

**ANALISIS RAGAM *QIRĀ'ĀT* TERHADAP
PENAFSIRAN SURAT AL-BAQARAH: STUDI
KOMPARATIF TAFSIR *ANWĀR AT-TANZĪL WA
ASRĀR AT-TA'WĪL* DAN TAFSIR *BAHR AL-
'ULŪM***

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas PTIQ Jakarta Sebagai Salah Satu Persyaratan
Menyelesaikan Program Studi Strata Satu (S1) Untuk
Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)



**Universitas
PTIQ Jakarta**

Oleh:
Tengku Muhammad Zaki
NIM : 211410020

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
1446 H/2025 M**

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Tengku Muhammad Zaki
Nomor Induk Mahasiswa : 211410020
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Judul Skripsi : Analisis Ragam *Qirā'āt* Terhadap Penafsiran Surat Al-Baqarah: Studi Komparatif Tafsir *Anwār At-Tanzīl wa Asrār At-Ta'wīl* Dan Tafsir *Bahr Al 'Ulūm*

Menyatakan bahwa:

1. Skripsi ini adalah murni hasil karya sendiri,
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan kampus Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 13 Juni 2025
Yang Membuat Pernyataan

Tengku Muhammad Zaki

LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Analisis Ragam *Qirā'āt* Terhadap Penafsiran Surat Al-Baqarah : Studi
Komparatif Tafsir *Anwār At-Tanzīl wa Asrār At-Ta'wīl* Dan Tafsir *Bahr Al*
'Ulūm

Skripsi

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Untuk Memenuhi
Persyaratan Strata Satu (S.1) Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S. Ag.)

Disusun Oleh:

Tengku Muhammad Zaki
NIM: 211410020

Telah selesai dibimbing kepada kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 13 Juni 2025

Menyetujui:
Pembimbing



Masrur Ikhwan, MA.

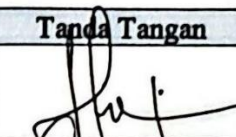

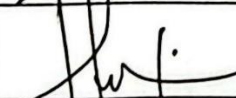
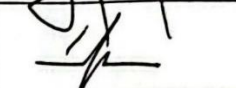
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Analisis Ragam *Qirā'at* Terhadap Penafsiran Surat Al-Baqarah : Studi Komparatif Tafsir *Anwār At-Tanzīl wa Asrār At-Ta'wīl* Dan Tafsir *Bahr Al-'Ulūm*

Disusun Oleh:

Nama : Tengku Muhammad Zaki
Nomor Induk Mahasiswa : 211410020
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam


Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal 24 Juni 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.	Ansor Bahary, MA.	Ketua Sidang	
2.	Masrur Ikhwan, MA.	Pembimbing	
3.	Ansor Bahary, MA.	Penguji I	
4.	Hidayatullah, MA.	Penguji II	

Jakarta, 24 Juni 2025

Mengetahui:

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta


Dr. Andi Rahmah, MA.

MOTTO

*"Kesuksesan tidak diukur dari seberapa sering Anda jatuh,
tetapi seberapa sering Anda bangkit kembali."*

Vince Lombardi

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT atas segala rahmat, karunia, dan hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “**Analisis Ragam Qirā’āt Terhadap Penafsiran Surat Al-Baqarah : Studi Komparatif Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* Dan Tafsir *Bahr Al ‘Ulūm***” sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.


Penyusunan skripsi ini tentu tidak terlepas dari bantuan, bimbingan, serta dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas untuk menempuh pendidikan di lingkungan universitas ini.
2. Bapak Dr. Andi Rahman, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah memberikan dukungan dan arahan selama proses perkuliahan hingga penyusunan skripsi ini.
3. Bapak Dr. Lukman Hakim, MA., selaku Kepala Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir yang senantiasa memberikan motivasi dan dukungan akademik kepada mahasiswa.
4. Bapak Masrur Ikhwan, MA., selaku Dosen Pembimbing yang telah dengan sabar membimbing, mengarahkan, dan memberikan masukan yang sangat berharga selama proses penyusunan skripsi ini.
5. Seluruh dosen dan staf administrasi di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan ilmu, bantuan, dan pelayanan selama masa studi.
6. Segenap Pimpinan dan Staff Perpustakaan Universitas PTIQ Jakarta.
7. Kedua orang tua tercinta, Tengku Tajuddin dan Tengku Fauziah yang dimana semangat dan doanya akan terus menjadi pendukung nomor satu bagi penulis untuk terus semangat dalam menempuh dan menyelesaikan pendidikan di manapun itu.
8. Seluruh Saudara dan Saudari kandung saya yang tercinta, yang sudah membiayai perkuliahan saya dan selalu hadir sebagai sosok pengganti orang tua dalam kehidupan ini.
9. Seluruh keluarga, baik yang ada di Riau maupun di Jakarta.
10. Seluruh teman dan sahabat seperjuangan di kelas IAT C, MIQA Aqsyanna yang telah menjadi bagian penting dalam perjalanan studi ini.

Akhir kata, semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi pembaca dan menjadi kontribusi ilmiah bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya di bidang penafsiran term-term yang ada dalam Al-Qur’an.

Jakarta, 13 Juni 2025

Penulis


Tengku Muhammad Zaki

ABSTRAK

Penelitian ini berjudul Analisis Ragam *Qirā'āt* terhadap penafsiran surat Al-Baqarah : studi komparatif tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* dan tafsir *Bahr al 'Ulūm*. Fokus utama kajian ini adalah menganalisis ragam *qirā'āt* terhadap penafsiran Al-Qur'an, khususnya dalam Surat Al-Baqarah, melalui studi komparatif dua tafsir klasik: *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya al-Baidhawi dan *Bahr al-'Ulūm* karya Abu al-Laits as-Samarqandi.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif-deskriptif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Dalam proses penelusuran, ditemukan bahwa perbedaan *qirā'āt* tidak hanya mencerminkan perbedaan *lahjah* (dialek), tetapi juga berdampak terhadap makna, hukum, dan tafsir ayat-ayat Al-Qur'an. Di kalangan penafsir, terdapat silang pendapat mengenai peran *qirā'āt*: sebagian menilai bahwa perbedaan bacaan hanya berdampak fonetik, sedangkan yang lain berpendapat bahwa ragam *qirā'āt* memengaruhi produk hukum dan pemaknaan. Penulis mengambil posisi yang menyetujui pandangan kedua, bahwa *qirā'āt* berperan signifikan dalam memperkaya penafsiran Al-Qur'an. Penelitian ini dilakukan dengan cara menganalisis beberapa ayat dari Surat Al-Baqarah yang mengandung perbedaan bacaan, kemudian membandingkan interpretasi kedua mufassir terhadap ayat-ayat tersebut.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa variasi *qirā'āt* memberikan perbedaan tafsir yang nyata, baik dalam aspek linguistik, teologis, maupun hukum. Kedua tafsir yang dikaji memiliki karakteristik yang saling melengkapi, al-Baidhawi dengan pendekatan filologis dan logis, sementara al-Samarqandi menekankan unsur spiritual dan sufistik. Dengan demikian, penelitian ini menguatkan pentingnya ilmu *Qirā'āt* sebagai instrumen tafsir yang esensial dalam studi keilmuan Al-Qur'an.

ABSTRACT

This research is titled *An Analysis of Qirā'āt Variants in the Interpretation of Surat Al-Baqarah: A Comparative Study of Tafsir Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl and Tafsir Bahr al-'Ulūm*. The primary focus of this study is to analyze the impact of various *qirā'āt* (Qur'anic recitation variants) on the interpretation of the Qur'an, particularly in Surat Al-Baqarah, through a comparative analysis of two classical commentaries: *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* by al-Baidhawi and *Bahr al-'Ulūm* by Abu al-Laits al-Samarqandī.

The methodology employed is qualitative-descriptive, utilizing a library research approach. Through the examination process, it was found that differences in *qirā'āt* not only reflect dialectal (*lahjah*) variations but also significantly affect meaning, legal implications, and the interpretation of Qur'anic verses. Among scholars of exegesis (*mufasssīrīn*), there is a divergence of opinion regarding the role of *qirā'āt*: some consider the variations as merely phonetic, while others argue that these variants influence legal rulings and interpretive meanings. The author aligns with the latter view, asserting that *qirā'āt* play a substantial role in enriching Qur'anic interpretation.

The research analyzes several verses from Surat Al-Baqarah that exhibit differences in recitation and compares how each exegete interprets these verses. The findings demonstrate that variations in *qirā'āt* lead to significant interpretive differences across linguistic, theological, and legal dimensions. The two commentaries examined exhibit complementary characteristics: al-Baidhawi adopts a philological and logical approach, while al-Samarqandī emphasizes spiritual and Sufi elements. Thus, this study affirms the importance of the science of *Qirā'āt* as an essential tool in Qur'anic studies and interpretation.

DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	i
LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING Error! Bookmark not defined.	
MOTTO.....	iv
KATA PENGANTAR.....	Error! Bookmark not defined.
ABSTRAK.....	v
DAFTAR ISI	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB INDONESIA	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	5
C. Batasan dan Rumusan Masalah.....	6
D. Tujuan Penelitian.....	6
F. Metodologi Penelitian	6
G. Sumber Data.....	7
H. Tinjauan Pustaka	7
I. Sistematika Penulisan.....	9
BAB II DESKRIPSI UMUM TENTANG <i>QIRĀ'ĀT</i>.....	11
A. Pengertian <i>Qirā'āt</i>	11
B. Sejarah <i>Qira'at</i> dan Perkembangannya.....	15
C. Kriteria dan Macam-Macam <i>Qira'at</i>	17
D. Biografi Imam <i>Qira'at</i>	25
1. Nafi' al-Madani	25
2. Ibnu Katsir al-Makki.....	26
3. Abu Amr al-Bashri.....	26
4. Ibnu 'Amir asy-Syami.....	27
5. 'Ashim al-Kufi.....	28
6. Hamzah al-Kufi.....	29

8. Abu Ja'far al-Qa'a'	30
9. Ya'qub al-Hadhramy.....	30
10. Khallaf ibn 'Asyir	31
E. Hubungan <i>Qirā'āt</i> dan Tafsir.....	31
F. Manfaat <i>Qirā'āt</i>	32
BAB III BIOGRAFI MUFASSIR DAN METODOLOGI TAFSIRNYA.....	35
A. Tafsir Baidhawi	35
1. Biografi Mufassir	35
2. Guru-Guru dan Murid-Murid.....	36
3. Karya-karya.....	37
4. Latar belakang Kitab.....	39
5. Metodologi Kitab Tafsir.....	40
B. Tafsir Samarqandi.....	40
1. Biografi Mufassir	40
2. Guru-Guru dan Murid-Murid.....	41
3. Karya-karya.....	42
4. Latar belakang Kitab.....	43
5. Metodologi Kitab Tafsir.....	44
BAB IV ANALISIS RAGAM <i>QIRĀ'ĀT</i> ATAS AL-BAQARAH DAN	
IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN TAFSIR <i>ANWAR AL-TANZIL</i>	
<i>WA ASRAR AL-TA'WIL</i> DAN TAFSIR <i>BAHR AL-'ULŪM</i>.....	47
A. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Kemunafikan dan Penyakit Hati ..	47
B. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Pluralisme Beragama	50
C. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Kewajiban Sosial dan Ibadah.....	52
D. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Wahyu dan Kehendak Ilahi	54
E. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Wasiat Tauhid dan Pendidikan Akidah	58
F. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Hukum Keluarga dan Kesucian ...	59
G. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Harta, Ekonomi, dan Amanah	62
H. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Ujian dan Keteguhan Iman	67
I. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Keyakinan dan Mukjizat	69

BAB V PENUTUP	73
A. Kesimpulan.....	73
B. Saran.....	73
DAFTAR PUSTAKA.....	74
BIOGRAFI PENULIS	78

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB INDONESIA

Transliterasi adalah menulis ulang sebuah kata dan kalimat yang berasal dari bahasa yang menggunakan aksara non latin ke dalam aksara latin. Transliterasi dilakukan saat menyalin ungkapan bahasa Arab. Dalam penulisan skripsi ini transliterasi arab-latin, mengacu pada berikut ini:

1. Konsonan Tunggal

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	هـ	h
ص	ṣ	ي	y

2. Vokal

Vokal Tunggal	Vokal Panjang	Vokal Rangkap
a: Fathah	a>: ا	ai: اِي
i: Kasrah	i>: ي	au: وُ
u: Dhammah	u>: و	

3. Kata Sandang

- a. Kata sandang yang diikuti alif lam (ال) *al-qamariyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: البقرة-al-Baqarah المدينة-al- Madīnah

- b. Kata sandang yang diikuti alif lam (ال) *as-syamsiyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: الرجل-ar-Rajul الشمس-asy-Syams

4. Syaddah (Tasydid)

Syaddah (Tasydid) dalam sistem aksara Arab digunakan lambang (ّ) sedangkan untuk alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan cara menggandakan huruf yang bertanda tasydid. Aturan ini berlaku secara umum, baik tasydid yang berada di tengakhkata, di akhir kata ataupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf syamsiyah.

Contoh: امن السفهاء-Āmana as-Sufahā'u آمننا بالله

5. Ta' Marbutah (ة)

Apabila berdiri sendiri, waqaf atau diikuti oleh kata sifat (na`at), maka huruf tersebut dialih aksarakan menjadi huruf "h". Contoh: الافئدة-al-Af'idah.

Sedangkan ta' Marbûthah (ة) yang diikuti atau disambungkan (di-*washal*) dengan kata benda (isim), maka dialih aksarakan menjadi huruf "t".

Contoh: الاية الكبرى-al-Āyat al-Kubrā

6. Hamzah ditransliterasikan dengan apostrof.

Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan pada akhir kata. Apabila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam bahasa Arab berupa alif.

Contoh: امرت-Umirtu شيء-Syai'un

7. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf Arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila telah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) Bahasa Indonesia, seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada EYD berlaku juga dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (*bold*) dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri dengan kata sandang, maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandang. Contoh 'Ali Hasan al-Aridh, al-Asqalānī, al-Farmawī, dan seterusnya. Khusus untuk penulisan kata Al-Qur'an dan nama-nama Suratnya menggunakan huruf kapital. Contoh: Al-Qur'an, Al-Baqarah, Al-Fātihah, dan seterusnya.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an muncul dengan berbagai definisi, salah satu definisi yang mencakup seluruh aspek penjelasan adalah Abdul Wahhab Khalaf (w. 1375 H/1956 M) mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang diturunkan ke dalam hati Rasulullah Muhammad bin Abdullah melalui *Ruh al-Amin* (Jibril As.) dengan lafal bahasa Arab dan makna sebenarnya. Pembuktian bahwa ia benar-benar utusan Allah menjadi hukum bagi manusia, memberikan petunjuk dan sarana untuk mendekatkan diri dan beribadah kepada Allah melalui membaca. Al-Qur'an disusun menjadi mushaf-mushaf yang dimulai dengan Surat Al-Fatihah dan diakhiri dengan Surat An-Nas, dan Mutawatirnya diturunkan dari generasi ke generasi dalam bentuk tulisan dan lisan serta dilindungi dari perubahan atau perubahan.¹

Al-Qur'an juga merupakan sumber utama dan referensi tak ternilai bagi umat Islam yang selalu relevan hingga akhir zaman. Memahami makna-makna yang terkandung di dalamnya merupakan bentuk ibadah, sebagaimana mengamalkan ajarannya juga bernilai ibadah. Selain itu, membaca Al-Qur'an sesuai dengan metode yang diwariskan oleh para imam *Qirā'āt* dengan sanad yang bersambung kepada Rasulullah ﷺ juga termasuk ibadah kepada Allah SWT.² Oleh karena itu, umat Islam yang menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup wajib memberikan perhatian yang mendalam terhadapnya dan terus menjalin interaksi dengan Al-Qur'an sepanjang hayat, baik melalui proses pembelajaran, pemahaman, pengajaran, maupun pengamalan. Salah satu aspek penting yang menyertai interaksi tersebut adalah aspek *Qirā'āt* atau variasi bacaan.³

Ilmu *Qirā'āt* merupakan aspek yang sangat penting dalam memahami Al-Qur'an. Namun banyak yang tidak menyadari bahwasanya dalam memahami Al-Qur'an terlebih dahulu mengenal riwayat *Qirā'āt* yang kita baca sehari-hari.⁴ Oleh karena itu, Pemahaman seseorang terhadap Al-Qur'an harus memiliki keterkaitan yang erat dengan penguasaan ilmu *Qirā'āt*. Al-Qur'an juga perlu diselaraskan dengan kondisi serta perkembangan zaman.⁵

Variasi bacaan dalam *Qirā'āt* memiliki kedudukan yang sangat penting karena berkaitan langsung dengan *kitabullah*, yang merupakan sumber utama kemuliaan bagi umat Islam. Meski demikian, sejumlah pihak, termasuk musuh-musuh

¹ Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Usūl Al Fiqh* (Kairo: Maktabah al- Da'wah al-Islamiyah, 1947), cet. 8. Hal. 23

² Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh* (Jakarta Selatan: Yayasan Tadris Al-Qur'an YATAQI Pusat Jakarta, 2008), cet. 2, hal. 1

³ Siti Aisyah, "Qirā'at Al-Qur'ān Kajian Deskriptif Terhadap Qirā'at Hamzah Riwayat Khalaf" (UIN Alauddin Makassar, 2012), hal. 1

⁴ Puri Emilda, "Metode Dan Implementasi Qira'at Riwayat Qalun: Analisis Surat Al-Baqarah Ayat 3-5," *Ayatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. 1, no. 4 (2024), hal. 78

⁵ Irwanto I, "Kaidah Tafsir Kontemporer Dalam Studi Al-Qur'an Modern," *Liwaul Dakwah : Jurnal Kajian Dakwah dan Masyarakat Islam* 9, no. 1 (2019), hal. 13

Islam, sering mengkritik adanya perbedaan bacaan ini dengan alasan bahwa variasi tersebut hanyalah hasil ijtihad para sahabat, bukan berasal dari wahyu. Namun, seorang Muslim sejati tidak akan meragukan bahwa seluruh ragam bacaan merupakan wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT. Ragam bacaan ini sepenuhnya berasal dari wahyu, bukan semata hasil pendapat para sahabat atau ijtihad para imam *Qirā'āt*. Variasi dalam *qira'at* tujuh pada dasarnya adalah manifestasi dari konsep tujuh huruf yang menjadi cara Al-Qur'an diturunkan.⁶ Dari banyaknya pendapat para ulama mengenai makna tujuh huruf (*Sab'ah Ahruf*), pendapat terkuat yakni pendapat yang menyatakan bahwa tujuh huruf adalah tujuhmacam dari bahasa-bahasa arab mengenai satu makna. seperti; *halumma, aqbil, ta'al, ajjil, isra', qasdi, dan nahwi*. Ketujuh kata tersebut memiliki satu pengertian yaitu perintah untuk menghadap.⁷

Sebagian orang mungkin mengetahui secara terbatas tentang adanya variasi *Qira'at Al-Qur'an*, tetapi mereka tidak menyadari bahwa perbedaan tersebut ternyata memengaruhi arti dan maknanya. Lebih dari itu, keragaman qiraat ini juga berdampak pada isi hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an. Mungkin masih banyak orang yang berpandangan bahwa perbedaan *qira'at* dalam Al-Qur'an hanyalah variasi dalam *lahjah* atau dialek masyarakat Arab pada masa kenabian. Pandangan ini muncul karena adanya anggapan bahwa beberapa suku Arab di zaman Nabi ﷺ kesulitan melafalkan ayat-ayat tertentu, sehingga diberikan keringanan untuk membaca Al-Qur'an sesuai dengan dialek khas kabilah mereka. Pandangan ini memang tidak salah 100 persen, namun juga tidak benar 100 persen juga. Benar bahwa ragam *qira'at* itu dipengaruhi oleh perbedaan dialek dan *lahjah* sebagian orang Arab di masa kenabian. Namun *qira'at* yang berbeda-beda itu ternyata tidak berhenti pada urusan dialek, tetapi juga sampai kepada perbedaan diksi dan kosa kata yang digunakan dalam Al-Qur'an.⁸

Al-Qur'an juga disebutkan wahyu Allah bersifat *multiple meaning* yang mengandung banyak kemungkinan makna, sehingga membatasi makna atau menafsirkan ayat dengan satu pengertian atau satu model paradigma saja merupakan bentuk reduksi bahkan pengkhianatan terhadap Al-Qur'an dengan keluasan kandungan yang ia sendiri telah menyebutkan itu kepada pembacanya.⁹ Apalagi jika dalam ayat yang ditafsirkan itu mengandung versi dan ragam bacaan yang berbeda yang berimplikasi pada perbedaan interpretasi makna, maka tentang dengan penafsiran semacam ini seharusnya menjadikan pemahaman semakin kaya.¹⁰

⁶ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh*, hal. 25.

⁷ Manna' Khalil al Qaththan, *Mabahits Fi Ulum Al Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hal. 201.

⁸ Ahmad Sarwat, *Ilmu Qira'at* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2020), hal. 8.

⁹ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hal viii.

¹⁰ Muhammad Haninurrahman Muhsin Salim, "Pengaruh Perbedaan Qir'at Dalam Penafsiran (Analisis Ayat-Ayat Gender Dalam Jami' Al Bayan 'An Ta'wili Ayi Al-Qur'an)" Tesis pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021, hal. 2.

Menurut Muhammad Salim Muhaisin,¹¹ salah satu aspek penting yang tidak dapat dipisahkan dalam penafsiran Al-Qur'an adalah ilmu *Qirā'āt*. Hal ini menunjukkan bahwa asal-usul kedua istilah tersebut memiliki kemiripan, dan kata "*Qur'ān*" merupakan bentuk derivasi dari kata *qirā'āt*.¹² Hal ini menunjukkan *qirā'āt* berimplikasi kepada penafsiran Al-Qur'an seperti pada surat al-Maidah ayat 6 pada lafazh *لا مَسْتَم* dan *لَمَسْتَم* ini bukan hanya bisa dibaca dengan bacaan berbeda, meskipun bentuk baku kosa katanya adalah sama, tapi berimplikasi pada penafsiran dan perbedaan istinbath hukum dari masing-masing bacaan. Kata *lāmastum* (saling bersentuhan) antara suami isteri mewajibkan keduanya mandi junub (mandi hadats besar). Sedangkan bacaan *lamastum* tanpa alif (hanya bersentuhan sengaja atau tidak sengaja) hanya mewajibkan keduanya berwudhu. Perbedaan bacaan ini selain menimbulkan perbedaan penafsiran juga menimbulkan perbedaan hasil dari istinbath hukum dari bacaan-bacaan tersebut.¹³

Pada Surat Al-Baqarah memuat banyak sekali topik pembahasan yaitu akidah, Sejarah, fikih, tauhid, dan pembahasan lainnya. Bahkan Surat ini disebut juga dengan sebutan *fustathul qur'an* (Puncaknya Al-Qur'an). Sebutan ini tidak serta merta hanya sekedar sebutan saja, namun di dalamnya terdapat alasan mengapa Surat ini disebut sebut sebagai puncaknya al quran, penyebutan *fustathul qur'an* dalam salah satu penelitian disebutkan bahwa adanya suatu hukum yang tidak disebutkan di dalam Surat lain yang berupa hukum tauhid pada Surat al-Baqarah ayat 255 yang di dalam suatu hadits disebutkan bahwa ayat tersebut adalah puncak Al-Qur'an, ayat tersebut disebut dengan ayat kursi.¹⁴

Setelah dikaji lebih lanjut, dalam Surat Al-Baqarah ini banyak pembahasan yang memiliki makna yang beragam jika dilihat dari sisi *qirā'āt*-nya. Salah satu artikel mengenai *qirā'āt* menyebutkan bahwa penggunaan ilmu *Qirā'āt* dalam Surat al-Baqarah pada tafsir *Maraah Laabid* mempunyai jumlah yang terbanyak yaitu 15 tempat. Hal ini membuktikan bahwa Surat al-Baqarah merupakan Surat terpanjang di dalam al-Quran yang dimana penggunaan ilmu *qirā'āt* dalam surat-surat lainnya ditemukan hanya dikhususkan pada beberapa tempat tertentu.¹⁵

Telah ditemukan banyaknya ayat dalam Surat Al-Baqarah yang menggunakan ilmu *Qirā'āt* sebagai aspek alat bantu dalam menafsirkan salah satunya yaitu ayat tentang *thaharah* pada ayat 222 bahwa pada lafazh *يَطْهُرْنَ* Nafi', Abu Amru, Ibnu

¹¹ Sabri Mohamad, dkk., "Syeikh Muhammad Salim Muhaysin : Tokoh Ilmu Qira'at Di Abad Ke 20," dalam *Journal Ushuluddin* 34 (2011).

¹² Irwanto I, "Kaidah Tafsir Kontemporer Dalam Studi Al-Qur'an Modern.," hal. 14

¹³ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *At-Tahrir Wa at-Tanwir* (Tunisia: Daar at-tunisiyyah, 1984). Jilid 1, Hal 55.

¹⁴ Amelia Putri, "Telaah Kandung Surat Al-Baqarah Sebagai Fustathul Qur'an," *GRADUASI: Jurnal Mahasiswa* 1, no. 1 (2024). Hal. 1.

¹⁵ Sukhairu Sulaiman & Mohamad Marzuqi Abdul Rahim, "Penggunaan Ilmu Qira'at Dalam Ayat Hukum Berdasarkan Tafsir Al-Quran Di Nusantara," dalam *Al-Makrifah : Journal of Knowledge and Learning in Islamic Tradition and Culture*. 2, no. 1 (2024), hal. 35.

Katsir, Ibnu ‘Amir, dan Ashim menurut riwayat hafsh membaca dengan *يَطْهَرْنَ*, yakni dengan sukun huruf *tha*’ dan *dhammah* pada huruf *ha*’ maksudnya pada kondisi jika darahnya berhenti kurang dari 10 hari, dimana tidak memperbolehkan istri disetubuhi oleh suaminya sampai istri mandi. Sebab ada kemungkinan darah itu akan kembali. Sementara Hamzah, al-Kisa’i dan Ashim menurut riwayat Abu Bakar dan al-Mufadhhal membaca dengan: *يَطْهَرْنَ*, yakni dengan *tasydid* pada huruf *tha*’ dan *ha*’, dan kedua huruf ini pun berharakat fathah maksudnya pada kondisi jika darahnya berhenti lebih dari 10 hari. Kedua bacaan tersebut bacaan yang keduanya itu harus diamalkan dan ditafsirkan dalam satu makna.¹⁶

Dari banyaknya mufasir yang menafsirkan Al-Qur’an, ada juga beberapa mufasir yang memanfaatkan ilmu *Qirā’āt* dalam penafsiran salah satunya yaitu Baidhawi (w. 685 H/1286 M) dengan kitabnya tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil* atau biasa dikenal dengan *Tafsir Baidhawi*. Beliau dikenal seorang yang sangat alim, ahli fikih, tafsir, ilmu *kalam*, *manthiq*, juga ahli dalam berdebat dan berdiskusi, sehingga ia mendapatkan gelar *nazzar* (Pengamat) atau *mutabahir fi maida fursan al-kalam* (Seseorang yang sangat mendalami ilmunya di medan para ksatria ilmu Kalam).¹⁷ Beliau juga seorang *Qadhi* di Syiraz, Iran. Sesuai dengan jabatan dan keahliannya dalam berbagai bidang keilmuan, al-Baidhawi dapat disebut sebagai sosok yang unggul dalam masyarakatnya, sehingga mendapat julukan *Nashiruddin* (penolong agama). Tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil* menjadikan tafsir-tafsir klasik sebelumnya sebagai rujukan seperti *tafsir al-Kabīr* (Fakhruddin ar-Razi), *al-Kasysyaf* (Zamakhshari), dan *Jami’ al-Tafsir* (Raghib al-Ashfahani).¹⁸

Kitab Tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil* dikenal luas di dunia Barat, dan popularitasnya dikatakan sebanding dengan Tafsir *Jalalain* karya Jalaluddin Al-Suyuti (w. 911 H/1505 M) dan Jalaluddin Al-Mahalli (w. 864 H/1459 M) di kalangan umat Islam. Popularitas ini menjadikannya sebagai rujukan utama, mendorong banyak pihak untuk melakukan kajian kritis terhadapnya. Sebagian bahkan menulis *hasyiyah* (komentar) terhadap kitab ini, baik secara lengkap maupun hanya pada bagian-bagian tertentu dari tafsir tersebut.¹⁹ Tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil* ini merupakan salah satu tafsir klasik menggunakan kaidah tambahan berupa penggunaan ilmu *Qirā’āt* seperti Tafsir Thabari. Baidhawi menganggap ilmu *Qirā’āt* itu ialah aspek yang sangat penting untuk memperkuat analisis dalam penafsiran bahkan beliau tidak hanya menggunakan *Qirā’āt Sab’ah* yang dikenal sebagai *Qirā’āt Mutawattir* akan tetapi juga menambahkan *qira’ah* lain seperti Ya’qub al-Hadhrami,

¹⁶ Sufyan Muttaqin, “Implikasi Qira’at Terhadap Tafsir : Analisis Tentang Ayat Thaharah Pada Tafsir Al-Qurthubi,” *Indonesian Journal of Studies on Humanities, Social Sciences, and Education (IJHSED)* 1, no. 1 (2024). Hal 52

¹⁷ Muhammad Wardah, dkk, *Telaah Kitab Tafsir* (Tangerang Selatan: Sejahtera Kita, 2021). Hal. 48

¹⁸ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)* (Depok: eSiQ Tabarakarrahman, 2019). Hal. 131.

