ali. *al-Qirâ'ât al-Syâdzdzah wa Dhawâbituhâ wa al-Ihtiyâju bihâ fi al-Fiqhi wa al-'Arabiyyah*, Kairo: Dâr Ibn al-'Affân, cet. 1, 2008.
- al-Mashhadâni, Hâsyim. *Sufyan al-Tsauri wa Atsâruhu fi al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- al-Matîr, Ahmad Sa'îd. *Asânîd al-Qirâ'ât wa Manhaj al-Qurrâ' fi Dirâsatihaâ*, Riyadh: Maktabah al-Malik al-Fahd, 2013.
- Al-Mâwardi. *Al-Nukat wa al-'Uyûn*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqâfiyah, t.th.
- Al-Mazi. *Tahdzîb al-Kamâl fi Asmâ'î al-Rijâl*, Beirut: al-Risâlah, 1980.
- al-Nafrâwi, Ahmad. *al-Fawâkih al-Dawâni 'ala Risâlah Ibnî Abî Zaid al-Qairawâni*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Diniyyah, t.th.
- al-Nahhâs, Abû Ja'far. *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, Kuwait: Maktabah al-Fallâh, 1408, cet. 1.
- , *I'râb al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421, cet. 1.
- al-Naisâbûri, Abû Bakar. *al-Mabsûth fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Damaskus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1981.
- al-Nawawi, Abû Zakariyâ. *Majmû' Syarh al-Muhazzab*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Nuhâs, Ahmad bin Muhammad bin Ismail. *I'râb Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2008.
- al-Nuwairi, Muhammad Abu al-Qâsim. *Syarh Taybah al-Nasyr*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- al-Qâdhi, 'Abd al-Fattâh. *Târikh al-Mushaf al-Syarîf*, Kairo: Maktabah wa al-Matba'ah al-Masyhad al-Husaini, t.th, hal. 42. Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christian an Analysis of Claissical and Modern Exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- al-Qaisi, *al-Ibânah*, Mekah: Maktabah al-Faishaliyah, 1405, cet. 3.
- al-Qaisi, Makki bin Abî Thâlib. *al-Ibânah 'an Ma'âni al-Qirâ'ât*, Kairo: Dâr al-Nahdhah, t.th.
- al-Qatthân, Manna'. *Mabâhits fi 'Ulûmi Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1414.
- *Nuzul Al-Qur'an 'Ala Sab'ah Ahruf*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.
- al-Quthb, Sayyid. *Tafsîr fi Zhilâli Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- al-Râzi, Fakhr al-Dîn, *Mafâtihu al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-'Arabi, 1420 H, cet. 3.
- al-Sam'âni, Abû al-Muzhaffar. *Tafsîr al-Qur'an*, Riyadh: Dâr al-Wathan, 1997, cet. 1.