¹⁹ Muhammad Wardah, dkk, *Telaah Kitab Tafsir*. Hal. 47

Abu Bakar, dan lainnya yang masuk dalam kategori *syadzdzah* (الشاذَّة).²⁰ Bahkan karya beliau menjadi salah satu rujukan yang sering digunakan beberapa tafsir Nusantara yaitu tafsir *Tarjuman al-Mustafid*. Hal ini menunjukkan betapa penting tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* terhadap tafsir Nusantara.²¹

Selain Tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, ada juga beberapa tafsir yang memiliki karakteristik sama dengan tafsir ini yaitu tafsir *Bahrul 'Ulūm*. Tafsir ini ditulis oleh Abu Laits as-Samarkandi, seorang mufasir abad ke-3 Hijriyah. Samarqandi dikenal sebagai seorang ahli dalam bidang tasawuf, sehingga tidak mengherankan jika dalam tafsirnya terdapat nuansa sufistik. Namun, yang perlu digarisbawahi adalah keberadaan tafsir ini menjadi kontribusi besar dalam bidang keilmuan, khususnya ilmu tafsir.²²

Secara khusus, Samarqandi tidak menjelaskan karakteristik penafsirannya di dalam *muqaddimah*-nya, bahkan juga di pembahasan-pembahasan tafsirnya, kecuali hanya memulainya, pada bab awal, dengan memberi dorongan dalam mempelajari tafsir.²³ Dalam tafsir ilmiah, pendekatan *qirā'āt*, linguistik, bahkan ilmu kedokteran digunakan untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Hal ini juga tercermin dalam *Bahr al-'Ulūm*, di mana tafsir ini mencakup penjelasan menggunakan ilmu *Qirā'āt*, kajian kebahasaan, dan beberapa aspek kedokteran, meskipun pembahasan tentang kedokteran hanya disinggung secara terbatas.²⁴

Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan dampak positif dalam pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya penggunaan ilmu *Qirā'āt*. Tentunya dari dampak positif tersebut diharapkan juga dapat membuka wawasan setiap pembaca Al-Qur'an agar lebih memperhatikan dan menganggap penting ilmu *Qirā'āt* khususnya para Qari' dan Hafizh. Oleh karena itu, Penulis tertarik untuk menggali lebih dalam bagaimana ragam *qirā'āt* tersebut berpengaruh dalam penafsiran dengan mengangkat judul "Analisis Ragam *Qirā'āt* Terhadap Penafsiran Surat Al-Baqarah : Studi Komparatif Tafsir *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil* dan Tafsir *Bahr Al-'Ulūm*".

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pada latar belakang masalah yang telah dijelaskan sebelumnya, maka identifikasi masalah yang akan dibahas pada penelitian ini adalah:

²⁰ Abduh Zulfikar Akha, *Al-Qur'an Dan Qira'ah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996). Hal.131.

²¹ Mohd Sholeh Sheh Yusuff & Ahmad Rizwan Jaafar, "Penelitian Terhadap Juzuk Al-Quran Ke-1 Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Mengenai Sabab Nuzul Āyah Menurut Perspektif Genetik (An Examination of the 1st Juz of the Qur'an, Tafsir Tarjuman Al-Mustafid on the Sabab Nuzul Āyah According to Genetic Perspective)," *Asian Journal of Research in Education and Social Sciences* 6, no. 2 (2024). Hal. 817

²² Aftonur Rosyad, "The Method of Tafsir Bahrul Ulum By Abu Laist As-Samarkand," *Tafsiruna: Journal Of Qur'anic Studies* 1, no. 1 (2023). Hal. 2.

²³ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 39.

²⁴ Umar Zakka, "Metode Dan Corak Tafsir Bahr Al-'Ulum Karya Al-Samarqandi," *SAFWAH: Jurnal Ilmu Qur'an dan Tafsir* 1, no. 2 (2023). Hal. 131.

1. Sejarah munculnya ilmu *Qirā'āt*
2. Ragam dalam *Qirā'āt* yang mempengaruhi penafsiran
3. Perbedaan ragam *qirā'āt* dalam Surat al-Baqarah
4. Pengaruh ragam *qirā'āt* terhadap penafsiran tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* dan tafsir *Bahr Al-'Ulūm* dalam Surat al-Baqarah?

C. Batasan dan Rumusan Masalah

1. Batasan Masalah

Dalam penelitian ini, dari sekian banyak pembahasan yang telah dikaji dan diidentifikasi masalah mengenai ragam *qirā'āt* terhadap penafsiran sehingga penulis membatasi masalah dalam penelitian ini dengan memfokuskan kepada pengaruh ragam *qirā'āt* terhadap penafsiran Surat Al-Baqarah pada tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* dan Tafsir *Bahr Al-'Ulūm*.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah diatas, maka penelitian ini dapat dirumuskan yaitu bagaimana analisis penafsiran tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* mengenai ragam *qirā'āt* dan tafsir *Bahr Al-'Ulūm* pada Surat al-Baqarah?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pembatasan masalah di atas, maka masalahnya dapat disimpulkan yakni, bagaimana pengaruh ragam *qirā'āt* terhadap penafsiran Surat Al-Baqarah pada tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* dan Tafsir *Bahr Al-'Ulūm*.

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat yang dapat diperoleh dari penelitian ini yaitu:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini mempunyai manfaat sebagai sumbangan keilmuan di bidang Al-Qur'an bagi perguruan tinggi dan lembaga-lembaga pengembangan Al-Qur'an

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini bermanfaat dalam membantu memberikan tambahan pemahaman keikmuan bagi guru-guru atau murid-murid yang mengkaji imu Al-Qur'an khususnya bidang *qira'at*.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penulis memilih menerapkan penelitian kualitatif yaitu penelitian yang mencari makna, pemahaman dan pengertian tentang suatu fenomena dan kejadian.²⁵ Penelitian kualitatif adalah penelitian dengan teknik pengumpulan data melalui studi kepustakaan (library research). Teknik ini mencakup pengumpulan data dari beragam sumber tertulis, seperti buku, literatur, catatan, serta laporan penelitian sebelumnya.

²⁵ A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan* (Jakarta: Kencana, 2014), hal. 328

Dalam tujuan kualitatif adalah tegas, jelas dan eksplisit.²⁶ Penelitian ini dapat dilakukan dengan pendekatan kualitatif, yang berfokus pada pemahaman yang mendalam mengenai konteks teks Al-Qur'an serta bagaimana ragam *qirā'āt* dapat berpengaruh dalam penafsiran.²⁷

2. Teknik Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data yang diperlukan dalam penelitian ini, maka teknik pengumpulan datanya menggunakan teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variable yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda, dan sebagainya.²⁸

G. Sumber Data

Adapun sumber data yang penulis gunakan adalah:

1. Data Primer

Data primer adalah data-data yang menggunakan sumber-sumber dari Al-Qur'an dan terjemahannya dan buku-buku tentang *qirā'at*. Dalam hal ini, penulis menggunakan buku-buku ilmu *Qirā'āt*, kitab tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya Baidhawi, dan tafsir *Bahr al-'Ulūm* karya Samarqandi.

2. Data Sekunder

Data sekunder adalah buku-buku, kitab tafsir, kitab hadis, kamus, jurnal, artikel-artikel di majalah dan internet, ataupun media informasi lainnya yang bisa dipertanggungjawabkan kebenaran datanya yang berkaitan dengan pokok permasalahan pada penelitian ini dan dianggap penting untuk dikutip. Untuk terjemahan ayat-ayat Al-Qur'an, peneliti menggunakan terjemahan dari Qur'an Kemenag in Word.

H. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka ini berguna untuk memberikan pandangan atau gambaran penulis untuk memuat dan mengkaji hasil penelitian yang relevan. Sepanjang penelusuran Penulis, Penulis menemukan beberapa skripsi yang terkait dengan judul yang penulis ambil. Namun tidak menyurutkan semangat penulis untuk meneliti lebih lanjut tentang tema tersebut. Adapun skripsi yang dimaksud mempunyai tema yang sama yaitu:

Pertama, Nur Ramdani Awaludin. Yaitu mahasiswi strata satu Universitas PTIQ Jakarta dengan judul skripsi: "*Dampak Ragam Qiraat Terhadap Penafsiran Al-Qur'an*" (*Dalam Kajian Ayat-Ayat Thaharah*).²⁹ Adapun kesamaan dalam skripsi tersebut dengan penelitian Penulis yaitu sama-sama membahas ragam *qirā'āt* terhadap

²⁶ Suyitno, *Metode Penelitian Kualitatif* (Tulungagung: Akademia Pustaka, 2018), 83.

²⁷ Adhi Kusumastuti & Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode penelitian kualitatif* (Semarang: Lembaga Pendidikan Sukarno Pressindo (LPSP), 2019), hal. 10

²⁸ Sandu Siyoto & M. Ali Sodik, "Penelitian Kepustakaan (*Library Research*) Dalam Penelitian Pendidikan IPA," *Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA* 6, no. 1 (2020).

²⁹ Nur Ramdani Awaludin, "Dampak Ragam *Qira'at* Terhadap Penafsiran Al-Qur'an" (*Dalam Kajian Ayat-Ayat Thaharah*) Skripsi pada Universitas PTIQ Jakarta, 2022.

penafsiran. Dalam skripsi tersebut menyatakan bahwa ragam *qirā'āt* dalam Al-Qur'an memengaruhi penafsiran karena adanya perbedaan dalam bacaan yang diajarkan Nabi ﷺ kepada para sahabat, meliputi harakat, susunan ayat, tambahan atau pengurangan lafaz, dan lainnya. Dampaknya terhadap penafsiran dapat bervariasi: ada yang signifikan, memengaruhi hukum atau tradisi keagamaan Islam, dan ada pula yang tidak memengaruhi makna. Perbedaan ini sering kali bersifat saling melengkapi dan memberikan alternatif, khususnya dalam isu hukum seperti ayat tentang *taharah*. Perbedaan ragam *qirā'āt* mencerminkan fleksibilitas dalam menjalankan ajaran Islam sesuai konteks yang dihadapi.

Kedua, Muhammad Haninurrahman Muhsin Salim. Yaitu mahasiswa pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul tesis: *Pengaruh Perbedaan Qir'aat Dalam Penafsiran (Analisis Ayat-Ayat Gender Dalam Jami' al-Bayan 'An Ta'wili Ayi Al-Qur'an)*.³⁰ Dalam tesis ini menjelaskan bahwa ilmu *Qirā'āt* bukan hanya sebatas ilmu untuk membaca Al-Qur'an saja, melainkan ilmu yang digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an yang berbahasa Arab dengan keragaman makna, terlebih lagi kalau sudah benar penulisan, baik harakat maupun lafadanya. Sementara itu, ulama klasik belum sepenuhnya mengambil hukum dari segi keragaman *qirā'āt* dikarenakan adanya anggapan bahwa sebagian ayat yang berbeda *qirā'āt* -nya memiliki implikasi hukum yang sama, sedangkan sebagian lainnya tidak memiliki implikasi hukum. Perbedaan dari penelitian ini dengan penelitian yang Penulis teliti bahwa tesis membahas pengaruh perbedaan *qirā'āt* terhadap penafsiran Al-Qur'an khususnya pada Tafsir Thabari, sedangkan pada skripsi ini membahasnya dengan membandingkan antara Tafsir Baidhawi dan Tafsir Samarqandi.

Ketiga, Waliyatul Azizah. Yaitu mahasiswi strata satu Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang dengan judul skripsi: *Ragam Qira'ah Dalam Surat Al-Baqarah Terkait Farsyat al-Hurf (Telaah Kitab Tafsir al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an Karya al-Qurthubi)*.³¹ Dalam skripsi ini menjelaskan bahwa Ragam *qirā'ah* dalam Surat al-Baqarah berdasarkan aspek farsyatul hurūf yang tidak berpengaruh terhadap penafsiran pada kitab *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an* karya al-Qurthubi telah ditemukan terdapat 11 lafaz yang mengandung *farsyat al-hurūf* berdasarkan apa yang telah dipaparkan al-Qurthubi dalam kitab tafsirnya. 11 lafaz yang mengandung farsyatul hurūf tersebut termuat dalam Surat al-Baqarah ayat 7, ayat 9, ayat 10, ayat 20, ayat 83, ayat 85, ayat 90 pada lafaz *yunazzila*, ayat 115, ayat 128, ayat 165, dan ayat 182. Sedangkan ragam *qirā'ah* dalam Surat al-Baqarah berdasarkan aspek *farsyat al-hurūf* yang berpengaruh terhadap penafsiran pada kitab Tafsir *al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* karya al-Qurthubi telah ditemukan terdapat 12 lafaz yang mengandung *farsyat al-hurūf* berdasarkan pemaparan yang dilakukan oleh al-Qurthubi dalam tafsirnya. 12 lafaz yang mengandung farsyatul huruf tersebut termuat dalam Surat al-Baqarah ayat 10, ayat 77, ayat 83, ayat 85, ayat 88, ayat 106, ayat 108, ayat 119, ayat 125, ayat 190,

³⁰ Muhammad Haninurrahman Muhsin Salim, "Pengaruh Perbedaan *Qir'aat* Dalam Penafsiran (Analisis Ayat-Ayat Gender Dalam Jami' Al Bayan 'An Ta'wili Ayi Al-Qur'an)."

³¹ Waliyatul Azizah, "Ragam *Qira'ah* Dalam Surat Al-Baqarah Terkait Farsyatul Huruf (Telaah Kitab Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Karya Al- Qurthubi)" Skripsi pada Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2022.

dan ayat 2. Perbedaan yang signifikan dimana pada skripsi membahas ragam *qira'ah* fokus terhadap *farsyat al-hurūf* pada surat Al-Baqarah dan implikasinya terhadap penafsiran kitab Tafsir Qurthubi, sedangkan pada skripsi ini sama-sama membahas pengaruh ragam *qirā'āt* pada surat Al-Baqarah dengan mengkomparasikan antara Tafsir Baidhawi dan Tafsir Samarqandi

I. Sistematika Penulisan

Secara garis besarnya Penulis akan memberikan gambaran secara umum untuk mencapai pembahasan yang komprehensif dan sistematis serta mudah dipahami penjabarannya, maka dalam penulisan skripsi ini akan digunakan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama, berisi tentang pendahuluan sebagai gambaran umum yang menjelaskan latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, serta sistematika penulisan.

Bab kedua, membahas tentang pengertian *qirā'āt*, sejarah *qirā'āt* dan perkembangannya, dasar-dasar ragam *qirā'āt*, biografi imam *qirā'āt*, kriteria dan macam-macam *qirā'āt*, hubungan *qirā'āt* dan penafsiran, dan manfaat Qiraat

Bab ketiga, berisi pembahasan tentang profil Baidhawi dan Samarqandi yaitu biografi mufassir, kedudukan intelektualitas, guru-guru dan murid-murid, karya-karya. membahas profil Tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* dan *Bahr al-Ulūm* yaitu latar belakang penulisan kitab, metodologi dan sistematika penulisan kitab, manhaj dan corak tafsir, kekurangan dan kelebihan kitab tafsir.

Bab keempat, merupakan bagian inti, yang berisikan perbandingan penafsiran di beberapa ayat dalam Surat al-Baqarah yang menggunakan ilmu *qirā'āt* dalam penafsirannya yaitu pada ayat 9,10, 62, 83, 106, 119, 132. 208, 210, 222, 236, 245, 249, 2260, 279, 283

Bab kelima, yang berisi kesimpulan atas apa yang penulis bahas dan menjawab rumusan masalah, serta dilengkapi dengan saran untuk menyempurnakan penelitian ini dan penelitian-penelitian selanjutnya.

BAB II DESKRIPSI UMUM TENTANG *QIRĀ'ĀT*

A. Pengertian *Qirā'āt*

Istilah *qirā'āt* berasal dari bahasa Arab yaitu *قراءات* yang merupakan jamak dari *قراءة*. Secara etimologis, *qirā'āt* merupakan akar kata dari *قراء* yang bermakna membaca.³² Lafaz *قراءات* secara *lughawi* berkonotasi “beberapa pembacaan”. Raghīb Ashfahani mendefinisikan kata *qirā'āt* yaitu mengumpulkan huruf dan kata antara satu dengan lainnya dalam pengucapan. Maka tidak semua jenis pengumpulan dapat dikatakan *قراءة*. Pengertian yang demikian ini dikuatkan dengan tidak bolehnya kita menyebut huruf tunggal ketika diucapkan sebagai *قراءة (qirā'āt)*.³³

Secara terminologis, berbagai ungkapan atau redaksi dikemukakan oleh para ulama dalam hubungannya dengan *qirā'āt*. Az-Zarqani mengatakan bahwa *qirā'āt* adalah mazhab yang dianut oleh seorang imam *qirā'āt* yang berbeda dengan lainnya dalam pengucapan al-Qur'an serta kesepakatan riwayat-riwayat dan jalurjalurnya, baik perbedaan itu dalam pengucapan huruf-huruf ataupun pengucapan bentuk-bentuk.³⁴ Sedangkan menurut az-Zarkasyi, (w. 794 H)

القراءات: اختلاف ألفاظ الوحي وكيفيتها من تخفيف وتشديد ونحوها.

*“Qirā'āt adalah perbedaan lafaz-lafaz wahyu dan cara pelafalannya seperti pelonggaran (takhfīf), penekanan (tasydīd), dan semacamnya.”*³⁵

Hal ini terbatas pada lafaz-lafaz Al-Qur'an yang memiliki perbedaan dalam *qirā'āt*. Sementara itu, sebagian ulama mendefinisikannya dalam lingkup yang lebih luas, yaitu mencakup pula lafaz-lafaz Al-Qur'an yang tidak memiliki perbedaan *qirā'āt*, termasuk dalam aspek perbedaan pengucapan seperti dalam hal pengurangan, penambahan, penekanan (*tasydid*), dan pelonggaran (*takhfif*) bacaan.³⁶

³² Manna Khalil al Qaththan, *Mabahits Fi Ulum Al Qur'an*. Hal. 211

³³ Ar-Raghīb Al-Ashfahani, *Al-Mufradaat Fi Gharib Al-Qur'an* (Kairo: Daar Ibnul Jauzi, 2017).

³⁴ Muhammad Abd al-'Azhim Al-Zarqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988). Hal. 421

³⁵

³⁶ Ahmad Fathoni, *Kajian Qira'at Tujuh* (Jakarta: Institut PTIQ dan Institut ilmu Al-Qur'an (IIQ) dan Darul Ulum Press, 2005).

Dalam perkembangan dunia Islam, *qirā'āt* juga semakin menyebar ke beberapa penjuru negara dan banyak dipelajari oleh umat Islam. Sampai ada banyak versi bacaan, beberapa di antaranya telah diakui validitasnya, meskipun bersumber dari Nabi, tetapi beberapa qirā'at masih dipertanyakan, dan mungkin tidak berasal dari nabi. Oleh karena itu, para ulama Qurra' membutuhkan tiga kriteria untuk memverifikasi versi *qirā'āt*. Ketiga syarat ini pertama diriwayatkan oleh sanad mutawatir, kedua menurut mushaf Uthmani, dan ketiga menurut gramatikal Arab.³⁷

Salah satu ulama kontemporer yang memberikan perhatian besar terhadap ilmu *Qirā'āt* adalah Manna' Khalil al-Qaththan, seorang cendekiawan dan penulis produktif dalam bidang Ulumul Qur'an pada abad ke-20. Beliau dikenal luas melalui karya utamanya *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'ān*, yang menjadi rujukan utama di berbagai perguruan tinggi Islam di dunia. Kecermatannya dalam mengkaji aspek-aspek teknis dan ilmiah al-Qur'an menjadikan pemikirannya relevan hingga kini, terutama dalam hal klasifikasi *qirā'āt*, periwayatannya, serta urgensi mutawatir dalam menjamin orisinalitas bacaan.³⁸ Dalam karya monumentalnya *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Manna' al-Qaththan mendefinisikan *qirā'āt* sebagai :

مذهب من مذاهب النطق في القرآن يذهب به الإمام من الأئمة القراء مذهبًا
يخالف غيره

" *Qirā'āt* adalah mazhab atau cara tertentu dari beberapa mazhab dalam cara pengucapan kalimat-kalimat al-Qur'an, yang dipilih oleh salah seorang imam *qirā'āt* dan berbeda dengan mazhab lainnya."³⁹

Definisi ini menekankan bahwa *qirā'āt* bukan hanya perbedaan bacaan atau variasi fonetik, melainkan bagian dari disiplin ilmu yang terikat dengan sanad, rasm mushaf, dan lughah (bahasa Arab). Manna' al-Qaththan juga menyoroti pentingnya aspek mutawatir dari *qirā'āt* sebagai jaminan otentisitas bacaan al-Qur'an, dan menganggap perbedaan dalam *qirā'āt* sebagai bukti keajaiban linguistik al-Qur'an.

Sementara itu, pada abad ke-14, muncul seorang ulama besar bernama Ibn al-Jazari yang menjadi rujukan utama dalam ilmu *Qirā'āt* dan tajwid. Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari. Ia tidak hanya dikenal sebagai ahli *qirā'āt*, tetapi juga sebagai tokoh sentral dalam sistematisasi ilmu tajwid. Perhatian Ibn al-Jazari terhadap aturan-aturan bacaan al-Qur'an

³⁷ Muhammad Esa Prasastia Amnesti & Ahmad Yusam Thobroni, "Pengaruh Perbedaan Qira'at Shahih Dalam Penafsiran Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum," *Jurnal Pendidikan Indonesia (Japendi)* 2, no. 9 (2021). Hal. 1574

³⁸ Siti Nur Rafiza, dkk, "Memahami Karakteristik Ayat-Ayat Makkiyah Dan Madaniyah Dalam Perspektif Ahli Tafsir (Al-Zarkasyi, Jalaluddin Al-Suyuti Dan Manna Al-Qaththan)," *Al-Munqidz: Jurnal Kajian Keislaman* 11, no. 2 (2023). Hal. 89-90

³⁹ Manna Khalil al Qaththan, *Mabahits Fi Ulum Al Qur'an*. Hal. 162

sangat besar. Ia berupaya menjaga keaslian dan ketelitian dalam pelafalan ayat-ayat suci dengan kaidah tajwid yang terperinci. Salah satu karya monumental beliau adalah *Al-Muqni' fi al-Tajweed*, sebuah kitab yang secara sistematis membahas makharij huruf, sifat huruf, hukum mad, ghunnah, dan berbagai prinsip bacaan lainnya.⁴⁰ Dalam mendefinisikan *qirā'āt*, Ibn al-Jazari menyatakan:

"علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها معزوا لناقله"

"*Qirā'āt* adalah ilmu untuk mengetahui cara mengucapkan kalimat-kalimat al-Qur'an serta perbedaannya, yang dinisbatkan kepada para perawi."⁴¹

Definisi ini menekankan pentingnya sanad, atau jalur periwayatan bacaan, dalam memahami dan mengamalkan *qirā'āt*. Bagi Ibn al-Jazari, perbedaan dalam bacaan bukanlah bentuk penyimpangan, melainkan kekayaan yang bersumber dari Nabi melalui perawi-perawi yang terpercaya.

Tokoh penting lainnya dalam sejarah ilmu *qirā'āt* adalah Imam al-Shatibi. Ia dikenal sebagai ahli *qirā'āt* dan usul al-fiqh yang hidup pada masa yang hampir bersamaan dengan Ibn al-Jazari. mengarang sebuah matan syair tentang ilmu *qirā'āt* yang bertajuk "*Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahani*" yang turut dikenali dengan nama "Matan asy-Syatibi". Di dalam matan syair tentang ilmu *qirā'āt* sebanyak 1173 bait.⁴²

Menurut Imam al-Shatibi, *qirā'āt* adalah metode bacaan al-Qur'an yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi, dan berpijak pada variasi bacaan yang telah dibekali langsung oleh Nabi Muhammad ﷺ kepada para sahabatnya. Ia juga memberikan perhatian khusus terhadap konsep *turuq al-qirā'āt*, yakni jalur-jalur bacaan yang sah dan dapat diterima oleh komunitas ilmiah Muslim. Dalam pandangannya, menjaga *turuq* tersebut dengan pemahaman yang mendalam terhadap kaidah linguistik dan hukum-hukum bahasa Arab merupakan bagian dari menjaga kemurnian bacaan al-Qur'an. Dengan pendekatan ilmiah yang sistematis ini, al-Shatibi berhasil menempatkan ilmu *qirā'āt* sebagai cabang keilmuan yang sangat penting dalam menjaga otentisitas mushaf dan pembacaannya.⁴³

Selanjutnya, ulama kontemporer yang juga membahas secara mendalam tentang definisi *qirā'āt* adalah Syaikh 'Ali al-Shābūnī (الشيخ علي الصابوني) adalah seorang pemikir baru yang cukup produktif dalam menghasilkan karya

⁴⁰ Hakmi Hidayat, dkk., "Qira'at Al-Qur'an," *MUSHAF JOURNAL : Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis* 4, no. 2 (2024). Hal. 175

⁴¹ Nabil Muhammad, *Ilmu Al-Qiraat, Nasyatuh Wa Atwaruh Wa Atharuh Fi Al-'Ulum a;-Syar'Iyyah* (Riyadh: Maktabah Taubah, 2000). Hal. 27, lihat juga Ibn Jazari, *Munjid Al-Muqriin Wa Mursyid Al-Talibin* (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 1980).

⁴² Sahlawati Abu Bakar, dkk., *Apresiasi Ketokohan Ulama Tafsir Dan Hadis Sepanjang Zaman* (Selangor: Fakultas Pengajian Peradaban Islam (FPPi), 2022). Hal. 188

⁴³ Hakmi Hidayat, dkk., "Qira'at Al-Qur'an." Hal. 175

tulis, khususnya di bidang tafsir al-Qur'an (mufasir). Dia adalah seorang profesor di bidang Syari'ah dan Dirasah Islamiyah (*Islamic Studies*) di Universitas King Abdul Aziz Makkah al-Mukarramah.⁴⁴ Di sanalah beliau menyelesaikan pendidikan hingga tingkat doktoral dalam bidang tafsir dan ilmu al-Qur'an. Beliau dikenal luas melalui karya monumental "*Ṣafwat al-Tafāsīr*" (صفوة التفاسير), yaitu tafsir ringkas dan komprehensif yang menggabungkan penjelasan dari para mufasir klasik seperti al-Thabari, al-Zamakhshyari, al-Qurthubi, dan lainnya dalam bahasa yang mudah diakses masyarakat umum. Dalam kitab *Tibyan fi 'Ulūm al-Qur'an* beliau mengungkapkan :

"مذهب من مذاهب النطق في القرآن يذهب به الإمام من الأئمة القراء مذهباً يخالف غيره في النطق بالقرآن، مستنداً في ذلك إلى رواية متصلة السند إلى النبي ﷺ ."

"*Qira'at* adalah suatu mazhab (cara) dalam melafalkan al-Qur'an yang dipilih oleh seorang imam qira'at, yang berbeda dari yang lainnya, berdasarkan riwayat yang sanad-nya bersambung hingga Nabi ﷺ."⁴⁵

Definisi ini menyoroti aspek perbedaan dalam bacaan sebagai bentuk keabsahan yang tetap terjaga selama memenuhi syarat sanad, kesesuaian dengan rasm, dan kaidah bahasa Arab. Dalam pandangan al-Shabuni, keragaman qira'at bukanlah bentuk kekacauan, tetapi sebuah keniscayaan ilmiah yang menunjukkan fleksibilitas dan keagungan mukjizat al-Qur'an.

Dengan demikian, dari berbagai definisi yang disampaikan oleh para ulama seperti Manna al-Qaththan, Ibn al-Jazari, Imam al-Shatibi, dan Ali al-Shabuni, tampak bahwa qira'at merupakan sebuah disiplin yang bukan hanya bersifat linguistik, melainkan juga spiritual, sanadik, dan ilmiah. Perbedaan redaksional dalam definisi hanya memperkaya khazanah, namun pada dasarnya semua ulama sepakat bahwa qira'at adalah cara melafalkan al-Qur'an yang bersumber dari Rasulullah ﷺ, diajarkan secara turun-temurun melalui sanad yang sahih, dan dijaga dengan ketelitian dan integritas oleh para imam qira'at sepanjang sejarah Islam. Selain definisi, dalam ilmu qira'at juga terdapat istilah-istilah khusus yang biasa digunakan. Di antara istilah-istilah tersebut yang paling sering digunakan adalah sebagai berikut;⁴⁶

1. *Qira'at* yaitu bacaan yang dinisbatkan kepada salah seorang Imam qira'at tertentu seperti, qira'at 'Ashim.

⁴⁴ Muhammad Yusuf, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Teras, 2006). Hal. 49

⁴⁵ Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, *Al-Tibyan Fi 'Ulum Al-Quran* (Jakarta: Dar Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 2003). Hal. 229

⁴⁶ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at* (Yogyakarta: Kalimedia, 2020). Hal. 4

2. *Riwayat* yaitu apabila qira'at Al-Qur'an dinisbatkan kepada salah seorang rawi qira'at Imam-nya seperti, riwayat Qalun dari Nafi'.
3. *Thariq* yaitu apabila qira'at Al-Qur'an dinisbatkan kepada salah seorang rawi qira'at dari rawi lainnya, seperti tariq Nasyith dari Qalun.
4. *Wajh* yaitu apabila qira'at Al-Qur'an dinisbatkan kepada salah seorang pembaca Al-Qur'an berdasarkan pilihannya terhadap versi qira'at tertentu.

B. Sejarah *Qira'at* dan Perkembangannya

Rasulullah ﷺ dan para sahabat awalnya fokus menghafal Al-Qur'an karena keterbatasan sarana tulis dan beliau sebagai nabi ummi. Qira'at berkembang melalui pengajaran lisan dari Nabi yang menghafal wahyu dan menyampaikannya. Keaslian Al-Qur'an dijaga oleh hafalan, bukan hanya tulisan, dan Nabi juga menyadari perbedaan dialek Arab yang memengaruhi variasi qira'at.⁴⁷

Dengan begitu Rasulullah ﷺ telah mengangkat sebagian sahabat sebagai penulis wahyu seperti Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar, Utsman, Ali, Mu'awiyah, Aban bin Sa'id, Khalid bin al-Walid, Ubai bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, dan Tsabit bin Qais. Kemudian semua yang mereka tulis diletakkan di rumah Rasulullah ﷺ. Oleh itu, semua aya-ayat Al-Qur'an telah ditulis pada zaman Rasulullah ﷺ, walaupun belum disatukan dalam satu mushaf. Selain sahabat yang diangkat oleh Rasulullah ﷺ sebagai penulis wahyu, sebagian mereka menulis Al-Qur'an untuk dirinya sendiri, sementara sebagian yang lain hanya memadakan hafalan saja.⁴⁸

Semakin besarnya cakupan wilayah umat Islam, di mana banyak orang-orang dari berbagai suku bangsa dari luar negeri Timur Tengah yang mulai belajar agama Islam. Sehingga mereka juga mulai belajar cara baca al-Qur'an. Rasulullah ﷺ menyuruh umatnya untuk membaca al-Qur'an sebagaimana cara membaca yang dipakai oleh bangsa Arab, khususnya dalam makharijul huruf agar bacaan al-Qur'an tetap terjaga walaupun para pemeluk Islam di berbagai penjuru, bukan hanya bangsa Arab, maka para murid dari tujuh pendiri qira'at sab'ah mulai membukukan bacaan al-Qur'an dari guru mereka.⁴⁹

Di antara yang pertama memulai menulis di periode pembukuan ilmu qira'ah adalah Khalaf bin Hisyam yang membukukan qira'ah imam Hamzah yang ia dapatkan dari Sulaim bin Isa. Abdullah bin Dzakwan yang membukukan qira'ah imam Ibnu Amir yang ia dapatkan dari Ayyub bin Tamim. Hafsh bin Umar ad-Duri yang membukukan qira'ah imam Abu Amr alBashri yang ia dapatkan dari Yahya al-Yazidi. Ahmad al-Bazi yang membukukan qira'ah imam Ibnu Katsir yang ia dapatkan dari Wahb bin Wadhiah. Muhammad bin

⁴⁷ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 21

⁴⁸ 'Abd al-Fattah Al-Qadhy, *Al-Budur Az-Zahir Fi Al-Qira'at Al'Asyarah Al-Mutawattirah* (Kairo: ,Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah al-Ilmiyah, 2010). Hal. 10-11, lihat juga Al-Zarqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, jil. 1, hal. 246-247.

⁴⁹ Abdur Rokhim Hasan, *Qira'at Al-Qur'an Dan Tafsiirnya* (Jakarta, 2020). Hal. 11

Abdurrahman alAshbihani yang membukukan qira'ah imam Nafi' yang ia dapatkan dari murid-murid imam Warsy. Dan ulama yang lain.⁵⁰

Pada abad ke-3 Hijriyah, muncul usaha untuk standarisasi qirā'āt Al-Qur'an karena masih banyak ragam bacaan yang digunakan, termasuk yang bercampur antara riwayat sahih dan lemah. Tokoh penting dalam proses ini adalah Ibn Mujāhid al-Baghdādī (w. 324 H), yang melakukan seleksi ketat terhadap bacaan-bacaan yang mutawātir dan diakui oleh komunitas masing-masing wilayah. Hasil seleksinya ditetapkan menjadi tujuh qirā'āt yang sahih dan otoritatif, yang kemudian dikenal sebagai qirā'āt sab'ah. Setiap bacaan dikaitkan dengan seorang imam besar dan mewakili kota atau daerah tertentu, seperti Ibn Kathīr dari Mekkah dan Ibn 'Āmir dari Syam. Karya monumental Ibn Mujāhid yang memuat hasil seleksi ini diberi judul Kitāb as-Sab'ah. Dengan ini, qirā'āt Al-Qur'an menjadi lebih terstruktur dan terjaga keasliannya dalam tradisi Islam.⁵¹

Metode yang dipakai Abu Bakar Ibnu Mujahid adalah mengambil tujuh qira'ah yang paling masyhur di antara seluruh qira'ah-qira'ah yang bersanad di masanya. Abu Bakar Ibnu Mujahid pada awalnya mencantumkan qira'ah Imam Ya'qub alHadrami sebagai salah satu qira'ah tujuh. Tetapi kemudian, ia menggantinya dengan qira'ah Ali al-Kisa'i. Di masa-masa selanjutnya, kitab as-Sab'ah karya Abu Bakar Ibnu Mujahid banyak dipakai pedoman oleh para pelajar dari berbagai daerah.⁵²

Pada abad ketiga, metode pengajaran qira'ah sab'ah dimulai dengan para siswa diminta memahami kitab "*As-Sab'ah fi al-Qira'at*". Kitab ini diajarkan oleh para ulama yang telah mencapai tingkat keahlian tinggi dalam ilmu qira'ah. Setelah memahami isi kitab tersebut, para siswa menyetorkan hafalan al-Qur'an dengan berbagai qira'ah yang telah mereka pelajari kepada guru yang ahli dalam bidang tersebut. Menurut Imam al-Syatibi, para ulama memilih tujuh imam qira'ah karena keunggulan mereka dalam ilmu, amal, serta sifat zuhud yang mereka miliki. Mereka tidak menjadikan al-Qur'an sebagai alat untuk mencari keuntungan duniawi. Setelah masa Abu Bakar Ibnu Mujahid, muncullah Abu Amr ad-Dani sebagai salah satu ulama yang sangat bersemangat dalam menyebarkan qira'ah sab'ah.⁵³

Abu Amr ad-Dani menulis kitab *At-Taisir fi Qira'at as-Sab'ah* sebagai pelengkap kitab as-Sab'ah karya Abu Bakar Ibnu Mujahid. Abu 'Amr Ad-Dani menetapkan dua perawi bagi setiap imam qira'at. Imam Abu 'Amr al-Dani menambahkan bahwa setiap imam qira'ah sab'ah memiliki jumlah perawi qira'at sebanyak dua orang.⁵⁴ Disusul di masa setelahnya, tampillah al-Qasim

⁵⁰ Abdur Rokhim Hasan, *Qira'at Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Hal. 11

⁵¹ Sofyan Puji Pranata & Abdul Rohman, "Al-Qira'at Al-'Asyri and Its Influence on the Interpretation of Ahkam Verses : Study of Tafsir Al-Qurthubi," *Zawiyah : Jurnal Pemikiran Islam* 10, no. 1 (2024). Hal. 51

⁵² Abdur Rokhim Hasan, *Qira'at Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Hal. 12

⁵³ Ahmad Syatibi Ar-Ru'ani, *Hirzul Amani Wa Wajhut Tahani Fi Qiro'at As-Sab'* (Madinah: Maktabah Darul Huda, 2010). Hal. 3

⁵⁴ Wawan Djunaedi, *Sejarah Qira'at Al-Qur'an Di Nusantara* (Jakarta Pusat: Pustaka STAINU, 2008). Hal. 81-82

bin Fairuh yang lebih dikenal dengan julukan asy-Syathibi sebagai generasi penerus ulama qira'ah sab'ah. Asy-Syathibi meringkas qira'ah sab'ah yang terdapat dalam kitab *at-Taisir fi Qira'at as-Sab'ah* dalam nadzamnya yang berjudul *Hirz al-Amani wa Wajh at-Tihani*.⁵⁵

Pada akhirnya, tampillah Ibnu Jazari yang menyempurnakan karya *Hirzul Amani wa Wajhu at-Tihani* milik asy-Syathibi dengan karyanya yang berjudul *Thayyibah an Nasyr*. Ibnu Jazari menyisipkan sebuah pujian kepada imam asy-Syathibi dalam karya *Thayyibah an Nasyr* :

وال أقول أهنا قد فضلت * حرَّ المان بل به قد كملت

“*Aku tidak mengatakan *Thayyibah Nasyr* telah melampaui *Hirzul Amani* (karya asy-Syathibi) justru dengan sebab kitab *Hirzul Amani* lah kitab ini (*Thayyibah an Nasyr*) menjadi sempurna.*”

Dari sini kita melihat upaya yang sangat besar di antara ulama al-Qur'an dari zaman ke zaman dalam menyempurnakan ilmu qira'ah al-Qur'an. Tentu menjadi sebuah motivasi bagi kita semua untuk terus melanjutkan estafet keilmuan yang telah diwariskan dan disempurnakan dari satu generasi ke generasi selanjutnya.⁵⁶

C. Kriteria dan Macam-Macam *Qira'at*

Untuk mencegah penyimpangan dalam praktik *qira'at*, para ulama menetapkan tiga syarat utama guna menentukan keabsahan *qira'at* dan membedakannya dari yang ganjil (*syadz*). *Qira'at* memiliki keragaman dan kekhasan tersendiri, sehingga diperlukan kriteria khusus dalam penilaiannya. Adapaun kriteria – kriteria dalam *qira'at* yaitu :

1. Kesesuaiannya dengan Satu Ragam Dari Beberapa Macam Ragam Bahasa Arab.

Yang dimaksud syarat *qira'at* harus sesuai dengan bahasa Arab meskipun hanya dari satu segi adalah jika *qira'at* tersebut sesuai dengan salah satu wajah dari beberapa wajah dalam kaidah nahu, baik yang fasih maupun yang lebih fasih yang disepakati maupun yang diperdebatkan ulama nahu. Seperti *qira'at*

Imam Hamzah yang membaca l'rab Jar (baris kasrah) pada lafal **والأرحام** pada (QS. al-Nisa{3} : 41) Bacaan Imam Hamzah menjadi bacaan yang berbeda dari imam-imam *qira'at* lainnya. akan tetapi tetap diterima sebagai *qira'at* yang sah. Hal ini di samping karena kemutawatiran bacaan tersebut,

⁵⁵ Khoirul Muhtadin, dkk., “Qirā’āt Al-‘Asyr An-Nāfi‘iyyah (Studi Tentang Sanad Dan Kontroversi Perawi Imam Nāfi’),” *Dar El Ilmi: Jurnal Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora* 10, no. 2 (2023). Hal. 105

⁵⁶ Abdur Rokhim Hasan, *Qira'at Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Hal. 13

juga karena kesesuaiannya dengan kaedah bahasa Arab yang membolehkan meng-athof-kan isim dzahir pada dhamir.⁵⁷

2. *Qira'at* Tersebut Sesuai dengan Salah Satu Mushaf 'Utsmani.

Walaupun bersifat kemungkinan (tidak secara pasti). Karena para Shahabat radhiyallahu 'anhumdi dalam penulisan mushaf 'Utsmani mereka berijtihad dalam membuat rasm(bentuk tulisan/khat) berdasarkan apa yang mereka ketahui dari bahasa-bahasa *Qira'at*. Maka mereka menulis الصراط

misalnya dalam firman Allah Subhanahu wata'ala: ٦ إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Dengan menggunakan huruf ص - sebagai ganti dari huruf س-mereka

tidak menggunakan huruf س yang ia adalah asal dari kata tersebut, supaya

qira'at (bacaan) (السرّاط). Dan meskipun ia menyelisih rasm (tulisan) dari

satu ragam, namun ia telah datang sesuai dengan asal mula kata tersebut secara bahasa yang telah dikenal, sehingga keduanya seimbang dan jadilah bacaan dengan *isymam* mungkin untuk dilakukan. (*Isymam* adalah memonyongkan kedua bibir seperti orang yang hendak mengucapkan dhommah namundampak dari pemonyongan bibir tidak tampak dalam ucapan)⁵⁸

3. *Qira'at* tersebut harus shahih sanadnya

Qira'at merupakan sunnah yang harus diikuti, dengan landasan pada validitas penukilan dan keabsahan riwayat. Seringkali para ahli bahasa Arab menolak salah satu bentuk *Qira'at* yang ada, dengan alasan bahwa bentuk tersebut tidak sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, atau dianggap lemah dari sisi kebahasaan. Namun demikian, para imam ahli *Qira'at* tidak terlalu memedulikan penolakan tersebut, karena mereka lebih mengutamakan keshahihan sanad. Wallahu A'lam. Inilah tolok ukur utama bagi *Qira'at* yang sah.⁵⁹

Maka, apabila terpenuhi tiga syarat utama : pertama, kesesuaian dengan bahasa Arab; kedua, kesesuaian dengan tulisan mushaf; dan ketiga, keabsahan sanad, maka *Qira'at* tersebut dinilai sah. Sebaliknya, apabila salah satu atau lebih dari ketiga syarat itu tidak terpenuhi, maka *Qira'at* tersebut dikategorikan sebagai dha'if, syadz, atau bahkan batil. Yang cukup mengherankan, ada sebagian ahli nahwu (tata bahasa Arab) yang tetap menyalahkan *Qira'at* sah meskipun telah sesuai dengan kaidah-kaidah tersebut, hanya karena *Qira'at* itu tidak sejalan dengan teori nahwu buatan mereka sendiri, yang kemudian dijadikan dasar dalam menilai benar atau

⁵⁷ Abu al-Qasim Muhammad Al-Nuwairi, *Syarh Thaybah Al-Nasyr Fi Qira'at Al-'Asyr* (Beirut: Daar Kutub Alamiah, 2003). Hal. 115

⁵⁸ Muhammad Ridha, "Kriteria Dan Ketentuan *Qira'at* Al-Qur'an," *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum* 12 (2014). Hal. 82

⁵⁹ Muhammad Ridha, "Kriteria Dan Ketentuan *Qira'at* Al-Qur'an." Hal. 83

tidaknya suatu bentuk kebahasaan.⁶⁰ Selain kriteria, qira'at juga terbagi menjadi 2 macam yaitu:

- a. Macam-macam *qirā'āt* dilihat dari segi kuantitas :⁶¹
 - 1) Qira'at *sab'ah* (qira'a فـ tujuh) : Kata *sab'ah* artinya adalah imam-imam *qirā'āt* yang tujuh. Mereka itu adalah : Abdullah bin Katsir ad-Dari (w. 120 H), Nafi bin Abdurrahman bin Abu Naim (w. 169 H), Abdullah al-Yashibi (q. 118 H), Abu 'Amar (w. 154 H), Ya'qub (w. 205 H), Hamzah (w. 188 H), Ashim binu Abi al-Najub al-Asadi.
 - 2) Qira'at *Asyrah* (qira'at sepuluh) Yang dimaksud *qirā'āt* sepuluh adalah *qira'at* tujuh yang telah disebutkan di atas ditambah tiga *qirā'āt* sebagai berikut : Abu Ja'far. Nama lengkapnya Yazid bin al-Qa'qa al-Makhzumi al-Madani. Ya'qub (117–205 H) lengkapnya Ya'qub bin Ishaq bin Yazid bin Abdullah bin Abu Ishaq al-Hadrani, Khallaf bin Hisyam (w. 229 H)
 - 3) Qira'at *Arba'at 'Asyrah* (qira'at empat belas) yang dimaksud *qirā'āt* empat belas adalah *qirā'āt* sepuluh sebagaimana yang telah disebutkan di atas ditambah dengan empat *qirā'āt* lagi, yakni : al-Hasan al-Bashri (w. 110H), Muhammad bin Abdurrahman (w. 23 H), Yahya bin al-Mubarak al-Yazidi and-Nahwial-Baghdadi (w. 202 H), Abu al-Fajr Muhammad bin Ahmad asy-Syambudz (w. 388 H).

- b. Macam-macam *qira'at* dilihat dari segi kualitas

Berdasarkan penelitian al-Jazari, berdasarkan kualitas, *qirā'āt* dapat dikelompokkan dalam lima bagian, yaitu:⁶²

 - 1) Qiraat *Mutawatir*

Yakni yang disampaikan sekelompok orang mulai dari awal sampai akhir sanad, yang tidak mungkin bersepakat untuk berbuat dusta. Umumnya, *qirā'āt* yang ada masuk dalam bagian ini.⁶³
 - 2) Qiraat *Masyhur*

Yakni *qirā'āt* yang memiliki sanad sahih dengan kaidah bahasa arab dan tulisan Mushaf utsmani. Umpamanya, qiraat dari tujuh yang disampaikan melalui jalur berbeda-beda, sebagian perawi, misalnya meriwayatkan dari imam tujuh tersebut, sementara yang lainnya tidak, dan qiraat semacam ini banyak digambarkan dalam kitab-kitab qiraat.⁶⁴
 - 3) Qiraat *Ahad*

Yakni *qirā'āt* yang tidak mencapai derajat *masyhur*, sanadnya sahih, akan tetapi menyalahi rasm Utsmaniy maupun kaidah bahasa Arab. Qira'at

⁶⁰ Muhammad Ridha, "Kriteria Dan Ketentuan Qira'at Al-Qur'an." Hal. 182

⁶¹ ha Sunarsa, *Penelusuran Kualitas Dan Kuantitas Sanad Qira'at Al-Sab' (Kajian Takhrij Sanad Qiraat Sab)* (Wonosobo: CV Mangku Bumi Media, 2020). Hal. 82

⁶² al-Zurqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Quran* (Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Arabiyy, 1995). Hal. 430-431.

⁶³ Jamal & Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 10

⁶⁴ Jamal & Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal.10

ini tidak sah dipakai dalam membaca Al-Qur'an.⁶⁵ Berikut contoh bacaan qira'at *ahad*:

D. QS. Ar-Rahman ayat 76:

مُتَّكِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

“Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah.” (QS. Ar-Rahman [55]: 76).

Riwayat Al-Hakim dari jalur Ashil Al-Jahdariy dari Abi Bakrah membaca dengan menambahkan huruf *alif* setelah huruf *fa* pada kata رَفْرَفٍ sehingga menjadi رَفَارَفٍ dan terdapat tambahan huruf *alif* setelah huruf *ba* pada kata عَبْقَرِيٍّ sehingga menjadi عَبَأَقَرِيٍّ.

E. QS. At-Taubah ayat 128:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ
حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

“Sungguh, benar-benar telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri. Berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, dan (bersikap) penyantun dan penyayang terhadap orang-orang mukmin.” (QS. At-Taubah [9]:128).

Dalam membaca Al-Qur'an, sebagian orang terkadang keliru melafalkan kata أَنفُسِكُمْ (*anfusikum*) dengan mengganti harakat huruf ف menjadi fathah, sehingga terbaca "*anfasikum*", yang sebenarnya bermakna "nafas-nafas kalian" dan bukan "diri kalian" sebagaimana makna yang dimaksud. Perubahan kecil pada harakat ini menyebabkan pergeseran makna yang signifikan, dan dalam ilmu tajwid termasuk ke dalam lahn jaliy yaitu kesalahan nyata yang dapat mengubah arti ayat. Oleh karena itu, ketelitian

⁶⁵ Manna' Khalil al Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, cet. 6, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011). Hal. 220

dalam pelafalan huruf dan harakat menjadi sangat penting untuk menjaga keaslian makna dan kekhusyukan dalam membaca Al-Qur'an..⁶⁶

- 4) *Syadz* (menyimpang) adalah jenis bacaan Al-Qur'an yang tidak sahih sanadnya atau menyimpang dari qirā'at yang diakui mutawātir. Contohnya seperti qirā'at yang dinisbatkan kepada Ibn al-Samaifah dalam Surat Yūnus ayat 92, di mana kata نُنَجِّيكُ dibaca dengan bentuk lain seperti نُنجِيكَ atau

فَحَلِّكَ. Menurut Abu 'Amr Ibn al-Ḥāḥib sebagaimana dikutip oleh al-Jazarī,

bacaan semacam ini tidak boleh dibaca dalam salat maupun di luar salat karena menyimpang dari standar qirā'at yang diterima. Dalam mazhab Syafi'i, jika seseorang dengan sadar membaca qirā'at syādž dalam salat, maka salatnya batal, tetapi jika ia tidak mengetahui bahwa bacaan tersebut termasuk qirā'at syādž, maka ia tidak berdosa dan salatnya tetap sah.⁶⁷ Berikut contoh bacaan qira'at *syadz*:

- a. QS. Yunus ayat 92:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكُ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ
كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنَّا لَغَفُلُونَ

"Pada hari ini Kami selamatkan jasadmu agar kamu menjadi pelajaran bagi orang-orang yang datang setelah kamu. Sesungguhnya kebanyakan manusia benar-benar lengah (tidak mengindahkan) tanda-tanda (kekuasaan) Kami." (QS. Yunus [10]: 92).

- b. QS. Al-Fatihah ayat 4:

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

"Pemilik hari Pembalasan." (QS. Al-Fatihah [1]: 4).

Kata *مَلِكِ* pada ayat ini dibaca *fi'il madhi* (مَلِكٌ) sementara kata *يَوْمِ* dibaca *fathah* (*nashab*).

Adapun hukum membaca Al-Qur'an dengan qira'at *syadz* yaitu:

- a. Haram dipakai dan tidak sah shalat yang menggunakan qira'at ini, karena ia bukan termasuk bagian dari bacaan Al-Qur'an.

⁶⁶ Nihayatul Husna & Said Ali Setiyawan, "Pengaruh Varian Qira'at Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an," *El-Mu'Jam : Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadis* 1, no. 1 (2021). Hal. 77

⁶⁷ Aida, dkk., "Variasi Qira'at Dan Latar Belakang Perbedaan Qira'at," *Mushaf Journal : Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 2, no. 1 (2022). hal. 103.

- b. Sebagian besar fuqaha, termasuk Imam Syafi’I, berpendapat tidak boleh berhujjah dengan qira’at *syadz*, karena ia tidak termasuk model bacaan Al-Qur’an. Tapi menurut mazhab Hanafi dibolehkan berhujjah dengan qira’at ini dalam masalah hukum, karena qira’at *syadz* termasuk bagian dari tafsir.
- c. Berhujjah dalam masalah bahasa dibolehkan dengan menggunakan qira’at ini.⁶⁸
- 5) *Maudhu’* (palsu) yaitu qira’at yang hanya dinisbatkan kepada seseorang tanpa asal-usul yang pasti atau tidak sama sekali. Dengan kata lain, qira’at ini tidak bersumber dari Nabi melainkan buatan seseorang. Qira’at *maudhu’* haram dipakai dan diakui sebagai cara membaca Al-Qur’an.⁶⁹ Adapun contoh bacaan qira’at *maudhu’* sebagai berikut:

- a. QS. An-Nisa’ ayat 164:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ
عَلَيْكَ يٰمُوسَىٰ تَكْوِيمًا

“Ada beberapa rasul yang telah Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu sebelumnya dan ada (pula) beberapa rasul (lain) yang tidak Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu. Allah telah benar-benar berbicara kepada Musa (secara langsung).” (QS. An-Nisa’ [4]: 164).

Pada ayat ini, qira’at ahli bid’ah dari kelompok mu’tazilah membaca lafazh *مُوسَىٰ* sebagai *rafa’* dan kata *الله* sebagai *nashab*.

- b. QS. Fatir ayat 28:

وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ ۗ إِنَّمَا
يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

“(Demikian pula) di antara manusia, makhluk bergerak yang bernyawa, dan hewan-hewan ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama.” (QS. Fatir [35]: 28).

Berdasarkan qira’at yang dikumpulkan oleh Muhammad Ja’far Al-Khuza’i, ia mengatakannya bersumber dari Abu Hanifah, membaca lafazh *الله*

⁶⁸, Anshori, *Ulumul Qur’an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan* (Jakarta: Rajawali Pers, 2016). Hal. 150-151.

⁶⁹ Mann Khalil al Qaththan, *Mabahits Fi Ulum Al Qur’an.cet. 3*. Hal. 178.

dengan harakat dhammah pada huruf ha' dan membaca lafazh الْعَلْمُوا sebagai *maf'ul* (objek).⁷⁰

- 6) *Mudraj* merupakan qira'at yang mirip dengan hadits *mudraj*. Yaitu tambahan atau sisipan kata yang sebenarnya bukan merupakan ragam qira'at melainkan lebih sebagai penjelasan ayat (tafsir). Qira'at ini haram dipakai dan diyakini sebagai bagian dari model bacaan Al-Qur'an.⁷¹ Berikut contoh dari qira'at *mudraj*:

- a. QS. Al-Kahfi ayat 79:

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ
أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

“Adapun perahu itu adalah milik orang-orang miskin yang bekerja di laut. Maka, aku bermaksud membuatnya cacat karena di hadapan mereka ada seorang raja (zalim) yang mengambil setiap perahu (yang baik) secara paksa.” (QS. Al-Kahf [18]: 79).

Pada ayat ini, qira'at Ibnu Abbas menambahkan kata *صَالِحَةٍ* setelah kata

سَفِينَةٍ.⁷²

- b. QS. Al-Baqarah ayat 198:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَبِّكُمْ ۖ فَإِذَا أَفَضْتُمْ
مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوا كَمَا
هَدَيْتُمْ ۖ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ

“Bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu (pada musim haji). Apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di Masyaril Haram. Berzikirlah kepada-Nya karena Dia telah memberi petunjuk kepadamu meskipun sebelumnya kamu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat.” (QS. Al-Baqarah [2]: 198).

⁷⁰ Ahmad Syadali & Ahmad Rafi'i, *Ulumul Qur'an I* (Jakarta: CV. Pustaka Setia, 1997). Hal.228-230.

⁷¹ Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*. hal. 151.

⁷² Abad Badruzaman, *Ulumul Qur'an: Pendekatan Dan Wawasan Baru* (Malang: Madani, 2018). Hal 127.

Pada ayat ini, qira'at Ibnu Abbas menambahkan lafazh

فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ⁷³ setelah lafazh

Kemudian dilihat dari kuantitasnya, Subhi As-Salih membagi tiga klasifikasi pelafalan qira'at yang telah disepakati sebagai ijma' para ulama yaitu: *qira'at sab'ah*, *qira'at 'asyarah*, dan *qira'at arba'ah 'asyarah*.⁷⁴

1. *Qira'at Sab'ah*

Qira'at Sab'ah merupakan bacaan Al-Qur'an yang berasal dari periwayatan oleh tujuh imam Qira'at yang terkenal, yang mana setiap imam Qira'at tersebut masing-masing mempunyai dua orang perawi. Pemilihan satu imam Qira'at dan dua orang perawi ini merupakan metode yang diringkas oleh Abu 'Amr Ad-Dani dari pendapat Ibnu Mujahid.

Adapun tujuh imam qirā'at yang masyhur dalam tradisi pembacaan Al-Qur'an adalah Imam Nafi' dengan dua periwayatnya yaitu Qālūn dan Warsh; Ibnu Katsīr yang diriwayatkan oleh Al-Bazzī dan Qunbul; Abū 'Amr melalui riwayat Ad-Dūrī dan As-Sūsī; Ibnu 'Āmir yang dibacakan oleh Hisyām dan Ibnu Dzakwān; 'Ashim melalui riwayat Syu'bah dan Ḥafṣ; Hamzah dengan riwayat Khalaf dan Khallād; serta Al-Kisa'i yang diriwayatkan oleh Abū al-Hārith dan Ad-Dūrī. Ketujuh imam ini merupakan tokoh utama dalam qirā'at sab'ah, yang bacaan-bacaannya telah diterima secara mutawātir dan dijadikan rujukan sah dalam pembacaan Al-Qur'an hingga kini.

2. *Qira'at 'asyarah* merupakan Qira'at yang diriwayatkan oleh sepuluh imam Qira'at. Sepuluh imam tersebut terdiri dari imam tujuh pada *qira'at sab'ah* yang ditambahkan padanya tiga imam lainnya.⁷⁵ Adapun tiga imam yang dimaksud yakni;
 - a. Abu Ja'far Riwayat Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz,
 - b. Ja'qub Riwayat Ruwais dan Rauh,
 - c. Khalaf Riwayat Ishaq dan Idris.
3. *Qira'at arba'ah 'asyarah* merupakan *qirā'āt* yang tujuh dan sepuluh tetapi ditambah dengan empat *qirā'āt* sehingga menjadi *qirā'āt* empat belas.⁷⁶ Adapun empat imam yang ditambahkan yakni;
 - a. Ibnu Muhaisin Riwayat Al-Bazzi dan Ibn Shannabudh,

⁷³ Manna Khalil Al-Qattan, *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*, terj. Umar Mujtahid, cet. 1, (Jakarta Timur: Ummul Qura, 2017), hal. 264.

⁷⁴ Lilik Ummi Kaltsum, *Pergeseran Urgensitas Pencantuman Ragam Qira'ah dalam Literatur Tafsir*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah), hal. 25.

⁷⁵ Umar Mujtahid, *Qiraat, Qurra' Dan Kaidah Yang Dibutuhkan Mufasir* (Solo: Aqwam, 2024). Hal. 42-43.

⁷⁶ Aida, dkk., "Variasi Qira'at Dan Latar Belakang Perbedaan Qira'at." Hal. 104

- b. Yahya ibn Al-Mubarak Al-Yazidi Riwayat Sulaiman Ibn Al-Hakim dan Ahmad Ibn Farah,
- c. Al-Hasan Al-Bashri Riwayat Shuja' bin Abi Nashr Al-Balkhy dan Ad-Duri, dan
- d. Al-A'mash Riwayat Al-Hasan bin Sa'id Al-Wathwa'iy dan Abu Faraj Al-Shanbudhy.