- al-Sam'ani, Manshur bin Muhammad bin Abdul al-Jabbar. *Tafsir Quran lil Sam'aani*, ttp: Dar al-Wathan, 2014.
- al-Sarkhasi, Ahmad bin Abî Sahal. *Ushûl al-Sarkhasi*, Haiderabad: Lajnah Ihyâ al-Ma'ârif, 1993.
- al-Sarkhasi, Samsyu al-Dîn. *al-Mabsûth*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, cet. 1.
- al-Sayyid, Ali Murtadha. *Bagaimana Menolak Sihir Kesurupan Jin*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- al-Shâbûni, Muhammad 'Ali. *al-Tibyân fi 'Ulûmi al-Qur'an*, Cet. 1, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2003.
- al-Shafdi, Shalâh al-Dîn Khalîl. *al-Wâfi bi al-wafiyât*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst, 2000.
- al-Shan'âni, Ibnu al-Amîr. *al-Tahbîr li Idhâhi Ma'âni al-Taysîr*, Saudi: Maktabah al-Rusydi, 2012.
- al-Subki, Taj al-Dîn. *Jam'u al-Jawâmi'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1402.
- al-Subki, Taqiyu al-Dîn. *Mu'jam al-Syuyûkh*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 2004.
- al-Suyûthi, 'Abd al-Rahmân, *al-Durru al-Mantsûr*; Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- , *al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1974.
- , *al-Asybâh wa al-Nazhâir fi al-Furû'*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- , *Al-Iqtirâh fi 'Ilmi Ushûl al-Nahwi*, Tripoli: Jarrous Press, 1988, cet. 1.
- , *al-Itqân fi Ulûmi Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004.
- , *Tadrîb ar-Râwi fi Syari Taqrîb an-Nawâwi*, Kairo: Dâr al-Hadîs, t.th.
- , *Thabaqât al-Huffâdz*, Beirut: : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403.
- Al-Syâfi'i, Muhammad Idrîs. *al-Risâlah*, Kairo: Maktabah al-Halabi, 1940.
- Al-Syantânâwi, Ahmad. *Dâirah al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, Haidarbad: t.th.
- Al-Syâtibi. *al-I'tishâm*, Saudi: Dâr Ibn 'Affân, 1992.
- al-Syirbîni, Al-Khathîb. *Mughni al-Muhtâj ila Ma'rifati al-Fâdzh al-Minhâj*, Beirut: Dâr al-fikr, 1983.
- al-Tamîmi, Abû Muhammad 'Abd al-Rahmân bin Mundzir. *Jarh wa Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-'Arabi, 1952.
- Al-Thabari, Ibnu Jarîr. *Jâmi' al-Bayân*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000.
- , *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- , *Târîkh ar-Rusul wa al-Mulûk*. Beirut: Dâr al-Turâst, 1387 H.
- al-Thabrasi, Abî 'Ali al-Fadh. *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-'Ulûm, 2005, cet. 1.
- al-Thiyâr, Masâ'id. *al-Tafsîr al-Lugawi*, Saudi: Dâr Ibnu al-Jauzi, 1432 H.
- al-Tirmidzi Abû Isa, *al-Sunan*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1998, Abwâbu tafsîr Al-Qur'an ,10, no hadis 3104, t.th.
- al-Tsa'labi, Abû Ishâq. *al-Kasf wa al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-'Arabi, 2002.

- al-Zamakhsyari, Abû al-Qâsim al-Jarullah. *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- al-Zarkasi, *al-Burhân fil 'Ulûmi Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1957.
- al-Zujjâj, Ibrâhîm bin al-Sirri Abû Ishâq. *Ma'âni Al-Qur'ân li al-Zujjâj*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988, jilid 3, hal. 117.
- Anwar, Rosihan. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Ashbahânî, Abî Nu'aim Ahmad, *Hilliyatu al-Âuliya' wa Thabaqâtu al-Ashfiyâ'*, Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1985.
- Askar, S. *Al-Azhar Terlengkap Mudah dan Praktis*. Jakarta: Senandung Puplicing, 2010..
- Baghdâdî, Ibn Sa'îd. *al-Tabaqât al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Baghdâdî, Khatib. *Târikh Bhaghdâdî*. Beirut: Dâr al-Gharab al-Islamî, 2002.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- , *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Barmaki, Abû al-Abbâs. *Wafâyatu al-A'yân*. Beirut: Dâr al- Shâdir, 1900.
- Bazamûl, Muhammad Ibn 'Umar. *al-Qirâ'ât wa Âtsâruhâ fi al-Tafsir wa al-Ahkâm*, Riyad: Dâr al-Hijrah, 1413 H, cet. 1.
- Bazzâr. *al-Musnad*, no. 5083, Madinah: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 2009.
- Bustâni, Batras. *Dairah al-Ma'arif*, Beirut: Thab'ah al-Adâbiyah, 1887.
- Dânî, 'Usmân. *at-Taisîr fi al-Qirâ'ât as-Sab'a*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1984.
- Dûsirî, Abdullâh ibn Barjaz. *Atsru Ikhtilâf al-Qirâ'ât fil al-Ahkâm al-Fiqhiyyah*. Qâhirah: Dâr al-Hudâ al-Nabawî, 2005.
- Dzahabî, Muhammad ibn Ahmad, *Manâqib al-Imâm al-A'zham Sufyan al-Tsaurî*. Thanthâ: Dâr al-Shahâbah li al-Turâst, 1993.
- fallâhah, Sûsan. *Imâm Sufyan al-Tsauri wa Arâuhu al-Fiqhiyyah*, t.tp: t.p, t.th.
- Farid, Ahmad. *60 Biografi Ulama Salaf*, Pustaka al-Kautsar, t.th.
- , *Biografi 60 Ulama Ahlus Sunnah*, Jakarta: Darul Haq, 2017.
- Farisî, Abu 'Alî. *al-Hujjatu fi Qirâ'ât al-Sab'a*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 2007.
- Fuâd Sîzkan, Târekh al-Turâst al-'Arabi, Saudi: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad wa al-Malik Su'ûd, 1980.
- Hakim, Hoiron. "Konsep Usaha Dalam Al-Qur'an (Anallisis Semantik Kata *Kasaba*)", *Skripsi Uin Sunan Kalijaga*: Yogyakarta, 2017.
- Halalî, Salîm 'Îd. *Isti'âb fi Makrifati al-Asbâb*. Qâhirah: Dârul Ibnu al-Jauzî, 2015.