Qira'at Al-Qur'an yang bisa dipertanggungjawabkan, baik secara ilmu atau agama, pada masa kini adalah qira'at yang disandarkan kepada imam sepuluh (*qira'at 'asyarah*) yang otoritasnya diakui, yaitu Nafi', Ibnu Katsir, Abu 'Amr, Ibnu 'Amir, 'Ashim, Hamzah, Kisa'I, Abu Ja'far, Ya'qub, dan Khalaf.⁷⁷

D. Biografi Imam *Qira'at*

1. Nafi' al-Madani

Nafi' al-Madani memiliki nama lengkap Nafi' bin 'Abdurrahman bin Abu Nu'aim Al-Laitsi al-Madani. Dikenal dengan panggilan (kuniyah) Abu Ruwaim atau Abu al-Hasan. Beliau lahir sekitar 70 hijriyah, pada masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan, khalifah dari Bani Umayyah. Beliau adalah salah satu imam Qira'ah sab'ah (tujuh) yang berasal dari Asbahan (Iran).⁷⁸ Secara fisik, Imam Nafi' adalah seorang yang bertubuh pendek berkulit hitam, dari lisan beliau selalu tercium aroma wangi misik.⁷⁹

Nafi' menerima qira'at dari 70 tabi'in antara lain Abdurrahman bin Hurmuz al-A'roj, Abi Ja'far Yazid bin al-Qa'qa', Syaibah bin Nashah, Yazid bin Ruman dan Muslim bin Jundud. Mereka menerima dari Abdullah ibnu Abi Robi'ah, Abu Hurairah, Abdullah bin Abbas. Mereka dari Ubay bin Ka'ab. Ubay dari Rasulullah ﷺ.⁸⁰

Murid- murid Imam Nafi': Banyak pelajar muslim yang belajar Al-Qur'an kepada Imam Nafi' yang datang dari berbagai wilayah Islam pada masa itu. Mereka itu antara lain adalah: Ismail bin Ja'far, Isa bin Wardan, Sulaiman bin Muslim bin Jammaz, Malik bin Anas, Ya'qub bin Ja'far, Abdurrahman bin Abi al-Zanad, Isa bin Mina (Qalun), Sa'ad bin Ibrahim dan saudaranya yang bernama Ya'qub, Muhammad bin Umar al-Waqidi, Al-Zubair bin Amir, Khalaf bin Waddah, Abu al-Zikr Muhammad bin Yahya, Abu al-Ijlan, Abu Ghassan Muhammad bin Yahya bin Ali, Shafwan, Muhammad bin Abdullah bin Ibrahim bin Wahb yang semuanya merupakan penduduk kota Madinah. Kemudian Musa bin Thariq, Abu Qurrah alYamani, Abdul Malik bin Qarib al-Ashma'i, Khalid bin Makhlad al-Khatwani, Abu Amru bin al-Ala' Abu al-Rabi'

⁷⁷ Ahsin Sakho Muhammad, *Oase Al-Qur'an: Petunjuk dan Penyejuk Kehidupan*, (Jakarta: Qaf, 2020), hal. 212.

⁷⁸ Abu Abdullah Muhammad bin Syuraih al-Ru'aini Al-Andalusi, *Al-Kafi Fi Al-Qira'at Al-Sab'* (Beirut: dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2000). Hal. 22

⁷⁹ 'Abd al-Fattah Al-Qadhy, *Tarikh Al-Qurra' Al-'Asyrah Wa Ruwatumum* (Kairo: Maktabah al-Azhariyah li atTurats, 2001). Hal 11

⁸⁰ Hasan, *Qira'at Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Hal. 14

alZahrani, Kharijah bin Mush'ab al-Khurasani, Khalad bin Nazal al-Aslami, Saqlab bin Syaibah, Utsman bin Said (Warsy) Abdullah bin Wahb, Muhammad bin Abdullah bin Wahb, Ma'la bin Dahiyah, al-Laits bin Sa'ad, Asyhab bin Abdul Aziz. Hamid bin Salamah, yang semuanya berasal dari Mesir.⁸¹

Banyak sekali orang yang meriwayatkan qira'ah dari Nafi' baik sekedar mendengar ataupun membaca langsung. Jumlah mereka tidak terhitung mereka datang dari Madinah, Syam, Mesir, Bashrah, dan lain-lain, diantara orang yang belajar al-Qur'an langsung dengan Nafi' ialah Imam Malik ibn Anas dan Imam al-Laits ibn Sa'ad. Dan juga orang yang terkenal meriwayatkan dari Nafi' ialah Qolun dan Warsy.⁸²

2. Ibnu Katsir al-Makki

Imam Abdullah bin Katsir, yang dikenal dengan julukan Abu Ma'bad al-Makki al-Dari, merupakan imam qira'at dari kota Makkah. Nisbah "al-Dari" diperdebatkan para ulama, namun pendapat yang paling kuat menyatakan bahwa beliau berasal dari suku al-Dar yang merupakan bagian dari wilayah Bahrain. Lahir pada tahun 45 H di Makkah, beliau sempat bertemu langsung dengan sejumlah sahabat Nabi seperti Abdullah bin Zubair, Abu Ayyub al-Anshari, dan Anas bin Malik, serta tokoh Tabi'in seperti Mujahid bin Jabr dan Dirbas. Beliau belajar qira'at dari tokoh-tokoh tersebut dan juga meriwayatkan Al-Qur'an dari mereka. Di antara guru utamanya adalah Abdullah bin Saib dan Mujahid, sedangkan murid-muridnya sangat banyak dan tersebar luas di dunia Islam.⁸³

Imam Ibnu Katsir dikenal sebagai sosok fasih dalam berbicara, halus tutur katanya, berwibawa, serta sangat menguasai bahasa Arab dan ilmu qira'at. Beliau menjadi imam qira'at utama di Makkah pada zamannya. Dari sisi fisik, beliau bertubuh tinggi, berjenggot putih yang sering diwarnai daun inai, dan memiliki mata berwarna coklat. Kesaksian dari para ulama seperti Imam al-Ashma'i dan Sufyan al-Tsauri menunjukkan pengaruh besar beliau dalam bidang qira'at, bahkan disebut lebih unggul dalam bahasa Arab dibanding gurunya, Mujahid. Ibnu Katsir wafat di Makkah pada tahun 120 Hijriah, dan kepergiannya dkenang oleh banyak ulama besar.⁸⁴

3. Abu Amr al-Bashri

Abu Amr al-Bashri (Zaban bin al-'Ala al-Tamimi al-Mazini) merupakan salah satu imam qira'at sab'ah yang paling masyhur dalam sejarah Islam. Ia tumbuh dalam lingkungan keilmuan di kota-kota besar seperti Makkah, Madinah, Kufah, dan Basrah, dan berguru kepada para tokoh besar seperti sahabat Anas bin Malik, Imam Hasan al-Bashri, dan Ibnu

⁸¹ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 56

⁸² Abduh Zulfikar Akha, *Al-Qur'an Dan Qira'ah*. Hal. 140

⁸³ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 59

⁸⁴ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 60

Katsir al-Makki. Dikenal sebagai sosok yang sangat mencintai ilmu, ia mengisi rumahnya dengan kitab-kitab dan aktif mengajar Al-Qur'an di Masjid Agung Basrah. Kezuhudan dan konsistensinya dalam ibadah sangat menonjol di antaranya kebiasaannya mengkhatamkan Al-Qur'an setiap tiga malam dan sifat tawaduk meski dikenal memiliki karomah. Qira'atnya tersebar luas di wilayah Syam, Hijaz, Yaman, hingga Mesir, dengan murid-murid ternama seperti Sibawaih dan al-Ashma'i.⁸⁵

Dalam penguasaan qira'at, Abu Amru belajar langsung dari sejumlah imam besar, termasuk Abu Ja'far al-Madani, Nafi' al-Madani, Abdullah bin Katsir al-Makki, Ashim bin Abu al-Nujud, dan Abu al-'Aliyah. Semua guru tersebut memiliki sanad yang kuat hingga sahabat Nabi yang langsung menerima bacaan dari Rasulullah ﷺ, seperti Umar bin Khattab, Ubay bin Ka'ab, dan Zaid bin Tsabit. Dari jalur inilah, ilmu qira'at yang otentik dan murni diwariskan kepadanya. Ia menjadi mata rantai penting dalam transmisi qira'at, dan qira'atnya sampai kepada generasi selanjutnya melalui muridnya yang utama, Yahya bin Mubarak al-Yazidi, yang kemudian diteruskan oleh dua perawi besar: al-Duri dan al-Susi. Abu Amru wafat pada tahun 154 H di Kufah, dikenang sebagai sosok ulama besar yang sangat berilmu, zuhud, dan berjasa dalam menyebarkan ilmu Al-Qur'an.⁸⁶

4. Ibnu 'Amir asy-Syami

Nama lengkap beliau adalah "abdullah ibn Amir ibn Yazid ibn Tamim ibn Rabi'ah al-Yashabi. Beliau mempunyai gelar Abu Imran al-Yashabi, dikatakan juga Abu 'Ubaidillah. Dikatakan juga Abu Nu'aim. Abu Ma'bad, dikatakan juga Abu Muhammad, dikatakan juga Abu Musa.⁸⁷ Beliau dilahirkan padatahun 21 H, dan wafat pada tahun 118 H. Ia merupakan generasi pertama pada masa tabi'in di Damaskus dan juga merupakan orang tertua diantara *qurra' sab'ah* serta orang yang paling tinggi sanadnya diantara para *qurra'*. Masyarakat Syiria memandangnya sebagai orang yang punya otoritas dalam membaca al-Qur'an. Al-'Ijli dan al-Nasa'i menilainya *tsiqah*.⁸⁸

Beliau membaca pada Abu Hisyam al-Mughirah ibn Abu Syihab al-Makzhumi dan Abu Darda'. Al-Mughirah membaca pada Utsman ibn Affan. Abu Darda' dan Utsmanmembaca pada rasulullah ﷺ. Mendengar al-Qur'an dan hadist dari sebagian sahabat diantaranya al-Nu'ai, ibn Basyir Muawiyah ibn Abi Sufyan. Adapun murid beliau adalah Yahya ibn al-Harits al-Dzimari, Yazid ibn Abu Malik dan saudaranya Abdurrahman ibn Amir. Dikarenakan

⁸⁵ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 61

⁸⁶ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 62

⁸⁷ Jamaluddin Abi al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahdzibul Kamal Fi Asma' Al-Rijal* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.).

⁸⁸ Indun Fanani, *Ilmu Qira'at* (Ponorogo: Wade Group, 2017).

kebasaran dan ilmunya yang diakui, beliau diangkat menjadi seorang qadhi oleh seorang khalifah pada masanya, imam dan syekh qira'ah di Damsyik.⁸⁹

Beliau menjadi imam besar di masjid Bani Umayyah pada masa pemerintahan khalifah Umar ibn Abdul Aziz. Dua perawi qira'ahnya yang terkenal ialah Hisyam dan Ibnu Dzakwan. Hisyam mengambil qira'ah dari 'Iraq ibn Khalid al-mizziy dari Yahya ibn al-Harits al-Dzamiy dari Ibn 'Amir. Dia merupakan seorang hakim, ahli fiqih dan hadits. Ulama menilai Hisyam tsiqah lagi dhabith. Ia wafat pada tahun 245 H. Sedangkan Dzakwan mengambil qira'ah dari Ayyub ibn Tamim dari Yahya ibn al-Harits al-Dzimari, dari Ibn Amir, Abu Zur'ah berkata bahwa Dzakwan adalah seorang hafidz dari Damaskus. Ia wafat pada tahun 242 H.⁹⁰

5. 'Ashim al-Kufi

'Ashim bin Bahdalah, yang dikenal juga dengan nama lengkap 'Ashim bin Abi al-Najud al-Asadi al-Kufi dan memiliki kunyah Abu Bakar, merupakan salah satu tokoh terkemuka dalam bidang qira'at. Ia berasal dari Bani Judzaimah dan mendapatkan kedudukan istimewa di kalangan ulama qira'at. Abu Ishaq As-Subai'i menyebutnya sebagai ulama paling ahli dalam qira'at Al-Qur'an, sementara Syamr bin 'Athiyah menilainya sebagai sosok yang paling menguasai qira'at Zaid bin Tsabit. Selain ahli qira'at, Imam 'Ashim juga dikenal sebagai pakar hadis, fasih dalam ilmu nahwu dan bahasa Arab, serta memiliki reputasi luas berkat pernyataan-pernyataannya yang dikenal di tengah masyarakat. Ia dikenal karena ketekunan dalam ibadah, akhlak mulia, dan suara merdu yang dimilikinya.⁹¹

'Ashim wafat di Kufah sekitar tahun 127 H atau 128 H. Dalam bidang qira'at, beliau berguru kepada dua tokoh penting: Abu 'Abdirrahman al-Sulami yang mengajarkan mushaf yang dikirim oleh Khalifah 'Utsman ke Kufah dan menukil qira'at dari 'Ali bin Abi Thalib dan Zirr bin Hubaisy, seorang tokoh dari Bani Ghadhrahah. Imam 'Ashim memastikan bahwa riwayat qira'at yang diajarkannya sepenuhnya sesuai dengan yang ia terima dari gurunya, tanpa ada penyimpangan. Imam 'Ashim juga menerima pengajaran qira'at dari Zirr bin Hubaisy, seorang tokoh dari Khuzaimah yang mengambil riwayat dari Abdullah bin Mas'ud. Menurut 'Ashim, Zirr bin Hubaisy dikenal sebagai sosok yang sangat fasih dalam berbahasa Arab. Dalam menyampaikan qira'at kepada murid-muridnya, Imam 'Ashim dengan sengaja memberikan jalur sanad yang berbeda kepada dua perawi utama qira'atnya. Kepada Hafsh, beliau mengajarkan qira'at yang diterimanya dari Abu 'Abdirrahman al-Sulami, yang bersumber dari 'Ali bin Abi Thalib ra. Sedangkan kepada Abu Bakar Syu'bah bin 'Ayyash, ia menyampaikan qira'at yang berasal dari Zirr bin Hubaisy, yang bersumber dari Ibnu Mas'ud ra. Hal ini menunjukkan keluasan penguasaan Imam

⁸⁹ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 68

⁹⁰ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 70

⁹¹ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 71

'Ashim terhadap berbagai jalur qira'at yang otoritatif dan terjaga sanadnya.⁹²

6. Hamzah al-Kufi

Abu 'Imarah Hamzah bin Habib al-Zayyat al-Kufi al-Tamimi adalah salah satu imam qira'at sab'ah yang sangat dihormati karena ketekunan, keilmuannya, serta kezuhudannya. Lahir pada tahun 80 H di Kufah, beliau tumbuh di masa akhir sahabat Nabi dan sempat bertemu dengan sebagian dari mereka. Ia belajar kepada ulama besar seperti al-A'masy, Ja'far al-Shadiq, dan Abu Ishaq al-Sabi'i. Meskipun bekerja sebagai pedagang minyak dan keju antara Kufah dan Hulwan, semangatnya dalam menuntut ilmu tidak pernah padam. Beliau dikenal sangat teliti dalam bacaan Al-Qur'an, hanya membaca berdasarkan riwayat yang shahih, dan menjadi guru qira'at yang disegani. Imam Sufyan al-Tsauri dan Imam Abu Hanifah memujinya karena keilmuannya yang mendalam dalam Al-Qur'an dan ilmu faraidh.⁹³

Hamzah dikenal sangat wara', rajin beribadah, dan tekun dalam mengajarkan Al-Qur'an hingga para pelajar rela menghabiskan waktu bersamanya. Banyak murid ternama belajar kepadanya, termasuk Sufyan al-Tsauri, Ali bin Hamzah al-Kisa'i, dan Yahya bin al-Mubarak al-Yazidi. Para ulama menilai beliau sebagai pribadi yang bertakwa, penuh karomah, dan memiliki kedudukan tinggi di tengah masyarakat Kufah. Imam al-A'masy bahkan menyebutnya sebagai "tinta Al-Qur'an", tanda pengakuan atas ketekunan dan akurasi bacaannya. Kehidupannya dipenuhi pengabdian terhadap Al-Qur'an sampai wafatnya pada tahun 156 H di Hulwan. Ia dikenang sebagai imam qira'at yang memiliki kepribadian mulia, akhlak tinggi, dan peran penting dalam menjaga kemurnian bacaan Al-Qur'an di tengah umat Islam.⁹⁴

7. Kisa'i al-Kufi

Abu Hasan Al-Kisa'i, atau Ali bin Hamzah al-Azdi, adalah salah satu imam qira'at sab'ah yang paling terkemuka, berasal dari keturunan Persia dan tumbuh di Irak. Ia belajar langsung dari Imam Hamzah al-Zayyat dan mengkhatamkan Al-Qur'an empat kali di hadapannya. Selain itu, ia berguru kepada tokoh-tokoh besar seperti Muhammad bin Abi Laila, Isa bin Umar, dan al-Khalil bin Ahmad. Kemahirannya dalam ilmu qira'at, bahasa Arab, dan nahwu menjadikannya tokoh yang sangat disegani. Ia memiliki banyak murid, termasuk Hafsh ad-Duri dan Abu Ubaid al-Qasim bin Salam. Pujian dari para ulama terhadap Al-Kisa'i menunjukkan betapa tingginya kedudukan ilmunya. Imam Syafi'i menyatakan bahwa siapa yang ingin memahami ilmu nahwu harus berguru kepadanya. Ia juga dikenal memiliki

⁹² Fathul Amin, "Sejarah Qira'at Imam 'Ashim Di Nusantara," *Tadris* 13, no. 1 (2019). Hal. 11-12

⁹³ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 73

⁹⁴ Khairunnas Jamal & Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*. Hal. 74

kedekatan dengan khalifah Harun al-Rasyid, bahkan mengajarnya membaca Al-Qur'an.⁹⁵

Al-Kisa'i merupakan sosok ulama besar yang tidak hanya ahli qira'at, tetapi juga penulis produktif dalam berbagai disiplin keilmuan. Di antara karya-karyanya adalah *Ma'ani al-Qur'an*, *al-Qira'at*, *al-Nahwu*, *al-Hija'*, *al-Maqthu' wa al-Mausul*, dan *al-Mashadir*, yang mencerminkan keahliannya dalam bahasa, gramatika, dan bacaan Al-Qur'an. Qira'atnya sederhana namun otentik, dipilih dari riwayat-riwayat terpercaya para imam qira'at sebelumnya. Ia juga dikenal sering melakukan perjalanan dakwah dan pengajaran ke berbagai wilayah, termasuk Syam dan Damaskus. Imam Al-Kisa'i wafat pada tahun 189 H di Ray dalam usia 70 tahun, saat sedang menemani Khalifah Harun al-Rasyid. Wafatnya disebut sebagai kehilangan besar dalam dunia fiqh dan nahwu, menandai akhir dari seorang imam besar yang berjasa besar dalam pengembangan dan transmisi qira'at Al-Qur'an.⁹⁶

8. Abu Ja'far al-Qa'a'

Abu Ja'far Yazid ibn al-Qa'qa' al-Madani adalah seorang imam qira'at dari Madinah yang hidup pada masa tabi'in. Sejak kecil, ia telah belajar membaca dan menghafal Al-Qur'an kepada para sahabat dan tokoh tabi'in, termasuk Abu Hurairah dan Ibnu Abbas. Lingkungan religius di zamannya mendukung proses belajarnya, bahkan dalam satu riwayat disebutkan bahwa Ummu Salamah, istri Nabi, pernah mengusap kepalanya dan mendoakannya saat ia masih kecil. Abu Ja'far kemudian menjadi guru dari Nafi' al-Madani, salah satu imam qira'at tujuh, dan dikenal dengan bacaan Al-Qur'annya yang lembut serta tajwid yang sempurna. Bacaan beliau diriwayatkan terutama melalui dua murid utamanya, Ibnu Wardan dan Ibnu Jummaz. Ia wafat sekitar tahun 130 H dan menjadi tokoh penting dalam sejarah qira'at di Madinah.⁹⁷

9. Ya'qub al-Hadhramy

Ya'qub ibn Ishaq al-Hadhrami lahir di Bashrah dan hidup antara tahun 117 H sampai 205 H. Ia merupakan figur besar dalam qira'at dari wilayah Irak. Ya'qub belajar kepada Syaibah bin 'Ammar dan berjumpa dengan banyak ulama qira'at lainnya, termasuk para perawi dari Hamzah dan 'Asim. Beliau adalah salah satu dari sedikit imam yang membaca Al-Qur'an berdasarkan metode fiqh bahasa Arab yang kuat, serta dikenal dengan ketelitian tinggi dalam menyampaikan setiap makharij dan sifat huruf. Dua

⁹⁵ Mihrob, "Ini Profil Lengkap Imam Qira'at Abu Al-Hasan Al-Kisa'i," *Kamis*, 4 April, last modified 2019, <https://www.laduni.id/post/read/57569/ini-profil-lengkap-imam-qiraat-abu-al-hasan-al-kisai.html>.

⁹⁶ Jakarta Islamic Centre, "Imam Al-Kisai; Panutan Ahli Al-Qur'an Yang Mulai Belajar Di Usia 40 Tahun," 7 Januari.

⁹⁷ NU Online, "Abu Ja'far Al-Qa'qa', Imam Qira'at Sang Cahaya Al-Qur'an," *Selasa*, 29 Oktober, last modified 2019, <https://islam.nu.or.id/ilmu-al-quran/abu-ja-far-al-qa-qa-imam-qira-at-sang-cahaya-al-qur-an-RECwM>.

murid utamanya adalah Ruways dan Rawh, yang menjadi jalur periwayatan qira'at Ya'qub hingga hari ini. Keunikan qira'at beliau terletak pada kekayaan varian nahwu dan aspek semantik bahasa.⁹⁸

10. Khalaf ibn 'Asyir

Kemudian, Khalaf ibn Hisham al-Bazzar al-Baghdadi atau dikenal sebagai Khalaf al-'Ashir, adalah tokoh qira'at yang sangat unik. Ia dikenal sebagai perawi utama dari Imam Hamzah (salah satu dari tujuh imam qira'at), tetapi juga memiliki jalur qira'at independen yang sah dan bersanad, menjadikannya bagian dari imam qira'at 'Asyrah. Khalaf lahir tahun 150 H dan wafat pada 229 H. Ia adalah seorang yang sangat wara' dan zuhud, dan menghindari untuk menetapkan pendapat pribadi dalam masalah agama kecuali berdasarkan sanad yang kuat. Jalur *qirā'āt*-nya banyak digunakan di Irak dan kawasan timur Islam. Dua murid utama Khalaf adalah Ishaq al-Warrāq dan Idrīs ibn 'Abd al-Karīm.⁹⁹

E. Hubungan *Qirā'āt* dan Tafsir

Dalam penafsiran Al-Qur'an terdapat tiga unsur utama yang mencerminkan pendekatan dan metodologi yang beragam dalam memahami wahyu ilahi yaitu :¹⁰⁰

1. Tafsir Bi al-Ma'tsur

Metode yang menafsirkan al-Qur'an dengan dalil-dalil seperti dengan al-Qur'an, hadits, dan perkataan para sahabat

2. Tafsir Bi al-Ra'y

Metode yang menafsirkan al-Qur'an dengan ijtihad ataupun pandangan para ulama dan juga metode terbagi menjad dua yaitu tafsir bi al-Ra'yi al-Mahmud (Terpuji) dan tafsir bi al-ra'y al-mazhmum (Tercela)

3. Tafsir Bi al-Isyarah

Metode menafsirkan Al-Qur'an dengan isyarat suci yang muncul dari *Riyadhah Ruhiyah* dimana *riyadha ruhiyah* ini bisa mengantakan seseorang ke derajat yang bisa membuka isyarat-isyarat suci.

Dari ketiga metode tafsir diatas, jenis tafsir yang paling berkaitan erat dengan kajian ilmu *qirā'āt* adalah Tafsir Bi al-Ma'tsur. Tafsir ini menitikberatkan pada penafsiran Al-Qur'an dengan merujuk kepada sumber-sumber otoritatif seperti ayat Al-Qur'an lainnya, hadis Nabi ﷺ, pendapat para sahabat, serta keterangan dari para tabiin. Hubungan ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap *qirā'āt* yang sah turut memperkuat kedalaman penafsiran dalam tradisi tafsir yang bersumber dari riwayat. Penerimaan para ulama terhadap

⁹⁸ Aprillya Yossy, dkk., "Studi Dan Kaidah Qira'at Imam Ya'qub Al-Hadhramy," *Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah*, 2021.

⁹⁹ Sya'ban Muhammad Ismail, *Al-Qira'at Ahkamuha Wa Mashdaruha*, Terj. Said Agil Husin Al-Munawar, Dkk (Semarang: Dina Utama, 1993). Hal. 68

¹⁰⁰ Abu Nizhan, *Buku Pintar Al-Qur'an* (Jakarta: Qultum Media, 2008). Hal. 44,49, dan 50

pentafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan juga pentafsiran Al-Qur'an dengan Sunnah adalah secara sebulat suara. Namun, pada pentafsiran Al-Qur'an yang disandarkan kepada para sahabat para ulama berselisih pendapat mengenainya. Antara mereka ada yang menerimanya secara mutlak dan ada juga yang meletakkan syarat bahawa ia mesti dipastikan bukan berdasarkan ijtihad mereka.¹⁰¹

Imam Ibn Taimiyah (1972) dan al-Zarkashi (1984) menjelaskan secara terperinci bahwa urutan paling utama dalam Tafsir Bi al-Ma'tsur dimulai dengan menafsirkan Al-Qur'an menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an lainnya. Jika penafsiran tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an, maka langkah selanjutnya adalah merujuk kepada sunnah Nabi ﷺ. Apabila tidak terdapat pula dalam sunnah, maka penafsiran dapat diambil dari pendapat sahabat Nabi ﷺ, dan jika tidak ditemukan juga, barulah dirujuk kepada pernyataan para tabiin. Dalam konteks ini, *qirā'āt* Al-Qur'an yang diklasifikasikan menjadi dua yakni *qirā'āt* yang diterima sebagai bagian dari Al-Qur'an dan yang tidak diterima juga memengaruhi sejauh mana hubungan *qirā'āt* tersebut dapat digunakan dalam Tafsir Bi al-Ma'tsur. Oleh karena itu, hanya *qirā'āt* yang sah dan diterima yang dijadikan dasar dalam pendekatan tafsir ini.¹⁰²

F. Manfaat *Qirā'āt*

Qirā'āt sebagai salah satu cabang ilmu Al-Qur'an (*'Ulūm Al-Qur'ān*) tidak hanya tampil sebagai variasi bacaan yang bersandar sampai dengan rasulullah ﷺ bahkan keberadaan *qirā'āt* itu sendiri sangat penting dalam menjaga otoritas dan keaslian baacan qur'an hingga sekarang. *qirā'āt* juga merupakan ilmu yang multidimensional dalam kajian keislaman, *qirā'āt* berperan dalam menjaga keaslian bacaan Al-Qur'an, memperdalam ilmu Tafsir dan Fikih, serta memperkaya pemahaman terhadap makna wahyu secara kontekstual. Maka dari itu dalam mempelajari ilmu *Qirā'āt* itu memberikan banyak manfaat yaitu:

1. Bacaan *qirā'āt* dengan mufrad memberikan makna bahwa fidyah adalah memberikan makan satu orang miskin.

Maka pengertiannya harus diarahkan kepada pembayaran fidyah untuk setiap hari. Sedangkan bacaan *qirā'āt* dengan *jama'* memberikan makna bahwa fidyah adalah memberikan makan orang-orang miskin, hal ini hendaknya dimaknai berbilangannya fidyah dengan bilangan hari. Jangan sampai disalah pahami, bahwa tidak shah memberikan beberapa fidyah, bila tidak puasa beberapa hari kecuali kepada satu orang miskin. Ini tidak benar. Maka *qirā'āt jama'* memberikan makna bahwa memberikan beberapa fidyah bisa kepada satu orang miskin (sesuai hitungannya) dan bisa memberikannya kepada banyak orang miskin. Karena terkadang satu orang miskin diberikan satu fidyah belum bisa menutupi kelaparannya.

¹⁰¹ al-Zurqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Quran*.

¹⁰² Ismail Abdul Halim, Khairul Nazrin Nasir, & Ikmal Adnan, "Penerapan Ilmu Qiraat Dalam Kuliah Tafsir Di Negeri Kelantan: Suatu Sorotan Literatur," *Qira'at : Jurnal Al-Qur'an Isu-Isu Kontemporari* 6 (2023). Hal. 53

Maka dibolehkan memberikan beberapa fidyah kepada satu orang miskin.¹⁰³

2. Meringankan umat Islam dan memudahkan mereka dalam membaca Al-Quran, khususnya penduduk arab yang terdiri berbagai kabilah dan suku, yang di antara mereka terdapat perbedaan logat, tekanan suaranya, dan sebagainya.¹⁰⁴
3. Bukti kemukjizatan Al-Qur'an dari segi keringkasan maknanya karena setiap *qirā'at* menunjukkan hukum *syara'* tertentu tanpa perlu adanya pengulangan lafadz.

¹⁰³ Abdur Rokhim Hasan, *Qira'at Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Hal. 82-83

¹⁰⁴ Aida, dkk., "Variasi Qira'at Dan Latar Belakang Perbedaan Qira'at." Hal. 110

BAB III

BIOGRAFI MUFASSIR DAN METODOLOGI TAFSIRNYA

A. Tafsir Baidhawi

1. Biografi Mufassir

Nama lengkap beliau adalah Nashiruddin abul Khayr Abdullah bin Umar bin Muhammad bin Ali al-Baidhawi al-Syafi'i. Beliau dilahirkan di Baidha', sebuah daerah yang berdekatan dengan daerah kota Syiraz di Iran Selatan. Di kota inilah al-Baidhawi tumbuh, berkembang, dan menimba ilmu dan juga di Baghdad hingga kemudian menjadi hakim di Syiraz mengikuti jejak ayahandanya.¹⁰⁵ Bagi al-Baidhawi, Baghdad merupakan tempat memperkaya ilmu dan Syiraz menjadi tempat untuk mengaktualisasikanliya dengan menjadi hakim agung" Hanya saja, akhirnya al-Baidhawi muntlur dari jabatan tersebut utituk menekuni keilmuan di Tabriz.¹⁰⁶

Al-Baidhawi hidup dalam suasana politik yang tidak menentu. Sultan Abu Bakar yang memegang tampuk kekuasaan di Syiraz saat itu sangat lernah, tidak memiliki kekuatan, orang cukup untuk membanguil tatanan masyarakat yang baik. Bukan hanya supremasi keadilan yang len:ah, flamun para elit yang berkuasa pun hidup dalam budaya yang hedonis dan boros. Intervensi penguasa terhadap dunia peradilan pun denikian kuatnya, sehingga banyak fuqaha yang mengkhawatirkan kemungkinan diperintah mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan syari'at Islam. Mungkin karena pertimbangan irilah seteiaah mengikuti saran guft spiritualnya, Syaikh Muhamrnad Khata'i vang rnemintanya keluar dari dunia pernerintahan yang menyebabkan al-Baiclhar, mengundurkan diri dari jabatan hakim agung.

Setelah mengundurkan diri dari jabatannya sebagai hakim agung, al-Baidhawi melakukan pengembaraan ke kota Tabriz, tempat ia menghabiskan sisa hidupnya. Di kota inilah ia berhasil menulis salah satu karya besarnya dalam bidang tafsir, yaitu *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Mengenai tahun wafatnya, para ulama berbeda pendapat. Al-Subki dan al-Asnawi menyebutkan bahwa al-Baidhawi wafat pada tahun 685 H, sedangkan Ibnu Katsir juga mencatat tahun yang sama.¹⁰⁷

Sebagai seorang ulama, al-Baidhawi dikenal memiliki pengetahuan yang sangat luas, tidak hanya terbatas pada bidang tafsir, tetapi juga mencakup ushul fiqh, fiqh, teologi, nahwu, mantiq, dan sejarah.¹⁰⁸ Karyakaryanya mencerminkan keluasan ilmunya tersebut dan tersebar di berbagai disiplin ilmu. Di antara puluhan karyanya yang terkenal adalah *Anwar al-*

¹⁰⁵ Mahmud Basauni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an: Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir Terj. Moch Zurni* (Bandung: Pustaka, 1987). Hal. 81

¹⁰⁶ Haji Khalifah, *Kasf Al-Zhunun 'an Usami Al Kitab Wa Al-Funun* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994). Jil. 1, Hal. 197

¹⁰⁷ Muhammad Husayn Al-Zahabi, *Tafsir Wa Al-Mufasssirun* Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1976). Hal. 297

¹⁰⁸ Brockelman, "*Baidhawi*" *Dalam First Encyclopedia of Islam*, Jil. 2, (Leiden: EJ Brill, 1993). Hal. 590-591

Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (tafsir), *Syarh Mashabih* (hadis), *Thawali' al-Anwar*, *al-Mishbah fi Ushul al-Din*, *al-Idhah fi Ushul al-Din* (teologi), *Syarh al-Mahsul*, *Syarh al-Muntakhab*, *Mirshad al-Anam ila Mabadi' al-Kalam*, *Syarh Minhaj al-Wushul*, *Minhaj al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul* (ushul fiqh), *Iyar al-Tanbih*, *al-Ghayah al-Qushwa fi Dirasat al-Fatawa* (fiqh), *Syarh Kifayah fi al-Nahw*, *al-Lubb fi al-Nahw* (nahwu), *Kitab fi al-Manthiq* (mantiq), *al-Tahdzib wa al-Akhlaq* (tasawuf), serta *Nazhm al-Tawarikh* (sejarah).¹⁰⁹ Namun demikian, menurut al-Dzahabi, hanya tiga karya beliau yang benar-benar dikenal luas di kalangan para ulama, yaitu *Minhaj al-Wushul*, *Thawali' al-Anwar*, dan *Anwar al-Tanzil*.¹¹⁰

2. Guru-Guru dan Murid-Murid.

Di antara beberapa guru yang sangat berpengaruh dalam kehidupan Al-Baidhawi, yang pertama adalah ayahnya sendiri, Abu al-Qasim 'Umr bin Muhammad bin 'Ali al-Baidhawi, yang wafat pada tahun 675 H. Ayahnya ini dikenal sebagai seorang ahli fikih yang taat dan penganut mazhab Syafi'i, sehingga dalam bidang fikih dan penganutan mazhab, Al-Baidhawi banyak menimba ilmu dan mendapatkan arahan langsung dari beliau. Selain itu, Al-Baidhawi juga pernah belajar kepada seorang ulama besar di zamannya, yakni Syarif al-Din 'Umr al-Busyakaniy al-Zakiy yang wafat pada tahun 680 H. Ulama ini merupakan sosok yang dihormati dan dikenal luas di daerahnya, sehingga pengaruhnya sangat signifikan dalam perkembangan keilmuan Al-Baidhawi. Selama masa menuntut ilmu di Syiraz, Al-Baidhawi juga belajar dari seorang guru lain bernama Syaikh Muhammad bin Muhammad al-Kahtai al-Shufi, yang merupakan sahabatnya sendiri. Dari guru ini, Al-Baidhawi memperoleh banyak pelajaran terutama tentang zuhud dan ibadah. Selain itu, al-Kahtai juga memberikan bimbingan penting dalam penulisan tafsir yang dikerjakan oleh Al-Baidhawi, sehingga perannya tidak hanya sebatas guru, tetapi juga pembimbing dalam karya-karya keagamaan Al-Baidhawi.¹¹¹

Al-Baidhawi, sebagai salah satu ulama besar dalam khazanah keilmuan Islam, memiliki banyak murid yang tersebar di berbagai penjuru dunia Islam pada masanya. Para murid ini tidak hanya menimba ilmu darinya, tetapi juga meneruskan dan mengembangkan pemikiran-pemikirannya melalui berbagai karya ilmiah yang mereka hasilkan, terutama dalam bidang tafsir, ushul fikih, dan ilmu kalam. Di antara murid-muridnya yang terkenal adalah Fakhr al-Din Abu al-Mukaram Ahmad bin Hasan al-Harirdi, yang wafat pada tahun 746 H. Ia dikenal sebagai sosok yang sangat mendalami karya gurunya dan bahkan memberikan penjelasan (*syarh*) terhadap kitab

¹⁰⁹ Al-Asnawi, *Nihayat Al-Sul Fi Syarh Minhaj Al-Ushul* (Beirut: dar ibn Jazm, 1148). Hal iii

¹¹⁰ Muhammad Husayn Al-Zahabi, *Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Hal. 292

¹¹¹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1997).

Manahij fi Ushul al-Fiqh karya al-Baidhawi, menunjukkan betapa ia memahami dan menghargai pemikiran sang guru.¹¹²

Selanjutnya, terdapat pula Kamal al-Din Abu al-Qasim ‘Umar bin Ilyas bin Yunus al-Maraghi al-Shufi, yang lahir pada tahun 643 H dan wafat sekitar tahun 732 H. Ia belajar langsung dari al-Baidhawi mengenai beberapa karya penting seperti *Al-Manahij*, *Al-Ghayah al-Qushwa*, dan *Thawali al-Anwar*, yang semuanya menunjukkan keluasan ilmu al-Baidhawi dan kedalaman pengaruhnya terhadap murid-muridnya. Murid lainnya adalah Syaikh Jamal al-Din Muhammad bin Abi Bakr bin Muhammad al-Maqra’i, yang juga menjadi salah satu tokoh penting dalam meneruskan pemikiran dan warisan intelektual al-Baidhawi.¹¹³

Tidak kalah penting adalah Ruh al-Din bin Jalal al-Din al-Thayar, serta Qadhi Ruzain Ali bin Ruzaiha bin Muhammad al-Khanji yang wafat pada tahun 707 H. Ruzain dikenal sebagai ulama yang sangat wara’ dan saleh, serta menunjukkan rasa hormat mendalam terhadap gurunya dengan mensyarahkan karya al-Baidhawi yang berjudul *Al-Ghayah al-Qushwa*. Selain itu, terdapat pula Al-Qadhi Ruh al-Din Abu al-Ma’ali yang wafat pada tahun 753 H, yang juga memberikan penjelasan terhadap kitab yang sama, menunjukkan pentingnya karya tersebut dalam lingkup keilmuan murid-murid al-Baidhawi. Terakhir, nama Taj al-Din al-Hanki juga tercatat sebagai salah satu muridnya, meskipun informasi detail mengenai kontribusinya tidak sebanyak murid-murid lainnya, namun kehadirannya tetap menunjukkan luasnya pengaruh al-Baidhawi sebagai seorang guru besar yang disegani dan dijadikan rujukan oleh banyak ulama setelahnya..¹¹⁴

3. Karya-karya

Al-Baidhawi adalah seorang ulama besar yang tidak hanya dikenal karena keluasan ilmunya, tetapi juga karena warisan intelektualnya yang begitu kaya dan beragam. Ia memiliki banyak murid yang belajar langsung darinya, dan beberapa di antara mereka menjadi perantara dalam menyebarkan karya-karyanya yang monumental. Salah satu karya tafsirnya yang paling terkenal dan dianggap sebagai mahakarya dalam bidang ilmu tafsir adalah *Anwār al-Tanzil Wa Asrār al-Ta’wil*. Kitab ini merupakan karya unggulan yang ditulis dengan gaya bahasa yang sangat ringkas namun sarat makna, dan disebut langsung oleh al-Baidhawi dalam pengantar tafsirnya sebagai *Lampu Wahyu dan Cahaya Interpretasi*. Diterbitkan pertama kali di Kairo pada tahun 1330 Hijriah dalam bentuk empat juz yang dikumpulkan dalam dua jilid, kitab ini kemudian mendapat perhatian luas dan menjadi literatur wajib bagi mahasiswa tingkat akhir di Universitas al-Azhar. Karya

¹¹² Nina Karlina, “Metode Dan Corak Tafsir Al-Baidhawi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Anwār Al-Tanzil Wa Asrār Al-Ta’wil)” (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2011). Hal. 3-4

¹¹³ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*.

¹¹⁴ Nina Karlina, “Metode Dan Corak Tafsir Al-Baidhawi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Anwār Al-Tanzil Wa Asrār Al-Ta’wil).” Hal. 4

ini juga telah dikomentari oleh para ulama, termasuk oleh Khatib al-Kazaruni, yang semakin memperkuat kedudukannya dalam literatur Islam klasik.¹¹⁵

Al-Baidhawi tidak hanya dikenal sebagai mufassir, tetapi juga sebagai ulama besar dalam bidang Ushul Fiqh. Salah satu karyanya yang paling terkenal adalah *Minhaj al-Wushul ila al-Ushul*, sebuah ringkasan dari *Al-Hasil* karya Tajuddin al-Armawi, yang pada gilirannya merupakan intisari dari *al-Mahsul* karya Fakhruddin al-Razi. Fakhruddin al-Razi sendiri menyusun kitabnya dengan merangkum pandangan dari empat kitab utama: *al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain al-Basri dan syarah *al-Amd* karya Qadi Abdul Jabbar dari kalangan Mu'tazilah, serta *al-Mustashfa* karya al-Ghazali dan *al-Burhan* karya Imam al-Haramain dari kalangan Asy'ariyah. Kitab *Minhaj al-Wushul* ini dicetak di Bulak pada tahun 1316 M dan mendapatkan perhatian besar dari para ulama, di antaranya dengan adanya komentar dari Abd al-Rahman bin Hasan serta penjelasan dalam bentuk catatan pinggir oleh Ibn Amir al-Hajj dalam *al-Taqrir wa al-Takhhir*. Dalam bidang teologi, karya monumentalnya adalah *Tawali al-Anwar min Matali' al-Anzar*, yang telah dikomentari oleh Mahmud al-Isfahani dan diterbitkan di Kairo pada tahun 1323 M. Ia juga menulis *Syarah al-Mahshul fi Ushul Fiqh*, yang memperlihatkan kecermatannya dalam menjelaskan prinsip-prinsip hukum Islam.¹¹⁶

Selain bidang Ushul dan teologi, al-Baidhawi juga aktif menulis dalam disiplin ilmu lainnya. Dalam sejarah, ia menyusun kitab berbahasa Persia berjudul *Nizdam al-Tawarikh* yang merekam sejarah dunia dari Nabi Adam hingga tahun 674 H. Ia juga menulis dalam bidang ilmu kalam melalui karyanya *Al-Mishbah Arwah fi al-Ushul al-Din*, serta memberikan syarah terhadap *al-Tanbih* karya Abu Ishaq dalam empat jilid. Di bidang fikih Syafi'i, ia menulis *Al-Ghayah al-Quswa fi Dirasah al-Fatawa Syafi'i* yang dicetak oleh Dar al-Ishlah. Dalam bidang nahwu, karyanya *Syarah Kifayah fi al-Nahw* dan *Al-Lubb fi al-Nahw* memperlihatkan kedalaman pemahamannya terhadap tata bahasa Arab. Ia juga menulis dalam bidang tasawuf melalui *Al-Tahdzib wa al-Akhlaq*, serta dalam bidang i'rab melalui *Al-Lubab fi Ilmi I'rab*. Karyanya lainnya mencakup *Tuhfatul Abrar fi Syarhil Mashabih*, *Syarah Minhaj al-Wushul*, *Al-Idhah fi al-Ushul al-Din*, dan masih banyak lagi. Menurut Imam al-Dzahabi, dari sekian banyak karya tersebut, tiga dianggap sebagai mahakarya sejati al-Baidhawi: *Anwar al-Tanzil* (tafsir), *Minhaj al-Wushul* (ushul fiqh), dan *Tawali al-Anwar* (teologi), yang menunjukkan keunggulannya sebagai ulama ensiklopedis dengan penguasaan lintas disiplin.¹¹⁷

¹¹⁵ Nina Karlina, "Metode Dan Corak Tafsir Al-Baidhawi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Anwār Al-Tanzil Wa Asrār Al-Ta'wil)." Hal. 8

¹¹⁶ Nina Karlina, "Metode Dan Corak Tafsir Al-Baidhawi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Anwār Al-Tanzil Wa Asrār Al-Ta'wil)." Hal. 9

¹¹⁷ Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Tafsir Wa Al-Muafasssirun* (Kairo: Daar al-Hadits, 2005). Hal.253

4. Latar belakang Kitab

Kitab ini merupakan kitab yang cukup masyhur di dunia Islam. Kitab ini dicetak pertama kali pada tahun 1271 H di Bombay, India. Kemudian dicetak kembali pada tahun 1408 H/ 1988 M oleh penerbit Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut. Lalu ditetak lagi oleh Mu‘assasah Dar al-A‘alami pada tahun 1410 H. Kitab ini juga tidak terlalu tebal maupun banyak manfaatnya, bagus uslubnya, indah pengungkapannya, sehingga mendapatkan perhatian yang banyak dari kalangan peniliti tafsir, Hingga mencapai 83 buah.¹¹⁸

Kitab tafsir ini termasuk kitab yang cukup populer di dunia Islam. Ia dicetak pertama kali tahun 1271 H di Bombay, India. Kemudian dicetak lagi tahun 1408 H/1988 M oleh penerbit Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut. Kemudian penerbit Mu‘assasah al-A‘alami, tahun 1410 H. Kitab ini juga tidak terlalu tebal namun besar manfaatnya, bagus uslub-nya, indah pengungkapannya, sehingga banyak mendapat perhatian di kalangan peneliti tafsir, hingga mencapai 83 buah. Di antara yang paling terkenal, adalah hâsiyah (catatan pinggir) yang ditulis oleh Syaikh Zadah, dan hâsiyah-nya al-Syihab al-Khawaji, ‘Inâyah al-Qâdhî. Dalam bab pendahuluan al-Baidhawi menulis: “Sudah lama saya berkeinginan untuk menulis sebuah buku yang mengandung beberapa intisari dari kalangan sahabat-sahabat, tabi‘in, dan para ulama salaf salih. Juga mencakup pembahasan mendalam yang disarikan dari para ulama-ulama muta‘akhhirîn. Begitu juga dari segi *qirā’āt*-nya, yang di ambil dari imam-imam *qirā’āt* yang sudah masyhur.”

Beliau juga berkomentar di bab terakhir jilid empat, setelah beliau menafsirkan Surat An-Nisa’: “Para peneliti tafsir telah bersepakat bahwa kitab ini mengandung hal-hal yang sangat bermanfaat, berbeda 130 dengan kitab-kitab tafsir lainnya, yang mencakup intisari pendapat para ulama dan para tokoh. Mengungkap kemukjizatan bangunan ayat, dengan pembahasan yang tidak terlalu panjang namun tidak mengurangi pemahaman, juga penjelasan yang jauh dari kesesatan. Saya memohon kepada Allah sekiranya kitab ini akan memberi manfaat kepada siapa saja yang mengkajinya. Semoga upaya ilmiah menjadi tabungan amal salih bagi penulis”. Yang jelas, penafsiran beliau akan sangat bermanfaat bagi setiap mahasiswa, terutama jurusan tafsir. Bagi siapa saja yang mau mengkaji penafsirannya, maka gambaran yang diungkapkan beliau dalam bab mukadimah akan begitu tampak sangat jelas dari awal sampai akhir. Beliau akan menjelaskan secara ringkas sesuatu yang memang tidak dibutuhkan berpanjang lebar, menuangkan pemikiran yang mendalam, baik dari segi i‘râb, fikih, ushûl al-fiqh, *qirā’āt*, isyarat-isyarat ayat, mengkompromikan antara tafsir dan takwil dalam kerangka kaidah-kaidah bahasa dan syariat (hukum Islam). Dalam mukadimah tafsirnya, seperti tafsirnya itu sendiri, juga bersifat ringkas.¹¹⁹

¹¹⁸ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 119

¹¹⁹ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 131

Beliau tidak menjelaskan kecuali untuk menjelaskan manhaj-nya, baru kemudian menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Sebagai rujukan penafsirannya, al-Baidhawi banyak merujuk kepada *al-Kasysyâf* (al-Zamakhsyari), *al-Tafsîr al-Kabîr* (al-Razi), *Jâmi' al-Tafsîr* (al-Raghib al-Ishfahani). Dalam konteks penafsiran beliau, al-Dzahabi berkomentar: 131 "Al-Baidhawi banyak meringkas dari pendapat alZamakhsyari dalam kitab tafsirnya, *al-Kasysyâf*, namun beliau tidak mengambil kemuktazilahannya, meski dalam batas-batas tertentu terkadang nyrempetnyrempet mazhab muktazilah tersebut. Sebagaimana ketika beliau menafsirkan Surat al-Baqarah ayat 275." Penafsiran al-Baidhawi banyak dikutip di kitab-kitab tafsir lainnya, seperti *Tafsîr Kanz al-Daqâ'iq*, *Tafsîr al-Shâfi*, dan lain-lain.¹²⁰

5. Metodologi Kitab Tafsir

Secara umum, langkah penafsirannya sebagaimana kitab yang lain, yaitu dengan menyebut nama Surat, lalu dinisbahkan kepada tempat turunnya, baru kemudian menafsirkan ayat demi ayat. Pada akhir Surat biasanya diikuti dengan menyebut hadis yang menjelaskan keutamaannya. Beliau mengambil dari tafsir *al-Kasysyâf* terbatas pada hal-hal yang terkait dengan *i'râb, ma'âni, bayân*, sehingga dari segi ini bisa dikatakan tafsir al-Baidhawi merupakan ringkasan dari tafsir *al-Kasysyâf*, kecuali sisi kemuktazilahannya, sebab dalam masalah akidah beliau pengikut Asy'ari. Sementara dalam masalah hukum, beliau mendasari penafsirannya pada fikih mazhab Hanafi. Sedangkan, terkait dengan hikmah dan persoalan kalam, al-Baidhawi mendasarkan penafsirannya pada kitab *al-Tafsîr al-Kabîr* (al-Razi), dan mengurai asal kata (*isytiqâq*) didasarkan pada 132 penafsiran al-Ishfahani. Walhasil, di dalamnya terhimpun beberapa pemikiran para mufassir otoritatif.

Namun begitu, dalam kitab tafsir ini masih terdapat hadis-hadis *dha'if* bahkan *maudhû'* (palsu), terutama yang terkait dengan keutamaan Surat-Surat, hanya saja disertai dengan penyebutan perawi-perawinya, seperti Abi 'Ashmah al-Marwazi, Abi 'Amr 'Utsman bin al-Shalah. Mereka mengakui dan beralasan bahwa jika manusia terlalu mendalam dalam menggunakan syair-syair dan fikih Hanafi (fiqh rasional), maka cepat atau lambat mereka akan melempar al-Qur'an. Sedangkan masalah-masalah israiliyat porsinya sangat sedikit sekali.

B. Tafsir Samarqandi

1. Biografi Mufassir

Nasr bin Muhammad bin Ibrahim As-Samarqandi atau lebih di kenal dengan nama Abu Laits as-Samarqandi memiliki nama lengkap Abu Laits Nashr bin Muhammad bin Ibrahim As-Samarqandi al-Hanafi (bermadzhab Hanafiyah) lahir di Samarqand, Negara Uzbekistan pada abad ke-4 H. bertepatan pada tahun 301 H, seorang ulama yang terkenal memiliki tutur

¹²⁰ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 132

nasehat yang berfaedah.¹²¹ Beliau bermadzhab Hanafiyah yang memiliki sanad keilmuan dari Abu Ja'far al-Handawani, dari Abu al-Qashim ash-Shaffar, dari Nashir bin Yahya, dari Muhammad bin Sama'ah, dari Abu Yusuf, dari Abu Hanifah. Beliau adalah seorang yang fokus terhadap fiqih Hanafi maka dari itu beliau pergi ke Balkh dan berguru pada Abi Ja'far Al-Handawani, Muhammad bin Fadhol Al-Balkhi Al-Imam Al-Mufasssir, Al-Khalil bin Ahmad bin Ismail dan Muhammad bin Husain Al-Haddadi.¹²²

Dilatarbelakangi sebagai ahli hadis berdampak pada penafsiran yang ditempuh olehnya. *Bahrul 'Ulūm* adalah kitab tafsir yang beliau tulis secara lengkap sebanyak 30 Juz tafsir ini adalah tafsir bil matsur yang penulisnya sangat bersandar pada riwayat dari sahabat dan tabi'in seperti Abdullah bin Abbas RA, Abdullah bin Mas'ud RA, Ubai bin Ka'ab RA, Mujahid, Hasan Al-Basri, dan selainnya dari para tabi'in yang menjadi penulis kitab tafsir, seperti *tafsir Maqotil bin Sulaiman dan Qatadah bin Da'amah*. Maka dari itu kita dapat golongkan tafsir ini adalah tafsir bil matsur, akan tetapi beliau meninggalkan sanad atau beliau tidak menulis sanad pada kitab tafsirnya sebagaimana yang ditempuh para mufasssir bil matsur sebelumnya dengan tujuan untuk meringankan para pembaca seperti yang dikatakan oleh Imam Ad-Dzahabi. Terkadang Al-Laits juga meriwayatkan hadis-hadis doif dan kisah israiliyat. Sebagaimana yang beliau terangkan pada tafsir surat Al-Baqarah ayat 36, 102 dan 250.

2. Guru-Guru dan Murid-Murid

Sebagai seorang faqih yang beliau buktikan dengan karyanya yang berjudul fatwa Abu laits, beliau juga menguasai dari berbagai keilmuaan diantaranya Tasawuf dengan karyanya *Bustan al-'Arifin*. Dalam bidang ushul al-Din beliau menulis risalah al-Hukum, dan dalam bidang tafsir beliau menulis Tafsir *Bahr al-'Ulūm* yang biasanya disebut dengan Tafsir Samarqandi. Abu laits as-Samarqandi mendalami ilmunya dengan mengunjungi bebrapa kota seperti Baghdad dan Hamadan di Yaman. Beliau juga merupakan ulama yang berkecimpung dalam ranah Fiqih Hanafi. Oleh karena itu ia berangkat ke daerah Balkh. Di sana beliau berguru ke tokoh-tokoh besar seperti Ali Abu Ja'far al-Hindiwani (w. 362 H), Muhammad bin al-Fadhl al-Balkhy al-Mufasssir (w. 319 H), Kholil bin Ahmad bin Ismail (w. 368 H), Muhammad bin al-Husain al-Haddady (W. 388 H) dan tokoh-tokoh lainnya.¹²³

Abu Laits juga mahir dalam bidang hukum hingga beliau mampu meyakinkan banyak orang dengan argumentasi yang kuat, tidak heran ketika beliau berkunjung ke beberapa kota seperti Baghdad di Iraq dan Hamadan di

¹²¹ Muhammad Yahdi, "Fungsi Pendidikan Islam Dalam Kehidupan Manusia," *Jurnal Lentera Pendidikan* (2010). Hal. 212

¹²² Muhammad Ali Iyâzi, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum Wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasah al-Thabâ'ah wa al-Nasyr, 1372). Jilid. 1, h.264.

¹²³ "Mengenal Kitab Bahr Al-'Ulum Tafsir Klasik Dari Negeri Seberang Sungai," 4 November, last modified 2024, <https://tafsiralquran.id/mengenal-kitab-bahr-al-ulum-tafsir-klasik-dari-negeri-di-seberang-sungai/>.