- Halim Mahmud, Mani' Abd. *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006..
- Hasan, Fuad dan Koentjaraningrat. "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah", di dalam Metode-Metode Penelitian Masyarakat, red. Koentjaraningrat, Jakarta, Gramedia, 1977.
- Heryadi, *Tinjauan Al-Qur'an Terhadap Godaan Iblis dan Setan menurut Hamka dalam Tafsir al-Azhar*, hal. 97. Dalam Muhammad al-Shayim, *Rumah yang Tidak Dimasuki Setan*, Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Husaini, Faiz. "Qirâ'ah Syâzzah Dan Implikasinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Syariat Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, vol. 2, 2015, hal. 6.
- Husein, Abu 'Abdillâh. *al-Hujjah fi al-Qirâ'ât as-Sab'a*. Beirut: Dâr as-Syurûq, 1401 H.
- Ibn 'Abdillâh al-Hâjj Khalîfah, Musthafa, *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmî wa al-Funûn* Baghdâd: Maktab al-Mutsannâ, 1941.
- Ibn 'Âsyur, Thâhir. *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Tûnis: Dâr at-Tûnisiyah Li an-Nasyr, 1998.
- ibn 'Umar al-Dûri, Abû 'Umar Hafis. *al-Qirâ'ât al-Wâridah fi al-Sunnah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1428, cet. 1.
- Ibn al- Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1980.
- , *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Ibn Fâris, Ahmad. *Mu'jam Maqâis al-Lughah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1979.
- Ibn Hajjâj, Muslim. *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1418H, jilid 8, hal. 274, no. hadis 1903, bab *Bayân Anna Al-Qur'an 'alâ Sab'ah Ahruf*.
- Ibn Hibbân. *Masyâhîr 'Ulamâ' al-Amshâr wa A'lâm Fuqâhâ' al-Aqthâr*, Mansura: Dâr al-Wafâ', 1991.
- Ibn Manzûr, *Lisan al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- , Muhammad. *Lisân al-'Arab*. Qâhirah: Dâr- Ihyâ li al-Turâst, 1988.
- Ibn Warrâq, *The Origins of The Koran*, New York: Amherst, t.th.
- Ibnu 'Abd al-Rahmân, Yusuf dan Jamal al-Dîn al-Zaki. *Tahdzîbu al-Kamâl fi Asmâ al-Rijâl*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980.
- Ibnu 'Âbidîn, Muhammad Amîn. *Hâsyiah Ibnu 'Âbidîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1966.
- Ibnu 'Addi. *al-Kâmil fi Dhu'afâu al-Rijâl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Ibnu 'Âsyûr, Muhammad Thâhir. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: Dâr al-Tûnisiyah li al-Nasyr, 1984, jilid, 13, hal. 16.
- Ibnu Abî Dâwud, Abû Bakr. *Kitâb al-Mashâhif*, Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah, 2002, cet. 2.

- Ibnu Abî Hâtîm, Al-Râzi. *al-Jarah wa Ta'dîl*, Beirut: Dâr: Ihyâ' al-Turâst al-'Arabi, 1952.
- Ibnu Abî Hâtîm. *Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm*, Saudi, Maktabah Nazzâr al-Bâz, 1419 H.
- Ibnu Abî Thâlib, Makki. *al-Hidâyah ila Bulûghi al-Nihâyah*, Jâmi'ah Syâriqah, 2008,
- Ibnu al-Hâjib. *Muntaha al-Wushûl wa al-Amalu fî 'Ilmai al-Ushûl wa al-Jidal*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985, cet.1.
- Ibnu al-Himâm, *Syarh Fathi al-Qadîr*, Bierut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ibnu al-Jazari, Syamsu al-Dîn. *Ghâyah al-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, t.tp. Maktabah Ibnu Taimiyah, 1351 H.
- Ibnu al-Nadîm. *al-Fihrisat*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1997, cet. 2.
- Ibnu Al-Qudâmah. *Raudhah al-Nadzîr wa al-Jannah al-Manâdzîr*, Bierut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Ibnu Anas Mâlik. *al-Muaththo'*, Abû Dhabi: Muassasah Zâyid bin Sulthân, t.th,
- Ibnu Hajjâj, Muslim. *Sahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Jîl, t.th,
- Ibnu al-Hâjib. *Syarhu al-Syâfiyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975.
- ibnu Hambal, Ahmad. *Musnad Ahmad bin Hambal*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001.
- Ibnu Hibbân, Muhammad. *Tsiqqât li Ibn Hibbân*, Hindi: Dâirah al-Ma'ârif al-'Usmâniyah, 1973.
- Ibnu Jinni, Abû al-Fatah 'Usmân. *al-Muhtasab fî Tabyîn al-Wujûh Syawâdz al-Qirâ'ât wa al-Idhâh 'Anha*, Kairo: Wizârah al-Auqâf, 1999.
- Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fî Syawâdz Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah al-Mutabanni, t.th.
- Ibnu Khalkân. *Wafiyât al-A'yân wa Abnâ'u al-Zamân*, Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.
- Ibnu Mujâhid, Abû Bakar. *al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2009.
- Ibnu Qâsim, Abû Hafsh Umar. *al-Muqarrar fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, Kairo: Musthafa al-Bâb al-Halabi, 1959.
- Ibnu Qudâmah, Muhammad. *al-Mughni li Ibni Qudâmah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1983.
- Ibnu Qutaibah. *Ta'wîl Musykil Al-Qur'an*. Kairo: muassasah al-Ahrâm, cet. 1, 1410.
- Ibnu Sa'dî, *Taysîr al-Karîm fî Tafsîr Al-Qur'an*, dalam: القرآن الكريم - تيسير الكريم - القرآن الكريم - المنان في تفسير القرآن لابن سعدي - تفسير سورة البقرة - الآية ٣٦ (quran-tafsir.net). Diakses 20 Desember 2023.
- Ibnu Salâm, Abû 'Ubaid al-Qâsim. *Fadhâil Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1411, hal. 195

- Ibnu Salâm, Yahya. *Tafsîr Yahya bin Salâm*, Beirut: Dâr al-Kutb al-‘Ilmiyah, 2004.
- Ibnu Sulaimân, Muqâtil. *Tafsîr Muqâtil bin Sulaimân*, dalam: القرآن الكريم - تفسير مقاتل بن سليمان - سورة المائدة - الآية ٦٣ (*quran-tafsir.net*). Diakses 15 Desember 2023.
- Ibrâhîm, Nabîl bin Muhammad. *al-Qirâ’ât Nasyatuhu Athwâruhu Atsârûhu fi al-’Ulûmi al-Syar’iyah*, Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000, cet. 1.
- Irham, Muhammad. “IMPLIKASI PERBEDAAN QIRAAT TERHADAP PENAFSIRAN AL-QURAN” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an dan Tafsir* 5, hal. 59.
- Irsyadi, Najib. *Pengaruh Ragam Qiraat Terhadap Al-Waqf Wa Al-Ibtida dan Implikasinya Dalam Penafsiran*, Banjarmasin: Antasari Press, 2020.
- Ismâ’îl, Sya’bân. *al-Qirâ’ât Ahkâmuhâ wa Mashâdiruhâ*, Kairo: Dâr al-Salâm 1999.
- Ismail, Muhammad Sya’ban. *Mengenal Qira’at al-Quran*. Semarang: Bina Utama, 1993.
- Iyâzi, Muhammad Ali. *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Taheran: Muassasah al-Thibâ’ah Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Isryâd al-Islami, 1414 H.
- Jamal, Khairunnas dan Afriadi Putra. *Pengantar Ilmu Qira’at*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020, cet. 1.
- Jazîrî, ‘Abdu al-Rahmân. *Fiqh al-Madzâhib al-‘Arba’ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003.
- Karman, M Supiana. *‘Ulumul Qur’an*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Karmânî, Abu ‘Abdillâh. *Syawâdz al-Qirâ’ât*. Beirut: Muassasah al-Balâgh. t.th.
- Khalîfah, al-Hâji. *Kasyfu al-Zhunûn*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-‘Arabi, t.th.
- Khalîl, Shalâhu al-Dîn. *al-Wâfi bil al-Wâfiyât*. Beirut: Dâr Ihyâ’ut Turâts, 2000.
- Khasru, Mulâ. *Maraâtu al-Ushûl fi Syarhi Mirqâtu al-Wushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012.
- Laisyin, Sayyid dan Khâlid Muhammad. *Taqrîb al-Ma’âni fi Syarhi Hirz al-Amâni*, Madinah: Maktabah Dâr al-Zamân, 1413, Cet. 1.
- Mahmûd, ‘Abd Halîm. *Metodologi Tafsir*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Masykurah, Nihayatul, et al. *Qira’at Qur’an Wat Tahfidz*. Banten: Media Karya Publishing, 2020.
- Misnawati. Qirâ’at Al-Qur’an Dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum, *Jurnal Mudarrisuna*, Volume 4, Nomor 1 hal. 103.
- Muhammad bin Sa’ad, Abû ‘Abdillah. *Thabaqât al-Kubra*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.