Yaman pasti akan ramai orang datang untuk berdiskusi dengannya bahkan berguru dan menjadi muridnya, seperti Luqman bin Hakim al-Farghani, Na'im al-Khathib Abu Malik, Muhammad bin Abdurrahman al-Zabiri, Ahmad bin Muhammad Abu Sahl, Thahir bin Muhammad bin Ahmad bin Nashr Abu 'Abdillah al-Haddadi.¹²⁴

Abu al-Laits al-Samarqandi merupakan ulama besar yang memiliki keluasan ilmu dalam berbagai bidang seperti tafsir, fikih, hadis, filsafat, tasawuf, ushul al-din, dan sastra Arab. Ia menimba ilmu dari para ulama besar di Samarkand dan sejak muda telah menempuh perjalanan ke Mekkah untuk memperdalam agama serta bahasa Arab. Keahliannya tercermin dalam karya-karya fikih seperti *Hizanat al-Fiqh*, *Uyun al-Masail*, *Al-Nawazil fi al-Fatawa*, serta syarah atas karya Muhammad bin Hasan al-Syibani. Dalam bidang tasawuf, ia menulis *Tanbihul Ghafilin*, *Bustan al-A'rifin*, dan *Qurrat al-'Uyun wa Mufrih al-Qalb* yang menekankan kesadaran spiritual. Sementara dalam ushul al-din, ia menghasilkan *Ushul al-Din*, *Bayan Aqidat al-Ushul*, dan *Quwwat al-Nafs fi Ma'rifat al-Arkan al-Khams* yang membahas fondasi keimanan dan rukun Islam. Kontribusinya dalam tafsir dibuktikan melalui *Bahrul 'Ulum*, sebuah tafsir bernilai tinggi yang sarat makna, hikmah, dan penerapan hidup. Seluruh karyanya mencerminkan kepedulian mendalam terhadap pemahaman umat terhadap ajaran Islam dan menjadikan warisan intelektualnya tetap relevan dan menjadi rujukan penting hingga kini.¹²⁵

3. Karya-karya

Abu Lais as-Samarqandi adalah seorang ulama yang bermazhab Hanafi, sehingga corak dan isi dari berbagai karya-karya beliau sangat kental dengan pemikiran dan tradisi mazhab Hanafi. Keberpihakan beliau terhadap mazhab ini tercermin dalam karya-karya yang beliau hasilkan, yang tidak hanya banyak dikenal, tetapi juga memiliki kedalaman dan pengaruh dalam bidang-bidang keilmuan Islam. Karya-karya Abu Lais as-Samarqandi dapat diklasifikasikan berdasarkan bidang keilmuannya, antara lain bidang fiqh, tasawuf, dan ushuluddin. Dalam bidang fiqh, beliau menulis berbagai kitab penting seperti *Hizanat Al-Fiqh* yang telah ditahqiq oleh Dr. Salahuddin Al-Nahiy, *Uyuum Al-Masa'il* yang merupakan sebuah kitab yang menguraikan berbagai madzhab Hanafi secara komprehensif, serta *Muqaddimat Abu Lais As-Samarqandi fi Al-Shalah*. Selain itu, ada karya seperti *Al-Nawazil fi Al-Fatawa*, *Ta'sis Al-Nadzair Al-Fiqhiyyah*, dan *Al-Nawadi Al-Muqayyad* yang membahas berbagai permasalahan hukum Islam dengan pendekatan mazhab Hanafi. Beliau juga menulis *Al-Mabahits fi furu' Al-fiqhi Al-Hanafiy* dan memberikan syarah atas kitab Muhammad Hasan al-Syibaniy, yaitu Syarah *Al-Jam'u Al-Kabir* dan *Syarah Al-Jam'u Al-Shaghir*. Tidak ketinggalan,

¹²⁴ Salma & Bashori, "Kajian Kitab Tafsir Bahrul Ulum Karya Abu Laits As-Samarqandi," *AT-TAKLIM : Jurnal Pendidikan Multidisiplin* 2, no. 1 (2025). Hal. 253

¹²⁵ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 38

Muqaddimat fi Bayan Al-Kibar wa Al-Shighar juga menjadi salah satu karya beliau yang berfokus pada pembahasan rinci dalam bidang fikih.¹²⁶

Dalam ranah tasawuf, Abu Lais as-Samarqandi juga menghasilkan beberapa karya yang berisi ajaran spiritual dan etika keagamaan, seperti *Tanbihul Gahofilin bi Ahaditsi Sayyidil Anbiya' wal Mursalin* yang berfungsi sebagai peringatan bagi orang-orang yang lalai dengan hadist-hadist para Nabi dan Rasul. Karya lain dalam bidang ini adalah *Bustan Al-Arifin* dan *Qurrat al-'Uyuun wa Mufrih Al-Qalb*, yang secara khusus membahas berbagai aspek kerohanian dan pencerahan batin. Sementara itu, di bidang Ushuluddin, beliau menulis karya-karya yang mengupas tentang prinsip-prinsip dasar agama Islam, seperti *Ushul Al-Din* dan *Bayan Aqidat Al-Ushul* yang mendalami keyakinan dan akidah Islam. Beliau juga menulis *Risalat fi Ma'rifat wal Imam*, *Risalah Al-Hukumi*, serta *Quwwat Al-Nafs fi Ma'rifat Al-Arkan Al-Khams* yang membahas tentang aspek-aspek fundamental dalam keimanan dan pemahaman agama secara mendalam. Keseluruhan karya Abu Lais as-Samarqandi menunjukkan kedalaman intelektual dan komitmennya terhadap pengembangan ilmu agama, khususnya dalam konteks mazhab Hanafi, sekaligus memperkaya khazanah keilmuan Islam dalam berbagai disiplin ilmu.¹²⁷

4. Latar belakang Kitab

Kitab tafsir ini mencakup seluruh ayat-ayat Al-Qur'an, dicetak di Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut. Sementara yang dicetak di Baghdad hanya sampai Surat al-An'am. As-Samarqandi menghimpun dua pendekatan sekaligus, yaitu *bir-riwayah* dan *bid-dirayah*; namun, secara umum, beliau menggunakan bentuk penafsiran *bir-riwayah*. Beliau juga mengutip kepada pendapat para sahabat dan ahli-ahli bahasa. Sedangkan untuk sabab nuzul, beliau mendasarkan pada kitab-kitab sejarah; beliau juga membicarakan *nasikh mansukh* dan ilmu *qira'at*.¹²⁸

Secara khusus, as-Samarqandi tidak menjelaskan karakteristik penafsirannya di dalam *mukaddimah*-nya, bahkan juga di pembahasan-pembahasan tafsirnya, kecuali hanya memulainya, pada bab awal, dengan memberi dorongan dalam mempelajari tafsir. Di dalam bab ini disebutkan beberapa hadis shahih berkenaan dengan keutamaan Al-Qur'an, keutamaan ilmu Tafsir, syarat-syarat seorang mufasir, 39 dan larangan menafsirkan dengan *ra'y*, baru kemudian beliau menafsirkan ayat-ayat, yang dimulai dari surat Al-Fatihah. Dalam penafsirannya, beliau berpedoman kepada pendapat para sahabat dan *tabi'in*, seperti Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, Ubay bin Ka'ab,

¹²⁶ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 39

¹²⁷ Kurni Aminatus Salamah, "Hak Dan Kewajiban Suami Istri (Studi Komparasi UU Nomer 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Dan Kitab Tanbihul Ghafilin)" (IAIN Purwokerto, 2021). Hal. 23

¹²⁸ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 39

Mujahid bin Jabr, Hasan al-Bashri, dan lain-lain. Dalam bentuk Tafsir Naqli, beliau banyak menyandarkan kepada pakar-pakar tafsir, seperti Muqatil bin Sulaiman, Qatadah bin Da'amah. Sedangkan dari sisi kebahasaan, beliau menyandarkan pendapatnya pada az-Zajjaj, al-Farra', Ibn Qutaibah ad-Dainuri, dan Abi 'Ubaidah Ma'mar bin Mutsanna.¹²⁹

5. Metodologi Kitab Tafsir

Metodologi yang diterapkan oleh as-Samarqandi adalah dengan mendasarkan pada riwayat-riwayat, baik yang bersumber dari Nabi, sahabat, dan tabi'in. Beliau memulai penafsirannya dengan menjelaskan kandungan umum Surat, tempat turunnya, keutamaannya, dan hukum-hukumnya, termasuk yang terkait dengan bahasa dan sastra, jika memang ada; begitu juga sabab nuzul dan ilmu *qira'at*.¹³⁰ Az-Zahabi, dalam kitabnya *at-Tafsir wal-Mufassirun*, berkata:

"Ketika aku meneliti tafsir ini, aku temukan pengarangnya menggunakan tafsir bil-ma'tsur, sebagaimana yang diterapkan oleh ulama-ulama salaf."

ia mendasarkan penafsirannya kepada riwayat-riwayat, dari sahabat, tabi'in, dan mufasir-mufasir setelahnya. Hanya saja, ia tidak atau jarang sekali menyebutkan siapa perawinya. Misalnya ketika ia menyebutkan beberapa riwayat yang berbeda-beda, semuanya tidak disertai perawinya, berbeda dengan yang dilakukan Ibn Jarir ath-Thabari. Dia juga menyebutkan *qira'at*nya tetapi hanya sekedarnya saja, sebagaimana ia kebahasaannya. juga Dalam terkadang menafsirkan menyinggung ayat, ia sisi juga menggunakan metode tafsir Al-Qur'an *bil-Qur'an* jika memang terdapat ayat lain yang memiliki keterkaitan makna dengan ayat yang sedang ditafsirkan tersebut."

As-Samarqandi ketika menyebutkan riwayat-riwayat dalam penafsirannya, memang tidak selengkap ath-Thabari. Namun beliau telah menjelaskan di *muqaddimah* kitabnya, *Bustân al-'Arifin*, alasannya ia berkata:

"Aku sengaja membuang sanad-sanad hadisnya, untuk mempermudah para pembacanya, meringankan para pengkajinya, serta demi kemanfaatan yang lebih luas...."

Pernyataan as-Samarqandi ini tidak bisa secara mutlak dipahami sebagai sikap ketidakpedulian beliau terhadap penyebutan nama-nama perawi. Sebab, di beberapa tempat, beliau juga menyebutkan nama-nama perawinya sekiranya hal itu terdapat perbedaan thariqah (jalur periwayatan).

Beliau terkadang juga meriwayatkan hadis-hadis *dha'if* tanpa memberi komentar dan kritikan. Begitu juga terhadap 41 kisah-kisah Isra'iliyat, hampir-hampir tidak disertai nama perawinya dan tidak memberi penjelasan statusnya. Di antara kisah-kisah Isra'iliyat itu adalah kisah

¹²⁹ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal.40

¹³⁰ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Hal. 40

Malaikat Harut dan Marut (QS. al-Baqarah{2}:102), terusirnya Adam dari surga (QS. al-Baqarah{2}: 36), dan kisah Jalut dan bala tentaranya (QS. al-Baqarah{2}: 250). Masih banyak kisah-kisah lain yang tidak sesuai dengan ajaran pokok syari'at dan bertentangan dengan akal sehat.¹³¹

Untuk ayat-ayat hukum, beliau hanya menyinggung sekedarnya saja, yang sekiranya dibutuhkan dalam penafsiran. Meski tidak konsisten menerapkan tafsir bil-ma'tsur, tetapi al-Laits memberikan perhatian cukup besar terhadap metode ini, baru kemudian beliau menjelaskannya dari sisi kebahasaan, ilmu qira'at, makkiyah-madaniyah, nasikh-mansukh, dan lain-lain.¹³²

¹³¹ Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*.Hal. 41

¹³² IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*.Hal. 41

BAB IV
ANALISIS RAGAM QIRĀ'ĀT ATAS AL-BAQARAH DAN
IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN TAFSIR ANWAR AL-
TANZIL WA ASRAR AL-TA'WIL DAN TAFSIR BAHR AL-'ULŪM

A. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Kemunafikan dan Penyakit Hati

Perbedaan *qirā'āt* menyoroti sifat hati orang munafik. Tafsir menjelaskan bahwa bacaan berbeda bisa memberi makna tambahan tentang betapa kerasnya hati dan tertutupnya mereka dari petunjuk Allah yang dimana ayat tentang kemunafikan dan penyakit hati yang mana terdiri dari 2 ayat dalam Surat al-Baqarah :

1. Perbandingan Penafsiran pada lafazh **يُخَدَعُونَ** (Q.S Al-Baqarah : 9)

﴿ ١ ﴾ **يُخَدَعُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ آمَنُوا ۚ وَمَا يُخَدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**

“Mereka menipu Allah dan orang-orang yang beriman, padahal mereka hanyalah menipu diri sendiri tanpa mereka sadari”. (QS. Al-Baqarah [2]: 9).

a. Tafsir Baidhawi

Baidhawi menafsirkan lafazh **يُخَدَعُونَ** menggunakan ilmu *Qirā'āt*

yang dimana pada lafazh terbagi menjadi dua wajah yaitu **يُخَدَعُونَ** dan

يُخَادِعُونَ, *qirā'āt* Nafi', Ibnu Katsir dan Abu 'amr membacanya dengan merafa'kan huruf ya, menashabkan huruf kha dan menambahkan huruf alif, serta menjarkan huruf dal sehingga dibaca (*yukhoodi'una*) . makna dari bacaan tersebut bahwa akibat dari penipuan itu kembali sepenuhnya kepada diri mereka sendiri, dan dampak buruknya pun menimpa mereka. Atau bisa pula dimaknai bahwa mereka telah menipu diri mereka sendiri ketika memperdaya jiwa mereka melalui tipu daya tersebut. Bahkan, sesungguhnya diri merekalah yang menipu mereka, sebab jiwa mereka membisikkan angan-angan kosong dan mendorong mereka untuk menipu Dzat yang tidak tersembunyi bagi-Nya suatu apa pun.

Selain bacaan "*yukhādi'ūn*" (**يُخَادِعُونَ**), sebagian imam *qirā'āt* seperti 'Ashim juga membaca lafaz itu dengan bentuk "*yakhda'ūn*" (**يُخَدَعُونَ**) tanpa tambahan alif. Perbedaan ini tampak kecil, tetapi sebenarnya menunjukkan perbedaan nuansa makna. Menurut al-Baidhawi, bentuk "*yakhda'ūn*" menunjukkan bahwa penipuan yang dilakukan itu sepihak, dan tidak benar-benar melibatkan pihak lain secara aktif, karena sejatinya mereka hanya sedang menipu diri sendiri, bukan benar-benar bisa menipu Allah.

Al-Baidhawi juga menyebut adanya bacaan lain, seperti "*yukhd'aūn*" (*يُخَدَّعُونَ*) yang berarti "mereka ditipu" (bentuk pasif), serta "*yakhtadi'ūn*" (*يَخْتَدِعُونَ*) yang artinya "mereka menipu diri sendiri", dan bahkan "*yajda'ūn*" (*يَجْدَعُونَ*) yang juga bermakna penipuan atau penyesatan. Semua bentuk bacaan ini menunjukkan bahwa makna penipuan dalam ayat ini sangat kompleks tidak hanya sekadar menipu, tapi juga melibatkan unsur penyesatan diri, kepura-puraan, dan ilusi yang dibuat sendiri oleh orang-orang munafik.¹³³

b. Tafsir Samarqandi

Penduduk Kufah, yakni 'Ashim, Hamzah, dan al-Kisa'i, membaca "*وما يخدعون*" tanpa alif (yakni dengan bentuk *fi'l khāda'a*, tanpa "*muḥāda'ah*"), Adapun bagi siapa yang membaca dengan alif (yakni "*يخادعون*"), maka itu dilakukan untuk menyesuaikan lafaz dengan lafaz sebelumnya, serta untuk menciptakan keseimbangan (*musyākalah*) antara dua bentuk kata. Sedangkan bagi yang membaca tanpa alif ("*يخدعون*"), ia menganggap bahwa kata "*خادع*" sama artinya dengan "*خدع*" maka keduanya serupa baik secara lafaz maupun makna.

Sedangkan para qari lainnya membaca dengan alif: "*وما يُخَادِعُونَ*" (dengan bentuk *mufā'alah* atau saling menipu). Namun makna dari kedua bacaan ini adalah sama, yaitu bahwa akibat dari tipuan itu kembali kepada mereka sendiri dan membahayakan diri mereka. Namun, apabila bentuk *mufā'alah* (yakni "*يخادعون*") tetap dipahami sesuai asal maknanya, maka itu berarti mereka saling menipu diri sendiri, yakni: mereka menanamkan harapan-harapan palsu pada diri mereka, dan diri mereka sendiri juga mengkhayalkan hal itu kepada mereka. Ibn Khālawayh mengatakan: *Tidakkah kamu melihat firman Allah: "قاتلهم الله"*, yang maknanya bukan doa, melainkan: "*Allah membinasakan mereka*" yaitu makna khabariyyah (pemberitaan), meskipun bentuknya seperti doa, sebagaimana *musyākalah* dalam bentuk-bentuk bahasa Arab lainnya.¹³⁴

¹³³ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 25-26

¹³⁴ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 94

Disini dapat disimpulkan bahwa Dalam menafsirkan lafaz **يُخَادِعُونَ**, al-Baidhawi membahas berbagai bacaan *qirā'āt* seperti "**يُخَادِعُونَ**" dan "**يُخَادِعُونَ**". Bacaan "**يُخَادِعُونَ**" (dengan alif) menurutnya menunjukkan bahwa orang-orang munafik seolah-olah menipu Allah secara sadar, padahal tipu daya itu justru berbalik kepada diri mereka sendiri. Sementara bacaan "**يُخَادِعُونَ**" (tanpa alif), menggambarkan bahwa penipuan itu sepihak, dan sejatinya mereka hanya sedang menipu diri sendiri, bukan Allah. Al-Baidhawi juga menyebut bentuk bacaan lain seperti "**يُخَادِعُونَ**" (mereka ditipu), "**يُخَادِعُونَ**" (menipu diri sendiri), dan "**يُخَادِعُونَ**", yang semuanya menunjukkan kompleksitas makna dari penipuan yang penuh ilusi dan kebohongan batin. Sedangkan as-Samarqandi menyoroti bahwa perbedaan bacaan antara "**يُخَادِعُونَ**" dan "**يُخَادِعُونَ**" tidak mengubah makna secara substansi. Ia menjelaskan bahwa bentuk "**يُخَادِعُونَ**" adalah bentuk *mufā'alah* (saling menipu), namun dalam konteks ini dipahami sebagai *musyākalah*, yaitu bentuk penyesuaian redaksi agar seimbang dengan lafaz sebelumnya. Artinya, meskipun secara bentuk mereka tampak menipu Allah, sebenarnya mereka hanya membahayakan diri sendiri dengan angan-angan palsu yang mereka ciptakan sendiri.

2. Perbandingan Penafsiran pada lafaz **يَكْذِبُونَ** (Q.S Al-Baqarah : 10)

﴿١٠﴾ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۖ ذٰلِكَ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

"Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakitnya dan mereka mendapat azab yang sangat pedih karena mereka selalu berdusta." (QS. Al-Baqarah [2]: 10).

a. Tafsir Baidhawi

'Ashim , Hamzah , dan al-Kisa'i, membaca tanpa *tasydid* **يَكْذِبُونَ** (*Yakdhibūn*) yang bermakna "disebabkan oleh kedustaan mereka," atau sebagai *iwāḍ* (pengganti) berupa sanksi atas kebohongan mereka, yakni ucapan mereka "Kami beriman." Sedangkan imam *qirā'āt* lainnya membaca dengan *tasydid*. "**يُكْذِبُونَ**" yakni dari akar kata "**كَذَبَهُ**", yaitu dalam arti menuduh Rasul ﷺ berdusta dengan hati mereka, dan ketika mereka kembali kepada para setan mereka (yakni tokoh-tokoh

kemunafikan), atau berasal dari kata kerja "كَذَّبَ" (dengan *tasydid*) yang berarti menuduh berdusta secara berlebihan (*mubālaghah*) atau secara berulang-ulang (*takhīr*), seperti menjelaskan sesuatu dengan jelas dan membunuh hewan-hewan dalam jumlah banyak. Bahkan, sebagian menafsirkan dari makna "كَذَّبَ الْوَحْشِي" (yakni: binatang liar), yakni ketika ia berlari sejenak kemudian berhenti dan menoleh ke belakang sehingga menggambarkan bahwa orang munafik itu selalu berada dalam kebimbangan dan kegelisahan, maju-mundur dalam sikap, tanpa keyakinan yang mantap.¹³⁵

b. Tafsir Samarqandi

Qurra' dari Kufah, yaitu 'Ashim, Hamzah, dan al-Kisa'i, membaca kata "يَكْذِبُونَ" dengan *takhfif* (meringankan huruf *dzāl*, tanpa *tasydīd*).

Maka, siapa yang membaca dengan *takhfif*, maknanya adalah karena mereka berdusta dengan ucapan bahwa mereka beriman, padahal mereka mengingkarinya secara tersembunyi karena mereka kufur kepada Allah dan kepada Muhammad ﷺ secara diam-diam. Sedangkan qurrā' lainnya membaca dengan *rafa'* huruf *ya'*, *naṣab* huruf *kaf* serta memberi *tasydid* pada huruf *dzāl* sehingga dibaca menjadi يُكْذِبُونَ. Adapun yang membaca dengan *tasydid*, maka maknanya adalah karena mereka senantiasa mendustakan, yaitu menuduh Muhammad ﷺ sebagai pendusta dan mengingkari kenabiannya."¹³⁶

Berdasarkan dua penafsiran di atas, keduanya tidak mempunyai perbedaan dalam menafsirkan perbedaan bacaan di atas. Yakni, bacaan tanpa *tasydid* (يَكْذِبُونَ): menggambarkan kemunafikan tersembunyi, berdusta dengan mengaku beriman. Adapun bacaan dengan *tasydid* (يُكْذِبُونَ): menggambarkan penolakan aktif dan berulang terhadap kenabian nabi Muhammad ﷺ.

B. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Pluralisme Beragama

Adapun Indikasi kedua berkaitan dengan tema pluralisme agama, yaitu kesadaran bahwa agama yang ada di dunia ini tidak hanya satu, melainkan beragam. Pluralitas ini menuntut setiap pemeluk agama untuk saling menghargai keyakinan yang berbeda dan menjunjung nilai-nilai hidup berdampingan secara damai. Dalam konteks ini, toleransi menjadi landasan penting untuk membangun harmoni

¹³⁵ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 26

¹³⁶ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 95

antarumat beragama dengan menebarkan kebaikan tanpa memaksakan kebenaran tunggal. Adapun tema ini terdapat 1 ayat yaitu di surat al-Baqarah ayat 62.

1. Perbandingan Penafsiran pada lafazh وَالصَّابِّينَ (Q.S Al-Baqarah : 62)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِّينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.” (QS. Al-Baqarah [2]: 62).

a. Tafsir Baidhawi

Nafi' dan Abu Ja'far membaca secara khas dengan huruf *yā'* (ي)

menjadi الصَّابِّينَ (*ṣabīn*) Bacaan ini ditafsirkan dalam beberapa kemungkinan: Pertama, karena beliau meringankan (*takhfif*) *hamzah* dan menggantinya dengan *yā'*, sebagaimana merupakan bentuk *rukhsah* dalam beberapa *qirā'āt*. Kedua, bacaan itu berasal dari kata kerja *ṣaba'a* (صَبَأَ) yang berarti "condong atau berpaling", sebab mereka telah berpaling dari seluruh agama yang benar menuju agama buatan mereka sendiri, atau mereka menyimpang dari kebenaran menuju kebatilan. Sedangkan imam yang lainnya membacanya dengan huruf *hamzah* (*ṣabī'in*) yang ditafsirkan dengan kaum yang posisinya berada di antara Nasrani dan Majusi. Ada yang menafsirkan asal agama kaum tersebut dari agama nabi Nuh as. Ada juga yang berpendapat kaum penyembah planet dan malaikat.¹³⁷

b. Tafsir Samarqandi

Nafi' dan Abu Ja'far membaca kata الصَّابِّينَ tanpa *hamzah* (الصَّابِّينَ), berasal dari kata kerja *ṣabā-yaṣbū*, yang berarti berpindah dari satu agama ke agama lain. Sementara qurra' lainnya membaca dengan *hamzah* الصَّابِّينَ (*ṣabī'in*), yang bermakna mengangkat kepala ke langit menggambarkan aspek ritual atau ibadah mereka kepada entitas langit seperti malaikat.

¹³⁷ Al-Baidhawi, *Anwar At-Tanzil Wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 66

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum kaum *Ṣābi'īn*. Sebagian dari mereka berpendapat bahwa hukum mereka seperti hukum Ahli Kitab, yaitu boleh memakan sembelihan mereka dan menikahi wanita-wanita mereka. Ini adalah pendapat Abū Ḥanīfah, karena mereka adalah kaum yang berada di antara agama Nasrani dan Yahudi serta membaca Zabur. Namun, sebagian ulama lain berpendapat mereka disejajarkan dengan kaum Majusi, sehingga tidak boleh memakan sembelihan mereka dan tidak boleh menikahi wanita mereka. Ini merupakan pendapat Abū Yūsuf dan Muḥammad, karena mereka menyembah malaikat, sehingga hukumnya sama seperti para penyembah api (Majusi).¹³⁸

Berdasarkan penafsiran di atas, kedua mufassir tersebut mempunyai perbedaan penafsiran hanya pada bacaan *الصَّابِئِينَ*. Baidhawi menafsirkan dengan menggambarkan posisi kaum Sabi'in di antara Nasrani dan Majusi, atau mereka penyembah malaikat dan bintang. Sedangkan Samarqandi menafsirkan dengan mengangkat kepala ke langit menggambarkan aspek ritual atau ibadah mereka kepada entitas langit seperti malaikat. Adapun pada bacaan *الصَّابِئِينَ* keduanya menafsirkan dengan makna yang sama, yakni mereka berpaling dari agama yang benar ke agama buatan.

C. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Kewajiban Sosial dan Ibadah

Bacaan yang berbeda mengarah pada penekanan yang berbeda antara aspek ibadah dan sosial. Tafsir menampilkan keseimbangan antara hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan sesama.

1. Perbandingan Penafsiran pada lafadh *حُسْنًا* (Q.S Al-Baqarah : 83)

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي
الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾

“(Ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari Bani Israil, “Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuatbaiklah kepada kedua orang tua, kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin. Selain itu, bertutur katalah yang baik kepada manusia, laksanakanlah salat, dan tunaikanlah zakat.” Akan tetapi, kamu berpaling (mengingkarinya), kecuali sebagian kecil darimu, dan kamu (masih menjadi) pembangkang.” (QS. Al-Baqarah [2]: 83).

¹³⁸ As-Samarqandi, *Bahr Al-'Ulum*, jil. 1, hal. 124

a. Tafsir Baidhawi

Hamzah, al-Kisa'i dan Ya'qub membaca dengan lafal *ḥusnan* (حُسْنًا) *ḥasanan* (حَسَنًا) dengan dua *ḍammah* yang bermakna ucapan yang baik. Sedangkan imam *qirā'āt* lainnya membacanya dengan *rafa'* huruf *ha'*, dan *sukun* huruf *sin* حُسْنًا (*ḥusnan*) yang berarti “ucapan yang baik, dan disebut *ḥusnan* (baik) sebagai bentuk *mubālaghah* (penekanan atau penguatan makna kebaikan).”¹³⁹

b. Tafsir Samarqandi

Hamzah dan al-Kisa'i membaca lafadh حُسْنًا dengan *fathah* pada huruf *ḥā'* dan *sīn* (yaitu: حَسَنًا). Sedangkan imam *qirā'āt* lainnya membaca dengan *dhammah* pada *ḥā'* dan *sukun* pada *sīn* (حُسْنًا). Maka, *qurra'* yang membaca dengan *naṣab* (*ḥasanan*), maknanya adalah “katakanlah kepada manusia perkataan yang baik”, yaitu ucapkan kepada mereka perkataan yang benar mengenai sifat dan kepribadian nabi Muhammad ﷺ sebagaimana yang telah dijelaskan dalam kitab kalian (Ahlu Kitāb). Contoh yang serupa juga terdapat dalam Surat *Tāhā* (20): 86 yang janji yang dimaksud adalah janji yang benar.

... أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدًّا حَسَنًا ه ... ﴿٨٦﴾ :

“...Bukankah Tuhan kalian telah menjanjikan kepada kalian janji yang baik?...” (QS. *Taha* [20]: 86).

Untuk *qurra'* yang membaca dengan *rafa'* (*ḥusnan*), maknanya adalah “katakanlah kepada semua manusia dengan cara yang baik”, yaitu berakhlaklah kepada manusia dengan akhlak yang baik. Seolah-olah ayat ini memerintahkan bersikap ramah dalam pergaulan dan menunjukkan akhlak mulia kepada sesama manusia.¹⁴⁰

Dari uraian penafsiran di atas, terdapat perbedaan penafsiran antara baidhawi dan Samarqandi pada bacaan *ḥusnan*. Baidhawi menafsirkan lafaz tersebut dengan ucapan baik dan memberi kesan makna yang lebih kuat atau berlebihan dalam kebaikannya, sebagai bentuk *mubālaghah* (penekanan). Sedangkan Samarqandi menafsirkan lafaz tersebut dengan “berbicara kepada semua manusia dengan lemah lembut dan dengan akhlak mulia.”

¹³⁹ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 72

¹⁴⁰ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 134

D. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Wahyu dan Kehendak Ilahi

Perbedaan *qirā'āt* dalam tema ini menunjukkan sejauh mana wahyu merupakan kehendak mutlak Allah. Beberapa riwayat bacaan menambahkan nuansa tentang kecepatan atau cara turunnya wahyu yang berkaitan dengan hikmah Tuhan. Tema ini berjumlah 3 ayat pada Surat al-Baqarah :

1. Perbandingan Penafsiran pada lafazh **نُنْسِيهَا** (Q.S Al-Baqarah : 106)

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

“Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?” (QS. Al-Baqarah [2]: 106).

a. Tafsir Baidhawi

Ibnu Katsir, dan Abu ‘Amr membaca dengan **نُنْسَأُهَا**, *naṣab* pada huruf *nun*, *sin*, dan *hamzah*, yang artinya Kami menanggukannya (menundanya), berasal dari kata *an-nas*’ (النساء) yang berarti penundaan. Sedangkan qurra’ lainnya membacanya dengan **نُنْسِيهَا** (*nunsihā*) artinya Kami membuat seseorang lupa terhadapnya, dan ditafsirkan pula dengan **ننساها** (*nansahā*) dengan makna engkau (wahai Nabi) melupakannya, dan **تنسها** (*tunsaḥā*) dalam bentuk *bina’ lil-maf’ūl*, dan juga dengan **ننساها** (*nunsiḥahā*) dengan penghilangan (*iḍmār*) dua objek. firman-Nya: **نَأْتِ بِخَيْرٍ** مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا artinya Kami datangkan yang lebih baik darinya atau yang sepadan dengannya, yaitu sesuatu yang lebih bermanfaat bagi hamba-hamba Allah dalam hal pahala dan kemaslahatan, atau setara dengannya dalam pahala.¹⁴¹

¹⁴¹ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta’wil*, jil. 1, hal. 81

b. Tafsir Samarqandi

Ibnu Katsir, dan Abu ‘Amr membaca dengan *نَسَّأَهَا*, *naṣab* pada huruf *nun*, *sin*, dan *hamzah*, yang artinya “Kami menangguhkannya atau menundanya. Kata ini berasal dari kata *nasī’ah* dalam jual beli, yang maknanya adalah penundaan (penangguhan pembayaran atau penyerahan barang).” Sedangkan qurra’ lainnya membaca dengan *نُنْسِهَا* yaitu Kami meninggalkannya, seperti firman Allah Ta‘ala: *‘Mereka melupakan Allah maka Allah pun melupakan mereka’* (QS. At-Taubah: 67), artinya: Allah meninggalkan mereka di dalam neraka. Dan Ibnu ‘Abbas, dalam riwayat dari Abu Shalih mengenai firman Allah: *Mā nāsakh min āyatin aw nunsī’hā* (QS. Al-Baqarah: 106), menafsirkan: Apa pun ayat yang Kami *nasakh* (hapuskan), maka Kami tidak lagi mengamalkannya; dan *nunsihā* berarti Kami biarkan ayat itu tidak di-*nasakh*.’ Sedangkan *nasakh* secara bahasa berarti menghapus sesuatu dan menggantinya dengan yang lain. Dalam konteks syariat, *nasakh* adalah penghapusan suatu hukum, baik sebelum sempat diamalkan maupun setelah diamalkan, jika hukum tersebut bersifat sementara (*mu’aqqat*).¹⁴²

Berdasarkan uraian penafsiran di atas, kedua mufassir tidak mempunyai perbedaan dalam menafsirkan antara bacaan *nunsihā* dan *nansa’ahā*. Bacaan *nunsihā* bermakna “Kami membuat orang melupakannya”, sedangkan bacaan *nansa’ahā* bermakna “Kami menangguhkannya.” Ini menunjukkan bahwa Allah menunda penerapan atau penghapusan suatu ayat. Namun, Baidhawi menafsirkan lafaz *nunsihā* dengan beberapa bentuk, seperti *nansahā*, *tunsaha*, dan juga dengan *nunsikahā*.