- Muhdhor, Ali Ahmad Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Pondok Krapyak Kotak Pos. 1192.
- Mukhtar, Kamal. *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif 1997.
- Panitia Bahasa Arab. *al-Mu'jam al-Wasîth*, Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyah, 2004.
- Qurtûbî, Abû 'Abdillâh. *al-Jami' Liahkâmi al-Qur'an*. Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Mashriyyah, 1964.
- Ridha, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: al-Haiah al-Mashriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1990.
- Rosihan Anwar, *Ilmu Tafsir* Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Rûmî, Fahad bin Abdur Rahmân, *Dirasat fî Ulumi al-Qur'an*, Riyâdh.: Tasharuf, 2004.
- Sahabuddin. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata jilid 3*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sâlim 'Ubaydat, Muhammad. *Dirâsâh fî 'Ulûm al-Qur'an*, Yordania: Dâr al-Ammar, 1990.
- Sâlim Muhaisin, Muhammad. *al-Qirâ'ât wa Astruhâ fî 'Ulûmi al-'Arabiyah*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1998.
- Sâlim Muhaysin, Muhammad. "*Fî Rih'âb al-Qur'an, dalam Faizul Amri, "Penambahan Bacaan al-Qur'an oleh Para Sahabat dan Kesannya terhadap Tafsir serta Fiqih Islami"*" (Tesis--UKM Malaysia, 2008), 2.
- Salim, Muhsin. *Ilmu Qira'at Sepuluh*, Jakarta Selatan: Majelis Kajian-Kajian Ilmu Al-Qur'an, 2007, Cet. 1.
- Sam'ânî, Muhammad bin abdul al-Jabbâr. *Tafsîr Qur'an lil Sam'ânî*, t.tp: Dâr al-Wathan, 2014.
- Sarwat, Ahmad. *Ilmu Qirâ'ât*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, t.th.
- Sayyib, Khairu al-Dîn. *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah Wa Âtsaruhâ Fi Ikhtilâfi al-Ahkâm al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2008.
- Shâlih Mahdi, Muhâ Muhammad. *Atsar al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa al-Syâdzdzah fî Istinbâthi al-Ahkâm al-Fiqhiyyah*, Baghdad: Dâr al-Kutub wa al-Watsâiq, 2020.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2004.
- , *Menjawab 100 Soal KeIslaman yang Patut Anda Ketahui*, Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- , *Setan Dalam Al-Qur'an: Yang Halus dan Tak Terlihat*, Ciputat Timur: Lentera Hati, 2010.
- Sibawaihi, 'Amar bin 'Usman. *al-Kitab*, Kairo: Maktabah al-Khâniji, 1988.

- Syâmah, Abû. *al-Mursyid l-Wajîz ilâ Ulûm Tata'allaq bi al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dâr Shâdir, 1975.
- Syukrî al-Alûsi, Mahmud. *Ruh al-Ma'ânî Fi Tafsiiri Al-Qur'an al-Karîm wa Sab'u al-Matsâni*, Qâhirah: Dâr- Ihyâ li al-Turâst, 2008.
- Tantahwi, Sayyid. *Manahij Mufasssirin*, 2014.
- Tsauri, Sufyân. *Tafsir Sufyan at-Tsauri*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Ulama-ulama Hadis, *liqâ'ât Multaqa Ahlu al-Hadîst*, dalam : ص ١٥٨ - أرشيف - ملتقى أهل الحديث - مذهب الإمام الثوري - المكتبة الشاملة الحديثة (al-maktaba.org). Diakses 10 Desember 2023.
- Widayati, Romlah. *Implikasi Qirâ'ât Syâdzdzah Terhadap Istimbâth Hukum*, Ciputat: Transpustaka, 2015.
- Ya'qûb, Imîl Badî. *Mausû'ah al-Nahwi wa al-Sharfî wa al-I'râb*, t.tp: Dâr al-'Ilmi li al-Malâiyîn, 1991, cet. 2.
- Yasser Muda Lubis. Et.al., “Penafsiran Ayat-Ayat Perbuatan Manusia (Telaah Kitab Tafsir Al-Kasysyaf Karya Al-Zamakhsary)”, dalam *jurnal al-Burhan*, Vol. 22, No. 01, Juni 2022.
- Yunus, Muhammad. *Tafsir Al-Karim*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1975.
- Zaid, Abî. *Nawâdir fî al-Lughah Abî Zaid*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1981.
- Zaini, Muhammad. “Sumber-sumber Penafsiran Al-Qur'an”, dalam *Jurnal Substantia*, Vol 14 No. 1, April 2012, hal. 2.
- Zarkasî, Badru al-Dîn Muhammad. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Qâhirah: Dâr al-Halabî wa Shirqah, 1957.
- Zarzûr, 'Adnân Muhammad *Madkhal ila Tafsiir al-Qur'an wa 'Ulûmih*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998.
- Ziyâd al-Farrâ', Yahya. *Ma'ânî Al-Qur'an lil Farrâ'*. Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Mashriyyah, 2017.
- Zuhailî, Wahbah. *Al-Fiqhu al-Islâmî wa Adillatuhu*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2004.
- Zurqânî, Muhammad 'Abd al-'Azîm. *Manâhili al-'Irfân fil 'Ulûmi al-Qur'an*. Qâhirah: Dâr al-Halabî, 1943.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Irsan Saputra
Tempat dan tanggal lahir : Selatpanjang, 21 April 1995
Alamat email : irsansaputra@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 001, Selatpanjang, Riau
2. Mts al-Munawwarah, Pekanbaru, Riau (2007-2009)
3. Ma al-Munwwarah, Pekanbaru, Riau (2010-2013)
4. S1 Universitas al-Azhar, Kairo Mesir (2014-2018)

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru pon-pes al-Munawwarah Riau
2. Guru Pon-pes al-Ikhwan Riau
3. Guru Pon-pes internasional Qur'an Hadis Rabbani
4. Dosen Ma'had Aly al-Muhaqqiqin
5. Komisaris travel Umrah

Daftar Kegiatan Ilmiah

1. Penulis buku problematika Qira'at Syaddzah dalam kitab Tafsir Sufyan al-Tsauri
2. Journal of Islamic economic and Finance
3. Journal Uin Imam Bonjol Padang

PROBLEMATIKA QIRĀĀT SYĀDZDAH DAN PENGARUHNYA DALAM PENAFSIRAN AYAT HUKUM DAN KISAH AL-QURAN KITAB TAFSĪR SUFYĀN AL-TSAURĪ

ORIGINALITY REPORT



Internet Sources

| | | |
|---|--|----|
| 1 | repository.ptiq.ac.id Internet Source | 8% |
| 2 | repository.iq.ac.id Internet Source | 3% |
| 3 | journalfai.unisla.ac.id Internet Source | 3% |
| 4 | ihsanddragneel.blogspot.com Internet Source | 2% |
| 5 | qdoc.tips Internet Source | 1% |
| 6 | archive.org Internet Source | 1% |
| 7 | digilib.uinsby.ac.id Internet Source | 1% |
| 8 | digilib.uinkhas.ac.id Internet Source | 1% |
| 9 | jurnal.staialhidayahbogor.ac.id Internet Source | 1% |