2. Perbandingan Penafsiran pada lafaz *تُسَلُّ* (Q.S Al-Baqarah : 119)

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسَلُّ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

“*Sesungguhnya Kami telah mengutusmu (Nabi Muhammad) dengan hak sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Engkau tidak akan dimintai (pertanggungjawaban) tentang penghuni-penghuni neraka.*” (QS. Al-Baqarah [2]: 119).

a. Tafsir Baidhawi

Nafi’ dan Ya’qub membacanya dengan *fathah* pada huruf *tā*’ dan *sukun* pada *lām*, menjadi “تُسَلُّ”, yang bermakna larangan: “*jangan engkau bertanya.*” Bacaan ini dipahami sebagai bentuk larangan kepada Nabi Muhammad ﷺ untuk tidak menanyakan nasib kedua orang tuanya atau

¹⁴² As-Samarqandi, *Bahr al-’Ulum*, jil. 1, hal. 145

keadaan orang-orang kafir di akhirat. Tafsir ini juga mengandung makna pengagungan terhadap dahsyatnya azab, seakan-akan siksa yang akan mereka terima begitu berat dan menyakitkan, sehingga tidak layak untuk dipertanyakan, bahkan pendengar pun mungkin tidak sanggup menanggung penjelasannya. Dengan demikian, larangan ini sekaligus menjadi bentuk penghormatan terhadap keagungan ketetapan Allah dan kengerian hukuman-Nya. Sedangkan qurra' lainnya membaca dengan "تَسْأَلُ" yang berarti "Dan engkau (wahai Nabi) tidak akan ditanya tentang penghuni neraka Jahim". Kalimat ini menekankan bahwa nabi Muhammad ﷺ tidak akan dimintai pertanggungjawaban atas orang-orang kafir (*ashāb al-jahīm*), karena mereka sudah memperoleh kebenaran (risalah) namun tetap tidak beriman.¹⁴³

b. Tafsir Samarqandi

Nafi' dan Ya'qub membaca dengan *naṣab* pada huruf *tā'* dan *jazm* pada *lām*: تَسْأَلُ (jangan engkau bertanya), sementara qurra' lainnya membacanya dengan *dhammah* pada huruf *tā'* dan *lām*: تُسْأَلُ. Maka, bagi yang membaca dengan *rafa'* (dibaca *tus'alu*), maknanya (wahai Nabi) engkau telah menyampaikan risalah, maka sungguh engkau telah melaksanakan tugasmu, dan engkau tidak akan ditanya tentang para penghuni neraka Jahim terkait apa yang telah mereka lakukan. Ini sebagaimana firman Allah dalam ayat lain:

...فَأَمَّا عَلَيْكَ الْبَلُغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ ﴿٤٠﴾

"...Sesungguhnya tugasmu hanya menyampaikan, dan Kamilah yang memperhitungkan (amal mereka). [QS. Ar-Ra'd (13): 40].

Untuk yang membaca dengan *naṣab* (dibaca تَسْأَلُ), maka maknanya adalah sebagai larangan: Janganlah engkau bertanya tentang para penghuni Jahim, yakni tentang apa yang telah mereka perbuat.¹⁴⁴

Berdasarkan penafsiran di atas, kedua mufassir dalam menafsirkan lafaz *tus'alu* dan *tas'al* tidak mempunyai perbedaan (keduanya sama). Namun, Samarqandi dalam menafsirkan bacaan *tus'alu*, ia menguatkannya dengan firman Allah pada Surat Ar-Ra'd ayat 40.

¹⁴³ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 84

¹⁴⁴ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 154

3. Perbandingan Penafsiran pada lafazh تُرْجِعُ (Q.S Al-Baqarah : 210)

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ۗ

وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾

“Tidak ada yang mereka tunggu-tunggu (pada hari Kiamat), kecuali kedatangan Allah dalam naungan awan bersama malaikat (untuk melakukan perhitungan), sedangkan perkara (mereka) telah diputuskan. Kepada Allahlah segala perkara dikembalikan.” (QS. Al-Baqarah [2]: 210).

a. Tafsir Baidhawi

Pada lafazh تُرْجِعُ memiliki variasi bacaan dalam *qirā'āt*. Ibnu Katsīr, Nafi', Abu 'Amr, Ya'qub dan 'Ashim membaca dengan bentuk pasif (*bina maf'ūl*) yaitu "تُرْجِعُ" (dikembalikan), yang berasal dari kata "الرَّاجِع" (yang mengembalikan). Ini menunjukkan bahwa semua urusan akan dikembalikan kepada Allah secara pasif.

Qurrā' lainnya membaca dengan bentuk aktif (*bina fā'il*) dengan *tashrif mu'annats* (bentuk feminim), kecuali Ya'qūb, berdasarkan bahwa ia berasal dari kata *rujū'* (kembali).¹⁴⁵

b. Tafsir Samarqandi

Pada lafazh تُرْجِعُ, Samarqandi menjelaskan penafsirannya menggunakan dua wajah dari para qurra' :

Hamzah, al-Kisa'i, dan Ibn 'Amir membaca kata (تُرْجِعُ) dengan *fathah* pada huruf *tā'* (تُرْجِعُ) artinya, *fi'il* tersebut aktif dan pelakunya adalah *al-umūr* (segala urusan), yakni urusan-urusan kembali kepada Allah.

Imam *qirā'āt* lainnya membaca dengan *dhammah* pada huruf *tā'* (تُرْجِعُ) dalam bentuk pasif, yaitu segala urusan dikembalikan kepada Allah, tanpa menyebut pelakunya (dalam bahasa Arab disebut: *fi'l mā lam yusamma fā'iluhu*, atau *fi'il majhūl*).¹⁴⁶

Berdasarkan kedua penafsiran di atas, kedua mufassir memberikan penafsiran yang sama dari perbedaan bacaan tersebut. Pada bacaan (تُرْجِعُ),

¹⁴⁵ Al-Baidhawi, *Anwar At-Tanzil Wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 115

¹⁴⁶ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 198

menekankan bahwa segala urusan dikembalikan oleh Allah Swt. Sedangkan bacaan (تَرْجِعُ) menunjukkan bahwa urusan-urusan secara aktif kembali kepada Allah.

E. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Wasiat Tauhid dan Pendidikan Akidah

Penafsiran yang dipengaruhi oleh *qirā'āt* menunjukkan variasi dalam memahami perintah tauhid sebagai wasiat nabi Ibrahim. *qirā'āt* tertentu menekankan bentuk ajaran (*ta'lim*), sementara yang lain lebih pada penegasan keteguhan iman kepada keturunan beliau. Tema ini berjumlah 1 ayat pada Surat Al-Baqarah :

1. Perbandingan Penafsiran pada lafazh وَوَصَّىٰ (Q.S Al-Baqarah : 132)

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَيْنَهُ وَيَعْقُوبُ يُبْنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا

وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

“Ibrahim mewasiatkan (ucapan) itu kepada anak-anaknya dan demikian pula Ya'qub, “Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untukmu. Janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan muslim.” (QS. Al-Baqarah [2]: 132).

- a. Tafsir Baidhawi

Nafi', Ibn 'Amir, dan Abu Ja'far membaca وَوَصَّىٰ dengan menambahkan *hamzah maftuhah* di antara dua huruf *waw* sehingga dibaca menjadi وَأَوْصَىٰ (*waaūsā*) dan bacaan pertama (yakni: *wawaṣṣā*) lebih kuat dalam makna. Dan Ya'qub menjadi 'athaf (sambungan) atas Ibrāhīm, yakni: dan dia (Ya'qūb) juga mewasiatkan hal itu kepada anak-anaknya. Sedangkan qurra' lainnya membaca dengan *naṣb* (*wawaṣṣā*) atas dasar bahwa Ya'qub termasuk orang yang diwasiati oleh Ibrāhīm. Seruan *yā bunayya* ('wahai anak-anakku') dibaca dengan mengandung *idmār al-qaul* (penghilangan kata “ia berkata”) menurut ahli nahwu Bashrah, dan menjadi bagian dari *fi'il waṣṣā* menurut ahli Kufah, karena seruan itu termasuk jenis perintah (wasiat).

Contoh serupa dapat ditemukan dalam bait syair: “*Rajulāni min Ḍabbah akhbarānā / annā ra'aynā rajulan 'uryāna*” ('Dua orang dari kabilah Ḍabbah memberitahu kami / bahwa kami melihat seorang lelaki telanjang').¹⁴⁷

¹⁴⁷ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 88

b. Tafsir Samarqandi

وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ: maknanya adalah (mewasiatkan) tentang persaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah (lā ilāha illā Allāh).

Nafi' dan Ibn 'Amir membaca ayat tersebut dengan lafaz وَأَوْصَى (wa-awṣā) dengan *alif*, sementara qurrā' lainnya membacanya وَوَصَّى (wa-waṣṣā) dengan *tasydīd*.

Dan bacaan *wawaṣṣā* dianggap lebih kuat dan lebih bermakna, karena kata ini menunjukkan pelaksanaan wasiat secara berulang-ulang dan dengan penegasan, tidak seperti *awṣā* yang dapat mencakup satu kali ucapan atau perintah.¹⁴⁸

Dari uraian kedua penafsiran di atas, kedua mufassir sepakat bahwa bacaan *waṣṣā* (*tasydīd*) lebih kuat karena menunjukkan penegasan dan pengulangan dalam penyampaian wasiat dibanding dengan bacaan *awṣā* yang hanya mencakup satu kali ucapan atau perintah.

F. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Hukum Keluarga dan Kesucian

Tema ini mengeksplorasi bagaimana variasi bacaan memengaruhi hukum pernikahan, talak, atau haid. Misalnya, perubahan satu huruf dalam *qirā'āt* bisa menggeser hukum dari larangan menjadi makruh atau sebaliknya, menampilkan fleksibilitas syariat. Tema ini berjumlah 2 ayat pada Surat Al-Baqarah :

1. Perbandingan Penafsiran pada lafaz يَطْهَرْنَ (Q.S Al-Baqarah : 222)

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ۗ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah suatu kotoran.” Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.” (QS. Al-Baqarah [2]: 222).

¹⁴⁸ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 160

a. Tafsir Baidhawi

Dalam menafsirkan kata "يَطْهُرَنَّ", terdapat dua bentuk bacaan dalam *qirā'āt* yang memberikan nuansa makna yang berbeda. Nafi', Ibnu Katsir, Abu 'Amr, Ibnu 'Amir, dan 'Ashim dalam riwayat Hafṣ membaca dengan "يَطْهُرَنَّ", yang berarti "mereka wajib bersuci," yakni melakukan mandi besar (*ghusl*) setelah haid. Bacaan ini menekankan bahwa hubungan suami istri baru diperbolehkan setelah mandi wajib, bukan hanya setelah berhentinya darah haid.

Sementara itu, imam *qirā'āt* lainnya membaca "يَطَّهَّرَنَّ" yang berarti "mereka menjadi suci" atau sekadar berhenti dari haid. Bacaan ini memberi kesan bahwa waktu yang dibolehkan untuk kembali berhubungan adalah setelah selesainya masa haid, tanpa menekankan kewajiban mandi terlebih dahulu. Hal ini dikuatkan dengan potongan ayat "فَإِذَا تَطَّهَّرَنَّ فَأَتَوْهِنَّ".

b. Tafsir Samarqandi

Pada lafaz "يَطْهُرَنَّ". Hamzah, 'Ashim dalam riwayat Syu'bah, dan al-Kisa'i membaca dengan *tasydid* menjadi "يَطَّهَّرَنَّ", yang artinya "mereka telah berhenti dari haid". Bacaan ini menunjukkan bahwa cukup dengan berhentinya darah haid, maka wanita dianggap suci secara hukum.

Sementara itu, qurrā' lainnya membaca "يَطْهُرَنَّ" tanpa *tasydid*, yakni "mereka bersuci" setelah haid. Bacaan ini menunjukkan bahwa hubungan suami istri baru boleh dilakukan setelah wanita melakukan mandi janabah (*ghusl*), bukan hanya setelah darah haid berhenti. Seorang ahli fikih berpendapat bahwa kedua bacaan ini dapat diamalkan bersama: jika haid berhenti sebelum genap sepuluh hari, maka hubungan hanya dibolehkan setelah mandi; namun jika haid berlangsung hingga batas maksimal (sepuluh hari), maka wanita dianggap suci secara otomatis setelah darah terputus, meskipun belum mandi. Perbedaan ini menunjukkan keluasan hukum Islam dan fleksibilitas dalam memahami kondisi fiqih perempuan.¹⁴⁹

Pada kedua penafsiran di atas, tidak terdapat perbedaan dalam menafsirkan perbedaan bacaan pada ayat tersebut, yakni sama-sama memberikan dua makna berbeda dari perbedaan bacaan tersebut. Pada lafaz "يَطَّهَّرَنَّ", bermakna "mereka telah berhenti dari haid", yakni cukup dengan berhentinya darah haid, maka wanita dianggap suci secara hukum dan boleh

¹⁴⁹ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 205

berhubungan. Sementara itu, bacaan "يَطْهُرَنَّ" tanpa *tasydid*, yakni "mereka bersuci" setelah haid, yakni hubungan suami istri baru boleh dilakukan setelah wanita melakukan mandi janabah (*ghusl*), bukan hanya setelah darah haid berhenti.

2. Perbandingan Penafsiran pada lafazh تَمَسُّوهُنَّ (Q.S Al-Baqarah : 236)

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۗ
وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ ۖ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى

الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾

“Tidak ada dosa bagimu (untuk tidak membayar mahar) jika kamu menceraikan istri-istrimu yang belum kamu sentuh (campuri) atau belum kamu tentukan maharnya. Berilah mereka mut‘ah, bagi yang kaya sesuai dengan kemampuannya dan bagi yang miskin sesuai dengan kemampuannya pula, sebagai pemberian dengan cara yang patut dan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat ihsan.” (QS. Al-Baqarah [2]: 236).

a. Tafsir Baidhawi

Dalam membaca lafaz "تَمَسُّوهُنَّ", terjadi perbedaan *qirā'āt* yang membawa perbedaan nuansa makna. Hamzah dan al-Kisa'i membaca dengan "تَمَسَّوهُنَّ", yang berasal dari bentuk *tafa'ul* dan menunjukkan makna saling menyentuh atau berhubungan badan secara timbal balik antara suami dan istri. Bacaan ini lebih tegas dan menekankan adanya keterlibatan dua pihak dalam hubungan fisik, bukan sekadar tindakan satu pihak. Mereka konsisten menggunakan bacaan ini dalam seluruh ayat Al-Qur'an yang mengandung kata tersebut.

Sementara itu, imam *qirā'āt* lainnya membaca dengan "تَمَسُّوهُنَّ", yang berasal dari *fi'il* "masasah" (menyentuh), tanpa pola *tafa'ul*. Bacaan ini menunjuk pada tindakan menyentuh atau hubungan badan secara umum, namun tidak secara eksplisit menekankan kesalingan dalam tindakan. Meski kedua bacaan memiliki arti yang berdekatan, perbedaan bentuk ini memperkaya pemahaman makna dan menunjukkan bagaimana ragam *qirā'āt* dapat memperluas sisi semantik ayat-ayat tentang relasi suami istri.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 127

b. Tafsir Samarqandi

Dalam firman Allah "إِنَّ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا مَسَّوْهُنَّ", terdapat perbedaan bacaan *qirā'āt* pada lafaz "مَسَّوْهُنَّ". Hamzah dan al-Kisa'i membaca dengan bentuk "مَسَّوْهُنَّ", yang berasal dari pola *mufā'alah*, menunjukkan adanya tindakan timbal balik antara suami dan istri, yakni keduanya saling terlibat dalam hubungan fisik. Bacaan ini memberi penekanan lebih pada interaksi dua arah, bukan semata tindakan dari pihak suami.

Sementara itu, qurra' lainnya membaca dengan bentuk "مَسَّوْهُنَّ" tanpa *alif*, yang merupakan bentuk *fi'il* biasa dan menunjukkan bahwa tindakan tersebut berasal dari pihak laki-laki, sesuai konteks ayat yang berbicara tentang talak. Para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan "al-mass" (menyentuh): sebagian memahami sebagai *jima'* (hubungan badan), sehingga jika suami belum menggauli istrinya, tidak wajib baginya membayar mahar penuh. Namun sebagian lain berpendapat bahwa khalwat sah pun sudah cukup untuk menetapkan kewajiban mahar. Perbedaan bacaan ini memperluas makna ayat dan mencerminkan keragaman pendekatan fikih dalam memahami konsekuensi perceraian dan hak-hak perempuan..¹⁵¹

Dalam menafsirkan lafaz "مَسَّوْهُنَّ", baik Baidhawi maupun Samarqandi menyoroti perbedaan *qirā'āt* yang memengaruhi makna hukum. Hamzah dan al-Kisa'i membaca dengan bentuk "مَسَّوْهُنَّ", berasal dari pola *mufā'alah*, yang menunjukkan adanya interaksi timbal balik antara suami dan istri yaitu hubungan fisik yang melibatkan kedua pihak secara aktif. Bacaan ini memberi makna lebih kuat mengenai kejelasan tindakan *jima'*.

Sementara itu, imam *qirā'āt* lainnya membaca dengan bentuk "مَسَّوْهُنَّ", tanpa *alif*, yang menandakan tindakan sepihak dari suami, dan lebih umum maknanya. Baik Baidhawi maupun Samarqandi menjelaskan bahwa makna "al-mass" bisa diartikan sebagai *jima'* atau khalwat sah, tergantung pendekatan fikih yang diambil. Perbedaan bacaan ini tidak hanya bersifat linguistik, tapi juga memperluas penafsiran terhadap hak dan konsekuensi talak dalam Islam, khususnya terkait kewajiban mahar.

G. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Harta, Ekonomi, dan Amanah

Dalam tema ini dijelaskan bahwa ragam *qirā'āt* memengaruhi makna kata seperti *ribā* (riba) atau *amanah*, yang berimplikasi pada hukum muamalah. Ini

¹⁵¹ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 212

menegaskan bagaimana perbedaan bacaan bisa melahirkan konsekuensi hukum yang kompleks. Tema ini berjumlah 3 ayat pada Surat Al-Baqarah :

1. Perbandingan Penafsiran pada lafazh **فَيُضْعِفُهُ** (Q.S Al-Baqarah : 245)

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصِطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾

“Siapakah yang mau memberi pinjaman yang baik kepada Allah? Dia akan melipatgandakan (pembayaran atas pinjaman itu) baginya berkali-kali lipat. Allah menyempitkan dan melapangkan (rezeki). Kepada-Nyalah kamu dikembalikan.” (QS. Al-Baqarah [2]: 245).

- a. Tafsir Baidhawi

Ashim membacanya dengan nashab (dengan harakat *fathah*) sebagai jawaban dari pertanyaan sebelumnya dengan mempertimbangkan makna karena pada potongan ayat **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ** bermakna apakah ada seseorang yang akan meminjamkan kepada Allah (dalam bentuk amal atau infak)?, "Jawaban ini disesuaikan secara maknawi dengan struktur pertanyaan tersebut, yakni "maka Allah akan melipatgandakannya".

Sementara itu, Ibnu Katsir membaca **فَيُضَاعِفُهُ** dengan *rafa* (harakat *dammah*) dan *tasydid* (penekanan) **فَيُضَعِّفُهُ**, menjadikannya sebagai *fi'il muḍāri'* *marfū'* yang berdiri sendiri sebagai kalimat berita (*khobar*), bukan jawaban langsung atas pertanyaan. Bacaan ini menyatakan bahwa Allah pasti akan melipatgandakan balasan dari pemberian tersebut. Sedangkan Ibnu 'Amir dan Ya'qub membaca juga dengan *nashab* (**فَيُضْعِفُهُ**).¹⁵²

- b. Tafsir Samarqandi

Hamzah, al-Kisa'i, Nafi', dan Abū 'Amr membacanya *fayudhā'ifuhu* (**فَيُضَاعِفُهُ**) dengan *alif* dan dengan *dammah* pada huruf *fā'*. 'Ashim membaca *fayudhā'ifahu* (**فَيُضَاعِفُهُ**) dengan *alif* dan dengan *fathah* (baris atas) pada huruf *fā'*. Ibn Katsir membaca (**فَيُضَعِّفُهُ**) tanpa *alif* dan dengan *dammah* pada huruf *fā'*. Ibn 'Amir dan Ya'qub membaca *fayud'ifahu* (**فَيُضَعِّفُهُ**) tanpa *alif* dan dengan *fathah* pada huruf *fā'*.

¹⁵² Al-Baidhawi, *Anwar At-Tanzil Wa Asrar at-Ta'wil*. Hal. 129-130

Adapun siapa yang membaca: **فَيُضَاعِفُهُ** dengan alif dan dhammah (*fayudā'ifuhu*), atau **يُضَعِّفُهُ** maka keduanya adalah dua bentuk bahasa (lughatān) dengan makna yang sama, yang membaca dengan *ḍammah* pada huruf *fā'* (**فَيُضَعِّفُهُ**), maka itu merupakan bentuk 'athaf (penyambungan) terhadap kata **يُقْرِضُ اللَّهُ**, sedangkan yang membacanya dengan *naṣab* (**فَيُضَعِّفُهُ**) maka itu sebagai jawaban atas bentuk pertanyaan (*istifhām*)."¹⁵³

Dari uraian penafsiran di atas, kedua penafsiran memiliki perbedaan dalam menafsirkan bacaan **فَيُضَاعِفُهُ**, **فَيُضَعِّفُهُ**, **فَيُضَعِّفُهُ**, **فَيُضَعِّفُهُ**. Baidhawi menafsirkan bacaan (**فَيُضَاعِفُهُ**), sebagai jawaban dari bentuk pertanyaan sebelumnya. Artinya, ketika Allah bertanya "Siapa yang mau meminjamkan kepada Allah?," maka jawaban tersiratnya adalah "Allah akan melipatgandakannya," bacaan (**فَيُضَعِّفُهُ**), menjadikannya sebagai kalimat berita (khabar) terpisah, bukan sebagai jawaban atas pertanyaan dan bacaan (**فَيُضَعِّفُهُ**), menunjukkan bahwa sebagian qurrā' juga mengikuti pendekatan maknawi bahwa ini adalah respon terhadap pertanyaan, bukan kalimat berita murni. Sedangkan Samarqandi menafsirkan bacaan **فَيُضَعِّفُهُ**, maka menjadi 'athaf (penyambungan) terhadap kata **يُقْرِضُ اللَّهُ** (yakni: Allah akan melipatgandakannya), bacaan **فَيُضَعِّفُهُ** dipahami sebagai jawaban terhadap pertanyaan di awal ayat, (**فَيُضَاعِفُهُ** dan **فَيُضَعِّفُهُ**) memiliki makna semantik yang serupa yaitu "melipatgandakan", walau bentuk fi'ilnya berbeda dalam lafazh dan tingkat intensitas.

2. Perbandingan Penafsiran pada lafazh **فَأَذْنُوبًا** (Q.S Al-Baqarah : 279)

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسٌ
 أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٧٩﴾

¹⁵³ As-Samarqandi, *Bahr Al-'Ulum*.Hal. 216

“Jika kamu tidak melaksanakannya, ketahuilah akan terjadi perang (dahsyat) dari Allah dan Rasul-Nya. Akan tetapi, jika kamu bertobat, kamu berhak atas pokok hartamu. Kamu tidak berbuat zalim (merugikan) dan tidak dizalimi (dirugikan).” (QS. Al-Baqarah [2]: 279).

a. Tafsir Baidhawi

Hamzah dan ‘Ashim dalam riwayat Syu’bah membaca "فَأَذِّنُوا" dengan memanjangkan alif dan dengan kasrah pada huruf dhal (ذ). yang bermakna: "maka beritahukanlah kepada orang lain". Kata ini berasal dari akar kata "الْأَذْن" (*al-adhan*), yang berarti pendengaran, karena mendengar adalah salah satu jalan menuju ilmu (pengetahuan). Sedangkan qurra' lainnya membacanya dengan hamzah فَأَذِّنُوا "Yaitu, maka ketahuilah tentangnya; karena kata أَذِنَ (*adzina*) terhadap sesuatu berarti mengetahui tentangnya." Dalam konteks ini, istilah أَذِنَ بِالشَّيْءِ tidak bermakna "mengizinkan", melainkan "mengetahui" atau "menyadari" sesuatu, sebagaimana digunakan dalam ungkapan-ungkapan klasik Arab.¹⁵⁴

b. Tafsir Samarqandi

Hamzah dan ‘Ashim dalam riwayat Syu’bah membaca kata "فَأَذِّنُوا" dengan memanjangkan *alif* dan dengan *kasrah* pada huruf *dhal* (ذ). Sedangkan qurra' lainnya membaca tanpa *hamzah* dan dengan *naṣab* (*fathah*) pada huruf *dhal* فَأَذِّنُوا .

Adapun siapa yang membaca dengan jazm (*sukun*), maka maknanya “maka ketahuilah (beritahukanlah) bahwa akan ada perang dari Allah”, yakni kehancuran dari Allah. Dikatakan juga bahwa maknanya ‘maka ketahuilah bahwa kalian telah menjadi kafir terhadap Allah dan Rasul-Nya.” Sedangkan siapa yang membaca dengan *mad* (panjang), maka artinya “sampaikanlah sebagian kalian kepada sebagian lainnya akan adanya perang, yakni kehancuran dari Allah dan Rasul-Nya.” Maka mereka berkata: “Kami tidak punya kekuatan untuk melawan perang dari Allah dan Rasul-Nya; lalu apa bentuk tobat kami?.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Al-Baidhawi, *Anwar At-Tanzil Wa Asrar at-Ta'wil*. Hal. 143

¹⁵⁵ As-Samarqandi, *Bahr Al-'Ulum*. Hal. 236

Dari uraian penafsiran di atas, kedua mufassir tidak memiliki perbedaan yang sangat jelas, dimana kedua mufassir sepakat bahwa lafaz فَأَذُنُوا / فَأَذُنُوا merupakan bentuk peringatan keras dari Allah terhadap para pelaku riba. Meskipun masing-masing bacaan membawa nuansa makna yang berbeda, inti kandungannya tetap sama, yakni pernyataan tegas bahwa siapa pun yang terus-menerus memakan riba setelah datangnya larangan, maka ia akan menghadapi "perang dari Allah dan Rasul-Nya."

Keduanya juga menafsirkan bahwa baik bacaan jazm (فَأَذُنُوا) maupun *mad* (فَأَذُنُوا) sama-sama bermuara pada pengumuman atau pengetahuan akan datangnya azab dan kehancuran dari Allah. Kalimat ini menjadi bentuk ultimatum ilahi, bukan sekadar larangan biasa, tetapi deklarasi konsekuensi berat yang akan dihadapi oleh pelaku riba jika tidak segera bertaubat. Bahkan, kedua mufassir menegaskan bahwa lafaz ini mengandung dimensi ancaman sekaligus penegasan terhadap hukum syariat, yang menunjukkan betapa seriusnya larangan riba dalam Islam. Dengan demikian, meskipun mereka berbeda dalam pendekatan linguistik dan teknis *qirā'āt*, keduanya bersepakat bahwa ayat ini menyampaikan peringatan tegas, dan *qirā'āt* yang beragam justru memperkaya pemahaman terhadap keagungan, kekuatan, dan kedahsyatan ancaman Allah kepada para pelanggar hukum-Nya.

3. Perbandingan Penafsiran pada lafaz فَرُهْنٌ (Q.S Al-Baqarah : 283)

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرُهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أَمَّا قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝ ﴾

“Jika kamu dalam perjalanan, sedangkan kamu tidak mendapatkan seorang pencatat, hendaklah ada barang jaminan yang dipegang. Akan tetapi, jika sebagian kamu memercayai sebagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (utangnya) dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya. Janganlah kamu menyembunyikan kesaksian karena siapa yang menyembunyikannya, sesungguhnya hatinya berdosa. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.” (QS. Al-Baqarah [2]: 283).

a. Tafsir Baidhawi

Ibnu Katsir dan Abu Amr membaca kata "فَرُهْنٌ" (*faruhunun*) dengan *ḍammah* pada huruf *rā'* dan *hā'*, sebagaimana pola kata "سَفْرٌ". Sedangkan

imam lainnya membaca kata tersebut dengan *fathah* pada huruf *fā'* dan *hā'*, *kasrah* pada huruf *rā'* "فَرِهْنٌ" (*farihānun*) dan keduanya adalah bentuk jamak dari "رُهْنٌ" yang berarti barang gadai atau sesuatu yang digadaikan (*marhūn*). Terdapat juga bacaan lain dengan *sukun* pada huruf *hā'* sebagai bentuk *takhfif* (peringanan bacaan).¹⁵⁶

b. Tafsir Samarqandi

Ibnu Katsir dan Abu 'Amr membaca فَرُهْنٌ (*faruhunun*). Sedangkan yang lainnya membaca "فَرِهْنٌ" (*farihānun*). Maka, siapa yang membaca "فَرِهْنٌ", itu adalah bentuk jamak dari رُهْنٌ. Sedangkan yang membaca فَرُهْنٌ (*faruhunun*), itu adalah bentuk jamak dari رِهَانٌ (*rihān*). Namun, keduanya bermakna sama. Jadi, artinya jika kalian dalam perjalanan dan tidak menemukan seseorang yang bisa menuliskan (akad utang piutang), dan tidak menemukan kertas dan pena, maka ambillah barang jaminan. Dalam ayat ini terdapat dalil bahwa gadai (*rahn*) tidak sah kecuali dengan penyerahan (*qabḍ*), karena Allah menjadikan rukun itu berlaku saat diserahkan.¹⁵⁷

Dari penjelasan kedua penafsiran di atas, Baidhawi lebih menekankan perbedaan bentuk bacaan *qirā'āt* dalam kata "فَرُهْنٌ" dan "فَرِهَانٌ". Ia menunjukkan bahwa keduanya berasal dari kata dasar yang sama yang bermakna barang gadai. Sedangkan tafsir Samarqandi menegaskan bahwa perbedaan bacaan itu mengacu pada dua bentuk jamak yang secara hukum dan makna tetap sama. Namun, ia lebih menekankan makna fikih, yaitu bahwa gadai hanya sah bila barang diserahkan secara fisik (*qabḍ*), sesuai dengan redaksi ayat.

H. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Ujian dan Keteguhan Iman

Ayat-ayat tentang ujian hidup dan kesabaran dibaca dengan berbagai cara dalam *qirā'āt*, yang menekankan apakah ujian datang sebagai bentuk cobaan atau pengingat. Perbedaan ini berdampak pada bagaimana umat Islam memahami musibah dalam hidup. Tema ini berjumlah 1 ayat pada Surat Al-Baqarah :

1. Perbandingan Penafsiran pada lafazh دَفْعٌ (Q.S Al-Baqarah : 251)

¹⁵⁶ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 145

¹⁵⁷ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 238

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا
 يَشَاءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو
 فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾

“Mereka (tentara Talut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan Daud membunuh Jalut. Kemudian, Allah menganugerahinya (Daud) kerajaan dan hikmah (kenabian); Dia (juga) mengajarnya apa yang Dia kehendaki. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, niscaya rusaklah bumi ini. Akan tetapi, Allah mempunyai karunia (yang dilimpahkan-Nya) atas seluruh alam.” (QS. Al-Baqarah [2]: 251).

a. Tafsir Baidhawi

Dalam menafsirkan lafaz "دِفَاعُ اللَّهِ", Baidhawi membahas perbedaan *qirā'āt* yang membawa dampak semantik penting. Nafi' membaca lafaz ini dalam bentuk "دِفَاعٌ" (dengan kasrah pada huruf *dāl*), yang berasal dari pola *mufā'alah* (فاعَل). Bentuk ini menandakan tindakan yang berulang atau timbal balik, dan dalam konteks ayat, menunjukkan bahwa Allah senantiasa dan secara aktif membela orang-orang yang beriman, bukan sekadar melakukan pembelaan satu kali. Ini menekankan sifat penjagaan Allah yang kontinu dan penuh kasih terhadap hamba-Nya.

Sementara itu, *qirā'āt* lainnya (seperti Hafṣ) membaca dalam bentuk yang lebih umum atau simpel (misalnya دَفْعٌ), yang memberi kesan tindakan satu arah atau sesekali, tanpa penekanan pada kesinambungan. Perbedaan ini menunjukkan bagaimana ragam *qirā'āt* memperkaya pemahaman tafsir, salah satunya yaitu menekankan intensitas dan keaktifan perlindungan Allah, yang lain mengarah pada fakta bahwa Allah-lah yang menolak keburukan tanpa penjelasan intensitasnya.¹⁵⁸

b. Tafsir Samarqandi

Dalam penjelasan tafsirnya, Samarqandi mencatat adanya perbedaan *qirā'āt* pada lafaz "دِفَاعُ اللَّهِ". Nafi' membaca dengan bentuk "دِفَاعٌ" (dengan alif, dari pola *mufā'alah*), baik dalam QS. Al-Baqarah (ولولا دفاع الله) maupun QS. Al-Hajj (إن الله يدافع عن الذين آمنوا). Bentuk ini

¹⁵⁸ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 132

mengisyaratkan bahwa Allah melakukan pembelaan secara aktif dan terus-menerus, memberi kesan adanya perlindungan berkelanjutan terhadap orang-orang yang beriman.

Sebaliknya, Ibnu Katsir dan Abu 'Amr membaca tanpa alif di kedua tempat tersebut, menjadi "دَفَعُ اللَّهُ", yang merupakan bentuk masdar standar (*daf'*) dari fi'il دَفَعَ (menolak atau mencegah). Bacaan ini tidak menekankan aspek timbal balik atau keberlangsungan, melainkan hanya menunjukkan tindakan menolak keburukan secara umum.

Adapun Hamzah, al-Kisa'i, 'Ashim, dan Ibnu 'Āmir memilih bacaan kombinasi: mereka membaca "دَفَعُ اللَّهُ" tanpa alif dalam Al-Baqarah, namun dengan alif ("يُدْفَعُ") dalam Al-Hajj. Menurut al-Baidhawi, meskipun ada perbedaan bentuk bacaan, makna dari kedua lafaz ini tetap serupa dan dianggap sebagai dua bentuk bahasa (لغتان) yang sama-sama sah dalam penggunaan, meskipun dengan nuansa makna yang sedikit berbeda.¹⁵⁹

Dari uraian kedua penafsiran di atas, Baidhawi lebih menyoroti perbedaan semantik (makna) dari bacaan. Bacaan "دِفَاع" (dengan *alif*, pola *mufā'alah*) menunjukkan pembelaan yang aktif dan berulang dari Allah terhadap orang beriman. Sedangkan bacaan "دَفَع" (tanpa *alif*) menunjukkan tindakan satu arah dan tidak kontinu. Baidhawi menekankan bagaimana perbedaan bentuk ini memberi warna makna yang dalam terhadap ayat. Sedangkan Samarqandi menekankan bahwa meskipun bentuk "دِفَاع" dan "دَفَع" berbeda, keduanya sah secara bahasa dan tidak menyebabkan pertentangan makna secara teologis. Perbedaan *qirā'āt* dianggap sebagai bentuk keluwesan bahasa Arab, dan penafsiran difokuskan pada konteks perlindungan Allah terhadap orang-orang beriman secara umum.

I. Perbandingan Penafsiran Terhadap Ayat Keyakinan dan Mukjizat

Penafsiran terhadap ayat-ayat mukjizat juga terpengaruh oleh *qirā'āt*. Perbedaan pada kata kerja atau bentuk lampau/masa kini memberi nuansa berbeda: apakah mukjizat sebagai fakta sejarah atau potensi yang terus berlangsung dalam kehidupan. Tema ini berjumlah 2 ayat pada Surat Al-Baqarah :

¹⁵⁹ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 221

1. Perbandingan Penafsiran pada lafaz **السَّلَامِ** (Q.S Al-Baqarah : 208)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً يَوْمَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ

عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam (kedamaian) secara menyeluruh dan janganlah ikuti langkah-langkah setan! Sesungguhnya ia musuh yang nyata bagimu.” (QS. Al-Baqarah [2]: 208).

a. Tafsir Baidhawi

Dalam ayat "ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً", para imam *qirā'at* berbeda dalam membaca lafaz "السَّلَامِ", yang mengarah pada perbedaan makna namun saling melengkapi. Nafi', Ibn Katsir, al-Kisa'i dan Ya'qub membacanya dengan fathah (السَّلَامِ), yang bermakna perdamaian atau penyerahan diri. Dalam bacaan ini, ayat dipahami sebagai ajakan untuk meninggalkan permusuhan dan hidup dalam damai, baik dengan sesama muslim maupun dengan pihak lain, selama dalam koridor syariat.

Sementara itu, imam *qirā'āt* lainnya membacanya dengan *kasrah* (السِّلْمِ), yang berarti Islam itu sendiri artinya Allah memerintahkan orang-orang beriman agar masuk sepenuhnya ke dalam ajaran Islam, baik lahir maupun batin.¹⁶⁰

b. Tafsir Samarqandi

Nafi', Ibn Katsir, al-Kisa'i, dan Ya'qub membaca dengan "السَّلَامِ," *fathah* pada huruf *sīn* (*as-salmi*) yang mengandung makna perdamaian atau perjanjian damai (*musalamah wa as-ṣulḥ*).

Sedangkan para *qurrā'* lainnya membacanya dengan *kasrah* (*as-silmi*). bacaan ini merujuk pada makna Islam itu sendiri, yakni sebagai nama bagi agama yang diturunkan oleh Allah. Dengan demikian, kedua bacaan tersebut memberikan dua sisi makna: satu menekankan pada masuk ke dalam Islam sebagai agama, dan yang lain menekankan pentingnya memasuki keadaan damai secara menyeluruh.¹⁶¹

¹⁶⁰ Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 114

¹⁶¹ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 197

2. Perbandingan Penafsiran pada lafazh فَصْرُهُنَّ (Q.S Al-Baqarah : 260)

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْبِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ يُقَالُ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ فَقَالَ فَاخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا يَوْمَاعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٦٦﴾

“(Ingatlah) ketika Ibrahim berkata, “Ya Tuhanku, perhatikanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati.” Dia (Allah) berfirman, “Belum percayakah engkau?” Dia (Ibrahim) menjawab, “Aku percaya, tetapi agar hatiku tenang.” Dia (Allah) berfirman, “Kalau begitu, ambillah empat ekor burung, lalu dekatkanlah kepadamu (potong-potonglah). Kemudian, letakkanlah di atas setiap bukit satu bagian dari tiap-tiap burung. Selanjutnya, panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Baqarah [2]: 260).

a. Tafsir Baidhawi

Hamzah dan Ya'qub membaca dengan "فَصْرُهُنَّ", *kasrah* pada huruf *ṣād* (*faṣirhunna*), dan dijelaskan bahwa keduanya (dengan *kasrah* atau *ḍammah*) merupakan dua bahasa Arab yang sah (*luḡhatān*). Untuk mendukung hal ini, al-Bayḍāwī mengutip syair Arab:

وَمَا صَيْدُ الْأَعْنَاقِ فِيهِمْ جَبَلَةٌ ... وَلَكِنْ أَطْرَافَ الرِّمَاحِ تَصُورُهَا

"Menangkap leher (musuh) bukanlah tabiat mereka, tetapi ujung-ujung tombaklah yang mengumpulkannya."

Demikian juga:

وَفَرَعٌ يَصِيرُ الْجَيْدَ وَخَفٌّ كَأَنَّهُ ... عَلَى اللَّيْثِ قَنَوَانَ الْكُرُومِ الدَّوَالِحِ

"Rambut panjang yang jatuh ke lehernya bagaikan tandan anggur yang menggantung pada singa."

Selain itu, disebutkan bahwa kedua bentuk bacaan, baik dengan *ḍammah* (فَصْرُهُنَّ) maupun dengan *kasrah* (فَصْرُهُنَّ), adalah sah dan berasal dari kata dasar "صَرَّهْ يَصْرُّهْ" yang bermakna mengumpulkan atau menghimpun. Sementara bacaan "فَصْرُهُنَّ" juga bisa berasal dari kata "التصيرية", yang maknanya pun pengumpulan. Dengan demikian, kedua bacaan ini baik dari sisi luḡah maupun tafsir berkontribusi pada pengertian

bahwa nabi Ibrahim diperintahkan untuk menghimpun potongan-potongan burung sebagai bagian dari mukjizat tentang kebangkitan makhluk.¹⁶²

b. Tafsir Samarqandi

Hamzah membaca dengan "فَصِرْهُنَّ," *kasrah* pada huruf *ṣād* (*faṣirhunna*), Bacaan ini berarti "potonglah mereka", yakni potonglah burung-burung itu menjadi bagian-bagian.

Sedangkan imam *qirā'āt* lainnya membacanya dengan *ḍammah* (*fuṣurhunna*), bacaan ini berarti "himpunlah mereka kepadamu" atau "satukanlah mereka di dekatmu". Dikatakan bahwa keduanya merupakan dua bentuk bahasa yang sah (*luḡhatān*), dan makna serta tafsirnya tetap satu, yakni sebagai bagian dari mukjizat dan ujian terhadap Nabi Ibrahim 'alayhis-salām dalam peristiwa ketika beliau diminta menyembelih dan menyusun potongan-potongan burung sebagai bentuk keyakinan terhadap kebangkitan makhluk oleh Allah.¹⁶³

Perbedaan antara kedua penafsiran dia atas terletak pada penekanan makna. Baidhawi menekankan *luḡah* (aspek kebahasaan), menjelaskan bahwa kedua bacaan ini sah dan berasal dari akar kata yang sama, yakni tentang diperintahkannya Nabi Ibrahim untuk "mengumpulkan bagian-bagian burung" sebagai bagian dari mukjizat. Sedangkan Samarqandi lebih fokus pada makna langsung dari perintah Allah, beliau menjelaskan bahwa maknanya tetap satu, yakni bagian dari ujian keimanan Nabi Ibrahim.

¹⁶² Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, jil. 1, hal. 137-138

¹⁶³ As-Samarqandi, *Bahr al-'Ulum*, jil. 1, hal. 228

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Penafsiran Surat Al-Baqarah pada Tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya Baidhawi dan Tafsir *Bahr al-'Ulum* karya Abu Laits as-Samarqandi menunjukkan bahwa ragam *qirā'āt* berperan penting dalam memperkaya pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Baidhawi dikenal sangat teknis dalam penggunaan *qirā'āt*. Perbedaan bacaan yang ia bahas memengaruhi makna, hukum, dan kandungan teologis, terutama pada ayat-ayat tentang kemunafikan, *thaharah*, Pluralisme Beragama, dan hukum keluarga.

Sementara itu, tafsir *Bahr al-'Ulum* yang bercorak sufistik tetap menampilkan penggunaan *qirā'āt* meskipun tidak seintensif Baidhawi. Samarqandi memanfaatkan *qirā'āt* sebagai alat untuk memperjelas pesan moral dan spiritual, misalnya dalam ayat-ayat tentang ujian keimanan, tauhid, dan pendidikan akidah. Perbedaan *qirā'āt* dilihat sebagai cara untuk memperdalam makna, bukan sebagai penyimpangan.

Kedua tafsir ini membuktikan bahwa ragam *qirā'āt* bukan hanya variasi bacaan, melainkan juga instrumen penting dalam penafsiran Al-Qur'an. Perbedaan pendekatan antara Baidhawi yang lebih rasional-linguistik dan Samarqandi yang lebih sufistik justru memperkaya khazanah tafsir Islam, dan menunjukkan bahwa pemahaman terhadap wahyu membutuhkan pembacaan yang luas dan mendalam melalui berbagai jalur bacaan yang sah.

B. Saran

Sebagai arah pengembangan ke depan, penelitian berikutnya dapat memperluas cakupan kajian ragam *qirā'āt* pada Surat-Surat lain yang mengandung perbedaan bacaan yang berpengaruh, seperti Surat Al-Ma'idah atau An-Nisa', dengan pendekatan interdisipliner yang melibatkan ilmu linguistik, *ushul fiqh*, dan tafsir. Kajian juga dapat difokuskan pada perbandingan antara *qirā'āt mutawatir* dan *syādzdzah* dalam tafsir-tafsir kontemporer, serta menelusuri bagaimana ragam bacaan non-mainstream dipahami di berbagai kawasan dunia Islam, termasuk di Nusantara. Di samping itu, pemanfaatan teknologi digital dan perangkat analisis teks dapat menjadi metode baru untuk memetakan ragam *qirā'āt* dalam tafsir klasik dan modern secara lebih terstruktur dan mendalam.

DAFTAR PUSTAKA

- Aida, and Dkk. "Variasi Qira'at Dan Latar Belakang Perbedaan Qira'at." *Mushaf Journal : Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 2, no. 1 (2022).
- Aisyah, Siti. "Qirâ'at Al-Qur'ân Kajian Deskriptif Terhadap Qirâ'at Hamzah Riwayat Khalaf." UIN Alauddin Makassar, 2012.
- Akha, Abduh Zulfikar. *Al-Qur'an Dan Qira'ah*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- Al-Andalusi, Abu Abdullah Muhammad bin Syuraih al-Ru'aini. *Al-Kafi Fi Al-Qira'at Al-Sab'*. Beirut: dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2000.
- Al-Ashfahani, Ar-Raghib. *Al-Mufradaat Fi Gharib Al-Qur'an*. Kairo: Daar Ibnul Jauzi, 2017.
- Al-Asnawi. *Nihayat Al-Sul Fi Syarh Minhaj Al-Ushul*. Beirut: dar ibn Jazm, 1148.
- Al-Baidhawi, Abu Sa'id Abdullah bin Umar. *Anwar At-Tanzil Wa Asrar at-Ta'wil*. Beirut: Daar Ihya at-Turats, 1997.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husayn. *Tafsir Wa Al-Muafasssirun*. Kairo: Daar al-Hadits, 2005.
- Al-Hudhalî, Yūsuf bin 'Alî bin Jabbārah bin Muḥammad bin 'Uqayl bin Sawādah Abū al-Qāsim. "Al-Kāmil Fī Al-Qirā'āt Al-'Ashr Wa Al-Arba'in Az-Zā'idah 'Alayhā," 2007.
- Al-Mizzi, Jamaluddin Abi al-Hajjaj Yusuf. *Tahdzibul Kamal Fi Asma' Al-Rijal*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Al-Nuwairi, Abu al-Qasim Muhammad. *Syarh Thaybah Al-Nasyr Fi Qira'at Al-'Asyr*. Beirut: Daar Kutub Alamiah, 2003.
- Al-Qadhy, 'Abd al-Fattah. *Al-Budur Az-Zahir Fi Al-Qira'at Al'Asyarah Al-Mutawattirah*. Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah al-Ilmiyah, 2010.
- . *Tarikh Al-Qurra' Al-'Asyrah Wa Ruwatuhum*. Kairo: Maktabah al-Azhariyah li atTurats, 2001.
- Al-Zahabi, Muhammad Husayn. *Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Beirut: Dar al-Fikr, 1976.
- Al-Zarqani, Muhammad Abd al-'Azhim. *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- al-Zurqani. *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Quran*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Arabiy, 1995.
- Amin, Fathul. "Sejarah Qira'at Imam 'Ashim Di Nusantara." *Tadris* 13, no. 1 (2019).
- Amnesti, Muhammad Esa Prasastia, and Ahmad Yusam Thobroni. "Pengaruh Perbedaan Qira'at Shahih Dalam Penafsiran Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum." *Jurnal Pendidikan Indonesia (Japendi)* 2, no. 9 (2021).
- Anshori. *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2016.
- Ar-Ru'ani, Ahmad Syatibi. *Hirzul Amani Wa Wajhut Tahani Fi Qiro'at As-Sab'*. Madinah: Maktabah Darul Huda, 2010.
- As-Samarqandi, Abu Laits. *Bahr Al-'Ulum*. Kairo: Daar Kutub Mishriyah, 1431.
- Ash-Shabuny, Muhammad 'Ali. *Al-Tibyan Fi 'Ulum Al-Quran*. Jakarta: Dar Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 2003.
- Awaludin, Nur Ramdani. "Dampak Ragam Qiraat Terhadap Penafsiran Al-Qur'an" (Dalam Kajian Ayat-Ayat Thaharah)." Universitas PTIQ Jakarta, 2022.

- Azizah, Waliyatul. "Ragam Qira'ah Dalam Surat Al-Baqarah Terkait Farsyatul Huruf (Telaah Kitab Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Karya Al-Qurtubi)." Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2022.
- Badruzaman, Abad. *Ulumul Qur'an: Pendekatan Dan Wawasan Baru*. Malang: Madani, 2018.
- Bakar, Sahlawati Abu, and dkk. *Apresiasi Ketokohan Ulama Tafsir Dan Hadis Sepanjang Zaman*. Selangor: Fakultas Pengajian Peradaban Islam (FPPI), 2022.
- Brockelman. "*Baidhawi*" Dalam *First Encyclopedia of Islam*. Leiden: EJ Brill, 1993.
- Centre, Jakarta Islamic. "Imam Al-Kisai; Panutan Ahli Al-Qur'an Yang Mulai Belajar Di Usia 40 Tahun." 7 Januari.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qira'at Al-Qur'an Di Nusantara*. Jakarta Pusat: Pustaka STAINU, 2008.
- Emilda, Puri. "Metode Dan Implementasi Qira'at Riwayat Qalun: Analisis Surat Al-Baqarah Ayat 3-5." *Ayatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. 1, no. 4 (2024).
- Fanani, Indun. *Ilmu Qira'at*. Ponorogo: Wade Group, 2017.
- Fathoni, Ahmad. *Kajian Qira'at Tujuh*. Jakarta: Institut PTIQ dan Institut ilmu Al-Qur'an (IIQ) dan Darul Ulum Press, 2005.
- Halim, Ismail Abdul, Khairul Nazrin Nasir, and Ikmal Adnan. "Penerapan Ilmu Qiraat Dalam Kuliah Tafsir Di Negeri Kelantan: Suatu Sorotan Literatur." *Qira'at: Jurnal Al-Qur'an Isu-Isu Kontemporer* 6 (2023).
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qira'at Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Jakarta, 2020.
- Hidayat, Hakmi, and dkk. "Qira'at Al-Qur'an." *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis* 4, no. 2 (2024).
- Husna, Nihayatul, and Said Ali Setiyawan. "Pengaruh Varian Qira'at Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an." *El-Mu'Jam: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadis* 1, no. 1 (2021).
- I, Irwanto. "Kaidah Tafsir Kontemporer Dalam Studi Al-Qur'an Modern." *Liwaul Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Masyarakat Islam* 9, no. 1 (2019).
- Ibnu Asyur, Muhammad Thahir. *At-Tahrir Wa at-Tanwir*. Tunisia: Daar at-tunisiyyah, 1984.
- IMZI, Ahmad Husnul Hakim. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Depok: elSiQ Tabarakarrahman, 2019.
- Islam, Dewan Redaksi Ensiklopedi. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 1997.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. *Al-Qira'at Ahkamuha Wa Mashdaruha, Terj. Said Agil Husin Al-Munawar, Dkk*. Semarang: Dina Utama, 1993.
- Iyâzi, Muhammad Alî. *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum Wa Manhajuhum*. Teheran: Mu'assasah al-Thabâ'ah wa al-Nasyr, 1372.
- Jamal, Khairunnas, and Afriadi Putra. *Pengantar Ilmu Qira'at*. Yogyakarta: Kalimedia, 2020.
- Jazari, Ibn. *Munjid Al-Muqriin Wa Mursyid Al-Talibin*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 1980.
- Karlina, Nina. "Metode Dan Corak Tafsir Al-Baidhawi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Anwâr Al-Tanzil Wa Asrâr Al-Ta'wil)." Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2011.

- Khalifah, Haji. *Kasf Al-Zhunun 'an Usami Al Kitab Wa Al-Funun*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. *'Ilm Usul Al Fiqh*. Kairo: Maktabah al- Da'wah al-Islamiyah, 1947.
- Mahmud Basauni Faudah. *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an : Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir Terj. Moch Zurni*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Mihrob. "Ini Profil Lengkap Imam Qira'at Abu Al-Hasan Al-Kisa'i." *Kamis*, 4 April. Last modified 2019. <https://www.laduni.id/post/read/57569/ini-profil-lengkap-imam-qiraat-abu-al-hasan-al-kisai.html>.
- Mohamad, Sabri, and dkk. "Syeikh Muhammad Salim Muhaysin : Tokoh Ilmu Qira'at Di Abad Ke 20." *Journal Ushuluddin* 34 (2011).
- Muhammad, Nabil. *Ilmu Al-Qiraat, Nasyatuh Wa Atwaruh Wa Atharuh Fi Al-'Ulum a;-Syar'Iyyah*. Riyadh: Maktabah Taubah, 2000.
- Muhtadin, Khoirul, and dkk. "Qirā'āt Al-'Asyr An-Nāfi'iyah (Studi Tentang Sanad Dan Kontroversi Perawi Imam Nāfi')." *Dar El Ilmi: Jurnal Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora* 10, no. 2 (2023).
- Mujtahid, Umar. *Qiraat, Qurra' Dan Kaidah Yang Dibutuhkan Mufasir*. Solo: Aqwam, 2024.
- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Muttaqin, Sufyan. "Implikasi Qira'at Terhadap Tafsir: Analisis Tentang Ayat Thaharah Pada Tafsir Al-Qurthubi." *Indonesian Journal of Studies on Humanities, Social Sciences, and Education (IJHSED)* 1, no. 1 (2024).
- Nizhan, Abu. *Buku Pintar Al-Qur'an*. Jakarta: Qultum Media, 2008.
- Online, NU. "Abu Ja'far Al-Qa'qa', Imam Qira'at Sang Cahaya Al-Qur'an." *Selasa*, 29 Oktober. Last modified 2019. <https://islam.nu.or.id/ilmu-al-quran/abu-ja-far-al-qa-qa-imam-qira-at-sang-cahaya-al-qur-an-RECwM>.
- Pranata, Sofyan Puji, and Abdul Rohman. "Al-Qira'at Al-'Asyr and Its Influence on the Interpretation of Ahkam Verses : Study of Tafsir Al-Qurthubi." *Zawiyah : Jurnal Pemikiran Islam* 10, no. 1 (2024).
- Putri, Amelia. "Telaah Kandung Surat Al-Baqarah Sebagai Fustathul Qur'an." *GRADUASI: Jurnal Mahasiswa* 1, no. 1 (2024).
- al Qaththan, Manna' Khalil. *Mabahits Fi Ulum Al Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- . *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011.
- Rafiza, Siti Nur, and Dkk. "Memahami Karakteristik Ayat-Ayat Makkiyah Dan Madaniyah Dalam Perspektif Ahli Tafsir (Al-Zarkasyi, Jalaluddin Al-Suyuti Dan Manna Al-Qaththan)." *Al-Munqidz: Jurnal Kajian KeIslaman* 11, no. 2 (2023).
- Ridha, Muhammad. "Kriteria Dan Ketentuan Qira'at Al-Qur'an." *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum* 12 (2014).
- Rosyad, Aftonur. "The Method of Tafsir Bahrul Ulum By Abu Laist As-Samarkand." *Tafsiruna: Journal Of Qur'anic Studies* 1, no. 1 (2023).
- Salamah, Kurni Aminatus. "Hak Dan Kewajiban Suami Istri (Studi Komparasi UU Nomer 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Dan Kitab Tanbihul Ghafilin)." IAIN Purwokerto, 2021.

- Salim, Muhammad Haninurrahman Muhsin. "Pengaruh Perbedaan Qir'aat Dalam Penafsiran (Analisis Ayat-Ayat Gender Dalam Jami' Al Bayan 'An Ta'wili Ayi Al-Qur'an)." Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Salim, Muhsin. *Ilmu Qira'at Tujuh*. Jakarta Selatan: Yayasan Tadris Al-Qur'an YATAQI Pusat Jakarta, 2008.
- Salma, and Bashori. "Kajian Kitab Tafsir Bahrul Ulum Karya Abu Laits As-Samarqandi." *AT-TAKLIM: Jurnal Pendidikan Multidisiplin* 2, no. 1 (2025).
- Sarwat, Ahmad. *Ilmu Qira'at*. Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2020.
- Siyoto, Sandu, and M. Ali Sodik. "Penelitian Kepustakaan (Library Research) Dalam Penelitian Pendidikan IPA." *Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA* 6, no. 1 (2020).
- Sulaiman, Sukhairu, and Mohamad Marzuqi Abdul Rahim. "Penggunaan Ilmu Qira'at Dalam Ayat Hukum Berdasarkan Tafsir Al-Quran Di Nusantara." *Al-Makrifah: Journal of Knowledge and Learning in Islamic Tradition and Culture*. 2, no. 1 (2024).
- Sunarsa, Sasa. *Penelusuran Kualitas Dan Kuantitas Sanad Qira'at Al-Sab' (Kajian Takhrij Sanad Qiraat Sab)*. Wonosobo: CV Mangku Bumi Media, 2020.
- Syadali, Ahmad, and Ahmad Rafi'i. *Ulumul Qur'an I*. Jakarta: CV. Pustaka Setia, 1997.
- Wardah, Muhammad, and Dkk. *Telaah Kitab Tafsir*. Tangerang Selatan: Sejahtera Kita, 2021.
- Yahdi, Muhammad. "Fungsi Pendidikan Islam Dalam Kehidupan Manusia." *Jurnal Lentera Pendidikan* (2010).
- Yossy, Aprillya, and dkk. "Studi Dan Kaidah Qira'at Imam Ya'qub Al-Hadhramy." *Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah*, 2021.
- Yusuf, Muhammad. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Teras, 2006.
- Yusuff, Mohd Sholeh Sheh, and Ahmad Rizwan Jaafar. "Penelitian Terhadap Juzuk Al-Quran Ke-1 Tafsir Terjemahan Al-Mustafid Mengenai Sabab Nuzul Ayah Menurut Perspektif Genetik (An Examination of the 1st Juz of the Qur'an, Tafsir Terjemahan Al-Mustafid on the Sabab Nuzul Ayah According to Genetic Perspective)." *Asian Journal of Research in Education and Social Sciences* 6, no. 2 (2024).
- Zakka, Umar. "Metode Dan Corak Tafsir Bahr Al-'Ulum Karya Al-Samarqandi." *SAFWAH: Jurnal Ilmu Qur'an dan Tafsir* 1, no. 2 (2023).
- "Mengenal Kitab Bahr Al-'Ulum Tafsir Klasik Dari Negeri Seberang Sungai." 4 November. Last modified 2024. <https://tafsiralquran.id/mengenal-kitab-bahr-al-ulum-tafsir-klasik-dari-negeri-di-seberang-sungai/>.

BIOGRAFI PENULIS



Penulis bernama lengkap Tengku Muhammad Zaki, lahir pada 5 Januari 2003. Penulis tinggal di Kota Pekanbaru, Provinsi Riau. Penulis merupakan anak pertama dari 3 bersaudara dari pasangan Tengku Tajuddin dan Tengku Fauziah. Sejak kecil penulis sudah dimasukkan ke sekolah islam yaitu SD dan SMP Islamic Center Madinatul Ulum Siak (2009-2018) kemudian memasuki jenjang selajutnya ke MAN 2 Kota Pekanbaru pada tahun 2018 dan tercatat sebagai lulusan 2021. Saat ini, penulis tercatat sebagai mahasiswa Universitas PTIQ Jakarta jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.